



SINOP ÜNİVERSİTESİ
MAHMUT KEFEVİ İSLAMİ İLİMLER
UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ

ULUSLARARASI
GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE
SINOP'TA
TÜRK-İSLAM KÜLTÜRÜ
SEMPOZYUMU

BİLDİRİLER KİTABI

CİLT-I

5-7 Ekim 2018 / SINOP

SINOP ÜNİVERSİTESİ
ISBN 978-605-88024-7-6



SINOP ÜNİVERSİTESİ
MAHMUT KEFEVİ İSLAMİ İLİMLER
UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ

ULUSLARARASI
GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE
SINOP'TA TÜRK-İSLAM KÜLTÜRÜ
SEMPOZYUMU
BİLDİRİLER KİTABI
CİLT-I

International Symposium on Turkish-Islamic Culture
in Sinop from Past to Present
Proceedings Book
Volume-I

5-7 Ekim / October 2018
Sinop / TÜRKİYE

Sinop Üniversitesinin 22. Bilimsel Yayınıdır.

ISBN 978-605-88024-7-6

ULUSLARARASI
GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE
SİNOP'TA TÜRK-İSLAM KÜLTÜRÜ SEMPOZYUMU
BİLDİRİLER KİTABI
CİLT-I

International Symposium on Turkish-Islamic Culture
in Sinop from Past to Present
Proceedings Book
Volume-I

ISBN 978-605-88024-7-6

Sinop Üniversitesi Adına Sahibi | Owner on behalf of Sinop University

Prof. Dr. Nihat DALGIN

Rektör|Rector

Editörler | Editors

Dr. Öğr. Üyesi Cüneyd AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi Emrah DİNDİ

Dr. Öğr. Üyesi Doğan FIRINCI

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Arş. Gör. Muhammet KARAAĞAÇ- Arş. Gör. İbrahim TOPRAK

Baskı/Printing

Şimal Ajans / Camikebir Mah. Karantina Sk. No:7/B Sinop

Sertifika No: 21439

Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date

Sinop, Aralık / December 2018

Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Bildiriler Kitabı Sinop Üniversitesinin bilimsel bir yayınıdır. Kitapta yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

İletişim | Communication

Korucuk Köyü Trafo Mahallesi No: 36 57000 | SİNOP | TÜRKİYE

Tel: +90 (368) 2715757-58-59-60 | Faks: +90 (368) 2715763 | web: <http://turkislamsemp.sinop.edu.tr/>

SEMPOZYUM DÜZENLEME KURULU ONURSAL BAŞKANI

Prof. Dr. Nihat DALGIN

Sinop Üniversitesi Rektörü

SEMPOZYUM KURULLARI

DÜZENLEME KURULU

Dr. Öğr. Üyesi Cüneyd AYDIN	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Emrah DİNDİ	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Faruk ÖZDEMİR	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih AMAN	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan BARLAK	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Atilla ÖZDEMİR	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer BARLAK	Sinop Üniversitesi

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman KURT	Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet TABAK	Sinop Üniversitesi
Prof. Dr. Aida QASIMOVA	Bakü Devlet Üniversitesi-Azerbaycan
Prof. Dr. Ali İhsan KARATAŞ	Bursa Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Ali KÖSE	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Behset KARACA	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Besim ÖZCAN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR	Adıyaman Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Asım YEDİYILDIZ	Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammet Hanefi PALABIYIK	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali ÜNAL	Pamukkale Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ	Osnabrück Üniversitesi –Almanya
Prof. Dr. Muhammed TASA	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Musa YILDIZ	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa BIYIK	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Mürteza BEDİR	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Nasip GÖYÜŞOV	Milli Bilimler Akademisi-Azerbaycan
Prof. Dr. Osman ŞAHİN	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Rıza KARAGÖZ	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Saffet KÖSE	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Salih PAY	Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ	Kırıkkale Üniversitesi
Prof. Dr. Yakup CİVELEK	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Yılmaz CAN	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Akif FERZELİYEV	St. Petersburg Devlet Üniversitesi-Rusya
Doç. Dr. Ayhan AK	Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Doç. Dr. Ferhat AKDEMİR	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Hakan UŞAKLI	Sinop Üniversitesi
Doç. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. İsa Fethurrahman MÜBAREK	Nileyn Üniversitesi-Sudan
Doç. Dr. Mustafa RÜZGAR	California State Üniversitesi-ABD
Doç. Dr. Özcan GÜNGÖR	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Recep DEMİR	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Recep GÜN	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Saadet MAYDAER	Bursa Uludağ Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Aziz ERKAN	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Gül ERKOL BAYRAM	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ŞAHİN	Sinop Üniversitesi
Doç. Dr. Salih KESGİN	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Selim ÖZCAN	Amasya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sevim KARABELA ŞERMET	Sinop Üniversitesi
Dr. Bakıt MURZARAYIMOV	Manas Üniversitesi-Kırgızistan

SEMPOZYUM SEKRETERYASI

Arş. Gör. İbrahim TOPRAK	Sinop Üniversitesi
Arş. Gör. Muhammet KARAAĞAÇ	Sinop Üniversitesi
Arş. Gör. Sema GÜL	Sinop Üniversitesi
Arş. Gör. Gülsüm Rüveyda ARSLAN	Sinop Üniversitesi
Arş. Gör. Tuncay AZAR	Sinop Üniversitesi

SEMPOZYUM KATILIMCI LİSTESİ

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN	Kocaeli Üniversitesi (Dekan)
Prof. Dr. Abdurrahman KURT	Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ali BAKKAL	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Beyhan KESİK	Giresun Üniversitesi
Prof. Dr. Cevdet YILMAZ	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Ergün LAFLI	Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk SÖYLEMEZ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İlhan EKİNCİ	Ordu Üniversitesi
Prof. Dr. İlhan ERDEM	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mefail HIZLI	Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Metin YILMAZ	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Musa YILDIZ	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mürteza BEDİR	İstanbul Üniversitesi (Dekan)
Prof. Dr. Nasi ASLAN	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer DUMLU	Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Recep DİKİCİ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Saffet KÖSE	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (Rektör)
Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Eyüp NEFES	Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Doç. Dr. İbrahim KESKİN	Bursa Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. İrşad Sami YUCA	Muş Alpaslan Üniversitesi
Doç. Dr. İsmail BULUT	Hitit Üniversitesi
Doç. Dr. Kelime ERDAL	Bursa Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa IRMAK	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Doç. Dr. Özcan GÜNGÖR	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Özlem ALTUNÖZ SÜRÜCÜ	Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Sevil BÜLBÜL	Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Şevkiye KAZAN NAS	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BAY	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Zeki İZGÖER	Sağlık Bilimleri Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ali Turan BAYRAM	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Alpay TIRIL	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ayhan IŞIK	Karabük Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Babür Mehmet AKARSU	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Birol YILDIRIM	Kastamonu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Bora YILMAZ	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Bozan ALHAMAD	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Cem KARAKILIÇ	Çankırı Karatekin Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun BABA	Bartın Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Doğan FIRINCI	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Emrah DİNDİ	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ercan KARAÇAR	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Faruk ÖZDEMİR	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih AMAN	Bursa Uludağ Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih ORHAN	Erzincan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Fevzi RENÇBER	Şırnak Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Gül Erkol BAYRAM	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Gülseren KAN ŞAHİN	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hacı Murat ARABACI	Dumlupınar Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan Selim KIROĞLU	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ŞAHİN	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan YERKAZAN	Amasya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Vehbi İMAMOĞLU	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Hakkı İMAMOĞLU	Karabük Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İsa AKALIN	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kadir TAŞPINAR	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Faruk ÇİFÇİ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami BAYRAKTAR	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat KEKLİK	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat POLAT	Amasya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer BARLAK	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nevzat SAĞLAM	Karabük Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nuran DÖNER	Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Olca SEZEN DOĞANCILI	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Özgür KIRAN	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Said Nuri AKGÜNDÜZ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Selim ÖZCAN	Amasya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sevim KARABELA ŞERMET	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Seyfullah GÜL	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Dr. Ayşe YILMAZ	İstanbul
Dr. Hicabettin SARI	İstanbul

Dr. Musab HAMOD	Sinop Üniversitesi
Dr. Muttalip ŞİMŞEK	Karlsruhe Eğitim Ataşeliği (Öğretmen)
Öğr. Gör. Coşkun YANAR	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Öğr. Gör. Dr. Nursal KUMAŞ	Bursa Uludağ Üniversitesi
Öğr. Gör. Fatih ÇELİK	DİB Bursa Eğt. Merk.
Öğr. Gör. İsmail IŞIK	Sinop Üniversitesi
Öğr. Gör. Mehmet KILIÇ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Öğr. Gör. Mustafa YAVUZ	İstanbul Üniversitesi
Öğr. Gör. Selim KARAÇAĞA	Sinop Üniversitesi
Öğr. Gör. Yusuf Ziya KURTULUŞ	Sinop Üniversitesi
Öğr. Gör. Gültekin ERDAL	Bursa Uludağ Üniversitesi
Arş. Gör. Ali Emre IŞLEK	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Bekir ÖZÜDOĞRU	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Mustafa Celil ALTUNTAŞ	İstanbul Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Ömer KORKMAZ	Çukurova Üniversitesi
Arş. Gör. Fırat KÜSKÜ	Sinop Üniversitesi
Arş. Gör. Fulden Nuray KÜÇÜKERGİN	Gazi Üniversitesi
Arş. Gör. Gülsüm Ruveyda ARSLAN	Sinop Üniversitesi
Arş. Gör. Hafzullah GENÇ	Hitit Üniversitesi
Arş. Gör. İbrahim TOPRAK	Sinop Üniversitesi
Arş. Gör. İsmail KURT	Dokuz Eylül Üniversitesi
Arş. Gör. Muhammet KARAAĞAÇ	Sinop Üniversitesi
Arş. Gör Mustafa Bilal ÖZTÜRK	Dokuz Eylül Üniversitesi
Arş. Gör. Osman AYDIN	Hitit Üniversitesi
Arş. Gör. Serhat ALTINKAYNAK	Sinop Üniversitesi
Arş. Gör. Yunus ÖZTÜRK	Hitit Üniversitesi

Aslı Sultan EREN	Sinop Üniversitesi
Aws Abduljabbar Mohammed ALGBURI	Dokuz Eylül Üniversitesi
Bekir ŞAHİN	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Duygu KOL	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Emine ALTINSOY	Sinop Üniversitesi
Fatma KOLA	Giresun Üniversitesi
Fatma TÜRKER	(MEB Öğretmen)
İlayda ERDEM	Sinop Üniversitesi
Mahmut DEMİR	Akdeniz Üniversitesi
Masum VANLIOĞLU	Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi
Melike SAK	Sinop Üniversitesi
Mustafa Sami GÜLEL	Kastamonu Üniversitesi
Nilüfer ARSLAN	Sinop Üniversitesi
Özlem DERELİ	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Selçuk SARI	Ordu Üniversitesi
Sinan DOĞAN	Ankara
Yağmur ÖZDERE	Sinop Üniversitesi
Yalçın TOPÇU	DİB Başkanlık Müftüsü
Yusuf DOĞAN	Kocaeli İl Müftüsü

İÇİNDEKİLER

Sempozyum Kurulları.....	iii
Sempozyum Katılımcı Listesi.....	vi
İçindekiler.....	xi
Önsöz.....	xix

AÇILIŞ

Prof. Dr. Nihat DALGIN, Sinop Üniversitesi Rektörü

Sempozyum Açılış Konuşması.....	1

Prof. Dr. Saffet KÖSE

Din-Kültür İlişkisi -Dini Hayatın Zenginleşmesinde ve Kalıcılığında Kültürel Formların Rolü-	5

Prof. Dr. Mürteza BEDİR

Medeniyetlerin İnşasında Şehrin Rolü.....	19

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN

Medeniyetlerin İnşasında Dinin Rolü.....	25

I. OTURUM BİLDİRİLERİ

5 EKİM 2018 CUMA 14.30-16.00

Prof. Dr. İsa ÇELİK & Dr. Öğr. Üyesi Birol YILDIRIM

Sinop Doğumlu Bir Devlet Adamı: Necmettin Erbakan ve Milli Görüş Düşüncesi.....	33

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BAY

Güney Karadeniz’de Yeni Rus Politikası: Sinop’ta Rus Konsoloslğunun Açılması.....	47

Dr. Öğr. Üyesi Cem KARAKILIÇ

1943, 1946 ve 1950 Seçimleri Bağlamında Cumhuriyet Halk Partisi’nin Sinop Aday Aday-ları (Panoramik ve Prosopografik Bir Değerlendirme).....	61

Dr. Muttalip ŞİMŞEK

İlk Nüfus Sayımlarına Göre Gerze Kazası'nda Sosyal Yapı.....	89

Yusuf DOĞAN

Hanefi Mezhebinin Teşekkülünde Buhara Dönemi (Kefevî’nin “ <i>Ketâibu A’lâmi’l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi’n-Nu’mâni’l-Muhtâr</i> ” Adlı Eseri Özeline).....	105

Öğr. Gör. Mustafa YAVUZ

Kefeî'ye Göre Hanefî Mezhebinin Teşekkülü..... 121

Prof. Dr. Nasi ASLAN & Arş. Gör. Dr. Ömer KORKMAZ

Sinobî Abdullah Ahdî b. Kadı Ali ve *Ed-Dürrü'l-Mensûr* İsimli Eseri..... 135

Dr. Öğr. Üyesi Hasan ŞAHİN

Sinoplu Fakih ve Müderris Akçaçâmî ve İzharu Ferâ'idî'l-Ebhur İsimli Eseri..... 143

Dr. Öğr. Üyesi Said Nuri AKGÜNDÜZ

Sinoplu Âlim Halil Bin Resul'ün Mültekâ Şerhinde Hanefî Fıkına Katkısı..... 155

Prof. Dr. Ali BAKKAL

Candaroğlu ve Osmanlı Dönemlerinde Sinop'ta Yetişen Hekimler ve Fen Bilginleri..... 163

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Zeki İZGÖER

Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre II. Abdülhamid Döneminde Sinoplu Bürokratlar..... 177

Mahmut DEMİR

I. İzzeddin Keykavus'un Sinop'u Fethi ve Fethin Selçuklu Kitabelerine Yansıması..... 193

Dr. Öğr. Üyesi Birol YILDIRIM & Mustafa Sami GÜLEL

Nebî b. Turhan es-Sinobî (ö. 936/1530)'nin Tasavvufî Düşünceye Yönelttiği Tenkitler..... 209

Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer BARLAK

Nebî b. Turhan es-Sinobî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi..... 223

Arş. Gör. Hafzullah GENÇ

İbn Arabî'ye Yöneltilen Eleştiriler (Nebî b. Turhan b. Durmuş es-Sinobî ve Risalesi)..... 241

Dr. Öğr. Üyesi Gülseren KAN ŞAHİN & Prof. Dr. Ergün LAFLI

Sinop-Erfelek Karacaköy Camii..... 249

Arş. Gör. Gülsüm Rüveyda ARSLAN

Sinop'un Manevi-Kültürel Değerlerinden Batumlu Yesari Baba'nın Şiirlerinde Tasavvufî Anlayış..... 257

Arş. Gör. Ali Emre İŞLEK

Din Görevlilerinin Kıyafetlerine Dair Sinop Mebusu Recep Zühtü (Soyak)'ın TBMM'de Verdiği Önergeler..... 265

II. OTURUM BİLDİRİLERİ

5 EKİM 2018 CUMA 16.30-18.00

Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Sinoplu Bir Osmanlı Âlimi Olarak İlyâs b. İbrâhîm es-Sinobî ve Fıkıh-ı Ekber Şerhi Üzerine Bazı Mülâhazalar..... 273

Doç. Dr. İsmail BULUT

Mehmed Emîn Celvetî b. Ahmed Sînôbî'nin “Risâle fî Beyâni Zebhi İbrahim” Adlı Risalesinin Tahlil ve Değerlendirilmesi..... 301

Öğr. Gör. Mehmet KILIÇ

Batumlu Yesârî ve Yesârî'nin Yeni Şiirleri..... 313

Arş. Gör. Mustafa Bilal ÖZTÜRK

Sinoplu Bir Âlimin Kelâmî Networku..... 323

Doç. Dr. Mustafa IRMAK

Dr. Rıza Nur'un Edebî Yönü ve Aruz Literatürüne Sağladığı Sürpriz Bir Katkı..... 331

Dr. Öğr. Üyesi Sevim KARABELA ŞERMET

Bir Sinop Sürgünü Eseri: Turan ve Ahmet Ferit Tek..... 353

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami BAYRAKTAR

Sinop Etnografya ve Arkeoloji Müzelerinde Bulunan Tepelikler..... 361

Dr. Musab HAMOD

Muslihuddîn Mustafa es-Sînobî ve Zuhru'l-Ârifin Adlı Eseri..... 377

Arş. Gör. Dr. Mustafa Celil ALTUNTAŞ

Muslihuddin Mustafa el-Ârifî es-Sinobî'nin *Zuhru'l-Ârifin* İsimli Eserinin Osmanlı Hadis Tercümeleri Arasındaki Yeri..... 391

Arş. Gör. Osman AYDIN

Sînôbî'nin Hadislere Yaklaşımı “el-Fıkhu'l-Ekber Şerhi Özelinde”..... 403

Dr. Öğr. Üyesi Seyfullah GÜL

Sinop'ta Türk Kültürüne Ait Coğrafi Kodlar: Büyükkızık, Küçükkızık ve Dağköy (Dikmen) 417

Dr. Öğr. Üyesi Fatih ORHAN

Kültürel Coğrafya Özellikleri Açısından Geleneksel Sinop Evleri..... 429

Arş. Gör. İsmail KURT

Sinop Mebusu Hasan Fehmi Efendi ve Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin Birinci Dünya Savaşı Sırasında Yazdıkları Cihad Risaleleri'nin İçerik Açısından Mukayesesi..... 441

Prof. Dr. Beyhan KESİK & Fatma KOLA

Osmanlı Dönemi Şairlerinden Boyabatlı Fikrî'nin Bir Gazeli..... 457

Doç. Dr. Şevkiye KAZAN NAS

Sinop'un Osmanlı Kültür Coğrafyasındaki Yeri ve Sinoplu Divan Şairleri..... 461

Dr. Ayşe YILMAZ

Türk Edebiyatında Sinop'un Mekân Olarak Kullanıldığı Bazı Eserlerden Hareketle Sinop
Kültür Tarihine Dair Tespitler..... 477

Öğr. Gör. Coşkun YANAR

Sinop Kültürel Mirasında Dr. Rıza Nur Kütüphanesi..... 485

Doç. Dr. Eyüp NEFES

Sinop'ta Çantı Tekniğinde İnşa Edilen Camiler..... 495

Dr. Öğr. Üyesi İsa AKALIN

Sinop Pervaneoğulları Beyliği Dönemi Sûfilerinden Müeyyidüddin el-Cendî'nin (691/1292)
Örnek İnsan Anlayışı..... 513

Dr. Öğr. Üyesi Fevzi RENÇBER

Sinop'ta Türk-İslam Medeniyetinin Sembol İsmi: Sarı Saltık (Saltuk et-Türkî) 519

III. OTURUM BİLDİRİLERİ

6 EKİM 2018 CUMARTESİ 09.00 - 10.30

Dr. Öğr. Üyesi Murat POLAT

Abdurrahman b. el-Hâc Ebû Bekir el-Kefevî ve "*Mecmûai Hutbe*" Adlı Eserinin Fıkîhî Tah-
lili..... 525

Dr. Öğr. Üyesi Nuran DÖNER & Yalçın TOPÇU

Mahmud Kefevî'nin "Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr"ında Peygamberler ve Peygamberî Bir Yol:
Fakr..... 541

Dr. Öğr. Üyesi Doğan FIRINCI

Mahmûd b. Hasan Sînôbî'nin Zübdetü'l-İ'lâl Adlı Eserinin Arap Dili Açısından Tahlili..... 551

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Faruk ÇİFÇİ

Sinoplu Nebî b. Turhân'ın Silsiletü'l-Cevâhir Adlı Eserinin Sarf İlmi Açısından Tahlili..... 565

**Dr. Öğr. Üyesi Bozan ALHAMAD & Dr. Öğr. Üyesi Hasan Selim KIROĞLU & Öğr.
Gör. Selim KARAÇAĞA**

Taşköprüzâde'nin Avniye Haşiyesi'ne Dair Dilsel Araştırma..... 579

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Selim KIROĞLU & Dr. Öğr. Üyesi Bozan ALHAMAD & Öğr. Gör. Selim KARAÇAĞA	
Mustafa b. Ömer b. Muhammed b. Ahmed er-Rûmî es-Sînobî'nin İstinsah Ettiği es-Sekkâkî-nin Miftah'ul-'Ulûm Adlı Eseri Hakkında Bir İnceleme.....	597
Prof. Dr. İlhan EKİNCİ	
Sinop'ta Bir Ayan Ailesi, Kavizadeler Hakkında Bazı Bilgiler.....	609
Dr. Öğr. Üyesi Nevzat SAĞLAM	
Dürüstlük Timsali Bir Nâib; Boyabatlı Hafız Halil Şükrü Efendi.....	627
Melike SAK & Aşlı Sultan EREN & Dr. Öğr. Üyesi Ali Turan BAYRAM & Dr. Öğr. Üyesi Gül ERKOL BAYRAM	
Seyit Bilal Türbe ve Cami'sini Ziyaret Eden Turistlerin Seyahat Motivasyonları Üzerine Bir Araştırma.....	639
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun BABA & Arş. Gör. Muhammet KARAAĞAÇ	
Sinop'ta Bir Peygamber Torunu: Seyyid İbrahim Bilal.....	649
Arş. Gör. Fulden Nuray KÜÇÜKERGİN & Dr. Öğr. Üyesi Özlem ALTUNÖZ SÜRÜCÜ & Doç. Dr. Sevil BÜLBÜL	
Canlanan Tarih; Sinop Simülasyon Müzesi.....	659
Dr. Öğr. Üyesi Alpay TIRIL	
Sinop Kıyılarında İhmal Edilen Bir Kültür Turizmi Alanı: Gebelit.....	669
Yağmur ÖZDERE & Nilüfer ARSLAN & Dr. Öğr. Üyesi Ali Turan BAYRAM & Dr. Öğr. Üyesi Gül ERKOL BAYRAM	
Tarihi Yapıların Turistik Amaçlı Kullanılmasında Ziyaretçi Algısı: Sinop Pervane Medre-sesi Örneği.....	681
Dr. Öğr. Üyesi Olca SEZEN DOĞANCILI & Dr. Öğr. Üyesi Ercan KARAÇAR	
Sinop İlinde Yer Alan Camii ve Medreselerin İnanç Turizmi Açısından Değerlendirilmesi...	691
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ	
Türk İslam Bilim Adamlarının Sinop Şehir Kimliğine Etkisi.....	703
Prof. Dr. Recep DİKİCİ	
Osmanlı Dönemindeki Sinoplu Âlim ve Edipler.....	723
Öğr. Gör. Fatih ÇELİK	
Türk İslam Kültür Tarihinde Ahilik Teşkilatı Bağlamında Dericiler Esnafı (Yazma Eser Çalışması).....	739
Özlem DERELİ	
Sinoplu Safâî'nin Fetihnâmesi.....	755

Selçuk SARI

Bozcaadalı Hüseyin Paşa..... 769

Prof. Dr. Ömer DURLU

Sinoplu Şeyh Muhammed Ahmed..... 779

Dr. Öğr. Üyesi Emrah DİNDİ

Mûsâ Sînôbî ve Fâtîha Sûresi Meâl-i Tefsiri..... 787

Dr. Öğr. Üyesi Faruk ÖZDEMİR

Abdülbârî es-Sînôbî ve *Hayâtü'l-Kulûb* Adlı Eseri..... 797

Dr. Öğr. Üyesi Kadir TAŞPINAR

Candaroglu İsmail Bey'in Emriyle Kaleme Alınan Tecvide Dair Türkçe Bir Eser: Risâle-i Müniciye..... 831

IV. OTURUM BİLDİRİLERİ

6 EKİM 2018 CUMARTESİ 11.00 - 12.30

Prof. Dr. Abdurrahman KURT

19. Yüzyılın Sonlarında Sosyo-Kültürel ve Dinî Açısından Sinop Şehri..... 845

Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN

İbn-i Battuta'ya Göre 14. Yüzyıl Sinop'unda Siyasi ve Dini Hayat..... 855

Prof. Dr. İlhan ERDEM & Arş. Gör. Serhat ALTINKAYNAK

Fetih'ten Osmanlı'ya Sinop: Şehir-İktisat ve Toplum..... 861

Dr. Hicabettin SARI

Fransız Kaynaklarında Sinop..... 879

Aws Abduljabbar Mohammed ALGBURI

İbn Battuta'ya (ö. 779) Ait "Tuhfetü'n-Nüzzar fi Garaibi'l-Emsar ve Acaibi'l-Esfar" Adlı Kitap Bağlamında Sinop Kentinin Selçuklu Dönemindeki Siyasi ve Sosyal Hayatı..... 901

Prof. Dr. Mefail HIZLI

Kepecioğlu'nun Bursa Kütüğü'nde Sinop'a Dair Bazı Bilgiler..... 905

Prof. Dr. Musa YILDIZ

Fransız Gezgin Charles Texier'in *Küçük Asya*'sında Sinop ve Çevresi..... 913

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Hakkı İMAMOĞLU

Meşihat Arşiv Belgelerinde Atanma Usul ve Esasları Çerçevesinde Sinop Müftüleri ve Şehir/Sivil Hayat..... 925

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan IŞIK Sinop'un Manevi Mimarları: Sinop Seyyidleri ve Nakîbü'l-Eşrâf Kaymakamları.....	933
Prof. Dr. Faruk SÖYLEMEZ & Duygu KOL 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Sinop Limanı'nın	951
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Vehbi İMAMOĞLU & İlayda ERDEM Kafkaslardan Osmanlı Devleti'ne Yapılan Göçlerde Sinop Limanı.....	963
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Vehbi İMAMOĞLU & Emine ALTINSOY Tarihsel Süreçte Sinop Liman Şehir Hinterlandı.....	975
Doç. Dr. İrşad Sami YUCA Cumhuriyet'in Erken Döneminde Yapılan İlk Nüfus Sayımına Göre (1927) Sinop'un Demografisi.....	985
Doç. Dr. Özcan GÜNGÖR & Bekir ŞAHİN İsim Sosyolojisi Bağlamında Sinop Cami İsimlerinin Analizi.....	1001
Dr. Öğr. Üyesi Fatih AMAN Osmanlı Şehir Prototipi Bağlamında Sinop.....	1009
Doç. Dr. Kelime ERDAL Sabahattin Ali'de Mahkûmiyet Duygusu ve Sinop Cezaevi.....	1017
Öğr. Gör. Gültekin ERDAL & Doç. Dr. Kelime ERDAL Anadolu Motifleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme: Helesa ve Çemçegelin.....	1027
Dr. Öğr. Üyesi Özgür KIRAN Sinop Yerel Basınında Ramazan Ayının İncelenmesi.....	1033
Dr. Öğr. Üyesi Selim ÖZCAN XIX. Yüzyılın Ortalarında Osmanlı Toplumunda Nüfusun Mesleki Yapılanması: Sinop Örneği.....	1041
Arş. Gör. Fırat KÜSKÜ Sultan II. Abdülhamid Döneminde Sinop Sancağı: İdari, İktisadi ve Demografik Yapıya Dair Tespitler.....	1055
Dr. Öğr. Üyesi Hacı Murat ARABACI Rus Tarih Yazımına Göre Sinop Muharebesinde Türk ve Rus Komutanların Etkisi.....	1067
Dr. Öğr. Üyesi Bora YILMAZ İslamiyet Sonrası Anadolu Sahası Türk Destanlarında "Sinop" (Danişmendname-Saltukname)	1077
Dr. Öğr. Üyesi Murat KEKLİK Sinoplu Divan Şairleri.....	1085

Fatma TÜRKER

Sinop Seyyid Bilal Türbesi Haziyesindeki Mezar Taşlarında Yazı ve İçerik..... 1097

Sinan DOĞAN

Eratna ve Kadı Burhaneddin Devletleri Döneminde Din ve Devlet İlişkilerinde Kullanılan
Sosyolojik Yöntemler..... 1109

ÖNSÖZ

“Sinop Üniversitesi Mahmut Kefevî İslami İlimler Uygulama ve Araştırma Merkezi” tarafından düzenlenen “Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu”nun amacı, kadim tarihiyle daha önce Helen, Roma ve Bizans gibi pek çok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Sinop'un 13. yüzyılın başında Selçuklular tarafından fethedilmesiyle başlayan daha sonra Pervaneoğulları, Candaroğulları ve Osmanlı devletiyle devam eden Türk-İslam kültür ve tarihine ışık tutmak, bu tarihi ve kültürel dokunun ülkemizin akademisyen ve araştırmacıları tarafından gün yüzüne çıkarılmasına, etraflıca araştırılmasına ve bilimsel bir platformda müzakere edilmesine imkân sağlamaktır. Dolayısıyla üç gün devam etmiş olan bu sempozyum programının heyecan ve mutluluğunu tatmış bulunmaktayız. Yaklaşık 120 akademisyen ve araştırmacının katıldığı ve 102 bildirinin sunulduğu bu sempozyumda genel olarak Sinop'un kadim siyasî tarihi, demografik ve sosyal yapısı, şehrin dini, sosyal, kültürel dokusunun şekillenmesinde önemli rol oynamış tarihî manevî şahsiyetleri, müftüleri, müderrisleri, âlimleri, edipleri, şairleri, hekimleri, mühendisleri ve bunların eserleri, şehrin kitabeleri, mezar taşları, etnografya ve arkeoloji müzelerinde bulunan tarihî malzemeleri, tarihî camileri, medreseleri, hanları, hamamları, geleneksel Sinop evleri, Sinop Limanı vb. konularda bildiriler yer almıştır. Hiç şüphesiz sempozyum, Sinop'un tarihî, sosyal, kültürel dokusunun ortaya çıkarılmasında, doğanın yeşili ile deniz mavisinin buluştuğu tarihî bir şehir olması noktasında gerek bölge insanında gerekse de ülke genelinde bir farkındalık oluşturmuştur. Ebetteki sadece bu farkındalıkla kalınmamalıdır. Temennimiz, bu sempozyumda hayatları ve eserleri kısaca tanıtılmış olan Selçuklular, Beylikler ve Osmanlı dönemine ait Sinoplu âlim, edip, şair ve bilim adamlarının kütüphanelerdeki matbu ve yazma eserlerinin tahkikli, tenkitli neşirlerinin yapılması, tercüme ve latinize edilerek günümüz Türkçesine kazandırılmasıdır.

Ülkemizin dört bir tarafından fedakârlık yaparak sempozyuma katılım sağlayan, matbu ve mahdut eserlerden mülhem bildiri ve sunumlarıyla şehrin dini, siyasi, sosyal, kültürel tarihine ışık tutan değerli akademisyen ve araştırmacılara, sempozyum plan ve programının yürütülmesinde başından beri emeği geçen sempozyum kurul üyelerine, bilim kuruluna, sempozyum sekreteryasına, üniversitemizin basın yayın müdürlüğü çalışanlarına, konaklama, karşılama ve uğurlamada emeği geçenlere ve maddi desteklerini esirgemeyerek sponsorluk yapan şahıs, kurum ve sivil toplum kuruluşlarına teşekkür ederiz.

Sempozyum bildirilerinden oluşan bu kitabın Sinop'un ve Sinop Üniversitesi'nin tanıtımına katkı sağlaması dileğiyle.

15.11.2018

Prof. Dr. Nihat DALGIN
Sinop Üniversitesi Rektörü

AÇILIŞ KONUŞMASI

Prof. Dr. Nihat DALGIN*

Sayın Valim, Sayın İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Rektörüm, Sayın Kaymakamlarım, Sayın Jandarma Alay Komutanım, Sayın İl Emniyet Müdürüm, Rektör Yardımcılarımız, Sayın Misafir ve mukim Dekanlarım, Saygıdeğer misafir ve mukim Bilim İnsanları, Sayın Mesai Arkadaşlarım, Kurumlarımızın Çok Değerli Yöneticileri, Kıymetli Öğrencilerimiz, Sinop 'umuzun çok değerli Esnaf ve Eşrafı, Basınıımızın güzide temsilcileri;

Üniversitemiz çatısı altında hizmet veren Mahmud Kefevi İslami İlimler Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürlüğümüz tarafından düzenlenen “*Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk İslam Kültürü isimli Sempozyuma*” hoş geldiniz diyor, şahsım ve kurumum adına sizleri sevgiyle saygıyla selamlıyorum.

Şu an başlayıp yarın akşama kadar devam edecek olan ve Sinop'un Türk İslam Kültürüyle tanıştığı 1200'lü yıllardan günümüze değin, yaklaşık sekiz asırdır süregelen Sinop'taki kültürel yapıyı resmetmeyi hedefleyen irili ufaklı 120 kadar tebliğin sunulacağı bu Sempozyumda, Türkiye'nin değişik şehirlerinden buraya kadar gelerek hazırladığı bildirisini sunacak olan meslektaşlarımıza, Medeniyetlerin İnşasında Din, Kültür ve Şehir isimli açılış panelinde konuşma yapacak olan değerli dostlarıma ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Böyle bir Sempozyumun yapılması fikrinin doğduğu günden bu güne kadar yaklaşık altı aylık bir sürecin değişik aşamalarında emeği geçen akademik ve idari bütün personelimize, Mahmut Kefevi Araştırma merkezimizin eski ve yeni müdürüne, ekibine, bu sempozyumun teknik ve koordinasyon kısmını üstlenen İlahiyat Fakültemizin gayretli öğretim elemanlarına, Rektörlüğümüz Basın Yayın Müdürü ve ekibine, bugünlerde misafirlerimizin karşılanması, ağırlanması ve uğurlanmasında emeği geçen şoförlerimize, idari personelimize ve hassaten Uygulama otelimizin samimi, gayretli ve titiz personeline ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk İslam Kültürü isimli bu sempozyumun finansman tarafının karşılanmasında imkanları ölçüsünde maddi katkıda bulunarak sponsorluk yapan saygıdeğer Sinop'lu iş insanlarımıza ve kurumlarımıza huzurlarınızda şükranlarımı sunuyor, kazançlarının helalinden artmasını niyaz ediyorum.

Değerli Davetliler; konuşmamın bu kısmında sizlere Sinop'un tarihiyle ilgili kısa bir bilgi sunmak istiyorum:

Sinop'un tarihi geçmiş i milattan önce 15. İla 20.000. yıllara kadar gittiği, yani Amazonlara kadar uzandığı tahmin edilmektedir. Buna göre, Hititler, Kimmerler, Friky ve Lidya Krallığı, Persler, Miletoslular, Kapadokya Krallığı, Makedonya Kralı İskender ve Pontus Krallığı'nın değişik zaman dilimlerinde Sinop'ta hakimiyet sürdüğü ifade edilmektedir. Örneğin M.Ö. 169 senesinde Sinop, Pontus Krallığının Başşehri olmuş. Daha sonra şehir Bizans'ın eline geçmiştir.

Sinop ilk olarak 1085 yılında Türkiye Selçuklu Devletinin kurucusu Kutalmışoğlu Birinci Süleyman Şahın komutanı Karatekin tarafından fethedilmiştir. Birinci Haçlı seferinden sonra Bizanslılar sahildeki Türk şehirlerini ele geçirdiklerinden Sinop ta yeniden Bizanslıların eline geçmiş; Selçuklu Sultanı Birinci İzzettin Keykavus bu şehre sonradan tekrar hakim olmuştur. Sinop

* Sinop Üniversitesi Rektörü.

bir ara tekrar Trabzon'daki Pontus Bizans Devleti tarafından istila edilmişse de 1261 yılında Selçuklu Veziri Muinüddin Süleyman Pervane tarafından geri alınmış ve burada Pervaneoğulları Beyliği kurulmuştur. Keza Sinop Candaroğulları beyliğinin bir müddet Başşehri olmuştur. Yani Sinop tarihte değişik zamanlarda farklı beyliklerin başşehri olmuş bir özelliğe sahiptir.

Sinop'un Türk İslam kültürüyle buluşması görüldüğü gibi on birinci yüzyılın sonlarında, kalıcı olarak on üçüncü yüzyılın başlarında olmuştur. Sinop'u fetheden Selçuklu Hükümdarı İzzeddin Keykavus, fetihten sonra kısa bir süre burada kalmış, Selçuklu egemenliğindeki diğer şehirlerden itibarlı alimlerin Sinop'a gelmelerini sağlamış neticede şehri Türk İslam beldesi haline getirmiştir. Ayrıca Şehre bir ulu cami kazandırmış ve hasar gören şehrin surlarını onartmıştır. Günümüzde Alaaddin cami olarak bilinen bu caminin bahçesindeki türbede de Pervaneoğulları ve Candaroğulları beyliği döneminde yaşamış birçok zevatin medfun olduğu bilinmektedir.

Fatih Sultan Mehmed döneminde Osmanlıların hakimiyetine giren Sinop, Osmanlı döneminde çok önemli bir liman ve tersane şehridir. İnebahtı deniz savaşı ve Kıbrıs seferlerinde Türk donanmasının kullandığı gemiler Sinop'ta yapılmıştır.

Osmanlı döneminde Kırım'ın Kefe şehrinden Sinop'a hicret eden ve Sinop'ta vefat eden İslam alimi Mahmud Kefevi, Sinop'ta bu dönemde yaşayan en önemli şahsiyetlerdendir. 16. Yüzyılda yaşayan Mahmud Kefevi, kendi yaptırdığı caminin haziresinde metfundur.

1853 yıllarında Sinop limanında gerçekleşen Osmanlı Rus deniz savaşı sonrasında Osmanlı donanması ciddi şekilde hasar görmüş ve Rus donanması tarafından yapılan top atışları neticesinde Sinop harap olmuştur. Bunun neticesi olarak Sinop Tersanesi kapatılmış, tersanenin bulunduğu iç kalede bir ceza evi inşa edilmiştir. Sinop 19. Yüzyılın sonlarından itibaren bu cezaeviyle anılır olmuş. Bu cezaevinin öncesinde de Sinop kale duvarlarındaki zindanlarıyla tanınmaktadır. Sonraları burası ağır cezada yargılanmış mahkumlar için sürgün yeri olmuş, bu özelliği Cumhuriyet döneminde de bir müddet devam etmiştir.

Sinop soğuk savaş döneminde Sovyet Rusya'nın gözetlenmesi maksadıyla burada kurulan radar üssü ile tanınmış, bu vesileyle şehirde uzun süre ikamet eden Amerikalılar, şehrin sosyal, kültürel ve iktisadi hayatında ciddi izler bırakmıştır.

Sinop'taki Amerikan radar üssünün kapatılması neticesinde Amerikalıların buradan gitmesiyle Sinop'ta yeni bir dönem başlamıştır. Artık Sinop kendi doğal güzelliklerinin yanında, kültürel, tarihi ve turizme yönelik potansiyelini ön plana çıkararak geçimini sağlamaya çalışmış; günümüzde ise iç ve dış turizm sayesinde diğer modern şehirlerle rekabet etmeye, özellikle turizm pastasından kendine düşen payı artırmaya çalışmaktadır. Sinop'un eğitim, kültür ve turizm şehri olarak akranları arasındaki saygın yerini alması için Sinop'taki bütün kurumlar hemfikir olup, üzerlerine düşeni yapmaktadırlar. Bu süreçte Sinop Üniversitesi olarak biz de Sinop'un tanınırlığının artması, Şehirdeki ve bölgedeki ekonomik refahın daha da artması için elimizden gelen katkıyı sunma gayreti içerisindeyiz. Üniversite Rektörlüğü olarak bu maksatla her yıl en az iki sempozyum, iki çalıştay ve diğer sosyo kültürel etkinlikler ki, irili ufaklı her yıl yüzü aşan sayıda etkinlik yaparak, Sinop'taki bilimsel ve kültürel hareketliliği canlı tutmayı hedeflemiş bulunmaktayız.

Değerli dostlar; Sinop'un çok çok özet şekilde sunmaya çalıştığım tarihi geçmişinden de görüldüğü gibi, geçmişi çok eskilere kadar uzanan bu tarihi kesitte Sinop'ta birçok farklı medeniyet ve bunlara mensup çok değişik kültürler adeta harmanlanmıştır. Bunun için arkeoloji bilimi açısından da Sinop ayrı bir öneme sahiptir. Bir diğer ifadeyle Sinop açık hava müzesi mesabesindedir. İşte bütün bu sebeplerle geçmişten günümüze değin Sinop'ta vücut bulan bütün kültürleri

kapsayacak şekilde “Sinop’taki kültürel kimliği” tek bir sempozyumun sınırları içinde tespiti kalışmanın imkansız olacağı inkar edilemez bir gerçek olduğundan; Mahmud Kefevi Araştırma merkezimizin sempozyumu sadece Sinoptaki Türk İslam Kültürel yapısını ortaya koymayı hedefleyerek bildirileri bununla sınırlandırmış tutmaları anlaşılabilir ve makul görülmektedir. Malumları olduğu üzere, bilimsel çalışmalarda ele alınan araştırma konuları dar ve derinlemesine incelenmelidir ki, araştırmadan net sonuçlara ulaşılabilsin. Sempozyumlar da birer bilimsel etkinlik olduğundan burada da aynı mantığın cari olması kaçınılmaz olmalıdır.

Konuşmamın sonunda, tekraren Geçmişten Günümüze Sinop ta Türk İslam Kültürü isimli sempozyuma bildirisiyle, sunumuyla katkı sağlayan bütün akademisyen hocalarımıza, bu güzel etkinliğin açılış oturumuna izleyici olarak katılan siz değerli misafirlerimize ve sempozyumun icrasına katkı sağlayan bütün akademik, idari ve teknik personelimize, sponsorlarımıza, öğrencilerimize ve basınımıza ayrı ayrı şükranlarımı sunuyorum, Sempozyumun verimli geçmesini niyaz ediyorum, sağlık ve afiyet dileklerimle sevgiler saygılar sunuyorum.

DİN-KÜLTÜR İLİŞKİSİ

-Dini Hayatın Zenginleşmesinde ve Kalıcılığında Kültürel Formların Rolü-

Prof. Dr. Saffet KÖSE*

1. Din-Kültür İlişkisi ve Kültürel Formların Önemi

Din, insan hayatının en etkili kurumudur. Çünkü dini inanç hem fitrat gereğidir hem de insanı bütün yönleriyle kavrayan bir derinliğe sahiptir. Dinler tarihi araştırmalarının dinsiz bir topluma rastlanılmadığına dair tespiti de bu noktayı oldukça açıklayıcıdır.

İslam toplumları açısından bakıldığında din, değeri belirleyen ana kurumdur. Toplum ondan ahlak, hukuk ve kültürünü üretir.

Din, kültürün tek kaynağı olmasa da en zengin arazisidir. Mehmet Kaplan'ın (ö.1986) ifadesine göre “insanlık kültürünün temelinde din vardır ve yeryüzünde istisnasız bütün kültür ve medeniyetler dinlerden doğmuşlardır.”¹

Dini değerleri bir tohumla benzetirsek kültür ondan filizlenen ve büyüyen meyveli ağaçtır. Toplum da bu tohumun düştüğü, ağaç olup dallanıp-budaklandığı topraktır. Latince bir kelime olan kültürün dildeki anlamının “toprağı ekim-dikime elverişli hale getirmek” anlamına gelişi de böyle bir yorumu desteklemektedir. Bir başka ifade ile kültür, bir tohumun uygun bir toprağa ekilip suyunu bulduktan sonra bitki olarak çıkıp büyüyerek iyice kök salmasıyla birlikte insanların meyvesinden yediği, gölgesinde oturduğu, temiz havasından soluduğu, baktığında huzur bulduğu sağlam ulu ağacı ifade eder. Ayetle işaret edildiği üzere:

“Tatlı bir söz, kökü yerde sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaç gibidir. O ağaç Rabbinin izniyle her zaman tatlı meyve verir. Kötü söz de yerden koparılmış, köksüz kötü bir ağaca benzer.”²

Tatlı sözden (kelime-i tayyibe) maksat imandır. İmanın mahalli kalptir. Dolayısıyla kalpten çıkan bu ağacın verdiği meyveler tatlı ve faydalıdır. Bunlar da insan davranışları ve bunun toplumdaki yansımalarıdır. Kökü iman olan her bir kültürel söz, tutum ve davranışın hedefinde Allah'ın rızası vardır. İman, eğitimde, dilde, ahlakta, hukukta, edebiyatta, sanatta, zenaatta, felsefede, estetikte, mimaride, musikide, iktisatta, teknikte, zevklerinde, heyecanlarında, görenekleri ve âdâb anlayışında ürünlerini verir. Kültür, gücünü bağlı olduğu kökten alır. İslam toplumlarında Allah merkezli kültürel kodların yer edinmiş olmasının arkasında yatan sâik budur.

İslam toplumlarında kültürel formlardaki zaman ve mekana göre oluşan farklılıklar standartlaşmış bir norma ve değere dayanması sebebiyle aynı özden neş'et ettiği için problem teşkil etmediği gibi tam anlamıyla bir zenginliği de ifade ederler.

“Kökü mazide olan âtî” bir anlamda kökü derinlerde olan meyveli ağaç insan ruhunda coşku, huzur ve heyecan verir.

Sembol olmuş isimlerin çocuklara, mahallelere, sokaklara, kurumlara, kurum içindeki mekânlara verilmesi kültürel dokuya hizmet eden tercihlerdir.

* İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Rektörü.

¹ *Kültür ve Dil*, İstanbul 2015, s. 105-106.

² İbrahim (14), 24-26.

Bir milletin kendini bulduğu kültürel formlar, nesilden nesile aktararak bekasının teminatı iken canlı bir mekanizma olarak dini değerler tarafından sürekli olarak beslenmektedir.

Kültürel formlar, dini yaşatan zenginliğe sahip olsa da bizzat kendisi din haline gelerek onun önüne geçtiğinde bizzat kendisi dinin önünde bir engel oluşturur, özünü bozar, dini görevlerin ihmaline sebep olur. Günde beş vakit namaz kılmak yerine mübarek gecelerde mevlid okutmak buna örnek olarak zikredilebilir.

Türküler, şarkılar, ninniler, destanlar, mizahlar, masallar, romanlar, hikayeler, menkıbeler, cenkleri de kültürel formların folklorik taşıyıcılarıdır. Çocukların benlik, karakter, kişilik oluşumunda derin izler bırakan unsurlardır.³

Giyim-kuşam, yeme-içme, selamlaşma, vedalaşma, alış-veriş, sanatsal etkinlikler, müzik olgusu, zaman geçirme ya da zamanı kullanmaya dair aktiviteler, düğün ve eğlence şekilleri, ev içi ilişkiler, kadın-erkek ilişkileri gibi günlük hayatta sık tekrarlanan alışkanlık ve uygulamalar kültürün güçlü taşıyıcılarından ve günlük hayatta görünürlük sağlayan biçimlerindendir. Ülkemizde yakın zamana kadar ve hala yer yer nükseden kılık-kıyafet üzerinden yapılan tartışmaların sert geçmesinin sebeplerinden birisi de budur.

2. İslam Dünyasında Kültürel Yozlaşma

Müslüman dünyanın iki yüz yıldır yenilmişlik sendromu ve bu psikolojinin getirdiği ezilik içinde yaşamış olduğu gözlemlenmektedir. Teknolojik üstünlüğü elinde tutan Batı'nın ürettiği kültür, güçlü araçlarıyla ve üstünlük psikolojisiyle hızla tüm dünyayı etkisi altına almış durumdadır. Özellikle kültür endüstrisinin bir proje olarak sunulduğu yeni dünyada yerel kültürler hızlı bir aşınma hatta belli ölçüde yok olma riski ile karşı karşıyadır. İbn Haldûn'un (ö.808/1406) "mağluplar galipleri taklit ederler" şeklinde özetlenebilecek *taklit teorisini* haklı çıkarırcasına bir Batı hayranlığı ve bunun getirdiği yaşam biçimine adapte olmuş bir dünyadan bahsetmek mümkündür. İbn Haldûn şunları söyler (özetle):

"Yenilmiş toplumlar kendilerini mağlup edenlerin yaşantısını taklit ederler. Bunun sebebi onlarda bulunduğu inandıkları mükemmelliktir. Saygıyı hak ettiğini düşündükleri bu fazilet sebebiyle yanılmış bile olsalar buna inandıktan sonra bütün yaşam biçimlerinde onları taklide yeltenirler. Sonuçta giyim-kuşamdan sanata, zevklerinden kullandıkları eşyaya varıncaya kadar onların izinden giderler ve onlara benzemeye gayret ederler. Bu olaya hikmet nazarıyla bakmasını becerebilenler onun bir işgal / esaret / yenilginin (istilâ) işaretleri olduğunu hisseder."⁴

Peşinden İbn Haldûn yaşadığı dönemde Endülüs Müslümanlarının Galler'i (Celâlika) taklidini anlatır ve şunu söyler:

"Bu ülkedeki Müslümanlar kendilerine galebe çalmakta olan Galleri kendileri için örnek edinmekte, giyim-kuşamda, sembollerde, günlük hayattaki rutin işlerinde hatta duvarlara, işyerlerine, evlerine çizdikleri resimlerde bile onları taklit etmektedirler."⁵

İbn Haldûn bundan şu çıkarımda bulunmaktadır: Bir millet mağlubiyeti tadar ve diğerinin boyunduruğu altına girerse hızla yok olmaya doğru gider, kimliğini, benliğini kaybeder. Zira moralieri çökmüş ve kendilerini savunmaktan aciz duruma düşmüşler, güçleri kırılmış, yenilgileri sürekli hale gelmiş ve galiplerin yemi olmuşlardır.⁶

³ Orhan Türkdoğan, *Milli Kültür Modernleşme ve İslam*, Konya 2014, s. 60-61.

⁴ *el-Mukaddime* (nşr. Abdullah M. Dervîş), Dimaşk 1425/2004, I, 283.

⁵ *el-Mukaddime*, I, 283.

⁶ *el-Mukaddime*, I, 284.

İbn Haldun'un bu analizleri ya da tespitleri sanki günümüz dünyasında Müslümanların diğer kültürleri körü körüne taklidini yeren hadisin izahı gibi gözükmemektedir. Bu noktada şu hadis-i şerifi hatırlamak gerekir:

“Hiç şüphe yok ki siz, bütün benliğinizle kendinizden önceki milletlerin yoluna girip onlara tıpa tıpa uyacaksınız. Hatta o kadar ki onlar bir keler deliğine girseler siz de peşinden oraya dalacaksınız. Biz: ‘Ey Allah’ın Rasûlü! Bunlar Yahudilerle Hristiyanlar mıdır?’ diye sorduk. Allah Rasûlü: Başka kim olacak?” buyurdu.⁷

Kur’ân-ı Kerîm’de her gün kılınan beş vakit namazın her bir rekatında okunan Fatiha Suresinde: “Yâ Rabbi bizi doğru yola ilet, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna, azıp sapmışların gazabına uğramışların yoluna değil!” ayetlerinin sürekli hatırlatılması inanç değerlerine ters olan yabancı kültürlerle karşı duyarlı davranılmasını istemektedir.

Müslümanların güçlü olduğu dönemlerde de diğer din mensupları onlardan etkilenmiştir. Mesela Osmanlı toplumunda tam bir Osmanlı gibi yaşayan, duyguları paylaşan gayr-ı müslimler mevcuttur. Bunlar arasında musikişinaslar, bestekârlar en dikkat çekici olanlardır. Çünkü duyguyu taşımak ve bunu sanata yansıtmak tam anlamıyla o kültüre adapte olmanın işaretidir. Dinlediğim bir konferans notları arasında yer alan bir haç üzerinde süsleme amaçlı hüsn-i hat ile nakşedilmiş bir ayetin bulunduğu yönündeki bilgi çok şeyi açıklamaktadır. Günümüzde ise bir dindar düğününde kilise müziği eşliğinde gelin-damadın salona inmesi, yılbaşı kutlamaları, Noel Baba figürü ve benzeri örnekler İbn Haldun’un teorisini güçlendiren örneklerdir.

Bugün insanlık hiç olmadığı kadar Batı’ya ve onun kültürüne bağlanmış, hatta bağımlı hale gelmiştir. Bunda modern Batı uygarlığının insanların ve toplumların zaaflarını çok iyi kullanmış olmasının, teknolojik imkanlarının ve bu alandaki üstünlüğünü de bilinçli şekilde seferber edebilmiş olmasının etkisi büyüktür. Bu durum insanlardaki bağlanma duygusunu da tetikleyince ortaya Batı menşeli küresel bir kültür çıkmıştır.

Sonuç olarak denilebilir ki insanı merkeze alan, insanın da hazlarına odaklanan hümanist söylemleri sebebiyle sanal ve kısa süreli mutluluklar veren Avro-Amerikan kültürünün egemenliğine giren dünyamız tek tip kültürel kimliğe bürünmüştür. Batı’nın kendileri dışındaki milletlere tepeden bakmasını ve onları küçümsemesini⁸ haklı çıkarırcasına muhatapların ezilmişlik ve yenilmişlik psikolojisi içinde bu kültürü gönüllü kabullenip özenti içine girmeleri yerel kültürlerin zenginliğinden insanlığı mahrum bırakacak noktaya getirmiş ve Batı kültürü evreni işgal etmiştir.

3. İslam Topluluklarında Din Değeri Belirler Toplum Kültürünü İnşa Eder

Kültürünü üretemeyen, ürettiği kültürü de koruyamayan dinin dolayısıyla toplumun kimlik krizine girmesi kaçınılmazdır. Bu bağlamda Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (ö.1914) şu tespitlerde bulunur: “Eğer biz, tarih ve kültürel kodlarımızı, çevremizi ve milli fikirlerimizi hiç göz önünde bulundurmadan, Avrupa’yı körü körüne taklide kalkışacak olursak, sosyolojinin kesin kanunlarıyla çatışacağımız için, muvaffak olacağımız son derece şüpheli olmakla beraber, şayet başarabilirsek, milli ve manevî çehremizi kaybetmemiz, başka bir şekle dönüşmemiz gerekecektir. Diğer bir söyleyişle, böyle bir dönüşümün zaruri şartı, İslam’ın köklü ilkelerinden ve kurallarından uzaklaşmak olacaktır. Şu halde yapılacak şey, dini duygu ile teknik bilimin yasalarını

⁷ Buhârî, “Enbiyâ”, 50, “İ’tisâm”, 14; Müslim, “İlim”, 6; İbn Mâce, “Fiten”, 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 325, 327, 336, 337, 450, 511, 527; III, 84, 89, 94.

⁸ Edgar Morin-Mauro Caruti, *Bizim Avrupamız* (çev. Şirin Tekeli), İstanbul 2014, 127-128.

bağdaştırmak ve her ikisini yekdiğerine yardımcı kılmaktır. Bu mümkündür. Ama güçlülere göğüs gelecek, yüksek fedakârlığa dayalı himmetler lazımdır.”⁹ Ziya Gökalp (ö.1924) de sadece elit kesimi kültürel yozlaşma içinde bulunan toplumların kurtulabilme şansları olsa da halk kültürünün (hars) bozulması halinde o milletin bir daha dirilemeyeceğini, ortadan kalkarak başka milletler içinde eriyip kaybolacağı tespitinde bulunur.¹⁰ Bu sebeple Shakespeare’e atfedilen: “Bir ulusun türkülerini yapanlar, yasalarını yapanlardan daha güçlüdür.” sözü kültürün gücüne işaret etmesi açısından önemlidir.

Kültürel dokuyu değiştirmeden bir milleti değiştirmek mümkün değildir. Osmanlının son dönem Batıcılarının istedikleri değişimin sağlanabilmesi için doğrudan kültürel formları hedef almaları ve Batı kültürüne eklenerek değişimi sağlamaya çalışmalarının temelinde büyük ölçüde bu gerçek yatar. Nitekim Doktor Abdullah Cevdet (ö.1932) ve onun başlattığı Jön Türkler Hareketinin doğrudan kültürü hedef almalarının sebeplerinden birisi belki de en önemlisi budur. *Baticıların önde gelen isimlerinin yazdıkları birçok yazıda, geri kalış konusundaki temel tezlerini İslam’a bağlamışlar ve yegâne çözüm yolunun âbâb-ı muaşeret kuralları da dâhil bütünüyle Batının taklit edilmesi, Asyalı kafaların Batılılaştırılması olduğunu dile getirmişler, kendi yazdıkları dışında din aleyhinde ve özellikle İslam karşıtlığında sınır tanımayan ne kadar Batılı yazara ait kitap varsa Türkçeye kazandırmışlardır. Hatta bunlardan bazıları girdikleri kompleks sonucu o derece ileri gitmişlerdir ki mesela Abdullah Cevdet Avrupa’dan damızlık adam ithal edip neslin ıslahını, Hüseyin Cahit Yalçın da Arap harflerinin atılıp Latin harflerine geçilmesini bile önermişlerdir.*¹¹

4. Dil Kültürün Önemli Bir Taşıyıcısıdır

Kültür üretmede, taşımada ve kalıcılığını sağlamada dil önemli bir araçtır. Dile gösterilen özen esasen kültüre ve toplumun bekasına sahip çıkma anlamına gelir. Çünkü dilin, tarihi, değere bağlanan kökleri, ibret taşıyan hikâyeleri, aranamı idealize eden menkıbeleri, zenginleştiren sanatı, büyüleyen aforizmaları, pratik çözüm barından kavram, kaide ve ilkeleri, iç dünyayı dışa taşıyan gücü, nesilleri ve zamanı birbirine bağlayan köprüsü, musikiye, bilgiye ve düşünceye can veren sesi... vardır.

Topluma mal olmuş bir kelimedenden vazgeçerek yabancı bir kelime ile değiştirmek onu çıplak bırakmak demektir. Mehmet Kaplan’ın ifadesiyle “dil, tıpkı ev gibi bir milletin duygu, düşünce ve hayatının barınağı, korunağıdır.”¹² Tarihinden ve çevresinden uzaklaştırılmış ya da başka bir dilden alınıp onun yerine ikame edilmiş bir kelime ile kültür ve sanat inşa edilemez. Batılı enstrümanlar ile çalınan bir türkü ne kadar zevk verebilir?! Dolayısıyla dil, değerlerin, normların, kültürün yükünü çeken canlı bir organizmadır. Şahit yerine “tanık”, hafıza yerine “bellek”, imkan yerine “olanak”, âlim yerine bilgin, hakem yerine “arabulucu”...yerine geçtiği kelimeleri ne kadar temsil edebilir?! Cemil Meriç’in (ö.1987) şu sözü çok şeyi özetleyen bir güce sahiptir: “Kerpiçle Süleymaniye kurulmaz.”¹³ Kelimeler ve ona dayalı kültürel formlar bir milletin

⁹ Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi* (haz. Cem Zorlu), İstanbul 2009, s. 547.

¹⁰ *Hars ve Medeniyet* (haz. Yalçın Toker), İstanbul 2012, s. 65.

¹¹ Şükrü Hanioğlu, “Batılılaşma”, *DİA*, İstanbul 1992, V, 148-152; Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Konya 1999, s. 63-66. Bu iki çalışma Türkiye’nin modernleşme / Batılılaşma macerası hakkında oldukça kıymetli bilgi vermektedir.

¹² *Kültür ve Dil*, s. 134.

¹³ Cemil Meriç, *Jurnal* (haz. Mahmut Ali Meriç), İstanbul 1999, II, 156.

sosyal hafızasıdır. O hazinenin içinin boşaltılması milleti yoksulluğa iten felakettir. Yine Cemil Meriç'in kültür hercü merci içinde dile yaptığı vurguda “kelimeleri tarih yoğurur”¹⁴ der ve “Batı, ruh yapımıza kendi mefhumlarını zerk ediyor. Bu yüzden idrakimiz mefluç hale geliyor. Kavgayı önce kelimeler dünyasında kazanmak mecburiyetindeyiz.”¹⁵ şeklinde bir tespitte bulunur.

5. Din-Kültür İlişkisi Üzerine Notlar

Kültürel formların altında “değer” vardır. Müslüman toplumlarda değeri belirleyen asli kaynak dindir. Kültür de değer ya da normun ete-kemiğe bürünmüş formudur. Bir kültürel form ile karşı karşıya gelen kişi o değerlere ya da normatif köklerdeki derinliğe sessiz biçimde dalar ve onun gücüne boyun eğer. Kültür de gücünü değerden alır. Bazı örnekler zikredebiliriz:

a. Kara Kaplı Defter

Herhangi bir ihlalin gizlendiğinden bahsedildiği bir ortamda ya da haksızlığın fark edilememesi durumunda ya da ispat edilemediğinden bir hakkın alınamadığı hallerde “kara kaplı deftere yazıldı” ifadesinin arkasında *Mutaffifin Suresi*'nin ilk ayetleri (1-17) mevcuttur. Bu ayetlerde ölçü ve tartıda kendi hakları olduğunda kılı kırk yararak ince ince hesap yapıp başkalarına geldiğinde insanların peşine düşmeyeceği basitlikte hakları kıyısından köşesinden çalıp hile yapanların hırsızlıklarının rakam rakam yazıldığı bir defterin (kitâbün merkûm) bulunduğu ve bunlar için büyük bir mahkeme (mahkeme-i kübrâ) kurularak hakların sahiplerine ulaştırılacağı anlatılmaktadır. Rivayete göre bu ayetler Hz. Peygamber'in Medîne'ye hicretinin hemen öncesinde ya da yol esnasında yahut hemen vardığında nazil olmuştur. Hz. Peygamber'in ilk eylemlerinden birisi bu hassasiyet üzerine Medîne Pazarını kurmak olmuştur. Müslüman Türk toplumunda haksızlık karşısında “mahkeme-i kübrâ'da kara kaplı defterin açılacağı”nın hatırlatılması böyle bir tarihe sahiptir.

b. Helâlû Hoş

Kur'ân-ı Kerîm'de bütün peygamberlere (Mü'minûn, 23/51), bütün mü'minlere (Bakara, 2/172) ve bütün insanlara (Bakara, 2/168) helal ve tayyibâtan yiyip-içme emredilmiştir. Bir yoruma göre helal görünüş itibarıyla, tayyibât ise vicdani olarak meşruiyeti ifade eder. Bu bağlamda tayyibât helali kapsasa da her helal tayyibâtı kapsamayabilir. Bu açıdan helal denildiğinde de tayyibât hedeflenmiştir. Helal ve tayyibattan yemenin ibadetin kabulünden iç huzuruna, aile ilişkilerinden komşuluk münasebetlerine varıncaya kadar etkili olduğu, insan davranışlarına tesir ettiği dikkate alınırsa bu hususun önemi kendiliğinden kavranabilir. Toplum bu noktada dilde “helal lokma”, “helal süt emmiş”, “kursağından haram geçmemiş”, “helâlû hoş” gibi sözler ile bu değerlerin canlı kalmasını ve bu noktada duyarlı davranılmasını sağlamıştır. Bir kimse diğerinden memnun kaldığında “helal süt emmiş” ifadesini kullanması konuyu açıklayıcı özelliktedir. Günlük dildeki bu kültürel ifadeler, kuşaktan kuşağa nakledilerek Anadolu insanının zihninde en küçüğünden büyüğüne kadar bir helal bilincinin yaşamasını sağlamıştır. Bu kültürü besleyen menkıbelerle de bu duyarlılık korunmuştur. “Helâlû hoş” ifadesi ayetteki “halâlen tayyiben” ifadesinin günlük dildeki karşılığıdır.

c. Kul Hakkı ve Helalleşme Kültürü

İslam toplumlarında kanundan önce “kul hakkı” temelli bir sorumluluk bilinci gelişmiştir. Hakkı sadece sahibi bağışlar. Bu dünyada karşılıksız kalsa bile Allah'ın huzurunda mahkeme-i

¹⁴ Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar* (haz. Ümit Meriç), İstanbul 2013, s. 305.

¹⁵ Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları*, s. 304.

kübrâ kurulduğunda herkes hakkını alacaktır ve her hak sahibine ulaştırılacaktır. Bu sebeple de Hz. Peygamber altın-gümüşün, paranın pulun geçmediği o büyük gün gelmeden dünyada iken hakkı geçmiş kardeşlerinden helallik alsın¹⁶ buyurmuştur. Bunun sonucunda Müslümanlar arasında bir helalleşme kültürü doğmuştur. Bir Müslüman hacc, askerlik, eğitim, iş, evlilik, seyahat gibi uzun süreli ayrılıklarda çevresinden helallik istemektedir. Cenazelerde kul hakkı ihtimaline karşılık namazı kıldırın imam onun adına cemaatten helallik almaktadır.

d. Âh Almak

Zorbalık yoluyla gelen haksızlığın kötü sonucunu ve zalimin sonunu ifade etmek üzere kullanılan “mazlumun âhı yerde kalmaz” ifadesi “mazlumun bedduasından sakının” hadisinin¹⁷ günlük dildeki ifadesidir. “Âh almak” ifadesi de “Allah ile mazlum arasında engel yoktur” mealindeki hadislerin günlük dildeki kültürel biçimidir. Felakete uğramış birisi için “çok âh aldı” şeklindeki yorum hem ders çıkarılması (ibret) hem de öğreticilik açısından önemlidir. “Âh alanın sonu...” diye başlayan ibret cümlelerinden sonra “Alma mazlumun âhını çıkar aheste aheste” şeklinde hikmetli bir söz ortaya çıkmıştır.

e. Ahiretlik Kültürü

Anadolu’nun bazı yörelerinde “âhiretlik” kültürü vardır. Hesap günü geldiğinde, her hak sahibi muhatabından hakkını alacaktır. Orada haklar, haksızlık yapanın sevabından ödenecektir. Ancak kişinin sevapları tükendiği halde alacaklılar bitmemiş ise yaptığı haksızlığa karşılık gelen muhatabının günahını yüklenecektir. Böyle bir durumda zor duruma düşmemek için bir mü’min dünyada iken bir başka mü’min ile anlaşp ahiret yurdunda böyle bir çaresizliğe düşmeleri halinde birbirlerine sevapları ile yardımcı olacaklarının sözünü vererek anlaşılmaktadırlar. Buna “âhiretlik” denilmektedir. Ahiret yurdunda böyle bir uygulamanın mümkün olup olmayacağı çok önemli değildir. Böyle bir dayanışma içinde o ruhu canlı tutan bir kültürü üretilmiş olması önemlidir.

f. Kültürün Sanatsal Formları

Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadis-i şeriflerde imanın bir gereği olarak Hz. Peygamber sevgisinden bahsedilmektedir. Bu sevgi, şiire dökülmüş naata dönüşmüş, özel günlerde mevlid olarak okunmuş; hüsn-i hat ile levhalaşmış; bestelenerek ilahi olmuştur.

Camilerimizde Allah (c.c.), Hz. Peygamber, Hulefâ-i Râşidîn, Hz. Peygamber’in kızı Fâtıma ve torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile yerine göre Aşere-i Mübeşşere’nin isimleri hüsn-i hat ile yazılmıştır. Bununla hem muhitin sünîliği ifade edilirken diğer taraftan Allah ve Peygamber sevgisi, onun dışında isimleri olanların da model oldukları ifade edilmek istenmiştir. Nitekim Hz. Peygamber kendisinin ve kendisinden sonra da Hulefâ-i Râşidîn’in sünnetine tabi olunmasını tavsiye etmiştir.

g. Tespîh-Takke-Mushaf

Hz. Peygamber namazdan sonra 33’er defa sübhânallah, elhamdülillâh, Allahüekber denilmesinin Allah katındaki değerini anlatmıştır.¹⁸ Bu, ceplerde ve ellerde taşınan 33 veya 99 taneli tespih şeklinde kültürel forma kavuşmuştur. Bu zikirlerin tespih taneleriyle yerine getirilmesi bir kolaylık sağlasa da görünürlük kazanarak yaşama ve yaygınlaşma şansına kavuşmuştur. Bugün cemaatle kılınan namazlardan sonra müezzin eşliğinde toplu şekilde yapılan tesbihat hem kalıcılığı sağlamakta hem de öğretici olmaktadır. Bunun yanında namazlar için özel olarak örülmüş ve

¹⁶ Buhârî, “Mezâlim”, 10, “Rikâk”, 48.

¹⁷ Tirmizî, “De‘avât”, 128; Ahmed b. Hanbel, II, 343.

¹⁸ Müslim, “Mesâcid”, 146; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 196.

ceplerde taşınan takkeler, seccadeler, tespihler hep birer namaz ibadetinin kültüre aktarılmış araçlarıdır. Kur'ân-ı Kerim'in belden aşağıda kalmaması için kızların ördükleri kılıflarla duvarlara asılması ona olan saygı kültürünün ürünüdür.

h. Sofrada Besmele, Hamd ve Dua

Yemekten sonra asıl olan “verilen nimete hamd” iken bunun toplu yemek yenilen yerlerde “sofra duası”na dönüşmesi kültürün önemli bir görüntüsüdür. Yemeğe başlarken besmelenin açıktan çekilmesi hatırlatıcı olması; bitirenin ise diğerlerinin de yemeği bitirmesine işaret olarak anlaşılabilceği endişesinden dolayı hamdi sessiz yapması Osmanlı zerafet kültürünün bir örneğidir. Herkes bireysel olarak hamdedebilirse de yemek tamamen bittikten sonra toplu şekilde sofranın yapılması “nimete hamd ve şükür”ü yaşatması açısından önemlidir.

i. Enderun Usulü Terâvîh

Ramazan ayında kılınan teravih namazlarının “Enderun Usulü” ile yani her dört rekatin farklı bir makam ile kılınması, müezzin-imam arasında uyuma riayet edilmesi musiki kültürü ve estetik açıdan farklı bir tarzı ifade eder.

j. Kandil Kültürü-Şivlilik

Recep-Şaban-Ramazan aylarındaki özel günlerin kandil kutlamaları ile idrak edilmesi ve kandillere gösterilen ihtimam bir kandil kültürü oluşturmuş ve insanların bu günlerde dini hassasiyetlerini hatırlamasına vesile olmuştur. Camilerin ve minarelerin eskiden kandil ile şimdilerde elektrikli aparatlarla aydınlatılması, mevlit okunması, ikramlarda bulunulması, kutlamalar yapılması, Ramazan ayında mahyalarla mesajlar verilmesi dini değerlerin günlük hayattaki canlılığını gösteren kültürel formlardır. Konya’da hicri takvime göre üç ayların başlangıcında “şivlilik” denilen bir uygulama vardır. Regaib gecesinin sabahında çocuklar ellerinde birer torba ile kapılara gelip *şivlilik* diye bağırlarlar ev sahibi de onların torbasına üzüm, leblebi, şeker...gibi hediyeler verirler. Hem mahalle halkı üç ayları hatırlar hem çocuklar bu kültürü yaşatırlar.

k. Bereket

Ticari hayatta “bereket” kültürüne dayalı bir zihin dünyasına sahip olmak önemlidir. Bir kazancın çok olması değil bereketli olması önemlidir. Bereket, hayrın bolluğu, sürekliliği ve “ağız tadı” veren, mutluluk getiren değerdir. Bu kültürün hakim olduğu dönemlerde pazarlarda satıcı bir malı sattığında “bereket versin” der alıcı “bereketini gör” diyerek ayrılır, bir hayra nail olan tebrik edilir ki “bereketli olsun” demektir. Bir sofraya üzerine gelen kişi “bereketli olsun” der ve kendisi de bereket artsın diye sofraya davet edilirdi.

Bereket Allah’ın rızasında ve insanların gönül hoşnutluğunu almada aranır, paylaşmanın bereketi arttıran özelliği¹⁹ önemsenirdi. İlk satışı yapan tâcir “Sıftah senden bereket Allah’tan” mukabelesinde bulunurdu. Cimrilik (Kalem, 68/17-33) ve yemin²⁰ ve dürüstlüğü zedeleyici tutumların (İsrâ’, 17/35) bereketi giderdiğine dikkat edilirdi. Namazda oturuşlarda et-tahiyyatü’de “...ve berakâtüh” ifadesiyle ve “Allahümme bârik...” duası ile Hz. Peygambere ve ailesine bereket dilenmektedir. Karşılaşılan insanlara verilen selamda²¹ bereket dileme anlamı da vardır. Nuh (a.s.) tufanın bitiminde gemiden “bereket” taltifi ile inmiştir (Hûd, 11/48).

Söz ile insanların dilinde süreklilik kazanmış “bereket” kültürü hem kötülüğü engelleyici hem de iyiliği sabitleyici bir işlev görmesi açısından önemlidir.

¹⁹ Müslim, “Zühd”, 45.

²⁰ Buhârî, “Büyû”, 26; Müslim, “Müsâkât”, 131.

²¹ Tirmizî, “İsti’zân”, 10.

I. Ahîlik Kültürü

Tarihi süreç içinde Anadolu’da oluşan *ahîlik* kültüründe paylaşma ve dayanışma ile yapılan işin ahlaki öncelenmekte idi. Sabah dükkânını açmış bulunan esnaftan bir şey satın almak isteyen müşteriye satıcının “ben sabah siftah yaptım, diğer kardeşimden al” ya da ihtiyaç bulunan birkaç mal isteyen bir alıcıya birisini verip diğerlerini “komşumdan al” diyen bir esnaf kültürü oluşmuştur. Günümüzde artık müşteri başkasına gitmesin diye kapısında bekleyen esnaf var. Mesela bir sağlık ocağı karşısında üç dükkânı kiralayıp birisinde eczacılık yapan bir kişi diğer ikisini bir rakip gelmesin diye boş tutup boş kirasını ödeyebilmektedir.

m. Selamlaşma

Karşılaşma durumunda verilen “selam” ve sonrasında “afiyettesiniz inşallah” şeklinde bir hatır sorma varken şimdilerde bu “seni iyi gördüm” ifadesine dönüşmüş durumda. Vedalaşırken “Allah’a emanet olun” ya da “Allah’a ısmarladık” ifadesiyle Allah’a emanet edilen ya da O’na ısmarlanan bir dost, onun da “selamette” ifadesiyle dilenen esenlik vardı. Selamette, güvende oluş temennisi vardı. “Günaydın”, “bye beye”, “hi” “hadi ben gittim kendine iyi bak”, “öpüldün”... gibi ifadeler bizim kültürümüzü ne kadar temsil edebilir.

n. Mâşallah-İnşallah

Bir beğenme kavramı olan “maşallah” Allah’ın yaratışına ve lütfuna dikkat çeker. Zira Müslüman kültüründe, mevcut olan her şey Allah’ın yaratması ve elde edilen her şey O’nun lütfudur. Hazinelelerinin anahtarlarını toplulukların taşıdığı Kârûn, Allah’ın ihsanını unutup servetini ilmi sayesinde elde ettiğini söyleyince Allah onu batırmıştı (Kasas, 28/77-81). Kur’ân-ı Kerîm’de anlatıldığına göre mü’min bir zat karşısındaki inkarcıya: “Bahçene girdiğin zaman, ‘maşallah (Allah dilemiş olmuştur), güç yalnız Allah’ındır’ deseydin!” şeklinde tavsiyede bulunur (Kehf, 18/39). Hz. Peygamber (s.a.s.) de kızlarından birisine şu duayı öğretmiş ve bunu sabah okuması halinde akşama kadar, akşam okuması durumunda da sabaha kadar Allah’ın koruması altında bulunacağını beyan buyurmuştur:

سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ، وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ، أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا

“Nimeti O’nun verdiği bilinciyle şükran duygusu içinde O’nu bütün eksikliklerden uzak tutarım (tenzîh). Kulluğun üstesinden gelebilmek sadece O’nun gücü ve yardımı sayesinde. Allah’ın dilediği olur, dilemediği olmaz. Şunu kesin olarak biliyorum ve inanıyorum ki Allah her şeye muktedir ve bilgisiyle her şeyi kuşatmıştır.”²²

İslam toplumlarında anlatılan bu gerçekliğe bağlı olarak “mâşallah” ifadesi dilde süreklilik kazanmış, hoş giden bir şey görüldüğünde dillerden dökülmüş, hüsn-i hat ile levhalaştırılmış, mülkler üzerine kazanmıştır.

Müslüman inancında hedeflenen işin sonuca ulaşabilmesi Allah’ın onu dilemesine bağlıdır ve mü’min bunu bilerek hareket etmeli ve konuştuğunda bu ifadeyi eklemelidir:

“Hiçbir iş için, Allah’ın dilemesi dışında: ‘Ben yarın onu yapacağım deme’ Ancak Allah dilerse (inşallah) yapacağım de!”²³

²² Ebû Dâvûd, “Edeb”, 101; İbnü’s-Sünnî, *Amelü’l-yevm ve’l-leyle* (nşr. Kevser el-Bernî), Cidde, ts. (Dâru’l-Kıble), s. 46.

²³ Kehf (18), 23-24.

“İnşallah” ifadesini Kur’ân-ı Kerîm’de bizzat Allah Te’âlâ kullanarak mü’minlere yol göstermiş (Feth, 48/27), peygamberler de aynı yolda yürümüştür (Yûsuf 12/99, Kehf 18/69, Kasas, 28/27, Saffât, 37/102). Hz. Peygamber (s.a.s.) de aynı şekilde hareket etmiştir. Şu hadis bunun örneğidir:

“Her peygamberin bir duası vardır. Ben de *inşallah* duamı kıyamet gününde ümmetime şefâat etmek için sakladım.”²⁴

Yapılan işin yapılacak işin gerçek izin vereninin Allah olduğuna vurgu ile “inşallah” kavramları günlük dilde çok fazla kullanılırdı. Bugün bunlar hem yok olmaya başladı hem de değiştirilmeye başlandı.

İslam toplumlarında bu kültür hala yaşamakta ise de özellikle ülkemizde bazı mahfillerde “bu iş inşallahla maşallahla olmaz” gibi sözlerle değersizleştirilmekte ya da İngilizce’deki “I hope”dan mülhem “umarım” gibi ifadelerle değiştirilmektedir.

o. Adamlık

Mürûet / adamlık, erdemin insan üzerindeki zinetidir. Toplum, Devlet adamı, iş adamı, bilim adamı gibi nitelemelerle bu kavramın kültürel formlarını oluşturmuştur. İşinin maharetini sağlamış ve bunu dürüstlikle icra eden ahlaklı kadın-erkek için kullanılan “adam” kelimesi bugün milletin hafızasının boşaltıldığını ispat edercesine cinsiyetçilik üzerinden okunarak bir ayırmacılık zannedilmiş ve artık “iş kadını” “bilim kadını” ya da “iş insanı”, “bilim insanı” gibi garabete düşülmektedir. Bugün bunun akademik çevrelerde bile hakim olmaya başlaması kültürel erozyonu göstermesi açısından önemlidir.

p. Odu-Ocağı Sönmek

Yalan yere yapılan yemin büyük günahlardandır. Anadolu kültüründe bu şekilde hareket edenlerin odu ocağı sönecektir.

q. Paylaşmak

Müslüman kültüründe paylaşmak esastır. Bu konuda birçok ayet hadis vardır. Ayrıca mukellef konumuna gelebilmiş olanların zekat ve infak şeklinde paylaşma zorunlulukları vardır. İnsan bunun dışında da imkanlarını paylaşabilmelidir. Aksi takdirde iyiler sınıfına giremez (Âl-i İmrân, 3/92) ve cimrilik gösterdikleri şeyler her ne ise kendisine hayır getirmeyecek ve bir azap olarak kendisini kuşatacaktır (Âl-i İmrân, 3/180). O sebeple Anadolu kültüründe çocukların dışarıda yedikleri şeyi döküp saçmamaları ve gören ile paylaşmaları gerekmektedir. Çünkü yiyeceği dökerek yemek bereketi giderir, gören gözün hakkı olduğu için de görene vermemek ve onunla paylaşmamak hakka girmek demektir. Bu konularda Hz. İbrahim (a.s.) ve Hızır (a.s.) üzerinden bazı kıssalar da anlatılır.

İslam toplumlarında paylaşmak sadece toplumsal dayanışmanın bir ifadesi değil aynı zamanda psikolojik olarak rahatlamanın da bir aracıdır. Hz. Peygamber cimriliğin insanı sıkı bir zırh olduğunu ve verildikçe gevşediğini hatırlatır.²⁵ “Allah’ın kullarına hizmet” amacıyla oluşan vakıf kültüründe ve bu doğrultuda gelişen hizmet çeşitliliğinin temelinde bu insani duygu vardır. Bunun yanında herhangi bir belanın ucuz atlatılmasında “verilmiş sadakamız varmış” şeklindeki ifadede de “sadakanın belayı defettiği” inancı vardır. Nitekim Hz. Peygamber: “Çokça sadaka verin. Çünkü bela sadakanın önüne geçemez”²⁶ buyurmuştur.

²⁴ Müslim, “İmân”, 198.

²⁵ Buhârî, “Cihad”, 89, “Zekât”, 27, “Libâs”, 9; Müslim, “Zekât”, 76, 77.

²⁶ Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evsat* (nşr. Târik İvazullah-Abdülmuhsin İbrahim), Kahire, ts. (Dâru’l-Haremeyn), VI, 9; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ* (nşr. M. Abdülkadir Atâ), Beyrut 1424/2003, IV, 318.

r. Sadaka Taşları-Zimem Defterleri

Sadaka ve zekatı gizlice vermek ve fakiri rencide etmemek esastır. Bu konuda *sadaka taşları* ve *zimem defterleri* şeklinde oluşan kültür Osmanlı zerafetinin en güzel örneklerindendir. Zimem defterleri veresiye defterleri demektir. Ramazan ayında zenginler tebdil-i kıyafet yaparak bakkal, manav gibi alış-veriş dükkânlarına gelip alış-veriş yapıp borcunu yazdıran fakirlerin veresiye defterindeki hesaplarına bakar ve onların borçlarını ödeyerek sildirirler, “Allah kabul etsin” diyerek çekip giderlerdi. Böylece ne fakir borcunu ödeyen zengini bilir ne de zengin borcunu ödediği fakiri tanır. Aile büyüğünün eline para geçtiğinde çocuğunu çağırıp parayı vererek mahalle bakkalına olan borcu ödemesi için gönderdiğinde çocuğun “borcunuz ödendi” şeklinde bir ifade ile karşılanması aynı anda birçok infak ayetini ve hadisini kültürüyle birlikte yaşaması ile büyümesi demektir. Sadaka taşları da Osmanlı zerafetinin bir simgesidir. Mahallelerin belli yerlerine yerleştirilen sadaka taşları içine para konulabilecek şekilde oyukları bulunur, zekat yükümlüsü ya da infakta bulunmak isteyen zengin, fakir için ayırdığı parasını bu oyuklara yerleştirir, o da gelir ihtiyacı kadarını alır giderdi. Şayet aldığı para ihtiyacından fazla çıkmış ise gelir bir başkası alsın diye yerine koyardı. Bir de fakir kendi mahallesi dışında başka bir mahalledeki sadaka taşından alırdı. Böylece bir başkası kendisini tanımadığından rencide edici bir durum ortaya çıkmazdı.

s. Merhametten Maraz Doğar

Günlük dilde “merhametten maraz doğar” şeklindeki ifade bir ayetten alınmıştır. İslam’a en çok yakışan kavram “merhamet”tir. Allah Te’âlâ daha Fatiha suresinde kendisini “âlemlerin rabbbi” olarak takdim ettikten hemen sonra “rahman ve rahim” sıfatına yer verir, peygamberini rahmet peygamberi olarak gönderdiğini anlatır (Enbiyâ, 21/107) ve mü’minleri de kendi aralarında merhametli olmaları gerektiğini belirtir (Fetih, 48/29). Hz. Peygamber de merhamet etmeye merhamet edilmeyeceğini bildirir.²⁷ Ancak Allah’ın koyduğu yasaların merhamet gösterilerek uygulanmaması halinde hem suçluya hem de topluma karşı bir merhametsizlik ve suça teşvik sonucu doğacaktır. Kur’ân-ı Kerîm’in: “Allah’ın yasasını uygulama konusunda sizi bir acıma almasın” (Nûr, 24/2) ayetinin dildeki kültürel yansıması “merhametten maraz doğar” ifadesidir. Çünkü “şeriatın kestiği parmak acımaz.”

ş. Yâr-ı Gâr: Dostluğun Gücüne Vurgu

Kişinin sevdiğine olan dostluğunun gücünü ifade için “yâr-ı gârım” şeklindeki ifadesi hicret sırasında Rasûlullah (s.a.s.) ile Hz. Ebû Bekir’in (r.a.) Sevr Mağarasındaki hallerine (Tevbe, 9/40) ve öncesi sonrası ile olan bağlılıklarına atıftır. Bu aynı zamanda dostluğun gücünü ve kalıcılığını gösteren bir ifade iken İslam tarihinin derinliklerinden de bir bilgiyi tedavülde bulundurmaktadır.

t. Tanrı Misafiri

“Tanrı misafiri” ifadesi hem misafire verilen değeri hem de misafirin bulunduğu yerdeki hakkını ifade eden bir kavramdır. Bu sebeple Müslüman toplumlarda misafire büyük saygı gösterilmiştir. İslam’ın ana kaynaklarında misafirin değeri konusunda birçok ifade vardır. Bu sebeple Müslüman kültüründe misafirler sadece evlerde ağırlanmamış kervansaraylar inşa edilmiş, köy odalarında misafirin güven, huzur ve rahat şekilde kalabileceği imkanlar hazırlanmıştır.

²⁷ Buhârî, “Tevhîd”, 2, “Edeb”, 18; Müslim, “Fezâil”, 65-66.

u. Tebdil-i Mekân

“Tebdil-i mekânda ferahlık vardır” sözü Hz. Peygamberin “seyahat edin sağlık bulun”²⁸ hadisinin dildeki ifadesidir. Bazen insanlar bulundukları mekanda kendisi veya ailesi ya da çevresi yahut da işi ile bir çıkmazın içine düşebilir. Bu durumda daha fazla sorunu kökleştirmeden ve iyice içinden çıkamaz hale getirmeden oradan ayrılıp dinlenebileceği, kafasını boşaltabileceği ve yenilenip gelebileceği sevdiği bir başka yere gitmesi çözüm olabilir. Bu durumda kişinin mekan değiştirmesinde ferahlık ortaya çıkabilir. Kişi ne ile sorun yaşıyor ise ondan kurtulup gelebilir.

v. İpsiz-Sapsız

İstenmeyen bir söz ya da davranış için “ipsiz-sapsız” ya da “ipe sapa gelmez” şeklindeki tepkinin arkasında “Allah’ın ipine sımsıkı sarılın” (Âl-i İmrân, 3/103); “Kim tâğûtu reddeder, Allah’a inanırsa kopmayan sağlam kulpa (sap) yapışmış olur” (Bakara, 2/256), “İyiliği kendisine ilke edinerek kendini bütünüyle Allah’a veren kimse, gerçekten en sağlam kulpa (sapa) yapışmıştır.” (Lokman, 31/22) ayetleri vardır.

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Burada anlatılmak istenen şudur: Din kendi değerleri üzerinden kültürünü üretir. Bu sayede doğrudan o kültürel formun kaynağına gitmeden onu ifade eden bir söz ya da tutum devreye girer ve gücünü de dayandığı değerden alır. Bu türden sözler ya da davranışlar hem değerini yaşamasını sağlarken hem de gücünü o değerden alarak iki yönlü bir işlev görürler. Bugün çeşitli vesilerle okunan ve Hz. Peygambere sevgiyi ifade eden mevlidin arkasında onlarca ayet ve hadis vardır. Bunu vecd ile dinleyen bir mü’min o ayet ve hadisleri okumadan da mevlid ile onları yaşamakta ve oradaki müjdeyi hak etmektedir.

6. Kültürel Formlar Önündeki Zorluklar / Engeller

Günümüzde İslam kültürü önünde birisi dışarıdan diğeri içeriden olmak üzere iki ciddi tehdidin var olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan dışarıdan olan Euro-Amerikan (Batı) kültürünün doğrudan etkisi, içeriden de saf İslam üzerinden Müslümanlığı tanımlamak isteyen Selefi-Vehhâbî Akidesi ile Kur’ân İslam’ı adı altında gelişen modernist akımdır.

Bizzat Batılı müelliflerin tespitlerinden de hareketle söylemek gerekirse özellikle tarihi süreç içerisinde kilisenin insan üzerindeki olumsuz baskılarından kurtulmak amacıyla Aydınlanma dönemi ile birlikte önem kazanan demokrasi, insan hakları, özgürlük, eşitlik gibi insanı merkeze alan seküler kavramlar üzerinden inşa edilen kültürel doku dinin alanını oldukça daraltmıştır. Bir olgu olarak söylemek gerekirse insan merkezli (hümanist) düşüncenin ürettiği bu tür kavramlar ve onun oluşturduğu zihniyet dünyası Allah’ı merkeze alan dindar kültür ile karşılaşmış ve sonuç sekülerlik lehine gelişmiş, bu da İslami-kültürel dokuyu zayıflatmıştır. Bugün Müslüman dünyanın ibadetlerinin bile sekülerleştiği, ibadetin sadece bir ritüel olarak eda edilmeye çalışıldığı, şekilsel olarak bir vazifenin ifa edildiği bir sürecin içine girdiği görülmektedir. Bu noktada sekülerizme katkıda bulunan Müslüman elitlerin Kur’ân ve Sünneti bu kavramlar üzerinden okumaları diğer yandan bu kavramları da Kur’ân-Sünnet ile meşrulaştırma yoluna gitmelerinin etkisinin bulunduğunu hatırlamak gerekir. Bu yaklaşımın hem bir kısır döngüye sebep olduğunu hem de bir anomi oluşturduğunu görmek gerekir. Artık günümüzde Kur’ân’ın tarihselliği, Sünnet üzerindeki spekülasyonlar ve mezheplerin anlamsızlaştırılmasına varan yorumlarla modernite ile uzlaşma yoluna giden akımların var olduğunu görmek gerekir. Bu noktada yozlaşan bir-

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 380.

çok tarikat görünümlü oluşumun belki de modern dünyanın en fazla ihtiyaç duyduğu irfani gele-
neğin içini boşaltması dini kurumların değersizleştirilmesinde etkili olduğu söylenebilir. Sonuçta
Müslüman kitlenin aidiyetine dönük bu türden değersizleştirici eylemlerin oluşturduğu boşluklar
diğer kültürlere geniş bir alan açmış ve onların Müslüman toplumlara nüfuzunu kolaylaştırmıştır.
Bu sadece hayat tarzı ile ilgili özentilerle sınırlı kalmış değil dini alanda da bir takım sapmaları
gösteren örnekler görülmeye başlanmıştır. Bugün “deizm” ülke gündemine girmiş ve deistlerin
örgütlendiği bir dernek kurulmuştur. Keza Misyonerlerin amacına ulaşması için de ciddi boşluklar
oluşmuştur.

Muhammed b. Abdilvehhâb’ın (ö.1206/1792) imamı olduğu dini-siyasi bir hareket olan
Vehhabilik’in *şirk* ve *bid’at* kavramlarının alanını genişletip doğrudan kültürel formları ve gele-
neği hedef alması ve bunu da cihadın alanına çekmesi günümüzün en ciddi beka sorunlarından
birisini teşkil eder. Çünkü bu akım bid’at ve şirk olarak yorumladıkları uygulamalara itikadi ola-
rak karşı çıkmakla kalmamışlar cihad ilan ederek bir de savaş yolunu tutmuşlardır.

İddialarına göre şirk ve bid’at olarak yorumladıkları geleneksel uygulamaları Kur’ân ve
sahih Sünnet üzerinden düzeltmek, tevhit akidesini yabancı unsurlardan arındırmak ve sahih bir
itikad çerçevesinde dini bir hayat tarzı geliştirmektir. Camileri süslemek, kubbe, yüksek minare
yapmak, mevlid okumak, kandil kutlamaları, nasslarda yer almayan dualar yapmak, tespih kul-
lanmak, Kur’ân’ı makam ile okumak, cemaatle kılınan namazlardaki müezzinlik uygulamaları,
bazı yörelerde cumanın gelişini haber veren perşembe salâları, Cuma namazına belli bir süre kala
namazı hatırlatıcı salâ okunması vb. uygulamalar bid’at sayılırken mezarlarda türbe yapmak şirk
sayılmıştır. Suudi Arabistan hükümetinin siyasi ve mali desteğini de arkasına alan bu hareket
sahabi kabirlerinin yıkılması, yerlerinin belirsiz bırakılması, İslam tarihinin şekillendiği mahalle-
rin ziyaretinin önüne geçilmesi, kültürel formların şirk ve bid’at kavramlarıyla ilişkilendirilerek
engellenmesi gibi faaliyetleriyle İslam dünyasının muhtelif bölgelerinde güçlenmiş, gelenek ile
bağları zayıflatmış özellikle yeni bağımsızlık kazanmış bulunan Orta Asya ve Balkanlarda etki-
lerini gösterecek de Müslümanların bulunduğu her yerde varlıklarını hissettirmişlerdir. Michael
Cook’un da tespiti olduğu gibi bu hareketin etkili olmasında Batı kültür ve yaşam tarzının
İslam ülkelerini istila etmeye başladığı bir dönemde özü korumaya dönük bir çaba olarak öne
çıkmasının etkili olduğu söylenebilir.²⁹

Bugün hacc ya da umre için mukaddes topraklara giden mü’minlerin İslam tarihinin şe-
killendiği mekanları ziyaret etmeleri onları o döneme götürüp yeni bir ruh ile dönmelerine fırsat
sağlayan aktivitelerdir. Mesela Uhud Gazvesi’nde bazı sahabilerin verilen talimata aykırı şekilde
mevzilerini terk etmesi sonucu savaşın tersine dönmesinden sonra Hz. Peygamber’in sığındığı
Uhud’daki kaya aralığına çıkmak, Tâif’te Hz. Peygamber’in taşlandıktan sonra geldiği ve Addâs
adlı kölenin efendilerinin izni ile bir tabak üzüm ikram ettiği bahçeyi ziyaret etmek, Hira ve Sevr’i
görmek, onun namaz kıldığı yerlerde namaz kılmak, savaşların cereyan ettiği yerlerde bulunup
olayları oralarda dinleyip yaşamak, hatıraları yad etmek insana bir ruh kazandırmaktadır. Bu gezi
kültürünü bid’at ve şirk üzerinden okuyarak Müslümanları bu ruhtan mahrum bırakmak, dinin
özü ile bağdaşmadığı gibi Müslüman toplumun vicdanını da huzursuz eden bir anlayıştır.

Vehhabilik akımının önerdiği kuru dindarlık, irfan ve hikmetten kopuk yaklaşım, gelene-
ğin ve kültürel dokunun yok sayıldığı inanç modeli modernistlerin zihniyet dünyasıyla diğer uçtan
birleşmektedir. Buna göre Selefî Söylem / Vehhabilik İnancı ile Modern Söylem arasında aynı

²⁹ “Muhammed b. Abdülvehhab”, *DİA*, XXX, Ankara 2005, s. 492.

amaca farklı yollardan varmaya çalışan iki uç akım olarak dikkati çekmektedir. Her ikisi de İslamî kültürü örseleyen dolayısıyla dinin bekasını riske sokan yaklaşımlardır.

Özellikle Euro-Amerikan yaşam biçiminin diğer ülkelerde kurduğu psikolojik baskı en fazla tüketim kültürü üzerinden hissedilmekte ve aşındırıcı etkisini gün geçtikçe arttırmaktadır. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* kitabımızdan alıntı ve buradaki referanslara göndermede bulunarak tekraren şunları kaydedelim: Bu noktada örnek olarak McDonalds'ların önemli bir taşıyıcı araç olduğunu zikretmemiz yerinde olur. G. Ritzer, McDonalds'ın "bir Amerikan yaşam tarzı" olduğunu ve *McDonalddlaşma*'nın sadece bir restoran işletmeciliği olmadığını, eğitim, çalışma yaşamı, sağlık, seyahat, boş zaman, beslenme, siyaset, aile gibi bütün yönlerden toplumu etkileyen yeni bir paradigmayı sembolize ettiğini, etkilenmez görünen kurumları ve dünyanın bazı bölgelerini varlığını hissettirmeden etkileyen bir süreç olduğunu ifade eder. Bugün McDonald's binlerce şubesiyle Mekke dâhil neredeyse dünyanın her tarafına ulaşmıştır. Bu işleviyle McDonald'sın ilk restoranı müşterilerin talebi üzerine müzeye dönüştürülmüştür.³⁰ Dünyanın herhangi bir yerinde küçük bir kasabada bile açıldığında büyük bir olay olarak görülen bu restoran ile kutsiyet atfedilecek kadar derin bir bağlantı kurulması, hatta "tüketim dininin katedrali" olarak adlandırılması nasıl bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.³¹

McDonalddlaşma veya *Fast Food* ya da kısaca *McWorld* kültürü denilen Batılı kapitalist tüketim biçimleri³² geliştirdiği kendine özgü mistisizm ya da dogmatik tavırla ağına düşürdüğü ve zihinlerini modern araçlarla işgal altına aldığı insanların günlük hayatta yerel kültürden gelen alışkanlıklarını itici hâle getirmekte, ortadan kaldırmakta veya en azından azaltmaktadır. Söz gelimi bugün kozmopolit bir ortamda iftar yemeğinde yerel içeceklerden ya da yiyeceklerden birisinin tercihi çok kolay değildir. Çünkü bu tür mekânlarda tercih, imajı ve statüyü belirleyen araçlardan birisi olarak öne çıkmaktadır. Aynı şekilde önemli bir toplantı için belli markaları giymek hatta mümkünse bu markaların logolarını öne çıkarmak sahibine farklı bir imaj kazandırmakta ve ayrıcalık hissettirmektedir. Bir müddet sonra Amerikan tarzı tüketim insanın iliklerine kadar işlemekte ve sonuçta mesela kuru fasulye, bulgur pilavı, lahmacun yemek asgari ifadesiyle köylülük! ya da "kıro"luk olarak görülmektedir. Bu öyle bir hal almaktadır ki bir başkası anlayışla karşılansa bile insanın kendisi bunu kabullenmektedir.

Tüketim zihniyetindeki taklide dayalı bütün bu değişme ve kültürel yozlaşma, eş seçiminde düğünlere, saç stilinden parfüme, konuşma dilinden müziğe, toplumsal ilişkilerden aile içi ilişkilere ve aile bütçesine varıncaya kadar aile dâhil bütün kurumları ve insan davranışlarını olumsuz yönde etkilemekte, topluma sunulan rol modeller üzerinden üretilen ortak zevklerin kalıcılığı sağlanmaktadır.³³

7. Kültürel Formların Şirk-Bid'at Üzerinden Okunması

Müslüman kültüründe insanların açıkça inkar etmedikçe küfre nispet edilmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla bir takım hataların şirk üzerinden okunması, şirk götüren söz ve eylemlerin

³⁰ "Toplumsal McDonalddlaşması", *Sosyoloji: Başlangıç Okumaları* (ed. A. Giddens / çev. G. Altaylar), İstanbul 2010, s. 57-59.

³¹ G. Ritzer, *Toplumsal McDonalddlaşması* (çev. Şen Süer Kaya), İstanbul 2011, s. 60-61.

³² İ. Çapcıoğlu, *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum*, Ankara 2011, s. 83-91.

³³ Konu ile ilgili bk. Z. Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum* (trc. Y. Alogan), İstanbul 2005, s. 273-274; J. Baudrillard, *Tüketim Toplumu* (trc. H. Deliçaylı-F. Keskin), İstanbul 2010, s. 81-83; A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi* (trc. H. Tufan), İstanbul 2010, s. 310-312, 326-329; İ. Çapcıoğlu, *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum*, Ankara 2011, s. 85-97.

alanının genişletilmesi ciddi bir sorundur. Bid‘at ise dinde olmadığı halde sonradan dine sokulmuş ibadet kabilinden söz ve eylemlerdir. Bid‘at bir eylem yapılmadığında dini bir vazifenin eksik bırakıldığı düşünülen inançtır. Mesela tespih çekmek bid‘at kapsamına girmez. Tespih sadece 33 defa söylenecek olan zikirleri saymayı kolaylaştırmayı hedeflemiştir. Eğer bid‘atın kapsamı Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkan herşeyi içine alacak şekilde genişletilirse dini hayata en büyük darbe vurulmuş ve kuru, şekilci, donuk, kulluk neşesinden yoksun bir dindarlık formu ortaya çıkar. Hz. Ömer’in altında bey‘at alınan ağacı kestirdiğinden hareketle katı şekilde davrananlar Hz. Osman döneminde Cuma namazı için iç ezan okunmasının da izahını yapmak durumundadırlar.

Sonuç

Kültür, sadece dinden doğan bir olgu olmasa da onun en zengin ve en verimli kaynağıdır. Bu, İslam toplumlarında daha da belirgindir. Aynı dine mensup topluluklar arasında kültürel formlarda belli ölçüde farklılıklar olsa da öz aynı olduğu için büyük fotoğraf içinde bunların birer zenginlik olduğu düşünülebilir.

Din, mensuplarının ürettiği kültür ile kendi varlığını görünür kılar, toplumun en uzak köşelerine kadar yayılır ve kökleşir. En önemlisi de din bekasını dolayısıyla toplum kimliğini bu yolla muhafaza eder. Çünkü bu atmosfer içinde fertler çocukluktan itibaren tekrar eden söz ve uygulamalarla özel bir eğitim almasalar bile belli ölçüde bu kültürü öğrenirler, içselleştirirler ve farklı tutum, davranış ve uygulamaları buna göre ölçüp-biçerler. Bu sebeple kültürünü üretmeyen din müzelik olmaya doğru evrilir, mensupları da zaman içinde kimliklerini kaybederek kendilerine, öz benliklerine yabancılaşarak başka kültürlerin içinde kaybolup giderler

İslam toplumlarındaki bütün kültürel formların merkezinde Allah vardır. Dolayısıyla kültür O’nun (c.c.) koyduğu bir normun, belirlediği bir değerın günlük hayattaki coşkusudur. Modern hayattaki bütün kültürel formlarda insan odaklılık vardır ve hayatta dini-manevi olanı hatırlatıcı görüntülerden uzaklaşma eğilimi söz konusudur. Bu yüzden İslam toplumlarında dindarlar ile kendilerini çağdaş ya da modern diye tanımlayan insanlar arasındaki karşılaşmalar oldukça sert geçmektedir.

Günümüzde sömürgeciliğin en etkili aracı kültürel kodlara girerek onları değiştirmek ya da bozmaktır. Bu nokta hem barışçıl bir görüntü vermekte hem de kaleyi içten fethetmenin kesirme yolu olarak gözükmektedir.

İbn Haldun’un taklit teorisine göre galiplerin kültürünün mağlupları etkilediği tersinden okunduğunda galiplerin mağluplar tarafından taklit edildiği dikkate alınırsa Euro-Amerikan kültürünün psikolojik gücü ve zaafı üzerindeki bilinçli oynamalarla kazandığı sempati sebebiyle hızlı şekilde yayıldığı ve yerel kültürleri aşındırdığı hatta ortadan kaldırdığı görülebilir. Bu noktada en hayati riski İslam dünyasının taşıdığını söylemek mümkündür.

Kültür, yazarın, münekkidin yazısında; şairin şiirinde; ressamın resminde; edibin hitabesinde; basının ağında; halkın dilinde ve vicdanında; toplumun denetiminde; devletin hukukunda; milletin değer yargısında...yer bulduğunda yaşayabilir.

Kültürel formlar dinin bekasında rol oynasa da kendilerinin din haline dönüşmesi dini ortadan kaldıran bir sonuca sebep olabilir. Bu noktada bilinçli davranmak esastır.

İslam dünyasında kültürel formlar önünde en ciddi tehdit modernite ve selefi söylemdir.

MEDENİYETİN İNŞASINDA ŞEHRİN ROLÜ

Prof. Dr. Mürteza BEDİR*

Herkesi saygıyla selamlıyorum. Öncelikle bizleri burada buluşturan sevgili dostum, saygıdeğer rektörüm Prof. Dr. Nihat Dalgın hocama çok teşekkür ediyorum. Beş yıl önce kendisine Mahmûd b. Süleyman Kefevî ile ilgili mutlaka bir toplantı yapalım demiştim. Kefevî'yi çok yıllar önce maalesef bir Amerikalı Richard C. Repp'in The Müfti of Istanbul isimli İngilizce yazdığı kitapta görmüştüm. Tabi Türkiye'de de biraz kullananlar vardı ama bu kitapta çok kapsamlı bir biçimde kullanılmıştı. Herhalde onun üzerine ilk çalışma yapan kişiydi. İstanbul şeyhülislam müessesesinin, şeyhülislamlık müessesesinin, müftülük müessesesinin nasıl ortaya çıktığını kitabında anlatırken Kefevî'nin el yazması Ketâ'ibü a 'lâmi'l-ahyâr adlı eserini çokça kullanıyordu. İslam hukukunda bilhassa Hanefî hukuk tarihi ve teorisi üzerine çalıştığım için bu el yazması üzerinde de çalışmaya başlayınca büyük bir şaşkınlık yaşamıştım, gerçekten müthiş bir kitap. Ben aslında konuya bir giriş yapacağım. Zira Ketâ'ib adlı eserle ilgili diğer oturumlarda daha genişçe konuşmacıları dinleyeceksiniz. Ama ben kitabın önemi hakkında birkaç şey söylemek istiyorum. Bilebildiğim kadarıyla ki hukuk tarihi kitaplarının hemen hemen tamamını görmüş biri olarak söylüyorum, bu kitap hem içeriği bakımından hem de özgün tasarımı bakımından yani konu anlatımı ve konu tasarlaması bakımından en özgün kitaptır. Bunda hiçbir tereddüt yok. Yani bugün eğer İslam hukuk tarihi ve onun Türk-İslam kültürü içinde en belirgin olan Hanefî mezhebi üzerinden bir tarihini görmek isteyenler mutlaka bu kitap üzerinden gidecekler. Gerçekten çok özgün bir eserdir. Bugün sabah namazında da bizleri mescidinde kabrinin başında buluşturan hocalarıma da teşekkür ediyorum. Sabah namazında oraya gittik o heyecanı hep beraber yaşadık. Bunun da ayrıca heyecanını duyuyorum sizinle bunu da paylaşmak istedim. Şimdi değerli hocam bize bu paneli önerdiğinde, Prof. Dr. Abdullah Kahraman hocam dini yönü, saffet hocam kültürel yönü, ben de şehri konuşacaktım. Tabi ki bir sosyolog olarak şehrin tarihi hakkında haddimi aşan ifadelerde bulunmak istemem. Sosyologlara ait bir alana çok fazla girmek istemem ama İslam medeniyet ve kültür tarihini hasbelkader çalışan biri olarak İslam şehirleriyle ilgili sizi hızlı ve kısa tarihsel bir gezintiye çıkarmak isterim. Tabi söylenecek çok şey var ama özetleyerek söylemeye çalışacağım.

Öncelikle medeniyetin “medine” kelimesinden türetildiğini ve 19. yy'a ait bir türetme olduğunu bilelim. Civilization kelimesi batıdaki Latince “civitas” ya da İngilizce “city” kelimelerinden türetilmiş olup şehir ve şehre ait, şehirli olan anlamlarına gelir. 20. yy başı ile 19. yy ortalarından itibaren batılılar diğer bütün medeniyetlerin çöp sepetine gittiğini düşündüler ve “gerçek ve tek medeniyet biziz gerisi artık bize uymak zorunda, bizim dışımızda başka bir medeniyet alternatifi kalmamıştır” iddialarını bu kelime üzerinden dile getirdiler. Müslüman entelektüeller, alimler de “medeniyet bizden sorulur, biz büyük bir medeniyetin sahibi ve mirasçılarımız” diyerek medeniyet kavramına bir giriş yaptılar. Böylece medeniyet kelimesini “el-medine”den

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı.

türettirler. Zaten diğerleri de Roma şehirleri bağlamındaki civitas kelimesinden civilization şeklinde türetilmiş idi. Bizde de medeniyet kelimesi böyle ortaya çıktı. Aslında İslam kültüründe daha çok “hadara” ve “umran” kelimesi kullanılıyordu, daha yeni bir kavram olan “medeniyet” kelimesi ise bilinmiyordu. Medeniyet öncelikle şehir ile ilgili bir şey. Abdullah hocamın işaret ettiği gibi şehir mi medeniyeti doğurur; medeniyet mi şehri meselesi ayrı bir tartışma konusudur. Ama şehirle ilgili bir şey ve şehirde üretilen bilgi, sanat, kültür, edebiyat, teknoloji, şehrin alt yapısına ait güzelleştirmeler, insanın geliştirilmesiyle ilgili bir kavramdır. Geriye dönüp baktığımızda İslam medeniyetinin, Medine şehri ile başladığını biliyoruz. Medine, İslam kültür ve medeniyetinin ilk model şehridir. Peygamberimizin 622 yılında hicret edip İslam şehrini kurmaya karar verdiğinde o zamanki adı Yesrib idi. Daha sonra Medinetü’n-Nebi yani peygamber şehri olarak da tanındı. Buraya geldiğinde peygamberimizin ilk yaptığı şeylerden birisi şehirde yaşayan Müslüman, müşrik ve Yahudiler ile Medine vesikasını imzalamak oldu. Daha sonra merhum Muhammed Hamidullah hoca, kavramı biraz daha modernleştirmek amacıyla buna Medine anayasası demiştir. Bunlar arasında bir anlaşma imzalanıyor ve böylece şehrin ilk anayasası ortaya çıkıyor. Ve ilk hukuk çerçevesinde bir arada yaşamanın temeli atılıyor. Peygamberimizin Medine’de ikinci olarak yaptığı şey Yahudilerin müşrik Araplara ticari üstünlüğünün ciddi anlamda bir risk oluşturduğunu gördüğü için ayrı bir Pazar kurmasıdır. Bu pazar, Medine pazarı diye biliniyor ve buradan itibaren İslam toplumları inşa ediliyor. Buradaki dikkat çeken en önemli özelliklerden birisi daha sonra diğer bütün İslam şehirlerindeki karakteristik özelliklerin Medine’de kurulmuş olmasıdır. Medine’nin belki en önemli özelliklerinden biri de Mescid-i-Nebî etrafından bir şehrin inşa edilmesi ve bu şehirde sadece Müslümanların değil başka din mensuplarının da burada yaşayabilmesine imkân verilmesidir. Daha sonra bu, İslam şehirlerinin de belki en önemli niteliklerinden birisi olacaktır. Sonuçta medeniyet dediğimiz şey bir din ve bir dünya görüşüne dayanıyor. Bir bilgi anlayışı ve bilimler sınıflamasına dayanıyor yani bilgiye nasıl baktığınızla ilgilidir. Medeniyet hukuk, siyaset ve ahlaki normlar oluşturma ya da biraz önce bahsettiğim Pazar oluşturma örneğinde olduğu üzere iktisat, ticaret ile ilgilidir. Bunun yanında sivil hayatın kültür, sanat ve edebiyatın yüksek ve mükemmel hale getirilmesiyle devam eder.

Medine’de peygamberimizin vefatından sonra İslam hızlı bir biçimde hem batıya hem doğuya yayıldı. Bir taraftan Avrupa’nın güneyine bugünkü İspanya’ya kadar diğer taraftan Çin ve Hindistan’dan Anadolu ve Kafkaslara kadar çok geniş bir coğrafyayı ve eski bir dünyayı fethetti. Ve buralarda İslam şehrinin ilk önemli merkezleri Mekke, Medine yanında Basra, Kûfe, Fustat bugünkü Kahire, San’a, Yemen ilk İslam şehirleri olarak ortaya çıktı. Aslında İslam şehirlerinin esas modeli Medine’nin o kurucu modelinden sonra medeniyet inşa edilen ilk şehri hiç şüphesiz Bağdat’tır. Bağdat şehri, Abbasiler zamanında hicri 132. miladi 750. yılında Abbasi ikinci halifesi Mansur tarafından kuruluyor. Ve bu şehir daha sonra İslam medeniyetinin bütün yüksek unsurlarının içinde inşa edildiği model bir şehir olarak tümüne kaynaklık ediyor ve ilham veriyor. Büyük Abbasi halifesi Harun Reşid burada Ebu Hanife ve öğrencileri vasıtasıyla hukuku kurumsallaştırarak bir hukuk devleti inşa ediyor. Yine oğlu Me’mun’un farklı medeniyet ve kültürlerle yüzleşme diyebileceğimiz büyük bir kampanyayı başlatıyor. Bu sebeple farklı kültür ve medeniyetlerin entelektüel mirasına sahip çıkarak bunları beytül-hikme adı verilen o meşhur hikmet evinde tercüme ettirerek İslam kültür ve medeniyetinin mirası ve malı haline getiriyor. Yani burada bir taraftan Hint ve İran diğer taraftan antik Yunan ve Roma entelektüel mirasını kastediyoruz. Peygamberin “hikmet müminin yitik malıdır nerede bulursa alır” manasındaki sözlerinin bir çağrışımı olmalı ki beytül-hikme burada çok önemli işlevsel bir yapı olarak kuruluyor. Ve biz

görüyoruz ki Bağdat'ta bilim, felsefe, sanat, edebiyat, kültür, hukuk alanlarında İslam medeniyetinin daha sonra göreceğimiz, ilham verecek tüm ürünleri ortaya çıkıyor. Burada İslam kültür ve medeniyetinin önemli entelektüel ekolleri, felsefi gelenekleri, hukuki gelenekleri, mistik akımları hemen hemen hepsi Bağdat kaynaklı olarak ortaya çıkmıştır.

Bağdat ile eş zamanlı olarak Endülüs'ü de herkes bilir. Büyük bir hayranlıkla hala batının da doğunun da takip ettiği ve hala ayakta olan medeniyet eserleriyle dolu İslam Endülüs medeniyetini burada hatırlamak gerekir. Kurtuba, Granada, Sevilla bugün bile gittiğinizde o büyük katedrallerin aslında orijinalinde büyük camiler olduğunu ve üzerine bazı değişiklikler, modifikasyon yaparak onların kiliseye çevrildiğini görebilirsiniz. El-Hamra hala bütün ihtişamıyla bugün İspanya'nın en önemli turistik kaynağı olmaya devam ediyor ki bu Endülüs İslam medeniyetinin en önemli ürünüdür. Endülüs deyince tabi ki batı medeniyetinin ortaçağlardan, karanlık çağlarından kurtularak bilim, sanat, edebiyat, kültür, hukuk, siyaset alanlarında bütünüyle yeniden kendisini inşa etmesine neden olan o büyük İslam kültür ve medeniyetini hatırlıyoruz. Bugün 20. yy başındaki o ön yargılardan kurtulmuş olan birçok insafli batılı, artık Batı medeniyetinin tarihinde büyük bir kayıp halka olarak uzun yüzyıllar kapalı gibi görünen alanın aslında bilinçli olarak üzeri örtülmüş bir İslam kültür ve medeniyeti olduğunu biliyorlar. Bilim, tarih, sanat, edebiyat, kültür hatta hukuk, siyaset gibi en temel metinlerin batı dillerine o dönemde tercüme edildiği hatta tercüme bile edilmesine gerek kalmadan Endülüs'e gelen İtalya ve İspanya entelektüellerinin Arapça öğrenip 13., 14., 15., 16.'lara kadar bu metinleri nasıl kullandıklarını bugün çok daha net bir biçimde biliyoruz. İbn Rüşd'ün, İbn Sina'nın, Gazali'nin buralarda çokça okunan yazarlar olduklarını biliyoruz. Doğuya doğru gittiğimizde Selçukluların gelmesiyle, Türklerin Müslüman olmasıyla beraber doğu İslam şehirlerinde İslam kültürü, Türk-İslam kültürü olarak yeniden yapılanıyor. Burada bugün kabri Rey'de olan Tuğrul Bey'in Bağdat'a gelmesi ve böylece Bağdat'ın halife ve sultan arasındaki siyasi dengeyi yeniden kurgulandığı yeni bir evreye giriyoruz. Buranın en önemli özelliklerinden ve gelişmelerinden birisi olan medreseler ortaya çıkıyor. Artık daha formel eğitim sisteminin, İslam şehirlerinde eğitimin standartlaşması diyebileceğimiz bir olgunun, ortaya çıkışı var. Bunda Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk'ün çok büyük bir rolü var. Ama Selçuklularla beraber İslam şehirlerinde eğitim, çok daha standart yönetilebilir kurumlar olarak medreseler şeklinde ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Yine burada önemli geliştirmelerden birisi de her ne kadar Bağdat'ta ortaya çıkmış olsa bile daha çok doğu İslam kültürünün ve doğudan gelen Türklerin Müslüman olması ile beraber doğudan İslam kültür ve medeniyetinin merkez topraklarına doğru, Anadoluya doğru, Batıya doğru Türklerin 11., 12., 13. yüzyıllarda büyük hareketliliği doğu İslam anlayışlarını da merkez İslam topraklarını da çok yaygın bir şekilde kabul edilmesini sağladı ve burada tasavvufun yerini özellikle yerine dikkat etmek lazım. Mistik bireysel ve toplumsal gelişme ve tekâmülünün, insanı olgunlaştırmanın en önemli tecrübi disiplini, platformu olarak tasavvuf gerçekten önemlidir. Tekkelerin, zaviyelerin, hanların, kervansarayların bu dönemde yaygın bir biçimde İslam topraklarında büyük bir etki ortaya çıkardığını ve dolayısıyla İslam şehirlerinin manevi kişisel eğitimi gibi alanlarda yeni formların, yeni kurumların öne çıktığını görüyoruz. Buradan Anadolu şehirlerine gelirsek Selçuklu mirasının Anadolu şehirlerini şekillendirdiğini biliyoruz -Sinop da Anadolu şehirlerinden birisidir-. Buralarda, Bağdat'ta Nizamü'l-Mülk ve Sultan Melik şahın oluşturduğu yapılar, bilim ve eğitim kurumları olarak ortaya koydukları modeller daha sonra Anadolu'daki şehirlerin tümüne yaygınlaşacaktır. Biz burada yine tasavvufu da bağlantılı olarak tekkelerin hızlı bir biçimde yayıldığını görüyoruz. Şimdi tekkeleri modern zamanlarda özellikle 20. yy başına geldiğimizde artık farklı ve değişmiş yapılarıyla

tanıyoruz. Bu yüzyıllarda 12., 13., 14., yüzyıllarda ve daha sonraki yüzyıllarda tasavvuf ve tekeler çok önemli eğitim kurumları olarak ortaya çıkıyorlar. Bugün tekkelerin sivil alandaki bir takım şiir, sanat, edebiyat ve kültür gibi formların geliştirildiği mekânlar olarak görmek lazım ki nitekim İslam tarihindeki oynadıkları fonksiyonlar da budur. Yani İslam kültür ve medeniyetinden eğer siz tasavvufu ve tekkeleri çıkarırsanız muhtemelen çok kuru bir şey kalır. Müzik, şiir, edebiyat, sanatın hemen hemen hiç yer almadığı kuru bir şehir ortaya çıkar. Hâlbuki bunlar çok önemli roller üstlendiler.

Tasavvuf ve tarih boyunca da bizim bugün hala dinleyerek kulaklarımızı ve ruhlarımızı canlandırdığımız ilahilerin çıkış yerleri buralardır. Büyük fikirlerin, düşüncelerin, hocaların da bahsettiği Mevlanaların, Yunus Emrelerin ortaya çıkmasını sağlayan o dinamik aslında tasavvufla beraber Selçukluların ürettiği bu şehirlerdeki formlarla ortaya çıktı. Diğer bir şey ise yine manevi dünya ile maddi dünyanın buluşması diyebileceğimiz pazarın, önce Selçuklu beylikler dönemindeki ahilik sistemi ve daha sonra da Osmanlı şehirlerindeki esnaf loncaları aslında tasavvufun yetiştirdiği kapitalizmin homo economicusu dengelemek içindir. Aslında tasavvuf, ticaretin ve maddiyatın insanı yok eden, insanı kuşatan, insanı maddileştiren yapısını dengeleyen ve bunu maneviyat eğitimiyle beraber şekillendirdiği o tasavvuf kültürünün önemli bir katkısıdır.

Osmanlı şehirleriyle ilgili çok şey söylenir. Osmanlı medeniyeti bambaşka bir medeniyettir. Hemen hemen İslam şehirlerinin tüm unsurları burada zirve yapmıştır. Abdullah hocam bahsetti hamam İslam şehrinin en önemli temizlik unsuru olarak batılıların seyahatlerinde en dikkat çeken kurum olarak karşımıza çıkar. Çünkü bilmiyorlar, çok fazla böyle bir kültürleri yok. Çeşme çok dikkatlerini çeken bir şeydir. Her bulunduğunuz yerde bir nevi temizlik kültürüdür. Bir de sebil kültürü suyun bereketini yayar. Yine dikkat çeken bir şey ki Osmanlılarda çok geliştirilen kervansaraylar ve hanları, bugün turistik mekanlar olarak her şehirde yeniden canlandırmaya çalışıyoruz. Misafirin bereketiyle ticareti oluşturmaya çalışıyorlar. Ve ibadetler etrafında oluşan o şehir, ahlakın temelinin kulluk bilincinde yattığını her daim bize hatırlatması için şehri caminin etrafından kuruyorlar. Osmanlı şehrinin belki de en önemli özellikleri arasında İslam medeniyetinin devamı ama kesinlikle zirvesi olan bir vakıf medeniyetini saymak lazım. Vakıf dediğimiz şeyi biz bugün daha çok sadece bir hayır veya bağış olarak algılıyoruz ama bunun ötesinde bir şey. Bugün artık dünyada kapitalist ekonominin getirdiği insanlık hayatını tehdit eden sorunlar karşısında üçüncü bir ekonomik sektör olarak vakıf öne çıkarılmaya çalışılıyor. Aslında Osmanlı'da tam da bu fonksiyon oynar. Yani eğitim, kültür, hastane, belediye hizmetleri hemen hemen bilebileceğiniz bütün alanlar hatta mali finansmanın sağlanması bile vakıf üzerinden yapılmıştır. Bu başlı başına irdelenmesi gereken bir konudur. Mimari ve doğaya estetik bir bakış var. Osmanlı şehirlerine gittiğinizde bugün bunu daha çok balkanlarda kalmış olarak görebiliyoruz maalesef. Çünkü biz çok fazla onları koruyamadık. Osmanlı kültürü şiir ve edebiyatla dolu bir kültür idi. Kefevi'nin öğrencisi Arifi Efendinin kitaplarına, yazılarına bakın. Şiir, edebiyat ve müthiş bir seci kafiye dili var. Yani çok üst bir kültür olduğuna dair hiçbir tereddüt yok. Hukukun formalizasyonu ve hukuk devleti anlayışını Osmanlılar gerçekten son derece değiştirdiler. Kültür ahlakının, toplumsal eğitim yoluyla dinamizm kazandığı mahalle kültürünü hepimiz hatırlıyoruz. Osmanlı kültürünün, Osmanlı şehirlerinin en önemli özelliği olarak bahsettiğim yoğun bir tekke kültürü ve kişisel gelişim alanları var.

Ayrıca modern zamanlara birkaç kelime etmeden geçemeyeceğim. Geçmişe övgü düzmenin pek bir anlamı yok. Ziya Paşa'nın o meşhur dizelerini hepimiz hatırlarız:

Diyar-ı küfrü gezdim beldeler kâşaneler gördüm

Dolaştım mülk-i islami bütün viraneler gördüm

19. yy ikinci yarısında Ziya Paşa hep diyarı küfür dediği batırı gezmiş. Burada beldelerin saraylar gibi çok güzel, çok hoş ve insanı yaşamaya cezbeden yerler olarak tarif ediyor. Ama İslam diyarlarını, şehirlerini gezdiğinde harap bitap bir vaziyet gördüğünü söylüyor. Mehmet Akif’inde bir Avrupa gezisi dönüşünde üstat nasıl buldunuz garbı dediklerinde “Dinleri yaşamımız gibi, yaşamları dinimiz gibi” dediği rivayet edilir. Öyle bir geçmişten böyle bir hale geliyoruz. Bugün 19. yy sonu 20. yy başında böyle bir yere geliyoruz. Şimdi İslam şehirlerinin temel dinamiklerini yok eden büyük bir yüzleşme, karşılaşma yaşadık. Çoğulcu kültür İslam şehirlerinde maalesef 19. yüzyılda kayboldu. Ben bunu İngiltere’de öğrenciyken İngiliz radyocudan dinlemiştim. Konuğuna niye bu İslam kültürü, Ortadoğu karışık, kötü şehirler, kan vs. böyle şeyler var diye sordu. Konuğu olan bir İngiliz “kusura bakmayın ben sizin gibi düşünmüyorum. İslam şehirleri batıyla karşılaştıktan sonra yabancılaştı, ötekiye karşı düşmanlaştı.” dedi. 20. yy başlarına kadar İslam şehirlerinin tümü çoğulcu yapılara sahipti. Hepsinde hemen hemen gayri müslim unsurlar vardı. Budin’de 150 yıl, Belgrad’ta 250 yıl, Bosna’da 500 yıl kaldık. Aşağıya doğru Makedonya, Yunanistan, Bulgaristan buraları da düşünün. İslam’ın ilk fethettiği Lübnan, Şam bu bölgelerine gidin veya Hindistan’a gidin. İslam’ın fethettiği yerlerde her din mensubu kendi dinini, kendi kültürünü gettolaşmadan yaşatarak devam ederler. Ama Avrupa’ya gelin 19. yy sonu 20. yy başına kadar neredeyse hiçbir şehirde Müslüman yaşamaz, yaşatmazlar. Yahudilerin yaşamalarına müsaade edildi ancak gettolar şeklinde. Bırakalım onu Hristiyanlar kendi içlerinde farklı Hristiyanlık formunu, inancını, kilisesini yaşayan Hristiyanlar birbirleriyle savaştılar. Otuz yıl ve yüz yıl savaşlarının asıl nedeni buydu. Katolikler ile Protestanlar arasında imzalanan 1648 Vestfalya anlaşmasına kadar İslam şehirleri her türlü çoğulculuğu yaşarken onlar daha “komşumuz Katolik ben Protestanım birlikte yaşayamayız, savaşmamız lazım” şeklinde ya ben ya o gibi bir tavra girmişlerdi. İslam şehirleri ilginç bir şekilde 19. yy sonu 20. yy başından sonra böyle bir problemi yaşamaya başladı. Tabi bunun üzerinde düşünmemiz lazım. Günümüz İslam şehirlerinde belki de en çok kaybettiğimiz şeyler o bahsettiğim vakıf medeniyeti gibi şehri kuran yapılar. Yeni bir medeniyet inşa ediyoruz, yeni bir kültür ve medeniyetle karşı karşıyayız. Ama bunu nasıl kuracağımıza henüz daha tam karar veremedik. Göç ile şehirlerimiz yeniden kuruluyor ama şehirlerimiz maalesef İslam ve Osmanlı şehir kültürünün o estetiğine, çevre dostluğuna, saygısına sahip değil. Bu ciddi bir problemdir. Yeni sivil yapılarımız henüz daha buralara odaklanmamış. Gelişme ve kalkınma, kişisel ve toplumsal ahlak üzerinde ciddi erozyona neden oluyor. Bunun üzerine artık çok daha fazla düşünmemiz lazım. Daha hoyrat yaklaşıyoruz çevreye. Batılılar git-tikçe kendi yaşadıkları hatalardan sonra şehri ve çevreyi nasıl tekrar düzenleriz diye geriye dönüş yaptılar. Gelişmenin olumsuz etkilerini ortadan kaldırmaya, ormanların tükenmesine, suyun tükenmesine, çevrenin, havanın kirlenmesine dair bunları nasıl önleriz üzerine kafa yorarken biz bunları hala çok fazla önemsemiyoruz. Beton kirliliği aldı başını gidiyor. Nerdeyse köylerimiz bile kırsal şehre özenmeye başladı. Köylerimizde yüksek yüksek binalar yapmaya başladık. Garip durum bunlar. Aslında eğitimde de ciddi sorunlarımız olduğu açıktır. Eğitim uzman yetiştirir. Şehirde iş bölümü vardır çünkü bu iş bölümü için uzman yetiştirmek gereklidir. Her bir insanı bir iş için yetiştirmek gerekiyor ama maalesef biz kendi işimiz dışında her işi iyi biliyoruz. Ben bununla bitireyim. Teşekkürler.

MEDENİYETİN İNŞASINDA DİNİN ROLÜ

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN*

Din ve medeniyet kavramlarından her ikisi de olumlu anlamlar çağrıştırmaktadırlar. Din insana kendini, nereden ve niçin geldiğini ve nereye gideceğini anlatan, öğreten, insanı insan yapan değerlerin toplamı, insana mutluluk yollarını gösteren ilahi bir sistemdir ve insan için güvenli bir sığınaktır. Medeniyet ise, ilerlemeye, gelişmeye, eğitilmişliğe, nezakete, temizliğe işaret etmekte ve genelde olumlu anlamlar çağrıştırmaktadır.

Medeniyet ve şehir anlamına gelen Medine kelimesi aynı kökten gelmektedir. Şehir kirsalın aksine olarak, okumayı, öğrenmeyi, eğitimi, nezaketi, kültürü, kuralı, disiplin ve düzeni akla getirmektedir. Nerede bir medeniyetten bahsedilirse onun merkez seçtiği şehirler de beraberinde zikredilir.

Aslında din medeniyetten ayrı düşünülmemeyecek bir kavramdır. Çünkü büyük medeniyetlerin arkasında bir şekilde din vardır. Özellikle vahye dayalı olan İslam'ın temel hedeflerinden biri insanlığın yararına bir medeniyet kurmaktır. İslam âlimlerinin yaptıkları din tanımını bize böyle bir anlam vermektedir. Onların tanımına göre din, akıl sahiplerini kendi iradeleriyle iyi ve güzel olanı seçmeleri sebebiyle sonu sırf hayır olana götüren ilahi bir nizamdır. Aslında medeniyet denilen şey de bir anlamda, iyi olan unsurların meydana getirilip bir yapıya dönüştürülüp mutluluk vesilesi kılmasıdır¹.

Biz Müslümanlar din denilince Allah'ın peygamberleri vasıtasıyla insanlara tebliğ ettiği İlâhi nizamı anlamaktayız. Daha da özel anlamıyla bizim dilimizde ve literatürümüzde din denilince akla İslam gelmektedir. Zira Allah katında yegane din İslam'dır. Aynı zamanda İslam bütün peygamberlerin tebliği ile sorumlu olduğu dinin adıdır. Yüce Allah insanı yaratmış ancak onu başıboş bırakmamıştır. Gönderdiği din ile dünya nimetlerinden ve kâinatın imkânlarından belli ölçülere göre yararlanarak mutlu ve verimli bir hayat yaşamasını istemiştir. Bu sebeple maimur etme hedefi de olan dinin ilk imar ettiği insandır. Çünkü medeniyetin temelinde insan vardır. Bütün peygamberler Allah'ın dinine dayanarak bir medeniyet kurmuşlardır. Bu medeniyetin içerisinde güzel değerlerin, insana din ve dünyası için yararlı olan her şey ve helal ölçülerine uyan bütün unsurlar vardır. Aynı zamanda insana, topluma, evrene zararlı olan unsurlar da ayıklanmıştır.

1. Din ve Medeniyetin Tanımı

Kapsamlı bir tanıma göre medeniyet; şehir hayatının, sosyal, siyasi, entelektüel, kurumsal, teknik ve ekonomik alanlarda mümkün kıldığı birikim, düzey ve fırsatlardır.

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı.

¹ Bilgi için bk. Ali Akdoğan, "Medeniyetlerin Oluşmasında Dinin Rolü ve İslam Medeniyeti", Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 2008, Cilt: 11, s. 32, ss. 87-106.

Medeniyetin kapsamı: Medeniyet, insanın Allah’a, evrene, diğer insanlara, mevcut hayat ve müstakbel hayata göre konumlandırılmasındaki tarzdan ibarettir. Mimarisi, musikisi, giyim tarzı, mutfak kültürü, davranışları, eğitim anlayışı, insanın varlığına dair fikirleri ve ona verdiği değerleri, bilim yoluyla insan ve tabiatın özündeki gerçekleri deşifre edip anlamak ve onu huzurlu ve mutlu olarak yaşatmak üzerine kurulan kurallar bütünü, mahalle düzeninden şehir düzenine kadar, ev içi hukuktan, devletlerarası hukuka kadar uzanan silsileyi oluşturan mekanizmanın adıdır medeniyet. Allah’ın evrende yarattıklarına insanın katkıları ya da şekil verme sürecini medeniyet tayin eder².

2. Din ve Medeniye Arasındaki İlişki

a. Tarihteki bütün büyük medeniyetlerin özünde ve temelinde din bir şekilde rol oynamıştır. Çünkü medeniyet, maddi ve manevi olmak üzere iki temel yöne sahiptir. Manevi yönü din temsil eder. Medeniyetlerin temelinde din olduğu kadar dinin özellikleri de rol oynar. Buna göre adı ister semavi/ilahi dinler, isterse felsefi/insani dinler olsun, inanç sistemleri eğer insanlara inandırıcı geliyorsa anlam kazanmış; bir kimlik etrafında insan, finans ve kültür kaynaklarını birleştirmiştir. Yani dinlerin bir “milletleştirme” etkisi de olmuştur. Eskiden “İslam milleti” kavramının “İslam ümmeti” anlamında kullanılmasının nedeni dinin bu işlevselliği ifade eder. İslam öncesi dağınık aşiretler, kabileler tarzında yaşayan Arapların milletleşmesi İslam’la oldu³.

Din şehir kurar, şehir de medeniyete beşiklik eder. İslam filozofları içerisinde medeniyet kavramı ve medeniyet olgusu üzerinde kafa yoranlardan birisi de Fârâbî’dir. Ona göre toplumsal bir hayat (ictimâ’) oluşturmak zorunludur. Çünkü insanın tek başına karşılayamayacağı ihtiyaçlarını dayanışma, yardımlaşma ve iş bölümü çerçevesinde gidermesi ve kendi türüne özgü yetkinliklere ulaşması için toplum hayatı gerekir. “Şehir (medine), millet (ümme) ve milletler topluluğu (ma‘mûre) tarzında örgütlenen toplumlar insana has yetkinliklerin gerçekleşmesini temin edecek yeterliliktedir”⁴.

Farabî, medeni bir toplumun ve şehrin oluşmasında erdemin altını çizer. Ona göre gerçek anlamdaki mutluluğu amaçlayan toplumların sosyopolitik hayatı hangi ölçekte olursa olsun erdemli olarak anılmalıdır; çünkü erdem mutluluğa gerçek anlamını veren değerdir⁵. Fârâbî’nin siyaset felsefesinde medine, söz konusu yetkinlik ve iyiliklerin gerçekleştiği en küçük organik toplumsal yapı olarak ele alınırken bu toplumu oluşturan fertlerin sahip olduğu dünya görüşü, mutluluk ve erdem fikri medinenin değerler sistemini meydana getirir. Bu değerler sistemi metafizikten kozmolojiye, kozmolojiden ahlâk ve siyasete uzanan görüş ve uygulamaların yönlendirici ilkesini oluşturur. Aynı bağlamda Fârâbî dikkatini özellikle medinenin kurucu başkanı (*er-reîsü’l-evvel*) üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Eğer bir şehrin ahalisi tarafından benimsenen ve kuşaklar boyu izlenen dünya görüşü vahiy alan bir kurucu başkan tarafından şekillendirilmişse bu şehir erdemli şehir (*el-medînetü’l-fâzıla*) adını alacaktır. Aynı durum millet ve milletler topluluğu için de geçerlidir. Böyle olmayan şehirlerin benimsediği mutluluk ve iyilik tasavvurları onları bilgi ve

² Metin Boşnak, “Zaman, Medeniyet ve Din”, www.haber7.com.

³ Metin Boşnak, “Zaman, Medeniyet ve Din”, www.haber7.com.

⁴ İlhan Kutluer, “Medeniyet”, DİA, 2003, XXVIII, 296.

⁵ Farabî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, s. 116-117.

ahlâkın erdeminden uzaklaştırmış olduğundan topyekün erdemli şehrin zıtları olarak adlandırılmalıdır⁶.

Ahlâk filozofu İbn Miskeveyh, insanın tabiatı itibarıyla topluluk halinde yaşamaya eğilimli bir varlık olduğunu vurgularken ahlâkî erdemlerin ancak medenî bir hayat içinde işlerlik kazanabileceğini belirtmek istemiştir⁷.

Medeniyetin ve şehirleşmenin insani ihtiyaçlardan kaynaklandığını düşünen İbn Sina bu noktada adaletin altını çizer. Ona göre bu şartları yerine getiremeyip yalnızca bir topluluk oluşturan insan grupları insanî yetkinlikleri kazanmada başarılı olamayacaktır. Medenî bir hayatın gerçekleşmesi için sosyal ilişkilerin iş birliği zemininde yürütülmesi kadar adalet ilkesine göre sürdürülmesi de gereklidir. Bu ilkenin hayata geçirilmesi, herkesin adaleti kendi çıkarına göre yorumladığı ve bu yüzden kargaşanın hüküm sürdüğü bir durumda söz konusu olamayacağından adaleti herkes için sağlayacak kuralların konması zorunludur. Filozofa göre bu kuralları koyacak olan kişi vahiy alan bir nebî olmalıdır⁸.

Medeniyet kuran toplumlar güçlü toplumlardır. Toplumlara bir arada tutan esasen manevi değerlerdir. Bunlar da, din, dil, örf, âdet ve geleneklerdir. Bu değerlerde birleşebilmek kolektif şuuru meydana getirir. İslam'ın toplum dini olması ve dinin en temel ve her gün tekrar eden ibadeti olan namazın cemaatle kılınmasının teşvik edilmesi kolektif şuurun oluşması için son derece önemlidir. Toplum bireylerinin aynı idealler ve değerler etrafında birleşmesi medeniyet yolunda çok önemli bir adımdır. Bu bakımdan dini değere dayanmayan bir toplum ve medeniyetten bahsetmek mümkün değildir.

Medeniyet ve din arasındaki ilişkiyi daha net ve özlü biçimde açıklama noktasında burada sözü üstad Sezai Karakoç'a vermek istiyoruz. Üstad din ve medeniyet arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:

“Kişi için ruh ve vücut neyse, toplum için de din ve medeniyet odur. Din toplumun ruhu, medeniyet de vücudu gibidir. Ruhsuz vücut, ceset demek olacağı gibi, dinsiz bir medeniyet de ruhsuz bir madde yığını, öbeği olur. Vücut ruhun kendini tabiatı ve eşyada ifade etmesi anlamına geldiği gibi, medeniyet de, dinle dolu, dinle canlı hâle gelen toplum ruhunun, eşyayı ve tabiatı tasarruf ederek, hayat için bir anlam, bir tarz, kalıcı eserler oluşturması demektir. Medeniyetin oluşum sürecini, kültür dediğimiz, duygu ve düşünceleri, istek ve arzuları, bilgi ve tecrübeleri, tarih ve coğrafya ışığında yoğurup hamur haline getirerek bir amaç belirleyen, âdeti metotlu, düzenli bir şekilde işleyen toplum irâdesi idâre eder. Benzetme uygun olursa, kültür, dokuma tezgâhı, renk renk iplikçikler, medeniyetse, dokunan kumaştır. Din, o iplikçiklere renk, dayanıklılık ve tezgâhı işleyen irâdeye hedef, amaç, dayanma gücü veren, fiziği aşkın ilâhî lütuf ve armağandır. Kültür ve medeniyet, dinden, ruh, can ve öz alır. Din, onlar için tükenmez, kurumaz bir doğuş, varoluş ve yeniden diriliş kaynağıdır.

Din, insanın hakikate dair sorularını cevaplandırması, ahlâka temel sağlaması, edebiyat ve sanatın her dalına konu, tema ve figür vermesi sebebiyle, medeniyetin temel sâikleri olan doğruluk, iyilik, güzellik idealarının doğal olarak varoluş ve besleniş, gelişiş ve serpiliş ortamı sayılır.

⁶ Kutluer, “Medeniyet”, DİA, XXVIII, 296.

⁷ Kutluer, “Medeniyet”, DİA, XXVIII, 297.

⁸ Kutluer, “Medeniyet”, DİA, XXVIII, 297.

Dini tarihten, toplumdan çekip alınız, geriye medeniyet ve insanlık namına ne kalır? İnsan topluluklarını hayvan topluluklarından ayıran gözle görülür, elle tutulur fark medeniyettir ama medeniyeti de medeniyet yapan dindir”⁹.

b.Din temelli medeniyetin muhayyilesindeki şehir: el-Medinetü'l-fâdıla/Erdemli Şehir:

İslam inancına göre insan doğuştan ve tabiatı gereği medenidir. Medeniyet ve Medine aynı kökten gelmekte olup medeniyetin esasen beşiği şehirlerdir. Medeniyet, daha çok kırsal kesimde değil şehirlerde oluşur. Toplu yaşam şehirlerde olduğundan medeniyet göstergesi olan hususlar buralarda gelişir ve görülür. Kırsal kesimde çoğu kere ya bunlara ihtiyaç duyulmaz veya da imkân bulunmaz. Bu sebeple insanlığın akışı kırsalda şehre, taşradan kente doğru olmuştur. Bu yönüyle şehirleşme ve şehre göç aslında medenileşme arzu ve ihtiyacının bir sonucu ve serüvenidir. Şehir hayatı medeni olmayı zorunlu kılar. Çünkü taş kırsalda olduğu gibi kullanılırken, şehirde yontulup belli bir şekil aldıktan sonra yani bir anlamda medenileştikten sonra kullanılır.

Bir medeniyet mimarı olarak Hz. Peygamber kendi şehrini kurarak İslam medeniyetinin beşiği haline getirdi. Bu şehir şüphesiz Medine idi. Yesrib iken Hz. Peygamber’in hicreti ve teşrifiyle Medine hatta Medine-i münevvere (Nurlu/kutlu şehir haline gelen bu şehir Müslüman hafızasında her zaman ayrı ve müstesna bir yere sahip oldu. Çünkü İslam medeniyetinin ilmi ve pratiğe yönelik temellerinin önemli kısmı burada inşa edildi. Temel hedeflerinden biri barış/sulh olan İslam medeniyetinin Medine’de ilk yaptığı yıllardır devam eden kabile kavgalarını sona erdirip insanlık adına bir barış yarımadası oluşturmak oldu. İnsanlık tarihinin ilk yazılı anayasası olan Medine Vesikası da burada hazırlandı.

Üstad Karakoç bu konuda da şunları kaydeder:

“Medeniyet, kelime olarak da, yani etimolojik anlamda da dinden gelmektedir. Din, Medine, medeniyet hep aynı kökten gelen kelimeler. Medine ise, site, şehir anlamındadır. Peygamber efendimizin, sahabelerle birlikte hicret ederek gelip yerleşmek zorunda kaldıkları, adı Yesrib olan kente “Medine” adını verirken onun bir “din ve medeniyet yeri” olmasını arzuladığı aşikârdır. Vahyin ilk kelimesi ”oku!” da, aynı anlamda bir mesajdır. Alınan ilk esirlerden Medine çocuklarına yazı öğretilmesinin istenmesi de, medeniyete biçilen bahânın yüksekliği hakkında esaslı bir fikir vermekte değil midir?

Farabi’nin tasvir ettiği “medine’t-ül fâdıla” bir düş değil, İslâm medeniyetinin gerçekleştirdiği kentlerin bir nevi prototipidir. Sadece Mekke, Medine, Şam, Bağdat, İstanbul, Kahire, İsfahan, Şiraz v.b. eşsiz şehirleriyle değil, sayısız irili ufaklı şehirleriyle, âhiretten, cennetten yansıma bu şehirleriyle, İslâm Medeniyeti, varoluşa metafizik bir boyut kattığı gibi, kıyamet kopuncaya kadar bir kalıcılık hakkını sağlamış ve âdeta bu dünyadan öteki dünyaya mümkün geçişin en yumuşağını ve en mâkulünü ortaya koymuş olmuyor mu?

İbn-i Haldun, gerçek bir bilgin olarak, bu gelişime “umran” ismini vermekte haksız mıdır?

Bugün, araplar, “medeniyet” kavramını “hadara” kelimesiyle karşılıyorlar. Canlılık, yeşillik anlamlarıyla İslâm’ın medeniyet-tabiat ilişkisini de içeren bu doğallık, Hızır kavramıyla, ihya (diriliş) kavramıyla, umran deyişiyle birlikte “medeniyet” kavramıyla bütünleşip asıl anlamını buluyor”¹⁰.

⁹ Karakoç, yucediriliş.org.tr.

¹⁰ Karakoç, yucediriliş.org.tr.

3.İslam medeniyetinin Temel Göstergeleri ya da İnsanlık Adına Kazanımları İslam Medeniyeti

İslâm vahye dayalı bir medeniyet getirmiştir. Onun medeniyet anlayışında İlahi yönlendirmenin belirgin etki ve izleri vardır. Zira İslam vahyi tarihe yön vermiştir. Onun tarihe verdiği yön, günümüz araştırmacıları tarafından İslâm medeniyeti denilen tarihî tecrübe ve birikimin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Vahiy kökenli olan bu medeniyet, kendi standartlarına ve esaslarına uygun gördüğü unsurları diğer medeniyetlerden alıp potasında eritip rengini verdikten sonra kendi bünyesine katmıştır. Buna göre her medeniyet gibi İslâm medeniyeti de tarih sahnesine çıkarken kendi dışındaki birikimleri tevarüs etmiş, fakat kısa süre içinde her alanda kendi özgün formlarını üretmeyi başarmıştır¹¹.

İslam medeniyetini diğer medeniyetlerden ayıran bir takım temel özellikler vardır. Bu özelliklerin en önemlilerinden biri şudur: İslam medeniyeti, ulaştığı insan ve toplumları dönüştürerek onlar arasında daha önce bulunmayan belirleyici ortak noktalar (müştereklikler) ortaya çıkarmıştır. Bunu İslam medeniyetinin uğradığı farklı ırkların yaşadığı coğrafyalarda gözlemlemek mümkündür. Buna göre günümüzde İslâm coğrafyasına baktığımızda, bölge, ırk, soy, sosyal ve kültürel farklılıklar ne olursa olsun müslümanlar arasında bütün bunları geri plana iten, bunlardan daha önemli ve bunların ötesinde etkili olan bir ortak değerler sisteminin var olduğu görürüz. İslâm medeniyeti denildiğinde genel olarak müslüman olan insanların müslüman olmakla birlikte ortaya koydukları maddî ve mânevî bütün başarılar ve insanlık adına elde edilen ve onlara emanet edilen değerler kastedilmektedir. Bu bakımdan İslâm, mevcut kültürün unsurlarından biri değil, kültüre önceliği bulunan bir yönlendirici ilke olarak değerlendirilebilir¹².

İslâm ve medeniyet kavramları arasında elbette bir ilişki vardır. Böyle bir ilişkinin kurulması, kaçınılmaz olarak İslâm dininin kurucu ve yönlendirici değerlerini ön plana çıkarmak anlamına gelmektedir. Zira İslâm, insanların yaşadığı ve ürettiği şeylerin bir parçası değildir. Aksine onların bütün faaliyetlerinin zeminini teşkil etmesi bakımından kültür ve medeniyetin önüne geçen, onları kuran, üreten, belirleyen ve geliştiren hatta dönüştüren bir konumdadır. İslâm'ın aslîlik ve belirleyiciliği, gerek klasik dönemde gerekse modern zamanlarda yaşamış birçok müslüman düşünür tarafından sıkça vurgulanmıştır¹³.

4.İslam'ın Medeniyet Unsurları veya Tezahürleri

Biz İslam dinine dayanarak Müslümanların meydana getirdiği medeniyete İslam Medeniyeti adını vermekteyiz. Bu medeniyetin içerisinde onu oluşturan bir takım katmanlar veya unsurlar bulunmaktadır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

a.Temizlik Medeniyeti: Maddi temizlik için hamamlar, manevi temizlik için tekkeler, maddi ve manevi temizlik için camiler bu unsurun göstergeleridir. Abdest, namaz, oruç gibi ibadetler de bu temizlik unsurlarını barındırır ve yaşatırlar. Camilerin bahçesinde yer alan şadırvanların İslam medeniyetinde temizlik açısından sembolik bir anlamı vardır.

b.İnanç-ahlak ve amel medeniyeti: İnsanlığın hayrı için çalışan ve orta ümmet adını alan Müslüman nesiller bu unsurun esasını teşkil eder. Bu sebeple İslam medeniyeti, insanlığın hayrına çalışan, insanı insan yapan değerleri yaşayan ve yaşatan örnek insanlık neslidir.

¹¹ Tahsin Görgün, "Medeniyet", DİA, XXVIII, 301.

¹² Görgün, "Medeniyet", DİA, XXVIII, 301.

¹³ Görgün, "Medeniyet", DİA, XXVIII, 301.

c.İlim-kültür ve yazı medeniyeti: Kütüphaneler, medreseler bu unsurun temel göstergeleridir. Kur'ân'ın ve sünnetin ilmi, ilim öğrenmeyi, yazıyı, işlemlerin yazıya geçirilmesini teşvik etmesi, Müslümanlar arasında ilme olan merakın kısa sürede yaygınlaşmasını sağlamış, kütüphanelere sığmayan eserleri ile müslümanlar ilim, kültür ve yazıyı İslam medeniyetinin en görünür unsurlarından biri haline getirmişlerdir. Moğol istilası, haçlı seferleri, Müslümanların iç savaşları ve Amerikan işgali gibi sebeplerle kütüphaneler yakılıp yıkılsa da ayakta kalanlar yine de medeniyetimizin bu yönüne işaret etmektedir.

d.Sanat-mimari medeniyeti: Daha çok camiler, mescitler, tekkeler, zaviyeler, hanlar bu unsurun göstergeleridir. Öyle ki, bugün bile Müslüman ülkelerin ziyaretçileri bu sanat eserlerini görmek için seyahatler yapmakta, bu eserlerin olmadığı ülkeler yapılan seyahatleri eksik ve tatsız kılmaktadır.

e.Ticaret ve tüccar medeniyeti: Çarşılar, bedestenler ve buralarda oluşan ticaret ahlakı, mesela ahilik gibi teşkilatlar bu unsurun temel göstergeleridir. Hz. Peygamber'in aynı zamanda bir tâcir olması, ticareti teşvik etmesi, pazara ve piyasaya doğrudan müdahil olarak prensipler getirmesi Müslümanları ticaret konusunda ayrıcalıklı kılmıştır. Sermayenin doğru ve insanlığın hayrına işletildiği İslam diyarlarında yetişen tüccarlar dünyaya helal, hilesiz ve aldatmadan kazanmanın yolunu göstermişlerdir. Müslüman tüccarların şehirlerin imarında, medreselerin ve eğitimin finansmanında, toplum yararına kurulan vakıfların yaygınlaşmasında önemli ve merkezi rollerinin bulunması bu medeniyeti aynı zamanda bir tüccar medeniyeti yapmıştır. Hz. Peygamber'in kişinin kendi elinin emeğinden daha helal lokma yemediği yolundaki teşvik ve açıklamaları da İslam toplumunda ticaretin gelişmesinde rol oynamıştır. Yetişen tüccarların kapitalist bir anlayışa kaymaması için Kur'ân Karun örneğini ve prototipini gözler önüne serip ibret alınmasını sağlarken Hz. Peygamber Müslüman tüccarın inanç ve amelini dengelemesini sağlamak amacıyla ibadetlerin sosyal ilişkilerle bütünleştiği ölçüde makbul olacağını ifade etmiştir. Bir hadislerinde: "Allah sizin şekil ve kalıplarınıza değil, amel ve kalplerinize bakar" buyurmuştur. Onun bu konudaki öğretisi Hz. Ömer'in dilinde, "Kişinin namazı ve orucu sizi aldatmasın, fakat onun dirhem ve dinarlarına bakın" şeklinde ifadesini bulmuştur.

Müslüman âlim ve hukukçular bu medeniyetin ticarete ait temel parametrelerini belirlemek için "kesb" yani çalışıp kazanma esas ve ahlakı adıyla kitaplar yazmışlardır. Bu konudaki hükümleri daha sağlam bir esasa bağlamak için iktisadi ve ticari konuları hukuk kitaplarından çok ahlak kitapları içerisinde işlemişlerdir. İslam'ın yayılmasında da bu tüccarların önemli rollerini tarih kaydetmiştir.

f.İnsan haklarına riâyet ve sevgi medeniyeti: İnsanı insan olduğu için sevmek ve saymak İslam medeniyetine ait bir özellik ve güzelliştir. Bütünüyle tasavvuf kültürü bu temaya hizmet eder, bunu oluşturup korumaya ve geliştirmeye çalışır. Bu meyanda sevginin en önde gelen ve bilinen temsilcileri olan Hoca Ahmed Yesevi, Yunus Emre, Hacı Bektaşî Veli, Mevlana Celaleddini Rumi özelinde İslam medeniyeti insana verilen değer ve sevginin zirvesini yaşar.

İslam inancına ve İslam hukukçularının tespitine göre insan dünyaya üç temel hakla gelir. Bunlar, hürriyet, mülkiyet ve masumiyettir. Bunun yanında masumiyet ademiyyet iledir. Bugün İslam dünyası bu konularda çok geri veya perişan durumda ise bunda medeniyetin değil bizim kusurumuz vardır.

g.Vakıf medeniyeti: İslam medeniyetinin en önemli göstergelerinden biri vakıf anlayışını oluşturması ve buna bağlı olarak da çok farklı amaç ve alanlarda vakıf kurumları meydana getirmesidir. Esasen vakıf, kişinin kendine ait mülk üzerinde kendi tasarruflarını durdurarak onu

Allah için kamu hizmetine tahsis etmesidir. Tarih boyunca Müslümanlar medrese, cami, mescit, kütüphane, kervansaray, imarethane, Bimarhane gibi pek çok kurumu vakıf anlayışı ile inşa etmiş ve ayakta tutmuşlardır. Vakıf çeşitleri arasında akla hayale gelmeyecek vakıf çeşitleri vardır. Vahşi hayvanlara kışın sakatat taşıma vakfı, kuşlara yem temin etme vakfı, kimsesiz yetim ve öksüz kızlara çeyiz yapma vakfı bunlardan sadece bazılarıdır.

h.Medeniyetimize göz değdi

Medeniyetlerin oluşması, gelişmesi, zirveye çıkması, uzun veya kısa yaşaması, virüs kapması, zayıflaması, bozulması, zayıflaması, gerilemesi ve yıkılması tıpkı insan hayatı gibidir. İnsanın geçtiği bu aşamalardan medeniyetler de geçer. Yüzyıllara dayanan medeniyetler olduğu gibi, dayanma gücü kısa süren medeniyetler de vardır. Medeniyeti oluşturan esasen kültürel unsurlar olduğu için onların bozulması veya yok olması medeniyeti de yozlaştırmakta ve ortadan kaldırmaktadır. İslam medeniyeti en uzun soluklu medeniyetlerdendir. Ancak son yüzyıllarda bu medeniyete göz değmiştir.

Yüzyıllardır insanlara kendini bulduran dünya hayatını esas ve ebedi hayat olan ahretin hazırlık yeri olarak kabul eden ve burada oluşan mutluluk ve huzuru öte dünyaya taşımak isteyen İslam medeniyeti bugün batı olarak adlandırdığımız hasut zihniyetin hedefi oldu. İnsanlığı kanatlarının altına almış olan İslam medeniyeti, fazla dünyalık vermeden ve kanaat iksiri başta olmak üzere, merhamet, kardeşlik, barış, yardımseverlik gibi erdemler ile insanları mutlu etmeyi başarmıştı. Ancak Batı ve batılı zihniyet, ekonomi alanında yaptığı devrimlerle ve getirdiği zihnin inkılabı ile insanın manevi dünyasını adeta yok edip onu maddeye esir etti. Ruh ve bedenden, madde ve manadan müteşekkil olan ancak maddeyi, manayı ayakta tutmak için sadece bir araç kabul eden insan için artık yargılar ve değerler değişti. Bu durum yeni ve garip bir insan tipi üretti ki bu batılı insandı. Artık insan homo-ekonomikus oldu. Bu insan tipi değerleri tersine döndürerek maddeyi öne aldı, onu gaye haline getirdi, materyalistleştirdi ve bu sefer manayı, maneviyatı ve manevi değerleri maddeyi elde etmek için kullandı. Zamanla manevi değerler kendi ortamının, iklim ve hedefinin dışına çıktığı için adeta susuz ve havasız kaldı ve fazla yaşayamadı.

Batılı insanın kapmış olduğu bu virüs maalesef kısa zamanda ve değişik vesilelerle İslam dünyasına ve Müslüman insana sirayet etti. Sirayet eden bu virüs İslam insanını o kadar perişan etti ki, artık bu mükerrem varlık tanınmaz haldedir. Bu müzmin hastalığın pençesinde adeta can çekişmektedir. İslam dünyasının bugünkü acınacak durumuna sebep olan temel hastalık işte bu maddenin esiri olma hastalığıdır. Giderek sekülerleşen, sekülerleştikçe kendi medeniyetine yabancılaşan ve insanlık adına alternatif ve umut olmaktan çıkan Müslüman insanlar ve İslam dünyası bu bakımdan büyük bir vebal altındadır. Bu sebeple de ötekinin iştahını kabartmaktadır.

Üstad Karakoç'un bu konudaki yorumu da şöyledir:

“Mükemmeliyetin, ebediyetin sınırlarına varmak için kendini aşı aşı olgunlaşan medeniyetimiz, bu dünya hayatının ve kaderin bir özelliği olarak Batı'nın saldırısına uğradı. Tabiatın ve mimarının harikalarıyla dolu şehirlerimiz yüz yıldır çeşitli bahanelerle yıkılıyor. Bağdat yıkıldı. Camileri bombalandı. Eşsiz yazmalarla dolu kütüphanesi yakıldı. Bu, Moğol tahribatından sonraki kütüphane yangınıdır. Antik ve arkaik Mezopotamya'nın eşsiz sergisi olan müzesi yağmalandı. Eski islâm şehirlerinin otantik ve orijinal örneklerini koruyan Afganistan şehirleri de tahribattan kendini kurtaramadı. Öyle görünüyor ki, Batı'nın şuuraltında, aşağılık duygusundan dolayı, şehirlerimizi, o âsûde geçmişimizin hâtıralarını muhafaza eden cami, çeşme, kütüphane, ev vb. her şeyimizi yok etmek arzu ve niyeti yatıyor. Fırsat çıkınca da onu durdurmak mümkün olmuyor.

Bundan da kötüsü, ruhlarımızda yaşayan İslâm ruhunu yok etmek istemesi Batı'nın. Ruhumuzu yansıtan yazımızı, dilimizi, musikimizi, inanç ve geleneklerimizi bozup yok etmek için sözde değişme, dönüşme, batılılaşma adına islâm ülkelerinde doğurulan sözde aydın bir sınıf şartlandırılıyor. Kendi ülkelerinde yokolmaya yüz tutmuş, zorla ayakta duran hıristiyanlığı bu sınıfa aşılacak için ellerinden geleni artlarına bırakmıyorlar”¹⁴.

1. Ümitsizliğe yer yoktur ve insanlığın kurtuluşu İslam Medeniyeti ile olacaktır.

Zümer suresinin 53. Âyetinde Yüce Allah, Allah'ın rahmetinden ümit kesilmemesi gerektiğini ifade eder. Buna göre Müslümanlar, iartlar ne olursa olsun, yaşadıkları sürece her zaman ümit içerisinde olmak durumundadırlar. Ancak bu ümidi besleyecek çalışmaları da asla ihmal etmemeleri gerekmektedir.

İslâm medeniyetinin tarihi başarılarını anlatmak ciltlere sığmaz. “Bu durum göz önüne alındığında söz konusu medeniyet tecrübesinin göz alıcı varlığını inkârın mümkün olmadığı anlaşılır. Ancak böyle bir kabulün anlamlı olabilmesi için İslâm medeniyeti denilen tarihi hadisenin bütün özgün formlarıyla ilkelerini İslâm vahyinden aldığını kavramak gerekir. Dolayısıyla kendi imkân alanında nisbeten zaafa düşmüş olan bu medeniyetin bütün insanlık için yararlı olacak şekilde yeniden var olma şartının aynı ilkelerle sağlıklı bir temas kurmak olduğu her sağ duyu sahibinin kabul edeceği bir husustur”¹⁵.

Üstad Karakoç bu umudu şöyle dile getirir:

“Din ve medeniyet, cevizin içi ve kabuğu gibi bir bütündür. Bu bütünü korumak, en üstün görevdir.

Bilim ve teknoloji yarışında rövanşı Medeniyetimiz aldığı takdirde, dinin hayatta gerçek yerini bularak, İslâm dünyasını, Batı'yı, Doğu'yu aydınlatacağına, insanoğlunun yeryüzündeki mutluluğunun kapılarını yeniden açacağına kuşku yoktur.

Batı'nın üstünlük iddiası, insanlıkla kaynaşmasını engelliyor. Doğu ise, kendine fazla dönük ve dışa ruhuyla ilgisiz. Dünyanın sorumluluğunu üstlenebilecekler, ancak, yine müslümanlardır. Müslümanların bu misyonlarını yerine getirebilmeleri ise medeniyetlerini etkisi dünyayı kapsayacak şekilde canlandırmalarını ve geliştirmelerine bağlıdır.

Önümüzdeki yüz yılların dünya gündemi, “islâmın dirilişi” olacaktır. Gençler, yeni nesiller için heyecan verici büyük gündem budur.

Ne mutlu bu gündeme erenlere!

Ne mutlu medeniyetimizi bilme, tanıma, diriltme ve koruma idealini gönlünde taşıyanlara”¹⁶.

Dünyanın ve insanlığın huzura kavuşması yine İslam'ın asr-ı saadetteki safiyetiyle yeniden anlaşılıp yaşanmasıyla mümkün olacaktır. Bu gün insanlığa önder olması ve onları mutlu edecek medeniyeti yeniden kurma görevi olan dünya Müslümanları çeşitli sebeplerle büyük bir aldanmışlık ve gaflet yaşamaktadırlar. Ancak bunun böyle gitmeyeceği âşikârdır. Müslümanların gerilemesiyle ve medeniyetlerinin yıkılmasıyla dünyanın neler kaybettiğini er geç herkes anlayacak ve girdiği arayış neticesinde yeniden İslam medeniyetini bulacaktır.

¹⁴ Karakoç, yucedirilis.org.tr.

¹⁵ Tahsin Görgün, “Medeniyet”, DİA, XXVIII, 301.

¹⁶ Karakoç, yucedirilis.org.tr.

SİNOP DOĞUMLU BİR DEVLET ADAMI: NECMETTİN ERBAKAN VE MİLLÎ GÖRÜŞ DÜŞÜNCESİ

İsa ÇELİK *
Birol YILDIRIM **

Öz

29 Ekim 1926 tarihinde Sinop'ta doğan Erbakan'ın Babası Ağır Ceza Reisi Mehmet Sabri Efendi, annesi Kamer Hanım'dır. Kayseri'de başladığı ilkokulu Trabzon'da tamamlar. 1937'de girdiği İstanbul Erkek Lisesi'nden ve 1948'de İstanbul Teknik Üniversitesi Makine Fakültesi'nden mezun olur. Aynı yıl fakültenin Motorlar Kürsüsünde asistan olarak göreve başlar. 1951'de Aachen Teknik Üniversitesi'nde bilimsel araştırmalar yapmak üzere Almanya'ya gönderilir. Üç yıl içinde “*Motorlarda Ekonomi*” başlıklı tezi doktor ünvanını alır. Tezi büyük ilgi görür. Almanya'nın en büyük motor üreticisi olan DEUTZ motor fabrikalarının genel müdürü Flats tarafından Leopar tanklarının motorlarıyla ilgili araştırmalar yapmak üzere bu fabrikaya davet edilir. II. Dünya Savaşı'ndan sonra bir Alman üniversitesinde görev yapan ilk Türk bilim adamı olur. 1953'te yurda dönerek yirmi yedi yaşında doçentlik imtihanını vererek Türkiye'nin en genç doçenti ünvanını alır. Ardından tekrar DEUTZ fabrikalarına geri döner.. 1956'da Türkiye'de ilk yerli motoru üreten 200 ortaklı Gümüş Motor Anonim Şirketi'ni kurar. İlk yerli otomobil fikrini ortaya atar. 1965'te profesör unvanını alır. 1969 yılında Konya'dan bağımsız milletvekili seçilerek aktif siyasete atılır. 24 Ocak 1970 tarihinde Millî Nizam Partisi'ni, 1974 yılında Millî Selâmet Partisi'ni kurar. Kurulan birkaç koalisyon hükümetinde üst düzey görevler alır. 19 Temmuz 1983'te kurulan Refah Partisi'nin 11 Ekim 1987'deki kongresinde genel başkanlığa seçilir. 24 Aralık 1995'te yapılan genel seçimlerde Refah Partisi birinci olur. Doğru Yol Partisi'yle koalisyona giderek Refah-Yol diye anılan 54. hükümetin başbakanı olur. Bir yıl sonra “postmodern darbe” diye nitelenen 28 Şubat 1997'deki askerî müdahale ile iktidardan uzaklaştırılır. 11 Mayıs 2003'te Saadet Partisi'ne genel başkan seçilir. 27 Şubat 2011'de vefat eder ve Topkapı civarındaki Merkez Efendi Mezarlığı'na defnedilir. Ortaya attığı “millî görüş” ilkesiyle maddî ve mânevî kalkınma, İslâm birliğini savunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Necmeddin Erbakan, Milli Görüş, Kalkınma, İslâm Birliği.

Was Born in Sinop a State Man: Necmettin Erbakan and National Concept Thought

Abstract

Erbakan's father Heavy Penal Reborn Mehmet Sabri Efendi was born on 29 October 1926 in Sinop and his mother is Kamer Hanım. He completed his primary school in Kayseri in Trabzon. He graduated from İstanbul Erkek Lisesi in 1937 and from the Mechanical Engineering Faculty of Istanbul Technical University in 1948. In the same year, he started to work as an assistant in the faculty of Engineers' Chair. In 1951 he was sent to Germany to conduct scientific research at Aachen Technical University. Within three years he

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Ana Bilim Dalı Baş., isacelik@hotmail.com

** Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Ana Bilim Dalı, birolyildirim97@hotmail.com

will be awarded the title of "Doctor in Economics". The thesis attracts great interest. It is invited to this factory by Flats, general manager of DEUTZ engine factories, Germany's largest engine manufacturer, to conduct research on the engines of Leopard tanks. II. He became the first Turkish scientist to work at a German university after World War II. In 1953, she returned to the twenty-seven-year-old professor giving an exam and receive the title of the youngest professor in Turkey. Then it goes back to the DEUTZ factories. In Turkey, the first domestic engine producing 200-partnered Silver Engine establishes the Incorporation in 1956. The idea of the first domestic car is revealed. In 1965, he took his professor title. Chambers and Commodity Exchange. In 1969, active politics were elected by independent MPs from Konya. On January 24, 1970, the National Nizam Party established the National Salvation Party in 1974. Several coalition governments take senior posts in the government. He is elected president on October 11, 1987 in the Welfare Party on July 19, 1983. In the general elections held on 24 December 1995, the Welfare Party becomes the first party. The True Path Party goes to the coalition and becomes the prime minister of the 54th government, which is called Refah-Yol. A year later, it was removed from power by military intervention on February 28, 1997, which was described as "postmodern coup". On May 11, 2003, the Saadet Party is elected president. He dies on 27 February 2011 and is buried in the Central Efendi Cemetery near Topkapı. With the principle of "national vision" he put forward, he advocated material and spiritual development and Islamic unity.

Keywords: National opinion, Necmeddin Erbakan, Development, Islamic Union.

Giriş

Necmettin Erbakan'ın soyu Kozanoğullarına dayanmaktadır. Erbakan 1800'lü yılların son döneminde Adana'nın Kozan ve Saimbeyli bölgelerinde yaşayan Kozanoğulları Beyliğinden gelip İstanbul'a yerleşen ve Sultan Abdülhamid'e yakınlığı ile bilinen Hüseyin Bey'in torunudur. Dolayısıyla Necmettin Erbakan Türkiye'nin "Saraylılar" diye adlandırılan bir ailesinden gelmiştir.¹

Baba tarafı 19. yüzyıl sonlarında Adana'nın Kozan ve Saimbeyli bölgelerinde yaşayan Kozanoğullarındandır. Dedesi Kozanoğlu Hüseyin Bey II. Abdülhamid döneminde saraya yakınlığı ve bağlılığıyla tanınan bir zattır. İşte Erbakan bu zatın oğlu Mehmet Sabri Beyin oğludur.² Anne tarafı ise Sinoplu Kale Kumandanı Binbaşı Halil Bey'in torunudur.

Erbakan'ın dedesi Hüseyin Bey, oğlu Mehmet Sabri Bey'e hukuk tahsili yaptırmıştır. Mehmet Sabri Bey hukuk mektebini bitirdikten sonra ilk olarak Erzurum İstinaf Mahkemesi Savcılığına tayin edilmiştir. Erzurumlular bu beyefendiyi çok sevmiş, ve tanınmış ailelerden Korukçuların kızı Sabriye Hanım ile evlendirmişlerdir.³

Savcı Mehmet Sabri Bey ve Sabriye Hanımın Nizamettin ve Selahattin isimleriyle iki çocukları dünyaya gelmiştir. Birinci Dünya Savaşı sonunda Rusların Erzurum'u işgali sebebiyle zorunlu bir göç başlamıştır. Bu göç sırasında Sabriye Hanım yolda vefat etmiştir. Ardından ağır ceza reisi olarak Sinop'a tayin edilen Mehmet Sabri Bey bu sefer Sinoplu Kamer hanımla evlenmiştir. Kozanoğulları daha sonra Nazırzâde adını almışlardır. İşte bu yüzden 1934 senesinde Soyadı Kanunu çıktığı zaman herkes soy isim ararken Nazırzâdeler Osmanlıca "nazır" kelimesine uygun olarak Erbakan soyadını almışlardır.⁴

¹ Bkz, Y. Turan, "Sofu ve Çalışkan Kuş", Hürriyet Gazetesi, 18 Ocak 1998.

² Turan, "Sofu ve Çalışkan Kuş", s. 8.

³ Bkz, Ekrem Kızıldaş, *Herkesin Hocası Erbakan*, Hayat Yayınları, İstanbul 2011, s. 15.

⁴ Sebahattin Uçar, *Savunan Adam*, İstanbul, 18.

Erbakan 29 Ekim 1926 tarihinde Sinop'ta dünyaya gelir.⁵ Babası Mehmet Sabri Bey Erbakan'a "Dinin Yıldızı" anlamına gelen Necmettin ismini koyar. Annesi Kamer Hanım üç çocuğunu büyütürken Sinop'ta hâkimlik yapan Mehmet Sabri Bey'in tayini önce Afyon Karahisar'a sonrada Kayseri'ye çıkar. Erbakan Kayseri Cumhuriyet İlkokulunun birinci sınıfında üç ay eğitim görür. Mehmet Sabri Beyin Trabzon'a tayin edilmesiyle ilk tahsiline orada Gazipaşa İlkokulunda devam eder.⁶

Necmettin Erbakan'ın çocukluğu babasının tayinleri nedeniyle şehir şehir gezmekle geçer. Onun çocukluğunda oynadığı oyunlar adeta geleceğin bir işareti gibidir. Necmettin ve özellikle diğer memur çocukları yaz aylarında Trabzon'daki iki katlı evlerinde devlet adamlığına adımı atacak ilk devletçilik oyunları oynarlar.

Erbakan'ın kendisi çocukluğunda oynadığı devletçilik oyununu şöyle değerlendirmektedir:

*"Biz ilkokuldayken kendi devletimiz vardı. Bütün okul çocukları okul kapandığı zaman gelir, Bizim devletimize kaydolurdu. Biz onlara birer nüfus kâğıdı verirdik. Devletimizin Maarif Vekilinin verdiği sarı, pembe okul defterlerinden yaptığımız kendi paralarımız vardı. Bu paralar devletin paralarından kıymetliydi. Çünkü çocuklar bu paralar ile bizim bahçede alışverişi yapıyordu. Çocuklar devletin yüz kuruşunu verir bizim on kuruş, beş kuruşumuzu alırdı. Devletin yüz kuruşu ile parka gittiğimizde çikolata alırdık. Her birimizin bir ticarethanesi vardı."*⁷

Mehmet Sabri Bey 1937 yılında tayini dolayısıyla ailece İstanbul'a yerleşir. 1938 yılında Mehmet Sabri Bey Almanya'nın dünyada artan itibarı nedeniyle oğlu Necmettin'i Alman Lisesine kaydettirmek ister. Ancak Alman lisesinin eğitim süresi uzun olduğundan İstanbul Erkek Lisesinin ortaokul kısmına kaydını yaptırdı. Erbakan'ın sınıfta gösterdiği üstün başarılarından ötürü öğretmenleri tarafından ayrı bir öğrenime tabi tutulur. Okulda hep takdirle geçmenin yanı sıra "Sıfırcı Avni" lakaplı fizik öğretmeni Avni Kuler'den, ilk defa on puan alması önemli bir yer tutmuştur. Erbakan'ın lise yıllarındaki lakaplarından birisi de "Başbakan"dır.⁸ Erbakan bu lakabı duymaktan çok hoşlandığını her fırsatta dile getirmiştir.

Necmettin Erbakan giriş sınavında gösterdiği başarıdan dolayı İstanbul Teknik Üniversitesi Makine bölümüne birinci sınıfı atlayarak ikinci sınıftan başlamaya hak kazanır. Erbakan bu durumu şöyle anlatmaktadır:

*"Birden fazla müracaatın içinden ilk on kişinin arasına girdikten sonra, ikinci sınıfa kabul edilmiştik. Sene 1943'tü. Teknik Üniversite Makine bölümünü birincilikle bitirdiğimizde tarih 1948 idi."*⁹

1.Akademik Hizmet Çalışmaları

Necmettin Erbakan üniversiteyi birincilikle bitirdikten sonra üniversitenin Motorlar Kürsüsünde 1948 yılında asistan oldu. Aynı yıl kürsüde doçent olarak görev yapan bilim adamı askere gittiği için, Erbakan asistan olduğu halde fakültede ders vermeye başlar. Necmettin Erbakan üniversitede hazırladığı üç ciltlik yüksek lisans tezinden sonra Almanya'ya giderek 1951-1954 yılları arasında üç yıl görev yaptı. Aachen Teknik Üniversitesi Motorlar ve Termodinamik Kürsüsünde bir buçuk yıl kalıp bu süre içinde üç tez hazırladı. Tezlerinden biri doçentlik tezidir. Diğer tezi ise

⁵ Bkz, Turan, 11.

⁶ A.g.k., 11.

⁷ Fehmi Çalmuk, *Selamun Aleyküm Komutanım*, Kim Yayınları, Ankara 2000, 9.

⁸ Bkz, Çalmuk, 10.

⁹ A.g.k., 10.

Dizel motorlarda püskürtülen yakıtın tutuşmasının matematiksel anlatımını yaptığı tezdir. Bu tez Almanya'daki bilim camiasında geniş yankılar uyandırınca Deutz Motor Fabrikalarının Leopar tanklarında araştırma başmühendisi olarak işe alınır.¹⁰

1954 senesinde Türkiye'ye geri döndü. 27 yaşında Türkiye'nin en genç doçenti unvanını aldı. Aynı yıl Mayıs ayında İstanbul'da askerliğini teğmen olarak yapmaya başladı. Askerlik görevin ifa ettikten sonra üniversiteye dönen Erbakan 1962 yılında ise profesör olur.¹¹

Sanayi Bakanı Mehmet Turgut ve Ticaret Bakanı Ahmet Tükel, Başbakan Süleyman Demirel'inde fikrini alarak 1967 yılında Prof. Dr. Necmettin Erbakan'ı Türkiye Ticaret Odaları Sanayi Odaları ve Borsaları yani Türkiye Odalar Birliğinin Genel Sekreterliğine tayin ederler.¹² 10 Ocak 1967 yılında kendisi de Odalar Birliğinde çalışmakta olan Nermin Hanımla evlenir.¹³

Buradaki görevi bir buçuk yıl süren Erbakan bir yıl kadar da Genel İdare Kurulu Üyeliği yapar. Necmettin Erbakan'ın bu görevi sırasında birçok anlaşmazlıklar yaşar. Bir şirkete kredi tahsis konusunda çıkan anlaşmazlık sonunda Necmettin Erbakan Başbakan Süleyman Demirel'e "Ben umumi kâtiplikte kalacak değilim, gayem Odalar Birliğine Genel Başkan olmaktır" diyerek mücadele bayrağını açar.¹⁴ ve 1969 yılında yapılan TOB genel başkanlık seçimlerinde Anadolu tüccarlarının desteğini alarak seçimi kazanır. Erbakan'ın teşvik kredilerinde İstanbul sanayicilerinden ziyade Anadolu sanayicilerini ön planda tutması ilişkilerin iyice gerilmesine sebep olur ve 1969 yılında polis mukavemetiyle görevinden ayrılmak zorunda kalır.¹⁵

2.Erbakan'ın Siyasete Atılması

Ciddi tasavvufî irtibatlara¹⁶ sahip olan Erbakan yetiştirdiği çok sayıdaki entellektüel habibiyle "Görünmeyen Üniversite"¹⁷ olarak meşhur ve maruf olmuş olan Mehmed Zahid Kotku Hazretleri'nin manevî terbiyesinden geçmiş, parti fikrinin esas kaynağı Kotku Hazretleri olmuştur.¹⁸ Hocanın siyasetteki birinci dönemi 1969-1974 yılları arasını kaplar. Odalar Birliğindeki yaşadığı mücadele onun siyasete girmesinde dönüm noktası olur. Ahmet Tevfik Paksu'nun Selenik caddesindeki evi mücadele için adeta bir karargâha dönüştürülür.

Tartışmalı bir şekilde TOBB Başkanlığından ayrılan Necmettin Erbakan Adalet Partisine müracaat etmeden önce Osman Bölükbaşı tarafından kurulan Millet Partisine katılıp katılmama konusunu değerlendirir. Fakat 1969 yılında Adalet Partisinden milletvekilliği adaylığını koyar. Bu adaylığı Süleyman Demirel tarafından veto edilir. Bunun üzerine Bağımsızlar Hareketini

¹⁰ Bkz. K. Akın, *Milli Nizam'dan 28 Şubat'a Olay Adam Erbakan*, Birey Yayıncılık, İstanbul 2000, s.13.

¹¹ A.g.k, 13.

¹² Bkz, Uçar, *Savunan Adam*, 67.

¹³ Bkz, *Kızıltaş*, 67.

¹⁴ Bkz, *Akın*, 16.

¹⁵ Işıl Tuna, *Necmettin Erbakan'ın Siyasi Hayatının Türk Siyasi Tarihindeki Yeri ve Önemi*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Tarih Anabilim Dalı / Genel Türk Tarihi Bilim Dalı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2012, s.8.

¹⁶ Abdulkadir Macit, "Necmettin Erbakan'ın Çağdaş İslam Düşüncesindeki Yeri", <https://www.academia.edu/>, ss. 1-21, s. 1.

¹⁷ Ersin Nazif Gürdoğan, *Görünmeyen Üniversite*, İz Yayıncılık, İst., 2017.

¹⁸ Talip Tuğrul, "Milli Görüş Hareketi'nin Temel Karakterleri", e makâlât Mezhep Araştırmaları 10, sy. 2, (Güz 2017), 617-657, 627-629.

başlatır. Erbakan Konya'dan, Fehim Adak Mardin'den ve diğer arkadaşları da birkaç ilden bağımsız milletvekili olarak adaylıklarını ilan ederler. Erbakan büyük bir oy oranı ile Konya'dan bağımsız milletvekili seçilerek¹⁹ fiili siyasi hayatı başlamış olur.

Konya'yı niçin tercih ettiği hususunu şöyle izah etmiştir:

*“Konya Anadolu'daki ilk merkezdir. Selçuklu merkezidir. Bizim davamızın sembolüdür. Belde-i muhayyere'dir. Yani Efendimiz (s.a.v)'e teklif edilen üç şehirden biridir. Habibim hangi şehri istersin, Medine mi, Şam mı, Konya mı dediği zaman, Efendimiz (s.a.v) fakiri çok olduğundan Medine'yi seçmiştir. Ama hangisini istersin teklifi arasında Konya'nın bulunmuş olması tabii ki çok büyük bir şereftir. Büyük Selçuklu payitahtıdır. Haçlı seferlerini püskürten merkezdir. Yani işbirlikçileri püskürtmüş. Konya'nın manası çok büyük. Mevlana'nın şehri. Bu itibarla Besmeleyi Konya'dan çektik. Muhyiddin Arabî Hazretleri 1000 sene önce Fütuhâtı Mekkiye kitabında, 'İnsanlık fetret dönemine girecek ve kurtuluş Konya'dan başlayacaktır' buyuruyor. Bu itibarla Konya'nın özelliği vardır. Bu özelliğe dayanarak çalışmalara oradan başladık.”*²⁰

Milli Nizam Partisinin Kuruluşu

İslami cemaatlerin Adalet Partisi içinde güçleri oranında bir iktidara sahip olamamaları, bu cemaatlerin içinde politik tecrübesine sahip, ülke yönetimine talip olabilecek kadroların yetişmiş olduğunun ortaya çıkması gibi etkenler Milli Nizam Partisinin oluşmasında etkili olmuştur.²¹

1961 Anayasası Türkiye'ye yeni özgürlükler getirmiş yeni ufuklar açmıştır. Bu çerçevede Cumhuriyetin geleneksel olarak yasakladığı komünizm ve şeriat devleti yandaşları yani sınıf diktatörlüğünü ve din diktatörlüğünü savunanlarda birden bire müthiş bir serpilme ve gelişme platformu bulur. Ülkenin aydınları bir yandan her türlü sol öte yandan her türlü sağ düşüncenin tartışılmasından yanadır. Böylece baskı altında netleşme ve dolayısıyla birbirinden farklılaşma fırsatı bulamamış olan pek çok düşünce, ilk başta hep bir arada birbirine destek vererek gelişir. Şeriatçılar ve Marksistler “düşünce özgürlüğü” açısından ittifak içerisindeydiler. Liberal sağ ve demokratik sol da bunlarla aynı çerçevede hareket etmekte her türlü “baskıya” ve “resmi ideoloji dayatmasına” karşı çıkmaktadır. Bir süre sonra “balayı” biter. Demokratik solcular ile ihtilalci solcular ve anarşist solcular birbirlerinden ayrılır. Sağda da liberal sağcılar demokratik bir platform oluşturmaya çalışırken dinci ve milliyetçi sağ hem birbirinden hem de liberal sağdan ayrılır. Fakat ilginç bir biçimde sınıf diktatörlüğünden ve din diktatörlüğünden yana olanlar birbirlerine destek vermeyi sürdürdüler. Bu çerçevede sağdaki yelpaze içinde artık iyice farklılaşan ayrıca kendisine Anadolu sermayesi içinde ve esnaf zanaatkâr kesimi arasında sınıfsal tabanda bulmuş olan Siyasal İslam Milli Nizam Partisi adı altında ve Erbakan liderliğinde partileşir.²² Milli Nizam Partisinin kuruluşundan itibaren etkin rol oynayan Süleyman Arif Emre, partiyi kurmak için bu kadar beklmelerini Adalet Partisi içindeki arkadaşlarına bağlamaktadır.”²³

Erbakan'ın Milli Nizam Partisinin kuruluşuna katılması konusunda çeşitli iddialar bulunmaktadır. Oral Çalışlar'ın da üzerinde durduğu baskın iddia şöyledir: “İstanbul'daki İskender

¹⁹ Bkz, Uçar, 84.

²⁰ <http://www.sonsayfa.com> Erişim Tarihi: 29.04. 2012.

²¹ Atik Ağdağ, 28 Şubat Askeri Müdahalesi ve Türk Siyasi Tarihine Etkileri: Türkiye'de Asker- Siyaset İlişkisinin Tarihsel Serüveni Bağlamında Bir İnceleme, 52.

²² Emre Kongar, 21.Yüzyılda Türkiye, Remzi Kitabevi, İstanbul 2011, s. 248.

²³ Oral Çalışlar, Refah Partisi Nereden Nereye, 27.

Paşa Cami İmamı Şeyh Mehmet Zahit Kotku Nakşibendî tarikatının Türkiye’deki en önemli lideridir. Birçok İslamcı genç üniversite öğrencisi şeyhin mürididir. Gördüğü eğitim ve vaazlarla çevresinde önemli okumuş topluluğu bulunan şeyhin müritlerinden biri de üniversite yıllarından beri yanında olan Prof. Dr. Necmettin Erbakan’dır. MNP’yi kurmak için Şeyh Zahid Kotku’nun tavsiyeleri büyük rol oynamıştır. Şeyhe göre diğer sağcı partileri desteklemenin bir anlamı yoktur.”²⁴ Çalışlara göre, Erbakan’ın Odalar Birliğinde yaptığı çıkışla topladığı ilgi aşikârdır. Şeyh bunun üzerine Erbakan’ı çağırır ve parti kurulması görevini Erbakan’a verir.²⁵

Süleyman Arif Emre Şeyh Zahit Kotku’dan partinin kurulması ile ilgili izni nasıl aldıklarını şöyle anlatmaktadır:

“Ben Mehmet Zahit Efendiyi tanıımıyordum. Ancak Necmettin Bey bu harekete girmek için izin isteyeceğim. Kendisine fikirlerimi açtım, muvafık dedi. Beraber gitmeyi teklif etti, Hasan Aksoy ve ikimizi götürdü. Orada Mehmet Zahit Efendi bizleri dinledi. Dedi ki Abdülhamit idaresinden sonra bu milletin idaresine masonlar el koymuştur ve hala onların inisiyatifindedir. Bunu düzeltmek lazımdır. Onun için böyle bir harekete başlamamızda ben herhangi bir mahzur görmüyorum. Bu şekilde bir muvafakat alınmıştır. Yoksa o muharrik itici güç olmuştur.”²⁶

26 Ocak 1970 yılında kurulan partinin sembolü şahadet parmağı havada sağ el’dir.²⁷ Parti kurulduğunda yalnızca Genel Başkan Necmettin Erbakan milletvekilidir. Kurulduktan sonra, AP Isparta Milletvekili Hüsamettin Akmumcu ve AP Tokat milletvekili Hüseyin Abbas da MNP safalarına katılırlar. Bu kurucular ekibinin önemli bir kesimi yirmi yılı aşkın bir süre kararlı bir şekilde Erbakan ile birlikte hareket ederler. Özellikle Süleyman Arif Emre ve Hasan Paksoy partileşme hareketinde önemli rol oynarlar.²⁸ 24 Ocak 1971’de Ankara’da Selim Sırrı Tarcan Kapalı Spor Salonu’nda yapılan Parti’nin birinci kongresinde Erbakan Genel Başkanlığa seçilir.²⁹

Milli Nizam Partisi programında³⁰ genel hatlarıyla İslamcı bir söylemin baskın olduğu milli ve manevi kalkınmaya önem verilmektedir. Parti, ahlak ve fazilet kavramlarını ön plana çıkartmıştır. Serbest rekabetçi ekonomik anlayışa ve faiz sistemine karşı çıkarak, devlet müdahalesiyle ekonomide bir “nizam” sağlanması gerektiğini öne sürmüştür. Avrupa Ekonomik Topluluğu’na (Avrupa Birliği) girilmesine de karşı çıkan parti, Türkiye’de ağır sanayi yatırımlarına hız verilmesi gerektiğini savunur.

Parti’nin kuruluş beyannamesinde “Aziz Milletimiz; Bugün, daima Hakk’a bağlılıkta, Hakk’ı tutmakta, iyiyi destekleyici, kötüyü men edici hüviyetiyle insanlık tarihinin en ulvi mahreki üzerinde yürüyen Büyük Milletimizin çeşitli tesirlerle kendi yolundan saptırılması gayretlerinin hüküm sürdüğü oldukça uzun bir devreden sonra yeniden ulvi ve şanlı tarihi yörüngesi üzerine oturtulması için füzelerin ateşlendiği gündür. Milli Nizam Partisi; Milletimizi karışık ve karanlık devrelerden sonra aydınlığa götürecektir, onu parlak tarihi yörüngesi üzerine yeniden oturtmak için ateşlenen güçlü füzedir. Bugün bu füzenin ateşlendiği gündür. Bugün bu mutlu gündür. Bütün milletimize uğurlu ve hayırlı olsun. Ey daima Hak’kı tutmak, iyiyi sağla-

²⁴ A.g.k. 31.

²⁵ A.g.k. 32.

²⁶ Bkz, *Çalışlar*, 33.

²⁷ Bkz, *Akın*, 29; *Işıl*, s.12.

²⁸ A.g.k.39, Bkz. *Uçar*, 98.

²⁹ *Işıl*, s.13.

³⁰ Bkz. www.belgenet.com.tr Erişim Tarihi 22.02.2012.

mak ve kötüyü men etmek yolunda bulunmak üzere seçilmiş mümtaz ve Aziz Milletimiz!" denilmektedir.³¹ MNP programı ile ortaya atılan bu görüşler, sonraki yıllarda Milli Görüş adı altında, Erbakan'ın düşüncelerinin temelini oluşturmuştur.³²

MNP'nin ömrü fazla uzun sürmez. 12 Mart 1971 askeri müdahalesinden evvel parti hakkında kapatma davası açılır. Müdahalenin ardından ise dava hızlanarak parti "Laikliğe ve Atatürk devrimlerine aykırı hareket ettiği" gerekçesi ile Anayasa Mahkemesi tarafından 20 Mayıs 1971 tarihinde kapatılır. MNP'nin kapatılmasında en büyük etken 24 Ocak 1971 tarihinde yapılan Büyük Kongresi olur. Ancak Milli Nizam Partisinin Marşının da³³ kapatılmada etkisi olur.³⁴ Bazı Hatiplerin il ve ilçelerde yaptıkları konuşmalar, İslam ülkeleriyle ekonomik münasebetlerin geliştirilmesine dair parti görüşü, gençlik kollarının neşrettiği broşür, çeşitli gazetelerde Milli Nizam Partisini eleştiren mizah maksadıyla çizilen karikatürler kapanmasında etkin rol oynarlar.³⁵ Nihayet 20 Mayıs 1971 yılında parti kapatılır.³⁶

Milli Selamet Partisinin Kuruluşu

Gizli ve çoğu zaman açık sürdürülen çalışmalar, görüşmeler sonucunda Milli Nizam Davası'nın devamı olarak 11 Ekim 1972'de yeni bir parti kurulur. Kurulan yeni partinin amblemi anahtardır.³⁷ Partinin Erbakan tarafından kurdurulduğu öne sürülmektedir. Partinin Genel Başkanlığı için birçok isim kamuoyunda anılırken Necmettin Erbakan'ın isminin geçmemesi şüpheleri daha da arttır. Çünkü Erbakan, laikliğe aykırı olduğu için kapatılan bir partinin lideri olarak tanımlanmaktaydı.³⁸

Genel Başkanlığa Süleyman Arif Emre getirilir. Erbakan bağımsız olarak bir süre Milli Selamet Partisini destekler ve ani olarak Akıncı ve Abbas'la beraber Milli Selamet Partisi'ne katılır. 20 Ekim 1973'te de Genel Başkanlığa getirilir. MSP, kuruluşundan bir yıl sonra yapılan 10 Ekim 1973 seçimlerinde 52 milletvekili ile Meclis'e girer. 12 Mart 1971 Muhtırası'nın getirdiği sürecin ardından koalisyonlu bir hükümetin kurulamayacağından hareketle, Erbakan, partinin amblemi olan anahtar dille getirerek "*İktidara gidecek yol için anahtar bendedir*" söylemini dillendirir.³⁹

11 Ekim 1973 Seçimleri yaklaşırken Milli Selamet Partisinin seçime girebilecek kadar il ve ilçede teşkilatlanması olup olmadığı tartışma konusu olur. Ancak Parti kısa sürede toparlanarak 11 Ekim 1973 seçimlerine katılmayı başarır. Seçim sonunda MSP Türkiye genelinde oyların 11,8'ini alarak 3 senatör ve 48 milletvekilliğini kazanır.⁴⁰

Hoca'nın ikinci ve son siyaset dönemi 1987-1997 yılları arasında kapsar.

Refah Partisinin Kuruluşu

³¹ Abdullah Manaz, *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İslamcılık*, Ayraç Yay., Ankara 2005, s. 358-372.

³² *Işıl*, s.14.

³³ Hür dünya'nın göbeğine, Milli nizam yazacağız, Kuşların gözbebeğine Milli nizam yazacağız, Yola ağaca pınara Esen yele yağın kara Milli nizam yazacağız Koç burcuna yay burcuna Bebeklerin avucuna Minarelerin ucuna Milli nizam yazacağız Herkes duyacak bilecek Gizlenmez gayrı bu gerçek, Yaprak yaprak çiçek çiçek Milli nizam yazacağız.

³⁴ Bkz, *Çalmuk*, 21.

³⁵ Bkz, *Uçar*, 127.

³⁶ *Işıl*, s.16.

³⁷ Bkz, *Akın*, 99.

³⁸ Bkz, *Akın*, 102.

³⁹ A.g.k, 103.

⁴⁰ *Işıl*, s.18.

Refah Partisi 19 Temmuz 1983 yılında kurulur. Kurucu Genel Başkan Ali Türkmen'in veto edilmesinden sonra ilk gelen başkanı Ahmet Tekdal'dır. Siyasi yasağı biten Necmettin Erbakan 11 Ekim 1987'de Genel başkan seçilir.⁴¹ Parti, Refah-Yol Koalisyonu ile iktidar olur. Erbakan Başbakan olur. 27 Haziranda Koalisyon protokolü imzalanır. İki parti arasında dönüşümlü Başbakanlık formülü ile uzlaşma sağlanır.⁴² 28 Haziran 1996 tarihinde Refah-Yol hükümeti kurulur. 54. Hükümetin kurulması yurtdışı basınında da büyük yankı uyandırdı.⁴³

Bu dönemde gündeme gelen D-8 Projesi büyük ses getirir. Necmettin Erbakan'ın fikir babalığını yaptığı D-8 15 Haziran 1997'de 8 ülkenin Devlet Başkanlarının Çırağan Sarayında bir araya gelerek imzaladıkları anlaşma ve temel statü ile resmen kurulur.⁴⁴

D-8 Teşkilatı'nın kurucusu Prof. Dr. Necmettin Erbakan *"D-8 Teşkilatı'na karşı olan global-ırkçı-emperyalist odaklar derhal harekete geçerek bu birliği daha doğmadan boğma yoluna gitmişler ve kuruluşa katkıda bulunan ülke iktidarlarını al aşağı etmişlerdir. Nijerya Devlet Başkanı zehirlenerek öldürülmüş, Pakistan ve Bangladeş Başbakanları askeri darbe ile devrilmiştir"* sözleriyle D-8'in kuruluş öncesi karşılaştığı zorlukları dile getirmiştir.⁴⁵

D-8'lerin bayrağında 6 temel ilkeyi sembolize eden altı yıldız vardır. Anlamları şunlardır;⁴⁶

1. Savaş değil, barış!
2. Çatışma Değil, Diyalog!
3. Çifte Standart Değil, Adalet!
4. Üstünlük Değil, Eşitlik!
5. Sömürü Değil, İşbirliği!
6. Baskı ve Tahakküm Değil, İşbirliği!⁴⁷

D-8'ler G-7'lere paralel olarak fakat gelişmekte olan ülkelerin kurdukları bir kuruluş olarak temayüz etmiştir. D-8'ler; Endonezya (216 milyon), Malezya (21 milyon), Bangladeş (130 milyon) Pakistan (138 milyon), İran (65 milyon), Mısır (67 milyon), Türkiye (72 milyon) Nijerya (113 milyon), yani nüfuslarının toplamı 820 milyon olan 8 ülke tarafından kurulmuştur. Ancak Türk Cumhuriyetleri başta olmak üzere Müslüman ülkeler ve gelişmekte olan bütün ülkeler nüfusları ne olursa olsun D-8'lerin doğal üyeleridir.⁴⁸ 24 Ekim 1996 tarihinde İstanbul Çırağan Otelde yapılan D-8 Hazırlık Zirvesinin ardından 4 Ocak 1997'de yapılan 2. Hazırlık toplantısında D-8'in altyapısının kuruluşu tamamlanarak sekreteryası da tesis edilir.⁴⁹ Bununla yetinilmiyerek D-60 ve D-160 da hdeflenmiştir.⁵⁰

⁴¹ Bkz, E. Kızıldaş, *Herkesin Hocası Erbakan*, Hayat Yayınları, İstanbul 2011, s. 239-240.

⁴² Milliyet Gazetesi, 29 Haziran 1996.

⁴³ Bkz, Kızıldaş, 389-390; *Işıl*, 95.

⁴⁴ Milli Gazete 1 Haziran 2009.

⁴⁵ Milli Gazete 1 Haziran 2009.

⁴⁶ Milli Gazete, 12 Ekim 2011.

⁴⁷ *Işıl*, s.108.

⁴⁸ www.gencsaadet.com *Erişim Tarihi 15.04.2012*; *Işıl*, 108.

⁴⁹ *Işıl*, s.108.

⁵⁰ Necmettin Erbakan, *Yeni Bir Dünya ve Adil Düzen*, Esam Yayınları, Ankara 2010, 68.

Fazilet Partisinin Kuruluşu

28 Şubat sürecinin sonucu olarak Refah Partisi'nin kapatılma ihtimali yükselince 17 Aralık 1997 tarihinde İsmail Alptekin'in başkanlığında Fazilet Partisi isimli yeni bir parti kurulur.⁵¹ Refah Partisi'nin 16 Ocak 1998 günü kapatılmasının ardından Refah Partisi'nin TBMM grubu birkaç eksikle Fazilet Partisine katılır. Bundan dolayı Fazilet Partisi kurulmasından 1,5 ay gibi kısa bir zaman sonunda TBMM'nin birinci partisi olarak ana muhalefet partisi konumuna yükselir.

RP'nin kapatılma kararıyla Necmettin Erbakan'ın da 5 yıl süreyle siyasetten yasaklanması yüzünden FP Genel Başkanlığı İsmail Alptekin'den Recai Kutan'a geçer. Parti, 1999 seçimlerinde RP'nin oyları temel alındığında, 1995 genel seçimlerine oranla % 6 oy kaybına uğrar. Türkiye genelinde topladığı 4.805.381 oyla % 15,4 oranında kalarak 111 milletvekilliği kazandı. Yerel seçimlerde ise FP, genel seçimlere nazaran büyük başarı yakalamıştır.⁵²

28 Şubat sonrasında parti hakkında kapatma davası açılmış, parti kendisini yeterince savunamamıştır. Kapatma davası 22 Haziran 2001 tarihinde sonuçlanmış ve Anayasa Mahkemesi Fazilet Partisinin kapatılmasına karar vermiştir.⁵³

Numan Kurtulmuş Ekim ayının başlarında partiden ve Genel Başkanlıktan istifa eder. Necmettin Erbakan ile girdiği parti içi mücadele sonrası Saadet Partisinden ayrılarak Halkın Sesi (HAS) Partisini 2 Kasım 2010 tarihinde kurar.

Erbakan 17 Ekim 2010 yılında yapılan parti olağanüstü genel kurulunda Parti Genel Başkan seçilir. Erbakan aktif olarak siyasete döndükten hemen sonra Haziran 2011 yılında yapılacak genel seçimler için çalışmalara hız verir.

Erbakan'ın Vefatı

26 Aralık 2010'da Saadet Partisi Trabzon İl Teşkilatının kongresine katılmak için Trabzon'a giden Prof. Dr. Necmettin Erbakan, 3 Ocak 2011'de sabaha yakın saatlerde sol ayağındaki bir damar rahatsızlığı sebebiyle Ankara Güven Hastanesine kaldırılır.⁵⁴ Kaldırıldığı hastanede Genel seçimler için Saadet Partisi yetkilileriyle görüşmüş onları hastane odasında kabul etmiştir. Tedavi gördüğü hastanede 27 Şubat Pazar günü saat 11.40'ta Hakk'a yürümüştür.⁵⁵

1 Mart Salı günü sabah namazı sonrası Ankara Hacı Bayram Camiinde kılınan cenaze namazının ardından İstanbul'a uğurlanan Erbakan'ın Cenazesi Öğle namazını müteakiben Fatih Camiinde yüz binlerin katıldığı bir cenaze töreninin ardından Merkez Efendi Aile Kabristanına defnedilir.⁵⁶

3.Fikirleri

Bu bölümde Erbakan'ın Âdil düzen anlayışı detaylı bir şekilde ifade edilecektir. Necmettin Erbakan, siyasete girdiği andan itibaren Türkiye için model teşkil edecek düşünceler üretir. Bu düşüncelerin birçoğu sonradan anlaşılmıştır.

“Âdil Düzen” kavramı, mefhumu, Necmettin Erbakan tarafından 1970 yılında ortaya atıldığı ve Milli Görüş Hareketinin 1980 sonrasındaki değişimi ile geliştirdiği bir sistemdir.

⁵¹ Sabah Gazetesi, 23 Aralık 2001.

⁵² Bkz, Serhan Yücel, *Türkiye'nin Siyasal Partileri*, 1859–2006, Alfa Yayınları, İstanbul 2006.

⁵³ Anayasa Mahkemesi'nin Gerekçeli Kararı 5 Ocak 2002 tarihli Resmi Gazete'de yayımlanmıştır (Sayı:24631-Mükerrer); *Işıl*, 144.

⁵⁴ Hürriyet Gazetesi, 3 Ocak 2011; *Işıl*, s.154.

⁵⁵ Milliyet Gazetesi, 27 Şubat 2011; *Işıl*, s. 155.

⁵⁶ Sabah Gazetesi, 1 Mart 2011; *Işıl*, s.155.

Refah Partisi ‘Âdil Düzen’ kavramını güncelleyerek bu söylem ile siyasetini belirler. Necmettin Erbakan’ın 1991 yılında kaleme aldığı eser, Âdil Düzen’in genel çerçevesini oluşturur ve bu genel tema etrafında söylemleri şekillenir.⁵⁷ Âdil Düzen söylemi, RP’nin sosyal politika programı olmasının yanında, partinin kitle desteğinin toplayıcısı olmuştur.⁵⁸

Refah Partisi’nin ‘Âdil Düzen’ broşüründe içi doldurulmaya çalışılan söylem ilk olarak, antisyonist akım ve faiz olgusuna eleştiri şeklinde gelişir. Âdil Düzen kitapçığında, mevcut dünya düzeni, şu cümle ile tespit edilmiştir: “*Siyonistler dünya emperyalizmini kontrolleri altına almışlardır. Faizci kapitalist nizam vasıtasıyla bütün insanlığı sömürmektedirler. Emperyalist devletler vasıtasıyla yeryüzünde siyasi hâkimiyetlerini sürdürmektedirler.*”⁵⁹

Âdil Düzen’in ekonomi söyleminde özel teşebbüslere yönelik kredi dağıtımı, kredi başlığında örneklendirilerek açıklanır. Âdil Düzen söyleminin özel teşebbüs ile devletin iktisadi gücü arasındaki kredi dağıtım mekanizması şu şekilde anlatılmıştır: “*Âdil Düzen’de bu (işletme sermayezin olmaması) bir problem değildir. Atölye sahibi olduğum vesikamı ortaya koyarım, dürüst bir insan olduğuma dair mensup olduğum ‘Ahlak topluluğunun’⁶⁰ bana verdiği ‘Tezkiye’ belgesini ortaya koyarım, giderim makinelerimin ve atölyemin gerektirdiği usta ve işçileri arar bulurum (...) Bu işçilerin ücretlerini banka yani devlet öder.*”

RP’nin Âdil Düzen söyleminin sosyo-ekonomik boyutunda öne çıkan nokta ise vergi düzenidir. Burada, düşük vergi, yüksek teşvik ve kredi olanakları anlatılmıştır.

Erbakan’ın başlattığı hareketin üç dayanağından biri Anadolu esnafıdır. Erbakan’ın Anadolu esnafını İstanbul sermayesine alternatif bir karşı elit olarak burjuvalaştırmaya çalışmış ve bunu büyük oranda başarmıştır.

MSP, kapitalizme tamamen karşı olmayan bir parti olmayıp, piyasanın serbest işleyişi karşısında olumsuz etkilenen, siyasal karar mekanizması aracılığıyla korunmayı talep eden sermayenin sözcülüğünü üstlenen siyasal özneydi. Tüm bu gidişat içerisinde Âdil Düzen söylemi ile güçlenen siyasal İslam, ikinci nesil gençlerin ve öğrencilerin, yeni orta sınıfın, memurlar, meslek sahipleri ve kısmen teknokratların sahiplendiği bir hareket olur.⁶¹

RP’nin iktisadî bakışında devletin rolü, 80 öncesi dönemin devletçi uygulamalarını anımsatmaktadır. Âdil Düzen kitapçığının ekonomide devletin görevi başlığında devlet, ülke ve bölgelerin makro planlarını yaptırmak, projeleri onaylamak, teşvikleri dağıtmak, büyük ölçekli yatırımlarda ise kendi iştiraklerini kurmakla yükümlüdür. Plan ve projelerin tasarım ve onay süreçlerinin detaylandırılmamasıyla beraber genel olarak devletçi kumanda mekanizmasını öngören sistem, söylemin özüdür. Devletin senyoraj haklarından olan vergilendirmede ise radikal bir vaat olarak, gelir vergisinin kaldırılacağı söylenmektedir.⁶²

⁵⁷ Tedavi – Adil Ekonomik Düzen, Refah Partisi Yayınları, Ankara, 1991; Işıl, s.170.

⁵⁸ Bkz. N. Akpınar, *Maddi- Manevi Kalkınma: Necmettin Erbakan Örneği*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009, 80.

⁵⁹ A.g.k, 3.

⁶⁰ Bu ifade XIII. yüzyılda Anadolu’da görülmeye başlayan ve bir süre sonra Osmanlı Devleti’nin kurulmasında önemli rol oynayan dinî-içtimaî teşkilât olan Âhilik müessesesini hatırlatmaktadır. (Bkz., Ziya Kazıcı, “Ahilik”, *DİA*, 1988, c. I, ss. 540-542.)

⁶¹ Yalçın Akdoğan, Akdoğan, *Siyasal İslam*, Şehir Yayınları, İstanbul 2002, 229.

⁶² Bkz. *Tedavi*, 14-15; Işıl, s.171.

Erbakan kaleme aldığı Âdil Düzen kitapçığında, komünizmin yaygınlaşmasını yoksulluğa bağlamıştır ve komünizmin engellenmesi için sosyal adaletin devlet eliyle sağlanmasını söylemiştir. AD, “Âdil Ekonomik Düzen” yanında, “Âdil Manevi ve Ahlaki Düzen”, “Âdil Devlet Düzeni”, “Âdil İlmi Düzen” ve “Âdil Siyasi ve İdari Düzeni” kapsamaktadır.⁶³

Necmettin Erbakan “Âdil Ekonomik Düzen” düşüncesinin bir ürünü olarak Refahiyol Hükümeti zamanında Havuz Sistemini ortaya koymuştur. Erbakan'ın oluşturduğu Havuz sistemine göre ücretli kesimin maaşlarına her üç ayda bir enflasyon oranında zam verilecekti. Her üç ayda bir enflasyon oranında maaşlara zam yapılacak böylece reel gelirlerde çok fazla bir artış sağlanmasa bile, ücretli kesimi enflasyon canavarından korunmuş olacaktı. Diğer bir adı “Eşel Mobil Sistemi” olan havuz sisteminin hayata geçirilmesi durumunda ise aynı memur bir yıl sonra aldığı ücretle yine beş ekmek alabilecekti. Çünkü bu sisteme göre her üç ayda bir enflasyon oranında zam alınmış olacaktı.⁶⁴

Sistemi daha iyi anlamak için devleti bir holding gibi düşünecek olursak bu holdinge bağlı bir sürü şirket var ve bunların belirli fonları var. İşte bu fonlarda biriken fazla paralar bankalara kısa vadeli olarak yüzde 40- 50 gibi faizlerle yatırılıyordu. Diğer tarafta ise zarar eden veya paraya ihtiyacı olan şirketler var ancak söz konusu şirketler bu paradan istifade edemiyor. İhtiyaç olunan para yüzde 140-150 gibi çok yüksek faiz oranlarıyla çeşitli bankalardan karşılanıyor. Yani bir tarafta devletin biriken ancak istifade edemediği fazla parası varken öte taraftan gidip çok yüksek faizlerle kredi çekmek zorunda kalıyordu. İşte havuz sistemi bu çarpıklığa son vermeyi hedefliyordu. Devlet tıpkı holding gibi olacak ve ihtiyaç duyulan birimlere çok rahat bir şekilde para aktarımı sağlanacaktı. Gelirlerin hepsi bir noktada toplanacak ve tüm harcamalar burada yapılacaktı. Kısa bir süre için de olsa uygulan bu sistemin faydaları görüldü.⁶⁵

Refah-Yol hükümetinin Ekonomi İcraatları Refahiyol hükümetinin ekonomik icraatlarını daha iyi anlayabilmek adına yapılanları sıralamak daha doğru olacaktır. 1996 yılı sonunda 20 milyar dolar olması beklenen bütçe açığı 15 milyar dolara 30 milyar dolar olması beklenen iç borç ise 22 milyar dolara düşürülür. Haziran 1997 yılı itibariyle bütçe açığı dolar bazında 5.5 milyar dolar olur. Bu rakam geçen yılın aynı döneminde yani Haziran ayının 1996 sonunda 15,2 milyar dolardır. Mesut Yılmazın Başkanlığında kurulan 53. Hükümet 1996'da Refahiyol'a 15,2 milyar dolarlık TL olarak o günkü rakamlarla 1,9 Katrilyon bütçe açığı bırakmıştır.

Yüzde 170 seviyesinde devralınan Hazine Borçlanma faizi Şubat 1997 tarihinde yüzde 83ler seviyesine kadar düşürülür. Devralındığında sadece 155 gün olan ortalama Hazine Borçlanma vadesi Şubat 1997 de 400 güne bu tarihten sonra yaşanan olumsuzluklara rağmen Nisan 1997 de ise 730 güne çıkarılır.

Refah yol döneminde iktisadi hayatın en büyük sorunu olan enflasyonla mücadelede de başarı sağlanır. Emekliler, işçiler, köylüler, memurlar dahil toplumun tüm gelir gruplarına enflasyonun üzerinde 40-50 puanlık reel bir gelir artışı sağlanmasına karşın bu reel gelir artışının finansmanında alternatif gelir kaynakları devreye alınarak enflasyonun artmasına fırsat verilmemiş, enflasyon sabit tutulmaya çalışılır.

⁶³ Süleyman Şen, *Refah Partisi'nin Teori ve Pratiği, Refah Partisi: Adil düzen ve Kapitalizm*, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995, 24; Işıl, s.171.

⁶⁴ Ali Akel, *Erbakan ve Generaller*, Şura Yayınları, İstanbul 1998, 71-72.

⁶⁵ Bkz. Akel, 72-73; Işıl, s.172.

28 Haziran 1996 tarihinde 550 puan olan borsa endeksi Şubat 1997’de 1700 puana kadar yükselir. Kaynak Paketlerinden Ocak 1997 itibariyle 11.78 milyar dolar Nisan97 itibari ile ise 13.33 milyar dolarlık bir gelir sağlanır. Döviz rezervlerinde Şubat 1997 itibariyle yaklaşık 1 milyar dolarlık bir artış kaydedilir.

Refahiyol özellikle Doğu ve Güneydoğu bölgeleri başta olmak üzere ihtiyaç içinde bulunan Acil Destek Programı çerçevesinde toplam 3 trilyon 947 milyar 559 milyon tahsis edilir. Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Fonu’nun bütün geliri tamamen kanunî maksadına uygun şekilde yoksullara tahsil edilir.

Memur emeklilerinin maaşlarında enflasyonun üstünde yüzde 51 reel artış sağlanır. Bütçeden Bağ-Kur emeklilerine 866 milyar TL memur emeklilerine 985 milyar ve işçi emeklilerine 2.074 milyar TL destek sağlanır.

Kamu Toplu İş sözleşmelerinde ilk defa Refahiyol döneminde üç ay gibi kısa bir zamanda anlaşma sağlandı. Kamu kesimi ortalama giydirilmiş aylık ücretlerinde büyük bir artış sağlanarak ücretler 53 milyon TL’den az 107 milyon TL’ye dolar olarak da 665 dolardan 993 dolara çıkarılır.

Refahiyol iktidarı 1996 yılında asgari ücreti 210 dolar tespit etmekle bugüne kadar işçilere reel olarak verilen en yüksek asgari ücreti verir. TMO 1995 yılında 48 milyon dolarlık hububat alımı yaptığı halde Refahiyol döneminde 329 milyon dolarlık alım yapılarak köylüye 7 misli fazla para ödenir.

Hayvancılığın ihyası için büyük önem taşıyan çayır ve mera alanlarının ıslahı ve artırılması hususunda artış yüzde 175 olur. Gübre desteği için 1997 yılında 85 trilyon ayrıldı. Refahiyol iktidarında köylülere yüzde 50 gübre sübvansiyonunun alımında derhal ödenmesi esasını getirilir. Yem bitkileri alanlarının artırılmasına önem verilir. Bağ-kur emeklilerinin maaşları yüzde 300’e kadar arttırılır. Asgari ücrette yüzde yüzden fazla artış sağlanır. Irak-Türkiye arasında cari olan Kerkük-yumurtalık boru hattı Refahiyol döneminde açılarak ülke ekonomisine katkısı sağlanır.⁶⁶

Kaynakça

- Akel, A. (1998), *Erbakan ve Generaller*, Şura Yayınları, İstanbul.
- Akın, K. (2000), *Milli Nizam’dan 28 Şubat’a Olay Adam Erbakan*, Birey Yayıncılık, İstanbul.
- Akdoğan, Y. (2002), *Siyasal İslam*, Şehir Yayınları, İstanbul.
- Çalmuk, F. (2000), *Selamun Aleyküm Komutanım*, Kim Yayınları, Ankara.
- Erbakan, Necmettin (2010). *Yeni Bir Dünya ve Adil Düzen*, Esam Yayınları, Ankara.
- Gürdoğan, Ersin, Nazif *Görünmeyen Üniversite*, İz Yayıncılık, İst., 2017.
- Kazıcı, Ziya. (1988), “Ahilik”, *DİA*, c. I, ss. 540-542.
- Kongar, E (2011), *21. Yüzyılda Türkiye*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Kızıлтаş, E. (2011), *Herkesin Hocası Erbakan*, Hayat Yayınları, İstanbul.
- Macit, Abdulkadir, “Necmettin Erbakan’ın Çağdaş İslam Düşüncesindeki Yeri”, <https://www.academia.edu/>, ss. 1-21.
- Manaz, A. (2005), *Dünyada ve Türkiye’de Siyasal İslamcılık*, Ayraç Yayınları, Ankara.
- Şen, S. (1995), *Refah Partisi’nin Teori ve Pratiği, Refah Partisi: Âdil Düzen ve Kapitalizm*, Sarmal Yayınevi, İstanbul.

⁶⁶ Bkz, Akel, 66-67-68-69; Işıl, s.175.

Tuğrul, Talip, “Milli Görüş Hareketi'nin Temel Karakterleri”, e makâlât Mezhep Araştırmaları 10, sy. 2, (Güz 2017), ss. 617-657.

Turan, Y,(18 Ocak 1998), “Sofu ve Çalışkan Kuş“, Hürriyet Gazetesi.

Uçar, S., *Savunan Adam*, İstanbul, ts.

Yücel, Serhan, *Türkiye'nin Siyasal Partileri*, 1859–2006, Alfa Yayınları, İstanbul 2006.

Gazete ve Dergiler

Hürriyet Gazetesi Milli Gazete,

Milliyet Gazetesi, Posta Gazetesi.

İnternet Adresleri

www.gencsaadet.com (15.04.2012.)

www.sonsayfa.com (29.04.2012.)

Tezler

Akpınar, N. (2009), *Maddi- Manevi Kalkınma: Necmettin Erbakan Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Tuna, Işıl, (2012), *Necmettin Erbakan'ın Siyasi Hayatının Türk Siyasi Tarihindeki Yeri ve Önemi*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Tarih Anabilim Dalı / Genel Türk Tarihi Bilim Dalı, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.

GÜNEY KARADENİZ'DE YENİ RUS POLİTİKASI: SİNOP'TA RUS KONSOLOSLUĞUNUN AÇILMASI

Abdullah BAY *

Öz

Rusya, 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan sonra Osmanlı devletinde konsolosluk açma hakkı elde etti. 1775 yılında İzmir'de ilk konsolosluğunu açan Rusya, kısa süre sonra Osmanlı topraklarının her tarafında yeni konsolosluklar açmaya başladı. Konsoloslukların tüccarların yoğun olarak faaliyet gösterdikleri yerlerde açılması gerekirken Rusya antlaşmadaki "âmme-i mevâki" terimine dayanarak, Rus tüccarların uğramadığı yerlerde de konsolosluklar açmaya başladı. Konsolosluk açtığı yerlerden birisi de Osmanlı devletinin Karadeniz'de önemli askeri limanlarından birisi olan stratejik öneme sahip Sinop şehriydi. Bu incelemede, Rusların Sinop'ta konsolosluk açma girişimi, bu süreçte yaşanan toplumsal, siyasî ve hukukî gelişmeler ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Küçük Kaynarca Antlaşması, Sinop, Konsolos, Rusya, Osmanlı Devleti.

New Russian Policy in the South Black Sea: The Opening of the Russian Consulate in Sinop

Abstract

Russia obtained the right to open a consulate in the Ottoman state after the Treaty of Küçük Kaynarca in 1774. Russia, which opened its first consulate in Izmir in 1775, soon opened new consulates all over the Ottoman lands. Regardless of the term "âmme-i mevâki" in the Russian treaty, which suggested to open consulate where merchants were active, the consulates began to open consulates in places where Russian traders did not. One of the places where the Consulate opened was the city of Sinop, which had a strategic prefix, which is one of the important military ports of the Ottoman state in the Black Sea. In this review, the initiative of the Russians to open a consulate in Sinop, the social, political and legal developments that will take place in this process will be discussed.

Keywords: Treaty of Küçük Kaynarca, Sinop, Consul, Russia, Ottoman State.

Giriş

XVIII. Yüzyılın başından itibaren Rusya'nın uluslararası siyasetteki ağırlığı artmaya başladı. I. Petro'dan sonra Baltık, Balkanlar, Karadeniz ve Kafkasya istikametinde sınırlarını genişletme politikası güden Rusya, İsveç'i yendikten sonra yönünü Osmanlı devletine çevirdi. Balkanlar, Anadolu ve Kafkasya'da yaşayan Ortodoks Hristiyanların hamiliği politikasıyla nüfuzunu artırmaya girişti. 1768 yılında başlayan Osmanlı-Rus savaşı Rusya'ya fiilî olarak da bu bölgelere

* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, abduhbay1973@gmail.com.

hâkim olma fırsatı sundu. Savaş sonunda imzalanan Küçük Kaynarca antlaşmasıyla Osmanlı devleti önemli miktarda toprak parçasını Rusya'ya bırakmak zorunda kaldı.

1. Küçük Kaynarca Antlaşması ve İlk Konsoloslukların Açılması

Rusya, bundan sonra da Osmanlı Devleti'nden büyük topraklar koparabilmek amacıyla Küçük Kaynarca antlaşmasına yorumlanabilir özel maddeler koydurdu. Bunun en bilineni Ortodoks mezhebinde olanlara himaye hakkı veren maddedir. Ancak bu maddenin gölgesinde kaldığından çok fazla dikkat çekmemiş diğer bir madde daha vardır ki en azından sonuçları itibarıyla onun kadar etkili olmuştur. Bu madde Osmanlı-Rus ticareti ve Rus konsoloslukları hakkında düzenlemeleri içeren antlaşmanın 11. Maddesidir. Bu maddeye göre, Rus ticaret gemileri boğazlardan geçebilecek, Karadeniz'de ticaret yapabilecek, Rus tüccarlara İngiliz ve Fransız tüccarları gibi muamele edilecek, en önemlisi de Rusya istediği yere konsolos ve konsolos vekilleri tayin edebilecekti. Rusya, Osmanlı sınırlarında ilk defa konsolosluk açma hakkı elde ediyordu. Atanacak konsoloslar ve konsolos vekilleri, Rus tüccarların meseleleriyle ilgileneceğinden, iki ülke arasındaki ticarî ilişkileri düzenleyen ibareler aynı madde içinde düzenlenmişti. Antlaşmanın 11. Maddesindeki “*Rusya devleti tarafından lâzım görülecek âmm-i mevâki ‘de konsolos ve konsolos vekillerinin ta’yinine devlet-i aliyemiz cânibinden ruhsat verilip dost olan sâir devletin konsolosları itibar oldukları gibi merkûmlar dahi muteber tutula deyu Rusyaluya i ‘ta olunan Kaynarca ahidnâmesinin on birinci maddesinde ve memâlik-i Osmaniyyede konsolos ve konsolos vekilleri kendi padişahîlerinin bayraklarını dikmeye kadılar vesâir zabitan tarafından bir türlü mümanaât olunmaya deyu muâhharan in ‘ikad olunan ticaret muâhdesinin elli üçüncü maddesi..*” hükmüne dayalı olarak Rusya gerekli gördüğü yerlerde konsolosluklar açma hakkını elde ediyordu¹. Antlaşmanın hemen ardından Rus tüccarların bulunduğu veya alışveriş yaptığı yerler anlamında kullanılan “*‘âmm-i mevâki*” tabirini kendine göre yorumlayan Rusya ile çeşitli sorunlar baş göstermeye başladı. Maddeye göre konsolosluklar tüccarların sorunlarını çözmek üzere açılacağından tüccarların bulunduğu yerler kastedilmişti². Rusya, maddeyi gerekçe göstererek hem tüccarların bulunduğu yerlerde hem de özellikle Ortodoksların yoğun olarak yaşadığı yerlerde konsolosluk

¹ BOA, C.HR.(Cevdet Hariciye), 163/8149, Rus büyükelçisinin tavrı, 7 R 1217/7 Ağustos 1802. Yine aynı belge grubunda Küçük Kaynarca Antlaşmasının derkenar kaydı. 7 R 1217/7 Ağustos 1802; BOA,TS.MA.d.(Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defterleri), 7014, Ca 1188 Tarihli Kaynarca Muahdesi, 3 Ra 1199 Tarihli Aynalıkavak Muahdesi ve bu Muahdelere dayalı olarak hazırlanan Osmanlı-Rus Ticaret Muahdesi Suretleri. Toplam 20 sayfadan oluşmaktadır; BOA, A.DVNS.NMH.d.(Bab-ı Asaî Divan-ı Hümayun Sicilleri Name-i Hümayun Defterleri), 9/44, Küçük Kaynarca Muahdesinin 28 maddelik tam sureti, s.36-43; BOA, HR.SYS., (Hariciye Nezareti Siyasi), 1186/1, s.1-13. Küçük Kaynarca Muahdesinin yabancı dilde yazılmış bir nüshası, 10.7.1774; Küçük Kaynarca Antlaşması'nın 11. Maddesi şöyledir. “*..Rusya devleti tarafından lâzım görülecek âmm-i mevâkide konsoloslar ve konsolos vekillerinin ta’yinine devlet-i aliyemiz cânibinden ruhsat verilip dost olan sâir düvelin konsolosları itibar oldukları gibi merkûmlar dahi mu‘teber tutularak ve işbu konsolos ve konsolos vekillerine ruhsat verile...İngiltere ve Françe ve sâir milletlerin hizmetlerinde bulunan emsâlleri kâmyâb oldukları muâfiyâta bunlar dahi nâil ve kâmyâb olalar...*”. Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukûât*, III, Uhuvvet Matbaası, İstanbul 1327, s.56-70.

² “*...ve buna mümâsil nice şartlar ve diledikleri ma‘naları vererek suikasdlarını izhâr ve Eflak ve Boğdan ve adalarına ve ehl-i İslâma muzır olan lüzûmsuz mahallere konsoloslar vaz‘ ile bilcümle reâyayı devlet-i aliyeyi idhâl ve bazılarını memleketlerine nakl ve bazılarını mulahlık vesâir hizmetlerde istihdam...Rusya elçisi mülzem olmak lazım gelmiş ise de tarik-ı inad ve israra salık olmağla...*”. Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, III, Ali Bey Matbaası, İstanbul 1292, s.407-408.

açma talebinde bulunmaya başladı. Rusya bu yolla özellikle Ortodokslar arasında ileride gerçekleştirmeyi amaçladığı dış politika emelleri doğrultusunda propaganda yapmayı, nüfuz kurmayı ve istihbarat toplamayı hedefliyordu³.

Ruslar ilk konsolosluğu, Küçük Kaynarca Antlaşması'nın I. Abdülhamid tarafından tasdik edilmesinden bir buçuk ay sonra 16 Aralık 1774'de İzmir'de açtılar. Burada açılan Rus konsolosluğu, Ege ve Akdeniz çevresinde faaliyette bulunan tüccarların işleriyle ilgilenecek ve ticaretin gelişmesine yardımcı olacaktı. İzmir'in hemen ardından 9 Ocak 1775'te Selanik'te konsolosluk açtılar⁴. Rusya konsolosluk ağını Halep, Kıbrıs, Rodos, Sakız, Girid, Sisam, Trablusşam, Mora, İskenderiye, Sayda, Arnavutluk, Eğriboz, Nakşa, Silistre, Yaş ve Bükreş'e doğru genişletti⁵.

Rus tüccarların yoğun olarak ticari faaliyetlerde bulundukları yerlerde konsolosluklar açmaları başlangıçta bir sorun olarak görülmedi. Ancak özellikle 21 Mart 1779'da Aynalıkavak Tenkihnamesi'nin imzalanmasının ardından Rusların ticari faaliyetlerinin bulunmadığı yerlerde de konsolosluk açma çabalarına girişmeleri durumu değiştirdi. Konsolosluk konusunda ilk ciddi anlaşmazlık da burada baş gösterdi. Rusya, 1780 yılı başlarında Rus tüccarların uğrak yerlerinden olmayan Eflak, Buğdan ve Bucak'a konsolos atamak için başvuruda bulundu. Osmanlı devleti, sınıra yakın yerleşim yerlerinde konsolosluk açılmasına taraftar değildi. Ayrıca Rusların sınır boyunca siyasi faaliyetlerde bulunarak buraları koparmasından endişe ediliyordu. Rusya ise anlaşmada yer alan “*âmme-i mevâki*” tabirini gerekçe göstererek isteğinde ısrar ediyordu. En son olarak vali ve kadısı olmayan yerlerde konsolosluk açılmasının Osmanlı kanunlarına aykırı olduğunun bildirilmesi de bir netice vermemişti. Bu sırada Sadrazam olan Halil Hamid Paşa, yapılan görüşmelerden sonra Rusların bu isteğini reddetti⁶. Bu sırada devreye giren Fransız konsolosunun önerisi anlaşmazlığın ortadan kalkmasına sebep oldu. Osmanlı devleti İstanbul'daki Fransız elçisinin çözümü kolaylaştırıcı orta yol olarak sunduğu Müslüman halkın çoğunlukta olduğu Silistre'de konsolosluk açılması teklifini kabul etti⁷.

Rusların maddeleri kendilerine göre yorumlamaları iki devlet arasında zaman zaman tansiyonu yükseltiyordu. Rus konsolosların faaliyetleri de birçok anlaşmazlığı beraberinde getirdi. 22 Haziran 1783 tarihli Osmanlı-Rus Ticaret Antlaşmasına koyulan bazı maddelerle konsoloslukların görevleri ve hakları açıkça izah edilerek iki devlet arasındaki anlaşmazlıklar çözülmeye

³ Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 9, (Haz. Mümin Çevik, Erol Kılıç), Medya Ofset, İstanbul (Tarihsiz), s.19-20, 49; Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (1774-1912)*, V, (Haz. Erhan Afyoncu), Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2009, s.31-32, 59.

⁴ Osman Köse, *1774 Küçük Kaynarca Antlaşması (Oluşumu-Tahlili-Tatbiki)*, TTK, Ankara 2006, s.112; Osman Köse, “Balkanlarda Rus Konsolosluklarının Kuruluşu ve Faaliyetleri”, *Turkish Studies*, Volume 1/2, Fall 2006, s.153-171.

⁵ Ahmed Cavid, *Osmanlı-Rus İlişkileri Tarihi (Ahmed Cavid Bey'in Müntehabâtı)*, (Haz. Adnan Baycar), Yeditepe, İstanbul 2004, s.510-512; Köse, *a.g.e.*, s.112.

⁶ Ahmed Cavid, *a.g.e.*, s.503-504; Bazı eserlerde “*âmme-i mevâzi*” kaydı vardır. “*..elfâz ve ta'biratına dikkat olunamayıp muahhar Aynalıkavak Tenkihnâmesinde dahi bu kelâmın tahtında müstetir olan mehâzir-i mülkiye derhatır olunmamış idi. Rusyalı ise bu misillu serrişteleri asla ferâmuş etmek ihtimali olmayub..*”. Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I, Ali Bey Matbaası, İstanbul 1292, s.221-222.

⁷ Köse, *a.g.m.*, s.161-162; Başka yerlerde de benzer sorunlar çıkmıştır. Rusların Mikenos adasında konsolosluk açma teşebbüslerinin ortaya çıkardığı sorunlar için bkz. İsmet Parmaksızoğlu, “Rusya'nın Mikenos Adası'nda Konsolosluk Kurma Teşebbüsü ve Bununla İlgili Vesikalar”, *Belleten*, C.XLI, S.161/Ocak 1977, s.125-135; Ahmed Vasıf, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr 1774-1779 (H.1188-1193)*, (Yay. Haz. Mücteba İlgürel), TTK, Ankara 1994, s.15-17; Varna'da konsolosluk açma ısrarı 19 Ağustos 1787'de savaş ilanına yol açan en önemli sebeplerden birisi olmuştur. Ahmed Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, III, s.407-408.

çalışıldı. Ticaret antlaşmasıyla Küçük Kaynarca antlaşmasının 11. Maddesi ve 1779 tarihli Aynalıkavak Tenkihnâmesi'nin 6. Maddeleri onaylanıyordu. 50. ve 51. Maddelere göre, konsoloslar, tercümanlar ve hizmetçileri cizye, haraç ve vergilerden muaf tutuluyor; 52. Maddeye göre de Rus konsoloslara diğer Avrupalı konsoloslara tanınan haklar tanınıyordu. 53. Madde ile konsolosluklar ülke bayraklarını ve alametlerini dikebilecekler, 54. Madde ile kendilerini ve hanelerini muhafaza için istedikleri “yasakçılar” istihdam edebilme hakkına sahip olabileceklerdi. 57, 58 ve 59. Maddelerle de konsolosların karşılaşılabilecekleri adli meseleler düzenlenmişti⁸. Rus tüccarlar serbestçe ticaret yapabilecekler, limanlara ve şehirlere istedikleri gibi girip çıkabileceklerdi. Osmanlı tarafı İngiliz ve Fransızlara tanınan hakların aynısını Ruslara da tanıdı.

Osmanlı devletinin antlaşmalara açık maddeler koydurarak Rus konsoloslarının faaliyetlerine engel olma çabasına rağmen konsoloslar faaliyetlerine fazla bir engelle karşılaşmadan devam etmişlerdir. Rus elçisinin verdiği taktir üzerine yapılan resmî değerlendirmeler devlet erkânının bazı meseleler hakkında şikâyetinin hala devam ettiğini göstermektedir. Rus tarafının suiistimal ettiği maddeler en çok eleştiri alan meselelerdi. Elli birinci maddeye göre beratlı tercümanlara tanınan çifte vatandaşlık tarzı muafiyetler, “*madde-i mezkûrenin ibaresinde mestur muafiyâtlar ve müsellemtâ tabiri*” devleti en çok zora sokan konulardan biri olmuştur⁹.

2. Sinop'ta Rus Konsolosluğu'nun Açılması ve Faaliyetleri

Küçük Kaynarca Antlaşması'nın imzalanmasıyla birlikte konsolosluklar açmaya başlayan Rusya, Balkanlar, Anadolu, Arap yarımadası ve Mısır başta olmak üzere imparatorluğun her yanını konsolosluk ağı ile örmeye başladı. Rusya'nın öncelikli konsolosluk açtığı yerlerden birisi de askeri liman görevini üstlenen ve önemli miktarda Ortodoks nüfusa sahip Sinop şehriydi¹⁰. Osmanlı devleti için Rusya'nın Sinop'ta konsolosluk açma talebi sürpriz olmuştu. Yapılan değerlendirmede “*Rusyalının bu ana dek Sinob'da konsolos ikâmetini lisana getirdikleri olmayıp ke-zalik İzmir'de dahi konsolos nasbı istidâ' eyledikleri yoktur. Bundan sonra öyle bir kelâm lisâna getirilir ise ahidnâme-i hümayûna müracaât ve iktizası mülahaza..*” olacağı belirtiliyordu¹¹.

“*Sinob'da ikâmet ve Sinob ve tevâbii iskelelerine amed şûd eden Rusya tüccâr ve tüccâr sefâyinin umûrlarını rü'yet eylemek üzere Rusya konsolosunun nasb ve ta'yini ahidnâme-i hümayûn şurûtuna ve terviç-i emr-i ticaret iradesine mebni*” Ruslar elde ettikleri hak kapsamında 1785'de Sinop'a da bir konsolos atadılar. Osmanlı belgelerinde konsolosluk açma tarihi 1785 olarak gözükmeye karşın yabancı kaynaklar bu tarihi 1779'a kadar indirmektedir. Konsolos olarak da vaktiyle İstanbul'da yaşamış, Türkçeye hâkim, Gürcü asıllı Laşkarev Sergey Lazareviç atanmıştır. 1780'de bu görevden alınan Lazareviç 1780 yılı sonlarında Eflak-Boğdan'da görevlendirilmiştir¹². Konuchenco ile Lazareviç arasında ikinci bir konsolosun atandığına dair bir bilgi

⁸ BOA,TS.MA.d., 7014, Ca 1188 Tarihli Kaynarca Muahedesi, 3 Ra 1199 Tarihli Aynalıkavak Muahedesi ve bu Muahedelere dayalı olarak hazırlanan Osmanlı-Rus Ticaret Muahedesi Suretleri. Toplam 20 sayfadan oluşmaktadır.

⁹ BOA, HAT.(Hatt-ı Hümayun), 1666/85, 29 Z 1200/ 23 Ekim 1786. Rusya elçisinin taktirine cevap; Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I, s.205-207.

¹⁰ Mehmet Ali Ünal, *Osmanlı Devrinde Sinop (XV. Yüzyıldan XVIII. Yüzyıla Sinop Kazası)*, TTK, Ankara 2014, s.6-7.

¹¹ BOA, AE.SABH.I.(Ali Emiri Abdülhamid I), 13/1151.

¹² Tsetsiliya Poliyevktovna Kalandadze, *Uçastie Gruzın v Kulturnoy i Obşestnevoy Jizni Rossii v Pervoy Polovine XIX. Veka*, Tblisi 1979, s.98-102; Köse, a.g.t., s.202-203.

olmamakla birlikte bu arada farklı bir konsolosun görev yapması muhtemeldir. Bu ikinci konsolosun Konuchenco olup olmadığı hususunda kesin bilgiye sahip değiliz¹³. 28 Ra 1217/29 Temmuz 1802'de Konuchenco'ya ikinci defa konsolos nişanı verilmiştir¹⁴. Ancak Sinop'ta çıkan olayların belgelere yansımından olaylardan önce şehirde farklı bir kişinin konsolosluk yaptığı anlaşılıyor. Olayların ardından "...bu def'a nasb ve ta 'yin olunan konsolos hakkında dahi bu misillu hareket-ı nâ-berca vukû 'undan ihtirazen ve ihtiyaten.." Konoşenko konsolos atanmıştır¹⁵.

Rusya'nın konsolos atama süreci Osmanlı devletini önemli sorunlarla yüzleşmek zorunda bıraktı. Konsoloslar gittikleri yerlerde halkın tepkileriyle karşılaştılar. En fazla tepki gösterilen yerlerden birisi de Sinop'tu¹⁶. Halk nezdinde halen hatıraları taze olan Osmanlı-Rus Savaşı'nın yol açtığı psikolojik atmosfer ve ilk defa yabancı ve düşman bir memleketin temsilcisinin şehre ikamet etmek üzere gelmesi olsa gerek konsolos ve tercüman hoş karşılanmadı ve çeşitli tepkilere sebep oldu. Şehir halkı konsolosun bayrak dikmesine ve özellikle de çan çalmasına tepki göstererek "...konsolos-ı mersûmu istemeyiz deyu kendisini ve tercümanlarını katl kasdıyla üzerlerine hücûma cür'et ve konsolos bayrağı dikilmesine adem-i ruhsat ve cizyedâr tarafından Rusya reâyasından cizye mütâlebe ve ahz ve habs" etmişlerdir. Sinop cizyedarı da Rus konsolos ve hizmetçilerini cizye vermeleri için sıkıştırmaya başlamıştı. Olayların çıkmasıyla birlikte Kastamonu Sancağı uhdesinde bulunan Kaptanı Derya Gazi Hasan Paşa şehre bir mübaşir göndermek zorunda kaldı. Mübaşir'in soruşturmasına göre Sinop'ta ahaliyi konsolosa karşı kıskırtanlar Kürk-çüoğlu Abdullah, Beşli ağası, Kırımlı Ekmekçi Süleyman ve Öküzoğlu Ali adındaki kimselerdi. İstanbul'da görevli Rus elçisi Boulgakof, Sinop'ta konsolosa karşı gösterilen tepkinin durdurulması için Sadarete başvurdu. Yönetimde bulunan Sadrazam Halil Hamid Paşa'nın ne olursa olsun barışı sürdürme politikası gereği yerel halkın tepkileri ve konsolosları görev mahallerine sokmama girişimleri, devletin onuru kırılarak da olsa, Rus hükümetinin diplomatik girişimleri sonucu bastırıldı¹⁷. Ocak 1785 tarihinde Sadareten tepkilerin kontrolü amacıyla Kaptan-ı Derya Gazi Hasa Paşa, Sinop mütesellimi Altıkulaçzâde Hacı Hüseyin, Sinop Kadısı ve Yeniçeri Ağası'na ferman gönderilerek konsolosa saldıranlara izin verilmemesi isteniyordu¹⁸.

Ancak olaylar tam sükûnete kavuştuğu sırada konsolos öldüreceğinden korkarak "...konsolos-ı mersûmu kaleye getirmek ve helak etmek niyetinde olduklarından konsolos-ı mersûmu adem-i emniyetinden" şehre gelen bir Rus ticaret gemiyle Kırım'a kaçtı, sonradan karayoluyla İstanbul'a geldi. Rus büyükelçilik tahririnde "...mersûm ile tercümanlarını katl kasdıyla üzerlerine

¹³ BOA, C.HR.(Cevdet Hariciye), 80/3970, Kaptanı Derya Gazi Hasan Paşa ve Sinop Mütesellim, Kadı ve Yeniçeri Ağası ve mübaşire buyuruldu, Evâhir-i Ra 1199/Ocak 1785; Yazar incelemesinde temel kaynak olarak Fransız konsolosluk raporlarını kullanmıştır. Özgür Yılmaz, "Güney Karadeniz'de Yeni Fransız Politikası: Pascal Fourcade ve Sinop Konsoloslugu (1803-1809)", *Cahiers alkaniques*, 42/2014, Greece-Roumanie, 06 Juin 2014, s.13.

¹⁴ BOA, C.HR., 163/8149, Sinop'a Rus Konsoloslu olarak Konuchenco'nun atandığına dair Nişan-ı Hümayun kaydı, 7 R 1217/Ocak 1787.

¹⁵ BOA, C.HR., 163/8149, Rus sefaretinin takrirı, 7 R 1217/Ocak 1787.

¹⁶ Girit'te de benzer olaylar yaşanmıştır. BOA, C.HR., 130/6472, 29 B 1201/17 Mayıs 1787. Girit'teki yerel idarecilere olaylara sebep olanların cezalandırılması için gönderilen ferman.

¹⁷ Ahmed Vasıf, a.g.e., s.226-227; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Sadrazam Halil Hamid Paşa", *Türkiyat Mecmuası*, C.V, Ocak 1936, s.213-268; Kemal Beydilli, "Halil Hamid Paşa", *DİA*, 15, İstanbul 1997, s.316-318.

¹⁸ "...nişan bayrağının vaz'ı ve Sinob'da terk eylediği emval ve eşyasının tamamen teslimi..". BOA, C.HR., 80/3970, Kaptanı Derya Gazi Hasan Paşa'ya Buyruldu, Ra 1199/Ocak 1785; Ahmed Cavid, a.g.e., s.558.

hücum eylediklerinden sonra konsolos-ı mersûmu cebren kaleye nakl ve hanesini yağma ve kendisini katl iradesinde olduklarına binaen konsolos-ı mersûm firara mecbur” kaldığı belirtiliyordu. İstanbul’da Rus büyükelçi “...Sinob’da olan cizyedâr ve tarafından kolcular Rusya reayasından cizye mütalebe ve ahz ve habs ve bu hususa konsolos-ı mersûm tarafından ta’yin olunan tercümanı tahkir ve tekdir ve şutum-ı galiza ile şetm misillü münafi-i dosti halete tasaddi olunduğu ve bundan maâda konsolos-ı mersûmu mahkemeye da’vet ve konsolos beratı ve ferman-ı alışanım cümle muvacehesinde kıraat olunmuşken mahkeme havalisinde müctemi’ olan kesandan bazı bi edebler beldemizde konsolos bayrağı küşâdını ve konsolos ikâmetini istemeyiz deyu konsolos-ı mersûmu ve tercümanları katl kasdıyla mahkemede üzerlerine hücum ve ..konsolos-ı mersûmu cebren kaleye nakl ve hanesini yani kendiyi katl irade-i fâsidesinde oldukları..”nı bildiriyordu¹⁹. Konsolos bir süre kalede tutulmuş, tutuklu bulunduğu sırada kaçmıştır. Kaçmasının ardından geride kalan mallarının bulunduğu otuz-otuz beş sandığı mühürlenerek koruma altına alınmıştır²⁰. Ardından şehirde bıraktığı 5 bin kuruş değerindeki eşyası ile bindiği geminin yüklerinin korunması amacıyla Boulgakof aracılığıyla Selh Ra 1199/12 Ocak 1785’de Reisülküttap’a başvuruda bulundu. Olayın peşini bırakmayan Boulgakof, Ocak 1785 sonlarında Reisülküttap ile görüşerek Sinop’ta işin kavgaya dönüşmesine sebep olarak gördüğü kadı, müftü ve cizyedarın cezalandırılmasını talep etti. Reisülküttap, suçluların özellikle de harekete cesaret edenlerle ruhsat verenlerin cezalandırılması için emir gönderildiğini, ancak söz konusu olaydan dolayı alelacele görevden alınmalarının uygunsuz olacağını bildirdi. Elçi, suçluların cezalandırılmaması durumunda, olayların başka yerlere de yayılarak konsolosların can güvenliklerinin tehlikeye gireceğini belirterek isteklerinde ısrar etti. Reisülküttap konağında gerçekleşen görüşmede özellikle kadı, müftü ve cizyedarın cezalandırılmasını isteyen elçiye gerekli güvenceler verilerek Sinop kadısı Elhac İbrahim Efendi’nin görevine son verilip Bursa’ya sürülmesine, müftünün ise fetva yetkisinin kaldırılarak Kastamonu’ya sürgün edilmesine karar verildi. Ayrıca Sinop kalesi dizdarı Mustafa Ağa da Sivas kalesine sürgün edildi. O esnada Kastamonu mütesellimi Altıkulaçzade’nin vekili olarak Sinop idaresini elinde bulunduran İnebolu’lu Elhac İbrahim ise cezalandırılmamıştır²¹.

Konsolosun eşyası kendisine iade edilmiş, yanına bir görevli mübaşir katılarak bir kıta takrir ile yeniden Sinop’a yollanmıştır. Konsolosu götüren gemi kaptanı da dört yüz kırk kantar demir, bin dört yüz kırk beş kile hinta ve bin sekiz yüz on üç vukiyye havyardan oluşan yükünü terk etmek zorunda kaldığını iddia ederek tazmin talebinde bulunmuştur. İstanbul’dan gelen emir üzerine yerel idarecilerden yazılan takrirden, konsolosun bayrağı ve elbisesinin de bulunduğu çantanın kendisine teslim edildiği, konsolosu Kırım’a götüren geminin kaptanına ait 850 kantar demir ile 300 kile buğday malın ise bir mağazada koruma altında bulundurulduğu bildiriliyordu. Bu sırada Sinop mütesellimliği görevinde bulunan Altıkulaçzâde Hacı Hüseyin Ağa konsolosun mal-

¹⁹ BOA, C.HR., 163/8149, Rus büyükelçisinin takriri, 7 R 1217/7 Ağustos 1802.

²⁰ BOA, C.HR., 149/7437, Tatar İbrahim’in takriri, 25 Z 1201/8 Ekim 1787. Yine aynı belge Sinop muhafızı ve kadısına hüküm. Evâsıt Z 1201/2 Eylül 1787.

²¹ BOA, C.HR., 80/3970, Sinop Kadısının İlâmı, 26 N 1199/2 Ağustos 1785; BOA, C.HR., 163/8149, Rus büyükelçisinin takriri üzerine gönderilen ferman kaydı, 7 R 1217/7 Ağustos 1802; Ahmed Vasıf, a.g.e., s.227; Yılmaz, a.g.m., s.2-35; Ahmed Cavid, a.g.e., s.558-559.

larını iade etmiş, Divanı hümayun çavuşlarından İsmail Çavuş ile gönderilen ferman ahaliye okunarak duyurulmuş, konsolos ise gerekli merasim yapılarak hanesine gönderilmiştir²². İstanbul'daki Rus elçinin kararlı politikası sayesinde, konsolos kendisiyle uğraşılmasının bedelinin ne olacağını gösterir bir şekilde geri dönmüştü²³.

Alınan önlemlerin ardından görevlilerin sürgün edilmesiyle 1786'da meydan gelen sebze bahçesi olayı dışında olaylar yatışmıştı. 1786 yılında, konsolosun kiraladığı arsada sebze yetiştirirken, ahaliden bazı kişilerin buna engel olmaya kalkışmaları yeni bir krize yol açmıştı. Konsolosun Hristiyanlardan izin almadan kaleye yakın, Hristiyan mahallesinin dışında, aynı zamanda evinden uzak bir yeri bahçe olarak kullanması şüphe uyandırdığından tepkilere yol açmıştı. Haziran 1786'de Sadareten Sinop muhafızı Hacı Ali'ye gönderilen fermanda, konsolosu rahatsız edici bir harekete meydan verilmemesi için önlemler alınması isteniyordu²⁴.

Rusya ile 17 Ağustos 1787'de başlayan savaş Sinop'taki Rus konsolosun durumunu da etkiledi. 2 B 1203/29 Mart 1789'de Rus konsolosun mübaşir tarafından malları müsadere edilerek önce Sinop kalesine hapsedilmiş, daha sonra ise kendinin içine düştüğü durumunu gerekçe göstererek ricası üzerine İstanbul'a gönderilmiştir. Zor durumda kalan konsolosun harçlık istemesi üzerine kendisine Sinop Gümrük gelirinden daha sonra ödemek şartıyla üç yüz elli kuruş verilmiştir²⁵.

Sinop'ta görevli Rus konsolos görevinin ilk yıllarını Küçük Kaynarca Antlaşması hükümlerinin uygulanması çabalarıyla geçirdi. Osmanlı topraklarındaki Rus esirlerin ülkelerine gönderilmeleri çalışmalarını gözetlemek ve organize etmek üzere Rus elçisi görevliydi. Rus elçisi, ülkenin çoğu yerinde görevlendirilen konsoloslar aracılığıyla esirlerin iadesi işlemlerini etkin şekilde yerine getiriyordu. Sinop konsolosu da savaş sırasında Kastamonu, Ankara, Samsun, Zonguldak ve Bolu taraflarında aileler yanındaki esirlerin takibini yaparak konsolos tercümanına iade işlemlerini yerine getiriyordu. Antlaşma şartlarına göre erkek ve kadın sivil-asker bütün esirler karşılıklı olarak iade edilecekti. Yalnız, esirler kendi iradeleriyle bulunduğu ülkenin dinini kabul etmeleri durumunda iade edilmeyecekti²⁶. Sinop ve Kastamonu çevresinde esirlerin teslim edilmediğine dair Sinop Rus konsolosunun İstanbul'daki Rus büyükelçiliğine şikâyeti üzerine Kastamonu, Sinop, İnebolu mütesellim, ayan ve kadılarına esirlerin antlaşma şartlarına uygun olarak teslim edilmeleri için hüküm yazılmıştır²⁷. İnebolu'da Küçükkoğlu Ali'nin esirleri saklaması bu

²² BOA, C.HR., 80/3970, Sadarete Takrir, Ra 1199/1785. “Kırımı beynine düşüb ondan dahi berren bu tarafa geldiği...konsolos-ı mersûmun sâkin olduğu menzilde tahminen beş bin kuruşa bâliğ olur melbûsât ve mefrûşât zehâir vesâir eşyası ile... terk eylediği bilcümle emvâl ve eşya her ne ise hıfz olunub..” Yine aynı belge grubu içerisinde yer alan Evâhir Ra 1199/21 Ocak 1785 tarihli buyuruldu. “...konsolos-ı mersûmun sâkin olduğu menziline terk eylediği emvâl ve eşyasından bir nesne zayı ve telef olmayub cümlesini tamamen bulub ahz eyledim deyu”. Yine ahalinin arzuhalı. Tarihsiz; Ahmed Cavid, a.g.e., s.558-559; 10 L 1195/20 Eylül 1781 tarihinde Boulgakof İstanbul'a yeni elçi olarak atanmıştır. BOA, A.DVNS.NMH.d. (Bab-ı Asafî Divan-ı Hümayun Sicilleri Name-i Hümayun Defterleri), 17, Rusya imparatoriçesi Katerina'nın İstanbul'a büyükelçi atanması dolayısıyla gönderdiği mektubun tercümesi. 10 L 1195/29 Eylül 1781.

²³ BOA, C.HR., 80/3970, Kaptan-ı Derya Gazi Hasan Paşa'ya Buyruldu, Ra 1199/12 Ocak 1785.

²⁴ BOA, C.HR., 183/9108, Sinop Muhafızına Hüküm, 9 Ş 1200. Yine tatar Cafer'in İlam, Takrir ve mektup hûlasası, 19 Ş 1200/17 Haziran 1786.

²⁵ BOA, C.HR., 110/5462, 2 B 1203/29 Mart 1789. Defterdar Efendiye Buyuruldu; BOA, C.HR., 107/5308, 29 S 1202/10 Aralık 1787.

²⁶ Köse, a.g.e., s.209.

²⁷ BOA, C.HR., 181/9019, Rusya sefaretinin esirler hakkında takriri, 15 N 1199/22 Temmuz 1785.

süreci tetiklemişti. Küçüköğlu Ali'nin yanında bulunan bir Rus esirin Sinop'taki Rus konsolosuna kendisi ve kendisi gibi 35-40 esirin zorla tutulduklarını bildiren gizli mektubu üzerine Rus konsolos köylerde bulunan esirlerin teslimi için harekete geçmiştir. Antlaşma şartlarına uygun olarak esirler Sinop Rus konsolos tercümanının huzuruna getirilerek "*cebr ve tazyik olunmayarak istintak olunub ber mukteza-yı şurû-ı muâhede kendi hüsn-i iradetleriyle din-i İslâmı kabul eylemeyub nasraniyetde*" kalanlar geri iade edilecekti²⁸.

Güney Karadeniz sahillerinden Kırım yarımadasında yeni kurulan şehirlere nüfus göç ettirmek amacıyla propaganda faaliyetlerinde bulunmak Rus konsolosun en önemli amaçları arasında yer almıştır. Rusya'nın göç politikasının temelinde yeni ele geçirdiği yerlerin iskân edilmesi amacı yatmaktaydı. Karadeniz'de özellikle topraksız kalmış fakir halkı göç ettirmek için konsololar propagandaya ağırlık veriyorlardı. Çerkez göçünün ardından Almanları bölgeye yerleştirmeyi planlayan Rusların bunu gerçekleştirememesi Rum ve Ermenileri bölgeye göç ettirme politikasına yönlendirmiştir. Tayyar Paşa sonrasında bölgede meydana gelen kargaşa sırasında buna da muvaffak olmuşlardır. Konsolos karışıklık sırasında Sinop'a sığınan 4000'den fazla müslimgayrimüslim halkın göçünü sağlamak için büyük gayret göstermişti. Ayrıca Rus konsolos Konuchenco, halka Rus ordusunda hizmet teklifinde de bulunuyordu²⁹. Sinop konsolosu yanında Samsun ve Trabzon konsoloları da harita çizme gibi çeşitli bahanelerle gittikleri yerlerde propaganda yaparak ikna ettikleri kimselere pasaport dağıtımı gerçekleştiriyorlardı³⁰. Propaganda çalışmalarının bir sonucu olarak Sinop'ta 150 Rum ve Ermeni köylü, Sinop konsolosu vasıtasıyla Rusya'ya göç isteğinde bulunmuştu³¹.

Rusların Kafkasya'nın güneyine inerek Çerkezistan'ı denetimi altına almaya çalışmaları sırasında bölgeye illegal yollarla gönderilen silahların denetiminde de Sinop ve Trabzon konsoloları önemli görevler üstlenmişlerdi. Sinop konsolosu şehre gelen Çerkezleri ve onlara yapılan yardım faaliyetlerini izleyerek İstanbul'daki Rus büyükelçisini bilgilendiriyor, o da resmî makamlar nezdinde gerekli teşebbüslerde bulunuyordu³². Bunun yanı sıra köle ticaretini ve Rus sahilleriyle gerçekleştirilen kaçakçılığı da takip ediyordu³³.

²⁸ KŞC (Kastamonu Kadı Sicili), 4470, s.13, "...bircümle üserâ-yı muharebe vesâir üserâ her ne pâye ve rütbeden iseler iki devletin arazilerinde bulundukça Rusya devletinde hüsn-i iradetleriyle tanassur eden müslimîn ve devlet-i aliyyemde hüsn-i iradetleriyle din-i Muhammediyi kabul eden Hristiyanlardan maâda bircümle.. İnebolu sükkânından Küçüköğlu demekle arif Ali nam kimesnenin yanında eylevm esir olan nam kimesnenin Rusyalı Sinob'da mukîm Rusya konsolosuna bir kât'a mektûb irsâliyle kayd-ı esirden tahlisini istirham ve mahall-i merkûmede otuz beşer nefer Rusyalı mevcûd olduğunu ifade ve ifhâm ve konsolos-ı merkûm dahi Kastamonu ve Sinob ve havalilerinde vâki' kasaba ve kurrada Rusyaludan vâfir esir olduğunu tahrir eylediği beyânıyla üserâ-yı mezkûrenin zâhire ihrâç ve konsolos-ı merkûmun tercümanı muvâcehesinde istintak..". Yerel idarecilere üsera emri. 6 C 1200/6 Nisan 1786; KŞC, 4469, s.20, Yerel idarecilere gönderilen üsera emri. 27 L 1199/2 Ağustos 1785.

²⁹ Yılmaz, a.g.m., s.2-35.

³⁰ BOA, DH.ŞFR. (Dahiliye Nezareti Şifre Kalemî), 130/3, 2 Ra 1302/20 Aralık 1884.

³¹ BOA, A.MKT.MHM. (Sadaret Mühimme Kalemî Evrakı), 431/45, 27 N 1285/11 Ocak 1869.

"...men' ve tahzir olunmuş olan bir ticaretin mümkün merteye önünü kestirmek için gerek Trabzon valisine ve gerek bilhassa salîfû'z-zikr Samsun ve Sinob ve Bahr-i Siyahın bu cânibinde bulunan sâir iskeleler zabitanına ve hükkâmına evâmîr..". BOA, HAT., 1169/46238/A, Rus elçisinin Tercüman Hançerli Bey'e Talimat tercümesi, 29 Z 1253/ 26 Mart 1838.

³³ "...iştirâ eyledikleri esirleri kesret üzere amed şûd olunmayan ba'zı mahallere götürüp ihraç etmekteği adet edinmiş ve bu keyfiyet Sinob taraflarında dahi vukû'a gelmiş olduğu..". BOA, HAT., 1169/46238, Trabzon Valisine Kaime, 15 M 1253/21 Nisan 1837; "...geçen sene tarafı saltanat-ı seniyyeden Rusya elçisi Mösyö Potnef'in taleb ve istidâ'sına mebni Karadeniz sevâhilinde olan memâlik ve devlet-i aliyye

Sinop'ta görevli Rus konsolosların yerel idareciler arasında taraftar kazanma, Rusya'nın prestijini yükseltme gibi görevleri de yerine getirdikleri anlaşıyor. Konsoloslar nüfuzlarını kullanarak veya çeşitli entrikalarla Rus taraftarı olmayan devlet adamlarının görevden alınmalarını sağlıyorlardı. Rus konsolosun çalışmalarıyla iki yıldan fazla bir süredir Sinop'u başarılı şekilde idare eden Muhassıl Mustafa Refik Bey azledilmiş, yerine daha önce Sinop'ta muhassıllık yapmış olan Öküzöğlu Hüseyin Bey atanmıştır. Eski Hariciye Nazırı Reşit Paşa'nın akrabası olan Refik Bey, Rus konsolosun kendisine karşı olumsuz tavırlarından şikâyetçi olmuştu. Rus konsolos ofisinde Rus bayrağı çekerek Refik Bey'den 21 pare top atışı ile selamlamasını istemiş, devlet geleneğinde böyle bir teşrifatin bulunmadığı gerekçesiyle isteğinin yerine getirilmemesi üzerine Rus konsolos Refik Bey'den rahatsız olmuş, açıkça da kendisi aleyhinde İstanbul'da bütün gücüyle görevden alınması için çalışacağını deklare etmişti³⁴.

Önemli bir kırılma noktası olan bu olaydan sonra konsolos her gelişmeyi Refik Bey aleyhinde bir fırsat olarak değerlendirmiştir. Bu sırada Abhazya'dan Osmanlı topraklarına gerçekleşmeye başlayan göç bunlardan biridir. Kafkasya'da yeni Müslüman olmuş 9 kişinin kaçarak Sinop'a sığınması ve gemidekilerin Osmanlı vatandaşı olduklarını ileri sürerek Rus konsolosuna teslim olmayı reddetmeleri yerel bir krize sebep olmuştur. Abhazya'dan birkaç teknenin Sinop limanına sığınmasını fırsat bilen Rus konsolos, İstanbul'daki Rus konsolosunu Refik Bey'in aleyhine doldurarak onu Rusya'nın muhaliflerine yardım etmekle suçlamış; muhaliflere haber göndererek Sinop'a gelmeleri için teşvik ettiği iddiasını dillendirmişti. Rus konsolosun sığınmacıların Rus vatandaşı olduklarını ileri sürerek teslim edilmelerinde ısrar etmesi üzerine Refik Bey Müslüman olmaları sebebiyle gemiye silahlı müdahalede bulunamayacağını, Müslüman olmadıklarını gösteren bir delil bulunması durumunda müdahalede bulunabileceğini açıklamıştır. Rus konsolosun ısrarı karşısında Refik Bey gemiyi İstanbul'a göndermeyi ve meselenin Babı Ali ve Rus Büyükelçiliği arasında yapılacak görüşmeler yoluyla çözümlenmesi teklifinde bulunmak zorunda kalmıştır. Bu teklifi de kabul etmeyen konsolos, kadıya başvurmuştur. Kadının tahkikat sonucunda gemidekilerin Müslüman olduğunu açıklaması üzerine, bunun önemli olmadığını, bunların Rus vatandaşları olduğunu kendisinin de bir zamanlar Müslüman olduğunu ısrarlı bir şekilde belirtince kadı tarafından uyarılarak isteği reddedilmiştir. Olayın büyümesi üzerine Trabzon Rus konsolosuna inceleme yapmak üzere şehre gelmiş, sonunda sığınmacıların İstanbul'a gönderilmesi kararı alınarak sorun tatlıya bağlanmıştır. Ancak bir müddet sonra Refik Bey muhassıllık görevinden azledilmiştir³⁵.

Bu olaydan sonra benzer olayların uluslararası krize yol açma potansiyeli karşısında devlet sığınmacıların ortaya çıkardığı sorunları aşmak üzere bir dizi tedbir almak zorunda kalmıştır.

ahalisinin Çerkesler ile eşya-yı memnû'a ticareti ve muamelât-ı hafıyyelerini men' etmek zımnında Trabzon valisi Osman Paşa hazretlerinin kemâl-i sıdk ve istikâmetle vukû'a gelen sa'y ve gayreti sahihan şayan-ı tahsin ve sitayiş ise de ancak Sinop'da hal böyle olmayarak memleket-i mezbûrenin limanı bu makûle ticaret-i memnû'a erbabından ve serseri ve bi-edeb gürûhundan olub Çerkezistan'a azimet edenlerin ve eşya-yı memnûa ve edevat-ı harbiye irsâl eyleyenlerin merkez-i mahsûs ve müstakilli olduğu..". BOA, HAT., 1167/46181/A, 29 Z 1254/15 Mart 1839; BOA, HAT., 1167/46180, 20 Z 1254/6 Mart 1839; BOA, HAT., 1103/44574, 14 S 1254/9 Mayıs 1838.

³⁴ Yazar incelemesini PRO: FO, 336/1/E kodunda kayıtlı 1837-1842 tarihleri arasını kapsayan İngiltere'nin Samsun konsolosu Stevens'in raporda belirttiği bilgilere dayanarak yapmıştır. K.Tuncer Çağlayan, "İngiliz Konsolosluk Belgelerinde Sinop (1841-1842)", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, (18), 2015, s.52.

³⁵ Geniş bilgi için bkz. Çağlayan, *a.g.m.*, s.52-53.

Bu tedbirler çerçevesinde bundan sonra sığınmacılar Rus konsolosun gözünden uzak yerlere yerleştirilmeye başlanmıştır. Kafkasya'dan göçmen getiren gemiler konsolosun dikkatini çekmeyecek bir yer olan batı tarafına yanaştırılmaya başlanmış, farkına varılan gemilerin kaptanları ise tutuklanarak İstanbul'a gönderilmiştir. Bu tedbirler Sinop limanına gelen gemi sayısında azalmaya sebep olmuştur³⁶.

a-Konsoloslar, Rekabet ve Taşra Diplomasisi

Rus konsolos Sinop'ta bulunan Fransız ve Samsun'daki İngiliz konsolosu ile şiddetli bir nüfuz mücadelesi içerisine girmekten de çekinmemiştir. Rusya kendi gölü olarak gördüğü ve politikasını bunu sağlamak üzere şekillendirdiği Karadeniz'de güçlü Avrupalı devletlerin yer almasını engellemek için her türlü vasıtayı kullanıyordu. Bu mücadele yerelde bir diplomatik savaşı ateşlemişti.

Rus konsolos göreve başlar başlamaz Fransız konsolosuyla nüfuz mücadelesine girdi. 25 Haziran 1802'deki Osmanlı-Fransız antlaşmasının ardından General Brune Mısır seferinden oldukça zor durumda kalan limanlardaki konsoloslukları yeniden organize ederek Anadolu ve Rumeli'nin bazı şehirlerinde yeni konsolosluklar açtı. Bunlar arasında Sinop konsolosluğu da yer alıyordu. Bu adım siyasî rekabet içinde bulunan her iki devletin çatışmasını Sinop'a taşımıştır³⁷. 1802 Osmanlı-Fransız barışı doğrultusunda Fourcade şehre konsolos olarak atanmıştır. 9 Ekim'de İstanbul'dan hareket eden Fransız konsolosu 14 Ekim'de meraklı bir kalabalığın kendisini beklediği Sinop'a ulaştı. Fransız konsolosun amacı ticari, askeri, diplomatik ve denizcilik görevlerinin yanı sıra Anadolu sahillerinde Rusya'nın faaliyetlerini ve bölgedeki derebeylik mücadelelerini gözetlemektir.

Fransız konsolos daha şehre gelir gelmez daha önce şehirde göreve başlamış olan Rus konsolosun engelleriyle karşılaşmıştı. Rus konsolos Tayyar Paşa ile görüşmeye çalışan Fransız konsolosun görüşmesine engel olmaya çalışmış, şehri terk etmemesi durumunda öldürüleceği dedikodularını yayarak caydırıcı telkinlerle şehri terk etmeye zorlamıştır. Bunun yanı sıra ticari spekülasyonlara girerek, malların fiyatları, Sinop'la bağlantı kuran Rus gemileri ve ticari eşyaları hakkında yanıltıcı bilgiler vererek Fransız konsolosun çalışmasını engellemeye çalışmıştır. Ayrıca halkı zaman zaman Fransız konsolosa karşı kıskırtmıştır. Yine, Fransız konsolosun Orta Karadeniz'de yapmak istediği seyahatlere çeşitli entrikalarla engel çıkarmıştır. Fransız konsolosa göre Rus konsolosun nihaî hedefi Karadeniz'in Anadolu sahillerini kendilerine kapamaktır.

Rusya'nın Fransa'nın Karadeniz'deki ekonomik ve politik rekabetine şüphe ile yaklaşması Rus konsolosluğunun tutumuna da etki ediyordu. Karadeniz'i bir Rus gölü olarak gören çar Fransız varlığını tehdit ve engel olarak görmekteydi. Bu sebeple İstanbul'daki Rus elçisi İtalinski'nin Karadeniz'e açılmak isteyen Fransız gemilerini engellemek için elinden geleni yapmasına Rus konsolosu da fırsat düşükçe katkı sağlıyordu. Fransa'nın Sinop konsolosu Fourcade'ye en fazla engel çıkaran Rus konsolos Konuchenco'nun 1806'ya kadar çevirdiği entrikalardı. Konuchenco, Fransız konsolosun şehir idarecileriyle olan ilişkilerine de müdahil oluyordu. Fransız konsolosun konsolosluk binası seçimine bile müdahil olmaktan çekinmemişti. Fransız konsolos bu engellemeler yüzünden Sinop ağalarından birine ait konağın kendisine tahsisi için Tayyar Paşa'nın onayını almak zorunda kalmıştı. Ayrıca Fransız konsolos Kastamonu gibi iç kesimlerde

³⁶ Çağlayan, *a.g.e.*, s.49-60, 53.

³⁷ Yılmaz, *a.g.m.*, s.2-35.

yer alan şehirlere yapacağı keşif seyahatlerini Rus meslektaşının gerçekleştirdiği entrikalar yüzünden birçok defa ertelemek zorunda kalmıştır. Bu engellemeler Sinop'taki konsolosluğun kapatılarak yerine Trabzon'daki alt komiserliğin konsolosluk seviyesine yükseltilmesinin en önemli sebeplerinden biri olacaktır³⁸.

Rus konsolos Tayyar Mahmud Paşa'nın desteğini de sağlamıştır. Fransız konsolosa göre Konuchenco, Tayyar Paşa ile kurduğu yakın dostluk sebebiyle adeta paşanın Sinop'taki görevlisi gibi hareket etmektedir. Fransız konsolos Fourcade, Tayyar Mahmud Paşa'nın kendisine Kırım'da arazi tahsis eden Rusları ve Rus konsolosunu koruduğuna dair kuşku içerisindedir. Fransız konsolosu ülkesinin çıkarları için bölgede Rus yanlısı olmayan ve düzeni sağlayacak dirayetli bir kişinin vali olmasını arzu etmektedir. Fourcade, Tayyar Paşa ile yaptığı görüşme sonucunda Marsilya-Sinop-Samsun hattı arasında kurulacak ticarî ilişkilerin geliştirilmesi konusunda mutabakat sağlamıştı. Hatta hazırlıklar yapılmış ve gemiler de tedarik edilmişti. Ancak, Odesa, Tanagrog ve Kefe'deki Rus ticaretine engel olacağını bilen Rusların ve özellikle de Sinop'taki Rus konsolosun çalışmaları sonucu Fransızların Karadeniz'de nüfuzlarını artıracak korkusuyla Tayyar Paşa bu plandan vaz geçti. Fourcade'in çalışmalarıyla oluşan Fransız yanlısı tutum Rus konsolosun faaliyetleriyle kısa sürede ortadan kaldırılmıştı³⁹.

Rus konsolosun düşmanlığını kazandığı diğer bir görevli ayan idi. Sinop ayanı Gözübüyüköğlü iki devlet arasındaki ilişkilerin bozulmasını fırsat bilerek Rus konsolosu Sinop'tan kovmuştu⁴⁰. Durumun düzeltilmesi için Trabzon Valisi Tayyar Paşa'nın kapı kethüdasına gerekli tembihat yapılmıştır. Tayyar Paşa'ya tüccarların yasaklarının kaldırılması, konsolosun görev yerine geri gönderilmesi, anlaşmalara uyularak konsolos ve tüccarlara dostluk gösterilmesi, ayrıca ayanın cezalandırılması istenmiştir⁴¹. Durum o sırada Sinop'ta kalyon inşasıyla görevli Ahmed Reis'e de sorulmuştur. Onun şahitliğine göre Sinop ayanı Rus ve Avusturya gemilerine esnafın mal satışını yasaklamış, gemilerin limandan çıkıp gitmelerini, gitmezler ise top atışıyla batırılacağı tehdidinde bulunmuş, konsolosun tehditler üzerine İstanbul'a gitmek zorunda kaldığını belirtmiştir⁴². “...Sinob’a Rusya konsolosu ile Gözübüyüköğlü Hasan nam kimesnenin beynlerinde vukû’ bulan kıl u kayl maddesinin suret-i haseneye iblağı için” Arab Ali Sinop’a gönderilerek idareyi ele almış, Gözübüyüköğlü Hasan göstermelik de olsa konsolosla barıştırılarak Bafra’ya sürülmüştür. Bu durumdan hem Sinop konsolosunun, hem de İstanbul’daki Rus büyükelçisinin gayet memnun kaldığı ve olayların yatıştığı anlaşıyor⁴³. Olayın gelişmesinde kriz halindeki Osmanlı-Fransız ilişkilerinin düzelmesiyle Sinop’a gelerek göreve başlayan Fransız konsolosu Fourcade’in entrikalarının da etkili olduğu anlaşıyor. Sorunun esas sebebi de hattı hümayun’a yansımıştır. “...Fransızlar tarafından Sinob’da konsolos ikâmesine ruhsat verilmiş olduğundan mütesellim bulunan Gözübüyüköğlunu Fransa konsolosu iğfâl ve mahall-i mezkûrda mukîm olan Rusya konsolosuyla beynini tebrid etmiş olduğuna binâen mütesellim-i merkûm Sinob limanında mevcûd olan Rusya sefineleri tarafına me’kûlat ve levâzım verdirilmemesi ve sefâyin-i merkûme-

³⁸ Yılmaz, a.g.m., s.3.

³⁹ Yılmaz, a.g.m., s.2-35.

⁴⁰ BOA, HAT., 224/12490/B; BOA, HAT., 224/1290; BOA, C.HR., 36/1786, 29 L 1218/11 Şubat 1804.

⁴¹ BOA, C.HR., 36/1786, Erzurum ve Trabzon Valisi Tayyar Paşa’ya hüküm, 29 L 1218/11 Şubat 1804; BOA, C.HR., 153/7607, Sinop kadısı ve ayanına hüküm. 29 L 1218/11 Şubat 1804.

⁴² BOA, HAT., 224/12490/B, 19 N 1218/2 Ocak 1804, Ahmed Paşa’nın Arizası.

⁴³ BOA, C.DH. (Cevdet Dâhiliye), 216/794, Rus Konsolos ile Sinop Ayanı arasında geçen hadiseler hakkında Sultana yollanan tahrirat. 15 Ra 1218/5 Haziran 1803.

nin tard ve ref'leri sûretine teşebbüs eylediğini müteakiben Rusya konsolosunun dahi kalkıp gitmesini ifade edecek konsolos-ı merkûm devleteyn beyinde derkâr olan musafâtı beyan ve kendinin yedinde ahidnâme-i hümayun sûreti ve berat-ı ali olduğunu dermeyan etmiş ise dahi karargâr olmadığından bi'z-zarure bir kıt'a sefineye rakib oldukda müfti-i memleket vesâir vücûhdan bazıları tevkifini istihsal etmiş olduklarını konsolos-ı mersûm dersaadetde mukîm Rusya elçisine tahrir etmeğin Rusya baş tercümanı Fonton keyfiyet-i merkûmeyi ba'de'l-ifade..”⁴⁴.

Sinop'ta yaptığı entrikalarla ağırlığını hissettiren Rus konsolos için Tayyar Paşa'nın kaçışı her şeyi değiştirmiştir. Tayyar Paşa'nın kaçması Rus konsolosu önemli bir haminin yardımından mahrum bıraktı. Konsolos yeni valinin de yakınlığını da kazanmak için bazı girişimlerde bulundu. Bu maksatla Ocak 1806'da Erzurum tarafına bir seyahat gerçekleştiren Rus konsolos, yeni vali Yusuf Ziya Paşa ile görüşmüş ancak umduğu yakınlığı bulamamıştır. Konsolos, 1806'da patlak veren Osmanlı-Rus savaşı ile birlikte eskiden kalma nüfuzunu da kaybetmiştir. Kasım 1806'da Rusların Hotin ve Bender'i alarak aniden Eflak'ı işgal etmeleri üzerine Osmanlı devleti Rusya'ya savaş ilan etmiştir. Bu gelişmeler İstanbul'daki Rus elçisi İtalinski'nin bir Rus gemisiyle İtalya'ya gitmesine, Konuchenco'nun da Sinop'u terk etmesine yol açmıştır. III. Selim Konuchenco'nun şehri terk etmesine izin vermiş olsa bile, konsolosun şehri terk etmesi geldiği kadar kolay olmamıştır⁴⁵. Aralarında şahsi düşmanlık bulunan şehrin kadısı konsolosun kara yoluyla şehri üç gün içinde terk etmesini istemiştir. Bununla da yetinmeyen kadı, konsolostan şehri kendi isteği ve arzusuyla terk ettiğini belirten bir ilam almayı da ihmal etmemiştir. Şehri terk etmemesi durumunda zorla gönderileceği tehdidi karşısında konsolos eşyalarını ve ailesini Fransız konsolosuna emanet ederek şehirden ayrılmıştır. Rus konsolosun şehri terk etmesiyle birlikte şehirde tek yabancı konsolos olarak Fransız konsolos kalmıştır. O da konsolosluğu, kapanacağı 1812'ye kadar idare edecek olan Simian'a teslim ederek 17 Şubat'ta ailesiyle birlikte gizlice Tilsit Antlaşması'nın oluşturmuş olduğu Fransız karşıtı siyasi havada Kefe'ye kaçmak zorunda kalmıştır⁴⁶.

Rus konsolosun nüfuz mücadelesine girdiği bir diğer kimse Samsun'da ikamet eden İngiliz konsolosuydu. Bu sırada Sinop'ta Biaggi Michielle Rus Konsolos temsilcisi olarak görev yapmaktaydı⁴⁷. Rus konsolos uluslararası gelişmeleri fırsat olarak kullanmıştır. Konsolos Michelle, muhassıl Hüseyin Bey'in akrabalarından ve şehrin zengin eşrafından İbrahim Bey'le samimiyet kurarak devlet işlerine müdahale ve propaganda yapma imkânı buluyordu. Rus konsolosun İbrahim Bey nezdindeki itibarı da buna imkân vermiştir. Rus konsolos yerel memurlar arasında İngiliz buharlı gemilerinin Karadeniz'e girişine İngilizlerin şeytanlık yapmasına engel olmak için Rusya'nın izin vermediği haberlerini yayıyordu. Rus konsolos İbrahim Bey'e samimi dostu olan Sefer Bey'i yaşadığı Edirne'den çağırarak Kafkasya'ya geri dönerek Rus hizmetine girmesini sağlamasını telkin ediyordu.

İngiliz konsolos, Rus konsolosun ahali gözünde İngiltere'yi aşırı güçsüz, Rusya'yı ise korkunç güce sahip bir devlet olarak propaganda ettiğini ve bu olumsuz propagandaya eğer engel olunmazsa bu kanaatin bölgede yerleşeceğini bunun da İngiltere'nin aleyhinde sonuçlara sebep olacağını üstlerine iletir. Hatta İngiliz konsolos Stevens şehirde incelemede bulunma ihtiyacı duymuş ve raporunda eğer önlem alınmazsa yerel nüfuzun tamamen Rus konsolosun eline geçeceğini

⁴⁴ BOA, HAT., 224/12490, 19 N 1218/ 2 Ocak 1804.

⁴⁵ Yılmaz, a.g.m., s.2-35; Ahmed Cavid, a.g.e., s.558-559.

⁴⁶ Yılmaz, a.g.m., s.2-35,

⁴⁷ BOA, A.AMD. (Bab-ı Asafî Amedi Kalemi), 74/50, Tarihsiz.

belirtmiştir. Kısaca Rus konsolosun etkin faaliyetlerine acilen engel olunmasını ister. İngiliz konsolosun sunduğu çözüm ise kendisinin Sinop'ta İngiliz menfaatlerini korumak ve gözetlemekle görevlendirildiğini bildiren bir fermanın ivedilikle çıkartılmasıdır. Verilecek bu ferman mahalli idareciler üzerindeki etkisini artıracak, aynı zamanda Sinop limanına uğramak zorunda kalan İngiliz gemilerinin taleplerini mahalli idareciler nezdine iletmek ve yerine getirmek için de faydalı olacaktır. İsteddiği fermanın verilip verilmediğine dair bir bilgi olmamakla birlikte Samsun'daki İngiliz konsolos Stevens, Rus konsolosun faaliyetlerini dengelemek için bölgeyi daha sık ziyaret etmek zorunda kalmıştır⁴⁸.

XIX. Yüzyıl boyunca faaliyetlerini sürdüren Sinop konsolosluğunun ne zaman kapatıldığına veya faaliyetlerine son verildiğine dair net bir bilgi yoktur. I. Dünya Savaşına kadar açık olduğu kuvvetle muhtemeldir. Belgelere yansıyan en son tarih 11 Ocak 1869'dur. Bu tarihte Sinop köylerinden 150 kişi Rus konsolosun faaliyetleri sonucu Rusya'ya göç isteğinde bulunmuştu. Bu tarihten sonra Sinop'taki Rus konsolosluğu hakkında herhangi bir kayda rastlanmamaktadır⁴⁹.

Sonuç

Sonuç olarak, 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'nın imzalanmasıyla birlikte konsolosluklar açmaya başlayan Rusya, Balkanlar, Anadolu, Arap yarımadası ve Mısır başta olmak üzere imparatorluğun her yanını konsolosluk ağı ile örmeye başladı. Osmanlı devleti, Rusların planlarının farkına varmış olmasına rağmen siyasi kudretini kaybettiğinden konsoloslukların açılmasını engelleyememiştir. Rusya'nın ısrarlı talepleri zaman zaman iki devleti karşı karşıya getirmiş, hatta iki devletin bir dönem çatışmasının en önemli sebeplerinden birisi olmuştur. Konsoloslar yaptıkları faaliyetlerle devlete siyasi ve askeri anlamda zor anlar yaşatmışlardır.

Rusların konsolosluk açmaya önem verdiği yerlerden birisi de Sinop olmuştur. Sinop'ta açılan konsolosluk yerel halkın ve idarecilerin tepkisiyle karşılaşmış, ancak bu tepkiler bastırılmıştır. XIX. Yüzyıl boyunca şehirde faaliyetlerine devam eden Rus konsoloslar görevleri süresince Sinop'ta halkı Rusya'ya göçe teşvik etmişler, yerel memurlar arasında nüfuz kurmuşlar, propaganda yaparak Ortodoks halk arasında nüfuz tesisine muvaffak olmuşlardır.

Kaynakça

1-Arşiv Kaynakları

a-BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi)

A.AMD. (Bab-ı Asafi Amedi Kalemi), 74/50.

A.DVNS.NMH.d. (Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Name-i Hümayun Defterleri), 17; 9/44.

A.MKT.MHM. (Sadaret Mühimme Kalemi Evrakı), 431/45.

AE.SABH.I.(Ali Emiri Abdülhamid I), 13/1151.

C.DH. (Cevdet Dâhiliye), 216/794.

C.HR.(Cevdet Hariciye), 163/8149; 80/3970; 80/3970; 36/1786; 183/9108; 163/8149; 153/7607; 149/7437; 130/6472; 110/5462; 107/5308.

-DH.ŞFR.(Dahiliye Nezareti Şifre Kalemi), 130/3.

HAT.(Hatt-ı Hümayun), 1666/85; 1103/44574; 1167/46180; 1167/46181/A; 1169/46238; 1169/46238/A; 224/12490; 224/12490/B; 224/1290.

HR.SYS., (Hariciye Nezareti Siyasi), 1186/1.

TS.MA.d.(Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defterleri), 7014.

⁴⁸ Çağlayan, *a.g.m.*, s.49-60, 54-56.

⁴⁹ BOA, A.MKT.MHM., 431/45, 27 N 1285/11 Ocak 1869.

b.Kadı Sicilleri

KŞC (Kastamonu Kadı Sicili), 4470.

2-Araştırma ve İnceleme Eserler

- Ahmed Cavid, *Osmanlı-Rus İlişkileri Tarihi (Ahmed Cavid Bey'in Müntehabâtı)*, (Haz. Adnan Baycar), Yeditepe, İstanbul 2004.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet, I-III*, Ali Bey Matbaası, İstanbul 1292.
- Ahmed Vasıf, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr 1774-1779 (H.1188-1193)*, (Yay. Haz. Mücteba İlgürel), TTK, Ankara 1994.
- Beydilli, Kemal, "Halil Hamid Paşa", *DİA*, 15, İstanbul 1997, s.316-318.
- Çağlayan, K. Tuncer, "İngiliz Konsolosluk Belgelerinde Sinop (1841-1842)", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, (18), 2015, s.49-60.
- Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 9, Medya Ofset, İstanbul (Tarihsiz).
- Jorga, Nicolae, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (1774-1912)*, V, (Haz. Erhan Afyoncu), Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2009.
- Kalandadze, Tssetsiliya Poliyevktovna, *Uçastie Gruzın v Kulturnoy i Obşestnevnoy Jizni Rossii v Pervoy Polovine XIX. Veka*, Tbilisi 1979.
- Köse, Osman, *1774 Küçük Kaynarca Andlaşması (Oluşumu-Tahlili-Tatbiki)*, TTK, Ankara 2006.
- , "Balkanlarda Rus Konsolosluklarının Kuruluşu ve Faaliyetleri", *Turkish Studies*, Volume 1/2, Fall 2006, s.153-171.
- Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukûât, III*, Uhuvvet Matbaası, İstanbul 1327.
- Parmaksızoğlu, İsmet, "Rusya'nın Mikenos Adası'nda Konsolosluk Kurma Teşebbüsü ve Bununla İlgili Vesikalar", *Belleten*, C.XLI, S.161/Ocak 1977, s.125-135.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, "Sadrazam Halil Hamid Paşa", *Türkiyat Mecmuası*, C.V, Ocak 1936, s.213-268.
- Ünal, Mehmet Ali, *Osmanlı Devrinde Sinop (XV. Yüzyıldan XVIII. Yüzyıla Sinop Kazası)*, TTK, Ankara 2014.
- Yılmaz, Özgür, "Güney Karadeniz'de Yeni Fransız Politikası: Pascal Fourcade ve Sinop Konsolosluğu (1803-1809)", *Cahiers alkaniques*, 42/2014, Greece-Roumanie, 06 Juin 2014, s.2-35.

**1943, 1946 ve 1950 SEÇİMLERİ BAĞLAMINDA
CUMHURİYET HALK PARTİSİ'NİN SİNOP ADAY ADAYLARI
(Panoramik ve Prosopografik Bir Değerlendirme)**

Cem KARAKILIÇ *

Öz

Genel anlamda seçim birden çok seçenek arasında gerçekleştirilen ihtiyari bir tercihtir ve aslında insan hayatı tercihlerle inşa edilmiş reflekslerden ibarettir. Siyasal seçim ise yönetilenlerin yönetenleri belirleme- siyle alakalı iş ve işlemler yekûnudur. Seçimler çoğulcu demokrasilerin vazgeçilmez unsurlarından biridir ve bir siyasal iktidar varlığını ancak seçimler yoluyla meşru kılabılır. Seçim işleminin en önemli adımla- rından biri ise aday belirleme sürecidir. Siyasi partilerin aday belirleme yöntemi parti içi demokrasinin hayati göstergelerinden biridir. Aday belirleme işi demokratik rejimin ve siyasal sürecin sağlıklı işlemesi ile milli iradenin tecellisi için son derece önemlidir. Bu konudaki uygulamalar partiler kadar ülkelerin de siyasal tercih ve temayüllerini deşifre edecek niteliktedir. Ülkemizde 1961 yılına kadar aday belirleme sü- recini düzenleyen herhangi bir kanun yoktur. Aday belirleme süreci genel başkanın ya da genel başkanlık divanının uhdesine terk edilmiştir. Bu durum 1947 yılına kadar devam etmiştir. Cumhuriyet Halk Partisi 7. Kurultayında adayların %70'inin yerel örgütler tarafından belirlenmesi kabul etmiştir. Böylece genel baş- kanın sultasına ve örgüt içi oligarşiye son verilmiştir. Bu çalışma 1943, 1946 ve 1950 seçimlerinde Cum- huriyet Halk Partisinin Sinop aday adayları hakkında istatistiksel veriler ve biyografik kesitler sunan arşiv- sel bir araştırmadır. Amacımız aday adaylarının yaşı, cinsiyeti ve eğitim durumları, mesleki özellikleri ve tecrübeleri, siyasetten ve Halk Partisinden beklentileri hakkında panoramik bir değerlendirme yapmak, Halk Partisinin aday stratejileri hususunda analitik bir inceleme gerçekleştirmektir.

Anahtar Kelimeler: Cumhuriyet Halk Partisi, Seçim, Aday Adaylığı, Sinop, Sinop'ta Seçimler.

**1943, 1946 and 1950 Selection Candidates
for Nomination of the Republic People's Party in Sinop
(Panoramic and prosopographic Evaluation)**

Abstract

In general, choice is a voluntary choice between multiple options, and in fact human life consists of reflexes built with preferences. Political elections are related to the work and operations of the rulers determining the rulers. Elections are one of the indispensable elements of pluralist democracies, and the existence of a political power can only be legitimized through elections. One of the most important steps in the selection process is the process of determining candidates. Political party nomination is one of the vital indicators of intra-party democracy. The job of nominating candidates is crucial for the democratic regime and for the political process to be healthy and for the intervention of the national will. The practices in this area are

* Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı, cemkarakilic@karatekin.edu.tr.

capable of deciphering the political preferences and tendencies of the countries as well as the parties. There are no laws in our country that regulate the process of nominating candidates until 1961. The process of appointing candidates has been abandoned to the head of the general or presidential council. This situation continued until 1947. The Republican People's Party accepted that 70% of the candidates were selected by the local organizations at the 7th Congress. Thus, the intra-organizational oligarchy have been terminated. This study is an archival study that provides statistical data and biographical sections about candidates for nomination of the Republican People's Party in the 1943, 1946 and 1950 elections. Our aim is to make a panoramic assessment of the candidate's nomination' age, gender and educational status, their professional characteristics and experiences, politics and expectations from the People's Party, and to carry out an analytical review of the candidate's nomination strategies. Working position; from a conceptual and theoretical introduction to democracy and election, a panoramic text evaluating the 1943, 1946 and 1949 elections and Sinop candidate for nomination, and finally a prosopographical content of candidate candidates.

Keywords: Republican People's Party, Election, Candidate for Nomination, Sinop, Elections in Sinop.

Giriş

Bir ülkenin demokratik tekamülü siyasi partilerinin demokratik tutum ve temayüllerinde aranmalıdır.¹ Çoğulcu bir demokrasi, siyasi partilerin demokrasiyi içselleştirmesi yani parti içi demokrasiyi geliştirmesiyle mümkündür. Demokrasiyi içselleştirmeyen bir siyasi partinin demokratik olduğunu iddia etmek, demokrasiye hizmet ettiğini ya da edeceğini düşünmek hiç de gerçekçi değildir.²

Parti içi demokrasinin en önemli karinelerinden biri kuşkusuz aday belirleme yöntemleridir.³ Yani bir partinin aday belirleme usulü partinin ve parti liderlerinin demokratik ideal ve değerlerini deşifre eder niteliktedir. Nitekim Amerikalı siyaset bilimci Schattschneider: “*aday gösterme usulünün mahiyeti partinin mahiyetini belirler...*”⁴ demektedir. Anayasa Mahkemesi de “*...aday belirleme yöntemlerinin parti içi demokrasiyi doğrudan ilgilendir...*”⁵diğini belirtmektedir.⁵ Buradaki asıl problem seçimin yapıp yapılmadığından daha ziyade seçimin niteliği yani seçim işinin kim tarafından nasıl yapıldığıdır.

Batılı demokrasilerde partilerin aday belirleme yöntemleri sayısız çeşitlemeler göstermektedir. Bir uçta adayların parti liderleri tarafından tespit edildiği aşırı oligarşik yöntemler öteki uçta parti üyelerinin aday seçimine katıldığı tam demokratik yöntemler bulunmaktadır.⁶ Bu iki uç arasında ise yarı demokratik ya da yarı oligarşik uygulamalara rastlanmaktadır. Günümüzde aday belirleme usulleri merkez yoklaması, teşkilat yoklaması ve ön seçimler olmak üzere üç sistem üzerinde temerküz etmiştir.

Merkez yoklaması, adayların doğrudan doğruya parti merkezi tarafından belirlendiği sistemdir. Bu yöntem parti içi oligarşiyi kuvvetlendirdiği için anti-demokratik bir seçim olarak de-

¹ Mümtaz'er Türköne, *Siyaset, Etkileşim Yayınları*, İstanbul 2011, s.362; David Beetham-Kevin Boyle, *Demokrasinin Temelleri*, (Çev. Vahit Bıçak), Liberte Yayınları, İstanbul 1998, s.2.

² Cüneyt Altıparmak, “Demokrasilerde Aday Belirleme Yöntemleri”, *TBB Dergisi*, 2008, S.76, s.364.

³ Murat Yanık, “Parti İçi Demokrasi Açısından Aday Belirleme Yöntemleri”, *EÜHFD*, 2007, C.XI, S.3-4, s.185.

⁴ Ergun Özbudun, *Siyasal Partiler*, Sevinç Matbaası, Ankara 1977, s.99.

⁵ Mehmet Ali Aydın, “Milletvekili Adaylarının Belirlenme Usulü ve Önseçim”, *Yasama Dergisi*, 2007, S.5, s. 85.

⁶ Özbudun, *Partiler*, s.104.

ğerlendirilir. Aday seçimi parti tüzüklerinde belirtilen partililer ya da delegeler tarafından yapılır ya da “teşkilat yoklaması” adını alır. Partinin genel eğimini ve taleplerini yansıtmayan bu yöntem yarı demokratik bir uygulama olarak kabul edilir.⁷ Aday belirleme yetkisinin partili seçmenlere bırakıldığı yönetime ise “ön seçim” adı verilir.⁸ Amerika’da denenmiş ve zamanla geliştirilmiş olan bu yönetime göre seçim çevresindeki bütün üyeler veya delegeler oy kullanma hakkına sahiptir. Ayrıca seçimler, seçim kurullarının yönetimi ve denetimi altında gerçekleştirilir. Önseçimler millî iradenin tezahürü açısından diğer yöntemlere göre daha demokratik bir yöntem olarak telakki edilir.⁹

Ülkemizde uygulanan aday belirleme yöntemleri anayasal düzenlemelere ve demokratik gelişmelere bağlı olarak tedrici bir seyir izlemiştir. 1876¹⁰, 1921 ve 1924¹¹ Anayasalarında aday belirleme yöntemleri hakkında herhangi bir hükme yer verilmemiş, yalnızca seçilme yeterliliğine ait koşullar düzenlenmiştir.¹² Yani aday belirleme işi parti içi bir problem olarak telakki edilerek parti tüzük ve yönetmeliklerindeki esaslar doğrultusunda gerçekleştirilmiştir.

CHP’nin 1923 tüzüğünde aday belirleme yetkisi parti divanına aitti. Bu yetki 1927’den itibaren genel başkan, genel başkan vekili ve genel sekreterden oluşan genel başkanlık kuruluna devredilmiştir. Milletvekilleri Atatürk’ün cumhurbaşkanlığı ve genel başkanlığı döneminde Atatürk, İnönü’nün cumhurbaşkanlığı ve genel başkanlığı döneminde ise İnönü tarafından belirlenmiştir.¹³ Yani rekabetçi olmayan sistem içindeki asıl mücadele aday gösterilmek adına yürütülmüştür.¹⁴ Böylece Tek Parti Döneminde aday belirleme işi oligarşik bir zümrenin keyfi ve enfüsi kararlarına terk edilmiştir.

⁷ Nazif Akçalı, *Çağdaş Siyasi Rejimler*, Bilgehan Basımevi, İzmir 1989, s.47.

⁸ Maurice Duverger, “Partiler ve Siyasi Rejimler”, (Çev. Ergun Özbudun), *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Ankara 1962, C.19, S.1-4, s.106.

⁹ Suavi Tuncay, *Parti İçi Demokrasi ve Türkiye*, Gündoğan Yayınları, İstanbul 2000, s. 211-212.

¹⁰ Kanun-ı Esasinin 67., 68. ve 72. maddeleri seçilme yeterliliğine ilişkin koşullar düzenlemekteydi. 68. Maddeye göre: “Heyet-i Mebusan için azalığa intihabı caiz olmayanlar şunlardı: Evvela tebaai devleti aliyyeden olmayan, saniyen nizamı mahsusu mucibince muvakkaten hizmet-i ecnebiye imtiyazını haiz olan, salisen Türkçe bilmeyen, rabian otuz yaşını ikmal etmeyen, hamisen hin-i intihapta bir kimsenin hizmetkarlığında bulunan, sadisen iflas ile mahkum olupta iadei itibar etmemiş olan sabian sui ahval ile müştehir olan saminen mahcuriyetine hüküm lahik olupta fekki hacir edilmeyen, tasian hukuku medeniyeden sakıt olmuş olan, aşiren tabiiyeti ecnebiye iddiasında bulunan kimselerdir. Bunlar mebus olamaz. Dört seneden sonra icra olunacak intihaplarda mebus olmak için Türkçe okumak ve mümkün mertebe yazmak dahi şart olacaktır.” Bkz. Suna Kili-Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1985, s.38-39.

¹¹ 1924 tarihli Teşkilat-ı Esasiye kanununa göre seçilme yaşı 30 olarak belirtilmiştir. 1934 yılında kadınlara seçilme hakkı verilmiştir. Anayasa milletvekili seçilme koşullarını 16. Maddede belirtmiştir. Buna göre otuz yaşını bitiren kadın, erkek her Türk milletvekili seçilebilir. Madde 12’de ise yabancı devlet resmi hizmetinde bulunanların, terhipli cezaları gerektiren suçlardan veya hırsızlık, sahtecilik, dolandırıcılık, inancı kötüye kullanma, dolanlı iflas suçlarından biriyle hüküm giymiş olanların, kısıtlıların, yabancı devlet uyrukluğunu ileri sürenlerin, kamu hizmetlerinden yasaklıların ve Türkçe okuyup yazma bilmeyenlerin milletvekili seçilemeyeceği belirtilmiştir. Kili-Gözübüyük, *Metinler*, s. 112-113.

¹² 1908, 1942, 1946 ve 1950 Seçim Kanunlarının ayrıntıları için bkz. Oya Araslı, *Adaylık Kavramı ve Türkiye’de Milletvekili Adaylığı*, Sevinç Matbaası, Ankara 1972, s.92-93; *Resmi Gazete*, S.5285, 17 Aralık 1942, s.4152-4153, 4155; *Resmi Gazete*, S.6326, 6 Haziran 1946, s.10702-10703; *Resmi Gazete*, S.7438, 21 Şubat 1950, s. 17803-17804.

¹³ Hakkı Uyar, *1923’ten Günümüze CHP Tüzükleri*, Tüses Yayınları, İstanbul 2000, s. 13, 50-51.

¹⁴ İlter Turan, “Türk Siyasi Partilerinde Lider Oligarşisi: Evrimi, Kurumsallaşması ve Sonuçları”, *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Ekim 2011, S.15, s.4.

Halk Partisinin bu tutumu çok partili hayata geçişle birlikte demokratik bir ivme kazanmıştır. Mesela 1939 seçimlerinde diğer seçimlerden farklı olarak ikinci seçmenlere adaylarla ilgili düşünceleri sorulmuştur. 1943 seçimlerinde ise ilk defa çok adaylı seçimler gerçekleştirilmiştir.¹⁵ Bu demokratik adımlar 1947 yılında daha da ileri götürülmüştür. Halk Partisinin VII. Kurultayında Genel Başkan İsmet İnönü'nün bütün yetkileri genel başkan vekiline devredilirken milletvekili adaylarının %70'inin yerel örgütler, %30'unun parti divanı tarafından gizli oyla seçilmesine karar verilmiştir.¹⁶ 1951 yılındaki VIII. Olağan Kurultayda ise adayların tamamının ön seçimle belirlenmesi kabul edilmiştir.¹⁷

Bu teorik düzenlemelere rağmen 1960'lı yıllara kadar Türk siyasetinde parti içi demokrasiden söz etmek mümkün değildir. 1965 yılında yayımlanan 648 sayılı siyasi partiler kanununun 128. maddesiyle tarihimizde ilk kez ön seçim usulü getirilmiştir. Buna göre siyasi partilerin: “...aday listelerini ve adaylarının listedeki sıralarını, kanun ve kendi tüzüklerindeki hükümleri dairesinde yapılacak ön seçimlerle oy verme gününden önce...” tespit etmeleri istenmiştir.¹⁸ Böylece ön seçim usulü siyasi partiler hukukunun mevzuatı arasına girmiştir.¹⁹ Ancak bu usul 1973 kodifikasyonu ile zorunlu olmaktan çıkarılmıştır.²⁰ 1983 yılında 2820 sayılı siyasi partiler kanununun 37. maddesiyle yeniden zorunlu hale getirilmiştir.²¹ Ve ne yazık ki 1986 yılında bir kez daha kaldırılmıştır.²² Bugünkü uygulamaya göre siyasi partiler “...milletvekilliği genel veya ara seçimlerinde, adaylık için müracaat eden ve adaylığı uygun bulunanlar arasından, adayların tespitini; serbest, eşit, gizli oy, açık tasnif esasları çerçevesinde, tüzüklerinde belirleyecekleri usul ve esaslardan herhangi biri veya bir kaç ile yapabileceği...” konusunda serbest bırakılmıştır.²³

Bu çalışma 1943, 1946 ve 1950 seçimlerinde Cumhuriyet Halk Partisinin Sinop aday adayları hakkında istatistiksel veriler ve biyografik kesitler sunan arşivsel bir araştırmadır. Amacımız aday adaylarının yaşı, cinsiyeti ve eğitim durumları, mesleki özellikleri ve tecrübeleri, siyasetten ve Halk Partisinden beklentileri hakkında panoramik bir değerlendirme yapmak ve Halk Partisinin aday stratejileri hususunda analitik bir inceleme gerçekleştirmektir.

¹⁵ Esat Öz, *Otoriterizm ve Siyaset (Türkiye’de Tek Parti Rejimi ve Siyasal Katılma)*, Yetkin yayınları, Ankara 1996, s. 155.

¹⁶ Ayrıntılar için bkz. C.H.P. Milletvekili Adaylık Yönetmeliği, Ankara 1948, s.1-6.

¹⁷ Erol Tuncer, *Osmanlı’dan Günümüze Seçimler (1877-2002)*, TESAV Yayınları, Ankara 2003, s. 159.

¹⁸ Resmi Gazete, S.12050, 16 Temmuz 1965, s.6.

¹⁹ Yanık, *Aday Belirleme*, s.188.

²⁰ Kanuna göre: “siyasi partilerin Türkiye Büyük Millet Meclisi Üyeliği seçimlerinde gösterecekleri adayları, her seçim çevresi için, kendi tüzük ve yönetmeliklerinde belli edilen esaslara göre, aday yoklamalarıyla tespit edileceği” belirtilmiştir. Bkz. Tuncer, *Seçimler*, s.162.

²¹ İlgili maddeye göre: “Milletvekilliği için yapılacak seçimlerde, siyasi partilerin bir seçim çevresindeki adaylarının listesi ve bunların listedeki sırası, o seçim çevresinde o siyasî parti üye kayıt defterine göre düzenlenen parti seçmen listesinde yer alan bütün üyelerin ilçe seçim kurullarının yönetiminde serbestçe oy kullanacakları bir önseçim ile o seçim çevresinden çıkacak milletvekili sayısının iki katı olarak, aday adaylığını koymuş olanlar arasından tespit edilir. önseçimlerin yapılacağı gün. Yüksek Seçim Kurulu tarafından genel seçimlerden en az iki ay önceki bir tarih olarak belirlenip ilân edilir Bütün yurtda önseçimler seçime katılacak partiler için aynı günde yapılır Genel seçimler için kabul edilen seçim çevresi, önseçim için de esas alınır.” Bkz. Resmi Gazete, S.18027, 24 Nisan 1983, s.9.

²² Kemal Gözer, *Türk Anayasa Hukuku*, Ekin Kitabevi, Bursa 2000, s.290.

²³ Erdoğan Teziç, *Anayasa Hukuku*, İstanbul 2007, s.272.

I. 1943 Seçimlerinde CHP'li Aday Adayları

Tek Partili siyasal hayatın son seçimleri olan 1943 Genel Seçimleri, İkinci Dünya Savaşı'nın olağanüstü koşullarında, iki dereceli çoğunluk sistemine dayanan yeni bir kanunla, yani 4320 sayılı milletvekili seçim kanununun ilgili maddeleri doğrultusunda gerçekleştirilmiştir. Yeni seçim kanunu seçim sistemi açısından herhangi bir yenilik getirmemekle birlikte cumhuriyet tarihimizin ilk seçim kanunu olması açısından büyük bir öneme sahiptir.²⁴

4320 Sayılı Seçim Kanununa göre seçilme yaşı otuzdur ve her kırk bin kişiye bir milletvekili düşmektedir. Bu rakam nüfusla alakalı olarak aritmetik bir artış göstermektedir. Yasanın seçilme koşullarını düzenleyen 10. maddesinde yabancı devlet hizmetinde bulunanların, terhipli cezaları gerektiren suçlardan veya hırsızlık, sahtecilik, dolandırıcılık, inancı kötüye kullanma, dolanlı iflas suçlarından biriyle hüküm giymiş olanların, kısıtlıların, yabancı devlet uyrukluğunu ileri sürenlerin, kamu hizmetlerinden yasaklıların ve Türkçe okuyup yazma bilmeyenlerin milletvekili olamayacağı belirtilmiştir. 43. maddede ise aday olmak isteyen vatandaşların bir siyasi parti tarafından aday gösterilmesi ya da 300 kişinin aday olacak isim hakkında yazılı olarak müracaat etmesi istenmiştir.²⁵

1943 Genel Seçimleri, rekabetçi seçim anlayışı ve orijinal uygulamalarıyla Cumhuriyet tarihimizin en önemli olaylarından biridir. Cumhuriyet Halk Partisinin 13 Şubat 1943 tarihli Seçim beyannamesi Türk demokrasisinin açmazlarından birine yani rekabetten yoksun seçim sisteminde eşine az rastlanır bir çözüm üretmiştir. CHP tarihinde ilk kez 38 ilde seçilecek milletvekili sayısından daha fazla aday göstermek suretiyle ikinci seçmenlere tercih hakkı tanımıştır.²⁶ Böylece farklı programlara sahip siyasal partiler yerine aynı program etrafında birleşmiş farklı adayların rekabeti benimsenmiştir.²⁷ Ancak adayların tespiti yine genel başkanlık divanına bırakılmıştır.²⁸ Yani Velidedeoğlu'nun ifadesiyle: "...milletvekili adayları parti merkezince seçilmiş, partinin lideri olan cumhurbaşkanının yani milli şefin inceleme ve onayından geçtikten sonra parti teşkilatına bildirilmiş ve aynı akşam radyoda ilan edilmiştir. Adı radyoda okunan aday hemen

²⁴ İki dereceli seçim sistemi dönemin siyasetçilerine göre son derece makul bir yöntemdi. Mesela Peker'e göre: "Bir yurttaşın tanıdığı ikinci seçmenlere güvenerek oyların kendileri adına verilmesini istemesi, hiç tanımadığı bir kişiye verilmesinden daha demokratikti. Demokrasi bir nas, bir ayet olmadığı gibi yapılan işler akıl süzgecinden geçirilerek, memlekete uygun olan tatbik edilmeli..."ydı. Bkz. Nihan Yükseliman, *Parti Devlet Bütünleşmesi*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2002, s.48.

²⁵ *Resmi Gazete*, S.5285, 17 Aralık 1942, s.4152-4155; Erol Tuncer-Bülent Tuncer, *Meclis Aritmetiğinde Yaşanan Değişim*, TESAV Yayınları, Ankara 2015, s.13.

²⁶ Orhan Aldıkaçtı, *Anayasa Hukukumuzun Gelişmesi ve 1961 Anayasası*, İstanbul 1966, s.120; Servet Armağan, "Türkiye'de Parlamento Seçimleri", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 2011, 33 (3-4), s. 76. İllerin çıkaracağı milletvekili sayısı ile Cumhuriyet Halk Partisinin ilan ettiği kontenjan miktarı şöyleydi: Afyon 8-10, Amasya 4-5, Ankara 15-19, Antalya 7-8, Aydın 7-8, Balıkesir 13-16, Bolu 7-8, Bursa 12-14, Çanakkale 6-8, Çankırı 5-6, Denizli 8-9, Diyarbakır 6-9, Edirne 5-8, Elazığ 5-6, Erzurum 9-11, Eskişehir 5-7, Gaziantep 8-9, Hatay 6-7, İçel 7-9, İstanbul 23-31, İzmir 15-20, Kayseri 9-11, Kocaeli 10-11, Konya 15-18, Kütahya 10-12, Malatya 11-13, Manisa 12-16, Muğla 5-7, Niğde 7-8, Ordu 8-9, Rize 6-8, Samsun 9-12, Seyhan 9-11, Sivas 12-13, Tekirdağ 6-8, Tokat 8-9, Yozgat 7-8, Zonguldak 9-10. Bkz. Mehmet Ö. Alkan, "Milli Şef'li Tek-Parti Döneminde Seçimler (1939 ve 1943 Seçimleri)", *Prof. Dr. Bülent Tanör Armağanı*, Oğlak Yayınları, İstanbul 2006, s.357-358.

²⁷ Mehmet Kemal, *Celal Bayar Efsanesi ve Raftaki Demokrasi*, ABECE Yayınları, İstanbul 1980, s.128; Süleyman Kocabaş, *Saklanan Gerçekler Demokrasiye Nasıl Geçtik? (1945-1946)*, Vatan Yayınları, İstanbul 2008, s.23.

²⁸ *C.H.P. Nizamnamesi*, Zerbamat Basımevi, Ankara 1943, s.7.

*dostlarından kutlama mesajı almıştır; çünkü yüzde yüz seçilmiş sayılmıştır...Kısacası (bu dönemde de) Atatürk dönemindeki gelenek devam etmiş, milletvekillerinin seçimi gerçek bir seçim değil atama niteliği taşımıştır...*²⁹

1943 Genel Seçimlerinde Cumhuriyet Halk partisine adaylık başvurusu yapan 23 aday adayı bulunmaktadır. Yüzde doksani bürokratlardan oluşan bu isimler Ali Rıza Karaer, Bahattin Kökdemir, Abdullah Ahi Tunçer, Mahmut Celalettin Gürel, Muhit Tümerkan, Emine Peker, Arslan Torun, Kazım Ömür, Abdullah Vehbi Yeğin, Fikri Ünal, Lütfi Aksoy, Kemal Güvenç, Mehmet Türkmen, Kadri Musluoğlu, Fuat Naili Ercan, Hadi Hürnam, Vehbi Daybaş, Akif Yazıcıoğlu, Dilaver Can, Cemil Atay, Cevdet Kerim İncedayı, Hulusi Oruçoğlu ve İsmail Habib Sevük'tür.³⁰

Kayıtlara göre aday adaylarının %57'si Sinop'ta, %7'si Kastamonu'da, %36'sı İstanbul, İzmir, Rize, Erzurum, Balıkesir, Gümüllüne ve Serfiçe'de doğmuştur. Sinoplu aday adaylarının 6'sı merkez kaza, 5'i Boyabat, 1'i Gerze, 1'i de Ayancık nüfusuna mensuptur.

Aday adaylarının %74'ü 19. yüzyılın son çeyreğinde dünyaya gelmiştir ve yaş ortalamaları 51'dir. En yaşlı aday adayı 1872 Rize doğumlu Ali Rıza Karaer'dir.³¹ En genç aday adayı ise henüz 35 yaşında bulunan Erzurumlu Dilaver Can'dır.³²

Aday adaylarının %78'i üniversite mezunu entelektüel tiplerdir. Bunların büyük bir bölümü hukuk, tıp ve mühendislik fakültelerinde ya da muallim mekteplerinde okumuştur. İki kişi ABD ve İtalya'da ihtisas yapmış³³, bir kişi ise medrese eğitimi almıştır.³⁴ Üniversite mezunları arasında sadece üç kişi yabancı bir dili konuşabilmektedir. Bahattin Kökdemir İngilizce, Cemil Atay Fransızca ve Ermenice, Muhit Tümerkan ise Fransızca, İngilizce ve İtalyanca bilmektedir.³⁵ Adaylar arasında eser sahibi bazı mütercim ve müellifler de bulunmaktadır.³⁶

Aday adaylarının %87'si geçimlerini kamudan sağlayan memurlardır. Bunlar arasında en çok doktor, hâkim ve öğretmen bulunmaktadır. Diğerleri asker, mühendis, akademisyen ve maliyecilerdir. Adaylar arasında sadece 3 kişi serbest meslek sahibidir. Bunların ikisi çiftçi, biri de tüccardır.³⁷

²⁹ Hıfzı Velet Velidedeoğlu, *Türkiye'de Üç Devir*, C.1, Sinan Yayınları, İstanbul 1972, s.20.

³⁰ B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-28; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-26; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-12; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-34/35; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-1/2/3/4/24; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-19/20; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-21/22; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-13/17; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-8; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-23/27; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-9; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-10/11; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-17; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-18; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-16; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-14; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-6; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-7; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-15/29/30/31/32/38/39/40/41/42/43/44/45/46/47/48/49; Mustafa Çufalı, *Türk Parlamento Tarihi*, 8. Dönem, C.III, TBMM Kültür Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, Ankara 2012, s.639-640; İhsan Güneş, *Türk Parlamento Tarihi*, C.II, TBMM Vakfı Yayınları, Ankara 2000, s.663-665, 668; Nuri Sağlam, "İsmail Habib Sevük", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.37, s.6-7.

³¹ B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-28.

³² B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-15.

³³ B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-26.

³⁴ B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-28.

³⁵ B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-26; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-1/2/3/4/24; Çufalı, *Parlamento*, s.639-640.

³⁶ B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-12; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-1/2/3/4/24; Sağlam, *Sevük*, s.6-7.

³⁷ Serbest meslek sahipleri için bkz. B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-21/22; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-6; Güneş, *Parlamento*, s.668.

Adayların %65'i partinin İstanbul, Ankara, Sinop, Samsun ve Kastamonu teşkilatının kayıtlı üyesidir. %26'sı parti teşkilatında çok önemli görevler üstlenmiştir. Mesela Mehmet Türkmen ve Vehbi Daybaş belediye başkanlığı, Lütfi Aksoy ise belediye başkan yardımcılığı yapmıştır.³⁸ Cevdet Kerim İncedayı parti müfettişliğinde, Akif Yazıcıoğlu ve Arslan Torun ise partinin idare heyetinde bulunmuştur.³⁹ Aday adayların nerdeyse tamamı Halkevi, Türk Ocağı, Kızılay, Çocuk Esirgeme Kurumu, Türk Hava Kurumu, Maarif Cemiyeti, Muallimler Birliği ve Donanma Cemiyeti gibi sosyal kurum ve kuruluşlar ile sivil toplum örgütlerinde gönüllü olarak çalışmıştır. Fuat Naili Ercan Kocaeli İdman Mıntıka Reisliğini üstlenmiş, Türk Dil Kurumu Kurultayına encümen olarak katılmıştır.⁴⁰ Akif Yazıcıoğlu kurucusu olduğu Beşiktaş Spor Kulübünün birinci ve ikinci başkanlığını yürütmüştür.⁴¹ Dilaver Can Kızılay, Çocuk Esirgeme Kurumu ve Türk Hava Kurumunda aza, kâtip, ikinci başkan ve başkan olarak çalışmıştır.⁴²

Kayıtlara göre aday adaylarının büyük bir bölümü başkanlık divanını ikna etmek için iltimas ve istirhamla dolu uzun mektuplar yazarak bazı partililerin isimlerini zikretmiştir. Mesela Mahmut Celalettin Gürel Genel Sekreterliğe gönderdiği adaylık dilekçesinde içinde Malatya ve Sinop milletvekillerinin bulunduğu uzun bir liste sunmuştur.⁴³ Emine Peker eski CHP milletvekillerinden Şevket Peker'i⁴⁴, Muhit Tümerkan sabık Kastamonu milletvekili Hasan Fehmi'yi⁴⁵, Dilaver Can ise Erzurum Milletvekili A.F. Tüzer'i referans olarak göstermiştir.⁴⁶ Referanslar arasında kurum ve kuruluşların başkanları, sivil toplum örgütlerinin liderleri ve ceza mahkemelerinin reisleri de bulunmaktadır.

Müracaat dilekçelerinin en ilginç bölümlerinden biri adayların kendilerini prezente ettikleri ibarelerdir. Aday adayları burada fasih ve edebi bir dille davaya olan sadakat ve samimiyetlerinden, partideki hizmet ve faaliyetlerinden bahsetmiş, neden aday olduklarını ve ne için aday gösterilmeleri gerektiğini gerekçeleriyle açıklamıştır. Bu bağlamda Ali Rıza Karaer Şeyh Sait İsyanındaki fedakarlığını⁴⁷, Mehmet Türkmen belediye başkanlığındaki başarılarını⁴⁸, Kazım Ömür Yozgat depremindeki olağanüstü faaliyetlerini anlatarak aday gösterilmesini istemiştir.⁴⁹ Mahmut Celalettin Gürel, 35 yıldan beri hizmet ettiği Türk köylüsüne bu defa milletvekili olarak hizmet etmek istediğini belirtmiştir.⁵⁰ Muhit Tümerkan Sinop ve Kastamonu halkının teveccühünden⁵¹, Kemal Güvenç Türk tarihinin büyük şahsiyetlerinden⁵², Vehbi Daybaş Milli Şefin nutuk ve beyannamelerinden cesaret aldığını anlatmıştır.⁵³ Emine Peker ise şerefli bir aileye mensup

³⁸ B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-17; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-6; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-9.

³⁹ Güneş, *Parlamento*, s.663-665; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-7; B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-21/22.

⁴⁰ B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-16.

⁴¹ B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-7.

⁴² B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-15/29/30/31/32/38/39/40/41/42743/44/45/46/47/48/49.

⁴³ B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-34/35.

⁴⁴ B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-19/20.

⁴⁵ B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-1/2/3/4/24.

⁴⁶ B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-15/29/30/31/32/38/39/40/41/42743/44/45/46/47/48/49.

⁴⁷ B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-28.

⁴⁸ B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-17.

⁴⁹ B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-13/27.

⁵⁰ B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-34/35.

⁵¹ B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-1/2/3/4/24.

⁵² B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-10/11.

⁵³ B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-6.

olduğunu ve seçim kanununda bulunan bütün şartları taşıdığı için müracaat ettiğini ifade etmiştir.⁵⁴

Cumhuriyet Halk Partisi 412 kişiden oluşan milletvekili aday listesini 23 Şubat 1943'de açıklamıştır. Listeye göre Cemil Atay, Cevdet Kerim İncedayı, Bahattin Kökdemir, Hulusi Oruçoğlu ve İsmail Habib Sevük aday olarak gösterilmiştir.⁵⁵

II. 1946 Seçimlerinde CHP'li Aday Adayları

Cumhuriyet tarihimizin ilk tek dereceli ve çok partili genel seçimleri 21 Temmuz 1946'da idari organların denetiminde, açık, oy, gizli tasnif yöntemiyle yapılmıştır.⁵⁶ 4978 sayılı Milletvekilleri Seçim Kanununun 10. maddesine göre seçilme yaşı otuz olarak belirlenmiştir. Ayrıca yabancı devlet hizmetinde bulunanların, terhipli cezalardan veya hırsızlık, sahtecilik, dolandırıcılık, dolanlı iflas ve inancı kötüye kullanmaktan hüküm giymiş olanların, kısıtlıların, kamu hizmetlerinden yasaklıların ve okuma yazma bilmeyenlerin milletvekilli seçilemeyeceği belirtilmiştir. Kanunun 2. maddesinde ise her kırk bin kişiye bir milletvekili düşeceği bildirilmiştir.⁵⁷

1946 Genel Seçimleri Türkiye genelinde olduğu gibi Sinop'ta da büyük bir rekabete sahne olmuştur. Seçimin en güçlü iki adayından biri olan Demokrat Parti çok sesli bir kampanya yürütmüş, siyasal tarihimizin teamüllerine savaş açarak sosyal bir mobilizasyon gerçekleştirmiştir.⁵⁸ Halk Partisi ise Türk inkılabının yüksek vasıf ve karakterini idealize ederek mazinin yani Atatürk ve İnönü'nün hatıraları üzerinden bir itibar savaşı yürütmüştür.⁵⁹

1946 Seçimlerinde Sinop ve çevresi sahip olduğu büyük nüfusu ve 100 bin kişilik seçmeniyle iktidar ve muhalefet için siyasi bir cazibeye dönüşmüş⁶⁰, aralarında eşraf, esnaf, memur ve tüccarların bulunduğu 23 kişi Halk Partisine müracaat ederek aday olmak istediğini belirtmiştir. Yöre halkının yakından tanıdığı bu adaylar Remzi Berkman, Hamdi Özkan, Hüsnü Keseroğlu, Necip Suveren, Hilmi Güngörür, Mehmet Abdış, Sezai Bilge, Ahmet Nuri Kayarasi, Ali Eşkar Ersoy, Nuri Sertoğlu, Rüştü Ozan, Hamit Kars, Hilmi Uluğ, Lütfü Aksoy, Fikri Yılmaz, Muhit Tümerkan, Avni Tınaztepe, Hulusi Oruçoğlu, Dilaver Can, M. Şakir Ülkütaşır, Cevdet Kerim İncedayı, Şükrü Olgunsoy ve İbrahim Kemal Baybura'dır.⁶¹

⁵⁴ B.C.A., 490-1-00, 320-1315-1-19/20.

⁵⁵ Erol Tuncer, *1946 Seçimleri*, TESAV Yayınları, Ankara 2008, s.160.

⁵⁶ Sadettin Bilgiç, *Türkiye'de Seçimler ve Seçim Kanunları*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1995, s.6-7.

⁵⁷ *Resmi Gazete*, S.6326, 6 Haziran 1946, s. 10702-10703.

⁵⁸ Esra Keloğlu İşler, "Demokrat Partinin Halkla İlişkileri Üzerine Bir İnceleme", *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, Kış-Bahar 2007, S.24, s.115-116.

⁵⁹ Cem Karakılıç, *Türk Siyasal hayatında Muhalefet (1945-1950)*, (Basılmamış Doktora Tezi Ankara Üniversitesi), Ankara 2015, s.210-211.

⁶⁰ *21 Ekim 1945 Genel Nüfus Sayımı*, T.C. Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1950, s.5, 70-71; *Milletvekili Genel Seçimleri 1923-2011*, TÜİK Yayınları, Ankara 2012, s.8.

⁶¹ B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-1/2; B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-11; B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-13; B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-18; B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-24; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-13; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-10/11/12; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-17; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-19; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-23; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-31; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-25; B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-16; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-29; B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-22/23; B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-17; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-18; Güneş, *Parlamento*, C.II, s.663-665, 668; "Nuri Sertoğlu'nun Hal Tercümesi", *Sinop*, 12 Nisan 1950, s.1.

Kayıtlara göre aday adaylarının %61'i Sinop'ta, %13'ü İstanbul'da doğmuştur. %26'sı ise Nevrekop, Tikveş, Serfiçe, Erzurum, Kars ve Bayburt'ta dünyaya gelmiştir.⁶² Aday adaylarının yaş ortalaması 51'dir. Adaylık başvurusunda bulunan en genç aday 1914 doğumlu Rüştü Ozan⁶³, en yaşlı aday ise 1880 doğumlu Ali Eşkar Ersoy'dur.⁶⁴

Adayların eğitim seviyeleri son derece yüksektir. Mesela %74'ü İstanbul ve Ankara'da bulunan Tıp, Hukuk, Ziraat ya da İlahiyat Fakültelerinden mezun olmuştur.⁶⁵ Yüksek okul mezunları arasında Harp okulu, Harp Akademisi, Dil, Tarih, Coğrafya Fakültesi ve Gazi Eğitim Enstitüsü ile Almanya'da okuyanlar da bulunmaktadır.⁶⁶ Adayların %26'sı lise mezunudur.⁶⁷ %31'i yabancı bir dili, %7'si ise birden fazla yabancı dili iyi derecede kullanabilmektedir.⁶⁸ Adaylar arasında eser sahibi müellif ve mütercimler de bulunmaktadır.⁶⁹

Aday adaylarının mesleki özellikleri Halk Partisinin geleneksel reflekslerini yansıtır. Bunların %87'si hâkim, doktor, subay, mühendis, öğretmen, kaymakam, nahiye müdürü, konsolos, mektupçu, dil uzmanı, nüfus müdürü ve maliye memurlarından ibarettir.⁷⁰ %13'ü çiftçi, tüccar ve fabrikatör gibi serbest meslek sahipleridir.⁷¹

Halk Partili adayların büyük bir bölümü parti organlarında görev almış hamiyetkâr ve gayretkâr şahsiyetlerdir. %39'u partinin Ankara, İstanbul, Sinop ve Edirne teşkilatına kayıt yaptırmış, %61'i üye olmamasına rağmen parti prensiplerine sadakat ve samimiyetle bağlanarak sosyal hizmet ve hayır işlerinde gönüllü olarak çalışmıştır. Bu konuda onlarca örnek göstermek mümkündür. Mesela Hüsnü Keseroğlu, Hilmi Güngörür ve Hilmi Uluğ Sinop, Samsun, Konya, Zonguldak ve Antakya Halkevlerinin köycülük ve inşaat şubelerinde çalışmış,⁷² Okul Müdürü Dilaver Can ise eşine az rastlanır bir hizmet adamı olmuştur. Öğretmenlik ve okul müdürlüğünün yanı sıra Türk Hava Kurumu, Kızılay ve Çocuk Esirgeme Kurumunun şube müdürlüğünü gönüllü olarak yürütmüştür.⁷³ Lütfü Aksoy, Hüsnü Keseroğlu ve Eşkar Ersoy il, ilçe ve ocak başkanlığı ile belediye reisliği gibi önemli görevleri deruhte etmiştir.⁷⁴

Aday adaylarının çoğu akrabalık, dostluk ve ortaklık ilişkilerini kullanarak parti kurmaylarını refere etmiştir. Kayıtlara göre referans mektuplarında en çok Hilmi Uran, Recep Peker, Sırrı

⁶² B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-24; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-13/14/15/16; B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-9/10; B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-17.

⁶³ B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-31.

⁶⁴ B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-19/20.

⁶⁵ B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-8/11/12; B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-24; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-10/11/12; B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-22/23.

⁶⁶ B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-1/2/3/4/5/6; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-17; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-23/24; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-13/14/15/16.

⁶⁷ Mesela bkz. B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-19/20; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-25/26/27/28; B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-16; B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-9/10; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-29/30; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-18.

⁶⁸ B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-22/23; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-13/14/15/16.

⁶⁹ Ayrıntılar için bkz. B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-8/11/12; B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-22/23; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-18.

⁷⁰ Adaylar arasında 5 öğretmen, 4 mühendis ve biri general olmak üzere 3 subay bulunmaktadır.

⁷¹ B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-13/14/15/16.

⁷² B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-24; B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-16; B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-13.

⁷³ B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-1/2/3/4/5/6/7/8/9.

⁷⁴ B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-13; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-19/20.

Day, Behiç Erkin, Cevdet Kerim İncedayı, Şevket Turgut ve Bahattin Kökdemir zikredilmiştir.⁷⁵ Adayların bir kısmı kişisel ilişkilerini kullanarak, bir kısmı partiye olan hizmet ve sadakatine dayanarak, diğer bir kısmı ise seçim bölgesindeki kudret ve kuvvetinden yola çıkarak adaylık talebinde bulunmuştur. Mesela İnönü'yü yakından tanıdığını belirten Emekli General Remzi Berkman milli mücadeledeki hizmetlerini anlattıktan sonra: "...Aziz Paşam...(beni) şahsen tanırırsınız, size yazmayayım da kime yazayım.... Sinop veya Zonguldak'tan birinden partimizin büyük şefi sıfatıyla, sizin işaretinizle aday gösterilmemi heyecanla istirham ediyorum..." demiştir.⁷⁶ Dr. Muhit Tümerkan ise babası Hasan Fehmi'nin Atatürk ve İnönü'ye olan yakınlığını hatırlatmıştır. Atatürk'ün "merhum babanızın bütün ömrünce memlekete yaptığı hizmetleri parlak ve muvaffakiyetli şekilde idame ettiriniz" sözünden yola çıkarak aday olmaya karar verdiğini belirtmiştir.⁷⁷ Nuri Sertoğlu kendisinin ve ailesinin şöhretinden⁷⁸, Hamdi Özkan Sinop halkının teveccühünden⁷⁹, Hüsnü Keseroğlu bölgedeki seçilme kabiliyetinden,⁸⁰ Şakir Ülkütaşır ise yöredeki hizmetlerinden bahsetmiştir.⁸¹ Fabrikatör Mehmet Abdiş muhalefetin Boyabat'taki gücünden vazife çıkarmış⁸², Öğretmen Avni Tınaztepe vekillerin ve adayların karışıkları yolsuzlukları düşündüğünde adaylığının "...bir kere değil bin kere hakkı..." olduğunu söylemiştir.⁸³ Eski vekil Hulusi Oruçoğlu ise yeniden aday gösterilmediği takdirde hemşerilerinin ve ailesinin yüzüne nasıl bakacağını sormuştur.⁸⁴

1946 Genel Seçimlerinde Cumhuriyet Halk Partisi tarafından tam 464 aday gösterilmiştir.⁸⁵ Halk Partisinin Sinop'taki tercihleri tarihsel teamülüne ve kuruluş felsefesine uygun olarak gerçekleştirilmiştir. CHP sivil ve askeri bürokrasi ile yerel eşrafın temsilcileri durumundaki Cevdet Kerim İncedayı, Lütfi Aksoy, İbrahim Kemal Baybura, Şükrü Olgunsoy ve Muhit Tümerkan'ı aday olarak göstermiştir.⁸⁶ Ancak bu adaylardan sadece ikisi seçilmiştir.

III. 1950 Seçimlerinde CHP'li Aday Adayları

1946 Genel Seçimleri nedenleri ve sonuçlarıyla yakın tarihimizin kırılma noktalarından biridir. İktidarının akıl almaz hataları ve usulsüz uygulamaları seçimin dönüştürücü ve devrimci

⁷⁵ B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-18/19/20/21; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-13/14/15/16/17; B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-17.

⁷⁶ B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-1/2.

⁷⁷ B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-22.

⁷⁸ B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-23/24.

⁷⁹ B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-8/11/12.

⁸⁰ B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-13.

⁸¹ B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-18.

⁸² B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-13/14/15/16.

⁸³ B.C.A., 490-1-00, 377-1592-1-16/17.

⁸⁴ B.C.A., 490-1-00, 377-1592-1-12/13.

⁸⁵ "HP'nin Milletvekili Namzet Listesi Hazır", Yeni Sabah, 2 Temmuz 1946, s.1; "Aday Listeleri Üzerinden Dün Çalışmalara Devam Edildi", Yeni Sabah, 5 Temmuz 1946, s.1; "M. Vekili Adaylarının İlanı Başladı", Yeni Sabah, 17 Temmuz 1946, s.1; "Partimizin Milletvekili Adayları", Ulus, 11 Temmuz 1946, s.1; "Başkanımız Adayları Dün İlan Etti", Ulus, 19 Temmuz 1946, s.1; "Seçim Hazırlıkları", Cumhuriyet, 21 Haziran 1946, s.1; "Cumhuriyet Halk Partisi Bütün Adaylarını Tespit Etti", Cumhuriyet, 2 Temmuz 1946, s.1; "Halk Partisi de Dün Aday Listesini İlan Etti", Cumhuriyet, 19 Temmuz 1946, s.1; "Adayların İlanı", Cumhuriyet, 11 Temmuz 1946, s.1; "CHP'den Müstakil Adaylığını Koyanlar", Yeni Sabah, 28 Haziran 1946, s.1; "Milletvekilliği", Vatan, 4 Haziran 1946, s.1; "Demokrat Parti ve HP Adayları 19 Temmuzda İlan Edilecek", Yeni Sabah, 29 Haziran 1946, s.1.

⁸⁶ Tuncer, 1946, s.233.

kimliğini yok ederek telafisi zor, hastalıklı ve psişik bir miras bırakmıştır. Bu durum yani Türk siyasetinin içinde bulunduğu travmatik durum yine sistemin kendisi tarafından aşılmıştır. Halk Partisi seçimler üzerindeki şaibeyi kaldırmak, seçim sistemini çatışma kültüründen uzaklaştırmak ve muhalefeti içinde bulunduğu haleti ruhiyeden kurtarmak için operasyonel bir kodifikasyon gerçekleştirerek kusursuz bir seçim için gerekli olan bütün şartları yerine getirmiştir. Aday belirleme yetkisini partinin yerel organlarına devretmiş⁸⁷, yeni bir seçim kanunu hazırlayarak yargı denetimini ve gizli oy açık tasnif sistemini getirmiştir.⁸⁸

Cumhuriyet Halk Partisi 1950 Seçimlerinde profesyonel bir kampanya yürüterek olağanüstü bir başarı sergilemiştir. Mazinin hatalarını telafi edercesine tüm sosyal sınıf ve zümrelere dönük açık ve anlaşılır mottolar üretmiştir.⁸⁹ Sinop ve çevresini 85 bölgeye ayırarak en ücra köylere kadar gidilmiştir. Köy ziyaretlerinde hükümetin plan ve projelerden, bölgeye yapılacak yatırımlardan bahsedilmiştir.⁹⁰ Parti Müfettişi Feyzullah Uslu'ya göre Halk Partisi bölgede hummalı bir çalışma yürütmüş ve gittiği her yerde hüsnü kabul görmüştü. Bir sene önce parti rozetini takamayan veya takmakta tereddüt edenler bile artık altı oklu rozeti şeref madalyası gibi göğüslerinde taşıymaktaydı.⁹¹

1950 seçimlerinde toplam 18 kişi adaylık başvuru yapmıştı. Büyük bir bölümünün daha önceki seçimlerde de aday olduğu bu isimler Ş. Özsoy, Cemal Yılal, Kadri Musluoğlu, Abdülhak Savaş, Kemal Güvenç, Hüsnü Keseroğlu, Hilmi Uluğ, Ferit Ferhat Kalfaoğlu, Hadi Hürnam, Hamdi Özkan, Osman Hilmi Kurada, Emine Peker, Vehbi Daybaş, Ali Server Somuncuoğlu, Ali Şükrü Şavlı, Cevdet Kerim İncedayı, Muhit Tümerkan ve Nuri Sertoğlu'ydu.⁹²

⁸⁷ Teferruat için bkz. *C.H.P. Milletvekili Adaylık Yönetmeliği*, s.3-6.

⁸⁸ 5545 Sayılı Milletvekili Seçim Kanununun ayrıntıları için bkz. *Resmi Gazete*, S.7438, 21 Şubat 1950, s.17802-17814; Tarhan Erdem, *Anayasalar ve Seçim Kanunları 1876-1982*, Milliyet Yayınları, İstanbul (ty.), s.200-237.

⁸⁹ Ayrıntılı malumat için Murat Karataş, "1950 Yılı Genel Seçimlerinde Cumhuriyet Halk Partisinin Seçmeni İkna Çalışmaları", *History Studies*, Nisan 2014, C.6, S.3, s.199-215'e bakılabilir.

⁹⁰ "Yeni Hastahane Binamız", *Sinop*, 22 Mart 1950, s.1; "Yeni Hastahane İnşası İçin Yüksek Mühendis Mimar Geldi", *Sinop*, 5 Nisan 1950, s.3; "Balıkçılık Sanayii Tesislerine Ait Çalışmalar", *Sinop*, 12 Nisan 1950, s.1; "Köy Yolları ve Köylümüzün Su Tesisleri", *Sinop*, 12 Nisan 1950, s.2; "Sinop-Ayancık Yolu İhale Edildi", *Sinop*, 12 Nisan 1950, s.3; "Balıkçılık Sanayiine Ait Çalışmalar", *Sinop*, 19 Nisan 1950, s.1; "Sinop'ta İçme Suyu Tesisatı", *Sinop*, 19 Nisan 1950, s.1; "Köylerimizin İçme Suyu Tesisleri Yapılıyor", *Sinop*, 3 Mayıs 1950, s.2; "Tohumluk Mısır Tevziatı", *Sinop*, 22 Mart 1950, s.1; "Tohumluk Yardımları", *Sinop*, 12 Nisan 1950, s.1; "Ayancık'ta Muhtaç Köylülere Mısır Tevzii", *Sinop*, 3 Mayıs 1950, s.1; "Tekel Genel Müdürü Şehrimizde", *Sinop*, 3 Mayıs 1950, s.2; "Selden ve Kaymadan Evleri Yıkılanlara Yardım Yapılıyor", *Sinop*, 10 Mayıs 1950, s.2; "Valimizin Seyahatleri", *Sinop*, 29 Mart 1950, s.1; "Valimizin Seyahatleri ve Köy Kalkınmasına Ait Çalışmaları", *Sinop*, 19 Nisan 1950, s.1.

⁹¹ B.C.A., 490-1-00, 377-1592-2-11.

⁹² B.C.A., 490-1-00, 320-1319-1-1; B.C.A., 490-1-00, 320-1319-1-7/8; B.C.A., 490-1-00, 320-1319-1-5/6; B.C.A., 490-1-00, 320-1319-1-4; B.C.A., 490-1-00, 320-1319-1-3; B.C.A., 490-1-00, 320-1319-1-2; B.C.A., 490-1-00, 320-1318-1-38; B.C.A., 490-1-00, 320-1318-1-37; B.C.A., 490-1-00, 320-1318-1-11; B.C.A., 490-1-00, 320-1318-1-7/8/9; B.C.A., 490-1-00, 320-1318-1-4/5/6; B.C.A., 490-1-00, 320-1318-1-1; B.C.A., 490-1-00, 320-1318-1-12; B.C.A., 490-1-00, 320-1317-1-23/24; B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-22/23; Kazım Öztürk, *Türk Parlamento Tarihi*, C.VII, Türkiye Büyük Millet Meclisi Vakfı Yayınları, Ankara 1998, s.1002-1008; Güneş, *Parlamento*, C.II, s.663-665. Aday adaylarından Hilmi Uluğ, Hüsnü Keseroğlu, Hamdi Özkan ve Nuri Sertoğlu 1946 Seçimlerinde, Kadir Musluoğlu, Hadi Hürnam, Kemal Güvenç, Emine Peker ve Vehbi Daybaş 1943 seçimlerinde, Cevdet Kerim İncedayı ile Muhit Tümerkan ise her üç seçimde adaylık başvurusu yapmıştı.

Aday adaylarının on ikisi Sinop, ikisi İstanbul⁹³, ikisi Kastamonu⁹⁴, diğerleri Tokat ve Gümölcine’de doğmuştu.⁹⁵ Sinoplu adayların üçü İstanbul, Ordu ve Üsküp nüfusuna mensuptu. Aday Adaylarının yaş ortalaması 55’ti. En genç aday adayı henüz 36 yaşında olan 1914 doğumlu Ali Server Somuncuoğlu’ydu.⁹⁶ Emekli Polis Ş. Özsoy ise tam 79 yaşındaydı.⁹⁷ Adaylar arasında yalnızca bir tane kadın bulunuyordu.⁹⁸

Adayların eğitim seviyesi daha önceki seçimlere göre nispeten düşüktü. Bunların 13’ü yüksek eğitim kurumlarından, ikisi lise düzeyindeki okullardan, üçü rüştiyeden mezun olmuştu. Aday adaylarının %56’sı İstanbul’da, %44’ü Ankara, Sinop ve Kastamonu’da okumuştur. 3 kişi İstanbul Hukuk Fakültesini, 3 kişi Harp Okulunu, 2 kişi İstanbul Tıp Fakültesini, ikişer kişi muallim ve mühendis mekteplerini, bir kişi ise siyasal bilgiler fakültesini bitirmişti. Adayların sadece 5’i iyi derecede yabancı dil bildiğini belirtmişti. Hamdi Özkan İngilizceyi, Ferit Ferhat Kalfaoğlu ile Ali Server Somuncuoğlu İngilizce ve Fransızca’yı, Ali Şükrü Şavlı İngilizce, Fransızca ve Almancayı, Dr. Muhit Tümerkan ise İngilizce, Fransızca ve İtalyancayı aynı anda kullanabiliyordu.⁹⁹ Aday adaylarının küçük bir kesimi uzmanlık alanında yayın yapan müellif ve mütercimlerdi. Dr. Ali Şükrü Şavlı’nın çocuk sağlığına ait onlarca eseri vardı.¹⁰⁰ Dr. Muhit Tümerkan ve Hamdi Özkan’ın da telif ve tercüme eserleri bulunuyordu.¹⁰¹

Aday adayların mesleki özellikleri son derece homojen bir kitleyi göstermekteydi. Bunların %95’i geçimlerini kamudan sağlayan asker, polis, öğretmen, doktor, mühendis, müfettiş, avukat, mektupçu ve maliyeciydi. Memurlar arasında en çok öğretmen ve avukatlar vardı. Adayların sadece biri tüccar olduğunu belirtmişti.¹⁰²

Halk Partili aday adaylarının çoğu partinin ve sosyal yardım kuruluşlarının hayır faaliyetlerine katılarak temeyyüz etmiş şahsiyetlerdi. %39’u partinin İstanbul, Ankara, Sinop, Ordu ve Kastamonu teşkilatının kayıtlı üyesiydi. Bunların büyük bir kısmı Halk Partisinin İstanbul, Ankara, Sinop, Burdur ve Ordu teşkilatlarında yöneticilik yapıyordu. Aralarında memurlarında bulunduğu diğer bir kısmı Sinop, Zonguldak ve Hatay Halkevlerinin köycülük, edebiyat ya da inşaat şubelerinde faaliyet gösteriyordu. Kemal Güvenç, Halkevlerinin yanı sıra Türk Ocağının da müdavimiydi.¹⁰³ Beşiktaş Kulübünün kurucularından Hüsnü Keseroğlu ise halen kulübün ikinci başkanlığını yürütüyordu.¹⁰⁴

Aday adayları arasında madalya ile taltif edilmiş kişiler de vardı. Cevdet Kerim İncedayı Gümüş Liyakat Madalyasıyla¹⁰⁵, Celal Yılal İstiklal Madalyasıyla¹⁰⁶, Ali Şükrü Şavlı, Türk Harp

⁹³ B.C.A., 490-1-00, 320-1319-1-5/6; B.C.A., 490-1-00, 320-1319-1-4.

⁹⁴ B.C.A., 490-1-00, 320-1319-1-1; B.C.A., 490-1-00, 320-1319-1-3.

⁹⁵ B.C.A., 490-1-00, 320-1319-1-7/8; B.C.A., 490-1-00, 320-1318-1-11.

⁹⁶ “Server Somuncuoğlu’nun Hal Tercümesi”, *Sinop*, 12 Nisan 1950, s.1.

⁹⁷ B.C.A., 490-1-00, 320-1319-1-1.

⁹⁸ B.C.A., 490-1-00, 320-1318-1-1.

⁹⁹ B.C.A., 490-1-00, 320-1318-1-7/8/9; B.C.A., 490-1-00, 320-1318-1-37; B.C.A., 490-1-00, 320-1316-1-22/23; Öztürk, *Parlamento*, s.1005, 1008.

¹⁰⁰ Öztürk, *Parlamento*, s.1006.

¹⁰¹ B.C.A., 490-1-00, 320-1318-1-7/8/9; “Doktor Muhit Tümerkan’ın Hal tercümesi”, *Sinop*, 12 Nisan 1950, s.1.

¹⁰² B.C.A., 490-1-00, 320-1318-1-12.

¹⁰³ B.C.A., 490-1-00, 320-1319-1-3.

¹⁰⁴ B.C.A., 490-1-00, 320-1318-1-36; B.C.A., 490-1-00, 320-1319-1-2.

¹⁰⁵ Güneş, *Parlamento*, C.II, s.663.

¹⁰⁶ B.C.A., 490-1-00, 320-1319-1-7/8.

Madalyası, Harp Liyakat Madalyası, Avusturya Harp Madalyası ve Alman Demir Salip Madalyasıyla taltif edilmişti.¹⁰⁷ Hilmi Uluğ milli mücadeleye katkılarından dolayı İstiklal Madalyasıyla, hayır işlerindeki fedakarlığına binaen Çocuk Esirgeme Kurumu Gümüş Madalyasıyla ödüllendirilmişti.¹⁰⁸

18 kişiden oluşan bu muazzam kadro gerçekten çok nitelikliydi. Sinop Merkezdeki en güçlü aday Cevdet Kerim İncedayı'ydı. 30 bin seçmeni olan Boyabat Nuri Sertoğlu ve Server Somuncuoğlu'nu destekliyordu. Ayancık'ta Muhit Tümerkan ve Hamdi Özkan güçlüydü. Gerze'de ise Ali Şükrü Şavlı'nın aday olması bekleniyordu. Yani her ilçe kendisinden birinin aday gösterilmesini istiyordu. Hatta bazı ilçeler birden fazla adayın adaylığını destekliyordu. Bu manzara karşısında herhangi bir seçim yapabilmek gerçekten çok zordu. Üstelik 1948 tüzüğüne göre adayların yalnızca %70'inin taşra tarafından seçilmesi gerekiyordu. Oysa Sinoplular 6 adayın üzerinde ısrar ediyordu. Uslu'ya göre bu sayının dörde indirilmesi, Ali Şükrü Şavlı'nın merkezden aday gösterilmesi ve mümkünse Cevdet Kerim İncedayı, Muhit Tümerkan, Nuri Sertoğlu ve Server Somuncuoğlu'nun kazandırılması gerekiyordu. Zira partinin atacağı yanlış bir adım seçimin de kaybedilmesi anlamına gelebilirdi.¹⁰⁹

Cumhuriyet Halk Partisinin aday yoklaması 9 Nisan 1950'de yönetmeliğindeki ilgili maddelere uygun olarak Sinop Halkevinin toplantı salonunda gerçekleştirildi. 98 üyenin katılımıyla yapılan seçimde Cevdet Kerim İncedayı 98, Muhit Tümerkan 87, Nuri, Sertoğlu 86, Server Somuncuoğlu 84, Hamdi Özkan 25, Vehbi Daybaş 8, Osman Hilmi Kurada yalnızca bir oy alabildi. Diğer adaylara ise herhangi bir oy çıkmadı.¹¹⁰ Bu sonuçlara göre Halk Partisi 1950 Genel Seçimlerinde Cevdet Kerim İncedayı, Muhit Tümerkan, Nuri, Sertoğlu, Server Somuncuoğlu ve merkez adayı Ali Şükrü Şavlı'yı aday olarak gösterdi. 1950 Seçimlerinde Demokrat Parti aday listelerinde eski CHP'li aday adayı Arslan Torun'a, Millet Partisi ise yine CHP aday adaylarından Kadri Musluoğlu'na yer verdi.¹¹¹ Eski vekil Hulusi Oruçoğlu ise seçimlere bağımsız aday olarak katıldı.¹¹²

Sonuç

Cumhuriyet Halk Partisi 1943, 1946 ve 1950 Genel Seçimlerinde geleneksel kodlarına uygun tanıdık reflekslerini sürdürmüş, adayların tespitini yine oligarşik bir zümrenin keyfi ve enfüsi kararlarına terk etmişti. 1943, 1946 ve 1950 Genel Seçimlerinde biri kadın, 47'si erkek olmak üzere toplam 48 aday adayı Cumhuriyet Halk Partisi Genel Sekreterliğine müracaat ederek aday olmak istediklerini belirtmişti. Aday adaylarının %58'i Sinop'ta doğmuştu ve yaş ortalaması 57'ydi.

¹⁰⁷ Öztürk, *Parlamento*, s.1004-1005.

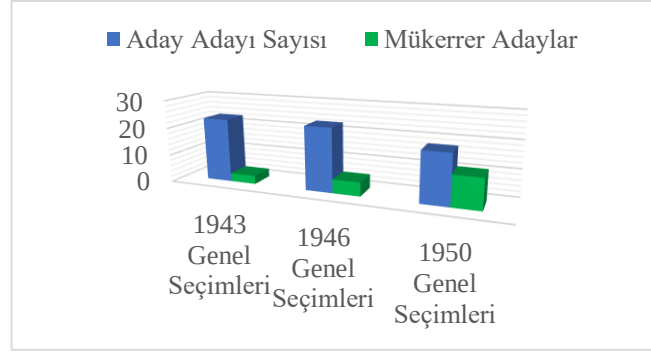
¹⁰⁸ B.C.A., 490-1-00, 320-1318-1-38.

¹⁰⁹ B.C.A., 490-1-00, 377-1592-2-5/6/7/8/9/10/11/16/17/19/20.

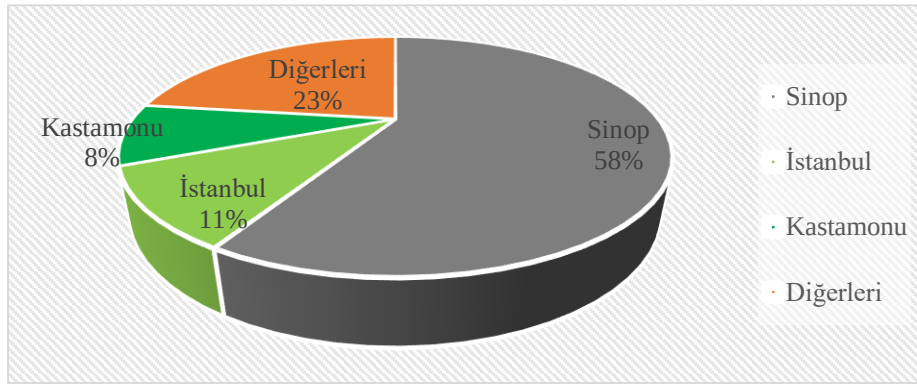
¹¹⁰ B.C.A., 490-1-00, 377-1592-2-21/223/24; "Milletvekili Adayları, *Sinop*, 12 Nisan 1950, s.1; "C.H. Partisi Milletvekili Adayları İlan Olundu", *Sinop*, 26 Nisan 1950, s.2.

¹¹¹ "D.P. Sinop Milletvekili Adayları", *Sinop*, 19 Nisan 1950, s.1; "M.P. Sinop Milletvekili Adayları", *Sinop*, 19 Nisan 1950, s.1; "Sinop İlçe Seçim Kurulu Başkanlığından", *Sinop*, 26 Nisan 1950, s.3.

¹¹² "İlçe Seçim Kurulu Başkanlığından", *Sinop*, 12 Nisan 1950, s.4.

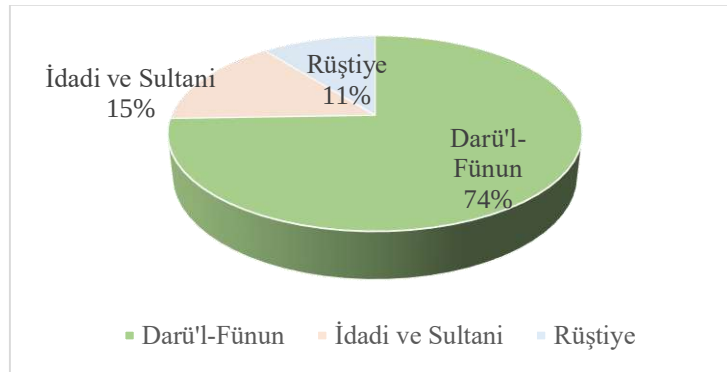


Grafik I: Başvuru Durumuna Göre Aday Adayları



Grafik II: Doğum Yeriine Göre Aday Adayları

Aday adaylarının büyük bir bölümü son derece nitelikli, entelektüel tiplerdi. %74'ü Üniversiteden, %15'i, lise ve dengi okullardan, %11'i ise orta dereceli bir eğitim kurumundan mezun olmuştu. Üniversite mezunları arasında yurt dışında ihtisas yapan adaylar da bulunmaktaydı. Kayıtlara göre 4 kişi ABD, Almanya, İtalya ve Macaristan'da ihtisas yapmış, bir kişi üniversiteyi Almanya'da tamamlamıştı. %23'ü yabancı bir dile, %15'i ise birden fazla yabancı dile hakimdi. Adaylar arasında en fazla İngilizce ve Fransızca konuşulmaktaydı.



Grafik III: Eğitim Durumlarına Göre Aday Adayları

Aday adaylarının %56'sı partinin aktif üyesiydi. %29'u partinin İstanbul teşkilatının, %26'sı Sinop teşkilatının, %45'i ise Ankara, Kastamonu, Samsun, Edirne ve Ordu teşkilatının kayıtlı üyesidi. Üyelerin bir kısmı milletvekilliği ve belediye başkanlığı gibi çok önemli görevleri

üstlenmişti. %42'si Halkevi, Kızılay, Çocuk Esirgeme Kurumu, Türk Hava Kurumu, Donanma Cemiyeti, Maarif Cemiyeti, Türk Ocağı ve Muallimler Birliği gibi kurum ve kuruluşlar ile bazı sivil toplum örgütlerinde gönüllü olarak çalışmıştı. Bunların bir kısmı spor kulüplerinde de yöneticilik yapmıştı.

Cumhuriyet Halk Partisi 1943, 1946 ve 1950 Genel Seçimlerinde toplam 12 aday adayının müracaatını kabul etmişti. %85'ini üniversite mezunu bürokratların oluşturduğu bu liste başkanlık divanının doğrudan müdahalesiyle seçilmişti. 1943'de Cemil Atay, Cevdet Kerim İncedayı, Bahattin Kökdemir, Hulusi Oruçoğlu ve İsmail Habib Sevük, 1946'da Lütfi Aksoy, Cevdet Kerim İncedayı, İbrahim Kemal Baybura, Şükrü Oldunsoy ve Muhit Tümerkan, 1950'de ise Nuri Sertoğlu, Cevdet Kerim İncedayı, Server Somuncuoğlu, Ali Şükrü Şavlı ve Muhit Tümerkan aday olarak gösterilmişti.

Kaynakça

A. Arşiv Kaynakları

Arşiv Kaynakları

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, 490-1-00, 320-1315-1-1 / 2/ 3/ 4/ 5/ 6/ 7/ 8/ 9/ 10/ 11/ 12/ 13/ 14/ 15/ 16/ 17/ 18/ 19/ 20/ 21/ 22/ 23/ 24/ 26/ 27/ 28/ 29/ 30/ 31/ 32/ 34/ 35/ 36/ 37/ 38/ 39/ 40/ 41/ 42/ 43/ 44/ 45/ 46/ 47/ 48/ 49.

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, 490-1-00, 320-1316-1- 1/ 2/ 3/ 4/ 5/ 6/ 8/ 9/ 10/ 11/ 12/ 13/ 16/ 17/ 18/ 19/ 20/ 21/ 22/ 23/ 24.

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, 490-1-00, 320-1317-1-1/ 2/ 3/ 4/ 5/ 6/ 7/ 8/ 9/ 10/ 11/ 12/ 13/ 14/ 15/ 16/ 17/ 18/ 19/ 20/ 23/ 24/ 26/ 27/ 28/ 29/ 30/ 31.

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, 490-1-00, 320-1318-1-1/ 2/ 3/ 4/ 5/ 6/ 7/ 8/ 9/ 11/ 12/ 36/ 37/ 38.

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, 490-1-00, 320-1319-1-1/ 2/ 3/ 4/ 5/ 6/ 7/ 8.

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, 490-1-00, 377-1592-1-1/ 2/ 12/ 13/ 14/ 16/ 17.

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, 490-1-00, 377-1592-2-5/ 6/ 7/ 8/ 9/ 10/ 11/ 12/ 13/ 16/ 17/ 18/ 19/ 20/ 21/ 22/ 23/ 32/ 33/ 34.

Resmi Yayınlar

Resmi Gazete, S.5285, 17 Aralık 1942.

Resmi Gazete, S.6326, 6 Haziran 1946.

Resmi Gazete, S.7438, 21 Şubat 1950.

Resmi Gazete, S.12050, 16 Temmuz 1965.

Resmi Gazete, S.18027, 24 Nisan 1983.

B. Telif ve Tetkik Eserler

Akçalı, Nazif, *Çağdaş Siyasi Rejimler*, Bilgehan Basımevi, İzmir 1989.

Aldıkaçtı, Orhan, *Anayasa Hukukumuzun Gelişmesi ve 1961 Anayasası*, İstanbul 1966.

Araslı, Oya, *Adaylık Kavramı ve Türkiye'de Milletvekili Adaylığı*, Sevinç Matbaası, Ankara 1972.

Beetham, David ve Kevin Boyle, *Demokrasinin Temelleri*, (Çev. Vahit Bıçak), Liberte Yayınları, İstanbul 1998.

Bilgiç, Sadettin, *Türkiye'de Seçimler ve Seçim Kanunları*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1995.

C.H.P. Milletvekili Adaylık Yönetmeliği, Ankara 1948.

C.H.P. Nizamnamesi, Zerbamat Basımevi, Ankara 1943.

Çufalı, Mustafa, *Türk Parlamento Tarihi*, 8. Dönem, C.III, TBMM Kültür Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, Ankara 2012.

Erdem, Tarhan, *Anayasalar ve Seçim Kanunları 1876-1982*, Milliyet Yayınları, İstanbul (ty.).

Gözer, Kemal, *Türk Anayasa Hukuku*, Ekin Kitabevi, Bursa 2000.

- Güneş, İhsan, *Türk Parlamento Tarihi*, C.II, TBMM Vakfı Yayınları, Ankara 2000.
- Kemal, Mehmet, *Celal Bayar Efsanesi ve Raftaki Demokrasi*, ABECE Yayınları, İstanbul 1980.
- Kili, Suna ve Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri*, Türkiye İş bankası Kültür Yayınları, Ankara 1985.
- Kocabaş, Süleyman, *Saklanan Gerçekler Demokrasiye Nasıl Geçtik?(1945-1946)*, Vatan Yay., İstanbul 2008.
- Milletvekili Genel Seçimleri 1923-2011*, TÜİK Yayınları, Ankara 2012.
- Öz, Esat, *Otoriterizm ve Siyaset (Türkiye’de Tek Parti Rejimi ve Siyasal Katılma)*, Yetkin Yay., Ankara 1996.
- Özbudun, Ergun, *Siyasal Partiler*, Sevinç Matbaası, Ankara 1977.
- Öztürk, Kazım, *Türk Parlamento Tarihi*, C.VII, Türkiye Büyük Millet Meclisi Vakfı Yay., Ankara 1998.
- Teziç, Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, İstanbul 2007.
- Tuncay, Suavi, *Parti İçi Demokrasi ve Türkiye*, Gündoğan Yayınları, İstanbul 2000.
- Tuncer, Erol, *1946 Seçimleri*, TESAV Yayınları, Ankara 2008.
- Tuncer, Erol, *Osmanlı’dan Günümüze Seçimler (1877-2002)*, TESAV Yayınları, Ankara 2003.
- Tuncer, Erol ve Bülent Tuncer, *Meclis Aritmetiğinde Yaşanan Değişim*, TESAV Yayınları, Ankara 2015.
- Türköne, Mümtaz’er, *Siyaset, Etkileşim Yayınları*, İstanbul 2011.
- Uyar, Hakkı, *1923’ten Günümüze CHP Tüzükleri*, Tüses Yayınları, İstanbul 2000.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Velet, *Türkiye’de Üç Devir*, C.1, Sinan Yayınları, İstanbul 1972.
- Yükseliman, Nihan, *Parti Devlet Bütünleşmesi*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2002.
- kim 1945 Genel Nüfus Sayımı*, T.C. Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1950.

C. Makaleler ve Ansiklopedi Maddeleri

- Alkan, Mehmet Ö., “Milli Şef’li Tek-Parti Döneminde Seçimler (1939 ve 1943 Seçimleri)”, *Prof. Dr. Bülent Tanör Armağanı*, Oğlak Yayınları, İstanbul 2006, s.324-361.
- Altıparmak, Cüneyt, “Demokrasilerde Aday Belirleme Yöntemleri”, *TBB Dergisi*, 2008, S.76, s.355-375.
- Armağan, Servet, “Türkiye’de Parlamento Seçimleri”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 2011, 33 (3-4), s. 45-100..
- Aydın, Mehmet Ali, “Milletvekili Adaylarının Belirlenme Usulü ve Önseçim”, *Yasama Dergisi*, 2007, S.5, s. 82-108.
- Duverger, Maurice, “Partiler ve Siyasi Rejimler”, (Çev. Ergun Özbudun), *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Ankara 1962, C.19, S.1-4, s.95-171.
- İşler, Esra Keloğlu, “Demokrat Partinin Halkla İlişkileri Üzerine Bir İnceleme”, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, Kış-Bahar 2007, S.24, s.111-128.
- Karataş, Murat, “1950 Yılı Genel Seçimlerinde Cumhuriyet Halk Partisinin Seçmeni İkna Çalışmaları”, *History Studies*, Nisan 2014, C.6, S.3, s.199-215.
- Sağlam, Nuri, “İsmail Habib Sevük”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.37, s.6-7.
- Turan, İlter, “Türk Siyasi Partilerinde Lider Oligarşisi: Evrimi, Kurumsallaşması ve Sonuçları”, *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Ekim 2011, S.15, s.1-21.
- Yanık, Murat, “Parti İçi Demokrasi Açısından Aday Belirleme Yöntemleri”, *EÜHFD*, 2007, C.XI, S.3-4, s.185-206.

D. Gazeteler

Cumhuriyet
Sinop
Ulus
Vatan
Yeni Sabah

E. Tezler

- Karakılıç, Cem, *Türk Siyasal hayatında Muhalefet (1945-1950)*, (Basılmamış Doktora Tezi Ankara Üniversitesi), Ankara 2015.

Ekler

Ek I: 1943 Genel Seçimlerinde CHP Sinop Milletvekili Aday Adayları

	DOĞUM YERİ	DOĞUM TARİHİ	TAHSİLİ	MESLEĞİ	MEZUN OLDUĞU OKULLAR	GÖREV YAPTIĞI YERLER
 Ali Rıza Karaer	Rize	1872	Yüksek	Hakim	Medrese/Mektep-i Kuzat	Ali Rıza Karaer 1872 yılında Rize’de doğmuştur. Mektep-i Kuzatta ve medresede okumuş, Islahiye, Berena, Ahi Çelebi, Simav, Avanos Kazalarında kadılık, Dersim, Ergani, Elazığ, Muş, Samsun ve Giresun Ağır Ceza Mahkemelerinde reislik ve azalık yapmıştır. 1912 yılında Donanma Cemiyeti tarafından Karadeniz sahillerini denetlemekle görevlendirilmiştir. Samsun Halkevinin Sosyal Yardım Şubesinde ve Çocuk Esirgeme Kurumunda çalışmıştır.
 Bahattin Kökdemir	Gerze	1892	Yüksek	Doktor	Johns Hopkins Üniversitesi ABD	1892 yılında Sinop’un Gerze İlçesinde doğmuştur. Askeri Tıbbiyeden mezun olduktan sonra Birinci Dünya Savaşına katılmıştır. Milli Mücadele yıllarında Gerze, Ayancık ve Safranbolu Hükümet Tabipliğinde bulunmuştur. 1926’da Johns Hopkins Üniversitesinde emraz-ı dahiliye ve hıfzıssıhha alanında ihtisas yapmıştır. 1928’de Sıhhiye Vekaleti İçtimai Muayene Dairesi reis muavinliğine getirilmiş, 1942’de yeniden askere alınarak Ankara Jandarma Subay Okulunda görevlendirilmiştir.
 Abdullah Ahi Tunçer	Boyabat	1879	Yüksek	Doktor	Tıbbiye ve Gülhane Tıbbikât Okulu	1879 Boyabat doğumludur. 1909 yılında Gülhane Askeri Tıp Akademisinden mezun olmuştur. Tokat ve Kayseri Merkez Hastanelerinde, Milli Müdafaa Vekaleti Zat İşleri Sıhhiye Şubesi Müdürlüğünde, Askeri Liseler Müfettişliğinde ve İzmir Müstahkem Mevkiinde başhekimlik yapmıştır. Çocuk Esirgeme Kurumunda ve Kızılay Hastanesinde çalışmıştır. Tuncer’in “Erzincan’da Yazdım” adlı telif bir eseri bulunmaktadır.
 Mehmet Türkmen	Taşköprü	1894	Orta	Belediye Başkanı	Rüştiye	Mehmet Türkmen 1894 yılında Kastamonu’nun Taşköprü İlçesinde doğmuştur. Müdafaa-i Hukuk Teşkilatından beri parti organlarında çalışmıştır. İdare heyeti azalığı, umumi meclis azalığı ve yaklaşık 19 yıl Taşköprü Belediye Başkanlığı yapmıştır.
 Kadri Musluoğlu	İstanbul	1889	Yüksek	Subay	Erkan-ı Harbiye Mektebi	1889 İstanbul doğumludur. 1908 yılında Harp Okulundan mezun olmuştur. 31 Mart hadisesinin tenkiline, Trablusgarp ve Balkan Savaşlarına, Birinci Dünya Harbine ve Milli Mücadeleye katılmıştır. Adana’nın istirdadında Yenice-Nusaybin Demiryollarında görevlendirilmiştir. 1926 yılında ordudan ayrılarak Nafia Vekaletinin hizmetine girmiştir. Nafia Vekaletinde baş komiserlik, muhabere ve mürasele müşavirliği, İstanbul Telefon Müdürlüğü, Münakalat Dairesi Reisliği, İstanbul Elektrik ve Tramvay Şirketleri Umum Müdürlüğü, Kara Nakliyat Dairesi Reisliği, P.T.T. Umum Müdürlüğü yapmış ve son olarak Ulaştırma Bakanlığı müsteşarlığına getirilmiştir.

	Fuat Naili Ercan	İzmir	1900	Yüksek	Öğretmen	Hukuk Fakültesi	Fuat Naili Ercan 1900 yılında İzmir’de doğmuştur. Galatasaray Lisesini ve Hukuk Fakültesini bitirmiştir. Erzincan, Adıyaman, İstanbul’da öğretmenlik ve müdür yardımcılığı yapmıştır. Adapazarı Türk Ocağı mürettip azası ve inceleme heyeti üyesi, Adapazarı Muallimler Birliği Reisi, Kocaeli İdman Mıntaka reisi, Türk Dil Kurumu kurultayı encümeni ve İstanbul Halkevi Öğretim Kolu Üyesi olmuştur. 1919 yılında Maarif Rüşumâtı murakıplığına getirilmiştir.
	Hadi Hür-	Gümülline	1904	Yüksek	Maliyeci	Siyasal Bilgiler	1904 yılında Gümülline’de doğmuştur. Siyasal Bilgiler Fakültesini bitirmiştir. Muhaberat murakıplığı, maiyet memurluğu ve kaymakamlık yapmıştır. Dördüncü, üçüncü ve ikinci sınıf maliye müfettişliğinden sonra Bütçe ve mali kontrol genel müdür muavinliğine ve müdürlüğüne getirilmiştir. Ankara Belediyesinde İmar İdare Meclisi Üyeliği, Emekli Sandığı İdare Meclisi Başkanlığı ve son olarak Tekel Genel Müdürlüğüne atanmıştır.
	Kazım	Boyabat	1895	Yüksek	Doktor	İstanbul Darülfünunu Tıp Fakültesi	1895 yılında Sinop’un Boyabat İlçesinde doğmuştur. 1918 yılında İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesinden mezun olmuştur. Milli Mücadelede Boyabat Hükümet tabipliğine getirilmiş, Trabzon, İzmir Hastanelerinde, Düzce ve Ordu frengiyle mücadele tabipliklerinde bulunmuştur. Rize, Muğla ve Yozgat’ta Sıhhat ve İçtimai Muavenet müdürlüğü yapmıştır. Halen Eskişehir Sıhhat ve İçtimai Muavenet Müdürü olarak çalışmaktadır.
	Abdullah Vehhi Ye-	Boyabat	1882	Yüksek	Hakim	Mektep-i Kuzat	1882 Boyabat doğumludur. Mektep-i Kuzattan mezun olmuştur. Boyabat’ta Eytam Müdürlüğü, naiplik, baş muallimlik, İnebolu Mahkeme-i Şer’iyyesinde baş katıplik, Darende’de kadılık ve mahkeme-i nizamiyesi reisliği, Alucura, Akçabat, ve İnebolu’da kadılık ve asliye mahkemesi azalığı, Ordu’da mahkeme azalığı yapmıştır. İttihat ve Terakki, Donanma ve Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinde çalışmıştır. 1926 yılında istifa ederek avukatlığa başlamıştır.
	Fikri Ünal	Sinop	1904	Yüksek	Orman Mühendisi	Yüksek Orman Mühendis Mektebi	1904 yılında Sinop’ta doğmuştur. Yüksek Orman Mühendis Mektebini bitirmiştir. Sinop ve İstanbul orman mühendisliklerinde, Ankara Orman Umum Müdürlüğü Orman İşletmeleri şube müdürlüğünde ve son olarak Adapazarı Orman Müdürlüğünde bulunmuştur.
	Lütfi Aksoy	Serfice	1894	Lise	Öğretmen	Sultani	1894 yılında Serfice’de doğmuştur. İlkokulu Serfice’de liseyi Selanik Sultanisinde tamamlamıştır. Selanik ve İstanbul Hukuk Fakültelerinde okumasına rağmen mezun olamamıştır. Lise öğretmenliği, nahiye müdürlüğü, mektupçuluk, kaymakamlık ve vali vekilliklerinden sonra. İstanbul Belediye Başkanı yardımcılığına getirilmiştir.
	Kemal Güvenç	Kastamonu	1894	Yüksek	Öğretmen	İstanbul Darülfünun Fen Fakültesi ve Yüksek Muallim Mektebi Kimya Subeleri	1894 yılında Kastamonu’da doğdu. 1926 yılında İstanbul Darülfünunun Fen Fakültesinden ve Yüksek Muallim Mektebinin Kimya Şubesinden mezun oldu. Birinci Dünya Savaşına ihtiyat zabiti olarak katıldı. Kastamonu, Rize, Sinop, Adapazarı, Çatalca ve Giresun’da öğretmenlik ve müdür yardımcılığı yaptı. Sinop, Çatalca Türk Ocağında ve Kastamonu Halkevinde gönüllü olarak çalıştı.

	Mahmut-Celalettin Gürel	Sinop (Gerze)	1877	Yüksek	Hakim	İstanbul Hukuk	1877 yılında Sinop'ta doğmuştur. İlk ve orta öğrenimini Sinop'ta, üniversiteyi İstanbul'da bitirmiştir. Sinop, Karesi, Üsküdar ve Beyoğlu'nda hakimlik, savcılık ve avukatlık yapmıştır. 1926 yılında emekliye ayrılarak Gerze'ye yerleşmiştir.
	Muhit Tümerkan	Ayancık	1904	Yüksek	Doktor	İstanbul Tıp Fakültesi	1904 yılında Ayancık'ta doğmuştur. İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesini bitirdikten sonra Manisa sıtma ile mücadele tabipliğine atanmıştır. İhtisas eğitimini Roma milletlerarası Malaryoloji Enstitüsünde tamamlamıştır. Antalya ve Konya'da laboratuvar şefliği, Beden terbiyesinde kurul üyeliği yapmıştır. 1937 yılında Bakanlar Kurulu kararıyla Hususi ve İçtimai Hizmetler mütehasıslığına atanmıştır. Tümerkan iyi derecede Fransızca, orta düzeyde İngilizce ve İtalyanca bilmektedir. Radyo konuşmaları dönemin broşür ve mecmualarında yayımlanmış, İngilizce, Fransızca ve İtalyancadan çeviriler yapmıştır.
	Emine Peker	Sinop	1889	Orta	Öğretmen	Sinop İnas Rüştiyesi	Emine Peker, I. Dönem Sinop Mebuslarından Şevket Beyin eşi-dir. 1889 yılında Sinop'ta doğmuştur. Sinop Rüştiyesini bitirdikten sonra Bebek Darüleytamında ve Sinop İnas Mekatib-i İptidaiyesinde dikiş nakış öğretmeni olarak çalışmıştır.
	Sinop	Sinop	1892	Orta	Çiftçi	Rüştiye	1892'de Sinop'ta doğmuştur. Birinci Dünya Savaşında ve Milli Mücadelede askerlik yapmıştır. Halk Partisinin Sinop teşkilatında çalışmış, Çocuk Esirgeme Kurumunun ve Kızılay'ın idare heyetinde bulunmuştur. Halen çiftçilikle meşguldür.
	Vehbi Daybaş	Sinop (Boyabat)	1889	Orta	Tüccar	Sinop Rüştiyesi	1889'da Sinop Vilayetinin Boyabat İlçesinde doğmuştur. Rüştiye mezunu olup ticaretle meşguldür. Dört sene meclis-i idare azalığı, altı sene belediye azalığı, dört sene umumi meclis azalığı, iki sene belediye başkanlığı, dört sene CHP ilçe başkanlığı ve altı sene halk evi reisliği yapmıştır.
	Akif Yazıcıoğlu	Sinop	1900	Yüksek	Akademisyen	Yüksek Mühendis Mektebi	1900'de Sinop'ta doğdu. 1920 yılında yüksek mühendis okulu bitirdi. İstanbul Belediyesi Fen heyetinde mühendis ve baş mühendis olarak çalıştı. Fen heyeti müdürlüğü ve imar müdürlüğü yaptı. İstanbul Teknik Üniversitesinde profesörlüğe yükseldi. Frankfurt'ta toplanan temizlik kongresine katılarak Berlin, Brüksel, Paris, Viyana ve Roma'da fenni ve teknik incelemelerde bulundu. Beşiktaş gençlik ve spor kulübünün kurucularından olan Yazıcıoğlu kulübün birinci ve ikinci başkanlığını da yürüttü.

				
Dilaver Can	Cemil Atay	Cevdet Kerim İncedayı	Hulusi Oruçoğlu	İsmail Habib Sevük
Erzurum	Kastamonu	Sinop	Boyabat	Balıkesir Edremit
1908	1892	1893	1892	1892
Yüksek	Yüksek	Yüksek	Yüksek	Yüksek
Öğretmen	Hakim	Subay	Çiftçi	Yazar
Erzurum Muallim Mektebi Ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi	Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi	Harp Okulu	İstanbul Darülfünunu İlahiyat Şubesi	İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi
1908 yılında Erzurum’da doğmuştur. İlk, orta ve yüksek öğrenimini Erzurum’da tamamlamıştır. 1928 yılında Sinop’a ilkokul öğretmeni olarak atanmıştır. 1934’te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesini bitirmiş, Sinop, Samsun ve İnebolu’da öğretmenlik ve idarecilik yapmıştır. Kızılay, Çocuk Esirgeme Kurumu ve Türk Hava Kurumunda aza, kâtip, ikinci başkan ve başkan olarak çalışmıştır.	892 yılında Kastamonu’da doğdu. Liseyi Kastamonu’da, yüksek tahsilini Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesinde tamamladı. 1909’da Kastamonu’ya polis olarak atandı. Kastamonu, Bafra, Safranbolu, Sinop, Boyabat, İnebolu, Taşköprü ve Ankara’da savcılık ve hakimlik yaptı. Kastamonu Ağır Ceza Reisiyken parlamentoya seçildi. Fransızca ve Ermenice bilen Atay, Boyabat Türk Ocağında ve İnebolu Halkevinde üye ve başkan olarak çalıştı.	1893 yılında Sinop’ta doğdu. 1911’de Harbiyeye girdi. Birinci Dünya Savaşına katıldı ve savaşta gösterdiği hizmetlerden dolayı gümüş liyakat madalyasıyla taltif edildi. Milli mücadeleden sonra emekliye ayrılarak Cumhuriyet Halk Partisinin parti organlarında ve Türk Maarif Cemiyetinde çalıştı. CHP İstanbul İl Başkanlığı Fırka Umumi İdare heyeti azalığında bulundu. 1935’de Sinop milletvekili olarak parlamentoya girdi. VI., VII., VIII. ve IX. dönemlerde de Sinop’tan milletvekili seçildi.	1894 yılında Boyabat’ta doğmuştur. İlk ve orta öğrenimini tamamladıktan sonra İstanbul Darülfünunu İlahiyat Şubesine girmiştir. Son sınıf öğrencisiyken Birinci Dünya Savaşı seferberliğinde silah altına alınarak çeşitli cephelerde savaşmıştır. TBMM’nin IV. Döneminde Samsun’dan, V., VI. ve VII. Döneminde Sinop’tan milletvekili seçilmiştir. 4 çocuğu olan Hulusi Oruçoğlu 1955’te hayatını kaybetmiştir.	Edebiyat tarihçisi, yazar ve siyaset adamıdır. 1892 yılında Edremit’te doğmuştur. Edremit Rüştîyesini, Bursa İdadisini ve İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesini bitirmiştir. Kastamonu, Balıkesir ve Ankara’da öğretmenlik, Edirne, Antalya ve Adana’da maarif müdürlüğü yapmıştır. Yenigün ve Hakimiyet-i Milliye Gazetesinde yazılar yazmıştır. “Türk Teceddüt Edebiyatı Tarihi”, “Avrupa Edebiyatı ve Biz”, “Edebiyat Bilgileri”, “Tuna’dan Batıya”, “O Zamanlar”, “Atatürk İçin” ve “Yurttan Yazılar” adlı kitapları bulunmaktadır.

Ek II: 1946 Genel Seçimlerinde CHP Sinop Milletvekili Aday Adayları

ADI VE SOYADI	DOĞUM YERİ	DOĞUM TARİHİ	TAHSİLİ	MEZUN OLDUĞU OKULLAR	MESLEĞİ	GÖREV YAPTIĞI YERLER
 Remzi Berkman	İstanbul	1882	Yüksek	Erkan-ı Harbiye	Emekli General	1882 yılında İstanbul'da doğdu. 1902 yılında Harbiye'den mezun olarak Edirne'ye atandı. 1907'de Edirne Ortaköy Kazası Jandarma Komutanlığına nakledildi. 16 Ağustos 1910'da Yıldız Jandarma Zabıt Mektebinde öğretmenlik yaptı. Balkan Harbine ve Birinci Dünya Savaşı'na katıldı. 1919'da Sinop jandarma Komutanlığına tayin edildi. 1920'de Jandarma Umum Komutanlığı emrine verildi. Aynı yılın Eylül ayında Fransızlar tarafından işgal edilen Zonguldak'a nakledildi. Buradaki hizmetleriyle büyük bir taktir topladı. Aydın, İzmir ve Erzurum'da Jandarma Müfettişliği yaptı. 1930'da Van mıntıka komutanlığına, 1935'de Jandarma Genel Komutanlığı müşavirliğine atandı. 1937'de tuğgeneralliğe yükseltildi. 1939'da jandarma genel komutanlığı yaptı. 1942'de yaş haddinden emekliye ayrılmasına rağmen çalışmaya devam etti. 1944'te kesin olarak emekliye ayrıldı.
 Hamdi Özkan	Ayancık	1911	Yüksek	Ankara Yüksek Ziraat Fakültesi	Ziraat Mühendisi	1911 yılında Ayancık'ta doğmuştur. 1938'de Yüksek Ziraat Fakültesini bitirerek İzmir Bornova Ziraat Mücadele İstasyonuna atanmıştır. Tarım Bakanlığına bağlı Merkez Ziraat Mücadele Enstitüsünde çalışmıştır. Yüksek Ziraat Mühendisleri Birliği idare heyeti azalığında ve genel sekreterliğinde bulunmuştur. 1946'da Ankara Teknik Ziraat Müdürlüğüne nakledilmiştir. Hamdi Özkan'ın Vahşi Ateş, Filoksera, Mildyö-Külleme, Dana Burnu ve Kanser Hastalıkları adıyla yayınlanmış telif eserleri ile Türkiye Hususi ve Türkiye Umumi Fitopatolojisi adlı tercümeleleri bulunmaktadır.
 Hüsnü Keseroğlu	İstanbul (Sinop)	1900	Yüksek	Yüksek Mühendis Mektebi	Mühendis	Aslen Sinop'lu olup 1900 yılında İstanbul'da doğmuştur. Nafia Teşkilatında, İstanbul, Kadıköy, Üsküdar, Fatih ve Beyoğlu Belediyelerinde mühendis olarak çalışmıştır. İstanbul Belediyesinde imar müdürlüğü ve fen müşavirliği yapmıştır. Aynı zamanda teknik okulda öğretmen olarak çalışmıştır.
 Hilmi Güngörür	Nevrekep	1886	Yüksek	Halkalı Yüksek Ziraat Mektebi	Yüksek Ziraat Mühendisi	1886 Nevrekep doğumludur. 1909 yılında Halkalı Yüksek Ziraat Mektebinden mezun olmuştur. Macaristan'da sütçülük üzerine ihtisas yapmıştır. Samsun, Sinop ve Konya Ziraat Müdürlüklerinde bulunmuş, Ziraat Mücadele Enstitüsünden emekli olmuştur.

 Necip Suveren	Sinop	1890	Yüksek	Türkiye Yüksek Mühendis Mektebi	Yüksek Su Mühendisi	1890 yılında Sinop'ta doğdu. 1911 yılında yüksek mühendis mektebinden mezun oldu. Nafia Nezaretinde ve İstanbul Belediyesinde mühendis olarak çalıştı. Birinci dünya Savaşına yedek subay olarak katıldı. Bandırma-Çanakkale hattının etüt ve inşaat işlerini yürüttü. 1919 yılında su şube müdürü olarak Çanakkale'ye gönderildi. Milli mücadele yıllarında Çanakkale, Konya ve Afyon'da bulundu. İstihbarat ve silah kaçakçılığıyla uğraştı. Çay ve Kilikya cephelerinde müsella vazifeler üstlendi. Ankara-Bağdat Yolunun reis muavinliği ve işletme mühendisliğini yaptı. Düşmanın tahrip ettiği Ankara-Eskişehir-Yayla-Sabuncu hattının tamirini gerçekleştirdi. 1925'ten 1935'e kadar serbest mühendis olarak çalıştı. 1927'de Nafia Vekaleti Sular Fen Heyeti Müdürlüğüne getirildi. Türk-Yunan Meriç Komisyonuna delege olarak katıldı. 1935'ten sonra Sümerbank'ta, İktisat Vekaletinde ve Bayındırlık Su İşlerinde çalıştı. 1946 yılında emekli oldu. Milli mücadeledeki katkılarından dolayı istiklal madalyasıyla taltif edildi.
 Mehmet Abdiş	Tikveş	1899	Yüksek	Almanya'da okumuştur.	Fabrikatör	Tikveş doğumlu olup yüksek tahsilini Almanya'da yapmıştır. 1935 yılında kesekağıdı fabrikası açarak kağıt imali ve ithaline başlamıştır. Kağıt ithalinin kontenjane tabi tutulması üzerine Boyabat'ta çeltik üretimiyle uğraşmış, Tekir ve Türkmen Yaylalarında kaşkaval ve peynir imalathaneleri kurmuştur. Almanca ve Yugoslavca bilmektedir.
 Sezai Bilge	İstanbul	1894	Yüksek	İstanbul Hukuk	Hakim	1894 yılında İstanbul'da doğmuştur. Milli Mücadele yıllarında MM Grubunda bulunmuştur. İstanbul'un Türkiye Büyük Millet Meclisine teslim edilmesinden sonra Refet Bele'nin adli müşavirliğine getirilmiştir. Müdafaa-i Hukuk Cemiyetinin kaza idare heyetinde çalışmış, 1925 yılından sonra hakim, savcı ve adalet müfettişi olarak görev yapmıştır. 11 yıl boyunca Adalet Bakanlığı Teftiş Kurulu Başkanlığını yürütmüştür. TBMM tarafından beyaz ve kırmızı şeritli İstiklal Madalyalarıyla taltif edilmiştir.
 Ahmet Nuri Kayarasi	Boyabat	1904	Yüksek	Gazi Eğitim Enstitüsü	Öğretmen	1904 yılında Boyabat'ta doğdu. 1926 yılında Kastamonu İlk Öğretmen Okulundan mezun oldu. 1928'de Sinop'a ilkokul öğretmeni olarak atandı. Aynı yıl Gazi Eğitim Enstitüsünü kazandı. İzmir ve Edirne'de öğretmenlik ve müfettişlik yaptı. 1942'de Konya Kız Öğretmen Okulunda öğretim bilim, eğitim bilim ve ruhsal bilim öğretmeni olarak görev yaptı.
 Ali Eşkar Ersoy	Sinop	1880	Lise	Sinop İdadisi	Belediye Başkanı	1880 yılında Sinop'ta doğmuştur. Sinop İdadisi mezunlarından olup bucak müdürlüğü, kaymakam vekilliği, öğretmenlik, belediye başkanlığı, ziraat bankası meclisi başkanlığı ve meclis idare azalığı yapmıştır. Milli mücadeleye katılmış, inkılapların tahakkuku için çalışmıştır. Halk Partisi Sinop Merkez Kazası Kurulu başkanlığını yürütmüştür. CHP Sinop İl Kurulu üyesidir ve okur yazar düzeyde Fransızca bilmektedir.

 Nuri Sertoğlu	Sinop	1903	Yüksek	Dil, Tarih, coğrafya Fakültesi	Öğretmen	1903 yılında Boyabat İlçesinin Akmescit Mahallesinde doğmuştur. 1922'de Sinop Öğretmen Okulundan, 1940 Haziran'ında Dil, Tarih, Coğrafya Fakültesinin coğrafya şubesinden mezun olmuştur. Boyabat'ta ilkokul öğretmeni ve baş öğretmenlik, Sungurlu, Alaca ve Çorum'da ilköğretim müfettişliği yapmıştır. Ekonomi ve Ticaret Bakanlıklarında raportör, servis şefliği, müdür muaviniği ve şube müdürlüğünde bulunmuştur. 1946'da Ticaret Bakanlığı İç Ticaret Umum Müdür Muaviniğine getirilmiştir. Nuri Sertoğlu Ankara Kolejini Dernek Başkanlığını da yapmıştır.
 Rüştü Ozan	Ayancık	1914	Yüksek	Mülkiye Mektebi	Konsolos	1914 Ayancık doğumludur. İstanbul Erkek Lisesinden ve mülkiyeden mezun olmuştur. 1940 yılında konsolos muavini olarak Halep'e atanmıştır. Dışişleri Bakanlığı merkez teşkilatında da çalışmıştır.
 Hamit Kars	İstanbul (Kars)	1889	Lise	İstanbul Vefa İdadisi	Maliye Memuru	1889 yılında İstanbul'da doğmuştur. 1906'da Maliye Nezareti Muhasebatı Atika Kalemine atanmıştır. Birinci Dünya Savaşında muhacirin muameleatını teftiş için Halep'te, Eemval-i metruka işlerini yürütmek maksadıyla Samsun'da bulunmuştur. Balkan Harbine ve Millî Mücadeleye katılmış cephe gerisinde gösterdiği büyük başarılarından dolayı takdimnamelerle taltif edilmiştir. Sinop ve Bolu Muhasebeciliği, Samsun, Eskişehir, Adana, Sirt, Elâzığ, Erzurum, Adana, Yozgat ve Erzincan Defterdarlığı yapmıştır.
 Hilmi Uluğ	Sinop	1893	Lise	Sinop İdadisi	Mektupçu	1893 yılında Sinop'ta doğdu. Sinop Müdafaa-i Hukuk Cemiyetinin kurucuları arasında yer aldı. Kızılay, Çocuk Esirgeme kurumu ve halkevlerinde idareci olarak çalıştı. Sinop, Urfa, Elâzığ, Zonguldak, Burdur, Gaziantep ve Hatay'da mektupçuluk yaptı. Millî mücadeleye katkılarından dolayı İstiklal Madalyasıyla, Kızılay'daki hizmetlerinden dolayı fahri azalıkla taltif edildi.
 Lütfi Aksoy	Serfice	1894	Lise	Sultani	Öğretmen	1894 yılında Serfice'de doğmuştur. İlkokulu Serfice'de liseyi Selanik Sultanisinde tamamlamıştır. Selanik ve İstanbul Hukuk Fakültelerinde okumasına rağmen mezun olamamıştır. Lise öğretmenliği, nahiye müdürlüğü, mektupçuluk, kaymakamlık ve vali vekillikinden sonra. İstanbul Belediye Başkanı yardımcılığına getirilmiştir.
 Fikri Yılmaz	Sinop	1888	Lise	Sinop İdadisi	Nüfus Müdürü	1888 yılında Sinop'ta doğmuştur. Hapishane ve nüfus kâtibi, Sinop nüfus müdürü ve Nüfus İşleri Genel Müdürlüğünde şube şefi olarak çalışmıştır. Görevi esnasında herhangi bir soruşturma geçirip ceza almamıştır. Nüfus müdürlüğünden emekli olmuştur.

	Ayancık	1904	Yüksek	İstanbul Tıp Fakültesi	Doktor	1904 yılında Ayancık'ta doğmuştur. İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesini bitirdikten sonra Manisa sıtma ile mücadele tabipliğine atanmıştır. İhtisas eğitimini Roma milletlerarası Malaryoloji Enstitüsünde tamamlamıştır. Antalya ve Konya'da laboratuvar şefliği, Beden terbiyesinde kurul üyeliği yapmıştır. 1937 yılında Bakanlar Kurulu kararıyla Hususi ve İçtimai Hizmetler mütehassışlığına atanmıştır. Tümerkan iyi derecede Fransızca, orta düzeyde İngilizce ve İtalyanca bilmektedir. Radyo konuşmaları dönemin broşür ve mecmualarında yayımlanmış, İngilizce, Fransızca ve İtalyancadan çeviriler yapmıştır.
Avni Tınaztepe	Sinop	1895	Yüksek	-	Öğretmen	1895 yılında Sinop'ta doğmuştur. Sinop ve ilçelerinde öğretmenlik, başöğretmenlik ve müdürlük yapmıştır.
	Boyabat	1892	Yüksek	İstanbul Darülfünunu İlahiyat Şubesi	Çiftçi	1894 yılında Boyabat'ta doğmuştur. İlk ve orta öğrenimini tamamladıktan sonra İstanbul Darülfünunu İlahiyat Şubesine girmiştir. Son sınıf öğrencisiyken Birinci Dünya Savaşı seferberliğinde silah altına alınarak çeşitli cephelerde savaşmıştır. TBMM'nin IV. Döneminde Samsun'dan, V., VI. ve VII. Döneminde Sinop'tan milletvekili seçilmiştir. 4 çocuğu olan Hulusi Oruçoğlu 1955'te hayatını kaybetmiştir.
	Erzurum	1908	Yüksek	Erzurum Muallim Mektebi ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi	Öğretmen	1908 yılında Erzurum'da doğmuştur. İlk, orta ve yüksek öğrenimini Erzurum'da tamamlamıştır. 1928 yılında Sinop'a ilköğretmeni olarak atanmıştır. 1934'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesini bitirmiş, Sinop, Samsun ve İnebolu'da öğretmenlik ve idarecilik yapmıştır. Kızılay, Çocuk Esirgeme Kurumu ve Türk Hava Kurumunda aza, kâtip, ikinci başkan ve başkan olarak çalışmıştır.
	İstanbul	1895	Lise	Sağlık Lisesi	Türk Dil Kurumu Uzmanı	1895 yılında İstanbul'da doğdu. Numûne-i Terakki İlk mektebinden sonra lise düzeyinde eğitim veren ve 'tabip muavini (sağlık memuru)' yetiştiren bir okulu bitirdi. I. Dünya Savaşının sonlarına doğru, İstanbul Dârülfünunu'nda açılan serbest tarih, felsefe, ruhiyat ve edebiyat derslerini izledi. Çalışma hayatına öğretmenlikle başladı. 1915-18'deki Maraş İdadisi öğretmenliği sırasında yörenin halkbilimine ilişkin araştırmalarda bulundu. Mondros Ateşkes Anlaşmasından sonra İnebolu yoluyla Anadolu'ya geçti ve kurtuluş mücadelesine katıldı. 1928 yılında İstanbul'da kurulan Türk Halk Bilgisi Derneği'nin muhabir üyeliğine seçildi ve o derneğin yayın organı olan <i>Halk Bilgisi Haberleri</i> dergisine yazılar yazdı. O arada Sinop ve Samsun'da memurluk yaptı. 1933 yılı başında kurulan Türk Dili Tetkik Cemiyeti (Türk Dil Kurumu)'nda 'Derleme Kolu yardımcısı' olarak görev yaptı. Emekli olduğu 1963 yılına kadar TKD' de uzman olarak çalıştı.

 Cevdet Kerim İncedayı	Sinop	1893	Yüksek	Harp Okulu	Subay	1893 yılında Sinop'ta doğdu. 1911'de Harbiyeye girdi. Birinci Dünya Savaşına katıldı ve savaşta gösterdiği hizmetlerden dolayı gümüş liyakat madalyasıyla taltif edildi. Milli mücadelede sonra emekliye ayrılarak Cumhuriyet Halk Partisinin parti organlarında ve Türk Maarif Cemiyetinde çalıştı. CHP İstanbul İl Başkanlığı Fırka Umumi İdare heyeti azalığında bulundu. 1935'de Sinop milletvekili olarak parlamentoya girdi. VI., VII., VIII. ve IX. dönemlerde de Sinop'tan milletvekili seçildi.
Şükrü Olgunsoy	Sinop	.	.	.	Tüccar	Sinop'ta doğmuştur. Ticaretle iştiğal etmiş ve il genel meclisi üyeliğinde bulunmuştur.
 İbrahim Kemal Baybura	Bayburt	1890	Yüksek	Harp Okulu	Subay	1890 (1306) yılında Bayburt'ta doğdu. 1906'da Harp Okuluna girdi. Sırasıyla Teğmen, Üsteğmen, Yüzbaşı, Binbaşı, Kurmay Yarbay rütbelerine yükseldi. 1932 yılında emekli olduktan sonra Devlet Deniz Yolları ve Liman İşletmesi Umum Müdürlüğü, Üsküdar ve Kadıköy Halk Tramvayları Meclis İdari Murahhas Üyeliği, Denizbank Umum Müdürlüğü, Devlet Deniz Yolları Umum Müdürlüğü görevlerinde bulundu. Balkan Harbi ve İstiklal Savaşına iştirak eden Baybura, 1946 yılında İETT Umum Müdürlüğüne atandı ve bu görevi 1951 yılına kadar sürdürdü. İbrahim Kemal Baybura'nın Amerika Tarihçesi, Habeşistan Seferine Ait Hatıralar, Topkapı Sarayı Müzesi Osmanlı Saray Arşivi Kataloğu: Hükümler-Beratlar adlı çalışmaları bulunmaktadır.

Ek II: 1946 Genel Seçimlerinde CHP Sinop Milletvekili Aday Adayları

ADI VE SOYADI	DOĞUM YERİ	DOĞUM TARİHİ	TAHSİLİ	MEZUN OLDUĞU OKULLAR	MESLEĞİ	GÖREV YAPTIĞI YERLER
 Ş. Özsoy	Daday	1871	Orta	Daday Rüştiyesi	Emekli Polis	1871 yılında Daday'ın Bayramlı Köyünde doğmuştur. Daday Rüştiyesinden mezun olmuş, 14 Mayıs 1900'de polis memuru olarak atanmıştır. 1916'da orman muhafaza memurluğuna nakledilen Özsoy 17 Haziran 1927'de emekliye ayrılmıştır.
 Cemal Yılal	Tokat	1896	Lise	.	Mektupçu	1896 yılında Tokat'ta doğdu. Turhal, Artova ve Almus'ta Bucak müdürlüğü, Tokat'ta öğretmenlik, Sinop ve Ankara'da mektupçuluk yaptı. Yaklaşık on bir ay Sinop Vali Vekilliğinde bulundu. Milli mücadele yıllarında Almus Kuva-i Milliye komutanlığına getirildi. Bu hizmetlerinden dolayı istiklal madalyasıyla taltif edildi.

	İstanbul	1889	Yüksek	Erkan-ı Harbiye Mektebi	Subay	1889 İstanbul doğumludur. 1908 yılında Harp Okulundan mezun olmuştur. 31 Mart hadisesinin tenkiline, Trablusgarp ve Balkan Savaşlarına, Birinci Dünya Harbine ve Milli Mücadeleye katılmıştır. Adana'nın istirdadında Yenice-Nusaybin Demiryollarında görevlendirilmiştir. 1926 yılında ordu-dan ayrılarak Nafia Vekaletinin hizmetine girmiştir. Nafia Vekaletinde baş komiserlik, muhabere ve mürasele müşavirliği, İstanbul Telefon Müdürlüğü, Münakalat Dairesi Reisliği, İstanbul Elektrik ve Tramvay Şirketleri Umum Müdürlüğü, Kara Nakliyat Dairesi Reisliği, P.T.T. Umum Müdürlüğü yapmış ve son olarak Ulaştırma Bakanlığı müsteşarlığına getirilmiştir.
	İstanbul	1884	Yüksek	Hukuk Fakültesi	Vali	1884 yılında İstanbul'da doğmuştur. Hukuk fakültesi mezunudur. Tire Kaymakamı, Yemen ve İstanbul Mektupçusu, Hudeyde Muhasebecisi, Kadıköy Belediye Müdürü, İstanbul Vali Vekili, Ankara Vali Muavini, Sinop ve Burdur Valisi, Mülkiye müfettişi ve Dördüncü Umumi Müfettişlik Baş Müşaviri olarak çalışmıştır.
	Kastamonu	1894	Yüksek	İstanbul Darülfünun Fen Fakültesi ve Yüksek Muallim Mektebi Kimya Su-Öğretmen	Öğretmen	1894 yılında Kastamonu'da doğdu. 1926 yılında İstanbul Darülfünunun Fen Fakültesinden ve Yüksek Muallim Mektebinin Kimya Şubesinden mezun oldu. Birinci Dünya Savaşına ihtiyat zabiti olarak katıldı. Kastamonu, Rize, Sinop, Adapazarı, Çatalca ve Giresun'da öğretmenlik ve müdür yardımcılığı yaptı. Sinop, Çatalca Türk Ocağında ve Kastamonu Halkevinde gönüllü olarak çalıştı.
	İstanbul (Sinop)	1900	Yüksek	Yüksek Mühendis Mektebi	Mühendis	Aslen Sinop'lu olup 1900 yılında İstanbul'da doğmuştur. Nafia Teşkilatında, İstanbul, Kadıköy, Üsküdar, Fatih ve Beyoğlu Belediyelerinde mühendis olarak çalışmıştır. İstanbul Belediyesinde imar müdürlüğü ve fen müşavirliği yapmıştır. Aynı zamanda teknik okulda öğretmen olarak çalışmıştır.
	Sinop	1893	Lise	Sinop İdadisi	Mektupçu	Sinop'ta doğmuştur. Sinop İdadisini bitirdikten sonra Sinop, Urfa, Elâzığ, Zonguldak, Burdur, Gaziantep, Hatay, Yozgat ve Seyhan'da Mektupçuluk yapmıştır. Millî Mücadele yıllarında Sinop Müdafaa-i Hukuk Cemiyetinin İdare Heyetinde yer almıştır. Burada gösterdiği üstün başarıdan dolayı İstiklal Madalyasıyla taltif edilmiştir. Kızılay Cemiyeti tarafından fahri azalık, Çocuk Esirgeme Kurumu tarafından madalyayla ödüllendirilmiştir.
	Sinop	1896	Yüksek	Harp Okulu	İş Müfettişi	1896 yılında Sinop'ta doğdu. Türk Silahlı Kuvvetlerinde topçu subayı olarak çalıştı. Millî Savunma Bakanlığının İsveç'te bulunan Bofors Fabrikasındaki Harp Mühimmatı tesellüm Komisyonunun başkanlığını yaptı. 1946'da yarbaylıktan istifa ederek ordudan ayrıldı. 1949 yılına kadar Basın yayın Umum Müdürlüğü Dış Yayın Dairesi Fransızca ve İngilizce mütercimliğinde ve aynı dairenin etüt kurulunda, 1949'dan itibaren Çalışma Bakanlığının İstanbul Bölge Müdürlüğünde birinci sınıf iş müfettişi olarak çalıştı.

	Gümülcine	1904	Yüksek	Siyasal Bilgiler	Maliyeci	1904 yılında Gümülcine’de doğmuştur. Siyasal Bilgiler Fakültesini bitirmiştir. Muhaberat murakıplığı, maiyet memurluğu ve kaymakamlık yapmıştır. Dördüncü, üçüncü ve ikinci sınıf maliye müfettişliğinden sonra Bütçe ve mali kontrol genel müdür muaviniğine ve müdürlüğüne getirilmiştir. Ankara Belediyesinde İmar İdare Meclisi Üyeliği, Emekli Sandığı İdare Meclisi Başkanlığı ve son olarak Tekel Genel Müdürlüğüne atanmıştır.
	Ayancık	1911	Yüksek	Ankara Yüksek Ziraat Fakültesi	Ziraat Mühendisi	1911 yılında Ayancık’ta doğmuştur. 1938’de Yüksek Ziraat Fakültesini bitirerek İzmir Bornova Ziraat Mücadele İstasyonuna atanmıştır. Tarım Bakanlığına bağlı Merkez Ziraat Mücadele Enstitüsünde çalışmıştır. Yüksek Ziraat Mühendisleri Birliği idare heyeti azalığında ve genel sekreterliğinde bulunmuştur. 1946’da Ankara Teknik Ziraat Müdürlüğüne nakledilmiştir. Hamdi Özkan’ın Vahşi Ateş, Filoksera, Mildyö-Külleme, Dana Burnu ve Kanser Hastalıkları adıyla yayınlanmış telif eserleri ile Türkiye Hususi ve Türkiye Umumi Fitopatolojisi adlı tercüme çalışmaları bulunmaktadır.
	Sinop (Gerze)	1880	Yüksek	İstanbul Darülfununun Tabiiye ve Hukuk Fakülteleri	Avukat	Aslen Gerzeli olup 1880 yılında Ordu’da doğmuştur. İstanbul Üniversitesinde tabiiye ve hukuk okuduktan sonra teçhizat-ı askariyeye mübeyyiz olarak atanmıştır. Davutpaşa’da hendese, Darüşşafaka’da ilm ü servet, Trabzon Sultanisinde, Sinop İdadisinde ve Darülmualliminde tabiiye dersleri vermiştir. Ankara İstinaf Mahkemesinde aza mülahızlığı, Trabzon ve Sinop Vilayet Mahkemelerinde azalık yapmış, Seymenli Kazasında hâkim muavini, Giresun ve Fatsa’da savcı olarak çalışmıştır. Bazı resmi kuruluşlarla hususi müesseselerin de avukatlığını yürütmüştür.
	Sinop	1889	Rüştiye	Sinop İnas Rüştiyesi	Öğretmen	Emine Peker, I. Dönem Sinop Mebuslarından Şevket Beyin eşiştir. 1889 yılında Sinop’ta doğmuştur. Sinop Rüştiyesini bitirdikten sonra Bebek Darüleytamında ve Sinop İnas Mehtab-i İptidaiyesinde dikiş nakış öğretmeni olarak çalışmıştır.
	Sinop (Boyabat)	1889	Orta	Sinop Rüştiyesi	Tüccar	1889’da Sinop Vilayetinin Boyabat İlçesinde doğmuştur. Rüştiye mezunu olup ticaretle meşguldür. Dört sene meclisi idare azalığı, altı sene belediye azalığı, dört sene umumi meclis azalığı, iki sene belediye başkanlığı, dört sene CHP ilçe başkanlığı ve altı sene halk evi reisliği yapmıştır.
	Sinop (Boyabat)	1914	Yüksek	İstanbul Hukuk Fakültesi	Avukat	Aslen Boyabatlıdır. 1 Aralık 1914’te Üsküp’te doğmuştur. İlk ve orta öğrenimini İzmir’de tamamladıktan sonra İstanbul erkek Lisesinden mezun olmuştur. 1933 yılında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesini bitirmiştir. 1933’te İstanbul Maliye Muhakemat Müdürlüğü Tetkik Memurluğuna atanmıştır. İktisat Bakanlığı Türkofis memurluğu ve Marsilya Ticaret Müşavirliği yaptıktan sonra aynı bakanlığa bağlı Türkofis İstanbul Şubesi raportörlüğüne ve dış ticaret raportörlüğüne getirilmiştir. 1939’da istifa ederek serbest avukatlığa başlamıştır. Ali Server Somuncuoğlu iyi derecede Fransızca, orta düzeyde İngilizce bilmektedir.

 Ali Şükrü Şavlı	Sinop (Gerze)	1892	Yüksek	İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi	Doktor	1892 yılında Sinop'un Gerze İlçesinde doğdu. İlkokulu Gerze'de, ortaokulu Sinop'ta, liseyi Kastamonu'da tamamladı. İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesinden mezun oldu. İstanbul Şehiremanetinde, Kızılay Hastanesinde ve Darülacezede tabiplik yaptı. Göstermiş olduğu üstün başarıdan dolayı bronz madalya ile ödüllendirildi. Birinci Dünya Savaşında Çanakkale, Galiçya ve Arabistan Cephelelerinde bulundu. Türk Harp Madalyası, Harp Liyakat Madalyası, Avusturya Harp Madalyası ve Alman Harp Demir Salip Madalyalarıyla taltif edildi. Almanya'da çocuk hastalıkları üzerine ihtisas yaptı. Şişli Etfal Hastanesinde, İstanbul Gureba Hastanesinde ve Haseki Hastanesinde çocuk mütehassısı olarak çalıştıktan sonra 1949 yılında emekli oldu. Almanca, Fransızca ve İngilizce bilen Ş Dr. Ali Şükrü Şavlı'nın "Modern Çocuk Büyütmesine Dair Genç Annelere Mektuplar", "Kemik Hastalıkları ve Tedavileri", "Süt Çocukları Jimnastiği", "Sağlam Olmak İçin Nasıl Yemek Yemeli", "Çocukları Mukavimleştirme Çareleri", "Bir Günlükten On Dört Yaşına Kadar Çocukların Bakımı" ve "Çocukların Beslenmeleri ve Beslenme Bozukluklarının Tedavileri" adlı kitapları bulunmaktadır.
 Cevdet Kerim İncedayı	Sinop	1893	Yüksek	Harp Okulu	Subay	1893 yılında Sinop'ta doğdu. 1911'de Harbiyeye girdi. Birinci Dünya Savaşına katıldı ve savaşta gösterdiği hizmetlerden dolayı gümüş liyakat madalyasıyla taltif edildi. Milli mücadelede sonra emekliye ayrılarak Cumhuriyet Halk Partisinin parti organlarında ve Türk Maarif Cemiyetinde çalıştı. CHP İstanbul İl Başkanlığı Fırka Umumi İdare heyeti azalığında bulundu. 1935'de Sinop milletvekili olarak parlamentoya girdi. VI., VII., VIII. ve IX. dönemlerde de Sinop'tan milletvekili seçildi.
 Muhit Tümerkan	Ayancık	1904	Yüksek	İstanbul Tıp Fakültesi	Doktor	1904 yılında Ayancık'ta doğmuştur. İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesini bitirdikten sonra Manisa sıtma ile mücadele tabipliğine atanmıştır. İhtisas eğitimini Roma milletlerarası Malaryoloji Enstitüsünde tamamlamıştır. Antalya ve Konya'da laboratuvar şefliği, Beden terbiyesinde kurul üyeliği yapmıştır. 1937 yılında Bakanlar Kurulu kararıyla Hususi ve İçtimai Hizmetler mütehassıslığına atanmıştır. Tümerkan iyi derecede Fransızca, orta düzeyde İngilizce ve İtalyanca bilmektedir. Radyo konuşmaları dönemin broşür ve mecmualarında yayımlanmış, İngilizce, Fransızca ve İtalyancadan çeviriler yapmıştır.
 Nuri Sertoğlu	Sinop	1903	Yüksek	Dil, Tarih, coğrafya Fakültesi	Öğretmen	1903 yılında Boyabat İlçesinin Akmescit Mahallesinde doğmuştur. 1922'de Sinop Öğretmen Okulundan, 1940 Haziran'ında Dil, Tarih, Coğrafya Fakültesinin coğrafya şubesinden mezun olmuştur. Boyabat'ta ilkokul öğretmeni ve baş öğretmenlik, Sungurlu, Alaca ve Çorum'da ilköğretim müfettişliği yapmıştır. Ekonomi ve Ticaret Bakanlıklarında raporör, servis şefliği, müdür muavini ve şube müdürlüğünde bulunmuştur. 1946'da Ticaret Bakanlığı İç Ticaret Umum Müdür Muaviniğine getirilmiştir. Nuri Sertoğlu Ankara Kolejinin Dernek Başkanlığını da yapmıştır.

İLK NÜFUS SAYIMLARINA GÖRE GERZE KAZASI'NDA SOSYAL YAPI

Muttalip ŞİMŞEK *

Öz

Osmanlı Devleti'nin sosyal ve ekonomik tarihiyle ilgili yapılan araştırmalarda faydalanılan en önemli kaynaklardan birisi de "Nüfus Defterleri"dir. Bu defterler, sadece sayımı yapılan bölgelerdeki insanların isimlerini vermekle kalmamakta, ödeyecekleri vergilerden uğraştıkları mesleklere, çocuk sayılarından yaşlarına ve sağlık durumlarına kadar birçok hususa dair bilgileri ihtiva etmektedir. Bir toplumu oluşturan nüfusun yapısı, memleket üzerindeki yayılışı, yoğunluğu, yaş ve cinsiyete göre dağılımı gibi hususiyetler etraflıca ortaya konulduğu takdirde incelenecek dönem veya bölge ile ilgili daha isabetli değerlendirmeler yapılabilecektir. Bu bildiride, Bolu Eyaleti'ne bağlı Kastamonu Sancağı içerisinde yer alan Gerze Kazası'nın 1831-33 yıllarına ait nüfus defterlerine göre evvelâ nüfus yapısı ortaya konacaktır. Bu hususla ilgili, kazada nüfusun Müslim-gayrimüslim durumu ve karyelere dağılımı hakkında bilgi verilecektir. Ayrıca, kazada meskûn ahalinin aile yapısı ve buna bağlı olarak, çocuk sayısı, yaş ortalaması ve yaygın kullanılan isimler gibi hususlar tespit edilecektir. Bunlara ilaveten, Gerze Kazası'nda yaşayan gayrimüslimlerin "ednâ, evsat ve a'lâ (düşük, orta ve yüksek)" olarak ödedikleri toplam cizye miktarı ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Sinop, Gerze Kazası, Nüfus.

Social Structure in Gerze Township according to first Population Censuses

Abstract

The census registries are one of the most important recourses that are made use of especially in the research of social and economic history of the Ottoman Empire. These registries contain not only the names of the people in the censuses but also the information about the tax they will be paying, the details about the occupations they are dealing with, the number of children, their age and their health. If the characteristics of the population making up a society, its distribution on the country, its intensity, its distribution by age and sex, etc., are put forth, it will be possible to make more accurate evaluations about the period or region to be studied. In this report, according to the population books belonging to the 1831-33 years of the Gerze Township in the Kastamonu Sanjak of Bolu Province, the population structure will be revealed first. Information on this matter will be given on the accidental non-Muslim status of the population in the accident and on the distribution of currencies. In addition, the family structure of the resident ahalin will be determined, including the number of children, the average age and commonly used names. In addition to this, the total amount of money paid by non-Muslims living in the Gerze Township as "ednâ, evsat and â'lâ (low, middle and high)" will be revealed.

Keywords: The Ottoman Empire, Sinop, Gerze Township, Population.

* Dr., MEB, mutsimsek@gmail.com.

Giriş

Sahip olduğu konumu itibariyle, antik çağlardan beri Karadeniz'deki ticarî hayatın ve farklı kültürlerin kesiştiği bir noktada yer alan Sinop, bu önemini Osmanlı idaresine girdikten sonra da devam ettirmiştir. Sinop ve çevresinde Osmanlı hâkimiyetinin kesin olarak tesisi, Fatih Sultan Mehmed'in 1461 yılında Karadeniz bölgesini tamamen kontrol altına alma düşüncesiyle harekete geçmesi ve bölgeyi hiç savaşımadan ele geçirmesiyle mümkün olmuştu. Gerze bölgesi de, aynı şekilde Sinop'un hinterlandında yer alması nedeniyle, daha Romalılar döneminden itibaren yerleşime sahne olmuş ve Sinop'ta meydana gelen ekonomik gelişmelerden doğrudan etkilenmiştir.¹

Osmanlı döneminde Gerze, idarî taksimat içerisinde bazen Sinop'a bağlı bir nahiye ve bazen de kaza statüsünde idare olunmuştur. 18. yüzyılın ilk yarısında Gerze, Anadolu Eyaleti'nin Kastamonu Sancağı'na bağlı Sinop Kazası'nın altı nahiyesinden birisi idi ve Gerze'ye bu dönemde toplam 21 karye bağlıydı.² 19. yüzyılın ilk yarısında ise, Sinop Sancağı'nın dört kazasından (Gerze, Saray, Boyabat ve Ayandon) biri olarak öne çıkan Gerze'nin, biraz sonra teferruatlı bilgi verileceği üzere, kaza merkezinde iki mahallesi ve çevresinde de kazaya bağlı 11 karyesi mevcuttu.³

Bu bildiride, ilk nüfus sayımı ve takip eden birkaç yıllık süre zarfında yapılmış nüfus kayıtlarına dayalı olarak, evvelâ Gerze Kazası'nın mahalle ve karyelere göre Müslüman nüfusunu; daha sonra da gayrimüslimlerin ikamet ettikleri mahalleri ve nüfus durumlarını ortaya koyacağız. Yine bu nüfus defterlerine göre, Müslümanların ve gayrimüslimlerin ayrı ayrı aile yapıları (çocuk durumu, yaş ortalaması, fizikî yapı gibi) ve ekonomik durumları (meslekleri, gayrimüslimlerin ödediği cizye vergisi gibi) izah edilecektir. Bu çalışmada en önemli kaynağımız ise 1831-1833 yıllarına ait üç ayrı Nüfus Defteri'dir.

Bilindiği gibi, Osmanlı'da modern anlamda ilk nüfus sayımı, yeniçeri teşkilatının kaldırılmasıyla birlikte ortaya çıkan zarûret üzerine 1828-29 tarihinde yapıldı. Ancak bu sayım, Rusya ile yapılan savaş nedeniyle tüm ülkede uygulanamadı. Savaşın bitmesi üzerine 1830-31 yılları içerisinde sayım işlemleri yeniden başlatıldı. Bu sayımın başlıca amacı, ülkedeki askerlik ve vergi mükelleflerinin tespit edilmesiydi. Sayımlar sırasında Müslüman ve gayrimüslim nüfus ayrı defterlere kaydedilirken şahısların yerli ve yabancı durumları da belirtilmişti.⁴

Tanzimat'ın ilanından sonra devlet, nüfus konusuna ayrı bir önem vermiş ve eyaletlere nüfus nâzırı, sancak ve kazalara da nüfus memuru tayin etmişti. Bu şekilde düzenli bir kayıt sisteminin kurulmasıyla birlikte tüm ülke düzeyindeki nüfus sayımı 1844 (1260) yılında yapılmıştı. 1831 yılı ortalarında tamamlanan ilk nüfus sayımından sonra 1844 yılındaki genel sayıma kadar ülkede sayımlar, altışar aylık dönemler halinde ve nüfus yoklamaları şeklinde devam etmişti.⁵ İşte

¹ Owen Doonan, "Sinop Landscapes: Towards an Archeology of Community in the Hinterland of a Black Sea Port", *Ancient Civilization from Scythia to Siberia*, 16 (2010), s. 178-183.

² İbrahim Güler, *XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Sinop (İdarî Taksimat ve Ekonomik Tarihi)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 1992, s. 64-75.

³ Mehmet Öz, "Sinop", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C: 37, 2009, s. 254.

⁴ Kemal H. Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, Timaş Yayınları İstanbul 2010, s. 61-62; Mehmet Güneş, "Osmanlı Dönemi Nüfus Sayımları ve Bu Sayımları İçeren Kayıtların Tahlili", *Akademik Bakış*, Cilt: 8, Sayı: 15, 2014, s. 221-240.

⁵ Enver Ziya Karal, *Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı (1831)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1997, s. 9-19; Karpat, *age*, s. 47.

bizim burada kullanacağımız üç nüfus defteri; 1831 (1185 Numaralı Nüfus Defteri⁶), 1832 (833 Numaralı Nüfus Defteri) ve 1833 (885 Numaralı Nüfus Defteri) yıllarına ait olup 1185 ve 885 nolu defterler Gerze Kazası'nda yaşayan Müslümanlara ait iken, 883 nolu defter ise kazada ikamet eden gayrimüslimlere ait bilgileri ihtiva etmektedir.

Bu defterlerde Müslümanlar "irâde-i şahâneye muvâfık", "ihtiyar", "sıbyan" ve "alîlan" şeklinde bir tasnif ile kaydedilmişken; gayrimüslimler ise ödeyecekleri cizye miktarına göre "âlâ", "evsat" ve "ednâ" şeklinde bir ayrıma tâbi tutulmuşlardı. Ayrıca, cizye vergisini ödeme gücü olduğu halde herhangi bir kaydı bulunmayanların da bu sayım vesilesiyle isimlerinin hemen yanına "bâ tezkire bi'l-ihbar ednâya/evsata mütehammildir" şeklinde bir not düşülmüştü.

I. Gerze Kazası'nın Nüfus Durumu

18. yüzyılın ilk yarısında Gerze, Kastamonu Sancağı'na bağlı Sinop Kazası'nın altı nahiyesinden (Çarşamba, Gerze, Karasu, Kiregöz, Saray ve Yaykıl) birisi idi. Ancak bu döneme ait belgelerde Gerze için kaza tabiri de kullanılıyordu. Oysa Gerze ve Saray gibi kasaba merkezlerinde, kazaların önemli hususiyetlerinden birisi olan kadılık makamı veya memuriyeti bulunmuyordu. Dolayısıyla nahiye statüsünde olan ve ekseriyetle kadı yerine onun vekili olan naiblerin bulunduğu bu tür yerleşim yerlerine kaza denilmesi, buraların "kadılık makamı"nı temsil eden bir yerleşim birimi olduğu anlamına gelmiyordu. Nitekim 1833 yılına ait 833 Nr. ND'nde Gerze'nin Çarşı Mahallesi'nde "Kasaba-i mezbur nâibi Mehmed Efendi" tabirinin yer alması, bu hususu teyit etmektedir.⁷ Her halükârda 18. yüzyılın başlarında Gerze Kazası'na bağlı 21 karye bulunuyordu.⁸ Gerze'nin bu idarî taksimat içerisindeki konumu 19. yüzyılın başlarına kadar devam etti.⁹ 1831 yılına ait kayıtlarda Gerze, yine Kastamonu Sancağı'nın Sinop Kazası'na bağlı bir kaza olarak öne çıkmaktadır.¹⁰ Bu tarihte kaza merkezinde iki mahalle (Cami-i Kebîr ve Köşk) bulunurken kazaya

⁶ Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde 1185 Nolu Nüfus Defteri'nin tarih kaydı bulunmamaktadır. E. Ziya Karal'ın "Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı (1831)" adlı eserinde Kastamonu Sancağı'na bağlı olan Gerze Kazası'nın nüfusu 2.521 olarak gösterilmektedir. Karal, *age*, s. 214. Belirttiğimiz defterde Gerze Kazası ile ilgili bölümün sonunda toplam nüfus yine aynı şekilde 2.521 olarak geçmektedir. Dolayısıyla Karal'ın verdiği nüfus bilgisi ile 1185 Numaralı Nüfus Defteri'nde geçen nüfus sayısının aynı olması, bu defterin 1831 yılına ait olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Karal, bu nüfus sayımlarına dair tabloları oluştururken muhtemelen sadece kazaların toplam nüfusu ile ilgili kısımları referans almış, karyelerin nüfusları toplanırken oluşan hataları görememiştir. Gerze Kazası'nın da 1831 yılına ait nüfus bilgilerinde hatalar mevcuttur. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)*, 1185 Numaralı Nüfus Defteri (=1185 Nr. ND), 50-69).

⁷ BOA, 885 Nr. ND, s. 14.

⁸ Güler, *agt*, s. 70-75.

⁹ Selim Özcan, *Tanzimat Döneminde Sinop'un Sosyal Ekonomik Durumu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, Samsun 2007, s. 19. Tanzimat Dönemi reformları neticesinde Sinop Sancağı'na bağlı bir nahiye olarak idare edilmeye başlanan Gerze, 20. yüzyılın başlarından 1920'lere kadar tekrar kaza statüsüne kavuşmuştur. Heinrich Sixtus, *Die Anatolischen Provinzen Sinop, Isparta, Urfa, Bayezid und Gaziantep in den 1920er Jahren*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2005, s. 47.

¹⁰ Bu döneme ait kayıtlarda Gerze için nahiye tabirinin de kullanılması, biraz evvel ifade ettiğimiz hususa göre değerlendirilmelidir. Biz bu çalışmada "Gerze Kazası" kullanımını tercih edeceğiz.

bağlı 11 de divan¹¹ mevcuttu. 1831 Nüfus Sayımı'na göre, Gerze Kazası'nda toplam 2.720¹² Müslüman nüfus (erkek) yaşıyordu. Bu ilk nüfus sayımında, Gerze Kazası'nın mahalle ve divanlara göre nüfus dağılımı şu şekildeydi:

Tablo 1: 1831 Yılında Gerze Kazası'nın Müslüman Nüfusu¹³

Mahalle/Divan Adı	İrade-i Şahâneye muvâfık	İhtiyar	Sıbyan	Alıflan	Toplam
Cami-i Kebir Mahallesi/Çarşı Mahallesi	139	73	167	3	382
Köşk Mahallesi	68	52	91		211
Divan-ı Haric	9	7	7		23
Divan-ı Örtün/Ortun	42	29	47		118
Divan-ı Ova	101	60	123	3	287
Divan-ı Çakallı	29	13	27	3	72
Divan-ı Belviran	38	24	38	2	102
Divan-ı Kösedek	29	22	17		68
Divan-ı Yabancı	42	36	53	1	132
Divan-ı Yamacık	42	25	48	2	113
Divan-ı Çay	248	141	276	12	677
Divan-ı Vakf-ı Caca Sultan	51	36	71	3	161
Divan-ı Gündüzlü	56	64	75	4	199
Toplam	885	757	1028	33	2.720

Yukarda belirttiğimiz gibi bu ilk nüfus sayımında devlet, askerî vazife için elverişli Müslüman erkek nüfusun ne kadar olduğunu bilmek istiyordu ve bu yüzden sayım esnasında şahıslar dört farklı kategoriye ayrılarak kaydedilmişti. Defterlerde "irâde-i şahâneye muvâfık" olarak kaydedilenler, askerî vazifeye çağrılacak vasıftakileri ifade ediyordu. Kaza nüfusunun yaklaşık üçte biri orduda görev alabilecek durumdaydı. Nüfusun yaklaşık %28'ini ihtiyarlar,

¹¹ Farklı anlamları olmakla birlikte divan, taşra teşkilatında idarî ve malî açıdan kolaylık sağlamak amacıyla bazı köylerin bir arada düşünüldüğü nahiye benzeyen bir idarî üniteyi ifade ediyordu. Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi'nin ardından Osmanlı Devleti'nin özellikle klasik döneminde görülen bu idarî birimler, hususiyile de Batı Karadeniz bölgesinde (daha çok Sinop ve çevresinin de içerisinde yer aldığı Samsun, Bolu, İstanbul üçgeni içerisinde) yer alan ve dağlık halde bulunan köy yerleşmeleri üçerli, beşerli, onarlı gruplar teşkil edilerek bir "divan" birimi oluşturuluyordu. 16. yüzyıla ait tahrir kayıtlarına göre, bu tür idarî birimler özellikle Bolu Sancağı'nda (235 divan) yoğun olarak görülmüyordu. İlker Yiğit, "Divan", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ek 1, İstanbul 2016, s. 336-337. 1831 yılına ait nüfus defterinde Gerze Kazası'na bağlı toplam 11 divan mevcuttu. Fakat 1833 yılına ait bir diğer defterde bazı yerleşim yerlerinin divan yerine karye olarak adlandırıldığı görülmektedir. BOA, 885 Nr. ND, s. 2-57. Dolayısıyla bu tarihlerden itibaren belirtilen evsaptaki yerleşimlere divan yerine karye veya nahiye denmeye başlanacak ve 1864 Vilayet Nizamnamesi ile de bu tabir tamamen terkedilecektir. Yiğit, *aqm*, s. 337.

¹² 1831 yılına ait Nüfus Defterinde (1185 Nr. ND) Gerze Kazası'nın toplam nüfusu (erkek) 2.521 olarak verilmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi, E. Z. Karal'ın "Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı 1831" adlı eserinde de Gerze Kazası'nın nüfusu aynı şekilde 2.521 olarak gösterilmektedir. Karal, *age*, s. 214. Oysa bu ilk nüfus sayımına ait defterde Gerze'ye bağlı mahalle ve divanların nüfus sayılarına Gündüzlü Divanı'nın sehven dâhil edilmediği anlaşıyor. Bu divanın nüfusunu da eklediğimizde Gerze Kazası'nın 1831 yılındaki nüfusunun 2.720 olduğu ortaya çıkmaktadır.

¹³ BOA, 1185 Nr. ND, s. 52-69.

%38'ini ise 12 yaşın altındaki çocuklar oluşturuyordu. Gözü görmeyen, topal veya deli gibi herhangi bir özrü bulunan şahısların oranı ise yaklaşık %1 civarında idi. Bu bilgiler ışığında, Gerze Kazası'ndaki Müslümanların genç bir nüfus yapısına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

1832 yılında yapılan diğer bir sayımda ise Gerze Kazası'nda yaşayan gayrimüslimler kaydedilmişti. İlk nüfus sayımlarında Müslümanlarla gayrimüslimlerin ayrı ayrı defterlere kaydedildiğini belirtmiştik. 29 Zilhicce 1247/30 Mayıs 1832 tarihli 833 Numaralı Nüfus Defteri'nde Sinop'a bağlı kaza ve nahiyelerde yaşayan gayrimüslimlerin nüfus bilgilerine yer verilmiştir. Buna göre, Gerze Kasabası'nda toplam 118 Rum yaşıyordu. Kazaya bağlı Kozlucivan Karyesi'nde ise, 152 Rum (erkek) nüfus bulunuyordu. Bunlara kazada misafir olarak bulunan 9 Rum'u da eklediğimizde kazanın toplam gayrimüslim nüfusu 279'a ulaşıyordu.¹⁴ Gayrimüslimler defterlere kaydedilirken Müslümanlardan farklı olarak cizye vergisi ödeme durumuna göre (yüksek-orta-düşük) tefrik ediliyordu. Netice itibarıyla, bu iki yıla ait nüfus verilerini birleştirdiğimizde kazanın toplam nüfusu 2.999'a ulaşıyordu ve gayrimüslimler kaza nüfusunun yaklaşık %9,3'ünü oluşturuyordu.

1833 yılına ait bir diğer defterde (885 Nr. ND) yine kazada yaşayan Müslüman nüfusa dair bilgiler mevcuttur. Aslında 1831 yılındaki kayıtların tekrarı gibi görünen ve kazadaki Müslüman ahaliye ait bilgileri ihtiva eden bu defterin içeriği, 1831 yılına ait defterle kıyaslandığında, şahısların hangi işle uğraştıklarına dair bilgilere yer vermesi bakımından daha zengindir. 1833 yılına ait bu defterde Gerze Kasabası'nın mahalle sayısı yine ikidir. Bunlar Çarşı Mahallesi (1831 yılına ait defterde bu mahallenin ismi Cami-i Kebir olarak gösterilmişti) ile Köşk Mahallesi'dir. Kazaya bağlı karye sayısı (1831 yılına ait defterde bu yerleşim yerleri için divan tabiri kullanılmışken, bu defterde aynı yerler için karye tabiri kullanılmıştır) 12 olarak gösterilmiştir. Bu tarihte kazanın toplam nüfusu ise 2.624'tür. Bu nüfusun mahalle ve karyelere dağılımı ise şu şekilde idi:

Tablo 2: 1833 Yılında Gerze Kazası'nın Müslüman Nüfusu¹⁵

Mahalle/Divan Adı	Nüfusu
Köşk Mahallesi	238
Çarşı Mahallesi	390
Belviran Karyesi	120
Karye-i Haric	23
Kösedek Karyesi	73
Çakallı Karyesi	76
Yamacık Karyesi	116
Gündüzlü Karyesi	70
İskender Çunkara Karyesi	134
Divan-ı Çay	435
Divan-ı Ova	304
Örtün/Ortun Karyesi	103
Divan-ı Çay'a bağlı Küblüağzı	248
Vakf-ı Caca Sultan	294
Toplam	2.624

¹⁴ BOA, 833 Nr. ND, s. 22-35. Osmanlı döneminde Gerze ve çevresinde yaşayan gayrimüslimlerle ilgili kayıtlar 16. yüzyıla kadar gitmektedir. Mehmet Ali Ünal, "XV ve XVI. Yüzyıllarda Sinop Kazası", *XII. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 1994, s.798.

¹⁵ BOA, 885 Nr. ND, s. 2-52.

1833 yılında Gerze Kazası'na bağlı karye sayısı artmasına rağmen kazanın nüfusunda bir azalma olduğu görülüyor. Kasaba merkezinde 1831 sayımında 593 Müslüman şahıs kaydedilmişken, 1833'te bu sayı 628 olmuştur. Kazanın en fazla nüfusuna sahip Divan-ı Çay'ın 1831 yılındaki nüfusu 677 iken, 1833 kayıtlarında nüfusu düşmekle birlikte yine en fazla nüfusa sahip olduğu görülüyor. Bu düşüşte divana bağlı olan Küblüağzı'nın ayrı bir yerleşim birimi olarak gösterilmesi etkili olmuştur.

Nüfus sayımlarında defterlere kaydedilen şahısların kolay tanınması için isimlerden hemen önce halk arasında sık kullanılan lakaplarına yer veriliyordu. Lakaplar daha çok şahısların mesleklerini (Reisoğlu, Değirmencioğlu, Kalaycıoğlu, Manavoğlu, Kalyoncuoğlu, Kantarcıoğlu, Hamamcıoğlu gibi), fizikî durumlarını (Köseoğlu, Topaloğlu, Keloğlu, Şişmanoğlu gibi) veya nereden geldiklerini (Bartınlıoğlu, Kırımlıoğlu gibi) gösteriyordu.

1833 sayımında Gerze Kazası'yla ilgili defterde dikkati çeken önemli hususlardan birisi bölgede oldukça fazla sayıda "es-Seyyid" lakabını taşıyan şahsın bulunmasıdır. Bilindiği gibi, Hz. Peygamberin soyu, kızı Fatıma ile Hz. Ali'nin çocukları Hasan ve Hüseyin'den türeyerek günümüze kadar mevcûdiyetini devam ettirmiştir. İslamî kaynaklarda, Hz. Hasan'ın soyundan gelenler seyyid¹⁶, Hz. Hüseyin'in soyundan gelenler ise şerif¹⁷ olarak ifade edilmiştir. Abbasilerden itibaren sistemli bir teşkilat kurularak Hz. Muhammed'in soyundan gelenlerin kayıt altına alınması ve bu nesle mensup olanların korunup kollanması yönündeki uygulamayı Osmanlı Devleti de devam ettirmiştir. Nakîbüleşraflık Müessesesi ile seyyid ve şerifler tespit edilerek kayıtları tutulmuş; bunlara askerlik hizmeti ile bazı vergilerden muafiyet sağlandığı gibi devlet memuriyetlerine alımlarda öncelik tanınmıştı. Osmanlı Devleti'nde başta padişahlar olmak üzere halkın büyük hürmet gösterdiği seyyid ve şerifler, daha Osmanlı'nın kuruluş yıllarından itibaren başta Anadolu olmak üzere Balkanlara ve Kafkaslara kadar oldukça geniş bir alanda yaşamaya başlamışlardı.¹⁸ Sinop ve çevresinde de Hz. Muhammed'in soyundan gelen seyyid ve şeriflerin yoğun olarak yaşadığı, İstanbul'daki Nakîbüleşraf'ın taşradaki temsilcileri olan Nakîbüleşraf Kaymakamı görevlendirilmesinden anlaşılmaktadır. Sadece Kastamonu Sancağı'nda bu dönemde bölgede yaşayan seyyid ve şeriflerin kayıt altına alınması için altı kaymakam görevlendirilmişti ki, bunlardan ikisi Sinop (Ayandon) ve Boyabad Kazalarında bulunuyordu.¹⁹ Gerze Kazası'nda 1833 sayımlarına

¹⁶ Seyyid kelimesi Hz. Peygamberin neslinden gelenlerin bir ünvanıdır ve bu ünvanı o nesle bir değer ve büyüklük verme düşüncesi vardır. Çoğulu "*sâdât*"tır. Aslında bu tâbir, Fatımiler Devri (910-1171)'ne kadar Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin soyundan gelenleri ayırt etmeksizin, bütün Ehl-i Beyt (Hz. Peygamberin ailesi) için kullanılmışken; bu devirden itibaren sadece Hz. Hüseyin'in neslinden gelenleri ifade eden bir tanıma bürünmüştür. Daha sonra bu kullanım yaygınlaşmıştır. Bununla birlikte, "*sâdât*" kelimesi Osmanlı'da kimi zaman hem seyyid hem de şerifleri ifade amacıyla da kullanılmıştır. Rüya Kılıç, *Osmanlı'da Seyyidler ve Şerifler*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005, s. 15; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Seyyid", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 37, İstanbul 2009, s. 40.

¹⁷ Şerif kelimesi sözlükte, "*şerefli, asil, soylu, onurlu, kutsal, mübarek*" gibi manalara gelmektedir. Çoğulu "*eşraf*"tır. Aslında şerif ünvanı, İslam öncesi devirde Kâbe'nin çeşitli hizmetlerini gören Kureyş kabilesinden on kişiye veriliyordu. Osmanlı Devleti'nde eşraf ifadesi daha çok soyunda asalet olanlar için kullanılırken, Hz. Peygamber soyundan gelenleri tanımlamak için ekseriyetle "*şürefâ*" tabiri tercih edilmiştir. Ancak her halukârda, tarihî gelişim içerisinde seyid ve şerif ünvanları Hz. Peygamberin soyundan gelenleri ifade etmiştir. Murat Sarıcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakibü'l-eşraflık Müessesesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2003, s. 3-4).

¹⁸ Muttalip Şimşek, *Yirminci Yüzyılın İlk Çeyreğinde Güney Batı Anadolu'da Gayrimüslimler*, Akademik Kitaplar, İstanbul 2018, s. 405-408.

¹⁹ *Age*, s. 427-431.

göre 845 seyyid yaşıyordu ve muhtemelen bunların kayıtları ve diğer işleriyle de Sinop ve Boyabad Kazalarında bulunan Nakîbüleşraf Kaymakamları ilgileniyordu. Kazada Yamacık, Çakallı ve Küblüağzı Karyeleri dışında hemen her yerleşim yerinde seyyid yaşıyordu. Kaza dâhilinde seyyidler en fazla bulunduğu yer ise Gerze'nin Köşk Mahallesi'ydî.²⁰ Burada bir hususu belirtmekte fayda var ki, o da, kaza nüfusunun neredeyse üçte birisini seyyidler oluşturuyordu ve bu oldukça büyük bir rakamı ifade ediyordu. Aslında Osmanlı Devleti'nin seyyid ve şeriflere büyük ayrıcalıklar sağlaması, bu soydan olmadığı halde ayrıcalıklardan istifade edebilmek için usulsüz olarak defterlere kaydını yaptıran (müteseyyid) binlerce insanın bulunduğu gerçeği göz önüne alındığında, bu rakamlara temkinli yaklaşmak daha isabetli olacaktır.²¹ Ancak her halükârda Gerze Kazası'nın sosyal yapısı içerisinde, arşiv kayıtlarında "sülâle-i tâhire" olarak geçen seyyid ve şerifler önemli bir yere sahipti.

Nüfus memurları bir kasabaya veya karyeye gittiklerinde ilk olarak defterlere buradaki imam veya papazları kaydediyorlardı. Bu dönemde Gerze'nin Müslümanlarla meskûn mahalle ve karyelerinde birer imam bulunuyordu.²² Aynı şekilde, gayrimüslim yerleşim yerlerinde de yerine göre bir veya iki papaz bulunuyordu.²³ Defterlere din görevlilerinden sonra kethüdalar kaydedilirdi. Bu dönemde, daha çok vergi tahsilinde mahallî otoriteye yardım etmekle görevli olan "karye kethüdası"²⁴, Divan-ı Ova ve Ortun Karyesi gibi birkaç yerleşim bölgesinde bulunuyordu.²⁵

Bunlardan sonra ahali kaydedilirdi. Hane resileri başa, o hanede yaşayan başta baba ve kardeş olmak üzere çocuklar hemen sonrasında kaydediliyordu. Bu ilk sayımlarda sadece erkekler sayıldığından, babası vefat eden çocuklar yazılırken isimlerinin hemen yanına "yetim" notu düşülüyordu. 1833 yılına ait sayımda, Gerze Kazası'nda toplam 17 yetim kaydedilmiştir. Bunlardan bir kısmı amcalarının veya dedelerinin yanında kalıyordu. Bazılarının ise bağımsız hane kaydı yapılmıştı ki, bunlar muhtemelen anneleriyle birlikte yaşıyordu²⁶. Gayrimüslimlere ait kayıtlarda ise Kozluviran Karyesi'nde sadece bir yetimin kaydı mevcuttu.²⁷

II. Kazada Yaşayanların Fizikî Özellikleri ve Yaş Durumları

Nüfus sayımlarında şahıslar, fizikî bakımdan kolayca tanınmalarını sağlayacak şekilde birkaç kategoriye ayrılarak defterlere kaydediliyordu. Bu bilgiler asker alımlarında referans olarak kullanılacağından yetişkin erkeklere ait fizikî görünümle önemliydi. Gerze Kazası'na ait kayıtlarda umumiyetle 13-14 yaşın üzerindeki erkek şahısların fizikî özellikleri belirtilmiştir. Bunlardan ilki, şahısların boyu, "uzun boylu", "orta boylu" ve "kısa boylu" şeklinde üç gruba ayrılarak kaydedilmiştir. Bunun yanında yaşı 13 ve üzeri olduğu halde fizikî durumuyla ilgili bilgi verilmeyen şahıslar da vardı. 1833 yılına ait sayımda toplam 1.273 Müslüman şahsın boyuyla ilgili

²⁰ Kayıtlara göre, mahallede 202 seyyid yaşıyordu. BOA, 885 Nr. ND, s. 2-6.

²¹ Kılıç, *age*, s. 101-103.

²² Örneğin Gerze'nin Köşk Mahallesi imamı Es-Seyyid Mehmed Efendi, Çarşı Mahallesi'nin imamı Süleyman Efendi, Divan-ı Çay'ın imamı ise Es-Seyyid Molla Mehmed idi. BOA, 885 Nr. ND, s. 2, 7 ve 29.

²³ Örneğin Kozluviran Karyesi'nde Yıvani ve Kıstandi adlarında iki papaz görev yapıyordu. BOA, 833 Nr. ND, s. 22 ve 31.

²⁴ Mehmet Canatar, "Kethüdâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 25, İstanbul 2002, s. 333.

²⁵ BOA, 885 Nr. ND, s. 38 ve 45.

²⁶ Birkaç örnek için bkz: BOA, 885 Nr. ND, s. 8, 10, 12 ve 14.

²⁷ BOA, 833 Nr. ND, s. 33.

bilgiye yer verilmiştir. Buna göre, kazadaki 350 şahıs (%27,5) uzun boylu, 103 şahıs (%8,1) kısa boylu ve 820 şahıs (%64,4) da orta boylu idi.²⁸

Aynı hususla ilgili kazada yaşayan gayrimüslimlere ait bilgileri ise 1832 yılındaki nüfus kayıtlarından elde edebiliyoruz. Bu sayımda kazada misafirlerle birlikte toplam 279 Rum'un kaydedildiğini daha evvel belirtmiştik. Defterde sadece 122 Rum'un boy bilgisine yer verilmiştir. Bunlardan 40 şahıs (%32,8) uzun boylu, 14 şahıs (%11,5) kısa boylu ve 68 şahıs (%55,7) da orta boylu idi. Belirtilen oranlara bakıldığında, kazada yaşayan Müslümanların ve gayrimüslimlerin genel olarak orta ve uzun boylu bir fizikî yapıya sahip oldukları söylenebilir.

Nüfus defterlerinde şahısların fizikî özellikleriyle ilgili belirtilen hususlardan birisi de sakal ve bıyıkların renkleridir. Ayrıca henüz bıyık ve sakalı çıkmayanlar için "şabb-ı emred" tabiri kullanılırken, yeni çıkmaya başlayanlar için ise "ter bıyıklı" ifadesine yer verilmiştir. Buna göre, 1832 ve 1833 yıllarına ait sayımlarda Gerze Kazası'nda yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin sakal ve bıyıklarına dair bilgiler şu şekildeydi:

Tablo 3: 1832-1833 Yıllarında Gerze Kazası'nda Yaşayan Müslim ve Gayrimüslimlerin Fizikî Özellikleri²⁹

Özellikleri	Müslüman	Gayrimüslim	Toplam
Ak sakallı	183	9	192
Kara sakallı	183	4	187
Kır sakallı	194	13	207
Sarı sakallı	80		80
Kumral sakallı	26		26
Köse sakallı	30		30
Kara bıyıklı	207	29	236
Kır bıyıklı	6	8	14
Sarı bıyıklı	78	18	96
Kumral bıyıklı	65	24	89
Ter bıyıklı	129	9	138
Şabb-ı emred	254	25	279
Toplam	1.435	139	1.574

Yukarıdaki bilgilere bakıldığında, kazada yaşayan Müslüman erkeklerin neredeyse yarısı sakallı idi. Kayıtlarda yirmili ve otuzlu yaşlardaki erkeklerin genellikle bıyıklı, kırk ve üzeri yaşlardakilerin ise sakallı olduğu görülmektedir. Gayrimüslimlerin büyük bir kısmı bıyıklı (%63) iken, geri kalan kısmı da sakallı veya şabb-ı emred diye tabir edilen bıyık ve sakalı henüz çıkmamış gençlerden oluşuyordu.

Nüfus defterlerine şahısların yaşları da kaydediliyordu. Bu bilgiler özellikle askere alınacakların ve vergi mükellefi olanların sayısını belirlemek açısından önemli idi. 1831 yılına ait ilk nüfus sayımında şahısların "irâde-i şahâneye muvâfık", "ihtiyar", "sıbyan" ve "alilân" gibi bir ayırım dâhilinde kaydedilmeleri bunun göstergesidir.³⁰ Nitekim buradaki "irâde-i şahâneye

²⁸ BOA, 885 Nr. ND, s. 2-57.

²⁹ BOA, 833 Nr. ND, s. 22-25 ve 31-35; BOA, 885 Nr. ND, s. 2-52.

³⁰ BOA, 1185 Mr. ND, s. 50-70.

muvâfık" kısmına yazılanlar askerlik yapacak sağlık ve yaş şartlarını taşıyanları ifade ediyordu. 1832 ve 1833 yıllarına ait defterlerde Müslim ve gayrimüslimlerin yaş durumları, isimlerinin hemen altına kaydedilmişti. Buna göre kazada yaşayanların yaş durumu şu şekildeydi:

Tablo 4: 1832-1833 Yıllarında Gerze Kazası'nda Yaşayan Müslim ve Gayrimüslimlerin Yaş Oranları³¹

Yaş Aralığı	Müslüman	Gayrimüslim	Toplam
1-10	929	118	1.047
11-20	553	46	599
21-30	377	49	426
31-40	273	26	299
41-50	203	15	218
51-60	167	17	184
61-70	76	4	80
71 ve üzeri	46	4	50
Toplam	2.624	279	2.903

Gerze Kazası'nın yaş ortalamasına bakıldığında, 20 ve altı yaş toplamı (gayrimüslimleri de ilave ettiğimizde) 1.640 (%57) idi. Yaşlı nüfus ise (61 ve üzeri yaşı aldığımızda) 130 (yaklaşık %5) idi. Nüfusun geri kalan %38'lik kısmını ise orta yaşta kişiler oluşturuyordu. Defterlerdeki yaş bilgisi Müslümanlarda askerlik vazifesi, gayrimüslimlerde ise vergi mükellefiyetinin tespiti açısından önemli idi.

Biraz evvel ifade ettiğimiz gibi, nüfus sayımlarında şahısların özür durumu da defterlere kaydediliyordu. 1831 yılına ait defterde Gerze Kazası'nda "alilân" olarak (kör, topal, deli gibi) 33 şahıs kaydedilmişti.³² Bir sonraki yıla ait defterde ise gayrimüslimler içerisinde sadece bir özürlü (â'mâ) şahıs vardı.³³ 1833 yılına ait defterde â'mâ, çolak, mecnun, ketum ve dilsiz olarak kaydedilen toplam altı şahıs vardı.³⁴ Belirtilen şekilde bir fizikî veya ruhsal özrü bulunan şahıslar askerî ve malî mükellefiyetlerden muaf tutuluyordu.

III. Gerze Kazası'nda Müslim ve Gayrimüslimlerin Sık Kullandıkları İsimler ve Çocuk Sayıları

Türklerde aile mefhumu diğer pek çok millete nazaran büyük bir öneme sahip olmuş ve neslin devamı, çocukların eğitimi gibi hususlara değer verilmiştir. Ailede değer verilen hususlardan birisi de çocuklara verilen isimdir. Toplumlar tarafından kıymet atfedilen isimler nesilden nesile aktararak yüzlerce veya binlerce yıl toplum içerisindeki varlığını muhafaza etmiştir. Tarihî, dinî ve sosyal yaşantıların tesiriyle bazı isimler milletimiz tarafından asırlarca muhafaza edilmiş ve bu isimler nesilden nesile aktarılmıştır.³⁵ Daha evvel de belirttiğimiz gibi, Gerze ve çevre-

³¹ BOA, 833 Nr. ND, s. 22-25 ve 31-35; BOA, 885 Nr. ND, s. 2-52.

³² BOA, 1185 Nr. ND, s. 70.

³³ BOA, 833 Nr. ND, s. 22.

³⁴ BOA, 885 Nr. ND, s. 19, 31, 34, 35, 39 ve 42.

³⁵ Nuri Köstüklü, "Osmanlı-Türk Aile Kurumu Araştırmalarında Tereke Defterlerinin Yeri ve Önemi (19. YY. Örnekleri Çerçevesinde)", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2008) 1/1, s. 22.

sinde Hz. Muhammed'in soyuna mensup seyyid ve şerifler de yaşadığından, belki bunun da tesiriyle, tespit ettiğimiz isimlerin büyük bir kısmı İslam inancı içerisinde saygı duyulan ve İslam Tarihi'nde ayrı bir yere sahip olan kimselere aittir. Bu dönemde Müslümanların en fazla kullandığı isimler ve kullanma sıklığı şu şekildeydi: Ahmed (163), Ali (269), Halil (157), Hasan (219), Hüseyin (166), İbrahim (189), İsmail (34), Mahmud (38), Mehmed (498), Mustafa (302), Osman (132), Ömer (34), Salih (105), Selim (18) ve Süleyman (87). Kazadaki Müslüman nüfusun neredeyse %92'si (2.411) yukarıdaki isimleri kullanıyordu. Bunların yanında çok az da olsa, bölgenin kültürüne uygun isimler de kullanılıyordu. Bayram (5), Bekdaş (4), Dursun (23) ve Reis (1) bunlardan birkaçıydı.³⁶

Bu hususla ilgili kazada yaşayan gayrimüslimlere ait nüfus kayıtlarına baktığımızda da benzer şekilde, kendi inanç ve kültürlerini yansıtan isimler taşıdıkları görülüyor. Kayıtlara göre, kazadaki gayrimüslimlerin sık kullandığı isimler şunlardı: Anastaş (5), Dimitri (23), Estavri (6), Hristo (7), Kıstanti (15), Kiryako (29), Lefter (19), Mihail (6), Nikola (7), Todor (10), Vasil (7), Yani (29) ve Yorgi (23).³⁷

Nüfus sayımlarında hanede yaşayanların bir arada kaydedilmesi usulü takip ediliyor, hane reisinden sonra varsa kardeşi ve sonrasında hane reisinin çocukları kaydediliyordu. Eğer aynı hanede yaşıyorlarsa, torunları da baba isimleri belirtilerek kaydediliyordu. Bu yazım sistemi bize Gerze Kazası'nda yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin çocuk (erkek) sayılarını tespit etmemize olanak sağlamaktadır. Defterlerde çocuk sayısı belirtilen 785 Müslüman ve 72 gayrimüslim aile mevcuttur. Bu ailelerin çocuk sayıları şu şekildedir:

Tablo 5: 1832-1833 Yıllarında Gerze Kazası'nda Yaşayan Müslim ve Gayrimüslimlerin Erkek Çocuk Sayıları³⁸

Çocuk Sayısı	Müslüman	Gayrimüslim	Toplam
1	352	31	383
2	240	18	258
3	121	14	135
4	55	7	62
5	11	2	13
6	5		5
7	1		1
Toplam	785	72	857

Bu bilgilere göre, Müslüman ailelerin yaklaşık %45'i, gayrimüslim ailelerin de %43'ü sadece bir erkek çocuk sahibiydi. İki erkek çocuğa sahip olan Müslüman ailelerin oranı %30 iken, gayrimüslim ailelerin oranı ise yaklaşık %25 idi. Dolayısıyla kazada yaşayan Müslim ve gayrimüslim ailelerin büyük oranda bir veya iki erkek çocukları bulunuyordu. Bir gayrimüslim ailede

³⁶ BOA, 885 Nr. ND, s. 2-57.

³⁷ BOA, 833 Nr. ND, s. 22-25 ve 31-35.

³⁸ BOA, 833 Nr. ND, s. 22-25 ve 31-35; BOA, 885 Nr. ND, s. 2-57.

bulunan en fazla erkek çocuk sayısı 5 iken, bir Müslüman ailede bulunan en fazla erkek çocuk sayısı 7 idi.³⁹

Nüfus defterlerinden bir ailedeki çocuk sayısını tam olarak tespit etmek mümkün değildir. Zira askerî ve malî sebeplerle sayıma sadece erkekler dâhil edildiğinden defterlerde bir ailenin sahip olduğu kız çocuklarına dair bilgi yer almıyordu. Osmanlı Devleti'nde 1881/82-83 tarihinde yapılan sayımlara kadınlar ilk kez dâhil edildiğinden, bu hususla ilgili sağlıklı veriler ancak bu tarihlerden itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır.⁴⁰ Dolayısıyla, bizim burada yaptığımız değerlendirme sadece erkek çocukları içerdiğinden Gerze Kazası'ndaki ailelerin çocuk sayılarıyla ilgili oranlar sınırlı bir doğruluk oranına sahiptir.

IV. Gerze Kazası'nda Yaşayanların Meslekleri

Nüfus defterlerinde yer alan bilgilerden birisi de şahısların uğraştıkları mesleklerdi. Defterlerde şahısların isminden hemen önce hangi meslekle uğraştığı belirtiliyordu. Bu kayıtlardan kazadaki meslek çeşitliliğini tespit etmek mümkündür. Buna göre, 1832-1833 yıllarında Gerze Kazası'nda Müslümanlar tarafından icra edilen meslekler şu şekildeydi:

Bakkal	Fırıncı	Kapıcı
Berber	Gemici	Kasap
Börekci	Hamamcı	Kayıkcı
Debbağ	Irgat	Kuyumcu
Dikici	Kahveci	Marangoz
Ekmekci	Kalaycı	Terzi

Bunların yanında bazı şahısların lakapları da bu ailelerin hangi meslekle uğraştıklarına dair bize kısmen ipucu vermektedir.⁴¹ Bunları da şu şekilde sıralayabiliriz:

Arabacıoğlu	Gümüşcüoğlu	Pamukcuoğlu
Balcıoğlu	Kaptanoğlu	Sepetcioğlu
Bostancıoğlu	Kalyoncuoğlu	Tabiboğlu
Çobanoğlu	Kaymakcıoğlu	Tarakcıoğlu
Çörekcioğlu	Katırcıoğlu	Yazıcıoğlu
Değirmencioğlu	Kömürcüoğlu	Yemcioğlu
Demircioğlu	Manavoğlu	
Elmacıoğlu	Ocakcıoğlu	

Görüldüğü gibi, kazanın Müslüman sakinleri ekonomik hayatın hemen her alanında faaliyette bulunuyorlardı. Gerze Kazası Karadeniz'e kıyısı olması ve Sinop gibi önemli bir limanın hinterlandında bulunması itibarıyla, yukarıda zikredilen meslekler içerisinde gemiciliğin ayrı bir yeri ve önemi vardı. Çünkü defterlerde bu mesleğin pek çok kişi tarafından yapıldığına dair kayıtlar mevcuttur.

Ayrıca, defterlerde geçen "Donanma-i Hümâyuna gitmiştir" veya "Tersâne-i Hümâyuna marangoz gitmiştir"⁴² gibi ifadelerden bölge halkının hem gemicilik, hem de Sinop ve

³⁹ Örneğin Kozluviran Karyesi'nden Mihal oğlu Yakof'un beş erkek çocuğu vardı. BOA, 833 Nr. ND, s. 32. Divan-ı Çay'da yaşayan Seyyid Molla Mehmed'in 7 erkek çocuğu bulunuyordu. BOA, 885 Nr. ND, s. 29.

⁴⁰ Karpat, *age*, s. 110.

⁴¹ 833 ve 885 Nr. Nüfus Defterlerinden tespit ettiğimiz bütün lakaplar için bkz: EK-1.

⁴² BOA, 885 Nr. ND, s. 20.

çevresinde çokça bulunan ve Tersâne-i Âmire için önemli bir yere sahip olan çam ve meşe gibi ağaç işlerinde usta oldukları anlaşılmaktadır.

Kayıtlarda Müslümanlara ait zikredilen bir meslek daha yer alıyordu. Defterlerde bazı şahısların mesleğiyle ilgili "ferraş" tabiri geçmektedir. Ferraşlık, daha çok cami, mescit ve imaret gibi müesseselerin temizliğinin yanında halı, kilim ve diğer mefruşatın bakımıyla ilgilenen kişileri ifade etmektedir. Gerze Kazası'nda bulunan bazı camilerde de bu işle uğraşanlar bulunuyordu.⁴³

Kazada yaşayan gayrimüslimler ise ağırlıklı olarak terzilik, yapıcılık, demircilik gibi mesleklerde uzmanlaşmıştı. Bunlar içerisinde "yapıcılık" yani ev, duvar, çatı ve diğer yapıların inşasında Rumların önemli bir yeri vardı.⁴⁴ Buna rağmen kazadaki Rumların, Anadolu'nun diğer sahil kesimlerindeki Rumlarla kıyaslandığında⁴⁵ birkaç meslek dışında, bölgenin ekonomik hayatında pek de etkili olmadıkları söylenebilir.

V. Gayrimüslimlerin Ödedikleri Cizye Vergisi

Cizye, İslam Hukuku'na göre Müslümanların fethettiği topraklarda bulunan gayrimüslimlerin İslam devletinin himayesine girdikten sonra emniyetlerinin sağlanması karşılığında ödedikleri vergiydi. Cizyenin mükellefi gayrimüslim tebaanın çalışmaya ehliyeti ve gücü olan erkekleriydi.⁴⁶ Dolayısıyla çocuklar, ihtiyarlar, aklî melekesi yerinde olmayanlar, çalışmaya engel herhangi bir fizikî özürlü bulunanlar (kör, topal gibi) ve din adamları bu vergiden muaf tutulurdu.⁴⁷ Nüfus defterlerine bakıldığında, Gerze Kazası'nda yaşayan gayrimüslimlerin de, sadece din adamları hariç⁴⁸, belirttiğimiz sınıfa girenlere cizye vergisinden muafiyet sağlanmıştı. Örneğin, kazada yaşayan Kıstandı oğlu Dimitri hem kör, hem de 80 yaşında olduğundan isminin hemen üzerine "bilâ-kağıd" kaydı düşülerek bu vergiden muaf tutulmuştu. Kaza ahalisinden 25 yaşındaki Kıstandı oğlu Lefter ise "meczip" olduğu için vergi ödemeyecekti.

Defterdeki kayıtlara göre, kazadaki gayrimüslimler 13 yaşından itibaren cizye vergisi ödemeye başlıyordu. Ancak, 12 yaşında olan birkaç şahıs için "bâ tezkire bi'l-ihbar ednâya/evsata mütahammildir" yani "en düşük/orta oranda cizye vergisi verebilir" notu düşülmüştü. Aslında ileri yaşlardaki bazı şahıslar için de benzer ifadelerin kullanılması, cizye vergisi mükellefi olduğu halde kaydı bulunmayan şahısların bu sayım vesilesiyle tespit edilerek kayıt altına alınması öngörülmüştü.⁴⁹

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarından itibaren alınan ve en önemli gelir kaynaklarından biri olan cizye zenginler, orta ve düşük gelirli kişiler itibarıyla üç miktarda alınıyordu. Osmanlı kayıtlarında bu guruplandırma "â'lâ", "evsat" ve "ednâ" şeklinde sıralanmıştı. 15. yüzyılın sonlarında ödenen cizye oranları saf gümüş olarak sırasıyla 48, 24 ve 12 şer'i dirhem iken 1690 yılında en

⁴³ BOA, 885 Nr. ND, s. 21.

⁴⁴ BOA, 833 Nr. ND, s. 22-25.

⁴⁵ Muttalip Şimşek, "1841 Yılına Ait Nüfus Defterlerine Göre Balat Kazası'nda Yaşayan Gayrimüslimler", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 18, Sayı: 39, Bahar 2017, s. 95.

⁴⁶ Ziya Kazıcı, *Osmanlılarda Vergi Sistemi*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1997, s. 102.

⁴⁷ Şimşek, *aqm*, s. 94.

⁴⁸ Bir mahallede veya karyede vazifeli papaz veya diğer din adamlarından cizye vergisi alınmazdı. Örneğin, Aydın Sancağı'na bağlı Balat Kazası'na ait defterlerde Rum din adamları cizye vergisinden muaf tutulmuşken (Şimşek, *aqm*, s. 94), Sinop'a bağlı kaza, nahiye ve karyelerde vazifeli papazların cizye vergisinden muaf tutulmadığı görülmektedir. Bunun için bkz: BOA, 833 Nr. ND, s. 22-31.

⁴⁹ BOA, 833 Nr. ND, s. 22-23.

düşük derecesinde (ednâ) bir eşrefî altın veya 90 para seviyesinde idi. 1834 yılında ise sırasıyla 60, 30 ve 15 esedî kuruş olarak belirlenmişti.⁵⁰

1832 yılına ait defterde Gerze Kazası'nda yaşayan 279 gayrimüslimden 101'i evsat (30 kuruş), 27'si ise ednâ (15 kuruş) seviyesinde vergi ödeyecekti. Kazada "â'lâ", yani en yüksek (60 kuruş) seviyede vergi mükellefi bulunmuyordu. Bu da, kazadaki gayrimüslimlerin ekonomik bakımından çok iyi bir durumda olmadıklarını göstermektedir. Belirtilen bilgilere göre, kazada toplanan cizye vergisi miktarı 3.435 kuruş idi.

Vergi mükellefi olduğu halde kaydı bulunmayan ve bu sayım vesilesiyle evsat seviyesinden vergi ödemesi gerektiği tespit edilen şahıs sayısı 16 idi. Aynı şekilde, ednâ seviyesinden cizye vergisi ödemesi gereken şahıs sayısı ise 11 idi.⁵¹ Bütün bu bilgiler göz önüne alındığında, kazada cizye vergi mükellefi 155 kişiye ulaşmaktadır ve bu da, kazada yaşayan toplam gayrimüslim nüfusun yaklaşık %55'ine tekabül etmektedir.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nde modern anlamda yapılan ilk nüfus sayımı neticesinde oluşturulan defterler bu dönem için bizlere önemli veriler sağlamaktadır. Gerze Kazası'yla ilgili incelediğimiz üç deftere göre, 1831-1833 yıllarında kaza nüfusunun yaklaşık %90'ını Müslümanların, geri kalanını da Rumların oluşturduğu görülmüştür. Yine bu çalışma vesilesiyle, kazanın sosyal yapısı içerisinde Hz. Muhammed'in soyundan gelen seyyid ve şeriflerin önemli bir yere sahip olduğu; Müslümanlarla meskûn mahallerde imam, gayrimüslim mahallerinde ise papazların bulunduğu; bazı karyelerde ise vergi toplama işlerinde mahallî idareye yardım eden kethüdaların görev yaptığı tespit edilmiştir.

Nüfus Defterlerindeki bilgilere göre, kazada yaşayan müslüman ahalinin fizikî yapı olarak çoğunlukla uzun boylu (%64), gayrimüslimlerin ise orta boylu (%55) olduğu; kazadaki Müslüman erkeklerin genelde sakallı, gayrimüslimlerin bıyıklı olduğu; yaş ortalaması itibarıyla kazanın genç bir nüfus yapısına sahip olduğu ve her cemaatin çocuklarına kendi inanç ve kültürüne uygun isimler verdiği, bu çalışma vesilesiyle ortaya konmuştur. Son olarak, kazada icra edilen mesleklere baktığımızda, Müslümanların hemen her alanda etkin oldukları, gayrimüslimlerin ise yapıcılık ve gemicilik gibi birkaç alanda faaliyet gösterdiği; kazanın cizye vergisi oranlarına baktığımızda ise, Gerze'de yaşayan Rumların orta seviyede bir ekonomik güce sahip oldukları görülmüştür.

Kaynakça

I. Arşiv Kaynakları

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Nüfus Defterleri (ND): 833,885 ve 1185.

II. Kitap, Makale ve Tezler

Canatar, Mehmet, "Kethüdâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 25, İstanbul 2002, s. 332-334.

Güler, İbrahim, *XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Sinop (İdari Taksimat ve Ekonomik Tarihi)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 1992.

Doonan, Owen, "Sinop Landcapes: Towards an Archeology of Community in the Hinterland of a Black Sea Port", *Ancient Civilization from Scythia to Siberia*, 16 (2010), s. 175-187.

⁵⁰ Halil İnalcık, "Osmanlılarda Cizye" *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 8, İstanbul 1993, s. 45-48.

⁵¹ BOA, 833 Nr. ND, s. 22-25.

- Güneş, Mehmet, "Osmanlı Dönemi Nüfus Sayımları ve Bu Sayımları İçeren Kayıtların Tahlili", *Akademik Bakış*, Cilt: 8, Sayı: 15, 2014, s. 221-240.
- İnalçık, Halil, "Osmanlılarda Cizye" *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 8, İstanbul 1993, s. 45-48.
- Karal, Enver Ziya, *Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı (1831)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1997.
- Karpat, Kemal H., *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, Timaş Yayınları İstanbul 2010.
- Kazıcı, Ziya, *Osmanlılarda Vergi Sistemi*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1997.
- Kılıç, Rüya, *Osmanlı'da Seyyidler ve Şerifler*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005.
- Köstüklü, Nuri, "Osmanlı-Türk Aile Kurumu Araştırmalarında Tereke Defterlerinin Yeri ve Önemi (19. YY. Örnekleri Çerçevesinde)", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2008) 1/1, s. 17-26.
- Küçükbaşçı, Mustafa Sabri, "Seyyid", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 37, İstanbul 2009, s. 40-43.
- Öz, Mehmet, "Sinop", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 37, İstanbul 2009, s.252-256.
- Özcan, Selim, *Tanzimat Döneminde Sinop'un Sosyal Ekonomik Durumu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, Samsun 2007.
- Sarıcık, Murat, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakibü'l-eşrâflık Müessesesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2003.
- Sixtus, Heinrich, *Die Anatolischen Provinzen Sinop, Isparta, Urfa, Bayezid und Gaziantep in den 1920er Jahren*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2005.
- Şimşek, Muttalip, *Yirminci Yüzyılın İlk Çeyreğinde Güney Batı Anadolu'da Gayrimüslimler*, Akademik Kitaplar, İstanbul 2018.
- , "1841 Yılına Ait Nüfus Defterlerine Göre Balat Kazası'nda Yaşayan Gayrimüslimler", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 18, Sayı: 39, Bahar 2017, s. 88-103.
- Ünal, Mehmet Ali, "XV ve XVI. Yüzyıllarda Sinop Kazası", *XII. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 1994, s. 795-805.
- Yiğit, İlker, "Divan", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ek 1, İstanbul 2016, s. 336-337.

Ekler

EK 1a: 885 Numaralı Nüfus Defterine Göre Gerze Kazası'nda Yaşayan Müslümanların Kullandıkları Lakaplar

Abdaloğlu	Durcanoğlu	Karaferoğlu	Paşalıoğlu
Akbaşoğlu	Edinelioğlu	Karakadioğlu	Paşaoğlu
Akcaoğlu	Ekmekcioğlu	Karaköleoğlu	Reisoğlu
Alyanakoğlu	Elmacıoğlu	Karamanoğlu	Rıdvanoğlu
Araboğlu	Emiroğlu	Karaoğlu	Sadeoğlu
Arducoğlu	Erinelioğlu	Karpuzoğlu	Sağıroğlu
Atcaoğlu	Eroğlu	Katırcıoğlu	Sancakdaroğlu
Aydınlioğlu	Ezerganlıoğlu	Kaymakcioğlu	Sarioğlu
Bakkaloğlu	Ezgunoğlu	Kazakoğlu	Seferoğlu
Bakralıoğlu	Fazlıoğlu	Keloğlu	Sevrikoğlu
Balamuroğlu	Fıdıllıoğlu	Kemaloğlu	Sarıkadioğlu
Balazoğlu	Fırmıcioğlu	Keşanoğlu	Settaroğlu
Balcaoğlu	Gazanferoğlu	Kethüdaoğlu	Sıracıoğlu
Baltaoğlu	Gedikoğlu	Kınıklıoğlu	Sepetcioğlu
Bartınlioğlu	Gemicioğlu	Kırımlıoğlu	Sevrikoğlu
Bastıroğlu	Gökmenoğlu	Kırılıoğlu	Sohtaioğlu
Başbüyüköğlu	Gözeoğlu	Kıroğlu	Sufioğlu
Bektaşoğlu	Gözübüyüköğlu	Kısalıoğlu	Süslüoğlu
Belendeoğlu	Gümükoğlu	Kızıloğlu	Şişmanoğlu

Beyleroğlu	Gümüşcüoğlu	Kıbaroğlu	Şüküroğlu
Beyoğlu	Gündüzlüoğlu	Kırşilioğlu	Tabıboğlu
Berberoğlu	Gürcüoğlu	Kocaöközoğlu	Tarakcioğlu
Boduroğlu	Hacıoğlu	Konakoğlu	Tarikoğlu
Bostancıoğlu	Hacıtataroğlu	Köleoğlu	Tatarımamoğlu
Böcüoğlu	Hafızoğlu	Köroğlu	Telkioğlu
Bölükbaşıoğlu	Halifeoğlu	Kösebeyoğlu	Tekneoğlu
Cabaoğlu	Hamamcıoğlu	Köseoğlu	Tembeloğlu
Candaroğlu	Hatıboğlu	Köşkeroğlu	Tengezoğlu
Cabbaroğlu	Haydutoğlu	Kumluoğlu	Terkemanoğlu
Cembeoğlu	Hazaroğlu	Kuymazoğlu	Terzioğlu
Civanoğlu	İmamıoğlu	Küllüoğlu	Tonbuloğlu
Coşmendiroğlu	İslamoğlu	Kürtoğlu	Tongabaşıoğlu
Çakaloğlu	Himmetoğlu	Kütükoğlu	Topaloğlu
Çakmakcıoğlu	Hokkaoğlu	Lazoğlu	Topcuoğlu
Çakıroğlu	İkizoğlu	Manavoğlu	Tosbanoğlu
Çalıkoğlu	Kabaoğlu	Marangozoğlu	Toygaroğlu
Çavuşoğlu	Kabaşoğlu	Melamoğlu	Turuncuoğlu
Çelebioğlu	Kaçakoğlu	Memişoğlu	Tüccaroğlu
Çerkezoğlu	Kadioğlu	Menteşoğlu	Tüzünoğlu
Çobanoğlu	Kaçakoğlu	Mestanoğlu	Uçukcuoğlu
Çolakoğlu	Kaçaroğlu	Mısırlıoğlu	Ustaoğlu
Çorazoğlu	Kadiaskeroğlu	Miroğlu	Uzunoglu
Çörekcioğlu	Kadireisoğlu	Mollaoğlu	Üçtabanoğlu
Çubukoğlu	Kalacoğlu	Munzuroğlu	Yabacıoğlu
Dağlıoğlu	Kalyoncuoğlu	Müezzinoğlu	Yahşioğlu
Dalmanoğlu	Kamışoğlu	Nahşioğlu	Yahyaoğlu
Danagözoğlu	Kanburoğlu	Nasrallahoglu	Yanaklıoğlu
Dedeoğlu	Kantarcıoğlu	Nazaroğlu	Yanıkoğlu
Değirmencioğlu	Kaptanoğlu	Ocakcıoğlu	Yemcioğlu
Demircioğlu	Karabacakoğlu	Odabaşıoğlu	Yordanlıoğlu
Dervişoğlu	Karabaşoğlu	Öksüzoglu	
Dörtgözoğlu	Karabayıroğlu	Pamukcuoğlu	

EK 1b: 833 Numaralı Nüfus Defterine Göre Gerze Kazası'nda Yaşayan Gayrimüslimlerin Kullandıkları Lakaplar

Aksendioğlu	Dırmıkoğlu	Samsunluoğlu
Abacıoğlu	Kalaycıoğlu	Sinoplucioğlu
Amasyalıoğlu	Kalfatoğlu	Taşcıoğlu
Arslanoğlu	Kaplıanoğlu	Terzioğlu
Barutcuoğlu	Karaoğlıanoğlu	Tonbuloğlu
Bıyıklıoğlu	Kayserilioğlu	Trabzonluoğlu
Canıklıoğlu	Köroğlu	Yanaşmaoğlu
Cengaloğlu	Kulaksızoglu	Yapıcıoğlu
Çalibacakoğlu	Kuzmaoğlu	Yüncüoğlu
Demircioğlu	Posoğlu	

HANEFİ MEZHEBİNİN TEŞEKKÜLÜNDE BUHARA DÖNEMİ
(Kefevî'nin “*Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*”
Adlı Eseri Özelinde)

Yusuf DOĞAN*

Öz

“*Hanefî mezhebinin teşekkülünde Buhara dönemi*” olarak isimlendirdiğimiz ve Kefevî'nin “*Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*” adlı eseri özelinde yaptığımız bu çalışmada, belli bir zaman aralığında, ağırlıklı olarak Buhara/Mâverâünnehir bölgesinde yaşayan fakihler merkeze alınarak, onlar üzerinden bir takım hukuki ve toplumsal tahliller yapılmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde bu çalışmada fakihlerin görüşleri ve ürettikleri çözümlerden hareketle, ilgili dönemde Hanefî mezhebinin toplumsal sorunlara bakışı tahlil edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma sınırlı sayıda fakihin ilmi kişiliğinden yola çıkılarak yapılmasına rağmen, dönemin ilmi seviyesi ve meselelere bakışı hakkında ciddi veriler sunmakta; günümüz ilim adamları için geçmiş ile bugün arasında mukayese imkânı sağlamaktadır. Bunun pratikteki faydasına gelince; günümüzde pek çok kişi gerçek hayatta cereyan eden olaylarla kitaplarda yer alan bilgilerin çok fazla örtüşmediğinden şikâyet eder. Bu ise ilim ehlinin toplumdan kopuk yaşadığı intibasını verir. Böyle bir kopukluk ise yapılan ilmi faaliyetlerin genellikle amacına hizmet etmediği sonucunu doğurur. Hâlbuki “el-Ketâib” ve benzeri eserlerde zikredilen âlimlerin hayatları ve ilmi tutumları okunduğunda, bu okumalar bize geçmiş ile günümüz arasında ne derece eksen kaymasının olduğunu gösterecektir. Şayet yeniden geçmiş ile gelecek arasında bir bağ kurmak suretiyle kendimizi içtimai, ahlakî ve hukukî anlamda düzeltme amacı güdeceksek, bu amaca ulaşmada eksen âlimlerin tanınması ve anlaşılması ciddi hizmetler göreceği kanaatini taşımaktayız.

Anahtar Kelimeler: Mezheb, Hanefî Mezhebi, Buhara, Kefevî, Ketâib, Fakih.

The Second Buhara Period in the Formation of Hanafi School
(In the Special Work of Kefevi Named “*Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*”)

Abstract

In this study that we named as the “Second Bukhara Period in the formation of Hanafi School”, we used Kefevî's book al-Ketâib as the centre to perform some legal and social analyses on faqihs living in a certain time period. Likewise, in this study, it is tried to analyse the views of the Hanafi School on social problems in the related period with reference to the opinions and solution approaches by those faqihs. Although this study was carried out on the basis of a limited number of faqihs and their scientific personalities, it presents important data about the scientific level of the period and perspectives on issues at that time, so it provides the possibility to compare the past and present for today's scholars. For its practical benefit, today many complains about the non-conformity of the information in the books and the events taking place in real life. This gives the impression that scholars are living detached from the society. This disconnection results in the fact that scholarly activities generally do not serve their purpose. However, with regard to the lives and

* Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi SBE Doktora Öğrencisi, Yusuf.dogan16@hotmail.com.

scientific attitudes of scholars mentioned in al-Ketâib and similar works, the degree of axis shift between past and present appears distinctly. If we intend to correct ourselves in terms of sociality, morality and law by establishing a link between the past and the future, we believe that pivotal scholars will serve significantly for the achievement of this goal.

Keywords: Mezheb, Hanefi Mezhebi, Buhara, Kefevî, Ketâib, Fakih.

Giriş

Hız. Peygamber'in sağlığında Müslümanlar İslam dinini anlama ve yaşama konusunda güçlük çekmiyorlardı. Çünkü dini hayatı inşa eden vahiy inmeye devam ediyor, Hız. Peygamber, rehberliği ve örnekliliği ile şüpheleri ve cehaleti izale ediyordu. Hız. Peygamber'in vefatından sonra İslam coğrafyasının genişlemesi ve İslam'a yeni katılımların olması ile dini anlama ve yaşama-daki farklılıklar, iktidar savaşları, İslam'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve Hadis'in anlaşılma-sındaki farklı yorumlar gibi sebeplerle itikadi ve fıkhi mezhepler ortaya çıkmıştır. Fıkhi mezhep-leri arasında hicri ilk iki yüzyılda Kûfe Irak merkezli oluşan, daha sonra Mâverâünnehir bölge-sinde yayılan IV. (X.) yüzyıldan itibaren de Selçuklular /Osmanlılar vasıtasıyla başta Anadolu olmak üzere dünyanın birçok bölgesinde müntesibler edinen Hanefi Mezhebi'nin Mâverâünnehir bölgesinde özellikle Buhara merkezli gelişimini ve etkilerini ele almaya çalışacağız.¹

Tebliğimizde örnekleme yoluyla hicri VI. ve VII. yüzyıllarda Buhara/Mâverâünnehir yö-resinde ilmi faaliyette bulunmuş eksen fakihlerinin fikhî meselelere yaklaşımını ve çözüm yolla-rını konu edinerek, Hanefi mezhebinin bu yörede teşekkülü ve yerleşik hale gelmesi ile ilgili bir kanaat oluşturmaya çalışacağız. Burada söz konusu edeceğimiz âlimlerimizin isimleri şu şekil-de-dir:

Ebû Ali Hasan b. Mansur b. Mahmud Özcendi Fahreddin Kâdîhân (ö. 592), Ali b. Ebûbekr el-Mergînânî (ö. 593), Mahmud b. Ahmed b. Mâze (ö. 616), Abdülğafur el-Kerderî (ö. 562), Ömer el-Akîlî (ö. 596), Yusuf el-Halebî (ö. 592), Mahmud b. Ubeydullah el-Hârisî el-Mervezî (ö. 606), Ebû'l-Muzaffer Esad b. Muhammed el-Kerâbîsî (ö. 539), Muhammed b. Ahmed Zahîruddin el-Buhârî (ö. 619), Ubeydullah b. İbrahim el-Mahbûbî (ö. 630), Muhammed b. Ebû'l-Mefâhir Abdur-reşid el-Kirmânî (ö. 565), Ahmed b. Muhammed el-Attâbî (ö. 586), Tahir b. Ahmed el-Buhârî (ö. 542), Mahmud b. Ahmed el-Hasîrî (ö. 636), Muhammed b. Abdüsettar el-Kerderî (ö. 642), Bur-hanü'l-İslam ez-Zernûcî (ö. 593), Tahir b. Mahmud Sadru'l-İslam (ö.), Muhammed b. Mahmud el-Üstruşenî (ö. 632), Ebû'l-Feth Muhammed b. Ali el-Mergînânî (ö.), Ahmed b. Ubeydullah el-Mahbûbî (ö. 630), Hasan b. Muhammed es-Sagânî (ö. 650), Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (ö. 710), Ahmed b. Ali es-Sââtî (ö. 694), Muhtâr b. Mahmud ez-Zâhidî (ö. 658).

Burada ele alınan fakihlerin genel özelliklerine ve fıkhi çözümlerine bakıldığında, Hanefi fikhının faraziyelerden gittikçe uzaklaşarak çözüm odaklı bir karaktere büründüğünü söyleyebi-liriz. Zira Maveraunnehir/Buhara yöresindeki VI. ve VII. Yüzyıl fakihlerinin eserlerinin genel-likle fetva türünde veya fetva olarak kullanılabilecek bir karakterde ele alındığı söylenebilir. Bu döneme ait fakihlerin bir diğer dikkat çeken hususiyeti ise örnek bir ahlaka ve zahidane bir yaşam tarzına sahip olmalarıdır. Bir fakihin dünya talebinde olmayıp, zahidane bir hayatı tercih etmesi önemlidir. Bu karakterde olan bir fakihin dünyevi makam/mevkii beklentisi olmadığı için verdiği

¹ Bkz. Bardakoğlu, Ali, Hanefi Mezhebi, Kuruluşu ve Yayılması, DİA, 1997, XVI, 1

kararlarının veya fetvalarının merkezinde birilerini memnun etme arzusu olmaz. Tam aksine onların temel yaklaşımı hakkaniyetin ve adaletin tecellisi olur.

1.Kefevî ve Ketâib'i Hakkında Kısa Bilgi

Hanefî Fukahasının biyografilerine dair “*Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*” isimli eserin müellifi Mahmud b. Süleyman el-Kefevî'dir. Künyesi Ebu'l-Fadl'dır. Babası Tatarların eline esir düşüp Kefe'ye getirildikten sonra hürriyete kavuşan Çerkez ırkından Hacı Süleyman'dır. Kefevî 1520 (H.926) senesinde Kefe'de doğdu. Müellif, doğduğu yere nisbetle “Kefevî” diye şöhret bulmuştur.² İlk tahsilini doğduğu yer olan Kefe'de aldıktan sonra, İstanbul'da tahsil hayatına devam etmiştir. Ebû Bekir el-Kefevî el-Kâdirî'den tasavvuf terbiyesi aldı. Kaplıca müderrisi Kadızâde Ahmed Şemseddin Efendi ve Sahn-ı Semân müderrisi Abdurrahman Efendi'nin derslerine devam etti. Halep kadılığı yapan hocası Abdurrahman Efendi ile Halep'e giderek Ma'lul Emir efendiye intisap etti. İstanbul'da Molla Gürani müderrisi, Kefe, Rumeli, Livadiye, Provadi, Akkirman, Gelibolu'da kadılık yaptı. Ömrünün sonlarında Sinop'a giderek orada bir mescit yaptırmış, vefatından kısa bir zaman önce yazdığı eseri Ketâib'i orada tamamlamıştır. 1582 (h. 989) senesinde Sinop'ta vefat etmiş, namazını Şeyh Mirza Efendi kıldırması ve inşa ettirdiği mescidin kible cihetine defnedilmiştir. Kefevî, dönemin Osmanlı Padişahı III. Murad'a ithaf ettiği eserini "unvan", "burhan", "erkân", "sultan" ve “Ketâib”³ olmak üzere beş başlığa ayırmıştır. Eserin ağırlığını oluşturan Ketâib bölümü Hanefî fukahasının biyografilerinin yer aldığı bölümdür.⁴

Ketâib, Ketibe kelimesinin çoğuludur. 22 Ketibeden oluşan Ketâib'in 11. 12. ve 13. Ketibeleri Hanefî mezhebinin Buhara dönemine etki eden fukahanın yer aldığı bölümlerdir. Bu üç Ketibe'de toplam 136 Fakihin biyografisi verilmiştir. Bunlardan 74 fakih Ketibe bölümünde, 38'i Müteferrikat bölümünde, 24 tanesi de Kalbül-Ketibe (Sufi Fakihler) bölümünde yer almaktadır. Uhdemizdeki ciltte yer alan 136 fakihin 48 tanesi Buhara-Mâverâünnehir bölgesinden, eksen fakih olarak öne çıkan 24 fakihin ise 16'sı Buhara-Mâverâünnehir bölgesindendir.

2.Hanefî Mezhebinin Buhara Dönemine Kadar Teşekkül Durumu

“*Dinin inanç esaslarını veya amelî hükümlerini anlama ve yorumlama konusunda kendine özgü yaklaşımlara sahip düşünce sistemi ve bu yaklaşımlar etrafında meydana gelen ekolleşmenin ürünü; ilmî ve fikrî birikimin adı olan mezhep*”⁵, Hz. Peygamber'in sağlığında da var

² Kefe Kırım yarımadasının güneydoğu kıyısında yer alan bugün Ukrayna'ya bağlı tarihî bir liman şehridir. Kefe, ilkçağ'lardan itibaren önemli bir liman ve yerleşme yeri olarak ön plana çıkmıştır. Fâtih Sultan Mehmed döneminde Kefe ile beraber bütün sahil şeridi fethedildi ve Kefe sancak beyliği kuruldu. Kefevî'nin dünyaya geldiği tarih olan 1520'de Ermeniler en fazla nüfusa sahip, Müslümanlar ikinci sırada iken, 1547'de Müslümanların en kalabalık topluluğu oluşturduğu dikkati çeker. Kanuni Sultan Süleyman 1509-1512 yılları arası yaklaşık üç sene Kefe'de sancak beyliği yapmıştır. 1783'te Kefe kesin olarak Rus hâkimiyeti altına girdi. Bu sırada şehirde yirmi dokuz cami, on üç Rum, yirmi iki Ermeni kilisesi, 694'ü Türkler'e ait olmak üzere 813 evin mevcut olduğu tesbit edilmişti. II. Katerina şehrin adını Theodosia (Rusça Feodosia) olarak değiştirdi. Bkz. Öztürk, Yücel, *Kefe*, DİA, 2002, XXV, 182-184.

³ Ketâib, Ketibe kelimesinin çoğuludur. (الكتيبة) sözlükte askeri birlik, alay, ordu gibi anlamlara gelir (bkz. Lisânu'l-Arab, “ktb” maddesi).

⁴ Bkz. Muslihiddin Mustafa, *Zuhru'l-ârifîn fi yevmi'd-dîn*, Süleymaniye ktp., Serez 01649, v. 304a; Özel, Ahmet, Kefevî, *Mahmud b. Süleyman*, DİA, 2002, XXV, 185,186.

⁵ Üzüm, İlyas, *Mezhep*, DİA, 2004, XXIX, 526.

olan bir olgu idi. Hz. Peygamber'in sağığında Kur'an'ın anlaşılması, yorumlanması ve dini hayata dair meselelerin çözümü Hz. Peygamber vasıtasıyla vuzuha kavuşuyordu. Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam coğrafyasına dağılan ashap, İslam'ı kaynağından anlama ve Hz. Peygamber'in öğretileriyle dini yaşama konusundaki farklı yaklaşımlarıyla birer ekol oluşturdular. Başta Mekke, Medine, Mısır, Şam/Suriye, Irak/Kufe, Kuzey Afrika olmak üzere dünyanın dört bir tarafına İslam'ın yayılması ve yaşatılması için giden her bir sahabe, adı konmamış bir mezheb ve ekol oluşturmakta idi.

Diğer taraftan her asırda olduğu gibi Hz. Peygamber asrında da Sahabe arasında fıkhıta derinleşen, müçtehit derecesine ulaşan ve fetva vermede öne çıkan pek çok kişi vardı. Bunlar sahip oldukları bilgiler ve fetvalarının sayısı bakımından aynı seviyede olmayıp Hz. Peygamber'in yanında bulunma sürelerine, ilme önem verme durumlarına ve kavrayış yeteneklerine göre farklılık gösteriyordu. Kaynaklar, fetva verdikleri bilinen erkek ve kadın sahâbe sayısını 162 olarak tespit etmiş ve 142'sinin erkek, yirmisinin kadın olduğunu belirtmiştir. Bunlar üç guruba ayrılmış; birinci gurubu en çok fetva veren, ikinci gurubu daha az fetva veren, üçüncü gurubu ise çok az fetva veren sahabeler oluşturmuştur.⁶ Bölgelerinde her bir sahabenin Kur'an ve Hz. Peygamber'den öğrendiklerini aktardıkları tabiin nesli arasında Medine ve Irak bölgesindeki farklı anlayış ve uygulamalar temayüz etmiş, ilk olarak toplumda karşılığı olan mezhep teşekkülü bu şekilde başlamıştır.

3.Ketâib'e Göre Buhara Döneminde Hanefi Mezhebinin Teşekkülü

Bu Dönemin Buhara Dönemi Olarak Adlandırılmasının Sebebi

Buhara 54 (674) yılında Muâviye'nin Horasan Valisi Ubeydullah b. Ziyâd tarafından fet-hedilmiştir. Buhara'nın tarihi müslümanların bu bölgeye gelmeleriyle aydınlanmaya başlar.⁷ İslam hukukunun Mâverâünnehir'e gelişi ise III. (IX.) yüzyılın başında Ebu Hanife'nin öğretilerinin öğrencileri tarafından bu bölgeye yayılmasıyla başlar.⁸ Hanefi mezhebinin ortaya çıkışından günümüze kadar geçen süreci İslam Hukukçuları Hanefî fakihlerinin mütekaddimîn-müteahhirîn, selef-halef-meşâyih gibi ayırımlarla ifade eder.⁹ Mürteza Bedir Hanefi Mezhebinin Buhara dönemi şu şekilde tespit eder:

“Hanefi Hukuk Okulunun Mecelle'ye kadar olan dört ana safhasından (Bağdat safhası, Mâverâünnehir safhası, Memlük safhası ve Osmanlı safhası) birinin, özellikle hukuk doktrini ve teorisinin klasik yapısının oluşumunda en etkili olan ikinci döneminin, Mâverâünnehir'li hukukçuların aktif olduğu X-XIII. Yüzyıllar arasındaki üç asırlık döneme denk gelmesidir.”¹⁰

Kefevî'nin Ketâib'inde üzerinde çalıştığımız dördüncü ciltte 136 fakihin 48'i Buhara-Mâverâünnehir bölgesindendir. Bu fakihlerden eksene aldığımız ve tebliğimizin konusunu oluş-

⁶ Bkz. Efendioğlu, Mehmed, *Sahabe, Fetva Veren Sahabiler*, DİA, 2008, XXXV, 493.

⁷ Bkz. Şeşen, Ramazan, *Buhara*, DİA, 1992, VI, 363

⁸ Bkz. Bedir, Mürteza, *Buhara Hukuk Okulu; Fıkıh ve Re'y Kavramlarına Yeni Bir Bakış*, İSAM Yayınları, 2014, s. 27

⁹ Bardakoğlu, Ali, *Hanefi Mezhebi, Doktrinin Gelişimi*, DİA, 1997, XVI, 1-21; Said Kaya, Eyyüp, *Mütekaddimin ve Müteahhirin*, DİA, 2006, XXXII, 188-189.

¹⁰ Bedir, Mürteza, *Buhara Hukuk Okulu; Fıkıh ve Re'y Kavramlarına Yeni Bir Bakış*, İSAM Yayınları, 2014, s. 18

turan 24 fakihin 16'sı da aynı şekilde Buhara bölgesindendir. Bu döneme Buhara dönemi denmesinin sebebi sadece fakihlerin bu bölgeye ait oluşları değil, Hanefi mezhebi hukuk ilke ve mefkûresinin Buhara'da yeni bir algı ve anlayışla uygulanıyor oluşudur.

4.Bu Dönemde Öne Çıkan Fakihler

Kefevî'nin Ketâib'indeki anlatım dikkate alınarak Hanefi Mezhebinin Buhara dönemine etki eden eksen fakihlerin kısa hayat hikâyeleri şöyledir:

Kâdîhân (ö. 592): Kefevî onu şeyh, imam, işinin ehli, müçtehit, vera sahibi, zahid, sultânüşşerîa, burhânuttarîka, meşhurulâfâk, merdıyyulahlak, selef kasidesinin köşkü, sultanların azizi, hükümdarların reisi, temiz karakterli, makamı ve şanı yüce, rakipsiz vasıflarıyla över. Talebesi Cemaleddin Hasîrî de onu; O bizim seyyidimiz imam, kadı, fahrulmille, ruknülislam, bakiyyetüsselef, müftil halef ifadeleriyle över. Kemalpaşazade Kâdîhan'ı mesailde müçtehit olarak kabul eder. Kefevî Kâdîhan'ın iki koldan fıkıh silsilesini verir. 592 senesi Ramazan'ın 15'i Salı gecesi vefat etti.¹¹ Fetâvâ Kâdîhan'ın meşhur eseridir. Kâdîhan, Fetâvâ'sını âlimler de dâhil ümmetin her kesiminden şahısların ihtiyacını karşılamak üzere kaleme aldığını beyan eder.

Ali b. Ebûbekr el-Mergînânî (ö. 593): Kefevî Merginani'yi imam, allame, şeyhulislam ve'l-müslimin, burhanu'l-mille ve'd-din, üstazü'l-fukaha ve üstazü'l-fudala, fakih, hafız, muhaddis, müfessir, muhakkık, müdekkık, zahid, vera sahibi, usulcû, edib, şair gibi sıfatlarla över.¹² Büyük bir Hanefi fıkıh âlimi olup, el-Hidaye adlı mühim eserin de müellifidir. Pek çok ilim dalında yetkindir. Takva sahibi bir âlimdir.

Kefevî, Merginani'nin iki koldan fıkıh silsilesini verir. Ayrıca kendisinin de Merginani'nin Hidaye'sini okuduğunu ifade ederek, iki koldan kendi Hidaye icazet silsilesini verir.¹³

Mahmud b. Ahmed b. Mâze (ö.616): Şeyhulimam, doğu ve batının müftüsü, fazilet ve menkıbelerin toplamı, Sadrulislam Tahir b. Mahmud'un babası, "el-Muhit" sahibi Mahmud b. Es-Sadru's-Said Tacuddin Ahmed b. Es-Sadru'l-Mâdî Burhanuddin el-Kebir Abdülaziz b. Ömer b. Maze.

İmamların büyüklerinden ve ümmetin fukahasının gözdelerindendir. Vera sahibi, müctehid, mütevazı, âlim, amil, fadıl, kâmil, hılaf ve mezheb hususunda güçlü, ilimleri babadan oğula miras bırakan bir ailedendir. Babası Sadrüşşehîd Tâceddin Ahmed, dedesi Burhâneddin el-Kebîr Abdülazîz b. Ömer, amcası Sadrüşşehîd Hüsâmeddin Ömer b. Abdülazîz ve oğlu Sadrülislâm Tâhir b. Mahmûd da devirlerinin önde gelen âlimlerindendir. Ebu Hanife'ye ulaşan fıkıh silsilesi vardır. Buhara ve Semerkant başta olmak üzere çeşitli şehirlere gidip devrin ileri gelen âlimleriyle görüştü, onlardan ders aldı. Özellikle fıkıh sahasında devrinde otorite idi. İbn Kemal onu "mesâilde müctehid" kabul eder.¹⁴

Abdûlgafur el-Kerderî (ö. 562): Dönemin Hanefi fukahasıdır. Fıkha ve usule dair eserleri vardır. Son derece zühd sahibidir. Ebu'l Fadl Abdurrahman b. Muhammed el-Kirmani'ye fıkıh öğretti. Şemsü'l-Eimme lakaplı idi. Nureddin Mahmud b. Zengi zamanında Haleb kadılığı yaptı ve 562 senesinde orada vefat etti.¹⁵

¹¹ Kefevî, Mahmud b. Süleyman, *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, İst. Sadrazam Koca Ragıp Paşa Ktp., Ragıp Paşa, Nr. 887, vr. 202a-203b

¹² Kefevî, Ketâib, vr. 203b-206b

¹³ Kefevî, Ketaib, vr. 203b-206b

¹⁴ Kefevî, Ketaib, vr. 207a

¹⁵ Kefevî, Ketaib, vr. 210a

Ömer el-Akîlî (ö. 596): Şeyh, İmam, şerefu'd-din Ebu Hafs Ömer b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Muhammed Ahmed el- Akîlî el-Ensârî. Akîl b. Ebu Talib'e nisbetle Akîlî denmiştir. Döneminde hanefî imamlarının büyüklerinden ve gözdelelerinden. el-Minhac adlı değerli bir esere sahiptir. Hadis rivayet etti. Sadru's-Şehid'den rivayette bulundu. Ebu Hanife'ye ulaşan fıkıh silsilesi vardır. Buhara'da 596 senesinde vefat etti, oraya defnedildi.¹⁶

Yusuf el-Halebî (ö. 592): Yusuf b. Hızır b. Abdullah el-Halebi, el-Bedru'l-Ebyad diye maruf. 521 senesinde doğdu. Kadılık görevi de deruhte eden mühim bir Hanefî âlimidir. Belh'in Burhanı diye maruf Ali b. El-Hasan'dan ilim aldı. Fadl ve kemal rütbesine ulaştı. Sonra Şiraz'a kadı oldu. 592 senesinde vefat etti.

İbnü'l-Ebyad ve Kadıasker diye maruf olan oğlu Muhammed b. Yusuf b. Hızır ondan fıkıh öğrendi.¹⁷

Mahmud b. Ubeydullah el-Hârisî el-Mervezî (ö. 606): Şeyhulislam kadı imam Alaud-din Mahmud b. Ubeydullah b. Saîd b. Muhammed Hârisî Mervezî. 541 senesinde Serhas'da doğdu, orada yetişti. Usulde ve furu'da liyakat sahibi bir âlim olup, kendi döneminde mezhebin hükümlerini bilmede ve mukayeseli hukukta önde gelen bir âlimdi. Aynı zamanda iyi bir hadis bilgini idi. Babasından ve iki amcası Ebu'l-Fadl Ubeydullah ile Muhammed b. Said'den ders dinledi. Ebu Hanife'ye ulaşan fıkıh silsilesi vardır. Vefat tarihi olan 606 senesine kadar Merv'de yaşadı.¹⁸

Ebü'l-Muzaffer Esad b. Muhammed el-Kerâbisî (539): Şeyhulislam Ebu'l-Muzaffer Esad b. Muhammed b. Huseyn Kerabisi Nisaburi. Fazıl, edib, âlim, mütteki, mütedeyyin bir âlim idi. Nahivci, zeki, meani ve beyan uzmanı, gözlemci, araştırmada dili fasih, üstün zekâ sahibi idi. Arapça ve edebi sanatları dil bilimci Ebu Mansur Mevhub b. Ahmed b. Hızır el-Cevalikî'den aldı. Kefevî Kerâbisî'ye ait Arap dili ve edebiyatına dair Ebu'l-Esved ed-Düelî'ye ulaşan ilim silsilesini verir. Aruz ilmine dair eseri vardır. Usul ve furu'da oldukça yetkindi. Muktefa'nın hilafeti döneminde 539 senesinde vefat etti.¹⁹

Muhammed b. Ahmed Zahîruddin el-Buhârî (ö. 619): Şeyh, kadı, imam Ebubekr Muhammed b. Ahmed b. Ömer. Lakabı Zahiruddin el-Buhari. Babasından ve devrin önde gelen diğer âlimlerinden ders okudu. Yetiştirdiği talebeler arasında tanınmış âlimlerden Mecdüddin el-Üsrûşenî bulunmaktadır. Buhara'da kadılık ve muhtesiblik yaptı.²⁰

Ubeydullah b. İbrahim el-Mahbûbî (ö. 630): Şeyh, imam, Cemalüddin el-Mahbubi Ubeydullah b. İbrahim b. Ahmed b. Abdülmelik b. Ömer b. Abdülaziz b. Muhammed. Nesebi Ashabdan Ubade b. Samit (r.a.) e dayanır. "İkinci Ebu Hanife" diye şöhret bulmuştur. Ebu Hanife'ye ulaşan fıkıh silsilesi vardır. 630 senesinde Buhara'da vefat etti.²¹

Muhammed b. Ebû'l- Mefâhir Abdurreşid el-Kirmânî (ö. 565): Şeyh, imam, ruk-nülmille ve'd-din, bahaülislam ve'l-müslimin Ebubekr Muhammed b. Ebu'l-Mefahir b. Abdurreşid b. Nasr b. Muhammed b. İbrahim b. İshak el-Kirmânî. İnce manalara vakıf, Hanefî metodunu

¹⁶ Kefevi, Ketaib, vr. 211b

¹⁷ Kefevi, Ketaib, vr. 212a

¹⁸ Kefevi, Ketaib, vr. 213b

¹⁹ Kefevi, Ketaib, vr. 214a

²⁰ Kefevi, Ketaib, vr. 215b; Kılıçer, M. Esat, *Buhârî, Zahîruddin*, DİA, 1992, VI, 376-377

²¹ Kefevi, Ketaib, vr. 217a

bilen, geçmişten geleceğe fetva nakletmede mahir bir âlimdir. Ebu Hanife'ye ulaşan fıkıh silsilesi vardır.²²

Ahmed b. Muhammed el-Attâbî (ö. 586): İmam, allame, zahid Zeynüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer Ebu Nasr el-Attâbî el-Buhari. Attâbiyye Buhara'da bir mahalledir. Attâbî, zahid ve selef ahlakına sahip âlimlerdendir. Kelam, usul ve fûru'a dair din ilimlerinde mütehas-sisdir. Her taraftan öğrencileri vardı. Doğuda ve batıda fetvaları ve eserleri dolaşırdı. Mâverâün-nehir Hanefî ulemâsı arasında önemli bir yeri olan Attâbî, özellikle fetva kitabıyla ve Hanefî mez-hebinin temel kaynaklarına yaptığı şerhlerle tanınmıştır. Meşhur Hanefî fakihlerinden Şem-süleimme el-Kerderî de Attâbî'nin talebesi olup kendisinden Şerhu'z-Ziyâdât'ı rivayet etmiştir. 586 senesinde Buhara'da vefat etti.²³

Tahir b. Ahmed el-Buharî (ö. 542): Kefevî onu zahid, kâmil, şeriatin destekçisi, sünne-tin ihya edicisi, ümmetin fakihi, imamların önderi, selefin bakiyyesi, şer'i ahkâmı sonrakilere nakleden, Müslümanların imamı, halifelerin mercii, sultanların destekçisi, millet ve dinin iftihar, fukahanın seyyidi, müctehidlerin hatmi gibi sıfatlarla övmektedir. Derin bilgisiyle Mâverâünnehir Hanefî ulemâsı arasında temayüz eden ve İbn Kemal'in fıkıh âlimlerinin dereceleriyle ilgili tas-nifine göre mezhep imamından rivayet bulunmayan konularda içtihat yapabilen âlimlerdendir (mesailde müctehid). İki koldan Ebu Hanife'ye ulaşan fıkıh silsilesi vardır.²⁴

Mahmud b. Ahmed el-Hasîrî (ö.636): Şeyh, imam, Cemalüddin Ebü'l-Mehamid Mah-mud b. Ahmed b. Abdüsseyyid b. Osman b. Nasr b. Abdülmelik el-Buhari el- Hasîrî. 546'da Buhara'da doğdu.

Devrinin önde gelen Hanefî imamlarındandır. Fıkıh ilmini Buhara'da aralarında Kādîhan'ın da bulunduğu âlimlerden öğrendi. Aynı zamanda Kādîhan'ın özel öğrencilerindendir. Fıkıh ilmini ondan öğrendiği gibi, Sahih-i Müslim'i de ondan dinlemiştir. Tahsil için Nişâbur, Halep ve Şam gibi merkezlere yolculuk yaptı. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin eserlerini rivayet ve şerhetmekle de tanınmıştır. Babası hasır yapmakla geçimini sağlayan bir tüccar oldu-ğundan dolayı muhtemelen bu nispetle anılmıştır. Çok sadaka verir, çokça da gözyaşı dökerdi. Yazısı güzeldi. Müderrislik yaptığı ve birçok talebe yetiştirdiği Dımışk'da vefat etmiş ve Sufiyye kabristanına defnedilmiştir.²⁵

Muhammed b. Abdüsettâr el-Kerderî (ö. 642): Şeyh, imam, şemâilî hoş, mekarim-i ahlakı kendisinde toplayan, ümmetin bedri, eimmenin güneşi Muhammed b. Abdüsettâr b. Mu-hammed el-İmâdî el-Kerderî el-Berâyakînî.

Kerderî 559 senesinde doğdu. Hârizm'de yetişti. Burada Allame Zemahşeri'nin öğrencisi el-Muğrib müellifi Burhanüddin Nasır b. Ebu'l-Mekârim'den Arap dili ve edebiyatı öğrendikten sonra gittiği Semerkant'ta Burhâneddin el-Mergînânî'den meşhur eseri el-Hidâye'yi okudu; ay-rıca Şir'atü'l-İslâm müellifi Rük-nülislâm İmâmzâde'den fıkıh dersi aldı ve hadis dinledi. Ardın-dan tahsilini sürdürdüğü Buhara'da Bedreddin el-Versekî, Şerefeddin Ömer b. Muhammed el-Akîlî, İmâdüddin ez-Zerencerî, Ahmed b. Muhammed el-Attâbî, Nûreddin es-Sâbûnî, Kādîhan gibi hocaların fıkıh, hadis ve tefsir derslerini takip etti. En önemli iki hocası Kādîhan ve Mergî-nani'dir. Hidaye'nin tamamını hocası Merginani'ye okumuş ve bu eseri hocasından dinlemiştir. Kendisinden de birçokları Hidaye'yi dinlemiştir. İlim yolculuğunda akranları arasında temayüz

²² Kefevî, Ketaib, vr. 218a

²³ Kefevî, Ketaib, vr. 219b ; Ünal, Halit, *Attabi, Ahmed b. Muhammed*, DİA, 1991, IV, 93

²⁴ Kefevî, Ketaib, vr. 226b; Kılıçer, M. Esat, *Buhârî, Tâhir b. Ahmed*, DİA, 1992, VI, 376

²⁵ Kefevî, Ketaib, vr. 229a; Kallek, Cengiz, *Hasîrî, Mahmûd b. Ahmed*, DİA, 1997, XVI, 383

etmiştir. Hatta Kadı Ebu Zeyd ed-Debbûsî ve Şemsüleimme es-Serahsî'den sonra kendi dönemi içinde usul ve fûru' ilmini ihya eden kişi şeklinde etrafında ün salmıştır. İki koldan Ebu Hanife'ye ulaşan fıkıh silsilesi vardır. Buhara'da vefat etmiş ve Sebezmun kabristanına defnedilmiştir.²⁶

Burhanü'l-İslam ez-Zernûcî (ö. 593): Ta'lîmü'l-Müteallim fî Tarîki't-Teallüm isimli hacmi küçük, faydası çok güzel bir eserin müellifidir. Kitabı yazma sebebinin Zernûcî şöyle açıklar: "Memleketime dönerken üstadım Ali b. Ebubekr (el-Merginani) müderris ve müftülerin insanlarla muamelesinde istifade edecekleri bir kitap yazmamı bana emretti, ben de bu kitabı yazdım."

Kefevî, Zernûcî'yi Hanefî âlimlerinin yirmi birinci tabakası arasında saymıştır. Zernûcî, tam adı Ta'lîmü'l-müteallim tarîka't-teallüm olan kitabından başka eserinin bulunmaması nedeniyle, ölümünden sonra fıkıhçılığından ziyade eğitimci yönüyle ün kazanmıştır. Kitap eğitim alanındaki boşluğu doldurması, hacimli olmaması ve akıcı üslûbu sayesinde ün kazanmış ve nüshaları ve şerhlerinin çokluğu ile elden ele dolaşmıştır. On üç bölümden oluşan eser, 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Osmanlı medreselerinde de ders kitabı olarak okutulmuştur.²⁷

Tahir b. Mahmud Sadru'l-İslam: Şeyh, imam, sadrulislam, doğu ve batının müftüsü "el-Muhîr" sahibi Tahir b. Mahmud b. Tacüddin es-Sadru's-Saîd Ahmed b. Burhanüddin el-Kebîr Abdülaziz b. Ömer b. Mâze. Değerli bir Hanefî âlimidir. Babasından ve Kâdîhan'dan ders aldı. Ebu Hanife'ye ulaşan fıkıh silsilesi vardır.²⁸

Muhammed b. Mahmud el-Üstrûşenî (ö. 632): İmam, allâme, müftî sıfatlarına sahip önemli bir Hanefî fıkıh âlimidir. Asrının müctehitlerindendir. Mâverâünnehir'de Fergana bölgesinin batısında ve Seyhun (Siriderya) nehrinin doğusunda kalan Üsrûşene bölgesinin aynı adı taşıyan merkezinde doğdu. Kefevî, Üstrûşenî'nin babası ile aynı tabakada yer aldığını, hatta usul ve fûru'daki bilgisiyle babasını geçtiğini vurgular ve devrindeki müctehidler arasında sayıldığını belirtir. Ebu Hanife'ye ulaşan fıkıh silsilesi vardır.²⁹

Ebû'l-Feth Muhammed b. Ali el-Mergînânî: Babasının (Merginani) yanında ilim ve edebî beslenerek yetişti, parladı, olgunlaştı ve şeyhülislamlık derecesine erişti.³⁰

Ahmed b. Ubeydullah el-Mahbûbî (ö. 630): Âlimlerin önde gelenlerindendi. Babasının yanında geniş bir fıkıh bilgisine sahip oldu. Usul ve fûru'da güçlü idi. Ebu Hanife'ye ulaşan fıkıh silsilesi vardır. Babası vefat ettiğinde, namazını kendisi kıldırdı.³¹

Hasan b. Muhammed es-Sagâni (ö. 650): Şeyh, imam, fukahânın ve muhaddislerin üstadı, hadisî sahih ve mevzu olanını, haberin mevkuf ve merfu olanının zabtını bilme hususunda sağlam, ahkâm ve manaları bilen el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan b. Haydar es-Sagâni. Aslen Kureyş kabilesinin Adî b. Kâ'b koluna mensup olduğu için Adevi, Hz. Ömer'in soyundan geldiği için Ömerî nisbeleriyle de anılmıştır. Sâgânî ilk tahsilini babasının yanında yaptı ve Arap dili ve edebiyatına ilgi duydu. Önce Hanefî fikhını öğrendi. Daha sonra ilmî seyahatlere çıkarak yaklaşık on yıl boyunca çeşitli âlimlerden ders aldı. Başta lugat, dil, fıkıh ve hadis olmak üzere tüm ilimlerde tam bir donanıma sahip idi.³²

²⁶ Kefevî, Ketaib, Özel, Ahmet, *Kerderî, Şemsüleimme*, DİA, 2002, XXV, 276-277

²⁷ Kefevî, Ketaib, vr. 231b; Faruk Bayraktar, *Mehmet, Zernuci*, DİA, 2013, XXXIV, 294-295.

²⁸ Kefevî, Ketaib, vr. 232a; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV Yayınları, Ankara, 2014, 97-98

²⁹ Kefevî, Ketaib, vr. 233b; Bedir, Mürteza, *Üsrûşenî*, DİA, 2012, XXXII, 392-393

³⁰ Kefevî, Ketaib, vr. 234a.

³¹ Kefevî, Ketaib, vr. 236b.

³² Kefevî, Ketaib, vr. 242a, Görmez, Mehmet, *Sâgânî, Radıyyüddin*, DİA, 2008, XXXV, 487-489

Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (ö. 710): İki ketibenin seçkinlerinin öğrencilerinden, iki tabakanın üstadlarının gözdelelerinden, hidayet sancağı, vera'ın allamesi, zamanın müftüsü, Mâverâünnehir ön deri, farz ve sünnetin ihya edicisi, yeryüzü ehlinin üstadı Ebu'l-Berekât Hafîzu'l-Mille ve'd-Din, İslam ve Müslümanların yardımcısı, Melik ve Sultanların nasihatçisi Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî. Buhara yakınlarındaki Nesef şehrinde doğdu. Doğduğu yere nispetle Nesefî denmiştir. Hanefî mezhebinin önemli bir ilim merkezi olan Buhara'da yetişti. Döneminde usul ve fûru' ilimlerinde benzersiz, akli ve nakli ilimlerde makam sahibi, hadis ve manalarında emsalsiz, edebiyat ve belagatta rakipsiz idi. Şemsüleimme el-Kerderî, Hamîdüddin ed-Darîr ve Hâherzâde lakabıyla tanınan yeğeni Bedreddin Muhammed b. Mahmûd el-Kerderî Nesefî'nin hocalarındandır.³³

Ahmed b. Ali es-Sââtî (ö. 694): Şeyh, imam, allame, muhakkık, müdekkık, usul ve fûru' âlimi, menkul ve makulün arasını cmeden, hakikatlerin kâşifi, inceliklere vakıf, İslamın ve Müslümanların güneşi sıfatları ile bilinen bir âlimdi. İbnü's- Sââtî aslen Ba'lebekkî, menşeen Bağdadî'dir. Astronomiyle ilgilenen ve saat imalâtçısı olan babasına nisbetle İbnü's-Sââtî diye tanındı. Abbasi halifelerinden Müstansır Billah'a intisabı tam idi. Oğlu Ahmed b. Sââtî Bağdat'ta yetişti. İlimle meşgul oldu, fazilet ve kemal derecesine erişti. Şer'i ilimlerde asrın imamı, akli ilimlerde zamanın şeyhidir. Sika, hafız, usul ve fûruda mütkin ve parmakla gösterilen bir âlimdir. Ebu Hanife'ye ulaşan fıkıh silsilesi vardır.³⁴

Muhtâr b. Mahmud ez-Zâhidî (ö. 658): Şeyh, imam, fakih, zahid, şeriatın kanunlarına muttali mukayeseli hukukta ve mezhep hükümlerini bilmede oldukça mütebahhir bir âlimdir. Bunun yanında kelam, münazara ve edebiyat ilimlerinde de mahirdir. Kendisi büyük âlimlere yetişmiştir. Ebu Hanife'ye ulaşan fıkıh silsilesi vardır.³⁵

5.Bu Dönemde Belli Başlı Eserler

Özellikle çalışmamızda eksene aldığımız yirmi dört fakihin eserlerinden öne çıkarılanı burada zikretmeye çalışalım.

Kâdîhan'ın el-Vâkıât, el-Emâlî, el-Mehâdır ve's-Sicillât, Şerhu'z-Ziyâdât, Şerhu Camii's- Sagîr isimli eserleri yanında el-Fetâvâ'sı ayrı bir öneme haizdir. Eser, Hanefî mezhebinde yazılan en muteber ve yaygın fetva kitaplarından biridir. Fetva verme usulü ile başlayan eserde, Hanefî imamlarıyla mütekaddimîn ve müteahhirîn ulemânın fikirlerine yer verilmiştir. Müteahhir âlimlerin görüşleri verilirken; müellifin kendi görüş ve değerlendirmeleri yanında dönemindeki örfe de itibar etmesi, Irak, Buhara, Belh ve Semerkant gibi bölge ve şehir ulemâsına atıfta bulunulması, yöresel Farsça kelime ve terkiplere sıkça yer vermesi, bunların görüşleri, usul ve metotlarının tespiti bakımından önem arzetmektedir.³⁶

Merginani'nin klasik Hanefî hukuk doktrininin teşekkülünde önemli bir yere sahip olan el-Hidaye isimli eseri yanında Kifâyetü'l-Müntehâ, Neşru'l-Mezâhib, Et-Tecnîs vel-Mezîd, el-Fevâid Menâsikü'l-Hac, Muhtârâtü'n-Nevâzil, el-Mezheb fî'l-Ferâiz, ez-Ziyâdât isimli eserleri bulunmaktadır. Kefevî Ketâib'de, müellifin eserinden naklen Hidaye'nin yazılışını Merginani'nin dilinden şöyle aktarır:

³³ Kefevî, Ketaib, vr. 263a; Bedir, Mürteza, *Nesefî, Ebü'l-Berekât*, DİA, 2006, XXXII, 567-568

³⁴ Kefevî, Ketaib, vr. 264a; Özel, Ahmet, *İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin*, DİA, 2000, XXI, 190-192.

³⁵ Kefevî, Ketaib, vr. 265a.

³⁶ Kadîhan'ın Fetava'sı için bkz. Özel, Ahmet, *Kadîhan*, DİA, 2001, XXIV, 121-123

“Hidaye’nin başında şöyle dedi: Bidayetü’l-Mübtedi’ye başlarken şerh yazma sözüm Allah’ın tevfiği ile gerçek oldu. Bu şerhe Kifayetü’l-Müntehi adını verdim. İşe giriştim. Sözümü gerçekleştirmede tereddütler yaşadım. Bazen nerdeyse bırakacaktım. Sözü uzatmadan açıkladım. Kitabı terketmekten korktum. Bunun üzerine rotayı Hidaye’nin başka bir şerhine çevirdim. Allah’ın tevfiği ile rivayet kaynakları ile dirayet metinlerini cemettim. Bir kimse himmetini bir şeye yoğunlaştırırsa daha fazlasını ister, kim de vakitte acele ederse az ile yetinir.”³⁷

Mahmud b. Ahmed b. Maze’nin meşhur **el-Muhitu’l-Burhani** isimli eseri yanında ez-Zehira el-Burhaniyye, el-Fevaid, et-Tecrid, et-Tetimme, Şerhu’l-Camiu’s-Sagîr, ez-Ziyadat, Şerhu Edebi’l-Kadi, el-Fetâvâ, el-Vakîat, Et-Tarikatü’l-Burhaniyye isimli eserleri bulunmaktadır.

Abdûlgafur el-Kerderî’nin eserleri: el-Müfid ve’l-Mezîd , Camiu’s-Sagîr, Camiu’l-Kebîr , Hiyyeretü’l-Fukahâ, Şerhu’z-Ziyâdât.

Ömer el-Akîlî’nin el-Minhac isimli bir eseri vardır.

Mahmud b. Ubeydullah el-Hârisî el-Mervezî’nin el-Avn fi’l-fetva isimli eseri vardır.

Arap dili ve edebiyatında da yetkin bir alim olan **Esad b. Muhammed el-Kerâbîsî’nin** Kitabü’l-Furûk fi’l-Furû‘ ve El-Mûcez fi’l-Fıkh isimli eserleri vardır.

Muhammed b. Ahmed Zahîruddin el-Buhârî’nin el-Fevaidü’z-Zahiriyye ve Şerhu’l-Camiu’s-Sagîr isimli eserleri vardır.

Ubeydullah b. İbrahim el-Mahbûbî’nin Şerhu Camii’s-Sagîr ve Kitabü’l-Furûk isimli eserleri vardır.

Muhammed b. Ebû’l- Mefâhir Abdurreşid el-Kirmânî’nin eserleri: Gururûl-Meânî fi Fetâvâ, Ebû ’l Fadl el-Kirmanî, Zehratü’l-Envâr, Cevâhirü’l-Fetâvâ, Hîretü’l-Fukahâ, et-Tencîz fî Kelimâtü’l-Küfr.

Kefevî, Kirmani’nin Cevâhirü’l-Fetâvâ isimli eserini tetkik ettiğini söyler ve bu eserde müellifin eseri ile ilgili verdiği metodu aktarır.³⁸

Ahmed b. Muhammed el-Attâbî’nin Şerhu’z-Ziyâdât, Şerhu’l-Camii’l-Kebîr, Şerhu’l-Camii’s-Sagîr, Cevâmiu’l-Fıkh, El-Fetâvâ el-Attâbiyye ve Tefsîru’l-Kur’an.

Tahir b. Ahmed el-Buhârî’nin: El- Hulâsa (Hulâsatü’l-Fetâvâ), En- Nisâb, Hızânetü’l-Vâkıât.

Mahmud b. Ahmed el-Hasîrî’nin El-Vecîz Şerhu’l-Camii’l-Kebîr (Muhtasar), Et-Tahrir Şerhu’l-Camii’l-Kebîr (Mutavvel), Hayru Matlûb (Musannifi: Davud b. İsa el-Muazzam), El-Fetâvâ.

Muhammed b. Abdüssettar el-Kerderî’nin Hidaye.

Burhanü’l-İslam ez-Zernûcî’nin Ta’lîmü’l-Müteallim fî Tarîki’t-Teallüm.

Tahir b. Mahmud Sadru’l-İslam’ın El-Fevâid, El-Fetâvâ.

Muhammed b. Mahmud el-Üsturuşnî’nin el-Fusûl, Camiu Ahkami’s-Sıgâr. el-Fusûl, Kadılar ve müftüler için el kitabı şeklinde hazırlanmış, Camiu Ahkami’s-Sıgâr ise dünya tarihinde çocuk hukukuna dair yazılmış ilk eserdir. el-Fusûl fi’l-muâmelât (Fuşûlü’l-Üsrûşenî, el-Fusûlü’l-Üsrûşeniyye) isimli yargılama hukukuna dair eserinde müellif nikâh, talâk, bey‘, icâre ve miras gibi kadı ve müftülerin sıkça karşılaştığı muâmelât konularını ele almıştır.³⁹

³⁷ Kefevî, Ketaib, vr. 203b-206b.

³⁸ Kefevî, Ketaib, vr. 218a

³⁹ Kefevî, Ketaib, vr. 233b; Bedir, Mürteza, *Üsrûşenî*, DİA, 2012, XXXXII, 392-393

Ahmed b. Ubeydullah el-Mahbubî'nin eserleri: *Telkîhu'l-Ukûl fî'l-Furûk*, Hasan b. Muhammed es-Sagânî'nin *Eş-Şevârid fî'l-Lugât*, Şerhu'l-Kılâdeti's-Sımtıyye fî Tevşîhi'd-Düreydiyye, *El-İftiâl*, *El-Arûz*, *Meşârikül-Envâr*'in-Nebeviyye min Sihâhi'l-Ahbârî'l-Mustafaviyye, *Misbâhü'd-Dücâ* (Hadise dair), *Eş-Şemsü'l-Münîra* (Hadise dair), *Şerhu'l-Buhârî* (Hadise dair), *Dürretü's-Sehabe* ve *Şerhi*, *El-Ferâiz*, *Mecmaül-Bahrayn* (Lugata dair), *El-U'bâb* (Lugata dair).

Abdullah b. Ahmed en-Nesefî'nin *El-Vâfi* (Furu'a dair), *El-Kâfi fî Şerhi'l-Vâfi*, *Kenzü'd-Dekâik* (fıkıh), *El-Musaffâ fî Şerhi'l-Manzumeti'n-Nesefiyye*, *El-Müstesfâ fî Şerhin-Nâfi*, *El-Menâr fî Usûli'l-Fıkh*, *Medârikü't-Tenzîl* ve *Hakâiku't-Te'vîl*, *El-Umdetü fî Usûli'd-Din*, *El-Keşfü fî Şerhi'l-Menâr*, *El-İtimad fî Şerhi'l-Umde*.

Nesefî'nin *el-Menâr*'ı klasik sonrası Hanefî usul edebiyatının en etkili eseridir. Bir diğer etkili eseri *Kenzü'd-dekâik*'dir. Kelâma dair *el-Umde* ile *Medârikü't-tenzîl* adlı tefsiri de klasik İslâmî bilgilerin doyurucu özetleri olarak ilim çevrelerinde yaygın kabul görmüştür.⁴⁰

Ahmed b. Ali es-Sââtî'nin *Mecma'u'l-Bahrayn* ve *Mülteka'n-Nirayn* isimli eseri,

Muhtar b. Mahmud ez-Zahidî'nin *El-Müctebâ* (Şerhu'l-Kudûrî), *Kunyetü'l-Münye Li-tetmîmi'l-Gunye*, *El-Hâvî bimesâilî'l-Münye*, *En-Nâsiriyye Risalesi*, *Zadü'l-Eimme*, *El-Camî' fî'l-Hayz*, *El-Ferâiz*.

6.Öne Çıkan Fetvalar

Kefevî Ketâib'inde, biyografisini verdiği fakihlerin kendince farklı bulduğu fetvalarını verir. Biz burada, hayatlarından kısa kesitler verdiğimiz Hanefî Mezhebi'nin Buhara'da teşekkülünde önemli etki bırakmış eksen fakihlerden bir kısmının verdiği fetvalardan örnekler vereceğiz.

Kādîhan'ın “*Vakıat*” isimli eserinden naklen aktarılan fetva şöyledir: Müezzin, namaz vakitlerini bilmiyorsa müezzinlik sevabına da nail olamaz... Müezzin ve imamın, icra ettiği görev karşılığı ücret alması helal değildir. Ancak herhangi bir şey şart koşmaksızın cemaat onlara her vakit bir şey toplayıp verse, bu ücret olmaz. (Bu fetvanın daha iyi anlaşılması için geçmişte din görevlilerinin düzenli bir maaşının olmadığını göz önünde bulundurmak gerekir).

“*El-Mehâdir ve's-Sicillât*” isimli eserindeki bir fetva da şu şekildedir: Bir kimse “ben filancayla konuşmayacağım” diye yemin etse, bu yeminden kaynaklanan bir takım fıkhi neticeler meydana gelir. Bu kimse cemaatle namaz kıldığı esnada, konuşmayacağına dair yemin ettiği kimse de sağ cenahında bulunsa, namazda sağ tarafa selam vermesiyle yemini bozulmaz. Çünkü bu nitelikteki bir selam, kelam/konuşma sayılmaz. Ama o kişi solunda olursa, yeminini bozmuş olur. Zira sağa selam verdiğinde kişi hükmen namazdan çıkmış olur. Dolayısıyla sola selam vermesi konuşma yerine geçeceğinden bununla hüküm de gerçekleşmiş olur.⁴¹

Merginani “*Muhtârâtü'n-Nevâzil*” isimli eserinden naklen mesh hususunda verdiği bir fetva: Yaralı olan bir uzuv kendisine su değmesi halinde zarar görecektse o takdirde yaralı organ yıkanmaksızın üzerine mesh edilmesi caiz olur. Şayet o halde de yaralı yer zarar görecektse buna da gerek olmaksızın yaralı yer doğrudan çorap üzerinden de mesh edilebilir. Çorap üzerine mesh ettiğinde de orası zarar görecektse, mesh de yükümlülüğünden düşer.⁴²

Mahmud b. Ahmed b. Mâze'nin fetvalarından bazı örnekler şu şekildedir:

Kadir, Regaip ve Şaban ayının onbeşinci gecesini gibi zamanlarda, nafile ibadet yaparken imama uymak, mekruh değildir... Çoğu İslam beldesinde Regaip namazını, Kadir gecesini namazını imamla kılmak meşhurdur.

⁴⁰ Kefevi, Ketaib, vr. 263a; Bedir, Mürteza, *Nesefî, Ebü'l-Berekât*, DİA, 2006, XXXII, 567-568.

⁴¹ Kefevi, Ketaib, vr. 202a-203b.

⁴² Kefevi, Ketaib, vr. 203b-206b.

Kadir gecesi, Ramazan ayı gecelerindedir. Ancak hangi gecede olduğu belli değildir. Ebu Hanife'ye göre Kadir gecesi, bir sene ramazanın önünde bir sene sonunda olur. Peygamberimizin Şaban'ın yarısındaki gecede namaz kıldığı meşhur değildir. Regaip gecesinde de Kadir Gecesi'nde de benzer şekilde cemaatle namaz kılınmıştır. Ancak Müminler, çoğu bölgede cemaatle nafile namaz da kıldığından “Müminlerin güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir” hadisi hükmünce bu şekilde cemaatle kılınan namazda birçok maslahat ve fayda vardır. Burada namazı sevdirmek ve teşvik yanında, fakirlere de sadaka, yiyecek ve helva dağıtımı vardır. Bu nedenle son dönemlerde bazı alimler bu gibi faydalarından dolayı nafile namazların cemaatle kılınmasına cevaz vermiştir.

Alimler duydukları haram işlere engel olmaya güç yetiremezler ama cemaatle namaz kılmaya, sadaka vermeye, yemek yedirmeye... engel olmak için olanca güçlerini sarf ederler. Bu kabul edilebilir bir şey değil. Akla ters bir durum. Kim bu yönde fetva verirse, hata eder.

Kefevî, Hulasatü'l-Fetava isimli eserinden ilginç gördüğü bir fetvayı nakleder: İmam Ebubekr Muhammed b. El-Fadl'a “fakih tesbih namazı kılar mı” diye soruldu. O, “bu avamın taatidir”, dedi. “Filan fakih tesbih namazı kılıyor” denildiğinde de, “benim nazarımda o avam-dandır” dedi.

Kerderi'ye ait ilginç fetva örnekleri:

Soru: Efendi ile kölesi yolda yürüyor. Köle azat, efendi ise köle oluyor. Bu nasıl olur?

Cevap: Efendi kâfirdir. Müslüman bir köle satın alır ve köleyi darü'l-harbe sokar. Sonra eman almadan ülkeye geri döner. Köle, efendiye hakim olur. Müslüman köle böylece azat olur.

Bir adam birisinden bin dirhem borç istese, o da ondan kefil istese, borç isteyen kimse “her birisi bin dirheme kefil olacak şekilde on farklı kefil bulsa ve de bu on farklı kefilin her birisinin evinde bin dirhem olup, bunların üzerinden de bir yıl geçse, söz konusu kefillerin hiç birisinin zekât vermesi gerekmez. Çünkü bunların tamamı kefalet yoluyla bin dirhem borçludur. Mekful parasını hangisinden dilerse, ondan alır.

Bir adam teyemmüm alacak on kişiye “bu suyla içinizden sadece biriniz abdest alabilir. Hanginin istiyorsa, o abdest alsın” dese, bunların tamamının namazı fasit olur. Çünkü bunlardan her biri suyu kullanmak isteyecektir.

Bir adam henüz ortada olmayan *donmuş bir malı* satsa, bu durumda eğer söz konusu alış-veriş yazın yapılmışsa satış fasit olur. Kışın olursa, alışveriş caiz olur. Çünkü mal yazın erir ve satış vaktinden malı kabzetme vaktine kadar ne kadar eridiği bilinmez. Ama kışın öyle değil. Kışın mal erimez, bundan dolayı satış caizdir.⁴³

Mahmud b. Ubeydullah el-Hârisî el-Mervezî'ye ait bir fetva:

Soru: İlkbaharda, şehir ahalisinin kazdığı nehirlerde bir kimse nehir kenarındaki toprağı alabilir mi?

Cevap: Nehre zarar vermiyorsa alabilir. Bu mübahtır. Zira istila', mülk edinme kasdı olduğu zaman mülk edinme sebebi olur. Hâlbuki kazı yapanlar mülk edinmeyi kastetmiyorlar. Bu şuna benzer: Bir kimse suyun akışına engel olan otları yolacak olsa, o otu herkes alabilir.⁴⁴

Muhammed b. Ahmed Zahîruddin el-Buhârî'nın e'z-Zahîriyye'deki fetvalardan birisi şu şekildedir: Kanburun kaime imameti sahih değildir. (Eğer kanburun kanburluğu rükû seviyesinde ise İmam Azam ve Ebu Yusuf'a göre caiz, Muhammed'e göre caiz değildir).⁴⁵

⁴³ Kefevî, Ketaib, vr. 210a.

⁴⁴ Kefevî, Ketaib, vr. 213b.

⁴⁵ Kefevî, Ketaib, vr. 215b.

Ubeydullah b. İbrahim el-Mahbûbî'nin Fetvalarından bazıları şu şekildedir:

Buhara tenbelleri güneşin doğumu anında namaz kılmaktan men edilmezler. Çünkü onlar bundan menedilip de güneşin yükselişine kadar mescitte kalmaları ya da gidip tekrar gelmeleri istense, tembelliklerinden ötürü genellikle bunu yapmazlar, dahası namazlarını da kaza etmezler. Oysa bu halde iken namaz kılsalar, hiç değilse namazı terk etmekten kurtulmuş olurlar. Bu konuda onlar için fikhen, hadis ashabınca namaz kılmanın caiz görüldüğü bir vakitte namazı eda imkânı doğmuş olur. Nitekim Ebu Şucaa'ya bu vakitte insanların namazdan menedilmeleri sorulduğunda, o bunun cevazı yönünde cevap vermişti.

Kadın, kocasının kendisini şiddetli bir şekilde darbettiğini iddia etse ve bu da sabit olsa, koca ta'zir cezasına çarptırılır. Öğretmen, öğrencisini şiddetli bir şekilde darb etse, ta'zir cesası verilir.

Bir kimse, örneğin pancar gibi mübah olan bir nesneden mamul sıvıyı sarhoş olma kastı olmaksızın (veya en azından böyle bir kastının olup olmadığı anlaşılmaksızın) içip de sarhoş olsa, ona had cezası uygulanmaz.⁴⁶

Muhammed b. Ebû'l- Mefâhir Abdurreşid el-Kirmânî'ye ait bir fetva örneği şu şekildedir:

Namaz dışındaki halvet vakitlerinde soyunmak caiz olsa da, mekruhtur. Zira avretleri olmayan Meleklerle dâhil olmak için namazda setr-i avret vacibdir. Namaz dışında setr-i avret vacip olmasa da, o halde bulunmak mekruhtur. Çünkü hafaza melekleri daima insanla beraberdir; avret açıldığında ise kaçarlar.⁴⁷

Kefevî, **Zernuci**'nin Ta'limü'l-müteallim fî tarîki't-teallüm isimli eğitimi konu edinen kitabından ilim tahsili hususunda aktardığı bazı ilginç tespitler şunlardır:

“İlim öğrenmeye başlama” bölümünde: Üstadımız Burhaneddin ilim öğrenmeye Çarşamba günü başlanmasını öneriyor ve bu hususta şu hadisi rivayet ediyordu: “Çarşamba günü başlanmayan bir şey tamam olmaz.” Zernûcî, Ebu Hanife'nin de böyle yaptığını söyler.

İlme ve ilim ehline hürmet bölümünde: Kitab'a (Kur'an'a) karşı ayak uzatmamak, tefsir kitaplarını diğer kitapların üzerine koymak, Kur'an'ın üzerine başka bir şey koymamak ilme hürmettendir. Şeyhulislam (Merginânî) üstatlardan birinden naklen der ki: Bir fakih Kitabın üzerine hokkayı koydu da üstat, onu kitabın üzerine koymamasını söyledi.

Niyet bölümünde: Ebu Hanife dedi ki: Sarıklarınızı büyük, kollarınızın yenlerini de geniş tutun. Bunu ilim ve ilim ehli hafife alınmasın diye demişti.⁴⁸

Tahir b. Mahmud Sadru'l-İslam'a ait Fevaid'de geçen bir fetva: Oğulları ve kızları olan bir adam hastalığında çocuklarına, “terikemi aranızda eşit şekilde taksim edin” dese ve sonra ölse, çocukları da aralarında eşit şekilde taksimi yapsalar ve herkes hissesini aldıktan sonra erkeklerden birisi bu taksimin iptalini istese bu istek geçerli olur mu? Denildi ki: Onun böyle bir talepte bulunma hakkı yoktur. Çünkü hastanın, “aranızda terikemi eşit şekilde taksim edin” sözü kız çocukları için malın bir kısmında vasiyyet anlamındadır. Erkek çocukları arasında ise bu vasiyyet gereği aralarında eşit şekilde taksim edilmesi anlamındadır. Bu da geçerlidir. Artık herhangi birinin bu geçerliliği bozma hakkı yoktur.⁴⁹

⁴⁶ Kefevî, Ketaib, vr. 217a

⁴⁷ Kefevî, Ketaib, vr. 218a

⁴⁸ Kefevî, Ketaib, vr. 231b

⁴⁹ Kefevî, Ketaib, vr. 232a.

6. Kefevî'nin Bu Dönemdeki Âlimleri Ele Alış Tarzı

Kefevî eserini isimlendirirken, muhtevası gereği alışlagelmiş isim olan “tabakât” yerine “ketâib” demeyi tercih etmiştir. Nitekim eserinin başında “Ketâib”in diğer tabakat kitaplarından farklı olduğunu ifade eder.

Kefevî, eserini “Unvân”, “Burhân”, “Erkân”, “Sultân” ve “Ketâib” olmak üzere beş ana bölüme ayırmıştır. Eserin ana gövdesini “Ketâib” bölümü oluşturmaktadır. “Ketâib” bölümü de “Ketîbetu’l-ashâb”, “Ketîbetu’t-tâbiîn”, “Ketîbetu’l-müctehidin” ve “Ketâibu a’lâmi’l-eimme el-Hanefiyye” şeklinde dört alt bölümden müteşekkil olan bu bölümün en önemli kısmı da Hanefî fukahasının biyografilerinin 22 ketibe halinde ele alındığı son “Ketâibu a’lâmi’l-eimme el-Hanefiyye” bölümüdür. Her bir Ketibe’yi de “Ketibe”, “Müteferrikat” ve “Kalbü’l-Ketibe” şeklinde üç bölümde ele almıştır. Müellif “Ketibe” bölümüne genellikle fıkıh silsileleri olan fakihleri almış, fıkıh silsileleri olmayan fakihleri de “Müteferrikat” bölümüne aktarmıştır. Ancak bazen silsilesi olmayan Abdülgafur el-Kerderi, Muhammed b. Ahmed Zahîruddin el-Buhârî, Nesefî, ez-Zernuci gibi fakihleri “Ketibe” bölümüne alırken, silsilesi olan Ömer el-Akili’yi Müteferrikat’a dahil etmiştir. Buradan Kefevî, silsileyi önemsemekle beraber, tüm ilim dallarında yetkin bir alim olan Nesefî, eğitime dair tek eseri olan Zernuci gibi güçlü ve etkili alimlere de önem verdiği anlaşılmaktadır. Kefevî’nin üçlü Ketâib taksiminde dikkat çeken diğer bir husus da her ketibedeki “Kalbü’l-Ketibe” bölümüdür. Kefevî bu bölüme fakih olarak bilinen âlimleri değil, tasavvufî özellikleri ile temayüz etmiş olan âlimleri almış ve bölüme “ketibenin kalbi” anlamında “Kalbü’l-Ketibe” (Örn. قلب الكتيبة الحادية عشر 11. Ketibenin Kalbi) demiştir. Zannımızca böyle bir bölüm oluşturmamasının sebebi Kefevî’nin fakih olmasının yanında tasavvuf terbiyesi ile yetişmiş olması ve dolayısıyla mutasavvıf âlimlere olan sevgi ve saygısıdır. Diğer taraftan ilim-amel birlikteliğine dikkat çekmek istemiş olabilir. Her ketibedeki Kalbü’l-Ketibe bölümleri ile Ketâib, kendi bünyesinde bir Sufiyyun Tabakatına dair bir eseri de barındırmaktadır.

Kefevî, Hanefî Mezhebi fukahasının biyografilerini topladığı eseri Ketâib’i yaygın tabakat eserlerinde olduğu gibi alfabetik sıraya göre değil, kronolojik sıraya göre tertip etmiştir. Bununla beraber tarih sırasının gözetilmediği yerler de olmuştur. Örneğin 11. Ketibede Merginani (ö. 593) ikinci sırada yer alırken Kerabisi’nin (ö. 539) biyografisi on altıncı sırada verilmiştir. Kronolojik tertibdeki bu farklılık Kalbü’l-Ketibe’de daha bir göze çarpar.

Kefevî, biyografisini verdiği fakihin hayatını anlatmaya önce methederek başlar. Şeyh, imam, allame, âlim, amil, fadıl, kâmil, bari’, mutkîn, muhakkik, müctehid, Şeyhu’l-İmam, doğu ve batının müftüsü, vera sahibi, mütevazı, hılaf ve mezheb hususunda eli geniş, husn-i kelam ve marifetü’l-edebde kulaçları uzun, fikri isabetli, ince manalara vakıf, taşkın bir deniz, şahane bir müellif, Şerefü’l-Kudat, Fakih, Usul ve Furuda alim, Nahivci, zeki, meani ve beyan uzmanı, gözlemci, benzersiz, üstün zeka sahibi, ince manaların dalgıcı, Kelam, usul, fûru’a dair din ilimlerinde mütehassis, zahid, kamilü’l-müteverri’, şeriatin destekçisi, sünnetin ihya edicisi, ümmetin fakihi, imamların önderi, selefin bakiyyesi, Müslümanların imâmı, halifelerin mercii, sultanların destekçisi, millet ve dinin iftiharî, fukahanın seyyidi, müctehidlerin hatmi, şemâilî hoş, mekarim-i ahlakî kendisinde toplayan, ümmetin bedri, eimmenin güneşi, zamanın müftüsü, Mâverâünnehirin önderi, farz ve sünnetin ihya edicisi, Edebiyat ve belagatte mahir gibi ilim, amelde, İslâmî ilimlerde, fıkıhta, edebiyat ve belagatte, tasavvufta üstün vasıfları methederken kullandığı ifadelerdir.

Biyografisi verilen fakih hakkında, ilmî ve fikhî özelliklerinden yola çıkılarak övgü ile yapılan girişten sonra soy kütüğü, doğduğu yer, mensubiyeti, kendine has özellikleri, tahsilini yaptığı yerler ve hocaları, varsa mezhep imamı Ebu Hanife'ye dayanan ilim silsilesi, öğrencileri, eserleri, varsa müderrislik, kadılık ve başka görevleri verildikten sonra ilgi çeken fetvaları verilir.

Kefevî eserinde zaman zaman kendisiyle ilgili de bilgiler verir. Örneğin Merginani'yi anlatırken eseri Hidayeyi iki tarikden tahsil ettiğini ifadeyle kendi icazet silsilelerini verir. Abdül-gafur el-Kerderî'nin eserlerinden söz ederken, iki eseri Şerhu'z-Ziyadat ile Tecrid'in el-Müfid ve'l-Mezîd'inin kendi yanında olduğunu belirtir.

Sonuç

Tebliğimizde yirmi dört adet fakihin ismini zikretmek ve yeri geldiğinde onların fetvalarından örnekler zikretmek suretiyle VI. ve VII. Asırlar içerisinde Buhara yöresinde fikhın ana karakterini anlamaya çalıştık. Gördük ki, burada zikri geçen âlimler kendi yörelerinde meth ü sena ve saygı için kullanılan pek çok sıfatla anılmışlar. Bu sıfatlar onların ilmi dereceleri hakkında bizlerde bir kanaat oluşturduğu gibi, halkın kendilerine yani ilme ve âlime verdikleri değeri göstermesi açısından da calibi dikkattir.

Bir diğer tespitimiz ise konu bağlamında şudur: Bu dönem içerisinde sorulan, yazılan, konuşulan veya fetvaya konu olan hususlar, genellikle teorik olmaktan ziyade hayatın pratikleri ve içerikleri ile alakalıdır. Bir anlamda Hanefi gelenek içerisinde kendisine yer bulan farazi fıkıh, burada yerini önemli ölçüde amelî, gerçekçi ve uygulanabilir olana terk etmiş gözükmektedir.

Burada asıl vurgulanması gereken bir diğer husus ise, tebliğimizin Kefevî'nin el-Ketâib adlı eserine dayandırılmış olmasıdır. Burada asıl üzerinde söz söylenmesi gereken de odur. Güçlü içerik analizleri ile ve pek çok fakihin hayatından sunduğu kesitlerle donattığı eseri yoluyla farklı bir telif tarzına, belki de bir ansiklopedik bibliyografyaya öncülük etmiş olması gerçeğidir.

Kaynakça

- Bardakoğlu, Ali, *Hanefî Mezhebi, Kuruluşu ve Yayılması*, DİA, 1997.
- Bedir, Mürteza, *Buhara Hukuk Okulu; Fıkıh ve Re'y Kavramlarına Yeni Bir Bakış*, İSAM Yayınları, 2014.
- Bedir, Mürteza, *Nesefî, Ebü'l-Berekât*, DİA, 2006, XXXII.
- Bedir, Mürteza, *Üsrüşenî*, DİA, 2012, XXXXII.
- Efendioğlu, Mehmed, *Sahabe, Fetva Veren Sahabiler*, DİA, 2008, XXXV.
- Faruk Bayraktar, Mehmet, *Zernûcî*, DİA, 2013, XXXXIV.
- Görmez, Mehmet, *Sâganî, Radiyyüddin*, DİA, 2008, XXXV.
- Kallek, Cengiz, *Hasîrî, Mahmûd b. Ahmed*, DİA, 1997, XVI.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman, *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, İst. Sadrazam Koca
- Ragıp Paşa Ktp., Ragıp Paşa, Nr. 887.
- Kılıçer, M. Esat, *Buhârî, Tâhir b. Ahmed*, DİA, 1992, VI.
- Kılıçer, M. Esat, *Buhârî, Zahîruddin*, DİA, 1992, VI.
- Mustafa, Muslihiddin, *Zuhru'l-ârifîn fi yevmi'd-dîn*, Süleymaniye ktp., Serez 01649.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV Yayınları, Ankara, 2014.
- Özel, Ahmet, *İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin*, DİA, 2000, XXI.
- Özel, Ahmet, *Kefevî, Mahmud b. Süleyman*, DİA, 2002, XXV.
- Özel, Ahmet, *Kadıhan*, DİA, 2001, XXIV.
- Özel, Ahmet, *Kerderî, Şemsüleimme*, DİA, 2002.
- Öztürk, Yücel, *Kefe*, DİA, 2002, XXV.

Said Kaya, Eyyüp, *Mütekaddimin ve Müteahhirin*, DİA, 2006, XXXII.

Şeşen, Ramazan, *Buhara*, DİA, 1992, VI.

Ünal, Halit, *Attâbî, Ahmed b. Muhammed*, DİA, 1991, IV.

Üzüm, İlyas, *Mezhep*, DİA, 2004, XXIX.

KEFEVÎ'YE GÖRE HANEFÎ MEZHEBİNİN TEŞEKKÜLÜ

Mustafa YAVUZ *

Öz

Mahmut b. Süleyman el-Kefevî, “*el-Ketâib*” adlı eserinin, Ebû Yusuf’la (ö. 182/798) başlatıp es-Saymerî (ö. 436/1044-5) ile bitirdiği yaklaşık üç asırlık dönemi kapsayan ilk altı ketîbesini, mütekaddimîn dönemine, diğer bir ifade ile mezhebin teşekkül dönemi fukahâsına ayırır. Tebliğimizde bu dönemi, “Kişiler”, “Eserler” ve “İktibaslar” olmak üzere üç ana başlık altında inceleyeceğiz. Böylece: Mezhebin hangi ilmî havzalarda, hangi zaman diliminde kimler kanalıyla yayıldığını istatistikî bilgiler, haritalar ve tablolar halinde sunmaya, bu zaman zarfında oluşturulan mezhep literatürü ile nasıl bir “mezhep bilgi sistemi” teşkil edildiği hususunu tablolar halinde göstermeye, bir de iktibas zengini bir eser olan “*el-Ketâib*”deki iktibasların hangi gerekçelerle yapıldığını örnekler üzerinden takdim etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kefevî, Hanefî Mezhebi, Mütekaddimûn, Fukahâ, Literatür.

The Formation of Hanafi School according to Kefevi

Abstract

Mahmud b. Suleyman el-Kefevi reserves first six *ketibe* of his magnum opus *el-Kataib*, to the jurists (fuqaha) of muteqaddimun or formation period of Hanafi school which covers approximately three centuries. The biography of Abu Yusuf (d. 182/798) is the first biography of the section and it ends with el-Saymeri’s (d. 436/1044-5). In this paper we study this period under three headings: People, Books, Quotations. We will present: the spread of the Hanafi school with statistical information, maps and tables emphasising on scholarly environments, time periods and key personalities, the formation of information system of the school on the bases of scholarly literature produced by Hanafi jurists, the reason of quotation employed by the author in his frequent quotations in *el-Kataib*.

Keywords: Kefevi, Hanafi School, Mutaqaddimun, Jurists, Literature.

Giriş

Ebu’l- Fadl Mahmud b. Süleymân el-Kefevî⁵⁰ (ö. 990/1532) “*Ketâibu a’lâmi’l-ahyâr min fukahâi mezhebi’n-Nu’mâni’l-muhtâr*” adlı eserini, “Unvân”, “Burhân”, “Erkân” “Sultân” ve “Ketâib” başlıkları altında beş bölüm üzerine kurgulamıştır. Kefevî “Unvân” bölümünde eserin bir özetini yapar: Efendimizle başlayan şer’-i şerifi beyan ve tatbik vazifesinin, sırasıyla ashâba, tâbiîne, etbâu’t-tabiîne, müctehid imamlara intikal ettiğini belirten Kefevî, bu zinciri İmam-ı

* Öğr. Gör., İstanbul Üniversitesi, mustafa.yavuz@istanbul.edu.tr.

⁵⁰ Terceme-i hâli için bkz. Muslihuddin Mustafa, *Zuhru’l-ârifn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, nr. 1649, vr. 301b-316a; Ahmed Özel, “Kefevî, Mahmud b. Süleymân”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2002, c. XXV, s. 185-186.

A'zam ve talebeleri üzerinden kendi dönemine kadar getirir.⁵¹ Müellif “Burhân” bölümünde fık-
hın ve fukahânın lüzumunu gerekçelendirirken,⁵² “Erkân” bölümünde fık-
hın köklerini vahye bağ-
layarak, bu münasebetle Peygamberlerle ilgili bilgiler verir.⁵³ “Sultan” bölümünde Efendimizin,
Allah’dan (c.c.) sonra “şeriat”ta en üst merci olduğu dile getirilir. Kefevî, bu bölümde ayrıca Hz.
Peygamberin kendisine vahyedilen dini tebliğ ettiğini, Allah (c.c.) yolunda cihad ettiğini, hadleri
ikame ettiğini, kadılık ve hakimlik yaptığını, emirler ve kadılar tayin ettiğini zikreder.⁵⁴ Kefevî,
“Ketâib” bölümünü ise kendi içinde şu dört alt bölüme ayırır: 1- Ketîbe-i ashâb: Bu bölümde
yirmi yedi fakih sahabiyi ele alır.⁵⁵ 2- Ketîbe-i tâbi’în: Bu bölümde kırk dört tâbiîn fakihini ele
alır.⁵⁶ 3- Ketîbe-i eimme-i müctehidin: Bu bölümde on iki müctehid imamı ele alır.⁵⁷ 4- Ketâib-i
a'lâm-i eimme-i Hanefiyye: Eserin ana gövdesini oluşturan bu bölümde Hanefî fukahasını Ebû
Yusuf’dan başlayarak yirmi iki ketîbe halinde kendi zamanına kadar getirir.⁵⁸

Kefevî, Ebû Yusuf’la (ö. 182/798) başlatıp es-Saymerî (ö. 436/1044-45) ile bitirdiği ilk
altı ketîbeyi mütekaddimin dönemine, diğer bir ifade ile mezhebin teşekkül dönemi fukahasına
ayırır. Bu çalışmada biz mütekaddimin dönemini, “kişiler”, “eserler” ve “iktibaslar” olmak üzere
üç ana başlık altında veri analiz yöntemini kullanarak inceleyeceğiz. Böylece mezhebin hangi
ilmî havzalarda, hangi zaman diliminde kimler kanalıyla yayıldığını göstermeye, mezhep litera-
türünün nasıl “mezhep bilgi sistemi”ne dönüştüğü hususuna ışık tutmaya, bir de atıf zengini bir
eser olan “Ketâib”deki atıfların hangi gerekçelerle yapıldığını irdelemeye çalışacağız.

I. Kişiler:

Bu başlık altında dönemin fakihleri altı evre halinde listelenecek, onların mensup olduk-
ları havzalara işaret edilecek, mezhep birikimini bir sonraki kuşağa taşıyan fukahâ “hocalar” baş-
lığı altında gösterilmeye çalışılacaktır.

İlk olarak Kefevî’nin tabakaları tespitinde takip ettiği usulden, ketîbelerin yapısından ve
fık-
h silsilelerini verirken kullandığı formüllerden bahsedilmesi gerekir. Bilindiği gibi tabakâtü’l-
fukahâ türü eserlerde esas olan fakihleri tabaka tabaka listelemektir. Ancak sonraları biyografi
yazarları farklı kriterler uygulamışlardır. Kimileri tabakayı on yıllık, kimileri bir asırlık dönem-
lere ayırmış, kimileri de tabakayı “ilmî kuşak” anlamında kullanmıştır.⁵⁹ Kefevî, fikhî silsileleri
verebilmek için tabakayı veya bir başka ifadeyle ketîbeyi “ilmî kuşak” anlamında kullanmıştır.
Genel olarak ketîbeler, silsileleri belli olan fakihlerin oluşturduğu “ana liste” (ketîbe), silsileleri
belli olmayan fakihlerin oluşturduğu “tâlî liste” (müteferrikât) ve zamanın mutasavvıflarının oluş-
turduğu “kalbu’l-ketîbe”⁶⁰ bölümlerinden oluşur.

⁵¹ Bkz. Mahmut b. Süleymân el-Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muh-
târ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 1041, vr. 2a-4b. (Bundan sonra *Ketâib* olarak kullanıl-
acaktır.)

⁵² Bkz. *Ketâib*, vr. 4b-7b.

⁵³ Bkz. *Ketâib*, vr. 7b-15b.

⁵⁴ Bkz. *Ketâib*, vr. 15b-21a.

⁵⁵ Bkz. *Ketâib*, vr. 21a-40a.

⁵⁶ Bkz. *Ketâib*, vr. 40a-59a.

⁵⁷ Bkz. *Ketâib*, vr. 59a-70a.

⁵⁸ Bkz. *Ketâib*, vr. 70a-410b.

⁵⁹ Bkz. Huzeyfe Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Gelenegi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi Necmettin
Erbakan Üniversitesi), Konya 2006, s. 12-15.

⁶⁰ Hanefî Mezhebi’nin teşekkülü ile bir alakası olmaması sebebiyle bu çalışmada “kalbu’l-ketîbe”de zik-
redilen mutasavvıflardan bahsedilmeyecektir.

Kefevî, fikhî silsileleri ('an'anât = عنينات) şu şekilde verir: 1- Eğer terceme-i hali verilen fakihin bir hocası varsa حنيفة عن فلان عن فلان عن أبي حنيفة formülünü kullanır. Meselâ Ebû Hafs el-Kebîr'in silsilesini verirken şöyle der:⁶¹ أخذ الفقه عن محمد عن أبي حنيفة.

2- Eğer terceme-i hali verilen fakihin birkaç hocası varsa ve o hocalarının hocası da aynı kişi ise o zaman şu formülü kullanır: عن فلان وفلان ... عن أبي حنيفة, mesela Muhammed b. Semâ'a'nın silsilesini verirken şöyle der:⁶² أخذ الفقه عن أبي يوسف ومحمد والحسن بن زياد [وهم أخذوا جميعا] عن أبي حنيفة رحمهم الله

3- Şayet terceme-i hali verilen fakihin birkaç hocası var ve bu hocaların hocası da farklı kişilerse o zaman iki farklı silsileyi de zikreder ve şu formülü kullanır: أخذ عن فلان عن فلان... عن ... عن أبي حنيفة. Mesela Nusayr b. Yahya'nın silsilesini verirken şöyle der:⁶³ أخذ الفقه عن محمد بن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة، وأخذ أيضا عن أبي سليمان الجوزجاني. عن محمد عن أبي حنيفة

1. Birinci Ketîbe [120- 204/ 738-819]

Bu evre, Ebu Hanife'nin (ö. 150/768), hocası Hammad b. Ebu Süleyman'ın (ö. 120/738) yerine geçerek ders okutmaya başladığı 120/ 738 yılında başlayıp dönemin en son vefat eden müctehid imamı Hasan b. Ziyad'ın vefat tarihi olan 204/819 tarihinde sona erer.

1.1. İsimler:

Bu evre “*Ashab-ı Ebû Hanîfe*” dönemidir. Kaynaklar⁶⁴ Ebu Hanife'nin binlerce öğrenci-sinden bahsetmesine rağmen Kefevî, bütün hanevî fakihlerini vermek gibi bir iddiası olmadığı için bunlardan sadece şu on dört tanesine yer verir:⁶⁵

Ebû Yusuf Yakup b. İbrahim el-Kûfî (d. 113/731- ö. 182/798), Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî el-Vâsitî (d. 132/749- ö. 189/805), Züfer b. el-Hüzeyl el-Basrî (d. 110/728 - ö.158/775), Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû el-Kûfî (d. 116/734 – ö. 204/819), Ebû Abdurrahman Abdullah b. Mübârek el-Mervezî (d. 118/736 – ö. 181/797), Ebû Süfyân Vekî' b. el-Cerrâh en-Neysâbûrî el-Kûfî (d. 127/745 –ö. 197/813), Ebû Ömer Hafs b. Giyâs el-Kûfî (d. 117/735 – ö. 194/810), Yahya b. Zekerîyya b. Ebu Zâide el-Kûfî (d. 118/737 – ö. 183/ 799), el- Kâdî Esed b. Amr el-Kûfî (d. ? -ö. 190/ 806), Ebû İsme Nuh b. Ebû Meryem el-Mervezî (d. ? – ö. 173/ 789), Ebû Mutî' el-Hakem b. Abdullah el-Belhî (d. 115/733 – ö. 199/815), Yusuf b. Hâlid es-Semtî el-Basrî (d. ? – ö. 189/804), Hammâd b. Ebû Hanîfe el-Kûfî (d. ? – ö. 176/792), el-Kâsım b. Ma'n el-Kûfî (d. ? – ö. 175/ 791).

⁶¹ Bkz. *Ketâib*, vr. 88a.

⁶² Bkz. *Ketâib*, vr. 87a.

⁶³ Bkz. *Ketâib*, vr. 103b.

⁶⁴ Mustafa Uzunpostalcı Bezzâzî'den naklen Ebû Hanîfe'nin yetiştirdiği öğrencilerin sayısının birkaç bini bulduğunu, bunlardan kırkının ictihad edecek dereceye ulaştığını kaydeder (“Ebû Hanîfe”, *DİA*, c. X, s. 132).

⁶⁵ Bkz. *Ketâib*, vr. 71a-83a.

1.2. Havzalar:

Ashab-ı Ebû Hanife dönemi kişilerinin nisbelerine bakıldığında, dördünün Horasan havzasından, diğerlerinin Irak-ı Arab (Harita-1) havzasından oldukları görülür. Bunun için Hanefilere mezhebin doğduğu şehre nisbetle “Kûfiyyûn”, bu şehrin bulunduğu havzaya nispetle “İrâkiyyûn” da denilir.

Harita-1: Teşekkül Dönemi Havzalar Haritası



1.3. Hocalar ve İlim Merkezleri

Hocalar ifadesiyle kastedilen, mezhep birikimini bir sonraki kuşağa taşıyan fakihlerdir. Bu evredeki tüm kişilerin hocası istisnasız Ebû Hanîfe'dir. Ancak Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra Ebû Yusuf da Muhammed b. Hasan'a hocalık yapmıştır.

Ebû Hanife'nin Mekke'de kaldığı kısa süreyi (130-136/748-754) saymazsak bu dönem mezhebin ilim merkezi Kûfe şehri (Irak-ı Arab havzası) olmuştur.

2. İkinci Ketîbe [204-266/ 819-880]

Bu evre bu kuşağın hocalarından Hasan b. Ziyâd'ın vefat yılı olan 204/819 ile başlar, bu dönemin fakihlerinden en son vefat eden Muhammed b. Şucâ'nın 266/880 tarihinde vefatıyla nihayete erer.

2.1. İsimler:

Bu evre mezhepte ikinci ilmî kuşağı temsil eder. Kefevî bu kuşağı temsilen şu yirmi dokuz fakihin isimlerini kaydeder:⁶⁶

Ebû Abdullah Muhammed b. Semaa el-Kûfî (d. 130/747-48- ö. 233/848), Ebû Hafs el-Kebîr Ahmed b. Hafs el-Buhârî (d. ? – ö. 217/832), Ebû Süleymân Musa b. Süleymân el-Cüzcânî (d. ? – ö. 200/816'dan sonra), Ebû Yahya Muallâ b. Mansûr er-Râzî (d. ? – ö. 211/826), Bişr b. Giyâs b. Abdurrahman el-Merîsî (d. ? – ö. 218/833), Bişr b. Velîd b. Hâlid el-Kindî (d. ? – ö. 238/ 853), Bişr b. Muallâ (d. ? – ö. ?), Bişr b. Ebu'l-Ezher en-Neysâbûrî (d. ? – ö. 213/829), Ebû Sehl Musa b. Nasr er-Razî (d. ? – ö. ?), Hişâm b. Ubeydullah er-Râzî (d. ? – ö. 201/ 817), Hasan b. Ebu Mâlik (d. ? – ö. 204/820), Hilâl b. Yahya b. Müslim er-Re'y el-Basrî (d. ? – ö. 245/860), Halef b. Eyyüb el-Belhî (d. ? – ö. 250/865), Ali er-Râzî (d. ? – ö. ?), Ebû Ali er-Râzî (d. ? – ö. ?), Ebû Bekir İbrahim b. Rüstem el-Mervezî (d. ? – ö. 211/ 826), Ebû İsme İsâm b. Yusuf el-Belhî

⁶⁶ Bkz. *Ketâib*, vr. 87a-102b.

(d. ? – ö. 210/ 826), İbrahim b. Yusuf el-Belhî (d. ? – ö. 241/855), Şeddâd b. Hakîm el-Belhî (d. ? – ö. 210/826), İsa b. Ebân el-Basrî (d. ? – ö. 221/ 836), Ebu'l-Hasan Ali b. el-Ca'd el-Bağdâdî (d. 136/754 – ö. 232/847), Ebû Bekir Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (d. ? – ö. 242/856), Ebû'l-Fadl Dâvud b. Rüseyd el-Hârizmî el-Bağdâdî (d. ? – ö. 239/ 853), Muhammed b. Abdullah b. el-Müsennâ el-Basrî (d. 118/ 736 – ö. 215/ 830), İsmail b. Hammâd el-Kûfî (d. ? – ö. 212/ 827), Ebû Abdullah Muhammed b. Şucâ es-Selcî el-Belhî el-Bağdâdî (d. 181/ 797- ö. 266/880), Amr (Ömer) b. Müheyr el-Bağdâdî (d. ? – ö. ?), Ali b. Ma'bed b. Şeddâd el-Mısırî (d. ? – ö. 218/ 833), Yahya b. Eksem el-Mervezî el-Bağdâdî (d. 159/ 775- ö. 242/ 857).

2.2. Havzalar:

Bu dönem kişilerinin nisbelerine bakıldığında on ikisinin Irâk-ı Arab, altısının Cibâl (Irâk-ı Acem), bir tanesinin Maverâunnehir havzalarından oldukları, dördünün ise nisbelerinin meçhul olduğu görülür. Bu durum Hanefî mezhebinin erken dönemde bilâd-i İslâmiyyenin bir çok havzasıyla bir şekilde irtibata geçtiğinin göstergesidir.

2.3. Hocalar ve İlim Merkezleri

Bu dönem fakihlerinin ilmî silsileleri incelendiğinde kendilerine şu zatların hocalık yaptığı müşahade edilir: Ebû Yusuf, Züfer b. Hüzeyl, Muhammed b. Hasan, Hasan b. Ziyâd, Veki b. el-Cerrah, Hafs b. Giyâs, Ebû Mutî' el-Belhî, Hammâd b. Ebû Hanîfe.

Bu evrede Hanefî mezhebinin tedris edildiği ilim merkezlerini dönemin hocalarının bulundukları yerlerden hareketle şu şekilde tespit edebiliriz:

Ebû Yusuf: Kûfe, Bağdat; Muhammed b. Hasan: Kûfe, Bağdat, Rakka, Horasan; Züfer b. Hüzeyl: Kûfe, Basra; Hasan b. Ziyâd: Kûfe, Bağdat; Veki b. Cerrah: Kûfe; Hafs b. Giyas: Kûfe, Bağdat; Ebû Mutî' el-Belhî: Belh; Hammâd b. Ebû Hanîfe: Kûfe, Basra, Bağdat.

Netice olarak bu dönem için Hanefiliğin tedris edildiği ilim merkezlerinin ağırlıklı olarak Irak-ı Arab olmak üzere Irâk-ı Arab ve Horasan havzaları olduğu söylenebilir.

3. Üçüncü Ketîbe [267-317/ 880-929]

Bu evre Muhammed b. Şucâ'nın 267/880 tarihinde vefatıyla başlar ve dönemin son fakihî Ebû Sa'îd Ahmed b. el-Hasen el-Berda'i'nin 317/929 tarihinde vefatıyla nihayete erer.

3.1. İsimler

Bu evre mezhepte üçüncü ilmî kuşağı temsil eder. Kefevî bu “ketîbe”den itibaren isimler konusunda iki liste kaydeder: Giriş bölümünde de kaydedildiği üzere silsilesi belli olan fakihlerin yer aldığı “ana liste” (el-ketîbe) ve silsilesini bulamadığı fakihlerin yer aldığı “tâlî liste” (müteferrikât). Kefevî bu kuşağı temsilen on sekizi ana listede, sekizi tâlî listede olmak üzere yirmi altı fakihin isimlerini zikreder:

a) Ana Liste:⁶⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Seleme el-Belhî (d. ? – ö. 278/892), Nusayr b. Yahya el-Belhî (d. ? – ö. 268/882), Ebû Bekir Ahmed b. İshak el-Cüzcânî (d. ? – ö. 200/816'dan sonra), Ebû Yahya Gassân b. Muhammed en-Neysâbûrî (d. ? – ö. ?), Ziyâd b. Abdurrahman en-Neysâbûrî (d. ? – ö. ?), Zeyd b. Üsâme (d. ? – ö. ?), Ebû Cafer Ahmed b. Ebû İmrân el-Bağdâdî (d. ? – ö. 280/893), Bekkâr b. Kuteybe el-Basrî (d. 182/798 – ö. 270/884), Ebû Ali ed-Dekkâk er-Râzî (d. ? – ö. ?), Bekr b. Muhammed el-'Ammî (d. ? – ö. ?), Ebû Bekir el-Hassâf Ahmed b. Amr b. Müheyr el-Bağdâdî (d. ? – ö. 261/ 875), Ebû Hafs es-Sağîr, Muhammed b. Ahmed el-Buhârî (d. ? – ö. 254/ 878), Ebû Ali Abdullah b. Cafer er-Râzî (d. ? – ö. ?), Ebû Cafer Muhammed b. el-Hüseyn el-Yemânî (d. ? – ö. ?), Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Birtî (d. ? – ö. 280/

⁶⁷ Bkz. *Ketâib*, vr. 103a- 109a.

893), Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Mukâtîl er-Râzî (d. ? – ö. ?), Ebû Sa'îd Ahmed b. el-Hasen el-Berda'î (d. ? – ö. 317/929), Ebû Hâzim Abdulhamîd b. Abdülazîz el-Basrî (d. ? – ö. 292/ 905).

b) Tâlî Liste:⁶⁸ Ebû Bekir b. Hâmid el-Buhârî (d. ? – ö. ?), Ebû Abdullah Muhammed b. el-Ezher el-Cüzcânî (d. ? – ö. 251/865), Ebû Cafer Muhammed b. Ahmed b. Musa el-Berkedî (d. ? – ö. 276/889), Ebû'l-Leys el-Hâfız en-Nasr es-Semerkindî (d. ? – ö. 294/ 907), Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Selâm el-Belhî (d. ? – ö. 305/918), ez-Zâhid Ali b. Yunus el-Belhî (d. ? – ö. ?), Ebû Abdullah Muhammed b. Huzeyme el-Belhî (d. ? – ö. 314/927), Şâzân b. İbrahim el-Basrî (d. ? – ö. ?).

3.2. Havzalar:

Bu dönem kişilerinin nisbelerine bakıldığında yedisinin Irâk-ı Arab, üçünün Cibâl (Irâk-ı Acem), üçünün Maverâunnehir, birinin Azerbâyçân, birinin Hicâz'dan olduğu ve ikisinin nisbelerinin meçhul olduğu görülür.

3.3. Hocalar ve İlim Merkezleri

Bu dönem fakihlerinin ilmî silsileleri incelendiğinde kendilerine şu zatların hocalık yaptığı müşahade edilir: Ebû Süleyman el-Cüzcânî, Muhammed b. Sema'a, Musa b. Nasr, Ebû Hafs el-Kebîr, Muallâ b. Mansûr, Hasan b. Ebû Mâlik, Hilâl b. Yahya er-Re'y, Şeddâd b. Hakîm, İsa b. Ebân, Muhammed b. Mukatil, İsmail b. Hammad, Muhammed b. Şuca' es-Selcî, Amr (Ömer) b. Müheyr ve Yahya b. Eksem.

Bu evrede Hanefî mezhebinin tedris edildiği ilim merkezleri, dönemin hocalarının bulundukları yerlerden hareketle şu şekilde tespit edilebilir:

Ebû Süleyman el-Cüzcânî: Bağdat; Muhammed b. Sema'a: Bağdat; Musa b. Nasr: Bağdat; Ebû Hafs el-Kebîr: Buhârâ; Muallâ b. Mansûr: Bağdat; Hasan b. Ebû Mâlik: Bağdat?; Hilâl b. Yahya er-Re'y: Basra; Şeddâd b. Hakîm: Bağdat?; İsa b. Ebân: Bağdat, Basra; Muhammed b. Mukatil: Rey; İsmail b. Hammad: Bağdat, Basra, Rakka; Muhammed b. Şuca' es-Selcî: Bağdat?; Amr b. Müheyr: Bağdat?; Yahya b. Eksem: Basra, Bağdat.

Netice olarak bu dönem için Hanefîliğin tedris edildiği ilim merkezlerinin ağırlıklı olarak Irak-ı Arab olmak üzere, Cibâl (Irâk-ı Acem) ve Maverâunnehir havzaları olduğu söylenebilir.

4. Dördüncü Ketîbe [317-344/ 929-955]

Bu evre Ebû Sa'îd Ahmed b. el-Hasen el-Berda'î'nin 317/929 tarihinde vefatıyla başlar ve bu dönemin son fakihlerinden Ebû Bekir Ahmed et-Tavâvîsî'nin 344/955 tarihinde vefatıyla sona erer.

4.1. İsimler

Bu evre mezhepte dördüncü ilmî kuşağı temsil eder. Kefevî bu kuşağı temsilen on biri ana listede, beşi tâlî listede olmak üzere on altı fakihin isimlerini kaydeder:

4.1.1. Ana Liste:⁶⁹ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahavî (d. 239/853 – ö. 321/933), Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. Hüseyin el-Kerhî (d. 260/874- ö. 340/952), Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-İskâf el-Belhî (d. ? – ö. 336/948), Ebû'l-Kâsım Ahmed b. İsme es-Saffâr el-Belhî (d. ? – ö. 336/948) Abdullah b. Muhammed es-Sübezmûnî (d. ? – ö. 340/ 951), Ebû Amr Ahmed b. Muhammed et-Taberî el-Bağdâdî (d. ? – ö. 340/952), Ebû Tâhir ed-Debbâs Muhammed b. Muhammed el-İrâkî (d. ?- ö. ?), Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (d. ?- ö.

⁶⁸ Bkz. *Ketâib*, vr. 109a-111a.

⁶⁹ Bkz. *Ketâib*, vr. 112a-115b.

333/945), Ebû Nasr Ahmed el-‘Îyâzî es-Semerkandî (d. ? – ö. ?), Ebû İbrahim İshak b. İbrahim eş-Şaşı (d. ? – ö. 325/937), Hâmid b. Mahmud b. Ma’kil en-Neysâbûrî (d. ? – ö. ?).

4.1.2. Tâlî Liste:⁷⁰ Ebû'l-Hasan Ali el-Eş'arî el-Basrî (d. ? – ö. 324/ 936), Ebû'l-Fazl el-Hâkim eş-Şehîd Muhammed b. Muhammed el-Mervezî (d. ? – ö. 334/946), Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed et-Tavâvîsî (d. ? – ö. 344/ 955), Ebû Hâmid Ahmed b. Abdurrahman es-Sürhakî (d. ? – ö. 326/938), Ebû Hâmid Ahmed b. Sehl el-Belhî (d. ? – ö. 340/951).

4.2. Havzalar:

Nisbelerine bakıldığında bu dönem fakihlerinden dördünün Irâk-ı Arab, beşinin Maverâunnehir, altısının Horasan, birinin Mısır havzalarından olduğu görülür.

4.3. Hocalar ve İlim Merkezleri:

Bu dönem fakihlerinin ilmî silsileleri incelendiğinde kendilerine şu zatların hocalık yaptığı müşahade edilir: Ebû Sa'îd el-Berda'î, Ebû Bekir el-Cüzcânî, Ebû Hâzîm Abdulhamid el-Basrî, Ebû'l-Abbâs el-Birtî, Bekkâr b. Kuteybe el-Basrî, Muhammed b. Seleme el-Belhî, Nusayr b. Yahya el-Belhî, Ziyad b. Abdurrahman en-Neysâbûrî, Ebû Cafer Ahmed b. Ebû İmrân, Ebû Ali ed-Dekkâk, Bekr b. Muhammed el-‘Ammî, Ebû Bekir el-Hassâf, Ebû Hafs es-Sağîr, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî.

Bu evrede Hanefî mezhebinin tedris edildiği ilim merkezlerini dönemin hocalarının bu oldukları yerlerden hareketle şu şekilde tespit edebiliriz:

Ebû Sa'îd el-Berda'î: Bağdat; Ebû Bekir el-Cüzcânî: Cüzcân, Bağdat; Ebû Hâzîm Abdulhamid el-Basrî: Dimaşk, Kûfe, Bağdat; Ebû'l-Abbâs el-Birtî: Vâsıt; Bekkâr b. Kuteybe el-Basrî: Mısır; Muhammed b. Seleme el-Belhî: Bağdat?; Nusayr b. Yahya el-Belhî: Belh; Ziyad b. Abdurrahman en-Neysâbûrî: Neysâbûr; Ebû Cafer Ahmed b. Ebû İmrân: Mısır; Ebû Ali ed-Dekkâk: Bağdat?; Bekr b. Muhammed el-‘Ammî: Basra; Ebû Bekir el-Hassâf: Bağdat; Ebû Hafs es-Sağîr: Buhârâ; Muhammed b. Mukâtil er-Râzî: Rey.

Netice olarak bu dönem için Hanefîliğin tedris edildiği ilim merkezlerinin ağırlıklı olarak Irak-ı Arab olmak üzere, Cibâl (Irâk-ı Acem), Horasan, Maverâunnehir ve Mısır havzaları olduğu söylenebilir.

5. Beşinci Ketîbe [344-398/ 955-1008]

Bu evre bir önceki kuşağın fakihlerinden Ebû Bekir Ahmed et-Tavâvîsî'nin 344/955 tarihinde vefatıyla başlar ve Ebû Muhammed Abdülkerim b. Muhammed el-Mîğî'nin 398/ 1008 tarihinde vefatıyla nihayete erer.

5.1. İsimler

Bu evre mezhepte beşinci ilmî kuşağı temsil eder. Kefevî bu kuşağı temsilen yirmi biri ana listede, yedisi tâlî listede olmak üzere yirmi sekiz fakihin isimlerini kaydeder:

5.1.1. Ana Liste:⁷¹ Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed ed-Dameğânî (d. ? – ö. 361-370/972-981), Ebû Tâlib Sa'îd b. Muhammed el-Berda'î (d. ? – ö. ?), Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed et-Tahâvî (d. ? – ö. ?), Ebû Sehl ez-Züccâcî en-Neysâbûrî (d. ? – ö. ?), Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak eş-Şaşı (d. ? – ö. 344/956), Ebû Hâmid Ahmed b. el-Hüseyn el-Mervezî (d. ? – ö. 377/987), Ebû Abdullah Yusuf b. Muhammed el-Cürcânî (d. ? – ö. ?), Ebû'l-Kâsım Ali b. Muhammed et-Tenûhî (d. 278/892 – ö. 342/953), Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali el-Basrî (d. ? – ö. 369/ 980), Ebû Bekir el-A'meş Muhammed b. Sa'îd el-Belhî (d. ? – ö. 328/940), Ebû Bekir Muhammed b.

⁷⁰ Bkz. *Ketâib*, vr. 115b-118a.

⁷¹ Bkz. *Ketâib*, vr. 119a-126a.

Fazl el-Buhârî (d. ? – ö. 381/ 991), Ebû Muhammed Abdülkerim b. Muhammed el-Mîğî (d. ? – ö. 398/ 1008), Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. Hamdân (d. ? – ö. ?), Ebu'l-Kâsım el-Hâkîm İshak b. Muhammed es-Semerkindî (d. ? – ö. 342/953), Ebu'l-Hasen Ali b. Sa'îd er-Rüstağfenî (d. ? – ö. 345/956), Ebû İsme b. Ebu'l-Leys el-Buhârî (d. ? – ö. ?), Ebû Muhammed Abdülkerim b. Musa el-Pezdevî (d. ? – ö. 390/ 1000), Ebû Ahmed Nasr b. Ahmed el-‘Îyâzî es-Semerkindî (d. ? – ö. ?), Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-‘Îyâzî es-Semerkindî (d. ? – ö. 361/ 972), Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-Hindüvânî el-Belhî (d. ? – ö. 362/973), Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs er-Râzî (d. 305/917 – ö. 370/ 981).

5.1.2. Tâlî Liste:⁷² Muhammed b. İbrahim ed-Darîr el-Meydânî (d. ? – ö. ?), Ebû Bekir Muhammed b. el-Yemân es-Semerkindî (d. ? – ö. 268/881), Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Sehl en-Neysâbûrî (d. 318/ 930 – ö. 388/988), Muhammed b. Hâmid b. Mahmud b. Ma'kil en-Neysâbûrî (d. ? – ö. 348/ 960), Ebû Abdullah el-Hasen b. Ahmed b. Mâlik ez-Za'ferânî el-Bağdâdî (d. ? – ö. ?), Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Verrâk et-Tirmîzî (d. ? – ö. ?), Ebû Hafs es-Sefkerdî (d. ? – ö. ?).

5.2. Havzalar:

Bu dönem kişilerinin nisbeleri incelendiğinde ikisinin Irâk-ı Arab, yedisinin Maverâunnehir, dokuzunun Horasan, birinin Mısır, birinin Bahreyn, birinin Azerbaycân havzalarından oldukları, ikisinin de nisbesinin meçhul olduğu görülür.

5.3. Hocalar ve İlim Merkezleri:

İlmî silsileleri incelendiğinde bu dönem fakihlerine şu alimlerin hocalık yaptığı müşahade edilir: Ebû'l-Hasen el-Kerhî, Ebû Mansûr el-Maturîdî, Ebû Cafer et-Tahâvî, Ebû Bekir Muhammed el-İşkâf, Ebû'l-Kâsım es-Saffâr, Abdullah es-Sübezmûnî, Ebû Tâhir Muhammed el-İrâkî ve Hâmid b. Mahmud en-Neysâbûrî.

Bu evrede Hanefî mezhebinin tedris edildiği ilim merkezlerini dönemin hocalarının bu-
lundukları yerlerden hareketle şu şekilde tespit edebiliriz:

Ebû'l-Hasen el-Kerhî: Bağdat; Ebû Mansûr el-Maturîdî: Semerkand; Ebû Cafer et-Tahâvî: Mısır; Ebû Bekir Muhammed el-İşkâf: Belh; Ebû'l-Kâsım es-saffâr: Belh; Abdullah es-Sübezmûnî: Buhârâ; Ebû Tâhir ed-Debbâs Muhammed el-İrâkî: Sâmerâ, Mekke ; Hâmid b. Mahmud en-Neysâbûrî: Neysâbûr.

Netice olarak bu dönem için Hanefîliğin tedris edildiği ilim merkezlerinin ağırlıklı olarak Horasan, Maverâunnehir olmak üzere Hicâz, Irak-ı Arab, ve Mısır havzaları olduğunu söyleyebiliriz.

6. Altıncı Ketîbe [398-436/ 1008-1045]

Bu evre bir önceki kuşağın fakihlerinin sonuncusu olan Ebû Muhammed Abdülkerim b. Muhammed el-Mîğî'nin 398/ 1008 tarihinde vefatıyla başlar ve Ebû Abdullah es-Saymerî'nin 436/ 1045 tarihinde vefatıyla nihayete erer.

6.1. İsimler

Bu evre mezhepte altıncı ilmî kuşağı temsil eder. Kefevî bu kuşağı temsilen on dokuzu ana listede, yedisi tâlî listede olmak üzere yirmi altı fakihin isimlerini kaydeder:

6.1.1. Ana Liste:⁷³ Ebû Ali el-Hüseyin en-Nesefî (d. ? –ö. 424/1033), Ebû Muhammed Abdullah b. Fazl el-Hayzâhazî (d. ? – ö. ?), Ebû Muhammed İsmail b. el-Hasen ez-Zâhid (d. ? –

⁷² Bkz. *Ketâib*, vr. 126a- 129a.

⁷³ Bkz. *Ketâib*, vr. 130a-138b.

ö. 402/1012), el-Kâtib el-Hâkim Abdurrahman b. Muhammed (d. ? – ö. ?), Ebû Bekir Muhammed b. İshâk [İbrahim] el-Kelâbâzî (d. ? – ö. 380/990), Ebû Cafer b. Abdullah el-Ustrûşenî (d. ? – ö. ?), Ebû İshak Muhammed b. Mansûr en-Nevkadî (d. ? – ö. 434/1043), Ebû'l-Leys el-Fakîh Nasr b. Muhammed es-Semerkindî (d. ? – ö. 373/984), Ebû Bekir Muhammed b. Musa el-Hârizmî (d. ? – ö. 403-1013), Ebû Abdullah Muhammed b. Yahya el-Cürcânî (d. ? – ö. 398/ 1008), Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed ez-Za'ferânî (d. ? – ö. 394/1004), Ebû Cafer Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (d. ? – ö. 414/1024), Ebû Ali Hasan b. Davud es-Semerkindî (d. ? – ö. 395/1005), Ebû'l-Heysem Utbe b. Hayseme en-Neysâbûrî (d. ? – ö. 406/1015), İsmâil b. Abdussâdık b. Abdullah el-Biyârî (d. ? – ö. ?), Muhammed b. Ahmed b. Tayyib el-Kemârî (d. ? – ö. 417/1026), Ali b. Muhammed el-Vâsitî (d. ? – ö. ?), Yahya b. Ali b. Muhammed ez-Zendevisetî (d. ? – ö. ?), Abû Abdullah el-Hüseyn b. Ali es-Saymerî (d. 351/962 – ö. 436/1045).

6.1.2. Tâî Liste:⁷⁴ Ebû Nasr Ahmed b. Amr el-İrâkî el-Buhârî (d. ? – ö. 396/1006), Ebû Asım Muhammed b. Ahmed el-Âmirî (d. ? – ö. ?), Ebû Nasr ed-Debûsî (d. ? – ö. ?), Ebû Bekir Muhammed b. Tarhan el-İstirâbâzî (d. ? – ö. 360/971'den sonra), Ebû'l-Bedî' Ahmed b. Muhammed el-Mekhûlî en-Nesefî (d. 331/943 – ö. 379/990), Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî el-Bağdâdî (d. ? – ö. ?), es-Saffâr İshak b. Şîs (d. ? – ö. ?).

6.2. Havzalar:

Bu dönem alimlerinin nisbelerine bakıldığında üçünün Irâk-ı Arab, on birinin Maverâunnehir, üçünün Horasan, birinin Harezmi, birinin de Taberistan havzalarından oldukları, beşinin ise nisbelerinin meçhul olduğu görülür.

6.3. Hocalar ve İlim Merkezleri:

Bu dönem fakihlerinin ilmî silsileleri incelendiğinde kendilerine şu zatların hocalık yaptığı müşahade edilir: Ebû Bekir Muhammed b. Fazl el-Buhârî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, Ebû Bekir el-A'meş Muhammed b. Sa'id, Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-Hindüvânî, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed ed-Dameğânî, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. Hamdân, Ebû Muhammed Abdülkerim b. Musa el-Pezdevî.

Bu evrede Hanefî mezhebinin tedris edildiği ilim merkezlerini dönemin hocalarının bulundukları yerlerden hareketle şu şekilde tespit edebiliriz:

Ebû Bekir Muhammed b. Fazl el-Buhârî: Buhârâ; Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs: Bağdât; Ebû Bekir el-A'meş Muhammed b. Sa'id: Belh; Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-Hindüvânî: Buhârâ; Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed ed-Dameğânî: Bağdât, Vâsıt; Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. Hamdân: Buhârâ?; Ebû Muhammed Abdülkerim b. Musa el-Pezdevî: Semerkand?.

Netice olarak bu dönem için Hanefîliğin tedris edildiği ilim merkezlerinin ağırlıklı olarak Horasan, Maverâunnehir olmak üzere ve Horasan, Maverâunnehir ve Irak-ı Arab havzaları olduğunu söyleyebiliriz.

II. Eserler:

Bu başlık altında “Teşekkül Dönemi” olarak isimlendirdiğimiz bu altı evrede telif edilen eserlere topluca göz atılacak ve mezhebin oluşumu eserler üzerinden takip edilmeye çalışılacaktır. Mezheplerin oluşumunda kurucu imamın/ imamların görüşleri merkezî bir öneme sahiptir. Hadizatında mezhebi var kılan bu görüşlerdir. Bunun içindir ki daha birinci evrede bizzat kurucu

⁷⁴ Bkz. *Ketâib*, vr. 138b- 140a.

imamlardan eş-Şeybânî tarafından mezhebin temel görüşleri tedvin edilerek “mezhebin bilgi sistemi”nin temelleri atılmış, daha sonraki dönemlerde “meşayih” denilen otorite imamların da katkısıyla bu ağ nihaî şeklini almıştır. Bu ağın daha iyi anlaşılabilmesi için Hanefî mezhebi tarihi boyunca meydana gelen fikhî birikimin, bilgi ve delil değerine göre yapılan temel tasnifinden yani “mesâil tabakâtı”ndan bahsedilmesi gerekir.⁷⁵ Buna göre meseleler üç kategoride ele alınır: Birinci derecede “zâhiru’r-rivâye” denilen, kurucu imamlardan tevatür veya şöhret derecesinde rivayet edilen meseleler. İkinci derecede “nâdiru’r-rivâye” denilen, kurucu imamlardan “zâhiru’r-rivâye” dışında rivayet edilen meseleler. Üçüncü derecede ise “vâkıât” denilen, kurucu imamların talebelerinin ve onların öğrencilerinin, icthad asrının bitimine kadar gelen müctehid imamların, hakkında eimme-i selâseden rivayet bulunmayan konularda yaptıkları istinbatlardan oluşan meseleler.

Teşekkül döneminin ilk üç evresinin literatürü gözden geçirildiğinde “mezhep bilgi sistemi”nin temel metinlerini teşkil eden “zâhiru’r-rivâye” ve “nâdiru’r-rivâye” görüşlerin tedvininin tamamlandığı görülür. (Bk. Tablo-1, Tablo-2, Tablo-3) Zira eserler mezhep içinde “nass” gibi kabul edildiğinden bir an önce tamamlanmaları gerekiyordu. Nitekim bir eser, mezhep içindeki itibarını, bu temel metinlerle kurduğu irtibatın kuvvetinden alıyordu. Bu yüzden daha sonra kaleme alınan eserler, ya bu temel metinlerin şerhi, ya ihtisarı veya yeniden tertibi ya da bunlardan hareketle tasnif veya telif edilmiş eserler olmuştur.

Tablo-1: *Kefevî’ye Göre Hanefî Mezhebi’nin I. Evre Literatürü*

Evre	Müellif	Eserin Türü					
		Zahiru’r-rivâye	Nâdiru’r-rivâye	Vâkı’ât	Muhtasar	Usûl-i Fıkıh	Özel Konulu Eserler vd.
I. Evre	1- Ebû Yusuf		1- الأُمالي 2- النوادر				
	2- Muhammed b. Hasan	1- الأصل (المبسوط) 2- الجامع الكبير 3- الجامع الصغير 4- الزوائد 5- السير الكبير	1- الهاديونيات 2- الرقيات 3- الكيسانيات 4- الجرجانيات 5- الآثار 6- الموطأ				
	3- Hasan b. Ziyâd		1- المعرد 2- كتاب الحج 3- كتاب الصلاة 4- الأُمالي				

⁷⁵ Mesâil tabakatı için bkz. Ketâib, vr. 76a; Abdussettar, *Medhal-i Fıkıh*, İstanbul 1299, s. 26; Ahmet Özel, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015, s. 77.

Tablo-2: *Kefevî'ye Göre Hanevî Mezhebi'nin II. Evre Literatürü*

II. Evre	4- Muhammed b. Sema'a	النوادر				1- كتاب أدب القاضي 2- كتاب المحاضر والسجلات
	5- Ebû Hafs el-Kebîr	النوادر				
	6- Ebû Süleyman el-Cüzcânî	النوادر				1- السير الصغير 2- كتاب الزهن
	7- Muallî b. Mansûr	النوادر				
	8- Hişâm b. Ubeydullah	النوادر				صلاة الأثر
	9- Hilâl er-Re'y					1- الشروط 2- أحكام الوقف
	10- Ali er-Râzî					كتاب الصلاة
	11- İbrahim b. Rüstem	النوادر				
	12- İsmâ b. Yusuf					المختصر
	13- İsa b. Ebân					كتاب الحجج
	14- Davud b. Rüşeyd	النوادر				
	15- Muhammed b. Abdullah el-Ensârî					كتاب الوقف
	16- İsmail b. Hammâd	الجامع في الفقه				
	17- Muhammed b. Şuca' es-Selcî	النوادر				1- كتاب المضاربة 2- كتاب المناسك 3- كتاب تصحيح الآثار
	18- Yahya b. Eksem					1- الشروط 2- إيجاب التمسك بأحكام القرآن

Tablo-3: *Kefevî'ye Göre Hanevî Mezhebi'nin III. Evre Literatürü*

III. Evre	19- İbnu Ebî İmrân					كتاب الحجج
						1- الشروط 2- كتاب المحاضر والسجلات 3- كتاب الوثائق والعهود
	20- Bekkâr b. Kuteybe					كتاب الحيض
	21- Ebû Ali ed-Dekkâk					
	22- Bekr b. Muhammed el-Ammî	النوادر				
	23- Ebû Bekir el-Hassâf					1- كتاب الحيل 2- كتاب الوصايا 3- الشروط الصغير 4- الشروط الكبير 5- كتاب الرضاع 6- المحاضر والسجلات 7- أدب القاضي 8- كتاب النفقات على الأقارب 9- كتاب العصور وأحكامه 10- كتاب ذرع الكعبة 11- كتاب أحكام الوقف
	24- Ebû Hâzîm Abdülhamid					1- كتاب المحاضر والسجلات 2- كتاب أدب القاضي 3- كتاب الفرائض
	25- Ebû Bekir b. Hâmid	كتاب الريادات				

Dördüncü evre literatürü gözden geçirildiğinde ise döneme, mezhep birikiminin güncellenmesini ve daha anlaşılır kılınmasını gaye edinen şerhlerin ve mezhep doktrininin bir bütün olarak kavranmasına olanak sağlayan muhtasarların damgasını vurduğu görülür. (Bkz. Tablo-4) Ayrıca bu evrede Hâkim eş-Şehîd'in el- Kâfî ve el-Müntekâ'sının, İmam Muhammed'in eserlerinin bir ihtisarı olduğundan O'nun kitaplarından sonra mezhebin iki ana kaynağı olarak zâhiru'r-rivâye kategorisinde "mezhep bilgi ağı"na girdiği özellikle belirtilmelidir. Ayrıca Kefevî, bu dönem literatürü içinde Ebû Mansûr el-Maturîdî'nin usul-i fıkha dair eserlerinden bahsetse de muhtemelen bu eserler kayıp olduğu için mezhepte ilk usûl eseri olarak beşinci evre literatürü arasında zikredilecek olan Ebû Bekir el-Cessâs'ın "Usûlu'l-fıkha" adlı kitabı kabul edilir.

Tablo-4: *Keşevî'ye Göre Hanefî Mezhebi'nin IV. Evre Literatürü*

Evre	Müellif	Eserin Türü					Özel Konulu vd.
		Zahiru'r-rivâye	Nâdiru'r-rivâye	Vâkı'ât	Muhtasar	Usûl-i Fıkıh	
IV. Evre							1- أحكام القرآن 2- معاني الآثار 3- الشروط الكبير 4- الشروط الصغير 5- الشروط الأوسط 6- المعاضد والسجلات 7- الوصايا 8- الفرائض 9- حكم أراضي مكة 10- قسم الفيء والغنائم
	26- Ebû Cafer et-Tahâvî	1- شرح الجامع الصغير 2- شرح الجامع الكبير			المختصر		
	27- Ebû'l-Hasen el-Kerhî	1- الجامع الصغير 2- الجامع الكبير			المختصر		
	28- Ebû Amr et-Taberî	شرح الجامعين					
	29- Ebû Mansûr el-Mâturidî					1- مآخذ الشرائع 2- كتاب الجدل في أصول الفقه	
	30- el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî	1- المنتقى 2- الكافي					1- المختلف 2- الإشارات 3- المختصر

Beşinci ve altıncı evrelerin literatürü gözden geçirildiğinde temel metinlerin ve muhtasarların şerhlerine dair eserlerin göze çarptığı (Bkz. Tablo-5), bunun yanında bu evrede iki yeni türün daha “mezhep bilgi ağına” girdiği görülür: Vâkı'ât ve usûl-i fıkıh. Vâkı'ât literatürü, fikhî birikimin bilgi ve delil değeri bakımından üçüncü derecesini temsil etse de mezhep bilgi ağının yeni meselelere çözüm üretme bakımından en dinamik türüdür. Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin en-Nevâzil adlı eseri ile başladığı kabul edilen bu tür, altın çağını Buhârâ döneminde yaşayacaktır.⁷⁶ Ayrıca Mezhep edebiyatında dördüncü evreden sonra ortaya çıkan usul-i fıkıh türünün, furu-i fikhın temel metinlerinin tedvininden sonra ortaya çıkması hususunun, usul ilminin fıkıh kurallarını yaratmayı amaçlayan ileriye dönük karaktere sahip olduğunu ileri süren tezden çok, mevcut fıkıh kurallarının nasıl ortaya çıktığını açıklamayı amaçlayan geriye dönük bir niteliğe sahip olduğunu söyleyen tezi desteklediğini söylememiz mümkündür.⁷⁷

Tablo-5: *Keşevî'ye Göre Hanefî Mezhebi'nin V. ve VI. Evre Literatürü*

Evre	Müellif	Eserin Türü					Özel Konulu vd.
		Zahiru'r-rivâye	Nâdiru'r-rivâye	Vâkı'ât	Muhtasar	Usûl-i Fıkıh	
V. Evre	31- Ebû Bekir el-Cessâs	شرح الجامع (الصغير والكبير)			1- شرح مختصر الكرخي 2- شرح مختصر الطحاوي	أصول الفقه	1- آداب القضاء 2- أحكام القرآن
	32- Muhammed b. İbrahim el-Meydânî						نظم الفقه
	33- Hasan b. Ahmed ez-Za'ferânî	(ترتيب) الجامع الصغير					كتاب الأصاحي
	34- Ebû Bekir el-Verrâk				شرح مختصر الطحاوي		
VI. Evre	35- Ebû Ali en-Nesefî			الفتاوى			الفوائد (في الفروع)
	36- Ebû Cafer el-Uşrûşenî	1- الزيادات 2- الجامع الكبير					
	37- Ebû'l-Leys el-Fakîh es-Semerkindî	عيون المسائل شرح الجامع الصغير		1- النوازل 2- الفتاوى	خزانة الفقه		1- المقدمة 2- المقدمة شرح المقدمة 3- تأسيس النظائر 4- مختلف الرواية (في الخلافات) النظم (نظم الفقه) المبسوط
	38- Yahya b. Ali ez-Zendevisî						
	39- Ebû Asım el-Âmirî						

⁷⁶ Vâkıât edebiyâtı için bkz. Mürteza Bedir, *Buhârâ Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X.-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku üzerine Bir İnceleme*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2014, s. 94-105.

⁷⁷ Fıkıh usulünün amacı ile ilgili tezler için bkz. Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2004, s. 44-45.

III. İktibaslar

Bilindiği gibi Kefevî'nin *Ketâib*'inin en önemli özelliklerinden biri de onun atıf zengini bir eser olmasıdır. Kefevî, Hanefî literatürünün hemen hemen bütün türlerinden iktibaslarla bu-lunarak bir taraftan terceme-i halini verdiği fakihin mezhep içindeki yerini gösterirken diğer ta-raftan da okuyucusuna zengin bir literatür bilgisi kazandırır. Bu başlık altında Kefevî'nin atıf gerekçeleri örneklerle arz edilecektir.⁷⁸

Görebildiğimiz kadarıyla iktibaslar terceme-i hali verilen fakihin biyografisini tamamlama amacıyla yapılmaktadır. Bunları şu iki başlık altında toplamak mümkündür:

1- Terceme-i hâli verilen fakihin, eserlerini, fikhî silsilesini ve ilmî kişiliğini ifade için yapılan iktibaslar:

Örnek-1: Ebu Yusuf'un hocası Ebu Hanife'ye duyduğu saygıyı, hocasının da O'nu ne kadar sevip takdir ettiğini gösteren iktibas:

وفي الهداية في فصل تكبيرات التشريق: قال يعقوب -رحمه الله-: «صَلَّيْتُ بِهِمَ الْمَغْرَبَ يَوْمَ عَرَفَةَ فَسَمِعْتُ أَنْ أَكْبِرَ، فَكَبَّرَ أَبُو حَنِيفَةَ -رحمه الله-» ؛ دَلَّ أَنْ الْإِمَامَ وَإِنْ تَرَكَ التَّكْبِيرَ لَا يَدْعُهُ الْمُقْتَدِي؛ وَهَذَا لِأَنَّهُ لَا يُؤَدِّي فِي حُرْمَةِ الصَّلَاةِ فَلَمْ يَكُنِ الْإِمَامُ فِيهِ حَتْمًا، وَإِنَّمَا هُوَ مُسْتَحَبٌّ.⁷⁹

وفي عناية الهداية: "... بخلاف سجود السهو فإنه إذا تركه الإمام لا يسجد المقتدي لأنه يؤتى به في حرمة الصلاة بخلاف التكبير... [قيل:] وفي ذكر هذه الحكاية فوائد: منها بيان منزلة أبي يوسف عند أستاذه حيث قَدَّمَهُ واقْتَدَى بِهِ. ومنها بيان جِسْمَةِ أستاذه في قلبه، فإنه لما عَلِمَ أَنَّ الْمُقْتَدِيَّ بِهِ أستاذه سَهَى عَمَّا لَا يَسْهُوُ الْمَرْءُ عَنْهُ عَادَةً -وهو التكبير-؛ ومنها مبادرة أستاذه إلى الستر عليه، حيث كَبَّرَ لِيَتَذَكَّرَ هُوَ فَكَبَّرَ. وهكذا ينبغي أن تكون المعاملة بين كل أستاذ وتلميذه، يعني أن التلميذ يُعْظِمُ الْأُسْتَاذَ، وَالْأُسْتَاذُ يَسْتُرُ عَلَيْهِ عُيُوبَهُ.⁸⁰

Müellif bu atıfla teşrik tekbiri ve secde-i sehiv konularını gündeme getirmekten çok, altı çizili bölümde de ifade edildiği üzere hocası Ebu Hanife'ye duyduğu saygıyı, hocasının da O'nu ne kadar sevip takdir ettiğini, hoca-talebe ilişkisinin nasıl olması gerektiğini anlatmak istemiştir.

Örnek-2: İmam Muhammed'in yoğun bir ilmî tefekkür hayatının olduğunu gösteren iktibas:

وفي كتاب مناقب أبي حنيفة للكردي: روي أن الشافعي بات عند محمد، وقام إلى الصباح، واضطجع محمد؛ فاستنكر الشافعي ذلك منه، فلما طلع الفجر قام وصلى بلا تجديد وضوء، فدخل الشافعي على محمد فقال [له فيه، قال]: إنك عملت لنفسك حتى الصباح، وأنا عملت للأمة: استخرجت من كتاب الله -تعالى- نيفا وألف مسألة. قال: فما تعجبث من سهري الليلة قائما، وإنما تعجبث من سهري مضطجعا.⁸¹

Müellif, altı çizili bölümden de anlaşılacağı üzere İmam Muhammed'in yatağında uzanmış olduğu halde dahi fikhî meselelerle meşgul olduğunu ifade eden bu atıfla, O'nun ilmî hayatının ne kadar yoğun olduğunu anlatmak istemiştir.

2- Terceme-i hâli verilen fakihin fikhî bir meseledeki görüşünü ya da fikhî bir meseleye mesned olan bir uygulamasını/ görüşünü ifade için yapılan iktibaslar:

Örnek-1: İctihâdî konularda müçtehidin -kendi görüşünün aksine de olsa- halifenin emrine imtisalinin/ uymasının zorunlu olduğu meselesi:

وفي الفتاوى الظهيرية في الفصل الثاني في العيدين: روي عن أبي يوسف أنه قِيمَ بِغَدَاةٍ وَصَلَّى بِالنَّاسِ صَلَاةَ الْعِيدِ، وَصَلَّى خَلْفَهُ هَارُونُ الرَّشِيدُ، فَكَبَّرَ تَكْبِيرَ ابْنِ عَبَّاسٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا-. وَكَذَا رَوَى عَنْ مُحَمَّدٍ -رَحِمَهُ اللَّهُ- أَنَّهُ فَعَلَ ذَلِكَ. وَتَأْوِيلُهُ: أَنَّ هَارُونَ الرَّشِيدَ أَخَذَ عَلَيْهِمَا، وَأَمَرَ هُمَا أَنْ يُكَبِّرَا تَكْبِيرَ جَدِّهِ، وَفَعَلَا ذَلِكَ امْتِثَالًا لِأَمْرِهِ، لَا مَذْهَبًا وَاعْتِقَادًا.⁸²

⁷⁸ Yerimizin sınırlı olması dolayısıyla her bölüm için ikişer örnek vermekle iktifa edeceğiz.

⁷⁹ Ketâib, vr. 72a-72b.

⁸⁰ Bkz. Ketâib, vr. 72b.

⁸¹ Bkz. Ketâib, vr. 75a.

⁸² Bkz. Ketâib, vr. 72b.

Örnek-2: Zaruret durumunda başka müctehidlerin görüşleri ile amel olunabileceği meselesi:
 وفي الفتاوى الظهيرية في الفصل الثالث من كتاب النكاح: روي عن أبي يوسف أنه صلى بالناس يوم الجمعة، ثم أُخبر بوجود الفأرة في بئر الحمام، وقد كان اغتسل فيه، وكان ذلك بعد تفرق الناس، فقال: نأخذ فيه بقول إخواننا من أهل المدينة «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث» ولم يكن ذلك مذهبه.⁸³

Sonuç

Kefevî'ye göre Hanefî mezhebinin teşekkül dönemini Kişiler, Eserler ve İktibaslar başlıkları altında ele aldığımız bu çalışmamızın sonunda tespit ettiğimiz hususları şu şekilde hulasa edebiliriz:

Hanefî mezhebi Irak-ı Arab havzasında doğdu. Bu bölge, ilk dört ketibe boyunca merkezî yerini korudu ancak beşinci ketibeden itibaren yerini Horasan ve Maverannehir havzalarına bıraktı. Hanefî mezhebinin Anadolu'ya Maverannehir havzası üzerinden intikal ettiği anlaşılmaktadır.

Teşekkül döneminin ilk üç evresinde, “zâhiru'r-rivâye” ve “nâdiru'r-rivâye” görüşlerin tedvini tamamlanarak “mezhep bilgi sistemi”nin temel metinleri tespit edildi. Dördüncü evrede ise mezhep birikiminin güncellenmesini ve daha anlaşılır kılınmasını gaye edinen şerhler ve mezhep doktrininin bir bütün olarak kavranmasına olanak sağlayan muhtasarlar, döneme damgasını vurdu. Yine bu dönemde İmam Muhammed'in eserlerinin bir ihtisarı niteliğini taşıyan Hâkim eş-Şehîd'in el- Kâfî ve el-Müntekâ'sı mezhebin iki ana kaynağı olarak zâhiru'r-rivâye kategorisinde “mezhep bilgi ağı”na girdi. Beşinci ve altıncı evrelerde iki yeni tür daha “mezhep bilgi ağına” girdi: Fikhî birikimin bilgi ve delil değeri bakımından üçüncü derecesini temsil etse de mezhep bilgi ağının yeni meselelere çözüm üretme bakımından en dinamik türü olan vakı'ât ve fıkıh kurallarını yaratmayı amaçlayan ileriye dönük karakterinden çok, mevcut fıkıh kurallarının nasıl ortaya çıktığını açıklamayı amaçlayan usul-i fıkıh türü. Altıncı evre itibarıyla –vâkıat türünün dinamik yönü unutulmamak kaydıyla- artık “mezhep bilgi sistemi” tamamlanmış oldu. Bu yüzden daha sonra kaleme alınan eserler, ya bu temel metinlerin şerhi, ya ihtisarı veya yeniden tertibi ya da bunlardan hareketle tasnif veya telif edilmiş eserler şeklinde vucûd buldu.

Terceme-i hâli verilen fakihin biyografisini tamamlamak amacıyla yapıldığını tespit ettiğimiz iktibaslar ya terceme-i hâli verilen fakihin eserlerini, fikhî silsilesini veya ilmî kişiliğini ifade için ya da fikhî bir meseledeki görüşünü yahut fikhî bir meseleye mesnet olan bir uygulamasını ifade için yapılmıştır.

Kaynakça

- Abdüssettâr, *Medhal-i Fıkıh*, İstanbul 1299.
- Ahmet Özel, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015.
-, “Kefevî, Mahmud b. Süleymân”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi DİA*, İstanbul 2002, c. XXV, s. 185-186.
- Huzeyfe Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografî Geleneği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi Necmettin Erbakan Üniversitesi), Konya 2006.
- Mahmut b. Süleymân el-Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 1041; III. Ahmet (Enderun) Kütüphanesi, nr. 2949.
- Mustafa Uzunpostalcı, *DİA*, “Ebû Hanîfe”, c. X, s. 132.
- Mürteza Bedir, *Buhârâ Hukuk Okulu (Vakıf Hukuku Bağlamında X.-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku üzerine Bir İnceleme)*, İsam Yayınları, İstanbul 2014.
-, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

⁸³ Bkz. *Ketâib*, vr. 72b.

SİNOBÎ ABDULLAH AHDÎ B. KADÎ ALÎ VE *ED-DÜRRÜ'L-MENSÛR* İSİMLİ ESERİ

Nasi ASLAN *

Ömer KORKMAZ **

Öz

İslâm hukukuna dair küllî kaideleri ihtiva eden eserler İslâm hukuk tarihi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Çünkü küllî kaideler birçok fikhî meselenin hükmünü içermesinden dolayı kadılar için de pratikte kolay başvurulabilecek bir kaynak mahiyetindedir. Kanunlaştırma hareketinde de önemli bir yere sahip olan Mecelle'de yer alan ilk yüz kaide bir anlamda İslam hukukunun evrensel kurallarının öne çıktığı yüzünü teşkil eder. Esasında buna kaynaklık eden eserler daha eskiye dayanır. Hanefî İslâm hukukçuları arasında küllî kaideleri tespit ve cem eden Ebû Tâhir ed-Debbâs, Kerhî, Debûsî ve Ebû Hafs en-Nesefî gibi âlimler bulunmaktadır da bu alandaki en dikkate değer çalışma İbn Nüceym tarafından gerçekleştirilmiştir. Hatta onun bu eseri İslam hukukunda, özellikle Hanefî mezhebinde bu adla anılan eserlerin en meşhurlarından biri kabul edilmektedir. Bu öneminden dolayı *el-Eşbâh ve 'n-Nezâ'ir* üzerine birçok şerh ve hâşiye yazılmış, ihtisar edilmiş ve bunların önemli bir kısmı da basılmıştır. Bu eserlerden birisi de araştırma konumuz olan Abdullah Ahdî b. el-Kadî Ali es-Sinobî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr* adlı eseridir. Abdullah Ahdî, İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve 'n-Nezâ'ir* adlı eserinden seçtiği kaideleri bir araya getirerek bu eserini yazmış, ancak müellif *el-Eşbâh ve 'n-Nezâ'ir*'i olduğu gibi ihtisar etmemiş, eserin tertip ve tasnifinde önemli değişiklikler yapmıştır. Küllî kaideleri konu alan klasik fıkıh eserlerinde önce kaideler zikredilip altında fûrua dair meseleler tartışılırken Abdullah Ahdî'nin eserinde ise fıkıhın konu başlıkları zikredilerek konular dâhilinde küllî kaideler işlenmiştir. Ayrıca o, İbn Nüceym'in farklı başlıklarda ele aldığı konuları tek başlık altında toplayarak daha sade ve öğretici bir yöntem benimsemiştir. Tebliğimizde Abdullah Ahdî'nin bu eserinin genel muhtevası değerlendirilmekle birlikte dönemin ilmî ve siyasî panoramik durumu da özetlenerek onun dile getirdiği hususlarla o dönemin söz konusu şartları arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sinobî, Abdullah Ahdî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve 'n-Nezâ'ir*.

Sinobi Abdullah Ahdi ibn Qadi Ali and His Work Named “Ed-Durru’l-Mensur”

Abstract

The works of Islamic canons feature in the History of Islamic Law since these rules are the source easily applicable by qadis in practice, including a number of judgments for fiqhi disputes. In “Mecelle” that is also essential in the movement of codification, the first hundred canons, in some respect, constitute the aspect of universal principles in Islamic Law. Their resources date back to old times. Although there are such scholars as Ebu Tahir ed-Debbas, Kerhi, Debusi, and Ebu Hafs an Nesefi among Hanafi Islamic legists, who identified and compiled, the most outstanding piece of work is the one by Ibn Nuceym. Besides, this work of his is one of the most renown out of the works under that name in Islamic Law, particularly in

* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD, nasiaslan@cu.edu.tr

** Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD, omerkorkmaz111@gmail.com

Hanafi madhhab. Thanks to this value, a good deal of annotation and footnote were written, summed and mainly published upon *el-Eshbâh ve'n-nezâ'ir*. Our study is one out of these books, named *ed-Durru'l-Mensûr* by Abdullah Ahdî ibn Qadi Ali es-Sinobî. Abdullah Ahdî wrote this book to gather the rules that he selected from *el-Eshbâh ve'n-Nezâ'ir* by İbn Nuceym, and however the author didn't all sum up this work and made remarkable changes in its organization and classification. In traditional fiqh works including the cannons, the basic rules are first addressed and then the nonessential issues are discussed, whereas in Abdullah Ahdî's work, they are dealt with under the titles of fiqh subjects. Furthermore, he collected under the single title the matters that İbn Nuceym had compiled under multiple titles to adopt a simpler and educational methodology. In our paper, we will address the general context of this work by Abdullah Ahdî, briefly explain the panoramic view of science and politics in that period and consequently describe the association between the issues that he mentioned and the then circumstances.

Keywords: Sinobi (*from the city of Sinop*), Abdullah Ahdî, *ed-Durru'l-Mensur*, İbn Nuceym, *el-Eshbâh ve'n-Nezâ'ir*.

Giriş

Abdullah Ahdî b. el-Kadı Ali es-Sinobî'nin eserinin mukaddimesinde verdiği bilgilerden Sinoplu olduğu ve Sultan İbrahim Han devrinde (1640-1648) yaşamış olduğu anlaşılmaktadır. Müellif, aşağıda sözü edilecek eserini tamamladıktan sonra şer'-i şerife hizmet etme niyetiyle kadı olmak istediğini, ancak bazı engellerle karşılaştığını belirtmektedir. Müellifin eserindeki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla daha önce en alt kademededen başlayarak üst kademelere kadar müderrislik yaptığı ve daha sonra azledildiği anlaşılmaktadır. Bunun üzerine Sultan İbrahim Han'ın huzuruna varmış ve İbn Nuceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir* adlı eserindeki kaidelerden ve kapsam itibarıyla bu kaidelerden istisna edilen konulardan yaptığı seçkiyi padişaha arz etmiştir. “Kadılık ve ihsanın anahtarlarını elinde tutan” padişahın kendisine ve diğer hak edenlere kadılık kapısını açması talebinde bulunmuştur. Yine bu cümleden olarak yer değişikliği talebinde bulunan kadıların nakil taleplerinin dikkate alınması, yerinde kalmak isteyenlerin de mağdur edilmemesi noktasında hasbi olarak arzuhalde bulunmuştur. Ayrıca müellifin bu ve benzeri açıklamalarından döneminde kadı tayin ve yer değişikliklerinin usulüne uygun yapılmadığı ve kayırmacılığa dönük bazı olumsuzlukların yaşandığı anlaşılmaktadır. Bu çalışmada dönemin ilmiye teşkilatının içinde bulunduğu durum hakkında bilgi verilerek Abdullah Ahdî'nin öne sürdüğü düşünceleriyle bu şartlar arasındaki ilişki ortaya konulacaktır. Ardından konular işlenirken dönemin sosyal problemlerine değinilip değinilmediği de tebliğ sınırları içerisinde ele alınacaktır.

1. Abdullah Ahdî es-Sinobî'nin Hayatı ve Yaşadığı Dönem

Müellif eserinin mukaddimesinde kendisini Abdullah Ahdî b. el-Kadı Ali es-Sinobî diye tanıtır. Ancak yapmış olduğumuz araştırmalarda müellifin hayatına dair ayrıntılı bilgiye ulaşamadık. Bununla birlikte müellifin mukaddime verdiği bilgilerden nereli olduğuna, hangi tarihlerde yaşadığına, eğitim ve iş hayatına dair bazı bilgiler elde ettik. Buna göre Abdullah Ahdî, Sinoplu olup babasının ismi Ali'dir. Yazdığı eseri Sultan İbrahim Han'a ithaf etmesinden de İbrahim Han döneminde (1640-1648) yaşadığı anlaşılmaktadır. Yine müellifin eserindeki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla daha önce en alt kademededen başlayarak üst kademelere kadar müderrislik yaptığı ve daha sonra azledildiği anlaşılmaktadır. Bunun üzerine Sultan İbrahim Han'ın huzuruna varmış ve İbn Nuceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir* adlı eserindeki kaidelerden ve kapsam itibarıyla bu kaidelerden istisna edilen konulardan yaptığı seçkiyi padişaha arz etmiştir. O “Kadılık ve ihsanın

anahtarlarını elinde tutan” padişahın kendisine ve diğer hak edenlere kadılık kapısını açması talebinde bulunmuştur. Yine bu cümleden olarak yer değişikliği talebinde bulunan kadıların nakil taleplerinin dikkate alınması, yerinde kalmak isteyenlerin de mağdur edilmemesi noktasında hasbi olarak arzuhalde bulunmuştur.¹

Sultan İbrahim Han Birinci Ahmed ile Kösem Mahpeyker Sultan'ın oğlu olup IV. Murad ile ana baba bir kardeşirler. IV. Murad tahta geçtiğinde anaları ayrı diğer kardeşlerini katlettiğinde İbrahim'i de öldürmek istemiş, ancak validesinin müdahale ve ricası üzerine bundan vazgeçmiştir. Sultan İbrahim, IV. Murad'ın ölümüne kadar her an öldürüleceği korkusuyla yaşamış, dolayısıyla psikolojisi oldukça yıpranmıştır. Hatta IV. Murad'ın 1640'da öldüğü ve kendisine hükümdarlık müjdesi verildiği zaman bunun bir tuzak olduğu düşüncesiyle odasına kapanmış, ağabeyinin cenazesini görünceye kadar da tahta geçeceğine inanmamıştır.²

Sultan İbrahim'in bu hali devlet yönetimine de yansımış, idarede zuhur eden bu hoşnutsuzluklar ilmiye teşkilatı da dâhil olmak üzere birçok alana uzanmıştır. Bu dönemde bozulmanın bariz şekilde hızlandığı hatta had safhaya ulaştığı söylenebilir. Esasen bu bozulma ve dejenerasyon çok daha öncelerden başlamıştır. XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı devletinin malî, idarî ve askerî teşkilatı tedrici surette bozulmaya başlayarak zaman zaman emir ve fermanlarla ıslaha teşebbüs edildiği sırada aynı şekilde bozulmakta olan ilmiye teşkilatı da ıslah edilmeye çalışılmıştır.³ XVII. yüzyılda da bu kötü durum devam etmiştir. Nitekim Koçi Bey de arz ettiği risalesiyle Osmanlı'nın her alanda basamak basamak nasıl dejenere olduğu hususuna öncelikle Sultan IV. Murad'ın dikkatini çekmeye çalışmıştır. Ardından Sultan İbrahim'in tahta geçmesiyle bu risaleyi bazı farklılıklarla Sultan İbrahim'e de arz etmiştir. Koçi Bey risalesinde devlet adamları tarafından alınan rüşvetin aleni ve resmi bir hal aldığı, memuriyetlerin açıktan açığa rüşvetle satıldığını gayet açık ve dikkate şayan bir ifade ile her iki padişaha, bilhassa IV. Murad'a bildirmiştir.⁴

Koçi Bey'in Osmanlı ile ilgili ele aldığı bozukluklardan birisi de ilmiye sınıfıyla ilgilidir. Koçi Bey'in bu konudaki tespitleri uzun olduğundan ve tebliğ sınırlarımızı aşacağından ihtisar ederek iktibas etmeye çalıştık. Onun söz konusu mülâhazaları şu şekildedir:

“Tarîk-i ilim denilen medrese tedrisatı son derece bozulmuş ve yürürlükte olan teamül işlemez hale gelmiştir. Evvelce bir ilim öğrenmek isteyen danışmend olmak isterse âlimlerden birine intisap eder, evvela ondan mahrec dersi okur, istidadı ve kabiliyeti ortaya çıktıktan sonra müderrislerden birine yönlendirilirdi. Ondandır ötekine böyle böyle hariçte, dâhilde ve sahnda uzun müddet danışmend olur, sonra istediği yerde karar kılıp daha sonra usulü dairesince mülâzim olup, rûznâmçe-i hümayûna adı yazılırdı. ... Danışmend olup uzun zaman medreselerde ilim ile meşgul olmayınca mülâzim olunmazdı. Yani ilim yolu gayet temiz ve mazbut bir halde idi. Ol sebepten içlerinde cahil barınamazdı. Kadı ve müderrislerden her biri ilmen ve dinen liyakat ehli ve vakar sahibi kimselerdi. Onların gayeleri din ve devlete doğrulukla hizmet etmek ve halka faydalı olmaktı. Fakat 1594 tarihinden sonra bu düzen bozuldu. Evvela şeyhülislam olan Sunullah Efendi birkaç defa haksız olarak azlolundu, kazaskerler dahi sık sık azlolunmakla yerine gelenler

¹ Abdullah Ahdî, Abdullah Ahdî b. el-Kadı Ali es-Sinobî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, yazma, vr. 1b-3a.

² Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1982, III, 588.

³ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988, s. 241.

⁴ Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi* (sad. Zuhuri Danışman), Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1985, s. 12-13; Akün, Ömer Faruk, “Koçi Bey”, *DİA*, İstanbul 2002, XXVI, 143-148.

azil korkusuna düşüp, devlet büyüklerine karşı dalkavukluk yapmaya mecbur kaldılar. Padişah huzurunda hak sözü söylemez oldular. Herkesin hatırını hoş etmeye önem verir oldular. Giderek her işe hatır karışmakla ve her işe göz yummakla hak sahibi olmayanlara hak etmedikleri mevkiiler verilip, eski nizam bozuldu. Kazaskerler dahi çok kısa zamanda yersiz olarak azlolanlarla liyakatsiz kimseler mevkiini fırsat bilip memuriyetlerin çoğunu rüşvet ile ehil olmayanlara verir oldular. Mülazimlikler dahi usulüne uygun verilmeyip satılmaya başlayalı voyvoda ve subaşı kâtipleri ve avam tabakasından birçokları beş - on bin akçe ile mülazim oldu, sonra merdivenleri hızla tırmanarak müderris ve kadı olup, ilim sahası cahillerle doldu. Ezcümle kadılık yolunda vasıta bilgidir. Yaş ve sene, soy ve sop değildir. Şimdi ise adaletle iş gördükleri vakit makamı eskilere verirler. Hâlbuki eskilik Allah yanında kadılığa sebep değildir. Şeriat seccadesi âlim ve adil olanlara gerektir. Sırf eskidir diye bir cahilin âlimin önüne geçirilmesi haksızlıktır.”⁵

Risalede atamalarda “eskilik” üzerine o kadar durulmaktadır ki buradan körü körüne bir eskiliğin ya da kıdemi gözetmenin atamalarda bir ölçüt olarak esas alındığı anlaşılmaktadır. Bu durumu Koçi Bey’in şu ifadeleri daha açık bir şekilde anlatmaktadır: “İmamlıkta dahi bilgili kimse daha yaşlının önüne geçer. Özellikle kadılık atamasında yaş, sene ve zamanın atama kriteri olması onların bilgide eşit oldukları zamandır. Yaşlı ile genç, bilgi ve marifette eşit olunca yaşlının önüne geçmesi daha doğrudur. Fakat bilgi ve marifetten nasibi olmayan 1000 yaşında dahi olsa halka faydası olmaz ve hakkı yanlıştan ayıramaz. Koçi Bey’e göre ilmiye sınıfındaki bütün bu sorunların başı mülazimliğe girişteki adaletsizliktir. Eğer yetki makamındaki yüksek dereceli âlimler (mevâlî/müderrisler ve kadılar) mülazimliği satmayıp hak sahibine verilerse ilim yolu kısa zamanda yoluna girer ve ehliyetli olan ehil olmayanlara üstün gelir.”⁶ Bu durum günümüze de önemli mesajlar vermekte olup akademisyenliğe girişte liyakatin ne derece önemli olduğu tarihi bir vakıa olarak karşımıza çıkmaktadır.

Koçi Bey’in tespitleri araştırma konumuz olan eserin başında yer alan Abdullah Ahdî’nin dile getirdiği hususlarla da bire bir örtüşmektedir. Şöyle ki Abdullah Ahdî “Kadılık ve ihsanın anahtarlarını elinde tutan” padişahın kendisine ve diğer hak edenlere kadılık kapısını açması talebinde bulunurken⁷ bunun mefhum-i muhalifinden hak edenlere kadılığın verilmediği çok açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Netice olarak müellifin bu ve benzeri açıklamalarından döneminde kadı tayin ve yer değişikliklerinin usulüne uygun yapılmadığı ve kayırmacılığın hâkim bir anlayış haline geldiği anlaşılmaktadır.

2.İbn Nüceym ve el-Eşbâh ve’n-Nezâ’ir’i

Kaynaklarda adı Zeynüddin, Zeynelâbidîn ya da kısaca Zeyn olarak geçen İbn Nüceym, Nüceym isimli bir dedesine nispetle İbn Nüceym diye anılmaktadır. 926/1520 yılında Kahire’de doğmuş, 970/1563 yılında yine Kahire’de vefat etmiştir. Yazdığı eserlerle Hanefî fıkına katkıda bulunmuştur. Hanefî mezhebinde mütûn-i erba’adan kabul edilen Ebü’l-Berekât en-Nesefî’ye ait *Kenzü’l-dekâ’ik* adlı eseri *el-Bahrü’r-râ’ik* ismiyle şerh etmiştir. İbn Nüceym’in bir diğer önemli eseri de Mecelle’nin hazırlanması sırasında kendisinden önemli ölçüde faydalanan *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir* adlı eseridir. Bu eserde İslâm hukukundaki küllî kaideler ve benzer meselelerin tâbi olduğu ortak veya farklı hükümler konu edilmektedir. Hanefî İslâm hukukçuları arasında küllî kaideleri tespit ve cem eden Ebû Tâhir ed-Debbâs, Kerhî, Debûsî, Ebû Hafs en-Nesefî gibi âlimler

⁵ Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, s. 52-55; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 247-249.

⁶ Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, s. 54-55.

⁷ Abdullah Ahdî, *ed-Dürü’l-Mensûr*, vr. 3a.

bulunmaktaysa da bu alandaki en dikkate değer çalışma İbn Nüceym tarafından gerçekleştirilmiştir. Hatta onun bu eseri İslam hukukunda, özellikle Hanefî mezhebinde bu adla anılan eserlerin en meşhurlarından kabul edilmektedir. Bu öneminden dolayı *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* üzerine birçok şerh ve hâşiye yazılmış, ihtisar edilmiş ve bunların önemli bir kısmı da basılmıştır.⁸

Araştırmamız neticesinde Abdullah Ahdî'nin bu eserinin İbn Nüceym'e ait *Eşbâh*'ın muhtasarı olduğu sonucuna ulaştık. Çünkü bazen yapılan alıntılarda *Eşbâh*'ta olduğu gibi “Kenz'in şerhinde beyan ettiğimiz gibi” ifadesinin aynen tekrarlanmaktadır.⁹ Bu referansta İbn Nüceym diğer eseri *el-Bahru'r-râik*'e atıfta bulunmaktadır. Abdullah Ahdî de bu alıntıları aynen alarak İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ını ihtisar ettiğini göstermektedir. Yine bazı konularda bilgi verdikten sonra İbn Nüceym birinci tekil şahısla cümle kurmaktadır. Örneğin “âdil tek kişinin sözü on bir yerde kabul edilir” dedikten sonra bunları saymakta ve daha sonra “ben bir diğerini daha ilave ettim” diyerek konuya ekleme yapmaktadır.¹⁰ Bu konuyu da eserine alan Abdullah Ahdî ise “âdil tek kişinin sözü on bir yerde kabul edilir dedi, bunları saydı ve bir diğerini ilave ettim dedi” diyerek İbn Nüceym'in ifadelerini zikretmektedir.¹¹ Bu örnek de eserin İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ının ihtisarı olduğunu göstermektedir. Bunun yanında Abdullah Ahdî'nin kendi görüşüymüş gibi sunduğu ifadelerinde de dikkatli olmak gerekmektedir. Zira Abdullah Ahdî bazen İbn Nüceym'in “dedim/derim” şeklindeki ifadesini olduğu gibi almakta ve bu görüşün kendisine ait olduğu zannı hâsıl olmaktadır. Ancak İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ına baktığımızda bu görüşün İbn Nüceym'e ait olduğu görülmektedir.¹² Örneğin hibe konusunda İbn Nüceym “ben de dördüncü olarak şunu söylerim” şeklindeki ifadesini Abdullah Ahdî aynen tekrarlamaktadır.¹³ Abdullah Ahdî'nin ifadesinden kendi görüşüymüş gibi anlaşılrsa da İbn Nüceym'in görüşünü iktibas ettiği anlaşılmaktadır.

3.Eserin Muhtevası ve Değerlendirilmesi

Abdullah Ahdî'nin eseri, İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ının özellikle ilk üç bölümünün ihtisarı olduğu söylenebilir. Bilindiği üzere İbn Nüceym kitabının birinci bölümünü iki kısma ayırarak ilk kısımda altı küllî kaideye yer vermektedir. Her kaidenin altında da o kaideyle ilgili fıkıh konularına temas etmekte ve kaideyle ilintili diğer kaidelere de temas etmektedir.¹⁴ Birinci bölümün ikinci kısmında ise yine genel hüküm ve prensipler mahiyetinde olan on dokuz kaideye yer vermektedir. Klasik fıkıh kitaplarının sistematiğine göre alt bölümlere ayrılan ikinci bölümde ise çeşitli fıkıh konularına dair bilgiler genel hükümler şeklinde verilmiş, bunların istisnalarına da değinilmiştir. Üçüncü bölüm ise İslam hukukunda çokça karşılaşılan meselelere ayrılmıştır. Bu sebeple İbn Nüceym eserinde aynı konuyla ilgili meseleleri farklı bölümlerde yeri geldikçe parça parça ele almıştır. Bu da bir nevi dağınıklığa ve karmaşıklığa sebep olmaktadır. Örneğin taharetle ilgili meselelere her üç bölümde de yer vermektedir. Abdullah Ahdî ise fıkıh bablarına ayırdığı kitabında her başlık altında önce kaidelere, ardından fenn-i sâni dediği başlık altında konuyla ilgili

⁸ Bkz. Baktır, Mustafa, “el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir”, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 458; Özel, Ahmet, “İbn Nüceym, Zeynüddin”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 236.

⁹ Abdullah Ahdî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, vr. 3a, 28a, 29a, 34b.

¹⁰ İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiye, Beyrut 1413-1993, s. 223.

¹¹ Abdullah Ahdî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, vr. 30a.

¹² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 263.

¹³ Abdullah Ahdî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, vr. 44a.

¹⁴ Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 20-104.

ikincil derecedeki önemli kaidelere ve bunların istisnalarına yer vermiş, daha sonra ise aynı konuyla ilgili çokça karşılaşılan meseleler hakkında kısaca bilgi vermiştir.

İbn Nüceym *Eşbâh* kitabına “ameller niyetlere göredir”¹⁵ hadisini referans alarak “لا ثواب إلا بالنية” (Sevap ancak niyetle gerçekleşir) külli kaidesiyle başlar. Abdullah Ahdî ise bu kaideye ilk bahis olan Kitabü't-tahârette yer vermemiş ikinci bölüm olan Kitabü's-salâtın başında yer vermiştir. Aslında burada yadırganacak bir durum yoktur. Çünkü Hanefî mezhebinde genel yaklaşım taharetin örneğin abdestin kendisi kurbiyet ifade etmez; dolayısıyla ibadet değil ibadete araç durumundaki vesâildendir. Bu anlayıştan dolayı abdest ve gusülde niyet farz olarak değerlendirilmemiştir. Abdullah Ahdî de bu durumu gözettiği için söz konusu kaideyi ilk olarak ibadetler kapsamında yer alan namaz konusunda zikretmiştir. Nitekim İbn Nüceym de niyetin namaz, zekât, oruç ve hacda sıhhat şartı olduğunu, abdest ve gusülde ise sıhhat şartı olmadığını belirtmiştir. Her ne kadar abdest ve gusülde niyet sıhhat şartı olmasa da birçok amelin niyetsiz gerçekleşmesi vakıasından hareketle “ameller niyetlere göredir” hadisinin “amellerin hükmü niyetlere göredir” şeklinde anlaşılmasının daha uygun olacağını belirtmektedir. Abdullah Ahdî de bu hassasiyeti dikkate almış olsa gerek ki bu kaideyi ilk olarak niyetin sıhhat şartı kabul edildiği namaz bölümünde zikretmiştir.¹⁶

Abdullah Ahdî makâsıd bağlamında Allah'ın muradına peygamberler dışında hiç kimse tarafından vakıf olunamayacağını ancak bu konuda fakihlerin müstesna kılındığını belirtir. “Allah kimin hayrını murad etmişse onu dinde fakih kılar”¹⁷ hadisini de buna delil göstererek Allah'ın hükümlerde gözettiği makâsıdın fakihler tarafından anlaşılabilceğini temellendirmeye çalışır.¹⁸

Devlet başkanı liyakati gözetmeden bir atama yapmışsa Abdullah Ahdî bunun caiz olacağını, zira onun tasarruflarının maslahatla kayıtlı olduğunu belirtmektedir.¹⁹ Nitekim daha önce de bazı kayırmaların olduğu intibainı verecek uygulamalardan bahsedilmişti. Ayrıca devlet başkanının tasarruflarının maslahatla kayıtlı olduğuna dair kaideyi örneklendirirken vakfa mütevellî tayin etmeyle ilgili atamalardan örnek vermesi Osmanlı Devleti'nde vakıfların korunmasıyla ilgili genel politikanın bir gereği olduğu düşünülebilir.²⁰ Nitekim Abdullah Ahdî tarafından “vâkıfın şartı şârinin nassı gibidir” şeklindeki kaidenin de hatırlatılması bunu teyit etmektedir.²¹ Ayrıca vakıf konusuna diğer konularla karşılaştırıldığında birçok konudan daha fazla yer verilmesi aynı gerekçeyle izah edilebilir.²² Söz gelimi eserde namaz konusuna üç sayfa, zekât konusuna bir buçuk sayfa yer verilmiş iken vakıf konusuna beş sayfa ayrılmıştır.

Müellif birçok kaideyi geniş biçimde ele almasına rağmen bazı kaideleri ise muhtasar bir şekilde zikretmekle yetinip yaptığı açıklamalar sınırlı kalmıştır. Örneğin “şüphe vaki olduğunda hadler düşer” genel kaidesini açıklarken zaman aşımına uğrayan bir hadle ilgili şehadet kazif haddi hariç kabul edilmez. Şu var ki devlet otoritesinden uzak bir yerde gerçekleşen ve dava etme

¹⁵ Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhari* = *el-Camiü's-sahih, Mevsûâtü'l-hadîsi's-şerîf el-Kütübü's-sitte* içerisinde, Daru's-selâm, Riyad 1421/2000, Bed'ü'l-vahy, 1.

¹⁶ Abdullah Ahdî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, vr. 4a;

¹⁷ Buhârî, İlim, 13, İ'tisam 10; Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccac, *Sahîh-i Müslim* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, Kahire 1955/1374-1956/1375, İmaret 10, Zekât 98.

¹⁸ Abdullah Ahdî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, vr. 18b.

¹⁹ Abdullah Ahdî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, vr. 18b.

²⁰ Abdullah Ahdî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, vr. 19a.

²¹ Abdullah Ahdî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, vr. 20a.

²² Abdullah Ahdî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, vr. 19a-21b.

imkânının bulunmadığı haller, bunun dışındadır. Aynı şekilde sarhoş bir kimsenin had ikrarında bulunması durumu da bu kaidenin kapsamındadır. Zira böyle bir ikrarda şüphe vaki olmaktadır. Her şeye rağmen böyle bir durumda (şüphe vaki olup da hadlerin düşmesi durumunda) tazmin hakkının saklı tutulacağı da belirtilir.²³

Abdullah Ahdî eserinde birçok kaynağa atıfta bulunmaktadır. Ancak “bu kaynaklar İbn Nüceym’in kullandığı ve kitabında zikrettiği kaynaklar mıdır yoksa Abdullah Ahdî kendisi mi kaynak olarak kullanmıştır?” sorusu akla gelmektedir. Görülen o ki bu kaynaklar İbn Nüceym’in kullandığı kaynaklardır. Zira iki eser karşılaştırıldığında çoğu yerde İbn Nüceym’in kaynak olarak kullanılan kitabın isminin geçtiği cümlelerin olduğu gibi alındığı göze çarpmaktadır.²⁴ Söz gelimi Kaza kitabının fenn-i sâni bölümünde Abdullah Ahdî’nin ifadelerinde kullanılan kaynak kitaplar aynen İbn Nüceym’in *Eşbâh*’ında da geçmektedir. “Lafzen ve manen uyum lazımdır” kuralından istisna edilen meselelerin birincisinde “Cessas’a dayanarak Fethü’l-kadîr’in Şehâdât kitabında olduğu gibi” ifadesine aynı şekilde Abdullah Ahdî de yer vermektedir. İbn Nüceym’in “Hassâf’ta bu konuda farklı örnekler de gördüm” ifadesini yine Abdullah Ahdî de tekrar etmektedir.²⁵ Bu durum eserin hemen tamamında göze çarpmaktadır. Yani Abdullah Ahdî İbn Nüceym’in ifadesini kendi ifadesiymiş gibi kullanma yanlışlığına düşmüştür. Ya da bu şekilde bir yanlış anlaşılmaya meydan verecek bu hususu izale etmede ciddi bir çaba sarf etmemiştir.

Sonuç

Abdullah Ahdî’nin kadı atamalarına dair dile getirdiği kayırmacılık ve olumsuzlukların o dönemin ilmiye teşkilatındaki bozuklukla yakından ilişkili olduğu anlaşılmıştır. O, eserinde konuları işlerken dönemin bu sosyal problemlerine yer yer vurguda bulunmuştur. Özellikle devlet başkanının tasarruflarını değerlendirirken liyakat üzerinde ehemmiyetle durarak liyakat gözetilmeden bir atama yapılması durumunda bunun caiz olmayacağını belirtmesi bunun çok açık bir delilidir. Araştırma konumuz olan bu ve benzeri eserler aslında basit bir muhtasar gibi gözükse de fikhî değeri bir tarafa dönemin siyasi, ilmi, sosyal ve iktisadi yapısıyla ilgili bilgileri ihtiva etmesi açısından ayrı bir değer taşıdığı görülmüştür.

Kaynakça

- Abdullah Ahdî, Abdullah Ahdî b. el-Kadı Ali es-Sinobî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, yazma, vr. 1b-3a.
 Akün, Ömer Faruk, “Koçi Bey”, *DİA*, İstanbul 2002, XXVI, 143-148.
 Baktır, Mustafa, “el-Eşbâh ve’n-Nezâ’ir”, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 458
 Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhari = el-Camiü’s-sahih, Mevsûâtü’l-hadîsi’s-ş-şerîf el-Kütübü’s-sitte* içerisinde, Daru’s-selâm, Riyad 1421/2000.
 İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısrî Hanefî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, Dâru’l-kütübî’l-ilmiye, Beyrut 1413-1993, s. 223.
 Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi* (sad. Zuhuri Danışman), Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1985.
 Müslim, Ebû’l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nîsâbü’rî Müslim b. el-Haccac, *Sahîh-i Müslim* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyai’l-Kütübî’l-Arabiyye, Kahire 1955/1374-1956/1375.
 Özel, Ahmet, “İbn Nüceym, Zeynüddin”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 236.
 Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988, s. 241.
 Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1982, III, 588.

²³ Abdullah Ahdî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, vr. 15b.

²⁴ Abdullah Ahdî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, vr. 29a-29b.

²⁵ Abdullah Ahdî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, vr. 29a; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 220.

SİNOPLU FAKİH VE MÜDERRİS AKÇAÇÂMÎ VE İZHÂRU FERÂ'İDİ'L-EBHUR İSİMLİ ESERİ

Hasan ŞAHİN *

Öz

Bu çalışmada 17. Yüzyıl Osmanlı devleti döneminde yaşamış olan fakih, müderris ve müelliflerden Halîl bin Resûl es-Sinobî'nin hayatını ve bu müellife ait İstanbul Köprülü Kütüphanesi Mehmet Atıf Efendi Koleksiyonunda yer alan İzhâru Ferâidi'l-Ebhur ve İzahu Fevâidi'l-Enhur isimli Halebi'nin Mülteka'sına yazdığı şerhi tahlil edeceğiz. Bu konuyu tercih sebebimiz, yazar ve eseri hakkında güncel bir çalışmanın bulunmamasıdır. Eserin yazım biçimi, yazı stili, eserde takip edilen yöntem, eseri diğer Mülteka şerhlerinden ayıran temel özellikleri, eserin dönemin özelliklerini taşıması ve hangi amaçlarla kaleme alındığını ortaya koymaya çalışacağız. Müellifin Osmanlı medreselerinde müderris olması eserin medrese talebelerine göre kaleme alındığını göstermektedir. Bu yönüyle o dönem eğitim öğretim seviye ve kalitesi hakkında yorum yapmak mümkün olacaktır. Ayrıca Mülteka, Halebi'ye ait bir hukuk eseri olması sebebiyle onun şerhi olan Halîl bin Resûl es-Sinobî'ye ait eser de hukukî bir metindir. Bu çalışma ile hem Osmanlı döneminde Sinop'un alim/fakih çıkaran bir coğrafya olduğunu görmek hem de ülke genelinde dönemin ilmi birikimini okumanın mümkün olacağını söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Sinop, Fakih, Halîl bin Resûl, Şerh.

Professor and Faqih Akcachami from Sinop and His Work Named Izharu Feraid al-Abhur

Abstract

In this paper, we will analyze both Halil bin Rasul es-Sinobi's life who is a writer and professor living in the 17th Century Ottoman Period and his exegesis named "Izharu Ferâid al-Abhur and İzahu Fawâid al-Enhur" in the Mehmet Atif Efendi Collection of the Istanbul Köprülü Library. The reason we choose this subject, there is no current work on this author and his work. We will try to show the writing style of the work, the methods used, the basic features that distinguish the work from other Mülteka annotations (sharhes), the characteristics of the work and the purposes for which was written. The fact that the work's author is a professor of Ottoman madrasas shows that the work was written according to the madrasa students. In this respect, it will be possible to comment on the level and quality of education and training at that time. In addition, since the Mülteka belonging to Halebi is a work about law, the work belonging to Halil bin Rasul al-Sinobi, which is his shrine, is also a work about law. With this study, we can say that it is possible both to see that Sinop is a geography that creates scholarly people and scribes in the Ottoman period and to realize the period's accumulation of knowledge throughout the country.

Keywords: Sinop, Faqih, Halîl bin Rasûl, Sharh.

* Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, hsahin@sinop.edu.tr

1. Sinoplu Fakih Akçaçâmî'nin Kısaca Hayatı

Türk-İslam kültürü ile ilk defa 13. Asır ortalarında Selçuklular döneminde tanışan Sinop, bu dönemden itibaren vakıf müesseselerinin de katkısı ile ilmi anlamda gelişmiş ve Fatih Sultan Mehmed'in burayı fethi ile birlikte ilmi faaliyetler daha da hızlanmıştır. Tarihi verilere göre nahiye ve köylerde temel eğitim verilmekle birlikte yükseköğretim anlamında hizmet veren tek kurum Sinop'ta bugünkü Alaaddin Camii bünyesinde yer alan Sultan Alaaddin medresesidir.¹ Hiç kuşkusuz Sinop bu medresesi ile birçok ilim insanına ev sahipliği yapmıştır. Bunlardan birisinin de Sinoplu Fakih Halîl bin Resûl el-Akçaçâmî olduğunu düşünmekteyiz. Tam künyesi Halîl bin Resûl ibn Abd el-Mü'min es-Sînobî el-Akçaçâmî olan müellifin doğum tarihi bilinmemekle birlikte vefat tarihi; Şekaiki Numaniye zeyillerinden Şeyhi Mehmed Efendi'nin Vekayi'inde ve Bursalı Mehmet Tahir Efendi (ö. 1925)'nin Osmanlı Müellifleri isimli eserinde hicri 1075 (1664) olarak geçmektedir. Keşfüz'zunûn'da vefatı hicri 1034 (1625)² olarak zikredilse de kanaatimizce 1075 (1664) daha isabetlidir. Zira Keşfüz'zunûn'daki bilgiler teyide muhtaç olup yazarın künyesini de hatalı vermektir. Nitekim Hediyyetü'l-Ârifîn isimli eserinde Bağdatlı İsmâil Paşa (ö. 1920) müellifin vefat tarihini 1075 (1664) olarak vermekte, zayıf bir görüş olarak da 1034 (1625) tarihini zikretmektedir.³

Müellifin Sinop'ta Sultan Alaaddin medresesinde eğitim gördüğüne dair kesin bir bilgi elimizde mevcut olmasa da onun bu bölgede ilmi anlamda ilk tahsilini yaptığını bilmekteyiz. Teşekküllü eğitim veren tek kurum burası olduğu düşünülürse onun da burada bir müddet öğrenim gördüğünü söyleyebiliriz.⁴

Müellifin asıl memleketi 17. yüzyılda Sinop sancağına/kazasına bağlı Akçaçam Nahiyesidir.⁵ Bu nahiye günümüzde Sinop ilinin Erfelek ilçesine bağlı, dağınık yerleşkeli, uzaktan denizi gören "Akçaçam" köyü olduğunu düşünmekteyiz. Zira Sinop merkez ve ilçelerinde tanıma uyan başka bir yerleşim yeri tespit edemedik. Nitekim Mehmet Ali Ünal, "Osmanlı Devrinde Sinop" isimli eserinde bu Akçaçam Köyü'ne değinmekte ve bu köyün o dönemde Sinop'a bağlı Karasu (Erfelek) divanına bağlı bir yerleşim yeri olduğunu belirtmektedir.⁶

¹ Bkz. Mehmet Ali Ünal, *Osmanlı Devrinde Sinop XV. Yüzyıldan XVII. Yüzyıla Sinop Kazası*, Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta 2008, s. 312; ayrıca bkz. Deniz Esemeli, "Alaeddin Camii ve Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1989, c. II, ss. 328-329; Mehmet Öz, "Sinop" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2009, c. XXXVII, ss. 253-255; Süreyya Eroğlu-A. Alev Direr Akhan, "Seyahatnameler'de Sinop", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Erzurum 2013, c. 17, sy. 1, ss. 262-263.

² Mustafa b. Abdullah Katipçeşlebi Hacı Halife, *Keşfuz'zunun*, Mektebetül Müsenna, Bağdat 1941, c. II, s. 1815.

³ İsmail b. Muhammed Emin el-Bağdadi, *Hediyyetü'l-Arifin Esmâü'l Müellifin*, Maarif Bakanlığı Matbaası, İstanbul 1951, c. I, s. 354.

⁴ Nitekim Taşköprizade'nin Şekaik-ı Numaniye isimli eserinin Zeyillerinde "el-Mevlâ Halil belde-i Sînob'dan bedid ve mümeyyiz seyyah ve sefid oldukta, ol diyar ulemasından tahsili mukaddematı ulum ba'dehü..." şeklindeki ifadeye göre müellif temel anlamda ilk tahsilini burada edinmiştir. Bkz. Şeyhî Mehmed Efendi, *Şekaik-ı Numaniye ve Zeyilleri Vekayîü'l Fudela*, Çağrı Yayınları, İstanbul ty., c. I, s. 255.

⁵ Bursalı Mehmet Tahir Efendi "Fakihlerden bir zat olup Sinop sancağının Akçaçam nahiyesindendir. 1075 H. de vefat etti. İki büyük cilt üzerine (İzharü Ferâidi'l-Ebhuri ve İzahu fevaidi'l-Enhur) isminde mufassal (Mülteka şerhi) vardır. (Feraiz) bahsini de ayrıca (şerh) etmiştir." şeklinde bahsetmektedir. Bkz. Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yay., İstanbul ty., s. 341.

⁶ bkz. Ünal, *Osmanlı Devrinde Sinop*, s. 61. Ayrıca yazar Sinop'a bağlı Akçaçam köyü mescidi vakfından şöyle bahsetmektedir "Karasu divanına bağlı bir köy olan Akçaçam'daki mescidin varlığı 16. Yüzyıl

Bir kısım çevirilerde yazarın ismi Halil bin “Resûlâ” şeklinde transkribe edilse⁷ de, bu bir hatadır. Zira Resul kelimesinden sonra ibn kelimesinin elifi Arapça yazımda, bitiştiğinde sanki “Resûlâ” gibi görünse de asıl itibarıyla Resul kelimesine bitişen elif harfî, ibn kelimesinin elifi olup “Resul ibn Abd el-Mü'min” şeklinde çevrilmelidir. Ayrıca kimi kaynaklarda müellifin künyesi Akçaçâyî şeklinde verilse de⁸ bu da hatalı bir nakildir.⁹ Çünkü yazar, eserinin giriş kısmında (elimizdeki yazma eserde) bizzat künyesini “Akçaçâmî” olarak zikretmektedir.¹⁰ Zaten Sinop'ta “Akçaçay” isimli bir nahiye veya köy günümüzde bulunmadığı gibi yaptığımız araştırmada tarih kaynaklarında böyle bir köy/nahiye ismine henüz rastlamadık.

Osmanlı devleti döneminde hukuk bilginlerinin baş eserlerinden olan İbrahim Halebî'nin “Mülteka el-Ebhur” isimli eserine elli civarında şerh yazılmıştır.¹¹ Bunlardan birisi de Halil b. Resul el-Akçaçâmî'ye ait olan “İzhâru Ferâ'idî'l-Ebhur ve İzâhu Fevâ'idî'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur” isimli eseridir. Daha sonraki yaşantısıyla ilgili elimizde detaylı bilgi bulunmasa da Akçaçâmî'nin fakih (fıkıh ilminde mütehasıs) olduğu ve ayrıca Osmanlı'da medrese müderrislerinin kadı olarak tayin edildikleri bir yana Mülteka ve şerhleri daha çok kadılık mesleğini icra edenlerin elinde başvuru eseri olması sebebiyle yazarın o dönemde bir hukuk bilgini olduğunu söyleyebiliriz. Şekaiki Numaniye zeyillerinden Şeyhi Mehmed Efendi'nin Vekayi isimli kitabında anlattığına göre Sinobî Halil Efendi (Fakih Akçaçâmî) Sinop'ta doğmuş ve büyümüştür. İlmi anlamda ilk eğitimini Sinop'ta tamamlamış ve daha sonra büyük ilim merkezleri olan İstanbul ve Edirne gibi şehirlere gitmiştir. Buralarda ilmi seviyesini artırmış ve birçok büyük alimden istifade etmiştir. Daha sonra medrese müderrisliğine yükselerek İstanbul Molla Gürânî Medresesi¹² gibi büyük medreselerde müderrislik yapmış, yıllarca talebe yetiştirmiş ve en son Edirne Sultan Bayezid Han Medresesi müderrisi iken 1068'de vefat etmiştir. İlme sıkı bağlılığı sebebiyle “Kaba Halil” olarak da meşhur olmuştur.¹³

O dönemde Osmanlı hakimiyetinde bulunan Sinop, orta Anadolu şehirlerine kıyasla daha geç Türk İslam kültürü ile tanışmasına rağmen vakıf geleneği burada da meyvesini vermiş ve

öncesine dayanmaktadır. 1530 tarihli İcmal deftere göre mescid vakfına bir çiftlikten hasıl olan 150 akça vakf olunmuştur. Mescide Dodurga mescidi de denmektedir. 1560 ve 1582 tarihli defterlerde Dereköy mezraasındaki bir çiftlik ile her biri farklı kişilerin tasarrufunda olan 6 zeminin vakfın gelir kaynağını teşkil ettiği ve 50 akçalık vakıf gelirini Nusretullah Fakih'in mutasarrıf olduğu açıklanmaktadır. ” bkz. Ünal, *Osmanlı Devrinde Sinop*, s. 420.

⁷ Mesela, *Keşfü'z-zunûn'un* bir Türkçe çevirisinde bu hata yapılmıştır. Bkz. Katipçebe, *Keşfü'z-zunûn*, (Çev: Rüştü Balcı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Bsk., İstanbul 2015, c. IV, s. 1450.

⁸ Katipçebe, *Keşfü'z-zunûn*, c. II, s. 1815; el-Bağdadi, *Hedîyyetü'l-Arifin*, c. I, s. 354.

⁹ Bu hatalı nakillerin ana kaynağı Keşfü'z-Zunûn'dur. Ancak buradaki hatalı naklin, asıl müellif Katip Çelebi (ö. 1657)'nin vefatından sonra esere eklendiğini düşünmekteyiz. Zira Katip Çelebi, Fakih Akçaçâmî (ö. 1664)'den yedi sene önce vefat etmiştir. Bu nedenle olun Akçaçâmî'nin vefatını nakletme imkanı yoktur. Bkz. İlhan Kutluer, “Keşfü'z-Zunûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2002, c. XXV, s. 321.

¹⁰ Bkz. Halil b. Resul es-Sinobî el-Akçaçâmî, *İzhâru Ferâ'idî'l-Ebhur ve İzâhu Fevâ'idî'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 86, vr. 1.

¹¹ Şükrü Selim Has, “Mülteka'l-Ebhur” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2006, c. XXXI, ss. 549-552.

¹² Ahmet Özel, “Kefevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2002, c. XXV, s. 185.

¹³ “Mevlanâ-yı mergûm, tâlib-i intisâb-ı ulûm-ı cesîm ve simyân-ı ol-muğîn kaba Halil efendi dimekle meşhur hayr ile mezkûr idi. ”Bkz. Şeyhî Mehmed, *Vekayii'l Fudela*, c. I, ss. 255-256.

birçok alimin buradan yetişmesine zemin teşkil etmiştir.¹⁴ Osmanlı döneminde vakıf kurumunun desteklediği eğitim kurumlarının yetişen gözde talebelerin Bursa, İstanbul ve Edirne gibi ilim merkezlerine, medreselere kaliteli öğrenci gönderdiğini söyleyebiliriz. Zira Halîl bin Resûl el-Akçaçâmî de bu çevreden yetişen bir alimdir. O yükselerek Edirne Sultan Bâyezîd Medresesine Müderris olmuş ve Mülteka Şârihi olacak bir ilmi seviyeye ulaşmıştır.

2. Osmanlı Devleti Döneminde Mülteka'l Ebhur'a Yazılan Şerhler ve Fakih Akçaçâmî'nin Mülteka Şerhi

Mülteka'l Ebhur, İbrâhim bin Muhammed el-Halebî'nin (ö. 956/1549) Hanefî fihhına dair yazdığı eserinin adıdır. Osmanlı'da kadılar, şeri davaları Hanefî mezhebinin temel metinlerine göre hükme bağlardı. Zaman zaman istifade edilen metinlerin/kaynağın kapsam ve muhtevadaki farklar, uygulama açısından sorun teşkil edebilmekteydi. Mülteka'l Ebhur, Osmanlı coğrafyasında hukuk birliğinin sağlanması ve hükümlerin sınırlarının tespit edilmesine yönelik ihtiyaca cevap verecek şekilde kaleme alınmıştır. Eser, fetva adabı açısından da çok kıymetli olup, kadıların hüküm vermede takip edecekleri yöntemi açıklamış ve temel metinlerden istifade etmedeki ince noktaların tespitinde mühim bir boşluğu doldurmuştur.¹⁵

Halebî daha hayatta iken eserine şerhler yazılmaya başlanmıştır. Devam eden süreçte Osmanlı ülkesinin hemen her bölgesinde Mülteka'ya şerhler yazılmış ve bölge alimleri kendi coğrafyalarının ihtiyaçları çerçevesinde eseri izah etme ihtiyacı duymuşlardır. Böylece kadıların istifadesi ve medreselerde talebelere okutulması/sunulması daha kolay hale getirilmiştir.¹⁶

Mülteka'nın kolay anlaşılması için yazılan şerhlerin yanında yeni meseleleri delillendirmek, tartışma alanları oluşturmak ve güncel meselelere cevaplar vermek amacıyla da şerhler yazılmıştır. Bu yöntemle yazılan şerhler daha hacimli olup ilmi derinlik arayanlar için tercih sebebi olmuştur. Mesela Mülteka şerhlerinin en meşhuru ve hacimli olan Şeyhîzâde Abdurrahman (Dâmâd) (ö. 1078/1667)'in Mecma'ul-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur isimli eseri bu türdendir. Osmanlı döneminde Mülteka'ya Türkçe şerhler ve haşiyeler de yazılmış olup¹⁷ halen bu türden çalışmalar günümüzde de devam etmektedir.

Fakih Akçaçâmî'nin eserinde temel gaye Mülteka'daki ibareleri açıklamak ve meseleleri öğrencilere kolay anlatmaktır. Hatta kimi zaman bir kısım konularda kısa da olsa delillendirmeye giderek Mülteka'nın anlaşılmasını kolaylaştırmaya çalışmıştır. Nitekim müellif eserinin başında bu amacını şu sözlerle ifade etmektedir:

“...bu Mülteka'nın dertlere şifa veren ve susuzluğu gideren bir şerhini görmedim. Bu nedenle onun lafızlarını çözen, hükümlerini temellendiren, kapalı olan şeylerini açığa çıkaran, ifadelerindeki kapalılığında gizlenmiş manaları izah eden, onun gizlenmiş işârî manalarını ortaya koyan bir çalışma yapmayı arzu ettim ve bu yolda bir şerhin yapılmasını istedim. Meseleleri kapsayıcı bir şekilde, ancak çok geniş delillerden ari olarak orta düzeyde, çok uzun veya kısa olmayacak şekilde bir şerh olmasını istedim...”¹⁸

¹⁴ Bkz. Ünal, *Osmanlı Devrinde Sinop*, s. 312.

¹⁵ Bkz. Has, “Mülteka'l-Ebhur”, c. XXXI, s. 549; Hacı Yunus Apaydın, *Fıkhın Kaynakları (Nass ve İçtihat)*, Ay Yayınları, Ankara 2018, s. 93

¹⁶ Has, “Mülteka'l-Ebhur”, c. XXXI, s. 549.

¹⁷ “Şeyhülislâm Abdürrahim Efendi'nin damadı olduğu için Damad veya Şeyhîzâde (Şeyhzâde) olarak tanınan müellifin bu eseri en meşhur ve hacimli şerhlerden olup Mecelle'nin hazırlanışında sıkça başvuru kaynağıdır.” Bkz. Has, “Mülteka'l-Ebhur”, c. XXXI, s. 550.

¹⁸ Bkz. el-Akçaçâmî, *İzhârü Ferâ'idü'l-Ebhur*, vr. 1.

Fakih Akçaçâmî'nin Mültekâ üzerine yeterli bir şerhin yazılmadığını belirtirken onun yaşadığı dönemi dikkate almak gerekir. Zira gerek onun yaşadığı yıllarda ve gerek onun vefatından sonra Mülteka üzerine birçok şerh yazılmıştır. Mesela Mülteka'nın en önemli ve kıymetli şerhi kabul edilen Şeyhizade'nin Mecma'ul-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur isimli eseri neredeyse Akçaçâmî'nin yaşadığı döneme denk gelir. İki müellifin vefat tarihleri arasında dört sene vardır. Bununla birlikte Akçaçâmî'nin şerhi kendi döneminde Mülteka üzerine yazılan ilk şerhlere dendir diyebiliriz. Onun vefatından sonra Mülteka'ya onlarca şerh yazılmıştır.

Fakih Akçaçâmî'nin bu şerh eserini öne çıkaran ve diğer bir kısım şerhlerden farklı kılan hususlar şunlardır;

-Asıl esere yakın bir tarihte kaleme alınması ki Mülteka yazarı Halebi 1549'da¹⁹, Fakih Akçaçâmî ise 1664'te vefat etmiştir. Arada yaklaşık bir asırlık fark vardır.

-Kavram şerhi olması ve ıstılahlar üzerinde yoğunlaşması ki bu yönüyle sade ve öz bir şerhtir. Meseleleri ayrıntılı şekilde delillendirmemiş veya yeni tartışma alanları oluşturmamış bilakis kitabın kolay anlaşılması için çaba sarf edilmiştir. Zira eserin muhatap kitlesi medrese talebeleridir.

-Delillendirme yönüyle kısa ancak kavramsal anlamda ayrıntılı bir şerh olması ki böylece araştırmacıyı bilgide boğmadan aradığı bilgiyi özet bir şekilde sunmaktadır.

-Bir medrese müderrisi tarafından yazılması sayesinde eğitim öğretime uygun bir kitap olması.

-Eserin Osmanlı'da ilim dili olan Arapça dili ile kaleme alınması.²⁰ Bu özelliği sayesinde sadece Anadolu'da değil Osmanlı ülkesindeki diğer milletler tarafından da anlaşılması mümkün olmaktadır. Zira o dönemde sadece Anadolu'dan değil ülkenin birçok diyarından Arap, Fars ve sair milletlerden İstanbul, Bursa ve Edirne gibi ilim merkezlerine ilim tahsil etmek maksadıyla insanların geldikleri bilinmektedir.

-Bir diğer dikkate değer ince detay da, Mülteka'da hazfedilen ara cümleleri açığa çıkarmasıdır. Sanki Fakih Akçaçâmî, Mülteka yazarı Halebi'nin zihin dünyasını okurcasına onun kısa tuttuğu ifadelerdeki boşlukları doldurmuş ve eserin anlaşılmasını ciddi anlamda kolaylaştırmıştır. Bu yönüyle eserin orta ölçekte bir şerh olduğunu, çok kısa bir şerh olduğu yönündeki iddianın isabetli olmadığını düşünmekteyiz.

3. Fakih Akçaçâmî'nin Günümüze Ulaşan Yazmalarının Genel Özellikleri

Halîl bin Resûl el-Akçaçâmî es-Sinobî'ye ait olan "İzhâru Ferâidi'l-Ebhur ve İzâhu Fevâidi'l-Enhur"²¹ isimli eser, Halebi'nin Mülteka el-Ebhur isimli eserinin şerhidir. Yaptığımız araştırmalara göre eserin farklı el yazması nüshaları; Türkiye, Tunus ve Amerika Birleşik Devleti kütüphanelerinde bulunmaktadır.²²

¹⁹ Has, "Mülteka'l-Ebhur", c. XXXI, s. 551.

²⁰ Bkz. el-Akçaçâmî, *İzhâru Ferâidi'l-Ebhur*, vr. 1, 2-344.

²¹ Eserin Türkçe çevirisi yaklaşık olarak şöyledir: "Denizlerin Kıymetli Mücevherlerinin Ortaya Çıkarılması ve Nehirlerin Yararlı Bilgilerinin Açıklanması" Çeviri için Bkz. Katipçebe, *Keşfüz'zunûn*, (Çev: Rüştü Balcı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Bsk., İstanbul 2015, c. IV, s. 1450.

²² Bu konudaki araştırmamızı birçok İslami eserin yer aldığı "Mektebe-i Şamile" ve Elektronik ortamda Kütüphane taramaları üzerinden gerçekleştirdik. Ayrıca Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığına bağlı kuruluşlar ile irtibata geçerek eserin başka yazma nüshalarının bulunup bulunmadığı teferruatlı şekilde tarafınca araştırılmıştır.

Akçaçamî'nin eseri Türkiye'de Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi ve İstanbul Köprülü Kütüphanesi Mehmet Atıf Efendi koleksiyonunda numara 86'da bulunmaktadır. Konya'da bulunan iki farklı nüshanın birincisi Kitabı's-Salat (Namaz kitabı) bahsi ile başlayıp Talak (Boşanma) bahsi ile, diğer nüsha da benzer şekilde Kitabı's-Salat (Namaz kitabı) ile başlayıp, Bey' akdi (Alım-satım) konusunun İ kale (Sözleşme iptali) bahsi ile sonlanmaktadır.²³ Yani Konya'daki yazmalar asıl eserin ilk kısımlarını almış oldukları için iki nüsha da yarım olup eserin tamamını içermemektedir.

İstanbul Köprülü Kütüphanesi Mehmet Atıf Efendi koleksiyonunda bulunan nüsha ise Kitabı's-Salat (Namaz kitabı) konusundan başlayarak Mülteka'nın son konusu olan Feraiz (miras hukuku) bahsi ile sonlanmaktadır. Eserin tamamını içerdiği için araştırma yapmak isteyenlerin bu nüshayı edinmelerini tavsiye ederiz. Türkiye'deki nüshalar müstensih nüshaları olup yazarın kendi el yazması olmadığı görülmektedir.²⁴ Tunus ve Amerika'daki nüshaların ise kim tarafından yazıldığı konusunda elimizde henüz bir bilgi mevcut değildir.

Türkiye kütüphanelerinde Fakih Akçaçamî'ye ait olduğu iddia edilen ancak bir başkasının olduğunu tespit ettiğimiz yazmalar da bulunmaktadır. Mesela, Semnânî isimli bir müellife ait olduğunu tespit ettiğimiz Şerhu'l-Feraizi's-Siraciyye, yazarı belirsiz olarak tarafımıza Yazma Eserler Kurumu Başkanlığından gönderilmiş olan Mülteka şerhi ve yine Ankara Milli kütüphaneden müstensihi Mustafa Muştî olan ancak yazarı belli olmayan Kitabı'l Büyu (Alım-satım kitabı) dan Feraiz (Miras)'e kadar olan Mülteka şerhi yazma eserler bunlardan bir kaçıdır.²⁵

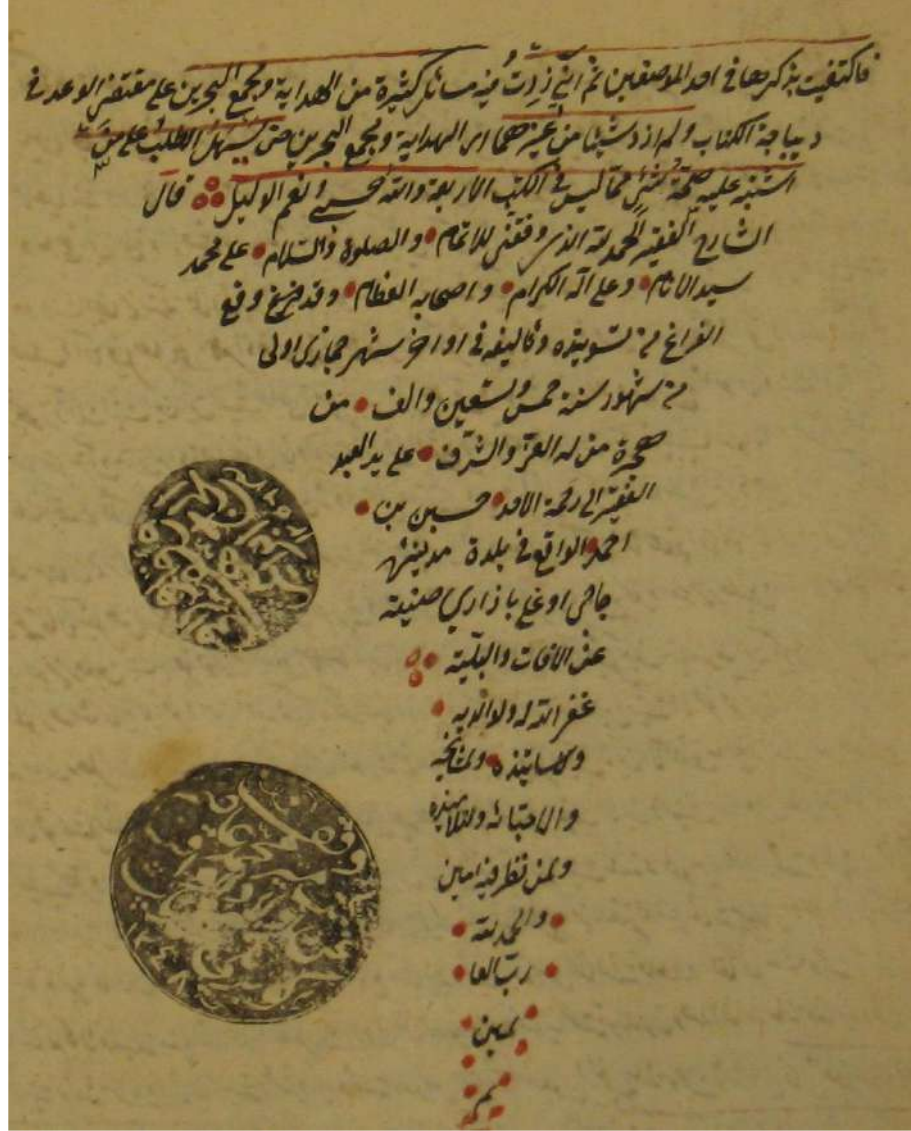
Müellif ve eseri hakkında kanaat oluşturacak nüsha olarak İstanbul Köprülü Kütüphanesi Mehmet Atıf Efendi koleksiyonunda yer alan nüshayı esas aldık. Müstensih Hüseyin bin Ahmed'e ait olan bu yazma eserin ilk kısımlarında düz, okunaklı, nesih tarzı yazı stili kullanılmışken zaman zaman yazı sıklaşmakta hatta kimi zaman okunması güç bir yazı stili karşımıza çıkmaktadır. Bu da bize müstensih'in eseri farklı zaman dilimlerinde kaleme aldığını hatta kimi zaman acele yazdığını göstermektedir. Zira bu hacimde bir eseri tek bir oturuşta yazmak zaten mümkün olmayacaktır. Özellikle eserin son bölümü olan Feraiz (Miras) kısmının rika/eğik yazı biçimi ile yazıldığı görülmektedir. Muhtemelen müstensih bu son bölümü yetiştirmek için hızlı yazıma imkan veren rika (eğik) tarzını kullanmış olmalı veya Feraiz kitabının başlı başına bir kitap olduğu hissini vermeye çalışmış da olabilir. Hatta son noktayı Hüseyin bin Ahmed koymuş olsa da farklı müstensihlerden yazım konusunda yardım almış olması da muhtemeldir.²⁶

²³ Bkz. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Arşiv no: 42 Kon 3943.

²⁴ Bkz. İstanbul Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, nr. 86.

²⁵ Bkz. <http://yazmalar.gov.tr/basit-arama/sayfa/13?q=sinob> (Erişim Tarihi: 07.08.2018)

²⁶ Köprülü Ktp, Mehmed Asım Bey, nr. 86, vr. 333.



Resim-1 (Köprülü Ktp, Mehmed Asım Bey, nr. 86, vr. 345.)

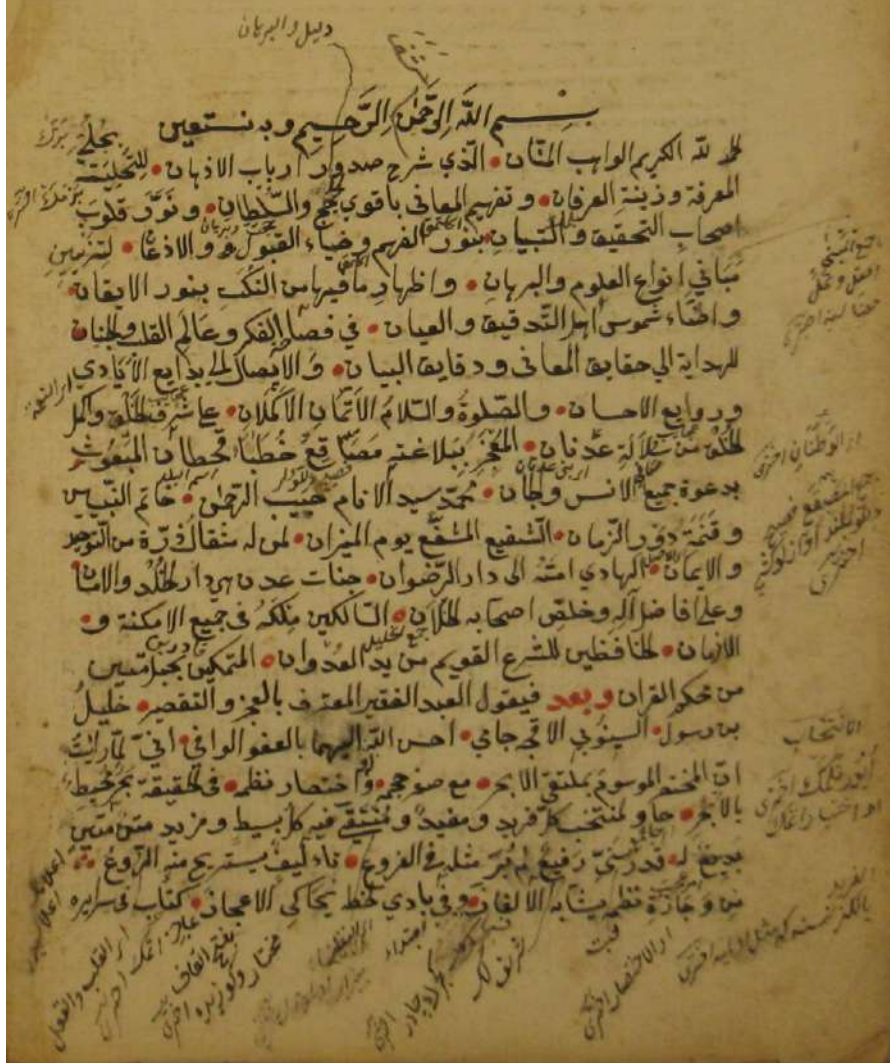
(Elimizde mevcut olan bu yazma eserin sonunda (Resim-1) Hüseyin bin Ahmed, bu nüshayı yazan müstensihin kendisi olduğunu ve eserin yazımının hicri 1095 senesinde tamamlandığını belirtmektedir. Buna göre bu nüsha asıl müellifin vefatından yirmi yıl sonra kaleme alınmıştır.)

Fakih Akçaçâmî'nin eseri üzerine yapılmış güncel bir çalışma elimizde mevcut değildir. Ancak elektronik ortamda yapılan taramalarda sadece Bağdat'ta bir üniversitede bir yüksek lisans çalışmasının yapıldığı bilgisine ulaştık. Tüm çabalarımıza rağmen ülkedeki çatışma ve karışıklıklar sebebiyle ilgili çalışmayı edinemedik. Ancak ilgili master çalışmasının isminden, eserin sadece namaz bahsinden kısa bir bölümü incelediğini anlamaktayız.²⁷ Bu nedenle ilgili çalışma çok sınırlı bir alana ait olduğu için Fakih Akçaçâmî'nin eseri üzerine yeni, güncel çalışmalar yapılması, mümkünse eserin tahkiki neşrinin yapılarak basılması ilme katkı sağlayacaktır.

²⁷ Bkz. Sami Rauf Muhammed Ahmed, Halil b. Resul es-Sinobî el-Akçaçâmî'nin İzhâru Ferâ'idi'l-Ebhur ve İzâhu Fevâ'idi'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur İsimli Eserinin Tahkiki (Namazın Şartları konusundan sehiv secdesine kadar), İmamı Azam Vakfı, Bağdat 2015, 300 s.

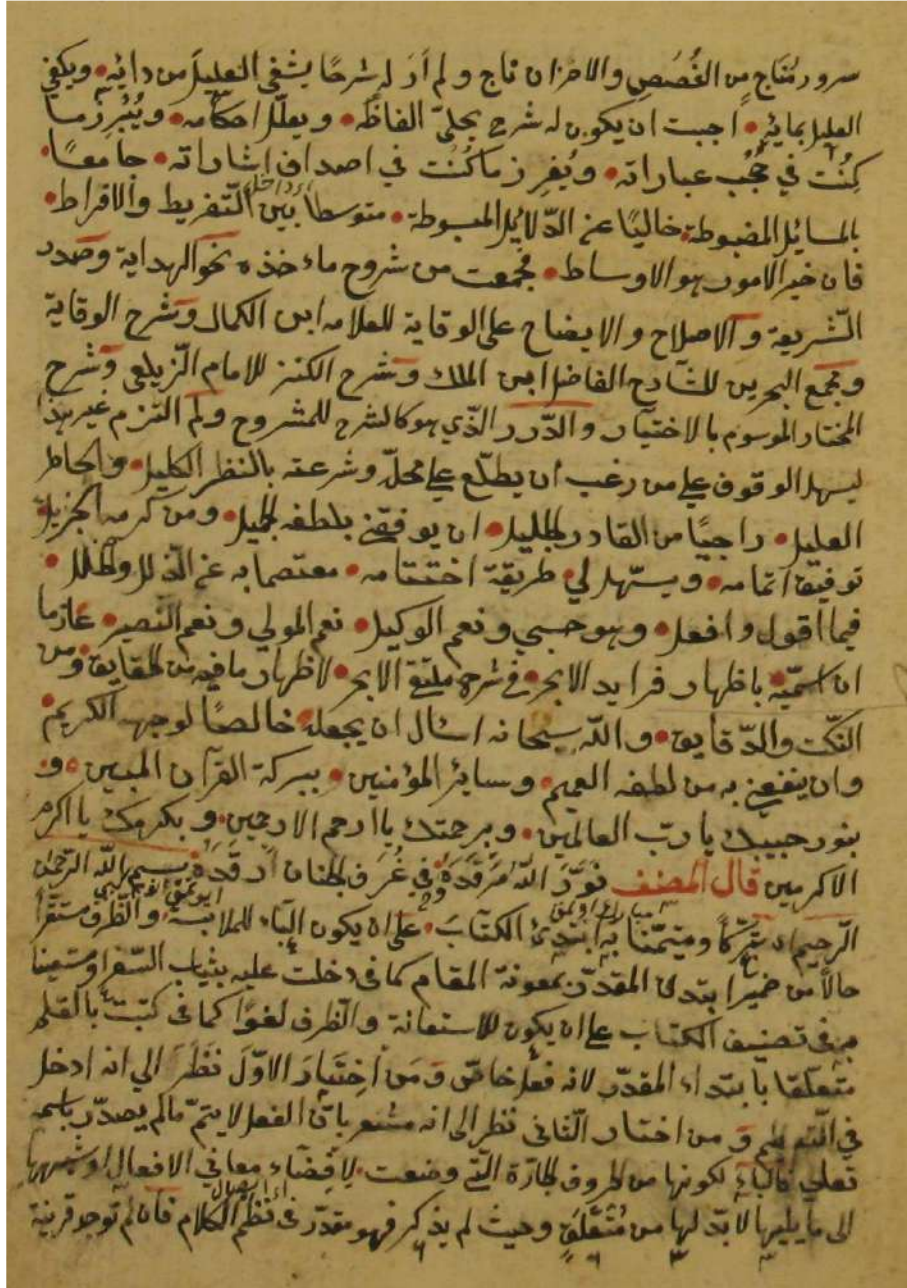
4. Fakih Akçaçâmî'nin Eserinde Takip Ettiği Yöntem ve Eserin Anlatım Biçimi

Yazıma dua ve salavat ile başlayan yazar eserin başında kendisi hakkında kısaca açıklamada bulunmakta ve bu çalışmanın kime ait olduğu konusundaki şüpheyi gidermektedir. (Resim-2).



Resim-2 (Köprülü Ktp, Mehmed Asım Bey, nr. 86, vr. 1.)

Kitabına “el-Hamdü Lillahi’l-Kerîm’il-Vehhâb’i’l-Mennân”, Yani “Hamd; cömert, karışılıksız çokça veren ve nimetleri bol olan Allah’a mahsustur.” şeklinde şükür ve dua ile başlayan müellif sözlerine şu şekilde devam etmektedir: “O Allah ki, akıl sahiplerinin gönüllerini açtı, bilgi süsü ve irfan zineti ile süslendirdi ve güçlü delil ve bürhanlarıyla meânî (lafızlardan kastedilen mana)’yi idrak ettirdi. Anlayış nuru ve iz’an ile tahkik ve beyan ehlinin kalplerini nurlandırdı...” cümleleriyle Allah’ın kullarına ihsan etmiş olduğu akıl, iman ve fikir gibi hasletlerden ve nimetlerden bahsetmiş ve ba’d diyerek “... ve bundan sonra kusurunu ve acizliğini itiraf eden fakir Halîl bin Resûl es-Sînobî el-Akçaçâmî, Allah ona Rahmetiyle muamele etsin,” şeklinde kendisi hakkında kısa bir bilgi vererek şerhini yapacağı Halebi’nin Mülteka’sı hakkında övgülerde bulunmuş, onun eşsiz bir eser olduğunu, zamanının problemlerine çözüm ürettiğini belirtmiştir. Ardından da (Resim-2) yapacağı şerhe niçin ihtiyaç duyduğunu ve kitabının özelliklerinden bahsetmeye başlamıştır.



Resim-3 (Köprülü Ktp, Mehmed Asım Bey, nr. 86, vr. 1.)

Müellif şerhe başlamadan önce eserin yazım amacını şu şekilde ifade etmiştir: “...bu Mültaka'nın dertlere şifa veren ve susuzluğu gideren bir şerhini görmedim. Bu nedenle onun lafızlarını çözen, hükümlerini temellendiren, kapalı olan şeylerini açığa çıkaran, ifadelerindeki kapalılığında gizlenmiş manaları izah eden, onun gizlenmiş işârî manalarını ortaya koyan bir çalışma yapmayı arzu ettim ve bu yolda bir şerhin yapılmasını istedim. Meseleleri kapsayıcı bir şekilde, ancak çok geniş delillerden ari olarak orta düzeyde, çok uzun veya kısa olmayacak şekilde bir şerh olmasını istedim. Çünkü işlerin en hayırlısı orta olanıdır. Böylece bu şerhi yazarken Hidaye ve Sadruşşeria'nın yazım tarzından, düzeltme ve izahlarda Allâme İbn Kemal'in Vikaye şerhinden, Mecmeu'l-Bahreyn'e İbn Melek'in yaptığı şerhten, imam Zeylai'nin Kenz şerhinden, Muhtar şerhi olarak bilinen İhtiyar'dan ve Dürer gibi şerhin şerhi olan eserlerden istifade ettim. Bunun dışında başka bir şeye de tutunmadım. Yani Mülteka'yı okuduğunda anlamak isteyene,

araştırmacının istifadesi kolay olsun diye bu şerhi yazdım... ” Yazar Allah’tan yardım dileyerek bu gayelere ulaştırmasını dilemiş ve akabinde eserine bu ismi niçin verdiğini şu şekilde ifade etmiştir; “... Mültekâ’nın içerisindeki incelikleri ve hakikatları açığa çıkarmayı amaçladığım için bu çalışmayı İzhârî Ferâidi’l-Ebhur fî Şerhi Mülteka’l-Ebhûr şeklinde isimlendirdim”. Yine bu amacı için de Allah’tan yardım ve muvaffakiyet dileyen müellif, Besmele’nin kavramsal analizi ile şerhine başlamaktadır. (Resim-3)

Halebî, Mülteka’l-Ebhur’da altmış civarında farklı konuyu ele almış ve her bir bölümü “kitab” başlığı ile ifade etmiştir. Mesela, evlilik hukukunu anlatacağı bölümü “Kitabu’n-Nikah” şeklinde isimlendirmiştir.²⁸ Fakih Akçaçâmî de şerhinde aynı yöntemi takip etmiş ve eserinde bölümleri Mülteka’ya uygun şekilde dizmiştir. Böylece Akçaçâmî Taharet kitabı ile başladığı eserini, Feraiz (Miras) kitabı ile bitirmiştir.²⁹

Sonuç

Sinoplu alimlerden fakih, müderris ve müellif olan Halîl bin Resûl es-Sinobî el-Akçaçâmî, yaşantısıyla, yetiştirdiği öğrencileriyle ve zor bir hukuk eseri telif etmesi sebebiyle bulunduğu dönemin önemli şahsiyetlerdendir. Sinop şehrinin bu gibi alim şahsiyetleri çıkaran bir kökene sahip olması, Sinop Türk-İslam kültürü açısından da kayda değer bir husustur.

Tecrübeli bir hoca tarafından kaleme alınması, faal olarak medresede ders kitabı olarak okutulması gibi cihetlerle Akçaçâmî’nin İzhârî Ferâidi’l-Ebhur isimli Mülteka’ya yazdığı şerhi, fıkıh öğretimi açısından değerli bir eserdir. Ayrıca anlatımın sadeliği, arı-duru bir dil kullanılması ve konuları çok fazla ayrıntı ile değil özet bilgilerle izahı 16-17. yüz yıl Osmanlı dönemi hukuki anlayış ve problemlerine ışık tutması nedeniyle günümüz alan araştırmacıları açısından önemini daha da artırmaktadır. Dolayısıyla bu şerh eser üzerine güncel çalışmaların yapılması ve hatta eserin tahkik edilerek yeniden neşre hazırlanması, alana ilgi duyan araştırmacıların dikkate alması gereken bir durum olduğu kanaatini belirtmek isteriz.

Kaynakça

- Ahmet Özel, “Kefevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2002, c. XXV, ss. 185-186.
- Akçaçâmî, Halil b. Resul es-Sinobî; *İzhârî Ferâidi’l-Ebhur ve İzâhu Fevâidi’l-Ebhur fî Şerhi Mülteka’l-Ebhur*, Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 86, vr. 1-345.
- Apaydın, Hacı Yunus; *Fıkıh Kaynakları (Nass ve İctihat)*, Ay Yayınları, Ankara 2018.
- Bağdadi, İsmail b. Muhammed Emin; *Hediyetü’l-Arifin Esmâü’l Müellifin*, Maarif Bakanlığı Matbaası, İstanbul 1951.
- Bursalı Mehmet Tahir Efendi; *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yay., İstanbul ty.
- Eroğlu- Direr Akhan, Süreyya -A. Alev; “Seyahatnameler’de Sinop”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Erzurum 2013, c. 17, sy. 1, ss. 257-272.
- Esemenli, Deniz; “Alaeddin Camii ve Medresesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1989, c. II, ss. 328-329.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Hanefî; *Mülteka’l-Ebhur*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1998.

²⁸ İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî el-Hanefî, *Mülteka’l-Ebhur*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. I-IV.

²⁹ el-Akçaçâmî, *İzhârî Ferâidi’l-Ebhur*, vr. 1-344.

- Has, Şükrü Selim; “Mülteka’l-Ebhur” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2006, c. XXXI, ss. 549-552.
- <http://yazmalar.gov.tr/basit-arama/sayfa/13?q=sinob> (Erişim Tarihi: 07.08.2018)
- İstanbul Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, nr. 86.
- Katipçelevi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife; *Keşfuz’zunun*, Mektebetül Müsenna, Bağdat 1941.
- _____, *Keşfuz’zunûn*, (Çev: Rüştü Balcı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Bsk., İstanbul 2015.
- Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Arşiv no: 42 Kon 3943.
- Kutluer, İlhan; “Keşfü’z-Zunûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2002, c. XXV, ss. 321-322.
- Öz, Mehmet; “Sinop” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2009, c. XXXVII, ss. 253-255.
- Sami Rauf Muhammed Ahmed, Halil b. Resul es-Sinobî el-Akçaçâmî’nin *İzhâru Ferâ’idi’l-Ebhur ve İzâhu Fevâ’idi’l-Enhur fî Şerhi Mülteka’l-Ebhur İsimli Eserinin Tahkiki (Namazın Şartları konusundan sehiv secdesine kadar)*, İmamı Azam Vakfı, Bağdat 2015, 300 s.
- Şeyhî Mehmed Efendi; *Şekaik-ı Numaniye ve Zeyilleri Vekayîü’l Fudela*, Çağrı Yayınları, İstanbul ty.
- Ünal, Mehmet Ali; *Osmanlı Devrinde Sinop XV. Yüzyıldan XVII. Yüzyıla Sinop Kazası*, Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta 2008.

SİNOPLU ÂLİM HALİL BİN RESUL'ÜN MÜLTEKÂ ŞERHİNDE HANEFÎ FIKHINA KATKISI

Said Nuri AKGÜNDÜZ *

Öz

Hanefî fikhının geç dönemdeki en önemli muhtasar metinlerinden biri de İbrahim el-Halebî tarafından telif edilmiş olan *Mülteka'l-ebhur* adlı kitaptır. Bu eser, ulema arasında yüksek bir teveccühe mazhar olmuş, ders kitabı olarak yüzyıllarca okutulmuş, üzerine pek çok şerh, haşiye ve tercüme çalışması yapılmıştır. Bu kitabın bir diğer önemli özelliği yazıldığı günden itibaren Osmanlı Devleti'nin bir nevi resmi kanun mecmuası muamelesi görmesidir. Bu eser üzerine yapılan çalışmalardan biri de, XVII. yüzyılda yaşamış Sinoplu bir Osmanlı âlimi olan Halil bin Resul Akçaçamî'nin *İzhârü ferâidi 'l-ebhur ve izâhü fevâidi 'l-enhur* adlı şerhidir. Türkiye'deki farklı kütüphanelerde yazma olarak nüshaları bulunan bu eser, esas aldığı metni takip ederek fikh ilminin ihtiva ettiği bütün konuları incelemektedir. Kısa ve özlü bir şerh olan bu eserin başlangıcında şârih, kitabını telif amacına ve telifte takip ettiği yönteme dair bazı bilgiler vermektedir. Ardından, besmeleyi ayrıntılı bir şekilde şerh etmekte ve *Mültekâ* metnini, gramatik tahliller, kelime ve istilah açıklamaları, delillerin ortaya konması, farklı görüşlere işaret edilmesi, delillerin kimi yerde tartışılması ile izah etmeye çalışmaktadır. Tebliğimizde, bu eseri kısaca tanıtacak, şekil ve muhteva özelliklerinden bahsedecek ve fikh literatürüne katkısını değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Halil b. Resul, Mültekâ, Hanefî, Şerh.

Halil b. Resul of Sinope and His Contribution to Hanafi Legal School in Multeqa Commentary

Abstract

Multeqa al-abhur, a handbook text written by Ibrahim al-Halabi, a late period scholar, gained a high attention among scholars. This work was used as a textbook for centuries, a lot of commentaries written on it and translated to Turkish language. Another important feature of this book was that this text respected as a semi-official code of law in Ottoman State. One of the works done on this book is Halil b. Resul of Sinope, a XVIIth century Ottoman scholar's commentary named Izhar feraid al-abhur. This work, which we have its several manuscripts in libraries today, studies all subjects of fiqh tracing the main text. The commentator, in this brief work, gives some informations about his purpose of writing this book, and his method in this commentary. Then, he explains besmele in details. During this commentary, he analyzes text of Multeqa by grammatical examinations, word and term explanations, reveal of evidences and bringing different opinions. This paper aims to introduce this book and deal with its features of form and content, then evaluate its contribution to fiqh literature.

Keywords: Halil b. Resul of Sinope, Multeqa, Hanafi, Commentary.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, nuriakgunduz@hotmail.com

Giriş

İslâm âlimlerinin fıkıh sahasındaki mesailerinin giderek sistemleşmesiyle oluşan fıkıh mezheplerinin, kurucu imamlar devrinden itibaren kaleme alınan kitaplar ile birikimlerini koruyup geliştirdikleri görülmektedir. Mezhep mirasının bu şekilde korunması ve yeni nesillere aktarılmasında birebir yapılan eğitimler kadar, mezhebin temel hükümlerini ihtiva eden muhtasar metinlerin de katkısı olmuştur. Hanefî mezhebi açısından bakarsak, kurucu imamlardan Muhammed b. Hasen eş-Şeybanî'nin (ö. 189/805) eserleri ve bunların çizgisini takip eden muhtasarlara bu işlevi görmüştür. Fıkıh tarihi boyunca devam eden bu muhtasar yazma geleneğinin geç dönem temsilcilerinden birisi de İbrahim b. Muhammed el-Halebî'dir (ö. 956/1549). Yazdığı eserinde kendinden önce yazılmış en meşhur muhtasarlara dayanan Halebî, eserine *Mülteka'l-ebhur* adını vermiştir. Osmanlı medreselerinde asırlarca ders kitabı olarak okutulan ve Osmanlı hukukunun yarı resmî hukuk mecmuası olarak kabul edilen bu eser üzerine de şerh, haşiye, tercüme vb. birçok çalışma yapılmıştır.¹

Temel metinlerin esas alınarak onların açıklanması üzerinden gelişen şerh literatürü de oldukça ilgi çekicidir. Fıkıh eserleri özelinde şerhlerin temel işlevleri olarak; hükümleri delillendirme, önceki katkıları değerlendirme, yeniden ifade etme, metni tenkit, terimleri ve ifadeleri açıklama sayılmaktadır.² Bu işlevler, her fıkıh şerhinde az ya da çok görülebilir. Biz de bu tebliğimizde, İbrahim el-Halebî'nin metni üzerine yazılan şerhlerden biri olan Halil b. Resul'ün eserini bir fıkıh şerhi olarak Hanefî mezhebine katkısı açısından incelemeye tabi tutacağız.

1. Halil bin Resul bin Abdülmümin Akçaçamî

Bu tebliğde inceleyeceğimiz şerhin yazarı olan Halil bin Resul hakkında ulaşabildiğimiz birkaç satırlık malumat bulunmaktadır. Buna göre, o fakih bir zat olup Sinop sancağının Akçaçam³ nahiyesindendir. Hicri 1075 (M. 1664)'de vefat etmiştir. Bu bilgileri veren Bursalı Mehmed Tahir (ö. 1925), onun *Mültekâ* şerhinin iki büyük cilt halinde olduğunu ve *İzhârü ferâidi'l-ebhur ve îzâhü fevâidi'l-enhur* adını taşıdığını söylemektedir. Yine bu kaynağa göre Halil bin Resul miras meselelerini ihtiva eden ferâiz bahsini de ayrıca şerh etmiştir.⁴

Halil b. Resul'ün Sinop iline bağlı Akçaçam nahiyesinde doğmuş olmakla beraber sonradan İstanbul'a geldiği ve burada müderrislik yaptığını ise, onun Balat şeyhi Hasan Efendi'ye (ö. 21 Muharrem 1100/15.11.1688) zâhirî ilimleri öğrettiğine dair kayıttan anlıyoruz.⁵

2. İzhârü ferâidi'l-ebhur ve îzâhü fevâidi'l-enhur

Halil b. Resul'ün biyografisi hakkındaki pek az malumattan ve kütüphane kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla onun *Mültekâ* şerhi dışında bir eseri bulunmamaktadır. Bu tebliğde kısaca tanıtacağımız bu eserin adı “İzhârü ferâidi'l-ebhur ve îzâhü fevâidi'l-enhur” şeklinde olup, diğer

¹ Halebî ve eseri hakkında bkz. Şükrü Selim Has, “Halebî, İbrahim b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XV, s. 231-232; aynı müellif, “Mülteka'l-ebhur”, *DİA*, c. XXXI, s. 549-552.

² Eyyüp Said Kaya, “Şerh (Fıkıh)”, *DİA*, c. XXXVIII, s. 560-561.

³ Akçaçam bugün Sinop'un Erfelek ilçesine bağlı bir köydür.

⁴ Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Nşr. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yayınları, İstanbul ty., c. I, s. 341.

⁵ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-fuzalâ (Şekâik-i Numaniye Zeyilleri serisinin 4.cildi)*, Nşr. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, c. II-III, s. 37.

Mültekâ şerhlerinin bazılarında olduğu gibi⁶ ebhur ve enhur (denizler ve nehirler) kelimelerini ihtiva etmekte, böylece metnin adına da bir göndermede bulunmaktadır. Türkiye kütüphanelerinde az sayıda nüshası bulunan bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Âşir Efendi bölümü 103 numarada kayıtlı olan nüshasını bu çalışmamızda esas aldık. 449 varaktan oluşan bu nüshanın istinsah tarihi H. 1122/M.1710-1'dir. Ta'lik hatla kaleme alınmış olan eserde, kitab, bab ve fasıllar kırmızı mürekkep kullanılarak, diğer yerler siyah mürekkeple yazılmıştır. *Mültekâ* metni kırmızı renkle üstü çizilerek şerhten ayırt edilmiştir.

3. Eseri Telif Sebebi

Bir eser ortaya koyan âlimlerin bu eseri niçin telif ettiklerini mukaddime kısmında beyan etmeleri öteden beri bir adet haline gelmiştir. Kitapların mukaddimelerindeki bu satırlar incelendiğinde genelde birbirine benzeyen kalıp ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Halil bin Resul de bu geleneğe uyarak, yazdığı şerhin başında bu kitabı kaleme alma sebeplerini açıklamaktadır. Bu açıklamalardan anlaşıldığına göre o, *Mülteka'l-ebhur* adlı eserin küçük hacmi ve muhtasar metnine rağmen, hakikatte denizleri kuşatan bir deniz, benzersiz ve faydalı seçme bilgileri muhtevi, ayrıntı ve fazlalıklar barındırmayan, sağlam ve harika bir metin, fîrûda benzeri görülmemiş bir yüce değere sahip eser olduğunu görmüştür.⁷ Bu metin üzerine bir şerh yazılması gerektiğini fark etmiş ve kendi ifadesiyle 'hastanın derdine derman olacak, susuz kalmışa bir su verecek' bir şerhin yazılmadığını da görünce eserini telife başlamıştır. Ortaya koymak istediği eserin hangi özellikleri taşıyacağını da mukaddime belirten Halil b. Resul, bu şerhin metnin lafızlarını süsleyen, hükümlerini gerekçelendiren, ibarelerinde gizli ve örtülü kalmış manaları ortaya koyan, meseleleri derli toplu hale getiren, çok ayrıntılı delillerden arındırılmış olan, ifrat ve tefrit arasında orta karar bir metin olacağını söylemektedir. Bu planını gerçekleştirmek üzere de *Mültekâ* metninin de kaynağı durumunda olan temel Hanefî fîrû eserlerini toplamıştır. Bunlar arasında şu eserleri saymaktadır: Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'si, Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *Şerhu'l-Vikâye*'si, Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *İslâhu'l-Vikâye*'si ve bunun şerhi *Îzâhu'l-İslâh*, İbn Melek'in (ö. 821/1418'den sonra) *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*'i, Osman b. Ali ez-Zeyla'î'nin (ö. 743/1343) *Tebyînü'l-hakâik* adlı şerhi, Mevslî'nin (ö. 683/1284) *İhtiyâr*'ı, Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Dürrü'l-hükkâm*'ı. Bu eserleri özellikle esas aldığını, bunlar dışında pek bir esere bakmadığını söyleyen şârih, bunun sebebini de, yine kendi ifadesiyle, 'zayıf bir bakış ve az bir düşünceyle onun yer ve yöntemine bakmak isteyenlerin de anlayıp öğrenebilmeleri' olarak ifade etmektedir. Daha sonra başladığı bu işi hayırla başlayıp başarıyla bitirmek için Allah'a dua etmektedir.⁸

4. Şerhin Özellikleri

a. Mukaddimedeki İfadeleri Şerhetmesi

Halil b. Resul'ün kaleme aldığı bu *Mültekâ* şerhinde rastladığımız ilgi çekici bir özellik olarak onun mukaddime kısmında yer alan geniş besmele şerhidir. Bu kısımda o, "bismillah" ifadesini geniş bir şekilde şerhe başlar. Bâ harfini, isim kelimesini ve Allah lafzını, iştikak, i'rab

⁶ Diğer *Mültekâ* şerhleri hakkında bilgi için bkz. Şükrü Selim Has, "Mülteka'l-ebhur", *DİA*, c. XXXI, s. 550-552.

⁷ Halil b. Resul, *İzhârü ferâidi'l-ebhur ve izâhü fevâidi'l-enhur*, Süleymaniye Kütüphanesi Âşir Efendi Bölümü, nr. 103, vr. 1b.

⁸ Halil b. Resul, *İzhâr*, vr. 2a.

ve nahiv açısından değerlendirir. Özellikle Allah lafzının hangi kökten türediğine dair ihtimalleri sıralar.⁹ Bu ihtimalleri zikrettikten sonra ise sözü, buna dair ayrıntının Beyzâvî tefsirinde bulunabileceğini söyleyerek bağlar ve şu bilgiyi verir: “Bil ki, bu isim ulûhiyet ve rubûbiyet sıfatlarını câmi olup, doksan dokuz ismin en yücesidir. Çünkü Yüce Allah’ın nimetlerinin özelliklerini toplayan zâta delalet etmektedir. Bu isimle Allah’tan başkası tesmiye edilmemiştir.”¹⁰

Besmele şerhini devamında “rahman” ve “rahim” kelimelerini de genişçe açıklayan müellif, daha sonra hamdele kısmının şerhinde “fıkıh” ve “dîn” kelimelerine dair tarifleri nakleder. Bu bölümde tanımlayıp izah ettiği diğer terimler, “hüccet, mahacce, illiyyîn, sahb ve nebze”dir.¹¹

Mukaddime kısmında yapılan şerhte kelime izahlarının yanı sıra nahiv açısından ibarelerin açıklanması dikkat çekmektedir.

b. Tanım Yapma

Halil b. Resul, yazdığı şerhte metinde geçen ıstılahları tanımlamaya özen göstermiştir. Metnin ilk cümlelerinden başlayarak, en sık kullanılan ve manasının herkesçe bilindiği düşünülen dîn, fıkıh, fasl, kitab, bab, taharet gibi kelimeleri dahi sözlük ve ıstılah manaları açısından tanımlamayı ihmal etmez. Şârih, yaptığı bu tanımlamalarla, kısa bir fûrû metni olan *Mültekâ*’yı alıp okuyan kişiyi, bir yandan hükümleri öğrenirken diğer taraftan karşılaştığı terimleri anlamak için başka kaynaklara başvurma zahmetinden kurtarmak ister gibidir. Burada onun verdiği tanımlardan bazı misaller zikredeceğiz.

Fıkıhın Ebû Hanife’ye (ö. 150/767) isnat edilen meşhur, nefsin lehine ve aleyhine olanları bilmesidir, şeklindeki tarifine yer verdikten sonra *Tavzih*’de buna “amel açısından” kaydının ekleneceğinin söylendiğini aktarmıştır. Bunların ardından “şöyle de denilmiştir” diyerek, fıkıhın şer’î ameli hükümleri tafsili delillerden çıkarıp bilmek biçimindeki tarifini de vermiştir.¹²

Dini tarif ederken ise, *Şerhü’l-Menâr*’da yer alan şu tanımlı aktarmaktadır: “Akıl sahiplerini övülmüş tercihleriyle bizzat hayra sevk eden bir ilahî düzendir.”¹³

Fasl ve bab tabirlerini de açıklayan Halil bin Resul, faslın sözlük anlamının kesmek olduğunu söyledikten sonra, bir fıkıh terimi olarak, faslın, hükümleri önceki bölüme göre değişen, kitab ve bab diye de başlıklandırılmayan fikhî meseleler grubunu ifade ettiğini belirtir.¹⁴ Bab kelimesinin ise sözlükte nev’ manasına geldiğini, bir görüşe göre ise bir şeyin girişini ifade ettiğini, örfte ise bahsin girişi demek olduğunu söyler. Bir fıkıh terimi olarak ise bab, kitabın kapsadığı fikhî meselelerden bir grup olarak tanımlanabilir.¹⁵

Bir başka misal olarak farzın tanımını verebiliriz. O, farzın kelime anlamının kesmek ve takdir etmek olduğunu söyledikten sonra dînî bir ıstılah olarak ise, hakkında şüphe olmayan kesin bir delille gerekliliği sabit olan şey manasına geldiğini ifade eder.¹⁶

Bu şekilde şârih ilk defa geçtiği yerde terimleri sözlük ve terim anlamları açısından tanımlayarak okuyucuya hazır bilgiler sunmaktadır.

⁹ Halil b. Resul, *İzhâr*, vr. 2a-3b

¹⁰ Halil b. Resul, *İzhâr*, vr. 3b

¹¹ Halil b. Resul, *İzhâr*, 3b-5a.

¹² Halil bin Resul, *İzhâr*, vr. 4a-4b.

¹³ Halil bin Resul, *İzhâr*, vr. 4b.

¹⁴ Halil bin Resul, *İzhâr*, vr. 17b.

¹⁵ Halil bin Resul, *İzhâr*, vr. 26a.

¹⁶ Halil bin Resul, *İzhâr*, vr. 6b.

c. Dil ve Gramer İzahları Getirme

Dürer şerhleri üzerine yapılan bir araştırmada,¹⁷ dilbilimsel açıklamaların Osmanlı/Acem ulemasının mümeyyiz vasıflarından biri olduğu ve bu sahadaki uzmanlıklarını yazdıkları şerh ve haşiyelere yansıttıkları ifade edilmiştir. Bu vasfı, incelediğimiz şerhte de görmekteyiz.

Şârihin metni açıklarken yaptığı tanımlarda da işaret ettiğimiz gibi, kelimelerin sözlük anlamlarından bahsetmeyi ihmal etmez. Ayrıca, özellikle giriş kısmında besmele ve hamdelerin izahlarında ayrıntılı dilbilgisi tahlillerine de yer vermiştir. Arapça'da metinler harekesiz bir şekilde yazıldığı için kelimelerin doğru telaffuzunu bilmek, yani zaptını öğrenmek önem taşır. Özellikle bir fıkıh öğrencisinin metin okurken i'raba ve kelimelerin zaptına dikkat etmesi, böylece metnin muhtevasına nüfuz etmeden önce doğru okunuşuna hâkim olması gerekir. Kaldı ki, gerek i'rab gerekse kelimelerin zaptı hususlarında eksiği bulunan ilim talibinin manaya ve muhtevaya da hâkim olması zorlaşır. İşte bu doğrultuda, incelediğimiz *Mültekâ* şerhinde de yer yer i'rab ve kelime zaptı açıklamalarına rastlanmaktadır.

İ'rab açıklaması için mukaddimedeki şu satırları örnek verebiliriz (parantez içi metinler Halebi'nin *Mültekâ*'sını, diğerleri *İzhâr* şerhini göstermektedir):

(قد سألني بعض طالبی الاستفادة) أصله طالبین سقطت النون بالإضافة (أن أجمع له) مفعول سألني (كتاباً)
¹⁸ مفعول أن أجمع....

Bu parçada da görüldüğü gibi, satır arası kısa izahlarla metnin gramer açısından kısmen zor olan yerlerinde okuyucuya yol gösterilmektedir. Bu şekildeki açıklamaların daha çok metnin mukaddime kısmında bulunduğunu, ilerleyen sayfalarda ise azaldığını belirtmeliyiz.

d. Delilleri Ortaya Koyma ve Tartışma

Incelediğimiz şerh, geç döneme ait olması nedeniyle kendinden önce kaleme alınmış birçok metni ve şerhi kaynak olarak kullanma imkânına sahip olmuştur. Bununla beraber, şârihin birçok meselede konu ile ilgili nasları, yani ayet ve hadisleri zikretme, bunların hükme delalet edişini açıklama yönünde gayret gösterdiği görülmektedir. Daha sonra mezhep imamları arasındaki ihtilaf noktalarına değinmekte, mezhep içinde kuvvet kazanmış görüşü savunmaktadır. Bu arada farklı görüşlere ve rivayetlere de delilleriyle birlikte yer veren şerh, bu özelliğiyle meseleyi bütün yönleriyle okuyucunun önüne sermektedir.

Bu şekilde meseleyi etraflıca serd etme ve delilleri tartışmaya bir misal olarak hutbe esnasında nafil namaz kılınması meselesini zikredebiliriz.

“Hutbe esnasında hangisi olursa olsun nafil namaz kılmak men’ edilmiştir.” şeklindeki *Mültekâ* ibaresinin şerhi sadedinde Halil b. Resûl şunları söylemektedir:

“Bu hangisi olursa olsun ifadesi bütün hutbeleri içine alsın diye kullanılmıştır. Bayram ve Cuma hutbesi, hac ve diğerlerindeki hutbeler de buna dâhildir. Dürer’de şöyle denmiştir: Namazı bitirinceye kadar, yoksa sadece hutbe bitinceye kadar değil. Hidâye’de ise içinde bulunduğu hal sona erinceye kadar, hutbeyi dinlemesine engel olduğu için denmektedir. O (peygamber) salât ve selam olsun, şöyle demiştir: İmam çıktığında artık ne namaz ne söz vardır. Şâfi’i ise, içeri giren tahiyetü’l-mescid namazı kılar, demektedir. Şu hadisi dayanak göstermektedir: Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber hutbe irad ederken bir adam mescide girdi, Hz. Peygamber ona namaz kılmasını emretti, o da iki rek’at namaz kıldı. Bizim delilimiz ise, yerinde izah ettiğimiz üzere, dinlemenin farziyeti konusunda gelen naslardır. Nafil namaz kılmak ise

¹⁷ Orhan Ençakar, “Osmanlı’da Şerh-Hâşiyeler Geleneği-Dürer Hâşiyeleri Örneği-“, *Osmanlı’da İlm-i Fıkıh, Âlimler, Eserler, Meseleler*, İSAR Yay., İstanbul 2017, s. 87.

¹⁸ Halil b. Resul, *İzhâr*, vr. 5a.

dinlemeyi ihlal eder ve haram olur. Haber-i vahid bu naslara muarız gelemiz. Çünkü emr-i bi'l-ma'ruf farzdır, ancak bu durumda, Hz. Peygamber'in, "İmam hutbe okurken, arkadaşına sessiz ol dersin boşa götürmüş olursun" şeklinde Buhari, Müslim ve diğerlerinde rivayet edilen sözü varken, nafile bir iş yapma hakkında ne düşünürsün? Ayrıca haram kılan delil mübah kılan delile takdim edilir. O halde nafile namazın bırakılması gerekir. Bir de onun (Şâfiî) rivayet ettiği hadiste Hz. Peygamber'in o kişinin namaz kıldığı esnada hutbe irad ettiğine dair bir delil yoktur. Belki de, Hz. Peygamber o kişiyi namazını bitirene kadar hutbeye ara vermiştir. Hatta bu daha açık bir ihtimaldir. Sadrüşşeria, imam hutbeye çıktığında kaza namazı, cenaze namazı ve tilavet secdesi mekruh olur demiş, Nihâye sahibi ise geçmiş namazın kazası kerahet olmaksızın caizdir demiştir. Burada onun sözü, daha çok itimada şayan olduğu için tercih edilmiştir. Dürer'de bu şekilde geçmiştir."¹⁹

Bu örnek pasajda da görüldüğü gibi, *İzhârü ferâidi 'l-ebhur* şerhi Mültekâ metnini delilleri tartışarak, farklı görüşlere yer vererek, kaynakları da zikrederek ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır.

e. Kaynakları Zikretme

Halil b. Resûl, yukarıda da yer verdiğimiz gibi, eserinin girişinde hangi kaynakları kullanacağını belirtmiştir. Gerçekten de şerh boyunca, mukaddimede yer verdiği kaynaklara, hangi bilgiyi nereden aldığını belirtmeye özen göstererek sık sık atıfta bulunmaktadır. Onun bu çerçevede, Mergînânî'nin *el-Hidâye*'si, Molla Hüsrev'in *Dürer*'i, Zeyla'î'nin *Tebyîn*'i, Mevsilî'nin *İhtiyâr*'ı başta olmak üzere kendinden önce yazılmış birçok Hanefî fûrû metni ve şerhine başvurduğu, bunların yanı sıra fetva kitaplarına da müracaat ettiği görülmektedir. Ayrıca hadisleri, kimi zaman kaynağını söylemeden zikrederken, kimi zaman da, Buhârî'nin rivayet ettiği, Müslim'in rivayet ettiği şeklinde kaynak vererek aktardığı görülmektedir.

Sonuç

Bir şerh olarak literatüre katkısı açısından Halil b. Resûl'ün *İzhârü ferâidi 'l-ebhur* adlı *Mültekâ* şerhini tanıtmaya çalıştığımız bu yazıda, müellifin hayatı hakkında çok az bilgi bulabildiğimizi ifade etmeliyiz. Türkiye kütüphanelerinde muhtelif nüshaları bulunan bu şerhin yazılış sebebi, yazarı tarafından ifade edildiğine göre, metni okuyup anlamak isteyenlere yardımcı olacak orta ölçekte bir eser ortaya koymaktır. Şerhte, özellikle konu başlarında terimler izah edilmiştir. Dilbilgisi açıklamalarının yapılması ve alınan bilgilerin kaynaklarının gösterilmesi de bu şerhin dikkat çeken özelliklerindendir. Şerhte takip edilen metot olarak ise, meselenin delilleri ile birlikte ortaya konması, farklı rivayet ve görüşlere yer verilmesi, delillerin münakaşasından sonra ise tercih edilen görüşün belirtilmesi şeklinde bir üslup takip edilmiştir. Son olarak; bu şerhin, ayrıntılı *Mültekâ* incelemelerinde diğer şerhlerle beraber göz önünde bulundurulmasının faydalı olacağını da belirtmemiz gerekir.

Kaynakça

- Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Nşr. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yayınları, İstanbul ty.
- Ençakar, Orhan, "Osmanlı'da Şerh-Hâşiye Geleneği-Dürer Hâşiyeleri Örneği-", *Osmanlı'da İlm-i Fıkah, Âlimler, Eserler, Meseleler*, İSAR Yay., İstanbul 2017, s. 80-117.
- Halil b. İbrahim b. Abdülmümin es-Sinobî el-Akçaçamî, *İzhârü ferâidi 'l-ebhur ve izâhü fevâidi 'l-enhur*, Süleymaniye Kütüphanesi Âşir Efendi Bölümü, nr 103.

¹⁹ Halil b. Resûl, *İzhâr*, 47b-48a.

Has, Şükrü Selim, "Halebî, İbrahim b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XV, s. 231-232

Has, Şükrü Selim, "Mülteka'l-ebhur", *DİA*, c. XXXI, s. 549-552.

Kaya, Eyyüp Said, "Şerh (Fıkıh)", *DİA*, c. XXXVIII, s. 560-561.

Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-fuzalâ (Şekâik-i Numaniye Zeyilleri serisinin 4.cildi)*, Nşr. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.

Ek: Halil b. Resul'ün *İzhârü ferâidi'l-ebhur* adlı *Mültekâ* şerhinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Kütüphanesi Âşir Efendi Bölümü, nr. 103).



CANDAROĞLU VE OSMANLI DÖNEMLERİNDE SİNOP'TA YETİŞEN HEKİMLER VE FEN BİLGİNLERİ

Ali BAKKAL *

Öz

Bu çalışmanın amacı Candaroğulları ve Osmanlı dönemlerinde Sinop'ta yetişen hekimler ile fen bilginlerini tespit etmektir. XIII. yüzyıl başlarında Trabzon'daki Komnenoslar'ın kısa süreli egemenliği istisna edilirse, Sinop 1214 yılından itibaren sırasıyla Anadolu Selçukluları (1075-1308), Pervaneoğulları (1277-1322), Candaroğulları (1309-1461) ve Osmanlılar'ın (1300-1922) hakimiyeti altında kaldı. Bu süre içinde Sinop'ta başta dini ilimler olmak üzere hemen her alanda birçok bilim adamı yetişti. Bu dönemde tıp ve fen bilimleri alanında yetişen ve eser veren bilim adamlarının isimleri şöyledir: Mü'min b. Mukbil (841/1438'de sağ), Abbas b. Hasan Efendi (18. yüzyıl başı), Ömer Şifâî Efendi (ö. 1155/1742), Hoca Sakıb Efendi (ö.1228/1813), Hasan Fethi (1316/1898'de sağ), İsmail Naili (1328/1910'de sağ), Mehmed Saîd (1340/1922'de sağ), Rıza Nur (1879-1942), Sedat Tavat (1892-1973) ve Ali Şükrü Şavlı (1892-1980).

Anahtar Kelimeler: Sinop, tıp, Mü'min b. Mukbil, Ömer Şifâî, Rıza Nur

Physicians and Scientists who Grew Up in Sinop in Candaroğulları and Ottoman Times

Abstract

The purpose of this study is to identify physicians and scientists who grew up in Sinop in Candaroğulları and Ottoman times. In the early XIII century, apart from the brief sovereignty of the Komnenoslar in Trabzon, from 1214 onwards Sinop was under the rule of Anatolian Seljuks (1075-1308), Pervaneoğulları (1277-1322), Candaroğulları (1309-1461) and Ottomans (1300-1922) respectively. During this period, many scholars were present in almost every area in Sinop, especially religious scholars. In this period, the names of scientists who work in the fields of medicine and sciences are as follows: Mü'min b. Mukbil (841/1438), Abbas b. Hasan Efendi (beginning of the 18th century), Ömer Şifâî Efendi (d. 1155/1742), Hoca Sakıb Efendi (d. 1228/1813), Hasan Fethi (1316/1898), İsmail Naili (1328/1910), Mehmed Saîd (1340/1922), Rıza Nur (1879-1942), Sedat Tavat (1892-1973) and Ali Şükrü Şavlı (1892-1980).

Keywords: Sinop, Medicine, Mü'min b. Mukbil, Ömer Şifâî, Rıza Nur.

Giriş

Bir ara Kara Tegin tarafından fethedilmiş olan Sinop, 1214 yılında ikinci kez I. İzzeddin Keykâvus tarafından fethedildi. XIII. yüzyıl başlarında Trabzon'daki Komnenoslar'ın kısa süreli egemenliği istisna edilirse, şehir bu tarihten itibaren Müslümanların elinde kaldı. Pervaneoğulları Beyliği'nin (1277-1322) kültürel anlamda şehre önemli hizmetleri oldu. Bu dönemde Sinop ve

* Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, alibakkal52@gmail.com

civarında çeşitli eserler inşa edilmiş olup bunların bazıları günümüze kadar gelmiştir. Muînüddin Süleyman Pervâne'nin 666'da (1267-68) inşa ettirdiği Sinop Ulu Câmii ile caminin arkasındaki medrese bunlar arasındadır. Bu devirde Sinop'a Fahreddîn-i Irâkî, Şeyh Müeyyedüddin Mahmûd el-Cendî gibi bazı tanınmış bilim ve düşünce adamları geldi (Kesik, 2007). Daha sonra Candaroğulları (1309-1461) hükümdarları da âlimlere önem verdi ve onları himaye ettiler. Bu dönemde Mahmûd-ı Şîrâzî, Mü'min b. Mukbil, Ömer b. Ahmed, Ömer b. Ahmed gibi âlimler çeşitli alanlarda eser vermişlerdir. Candaroğlu İsmâil Bey dahi bu bilim kervanına katılarak *Hulviyyât-ı Şâhî* adıyla fıkha dair Türkçe bir eser telif etmiştir (Bkz. Esad Efendi, nr. 670). İsmâil Bey ayrıca Niksarlı Muhyiddin Mehmed için yaptırdığı kütüphaneye 300 kitap vakfetmiştir (Yücel, 1993). 1461 yılından itibaren Osmanlıların himayesine giren Sinop, bu dönemde Anadolu'nun önemli kültür merkezlerinden biri olmaya devam etti; pek çok ilim adamı yetişti, çeşitli alanlarda önemli eserler yazıldı. Ancak biz bu çalışmamızda sadece tıp ve fen bilimleri alanlarında eser veren bilim adamlarını tespit edip kısaca onları tanıtmaya çalışacağız.

1. Mü'min b. Mukbil (841/1438'de sağ)

Mü'min b. Mukbil (841/1438'de sağ) Candaroğulları (1309-1461) döneminde yaşamış önemli bir hekimdir. Aslen Sinopludur ve uzun süre Sinop'ta ikamet ederek Candaroğlu beyleriyle iyi ilişkiler kurmuştur. *Kitâb-ı Miftâhu'n-nûr ve hazâinü's-sürûr* adlı eserini Candaroğlu beylerinden "Sultan İsfendiyâr b. Bâyezîd Kötürüm" (1392-1440) (Katip Çelebi, 2007), *Hulâsatü't-tıb* adlı eserini ise İsfendiyâr Bey'in oğlu Kasım adına yazmıştır. Daha sonra Osmanlı padişahlarıyla irtibat kurmuş ve hayatının geri kalan kısmını Osmanlı ülkesinde geçirmiştir. 841 (1437) tarihinde tamamladığı tıbbîa dair *Zahîre-i Murâdiyye* isimli eserini II. Murad'a sunmuştur.

Mü'min b. Mukbil'in telif ettiği eserlerin tamamı Türkçedir. Bu özelliği itibarıyla onun kitapları Türkçe olarak telif edilen ilk tıp eserleri arasında sayılır. Arapça ve Farsça bilmeyenler için Mü'min'in eserleri önemli bir kaynaktır. Vecihe Kılıçoğlu, *Cerrahiye-i İlhaniye* adlı kitabında Mü'min bin Mukbil'in eserlerinde kullandığı dilin işlek ve akıcı olduğunu, kullandığı kavramların yerleşmiş terimler olduğunu belirtir. Ayrıca meşhur Osmanlı hekimi Şerefeddin Sabuncuoğlu'nun (ö. 873/1468'den sonra) kendi kitaplarını telif ederken Mü'min b. Mukbil'in kitaplarının en azından bir kısmını görerek onun kullandığı Türkçe tıp terimlerinden faydalandığının kesin olduğunu söyler (Kılıçoğlu, 1956).

Mü'min b. Mukbil genel tıpla ilgilenmekle birlikte daha çok göz hastalıkları konusunda yoğunlaşmıştır. Eserlerinde de ağırlıklı olarak göz hastalıkları konularını işlemiştir. Esin Kâhya'nın değerlendirmesine göre Mümin b. Mukbil'in *Kitabü'n-Nûr fî Hazâini's-Sürûr* adlı eseri, Sabuncuoğlu'nun eserinden farklı olarak, göz ve göz hastalıkları üzerinde yoğun bilgi veren bir eserdir. Dolayısıyla, Mü'min'in eserinde ele alınan hastalık sayısı daha fazladır. Ayrıca, Mümin b. Mukbil sadece gözün dış organları dediğimiz göz kapağı hastalıklarını değil, görme ile ilgili tabakaların, yani iç kısımların hastalıklarını da ele alıp incelemekte ve onlarla ilgili tedavi önerileri sunmaktadır. Mümin b. Mukbil ilk önce gözde nelerin hastalığa sebep olabileceğini açıklar; daha sonra, ne gibi ilaçların göze uygulanabileceğini (haricen) belirtir (Kâhya, 2011). Mü'min b. Mukbil hakkında en geniş bilgi Esin Kâhya'nın *On beşinci yüzyılda yaşamış bir hekimimiz: Mümin b. Mukbil* başlıklı çalışmasında bulunmaktadır (Kâhya, 1992).

Eserleri:

1. *Miftâhu'n-nûr ve hazâinü's-sürûr*. Mü'min b. Mukbil'in Candaroğlu Beylerinden Sultan İsfendiyâr b. Bâyezîd Kötürüm (1392-1440) adına yazdığı bu eser anatomi, hijyen ve bilhassa

göz hastalıklarından bahseder. Kitap sekiz makale ve 110 bab üzerine tertib edilmiştir (Mehmed Tahir, 2009). Nüshaları, Paris'te Bibliotheque Nationale; Süleymaniye Hamidiye, nr. 1304/4; Nu-ruosmaniye, nr. 3585; Manisa Muradiye, nr. 1857'da mevcuttur. Millet Ali Emiri 255'de *Kitâbü't-Tıp* ismiyle kayıtlı bir nüshası daha vardır (Tokaç, 2000).

2. *Hulâsatü't-tıb*. Tıbbâ dair özet bir kitap olan bu eserini Mü'min b. Mukbil, İsfendiyyar Bey'in oğlu Kasım adına yazılmıştır.

3. *Zahîre-i Murâdiyye*. Mü'min b. Mukbil'in en önemli eseri olan bu kitabını Sultan II. Murad'a 841 (1437) yılında atfen yazılmıştır. 358 yapraktan ibaret, beş bölüm halinde yazılmış, didaktik değeri oldukça yüksek bir eserdir. Kaynak göstermesi eserin ilmi değerini ortaya koyar. Eserde bütün hastalıklardan söz edilmekle birlikte ağırlıklı olarak göz hastalıkları incelenir. Ayrıca eserde göz ameliyatlarında ve dağlamada kullanılan tıbbî aletlerin resimleri vardır. Yazar eserine kendi gözlemlerini de eklemiştir (Tokaç, 2000). Adıvar'a göre bu kitap Arapça ve Farsça kitaplardan Türkçeye çevrilmiş bir derlemedir. Adı ve içindeki bazı kısımlar ise İsmail Cürcânî'nin (ö.1135) *Zahîre-i Harzemşâhî* adlı eserinden alınmıştır (Tokaç, 2000).

Ağırlıklı olarak göz hastalıklarının işlendiği eserin birinci bölümünde beyin, baş ağrıları ve göz ağrıları, göz kapaklarının ve göz tabakalarının hastalıkları, kulak hastalıkları ve tedavileri işlenir. İkinci bölümü karaciğer, dalak, bağırsak ve genital organları, vücut ağrıları ve cerrahi vakalar, cüzam ve veba gibi bulaşıcı hastalıklar ve tedavileri içerir. Üçüncü bölüm ise koruyucu hekimlik, kan alma, hacamat gibi genel tedavi yöntemlerinden bahseder. Eserde bütün hastalıklardan söz edilmesine rağmen özellikle göz hastalıkları üzerinde durulmuştur. Ayrıca eserde göz ameliyatlarında ve dağlamada kullanılan aletlerin resimleri vardır. Yazar eserine kendi gözlemlerini de eklemiştir. Süleymaniye Yahya Efendi Hacı Mahmud (5500)'da bir nüshası vardır (Tokaç, 22 Ağustos 2018).

Prof. Dr. Ahmet Acıduman, bu eseri esas alarak Mü'min b. Mukbil'in hidrosefali hakkındaki görüşlerini incelemiştir (Acıduman, 2016). Nüsha kayıtları şöyledir: Süleymaniye Yahya Efendi Hacı Mahmud, nr. 5500; Süleymaniye Hamidiye, nr. 5507; Antalya Tekelioğlu, nr. 682.

2. Abbas b. Hasan Efendi (18. yüzyıl başı)

Abbas b. Hasan Efendi aslen Sinopludur. Meşhur Osmanlı hekimi Ömer Şifâî'nin babasıdır. Bursa'da reisületıbbâlık (başhekimlik) yapmıştır. Tabip olmanın yanı sıra müderris ve mutasavvıf bir zat idi. Aile adları Kasabzâde'dir (İhsanoğlu ve dğr., 2008).

3. Ömer Şifâî Efendi (ö. 1155/1742)

Ömer Şifâî b. Abbas b. Hasan, aslen Sinoplu fakih ve mutasavvıf bir ailenin çocuğudur. Daha çok Bursa'da ikamet ettiği için Bursalı nisbesiyle bilinir. Babası, Bursa'da reisületıbbâlık (başhekimlik) yapmış olan müderris tabip Abbas Efendi'dir. Dedesi ise Şeyh Hasan Efendi'dir. Aile adları Kasabzâde olarak bilinir.

Ömer Şifâî küçük yaşta babasını kaybetti. Gençliğinde Konya'ya giderek Mevlevî tarikatına girdi. Çilesini İstanbul Yenikapı Mevlevîhânesi'nde doldurduktan sonra tıpla ilgilenmeye başladı. Tıpla ilgilenmesinde babasının tabip olmasının etkisi büyük olmalıdır. Eserlerinde künyesini Ebü'l-Abbas, nisbesini Mevlevî, Derviş, Dede ve Bursevî şeklinde zikretmektedir. Tıbbî bilgisini ilerletmek amacıyla Suriye ve Mısır'ı dolaşan Ömer Şifâî, tıbbâ dair temel bilgileri Şam'da Hanne adlı bir Mûsevî'den aldı. Bir rivayete göre bilgisini geliştirmek için İtalya'ya gitti

ve orada tıp tahsili yaptı. Bu arada Tıbbıa dair bilgisini derinleştirmek için Fransızca ve Latinceyi de öğrendi.

Ayrıca Mısır'da bulunduğu sıralarda Halvetî Şeyhi Hasan Efendi'den ulûm-i garîbe denilen bilgileri öğrendi. Daha sonra bu şeyhin telkiniyle Mısır'da kalmaktan vazgeçip Bursa'ya yerleşti. Bir süre sonra Yıldırım Dârüşşifâsı'nın başhekimliğine tayin edildi. Bu sırada tabip Ali Münşî'ye hocalık yaptı. Daha sonra İstanbul'a giderek III. Ahmed Dârüşşifâsı baştabipliği görevinde bulundu. Yaşlanınca tekrar Bursa'ya döndü ve 1155/1742 yılında burada vefat etti. Cenazesi eski Bursa Mevlevîhânesi'nin karşısındaki Pınarbaşı Mezarlığı'na defnedildi. Kabir taşına "Merhûm ve mağfûrun leh tabîb-i hâzık-i lokmân-ı zamân Burussevî Ömer Efendi ruh-i şeriflerine el-fâtiha sene 1100" ibaresi yazılmıştır (Mehmed Tahir, h.1333; İhsanoğlu ve dğr., 2008; İhsanoğlu ve dğr., 2006; Okumuş, 2007).

Eserleri:

1. *el-Cevherü'l-ferîd fi't-tıbbi'l-cedîd* (Terceme-i Tıbb-ı Cedîd-i Kimyevî). Türkçe bir eserdir. Paracelsus'tan¹ faydalanılarak 1702-1703'te yazılmış yirmi beş kadar basit ve bileşik ilâcın hazırlanış, kullanım ve etkilerini içeren bir çalışmadır. Özellikle damıtma işlemlerinde kullanılan kimya aletlerinin şekillerini ihtiva etmesi bakımından önemli bir eserdir. Yirmi beş kadar yazma nüshası vardır. Bu nüshaların bulunduğu kütüphane numaraları şöyledir: Arkeoloji Müzesi, nr. 735; Ali Emîrî Efendi, Tıp, nr. 78; Cerrahpaşa Tap Tarihi, nr. 196/1; Câmiatü'l-İmâm Muhammed es-Su'ûd, nr. 2097; Nuruosmaniye, nr. 3498; İstanbul Üniversitesi, nr. 7103; Ali Emîrî, Tıp, nr. 77; İstanbul Üniversitesi, TY, nr. 7107; Necip Paşa, nr. 599/2; Revan, nr. 1699; Dârülkütüb, Tıp Türkî, nr. 33; Hacı Mahmud, nr. 5553/1; Cerrahpaşa Tıp Tarihi, nr. 308; Çankırı, nr. 124; Çorum, nr. 2915/2; Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi, M. Ozak, II, nr. 196; Hamidiye, nr. 1020/1; İstanbul Üniversitesi, TY, nr. 7099; İzmir, nr. 476/2; Manisa, nr. 5337; Milli Kütüphane, nr. 1702/1; Nuruosmaniye, nr. 3497/1; Sivas, Ziya Bey, nr. 176; Teymûriye, Tıp, nr. 122; Kahire Üniversitesi, TY, nr. 5831 (İhsanoğlu ve. dğr., 2008). Adnan Ataç, Sevgi Şar ve Esin Kâhya'ya göre *el-Cevherü'l-ferîd*, Hekim Salih Efendi'nin Paracelsus'tan yaptığı Arapça çevirinin Türkçe çevirisidir (Ataç ve dğr. 2011).

2. *Müfredât-ı Tıb. el-Cevherü'l-ferîd*'in bazı kısımlarının alındığı bir eserdir. Nüshaları şöyledir: Çorum, nr. 2915/3; Teymuriye, Tıp, nr. 122: yap. 510-524; Teymuriye, Tıp, nr. 122. yap. 528-614; Dârülkütüb, Kısmü Fehârisi's-Şarkıyye, 4498.

3. *el-Fevâidü'l-cedîde*. Bu eserin adı, *Osmanlı Müellifleri*'nde geçmektedir (Mehmed Tahir, h.1333). Yazma nüshasına rastlanmamıştır.

4. *Hülâsatü'l-Ebdân*. Tıp, eczacılık, zehirler, yağlar, mâcunlar, madenler, cerrahî, hulasalar, göz tıbbı, merhemler, sargılar, damıtılan şeyler ve huknelerden bahseden 34 bab üzerine tertib edilmiştir. Yazma nüshaları şunlardır: Hacı Mahmud Efendi, nr. 5561; Antalya Tekelioğlu, nr. 920; Hacı Mahmud, nr. 5538; Kum, Rakii, nr. 2787; Mektebetü'l-Evkâfi'l-Âmme bi-Bagdâd, nr. Sakıt.

5. *Kânûnu'r-reşâd fi tedbiri'n-nüfûs ve'l-ecsâd. Osmanlı Müellifleri*'nde geçer. Yazma nüshasına rastlanmamıştır.

6. *Kitâb fi'l-Akrabâdîn ve'l-edviye*. Biri Cerrahpaşa Tıp Tarihi, nr. 595/2'de, diğeri Vâhid Paşa, nr. 801'de kayıtlı olmak üzere iki yazma nüshası mevcuttur. Cerrahpaşa nüshasında eserin

¹ Paracelsus (1493-1541), modern tıbbın kurucularından biri olduğu kabul edilen İsviçreli bir doktor ve kimyagerdir.

adı *Kitâb fi'l-Akrabâdîn* şeklinde geçer. Cerrahpaşa, nr. 591/1'deki *Şifâü'l-eskâm* adlı eserin devamı, belki de nüshada bulunmayan ikinci makalesi olabilir. Eserde çeşitli ilaçların tarifleri verilir. Risalede Ömer Şifûî'nin adı geçmez, fakat müstensih aynıdır. Bu risalenin ardından yap. 189^a-193^b'de ilaçların alfabetik olarak, cetvel içinde listeleri yer alır (İhsanoğlu ve dğr., 2008).

7. *Kitâbü'n-Nebâtât*. Dârülkütüb nüshasında *Mu'cem Tıbbî Musavver* olarak geçer. Eserde çeşitli çiçek, bitki, meyve ve madenlerin renkli çizimleri bulunmaktadır. Çiçeklerin sağlığa faydalarından, hangi hastalığın ilacı olduklarından bahsedilir. Ayrıca eserde birçok tıbbî ale-tin, tüplerin, fırınların resimleri yer almaktadır. Tüm resim ve çizimler son derece güzel olup her biri özenle yapılmıştır. Eserin iki yazma nüshası vardır: Cerrahpaşa Tıp Tarihi, nr. 594/4; Dârül-kütüb, Kısım-ı Fehârisi's-Şarkıyye, nr. 4499.

8. *Kümüzü'l-esrâr fi ahvâli'l-uyûn ve'l-eb-sâr*. Eserin 2. cildi Arapça, 4. cildi Türkçe ka-leme alınmıştır. Feridun Nafiz Uzlek, nr. 7106'de ikinci cildin, nr. 7125'te dördüncü cildin kaydı vardır.

9. *Lübbü'l-lübâb fi usûli't-tıbb*. Tıbbıa dair özet bir eserdir. Bir nüshası Berlin, Ms. Or. Nr. 2454'de kayıtlıdır.

10. *el-Mecmû'âtü'l-tıbbiyye*. Tıp ansiklopedisi niteliğindedir. Bütün tıbbî konulardan, çeşitli hastalıklardan, alametlerinden, sebeplerinden ve ilâçla tedavilerinden bahseden, alfabetik ola-rak tertib edilmiş hacimli bir eser olup iki nüshası vardır: Ali Emîrî Tıb, nr. 175'te, Emanet Ha-zinesi, nr. 1826'da kayıtlıdır.

11. *Minhâcü's-şifâi fi tıbbi'l-kimyâ*. Eserin adı, *Gâyetü'l-menâfi 'fi tedbiri'l-merdâ* olarak da geçer. Mukaddimesinden anlaşıldığına göre eser, Paracelsus'un *İspagorya*'sına dair bilgilerin tercümesinden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Çeşitli eserlerden derleme yoluyla II. Mustafa dev-rinde yazılmaya başlanmış, III. Ahmed zamanında 1116 yılında tamamlanmıştır. Muhtasar ve mufasssal olmak üzere iki redaksiyonu vardır. Mufasssalın sonuna müfredât kısmını da ilave etmiş-tir. Kitap 27 bölümden meydana gelmektedir (İhsanoğlu ve dğr., 2008).

Adivar, eserin bir derleme olduğunu kanaatindedir. Paracelsus'un hangi eserinden ter-cüme olduğunu tespit edememiştir. Gene Adivar'a göre müellifin Paracelsus'tan faydalandığını gösteren tek husus, hastalıkların tedavisinde madenî maddelerin ehemmiyetinden bahsetmesi, madenî maddelerden yapılan sıvı ve yağlarla tedavisinin mümkün olduğunu söylemesidir. Yine Adivar'ın ifadesine göre Şifâî, Sennert'in,² nebatî ve hayvanî maddelerin de tedavide kullanılması gerektiğini söylediğini nakleder. Halbuki çoğu hekimin madenî maddelerin tedavide kullanılması aleyhinde olduklarını, bu maddeleri kullanan hastaların çoğunun öldüğünü yine Şifâî söylemek-tedir. Eserde sulardan, uçucu gazlardan, ruhlardan, civanın damıtılmasından, balgamlardan, pan-zehirlerden bahseder. Adivar bu eserin Sâlih b. Nasrullah'ın (ö. 1080/1669)³ tercümesinden dik-katsizce alınan bilgilere bazı batı tabiplerinin eserlerinden dolayı olarak alınan bilgilerin ilave edilmesiyle meydana getirildiği kanaatindedir (Adivar, 1982; İhsanoğlu ve dğr., 2008). Adivar'ın bu iddiaları ispatlanmış değildir. Hiç şüphesiz Şifâî, Sâlih b. Nasrullah'ın eserlerini okumuş ve onlardan istifade etmiştir. Ancak bu durum Şifâî'nin Paracelsus'un eserlerini görmediği ve onlara müracaat etmediği anlamına gelmez. Şifâî'nin *Mürşidü'l-muhtâr fi ilmi'l-esrâr* gibi bir eserini

² Daniel Sennert (1572-1637) simya ve kimya alanında çalışması olan Polonya doğumlu bir Alman he-kimdir.

³ Sâlih b. Nasrullah b. Sellûm el-Halebî (ö. 1080/1669), Halep'te doğdu. Latince'yi iyi bilirdi. 17. yüzyıla kadar gelen klasik İslâm tıp ve eczacılık uygulamalarının günümüze ulaşmasına katkıda bulunmuş, 600 yıl boyunca Doğu ve Batı tıbbına hükmeden İbn Sînâ modelinin Doğu'daki son temsilcisi olmuştur.

Paracelsus'tan alıntılarla yazmış olmasından hareketle, bu eserini yazarken de doğrudan onun eserlerine müracaat ettiğini söylemek mümkündür.

el-Cevherü'l-ferîd ile hemen hemen aynı konuları ihtiva eden kitabın müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2230). Eserin bulunduğu diğer kütüphane kayıtları şöyledir: Berlin, Ms. Or. nr. 2359; Cerrahpaşa Tıp Tarihi, nr. 196/2; Bursa Genel, nr. 808; İstanbul Üniversitesi, TY, nr 7070; İstanbul Üniversitesi, TY, nr 7072; İstanbul Üniversitesi, TY, nr 7109; İstanbul Üniversitesi, TY, nr 7103; Milli Kütüphane, nr. 3167; Milli Kütüphane, nr. 112; Feridun Nafiz Uzluk, nr. 6780; Ayasofya, nr. 3671; Gazi Hüsrev Bey, nr. R 608/1; Hafid Efendi, nr. 269; Manisa, nr. 8022/2; Muallim Cevdet, nr. K. 146; Şehid Ali Paşa, nr. 2062; Tahir Ağa, nr. 145.

12. *Mürşidü'l-muhtâr fî ilmi'l-esrâr*. Yine Paracelsus'tan alıntılarla yazılmış altı varaktan meydana gelen tıbbî kimyaya dair bir çalışmadır. Eski kimya konusunda değerli bir eserdir. Bir mukaddime, on iki talim, bir hatimedden meydana gelir. Mukaddimede eserin muhteviyatı hakkında şu bilgiler verilir: Birinci talim, asitlerin damıtılması hakkındadır. İkinci talim uçucu kimyevî maddelerin damıtılması, üçüncü talim nadir bulunan yağların damıtılması, dördüncü talim cıva ve eski kimyada *ecsâd* adıyla anılan madenlerin çıkarılması hakkındadır. Beşinci talim kükürtlerin çıkarılması, altıncı talim tuzların ve sülfirik asitlerin çıkarılması, yedinci talim çok kullanılan damıtılmış maddelerin elde edilmesi, sekizinci talim kireçlendirme ve yabancı maddelerden temizleme, dokuzuncu talim madenler ve kimyevi maddelerden çıkarılan boyalar, onuncu talim eksik madenlerden çıkarılan sunî kurşun, on birinci talim filozof taşı ve bundan altın yapma, on ikinci talim kimya ile alakalı çeşitli sanatlar hakkındadır (İhsanoğlu ve dğr., 2006). Eserin kütüphane kayıtları şöyledir: Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 753; Serez, nr. 2759; İzmir, nr. 486; İstanbul Üniversitesi, TY, nr. 4634, 7022, 7023, 9314; Feridun Nafiz Uzluk, nr. 7032; Cerrahpaşa Tıp Tarihi, nr.31, 50; British Museum, nr. Add. 17.964; Manisa, nr. 80222.

13. *Ravzatü'n-necât*. Kitabın mukaddimesinde *Ravzatü'n-necât* şeklinde geçen ismi, sonraki istinsah kaydında *Künûzü'l-hayât 'ale'l-insân fî sinâ'at-i istihrâci'l-ervâh ve'l-edhân* şeklinde geçmektedir (İhsanoğlu ve dğr., 2008). 1710 yılında Latince'den tercüme edilen eser farmakolojiye dairdir. Kitapta, herhangi bir sistem gözetilmeden yazılan 206 reçetenin önce hangi hastalık için olduğu, ardından verilen bitki, maden ve hayvan kökenli ilaçların hazırlanış şekli ve nasıl kullanılacağı "sıfatı" başlığı altında anlatılmaktadır. Reçetelerin otuz beşinin iç hastalıklarına, otuz üçünün cerrâhiye, yirmi birinin cildiyeye ve yirmi birinin de nörolojiye ait olduğu görülmektedir (Okumuş, 2007). Kaynaklarda yer almayan eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye, nr. 1020/2'de kayıtlıdır.

14. *Risâle fî âlâti't-tıbbiyye*. Bu küçük risale, Ömer Şifâî'nin bazı eserlerinden alınan, cıva, antimon gibi kimyevî maddelerin özellikleri ve hekimlikte kullanılışları hakkında bir eserdir. Risalede damıtma aletlerinin, cerrahide ve ilaç yapımında kullanılan aletlerin resimleri vardır. Ekmeleddin İhsanoğlu'nun kanaatine göre bu risale ve yukarıda adı geçen *Kitâbü'n-Nebatât* ile *Kitâbü'l-Akrabâdîn*, aşağıda adı geçen *Şifâü'l-eskâm*'ın devamı olabilirler. *Şifâü'l-eskâm*'ın her iki nüshasında da (Cerrahpaşa, nr. 595/5 ve Teymuriye, Tıb, nr.122) bu üç risale yer almaktadır. Eserin bir nüshası da Milli Kütüphane'de (nr. A 2249/1) bulunmaktadır (İhsanoğlu ve dğr., 2008).

15. *Şifâü'l-eskâm*. Ömer Şifâî'nin 1115/1703 yılında telif etmiş olduğu bir eserdir. Girişte, kitabın bir mukaddime iki makale üzerine tertib edildiği ifade edilmekle birlikte, ikinci makalenin incelenen nüshada bulunmamaktadır. Birinci makale otu iki baptan meydana gelir. İlk

başta genel hatlarıyla klasik açıdan tıbbın tanımı ve insan bedeninin yapısı anlatıldıktan sonra, nezleden vereme, zatülcenbden çocuk düşürmeye, zatürrieden vebaya kadar o devirde bilinen her tür hastalığı anlatır. Hastalığın özelliklerinden bahseder. Sebeplerini, belirtilerini sıralar. Hastalıkların tedavi usullerini anlatır. Tedavide kullanılan ilaçları tanıtır.

Kitabın iki yazma nüshası mevcuttur (Cerrahpaşa, Tıp Tarihi, nr. 595/1 ve Teymuriye, Tıb, nr. 122). Cerrahpaşa nüshasında, tıpkı Teymuriye nüshasında belirtildiği gibi, sırayla 150^b-158^b arasında macunlar, haplar, meşrubat, yağlar, bitkilerin cedvelleri, bunun ardından *Kitâb-ı Akrahbâdîn*, bundan sonra 189^a-193^b arasında alfabetik ilaçların listesi cedvel halinde verilmekte, daha sonra *Kitâb-ı Nebâtât* ve *Risâle fî Âlâtî 't-tıbbiyye* aynen yer almaktadır. Bu durum bu risalelerin *Şifâü 'l-eskâm*'ın parçaları olabileceklerini düşündürmektedir. Dikkat çeken bir husus da bu risalelerin hiç birisinde Ömer Şifâî'nin adının geçmemesidir (İhsanoğlu ve dğr., 2008).

16. *eş-Şifâ fî tıbbi 'l-kimyâî*. Eserin adı *Osmanlı Müellifleri*'nde geçer (Mehmed Tahir, h.1333). Manisa İl Halk Kütüphanesi'ndeki nüshada (nr.8022/2) adı *Risâle-i Tıbbi 'l-Kimyâ* şeklindedir. Eserde bazı ilaçların hazırlanmasında kullanılan inorganik maddelerin özelliklerinden ve tıbbî etkilerinden bahsedilir (İhsanoğlu ve dğr., 2008).

17. *Tuhfetü 'l-ahbâb fî tıbbi 'l-kimyâvî*. İlaçlar, macunlar, haplar ve diğer konulardan bahseden bir müfredat kitabıdır. Eserin iki yazma nüshası (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2475 ve İstanbul Üniversitesi, TY, nr. 3917) mevcuttur.

18. *Kitâbü 'l-Mizân fî 'l-eşribe*. Sıvı halinde hazırlanmış ilâçların ölçülerinden bahseden bir eserdir. Tek yazma nüshası Cerrahpaşa Tıp Tarihi Enstitüsü Arşivi'nde (nr. 595/2) bulunmaktadır.

19. *Mir 'âtü 's-sehâ ' fî tedbîr-i tâsi 'l-hukemâ*. Adı *Osmanlı Müellifleri*'nde kaydedilmiştir (Mehmed Tahir, h.1333). Paracelsus, temelde canlıların yapısını kimyasal esaslara dayandırmaktaydı. “Canlıların yapısının esası kimyasal esaslara dayandığına göre, canlılardaki fenomenleri de, özde kimyasal esaslara dayandırarak açıklamak gerekirdi. Dolayısıyla yapı, kimyasal temellere dayalı olduğuna göre, onda meydana gelen hastalıklar da esas itibarıyla kimyasal fenomenler olmalıydı, yani kimyasal olgular olmalıydı. Sonuç olarak tedavinin de kimyasal prensiplere dayalı olması gerekirdi; bir başka ifade ile Paracelsus o güne kadar tedavide yaygın olarak kullanılan bitkisel ve az da olsa zaman zaman kullanılan hayvanî kökenli maddeler yerine, inorganik kökenli maddelerle tedaviyi öngörmekteydi. Bunlar arasında civa ve civa bileşikleri, kükürtlü bileşikler ve çeşitli tuzlar yer almaktaydı..” (Kâhya 1999, s.171)

Ülkemizin önde gelen bilim tarihçilerinden Esin Kâhya'ya göre, her ne kadar İslam kültürü ile yetişmişse de, Ömer Şifâî'de de, devrinde Osmanlı İmparatorluğunda birçok hekimde görülen batılılaşma hareketinin izleri görülür. Nitekim Şifâî'de Paracelsus tarafından ortaya atılmış ve daha sonraki yüzyıllarda büyük bir yayılım göstermiş olan iatrokimya cereyanının etkilerini açık ve seçik bir şekilde belirlemek mümkündür (Kâhya 1999).

A. Adnan Adıvar, Ömer Şifâî'nin bedbin görüşlü olduğunu, eserlerinin hiçbir orijinallik taşımadığını, istifade ettiğini iddia ettiği bazı batı tıp kitaplarını görmediğini, onlardan dolayı olarak faydalandığını ileri sürer (Adıvar, 1982). Bu husus ispatlanmış bir durum değildir. Böyle de olsa, Ömer Şifâî'nin, döneminde ileri seviyede bir tabip olduğu ve tıp ilmini sevdiği yadsınamaz bir gerçekliktir. Ömer Şifâî, Avrupa'daki gezileri sırasında öğrendiği Latince ile Batı tıbbını takip ederek özellikle Rönesans'ın büyük hekimi Paracelsus'un etkisinde kalmış ve onunla diğer Batılı yazarlardan yaptığı tercümelerle Osmanlı tıbbına ve kimyanın tıpta uygulanmasına önemli katkılar sağlamıştır.

4. Hoca Sakıb Efendi (ö.1228/1813)

Birader-zâde Hafîdi Mehmed Sâkıb b. Emîrullah-ı Rûhî Efendi Sinop'ta medfun bulunan Seyyid Bilal neslindendir. Hoca Sâkıb, Arap diline dair ilimleri ileri gelen alimlerden Yasinci-zâde Osman Efendi'den, matematik ve geometri ilimlerini Gelenbevî İsmail Efendi'den okumuştur. Mühendishâne-i Berrî-i Hümayûn'da matematik hocalığı yaptı. Mühendishane kulesine konmuş olan büyük saat onun eseridir. Mektep dışında da öğrencilerini yetiştirmeye meraklı olan Sâkıb Efendi, kahvede dahi ders verirdi. Matematik okuttuğu öğrencileri arasında Kethüdâ-zâde Mehmed Arif Efendi de vardır. Medrese müntesiplerinin cüz'ıyyât adını verdikleri "hikemiyat"ta geniş bilgi sahibi idi. 1813 yılında vefat eden Sâkıb Efendi, Eyüp'te Şeyhülislâm Hoca Sadüddin Efendi'nin medfun bulunduğu dergâhın yol kenarında yeğeni Yakub Efendi'nin yakınına defnedilmiştir (İhsanoğlu ve dğr., 1999). Yazılı bir eserine rastlanmayan Sakıb Efendi iyi matematik bilirdi ve iyi bir saat ustasıydı.

5. Hasan Fethi (1316/1898'de sağ)

Sinop doğumludur. 1293/1876 senesinde Mekteb-i Harbiye piyade sınıfından mezun olan Hasan Fethi, 1310/1892'de kolağası rütbesiyle Mekteb-i Harbiye'de hikmet dersi muallim muvavini olarak görevi başladı. 1316/1898'de aynı mektepte binbaşı rütbesiyle hikmet-i tabîiye muallimi olarak çalıştı. Mekteb-i Harbiye'nin birinci senesinde okutulmak üzere *Hikmet-i Tabîiye* adlı fiziğe dair bir kitap yazdı. Bu kitap, Abdülatif Efendi ile birlikte hazırladığı *Hikmet-i Tabîiye* adlı eserin genişletilmiş halidir. Kitapta konular şöyle sıralanır: Elektriğin mahiyeti hakkında farziyat, mıknaş, cisimlerin sürtünme vasıtasıyla elektriklenmesi, iletken veya yalıtkan cisimler, şerâre-i elektrikiye (İhsanoğlu ve dğr., 2006).

6. İsmail Naili (1328/1910'de sağ):

Devlet memurlarından Kâdî-zâde Ahmed Fuad Efendi'nin oğludur. 1225 senesinde Sinop'ta doğdu. Sinop sıbyan ve rüşdiye mekteplerinden sonra Galatasaray Mekteb-i Sultanisi edebiyat bölümünden mezun oldu. Fransızca'yı yazabilecek seviyede bilirdi. Farsça'ya da aşina idi. 1888 Ağustos ayında Trabzon Mekteb-i İdadisi'ne tayin edildi. 1890'da Fransızca öğretmeni oldu. 1891 yılında Karesi Mekteb-i İdadisi'ne müdür, Fransızca ve tarih öğretmeni olarak atandı. 1892'de İzmit Mekteb-i İdadisi müdürlüğüne getirildi. 1893'te Aydın Maarif müdürlüğüne tayin edildi. 1897 yılında iyi hizmetlerine binaen Almanya devleti tarafından kendisine dördüncü rütbeden nişan verildi. 1903 senesinde Avusturya tarafından kendisine 3. Rütbeden, İsveç ve Norveç devletleri tarafından ise 2. Rütbeden nişan verildi. 1905 senesinden 1907 senesine kadar Menteşe sancağı mutasarrıflığı vekaletinde bulundu. 1908'de Ankara maarif müdürlüğüne getirildi. 1910 senesinde Trablusgarb ve hemen ardından Cezair-i Bahr-i Sefid maarif müdürlüğüne tayin edildi. Hayatının bundan sonraki devresi hakkında bilgi bulunmamaktadır. *İlm-i Eşya* yahud *Dürûs-i Eşya* adlı bir eseri vardır. Kitap rüşdiye mekteplerinde okutulmak üzere telif edilmiştir. Kitapta, yerküre ve hareketleri, hava, su, ateş, havanın değişimi, evler, taşlar, kireç ve çimento, alçı, kül, tuğla, çanak-çömlek, çini ve porselen, cam ve billur, kereste çeşitleri ve doğramacılık konuları anlatılmaktadır (İhsanoğlu ve dğr., 2006).

7. Mehmed Saîd (1340/1922'de sağ)

Doğum yeri tam olarak bilinmeyen Mehmed Saîd, Sinop'ta sıhhiye müdürlüğü yapmış ve *Türkiye'nin Sıhî İctimâî Coğrafyası: Sinop Sancağı* adlı bir kitap yazmıştır. Sinop'ta görev

yapmış olması ve Sinop hakkında kitap yazmış olmasından hareketle kendisinin Sinop doğumlu olduğunu tahmin etmekteyiz. Kitapta, Sinop sancağının fiziki ve beşerî coğrafyası, halkın örf ve adetleri, folkloru anlatıldıktan sonra, halk arasında uygulanan ananevî tıbbî usulleri, bölgedeki sari hastalıklar ve bu hastalıklarla yapılması gereken mücadele anlatılır. Bölgenin sıhhi istatistikleri verilir (İhsanoğlu ve dğr., 2008).

8. Rıza Nur (1879-1942)

1296/1879 yılında Sinop'ta doğdu. İmamoğlu diye bilinen bir aileden kunduracı Mahmud Zeki Efendi'nin oğludur. İlk öğrenimini burada yaptı. Rüşdiye tahsilinden sonra İstanbul'a gitti; Soğukçeşme Rüşdiyesi'ne yazıldı ve on altı yaşında bu okulu bitirdi. Aynı yıl Tıbbiye İdâdisi'ne girdi ve Askerî Tıbbiye'den yüzbaşı doktor olarak mezun oldu (1901). Alman hekimlerin idaresinde bulunan Gülhane Hastahanesi'nde ihtisas yaptı. Bu sırada Fransızcasını geliştirdi. İleride soyadı olan "Nur" mahlasını burada asistan iken aldı. Mezuniyet tezi olarak hazırladığı *Fenn-i Hitân* adlı eserinin basılmasıyla (1905) tanındı, bu eseri daha sonra Almanca'ya çevrildi. 1907'de cerrahî profesörü, 1908'de binbaşı oldu. Askerî Tıbbiye öğrencisiyken avukat Bahâ ve Manyasîzâde Refik beylerin rehberliğiyle İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne girdi. II. Meşrutiyet'in ardından 4 Şubat 1909'da yapılan seçimlerde Sinop'tan milletvekili seçildi. Ancak bir müddet sonra uyum sağlayamadığı İttihat ve Terakkî'den istifa edince, kürsüsü lağvedilerek profesörlükten çıkarıldı ve rütbesi kolağalığa indirildi. Bunun üzerine Prens Sabahaddin'in fikirleri etrafında toplananların kurduğu Ahrar Fırkası'na katıldı. Ardından Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın kurulması için çalıştı. 1912 seçimlerinden sonra bu firkadan da ayrıldı, Prens Sabahaddin taraftarlarıyla birlikte İttihat ve Terakkî'ye karşı siyasî faaliyetlerde bulundu. 23 Ocak 1913'teki Bâbiâli Baskını neticesinde İttihatçılar'ın iktidarı ele geçirmesi üzerine tıp tahsili bahanesiyle yurt dışına sürüldü. Önce Köstence'ye gitti, ardından Cenevre'ye geçti ve burada bir hastanenin cerrahî kısmında çalıştı. Arkadaşlarının davetiyle gittiği Nice'te eski Serasker Şükrü Paşa'nın kızı İffet Hanım'la evlendi. Kısa bir süre Paris'te kaldı, oradan Mısır'a geçti.

Mondros Mütarekesi'nden sonra İstanbul'a dönerek son Osmanlı Meclis-i Meb'ûsanı'na Sinop mebusu olarak girdi. Meclis dağıtılınca Ankara'da toplanan Büyük Millet Meclisi'ne katıldı. Millî Mücadele hükümetlerinde Maarif (1920-1921), Sıhhiye ve Muâvenet-i İctimâiyye vekili sıfatıyla bulundu. Bir süre Hariciye Nezâreti'ne vekâlet etti. 1921'de fevkalâde murahhas sıfatıyla Moskova'ya gitti. Burada Afganistan ile imzalanan antlaşmanın metnini kaleme aldı. 5 Ağustos 1921'de yasalaşan ve Mustafa Kemal'e geçici bir süre için geniş yetkiler tanıyan Başkumandanlık Kanunu tasarısı meclise Rıza Nur ve arkadaşları tarafından verildi. Sakarya Meydan Muharebesi esnasında doktor olarak görev yaptı. 1 Kasım 1922 tarihinde saltanatı kaldıran kanunun metnini kaleme aldı. Lozan Konferansı'na ikinci delege sıfatıyla katıldı. 1923'te yapılan seçimlerde yine Sinop'tan milletvekili oldu. Ancak bu dönemde kendini daha çok yazı hayatına verdi, on iki cilt tutan Türk Tarihi'ni yazdı. Sinop'ta bir kütüphane kurarak gelir kaynakları ile birlikte Maarif Vekâleti'ne vakfetti. "Türklüğü yükseltmek için" kurduğu bu vakfa 4000 kitap bağışladı. Ayrıca ölümünden sonra mütevelliliğe getirilecek kişinin anne ve baba tarafından iki göbek atalarının Türk olmasını şart koştu. Mustafa Kemal'in idaresiyle anlaşılamadığından 1926'da yurt dışına gitti. Paris'te (1926-1933) ve İskenderiye'de (1933-1938) yaşadı. 1931'de Leiden'de toplanan Müsteşrikler Kongresi'nde Reşid Saffet'le (Atabinen) beraber Türkiye'yi temsil etti.

Daha sonra Türk tarihi ve Türkoloji sahalarında çalıştı. Paris'te Bibliothèque Nationale'de bulunduğu Garp Ocakları'na mensup şairlerin şiirlerini neşretti. Hece vezni üzerinde durdu. "Kantik" diye adlandırdığı "millî ilâhî" türünde şiirler yazdı. Paris ve İskenderiye'de Revue de Turcologie (Türkbilik Revüsü) adlı bir dergi çıkardı (sekiz sayı). *Oğuznâme*'yi kaleme aldı (6000 mısra). Tevfik Fikret, Ali Şîr Nevâî, Nâmık Kemal hakkında çalışmalar yaptı. Ebûlgazi Bahadır Han'ın *Şecere-i Türk*'ünü Türkiye Türkçesi'ne çevirdi. Bir Türk operasının oluşmasını istediğinden bazı opera metinleri tercüme ve telif etti. Atatürk'ün vefatından sonra yurda döndü (Aralık 1938) ve Türkçü bir dergi olan *Tanrıdağ*'ını çıkardı (on sekiz sayı, 1942), *Tasvîr-i Efkar*'da yazılar yazdı (1940-1942). 8 Eylül 1942'de İstanbul'da öldü ve Merkez Efendi Mezarlığı'na defnedildi. Türkçü söylemlere sahip olarak herkesi etnik kökenine göre ayıran Rıza Nur, mezar taşı üzerinde Orhon alfabesiyle adının yazılmış olmasının da işaret ettiği gibi kendini katıksız Türk sayar. Kendi değerlendirmesine göre berbat bir evlilik yaşamış ve 1932'de boşanmıştır. Çocuğu olmadığından Nihal Atsız'ı mânevî evlât edinmiştir. Maarif vekilliği esnasında Hars Umum Müdürlüğü'nü kurarak atasözlerini, bazı şiirleri ve halk oyunlarını tesbit ettirmeye çalışmış, mimari eserlerin dökümünü çıkartıp tescile gayret etmiştir. Türkçe isimlerin kullanılması ve yaygınlaştırılması için listeler düzenlediği gibi ibtidâîyi ilk mektep, idâdîyi orta mektep ve sultânîyi liseye çevirmiştir. Bunun yanında bürokraside yazışma dilini sadeleştirmek için çalışmalar yapmış, bu konuda hazırladığı tasarımı hükümet kararı haline dönüştürerek devlet dairelerine tebliğ etmiştir (Birinci, 2008; İhsanoğlu ve dğr., 2008; <https://tr.wikipedia.org>, 21 Haziran 2018) .

Rıza Nur, bir dini olmadığını beyan etmekle birlikte, İslâm'a karşı hep saygılı olmuş ve dine baskı yapılmasını doğru bulmamıştır. Hilâfeti Türk milletine üstünlük veren bir kurum olarak görmüş, bu sebeple Ankara'da ilk hükümet oluşturulurken Şer'iyye Vekâleti'nin ihdas edilmesine karşı çıkmış ve Papalık gibi bir rol oynayabileceği beklentisiyle halifeliğin muhafaza edilmesinin faydalı olacağını belirtmiştir. Kendisini tanıyanlar hayatının sonlarına doğru zaman zaman camiye gidip geldiğini ifade etmişlerdir.

Siyasi görüşleri itibariyle çok farklı bir kişiliğe sahiptir. Başta Mustafa Kemal'e destek vermekle birlikte, daha sonra onunla ve İsmet İnönü ile anlaşmamıştır. Lozan konusunda yapılan tartışmaların önemli bir kısmı onun ifadelerine dayanır.

Bizim bu çalışmadaki maksadımız Rıza Nur'u bir bilim adamı olarak tanıtmak olduğu için onun siyasi görüşlerini ve dinle olan ilişkilerini burada tartışmayı uygun bulmuyoruz.

Eserleri: Altmış dolayında çalışması bulunan Rıza Nur'un eserlerini tıp, tarih ve siyaset, edebiyat ve diğer eserleri olmak üzere üç grupta toplayabiliriz. Tıpla ilgili eserleri:

1. *Atlas Manuel Fenn-i Cerrâhî-i Ortopedi* (1326). Ortopedik bozukluklar ve tedavi şekilleri üzerine bir kitaptır. Almanca'dan Fransızca'ya, *Atlas Manuel de Chirurgie Orthopédique* adıyla tercüme edilmiş olan kitabın bir kısım düzeltmeler ve ihtisarıyla birlikte, konunun uzmanlarından Fogue, König, Nové Jossierand, Benrege ve Banzett adlı doktorların eserleri incelenip gerekli yerleri iktibas edilerek hazırlanmıştır. Kitapta genel ortopedi ameliyatları, göğüs ve omurgalardaki şekil bozukluklarının tanıtım ve düzeltilme usulleri, boyun anomalileri ve ameliyatları, taraf-ı ulvîdeki şekil bozukluğu, ortopedi cerrahliğinde kullanılan aletler ve kullanma usulleri anlatılır (İhsanoğlu ve dğr., 2008).

2. *Belsoğukluğuna ve Frengiye Yakalanmamak Çaresi ve Yakalanmış Olanların Tedavisi* (1329). Eser, bir mukaddime, zührevi hastalıklar, yumuşak şankr, bel soğukluğu, frengi, tedavisi ve bibliyografyadan ibarettir.

3. *Emrâz-ı Zühreviyeden Tahaffuz: Belsoğukluğuna ve Frengiye Yakalanmamak Çaresi* (1323). İki nolu eserle aynı konulardan bahseder. Kitapta birçok resim bulunmaktadır. Zührevî hastalıklar, belsoğukluğu, frengi ve bunlara dair koruyucu tedbirler anlatılır.

4. *Cerh-i Unk ve Ev'îye ve A'sâb-ı Kebîre* (1326). Boyun yarası, koruması ve büyük sarıgıları hakkındadır.

5. *Fenn-i Hitân* (1322). Sünnetin şer'i, tıbbî, cerrahî, içtimaî tarihi ve ilm-i akvamla ilgili çeşitli bahisleri ihtiva eder. Kitapta çeşitli resimler, şekiller, lügatçe ve fihrist bulunur.

6. *Hitân ve Emrâz-ı Zühreviye* (1326). Sünnet ve zührevî hastalıklar hakkındadır.

7. *Hitânda İbtâl-i His* (1325). Sünnette uyuşturucu hakkındadır.

8. *Hitânda Kan Gelmesi* (1325). Sünnet esnasında kan gelmesi halinde yapılması gerekenler ve kan gelmesini engellemeye yönelik uygulamalardan bahseder.

9. *Sünnet Çocukları ve Ebeveyn, Sünnetçiler ve Doktorlar* (1326). Eserde, eski usulde sünnetin kaza ve tehlikeleri, fennî sünnetin gerekli oluşu, yeni fennî sünnetin faydaları, fennî sünnetin usulünü bilmeyen sünnetçilerin usulü, doktorların fennî sünnet usulü gibi konular anlatılır.

10. *Yeni Usul Hitân ve Yeni Kıskaç* (1325). Müellifin icad ettiği bir kıskaç ile sünnetin daha kolay yapılacağından bahseder.

11. *Serbin Verem-i Kâzib-i İltihâbî, İltihâb-ı Serb-i Plastik* (1321). Eser önce Almanca neşredilmiş, daha sonra Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Wieting Paşa ile birlikte yazmışlardır. Müşahede, ameliyat, feth-i meyyit, veremin muayenesi, mikroskobik muayene, hastalıkların oluşması, hastalıkların seyri, teşhis, tedavi ve hastalığın sonuçları gibi konuları ihtiva etmektedir.

12. *Sıhhi Tıbbî Makâlât* (1323). Sosyal hayatın ahval ve adetlerine dair önemli sıhhi konulardan, birtakım tıbbî malumatlardan bahseden makalelerden oluşur. Fen ve sünnet, taksin-muafiyet, aşı-serum, kırilangıçlar, hamamlar, sirayet ve takım, evlerde koruma hekimliği, Yemen'de sünnet, pis kan, sünnete benzer ameliyatlar, memleketimizde cerrahlar, çiçek hastalığında tefrit ve tebhirin lüzumu, dil ve tıp dilimiz gibi konular işlenir.

13. *Sıhhiyye ve Muâvenât-ı İctimâiyye Vekâletine Rapor* (1923).

14. *İnsan, Teşrih, Fizyoloji, Hıfzıssıhha* (1927). Maarif Vekaleti Talim ve Terbiye Heyeti'nce orta mekteplerde okutulmak üzere Muhyiddin Cemal Duru ile birlikte hazırladığı bir eserdir.

15. *Tıbbiye Hayatından* (1911).

Tarih ve siyasetle ilgili eserleri: 1. *Türk Tarihi* (I-XII, 1924-1926; Toker Yayınları I-XIV, 1994). Rıza Nur, Maarif Vekâleti'nce bastırılan bu eserini âlimlerin değil tarihlerinin Osmanlı Devleti ile başladığını zannedecek derecede bilgisiz olan öğrencilerin, gençlerin ve halkın ihtiyacını gözeterek "millî terbiye" için kaleme aldığını belirtir. Türk tarihini, tarihî bütünlüğü içerisinde ve Türkçü bir bakış açısıyla ele alır. Kitabın sonunda Türkler'in mitolojisi, dini, takvimleri, adları, ırkı ve sosyal yapısı hakkında bilgi aktarıldıktan sonra tarım, ticaret ve sanat faaliyetleri söz konusu edilir. Ancak tarihçi Ali Birinci'ye göre eserin ilmî bir değeri yoktur (Birinci, 2008).

2. *Hayat ve Hâtıratım* (I-IV, 1967-1968, Altındağ Yayınları; 1982 Frankfurt; I-III, İşaret Yayınları). Rıza Nur'un British Museum'a teslim ettiği ve 1960 yılına kadar açılmamasını şart koştuğu bu eser Cavit Orhan Tütengil'in araştırmaları sırasında ortaya çıkmıştır (1964). *Hayat ve Hâtıratım* İstanbul'da 1967-1968 yıllarında dört cilt halinde neşredilmiş, 1982 yılında eski harfli metniyle birlikte Almanya'da (Frankfurt) tekrar basılmıştır. Eser Atatürk'e ve çevresindekilere ağır eleştiriler dışında sübjektif değerlendirmelerde bulunmasından ötürü yasaklanmıştır (Birinci, 2008). Rıza Nur'un Mutfak Kemal'le arasının iyi olmadığı bilinmekle birlikte son zamanlarda bu

eserde Atatürk aleyhindeki yazıların esere sonradan eklendiğiyle ilgili tartışmalar açılmış, lehte ve aleyhte bazı yazılar kaleme alınmıştır.

3. *Moskova - Sakarya Hatıraları* (Boğaziçi Yayınları); 4. *Lozan Hatıraları* (Boğaziçi Yayınları); 5. *Lozan Barış Konferansının Perde Arkası* (Joseph C. Grew'le) (Örgün Yayınevi); 6. *Millî Kıyam, Millî Mücadelenin İç Yüzü* (Toker Yayınları); 7. *Meclis-i Meb'ûsanda Fırkalar Me-selesi* (1909); 8. *Cumhuriyet Öncésinin Perde Arkası* (1908-1920) (Örgün Yayınevi); 9. *İlk Mec-lisin Perde Arkası* (1920-1923) (Grace Ellison ile birlikte), (Örgün Yayınevi); 10. *Cumhuriyet Devrinin Perde Arkası* (1923-1933) (Örgün Yayınevi); 11. *Cemiyet-i Hafıyye* (Bedir Yayınları); 12. *Hürriyet Ve İtilaf Fırkası Nasıl Doğdu Nasıl Öldü?* (Kitabevi); 13. *Mangal Yürekli Adam: Topal Osman* (Örgün Yayınevi); 14. *Topal Osman Olayı* (İşaret Yayınları); 15. *Türk Bilig Re-vüsü: İrân Tûrân Cenklere* (Grafiker Yayınları); 16. *Hilâlin Tarihi* (1933); 17. *Servet-i Şâhâne ve Hakk-ı Millet* (1908); 18. *Türkiye'nin Tarik-i Selameti*; 19. *Gurbet Dağarcığı* (İskenderiye 1919); 20. *Hücumlara Cevaplar* (1941); 21. *Türklük Duası*; 22. *Türk Bilik (dergi)*; 23. *Tanrıdağ (dergi)*.

Diğer eserleri: 1. *Namık Kemal: Hayatı Divanı Eserleri* (Doğu Kütüphanesi); 2. *Şehnâme ve Firdevsî* (1934); 3. *Ali Şir Nevâî* (1935); 4. *Oughouz-nâme* (İskenderiye 1928) (Oğuznâme – Destan denemesi); 5. *Arap Şiirbiligi yahut el-Aruz* (Sinop 1926); 6. *Sinop'ta Türk Atları Tamga-ları* (1928); 7. *Türk Mantıkası* (1928)

9. Sedat Tavat (1892-1973)

1310/1892 yılında doğdu. Sinoplu Hazinedar-zâde diye bilinen bir aileye mensuptur. 1332/1914 yılında Cenevre Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. Öğrenciliğindeki başarıları nede-niyle, aynı fakültede iç hastalıkları kliniği ve farmakodinami asistanlığına kabul edildi. Ayrıca patolojiye olan ilgisi bu bölümde de eğitimi ve araştırmalarını sürdürmesini sağlamıştır. Böylece genç Tavat o dönemin Bard, Mayor, Ashkenazy gibi uluslararası üne sahip hocalarının yanında çalışma imkanı buldu. Yurda döndükten sonra (1924-1932) Cenevre yıllarından tanıdığı Müderris Âkil Muhtar'ın yanında muavin olarak çalıştı. 1933'te profesör unvanını alarak fizyopatoloji kür-süsünün başkanlığına getirildi. 1943'e kadar bu vazifede kaldı. 1943'te Ord. Prof. Olarak Tedavi Kliniği ve Farmakoloji Enstitüsü direktörlüğüne atandı. Emekli olduğu 1971 tarihine kadar bu görevde kaldı. 1973'te vefat etti. Türk Hematoloji Derneği'nin kurucularındandır. Tıbbı dair Os-manlıca olarak yazılmış makaleleri şunlardır: 1. *Adem-i İntizâm-ı Kalb-i Dâimî ve KenidindeTe-davisî*; 2. *Vereme Dair Yeni Telakkiler*; 3. *Veremin Sanocrysinelle Tedavisî*; 4. *Yerekan Hakkında Yeni Telakkiler* (İhsanoğlu ve dğr., 2008).

10. Ali Şükrü Şavlı (1892-1980)

1310/1892 senesinde Sinop'ta doğdu. Emekli binbaşı Numan Bey'in oğludur. İlk tahsilini Gerze'de, ortayı Sinop'ta, liseyi Kastamonu'da tamamladı. 1332/1914 yılında Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. Mezuniyetinin ardından çocuk doktorluğu şubesine intisab ederek Darülaceze çocuk yuvası tabipliğine tayin edildi. I. Dünya Savaşı esnasında Çanakkale, Galiçya, Arabistan cephe-lerinde bulundu. 1921 senesinde Almanya'ya giderek Berlin Üniversitesi Çocuk Kliniği'nde 1923 yılının sonuna kadar üç sene boyunca çalıştı. Yurda döndükten sonra Darülaceze Çocuk Yu-vası'nda çalışmaya başladı. Aynı zamanda beş ay kadar Vakıf Gureba Hastanesi'nde çocuk mü-tehassıslığı yaptı. 1926'da Darülaceze'den ayrılarak Haseki Hastanesi çocuk mütehassıslığına ge-tirildi. II. Dünya Savaşı'nda ikinci defa askere alınarak çeşitli askeri hastanelerde görev yaptı.

Latin alfabesiyle yazılmış birçok makalesi olan Ali Şükrü'nün, eski harflerle yazılmış olan eserleri şunlardır: 1. *Bir Zatürrie-i Beyzâ Vak'ası*; 2. *Çocuklarda Aldatıcı Apandisit*; 3. *Çocuklarda Mukavemet-i Uzviyeyi Arttırma Çareleri*; 4. *Çocukların Yatağa İşemesinin Esbabı ve Tedavisi*; 5. *Çocuğa Aid Hususiyetler: Süt Çocuklarında Kısa Devam Eden Hummaların Sebepleri*; 6. *Rie Vereminin Kat'i Tedavisi Var mıdır?*; 7. *Zayıf Süt Çocuklarının Beslenmesi* (İhsanoğlu ve dğr., 2008).

Sonuç

XIII. yüzyıl başlarında Trabzon'daki Komnenoslar'ın kısa süreli egemenliği istisna edilirse, Sinop 1214 yılından itibaren sırasıyla Anadolu Selçukluları (1075-1308), Pervaneoğulları (1277-1322), Candaroğulları (1309-1461) ve Osmanlılar'ın (1300-1922) hakimiyeti altında kaldı. Bu süre içinde Sinop'ta başta dini ilimler olmak üzere hemen her alanda birçok bilim adamı yetişti. Bu dönemde tıp ve fen bilimleri alanında yetişen ve eser veren bilim adamlarının isimleri şöyledir: Mü'min b. Mukbil (841/1438'de sağ), Abbas b. Hasan Efendi (18. yüzyıl başı), Ömer Şifâî Efendi (ö. 1155/1742), Hoca Sakıb Efendi (ö.1228/1813), Hasan Fethi (1316/1898'de sağ), İsmail Naili (1328/1910'de sağ), Mehmed Saîd (1340/1922'de sağ), Rıza Nur (1879-1942), Sedat Tavat (1892-1973) ve Ali Şükrü Şavlı (1892-1980).

Bu isimler arasında özellikle Mü'min b. Mukbil ve Ömer Şifâî verdikleri eserler ve Osmanlı tıbbına hizmetleriyle öne çıkmaktadırlar. Mü'min b. Mukbil'in en önemli özelliği kendinden önce Arapça ve Farsça olarak yazılmış olan tıp kitaplarındaki bilgileri Türkçe olarak derlemiş olmasıdır. Meşhur Osmanlı hekimi Sabuncuoğlu'nun dahi ondan önemli ölçüde etkilendiği kabul edilir. Ömer Şifâî'nin en büyük özelliği ise, Avrupa'daki gezileri sırasında öğrendiği Latince ile Batı tıbbını takip etmesi; özellikle Rönesans'ın büyük hekimi Paracelsus'un etkisinde kalarak o ve diğer Batılı yazarlardan yaptığı tercümelemlerle Osmanlı tıbbına ve kimyanın tıpta uygulanmasına katkı sağlamış olmasıdır. Eserlerinin Türkçe yazmış olması da farklı bir özelliğidir.

Kaynakça

- Acıduman, A. (2016). Sinoplu hekim Mü'min bin Mukbil'in *Zahîre-i Murâdiyye* adlı eserinde hidrosefali üzerine. *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*. 59. 37-44.
- Adıvar, A. A. (1982). *Osmanlı Türklerinde İlim*. (haz. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ataç, A., Şar, S. ve Kâhya, E. (2005). Bursalı Hekim Ömer Şifâî ile Ali Münşî'nin Eserlerindeki Bazı İlaç Formülasyonlarının Karşılaştırılması Üzerine Bir Çalışma. 38. *Uluslararası Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı*. (2: 2011-2012). Ankara: Türk Tarih Kurumu
- Birinci, A. Rıza Nur (2008). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (35:65-66). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İhsanoğlu, E., Şeşen, R. ve İzgi, C. (1999). *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu). İstanbul: İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- İhsanoğlu, E., Şeşen, R., Bekar, M. S., Gündüz, G. ve Bulut, V. (2006). (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi*. İstanbul: İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi Yayınları.
- İhsanoğlu, E., Şeşen, R., Bekar, M. S., Gündüz, G. ve Bulut, V. (2008). *Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi*. (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu). İstanbul: İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IR-CICA) Yayınları.

- Kâhya, E. Ömer Şifâî. (1993). *AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM*. (4: 171-195). Ankara: AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi.
- Kâhya, E. (2003). On Beşinci Yüzyılda Osmanlılarda Bilimsel Faaliyetlerin Kısa Bir Değerlendirilmesi. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. (14 (1)11-19). Ankara: AÜDTCF.
- Kâhya, E. (1992). Onbeşinci Yüzyılda Yaşamış Bir Hekimimiz: Mümin b. Mukbil". *I. Türk Tıp Tarihi Kongresi*, (17-19 Şubat 1988 İstanbul), *Kongreye Sunulan Bildiriler*. (93-102). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kâhya, E. (2011). Şerefeddin Sabuncuoğlu'ndaki Göz Hastalıklarının Kısa Bir Değerlendirmesi. *Lokman Hekim Dergisi (Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi)*. (1 (1) 33-37). Mersin: Mersin Üniversitesi.
- Kâtip Çelebi. (2007). *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn (Kitapların ve İlimlerin İsimlerinden Şüphelerin Giderilmesi)* (Çev. Balcı R). İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- Kesik, M. (2007). Pervâneoğulları. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (34:245-246). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kılıçoğlu, V. (1956). *Cerrahiye-i İlhaniye*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi.
- Mehmed Tahir, Bursalı (h.1333). *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Okumuş, N. (2007). Ömer Şifâî Efendi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (34:82-83). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tokaç, M. (2000). *İlk Dönem (XIV ve XV. Yüzyıllar) Tıp Yazmalarında Cilt Hastalıkları ve Tedavileri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Yücel, Y. (1993). Candaroğulları. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (7:146-149). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

SİCİLL-İ AHVÂL DEFTERLERİNE GÖRE II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE SİNOPLU BÜROKRATLAR

Ahmet Zeki İZGÖER *

Öz

Osmanlı döneminde, taşıdığı tarihî ve kültürel özelliklerinin yanı sıra idarî, siyasî ve ilmî sahalarda da yetiştirdiği devlet adamları ve bürokratlarıyla ön plana çıkan Sinop, tarihte haklı bir şöhret kazanmıştır. Bu devirde yetişen Sinoplu birçok devlet adamının önemli hizmetlerde bulunup çok kıymetli eserler verdikleri bilinmektedir. Sinop tarihinin belli bir devrine ışık tutmak üzere hazırlanan bu bildiri, 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk başlarında, yani Sultan II. Abdülhamid'in padişahlığı (1877-1908) döneminde devlet hizmetinde görev alan sivil memurların özgeçmişlerinden meydana gelmektedir. Bildirinin kaynağını İstanbul'da Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki Sicill-i Ahval Defterleri koleksiyonu meydana getirmektedir. Bu koleksiyonda tespit edilen 123 adet Sinoplu bürokratin yer aldığı bu bildiride, biyografileri verilen bürokratların doğdukları tarihten aldıkları eğitime, devlet hizmetindeki görevlerinden bildikleri yabancı dillere, aldıkları maaş miktarlarından yazdıkları eserlere kadarki hayatları ana hatlarıyla ortaya konmaktadır. Özgeçmişler incelendiğinde Sinoplu devlet adamlarının iyi huylu, temiz karakterli ve çalışkan insanlar oldukları, hiçbir kötü alışkanlıklara sahip bulunmadıkları, kendilerine verilen görevleri yerinde ve zamanında yaptıkları anlaşılmaktadır. Devlet hizmetinde gösterdikleri yararlar ve güzel hizmetleri sebebiyle çeşitli rütbe ve nişanlar aldıkları da bilinmektedir. Osmanlı'nın taşra bürokratik teşkilâtını büyük ölçüde tanımamıza yardımcı olan Sicill-i Ahval defterlerinden tespit edilerek hazırlanan bu bildiriyle "Sinop bürokrasi tarihi"nin belli bir dönemi belgeler ışığında aydınlanmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: II. Abdülhamid, Sinoplu bürokratlar, Bürokrasi tarihi, Sicill-i Ahval Defterleri, Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Bureaucrats from Sinop during the Reign of Abdulhamid II

Abstract

Sinop, which is renowned in Ottoman period for statesmen and bureaucrats grown in political and scientific realms besides its historical and cultural characteristics, has gained a justifiable fame in history. It is a widely known fact that several statesmen from Sinop dealt out significant services and have left great works in this period. This paper is prepared to illuminate a specific period of the history of Sinop. It consists of curricula vitae of civil servants who serve in state affairs in the years between 1877 and 1908 which is the reign of Sultan II. Abdulhamid. This period covers the last quarter of XIX. century and the first years of XX. century. The resources of this paper consist of Sicill-i Ahval Registers at Prime Ministry Ottoman Archive in Istanbul. This paper comprises ninety one (123) bureaucrats from Sinop identified in this collection. It examines their biographies, their birth, their education, and their positions in state services; the amount of their wages and their compiled works. When we examine the curricula vitae of statesmen from Sinop, It is evident that they are hardworking, men of good manners and have good character; they don't

* Dr. Öğr. Üyesi, Sağlık Bilimleri Üniversitesi, İstanbul/Türkiye, azeki.izgoer@sbu.edu.tr

have any bad habits; they do their duties on due course. Furthermore, due to their usefulness and good services in state affairs, they are entitled to some stamps and ranks. This paper is prepared according to Sicill-i Ahval registers which help us to recognize provincial bureaucratic organization to a great extent. Thus, a specific period of the “Bureaucratic History of Sinop” will be clarified by these historical documents.

Keywords: Abdulhamid II, Bureaucrats from Sinop, Bureaucratic History, Sicill-i Ahval Registers, Prime Ministry Ottoman Archive.

Giriş

Osmanlı döneminde, taşıdığı tarihî ve kültürel özelliklerinin yanı sıra idarî, siyasî ve ilmî sahalarda da yetiştirdiği devlet adamları ve bürokratlarıyla ön plana çıkan Sinop, tarihte haklı bir şöhret kazanmıştır. Bu devirde yetişen Sinoplu birçok devlet adamının önemli hizmetlerde bulunup çok kıymetli eserler verdikleri bilinmektedir. Kabul edilmelidir ki, bu şahsiyetlerin hayat hikâyeleri, başlı başına bir inceleme ve araştırma konusudur.

Sinop, II. Abdülhamid'in padişahlığı (1877-1908) ve sonraki dönemlerde de devlet kadrolarında bürokratlarıyla dikkati çeken bir kentimizdir. Bu geleneğin Cumhuriyet döneminde de aynı şekilde devam ettiği bilinmektedir.

Sinop tarihinin belli bir devrine ışık tutmak üzere hazırlanan bu bildiri, 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk başlarına ait biyografik kayıtlardan meydana gelmektedir. İstanbul Kâğıthane'de Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki 200'ü aşkın Sicill-i Ahval Defterleri koleksiyonundan taranarak tespit edilen Sinoplu bürokratların yer aldığı bu tebliğde biyografileri verilen şahısların doğdukları tarihten aldıkları eğitime, devlet hizmetindeki görevlerinden bildikleri yabancı dillere kadarki hayatları ana hatlarıyla ortaya konmaktadır.

Sunduğumuz bu bildirinin daha iyi anlaşılabilmesi için kısaca Sicill-i Ahval Defterleri üzerinde durmak gerekmektedir. Çünkü bu defterlerin özelliği tam anlamıyla bilinmeden Sinoplu bürokratların biyografilerini tam olarak anlamak ve yorumlamak mümkün değildir.

1. Sicill-i Ahval Defterleri

II. Abdülhamid döneminde Osmanlı Devlet teşkilatında görev alan memurların özgeçmişlerinin (terceme-i hal) tutulduğu defterlere "Sicill-i Ahval Defterleri" denmektedir.

Bu defterlerde genel olarak memurun ismi, mahlası veya künyesi, baba adı, babası memur ise memuriyetinin rütbesi, meşhur zâtlardan ise hangi sülâleye mensup olduğu, doğduğu yer ve doğum tarihi, tahsil durumu, ilk resmî görevinden başlamak üzere aldığı diğer resmî görevler, bu görevlere tayin edildiği tarih, görevden alındığı tarih, kendisine tahsis edilen maaşların miktarı, liyakat ve ehliyet derecesi, gayrimüslim vatandaşlardan ise milliyeti, varsa sosyal ve kültürel eserleri, bildiği lisanlar, aldığı madalya ve nişanlar gibi birbirinden farklı ve detaylı konular yer alırdı.

Sözü edilen memurlar, sivil olanlardır. Devletin askerlik hizmetini yürüten ve ilmiye sınıfına mensup olanlar bu defterlerde mevcut değildir. Yani askerî bir görevli veya bir kadı yoktur. İlmiye sınıfının özgeçmiş kayıtları İstanbul Süleymaniye'deki İstanbul Müftülüğü'nde bulunan Şer'iyye Sicilleri Arşivi'ndedir¹.

¹ Şer'iyye Sicilleri kayıtlarına dayanarak hazırlanan bir çalışma Sadık Albayrak tarafından 5 cilt halinde *Son Devir Osmanlı Uleması* adıyla (İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul 1994) yayınlanmıştır.

Osmanlı döneminde bu defterler Dâhiliye Nezareti'ne bağlı bürolardan Sicill-i Ahval Komisyonu'nda tutulmakta idi. Söz konusu defterler, 1879-1908 tarihlerini ihtiva etmektedir. 1879'da Sicill-i Ahvâl Komisyonu'nun kuruluşundan itibaren sicil kaydı çalışmalarına başlamıştır. Bu tarihe kadar Osmanlı Devleti'nde devlet görevlilerinin sicillerini bir defterde toplayan büro hizmeti görülmemektedir. Sicill-i Ahvâl Komisyonu ile başlayan bu çalışmalar, 1896 tarihinde bu komisyonun lağvı ile yerine kurulan Memurîn-i Mülkiye Komisyonunca, hiçbir daireye bağlı olmadan yürütülmüştür. 1908 yılında, II. Meşrutiyet'i müteakip Memurîn-i Mülkiye Komisyonu kaldırılarak Sicill-i Ahvâl İdaresi adı altında yeniden, fakat Dâhiliye Nezâreti teşkilatı içinde teşekkül ettirilmiş, böylece ayrı bir daire kurulmuştur. Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar devam eden Dâhiliye Nezâreti Memurîn ve Sicill-i Ahvâl İdaresi'nin sicil işlemleri, bu defterlere ek (zeyl) olacak şekilde ilave edilmiş ve Memurîn Muamelât Dosyaları halinde düzenlenerek saklanmıştır.

Sicill-i Ahvâl Komisyonu'nun kurulmasından itibaren mülkî ve adlî memurlardan 1909 yılına kadar süren bir zaman dilimi içinde 201 defterde 92.000 memurun sicil kayıtları toplanmıştır². Defterler son derece ağır, hantal, kalın ve büyük ebattadır. Genel olarak rika hattıyla yazıldıklarından ve son dönem evrakı olduklarından okunması kolaydır.

Sicill-i Ahval Defterleri'nin Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde DH. SAİD.d kodu altında fihristleri vardır. Bunlar 17 cilt olup memur adlarına göre alfabetiğe alınmışlardır. Sicil kaydı aranan memurun, baba ismi ve doğum tarihi bilinirse hazırlanan fihrist defterleri vasıtasıyla hangi defterlerde kayıtlı olduğu kolaylıkla bulunabilir.

Bu defterler, Osmanlı bürokrasi tarihini aydınlatmak için temel bir başvuru kaynağıdır. Osmanlı bürokrasisinde kimler var? Ne tür eserler kaleme almışlar? Hangi başarılarla imza atmışlar? Bunların hepsini ayrı ayrı tespit etmek mümkündür.

2. Sinoplu Bürokratlar

Bu bildiride, II. Abdülhamid dönemi Sinoplu devlet adamlarının biyografilerine yer verilmiştir. Osmanlı'nın taşra bürokratik teşkilâtını büyük ölçüde anlamaya yardımcı olan bu defter serileri, Sinop'un bürokratik hayatı için de önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Sinoplu bürokratlar alfabetik olarak şunlardır:

ABDULLAH ÂGÂH EFENDİ, KESROĞLU³. *Hacı Hafız Mehmed Efendi'nin oğlu*. 1251 doğumlu.

ABDÜLKADİR EFENDİ⁴. *Mehmed Efendi'nin oğlu*. 1293 doğumlu.

ABDÜLKERİM BEY⁵. *Tüccardan Halil Efendi'nin oğlu*. 1255 doğumlu.

AHMED CEVDET EFENDİ⁶. *Osmanlı Nuri Efendi'nin oğlu*. 1297 doğumlu.

AHMED EFENDİ⁷. *Halil Ağa'nın oğlu*. 1287 doğumlu.

² *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, Haz: Yusuf İhsan Genç, Mustafa Küçük, Raşit Gündoğdu, Sinan Satar, İbrahim Karaca, Hacı Osman Yıldırım, Nazım Yılmaz, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayını, Ankara 2010, s. 237. Son yıllarda yapılan çalışmalar sonucunda mükerrer kayıtların ayıklanmasıyla memur sayısının 51 bin küsur olduğu tespit edilmiştir (Gülten Sarıyıldız, "Sicill-i Ahvâl Defterleri", *DİA*, c. XXXVII, İstanbul 2009, s. 135).

³ BOA, DH-SAİD.d, 5/835.

⁴ BOA, DH-SAİD.d, 132/303.

⁵ BOA, DH-SAİD.d, 151/325.

⁶ BOA, DH-SAİD.d, 169/175.

⁷ BOA, DH-SAİD.d, 69/81.

- AHMED FERİD EFENDİ⁸. *Sinop Topçu Taburu İmamı Hafız Şakir Efendi'nin oğlu*. 1301 doğumlu.
- AHMED HALİD EFENDİ, HAFİZ⁹. *Sinop'un Yenicuma kazası ahalisinden Hoca Mahmud Efendi'nin oğlu*. 1252 doğumlu.
- AHMED HAMDİ EFENDİ¹⁰. *Esnaftan Hacı Hüseyin Ağa'nın oğlu*. 1272 doğumlu.
- AHMED HAMDİ EFENDİ¹¹. *Halep Vilâyeti Muhasebe Kalemi Mümeyyizi Süleyman Neşet Efendi'nin oğlu*. 1301 doğumlu.
- AHMED NAZMÎ EFENDİ¹². *Ziver-i Derya Vapuru Süvarisi Ünyeli Memişoğlu Ali Kaptan'ın oğlu*. 1291 doğumlu.
- AHMED RAMİZ EFENDİ¹³. *Ahmed Ağa'nın oğlu*. 1255 doğumlu.
- AHMED RAMİZ EFENDİ¹⁴. *Aşâr Başkâtibi Hüsnü Efendi'nin oğlu*. 1303 doğumlu.
- ALİ AŞKAR EFENDİ¹⁵. *Sinop Tahrirat Müdürlüğü'nden emekli Beşli Ağasızade Asım Efendi'nin oğlu*. 1297 doğumlu.
- ALİ EFENDİ, SEYYİD¹⁶. *Çerkez Yusuf Bey'in oğlu*. 1288 doğumlu.
- ALİ EFENDİ¹⁷. *Hafız Feyzullah Efendi'nin oğlu*. 1263 doğumlu.
- ALİ FUAD EFENDİ¹⁸. *Hacı Ömerzade Osman Fevzi Efendi*. 1287 doğumlu.
- ALİ KASIM EFENDİ¹⁹. *Sinop Bidayet Ceza Mahkemesi Üyesi Mehmed Haşim Efendi'nin oğlu*. 1287 doğumlu.
- ALİ LÜTFİ EFENDİ²⁰. *Sinop Bidayet Mahkemesi Ceza Reisi Ahmed Hamdi Efendi'nin oğlu*. 1285 doğumlu.
- ALİ LÜTFİ EFENDİ²¹. *Zarflıoğlu Osman Ağa'nın oğlu*. 1283 doğumlu.
- ALİ NÂZİM EFENDİ²². *Esnaftan Canıkoğlu Mustafa Efendi'nin oğlu*. 1310 doğumlu.
- ALİ REMZİ EFENDİ²³. *Sinoplu Ahmed efendi'nin oğlu*. 1252 doğumlu.
- ALİ RIZA EFENDİ²⁴. *Abdullah Ağa'nın oğlu*. 1280 doğumlu.
- ALİ RIZA EFENDİ²⁵. *Esnaftan Mehmed Ağa'nın oğlu*. 1290 doğumlu.
- ALİ RIZA EFENDİ²⁶. *Parmaksızoğlu Mustafa Efendi'nin oğlu*. 1308 doğumlu.
- ALİ RIZA EFENDİ²⁷. *Sinop Tersanesi Mimarı Mehmed Ağa'nın oğlu*. 1271 doğumlu.

⁸ BOA, DH-SAİD.d, 141/147.

⁹ BOA, DH-SAİD.d, 21/253.

¹⁰ BOA, DH-SAİD.d, 39/237.

¹¹ BOA, DH-SAİD.d, 158/285.

¹² BOA, DH-SAİD.d, 108/205.

¹³ BOA, DH-SAİD.d, 67/369.

¹⁴ BOA, DH-SAİD.d, 163/149.

¹⁵ BOA, DH-SAİD.d, 169/469.

¹⁶ BOA, DH-SAİD.d, 67/245.

¹⁷ BOA, DH-SAİD.d, 171/261.

¹⁸ BOA, DH-SAİD.d, 91/123.

¹⁹ BOA, DH-SAİD.d, 40/257.

²⁰ BOA, DH-SAİD.d, 100/13.; BOA, DH-SAİD.d, 52/109.

²¹ BOA, DH-SAİD.d, 86/203.

²² BOA, DH-SAİD.d, 173/433.

²³ BOA, DH-SAİD.d, 8/599.

²⁴ BOA, DH-SAİD.d, 167/475.

²⁵ BOA, DH-SAİD.d, 64/473.

²⁶ BOA, DH-SAİD.d, 178/268.

²⁷ BOA, DH-SAİD.d, 32/255. Biyografi metni ve belgesi için bkz. Ek 3.

- ALİ ŞÜKRÜ EFENDİ²⁸. *Hacı Ahmed Ağazade Mehmed Ağa'nın oğlu*. 1277 doğumlu.
- ALİ VASFİ EFENDİ²⁹. *Esnaftan Tıngaloğlu Abdullah Ağa'nın oğlu*. 1301 doğumlu.
- ALİ VEHBİ EFENDİ³⁰. *Eğlencezade Mustafa Bey'in oğlu*. 1275 doğumlu.
- ALİ VEHBİ EFENDİ³¹. *Hasan Tahsin Efendi'nin oğlu*. 1284 doğumlu.
- BEHÇET KASIM EFENDİ³². *Sinoplu Hacı Beylioğlu Berber Ali Usta'nın oğlu*. 1291 doğumlu.
- BEKİR SAMİ EFENDİ³³. *Esnaftan Subaşızade Hasan Ağa'nın oğlu*. 1274 doğumlu.
- CAFER SADIK EFENDİ³⁴. *Çiftçi İbrahim Ağa'nın oğlu*. 1292 doğumlu.
- CEVAD BEY³⁵. *Sinop Sancağı eski Mutasarrıfı Faik Beyefendi'nin oğlu*. 1282 doğumlu.
- HAKKI EFENDİ³⁶. *Çiftçi Hasan Ağa'nın oğludur*. 1303 doğumlu.
- HAKKI EFENDİ³⁷. *Sinoplu Hacı Osman Ağa'nın oğlu*. 1278 doğumlu.
- HASAN FEHMİ EFENDİ³⁸. *Ahmed Ağa'nın oğlu*. 1285 doğumlu.
- HASAN HÜSNÜ EFENDİ³⁹. *Sinop'ta tüccar Sürmeneli Hacı Alizade Hacı Hasan Efendi'nin oğlu*. 1293 doğumlu.
- HASAN NAZMİ EFENDİ⁴⁰. *Bakkal Hacı Ali Efendi'nin oğlu*. 1284 doğumlu.
- HASAN TAHSİN EFENDİ⁴¹. *Nokaroğlu Sinoplu Marangoz İsmail Usta'nın oğlu*. 1286 doğumlu.
- HRİSOSTOMOS GALANOS EFENDİ⁴². *Rum milletinden Kostantin'in oğlu*. 1260 doğumlu.
- HÜSEYİN AVNİ EFENDİ⁴³. *Esnaftan Karahasanoğlu Hüsnü Ağa'nın oğlu*. 1293 doğumlu.
- HÜSEYİN CELÂLEDDİN EFENDİ⁴⁴. *Mustafa Ağa'nın oğlu*. 1280 doğumlu.
- HÜSEYİN HAKKI EFENDİ⁴⁵. *Bahriye Redif Kâtibi Mahir Efendi'nin oğlu*. 1290 doğumlu.
- HÜSEYİN HÜSNÜ EFENDİ⁴⁶. *Stefan kazasına bağlı Kozseki köyü ahalisinden Abdülkadir Efendi'nin oğlu*. 1271 doğumlu.
- HÜSEYİN HÜSNÜ EFENDİ⁴⁷. *Hacı Ömer Ağa'nın oğlu*. 1272 doğumlu.
- HÜSEYİN NECATİ EFENDİ⁴⁸. *Sinop Redif Taburu Üçüncü Bölüğü Mülâzım-ı Evveli Mehmed Rifat Efendi'nin oğlu*. . 1302 doğumlu.
- HÜSEYİN NİYAZİ EFENDİ⁴⁹. *Halil Usta lakaplı Mustafa Efendi'nin oğlu*. 1277 doğumlu.

²⁸ BOA, DH-SAİD.d, 73/127.

²⁹ BOA, DH-SAİD.d, 172/381.

³⁰ BOA, DH-SAİD.d, 40/95.

³¹ BOA, DH-SAİD.d, 98/29.

³² BOA, DH-SAİD.d, 124/115.

³³ BOA, DH-SAİD.d, 97/43.

³⁴ BOA, DH-SAİD.d, 120/453.

³⁵ BOA, DH-SAİD.d, 78/105. Biyografi metni ve belgesi için bkz. Ek 5.

³⁶ BOA, DH-SAİD.d, 152/149.

³⁷ BOA, DH-SAİD.d, 79/193.

³⁸ BOA, DH-SAİD.d, 69/177.

³⁹ BOA, DH-SAİD.d, 107/61.

⁴⁰ BOA, DH-SAİD.d, 36/253.

⁴¹ BOA, DH-SAİD.d, 117/115.

⁴² BOA, DH-SAİD.d, 10/943.

⁴³ BOA, DH-SAİD.d, 154/493.

⁴⁴ BOA, DH-SAİD.d, 78/449.

⁴⁵ BOA, DH-SAİD.d, 36/359.

⁴⁶ BOA, DH-SAİD.d, 117/245.

⁴⁷ BOA, DH-SAİD.d, 36/373.

⁴⁸ BOA, DH-SAİD.d, 143/273.

⁴⁹ BOA, DH-SAİD.d, 124/167.

- HÜSEYİN REMZİ EFENDİ⁵⁰. *Mustafa Asım Efendi'nin oğlu*. 1296 doğumlu.
- İBRAHİM AĞA, KÖTEKOĞLU⁵¹. *Çiftçi Mehmed Ağa'nın oğlu*. 1263 doğumlu.
- İBRAHİM VEHBİ EFENDİ⁵². *Mustafa Ağa'nın oğlu*. 1290 doğumlu.
- İSMAİL EFENDİ⁵³. *Yanya Vilâyeti İdare Meclisi eski Üyesi Talat Ağa'nın oğlu*. 1278 doğumlu.
- İSMAİL HAKKI EFENDİ⁵⁴. *Esnaftan Sabuncuzade Mehmed Ağa'nın oğlu*. 1278 doğumlu.
- İSMAİL HAKKI EFENDİ⁵⁵. *Hasan Efendi'nin oğlu*. 1293 doğumlu.
- İSMAİL HAKKI EFENDİ⁵⁶. *Sinop'un Çalılı köyünden Kara Mehmedoğlu Osman Ağa'nın oğlu*. 1266 doğumlu.
- İSMAİL NAİLİ EFENDİ⁵⁷. *Kâvîzade Ahmed Fuad Efendi'nin oğlu*. 1285 doğumlu.
- MAHMUD CELÂLEDDİN EFENDİ⁵⁸. *Sinop Sancağı Aşâr Müdürü Hasan Fikri Efendi'nin oğlu*. 1276 doğumlu.
- MAHMUD HAMDİ BEY⁵⁹. *Müderrislerden Sinoplu Ahmed Nazif Efendi'nin oğlu*. 1284 doğumlu.
- MAHMUD NEDİM EFENDİ⁶⁰. *Sinop İdare-i Mahsusa Acente Memuru Veli Ağa'nın oğlu*. 1277 doğumlu.
- MEHMED ALİ EFENDİ⁶¹. *Esnaftan Mustafa Ağa'nın oğlu*. 1280 doğumlu.
- MEHMED ALİ EFENDİ⁶². *Mustafa Ağa'nın oğlu*. 1282 doğumlu.
- MEHMED ALİ EFENDİ⁶³. *Sinop Cami '-i Kebir İmamı ve Sıbyan Mektebi Hocası Mustafa Efendi'nin oğlu*. 1287 doğumlu.
- MEHMED BAHAEDDİN EFENDİ⁶⁴. *Mektep Muallimi Hafız Ahmed Efendi'nin oğlu*. 1299 doğumlu.
- MEHMED EMİN EFENDİ⁶⁵. *Sinoplu Kadı Seyyid Ali Efendi'nin oğlu*. 1250 doğumlu.
- MEHMED FUAD EFENDİ⁶⁶. *Kavasbaşı Kolağası Ahmed Ağa'nın oğlu*. 1277 doğumlu.
- MEHMED HALİD EFENDİ⁶⁷. *Hacı Mustafa Efendi'nin oğlu*. 1278 doğumlu.
- MEHMED HAYRİ EFENDİ⁶⁸. *Hacı Ömer Ağazade Osman Efendi'nin oğlu*. 1273 doğumlu.
- MEHMED HAYRİ EFENDİ⁶⁹. *Osman Efendi'nin oğlu*. 1273 doğumlu.

⁵⁰ BOA, DH-SAİD.d, 118/471.

⁵¹ BOA, DH-SAİD.d, 193/239.

⁵² BOA, DH-SAİD.d, 184/173.

⁵³ BOA, DH-SAİD.d, 32/265.

⁵⁴ BOA, DH-SAİD.d, 99/283.

⁵⁵ BOA, DH-SAİD.d, 134/281.

⁵⁶ BOA, DH-SAİD.d, 91/259.

⁵⁷ BOA, DH-SAİD.d, 50/107.

⁵⁸ BOA, DH-SAİD.d, 19/185.

⁵⁹ BOA, DH-SAİD.d, 99/109.

⁶⁰ BOA, DH-SAİD.d, 36/431.

⁶¹ BOA, DH-SAİD.d, 36/443.

⁶² BOA, DH-SAİD.d, 78/373.

⁶³ BOA, DH-SAİD.d, 56/459. Biyografi metni ve belgesi için bkz. Ek 4.

⁶⁴ BOA, DH-SAİD.d, 118/71.

⁶⁵ BOA, DH-SAİD.d, 13/47.

⁶⁶ BOA, DH-SAİD.d, 46/239.

⁶⁷ BOA, DH-SAİD.d, 40/299.

⁶⁸ BOA, DH-SAİD.d, 27/141.

⁶⁹ BOA, DH-SAİD.d, 99/209.

- MEHMED HAYRÎ EFENDÎ⁷⁰. *Osman Remzi Efendi'nin oğlu*. 1273 doğumlu.
- MEHMED İZZET EFENDÎ⁷¹. *Sinop Rûsûmât Müdürlüğü kantarcılığından emekli Hasan Ağa'nın oğlu*. 1280 doğumlu.
- MEHMED KEMAL EFENDÎ⁷². *İbrahim Ağa'nın oğlu*. 1309 doğumlu.
- MEHMED LÜTFÎ EFENDÎ⁷³. *Sinop Sancağı Tahrirat Müdürü Asım Efendi'nin oğlu*. 1284 doğumlu.
- MEHMED MAHİR EFENDÎ, AZAKLIZADE⁷⁴. *Ali Efendi'nin oğlu*. 1276 doğumlu.
- MEHMED NEBİL EFENDÎ, HACI⁷⁵. *Emir Kadioğlu Hoca Hafız Mustafa Efendi'nin oğlu*. 1262 doğumlu.
- MEHMED NESİB EFENDÎ⁷⁶. *Sinop halkından ve Mevlevî tarikatından Hacı Mehmed Dede Efendi'nin oğlu*. 1247 doğumlu.
- MEHMED NURÎ EFENDÎ⁷⁷. 1281 doğumlu.
- MEHMED RAŞİD EFENDÎ, HAFİZ⁷⁸. *Köy imamlarından 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi'nde Plevne'de şehid olan Abdullah Efendi'nin oğlu*. 1292 doğumlu.
- MEHMED REMZÎ EFENDÎ⁷⁹. *Mustafa Ağa'nın oğlu*. 1293 doğumlu.
- MEHMED RIFAT EFENDÎ⁸⁰. *Çiftçi Osman Ağa'nın oğlu*. 1251 doğumlu.
- MEHMED RÜŞDÜ EFENDÎ⁸¹. *Ali Efendi'nin oğlu*. 1278 doğumlu.
- MEHMED SADEDDİN EFENDÎ⁸². *Sinop eski Muhasebecisi Hacı Mehmed Reşid Efendi'nin oğlu*. 1285 doğumlu.
- MEHMED SAİD EFENDÎ⁸³. *Kara Mustafaoğlu Mehmed Ağa'nın oğlu*. 1281 doğumlu.
- MEHMED SELAHADDİN EFENDÎ, HAFİZ⁸⁴. *Tophane'de Sultan Bayezid Mahallesi İmamı Sinoplu Müftüüze Hafız Abdurrahman Efendi'nin oğlu*. 1278 doğumlu.
- MEHMED ŞEVKÎ EFENDÎ⁸⁵. *Sinop Eytam Müdürü Osman Remzi Efendi'nin oğlu*. 1270 doğumlu.
- MEHMED TEVFİK EFENDÎ⁸⁶. *Mustafa Ağa'nın oğlu*. 1295 doğumlu.
- MEHMED VEHBÎ EFENDÎ, KADIZADE⁸⁷. *Sinop ileri gelenlerinden Hacı Kadızade Hafız İbrahim Efendi'nin oğlu*. 1260 doğumlu.
- MUSTAFA AVNÎ EFENDÎ⁸⁸. *Hüseyin Ağa'nın oğlu*. 1305 doğumlu.

⁷⁰ BOA, DH-SAİD.d, 23/197. Biyografi metni ve belgesi için bkz. Ek 2.

⁷¹ BOA, DH-SAİD.d, 89/85.

⁷² BOA, DH-SAİD.d, 182/227.

⁷³ BOA, DH-SAİD.d, 40/235.

⁷⁴ BOA, DH-SAİD.d, 23/285.

⁷⁵ BOA, DH-SAİD.d, 151/87.

⁷⁶ BOA, DH-SAİD.d, 13/431.

⁷⁷ BOA, DH-SAİD.d, 93/9.

⁷⁸ BOA, DH-SAİD.d, 181/303.

⁷⁹ BOA, DH-SAİD.d, 91/447.

⁸⁰ BOA, DH-SAİD.d, 63/131.

⁸¹ BOA, DH-SAİD.d, 194/257.

⁸² BOA, DH-SAİD.d, 49/207.

⁸³ BOA, DH-SAİD.d, 127/237.

⁸⁴ BOA, DH-SAİD.d, 49/157.

⁸⁵ BOA, DH-SAİD.d, 35/113.

⁸⁶ BOA, DH-SAİD.d, 88/71.

⁸⁷ BOA, DH-SAİD.d, 26/125.

⁸⁸ BOA, DH-SAİD.d, 161/205.

- MUSTAFA CEMİL BEY⁸⁹. *Sinop eski Naibi Tombasarlızade Süleyman Şahin Efendi'nin oğlu*. 1293 doğumlu.
- MUSTAFA CEMİL EFENDİ⁹⁰. *Sağ kolağalığından emekli Sinoplu merhum Halil Niyazi Efendi'nin oğlu*. 1288 doğumlu.
- MUSTAFA EFENDİ⁹¹. *Mehmed Emin Ağa'nın oğlu*. 1291 doğumlu.
- MUSTAFA FEHMİ EFENDİ⁹². *Taşçı esnafından Sinoplu Şaban Başoğlu Hacı Muhsin Ağa'nın oğlu*. 1292 doğumlu.
- MUSTAFA FEVZİ EFENDİ⁹³. *Demirci Mehmed Usta'nın oğlu*. 1309 doğumlu.
- MUSTAFA HAMDİ EFENDİ⁹⁴. *Hüseyin Kaptan'ın oğlu*. 1265 doğumlu.
- MUSTAFA İSMET EFENDİ⁹⁵. *Mustafa Ağa'nın oğlu*. 1288 doğumlu.
- MUSTAFA İZZET EFENDİ⁹⁶. *Mustafa Ağa'nın oğlu*. 1282 doğumlu.
- MUSTAFA İZZET ZÜLFÜ EFENDİ⁹⁷. *Hacı Ömeroğlu Hüsnü Efendi'nin oğlu*. 1305 doğumlu.
- MUSTAFA NAİM EFENDİ⁹⁸. *Sinop Cami-i Kebir'i müezzinlerinden Hacı Osmanoğlu Ömer Efendi'nin oğlu*. 1270 doğumlu.
- MUSTAFA NECATİ EFENDİ⁹⁹. *Ahmed Fuad Efendi'nin oğlu*. 1289 doğumlu.
- MUSTAFA NURİ EFENDİ¹⁰⁰. *İbrahim Ağa'nın oğlu*. 1287 doğumlu.
- MUSTAFA RASİM EFENDİ¹⁰¹. *Kasap Osman Ağa'nın oğlu*. 1273 doğumlu.
- MUSTAFA REFİK BEY¹⁰². *Sinop Mutasarrıfı Tevfik Paşa'nın oğlu*. 1258 doğumlu.
- MUSTAFA RİFAT EFENDİ¹⁰³. *Sinop Vergi Kâtibi Mehmed Hayri Efendi'nin oğlu*. 1300 doğumlu.
- MUSTAFA ŞÜKRÜ EFENDİ¹⁰⁴. *Sinop Evkâf Müdürü Ömer Lütfi Efendi'nin oğlu*. 1302 doğumlu.
- MUSTAFA TALAT EFENDİ¹⁰⁵. *Tahir Efendi'nin oğlu*. 1302 doğumlu.
- MUSTAFA VASFİ EFENDİ¹⁰⁶. *Galata'da Sultan Bayezid Camii İmamı Sinoplu Hafız Abdurrahman Efendi'nin oğlu*. 1291 doğumlu.
- NİKOLİ EFENDİ¹⁰⁷. *Osmanlı Devleti'nin Rum milletinden Mihail'in oğlu*. 1288 doğumlu.

⁸⁹ BOA, DH-SAİD.d, 112/283.

⁹⁰ BOA, DH-SAİD.d, 106/5.

⁹¹ BOA, DH-SAİD.d, 193/141.

⁹² BOA, DH-SAİD.d, 111/41.

⁹³ BOA, DH-SAİD.d, 195/11.

⁹⁴ BOA, DH-SAİD.d, 33/441.

⁹⁵ BOA, DH-SAİD.d, 79/349.

⁹⁶ BOA, DH-SAİD.d, 20/129.

⁹⁷ BOA, DH-SAİD.d, 159/283.

⁹⁸ BOA, DH-SAİD.d, 8/341.

⁹⁹ BOA, DH-SAİD.d, 108/455.

¹⁰⁰ BOA, DH-SAİD.d, 132/287.

¹⁰¹ BOA, DH-SAİD.d, 40/287.

¹⁰² BOA, DH-SAİD.d, 47/63.

¹⁰³ BOA, DH-SAİD.d, 124/291.

¹⁰⁴ BOA, DH-SAİD.d, 182/39.

¹⁰⁵ BOA, DH-SAİD.d, 163/143.

¹⁰⁶ BOA, DH-SAİD.d, 69/495.

¹⁰⁷ BOA, DH-SAİD.d, 96/189.

- OSMAN NECİB FEHAM EFENDİ¹⁰⁸. *Alay Emni Sinoplu Hasan Efendi'nin oğlu*. 1263 doğumlu.
- OSMAN NURİ EFENDİ¹⁰⁹. *Hacı Mahmud Ağa'nın oğlu*. 1277 doğumlu.
- ÖMER LÜTFİ EFENDİ¹¹⁰. *Hacı Ömer Ağa'nın oğlu*. 1274 doğumlu.
- ÖMER LÜTFİ EFENDİ¹¹¹. *Mehmed Ağa'nın oğlu*. 1269 doğumlu.
- RECEB NECİB EFENDİ¹¹². *İdris Efendi'nin oğlu*. 1306 doğumlu.
- SALİH EFENDİ¹¹³. *Aydın Şimendifer Kumpanyası'nda Sandık Emni Yardımcısı Ömer Efendi'nin oğlu*. 1297 doğumlu.
- SALİH SABRİ EFENDİ¹¹⁴. *Somuncuzade Mehmed Ağa'nın oğlu*. 1274 doğumlu.
- SERVET EFENDİ¹¹⁵. *Esnaftan İbrahim Ağa'nın oğlu*. 1297 doğumlu.
- SÜLEYMAN EFENDİ¹¹⁶. *Maarif Nezareti İptidai Mektepleri Müfettişi Sinoplu Osman Efendi'nin oğlu*. 1295 doğumlu.
- SÜLEYMAN KEMAL EFENDİ¹¹⁷. *Taşra Rüşûmât, Karantina, Düyûn-ı Umumiye ve Aşâr İdareleri memur ve kâtiplerinden Gerzeli Mustafa Efendi'nin oğlu*. 1282 doğumlu.
- SÜLEYMAN SIRRI EFENDİ¹¹⁸. *Berber Yanık Mehmed Usta'nın oğlu*. 1295 doğumlu.
- SÜLEYMAN VEHBİ EFENDİ¹¹⁹. *Camcı Süleyman Ağazade Şükrü Bey'in oğlu*. 1290 doğumlu.
- TANAŞ GRİKORYADİS EFENDİ¹²⁰. *Hristaki'nin oğlu*. 1282 doğumlu.
- TAYYAR EFENDİ¹²¹. *Sinop eşrafından Hamamcızade Şükrü Efendi'nin oğlu*. 1286 doğumlu.
- TEVFİK EFENDİ, HAFİZ¹²². *Sinop Kalesi Topçu Mülâzım-ı Evveli İbrahim Efendi'nin oğlu*. 1286 doğumlu.
- YANKO DİMİTRİYADİ EFENDİ¹²³. *Rum milletinden Mimar Kestanecioğlu Dimitri Ağa'nın oğlu*. 1290 doğumlu.
- YUSUF NECATİ EFENDİ¹²⁴. *İstabl-ı Âmire hademeliğinden emekli Sinoplu Hüseyin Ağa'nın oğlu*. 1281 doğumlu.
- YUSUF ZİYA EFENDİ¹²⁵. *Bakkal Mehmed Ağa'nın oğlu*. 1274 doğumlu.

Sicill-i Ahval defterlerinden tespit ettiğimiz 123 adet Sinoplu memurun büyük çoğunluğunun Müslüman olduğu görülmektedir. İçlerinde 4 tane gayrimüslim olup bunların 4'ü de Osmanlı Devleti'nin Rum vatandaşlarıdır.

¹⁰⁸ BOA, DH-SAİD.d, 6/473. Biyografi metni ve belgesi için bkz. Ek 1.

¹⁰⁹ BOA, DH-SAİD.d, 32/121.

¹¹⁰ BOA, DH-SAİD.d, 40/159; BOA, DH-SAİD.d, 39/247.

¹¹¹ BOA, DH-SAİD.d, 24/494.

¹¹² BOA, DH-SAİD.d, 152/433.

¹¹³ BOA, DH-SAİD.d, 183/178.

¹¹⁴ BOA, DH-SAİD.d, 74/251.

¹¹⁵ BOA, DH-SAİD.d, 172/250.

¹¹⁶ BOA, DH-SAİD.d, 121/67.

¹¹⁷ BOA, DH-SAİD.d, 73/231.

¹¹⁸ BOA, DH-SAİD.d, 119/263.

¹¹⁹ BOA, DH-SAİD.d, 68/81; DH-SAİD.d, 85/51.

¹²⁰ BOA, DH-SAİD.d, 113/57.

¹²¹ BOA, DH-SAİD.d, 157/255.

¹²² BOA, DH-SAİD.d, 83/211.

¹²³ BOA, DH-SAİD.d, 113/199.

¹²⁴ BOA, DH-SAİD.d, 123/279.

¹²⁵ BOA, DH-SAİD.d, 144/491.

Bulundukları meslek ve aldıkları görevlere gelince; bu şahıslar devlet birçok kademesinde, ülkenin birçok vilâyet, kaza ve nahiyesinde görev almışlardır. Kısaca sıralayacak olursak, vergi tahsildarı, telgraf ve postacı, gümrükçü, nüfus memuru, bankacı, kaymakam, hariciyecî, hukukçu, maliyecî, doktor, öğretmen vb. görevler olduğu görülmektedir. Bunların içinde en çok istihdam alanı maliyedir. Maliyeciler bir hayli fazladır.

Biyografiler incelendiğinde Sinoplu devlet adamlarının iyi huylu, temiz karakterli insanlar olduğu dikkatimizi çekmektedir. Hiçbir kötü alışkanlıklara sahip olmadıkları, kendilerine verilen görevleri eksiksiz, yerli yerinde ve zamanında yaptıkları anlaşılmaktadır. Genel olarak hepsinin temel eğitimlerini aldıkları ve görevlerine genç yaşta başladıkları bilinmektedir.

Devlet hizmetinde gösterdikleri yararlar ve güzel hizmetleri sebebiyle çeşitli rütbe ve nişanlarla taltif edilmişlerdir. Bildiri sonunda "Ekler" kısmında yer alan beş adet transkripsiyon ve belge görüntülerinde, bu hususlara dair bilgiler mevcuttur.

Sonuç

Sinop, tarihte birçok ilim, kültür ve devlet adamı yetiştirmiştir. Kentin manevî şahsiyetlerinin yanı sıra, devlet kademelerinde de görev alan bu tür şahsiyetlerin biyografik künyelerinin tespiti ve bunlarla ilgili yapılacak inceleme ve araştırmalar değerlendirildiğinde, arşiv ve kütüphanelerimizde çok önemli dokümanların bulunduğu bilinmektedir.

Bu çerçevede, Başbakanlık Osmanlı Arşivi defter serileri içinde yer alan Sicill-i Ahvâl Defterlerinin, Osmanlı Devleti'nin özellikle son çeyrek yüzyılının bürokratik tarihinin aydınlatılması hususunda büyük önem taşıdığı görülmektedir. Bildiriye esas alınan bu defterler, tam anlamıyla bir biyografi hazinesidir. Bu defterlerde bulunan Sinoplu bürokratlar titiz bir incelemeyle belirlenip tespit edildikten sonra alfabetik bir sırayla bildiride yer almış bulunmaktadır.

Biz Sinop ile ilgili yapılacak her türlü çalışmanın sadece kentin değil, ülkemizin, hatta dünya tarih ve kültürüne katkılar sağlayacağı kanaatindeyiz. Sinop'la ilgili olanına değinmek gerekirse, bu bildiriyle hiç olmazsa birkaç kuşak öncesinden şecere tespiti ve soy ağacı çalışmalarına katkıda bulunulacaktır. Bu kayıtlar bizi geçmişimize bağlamaktadır. Geçmişteki büyüklerimizin kimler olduğu, neler yaptıkları, ne gibi görevlerde bulundukları, çalışmaları, eserleri, siyasetleri, hizmetleri gibi pek çok konu aydınlanmış olacaktır.

Kaynakça

I. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

DH. SAİD.d, 5/835; 6/473; 8/341; 8/599; 10/943; 13/47; 13/431; 19/185; 20/129; 21/253; 23/197; 23/285; 24/494; 26/125; 27/141; 32/121; 32/255; 32/265; 33/441; 35/113; 36/253; 36/359; 36/373; 36/431; 36/443; 39/237; 39/247; 40/95; 40/159; 40/235; 40/257; 40/287; 40/299; 46/239; 47/63; 49/157; 49/207; 50/107; 52/109; 56/459; 63/131; 64/473; 67/245; 67/369; 68/81; 69/177; 69/495; 69/81; 73/127; 73/231; 74/251; 78/105 78/373; 78/449; 79/193; 79/349; 83/211; 85/51; 86/203; 88/71; 89/85; 91/123; 91/259; 91/447; 93/9; 96/189; 97/43; 98/29; 99/109; 99/209; 99/283; 100/13; 106/5; 107/61; 108/205; 108/455; 111/41; 112/283; 113/57; 113/199; 117/115; 117/245; 118/71; 118/471; 119/263; 120/453; 121/67; 123/279; 124/115; 124/167; 124/291; 127/237; 132/287; 132/303; 134/281; 141/147; 143/273; 144/491; 151/87; 151/325; 152/149; 152/433; 154/493; 157/255; 158/285; 159/283; 161/205; 163/143; 163/149; 167/475; 169/175; 169/469; 171/261; 172/250; 172/381; 173/433; 178/268; 181/303; 182/227; 182/39; 183/178; 184/173; 193/141; 193/239; 194/257; 195/11

II. İnceleme ve Araştırmalar

- Albayrak Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*, c. I-V, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul 1994.
- Genç Yusuf İhsan, KÜÇÜK Mustafa, GÜNDOĞDU Raşit, SATAR Sinan, KARACA İbrahim, YILDIRIM Hacı Osman, YILMAZ Nazım, *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayını, Ankara 2010.
- İzgöer Ahmet Zeki, "II. Abdülhamid Döneminde Taşköprülü Bürokratlar", *Uluslararası Taşköprü (Pompeopolis) Bilim Kültür Sanat Araştırmaları Sempozyumu, 10-12 Nisan 2017, Tam Metin Kitabı*, Editörler: Mustafa Eğilmez, Serap Balcı, Kastamonu Taşköprü 2017, s. 1290-1313.
- Özcan Abdülkadir (Yay.), *Şekâik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri*, c. I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
- Sarıyıldız Gülden, "Sicill-i Ahvâl Defterleri", *DİA*, c. XXXVII, İstanbul 2009.

Ekler

1. OSMAN NECİB FEHAM EFENDİ

Alay Emini Sinoplu müteveffâ Hasan Efendi'nin oğludur.

Bin iki yüz altmış üç sene-i Hicriyesi Muharrem'inde Dersaadet'de tevellüd etmiştir.

Sıbyân Mektebi'nde mukaddime-i ulûm ve ba'dehû bir mikdâr Arabî ve Farisî tahsîl etmiştir.

Türkçe kitâbet eder.

Bin iki yüz seksen sene-i Hicriyesinde on yedi yaşında iken Kuyûd-ı Hâkânî Kalemî'ne çerâğ buyurularak seksen dört senesi evâhirinde mülgâ Rûznâmçe Kalemî'ne nakleylemiş ve seksen beş senesi Rebî'ulâhîr'inin yedisinde on bir kuruş ma'âşla nâil olarak seksen yedi senesi Zilkâ'de'sinde mezkûr ma'âşla Tapu Kalemî'ne ve doksan üç senesi Rebî'ulâhîr'inin on dokuzunda üç yüz kuruş ma'âş ile Arâzî-i Mevkûfe Tatbîk Kalemî'ne tahvîl-i me'mûriyet edip doksan altı senesi Şevvâl'inin yirmi altısında elli ve Zilhicce'sinin yirmi sekizinde altmış ve doksan yedi senesi Cumâdelûlâ'sının üçünde tekrâr altmış kuruş zamâyım vukû'uyla ma'âş dö[r]t yüz yetmiş kuruşa resîde olmuş ise de doksan yedi senesi Rebî'ulâhîr'inin ikisinde Ma'âşât Karârnamesi mücebince humsu kat' olunarak üç yüz yetmiş altı kuruşa tenezzül ve sene-i merkûme Zilhicce'sinin on birinde kırk altı kuruş zamlı dört yüz yirmi iki kuruşa terakkî ederek el-yevm ol mikdâr ma'âşla kalem-i mezkûrda istihdâm olunmakda bulunmuştur. Hakkında bir taraftan şikâyet vukû'uyla taht-ı muhâkemeye alınmamıştır.

Senedât-ı Umûmiye Müdürü sa'âdetlü Said Bey tarafından terceme-i hâl varakasına yazılan mülâhazada: "Efendi-i mûmâileyh hizmet-i mezkûresini hüsn-i îfâ ve kaleme bilâ-kusûr müdâvemet eylemekde olduğu tasdik olunur" denilmiştir.

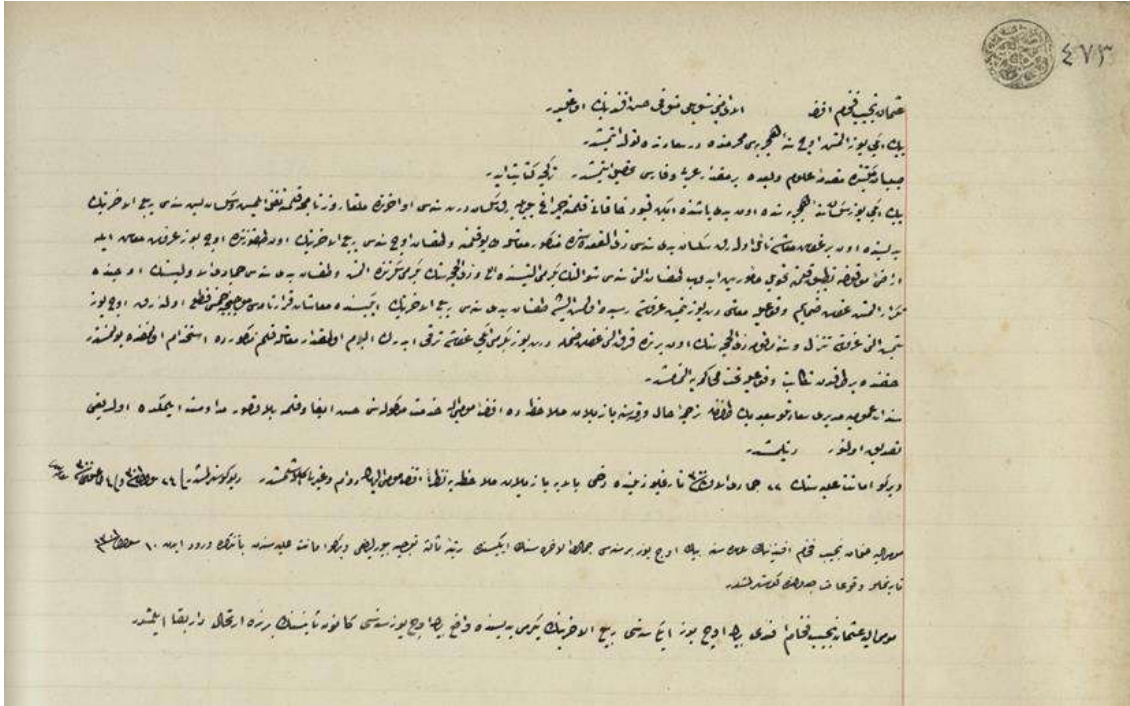
Vergi Emânet-i Aliyyesi'nin 22 Cumâdelûlâ sene [1]300 târîhli zeylinde dahi: "Bâlâya yazılan mülâhazaya nazaran efendi-i mûmâileyhin devâm u gayreti anlaşılmıştır" deyu gösterilmiştir.

Fî 24 Şevvâl sene [1]301 / 4 Ağustos sene [1]300

Mûmâileyh Osman Necib Feham Efendi'nin uhdesine bin üç yüz bir senesi Cumâdelâhire'sinin ikisinde rütbe-i sâlise tevcîh buyurulduğu Vergi Emânet-i Aliyyesi'nden bâ-tezkere vürûd eden 10 Şubat sene 1301 târîhli vukû'ât cedvelinde gösterilmiştir.

Mûmâileyh Osman Necib Feham Efendi bin üç yüz iki senesi Rebî'ulâhîr'inin yirmi yedisinde vâkî bin üç yüz senesi Kânûn-ı Sâni'sinin birinde irtihâl-i dâr-ı bekâ eylemiştir.

BOA, DH-SAİD.d, 6/473



2. MEHMED HAYRİ EFENDİ

Osman Remzi Efendi'nin oğludur.

Bin iki yüz yetmiş üç târîh-i Hicrîsinde Sinob'da doğmuştur.

Sıbyân Mektebi'nde mukaddime-i ulûm-ı dîniye ve Sinob Mekteb-i Rüşdîsi'nde Arabî ve Farisî ve Coğrafya ve fenn-i Hesâb okumuştur. Türkçe okuryazar.

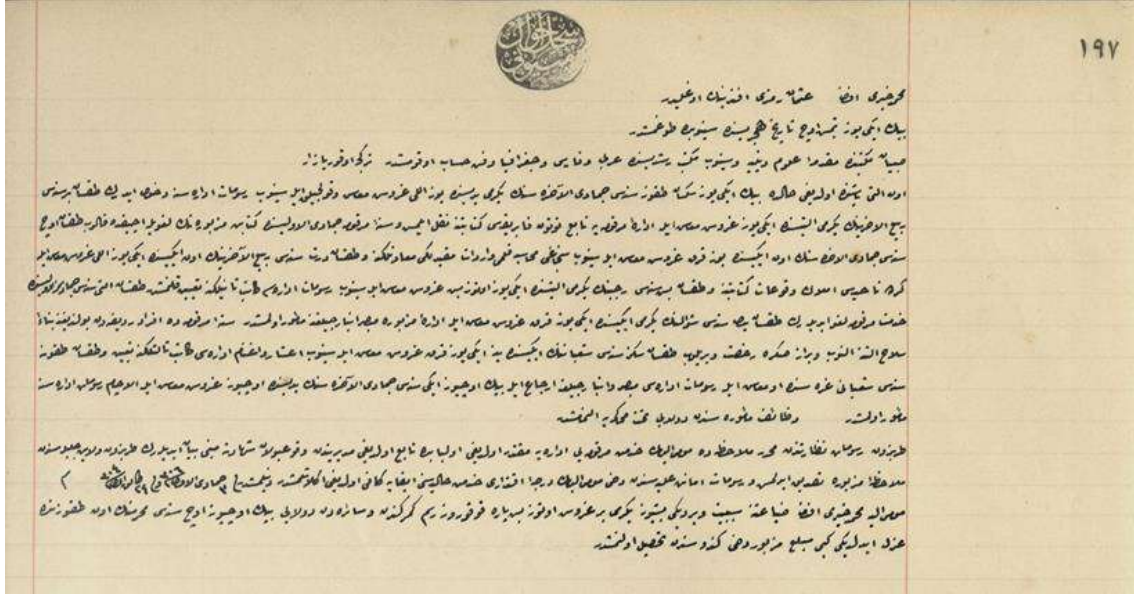
On altı yaşında olduğu hâlde bin iki yüz seksen dokuz senesi Cumâdelâhire'sinin yirmi yedisinde yüz elli kuruş ma'âş ve kolculuk ile Sinob Rûsûmât Dâiresi'ne dühûl ederek doksan bir senesi Rebî'ulâhîr'i-nin yirmi altısında iki yüz kuruş ma'âş ile idâre-i merkûmeye tâbî 'Tütün Fabrikası Kitâbeti'ne nakleylemiş ve sene-i merkûme Cumâdelûlâ'sında kitâbet-i mezbûrenin lağvıyla açıkda kalıp doksan üç senesi Cumâdelâhire'sinin on ikisinde yüz kırk kuruş ma'âş ile Sinob Sancağı Muhâsebe Kalemi Vâridât Mukayyidliği Mu'âvinliği'ne ve doksan dört senesi Rebî'ulâhîr'inin on ikisinde iki yüz elli kuruş ma'âş ile Gerede Nâhiyesi Emlâk Vukû'ât Kitâbeti'ne ve doksan beş senesi Receb'inin yirmi altısında iki yüz otuz beş kuruş ma'âş ile Sinob Rûsûmât İdâresi Kâtib-i Sânilîği'ne ta'yîn kılınmış, doksan altı senesi Cumâdelûlâ'sında hizmet-i merkûme lağvedilerek doksan yedi senesi Şevvâl'inin yirmi ikisinde iki yüz kırk kuruş ma'âş ile idâre-i mezbûre mubassır an bârcılığına me'mûr olmuştur. Sene-i merkûmede efrâd-ı redîfeden bulunduğu dâir silâh altına alınıp ve biraz sonra ruhsat verilip doksan sekiz senesi Şa'bân'ının ikisinde yine iki yüz kırk kuruş ma'âş ile Sinob A'sâr ve Ağnâm İdâresi Kâtib-i Sânilîği'ne ta'yîn ve doksan dokuz senesi Şa'bân'ı gurrende o ma'âş ile Rûsûmât İdâresi mubassır ve an bârcılığına ircâ' ile bin üç yüz iki senesi Cumâdelâhire'sinin yedisinde üç yüz kuruş ma'âş ile Alaçam Rûsûmât İdâresi'ne me'mûr olmuştur. Vezâif-i me'mûresinden dolayı taht-ı muhâkemeye alınmamıştır.

Trabzon Rûsûmât Nezâreti'nden muharrer mülâhazada: "Mûmâileyhin hizmet-i merkûmeyi idâreye muktedir olduğu ol bâbda tâbî 'olduğu müdürîyetden vukû' bulan şehâdete mebnî beyân edilerek Trabzon Vilâyet-i Celîlesi'nden mülâhaza-i mezbûre tasdik edilmiş ve Rûsûmât Emânet-i Aliyyesi'nden dahi mûmâileyhin derece-i iktidârı hizmet-i âliyesini îfâya kâfi olduğu anlaşılmıştır" denilmiştir.

Fî 3 Cemâziyelevvel sene [1]306 ve fî 24 Kânûn-ı Evvel sene [1]304

Mûmâileyh Mehmed Hayri Efendi, ziyâ'aten sebebiyet verdiği beş yüz yirmi bir kuruş otuz beş para kokoroz resm-i gümrüğünden vesâireden dolayı bin üç yüz üç senesi Muharrem'inin on dokuzunda azledildiği gibi meblağ-ı mezbûr dahi kendisinden tahsîl olunmuştur.

BOA, DH-SAİD.d, 23/197



3. ALİ RIZA EFENDİ

Sinob Tersânesi Mi'mârı Mehmed Ağ'a'nın oğludur.

Bin iki yüz yetmiş bir senesi Şevvâl'inin yirmi birinde Sinob kasabasında tevellüd etmiştir.

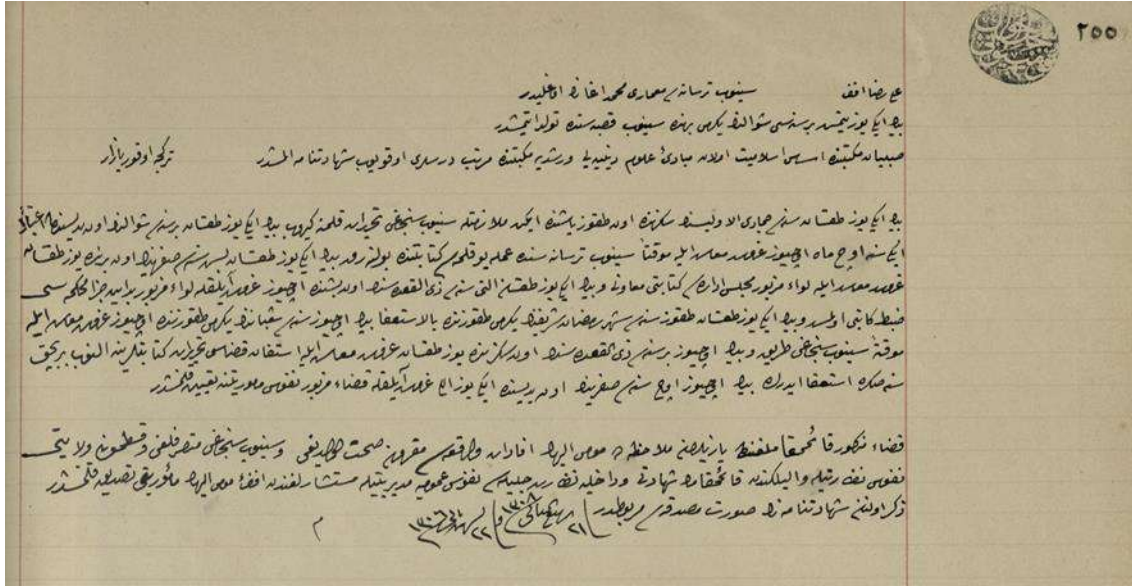
Sıbyân Mektebi'nde esâs-ı İslâmiyet olan mebdâdî-i ulûm-ı dîniyeyi ve Rüşdiye Mektebi'nde müretteb dersleri okuyup şehâdetnâme almıştır. Türkçe okuryazar.

Bin iki yüz doksan senesi Cumâdelülâ'sının sekizinde on dokuz yaşında iken mülâzemetle Sinob Sancağı Tahrîrât Kalemî'ne girip bin iki yüz doksan bir senesi Şevvâl'inin on yedisinden i'tibâren iki sene üç mâh üç yüz kuruş ma'âş ile muvakkaten Sinob Tersânesi'nde amele yoklaması kitâbetinde bulunarak bin iki yüz doksan beş senesi Safer'nin on birinde yüz doksan kuruş ma'âş ile livâ-i mezbûr meclis-i idâresi kitâbeti mu'âvini ve bin iki yüz doksan altı senesi Zilkâ'de'sinin on beşinde üç yüz kuruş aylıkla livâ-i mezbûr bidâyet cezâ mahkemesi zabıt kâtibi olmuş ve bin iki yüz doksan dokuz senesi şehr-i Ramazân-ı şerifinin yirmi dokuzunda bi'l-isti'fâ bin üç yüz senesi Şa'bân'ının yirmi dokuzunda üç yüz kuruş ma'âş ile muvakkaten Sinob Sancağı Tarik ve bin üç yüz bir senesi Zilkâ'de'sinin on sekizinde yüz doksan kuruş ma'âş ile İstefân Kazâsı Tahrîrât Kitâbetlerine alınıp bir buçuk sene sonra isti'fâ ederek bin üç yüz üç senesi Safer'inin on yedisinde iki yüz elli kuruş aylıkla kazâ-i mezbûr nüfûs me'mûriyetine ta'yîn kılınmıştır.

Kazâ-i mezkûr kâimmakâmlığından yazılan mülâhazada: "Mûmâileyhin ifâdât-ı vâkı'ası makrûn-ı sıhhat olduğu ve Sinob Sancağı Mutasarrıflığı ve Kastamonu Vilâyeti Nüfûs Nezâreti'yle vâliliğinden kâimmakâmın şehâdeti ve Dâhiliye Nezâret-i Celîlesi Nüfûs-ı Umûmiye Müdüriyeti'yle müsteşârlığından efendi-i mûmâileyhin me'mûriyeti tasdik kılınmıştır. Zikrolunan şehâdetnâmenin sûret-i musaddakası merbûtdur.

Fî 21 Rebî'issânî sene 1308 ve fî 22 Teşrîn-i Sânî sene 1306

BOA, DH-SAİD.d, 32/255



4. MEHMED ALİ EFENDİ

Sinob Câmi'-i Kebîr İmâmı ve Sıbyân Mektebi Hocası müteveffâ Mustafa Efendi'nin oğludur.

Bin iki yüz seksen yedi sene-i Hicriyesi evâilinde Sinob'da tevellüd etmiştir.

Sıbyân ve Rüşdiye Mekteblerinde tederrüs ve ikmâl-i fûnûn ederek bâ-şehâdetnâme çıkmıştır.

Türkçe okuryazar.

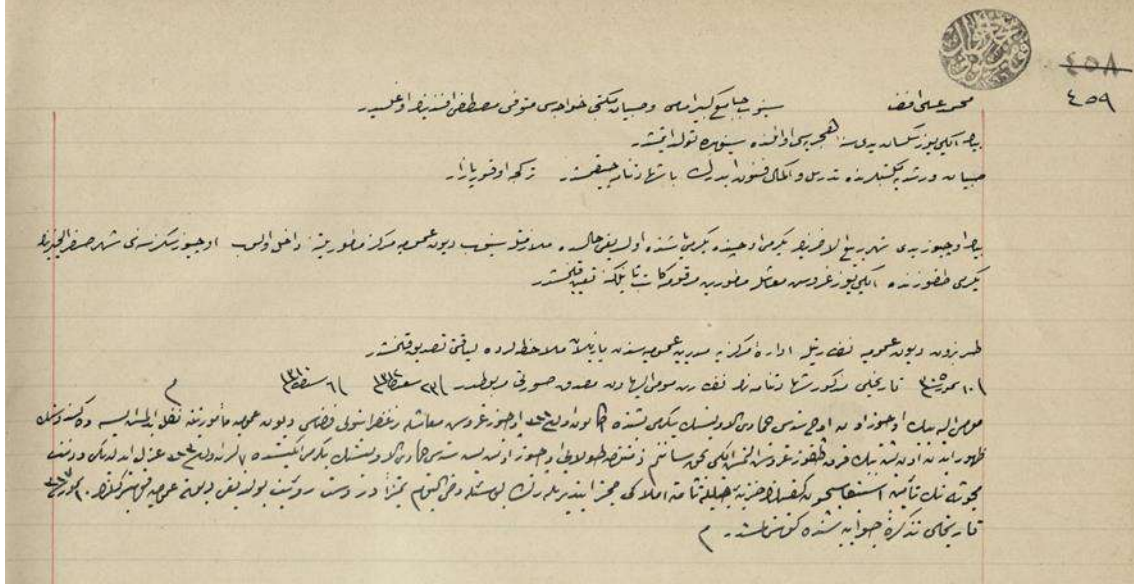
Bin üç yüz yedi şehr-i Rebî'ulâhîr'inin yirmi üçünde yirmi yaşında olduğu hâlde mülâzemetle Sinob Düyûn-ı Umûmiye Merkez Me'mûriyeti'ne dâhil olup üç yüz sekiz senesi şehr-i Safer'ül-hayrının yirmi dokuzunda iki yüz kuruş ma'âşla me'mûrîn-i merkûme kâtib-i sânilîğine ta'yîn kılınmıştır.

Trabzon Düyûn-ı Umûmiye Nezâreti ile İdâre-i Merkeziye Müdüriyet-i Umûmiyesi'nden yazılan mülâhazalarda liyâkatı tasdik kılınmıştır.

Fî 10 Temmuz sene [1]305 târîhli mezkûr şehâdetnâmenin nezâret-i mûmâileyhâdan musaddak sûreti merbûtdur. Fî 23 Şa'bân sene 1312 / 6 Şubat sene 1310

Mûmâileyh bin üç yüz on üç senesi Cumâdelûlâ'sının yirmi beşinde (1 Kânûn-ı Evvel sene [1]311) üç yüz kuruş ma'âşla Zağferanbolu Kazâsı Düyûn-ı Umûmiye Me'mûriyeti'ne nakledilmiş ise de kendisinin zuhûr eden on beş bin kırk dokuz kuruş altmış iki buçuk santim zimmetinden dolayı üç yüz on beş senesi Cumâdelûlâ'sının yirmi ikisinde (7 Teşrîn-i Evvel sene [1]313) azledildiği ve zimmet-i mebhûsenin te'mîn-i istîfâsı için kefilinin hazîne-i celîle nâmına emlâkı haczetdirilerek bu mes'ele dahi el-yevm temeyyüzen derdest-i rû'yet bulduğu Dîvân-ı Umûmiye Komiserliği'nin 10 Temmuz sene [1]317 târîhli tezkere-i cevâbiyesinde gösterilmiştir.

BOA, DH-SAİD.d, 56/459



5. CEVAD BEY

Sinob Sancağı Mutasarrıfı esbak atüfetlü Faik Beyefendi hazretlerinin oğludur.

Bin iki yüz seksen iki sene-i Hicriyesinde (sene-i Mâliye 1281) Dersaadet'de tevellüd ettiği nüfûs tezkere-i Osmaniyesinde muharrerdir.

Sıbyân Mektebi'nde mukaddimât-ı ulûmu okuduktan sonra sûret-i husûsiyede Arabî ve kavâ'id-i lisân-ı Farisî ve Coğrafya, Hesâb, Hendese tederrüs etmişdir. Türkçe kitâbet eder.

Bin üç yüz senesinde (1 Temmuz sene 1301) yirmi yaşında iken mülâzemetle Şûrâ-yı Devlet Mazbata Kalemi'ne girip üç yüz dört senesi Safer'inin on altısında (1 Teşrîn-i Sâni 1302) Mektûbî-i Dâhiliye Kalemi'ne naklolunmuşdur.

Dâhiliye Nezâreti Mektûbcu Kalemi Başkitâbeti ile Mektûbculuğu'ndan yazılan mülâhazada mûmâileyhin mukaddem ve müdâvim olduğu tasdik edilmiştir.

Nüfûs tezkere-i Osmaniyesi şu'bece görölüp kendisine i'âde olunmuşdur.

Mûmâileyhin evvelâ bin üç yüz iki senesi Zilka'de'si guresinde mülâzemetle Şûrâ-yı Devlet Mazbata Kalemi'ne dâhil olduğu terceme-i hâl varakasında muharrer ise de kalem-i mezkûr müdürîyet-i behiyesinden bi'l-isti'lâm gelen cevâbda bin üç yüz senesinde kalem-i mezkûra kaydolunup ancak kangı ay ve gününe dâir işâret olmadığı bildirilmiştir.

Fî 13 Zilka'de sene 1315 / 24 Mart sene 1314

I. İZZEDDİN KEYKAVUS'UN SİNOP'U FETHİ VE FETHİN SELÇUKLU KİTABELERİNE YANSIMASI

Mahmut DEMİR *

Öz

Karadeniz kıyısındaki en önemli liman kentlerinden biri olan Sinop, köklü bir maziye sahiptir. Öneminde ötürü de tarihi boyunca Hellenler, Persler, Makedonyalılar, Romalılar ve Bizanslılar gibi pek çok büyük gücün hâkimiyeti altına girmiştir. Bu nedenle şehir XIII. yüzyıl başlarında Anadolu'nun en önemli siyasi gücü konumunda bulunan Türkiye Selçuklularının da hedefi haline gelmiştir. Kardeşi ile taht mücadelesini kazanan I. İzzeddin Keykavus o sıralarda Türkiye Selçuklularının elinden çıkmış bulunan Antalya'dan önce Sinop'u fethetmeyi kararlaştırmıştır. Bu minval üzere Sinop'u fethetmek üzere girişimlere başlamış ve 1214 yılında şehrin fethini gerçekleştirmiştir. Fetih sonrasında adı geçen sultanın emriyle Sinop surlarına gerek Selçuklu gerekse de Türk-İslam epigrafisinde oldukça önemli bir yeri olan kitabeler yerleştirilmiştir. Bu kitabeler I. İzzeddin Keykavus'un iktidar erkinin somut yansıması olmalarının yanında şehrin kozmopolit yapısının da anlaşılmasına yardımcı olacak vasıftadırlar. Öte yandan sultanın Sinop'taki kitabe uygulamaları daha sonra fethedilen Antalya şehrinde de görülmektedir. Bu çalışma kapsamında Sinop şehrinin Türkiye Selçukluları tarafından fethinin ayrıntıları verilecek, ardından Sinop ve Antalya şehirlerinde I. İzzeddin Keykavus'a tarihlenen kitabeler mukayeseli olarak değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sinop, Selçuklular, I. İzzeddin Keykavus, Selçuklu Kitabeleri, Antalya.

The Conquest of Sinope by Sultan Izzeddin Keykavus I and its Reflection in Seljuk Inscriptions

Abstract

Sinope, one of the most important port cities on the Black Sea coast has a long history. Due to the importance of the port-city, many great powers, Hellenes, Persians, Macedonians, Romans and Byzantines gained control over Sinop throughout the course of history. It is not surprising that the city became the target, early in the 13th century of the Seljuks, at that time the most important political force in Anatolia. Izzeddin Keykavus I, who won the fight for the throne, beating his brother, decided to conquer Sinope before undertaking the conquest of Antalya, which had fallen from Seljuk control at the time. The sultan was active in this objective and carried out the conquest of the city in 1214. After the conquest, by decree of Sultan Izzeddin Keykavus I, several inscription were placed in the restored walls of Sinope, which are of great importance for both Seljuk and Turkish-Islamic epigraphy. These inscriptions aid us in understanding the cosmopolitan structure of the city, as well as providing us with the explicit reflection through these inscriptions of Izzeddin Keykavus's power. The inscriptional policy of the Sultan in Sinope can then be followed in inscriptions set into the reconstructed city walls of Antalya a year later in 1216. In this study details of the conquests by

* Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü, Akdeniz Ortaçağ Araştırmaları Anabilim Dalı, Antalya. mahmutdemir@akdeniz.edu.tr

Sultan İzzeddin Keykavus I. of both cities are given, and the related inscriptions from this period are analyzed and compared.

Keywords: Sinope, Seljuks, Izzeddin Keykavus I, Seljuk Inscriptions, Antalya.

Giriş

Türkiye Selçukluları I. Gıyaseddin Keyhüsrev ile halefleri olan I. İzzeddin Keykavus ve I. Alaeddin Keykubat zamanlarında her açıdan gelişerek çok önemli bir güç haline gelmişlerdir. Kendilerinden evvel bir kara devleti mahiyetinde olan Türkiye Selçukluları, adı geçen üç hükümdarın Akdeniz ve Karadeniz kıyılarında fethettikleri önemli liman kentleri ile birlikte bir deniz gücü olmayı da başarmışlardır. Bu durum devletin siyasi gücünü arttırdığı gibi uluslararası ticaretteki konumunun pekişmesiyle ekonomik gücünün de artmasına vesile olmuştur. Türkiye Selçuklularının Akdeniz ve Karadeniz kıyılarında gerçekleştirdikleri fetihler, devlete siyasi ve ekonomik güç kazandırmalarının yanında sultanların kitabelerinde kullanılan unvanların da çeşitlenerek artması durumunu beraberlerinde getirmişlerdir. Bu durum özellikle Karadeniz kıyısında Sinop'u ve Akdeniz kıyısında Antalya'yı fetheden I. İzzeddin Keykavus zamanında açıkça görülür. Sultanın kendisi Sinop ve Antalya'da arka arkaya meydana getirdiği iddialı kitabelerle Selçuklu Epigrafisine damgasını vurmuştur. Bu çalışma kapsamında Türkiye Selçukluları adına çok önemli bir gelişme olan Sinop'un fethi ana hatlarıyla ortaya konacak, ardından Sinop'ta ve Antalya'da surlara yerleştirilen I. İzzeddin Keykavus kitabelerinin içerikleri, banileri ve birbiriyle olan ilişkileri değerlendirilecektir.

1. İzzeddin Keykavus ve Tahta Çıkışı

Türkiye Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykavus, I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in büyük oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi ve annesinin adı gibi hususlarla alakalı kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Babası I. Gıyaseddin Keyhüsrev 1196 yılında tahtını ağabeyine terk edip gurbet hayatına başladığı sırada kendisinin ve kardeşi Alaeddin Keykubat'ın çocuk yaşta olduğu anlaşılmaktadır¹. Kendisi, I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in tahta ikinci kez çıktığı süreçte Şeyh Mecdeddin İshak'ın gözetiminde Malatya melikliğine tayin edilmiştir². I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in 1211 (h. 608)'de İznik İmparatoru Theodoros Laskaris'le yaptığı savaşta şehit olması üzerine Selçuklu devlet erkânı toplanarak şehit sultanın oğulları arasından tahta çıkacak olanı belirlemeye çalışmışlardır. Maraş Meliki Emir Nusretüddin el-Hasan b. İbrahim'in Melik

¹ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Turan Neşriyat Yurdu Yay., İstanbul 1971.s. 293; Osman Turan, "Keyhusrev I", *Milli Eğitim İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, c. 6, s. 631; Salim Koca, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220)*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1997, s. 13-19; Faruk Sümer, "Keykavus I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, c. 25, s. 352.

² İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'ıye Fi'l-Umuri'l-Ala'ıye (Tıpkıbasım)*, Haz.: Necati Lugal ve Adnan S. Erzi, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1956, s. 90-93; İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'ıye Fi'l-Umuri'l-Ala'ıye (Selçukname)*, Çev.: Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay., 1. Bsk., Ankara 1996, c. I, 110-114; İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'ıye Fi'l-Umuri'l-Ala'ıye (muhtasar)*, Çev.: Mükrimin H. Yınanç, Haz.: Refet Yınanç ve Ömer Özkan, Kitabevi Yay., 1. Bsk., İstanbul 2007, s. 36; Ali Sevim, "Keyhusrev I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, c. 25, s. 347-349. Türkiye Selçuklu Sultanı I. Gıyaseddin Keyhüsrev, hicri 601, miladi 1205 yılında ikinci kez tahta çıkmıştır. Bkz.: Selim Kaya, *I. Gıyâseddin Keyhüsrev ve II. Süleymanşah Dönemi Selçuklu Tarihi (1192-1211)*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2006, s. 115-118.

İzzeddin Keykavus'tan yana görüş bildirmesi üzerine diğer Selçuklu emirleri de bu görüşü onaylamış ve İzzeddin Keykavus tahta çıkarılmıştır³. Anonim Selçukname'ye göre sultanın Konya'da tahta çıkış tarihi 6 Safer 608 (20 Temmuz 1211)'dir⁴. Sultan I. İzzeddin Keykavus Kayseri'de tahta çıkınca Tokat Meliki olan kardeşi Alaeddin Keykubat, amcası Erzurum Meliki Muğiseddin Tuğrulşah ve Kilikya Ermeni Baronu Leon tarafından Kayseri'de kuşatılmış böylece Türkiye Selçuklu şehzadeleri arasında taht kavgası başlamıştır. İki kardeş arasında başlayan ve bir süre devam eden taht kavgası müttefiklerini kaybettikten sonra Ankara Kalesi'ne çekilen Alaeddin Keykubat'ın teslim olmasıyla sonuçlanmıştır. Ancak kendisi öldürülmemiş ünlü Selçuklu devlet adamlarının araya girmesiyle Seyfeddin Ay-aba gözetiminde Malatya'daki Minşar Kalesi'ne hapsedilmiştir⁵.

³ İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'ie Fi'l-Umuri'l-Ala'ie* (Tıpkıbasım), s. 111-113; İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'ie Fi'l-Umuri'l-Ala'ie* (tercüme), c. I, 132-134; İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'ie Fi'l-Umuri'l-Ala'ie* (muhtasar), s. 40-41; Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiü'd-Düvel* (Anadolu Selçukluları ve Beylikler), Çev.: Ali Öngül, Kabcacı Yay., 1. Bsk., İzmir 2001, c. II, s. 44; Abdullah Bakır, *Yazıcızâde Ali'nin Selçuk-name İsimli Eserinin Edisyon Kritiği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi Marmara Üniversitesi), İstanbul 2008, s. 205-207; Ali Ertuğrul, *Anadolu Selçukluları Devrinde Yazılan Bir Kaynak: El-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Hâlik*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi Dokuz Eylül Üniversitesi), İzmir 2009, s. 534; Ahmed b. Mahmud, *Selçukname*, Çev.: Erdoğan Merçil, Kervan Yay., 1. Bsk., İstanbul 1977, c. II, s. 150-151; Hamdullâh Müstevfi-i Kazvînî, *Tarih-i Güzide* (Zikr-i Pâdişâhân-i Selçukiyyân), Ed.: Erkan Göksu, Bilge Kültür Sanat Yay., 1. Bsk., İstanbul 2015, s. 118; Muhammed b. Havenşâh b. Mahmûd Mîrhând, *Ravzatü's-Safâ* (Tabaka-i Selçukiyye), Çev.: E. Göksu, Türk Tarih Kurumu Yay., 1. Bsk., Ankara 2015, s. 271; Mustafa Şahin, "Habîbü's-Siyer'e Göre Türkiye Selçukluları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara 2014, Cilt: 54, Sayı: 1, s. 30; Muharrem Kesik, "Cenâbî'ye Göre Türkiye Selçukluları", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, İstanbul 2000, Sayı: 36, s. 248. Türkiye Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykavus hakkında ayrıca bkz.: Salim Koca, *Türkiye Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus'un Şahsiyeti ve Tarihi Rolü*, Ed.: Hasan Celal Güzel ve Kemal Çiçek ve Salim Koca, *Türkler* 6, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 580-589.

⁴ Anonim, *Selçukname* (Târih-i Âl-i Selçuk Der Anatoli). Çev.: Halil İbrahim Gök ve Fahrettin Coşguner, Atıf Yay., 1. Bsk., Ankara 2014, s. 40; Ali Sevim ve Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi Siyaset, Teşkilât ve Kültür*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995, s. 455.

⁵ İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'ie Fi'l-Umuri'l-Ala'ie* (Tıpkıbasım), s. 114-141; İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'ie Fi'l-Umuri'l-Ala'ie* (tercüme), c. I, s. 134-160; İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'ie Fi'l-Umuri'l-Ala'ie* (muhtasar), s. 41-49; Aksaraylı Mehmed oğlu Kerimüddin Mahmud, *Müsâmeretü'l-Ahbâr ve'l-Musâyeretü'l-Ahyâr*, Neş.: Osman Turan, Türk Tarih Kurumu Yay., 2. Bsk. Ankara 1999, s. 33; Aksaraylı Mehmed oğlu Kerimüddin Mahmud, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, Çev.: Mürsel Öztürk, Türk Tarih Kurumu Yay., 1. Bsk., Ankara 2000, s. 25; Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, Çev.: Ömer Rıza Doğrul, Türk Tarih Kurumu Yay., 2. Bsk., Ankara 1999, c. II, s. 491; Abdullah Bakır, *Yazıcızâde Ali'nin Selçuk-name İsimli Eserinin Edisyon Kritiği*, s. 207-223; Ali Ertuğrul, *Anadolu Selçukluları Devrinde Yazılan Bir Kaynak: El-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Hâlik*, s. 534-535; İbnü'l-Verdi, *Bir Ortaçağ Şairinin Kaleminden Selçuklular*, Haz.: Mustafa Alican, Kronik Yay., 1. Bsk., İstanbul 2014, s. 111; İbn Vâsıl, *Kitâb-ı Müferricü'l-Kurûb fi Ahbâr-ı Beni Eyyûb*, Nşr.: Cemaleddin eş-Şeyyâl, İskenderiye 1960, c. III, s. 217-219; İbn Furat, *Tarih-i İbn Furat*, Nşr.: Hasan Muhammed eş-Şemâ'a, Beyrut 1970, c. V, cüz. 1, s. 128-129; Muharrem Kesik, "Cenâbî'ye Göre Türkiye Selçukluları", s. 248-249; Salim Koca, "Sultan I. İzzeddin Keykâvus ile Melik Alâeddin Keykubad Arasında Geçen Otorite Mücadelesi", *Türk Tarih Kurumu Belleten*, Ankara 1990, Cilt: LIV, Sayı: 211, s. 935-943. Alaeddin Keykubat'ın hapsedildiği ancak yeri tam olarak tespit edilemeyen Menşar (Minşar) Kalesi'nin yeri 2009 yılında baraj gölü sularının çekilmesiyle keşfedilmiştir. Bkz.: Bünyad Dinç, "Alaeddin Keykubat'ın 8 yıla yakın hapis kaldığı Minşar'ın kalıntıları bulundu", *NTV Tarih Dergisi*, İstanbul 2009, Sayı: 6, s. 36-39.

2.Sinop'un Fethi

Çok köklü bir tarihe sahip olan Sinop şehrinin adı Eski Yunanca'da Sinopolli'dir. Öte yandan şehrin isminin bir Amazon kraliçesinden veya Irmak Tanrısı Osopos'un Sinopi isimli kızından geldiği de ileri sürülmektedir⁶. Şehir bulunduğu konum ve liman özelliği sayesinde önemini tarih boyunca korumuştur. Bu nedenle Türkiye Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykavus taht kavgasını bertaraf edip siyasi iktidarını yerleştirdikten sonra fetih faaliyetlerine girişmiş ve ilk olarak Sinop'a yönelmiştir. Sultanın Sinop'a yönelmesine şehrin önemi yanında dönemin siyasi dinamikleri de sebep olmuştur. Nitekim sultanın tahta çıktığı dönemde İznik İmparatoru Theodoros Laskaris siyasi rakibi olan ve Bizans tahtında hak iddia eden Trabzon İmparatoru Aleksios Komnenos'un kardeşi David Komnenos'a karşı zafer kazanmış ve Karadeniz kıyısında bazı önemli merkezleri ele geçirmiştir. Kendisi bununla da kalmayıp hâkimiyetini Doğu Karadeniz yönünde genişletmek üzere harekete geçmiştir. Bu durum Selçukluların Kuzey'den kuşatılıp Karadeniz'e çıkışlarının da kapatılması anlamına gelmekteydi. Bu nedenle I. İzzeddin Keykavus hızlı bir şekilde Sinop üzerine yürüme ihtiyacı hissetmiştir. Zira kaynaklarda Trabzon Rum İmparatoru Aleksios Komnenos'un da o sıralar Sinop yönünde ilerlediği bilgisi bulunmaktadır⁷.

Selçuklu kaynaklarının çoğuna göre Sultan I. İzzeddin Keykavus Sivas'ta bulunduğu sırada Sinop bölgesindeki sınır muhafızlarından kendisine Kir Aleksi'nin (Aleksios Komnenos) Selçuklu topraklarına girip huzursuzluk çıkardığına dair mühürlü bir mektup ulaşmıştır. Bunun üzerine sultan durumu devlet erkânıyla birlikte değerlendirmiş, ayrıca Sinop'u gören ve o bölge hakkında bilgi sahibi olanlara tavsiyeleri sorulmuştur. İstişare neticesinde şehrin karadan ve denizden kuşatılıp halkının teslim zorlanması ve etrafta yaşayan halkın esir alınmasının uygun olacağı kararlaştırılmıştır. Alınan karar üzerine sultan ordusuyla birlikte Sinop şehrine doğru hareket etmiştir⁸.

I. İzzeddin Keykavus'un Sinop üzerine hareket ettiği sıralarda işini oldukça kolaylaştıran bir hadise yaşanmıştır. Casuslar tarafından Kir Aleksi'nin (Aleksios Komnenos) gerekli güvenlik önlemlerini almayarak beraberindeki 500 süvariyle Sinop yakınlarında avlandığı bilgisi sultana ulaştırılmıştır. Daha sonra sultana bağlı birlikler ani bir baskınla Kir Aleksi'yi içki meclisinde gafil avlayarak esir almışlardır. Kir Aleksi'nin esir alındığını öğrenen sultan oldukça memnun olmuş ve eğlenceler düzenlemiştir. Kir Aleksi huzuruna getirilince de kendisini gayet iyi karşılamış ve teselli etmiştir. Ayrıca Sinop şehrine haberciler göndererek Kir Aleksi'nin elinde olduğunu bildirmiş ve şehri kendisine teslim etmelerini istemiştir. Şehir halkı ise bunu kabul etmedikleri

⁶ Mehmet Öz, "Sinop", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. 37, s. 252. Ünlü Müslüman coğrafyacı Ebu'l-Fida kendi coğrafya kitabında birçok yerde Sinop'tan bahsetmekte ve şehir hakkında tarihi ve coğrafi bilgiler vermektedir. Bkz.: Ebu'l-Fida, *Kitab-ı Takvimü'l-Büldan*, Çev.: Ramazan Şeşen, Yeditepe Yay., 1. Bsk., İstanbul 2017, s. 189-191, 312-313. Sinop şehrinin fetih öncesi tarihi hakkında ayrıca bkz.: Fatih Güldal, *Fetihten Osmanlılara Kadar Sinop Şehri Tarihi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Marmara Üniversitesi), İstanbul 2003, s. 1-7.

⁷ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 303; Osman Turan, "Keykavus I", *Milli Eğitim İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, c. 6, s. 634-635; Salim Koca, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220)*, s. 29-30; Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, (Çev.: Erol Üyepazarcı), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2002, s. 69-70.

⁸ İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'îye Fi'l-Umuri'l-Ala'îye (Tıpkıbasım)*, s. 146-148; İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'îye Fi'l-Umuri'l-Ala'îye (tercüme)*, c. I, s. 168-169; İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'îye Fi'l-Umuri'l-Ala'îye (muhtasar)*, s. 50-51; Abdullah Bakır, *Yazıcızâde Ali'nin Selçuk-name İsimli Eserinin Edisyon Kritiği*, s. 228-229; Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiü'd-Düvel (Anadolu Selçukluları ve Beylikler)*, s. 48-49.

gibi Kir Aleksî yerine oğullarından birisini kendilerine lider yapacaklarını söylemişlerdir. Sultan I. İzzeddin Keykavus bu cevap üzerine oldukça sinirlenmiş ve Kir Aleksî'ye şehrin surları önünde işkence edilmesini emretmiştir. Şehir halkı bu duruma bir süre seyirci kalmışsa da, nihayetinde Kir Aleksî ile kendilerinin bağışlanması ve güvenli bir şekilde istedikleri yere gitmelerine izin verilmesi şartıyla şehri teslim etme ikna olmuşlardır. Şartlarının sultan tarafından kabul edilmesiyle birlikte Sinop 26 Cemaziyelahir 611 Cumartesi günü Selçuklu kuvvetleri tarafından teslim alınmıştır. Daha sonra Sultan I. İzzeddin Keykavus ile Kir Aleksî arasında bir ahidname kaleme alınmıştır. Böylece Kir Aleksî Selçuklulara tâbi hale gelmiş ve her yıl 10 bin dinar, 500 at, 2 bin sığır, 10 bin koyun ve 50 yük kıymetli eşyayı vergi olarak sultana vermeyi kabul etmiştir. Anlaşmanın akabinde Sultan Sinop surlarını tamir ve şehri imar ettikten sonra şehrin kilisesini camiye çevirip kadı, kâtip, hatip, müezzin ve muarraf gibi görevliler tayin etmiştir. Ayrıca şehre bir Selçuklu garnizonu yerleştirip kale komutanı ve subaşı tayin ettikten sonra Sinop'tan ayrılmıştır⁹.

İbn Bibi Sinop'un fethini anlatırken kuşatma sırasında yaşanan herhangi bir çatışmadan bahsetmemektedir. Ancak ilgili pasajın sonunda verdiği, geçen sürenin ve yaşanan olayların etkisiyle sur ile burçlarda oluşan çatlakların ve yarıkların tamir edildiği bilgisinden bir kuşatma savaşı yaşandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Anonim Selçukname'de kuşatma savaşı hakkında ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Ona göre sultanın kuvvetleri ile karşı taraf arasında sabaha kadar savaş gerçekleşmiş ve şafak vakti Selçuklu kuvvetleri galip gelmiştir. Öte yandan Behrâm el-Tranblusî 1000 adamıyla deniz tarafına giderek düşmanın donanmasını yakmıştır. Karada ve denizde sağlanan başarı ile de fetih gerçekleşmiştir¹⁰.

⁹ İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'îye Fi'l-Umuri'l-Ala'îye* (Tıpkıbasım), s. 148-154; İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'îye Fi'l-Umuri'l-Ala'îye* (tercüme), c. I, s. 169-175; İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'îye Fi'l-Umuri'l-Ala'îye* (muhtasar), s. 51-54; Abdullah Bakır, *Yazıcızâde Ali'nin Selçuk-name İsimli Eserinin Edisyon Kritiği*, s. 229-234; Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiü'd-Düvel (Anadolu Selçukluları ve Beylikler)*, s. 49-50; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 303-306; Osman Turan, "Keykavus I", s. 634-636; Salim Koca, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220)*, s. 30-34. Trabzon'daki Komnenoslar, Sinop'u kaybedip Selçuklulara tâbi hale geldikten sonra Bizans iktidarı üzerindeki güç ve iddialarını da kaybetmişlerdir. Bkz.: Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, (Çev.: Fikret Işıltan), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2011, s. 399. Diğer Müslüman kaynaklar, İbn Bibi ve ondan istifade eden kaynaklardan esir alınan kişi hususunda ayrılmaktadırlar. Bu kaynaklar Sinop'un fethinden önce esir edilen Aleksios Komnenos'u (Kir Aleksî), El-Eşkeri yani Theodoros Laskaris olarak zikredip iki ismi birbiriyle karıştırmaktadırlar. Bkz.: İbnü'l-Verdi, *Bir Ortaçağ Şairinin Kaleminden Selçuklular*, s. 111; İbn Vâsıl, *Kitâb-ı Müferricü'l-Kurûb fi Ahbâr-ı Beni Eyyûb*, c. III, s. 225; İbn Furat, *Tarih-i İbn Furat*, c. V, cüz. 1, s. 154-155. Bu konuda ayrıca bkz.: Osman Turan, "Keykavus I", s. 636.

¹⁰ Anonim, *Selçukname (Târih-i Âl-i Selçûk Der Anatoli)*, s. 40. Sinop'un fethi hakkında ayrıca bkz.: Tülay Metin, "Türkiye Selçuklu Devleti'nin Karadeniz'deki Siyasî ve Askerî Faaliyetleri", *Akademik İncelemeler*, 2008, Cilt: 3, Sayı: 2, s. 19-20; Murat Keçiç, *Trabzon Rum İmparatorluğu ve Türkler (1204-1404)*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2013, s. 31-36; Yusuf Ayönü, *Selçuklular ve Bizans*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2014, s. 229-232; Mustafa Şahin ve Zekiye Tunç, *Türkiye Selçukluları Döneminde Aşıklar Adası "Sinop"un Fethi*, Ed.: Ahmet Vecdi Can, *14. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul 2016, s. 292-294; Mustafa Şahin ve Zekiye Tunç, "Türkiye Selçuklularının Sinop'un Fethinde Gâşiye'yi Hâkimiyet Âlameti Olarak Kullanmaları ve Fetih İçin Gönderilen Fütüvvetnâme", *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, Gaziantep 2018, Cilt: 17, Sayı: 2, s. 703-705.

Sinop'un fetih tarihi konusunda ise yazılı kaynaklarda ortak bir görüş söz konusu değildir. İbn Bibi yukarıda geçtiği gibi 26 Cemaziyelahir 611 Cumartesi tarihini verirken, Anonim Selçukname, 17 Şevval 612 (8 Şubat 1216)'yi fetih tarihi olarak zikretmektedir¹¹. İki kaynaktan da farklı olarak Müneccimbaşı 16 Cumadelülâ 611 Cumartesi (23 Eylül 1214) tarihini Sinop'un fetih günü olarak zikretmektedir¹². Öte yandan Süryani Abu'l-Farac'ın eserinde ve Osman Turan'ın neşrettiği Cedvel-i Tevârih-i Âl-i Selçûk Der Rûm'da Sinop'un fetih yılı h. 611 olarak verilmekte, ancak herhangi bir gün veya ay ismi zikredilmemektedir¹³. Ahmed Nigidî de herhangi bir gün veya ay belirtmeden aşağı yukarı ifadesini kullanarak h. 610 yılını Sinop'un fetih tarihi olarak zikretmektedir¹⁴. Yazılı kaynakların içinden çıkılmaz bir hale getirdiği bu bilmeceyi büyük oranda I. İzzeddin Keykavus'un emriyle fethin akabinde Sinop surlarına konan Arapça-Yunanca kitabe çözmektedir. Nitekim kitabenin metninde fethin Kasım Ayının 1'inde Cumartesi günü gerçekleştiği, kitabenin tamamlanmasının ise 1 Eylül 1215'te (hilkat takvimine göre 6724) gerçekleştiği ifade edilmektedir. Sur tamiri ve kitabelerin surlara yerleştirilmeye başlanması fetihten sonra olduğu için kitabe bahsedilen Kasım Ayı bir önceki senenin yani 1214 yılının 1 Kasım Cumartesi günü olmalıdır¹⁵. Bizce yazılı kaynaklardan ziyade, bu yazıtın bizi ulaştırdığı tarih olan 1 Kasım 1214 Cumartesi günü Sinop'un I. İzzeddin Keykavus tarafından fetih tarihi olarak kabul edilmelidir.

Sinop'un fethinin akabinde I. İzzeddin Keykavus kendisinin hocası ve dönemin en ünlü âlimlerinden olan Mecdeddin İshak'ı fethi Abbasi Halifesine bildirmek ve kendisinden bir fütüvvet şalvarı talep etmek gayesiyle çok kıymetli hediyelerle birlikte Bağdat'a göndermiştir. Halife, Mecdeddin İshak'ı çok iyi karşıladığı gibi fetih haberinden memnun olmuş, Sultan I. İzzeddin Keykavus'a istediği fütüvvet şalvarı yanında bir fütüvvetname, bir saltanat menşuru ve pek çok kıymetli hediye göndermiştir¹⁶. Sinop'un fethinden sonra Sultan I. İzzeddin Keykavus "*Sultanü'l-*

¹¹ İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'îye Fi'l-Umuri'l-Ala'îye (tercüme)*, c. I, s. 173; Anonim, *Selçukname (Târih-i Âl-i Selçûk Der Anatoli)*, s. 40.

¹² Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiü'd-Düvel (Anadolu Selçukluları ve Beylikler)*, s. 48-49, dn. 89. İbn-i Bibi'yi tercüme eden Prof. Dr. Mürsel Öztürk, 26 Cemaziyelahir 611 Cumartesi gününü miladi 28 Ekim 1214 olarak tarihlemiştir. Öte yandan Prof. Dr. Ali Öngül ise aynı tarihi 2 Kasım 1214 olarak belirlemiştir. Türk Tarih Kurumunun Tarih Çevirme Kılavuzu'nda da 2 Kasım 1214, h. 26 Cemaziyelahir 611 tarihinin karşılığı olarak verilmektedir. Bütün bunlara ek olarak Osman Turan aynı hicri tarihin karşılığını 3 İkinci Teşrin (Kasım) 1214 şeklinde tespit etmektedir. Bkz.: Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 304.

¹³ Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, c. II, s. 497; Osman Turan, *İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2007, s. 76-77.

¹⁴ Ali Ertuğrul, *Anadolu Selçukluları Devrinde Yazılan Bir Kaynak: El-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Hâlik*, s. 535.

¹⁵ Scott Redford, *İktidar İmgeleri Sinop İçkalesindeki 1215 Tarihli Selçuklu Yazıtları*, (Çev.: Barış Cezar), Koç Üniversitesi Yay., İstanbul 2014, s. 235-238. Mehmet Tütüncü ise aynı kitabe metninden hareketle 2 Kasım 1214 tarihine ulaşmıştır. Bkz.: Mehmet Tütüncü, *Sultanü'l-Bahreyn İki Denizin Hâkimi: Selçuklular Zamanında Sinop ve Sinop-Alanya Ticaret Yolu*, Ed.: Halil Çetin, *Kuzey Anadolu'da Beylikler Dönemi Sempozyumu Bildirileri Çobanoğulları-Candaroğulları-Pervâneoğulları*, Çankırı Karatekin Üniversitesi Yay., Çankırı 2012, s. 100-101.

¹⁶ İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'îye Fi'l-Umuri'l-Ala'îye (Tıpkıbasım)*, s. 154-160; İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'îye Fi'l-Umuri'l-Ala'îye (tercüme)*, c. I, s. 175-180; İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'îye Fi'l-Umuri'l-Ala'îye (muhtasar)*, s. 54; Abdullah Bakır, *Yazıcızâde Ali'nin Selçuk-name İsimli Eserinin Edisyon Kritiği*, s. 234-236; Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiü'd-Düvel (Anadolu Selçukluları ve Beylikler)*, s. 51; Mustafa Şahin ve Zekiye Tunç, "Türkiye Selçuklularının Sinop'un Fethinde Gâşiye'yi Hâkimiyet Âlameti Olarak Kullanmaları ve Fetih İçin Gönderilen Fütüvvetnâme", s. 707-708. Mecdüddin İshak hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Mehmet Ali Hacıgökmen, "Türkiye Selçukluları Şehzade ve Sultanlar

Gâlib” unvanını da almıştır¹⁷. Karadeniz’in en önemli liman kentlerinden birisi olan Sinop’un fethi, Selçuklular için hem siyasi hem de ekonomik anlamda oldukça faydalı olmuştur. Özellikle İznik İmparatorluğu ile Trabzon İmparatorluğu arasında bulunan tampon bir bölge eden Selçuklular, Karadeniz’de kendilerine avantaj sağlayacak önemli bir limana da sahip olmuşlardır¹⁸. Selçuklular tarafından fetihten hemen sonra Sinop kentinin Anadolu ve uluslararası ticaret alanındaki konumunu kuvvetlendirecek faaliyetlere girilmiş, Akdeniz ve Karadeniz limanlarını birbirine bağlayan ticaret güzergâhları oluşturulup gerekli alt yapı faaliyetleri gerçekleştirilmeye başlanmıştır¹⁹.

Türkiye Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykavus, Sinop’u fethettikten sonra Akdeniz’in en önemli limanlarından birisi olan Antalya üzerine yürümüştür. Şehir daha önce 3 Şaban 603/5 Mart 1207 tarihinde I. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından fethedilmiştir²⁰. Ancak şehir, kendisinin ölümünden sonra oğulları İzzeddin Keykavus ve Alaeddin Keykubat arasında yaşanan taht kavgasının sürdüğü 1212 yılında, Müslüman halkın savunmasız ve devletin aciz olduğu bir anda yerli Rum halk tarafından planlanmış bir gece baskınıyla elden çıkmıştır. Bu nedenle Sultan I. İzzeddin Keykavus uygun an geldiğinde Antalya’yı tekrar fethetmek için gelmiş, şehir kuvvetli bir kuşatma

Muallimi Mecdüddin İshak”, *Türk Tarih Kurumu Belleten*, Ankara 2012, Cilt: LXXVI, Sayı: 276, s. 419-430.

¹⁷ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 306; Erdoğan Merçil, *Selçuklular’da Hükümdarlık Alâmetleri*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2007, 36.

¹⁸ John Freely, *At Üstünde Fırtına: Anadolu Selçukluları*, (Çev.: Neşenur Domaniç), Doğan Kitap Yay., İstanbul 2012, s. 82-83.

¹⁹ Sinop ve diğer büyük Selçuklu merkezlerini birbirine bağlayan ticaret güzergâhları ve o dönemdeki Selçuklu ticareti için bkz.: Osman Turan, “Selçuk Kervansarayları”, *Türk Tarih Kurumu Belleten*, Ankara 1946, Cilt: X, Sayı: 39, s. 471-496; Kemal Özerin, “Anadolu’da Selçuklu Kervansarayları”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, İstanbul 1965, Cilt: 15, Sayı: 20, s. 141-170; Claude Cahen, “13. Yüzyıl Başında Anadolu’da Ticaret”, *Cogito*, Çev.: Aykut Derman, İstanbul 2001, Sayı: 29 Selçuklular Özel Sayısı, s. 132-143; Mehmet Sait Polat, *Selçuklu Türkiye’sinde Ticaret*, Ed.: Hasan Celal Güzel ve Kemal Çiçek ve Salim Koca, *Türkler 7*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 375-385; Osman Gümüşçü ve İlker Yiğit, *XIII-XVI. Yüzyıllarda Alanya-Sinop Bağlantı Yolu*, Ed.: Faruk Nafiz Koçak, *Alanya XII. Tarih ve Kültür Sempozyumu*, Alanya Ticaret Odası Yay., Konya 2012, s. 253-262; Mehmet Tütüncü, *Sultanü’l-Bahreyn İki Denizin Hâkimi: Selçuklular Zamanında Sinop ve Sinop-Alanya Ticaret Yolu*, s. 99-120; Osman Eravşar, *Yolların Tanıkları Anadolu Selçuklu Hanları*, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Basımevi, 2017.

²⁰ İbnü’l-Esîr, *El-Kâmil fi’t-Târîh*, Tsh.: ve Nşr.: Muhammed Yusuf ed-Dekkâk, Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 2003, c. X., s. 328; İbnü’l-Esîr, *İslâm Tarihi El-Kâmil fi’t-Târîh Tercümesi*, Çev.: Ahmet Ağırakça ve Abdülkerim Özeydin, Bahar Yay., 1. Bsk., İstanbul 1987, c. XII., s. 209-210; İbn Bibi, *El Evamirü’l-Ala’iye Fi’l-Umuri’l-Ala’iye (Tıpkıbasım)*, s. 95-101; İbn Bibi, *El Evamirü’l-Ala’iye Fi’l-Umuri’l-Ala’iye (tercüme)*, c. I, s. 115-121; İbn Bibi, *El Evamirü’l-Ala’iye Fi’l-Umuri’l-Ala’iye (muhtasar)*, s. 36-38; Abdullah Bakır, *Yazıcızâde Ali’nin Selçuk-name İsimli Eserinin Edisyon Kritiği*, s. 192-198; Münecimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiü’d-Düvel (Anadolu Selçukluları ve Beylikler)*, s. 40-42; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 303-306; Mahmut Demir, “Antalya’nın Türkiye Selçukluları Tarafından Fethi”, *Cedrus*, Antalya 2018, Sayı: VI, s. 555-571.

ve gerçekleşen saldırılar neticesinde 23 Ocak 1216 Cumartesi günü tekrar fethedilmiştir²¹. Antalya'nın fethinden sonra pek çok Müslüman hükümdara fetihnameler gönderilmiştir ki birinin metni ele geçmiş ve yayınlanmıştır²².

3.İzzeddin Keykavus'un Sinop ve Antalya Kitabeleri

Burada fetihlerini ele aldığımız iki şehrin Sinop ve Antalya'nın liman şehirleri olmaları ve Sultan I. İzzeddin Keykavus tarafından fethedilmiş olmaları dışında başka benzer noktaları da vardır. Bunların konumuz gereği en önemlisi iki şehirde de I. İzzeddin Keykavus adına gerçekleştirilen iddialı kitabe projeleridir. Bu nedenle öncelikle Sinop şehrinde fethin hemen akabinde gerçekleştirilen imar ve kitabe hazırlama sürecini kısaca değerlendirmek gerekmektedir²³. Sinop'taki Selçuklu kitabeleri 1215 yılında fetihden sonraki dönemde 5 aylık bir süre içinde tamamlanmışlardır. Devletin farklı bölgelerinden gelen devlet adamları tarafından yaptırılan toplamda 16 yazıttan oluşmaktadırlar²⁴. Sinop kitabelerinin metinlerinden görev yerleri olan 9 kentle birlikte toplamda 12 Selçuklu emirinin ismi öğrenilmektedir ki bu çoğu yazılı kaynağın sağlayamadığı bir bilgidir. Scott Redford'a göre Sinop Selçuklu kitabelerinin içerikleri, bulundukları konum ve hatta yükseklikleri onları yaptıran emirler arasındaki hiyerarşiyi göstermektedir. Özellikle kitabeleri Sinop kalesinin doğu yönüne yerleştirilmiş bulunanlar, kitabeleri kuzey ile güney yönünde bulunan emirlerden daha önceliklidirler. Buna göre özellikle Malatya Valisi Hüsameddin Yusuf ve Kayseri Valisi diğer emirlerden daha üstün bir konumda bulunmaktadırlar²⁵. Ayrıca

²¹ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 307-310; Leyla Yılmaz ve Kemal Tuzcu, *Antalya'da Türk Dönemi Kitabeleri*, Sota Vakfı Yay., Haarlem 2010; s. 15; Mahmut Demir, *13. Yüzyıl Doğu Akdenizi'nin (Antalya-Alanya-Misis-Tarsus-Anazarba-Lazkiye-Süveydiye) Siyasi, Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Akdeniz Üniversitesi), Antalya 2017, s. 18-19. Sultan I. İzzeddin Keykavus'un yakın ilişki içinde olduğu ünlü mutasavvıf Muhyiddin İbnü'l-Arabi Antalya'nın fethedildiğini rüyasında görmüş ve bu durumu bir mektupla sultana bildirmiştir. Bkz.: M. Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabi'nin I. İzzeddin Keykâvus'a Yazdığı Mektubun Işığında Dönemin Dini ve Siyasî Tarihine Bakış*, Ed.: Osman Eravşar, *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildiriler II*, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 2001, s. 11-28.

²² Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar Metin, Tercüme ve Araştırmalar*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1988, s. 101-108.

²³ Sinop'ta bulunan Selçuklu kitabeleriyle ilgili muhtelif devirlerde pek çok yayın yapılmıştır. Bkz.: Hüseyin Hilmi, *Sinop Kitabeleri*, Sinop Matbaası, Sinop 1339-1341; Mehmet Behçet, "Sinop Kitabeleri", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, İstanbul 1930, Cilt: I, Sayı: 2, s. 35-45; Mehmet Behçet, "Sinop Kitabeleri II", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, İstanbul 1930, Cilt: I, Sayı: 4, s. 43-49; Mehmet Behçet, "Sinop Kitabeleri III", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, İstanbul 1931, Cilt: I, Sayı: 5, s. 56-61; M. Ş. Ülkütaşır, "Sinop Kitabelerinden Basılı Olmayan Birkaç Metin", *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi*, İstanbul 1933, Sayı: 1, s. 157-159; M. Ş. Ülkütaşır, "Sinop'ta Selçukiler Zamanına Ait Tarihi Eserler", *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi*, İstanbul 1949, Sayı: 5, s. 113-151; Scott Redford, *Sinop in the Summer 1215: The Beginning of Anatolian Seljuk Architecture*, Ed.: D. K. Tezgör, *Sinope The Results of Fifteen Years of Research*, Brill Publishing, Leiden 2012, s. 125-149; İsmail Ulus, *Açıklamalı Sinop Kitabeleri*, Sinop Belediyesi Yay., Sinop 2014. Son olarak Scott Redford'un "*İktidar İmgeleri Sinop İçkalesindeki 1215 Tarihli Selçuklu Yazıtları*" isimli çalışmasıyla Sinop'taki Selçuklu kitabeleri hakkındaki bilgilerimiz önemli oranda artmıştır.

²⁴ Scott Redford, *İktidar İmgeleri Sinop İçkalesindeki 1215 Tarihli Selçuklu Yazıtları*, s. 17.

²⁵ Scott Redford, *İktidar İmgeleri Sinop İçkalesindeki 1215 Tarihli Selçuklu Yazıtları*, s. 71-73. Sinop şehrinin surlarının imar ve tahkim çalışmasında pek çok Selçuklu emirinin görev almış olması bilinçli bir politikanın göstergesidir. Zira bu uygulama ile inşa sürecinin hızlı bir şekilde bitirilmesi yanında devletin yani sultanın hazinesinin korunması ve buna mukabil zengin emirlerin maddi güçlerinin bu gibi uygula-

Malatya Valisi'nin emrinde bulunan mimar Ebu Ali el-Halebi el-Kettanî ve kendisinin kitabesindeki tarz ve üslup, Sinop kitabelerinde Eyyûbî etkisinin varlığına kanıt olarak gösterilmektedir²⁶.

Sinop'taki Selçuklu kitabelerinin bir kısmı Anadolu sahasında Selçuklu ve Müslüman-Türk epigrafisinde ayrı bir yere sahiptirler. Bunlardan ilki ve belki de en önemlisi kendi kategorisinde bir ilk olan Arapça-Yunanca çift dilli kitabedir (Resim 1). Bu kitabe Selçuklu Anadolu'sundaki tek örnektir ve Sinop surlarını süslemektedir. Bu kitabenin şehri yeni fetheden Selçukluları yerli halka tanıtmak ve inşa faaliyetlerini özetlemek gibi amaçlara hizmet ettiği düşünülmektedir²⁷. Ayrıca bu kitabe vasıtasıyla önceden Simre Kenti Valisi sonrasında ise Sinop Valisi olacak olan Bedreddin Ebu Bekir isimli emirin yönetecek olduğu Rum halka bir jest yapmaya çalıştığı da iddia edilmektedir²⁸. Sinop'un bir nevi sembolü sayılabilecek olan söz konusu kitabenin Arapça-Yunanca metni ve çevirisi şöyledir:

- ١- اتفق بتوفيق الله تعالى في ايام السلطان الغالب
- ٢- عز الدنيا و الدين ابو الفتح كيكوس بن كيخسرو برهان
- ٣- امير المؤمنين عمر هذا البرج و البدن العبد المحتاج الى رحمة الله تعالى
- ٤- بدر الدين ابو بكر صاحب سيمرة في شهر ربيع الاخر سنة اثني عشر و ستمائة كتب يواش القيصريوي²⁹

- 1-Μηνὶ νωευρίῳ α' ἡμέρα εὐδόμῃ ἐπάρθη τὸ κ-
- 2-άστρον ἢ Σινόπη παρὰ τοῦ μεγάλου σουλτάνου Ἀζα-
- 3-τήνη Καϊκαούση κ' ἐγὼ δοῦλος τοῦ μεγάλου σουλτάνου Πα-
- 4-τρατήνης Ὅπου Πάκις ἔκτησα πῆργον κὲ κορτῆνα κὲ ἡρχεῦθη
- 5-Ἀπριλίου [--yak. 6 harf eksik--] κὲ ἐπλιρόθι Σεπτεβρίο ἰς τὴν α' ἔτους ,σψκδ' ἰν δ.δ'
- 5b-οσι σιμαρίτης.

Kitabenin Türkçe Tercümesi:

“Cumartesi Kasım ayının 1'inde, Sinope kenti Büyük Azatene Kaikaousi (İzzeddîn Keykâvûs) tarafından ele geçirilmiştir ve ben, Büyük Sultanın kölesi Patratenes Opu Pakis (Bedreddin Ebû Bekir), bir burç ve beden inşa ettim. Ve (iş) Nisanın? gününde başlamış ve 1 Eylül, 6724 (=1215) yılında, dördüncü döngüde tamamlanmıştır. Simreli” (Sol kenardaki dik yazı)³⁰.

Yunanca-Arapça çift dilli kitabe dışında sonraki süreçte Sinop surlarına başka bir kitabe yaptıran Bedreddin Ebu Bekir'in bu kitabesinde “حجرية النبوي/Hicriyetü'n-Nebevî” ifadesi bulunmaktadır ki bu ifade kitabelere değil yazılı eserlere özgü bir ifadedir. Bu da Selçuklu epigrafisinde

malarla mümkün mertebe azaltılması hedeflenmektedir. Kısacası bu uygulama sultanın merkezi otoritesini korumaya da yöneliktir. Sultan I. İzzeddin Keykavus'un kardeşi ve halefi I. Alaeddin Keykubat da aynı uygulamayı gerçekleştirmiştir. Müslüman-Türk tarihinde bu uygulamanın emsallerine sıkça tesadüf edilebilir.

²⁶ Scott Redford, *İktidar İmgeleri Sinop İçkalesindeki 1215 Tarihli Selçuklu Yazıtları*, s. 74-75.

²⁷ Scott Redford, *İktidar İmgeleri Sinop İçkalesindeki 1215 Tarihli Selçuklu Yazıtları*, s. 18.

²⁸ Scott Redford, *İktidar İmgeleri Sinop İçkalesindeki 1215 Tarihli Selçuklu Yazıtları*, s. 78.

²⁹ Hüseyin Hilmi, *Sinop Kitabeleri*, s. 6-7; Scott Redford, *İktidar İmgeleri Sinop İçkalesindeki 1215 Tarihli Selçuklu Yazıtları*, s. 166.

³⁰ Sinop'un çift dilli kitabesinin çevirisi ve değerlendirmesini yapan Adrian Saunders, kitabenin sol alt köşesinde bulunan “οσι σιμαρίτης/Simreli” kısmının bir harfinin eksik olduğunu düşünse de kitabe incelendiğinde eksik harf olmadığı görülür. Bkz.: Scott Redford, *İktidar İmgeleri Sinop İçkalesindeki 1215 Tarihli Selçuklu Yazıtları*, içinde s. 235-242. Farklı bir çeviri önerisi için bkz.: Mehmet Tütüncü, *Sultanü'l-Bahreyn İki Denizin Hâkimi: Selçuklular Zamanında Sinop ve Sinop-Alanya Ticaret Yolu*, s. 100-101. Söz konusu kitabenin Yunanca metnini değerlendiren Değerli dostum Arş. Gör. Fatih Yılmaz'a ve çift dilli kitabenin mükemmel bir fotoğrafını şahsi arşivinden kullanmamıza izin veren Sinop Valiliği Emekli İl Yazı İşleri Müdürü Cengizhan Ersoy Bey'e teşekkürü borç biliriz.

bir ilktir. Aynı şekilde Malatya Valisi Hüsameddin Yusuf'un yaptırdığı farsça manzum kitabe de net bir şekilde sayfaları açılmış bir kitabı andırmaktadır³¹. Bu iki kitabe Sinop Selçuklu kitabelerinde genellikle yazılı eserlere özgü bazı uygulamaların bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidirler (Resim 2 ve Resim 3).

Sinop'taki Selçuklu kitabelerinde Anadolu'da çok sık görülmeyen bir durum daha söz konusudur. Bu Latince "*Damnatio Memoriae (Hatıranın Lanetlenmesi)*" olarak bilinen yani bir sebeple yazıtların tahribi ve metinlerin silinmesi durumudur. Sinop'ta bu uygulama şehrin en önemli kapılarından birisi olan Lonca Kapısı'nın üzerindeki kitabeye uygulanmıştır (Resim 4-5). Mehmet Tütüncü, gerçekleştirdiği çalışmasında Konya'daki bazı örneklerle dayanarak bu kitabenin Sinop fatihi I. İzzeddin Keykavus'un halefi ve kardeşi olan I. Alaeddin Keykubat tarafından kendi iktidarı zamanında silindiğini iddia etmektedir³². Scott Redford ise Sinop kitabeleri üzerindeki bazı uygulamalar üzerinden bu silinme işleminin sonraki süreçte Sinop şehrinin valiliği görevine getirilen Selçuklu Emiri Bedreddin Ebû Bekir tarafından gerçekleştirildiğini düşünmektedir³³. Bizce de söz konusu kitabenin kazınması işleminin faili hususunda ikinci şık daha muhtemeldir.

Sinop kitabeleri yanında yine I. İzzeddin Keykavus tarafından Antalya'nın fethinden sonra yaptırılan yazıtlar hakkında kısaca bilgi verilerek iki şehirdeki kitabelerin birbiriyle olan ilişkileri üzerinde durulmalıdır. Antalya şehri surlarının üzerine yerleştirilmiş olan I. İzzeddin Keykavus kitabeleri toplamda 45 parçadan oluşmaktadırlar. Bunların iki tanesi bağımsız kitabelerdir ve biri insitu olarak surlarda iken diğeri ne yazık ki kayıptır. Diğer 43 kitabe ise Antalya fetihnâmesinin metnini oluşturmaktadır. Günümüzde bu kitabelerin 27 tanesi insitu olarak Antalya surları üzerinde bulunmaktadır. Fetihnâmeyi oluşturan kitabelerin 9 tanesi Antalya Müzesi'ndeyken, 7 tanesi maalesef kayıptır. Ancak XX. yüzyıl başlarında yapılan çalışmalar sayesinde bu kayıp parçaların metinleri büyük oranda elimizdedir³⁴. I. İzzeddin Keykavus'a ait bu kitabeler şimdiye kadar bilinen en uzun Selçuklu fetihnâmesi metnini içermesi bakımından da oldukça önemlidirler ve kendi içlerinde uyaklı Arapça dizelerden oluşmaktadırlar. Kitabelerin içeriği, saltanat unvanları ve fethi yapılan atıflardan dolayı bir fetihnâme metnine özgü özellikleri hem sözlü hem de yazılı olarak yansıtmaktadırlar³⁵. Sinop'un fethinde olduğu gibi Antalya'nın fethi konusunda da yazılı kaynaklar ortak bir tarih vermemektedirler. Bu nedenle ortaya çıkan fethi tarihlendirme problemi Antalya surlarında bulunan Fetihnâme sayesinde giderilmektedir.

³¹ Scott Redford, *İktidar İmgeleri Sinop İçkalesindeki 1215 Tarihli Selçuklu Yazıtları*, s. 82. Kitabenin metni için bkz.: Aynı eser s. 231-232. Farsça kitabenin metni için ayrıca bkz.: aynı eser s. 244-245.

³² Mehmet Tütüncü, *Sultanü'l-Bahreyn İki Denizin Hâkimi: Selçuklular Zamanında Sinop ve Sinop-Alanya Ticaret Yolu*, s. 102.

³³ Scott Redford, *İktidar İmgeleri Sinop İçkalesindeki 1215 Tarihli Selçuklu Yazıtları*, s. 93-96.

³⁴ Antalya'daki kitabeler hakkında pek çok çalışma yapılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmet Tevhid, "Antalya Surları Kitabeleri", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, İstanbul 1341, Cilt: 9, Sayı: 86, s. 165-176; Süleyman Fikri (Erten), *Antalya Livası Tarihi*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1338-1340; Süleyman Fikri Erten, *Antalya Tarihi*, İstanbul 1940; Scott Redford ve Gary Leiser, *Taşa Yazılan Zafer Antalya İçkale Surlarındaki Selçuklu Fetihnâmesi*, (Çev.: İnci Türkoğlu), Suna-İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü Yay., Antalya 2008; Leyla Yılmaz ve Kemal Tuzcu, *Antalya'da Türk Dönemi Kitabeleri*, Sota Vakfı Yay., Haarlem 2010.

³⁵ Scott Redford, *Selçuklu Döneminde Anadolu'da Sözler, Kitaplar, Yapılar*, Çev.: Z. N. Yelçe, *Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2012, s. 11-22.

Fetihnâme'nin verdiği bilgiler ışığında Antalya şehrinin Selçuklular tarafından 2. fethi 1215 yılının 24 Aralık Perşembe günü başlayan ve 1 ay sonra 23 Ocak 1216 Cumartesi günü tamamlanan kuşatma sonucu gerçekleşmiştir³⁶ (Resim 6-7).

İki şehirdeki I. İzzeddin Keykavus adına yaptırılan Selçuklu kitabelerinin metinleri karşılaştırıldığında ise bazı ortak noktalar ve birbirini tamamlayan unvanlar dikkat çekmektedir. Burada ilk vurgulanması gerekenler ortak noktalardır. Bu minvalde Sinop kitabelerinde 3 yerde görülen kelime-i tevhid ifadesi Antalya kitabelerinde de 1 yerde zikredilmekte buna ek olarak fetihname metni içinde iki yerde kelime-i şehadet ifadesi bulunmaktadır. Öte yandan Sinop kitabelerinde 2 ayrı yerde geçen “*Kâtilü'l-Kefere ve'l-Müşrikîn*” ifadesinin benzeri Antalya Fetihnâmesinde de geçmektedir. Aynı şekilde Sinop kitabelerinde bulunan “*Gıyâsü'l-İslâm ve'l-Müslîmîn*” ifadesi de Antalya fetihnâmesinde karşımıza çıkmaktadır. Bu benzerlikler dışında Sinop kitabelerinde 3 ayrı yerde geçen “*Berren ve bahren Ebu'l-Feth (Karadan ve denizden fethin babası)*” ifadesinin Antalya'daki I. İzzeddin Keykavus Fetihnâmesinde bulunmadığı görülür. Bunun yanında Sinop'ta 2 kere geçen “*Sultanü'l-berr ve'l-bahr (Karanın ve denizin Sultanı)*” unvanı Antalya'da yerini “*Sultanü'l-Bahreyn (İki Denizin Sultanı)*”e bırakmakta ve 3 ayrı yerde zikredilmektedir³⁷. Bunlar dışında Sinop kitabelerinde adı geçen Selçuklu Emiri Hüsameddin Yusuf'un adı Antalya'daki bir I. İzzeddin Keykavus kitabesinde de geçmektedir³⁸ (Resim 8 ve 9).

Sonuç

Sinop ve Antalya şehirlerinde arka arkaya kısa süre içerisinde gerçekleştirilen kitabe çalışmalarının Türk-İslam Epigrafisinde ayrı bir yeri olduğu gibi bizce bu faaliyetler birbirinin devamı niteliğindedir. Özellikle Sinop kitabelerinin metinleri incelendiğinde bunların Antalya'daki kitabelerin üslup ve içerik olarak prototipini teşkil ettiği rahatlıkla fark edilebilir. İki şehirdeki kitabeler de epigrafik yazı stili yanında yer yer kitabî metin özelliği göstermektedirler. İki kitabe grubunda da İslâmî kavramlara önemli oranda atıf vardır. Bunun yanında bir ortak özellik olarak iki kitabe grubu da bulundukları şehrin fethi tarihinin aydınlatılmasına vesile olmaktadır. Ayrıca Sinop'ta kitabeleri bulunan Hüsameddin Yusuf'un Antalya'da da bir kitabesinin bulunması bizce Sinop'taki ve Antalya'daki kitabe projelerinin birbirinin devamı olduğuna kanıttır. Zira Sinop'ta görüldüğü üzere diğer Selçuklu emirleri arasında ayrıcalıklı bir yere sahip olan ve birisi kazınmış olmakla birlikte 3 adet kitabesi bulunan Hüsameddin Yusuf'un adına Antalya'da da rastlanması bizce bir tesadüf eseri değildir ve iki şehirdeki kitabe projesinin birbiriyle ilişkili olmasını göstermesi açısından önemlidir. Kısacası kitabe metinleri incelendiğinde “*Kelime-i tevhid/Kelime-i şehadet*”, “*Gıyâsü'l-İslâm ve'l-Müslîmîn*” ve “*Kâtilü'l-Kefere ve'l-Müşrikîn*” ifadeleri örneklerinde olduğu gibi Sinop kitabeleri Antalya fetihnâmesi metninin oluşturulmasında örnek teşkil etmektedir. Ancak Sinop'taki “*Sultanü'l-berr ve'l-bahr*” unvanından yola çıkılacak

³⁶ Leyla Yılmaz ve Kemal Tuzcu, *Antalya'da Türk Dönemi Kitabeleri*, s. 118-121.

³⁷ Scott Redford ve Gary Leiser, *Taşa Yazılan Zafer Antalya İçkale Surlarındaki Selçuklu Fetihnâmesi*, s. 29-34; Leyla Yılmaz ve Kemal Tuzcu, *Antalya'da Türk Dönemi Kitabeleri*, s. 47-121; Scott Redford, *İktidar İmgeleri Sinop İçkalesindeki 1215 Tarihli Selçuklu Yazıtları*, s. 147-234.

³⁸ Scott Redford ve Gary Leiser, *Taşa Yazılan Zafer Antalya İçkale Surlarındaki Selçuklu Fetihnâmesi*, s. 32-34; Leyla Yılmaz ve Kemal Tuzcu, *Antalya'da Türk Dönemi Kitabeleri*, s. 55-58. Aynı şekilde Sinop kitabelerinde adı geçen mimar Ebû Ali el-Halebî bin El-Kettânî'nin adı Alanya Kalesi'ndeki kitabelerde de geçmektedir. Bk. Seton Lloyd ve D. Storm Rice, *Alanya ('Alâ'îyye)*, (Çev.: Nermin Sinemoğlu), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1989, s. 60.

olursa Antalya'daki "Sultanü'l-Bahreyn" ifadesi Karadeniz ve Akdeniz'i ifade ettiği için Sinop'taki unvanın daha kapsamlı halidir.

Bibliyografya

Ana Kaynaklar

- Abdu Abdullah Bakır, *Yazıcızâde Ali'nin Selçuk-name İsimli Eserinin Edisyon Kritiği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi Marmara Üniversitesi), İstanbul 2008.
- Ahmed b. Mahmud, *Selçukname*, Çev.: Erdoğan Merçil, Kervan Yay., 1. Bsk., İstanbul 1977, c. II.
- Aksaraylı Mehmed oğlu Kerîmüddin Mahmud, *Müsâmeretü'l-Ahbâr ve'l Musâyeretü'l-Ahyâr*, Nşr.: Osman Turan, Türk Tarih Kurumu Yay., 2. Bsk. Ankara 1999.
- Aksaraylı Mehmed oğlu Kerîmüddin Mahmud, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, Çev.: Mürsel Öztürk, Türk Tarih Kurumu Yay., 1. Bsk., Ankara 2000.
- Ali Ertuğrul, *Anadolu Selçukluları Devrinde Yazılan Bir Kaynak: El-Veledü's-Şefîk ve'l-Hâfîdü'l-Hâlik*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi Dokuz Eylül Üniversitesi), İzmir 2009.
- Anonim, *Selçukname (Târih-i Âl-i Selçûk Der Anatoli)*. Çev.: Halil İbrahim Gök ve Fahrettin Coşguner, Atıf Yay., 1. Bsk., Ankara 2014.
- Ebu'l-Fida, *Kitab-ı Takvimü'l-Büldan*, Çev.: Ramazan Şeşen, Yeditepe Yay., 1. Bsk., İstanbul 2017.
- Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, Çev.: Ömer Rıza Doğrul, Türk Tarih Kurumu Yay., 2. Bsk., Ankara 1999, c. I-II.
- Hamdullâh Müstevfî-i Kazvînî, *Tarih-i Güzîde (Zikr-i Pâdişâhân-i Selçukiyân)*, Ed.: Erkan Göksu, Bilge Kültür Sanat Yay., 1. Bsk., İstanbul 2015.
- İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'îye Fi'l-Umuri'l-Ala'îye (Tıpkıbasım)*, Haz.: Necati Lugal ve Adnan S. Erzi, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1956.
- İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'îye Fi'l-Umuri'l-Ala'îye (Selçukname)*, Çev.: Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay., 1. Bsk., Ankara 1996, c. I-II.
- İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'îye Fi'l-Umuri'l-Ala'îye (muhtasar)*, Çev.: Mükrimin H. Yınanç, Haz.: Refet Yınanç ve Ömer Özkan, Kitabevi Yay., 1. Bsk., İstanbul 2007.
- İbnü'l-Esîr, *El-Kâmil fi't-Târîh*, Tsh.: ve Nşr.: Muhammed Yusuf ed-Dekkâk, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 2003, c. X.
- İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi El-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi*, Çev.: Ahmet Ağırakça ve Abdülkerim Özaydın, Bahar Yay., 1. Bsk., İstanbul 1987, c. XII.
- İbn Furat, *Tarih-i İbn Furat*, Nşr.: Hasan Muhammed eş-Şemâ'a, Beyrut 1970, c. V, cüz. 1.
- İbn Vâsıl, *Kitâb-ı Müferricü'l-Kurûb fi Ahbâr-ı Beni Eyyûb*, Nşr.: Cemaleddin eş-Şeyyâl, İskenderiye 1960, c. III.
- İbnü'l-Verdi, *Bir Ortaçağ Şairinin Kaleminden Selçuklular*, Haz.: Mustafa Alican, Kronik Yay., 1. Bsk., İstanbul 2014.
- Muhammed b. Havenşâh b. Mahmûd Mîrhând, *Ravzatü's-Safâ (Tabaka-i Selçukiyye)*, Çev.: E. Göksu, Türk Tarih Kurumu Yay., 1. Bsk., Ankara 2015.
- Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiü'd-Düvel (Anadolu Selçukluları ve Beylikler)*, Çev.: Ali Öngül, Kabalcı Yay., 1. Bsk., İzmir 2001, c. II.

Araştırma Eserler

- Ahmet Tevhid, "Antalya Surları Kitabeleri", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, İstanbul 1341, Cilt: 9, Sayı: 86, s. 165-176.
- Ali Sevim ve Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi Siyaset, Teşkilât ve Kültür*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995.
- Ali Sevim, "Keyhusrev I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, c. 25, s. 347-349.

- Bünyad Dinç, "Alaeddin Keykubat'ın 8 yıla yakın hapis kaldığı Minşar'ın kalıntıları bulundu", *NTV Tarih Dergisi*, İstanbul 2009, Sayı: 6, s. 36-39.
- Claude Cahen, "13. Yüzyıl Başında Anadolu'da Ticaret", *Cogito*, Çev.: Aykut Derman, İstanbul 2001, Sayı: 29 Selçuklular Özel Sayısı, s. 132-143.
- Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, (Çev. Erol Üyepazarcı), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2002.
- Erdoğan Merçil, *Selçuklular'da Hükümdarlık Alâmetleri*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2007.
- Faruk Sümer, "Keykavus I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, c. 25, s. 352-353.
- Fatih Güldal, *Fetihten Osmanlılara Kadar Sinop Şehri Tarihi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Marmara Üniversitesi), İstanbul 2003.
- Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, (Çev.: Fikret İşıltan), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2011.
- Hüseyin Hilmi, *Sinob Kitabeleri*. Sinop Matbaası. Sinop 1339-1341.
- İsmail Ulus, *Açıklamalı Sinop Kitabeleri*, Sinop Belediyesi Yay., Sinop 2014.
- John Freely, *At Üstünde Fırtına: Anadolu Selçukluları*. (Çev.: Neşenur Domanıç), Doğan Kitap Yay., İstanbul 2012.
- Kemal Özergin, "Anadolu'da Selçuklu Kervansarayları", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, İstanbul 1965, Cilt: 15, Sayı: 20, s. 141-170.
- Leyla Yılmaz ve Kemal Tuzcu, *Antalya'da Türk Dönemi Kitabeleri*, Sota Vakfı Yay., Haarlem 2010.
- M. Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî'nin I. İzzeddin Keykâvus'a Yazdığı Mektubun Işığında Dönemin Dini ve Siyasî Tarihine Bakış*, Ed.: Osman Eravşar, *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildiriler II*, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 2001, s. 11-28.
- M. Ş. Ülkütaşır, "Sinop Kitabelerinden Basılı Olmayan Birkaç Metin", *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi*, İstanbul 1933, Sayı: 1, s. 157-159.
- M. Ş. Ülkütaşır, "Sinop'ta Selçukiler Zamanına Ait Tarihi Eserler", *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi*, İstanbul 1949, Sayı: 5, s. 113-151.
- Mahmut Demir, *13. Yüzyıl Doğu Akdenizi'nin (Antalya-Alanya-Misis-Tarsus-Anazarba-Lazkiye-Süveydiye) Siyasi, Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Akdeniz Üniversitesi), Antalya 2017.
- Mahmut Demir, "Antalya'nın Türkiye Selçukluları Tarafından Fethi", *Cedrus*, Antalya 2018, Sayı: VI, s. 555-571.
- Mehmet Ali Hacıgökmen, "Türkiye Selçukluları Şehzade ve Sultanlar Muallimi Mecdüddin İshak", *Türk Tarih Kurumu Belleten*, Ankara 2012, Cilt: LXXVI, Sayı: 276, s. 419-430.
- Mehmet Behçet, "Sinop Kitabeleri", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, İstanbul 1930, Cilt: I, Sayı: 2, s. 35-45.
- Mehmet Behçet, "Sinop Kitabeleri II", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, İstanbul 1930, Cilt: I, Sayı: 4, s. 43-49.
- Mehmet Behçet, "Sinop Kitabeleri III", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, İstanbul 1931, Cilt: I, Sayı: 5, s. 56-61.
- Mehmet Öz, "Sinop". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. 37, s. 252-256.
- Mehmet Sait Polat, *Selçuklu Türkiye'sinde Ticaret*, Ed.: Hasan Celal Güzel ve Kemal Çiçek ve Salim Koca, *Türkler 7*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 375-385.
- Mehmet Tütüncü, *Sultanü'l-Bahreyn İki Denizin Hâkimi: Selçuklular Zamanında Sinop ve Sinop-Alanya Ticaret Yolu*, Ed.: Halil Çetin, *Kuzey Anadolu'da Beylikler Dönemi Sempozyumu Bildirileri Çobanoğulları-Candaroğulları-Pervâneoğulları*, Çankırı Karatekin Üniversitesi Yay., Çankırı 2012, s. 99-120.
- Muharrem Kesik, "Cenâbî'ye Göre Türkiye Selçukluları", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, İstanbul 2000, Sayı: 36, s. 213-259.
- Murat Keçiş, *Trabzon Rum İmparatorluğu ve Türkler (1204-1404)*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2013.

- Mustafa Şahin, “Habibü’s-Siyer’e Göre Türkiye Selçukluları”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara 2014, Cilt: 54, Sayı: 1, s. 21-40.
- Mustafa Şahin ve Zekiye Tunç, *Türkiye Selçukluları Döneminde Âşıklar Adası “Sinop” un Fethi*, Ed.: Ahmet Vecdi Can, 14. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul 2016, s. 290-297.
- Mustafa Şahin ve Zekiye Tunç, “Türkiye Selçuklularının Sinop’un Fethinde Gâşiye’yi Hâkimiyet Âlameti Olarak Kullanmaları ve Fetih İçin Gönderilen Fütüvvetnâme”, *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, Gaziantep 2018, Cilt: 17, Sayı: 2, s. 701-710.
- Osman Eravşar, *Yolların Tanıkları Anadolu Selçuklu Hanları*, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Basımevi, 2017.
- Osman Gümüşçü ve İlker Yiğit, *XIII-XVI. Yüzyıllarda Alanya-Sinop Bağlantı Yolu*, Ed.: Faruk Nafiz Koçak, *Alanya XII. Tarih ve Kültür Sempozyumu*, Alanya Ticaret Odası Yay., Konya 2012, s. 253-262.
- Osman Turan, “Selçuk Kervansarayları”, *Türk Tarih Kurumu Belleten*, Ankara 1946, Cilt: X, Sayı: 39, s. 471-496.
- Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Turan Neşriyat Yurdu Yay., İstanbul 1971.
- Osman Turan, “Keyhusrev I”, *Milli Eğitim İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, c. 6, s. 613-620.
- Osman Turan, “Keykavus I”, *Milli Eğitim İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, c. 6, s. 631-642.
- Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar Metin, Tercüme ve Araştırmalar*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1988.
- Osman Turan, *İstanbul’un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2007.
- Salim Koca, “Sultan I. İzzeddin Keykâvus ile Melik Alâeddin Keykubad Arasında Geçen Otorite Mücadelesi”, *Türk Tarih Kurumu Belleten*, Ankara 1990, Cilt: LIV, Sayı: 211, s. 935-943.
- Salim Koca, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220)*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1997.
- Salim Koca, *Türkiye Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus’un Şahsiyeti ve Tarihî Rolü*, Ed.: Hasan Celal Güzel ve Kemal Çiçek ve Salim Koca, *Türkler 6*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 580-589.
- Selim Kaya, *I. Gıyâseddin Keyhüsrev ve II. Süleymanşah Dönemi Selçuklu Tarihi (1192-1211)*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2006.
- Scott Redford, *Selçuklu Döneminde Anadolu’da Sözler, Kitaplar, Yapılar*, Çev.: Z. N. Yelçe, *Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2012, s. 11-22.
- Scott Redford, *Sinop in the Summer 1215: The Beginning of Anatolian Seljuk Architecture*, Ed.: D. K. Tezgör, *Sinope The Results of Fifteen Years of Research*, Brill Publishing, Leiden 2012, s. 125-149.
- Scott Redford, *İktidar İmgeleri Sinop İçkalesindeki 1215 Tarihli Selçuklu Yazıtları*, (Çev.: Barış Cezar), Koç Üniversitesi Yay., İstanbul 2014.
- Scott Redford ve Gary Leiser, *Taşa Yazılan Zafer Antalya İçkale Surlarındaki Selçuklu Fetihnâmesi*. (Çev.: İnci Türkoğlu), Suna-İnan Kırac Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü Yay., Antalya 2008.
- Süleyman Fikri (Erten), *Antalya Livası Tarihi*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1338-1340.
- Süleyman Fikri Erten, *Antalya Tarihi*, İstanbul 1940.
- Tülay Metin, “Türkiye Selçuklu Devleti’nin Karadeniz’deki Siyasî ve Askerî Faaliyetleri”, *Akademik İncelemeler*, 2008, Cilt: 3, Sayı: 2, s. 13-26.
- Seton Lloyd ve D. Storm Rice, *Alanya (‘Alâ’iyye)*, (Çev.: Nermin Sinemoğlu), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1989.
- Yusuf Ayönü, *Selçuklular ve Bizans*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2014.

Ekler



Resim 1: Sinop Çift Dilli Kitabesi
(Cengizhan Ersoy Arşivi'nden).



Resim 2: Bedreddin Ebu Bekir'in Kitabelerinden
(Scott Redford, *İktidar İmgeleri*, s. 232).



Resim 3: Sinop'un Farsça Kitabesi
(Scott Redford, *İktidar İmgeleri*, s. 245).



Resim 4: Lonca Kapısı
(Scott Redford, *İktidar İmgeleri*, s. 174).



Resim 5: Lonca Kapısı'nın Tahrip Edilmiş Kitabesi
(Scott Redford, *İktidar İmgeleri*, s. 173).



Resim 6:

I. İzzeddin Keykavus'un Antalya Fetihnamesi
Parçalarından Bazıları (Şahsi Fotoğraf Arşivimizden).



Resim 7:

I. İzzeddin Keykavus'un Antalya Fetihnamesi'nden
diğer bir görüntü (Şahsi Fotoğraf Arşivimizden).



Resim 8:

Antalya'da Hüsameddin Yusuf'un
Adı Geçen Kitabe (Şahsi Fotoğraf Arşivimizden).



Resim 9:

Hüsameddin Yusuf'un Adı Geçen Kitabenin
Yakın Detayı (Şahsi Fotoğraf Arşivimizden).

NEBÎ B. TURHAN ES-SİNOBÎ'NİN TASAVVUFÎ DÜŞÜNCEYE YÖNELTTİĞİ TENKİTLER

Birol YILDIRIM *
Mustafa Sami GÜLEL **

Öz

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde medrese-tekke müesseseleri arasında ciddi bir denge kurulmuş, tekke çevreleriyle medrese çevrelerinin yakınlaşması sağlanmıştır. Muhyiddin Arabî'nin Ekberîyye mektebinin önemli bir temsilcisi olan Davud-i Kayserî 1331'de İznik'te kurulan ilk medresenin başına, aynı düşünce ekolünden Molla Fenarî ise ilk defa tesis edilen şeyhülislam makamına getirilmiştir. Bu sayede tasavvufî düşünce Osmanlı medrese sistemine ve ilmiye sınıfına nüfuz etmiş, mutasavvıf alim tipi yaygınlaşmıştır. Medrese eğitimi ikmal ettikten sonra tekke eğitimine de vakıf olan mutasavvıf alimlerin eserleri kalam, fıkıh ve tasavvufu mezc ederek meseleleri küllî bir bakış açısıyla zahir ve batın perspektifinden ele almışlardır. Fakat bu denge zamanla bozulmuş ve tarikat mensuplarıyla devlet adamları ve medrese çevreleri arasında gerginlikler yaşanmıştır. Bu gerginliğin odak noktasında İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği bazı görüşler ile cehrî zikir, sema, devran gibi hususlar yer almıştır. Şeyhülislam İbn Kemal gibi bazı alimler İbnü'l-Arabî lehinde fetvalar verirken, XVI. Yüzyılda yaşamış olan Sinoplu Abdülbarî b. Turhan, İbrahim b. Muhammed Halebî, Şeyhülislam Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi gibi alimler ise İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine karşı çıkmaya devam etmişlerdir. XVII. yüzyılda ortaya çıkarak Osmanlı ilmiye sınıfına otuz yıl damgasını vuran Kadızadeliler ise tasavvufî düşünceye muhalefeti devam ettirmişlerdir. Biz bu çalışmamızda Osmanlı Dönemi'nin önemli bir tasavvuf muhalifi olan Nebî b. Turhan es-Sinobî'yi (ö. 936/1530) ele alacağız. “Hayâtü'l Kulûb”ve “Risale fi Vahdetü'l-Vücud” adlı eserlerinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî Hazretleri'nin şahsiyle özdeşleşmiş olan vahdet-i vücûd/tevhîd-i vücûdî anlayışı başta olmak üzere tasavvuf ekolüne tekfire varan aşırılıkta yönelttiği ağır eleştirileri değerlendireceğiz. Onun şahsında Osmanlı döneminde etkili olup günümüze kadar tesirini sürdüren “dinde tasfiyecilik/puritanizm” akımını ele alacağız. Böylelikle Sinoplu bir âlimin fikir ve düşünce dünyasını ve geçmişten günümüze entelektüel düzeyde önemli bir çatışma alanı olan zâhir-bâtın meselesini objektif bir şekilde nazara vermeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Nebî b. Turhan, İbnü'l-Arabî, Vahdet-i vücûd.

Nebî b. Turhan es-Sinobî Mystical Thinkink towards the Thought

Abstract

During the foundation period of the Ottoman State a serious balance was established between the madrasa and tekke establishments and the proximity of the tekke and medrese establishments was ensured. Davud-i Kayserî, an important representative of Muhyiddin Arabî's Ekberîyye mektebin, was introduced to the first medalist in Iznik in 1331, and Molla Fenarî, the same school of thought, was brought to the shahism authority, which was established for the first time. Sûfî thought penetrated into the Ottoman madrasa system

* Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Bölümü Ana Bilim Dalı, birolyildirim97@hotmail.com

** Yüksek Lisans öğrencisi, dervis.sami.42@gmail.com

and the class of theology, and the type of scholarship became widespread. After finishing the madrasah education, the works of the scholars, who are also knowledgeable in the tekke education, have handled kalam, fıkh and tasawvufu from the perspective of bounty and waters with a comprehensive viewpoint. But this balance has deteriorated over time and tensions have been experienced between members of the sect and the statesmen and the madrasa. Some of the ideas expressed by Ibn al-Arabi in the focus of this tension include cehdi zikir, sema, devran. Some scholars such as Shaykh al-Islam Ibn Kemal gave fetches in favor of Ibn al-Arabi, XVI. The Sino-centric Abdulbarî b. Turhan, Abraham b. Muhammad Halebi, SheikhuIslam Civizade Muhyiddin Mehmed Efendi, scholars continued to oppose the views of Ibn al-Arabi. XVII. The Kadızadeli, which emerged in the 20th century and stamped the Ottoman scholarly class for thirty years, continued opposition to the Sufi Thought. In this study, we will see that the Ottoman period was an important mystic opponent, Nebî b. We have dealt with Turhan es-Sinobî. In his works titled “*Hayâtü'l Kulûb*” and “*Risale fî Vahdetü'l-Vucud*”, Muhyiddin Ibn al-Arabi, who is identified with the personality of his personality, especially the sense of wahdat-i vücûd / tevhîd-i wujûdî we will evaluate the criticism. We will deal with the “flow of puritanism” in his persona, which was effective in the Ottoman period and sustained as much as the day-to-day effect. In this way, we will try to objectively present the world of ideas and ideas of a Sinopian scholar and the seemingly inevitable field of conflict, which is an important area of conflict in the past, on a day-to-day intellectual level.

Keywords: Nebî b. Turhan, Ibn al-Arabî, Vahdat-i wujûd.

Giriş

Nebî b. Turhân b. Durmuş es-Sinobî *Hayâtü 'l-Kulûb* adlı eserinde¹ genel anlamda İslâm ahlakıyla ilgili hususları ele almakla birlikte püritenist/dinde arındırma bir yaklaşımla eserin (vr. 184a-213b) varakları arasında yer alan yirmi dokuz varak tutan otuz sekizinci bâbında tasavvuf geleneğimizi ağır bir dille eleştirip, sûfilere bazı konularda tekfir etmektedir. Sinobî, “*Hayâtü 'l-Kulûb 'un İslâm 'dan sapan fırkalar ve mülhid vücûdiyye mutasavvıfları mezhebi hakkındadır...*” başlığı altında ele aldığı bölüme yetmiş üç fırkayı anlatmakla başlar. Yetmiş üç fırkaya ayrılan ümmetin bâtil tarafta yer alan yetmiş iki fırkasının asıl itibâriyle altı fırkaya ayrıldığını, geriye kalanların ise bunlardan meydana gelen şubeler olduğunu dile getirir. Sırât-i müstakîm üzere olan bu kesim kıyâmete kadar hak ve hakikat üzere devam edecek olan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât ekolüdür. Bu tespitten sonra müellif, “*Mülhid vücûdiyye mutasavvıfları mezhebine gelince, bunların*

¹ Bkz., Nebî b. Turhan b. Durmuş es-Sinobî, *Hayâtü 'l-Kulûb*, Süleymâniyye Ktp., Süleymâniye bl., nr. 703. Kâtip Çelebî ile Bağdatlı'nın kayıtlarına göre bu eseri 936/1530'da tamamlamıştır. Bkz., Kâtip Çelebî. *Keşfü'z-Zünnûn en-Esâmi 'l-Kütûbi ve 'l-Fünûn*, Maarif Matbaası, 1941. I, 698; Bağdatlı İsmâil Paşa *Hediyyetü'l-Ârifîn: Esmâü'l Müellifîn ve Âsârü'l Musannifîn*, haz., Rıfat Bilge-İbnü'l-Emin Mahmud Kemâl İnal, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1951. Hedîye, I, 257.

dalâleti diğer yetmişiki fırkadan daha şiddetlidir” deyip, konuya girmektedir. Bu bahiste ele alınan hususlar şunlardır: Vahdet-i vücûd, a'yân-ı sâbite, İbnu'l-Arabî² ve “*Fusûsu'l-hikem*”³ adlı eseri, İbnu'l-Arabî'nin “*Putlara tapan aslında Allah'a tapmıştır*” sözü, İbnu'l-Arabî'nin ölüm şekli, Firavun'un tevbesinin kabul edilip edilmediği, ye's anında imânın makbul olup olmadığı, velâyet nübüvvet konusu, raks, semâ ve zikir gibi hususların caiziyeti, raks ve vecdin Samirî'nin icâdı ve harâm olup olmadığı; Zikir esnasında yapılanın lu'b olup olmadığı, azâb ehlinin azâbı tatmaları, rüyanın te'vilinin doğru olup olmadığı,⁴ İbnu'l-Arabî'nin mezhebi ve bu mezheple çelişip çelişmediği, Halvetiyye mensûb olanların tekfiri, velâyet-nübüvvet meselesi, sûfîlerin zâhir

² İslâm medeniyetinin en parlak simalarından birisi olan, tasavvuf tarihini ,kendisinden önce' ve ,kendisinden sonra' olmak üzere ikiye ayıran ve tasavvuf felsefesi ile alakalı fikirleriyle kendisinden çokça söz ettiren İbnü'l-Arabî (638/1240) bu sahadaki ender şahsiyetlerdendir.(İsa Çelik, “İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü'l-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım”, *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), [sayı: 23, ss. 149-179, 2009, 150.) Tam ismi Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî el-Hâtemî et-Tâî el-Endülüî (Mahmud el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, Matbaatü Zeyd b. Sâbit, 1407/1986, 9; Ebu'l-Hasan el-Bağdâdî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Menkibeleri*, Trc. A. Şener, M. R. Ayas, Ankara 1972, 20.) olan bu zât, İslâm dünyasının doğusunda “İbn Arabî”, batısında “İbnü'l-Arabî” diye tanınır. (Bkz., Yahya Hüveydî, *Târihu'l-felsefeti'l-İslâmiyye fi'l-kâreti'l-İfrikiyye*, Kahire, 1966, 314; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara 1995, 3; Mahmud el-Gurâb, *eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*, Dımaşk 1411/1991, 5; Ziyâ Paşa, *Endülüs Tarihi*, I-IV, İstanbul 1305, IV, 47.) Endülüs'ün Mürsiye (Murcia) şehrinde 560/1165 tarihinde dünyaya gelir. Babası Ali b. Muhammed olup, devrin sultanı ve meşhur filozof İbn Rüşd'ün yakın dostudur. Ailesi Endülüs'ün en itibarlı ve etkin ailelerinden biridir. İbn Arabî ilk eğitimini Mürcie'de alır. O sekiz yaşındayken ailesi İşbiliyye şehrine taşınır. İbn Arabî Hz. bu şehirde Ebû Ca'fer Ahmed el-Arabî'den ibâdet ve zühd hayatına yönelme zevkini tadar. Bundan sonra da İşbiliyye'de bulunan bir çok zatla görüşerek tasavvufi eğitimine devam ederek 590/1193 yılında menzili enfusa ulaşır. Babasının vefatı üzere kendisini daha çok zühde verir. Henüz yirmi altı yaşında meşhur bir zât olur.(Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, 6-13; Mahmud el-Gurâb, *eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*, 18-19) Mekke Medîne başta olmak üzere Konya dâhil İslâm dünyasının birçok kültür ve inanç merkezine yöresine seyahatlar yaptıktan sonra Şam'a yerleşti. Sevenleri tarafından “Şeyhü'l-Ekber” olarak isimlendirilerek taltif edilen bu zât, Şâm'da meşhur eseri olan *Fusûsu'l-hikem*'i yazdı. Ve ünlü eseri olan *Fütühâtü'l-mekkiyye* adlı eserini tamamladı. (İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, I-IV, ts., 553.) 638/1240 yılında bir cuma gecesi 77 yaşında iken âhirete irtihal etmiştir. (Mahmud Şâkir *el-Kütübî*, *Fevâtü'l-vefâyât*, Beyrut 1974, III,436; İbnü'l-Mülekkin el-Mısri, *Tabâkâtü'l-Evliyâ*, Beyrut 1406/1987, 470; Bkz., Cağfer Karadaş, *Muhyiddîn İbn Arabî*, Kaynak Yay., İzmir 2008, 15-49.)

³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî (k.s.) Hazretleri, aşağıdaki ifadesinde bu eserini Peygamber (s.a.v.) Efendimiz'in emri ile yazdığını dile getirmiştir: “627 (hicrî) yılı Muharrem Ayı'nın son günlerinde Şam'da Allah Peygamberi Hz. Muhammed'i gerçek bir rüyâ âleminde gördüm. Elinde bir kitap tutuyordu. Bana buyurdular ki, 'bu *Fusûsu'l-Hikem* kitabıdır. Bunu al ve halka açıkça anlat da bu hikmetlerden herkes faydalansın.' Ben, Allah ve Resûlü'ne boyun eğmek ve aramızdan emir vermek mevkiinde olanların emirlerini dinlemek yaraşır, dedim. Yüce Peygamber'in bana tarif ettiği veç ile bir eksiklik ve bir fazlalığa meydan vermeden, bu kitabın halka açıklanması hususunda ümidimi gerçekleştirdim. Halis niyetle hareket ettim. Temiz bir maksat ve himmet güttüm.” (İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Ter. M. Nuri Gençosman, Ataç Yay., İstanbul, 2007, 23; Ayrıca bkz., Müeyyiduddin el-Cendî, *Şerhu Müeyyiduddin el-Cendî alâ Fusûsi'l-Hikem*, Dârü'l- Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 1971, 99-106; Mustafa b. Süleyman Bâlîzâde el-Hanefî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 2003, 12-14.

⁴ Bkz., Birol Yıldırım-R. Naji Qasem, “Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi'nin Rüya Kavramı ve Rüya Yorumu Hakkındaki Görüşleri”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/5, c. 5, sayı: 10, ss. 26-62.

ibâdetlerden kendilerini muaf tutmaları⁵ gibi hususları irdeler.⁶ Nebî b. Turhân “*hevâya rağbetkâr ve münkîr-i tarîkat...*”⁷ tavrını “*Risâle fî vahdeti ’l-vücûd*”⁸ adlı küçük risâlesinde de sürdürür.

Nebî b. Turhân’ın *Hayâtü ’l-Kulûb* adlı eserinden haberdar olan Ömer Fânî Efendi (v. 1034/1624-25)⁹ “*Samsâmü ’l-Hisâm*” adlı bir eser yazarak sûfiyye ricâline ve geleneksel ehl-i sünnet anlayışının ürünü olan değerlere yöneltilen bu ağır ithamlara cevap verir. Ömer Fânî Efendi, eserinin te’lif sebebini şöyle açıklar:

“Yüce Alah’ın irâdesi ile, kış mevsiminde göğüs hastalığına müptelâ olmuş, ilaçlarla tedavi gördüğüm bir esnada, akıllı ve seyyid soylu olan bir kardeş, elinde Nebî b. Turhan b. Durmuş’a ait “*Hayâtü ’l-Kulûb*” isimli kitap olduğu halde beni ziyârete geldi. Bana kitabı okudu. Gördüm ki, bu kitap, (hak ettiği ismin) zıddı bir isimle isimlendirilmiş, yazarı daha hayatta iken ölmüş, kitabı ise diri olarak vasıflandırılan insaf sahipleri nazarında “*Memâtü ’l-kulûb*” “*Kalplerin Ölümü*” olarak anılacaktır. Her asırda binlerce şâhid tarafından müşâhade edilmiş, hayr, kurtuluş, velâyet ve başarıları ile meşhur olmuş; kendilerine vâsıl olunması umulan meşhur bir tâife aleyhine takındığı bu cesâret ve cür’ete gerçekten hayret ettim. Dini gayret ve hamiyetten dolayı, iyice düşünülmeyi zaman, yazarın söylediklerinin doğru olduğu zanedilir endişesiyle, ki böyle bir zan ulûl elbâba göre günahdır. Yüce bir tâife olan sûfileri müdafaa etme bâbında, hakikat ve doğru olanı açıklamadan, öylece durup seyretmeyi nefsim yediremedim. Bu nedenle, ben de istenilenin anlaşılması için bana ne ilhâm edildiyse yazdım ve bu kitaba da “*Samsâmü ’l-Hisâm*” ismini verdim. O halde anlatılanları dikkatlice dinle de (yazarın) nefsinin küfre nasıl düşürdüğünü ve ‘Kim kardeşine bir kuyu kazarsa, kendisi o kuyuya düşer’¹⁰ sözünün nasıl gerçekleştiğini gör.”¹¹

Bu ifâdelerden, Ömer Fânî Efendi’nin eserini, Nebî b. Turhân b. Durmuş es-Sinobî (ö.936/1530)¹² adındaki bir müellifin, *Hayâtü ’l Kulûb* ismini verdiği ve içinde tasavvuf ehli ve tasavvufa dâir konulara çok ağır eleştiriler bulunan kitaba cevap mahiyetinde yazdığı anlaşılmaktadır. Nebî b. Turhân b. Durmuş es-Sinobî söz konusu eserinde¹³ genel anlamda İslâm ahlakıyla ilgili hususlar ele alınmakla birlikte (pürütenist/dinde arındırma) bir yaklaşımla¹⁴ eserin 184a-

⁵ Nasların zâhirî mânalarını kabul etmeyen ve kendince te’vil eden Bâtıniyye ile karıştırılmış olmalıdır. (Bkz., Avni İlhan, “Bâtıniyye”, *DİA*, 1992, c. V, ss. 190-194.)

⁶ Bkz., Nebî b. Turhan b. Durmuş es-Sinobî, *Hayâtü ’l-Kulûb*, vr. 184a-213b.

⁷ Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi’nin tasavvuf karşıtları için kullandığı bir tabirdir. (Bkz., *Lemeât-ı Nakşibendiyye*, (Yazma) DTCF Kth. Yazmalar Bl., M. Ozak, I, No: 570, vr.10b.)

⁸ Bkz., es-Sinobî, *Risâle fî vahdeti ’l-vücûd*, Bayezit Devlet Ktp., Velîyüddin Ef., 1294. 48-49 s. nr. 4032.

⁹ Bkz. Ferzende İdiz, *Ömer Fânî Efendi ve Tasavvufa Dair Üç Eseri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Erzurum-2009.

¹⁰ Bkz., *Hasetçinin eli ermez bir işe Kime kuyu kazarsa kendi düşer!* (Bkz., Yunus Emre, *Nasihatler Kitabı* (*Risâletü’n Nushiyye*), Haz. Ziya Avşar, Eskişehir 2013, s. 92.)

¹¹ Ömer Fânî, *Samsâmü ’l-Hisâm*, İstanbul Üniv. Küt., Ay., 3808, vr. 53b-63b, 53b-54a.

¹² Bkz., Kâtip Çelebî, *Keşfü’z-Zünûn*, I, 698; Bağdatlı, *Hedîye*, I, 257 (Bu kaynakların ikisi de Nebî b. Turhân hakkında kısa bilgi vermekte, eserinin yazılış tarihini kaydetmekle birlikte, yazarın ölüm tarihi hakkında bilgi vermemektedir.)

¹³ Bkz., Nebî b. Turhan b. Durmuş es-Sinobî, *Hayâtü ’l-Kulûb*, Süleymâniyye Ktp., Süleymâniye bl., nr. 703. Kâtip Çelebî ile Bağdatlı’nın kayıtlarına göre bu eseri 936/1530’da tamamlamıştır. Bkz., *Keşfü’z-Zünûn*, I, 698; Bağdatlı, *Hedîye*, I, 257.

¹⁴ Püritenizm ve püritenist hareketler için bkz., Ahmet Yaşar Ocak, “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, XVII-XXI, 1983, ss. 208-225; Muhammed Raşid Akpınar, “Osmanlı Toplumunda Selefi Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler”, *İlahiyat Akademi Dergi*, 2015, c. 1. Sayı 1-2, ss. 303-315.

213b varakları arasında yer alan otuz sekizinci bâbda tasavvuf geleneğimizi ağır bir dille eleştirip, sûfilere bazı konularda tekfir etmektedir. Bu bölüm yirmi dokuz varak tutmaktadır. Ömer Fânî Efendi, *Samsâmü'l-Hisâm* adlı eserini, ağırlıklı olarak mutasavvıflarla ilgili olan otuz sekizinci bâba reddiyye olmak üzere yazmıştır. Söz konusu eserinde toplam beş hadîs-i şerîfi delil getirmiştir. Bunlardan üçü *Kütüb-i Sitte*'dendir.¹⁵

Ömer Fânî Efendi, İbnu'l-Arabî'ye Firavun'la ilgili yöneltilen eleştirilere genellikle Turhan'ın bağlı olduğu mezhebin görüşünü hatırlatarak cevap verir. Örnek olarak "*İmâm Mâlik, 'ye's anındaki imân makbuldur' diyor. Şeyh kendisi de Mâlikî Mezhebi'ne mensûbtur*"¹⁶ diyerek İmâm Mâlik (v.179/795)'i referans gösterir. Yine Nebî b. Turhan'ın sûfilere tekfir etmesine karşılık, İbn Hümâm (v.861/1457)'i konuşturur: "*Yazar ise Allah'tan korkmadan, Yüce Allah'ın tüm evliyâsını tekfir etmektedir. İbn Hümâm 'İmâmet bâbı' başlığı altında şöyle demektedir: 'İmâm Ebû Hanîfe ve Şafî'î'den, ehl-i kiblede olup, bid'at ehli olan hiç kimsenin tekfir edilemeyeceği hususu sâbit olmuştur. 'Kat'i nasslarla bid'at ehli ile muhâlefet etmelerine rağmen, bunlar içtihadî meselelerle ilgili olup, İslâm imâmîlerinin ittîfakı ile küfrü gerektirmez.*"¹⁷ Bu ifâdeleri delil olarak kullanan Ömer Fânî Efendi, Nebî b. Turhan'ı tekfir eder.¹⁸

Ömer Fânî Efendi, İbnu'l-Arabî'yi tekfir eden Nebî b. Turhan ve benzerlerine en etkili cevabı ise Yavuz Sultan Selim Hân'ın "*müf-tü's-sakaleyn/insanların ve cinlerin müftüsü*" olarak meşhur olan Şeyhülislâm İbn Kemâl Paşazâde (v.943/1536)'in İbnu'l-Arabî hakkında verdiği şu olumlu fetvâsıyla susturmaktadır. Müftî İbn Kemâl şöyle demektedir:

"Bismillahirrahmânirrahîm

Kulunu ihlaslı âlimlerden ve peygamberler ve resullerinin vârislerinden kılan Allah'a hamd olsun. Salât, sapıtan ve saptıranların ıslahı için gönderilen Muhammed'e ve apaçık nurlu şeriatı uygulamaya çalışan onun ya-kınlarına ve ashabına olsun. Ey insanlar! Biliniz ki, büyük şeyh, değerli önder, âriflerin kutbu, muvahhidlerin imamı Endülüslü Hâtem Tayy kabile-sinden Muhammed b. Arabî, kâmil bir müctehid ve fâzıl bir mürşiddir. Şaşılacak menkıbeleri, olağan üstü hâlleri/kerametleri ve âlimler nezdinde makbul pek çok talebesi bulunmaktadır. Onu inkâr eden hata etmiştir; inkârında ısrar ederse, dalâlete düşmüş olur. Bu durumda sultana gereken onu terbiye etmesi ve inancından çevirmesi -dir. Çünkü sultan doğruyu yaptırmak ve kötünden menetmekle memurdur. İbnü'l-Arabî'nin birçok eseri vardır; Fusûsu'l-hikem ve el-Fütühâtü'l-Mekkiyye bunlardandır. Bu eserlerde yer alan meselelerin bir kısmının sözü ve mânâsı açık, ilâhî buyruğa ve şer'-i nebeviyyeye uygundur. Bir kısmı ise zâhir ehlinin anlayışına göre gizli olup keşf ve bâtın ehlinin anlayışına göre açıktır. Şeyhin merâmını anlamayana bu durumda susmak düşer. Zira Allah Teâlâ: "İlmin olmadığı şeyin ardına düşme, çünkü kulak, göz ve kalbin her biri bu davranıştan sorumludur"¹⁹ buyurmaktadır. Allah doğru yola götürür, dönüştür ve varış O'nadır.

Bu fetvâyı Ahmed b. Süleyman b. Kemâl yazmıştır. Yüce Melik onu affetsin."²⁰

¹⁵ Hadislerin geçtiği yerler için bkz., Ömer Fânî Efendi, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 57b-59a; a.g.m., a.g.e., 62a-b.

¹⁶ Ömer Fânî Efendi, a.g.e., vr. 57b-58a.

¹⁷ Ömer Fânî Efendi, a.g.e., vr. 60a.

¹⁸ İdiz, *Ömer Fânî Efendi ve Tasavvufa Dair Üç Eseri*, s. 81-82.

¹⁹ 17. el-İsrâ: 36.

²⁰ İbn Kemâl'in asıl adı Şemseddin Ahmed'dir. Şehzâde Bâyezid'e (II. Bâyezid) lalalık yapan büyük babası Kemal Paşa'ya nispetle Kemalpaşazâde veya İbn Kemal diye anılır. Önceleri askerî sınıfta görev alan Kemalpaşazâde yaşadığı bir olay sebebiyle bu görevini bırakmış ve ilmiye sınıfına intisap etmiştir. Kısa zamanda müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislamlık mertebelerini elde etmiştir. Yavuz

Ömer Fânî Efendi, İbnu'l-Arabî (v.638/1240)'ye yöneltilen eleştirilere cevap verirken zaman zaman onun *Fütûhât*²¹ ve *Fusûs*'a atıfta bulunur. İbnu'l-Arabî'nin *Fusûs*'unu rüyasında Resûlullah (s.a.v.)'i görmesi üzerine yazdığını belirtmesini eleştiren ve

'Kendisine başka şeyler karıştığından, rüyanın te'vili doğru olmaz' diyen Nebî b.Turhan'a Fânî Efendi şöyle cevap verir: "Yazar bununla Şeyh-i Ekber (k.s.)'in müjdeleyici rüyasını kast ediyor. Bu rüyada İbnu'l-Arabî, Resûlullah (s.a.v.) tarafından Fusûs adlı eserini yazmakla emrolunmuştu.²² Hâl böyleyken gel de şu cesaretine bak. Resûlullah (s.a.v.)'in şu hadisini düşünmeden nasıl da rüyanın te'vili (yorumu) doğru olmaz diye biliyor! Resûlullah (s.a.v.), şöyle buyurmuştur: 'Kim beni rüyasında görürse gerçekte görmüştür. Çünkü şeytan benim şeklime giremez.'²³ Dolayısıyla ihtilat ihtimali yoktur. Görünüştten ibâret olan ilmin mekrinden Allah'a sığınırız"²⁴ demek sûretiyle isim vermeden Fusûs'dan istifade ettiğini gösterir."²⁵

İddialar ve Bu İddialara Verilen Cevaplar

Nebî b. Turhan tarafından tasavvuf ehline yöneltilen yirmi sekiz ağır iddia ve Ömer Fânî Efendi tarafından verilen cevaplar kısaca şöyledir:

Turhan birinci iddiasında vahdet-i vücûd neşvesine sahip sûfilere sapkınlık ile suçlar.²⁶ Ömer Fânî Efendi bu haksız ithamı çürütür. Müellif, *Samsâmü'l-Hisâm* adlı eserinde İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen itham ve eleştirilere cevap vermektedir. Gölgenin varlığı, sahibinin varlığına bağlıdır. Mutlak olarak gölge sahibinden soyutlanıp ayrılamayacağı gibi, sahibi olmadan da gölge var olamaz. Aksine gölgeye bakıldığında sahibinin yerine geçer. Sahibine bakıldığı zaman ise, bu (gölge) hakikatte hiçbir şey değildir, denir. Dolayısıyla tek bir şey oldukları tasavvur edilemez. Zira bu durum, gerçekte iki ayrı varlığın olmasını gerektirir. Bu bağlamda böyle bir durum mihâl-dir.²⁷

Sultan Selim zamanında Edirne kadılığı, Anadolu kazaskerliğine ve Zenbilli Ali Efendi'nin vefatından sonra da şeyhülislamlık makamına getirilmiştir. Kemalpaşazâde hadis, tefsir, fıkıh gibi dinî ilimler başta olmak üzere tarih, edebiyat, felsefe, dil ve tıp alanlarında eser vermiş çok yönlü bir âlimdir. İlmî ihâtası, muhâkeme ve münâzara kudreti, dinî meseleleri çözme ve fetvâ verme konusundaki kabiliyetinden dolayı "müf-tü's-sakaleyn / insanların ve cinlerin müftüsü" lakabıyla anılmıştır. İbnü'l-Arabî hakkında verdiği olumlu fetvâ Yavuz Sultan Selim üzerinde etkili olmuş, padişah, Mısır dönüşünde dört ay kadar kaldığı Dimaşk'ta İbnü'l-Arabî'nin kabri üzerine bir türbe, cami ile imâret yaptırmıştır ve türbenin girişine Kemalpaşazâde'nin şeyh hakkında yazdığı aşağıdaki fetvasını yazdırmıştır. (Bkz., Abdurrezzak Tek, "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar", *Tasavvuf/İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, yıl: 10 [2009], sayı: 23, ss. 281-301, s. 295-297 Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *DİA*, 2002, c. XXV, s. 238-240; Mustafa Tahralı, "Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye Tesirleri", *Endülü's'ten İspanya'ya*, TDV Yay., Ankara 1996, s. 69-78.

²¹ Bkz., Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. vr. 56b.

²² Bkz., İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Ter. M. Nuri Gençosman, Ataç Yay., İstanbul, 2007, 23; Ayrıca bkz., Müeyyiduddin el-Cendî, *Şerhu Müeyyiduddin el Cendî alâ Fusûsi'l-Hikem*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1971, 99-106; Mustafa b. Süleyman Bâliẓâde el-Hanefî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 2003, 12-14.

²³ Buhârî, Tabir, 10; Müslim, Rüya, 10-13; ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behram, *Sünen*, Dâru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, Beyrût, Rüya, 4.

²⁴ Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 57b.

²⁵ İdiz, *Ömer Fânî Efendi ve Tasavvufa Dair Üç Eseri*, s. 85.

²⁶ Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 197a.

²⁷ Bkz., Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, 54a-55a; Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 197a.

Turhan ikinci iddiasında sûfilerin “Nereye dönerseniz Allah’ın vechi (yüzü)²⁸ işte oradadır...”,²⁹ “Herkesin yöneldiği bir yön vardır...”,³⁰ “Yer yüzünde bulunan hiçbir canlı yoktur ki, Allah, onun perçeminden tutmuş olmasın. Şüphesiz Rabbim dosdoğru bir yol üzerindedir.”³¹ şeklindeki bazı âyet-i kerîmeleri kendilerince anlayıp görüşlerine delil olarak getirdiklerini öne sürer.³² Fânî Efendi bu iddiaları birer birer ele alarak çürütür.³³

Turhan’ın üçüncü iddiası vahdet-i vücûd/vücûdiyye ehli Halvetiyye sûfilerinin “Vâcib’in dışında hiçbir şey mevcut değildir. Bilakis (var olan ve görünen) her şey Vâcib’in kendisidir. Eşyada görülen çokluk ise hayal, serap olup, hariçte yani gerçek manada hiçbir hakikatleri yoktur”³⁴ şeklindeki görüşlerine yöneltilen ithamlardan ibarettir. Ömer Fânî Efendi’ye göre bu iddianın sahipleri sûfilerin ıstılahlarına tam vakıf değildir. Çünkü burada kastedilen şudur: Mâsivânın³⁵ hakikati yoktur. Dolayısıyla varlıklar, hariçte akıl ve his mertebesinde var oldukları halde, onu “Vâcibü’l Mutlak”la bir saymak sahih olmaz.³⁶

Nebî b. Turhan’ın dördüncü iddiası bir yanlış anlamamanın sonucudur.³⁷ Sûfilerin, ‘Azab her ne kadar zâhirde azab ve ıstırab gibi görünse de, daha sonra bu azab onlara yumuşatılır. Azab ehlinin, hakikatini tatması câiz olan azaba, ki onlar celâlin mazharlarıdır, gelince her ne kadar onlardan azab sûreti yok olmasa da, onlara bir nev’i uzûbet (tatlılık) hasıl olur’ şeklindeki sözlerinden maksatları, Rahmân ve Rahîm olan Alah’a sırf hüsn-i zandan başka bir şey değildir. O Allah ki, şöyle buyurmaktadır: “Rahmetim, gazabımın önüne geçmiştir.”³⁸ Ömer Fânî Efendi, “Ah keşke bilgim yetse de anlayabilsem. Mebde’ ve meâdın kendisine döneceği ve başlangıcın kendisinden olduğu Allah’a güzel zandan daha lüzumlu ne olabilir?” diyerek hayıflanır.³⁹

Nebî b. Turhan beşinci olarak “Fusûs’un sahibi (İbnü’l-Arabî), ilk dönemlerinde âlimlerin faziletlisi ve meşâyihin reisi iken, son zamanlarında şeytan gibi, mühlidlerin reisi oldu”⁴⁰ şeklinde bir iddia ortaya atar. Ömer Fânî Efendi, bu iddiayı “Zîrâ, yarasalar kusurlu bulsalar (hoşlanmasalar) da güneş yine de güneştir” teşbihi ile cevaplar. İşin aslı, Turhan, manevî bir emirle yazılmış⁴¹ olan Fusûs’un hakikatini görememiştir.⁴²

²⁸ Vechü’l-Hakk,   Arapça’da Hak’ın yüzü demektir. O, kendisiyle bir şeyin hakkın var olmasıdır. Zîrâ varlığın Hakk Teâlâ’dan başka bir hakikati yoktur. Yukarıdaki âyet-i kerîme’de bu gerçeğe işaret olunur. Bütün varlıklarda ikâmet eden (var olan) Hak’ın aynıdır. Varlıklarda Hakk’ın kayyumiyetini (kâim olduğunu) gören, her şeyde Hakk’ın yüzünü görür. (Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul 2004, 695.)

²⁹ 2. Bakara: 115.

³⁰ 2. Barara: 148.

³¹ 11. Hûd: 56.

³² Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 197b.

³³ Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 55a-55b.

³⁴ Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 198b.

³⁵ Sözlükte “şey” anlamına gelen mâ ile “başka, gayr” anlamındaki sivâ kelimesinden türetilmiş bir tabir olan mâsivâ mâsivallah, mâsive’l-Hak şeklinde de kullanılır. Tasavvufta yaygınlığı sebebiyle çok defa mâsivâ demekle yetinilir. Mâsivâ, Allah Teâlâ dışında kalan her şey için kullanılır. (Bkz., Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf sözlüğü*, çev., Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, 306; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 576; Süleyman Uludağ “Mâsivâ”, *DİA*, 2003, c. XXVIII, s.76.

³⁶ Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 55b-56b.

³⁷ Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 199a.

³⁸ Buhari, “Tevhid”, 55; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/242.

³⁹ Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 56b.

⁴⁰ Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 199b.

⁴¹ Bkz., çalışmamız 4. Dipnot.

⁴² Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 56b-57a.

Altıncı iddia, İbnü'l-Arabî'nin '*Ulûhiyet iddiasında bulunan kimse, bu davasında doğru-
dur*'⁴³ şeklinde geçen *Fusûs*'daki görüşüne yöneliktir. Ömer Fânî Efendi'ye göre, hakikât lisa-
nıyla söylenmiş olan bu sözlerin hepsi "cem"⁴⁴ makâmı'nda tezahür etmiştir. Dolayısıyla bunu
ancak ehli anlar. Şer'-i mutahharanın vürûd bulduğu yer "fark makâmı"⁴⁵dır. O halde evlere ka-
pılarından girmeli ve yay, erbâbının/kemankes eline verilmelidir.⁴⁶

Yedinci iddisında Turhan, İbnü'l-Arabî'yi kastederek: "*Allah, onu (İbnü'l-Arabî), dün-
yada iken boynunun vurulmasıyla helâk ettiği gibi, âhirette de onu, ona tabi olanlarla ve seven-
leriyle beraber inşallah ateş azabı ile helâk edecektir*"⁴⁷ der. Ömer Fânî Efendi'ye göre, bu, açık
bir iftiradır. Zirâ Şeyh-i Ekber (k.s.) Salahiye'de Şâm-ı Şerif'te eceliyle vefat eder. Üzerine büyük
bir türbe ile cami inşa edilmiş, halen ziyâret edilmekte ve kendisiyle insanlar bereketlenmektedir-
ler. Bu görüşü ile Turhan, bir mürşidin terbiyesinden geçmemiş olan nefis-i emmâresine uymuştur.
Dolayısıyla sû-i zanda bulunmuş, kibre kapılmış, günaha girmiştir. Eğer inkar ettiği bu büyük
zâtlardan birisinin irşâdından geçse idi, o zât ona kilitleri açacaktı ve kapıdan girip böylece haki-
katleri bulacaktı. (Oysa) kötü nefsiyle kibirlendi, mecâzî küfürden korktu ve bu sebeple de hakiki
İslâm'a ulaşamadı. Bu durumun ona kaybettirdikleri, kayıp ettiklerinden daha fazladır. Şu meşhûr
söz bu bağlamda oldukça anlamlıdır:

*"Toz duman ortadan dağılıp çekilince göreceksin
Altındaki (bindiğin) at mıdır yoksa eşek mi?"*⁴⁸

Turhan'ın sekizinci iddiası "*Kendisine başka şeyler karıştığından, rüyanın te'vili doğru
(bir anlam ifâde etmez) olmaz. Zirâ İbnü'l-Arabî, 'Firavun dünyadan (günahlardan) temizlenmiş
olarak tâhir bir şekilde ayrıldı*"⁴⁹ şeklindedir. Ömer Fânî Efendi'ye göre, Turhan bununla Şeyh-
i Ekber (k.s.)'in müjdeleyici rüyasını kasdetmektedir. Bu rüyada İbnü'l-Arabî, Resûlullah (s.a.v.)
tarafından *Fusûs* adlı eserini yazmakla emrolunmuştur.⁵⁰ Hâl böyleyken gel de şu cesâretine bak.
Resûlullah (s.a.v.)'in şu hadisini düşünmeden nasıl da rüyanın te'vili (yorumu) doğru olmaz diye
biliyor! Resûlullah (s.a.v.), şöyle buyurmuştur: "*Kim beni (rüyasında) görürse gerçekte görmüş-
tür. Çünkü şeytan benim şeklime giremez.*"⁵¹ Dolayısıyla ihtilat ihtimali yoktur. Görünüşten ibâret
olan ilmin mekrinden Allah'a sığınırız.⁵²

Dokuzuncu iddiasında Turhan, İbnü'l-Arabî'nin bu söyledikleri ile mensûbu olduğu mez-
hebin görüşüyle çeliştiğini söyler.⁵³ Fânî Efendi ise asıl çelişkinin Turhan'ın zihninde olduğunu
söyledikten sonra,

⁴³ Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 200a.

⁴⁴ Sâlik, cem' makâmında iken, kendisinde olmadığı için şeriat kurallarına göre sorumlu tutulamaz. Nitekim
bu durumun benzeri hüküm şeriatda da mevcuttur. Fıkha göre aklı başından gidip de beş vakitten fazla
namazını kaçıran kimse, kaçırdığı namazlardan sorumlu tutulmaz. Ancak sâlik, şathiyat türü sözleri, aklı
başında ve fark makâmında iken söylerse bu küfrü icâb eder. (Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 56b-
57a.)

⁴⁵ Ayrılık (Fark) Makâmı: Halkı Hak olmadan görmek. Veya kulluğu görmek. Kâşânî, a.g.e., 433; Beşeri
hallere yaklaşma ve kulluğu yerine getirme açısından kulun kesbine, fark denir. Cebecioğlu, a.g.e., 205.

⁴⁶ Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 57a.

⁴⁷ Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 200a; Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 57a (hâşiye).

⁴⁸ Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 57a-57b; İdiz, *Ömer Fânî Efendi ve Tasavvufa Dair Üç Eseri*, s. 238.

⁴⁹ Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 200a.

⁵⁰ Bkz. Makalemiz, dipnot: 40.

⁵¹ Buhârî, Tabir, 10; Müslim, Rüya, 10-13; Dârimî, Rüya, 4.

⁵² Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 57b; İdiz, *Ömer Fânî Efendi ve Tasavvufa Dair Üç Eseri*, s. 239.

⁵³ Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 200b.

“Hayret! İmâm Mâlik Rahimehullah hakkında neler diyor! İmâm Mâlik, ‘Ye’s (ümitsizlik) anındaki imân makbuldür’ diyor. Şeyh (İbnü’l-Arabî), kendisi de Mâlikî mezhebine mensuptur. Sanki annesinden, Hanefî’nin Şafî’ye veya diğerlerine itirazının câiz olmadığını, bütün müç-tehidlerin Hakk’a itikat ettiklerini, Hakk’ı icrâ ettiklerini ve onlara tâbi olanların da böyle olduklarını işitip öğrenmemişe benziyor. Bu tür cüz’i meseleleri ayırt edemeyen kimse, büyük evliyânın derecesine nasıl yetişip onları anlayabilir ki? Elleriyle yaptıkları sebebiyle Allah onu, havlayan köpeklerin cezasıyla cezalandırsın. Cezalandırdı da”⁵⁴ buyurarak Turhan’ı nakzeder.

Onuncu iddia “Sonuç olarak Halvetiyye Tarîkatı’na mensup vücûdiyye mutasavvıflar, Al-lah’ın, Resûlullah’ın ve fukahânın sözlerini inkâr ettiklerinden dolayı kâfir oldular”⁵⁵ şeklindedir. Fânî Efendi’ye göre Turhan aldanmış cesur bir gâfildir. Çünkü her şeyden berî olan Allah’tan korkmadan, bir çok yerde Allah dostlarının tümünü tekfir etmektedir. Zirâ Halvetiyye, Melâmiyye ve benzeri tarikler, tevhid hususunda mutabıktırlar. Aralarında bu konuda bir ihtilâf yoktur. Onlar sadece etkiyâ ve esfîyâ kimseler olup, imânları şuhûdî ve huzûrîdir. İhtiyatlı ve evlâ olanı seçerler. Turhan onların maksatlarını anlayamamıştır. Eğer tekfir ve tel’in edilenler, söz, fiil ve halleriyle buna müstahak değillerse, bu iki söz (tekfir ve tel’in) mutlaka sahibine geri döner. Söylenenlerden onları tekrar tekrar tenzih edip, Turhan’ın sözlerinden Allah’a sığınmak gerekir. Şüphesiz ki Allah, kahredici (kahhar), intikam alıcı (müntekim) ve Cebbar’dır.⁵⁶

Turhan’ın on birinci iddiası “İbnü’l-Arabî, iddialarını ispatlamak için ortaya attığı delil-lerinde hataya düşmüş ve böylece insanları küfür ve dalâlete sürüklemiştir”⁵⁷ şeklindedir. Fânî Efendi’nin cevabı ise şöyledir: İbnü’l-Arabî’nin bağlı olduğu Mâlikî mezhebine göre (ye’s anın-daki imânın geçerli olduğu vb. görüşler küfür ve dalâleti gerektirmemektedir. Küfür Turhan’ın zihnindedir. Fiil cümlesi⁵⁸ ile müphemlik ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla başka söze gerek yok-tur.⁵⁹

On ikinci iddia “Müslümanların ittifakı ile ye’s (ümitsizlik) anındaki imân makbul de ğil-dir”⁶⁰ şeklindedir. Fakat bu, bir yalandır. Zirâ (ye’s anındaki imân) İmâm Mâlik (r.a.)’e göre makbuldür. Bu, bilinen ve kitaplarda yazılmış olan bir husustur. Bunu da gâfillerden başka kimse inkâr etmez.⁶¹

⁵⁴ Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 57b-58a.

⁵⁵ Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 200b.

⁵⁶ Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 57b-58a.

⁵⁷ Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 201a.

⁵⁸ Burada Yunus Sûresi 90. âyetten geçen ve Firavun’un imân ettiğini beyân eden sözü kast edilmektedir. Âyet şöyledir: “Nihâyet (Firavun) bo ğulmak üzere iken, ‘İsrailo ğulları’nın imân etti ğinden başka hiçbir ilah olmadığına inandım. Ben de müslümânlardanım’ dedi.” (Yunus, 10/90) Fusûsu’l-Hikem’i şerh edenlerden Bâlî Efendi, ilgili Fassı şerh ederken şöyle demiştir: “Şeyh-i Ekber, Firavun’un imânının sıhhati konusunda zikretti ği delilleri nass olmak üzere zikretmemiştir. Eğer bunları nass olarak ileri sürmüş olsaydı, sözünün sonunda ‘bu konuda iş Allah’a kalmıştır’ demezdi. ‘Kur’ân’da bulunan durumun zâhiri budur.’ dedi. ‘Bu, nassdır.’ demedi. Şeyh’in sözleri Firavun’un imânının sıhhatini göstermez, sıhhatinin câiz olduğuna işâret eder. Yanı Cenab-ı Allah Onun rûhunu temiz olduğ u halde kabz etmiş olması mümkündür demektedir. Şeyh’in, Firavun’un Müslümanlardan olduğ una kâni olduğ u görüşünde olan şârihler (Fusûs şârihleri) hata etmişlerdir.” (Bkz., İsmâil Fenni Ertu ğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul, 1991, 161-162.

⁵⁹ Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 58a-58b.

⁶⁰ Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 202a.

⁶¹ Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 58b.

On üçüncü iddia “*Mel’un Firavun’un imân üzere öldüğünü iddia eden kimsenin, Kur’ân’ı yalanladığı ve Melikü’l-Deyyân olan Allah’ın Kelâm’ında çelişki bulunduğunu câiz gördüğü (bunun bu anlama gediği), İslâm ümmeti, şeriat ve ahkâm ulemâsınca bilinen bir gerçek-tir*”⁶² şeklindedir. Böyle bir iddiada bulunmak büyük bir cür’ettir. Ortada sert bir usulpla tekfir edecek bir durum yoktur. Zirâ Şeyhü’l-Şüyûh/İbnü’l-Arabî (k.s.) Mâlikî Mezhebi’ne mensûptur. Onun mezhebinde, ye’s anındaki imân makbuldür. Turhan’ın tekfir iddiaları ile birilerinin boynuna takmaya çalıştığı lanet halkası gibi olan küfür halkası aslında kendi boynuna geçerek kendisine rücû ettiği gibi, İmâm Mâlik’i de tekfir etmiş olmaktadır. İşin aslı Şeyh, Firavun’un imânını cezm etmemiştir. Mûsâ Fassî’nin sonunda şu ifadeleri bu gerçeği ortaya koymaktadır: “*Kur’ân’da vârid olanın zâhir manası budur. Bundan sonra biz, bu konuda iş Allah’a kalmıştır deriz. Firavun’un şekâveti hususunda insanların çoğunun kalbine yerleşen fikre gelince, bu konuda dayanabilecekleri bir nass yoktur.*”⁶³ Mü’min kimseden bu tür iftirâ ve küfürlerin sudur bulması câiz değildir.⁶⁴

Turhan’ın on dördüncü iddiası, “*Halvetiyye’ye mensup mutasavvıfları zemmetmeğe gelince, onlar, ‘Velî, enbiyânın derecesine ulaşabilir, hatta onun derecesinin üstüne de çıkar, zirâ velâyet, nübüvvetten üstündür, çünkü velî mukarrebûn meleklerin hususiyetlerinden olan kerâmet vasıtası ile haber verir’ derler*”⁶⁵ şeklindeki bir tezvîrattan ibarettir. Bu, büyük bir iftiradır. Bu gürûhtan (sûfilerden) böyle bir söz sâdır olmamıştır. Bilâkis, onların söyledikleri şey şudur: Velâyet de, keramet de Nebî (s.a.v.)’nin mu’cizelerinin cümlesindendir. Dolayısıyla velî, bu şerefe ancak Nebî’ye tâbi olmaya muvaffak olursa nâil olabilir. Böylece Nebî (s.a.v.), onun dininin kemâlini sâbit kılar. Sûfilerin, “*Velâyet, nübüvvetten üstündür*” sözlerinden kasıt, bir nebînin velâyetinin, nübüvvetinden daha üstün olduğu gerçeğidir.⁶⁶

Turhan’ın on beşinci iddiası sûfilerin, “*Velî, muhabbet, kalp saflığı ve ihlasın kemâline ulaşınca artık ondan, namaz, zekat gibi zâhirî ibâdetler, emir ve nehiyeler sakıt olur. İbâdet yerine tefekkür eder ve ona günah işlemek zarar vermez. Nebî (s.a.v.)’in “Allah birisini sevdiğinde artık o kimseye günah zarar vermez” hadisinde buyurduğu gibi, büyük günahları işlemekle ateşe girmez’ dedikleri yönündedir.*”⁶⁷

Bu iddia da diğerleri gibi iftiradır. Sûfilerin söylediği şey şudur: Eğer akılları başlarından gider de akıl dâiresinin dışına çıkıp, temyiz yeteneklerini yitirirlerse, tekliften muaf olurlar. Akılları başlarına gelip akıl dairesine geri döndükleri zaman, hükümler de geri gelir. Bu durum fıkıh kitaplarında şu şekilde kayıt altına alınmıştır: Eğer (aklı başından giden kimse), bu halde iken beş vakit namazı kazaya kalırsa, onları kaza etmesi vâcib olur. Beş vakitten fazlası kazaya kalırsa kaza etmesi vâcib olmaz. Bazen bir takım ehl-i hevâ kimselerden bu tür sözler meydana gelecek olursa o zaman ulemânın fetvâsıyla, umerânın kılıcı bunların üzerinde bulunsun. Zirâ bu, bir cihâd ve bir gazâdır.⁶⁸

⁶² Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 207a.

⁶³ İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, Ter. M. Nuri Gençosman, Ataç Yay., İstanbul, 2007, 251.

⁶⁴ Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 58b-59a.

⁶⁵ Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 207a.

⁶⁶ Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 58b-59a.

⁶⁷ Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 207a.

⁶⁸ Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 59a-59b; İdiz, *Ömer Fânî Efendi ve Tasavvufa Dair Üç Eseri*, 242; Mülhid ve zındıklar hakkındaki benzer görüşler için krş., Süleyman Şeyhî, *Köstendilli Süleyman Şeyhi Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ertual Yayıncılık, Erzurum 2016, s. 360-368.

On altıncı iddiasında Turhan, raks ve tevâcüdü Samirî'ye dayandırmaya çalışmaktadır. Ömer Fânî Efendi'ye göre bu düşüncüyü Turhan şeyhi İblis'ten almıştır. Zirâ cumhur arasında şu söz meşhurdur: “Şeyhi olmayanın şeyhi İblis'tir.”⁶⁹

On altıncı iddiaya Fânî Efendi'nin cevabı şöyledir: Yazarın meseleyi karıştırdığında hiç şüphe yoktur. Sanki bunları şeyhi olan İblis'ten öğreniyormuş gibidir. İblis bile, “Şüphesiz ki ben, âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım”⁷⁰ dediği halde Turhan Allah'tan korkmadan, Yüce Allah'ın tüm evliyâsını tekfir etmektedir. İbn Hümam “İmâmet bâbı” başlığı altında şöyle demektedir: “İmâm Ebû Hanîfe ve Şâfiî'den, ehl-i kableden olup, bid'at ehli olan hiç kimsenin tekfir edilemeyeceği hususu sâbit olmuştur.”⁷¹ Kat'i nasslarla bid'at ehli ile muhâlefet etmelerine rağmen, bunlar içtihadî meselelerle ilgili olup, İslâm imâmalarının ittifakı ile küfrü gerektirmez. Ömer Fânî Efendi: “Hayret! Yazar hangi dine mensûb ki, Mu'tezilî olan Tartûşî'nin tefsirinde naklettiği isrâiliyât türünden sözlere dayanıp da bu seçkin kavmi (sûfîleri) tekfir etme cür'etini gösterip, “Bu, İmâm Mâlik, Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in mezhepleri (görüşleri)dir” diyor ve o imâmlara iftirada bulunuyor” diyerek Turhan'ın akıl, iman ve insaf ölçülerinden uzak değerlendirmeleri karşısında hayretini dile getirmektedir. Turhan Said b. Müseyyeb (r.a.)'den bu konu ile ilgili rivâyet edilmiş⁷² dediği hadîs-i şerif⁷³ hususunda yanılmıştır. Şüphesiz ki, o hadîs-i şerif, ne mütevâtir ne de meşhûr bir hadis olup, ahad hadislerdendir. Küfür hususunda vâhid haber ile delil getirmek cumhurdan hiç kimseye göre câiz değildir.⁷⁴

Turhan'ın on yedinci iddiası, “Şüphesiz ki raks ve tevâcüd, kâfirlere has fillerdir. Müslümân kimse, helal kabul etmeden işlerse, bu fiili ile kendisini kâfirlere benzettiğinden, fâsıklardan olur. Fakat bu filleri helâl sayıp da yaparsa o zaman kâfir olur ki, imânını ve nikâhını tazelemesi gerekir” şeklindedir.

Fânî Efendi'ye göre Turhan'ın söyledikleri yalandır. “Tevâcüd” kelimesi mutasavvıflara has olan ıstılahlardandır. Müslümân, sadece müşâbehet (benzeşme) ile tekfir edilemez. Bilakis bu ancak “teşabbüh” ile olur ki o da ancak niyet ve azm etmekle olabilir. Müslümân kimseyi, kâfirlere benzemeye niyetlenmekle itham etmekten tenzih etmek gerekir. Dolayısıyla bu küfür ithamı Turhan'a geri dönmüştür.⁷⁵

Turhan'ın on sekizinci iddiası, icrâ-yi zikrullah esnasında yapılan bir takım ritmik hareketlerin haramlığı ile ilgilidir. Usûl kitaplarında zikredildiği gibi, bize mütevâtir olarak nakledilen ve o dönemde kimsenin itiraz etmediği, sahâbenin üzerinde birleştiği icmâ' dışındaki herhangi bir icmâ', bunun harâm olduğunun delili olamaz. Yukarıda bu konuda imâmların icmâ'ı olmadığını öğrenmiş bulunmaktayız. Turhan ve benzerleri mezhep imamlarımıza iftira etmektedirler. İtham, iftira ve tekfirleri kendi boyunlarındadır.⁷⁶ Dolayısıyla, onların söylemediğini söyleyerek yalan konuşmaktadır. Bu küfür de yine onun boynunda kalmıştır.⁷⁷

⁶⁹ Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 59a-60b; Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 208a.

⁷⁰ 59. Haşr: 16.

⁷¹ Bkz., Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1994, VI, s. 277.

⁷² Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 208a.

⁷³ Bkz., Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1994, VI, 277.

⁷⁴ Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 60a-60b.

⁷⁵ Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 59a-61a; Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 208a.

⁷⁶ “Kem söz sahibine aittir” (Bkz., Mehmet Boynukalın, “Sövmek”, *DİA*, XXXVII, ss.397-398).

⁷⁷ Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 61a-61b.

On Dokuzuncu iddiasında Turhan, “*Alah ’ın mescidlerinde onun adının anılmasını yasak edenden kim daha zâlimdir*”⁷⁸ âyet-i kerîmesinde kastedilen manayı zorlama bir yorumla sûfilere hamletmeye çalışmakta, onları şeytanlaştırmaya çalışmaktadır.⁷⁹ İşin aslına bakılırsa sözkonusu âyet-i kerîmede buyurduğu gibi, sâlih mutasavvıfların, Yüce Allah’ın mescidlerini imâr etikleri açıktır. Raksın mübâh oluşu, sûfilerin semâ’larının harâm şarkılardan olmayıp, Ahzab günü hende kazılırken okunan mesnevi eraciz⁸⁰ türünden olmasındandır. Deverânları ise raks değildir.⁸¹

Yirminci iddia, “*Mutasavvıflar, Yahûdi, Hristiyan ve müşrikler gibi, Alah ’ın kullarını, Allah ’ın evlerinde O’na ibâdet etmekten men ettikleri halde, ıslah ehlinde olduklarını nasıl iddia edebilirler?*” şeklindedir. Turhan burada da iftira, yalan ve çarpıtmaya baş vurmuştur. Sûfiler söz, fiil ve hâlleri ile Allah’ın kullarını irşâd etmektedirler. Yazarın, zikri sûfilerce de harâm sayılan şarkı ile bir sayması realiteye aykırıdır. Zira mutasavvıflara göre, yazarın bahsettiği haram olan teğannî, kebâirdendir. Onlar bir çok mübâh ve küçük günahattan bile ictinâb ederken, haram olan şarkıyı mübâh saymaları düşünülemez.⁸²

Yirmi birinci iddia Turhan’ın zihin karışıklığının başka bir ürünüdür. “*Şeyâtînden maksadın insî şeyâtîn olması muhtemeldir. Bu şeyâtînler de mülhid Halvetiyye mutasavvıflarıdır ki, onlar cinnî şeyâtînlere daha şerirdirler. Çünkü onlar, münkeri yani şeriatın kerih gördüğü şeyleri emredip, ma’rûftan yani şeriatın rızâ gösterdiği şeylerden de nehyetmek sûretiyle münâfıklar gibi insanları açıkça ilhâda davet ediyorlar*”⁸³

diyen Turhan akıl ve izandan yoksun bir tavır içindedir. Halbûki zikirle ilgili Kur’ân-ı kerîm’de 256 âyet-i kerîme serdedilmiştir. Üç âyet-i kerîmede “zikr-i kesîr” vurgusu yapılmıştır.⁸⁴ Resûlullah (s.a.v.), zâkirler ile ilgili bir kudsî hadîs-i şerîfte şöyle buyurmaktadır: “Onlar öyle bir kavimdirler ki, onlarla oturan kötü (şâkî) olmaz.”⁸⁵

Yirmi ikinci iddia Allah’ın Zâtı ile ilgilidir.⁸⁶ Daha önce müellif Ömer Fânî Efendi bu hususları detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Yazarın küfür ithamları kendi boynunadır.⁸⁷

Yirmi üçüncü iddiasında Turhan, “*Lâ ilâhe İllellâh*” ve “*Hû*” vb. kutsî lafızlar sûfilerce raks ile birlikte anarak kafir olmuşlardır.⁸⁸ İmâm Mâlik, Şafî ve Ahmed b. Hanbel’e göre raks mübâhtır.⁸⁹

Yirmi dördüncü iddiasında Turhan, “*Allah, onları kıyâmet günü âmâ olarak haşredecek*”, “*Allah onun namazını kabul etmeyecek*”, “*Yüce Allah onun cesedine (öldükten sonra)*

⁷⁸ Bakara, 2/114.

⁷⁹ Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 209a.

⁸⁰ Bütün mısraları aynı kâfiye ile biten veya her beyti kendi arasında kâfiyeli olan şiir nevi. Recez bahrinde kaside. İbrahim Mustafa ve arkadaşları, el-Mu’cemü’l-Vasit, Çağrı Yay., İstanbul, 1989, 330; Bekir Topaloğlu-Hayrettin Karaman, Yeni Kâmus, Nesil Yay., İstanbul, 127.

⁸¹ Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 61b.

⁸² Ömer Fânî, a.g.e., vr. 61b.

⁸³ Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 209b.

⁸⁴ Bkz., Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayıncılık, 22. bs. İstanbul 2016, s.162-164.

⁸⁵ Buhârî, Daavât, 67; Müslim, Zikr, 25; Tirmizî, Zühhd, 62.

⁸⁶ Bkz., Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 209b.

⁸⁷ Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 62a.

⁸⁸ Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 209b.

⁸⁹ Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 62a-62b.

kıyâmet günü bir yılanı ve bir akrebi musallat kılacak”, “Allah, onu kıyâmet günü hamim ile sulayacak” sözleri ile Allah Teâlâ'ya' iftirada bulunmuş, Allah adına hükümler vermiştir.⁹⁰

Turhan yirmi beşinci iddiasında Resûlullah (s.a.v.)'in şiir okuduğu, huzurunda okunan bir şiirden vecde gelip kendisinden geçtiği, rıdâsının omuzundan düştüğü ve ashâb-ı suffa tarafından dört yüz parçaya bölünüp dağıtıldığı şeklindeki rivâyetleri şiddetle rededer. Bunları Resûlullah'a isnâd edilmiş iftirâ ve bühtanlar olarak ifâde etmektedir. Sözlerinin devamında bu iddialarda bulunmanın sefihlik ve hafif akıllık olduğunu dile getirir.⁹¹ Ömer Fânî Efendi, Turhan'ın bu ifadeleri ile sû-i edebte bulunduğunu dile getirir. Zira nübüvvet mişkâtından sâdır olan her şeyi aklımızla bilmemiz mümkün değildir. Bu hususta yegâne dayanak rivâyettir. Bu durumda, şeriatın zâhirine aykırı olmadığı müddetçe rivâyeti kabul etmekten başka çaremiz yoktur.⁹²

Yirmi altıncı iddiasında Turhan, Ebû Hüreyre (r.a.)'dan rivayet olunan “*Ümmetimden bir kavim çıkmadıkça kıyâmet kopmayacaktır...*”⁹³ hadîs-i şerîfini sûfilere yormaya çalışırken, şârihler söz konusu rivâyetin “*Haricîler*”⁹⁴ hakkında olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁹⁵

Yirmi yedinci iddia Turhan'ın “*Eğer denilse ki, kim devr ve raksı helâl sayarsa....*”⁹⁶ şeklinde devam eden sözlerinden oluşmaktadır.⁹⁷ Turhan bu konuda da icmânın aksine kendi re'yi doğrultusunda bir yorum yapmıştır.⁹⁸

Yirmi sekizinci iddiasında Turhan, “*Her kim ayak hareketleriyle oynamak helâl ve ibâdetdir derse, şerîata göre buna ne müeyyide gerekir? diye sorarsan, cevaben, bu kimsenin imânını tazelemesi gerekir, derim*” şeklinde bir fetva vermiştir. Ömer Fânî Efendi'ye göre daha önce anlatılanlardan da sâbit olduğu üzere, imâmlara göre deverân helâldir. Aynı şekilde raks da kerâmetleri inkâr eden Mûtezile'nin aksine, üç imâma göre helâldir. Bu sözleri ile Turhan, nefsi-nin küfrüne dair fetvâ vermiş olmaktadır. Daha da ileri giderek “*Onlar cehennemde sâir kâfirler gibi ebediyen kalacaktır*” demektedir. Fânî Efendi'ye göre Turhan'a şu darb-ı mesel ile cevap vermek gerekir: “*Kendi ellerini bağladı, ağzını da üfürdü (şişirdi)*”.⁹⁹

Kaynakça

- Akpınar, Muhammed Raşid, “Osmanlı Toplumunda Selefi Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızadeliler”, *İlahiyat Akademi Dergi*, 2015, c. 1. Sayı 1-2, ss. 303-315.
- el-Bağdâdî, Ebu'l-Hasan, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Menkıbeleri*, Trc. A. Şener, M. R. Ayas, Ankara 1972.
- Bağdatlı İsmâil Paşa *Hediyetü'l-Ârifin: Esmâü'l Müellifin ve Âsârü'l Musannifin*, haz., Rıfat Bilge-İbnü'l-Emin Mahmud Kemâl İnâl, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1951.
- Boynukalın, Mehmet, “Sövme”, *DİA*, XXXVII, ss.397-398.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul 2004.

⁹⁰ Ömer Fânî, *a.g.e.*, vr. 62b.

⁹¹ Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 210a.

⁹² Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 62b-63a.

⁹³ Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 211a.

⁹⁴ Dinî ve siyasî konulardaki aşırı görüşleri ve faaliyetleriyle tanınan fırka. (Bkz., Ethem Ruhi Fıhalı, “Hâricîler”, *DİA*, 1997, c. XVI, ss. 169-175.)

⁹⁵ Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 63a-63b.

⁹⁶ Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 212b.

⁹⁷ Sinobî, *a.g.e.*, vr. 212b.

⁹⁸ Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 63a.

⁹⁹ Ömer Fânî, *a.g.e.*, vr. 63a; İdiz, *Ömer Fânî Efendi ve Tasavvufa Dair Üç Eseri*, 249-250.

- el-Cendî, Müeyyiduddin, *Şerhu Müeyyiduddin el-Cendî alâ Fusûsi'l-Hikem*, Dârü'l- Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 1971.
- Çelik, İsa, "İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü'l-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım", *Tasavvuf | İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), [sayı: 23, 2009, ss. 149-179.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behram, *Sünen*, Dâru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, Beyrût, Rüya, 4.
- Ertuğrul, İsmâil Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul, 1991.
- Fırlıklı, Ethem Ruhi, "Hâricîler", *DİA*, 1997, c. XVI, ss. 169-175.
- el-Hanefî, Mustafa b. Süleyman Bâlîzâde, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 2003.
- Hüveydî, Yahya, *Târihu'l-felsefeti'l-İslâmiyye fi'l-kâreti'l-İfrikîyye*, Kahire, 1966.
- İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Ter. M. Nuri Gençosman, Ataç Yay., İstanbul, 2007.
- İbnü'l-Mülekân el-Mısırî, *Tabâkâtü'l-Evliyâ*, Beyrut 1406/1987.
- İbrahim Mustafa ve arkadaşları, *el-Mu'cemü'l-Vasit*, Çağrı Yay., İstanbul, 1989.
- İdiz, Ferzende, *Ömer Fânî Efendi ve Tasavvufa Dair Üç Eseri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Erzurum-2009.
- İlhan, Avni, "Bâtîniyye", *DİA* 1992, c. V, ss. 190-194.
- Karadağ, Çağfer, *Muhyiddîn İbn Arabî*, Kaynak Yay., İzmir 2008.
- Kâşânî, Abdurrezzak, *Tasavvuf sözlüğü*, çev., Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünnûn en-Esâmi'l-Kütübî ve'l-Fünûn*, Maarif Matbaası, 1941.
- Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi, *Lemeât-ı Nakşibendiyye*, (Yazma) DTCF Kth. Yazmalar Bl., M. Ozak, I, No: 570.
- el-Kütübî*, Mahmud Şâkir, *Fevâtü'l-vefâyât*, Beyrut 1974.
- el-Gurâb, Mahmud, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, Matbaatü Zeyd b. Sâbit, 1407/1986.
- _____, *eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*, Dımaşk 1411/1991.
- Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 1994.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, XVII-XXI, 1983, ss. 208-225.
- es-Sinobî, Nebî b. Turhan b. Durmuş, *Hayatü'l-Kulûb*, Süleymâniyye Ktp., Süleymâniye bl., nr. 703.
- _____, *Risâle fi vahdeti'l-vücûd*, Bayezit Devlet Ktp., Veliyüddin Ef., 1294. 48-49 s. nr. 4032.
- Tahrâlî, Mustafa, *"Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye Tesirleri"*, *Endülüsten İspanya'ya*, TDV Yay., Ankara 1996, ss. 69-78.
- Tek, Abdurrezzak, "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar", *Tasavvuf/İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, ss. 281-301.
- Turan, Şerafettin, "Kemalpaşazâde", *DİA*, 2002, c. XXV, ss. 238-240.
- Topaloğlu, Bekir ve Diğerleri, *Yeni Kâmus*, Nesil Yay., İstanbul.
- Uludağ, Süleyman, *İbn Arabî*, Ankara 1995.
- Yıldırım, Birol, ve Diğerleri, "Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi'nin Rüya Kavramı ve Rüya Yorumu Hakkındaki Görüşleri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/5, c. 5, sayı: 10, ss. 26-62.
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayıncılık, 22. bs. İstanbul 2016.
- Yunus Emre, *Nasihatler Kitabı (Risâletü'n Nushiyye)*, Haz. Ziya Avşar, Eskişehir 2013.
- Ziyâ Paşa, *Endülüsten Tarihi*, I-IV, İstanbul 1305.

NEBİ B. TURHAN ES-SİNOBÎ'NİN VAHDET-İ VÜCÛD ELEŞTİRİSİ

Muzaffer BARLAK *

Öz

Sinoplu künyesiyle tanınan bir İslam düşünürü olan Nebi b. Turhan es-Sinobî daha çok Hayâtü'l-Kulûb adlı eseri ile bilinmektedir. Bu eserin içeriğinde de sıklıkla yer bulduğu üzere Sinobî'nin ele aldığı meselelerden önemli bir tanesi, Vahdet-i vücûd düşüncesidir. Turhan es-Sinobî, Vahdet-i Vücûd düşüncesini şiddetle eleştiren bir düşünürdür. Sinobî'nin bu konudaki katı tutumu, Osmanlı döneminde Vahdet-i Vücûd düşüncesini yermek üzere derlenmiş bir kitapta ona da bir bölüm ayrılmasını sağlamıştır. Tebliğimizde ele almayı düşündüğümüz bu kitap bölümü Vahdet-i Vücûd düşüncesinin eleştirel bağlamda yapılmış bir değerlendirmesini ihtiva eder. Sinobî, bu eleştirisini daha çok İbn Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem adlı eserinde yer alan ifadeleri temel alarak yürütmüştür. Sinobî'nin eleştirisinin temel dayanaklarını ise İslam'ın temel kaynaklarındaki vahdet esasını ortaya koyan beyanlar ve Allah'ın tam bir irade sahibi olarak bütün yaratılmışlar üzerindeki aktif tasarrufu oluşturur. Sinobî, Vahdet-i vücûd düşüncesini eleştirirken Fususu'l-Hikem'den mealen alıntılar yapmakta ve bu meali alıntılar üzerinden İbn Arabî'yi şeytan ile aynı konumda görüp, onun ve onun inandığı gibi inananların ateş ehli olduğunu söylemektedir. Böyle bir düşüncede tevhide yer kalmadığını ve bu düşünceyi benimseyip takip eden her bir kimsenin ancak küfür ile nitelenebileceğini bu yaklaşımına gerekçe olarak ileri sürmektedir. Bu çalışmada Sinobî'nin Vahdet-i Vücûd hakkındaki düşünceleri ve onun eleştirisine temel teşkil eden İbn Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem adlı eserindeki ifadeler İslam'ın temel kaynakları bakımından değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Vahdet-i vücud, İbn Arabî, Sinobi, *Fususul-Hikem*, Tevhid.

The Only Entity (Vahdat-i Wujud) Criticism of Nebi b. Turhan es-Sinobi

Abstract

Nebi b. Turhan es-Sinobi who is known for his original place in Sinop and is a Islamic philosopher, he is more known for his work called Hayâtü'l-Kulûb (The Life of The Hearts). As one finds in the content of this work, one of the important issues of Sinobi is the thought of Vahdat-i wujud, too. Turhan es-Sinobi is a thinker who criticizes the Vahdet-i Wujud thought intensely. Sinobi's rigid attitude in this regard enabled him to split a chapter in a book which was compiled in the Ottoman period for the idea of Vahdat-i Wujud. This section of the book, which we intend to consider in our paper, contains an evaluation of the Vahdat-i Wujud thought in a critical context. Sinobi carried out this critique more on the basis of the expressions of Ibn ' Arabi's book Fususu-l-Hikem. The main pillars of the criticism of Sinobi are the statements that reveal the basis of wisdom in the main sources of Islam and the active saving of all creatures as God's will. While criticizing the thought of Vahdat-i wujud, Sinobi quoted Fususil-Hikem as saying and he saw Ibn 'Arabi standing in the same position as the devil by quoting quotations from the fiction that he and his followers

* Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, muzaffer_barlak@hotmail.com

were believed to be people of Hell. In such an idea, there is no place for oneness (tawhid), and every person who adopts this idea can only be described as blasphemy. In this study, Sinobi's expressions and thoughts about Vahdat-i Wujud and his critique of Ibn Arabi's Fususu-l-Hikem which is the basis of his critique will be evaluated in terms of the main sources of Islam.

Keywords : Vahdat-i wujud, Ibn Arabi, Sinobi, Fususu-l-Hikem, Tawhid.

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nun ilme ve ilimle meşgul olan kimselere ne denli önem verdiği tarihi bir gerçektir.¹ Bu gerçekliğin en önemli göstergelerinden biri, Osmanlı'nın hüküm sürdüğü bütün coğrafyalarda her disiplin ile ilgilenen birçok ilim erbabının yetişmiş olmasıdır. Özellikle siyasî ve ekonomik durumun en ideal şartlara sahip olduğu yükselme devrinde ilmî faaliyetlerin de zirve yaptığı söylenebilir.² Osmanlı coğrafyasında yetişen ve yükselme devrinin mümtaz âlimleri arasında gösterilebilecek olan müelliflerden biri de tam adı ile ifade edecek olursak eş-Şeyh Nebî Abdülbârî b. Turhân b. Durmuş es-Sinobî'dir. Sinobî'nin doğum tarihi ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Vefat yılı olarak ise kaynaklarda milâdî 1530 (h. 930) tarihi belirtilmektedir. Nebî b. Turhan es-Sinobî, künyesinden de anlaşılacağı üzere Sinop'ta dünyaya gelmiş, daha sonra Edirne'de ikamet etmiş ve burada vaizlik mesleğini icra etmiştir.³

Sinobî'nin yaygın olarak bilinen ve birçok nüshası bulunan Hayâtü'l-Kulûb adlı bir eseri bulunmaktadır.⁴ Toplam 97 bâbdan oluşan bu eserin 38. Bâbı, “İnkâra Düşen İslâmî Fırkaların ve Vahdet-i Vücûd Anlayışını Benimseyen Tasavvuf Mezhebinin Kınanması...” başlığını taşımaktadır.⁵ Bu başlık altında Firavun'un iman üzere öldüğü, velîlerin üstünlük açısından peygamberlerin seviyesine ulaşabileceği ve velîlerin nebîlerden daha üstün olduğu gibi konulara yer verilmiş ve bütün bu yaklaşımlar eleştiriye tâbi tutulmuştur. Bu bâbda en belirgin şekilde üzerinde durulan konu ise, Vahdet-i Vücûd düşüncesinin eleştirisi olmuştur.⁶

Sinobî'nin bu bâbda Vahdet-i Vücûd düşüncesine yönelik olarak yapmış olduğu eleştiriler kayda değer görülmüş olmalıdır ki onun yaşadığı dönemden yaklaşık 350 yıl sonra 1877'de Vahdet-i Vücûd düşüncesinin eleştirisi üzerine oluşturulan derleme bir eserde⁷ onun Hayâtü'l-Kulûb adlı eserinin bu bâbında kaleme aldığı eleştirilere de yer verilmiştir. Hayâtü'l-Kulûb adlı eserin 38. Bâbının tamamına bu derleme eserde yer verilmemiştir. Muhtemelen tematik bir derleme olmasından dolayı bu bâb içerisindeki konulardan sadece Vahdet-i Vücûd eleştirisini ele alan kısım derlemede aktarılmış ancak bu aktarımda da yine metnin tamamı verilmemiştir. Bazı cümleler blok alıntı şeklinde bire bir aynı ifadelerle aktarılmışken, diğer bazı kısımlar özet mahiyetinde veya cümleden anlaşılan mananın farklı kelimelerle ifade edilmesi şeklinde sunulmuştur.

¹ Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Bilim Mirası Mirasın Oluşumu, Gelişimi ve Meseleleri*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), I, 58-61.

² Ramazan Şeşen, “Osmanlı İlmi, Osmanlılar'ın İlimlere Yaklaşımı”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 2001-2002 Prof. Dr. İsmet Miroğlu Hatıra Sayısı, İstanbul, Yıl: 2002, Sayı: 37, 331-332.

³ Hacı Halîfe Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn 'an Esâmi'l-Kütübi'l-Fünûn*, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), I, 698.

⁴ Nebî Abdülbârî b. Turhân b. Durmuş es-Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 45 Hk 6245, c. I, vr. 217^b-233^b.

⁵ Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, c. I, vr. 217^b.

⁶ Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, c. I, vr. 230^b-233^b.

⁷ Nebî Abdülbârî b. Turhân b. Durmuş es-Sinobî, *Risâle-i Akâid*, (İstanbul: Ali Bey Matbaası, h. 1294).

Bu kapsamda bizim bu çalışmayı hazırlamaktaki hedefimiz, bu derleme eser içerisinde müstakil bir bölüm olarak yer alan Sinobî'nin risalesini tanıtmak ve içeriğinde yer verilen iddialarla ilgili değerlendirme yapmaktır. Bu hedef doğrultusunda öncelikle Sinobî'nin Vahdet-i Vücûd düşüncesini eleştirdiği risalesini de ihtiva eden bu derleme eser hakkında bilgi vermeyi uygun görüyoruz.

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Osman Huldi Öztürkler Koleksiyonunda 00263-002 demirbaş numarasıyla kayıtlı bulunan Risale-i Akaid isimli eserin Nebî b. Turhan b. Durmuş es-Sinobî tarafından yazıldığı belirtilmektedir. Risale-i Akaid isimlendirmesi eserin herhangi bir yerinde bulunmamaktadır. Muhtemelen tasnife imkân vermesi açısından içerik odaklı düşünülerek böyle bir isimlendirme yapılmıştır. Bu risalenin de içinde yer aldığı derleme eserin kitap kapağında herhangi bir başlık (kitap ismi) bulunmamaktadır. Ancak iç kapak diyebileceğimiz birinci sayfasında “Bu, Sa’düddîn Teftâzânî ve Ali el-Kârî’nin Vahdet-i Vücûd hakkında yazdıkları risalelerin derlemesidir.” şeklinde bir ibare bulunmaktadır. Eserin ilk sayfasında yer alan bu ibareden hareketle eserin bir Mecmua (derleme) olduğu doğrudan ifade edilmiş olmakla birlikte, ibarede sadece iki isme yer verilmiş olması, derlemeyi oluşturan risalelerin boyutlarıyla ilgili görülmektedir. Nitekim mecmuada Sinobî’ye ait olan kısım sadece 2 sayfa olup eserin büyük bölümü Teftâzânî ve Ali el-Kârî’ye aittir.

Vahdet-i Vücûd düşüncesini eleştiren üç müellifin risalelerinden derlenen bu Mecmua, toplam dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, Sa’düddîn Teftâzânî tarafından yazılmış olup “*Sa’düddîn Teftâzânî’nin Vahdet-i Vücûd Hakkındaki Risalesi*” başlığını taşımakta ve 2-47. sayfalar arasını teşkil etmektedir. İkinci bölüm, Nebî b. Turhan es-Sinobî tarafından yazılmış olup “*Bu bölüm kendisine Abdülbârî b. Turhan b. Durmuş es-Sinobî denilen ve İbn Kemal Paşa’nın yardımcısı olan Nebî b. Turhan’ın yazdıklarındandır.*” başlığını taşımakta olup 48-49. sayfaları teşkil etmektedir. Üçüncü ve dördüncü bölüm Ali el-Kârî tarafından yazılmıştır. Üçüncü bölüm, “*Allâme Ali el-Kârî’nin Vahdet-i Vücûd Hakkındaki Risâlesi*” başlığını taşımakta ve 52-114. sayfalar arasını teşkil etmektedir. Dördüncü bölüm ise, “*Allâme Ali el-Kârî (rha) Tarafından Yazılan ‘Firavun İman Üzere Ölmüştür’ Diyen Kimsenin Amansız Bir Hata İçinde Olduğu Hakkındaki Görüş*” başlığını taşımakta ve 116-163. sayfalar arasını teşkil etmektedir. Çalışmamızın sınırları içerisinde kalmak adına biz diğer üç bölüm üzerinde durmayı tercih etmiyor ve bu mecmuada Sinobî tarafından kaleme alınan bölüme odaklanmayı uygun görüyoruz. Bu kapsamda çalışmamızın bu kısmında Sinobî’nin risalesinde ele alındığı üzere onun tasavvufî düşünceye yönelik iddialarını ele alacak ve değerlendireceğiz.

1.Sinobî’nin Tasavvuf Eleştirisi

Sinobî, risalesinde İbn Arabî’nin ismini doğrudan zikretmemiş, “Fusûsu’l-Hikem Sahibi” nitelemesiyle Fusûsu’l-Hikem adlı eserin içeriğinden hareketle genelde tasavvufî din anlayışını, özelde ise İbn Arabî’yi eleştiriye tabi tutmuştur. Ona göre tasavvuf erbabının yolu geçersiz bir yoldur ve bu yolu takip edenlerin sapkınlığı, diğer 72 sapkın mezhepten daha büyük bir sapkınlıktır. Bu yüzden Sinobî, tasavvuf düşüncesini benimseyenlerin yolunu açığa çıkarmayı ve bu sayede müminleri böyle bir musibetten sakındırmayı mutlaka yerine getirilmesi gereken bir görev olarak ifade etmiştir. Ona göre İbn Arabî’nin durumu şeytanın durumuna benzemektedir. Zira nasıl şeytan meleklerin ustası iken Allah’a karşı gelenlerin en sapkını olmuştusa, İbn Arabî de âlimlerin en faziletlilerinden birisi iken tasavvufa meylinden sonra inkârcıların en azılılarından birine dönüşmüştür.

Sinobî, İbn Arabî özelinde tasavvuf ekolüne yönelik bu ağır eleştirilerini sıraladıktan sonra bu eleştirilerine gerekçe teşkil edecek mahiyette İbn Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem adlı eserinde yer aldığını ifade ettiği bazı görüşler hakkında aktarımlarda bulunur. Bu aktarımlar ile ithamlarını temellendirdikten sonra da İbn Arabî'nin hem dünyada hem de ahirette helak olacaklar arasında bulunduğunu dile getirir. Dünyadaki helakının bu görüşleri sebebiyle idam edilmesi suretiyle gerçekleştiğini, cehenneme sevk edilmesi suretiyle ahirette yaşayacağı hüsrânının da kaçınılmaz olduğunu söyler.⁸

2.Nuh (as) Fassında İleri Sürülen İddialara Dair Eleştirisi

Sinobî'nin tasavvuf anlayışına yönelttiği ağır eleştirilerine gerekçe olarak ileri sürdüğü İbn Arabî'ye ait görüşlerin ilki, Nuh (as)'ın kavminin puta tapmaları ile Allah'a tapmaları arasında bir fark olmadığı düşüncesidir. Sinobî'ye göre İbn Arabî, saneme tapmayla Samed'e tapma arasında herhangi bir fark bulunmadığını ifade etmekte, mümkün varlıklardan herhangi birine tapan bir kimsenin aslında Allah'a tapmış olacağını söylemektedir. Çünkü ona göre münezzeh olan Hak, müşebbeh olan halktan başka bir şey değildir. Sinobî'nin İbn Arabî'ye atfettiği bu görüş ile ilgili olarak Fusûsu'l-Hikem'i incelediğimizde onun gerçekçi bir aktarımda bulunmuş olduğunu tespit edebiliriz. Nitekim Fusûsu'l-Hikem'de yer alan şu ifadeler bu durumu ortaya koymaktadır:

“Nuh'un kavmi kendi tuzakları hakkında şöyle demiştir: Sakın ilahlarınızı bırakmayınız. Ne Vedd'i ne Süvâ'ı ne Yeûk'u ne de Nesr'i.”⁹ Taptıkları ilahları terk etselerdi, terk ettikleri ölçüde Haktan bilgisiz kalacaklardı; çünkü Hakk'ın ibadet edilen her şeyde bir yüzü vardır ki, bunu bilen bilir, bilmeyen bilmez.”

“Arif, (ibadet edilen şeylerdeki) 'ayrım' ve 'çokluk'un duyulur bedendeki organlar ve ruhsal suretteki manevi güçler gibi olduğunu bilir. O halde neye ibadet edilmişse edilsin (aslında) Allah'tan başkasına ibadet edilmemiştir.”¹⁰

Fusûsu'l-Hikem'den yaptığımız bu alıntılar, Sinobî'nin iddialarının mesnetsiz olmadığını göstergesi olabilecek niteliktedir. Nitekim alıntılarda açık bir şekilde görüldüğü üzere İslam dininin en temel hakikati olan tevhid ilkesi, bu kanaatler etrafında tamamen geçersiz kılınmış, müşriklerin Allah'tan başka ilahlardan vazgeçmelerinin gerekli olduğu şöyle dursun, Allah'a ortak koşulan her türlü ilahtan yüz çevirmenin Hak'tan yüz çevirmek olacağı dile getirilmiştir. Diğer bir ifade ile şirk üzere olan bireylerin şirklerinin nesnesi olan putlardan yüz çevirmeleri onlar hakkında Hak'tan sapmak olarak nitelendirilmiştir. Oysa Fusûsu'l-Hikem'de aktarılan, “Sakın ilahlarınızı bırakmayınız. Ne Vedd'i ne Süvâ'ı ne Yeûk'u ne de Nesr'i” ayetinden sonra gelen ayette şu ifadelere yer verilmektedir: “Böyle demek suretiyle onlar gerçekten birçoklarını saptırdılar”¹¹. Art arda gelen bu ayetler ile anlatılmak istenen mefhum aşikârdır. “Anlayasınız diye Kur'an'ı apaçık bir Arapça ile indirdik” ayetini dikkate almak suretiyle bu ayetlere bakıldığında bu metinlerden anlaşılacak olan mana, Allah'tan başka ilahlar olarak Vedd, Süvâ, Yeûk ve Nesr'e tapmayı bırakmayanların sapıklık üzere kaldıklarıdır. Batınî bir tevil ile burada ifade edilen zahir

⁸ Sinobî, *Risâle-i Akâid*, 48.

⁹ Nuh, 71: 23.

¹⁰ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 66.

¹¹ Nuh, 71: 24.

anlamın hiçbir dayanağa istinad etmeksizin tersine çevrilmesi bir şekilde makul görülecekse, İslam dininin hakikatini öğrenmeyi ve bu üzere inanç binasını kurmayı tercih eden her birey için İbn Arabî'nin kapısını çalmaktan başka yol kalmamaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde Sinobî'nin bu ifadelerle ilgili eleştirilerinin isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

Nassa uygunluğu tartışmalı olsa da İbn Arabî'nin mevcudatı anlamlandırmak üzere kapsamlı bir sistem kurduğunu ifade etmek gerekir. Bu bakımdan onun sistemine nüfuz etmek için adeta onun gibi düşünmek, onun düşünce dünyasının ufuklarına yükselmek gerekir. Onun kurduğu sistem, onun zihnindeki karşılıkları itibarıyla anlaşılmadığı müddetçe eleştirilerin haklılığının tartışmalı hale geleceği söylenebilir. Bu nedenle onun görüşleri üzerine değerlendirmede bulunurken aralardan çekilmiş cümleler ile doğrudan yargı oluşturmak çok da isabetli bir yöntem olarak görünmemektedir. Bu noktada İbn Arabî'nin eserleri üzerine yapılan şerhlere başvurulması gerekir. İbn Arabî'nin eserleri üzerine yapılan pek çok şerh bulunmaktadır. Biz bu şerhler içerisinden bir kısmına çalışmamız kapsamında yer vermeye çalışacağız.

Fusûsu'l-Hikem'in Nuh (as) ile ilgili Fass'ında yer alan yukarıda aktardığımız bahisle ilgili şerhlerde değinilen temel nokta, varlığın vahdeti meselesidir. Nuh (as)'ın kavminin putlardan yüz çevirmemesi gerektiği, şayet onlardan yüz çevirirlerse, yüz çevirdikleri ölçüde Hak'tan cahil kalacakları hususlarının belirtildiği satırlarla ilgili olarak Fusûsu'l-Hikem Şârihi Ahmed Avni Konuk, varlığın vahdeti vurgusunu öne çıkarmakta ve şöyle söylemektedir: "*Gayr nerededir ki, onun bir haddi olsun da Hakk'ı ondan tahdid edelim; ve mukayyedin vücudu var mıdır ki, Onun muvacehesinde Hakk'ı ıtlak eyleyelim.*"¹² Bu ifadelerde tek hakikatin Allah olduğuna, onun ötesinde gayr olarak anılabilecek bir gerçekliğin olmadığına işaret edilmiştir. Buradan hareketle Nuh (as)'ın kavminin taptığı putların da aslında gayr olarak nitelenemeyeceği ileri sürülmektedir. Kanaatimizce bu açıklama, Kur'an bütünlüğünde ortaya konulacak olan İslam algısı çerçevesinde ilgili düşüncenin makul bir izahı olarak görülemez. Nitekim İslam'ın temel vurgusu ve gerek müjdelemeye gerekse uyarmaya konu olan en temel esası tevhiddir. Tevhid birlemeyi ifade ederken, Hz Peygamber ve belki diğer bütün peygamberler Allah'tan başka varlıklara tapmaktan insanları sakındırmak üzere gönderilmişlerken şirkin somut bir unsuru olarak putlara tapmanın tevhide hâlel getirmek şöyle dursun, tevhidin tam da kendisi olduğunu ifade etmek kabul edilir bir tutum olarak görünmemektedir. Böyle bir tutum üzerinde ısrar ise şu soruyu akla getirmektedir: Şayet putlar veya Allah'a ortaklık makamına oturtulan diğer ilahlar şirke konu değillerse Allah Hak davanın temsilcileri olarak niçin peygamberleri göndermiştir? Yine dikkat çekici bir durumdur ki Allah niçin peygamber gönderme fiili söz konusu olduğunda uyarılacak toplumlar olarak müşrik toplumları seçmiştir? Açıkçası böyle bir anlayış çerçevesinde Cebrail'in, peygamberlerin, kitapların, vahyin, dinin ve aklın hidayet araçları olarak insanlara verilmesi/gönderilmesi sefeh/anlamsız işler konumuna düşmektedir ki Allah kendisini her türlü sefeh işten müstağni olarak tanıtmıştır.¹³

Nuh (as)'ın kavminin durumuyla ilgili diğer bir yaklaşım da aşırı yorum olarak görülebilecek bir açıklamadan ibarettir. Bu açıklamaya göre İbn Arabî'nin buradaki ifadeleri, "Hatta hiçbir şey yoktur ki onu hamdiyle tesbih etmesin"¹⁴ ayeti çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bu yoruma

¹² Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), I, 283.

¹³ Hucurât, 49: 8; Nûr, 24: 18; Enfâl, 8: 71.

¹⁴ İsrâ, 17: 44.

göre evrendeki bütün varlıklar ister istemez Yüce Allah'ı hamd ile tesbih etmektedirler. Bu varlıkların içerisinde insan da vardır ve insan da yaptığı iş her ne olursa olsun, aslında Allah'ı tesbih etmektedir. Çünkü onları yaptıkları işleri yapmaya sevk eden Allah'tır. İşlerini Allah'ın sevk etmesi ile gerçekleştirmekte olduklarından dolayı, hangi yönde olursa olsun, yapmakta oldukları işler ile aslında Hak'kı tesbih etmektedirler.¹⁵

Bu yaklaşımın da sahih bir İslam algısı çerçevesinde anlamlı bir izah olamayacağı kanaatindeyiz. Nitekim bu açıklamanın iki bakımdan İslam'ın ortaya koyduğu hakikat görüşüne aykırı olduğunu ifade etmek gerekir ki bunlardan birincisi, Allah'ın insanları kendi tercihleri ile iş işleyen varlıklar olarak yarattığı ve bundan dolayı da onları mükellef kıldığı hususudur. Kur'an'da yer aldığı üzere “kimin daha iyi iş işleyeceğinin açığa çıkması için”¹⁶, bu işleri işleyenlerin bizzat insanların kendileri olması gerekir. Yine açığa çıkacak olan şey insanların durumu olduğuna göre, insanların bu işleri kendi seçimleri ile gerçekleştirmiş olmaları gerekir. İkincisi ise Kur'an'da ve Peygamberlerin uyarılarında açık bir ayırım olarak yer bulan hidayet-dalâlet farkıdır. İslamî nasslarda açık bir vurgu olarak öne çıkan ve dinin gönderilişindeki temel gayeyi teşkil eden asıl mesele, insanları hidayete davet etmek ve dalâletten sakındırmak iken, böyle bir yaklaşım ile bütün yolları aslında Hakk'ın dilediği şekilde hayat sürdürmek şeklinde anlamak, İslam Dini'nin asıl gayesini ve en temel vurgusunu anlamsız kılmakta, hidayet ve dalâlet arasında hiçbir fark bırakmamaktadır. Malûmdur ki böyle bir yaklaşımı kabul etmek, naslardaki açık beyanları ve İslam Dini'nin temel vurgusunu görmezden gelmek olacaktır.

Aslında bu açıklama büyük oranda cebir düşüncesi çerçevesinde konuyu çözme çabası olarak görünmektedir. Bunu daha açık olarak Afifi'de görmek mümkündür. Afifi, Nuh (as)'ın kavminin putları ile ilgili ayetin, İbn Arabî tarafından bir başka ayetle ilişkili olarak anlaşıldığını ifade etmektedir. Buna göre “Rabbimiz, ondan başkasına ibadet etmemenizi takdir etti/hükmetti”¹⁷ ayeti, İbn Arabî'nin, Nuh (as)'ın kavmi hakkındaki anlayışına temel teşkil eder. Bu çerçevede bu ayetin anlamı, “ondan başkasına sakın ibadet etmeyin” değildir. Aksine bu ayetin anlamı, “Allah, ezelde sadece kendisine ibadet edeceğinizi takdir etmiştir,” şeklindedir. Dolayısıyla zahirde ibadet edilenler farklı varlıklar gibi görünse de, değil mi ki Allah ezelde sadece kendisine ibadet edilmesini takdir etmiş, hükme bağlamıştır, o halde insan her hangi varlığa ibadet ederse etsin, aslında Allah'a ibadet etmektedir.¹⁸ Böyle bir düşünce örgüsünün İslam'da temel bir rükün olarak işlenen bu dünyanın imtihan yeri olduğu vurgusundan tamamen kopuk olduğu söylenebilir. Böyle bir kurguda dünya bir tiyatro sahnesine, insanlar da rollerini yerine getiren figüranlara dönüşecektir. Bu ise, “İnsanlar, “İnandık” demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler.”¹⁹ ayeti çerçevesinde imtihan hakikatini; “Biz, gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları, eğlenmek için yaratmadık.”²⁰ ayeti çerçevesinde ise Allah'ın âlemi yaratmaktaki hikmetini göz ardı etmek anlamına gelecektir. Dolayısıyla bu açıklamanın da İslam'ın temel dinamikleriyle uyumlu olan bir bakış sergileyemediğini söyleyebiliriz.

¹⁵ Şeyh Mekkî ve Ahmed Neylî, *Yavuz Sultan Selim'in Emriyle Hazırlanan İbn Arabî Müdafası*, Haz. Halil Baltacı, (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011), 258.

¹⁶ Mülk, 67: 2.

¹⁷ İsrâ, 17: 23.

¹⁸ Ebu'l-Alâ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, Çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 116.

¹⁹ Ankebut, 29: 2.

²⁰ Duhan, 44: 38.

Bu bahisle ilgili olarak son cümle kabilinde şu hususa da ayrıca değinmek gerekir: İbn Arabî'nin kurtuluşa erenler dairesini bütün insanlara şamil kılması, onun görüşlerini dinî çeşitlilik, dinler arası diyalog ve birlikte yaşama kültürü gibi noktalarda cazip bir görünüme kavuşturmaktadır.²¹ Gazabı aşan rahmet²², kanaatimizce aşırı bir yorumla ele alınmak suretiyle belki toplumsal birlikteliğin tesisine ulaşmada ideal bir yöntem olarak sunulmakta, ancak dinî nasslar bu murada feda edilmektedir. Nitekim rahmetin gazabı aşmış olması, gazabın bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Üstelik Allah, şeytanın, Allah'ın rahmetinin genişliğini insana karşı bir tuzak mahiyetinde kullanabileceğini bildirmek üzere Kur'an'da şöyle buyurmaktadır: *"Sakın çok aldatıcı (şeytan), sizi Allah ile aldatmasın."*²³

3.Hûd (as) Fassında İleri Sürülen İddialara Dair Eleştirisi

Sinobî'nin tasavvuf ekolüne yönelik eleştirilerine gerekçe olarak ileri sürdüğü İbn Arabî'ye ait görüşlerin ikincisi, Hûd (as)'ın kavminin cehennem azabından berî ve Allah'ın yakınlığına nail oldukları düşüncesidir. Sinobî'nin belirttiğine göre İbn Arabî, Hûd (as)'ın kavminin Allah'ın yakınlığını elde ettiğini ve onlar hakkında Allah'tan uzaklaşmanın söz konusu olmadığını iddia etmektedir. Bu sebeple artık onların cehennemlik olarak isimlendirilmesi doğru değildir. Onların Allah'ın yakınlığına ulaşma ve cehennemlik olarak isimlendirilmekten uzaklaşma nimetine nail olmaları, hak etmek suretiyle elde ettikleri bir durumdur.²⁴ Sinobî'nin İbn Arabî'ye atfettiği bu görüşün de Fusûsu'l-Hikem içinde karşılığının bulunduğunu söylemek mümkündür. Fusûsu'l-Hikem'de konuyla ilgili şu ifadeler yer verilmektedir:

"Cehennem uzaklık demektir ki, onlar böyle bir uzaklığın (olacağını) vehmediyorlardı. Hâlbuki Allah onları bu mekâna sevk edince, yakınlığın ta kendisinde bulunurlar. Bu durumda uzaklık kaybolur ve cehennem denilen şey onların hakkında ortadan kalkar. Böylece onlar, kazanım yönünden yakınlık nimetini elde ederler. Çünkü onlar, günahkârlardır.

*Allah tadılan ve haz duyulan makamı onlara ihsanından kaynaklanarak vermiş değildir. Onlar, yaptıkları işlerden hakikatlerinin hak edişine göre bu makamı almışlardır. Onlar, amelleri için çalışırken, Rabbin dosdoğru yolu üzerinde bulunuyorlardı. Çünkü onların perçemleri, bu niteliğe sahip kimsenin elindedir. Dolayısıyla tam yakınlık mertebesine varıncaya kadar, kendi iradeleriyle yürümüşler, zorla yürümüşlerdir."*²⁵

Bu cümlelerde cehenneme sevk edilmenin Allah'a yaklaşmak olduğu ve bu yakınlık ile cehennem azap yurdu olmaktan çıktığı; hatta haz alınan bir mekâna dönüştüğü ifade edilmektedir. Böylelikle cehennemlik olsalar da günahkârların bu cehennemlik oluşları sayesinde nimete gark olundukları ileri sürülmektedir. Ayrıca cehennem ehli arasında bulunmak, hak edilerek kazanılan bir nimet olarak sunulmaktadır. Kanaatimizce bir önceki iddiadaki duruma benzer şekilde bu iddiaların da Kur'an bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde isabetli bulunması mümkün değildir. Nitekim Kur'an'da cehennemle ve cehennemliklerle ilgili olarak yer verilen pek çok ayetten sadece birkaç tanesi şöyledir:

²¹ William Chittick, *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, Çev. Mehmet Demirkaya, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), 195-201; Ian Almond, *İbni Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, Çev. Kadir Filiz, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 123-128.

²² Buhârî, Tevhid, 15, 22, 28, 55; Müslim, Tevbe, 14-16.

²³ Fâtır, 35: 5; Lokman, 31: 33.

²⁴ Sinobî, *Risâle-i Akâid*, 49.

²⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 113-114.

“Elleri boyunlarına bağlı olarak onun dar bir yerine atıldıkları zaman da, oracıkta yok olmayı isterler.”²⁶

“Cehennem ateşinden çıkmak isterler. Ama oradan çıkacak değildirler. Onlar için devamlı bir azap vardır.”²⁷

“Onlar bu (lanetin) içinde ebedî kalacaklardır. Kendilerinden ne bu azap hafifletilir, ne de yüzlerine bakılır.”²⁸

“Şüphesiz ki âyetlerimizi inkâr eden kâfirleri biz yarın bir ateşe atacağız. Derileri piştikçe azabı duyusunlar diye, kendilerine başka deriler vereceğiz. Çünkü Allah gerçekten çok güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir.”²⁹

Bu ayetlerde tasvir edildiği haliyle cehennem, ancak eziyet ve acı çekmenin hat safhada olacağı bir yer olarak bilinir. Öyle ki bedenlerin dağlanması suretiyle cehennemde duyulacak olan acının azalmasına dahi fırsat verilmemekte, elemin tazelenmesi gayesiyle ateşin etkisiyle hissizleşen bedenlerin yenileriyle değiştirileceği ifade edilmektedir. Ayetlerde cehennem bu şekilde tasvir edilmişken, indî ve hiçbir mesnedi bulunmayan yorumlarla cehennemin bir tür haz mekânı olarak tevîl edilmesi isabetli görülmemektedir. Bu çerçevede düşünüldüğünde Sinobî'nin bu konuyla ilgili eleştirilerinin yerinde olduğu söylenebilir.

İbn Arabî'nin cehennemle ilgili bu söylemlerine ilişkin olarak yapılan açıklamalara bakıldığında da ilgili görüşün isabetsizliği konusunda farklı bir kanaatin uyanması çok mümkün görünmemektedir. Fusûs Şârihi Konuk, İbn Arabî'nin bu cümlelerini şerh ederken, cehennemliklerin cehenneme sevk olunduklarını, ancak burada helâk olarak nefisleri itibarıyla fenâ bulduklarını yani adeta kendilerini kaybettiklerini söyler. Nefsin kaybolması sayesinde Allah'ın yakınlığını elde ettiklerini, yani aslında Haktan ayrılma sebepleri olan yönlerinin zail olması ile yeniden Hakk'a kavuşmalarının gerçekleştiğini söyler. Bu kavuşma ile ontolojik boyut farklılığının sona erdiğini, Allah ile aralarında tam bir yakınlığın elde edildiğini, günahkârlar olmaları sebebiyle ve cehennem ehlinde olmaları sayesinde nail oldukları Hakk ile buluşma nimetinin onlara lezzet verdiğini ifade eder.³⁰

Açıkçası şayet dinî metinler üzerinden bir ahiret inancı oluşturmamız gerekmeseydi, böyle bir kurgu özellikle dalâlet üzere hayat süren bireyler için oldukça cazip görülebilirdi. Ancak ifade etmek gerekir ki, böyle bir ahiret kurgusunun dinî metinlerden çıkarılabilmesi hiç de mümkün görünmemektedir. Zira İbn Arabî'nin ilgili ifadelerini bu açıklama eşliğinde ele aldığımızda dinî metinlere uyum bakımından sorun azalmamakta, bilakis artmaktadır. Nitekim buradaki iddiaları sırasıyla ele alacak olursak, cehennemde benliklerin helâk olacağına dair hiçbir nass bulunmamaktadır. Buna ilave olarak şu ayetler konuya yaklaşımdaki hatayı da aşikâr kılmaktadır:

“(Görevli meleğe şöyle seslenirler:) “Ey Mâlik! Rabbin bizim işimizi bitirsin.” O da, “Siz hep böyle kalacaksınız” der.”³¹

“Ey Rabbimiz! Bizi buradan çıkar. Eğer (tekrar günaha) dönersek şüphesiz kendimize zulmetmiş oluruz, (derler). Allah ise, “aşağılık içinde kalın orada, artık benimle konuşmayın!” der.”³²

²⁶ Ra'd Sûresi, 25: 13.

²⁷ Mâide, 5: 37.

²⁸ Âl-i İmrân, 3: 88.

²⁹ Nisâ, 4: 56.

³⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 647.

³¹ Zuhruf, 43: 77.

³² Mü'minun, 23: 107-108.

Bu ayetlerde cehennem ehlinin benlik ve bilinç sahipleri olarak buradan kurtulma arzularını dile getirdikleri görülmektedir. Dolayısıyla cehenneme girmek ile nefislerin fena bulduğu ve o nefislere sahip olan bireylerin Allah ile aralarındaki mesafelerin kapandığı iddiası, bu ayetlerden hareketle düşünüldüğünde isabetli bir yaklaşım olarak değerlendirilememektedir. Yine bu ayetlerde cehennem ehlinin Allah'a hitap etmeyi arzuladıkları görülmekte, bunun karşısında bu taleplerinin kabul olunmadığına işaret edilmektedir. Allah tarafından muhatap olarak bile kabul edilmeyen bireylerin O'nunla bir ve bütün olduklarını, aralarındaki mesafelerin kapandığını söylemek isabetli görünmemektedir. Açıklamanın sonunda yer verilen cehennem ehlinin, cehennemlik olmaktan ötürü lezzet duydukları iddiası da gerek bu ayetlerdeki cehennemden kurtulma arzusu gerekse yukarıda verdiğimiz ayetlerdeki azap vurgusu eşliğinde ele alındığında yine makul bir yaklaşım olarak değerlendirilememektedir.

Diğer bir şerhte İbn Arabî'nin cehennem kurgusu, ilgili ayetlerin gramatik değeri açısından incelenmekte, "orada ebedî kalmak" ifadesi ile kast edilenin cehennemde ebedî kalmak olduğu, ancak azabın içinde ebedî kalmak olmadığı ileri sürülmektedir.³³ Yukarıda aktardığımız ayetler ile cehennemden bir azap yeri olduğu açığa çıktıktan sonra cehennemden ebedî oluşu ile azabın da ebedî olacağı zaten anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşımın da buradaki sorunu çözecek bir açılım sağlayamadığını söylemek mümkündür.

Bu konuyla ilgili diğer bir yorum ise cebir anlayışının sistem üzerindeki tahakkümüne dayanır. Bu yoruma göre cennet ehlinin cennetlik olmayla yakınlık nimetini elde etmesini sağlayan da, cehennem ehlinin cehennemlik olmayla uzaklık mahrumiyetine düşmesine sebep olan da Allah'tır. Buna göre her varlık, Rabbi'nin belirlediği istikamette cebren yürümüştür. Böyle olduğu için cehennem ehlinin varacağı nihai yer de yine nimettir.³⁴ İbn Arabî'nin cehennem ile ilgili görüşünün cebir teorisi eşliğinde anlamlı kılınması çabasının İslam Dini'nin temel metinleri ile tenakuzunu yukarıda ifade etmiştik. Bu yüzden burada aynı açıklamayı tekrar etmeyi uygun görmüyoruz.

4.Vahdet-i Vücûd Düşüncesine Yönelik Eleştirisi

Sinobî'nin tasavvuf ekolüne yönelik eleştirilerine gerekçe olarak ileri sürdüğü İbn Arabî'ye ait görüşlerin üçüncüsü, kendisinin ilah olduğunu ileri süren kişinin iddiasında haklı olduğu, Allah ile mümkün varlıkların hepsinin aslında bir ve aynı şey olduğudur. Ona göre İbn Arabî, mümkün varlıklardan herhangi birine tapan bir insanın hakikatte Allah'a tapmış olacağını iddia etmektedir. Sinobî'nin bu beyanları ile ilgili Fusûsu'l-Hikem'de şu ifadeler yer verildiği görülmektedir:

*"Hak, kendini bize göre nitelemiştir. Bu nedenle biz O'nu görürken kendimizi görürüz. Hak da bizi görürken kendini görür."*³⁵

*"Gözün gördüğü her yaratılmış, Hakk'ın aynıdır bilesin."*³⁶

"Onun benzeri yoktur, ifadesini benzerin olmadığı anlamında alırsak, (ayet ve hadislerde bize bildirilen) geçerli bilgi ve anlayışla, Hakkın şeylerin aynı olduğunu kesin olarak öğreniriz."

³³ Şeyh Mekkî, *İbn Arabî Müdafası*, 183.

³⁴ Affî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 223.

³⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 29.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 112.

Şeyler ise sınırları farklı olsa bile sınırlanmıştır. Hak sınırlanmış her şeyin sınırıyla sınırlanmıştır. Bir şey sınırlandığında, o sınır hakkın da sınırıdır. Hak yaratılmış ve (örneksiz) var edilmişler diye isimlendirilen şeylere yayılmıştır.”³⁷

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde burada aktardığımız metinlere benzer vurguları işleyen pek çok ibareye rastlamak mümkündür. Nitekim bu ifadelerin işaret ettiği ve Sinobî'nin eleştirilerinin de temelini teşkil eden asıl unsur, vahdet-i vücûd doktrini. Üzerine pek çok eser yazılmış, farklı düzeylerde akademik çalışmalara konu olmuş kapsamlı ve girift bir felsefî yaklaşımı böyle bir çalışmanın sınırları içinde örnek bazı cümleler üzerinden inceleme konusu yapmak çok isabetli olmayacaktır. Ancak Sinobî'nin eleştirisinin belirgin bir hedefi olması açısından mümkün olduğu nispette bu yaklaşımı değerlendirmeye çalışacağız.

Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, yukarıdaki alıntılar çerçevesinde Sinobî'nin İbn Arabî'ye nisbet ettiği söylemler temelsiz değildir. Sinobî, İbn Arabî'nin Allah ile mümkün varlıkları bir ve aynı şey olarak gördüğü ve bundan dolayı herhangi bir mümkün varlığa ta'zimde bulunup ibadet eden bir kişinin aslında Allah'a ibadet etmiş olduğu yönünde bir düşünceyi savunduğunu ileri sürmektedir. Bu iddiaların karşılıklarının yukarıdaki alıntılarda bulunduğunu söylemek bizce de mümkün görünmektedir. Bu yaklaşımın nasslar çerçevesinde isabetli olup olmadığı konusunda ise meselenin çok da yorucu incelemeleri gerektirmediğini söylemek mümkündür. Nitekim Kur'an'da öne çıkan temel vurgulardan biri de Allah-insan/âlem zıtlığıdır. Bu zıtlık gereğidir ki, Allah ve insan/âlem Kur'an'da tamamen farklı ontik hakikatlere sahip olan varlıklar olarak tanıtılmıştır.³⁸ Allah ve yaratılmış olan varlıklar arasındaki ontolojik ayrımı ve statü farklılığını ortaya koymak üzere tevhid esası İslam Dini'nin temeli konumunda arz olunmuştur. Tevhid ilkesi aracılığıyla Allah ve diğer varlıklar arasındaki kategorik farklılığın açık bir şekilde beyan olunmasına rağmen tam tersi bir yorumla varlığın birliği düşüncesini ileri sürmek kanaatimizce makul düşünce sınırlarına sığmamaktadır.

İslamî nassların sınırlarında kalarak vahdet-i vücûd düşüncesini savunmak çok mümkün görünmese de İbn Arabî'nin geliştirdiği bu doktrini kendisinden sonra İslâm'ın prensiplerine uygun olarak yorumlama çabasına giren pek çok kişi bulunmaktadır. Örneğin Sadreddin Konevî, Vahdet-i Vücûd düşüncesini kavramadıkça hakikatin kavranamayacağına işaret ederek “*Her şey bütünü ile O'na döner*”³⁹ ayetinin sırrına vâkıf olmanın da ancak Vahdet-i Vücûdu anlamakla mümkün olacağını ifade eder. Çünkü bu ayetin anlamı, her şeyin çokluktan birliğe dönmesidir. Ona göre kalp, sadece bu birliğe kavuşmayla huzura erebilir, ancak bunun nasıl bir süreç olduğunu tam olarak açıklamak mümkün değildir.⁴⁰ Dâvûd el-Kayserî de Vahdet-i Vücûdun mahiyetini açıklarken ilim ve ayandaki bütün hakikatlerin Allah isminin birer görüntüsü olan insânî hakikatin görüntüleri olduğunu ifade eder.⁴¹ Buradaki yorumda da isimler ve yansımaları üzerinden mesele izah edilmeye çabalanmış, ancak sonuç itibarıyla ifade edilen şey, hakikatte varlığın tek bir varlık olduğu cümlesinde tamamlanmıştır. Şeyh Mekkî ve Ahmed Neylî ise farklı bir bakış

³⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 117.

³⁸ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, (yy: Yeni Ufuklar Neşriyat, ty.), 82-85.

³⁹ Hûd, 11: 123.

⁴⁰ Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-Gayb Tasavvuf Metafizigi*, Çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 329-330; *Vahdet-i Vücûd ve Esasları, en-Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs*, Çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 21.

⁴¹ Dâvûd el-Kayserî, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi Felsefî ve Tasavvufî Risâleler*, Çev. Mehmet Bayraktar, (İstanbul: İFAV, 2012), 161-163.

açısıyla meseleye yaklaşmış, burada ifade olunanların Ehl-i Sünnet'in görüşüyle aynı şey olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın sıfatları zâta zâid sıfatlardır. Bu sıfatlardan insanlarda da bulunmaktadır. Dolayısıyla keyfiyetleri farklı da olsa bu sıfatlarla mün-demiç olan varlıklara bakan kişi aslında Allah'a bakmaktadır.⁴² Bu yorumların tamamı indî yorumlar oldukları hüviyetini fazlasıyla yansıtmaktadırlar. Ancak özellikle son yorum belirgin bir saptırma olarak görülebilir. Nitekim malumdur ki Ehl-i Sünnet, Allah'ı insanlarda bulunan sıfatlarla sınırlı bir varlık olarak görmemekte ve kategorik olarak da âlemi, Allah'ın yok iken var ettiği muhdes varlıklar olarak kabul etmektedir.⁴³

Elbette temel bir sorun olarak bakış açısı farkı, özelde Vahdet-i Vücûd Felsefesinin genelde ise İbn Arabî'nin ortaya koyduğu doktrinin anlaşılmasına doğrudan etki etmektedir. Kur'an'ın literal bir okumayla değerlendirilmesi ve aklî temelde izahlarla meselelerin vuzuha kavuşturulması söz konusu olduğunda, nassların, İbn Arabî'nin düşünce örgüsünün ulaştırdığı sonuçlara ulaştırması mümkün olmayacaktır. Nitekim onun böyle bir hedefi de var gibi görünmektedir.⁴⁴ Diğer taraftan keşfin temel bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi⁴⁵ de İbn Arabî'nin sistemini kendine özgü hale getiren önemli bir unsur olarak görülebilir. Bu kapsamda İbn Arabî'nin nasslara bakışının literal bir bakış olmamanın ötesinde bâtinî bir yorumlama olduğunu hesaba kattığımızda iki bakış açısı arasındaki farkı anlamamız mümkün olacaktır. Bununla birlikte kanaatimizce nassların zahirinin tamamen zıddı olan bir yönde ortaya koyulan hakikat görüşlerine teslim olmanın makul olmadığını da ifade etmek gerekir.

Geldiğimiz noktada Sinobî'nin İbn Arabî'ye yönelik eleştirilerinin isabetli tespitler olduğunu söylemenin mümkün olacağını düşünüyoruz. Ancak bize göre şaşırtıcı olacak bir şekilde özellikle Sinobî'nin yaşadığı devirde tasavvuf düşüncesinin revaçta olduğunu ve İbn Arabî'nin düşüncelerinin de el üstünde tutulduğunu müşahade ediyoruz.⁴⁶ Buradan hareketle aslında Sinobî'nin, risâlesinde doğru tespitlerde bulunmanın çok daha ötesinde bir icraatta bulunduğunu ifade etmek gerekir ki, bu da İbn Arabî'nin cümlelerinin ardında sırlı, gizemli hakikatler aramanın boş bir çaba olacağını cesaretle dile getirmesi ve teolojik açıdan bu cümlelerin geçersizliğini açık yüreklilikle ifade etmesidir.

Aslında detaylı açıklamalara ve türlü deliller getirmek suretiyle bu görüşlerin makul olmadığını ifade etmeye çok da ihtiyaç yok gibi görünmektedir. Zira Kur'an başta olmak üzere İslam'ın temel metinlerine vukufiyeti bulunan bir kimsenin burada dile getirilen düşüncelerin naslara uygun olmadığını anlaması zor olmayacaktır. Ancak mesele, adeta efsunlanmışçasına bu aykırı cümlelerin ardında muazzam hakikatlerin gizlendiğini düşünmek vehmi ile ilişkili görünmektedir. Sinobî'nin gösterdiği cesareti gösteren herhangi bir Müslüman birey, İslam akaidi açısından bu düşüncelerin kabul edilebilir nitelikte olmadığını görebilecektir. Muhtemeldir ki İbn

⁴² Şeyh Mekkî, *İbn Arabî Müdafası*, 163-164.

⁴³ İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd, Çev. Adnan Bülent Baloğlu vd., (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 49-52; Nûreddin es-Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akâidi, Çev. Bekir Topaloğlu, (yy: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ty.), 73-77; Sa'düddîn Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, Çev. Talha Hakan Alp, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 160-161.

⁴⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge –İbn Sînâ, Suhreverdi, İbn Arabî-*, Çev. Ali Ünal, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 132-133.

⁴⁵ Cağfer Karadaş, *Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 85-87.

⁴⁶ Michel Chodkiewicz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005), 97-100.

Arabî'nin satırlarında gezinen üst düzey fantastik kurguların bir şekilde İslam dairesi içinde anlamlı kılınmasına dönük yaygın ve yoğun çabalar, *Fusûsu'l-Hikem*'in ilk satırlarında haber verilen rüya hadisesiyle⁴⁷ ilgilidir. -Doğal olarak- kendi rivayetine göre İbn Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'i rüyasında Hz. Peygamber'den almış ve herhangi bir ekleme ve çıkarma yapmadan onu insanlara ulaştırmakla Hz. Peygamber tarafından görevlendirilmiştir. Yine onun ifadesine göre verilen bu görev Allah'a, peygamberine ve emir sahiplerine itaati emreden ayetteki⁴⁸ buyruğa uygun olarak kendisi tarafından kabul edilmiş ve yerine getirilmiştir. Gariptir ki neredeyse her durumda Kur'an'ın asıl hakikatinin bâtinî yorumlarda gizli olduğu ifade edilmişken, bu görevin yerine getirilmesi ile ilişkilendirilen itaat etme ayeti, zahiri anlamı üzere kabul edilmiştir. Aslında bu durum, hakikati bâtinî yorumlarda arayan bütün yaklaşımlar için kaçınılmaz bir süreç olarak görülebilir. Diğer bir ifade ile hakikati bâtinî yorumlarda arayanlar, sözlerin gerçek anlamları ile bâtinî anlamlarını ayıran sınırları asla tayin edemeyeceklerinden metinleri, dilediklerinde veya işlerine öyle geldiğinde zâhirî anlamlarıyla, aksi durumda ise bâtinî anlamlarıyla kabul edeceklerdir. Sadece bu tespit bile, bâtinî yorumlar üzerine kurgulanmış hakikat iddialarının temelsizliğini ortaya koymak üzere yeterli bir gerekçe olarak görülebilir.

Sinobî'nin *Risâle-i Akâid* adlı eseri üzerine yapmış olduğumuz değerlendirmeyi burada tamamlamış bulunuyoruz. Bu eser hâl-i hazırda Türkçe'ye kazandırılmış değildir. Hacminin küçüklüğünü de göz önünde bulundurarak bu risalenin tercümesine de bu çalışmamızda yer vermeyi uygun gördük. Bu kısımdan sonraki satırlarda Sinobî'nin *Risâle-i Akâid* adlı eserinin çevirisini ve ardından da özgün halinin görüntülerini vererek tebliğimize son veriyoruz.

Bu risale, İbn Kemal Paşa'nın yardımcısı Abdülbârî b. Turhan b. Durmuş es-Sinobî adıyla anılan Nebî b. Turhan'ın yazmış olduğu eserlerden alınmıştır.

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla

Zalimlerin sözlerinden uzak ve yüce olan Allah'a hamd olsun. Müjdeleyici ve uyarıcı olarak görevini hakkıyla yerine getiren peygamberimize, onun şeriatini koruyup kollayan ailesi ve akrabalarına, onun dinini ve tuttuğu yolu takip edip gözetan arkadaşlarına da sonsuz salât ve selam olsun.

Kudreti sonsuz olan Allah'a muhtaç bir kul olan Nebî b. Turhan b. Durmuş es-Sinobî şöyle söylüyor: "Ey Mü'minler, bilin ki tasavvufçuların tuttuğu yol, bâtıl bir yoldur. Onların sapkınlığı, yetmiş iki fırkanın sapkınlığından daha beter bir sapkınlıktır. Mü'minleri, onlardan, onların tuttıkları yoldan ve onlarla oturup kalkmaktan sakındırmak üzere bu mezhebi açığa çıkarmak bizim görevimizdir. Onlar, kendileri sapıklık üzere oldukları gibi başkalarını da saptırmaktadırlar. Bu mezhep, *Fusûs*'un sahibi olan kişinin mezhebidir. Onun mezhebi, gerçekten büyük bir belâdır.

Duru ve berrak olan şeriate sınıksız tutununuz. Umulur ki cehennem ateşinden kurtulursunuz. Bu mezhebin mensuplarının kâfir olduklarını, gerçek şeriaten ve doğru yoldan ayrıldıklarını ve şeytanın grubu içinde öne çıktıklarını, bu yüzden de kaybedenlerden olduklarını bilen bir kimse olarak size yaptığım bu nasihatimi kabul ediniz.

⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 19.

⁴⁸ Nisa, 4: 59.

Şunu biliniz ki, Fusûs sahibi, ilk zamanlarında âlimlerin en faziletliyelerinden ve hocaların en önde gelenlerindendi. Fakat o, şeytanın durumunda olduğu gibi, sonrasında inkârcıların önderlerinden oldu. Nitekim şeytan da önceleri meleklerin en önde gelenlerinden iken sonrasında kâfirlerin önderlerinden olmuştu.

Ona göre “sanem”e ibadet etmekle “Samed”e ibadet etmek arasında bir fark yoktur. Yani putlara tapmakla Allah’a tapmak aynı konumdadır. Zira o, şöyle söylemiştir: “Mümkün varlıklardan olan her hangi bir şeye ibadet eden her bir kimse, şüphesiz Allah’a ibadet etmiştir.” Bu konuyla ilgili olarak Fusûs’unda şöyle söylemiştir: “Her şeyden münezze olan Hak, birçok benzerlerden ibaret olan yaratılmışlar ile bir ve aynı şeydir.” Yine biliniz ki, ona göre, puta secde eden kişi ile putları inkâr edip onlardan yüz çeviren kişi arasında bir fark olmayıp bu ikisinin durumu da bir ve aynıdır. O, bu konuyla ilgili olarak şöyle söylemiştir: “Put ibadet eden bir kimse puta ibadet etmeyi terk ederse cahillik üzere kalır.” Nitekim O, Fusûs’unda Nuh (as)’ın kavmi hakkında şöyle söylemektedir: “Şayet Nuh (as)’ın kavmi Vedd, Süva’, Ye’ûs, Ye’ûk ve Nesr’e ibadet etmeyi terk etselerdi, onları terk ettikleri ölçüde Hak’tan cahil kalırlardı.”

Benzer şekilde O, Fusûs’unda şöyle söylemektedir: “Putlara ibadet eden bütün kullar, aslında ancak Allah’a ibadet etmektedirler.” Yine O, Fusûs’unda Hûd (as)’ın kavmi hakkında şöyle söylemektedir: “Onlar, Allah’ın yakınlığını elde ettiler ve Allah’la aralarındaki mesafe ortadan kalktı. Bu sayede onların cehennemlikler olarak isimlendirilmeleri de sona erdi ve onlar, hak etmek sûretiyle Allah’ın yakınlığına nail olma nimetini kazanmış oldular.”

Yine O, Fusûs’unda şöyle söylemektedir: “İlah olduğunu iddia eden kimse, bu iddiasında isabet etmiş olup doğruluk üzeredir.” Onun bu iddiasına ilave olarak şeriata aykırı olacak sûrette ileri sürdüğü başka iddiaları da bulunmaktadır. Onun bütün bu sözler ile anlatmak istediği şey şudur: Yüce Allah’ın zâtının aynısı olan zorunlu varlık, mümkün varlıklardan başka bir şey olmayıp aslında onunla bir ve aynı şeydir. Eğer bu sözden anlaşılması gereken mana bu şekilde olmasaydı, onun, “mümkün varlıklardan her hangi birine kulluk eden kimse, Yüce Allah’a kulluk etmiştir”, sözü doğru olmazdı. Hâlbuki birden fazla mabuddan gerçek anlamda ilah ve mabud olmaz. Bu tür inançlardan sakınmak gerekir. Bundan dolayıdır ki şariat üzere olanlar, bu sözlerin sahibinin küfrüne ve inkârcılığına hükmetmişlerdir. Ardından kendi döneminde onun boynu vurulmuştur. Aynı şekilde âlimlerin en faziletlisi ve dönemin müftüsü olan Sa’di Çelebi, onun küfrüne ve inkârcılığına hükmetmiştir. Ondan sonra âlimlerin en faziletlisi ve dönemin müftüsü olan Çivizâde, bu sözleri sebebiyle bizim zamanımızda onun ve onun inandığı gibi bir inanca sahip olanların küfrüne ve inkârcılığına hükmetmiştir. Şüphe yok ki o, İslam Dinini çökertmeyi istiyor. Allah, iki dünyada da onun düşmanıdır. Allah’ın ona karşı dünyadaki düşmanlığı, boynunun vurulması sûretiyle onu helak etmesiyle gerçekleşmiştir. Ahiretteki düşmanlığı ise, -eğer onun itikadına tabi olmuşlarsa- takipçileri ve sevenleri ile birlikte onu elim bir azabın içine atacak olma- sındır.

Çünkü o, Vucûdiyye mezhebini kurmuştur. Nitekim o, şöyle söylemiştir: “Zorunlu varlığın hakikati, Yüce Allah’ın zâtının aynısı olan Mutlak varlıktır; bu ise şahit âlemde görmekte olduğumuz mümkün varlıklar ile bir ve aynı şeydir.” Bu cümle, mümkün varlıklardan olan bütün şeylerin zorunlu varlık olmasını gerektirir. Fusûs’undaki şu sözüyle bu düşüncesini açıklamıştır: “Hak, varlıklarda sûret ile gizlenmemiş olsaydı, âlemin varlığı söz konusu olmazdı.” Aynı şekilde bu söz, mümkün varlıklar üzerinde, zorunlu varlığın herhangi bir etkisinin olmamasını da gerektirirdi. Çünkü ona göre mümkün varlıklar, zorunlu varlığın bizzat kendisidir. Bir varlığın kendisinde bulunan bir şeyi etkilemesinin imkânsız olduğu açıktır. Ayrıca bu söz, yüce ve mukaddes

olan yaratıcının yok sayılmasını, resuller ile nebîlerin ve gökten inen bütün kitapların yalanlanmasını da gerektirir. Biliniz ki Hulûliyye ve Vucûdiyye ekollerini temsil eden tasavvufçuların mezhebi, Fusûs sahibinin mezhebi gibidir. Çünkü o, onların en büyük üstâdıdır.

Bu risale, Hayâtü'l-Kulûb adlı eserin otuz sekizinci bâbından alınmış olup sözümüzü şu şekilde tamamlamak isteriz: Peygamber Efendimize, onun ailesine ve bütün arkadaşlarına salât olsun. Bu risaleyi tamamlamayın nasip eden Allah'a hamd olsun. Salât, bütün yaratılmışların efendisi olan Peygamberimiz Hz. Muhammed'in üzerine olsun.

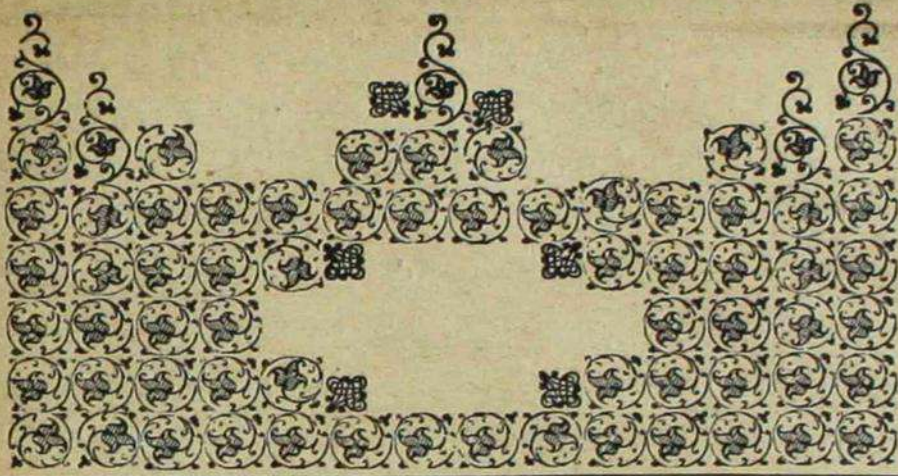
Sonuç

Osmanlı Yükselme Devri âlimlerinden biri olan Nebî b. Turhan es-Sinobî'nin tasavvuf ekolüne yönelik olarak kaleme aldığı eleştiriler, 1877 yılında Vahdet-i Vücûd reddiyesi üzerine hazırlanan bir derleme eser içerisinde bulunmaktadır. Mecmua içinde bulunan bu risâle, genelde tasavvuf eleştirisi, özelde ise İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd düşüncesine reddiye mahiyetinde bir içeriğe sahiptir. Bu risalede başlıca üç tema üzerinde durulmuştur. Bunların birincisi, Nuh (as)'ın kavmi ile ilgilidir. Fusûsu'l-Hikem'de bu kavmin tapmakta oldukları putlardan yüz çevirmelerinin doğru olmayacağı ileri sürülmektedir. Sinobî, bu iddianın İslâmî prensipler açısından asla kabul edilemez bir sav olduğunu ifade etmektedir. Risalenin ele aldığı ikinci tema, Hûd (as)'ın kavmi ile ilgilidir. Fusûsu'l-Hikem'de bu kavmin ve onların durumunda olan diğer müşrik veya kâfirlerin cehennemde azap görmeyecekleri ileri sürülmektedir. Sinobî, İslâmî nasslar çerçevesinde bu görüşü de reddetmektedir. Risalede ele alınan üçüncü tema ise doğrudan vahdet-i vücûd düşüncesidir. Sinobî vahdet-i vücûd doktrinini de geçersiz görmekte ve İslam'ın temel ilkesi olan tevhid gereğince bu yaklaşımı da katı söylemler eşliğinde reddetmektedir.

Bu çalışmada Sinobî'nin risâlesi ile Fusûsu'l-Hikem'in karşılaştırmalı incelemesini yaptıktan sonra şunu söyleyebiliriz ki, Sinobî'nin İbn Arabî'ye atfettiği görüşler, itham mahiyetinde değildir. Fusûsu'l-Hikem'in ilgili bölümlerini inceleyen herkes, Sinobî'nin iddialarına konu olan içeriğin bu kitapta gerçekten de bulunduğunu görebilecektir. Dolayısıyla İslam'daki temel ilkeler, Tevhid anlayışı, ahiret ahvali, iman-küfür ayrımı, hidayet-dalâlet gibi konulara vukûfiyeti olan her birey Sinobî'nin söylemlerinin yerinde olduğu kanaatini paylaşacaktır. Bununla birlikte süreç bu şekilde işlememiştir. Tarih boyunca pek çok Müslüman ilim erbâbı, İbn Arabî'nin düşüncelerini İslam öğretisi çerçevesinde anlamlı kılma çabası yürütmüş ve onun savunuculuğunu yapmayı tercih etmiştir.

Bize göre bu durum büyük ölçüde Fusûsu'l-Hikem'in ilk kısımlarında yer alan rüya hadisesi ile ilgilidir. Duygusal bir bakış açısıyla ve keşfin sahih bir bilgi kaynağı görülmesi suretiyle, nassların zahirî anlamları, İbn Arabî'nin kurgularına feda edilmiş gibi görünmektedir. Kendi iddiasına göre İbn Arabî rüyasında Hz. Peygamber'den Fusûsu'l-Hikem'i almış ve ekleme-çıkarma yapmaksızın bunu insanlara ulaştırmıştır. Garip bir durumdur ki İbn Arabî'nin bâtinî yol ile elde ederek aktardığı kanaatler, İslâmî nassların zahirî anlamlarıyla tam bir zıtlık içermektedir. Bu çerçevede düşünüldüğünde, İslam'ın sahih bir din olduğunu kabul eden ve bu dine intisap etmek arzusuna giren hiçbir birey, Kur'an veya hadisler ile bu dinin hakikatine vakıf olamayacaktır. Zahirî anlamlar yanıltıcı olduğuna ve asıl olan bâtinî anlamlar Fusûsu'l-Hikem'de yer aldığına göre din olarak İslam'ı tercih eden bireylerin İbn Arabî'nin kapısını çalmaktan, hakikatleri ondan öğrenmekten başka çareleri bulunmamaktadır. Bu durum iki açıdan kabule imkân vermemektedir. Bu hususların ilki, böyle bir söylemin İslam Dininin temel metinleriyle hiçbir şekilde uyumlu

olmamasıdır. Nitekim son peygamber Hz. Muhammed (as)'dır ve o, ümmetine iki emanet bırakmıştır. Bu emanetler, Kur'an ve onun sahih sünnetidir. Mucize ile desteklenmek suretiyle hak peygamber olduğuna kani olduğumuz Hz. Peygamber'den sonra onun getirdiklerini ilga eden söylemlerle gelen bir kimsenin gördüğünü iddia ettiği bir rüya üzerinden nassların zahiri anlamları yok sayılamaz. Bu iddiaların kabulüne imkân vermeyen ikinci husus ise, İbn Arabî'nin bu bilgiyi bâtinî bir yolla elde ettiğini iddia etmesinden dolayı, bu tür iddiaların önünün alınmasının imkânsızlığı meselesidir. Nitekim şayet İbn Arabî'nin görmüş olduğu rüyadan haber vermesi ile din algımızı onun söylediği yönde şekillendirmemiz doğru olacaksa, benzer bir iddia ile din algımızı dönüştürme veya değiştirme teklifi ile bize gelen başka herhangi bir kimsenin teklifini kabul etmemiz de doğru olacaktır. Bu yolda doğru söyleyen ile yalan söyleyeni ayırmak için elimizde herhangi bir gösterge de bulunmamaktadır. O halde din olarak İslam'ı seçen bireyler adına gerçekçi ve tutarlı olan yöntem, bu dinin esaslarını, bireylerin vehimleri, rüyaları veya kurgularından değil, doğrudan bu dinin temel metinleri olan Kur'an ve sahih sünnetten elde etmek olacaktır.



هذا من تصانيف نبي بن طور خان وقيل عبد الباري بن طور خان بن طور مش
السنابي المعيد لابن كمال باشا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا والصلاة والسلام المتوالى على
نبينا الصادع بالحق بشيرا ونذيرا وعلى اله وعترته الحافظين اشريعتهم وصحابتهم
الناظرين لدينه وملته (و بعد) فيقول الفقير الى الله الغنى نبي بن طور خان
بن طور مش السنابي (اعلموا) ايها المؤمنون ان مذهب اهل المتصوفة مذهب
باطل وضلاتهم اشد من ضلالة اثنين وسبعين فرقة فتفرق مذاهبهم واجب
علينا ان نتجنب المؤمنون عنهم وعن مذاهبهم ومجالستهم فانهم ضالون مضلون
وهو مذهب صاحب الفصوص فان مذهبه مصيبة عظيمة تمسكوا بالشرعية
المطهرة لعلكم تفلحون من نار جهنم (واقبلوا) هذه النصيحة ممن علم فانهم
كافرون وذاهبون وعن الشرع القويم والصراط المستقيم خارجون وفي خرب
الشیطان هم الخاسرون (واعلموا) ان صاحب الفصوص قد كان في اول حاله
من افضل العلماء ورئيس المشايخ وقد كان في اخره من رئيس الملحدين كالشیطان
فانه كان في اوله من رئيس الملائكة وكان في اخره من رئيس الكافرين ولا فرق
عنده بين عبادة الصنم والصمد فقال كل من عبد شيئا من الممكنات فقد عبد الله
كما قال في فصوصه ان الحق المنزه هو الخلق المشبه وان من سجد للصنم هو
عنده اعلم ممن كفر به وجحد وقال ان ترك عبادة الاصنام جهل كما قال
في فصوصه في حق قوم نوح عليه السلام انهم لو تركوا عبادتهم ودا ولاسوا
ويعوث ويعوق ونسرا جهلوا من الحق بقدر ما تركوا من هؤلاء وقال

(في)

في فصوصه ان كل عبدة الاصنام ما عبدوا الا الله كما قال في فصوصه في حق
 قوم هو د عليه السلام بانهم حصلوا عن القرب فزال البعد فزال مسمى جهنم
 في حقهم ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق وقال في فصوصه ان من ادعى
 الالهية فهو صادق في دعواه وغير ذلك مما يخالف الشرع ومراده من هذه
 الاقوال وجود الواجب الذي هو عين ذات الله تعالى هو وجود الممكنات
 والا لما صح قوله كل من عبد شيئا من الممكنات فقد عبد الله تعالى اذ من البين
 ان فيض المعبود لا يكون الها معبودا العباد بالله من هذه الاعتقادات فلذا حكم
 اهل الشرع على كفره والحاده (ثم) ضرب عقده في زمانه وكذا حكم
 افضل العلماء مفتي الزمان سعدى چلبى على كفره والحاده وبعده حكم افضل
 العلماء مفتي الزمان جوى زاده على كفره والحاده في زماننا بهذه الاقوال وعلى
 من كان اعتقاده كاعتقاده فانه يهدم دين الاسلام فالله خصمه في الدارين
 اما خصوصته في الدنيا قد اهلكه بضرب عقده وفي الآخرة بعذاب اليم مع
 اتباعه واحبائه ان كانوا على اعتقاده فانه احدث مذهب الوجودية فقال
 ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق الذي هو عين ذات الله تعالى وهو وجود
 الممكنات في الظاهر وقد زعم من هذا القول ان يكون جميع الاشياء من الممكنات
 واجبا كما صرح بقوله في فصوصه لولا سريان الحق في الموجودات بالصورة
 ما كان للعالم وجود ولزم ايضا من هذا القول ان لا يكون للواجب تأثير في وجود
 الممكنات لانها عنده نفس الواجب ومن البين امتناع تأثير الشيء في نفسه ولزم
 ايضا من هذا القول تعطيل الصانع تعالى وتقديس وتكذيب جميع الرسل
 والانبياء وجميع الكتب المنزلة من السماء واعلم ان مذهب المتصوفين من الحلولية
 الوجودية كذهب صاحب الفصوص لانه من اكبر مشايخهم

من حبات القلوب في الباب الثامن والثلاثين صلى الله

على محمد وآله وصحبه اجمعين والحمد لله

على التمام وصلى الله على نبينا

محمد سيد الانام

تمت

Kaynakça

- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, (Çev. Ekrem Demirli). İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Almond, Ian. *İbni Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, (Çev. Kadir Filiz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Chittick, William. *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, (Çev. Mehmet Demirkaya), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.
- Chodkiewicz, Michel. "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, (Haz. Ahmet Yaşar Ocak). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005. 89-111.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, (Çev. Adnan Bülent Baloglu vd.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Çev. Süleyman Ateş). yy: Yeni Ufuklar Neşriyat, ty.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*, (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- _____. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Çev. Ahmed Avni Konuk). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Osmanlı Bilim Mirası Mirasın Oluşumu, Gelişimi ve Meseleleri*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Karadağ, Çağfer. *Muhyiddin İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife. *Keşfu'z-Zünûn 'an Esâmi'l-Kütübi'l-Fünûn*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- Kayserî, Dâvûd. *Vahdet-i Vücûd Felsefesi Felsefi ve Tasavvufi Risâleler*, (Çev. Mehmet Bayraktar). İstanbul: İFAV, 2012.
- Konevî, Sadreddin. *Miftâhu'l-Gayb Tasavvuf Metafiziği*, (Çev. Ekrem Demirli). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- _____. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları, en-Nusûs fî Tahkiki Tavri'l-Mahsûs*, (Çev. Ekrem Demirli). İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Mekkî, Şeyh ve Ahmed Neylî. *Yavuz Sultan Selim'in Emriyle Hazırlanan İbn Arabî Müdafası*, (Haz. Halil Baltacı), İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge –İbn Sînâ, Suhreverdî, İbn Arabî-*, (Çev. Ali Ünal). İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Sâbûnî, Nûreddin. *Mâtürîdiyye Akâidi*, (Çev. Bekir Topaloğlu), (yy: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ty.).
- Sinobî, Nebî Abdülbârî b. Turhân b. Durmuş. *Hayâtü'l-Kulûb*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 45 Hk 6245.
- _____. *Risâle-i Akâid*, İstanbul: Ali Bey Matbaası, h. 1294.
- Şeşen, Ramazan. "Osmanlı İlmî, Osmanlılar'ın İlimlere Yaklaşımı", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 2001-2002 Prof. Dr. İsmet Miroğlu Hatıra Sayısı, İstanbul, Yıl: 2002, Sayı: 37.
- Taftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâid*, (Çev. Talha Hakan Alp), İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

İBN ARABİ'YE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER -Nebi b. Turhan b. Durmuş es-Sinobi ve Risalesi-

Hafzullah GENÇ *

Öz

İslâm dininin, doğuşunu takip eden kısa süre içerisinde büyük coğrafyalara yayılmasının ana etkenlerinden biri -belki de birincisi- bu dinin bünyesi içinde barınıp gelişen tasavvuf cereyanı olmuştur. İlk devirlerden itibaren İslâm'ın özüne inerek, onu en iyi şekilde anlayıp, duygu, düşünce ve davranışlarını tam manasıyla Allah ve Rasûlü'nün iradesine tabî kılmayı gaye edinen tasavvuf ve tarikat mensupları, İslâm dinini gayri müslim toplumlara tebliğ edip yaymayı en önemli vazîfelerinden biri kabul etmişlerdir. Bunun içindir ki, kendilerini Hak yolunda seferber eden ve her türlü fedakârlığı göze alan sûfi dervişler, pek çok bölgelerde yoğun bir tebliğ faaliyeti sürdürerek, oralardaki insanlara İslâm'ı tanıtır ve sevdirmişler ve müslüman olmalarına vesile olmuşlardır. Türklerin de toplum olarak İslâmiyet'i kabul etmelerinde en önemli âmil, topluluk içerisinde faaliyet gösteren sûfi dervişler olmuştur. Bu aşamadan sonra da tasavvuf gerek halk gerekse idareciler tarafından büyük hüsnü kabul görmüştür. Tasavvuf târihinde, tarikatleşme süreci ile Türklerin İslâmlaşma döneminin aynı zamana rastlamış olması, ayrıca kurulan tarikatların Asya Türk muhitinde teşekkül etmesi Türklerin hem İslâm'ı kabulleri hem de ona hizmetlerinin tasavvuf ve tarikatler yoluyla olması açısından dikkate değer bir husustur. Yine Türk fikir tarihinin en önemli şahsiyetleri, doğrudan ya da dolaylı yoldan tasavvuftan gıdalanmış isimlerdir. Bununla beraber Osmanlı kültür, siyaset ve düşünce dünyası önemli ölçüde etkileyen tasavvufun aşırı batını şahısların elinde bir takım problemlere yol açması dönemin fikir adamları tarafından eleştirilmiştir. Nebi b. Turhan b. Turmuş da *Risale fi vahdeti'l-vücut* ve *Risale fi beyanı butlanı mezhebi ba'zı'l-mutasavvıfa* gibi yazdığı eserlerle bu konuya dikkat çekmiş, batınlığı ciddi şekilde tenkit etmiştir. Sinobi bu eleştiriyi İbn Arabi ve Vahdet-i Vücut felsefesi üzerinden yapmıştır. Bu tebliğde Nebi b. Turhan b. Durmuş es-Sinobi'nin *Risale fi beyanı butlanı mezhebi ba'zı'l-mutasavvıfa* adlı risalesi üzerinden İbn Arabi'ye yönelttiği eleştiriler ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kelam, Osmanlı, İbn Arabi, Vahdet-i vücut, Nebi b. Turhan b. Durmuş es-Sinobi.

Criticism Directed to İbn Arabi -Nebi b. Turhan b. Durmuş es-Sinobi and His Booklet-

Abstract

One of the main factors of the spreading of the religion of Islam in a short period following the birth of the great geography has been the Islamic mysticism that has developed and developed in this religion. Members of mysticism and sects who descend on the basis of Islam from the earliest times and understand it in the best way and aim to make the emotions, thoughts and behaviors exactly in accordance with the will of Allah and Rasûl are accepted as one of the most important means of communicating Islamic religion to non-Muslim societies. they have. For this reason, the Sufi dervishes who mobilize themselves in the way of Right and see all kinds of sacrifice have acted intensely in various regions and introduced Islam to the people there and made them become Muslims. The most important part of the Turks' acceptance of Islam

* Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hafzullah-genc@hotmail.com.

as a society has been the Sufi dervishes operating in the community. After this stage, both Sufism and the people were accepted by the administrators with great affection. The fact that the period of Islamization and the Islamization period of the Turks came at the same time and that the established sects are formed in the Asian Turkish community is a remarkable feature in terms of the acceptance of Islam and its services through Sufism and Sufism. Again, the most important personalities of the history of Turkish thought are the names gleaned from the direct or indirect way. However, the Ottoman culture, politics and thought have been criticized by thinkers of the period when the world of mysticism has caused a number of problems in the hands of extreme wandering individuals. Nebi b. Turhan b. Durmuş also pointed out this issue with his writings such as *Risale-i Vahdet-i Vucud* and *Risale fi Butlanı Mazhebi Ba'zı'l-Mutasavvıfa*, and seriously criticized the sinking. Sinobi has made this criticism through the philosophy of Ibn Arabi and *Vahdat-i Vucud*. In this paper, the criticism directed towards Ibn Arabi over the *Risale of Ba'zı'l-Mutasavvıfa* of Nebi b. Turhan b. Durmuş es-Sinobi.

Keywords: Mysticism, Kalam, Ottoman, İbn Arabi, Vahdat-i vücud, Nebi b. Turhan b. Durmuş es-Sinobi.

Giriş

İbn Arabi ve Vahdet-i Vücud felsefesi İslam geleneğinde önemli bir yer tutar. Hatta İbn Arabi tasavvuf denildiğinde ilk akla gelen isimlerdendir. Kurduğu felsefi-tasavvufi sistem pek çok düşünüre ve sisteme ilham kaynağı olmuştur. Allah, âlem, insan ve aralarındaki ilişki hakkındaki bakış açısı, yaptığı açıklamalar, vardığı sonuçlar yüzyıllardır dikkate şayandır. Yazdığı eserler hem İslam dünyasında hem de gayr-ı müslim dünyada sürekli okunan, irdelenen, anlamaya çalışılan ve olumlu-olumsuz eleştirilere tabi tutulan eserlerdir.

Özellikle *Fusûs'l-hikem* isimli eseri mukaddimesinden hatimesine kadar İslam dünyasında adeta sansasyon yaratmış, ilim adamları tarafından ciddi yorum ve tenkitlere muhatap olmuş ve müellifini hem kelami hem de tasavvufi açıdan sorgulatmış bir eserdir. Nebi b. Turhan b. Durmuş es-Sinobî de İbn Arabi'yi *Fusûs'l-hikem* eseri üzerinden ciddi şekilde tenkit etmiş ve hatta İbn Arabi'nin küfrüne ve ilhadına hükmetmiş bir ilim adamıdır.

es-Sinobî'nin hayatı ve kişiliği hakkında kaynaklarda hiçbir bilgiye rastlayamadık. Yalnızca *Hediyyetü'l-ârifîn* ve *Keşfü'z-zünûn* isimli eserlerde vaiz olduğu, Edirne'de ikamet ettiği, 930'lu yıllarda hayatta olduğu belirtilmiştir.¹ 936/1530 yılında tamamladığı *Hayâtü'l-kulûb* isimli bir va'z-ı nasihat kitabı olduğu zikredilmiş², ayrıca araştırmacılar tarafından *Risale fi vahdeti'l-vücud*³ adlı bir eseri daha olduğu kaydedilmiştir. Fakat tabakat kitaplarında tebliğimize konu olan *Risale fi beyanı butlanı mezhebi ba'zı'l-mutasavvıfa* adlı risalesi yer almamaktadır.

¹ Bağdadi, İsmail Paşa. (1951). *Hediyyetü'l-Ârifîn*. İstanbul. c.1, s.494.; Katip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. (1941). *Keşfü'z-zunûn*. Ankara. c.1, s.698.

² Bağdadi, *Hediyyetü'l-Ârifîn*. c.1, s.494.; Katip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. c.1, s.698. Kütüphane kataloglarında es-Sinobî'ye nispet edilen pek çok Hayâtü'l-kulûb adlı eser bulunmaktadır. Fakat eserlerin içeriğini kontrol ettiğimizde birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eserlerden üç tanesi aynıdır ve es-Sinobî'ye aittir. (Milli Kütüphane, Yazmalar koleksiyonu, 06 Mil Yz A 6374/B-1; Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 2599; Milli Kütüphane, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, 26 Hk 478.)

³ Eser İSAM kütüphane kataloğunda Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde 4032 numaralı kayıtta görünse de biz eseri bulamadık. Yine araştırmacılar tarafından eserin vahdet-i vücud felsefesi lehine yazılmış olduğu söylenmektedir. (Bkz, Ferhat Koca. (2002). *Osmanlılar Dönemi Fıkıh Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Söfular Mücadelesinin Tarihi Serüveni*. Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.1 sayı.1, s.84). Ancak tebliğimize konu olan risale göz önüne alındığında es-Sinobî'nin vahdet-i vücud lehine eser telif etmesi mümkün gözükmemektedir.

Kaynaklarda geçen vaiz olduğuna dair bilgiye rağmen *Risale fi beyanı butlanı mezhebi ba'zı'l-mutasavvıfa* isimli eserinin hatimesinde müstensih tarafından İbn Kemal Paşa'nın yardımcısı olduğuna dair bir kayıt düşülmüştür. Eserinde Osmanlı şeyhülislamlarından Sadi Efendi ve Çivizade'nin kendi döneminin müftüsü olduğunu söyleyerek İbn Arabi hakkında verdikleri hükümlere değinmesini ve İbn Kemal Paşa'nın vahdet-i vücud yanlısı bir ilim adamı olduğu ve es-Sinobî gibi ileri derecede vahdet-i vücud karşıtı birini zorunlu olmadıkça yardımcı olarak seçmeyeceğini göz önüne aldığımızda es-Sinobî'nin şeyhülislamlık kurumunda çalışan bir devlet memuru olduğu sonucuna da varabiliriz.

es-Sinobî'nin İbn Arabi'ye karşı eleştirel bir tavır takınması 16. yy'da baş gösteren ve 17. yy'da Kadızadeliler ve Sivasiler arasındaki çekişmeyle zirveye çıkan tasavvuf-fıkıh çatışmasının ilk hareketlerinden biri olması muhtemeldir. Bu çatışma 16. yy'da Birgivi'nin gulat tasavvuf gruplarına yönelik sert eleştirileriyle belirgin hale gelmiş ve onun yetiştirdiği talebeler vasıtasıyla da Kadızadeliler hareketi olarak 17. yy'da zirve yapmıştır.⁴

Osmanlı şeyhülislamı arasında da Kanuni Sultan Süleyman dönemi şeyhülislamlarından 11. şeyhülislam Sadi Efendi ve 12. şeyhülislam Çivizade gibi İbn Arabi'yi ciddi şekilde tenkit eden ve onun küfrüne hükmeden ilim adamları vardır. Özellikle Çivizade bu konuda öne çıkmaktadır. Çivizade'nin *Müşkilatü'l-Fusûs* isimli *Fusûs 'l-hikem*'de geçen bazı sözleri eleştirdiği bir risalesi vardır. Biz bu risaleye ulaşamadık. Fakat risalenin varlığı Bâlî Sofyevi Efendi isimli Halvetiyye tarikatı mensubu, *Fusûs 'l-hikem* şarihi, Kanuni Sultan Süleyman tarafından da tanınan⁵ meşhur mutasavvıfın Çivizade'ye cevaben yazdığı ve *Fusûs 'l-hikem*'i anlayamadığını iddia ettiği *Hallü müşkilâti'l-Fusûs* veya *Risale fi izaleti müşkilâti'l-Fusûs* isimli risaleden anlaşılmaktadır.⁶ Sofyevi'nin risalesinde verdiği cevaplara göre es-Sinobî ve Çivizade *Fusûs 'l-hikem*'de geçen aynı sözleri eleştirmişlerdir. Çivizade'nin sert tasavvuf eleştirileri ve alışılmışın dışında fetvaları azledilen ilk şeyhülislam olmasına yol açmıştır.⁷

es-Sinobî'nin İbn Arabi'ye Yönelik Eleştirileri

es-Sinobî risalenin daha başında tasavvuf ve İbn Arabi'ye karşı çok sert tenkitler yöneltmiştir. Hamdele kısmından hemen sonra tasavvufun batıl bir yol olduğunu ve tasavvuf ehlinin yetmiş iki fırka ehlinden daha sapkın olduğunu ileri sürmüş, insanları onlardan korumak gerektiğini söylemiştir. Zannediyoruz ki, Birgivi'de de görüldüğü üzere, es-Sinobî'nin ilk bakışta bütün tasavvuf ehline yönelik gibi görünen ithamı aslında sadece İbn Arabi'ye ve gulat tasavvuf fırkaları içindir. Nitekim bir sonraki cümlede tasavvuf ehlinin sapkın ve saptırıcı olduğu ve sapkın ve saptırıcı olan bu mezhebin İbn Arabi'nin mezhebi olduğunu belirtmiştir. es-Sinobî'ye göre İbn Arabi'nin hayatında iki dönem vardır. İbn Arabi'nin önceleri ulemanın en faziletlisi daha sonra meleklerin reisi olan şeytan gibi yolundan saparak mühlidlerin reisi olduğunu söylemiştir. Bu söylemden anlaşılan İbn Arabi'nin *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* isimli eserinde ehl-i sünnet itikadı çizgisini korurken⁸ *Fusûs 'l-hikem*'de bu çizginin dışına çıkmıştır.

⁴ Arslan, A. Turhan. (1992). *İmam Birgivi*. İstanbul. s.69,70.

⁵ Kara, Mustafa. (1992). "Sofyalı Bali Efendi" mad. DİA, c.5, s.20.

⁶ Sofyevi, Bali Efendi. *Risale fi izaleti müşkilâti'l-Fusûs*. Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 34 Nk 4890/39.

⁷ İpşirli, Mehmet. (1993). "Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi" mad. DİA, c.8, s.348.

⁸ Coşkun, İbrahim. (2008). *Muhyiddin İbn Arabi Felsefesinde Allah Mefhumu*. İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabi Özel Sayısı), sayı.21, s.119,120.

es-Sinobî'nin eleştirisini ilk bakışta seçme cümleler üzerinden yürüttüğü müşahede edilmektedir. Bu cümleler kitabın farklı bablarından alıntılanmış ve İbn Arabî'nin müşriklerin doğru yolda olduğunu söylediği izlenimi uyandırmaktadır. İbn Arabî'nin puta tapmakla Allah'a tapmak arasında fark olmadığını söylediğini belirtmiştir. Vahdet-i vücud felsefesini oluşturan ana saik zorunlu varlık dışında bir varlık olmadığı ve mümkünatın zorunlu varlığın tezahüründen başka bir şey olmadığıdır. Sofyevi'ye göre puta tapmakla Allah'a tapmak arasında fark olmadığına dair İbn Arabî'nin sözü puta tapanların da aslında Allah'a taptıkları, ancak Allah'ı tam olarak tanımadıkları için onun ortağı olamayacağını bilmedikleri anlamına geldiğini söylemektedir.⁹ Nitekim İbn Arabî putlara ibadeti terk ettiklerinde cahil olacaklarını söylemiştir. Yani onlar Allah'ı ancak bu şekilde tanıyabilmektedirler. Putlara tapmayı terk ettikleri vakit ulûhiyet atfedebilecekleri herhangi bir varlık yoktur onlara göre.

Sofyevi'nin bu açıklamasını bir yönüyle kelimacılar da kabul etmektedirler. Zira müşriklerin putlara kendilerini Allah'a yaklaştırmaları için taptıkları bilinen bir vakiadır. Ancak es-Sinobî'nin itiraz ettiği nokta müşriklerin bu davranışının kabul edilmediğinin herkesçe malum olmasıdır. Allah'a ancak yine O'nun gösterdiği ve emrettiği yolla ibadet edilebilir. Ayrıca puta tapanın Allah'a tapmak olduğunun kabul edilmesi Allah'ın hulul ettiği anlamına gelir ki bu muhaldir.

es-Sinobî'nin eleştirdiği diğer husus vahdet-i vücud anlayışının zorunlu varlıkla mümkün varlığı aynı görmesidir. Zira İbn Arabî mümkünattan herhangi bir şeye tapanın Allah'a taptığını söylemiştir. Bu sözden hareketle, hadis bir varlık kadim varlıkla bir tutulmakta, ilahlığın en önemli vasfı kıdem yok sayılmaktadır. *Fusûsu'l-hikem* şarihlerinden Avni Konuk bu meseleyi şöyle açıklıyor:

Yânî Muhammedî olan evliyâdan âlim-i billâh olan kimse, putperestlerin ibâdet ettikleri zaman kime ibâdet edildiğini ve ibâdet edilenin hangi surette zâhir olduğunu bilir; ve aynı şekilde o âlim-i billâh olan bilir ki, bir olan mâbûd'daki farklılık ve çokluk, insanın kendisine tahsis edilen sûretlerindeki, eli, ayağı, kulağı, gözü ve benzeri a'zâsı gibidir; ve rûhânî sûretlerde de görme kuvveti, işitme kuvveti, koklama kuvveti, dokunma kuvveti, düşünme kuvveti, hâfıza kuvveti ve hayâl kuvveti ve benzeri mânevi kuvvetleri gibidir. Yânî insanın a'zâ ve kuvvetlerinin çokluğu sûretinin ahadiyyetine eksiklik vermediği gibi, mâbûdların çokluğu ve farklılığı da Hakk'ın ahadiyyetine mânî değildir. Bundan dolayı her hangi mâbûda ibâdet olunursa olunsun, yine Hakk'a ibâdet olunmuş olur. O'nun gayrine ibâdet edilmesi tasavvur edilebilir değildir.

Şu halde, kulun en aşağısı, her bir mâbûdda Hakk'ı müşâhede etmeyip onda ulûhiyyet yâni ilâhlık hayâl eden kimsedir. Böyle olan kimse ilâhdan gâfil ve perdelidir. Eğer her ibâdet olunan şeyde ulûhiyyet ma'nâsı hayâl edilebilir olunmasaydı, taş ve onun gayrı ay ve güneş gibi şeylere ibâdet olunmazdı. İşte her mâbûdda ulûhiyyet hayâl edilir bulunduğu için, Hak Teâlâ Hazretleri: Yâ habîbim! Sen kavmine: "Siz mâbûdlarınızı adlarıyla çağırınız de!" (Ra'd, 13/33) buyurdu. Şu halde, eğer onlar o mâbûdları adlarıyla çağırıyorlardı, elbette onlara taş, ağaç ve yıldız adlarını verip onları "Allah" ismiyle isimlendirmezlerdi.¹⁰

Ancak es-Sinobî'nin itirazı zaten tam da bu noktaya yapılmıştır. Yani es-Sinobî'ye göre bu sözler mümkün varlığın zorunlu varlığın cüzleri olduğu anlamına gelmektedir. Zira İbn Arabî

⁹ Sofyevi, a.g.e.

¹⁰ Konuk, Avni. (2013). *Fusûs'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. s.271.

sayısı çok olan ma'budun ilah ve ma'bud olamayacağını söylemiştir. Bu söz tapılan putların aslında tanrının bizzat kendisi olduğu anlamına gelir.

es-Sinobî'ye göre İbn Arabî *Fusûsu'l-hikem*'deki sözleriyle mümkünattan olan bütün eşyanın zorunlu olduğunu kastetmiştir. Allah mevcudata sirayet etmiş ve âlem ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla âlem Allah'ın tezahürüdür. Bu durum bütün şeriat sisteminin butlanı anlamına gelmektedir. Çünkü Allah teklifi bizzat kendisine yapmıştır ve bu da muhaldir.

Sonuç

es-Sinobî vahdet-i vücud felsefesine dayanan bütün tasavvuf fırkalarının batıl olduğunu söylemiştir. O, bütün tasavvuf fırkalarını değil yalnızca ehl-i sünnetten uzaklaşan ve hululü benimseyen fırkaları eleştirmiştir. 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı'da fakih kimliği olan ilim adamları tarafından vahdet-i vücud nazariyesi ve gulat tasavvuf fırkalarına karşı ciddi tenkitlerin olduğu bir dönem olmuştur. Çivizade ve Ali el-Kari gibi meşhur âlimlerin yanı sıra es-Sinobî gibi kısmen tanınmış âlimler bu eleştirilerde yazdıkları risalelerle öne çıkmışlardır. Bununla beraber Bali Sofyevi gibi meşhur mutasavvıflar da aynı dönemde İbn Arabî savunusunu üstlenmişlerdir. İki tarafın da kendine göre haklı sebepleri bulunmaktadır. es-Sinobî yazdığı risaleyle Kadızadeliler hareketinin öncü nüvelerini oluşturmada katkı sağlamıştır. Nitekim Kadızadeliler hareketinin mümessilleri halkla irtibatı olan, vaiz kimliğine sahip kişilerdir.

Son olarak aşağıda es-Sinobî'nin risalesini ve tercümesini ilim camiasının istifadelerine sunarız.

Kaynakça

- Arslan, A. Turhan. (1992). *İmam Birgivi*. İstanbul.
- Bağdadi, İsmail Paşa. (1951). *Hediyyetü'l-Ârifin*. İstanbul.
- Coşkun, İbrahim. (2008). *Muhyiddin İbn Arabî Felsefesinde Allah Mefhumu*. İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı), sayı.21.
- İpşirli, Mehmet. (1993). "Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi" mad. DİA, c.8.
- Kara, Mustafa. (1992). "Sofyalı Bali Efendi" mad. DİA, c.5.
- Katip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. (1941). *Keşfü'z-zunûn*. Ankara.
- Konuk, Avni. (2013). *Fusûs 'l-hikem Tercüme ve Şerhi*.
- Sofyevi, Bali Efendi. *Risale fî izaleti müşkilâtî'l-Fusûs*. Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 34 Nk 4890/39.

رسالة في بيان بطلان مذهب بعض المتصوفة

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

الحمد لله المتعال عما يقولون الظالمون علواً كبيراً. و الصلوة و السلام المتولى على نبيينا الصادع بالحق بشيراً و نذيراً و على آله و عترته الحافظين لشريعته و صحابته الناصرين لدينه و ملتته.

و بعد؛ فيقول الفقير الى الله الغني نبي بن طرخان بن طورمش السنابي: اعلموا أيها المؤمنون! إن مذهب المتصوفة مذهب باطل، و ضلالتهم أشد من ضلالة اثني و سبعين فرقة. و تفريق مذهبهم واجب علينا ليجتنب المؤمنون عنهم و عن مذهبهم و مصاحبتهم و مجالستهم. فإنهم ضالون مضلون و هو مذهب صاحب الفصوص. فإن مذهبه مصيبة عظيمة.

تمسكوا بالشريعة المطهرة لعلمكم تفلحون من نار جحيم. و اقبلوا هذه النصيحة ممن علم؛ فإنهم كافرون و ذاهبون عن الشرع القويم و الصراط المستقيم خارجون و في حزب الشيطان هم داخلون إلا أن حزب الشيطان هم

الخاصرون. و اعلموا، إن صاحب الفصوص قد كان في أوّل حاله من أفضل العلماء و رئيس المشايخ، و كان في آخره من رئيس الملحدين، كالشيطان، فإنه كان في أوّل من رئيس الملائكة، و كان في آخره من رئيس الكافرين. و لا فرق عنده بين عبادة الصنم و الصمد؛ فقال كل من عبد شيئا من الممكنات فقد عبد الله تعالى كما قال في فصوصه "إن الحق المنزه هو الخلق المشبه". و إن من سجد للصنم هو عنده [ظ/1] أعلم ممن كفر به و جحد و قال "إن ترك عبادة الأصنام جهل" كما قال في فصوصه قوم نوح عليه السلام أنهم لو تركوا عبادتهم وذا و سواها و يغوثا و يعوقا و نسرا جهلوا من الحق بقدر ما تركوا من هؤلاء. و قال في فصوصه إن كل عبدة الأصنام ما عبدوا إلا الله كما قال في فصوصه في حق قوم هود عليه السلام "بأنهم حصّلوا عن القرب فزال البعد فزال مسمى جهنم في حقهم ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق". و قال في فصوصه إن من ادعي الألوهية فهو صادق في دعواه و غير ذلك مما يخالف الشرع و مراده من هذه الأقوال وجود الواجب الذي هو عين ذات الله تعالى هو وجود الممكنات و إلا لما صح قوله كل من عبد شيئا من الممكنات فقد عبد الله تعالى إذ من البين أن فيض المعبود لا يكون إلها معبودا العباد بالله من هذه الاعتقاد.

فلهذا حكم أهل الشرع على كفره و إلحاده ثم ضرب عنقه في زمانه. و كذا حكم أفضل العلماء مفتي الزمان سَعْدِي جَلْبِي على كفره و إلحاده، و بعده حكم أفضل العلماء مفتي الزمان جُوي رَاذَه على كفره و إلحاده في زماننا بهذه الأقوال و على من كان في اعتقاده. و إنه يهدم دين الإسلام، و من هدم دين الإسلام فالله خصمه في الدارين، إما خصومته في الدنيا قد اهلكه بضرب عنقه و في الآخرة بعذاب إليهم مع أتباعه و أحبائه إن كانوا على اعتقاده. فإنه أحدث مذهب الوجودية و قال إن حقيقة الوجود هو الوجود [و/2] المطلق الذي هو عين ذات الله تعالى و هو في وجود الممكنات في الظاهر. و قد لزم عن هذا القول أن يكون جميع الأشياء من الممكنات واجبا كما صرح بقوله في فصوصه لو لا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود. و لزم أيضا من هذا القول أن لا يكون للواجب تأثير في وجود الممكنات لأنها عنده نفس الواجب و من البين امتناع تأثير الشيء في نفسه. و أيضا لزم من هذا القول تعطيل الصانع تعالى و تكذيب جميع الرسل و الأنبياء و جميع الكتب المنزلة من السماء. و اعلم أن مذهب المتصوفين من الخلوية و الوجودية كمذهب صاحب الفصوص. لأنه من أكبر مشايخهم من حيوة القلوب في الباب الثامن و ثلاثين.

تمت هذه الرسالة من تصانيف نبي طورخان بن طورمش السنابي المعيد لإبن كمال باشا. قد نسختها في إسلامبول في كتبخانة الوفاء و بعده في بلدة دار الجهاد (يعني يكي بازار) من ولايت قوصوه خلصها الله و جميع بلاد المسلمين من أياد الكفرة الذين هم حصب الجهيم في العقبي و مظهر قهر القهار في الدنيا. و أنا الفقير إلى رحمة ربه الغني عبد اللطيف كولبي ابن محرم بن سليمان علمدار غفر الله له و لهم و لجميع المسلمين. [ظ/3]

Bazı Tasavvuf Mezheplerinin Butlanı Hakkında Risale

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla, ondan yardım dileriz.

Hamd, zalimlerin söylediklerinden âlî ve büyük olan yüce Allah'adır. Salât ve selam, müjdeleyici ve uyarıcı olarak hakkıyla görevini yapan nebimize, onun ailesine ve şeriatı muhafaza eden akrabalarına ve onun dinine ve milletine yardım eden ashabınadır.

İmdi; gani olan Allah'a muhtaç Nebi b. Turhan b. Durmuş es-Sinôbî der ki: Ey müminler! Bilin ki; tasavvuf yolu batıl yoldur. Onların sapkınlığı yetmiş iki fırkanın sapkınlığından daha ileri düzeydedir. Müminleri onlardan, mezheplerinden, arkadaşlıklarından ve meclislerinden sakındırmak için mezheplerinin (butlanını) açığa çıkarmak bize vaciptir. Onlar hem sapkın hem saptırıcıdır. (Sapkın ve saptırıcı olan) bu mezhep, Fusûs'un yazarının mezhebidir. Onun mezhebi çok büyük bir musibettir.

Tertemiz olan şeriata tutunun, umulur ki cehennem ateşinden kurtulursunuz. Bu nasihati, onların kâfir, sağlam şeriattan uzaklaşmış, sırat-ı müstakimden çıkmış ve şeytanın grubuna dâhil olmuş -ki şeytanın grubu ancak hüsrana uğrayanlardan oluşur- kişiler olduklarını bilenden kabul edin. Bilin ki; Fusûs'un yazarı önceleri ulemanın en faziletlisi ve şeyhlerin reisi iken daha sonra şeytan gibi mülhidler reisi olmuştur. Zira şeytan önceleri meleklerin reisi iken daha sonra kâfirlerin reisi olmuştur. Ona (İbn Arabî'ye) göre saneme (puta) ibadetle Samed'e ibadet arasında fark yoktur. "Mümkünattan bir şeye tapan herkes kesinlikle Allah'a tapmıştır" der, tıpkı Fusûs'da şöyle dediği gibi "Münezzeh olan Hak ki, O müşebbeh olan halktır". O, saneme secde eden (ve sonra) o sanemi inkâr eden ve yüz çevirenler hakkında "Sanemlere ibadeti terk ederse cahil olur" demiştir, Fusûs'da Nuh (a.s.)'ın kavmi hakkında şöyle dediği gibi "Onlar Vedd, Süva', Yeğûs, Ye'ûg ve Nesr'e ibadeti terk ettiklerinde terkleri ölçüsünce hakkı bilmekten de uzaklaştılar". "Sanemlerin kulları ancak Allah'a ibadet etmektedirler" demiştir, tıpkı Fusûs'da Hud (a.s.)'ın kavmi hakkında şöyle dediği gibi "Onların yakını elde etmesiyle uzak ortadan kalktı ve dolayısıyla onlar hakkında cehennem isimlendirmesi de ortadan kalktı. Hak ediş yönünden yakınlık nimetine nail oldular". Fusûs'da "Uluhiyyet iddiasında bulunan kimse davasında sadıktır" vb. şeriata muhalif şeyler söylemiştir. Onun bu sözlerden muradı bizzat Allah'ın zatı olan Vacib'in varlığının mümkünatın varlığı (ile aynı) olduğudur. Bunu da şu sözleriyle doğrulamaktadır "Mümkünattan bir şeye tapan herkes kesinlikle Allah'a tapmıştır. Çünkü açıktır ki, sayısı çok olan ma'bûd, ilah ve ma'bûd olamaz", böyle bir inanıştan Allah'a sığırırım.

Bu sözlerine istinaden şariat ehli onun küfrüne ve ilhadına hükmetti, sonra da kendi döneminde boynu vuruldu. Aynı şekilde âlimlerin en faziletlisi, zamanın müftüsü (şeyhülislam) Sa'di Çelebi onun küfrüne ve ilhadına, ondan sonra da yine âlimlerin en faziletlisi, zamanın müftüsü Çivi Zade bu sözleri sebebiyle zamanımızda onun ve onun itikadında olanların küfrüne ve ilhadına hükmetti. O, İslam dinini tahrif etmektedir. İslam dinini tahrif edenlerin ise Allah iki cihanda düşmanıdır. Allah'ın (ona olan) düşmanlığı hem dünyadadır, nitekim onu boynunun vurulmasıyla helak etti, hem de ahirettedir, zira eğer onun itikadı üzere iseler, ona bağlı olanlar ve onu sevenlerle beraber azap görecektir.

O "Vücudiyye" mezhebini ortaya çıkardı ve "Zorunluluğun hakikati Allah Teâlâ'nın zâtının aynı olan mutlak varlıktır. O da mümkünatın varlığında açığa çıkmıştır" demiştir. Bu sözden ancak mümkünattan olan bütün eşyanın zorunlu olduğu anlaşılır, tıpkı Fusûs'daki şu sözleriyle açıkladığı gibi "Hak, mevcudata suretiyle sirayet etmeseydi âlem varlığa çıkmazdı". Bu sözden yine zorunlu olarak Zorunlu Varlık'ın mümkünatın varlığında tesiri olmadığı anlaşılır. Çünkü ona göre Zorunlu'nun kendisi açık şekilde kendinde bulunan şeye tesir etmekten kaçınmaktadır. Yine bu sözünden zorunlu olarak ortaya çıkan Sani' Teâlâ'nın ortadan kaldırıldığı, bütün resullerin, nebi-lerin ve semadan indirilen bütün kitapların yalanlandığıdır.

Bil ki, Hululiyye ve Vücudiyye'den doğan bütün tasavvuf mezheplerinin Fusûs yazarının mezhebinden farkı yoktur. Çünkü o, "Hayâtü'l-Kulûb"un otuz sekizinci babında anlatıldığı üzere onların en büyük şeyhidir.

İbn Kemal Paşa'nın yardımcısı Nebi Turhan b. Durmuş es-Sinôbî'nin yazdığı bu risale burada tamamlanmıştır.

Bu risaleyi İstanbul'da Vefa Kütüphanesi'nde, sonra da Kosova vilayetine bağlı cihat yurdunda (yani Yeni Pazar) -Allah bu vilayeti ve bütün Müslüman beldelerini ahirette yüzleri gülmeyecek ve dünyada da Kahhar'ın kahrına düşer olacak olan kâfirlerin ellerinden kurtarsın-

yazdım. Ben, gani Rabbi'nin rahmetine muhtaç olan, Süleyman Alemdar'ın oğlu Muharrem'in oğlu Abdüllatif Külebî'yim. Allah babamı, dedemi ve bütün Müslümanları bağışlasın.

SİNOP-ERFELEK KARACAKÖY CAMİİ

Gülseren KAN ŞAHİN *

Ergün LAFLI **

Öz

Sinop İli, Erfelek İlçesi, Karacaköy'de bulunan köy camisi aslında bir Rum Ortodoks kilisesinin onarılarak camiye çevrilmiş hali, yani devşirme bir İslami yapıdır. 20. yy.'ın başında bölgede yaşanan mübadele öncesi bir Rum köyü olan Karacaköy daha sonra yöreye Türk-İslam nüfusunun yerleşmesi ile Müslümanlaşmıştır. Türkiye genelindeki birçok örneğine benzer olarak 20. yy.'da 20 yıl boyu cami olarak kullanılan bu kilise daha sonra yıkılıp, okul haline dönüştürülmüştür. Erfelek İlçe Merkezi'ne 2 km uzaklıkta Kaldırayak Kuz Mahallesi'nde bulunan Rum Ortodoks kilise kalıntısı ve Himmetoğlu Köyü'ndeki 19. yy.'a ait kalıntılar Karacaköy Cami'ne benzemektedir. Ayrıca Ayancık Arkhangelos Kilisesi de bu camimize plansal anlamda benzer. Bu yapılar kültürel miras değeri taşımaları açısından önem arz etmektedir. Bu bildiride Karacaköy köy camii tüm bu yönleri ile sanat tarihi açısından tanıtılacaktır. Karadeniz kıyısında yer alan köye ait cami, tahrip olmakla birlikte yapının belgesel dökümünü desteklemek adına mevcut durumu, bölgedeki çağdaş örneklerden yola çıkarak genel mimari yapısı, kültürel ve sosyal yaşamdaki yeri görsel veriler aracılığı ile açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sinop, Mübadele, Karacaköy Camii, 20. Yüzyıl.

Sinop-Erfelek Karacaköy Mosque

Abstract

The village mosque in Karacaköy, Erfelek District of Sinop Province is actually a Greek Orthodox church that was restored and converted into a mosque is an Islamic structure. Karacaköy, which was a Greek village before the exchange in the region at the beginning of the 20th century, became a Muslim after the Turkish-Islamic population settled in. Similar to many examples across Turkey this church used as a mosque for 20 years in the 20th century was then demolished and transformed into a school. The ruins of the Greek Orthodox church located in Kaldırayak Kuz neighborhood, 2 km from the Erfelek District Center, and the ruins belonging 19th century in the village of Himmetoğlu similar to the Karacaköy Mosque. In addition, Ayancık Archangelos Church is similar to the plan with our mosque. These structures are important in terms of carrying the value of cultural heritage. In this paper, Karacaköy village mosque will be introduced in terms of art history with all these aspects. The mosque belonging to the village on the shore of the Black Sea is destroyed, the current status of the building to support documentary breakdown, based on the contemporary examples in the region its general architectural structure, the place in cultural and social life will be explained through visual data.

Keywords: Sinop, Population exchange, Karacaköy Mosque, 20th Century.

* Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, gksahin@sinop.edu.tr

** Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, ergun.lafli@deu.edu.tr

Sinop ili Anadolu'nun en kuzey noktasında, Orta Karadeniz bölgesinde yer almaktadır (harita 1). Sinop ve çevresinde günümüze kadar yapılan araştırmalar, Anadolu'nun kuzeyinde Antik Çağlardan bu yana iskan edilen ve yaşam merkezi olarak seçilen önemli coğrafyalar arasında yer aldığını göstermektedir (Akurgal ve Budde, 1956; bunun yanı sıra Tsetschladze, 1998, s. 35; Hind, 1988, s. 207-223). Kentin dar kıyı şeridi denize dik inen dağlardan dolayı kesintiye uğramaktadır. Yayılım alanında ise doğu batı yönde uzanan dağlar güneye doğru yüksek ve yakın konumda olup, bu dağlar arasındaki platolar coğrafi olarak güvenli ve verimli iklim koşulları sunmaktadır. İÖ 7. yüzyılın sonunda Miletos kolonisi olarak kurulan kent, bölgedeki ticari ve sosyal hayatın gelişmesinde rol oynayan doğal limana sahiptir (Hind, 1998, s. 133). Korumalı limanı sayesinde antik ve modern zamanlarda uluslararası deniz ticareti kesintisiz devam etmiş, birçok topluluğun ticari faaliyetlerine sahne olmuştur (Casson, 1954, s. 168-187; bunun yanı sıra Safran, 1988, s. 459-462). Kentin önemini arttıran ve tarihin her döneminde cazip olan bu limanın Selçuklu (Ulutaşır 1949, s. 113-151; Özcan, 2017, s. 145-46; Peacock 2010, 103-124; bunun yanı sıra Kuru 2001, s. 161-173) ve Osmanlı yönetimi altında Karadeniz'de ana nakliye merkezi olarak gelişmesinin yanı sıra askeri ve stratejik işleve de sahip olduğu söylenebilir (Kortepeter, 1996, s. 87-113). 19. yüzyılda ise, teknolojik gelişmelere bağlı olarak ticaret güzergâhında ve ticaret yapılan ülkelerde değişimler olmuştur. Bununla birlikte Anadolu'daki Osmanlı sosyoekonomik yapısına ait özellikler bulabildiğimiz bu kent, Müslümanların ve gayrimüslimlerin birlikte yaşadığı bir şehir görünümünü devam ettirmiştir (Özcan, 2011, s. 152-159). Sinop ve civarında ticari ve sosyal faaliyetlerini yürüten Müslüman ve gayrimüslim toplumların (Tellioğlu, 2004) dini ve sivil mimari faaliyetleri eş zamanlı olarak sürdürülmeye devam etmiştir. Günümüzde kent merkezi ve ilçelerde Osmanlı Devleti'nin son dönemine ait mimari yapı kalıntılarına rastlanmaktadır (Sinop il merkezinde, Sinop Arkeoloji Müzesi bünyesinde yürütülen çeşitli nitelikteki kazılarda bu döneme ait kalıntı ve buluntuya rastlanmıştır.). Çok sayıdaki cami, çeşme ve sarnıçlar, savunma yapıları, sivil mimari ve gayrimüslimlere ait dini yapıların varlığı bilinmektedir. Ayrıca Mimar Sinan Üniversitesi'nden Prof. Dr. Gülgün Köroğlu başkanlığında kazı çalışmalarının yürütülen Geç Osmanlı Dönemi'nde Manastır Kilisesine dönüşen Balatlar Kilisesi önemli bir örnektir (Köroğlu). Bazı hukuksal kurallar çerçevesinde Osmanlı Devleti yönetiminde kilise inşa faaliyetlerinin yürütüldüğü bilinmektedir (Karataş, 2006, s. 270). Kentteki gayrimüslim nüfus yoğunluğu verileri de bu imar faaliyetleri ile paralellik göstermektedir. Yavuz, Cuinet'in 1894'de Sinop kentinde 5041 Müslüman, 3965 Rum Ortodoks kişinin yaşadığını belirttiğini aktarmaktadır (Yavuz, 2017, s. 91-92).

Çalışmamızın konusunu oluşturan eski Karacaköy Camii, Geç Osmanlı Dönemi'nde inşa edilen Rum Ortodoks kilisesinin yıkılıp yeniden inşa edilmesiyle oluşturulmuştur (Kaya ve Yılmaz, 2016, s. 283-284). Bununla birlikte bazı köy sakinleri kilisenin devşirilmek suretiyle camiye dönüştürüldüğünü ifade etmektedir. Eski Karacaköy Cami, Sinop iline 33 km, Erfelek ilçesine 15 km uzaklıktadır. Sinop-Ayancık karayolunun güneyinde yüksek bir tepe üzerinde yer alan Karacaköy Usta Mevkiinde, Karacaköy-Balıfakı köy yolunun solundadır (**res. 1**). Kuzeyinde Karadeniz, güneyinde Kestanelik Ormanları yer almaktadır. Rum ailelerin yaşadığı Karacaköy'deki Rum Ortodoks Kilisesi olarak inşa edilen bu yapının adı kesin olarak bilinmemekle beraber, kilisenin inşasından evvel bu alanda daha eski bir kilise olduğu köy halkı tarafından dile getirilmektedir. Kaynaklarda Karacaköy Camii hakkında ne Bizans ne de Osmanlı Dönemi'ne ait herhangi bir kitabe veya yapım tarihini gösteren yazılı bir belgeye rastlanmamıştır. Ancak yapının inşa edildiği tarihten yaklaşık 1924 yılına kadar kilise olarak kullanıldığı aktarılmaktadır. 24 Temmuz 1923'te

imzalanan Lozan Antlaşması çerçevesinde Türk-Rum halkının mübadelesi hakkındaki sözleşmenin yürürlüğe girmesiyle Sinop ve çevresinde mübadele yapılmıştır. Bu bağlamda Karacaköy'den 60 Rum hanesi Yunanistan'a gitmiş ve yerlerine Kavala ve Selanik'ten 45 hane Türk vatandaşları yerleştirilmiştir. Rumlardan kalan evlere yerleştirilen Türkler, Karacaköyü kendilerine uygun şekilde getirmek suretiyle yaşamlarını sürdürmüştür (Kaya ve Yılmaz, 2016, s. 283-284). Bu mübadeleden sonra köye yerleşen mübadiller için yeniden yapılanma faaliyetleri kapsamında Köydeki Rum Ortodoks kilisesi onararak camiye çevrilerek kullanılmıştır. İç mekânları sıvanmış, mihrap, minber, vaaz kürsüsü, mahfil ve minare gibi mimari unsurlar yapıya eklenmiştir. 1950'li yıllara kadar kullanılan cami, bu tarihlerden itibaren ilkokul olarak hizmete açılmıştır (Kaya ve Yılmaz, 2016, s. 283-284). 1989-1990 yılında taşınalı eğitimin başlaması ile okul tümüyle kapanmıştır. Bu tarihten itibaren Eski Karacaköy Camii'nin bahçesine inşa edilen modern bir cami ise halkın kullanımına açılmıştır (res. 5). Sonraki yıllarda okul bakımsız hâle gelmiştir.

İlkokula dönüştürülen Eski Karacaköy Camii, mimari açıdan doğu-batı doğrultusunda, 23 metre uzunluğunda, 11 metre genişliğinde dikdörtgen planlı bir yapıdır. Etrafı alçak duvarlarla çevrili avlunun kuzeybatısındadır (res. 1). Bu yapı düzgün kesme taş temel üzerine tuğla ile kagir yığma sistemle inşa edilmiştir. Yapıda malzeme olarak taşın yanı sıra, tuğla, kiremit, ahşap, demir, PVC kullanılmıştır. Yapıya ana giriş kuzey duvarında olup, on basamaktan oluşan merdivenle ulaşılan bir adet PVC giriş kapısı bulunmaktadır. Kuzey ve güney duvarlarında batı tarafında eşit aralıklarla üç adet dikdörtgen pencere açıklığı yer alır. Camiinin benzer ve simetrik olan kuzey ve güney cepheleri, birbiriyle benzerlik göstermektedir (res. 2). Doğu cephesinde de yine eşit aralıklarla, aynı hizada dikdörtgen biçimli üç adet pencere göze çarpar (res. 3). Batı cephesinde pencere yoktur (res. 4). Tavan ve duvarda hiçbir bezeme yoktur. Zemindeki taş döşemenin üzeri kaplanmış, iç ve dış duvar ise sıvalıdır. Caminin üstü ahşap düz tavan ve iki yöne meyilli kiremit çatıyla örtülmüştür.

Karadeniz Bölgesi'nde mübadele öncesinde genel olarak Rumların yaşadığı alanlarda yerel halk tarafından oldukça mütevazı biçimde, sınırlı sayıdaki kişi için yerel malzeme kullanılarak kilise yapıları inşa edilmiştir. Karacaköy Camii örneğinde olduğu gibi Erfelek İlçe Merkezi'ne 2 km uzaklıkta Kaldırayak Kuz Mahallesi'nde bulunan Rum Ortodoks kilise kalıntısı ve Himmetoğlu Köyü'ndeki 19. yy.'a ait kalıntılar bunu destekler niteliktedir. Dikdörtgen planlı bir yapıya ve oldukça sade bir işçiliğe sahip bölgedeki önemli yapılardan biri Ayancık Arkhangelos Kilisesi'dir (Tok 2012, 113 v.d.). Bu kilise üç nefli bir bazilikal planlı olup naosu, apsisi ve düz tavan ile örtüsü günümüze kadar korunagelmıştır. Bunun dışında Karadeniz Bölgesi'nde benzer örneklerle karşılaşmak mümkündür (Karadeniz Bölgesi'ndeki diğer örnekler için: Yılmaz 2013). Mübadeleyle birlikte kullanımı son bulan bu kiliseler ya yıkılarak yerlerine cami inşa edilmiş ya da minber, mihrap, minare eklenerek cami işlevi verilmiştir. Karacaköy Camii örneğinde olduğu gibi bu yapıların varlığı günümüze bir şekilde ulaşabilmiştir.

Karacaköy Camii'nin tarihlendirilmesi ise ancak, yapının bulunduğu mekanda gelişmiş tarihî olayları inceleyerek ya da yapı ile benzer özellikler taşıyan yakın coğrafyalardaki başka örneklerin tarihleri göz önüne alınarak yapılabilmektedir. Yapılan araştırma ve gözlemler sonucunda İstanbul ve Anadolu'da kiliseden camiye çevrilmiş bu plan tipinde çeşitli devirlere ait birçok Rum Ortodoks kilisesinin varlığı bilinmektedir (Karaca, 1995; Aleksandru, 1996, s. 23-178; bunun yanı sıra Karadeniz örnekleri için: Okuyucu, 2013). Tüm bu detaylar göz önünde bulundurulduğunda kilisenin 19. yüzyılda inşa edilmiş olmalıdır. Karacaköy Camii'nin ise 20. yüzyıl başında yapıldığı açıktır. Rum Ortodoks Kilisesi zamanla restorasyon ve eklenen yeni bölümlerle

kullanım amacı değişikliğine bağlı olarak mimariye ve litürjiye bağlı öğeler değişime uğramış veya yok olmuştur. Caminin çok sayıda değişikliğe uğramasından dolayı iç mekânında süslemeye dair herhangi bir uygulamadan bahsetmek mümkün değildir (Benzer nitelikteki kilise süslemeleri için: Okuyucu Yılmaz, 2015, s. 129-142). Yapının incelenerek okuyuculara sunulmasının hem bilim dünyasına katkı sağlayacağı, hem de bölgedeki benzer konularda daha sonra yapılacak araştırmalar için bir zemin oluşturmaları bakımından faydalı olabileceği düşünülmektedir. Ülkemizin değerli kültür varlığı sayılan bu dini yapıların, ait oldukları dönemlerinin sosyal ve mimari yapısını yansıtmalarından dolayı belge nitelikleriyle korunmaları ve hayatın içine katılarak topluma tanıtılmasıdır.

Kaynakça

- Akurgal, E.A. ve Budde, L. (1956) *Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Sinope*. (1. Basım). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Aleksandru, E. (1996). *19. Yüzyılda İstanbul Rum Ortodoks Kiliseleri*, İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Casson, L. (1954). The Grain Trade of the Hellenistic World, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 85, 1954, s. 168-187.
- Hind, J.G.F. (1988). The Colonisation of Sinope and the South-East Black Sea Area, şurada: O. Lordkipanidze (Haz.), *Mestnye etno-politicheske ob'edineniya Prihernomor'ya v VII-IV vv. Do n.é. Materialy IV Vsesoyuznogo simpoziuma po drevnei istorii Prichernomor'ya, Tskaltubo-Vani 1985*, Tbilissi 1988, s. 207-223.
- Hind, J.G.F. (1998). Megarian Colonization in the Western Half of the Black Sea: Sister- and Daughter-Cities of Herakleia, G.R. Tsetschladze (Haz.), *The Greek Colonization of the Black Sea Area. Historical Interpretation of Archaeology* (Historia Einzelschriften 121), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1998, s. 131-152.
- Karaca, Z. (1995). *İstanbul'da Osmanlı Dönemi Rum Kiliseleri*. (4. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Karataş, A.İ. (2006). Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlere Tanınan Din ve Vicdan Hürriyeti, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 15, Sayı 1, 2006, s. 267-284.
- Kaya, M. ve Yılmaz, C. Sinop'ta Mübadele ve Bir Mübadil Köyü: Karacaköy, *Marmara Coğrafya Dergisi* 33, Ocak 2016, 276-301 <dergipark.gov.tr/download/article-file/286992>.
- Kortepeter, C..M. (1966). Ottoman Imperial Policy and the Economy of the Black Sea Region in the Sixteenth Century, *Journal of the American Oriental Society* 86, No. 2, 1966, s. 86-113.
- Kuru, A.C. (2001). Ortaçağ'da Sinop Şehri ve Tersanesi, *V. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı ve Araştırma Sempozyumu*. Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, s. 161-173.
- Okuyucu, D. (2015). Orta ve Doğu Karadeniz Bölgesi Rum Kiliseleri/Rum Churches of Middle and East Black Sea Region, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Okuyucu Yılmaz, D. (2015). Orta ve Doğu Karadeniz Bölgesi 19. Yüzyıl Rum Ortodoks Kiliseleri Figürlü Freskoları Üzerine Bir Değerlendirme/An Evaluation on Figurative Frescos of the 19th Century Greek Orthodox Churches in the Middle and Eastern Black Sea Region, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi/Journal of Social Sciences 55, Aralık/December 2015, s. 127-167.
- Özcan, K. (2017). Anadolu'da Ortaçağ Lojistik Merkezleri Selçuklu Liman Kentleri, *Karadeniz Araştırmaları* 53, Bahar 2017, s. 137-151.
- Peacock, A.C.S. (2010). Sinop: A Frontier City in Seljuq and Mongol Anatolia, *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 16 (1), s. 103-124.

- Safran, M. (1988). XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Karadeniz Limanlarının Ticari ve Tarihi Önemi, *Birinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri, 13-17 Ekim 1986, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi Özel Sayısı 2*, 1988, s. 459-462.
- Ulkutaşır, M.Ş. (1949). Sinop'ta Selcukliler Zamanına Ait Tarihi Eserler, *Türk Tarih, Arkeologya ve Et-nogرافya Dergisi 5*, s. 113-151.
- Tok, E. Ayancık Arkhangelos Kilisesi, *Sanat Tarihi Dergisi XXI/1*, Nisan/ April 2012, 111-126 <<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/152457>>.
- Tsetskhladze, G.R. (1998). Greek Colonisation of the Black Se Area: Stages, Models, and Native Popula-tion, şurada: G.R. Tsetskhladze (Haz.), *The Greek Colonization of the Black Sea Area. Historical Interpretation of Archaeology* (Historia Einzelschriften 121), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1998, s. 9-68.

Figürler Listesi

Harita 1: Sinop il haritası

Resim 1: Sinop ili, Erfelek ilçesi, Karacaköy'de günümüze ilkokul olarak gelen Karacaköy Camii'nin ku-zey cephesi.

Resim 2: Sinop ili, Erfelek ilçesi, Karacaköy'de günümüze ilkokul olarak gelen Karacaköy Camii'nin gü-ney cephesi.

Resim 3: Sinop ili, Erfelek ilçesi, Karacaköy'de günümüze ilkokul olarak gelen Karacaköy Camii'nin doğu cephesi.

Resim 4: Sinop ili, Erfelek ilçesi, Karacaköy'de günümüze ilkokul olarak gelen Karacaköy Camii'nin batı cephesi.

Resim 5: Sinop ili, Erfelek ilçesi, Karacaköy'de günümüze ilkokul olarak gelen Karacaköy Camii'nin av-lusuna inşa edilen modern Camii.

Harita 1: Sinop il haritası



Resim 1: Sinop ili, Erfelek ilçesi, Karacaköy'de günümüze ilkokul olarak gelen Karacaköy Camii'nin kuzey cephesi.



Resim 2: Sinop ili, Erfelek ilçesi, Karacaköy'de günümüze ilkokul olarak gelen Karacaköy Camii'nin güney cephesi.



Resim 3: Sinop ili, Erfelek ilçesi, Karacaköy'de günümüze ilkokul olarak gelen Karacaköy Camii'nin doğu cephesi.



Resim 4: Sinop ili, Erfelek ilçesi, Karacaköy'de günümüze ilkokul olarak gelen Karacaköy Camii'nin batı cephesi.



Resim 5: *Sinop ili, Erfelek ilçesi, Karacaköy'de günümüze ilkokul olarak gelen Karacaköy Camii'nin avlusuna inşa edilen modern Camii.*



SİNOP'UN MANEVİ-KÜLTÜREL DEĞERLERİNDEN BATUMLU YESARİ BABA'NIN ŞİİRLERİNDE TASAVVUFİ ANLAYIŞ

Gülsüm Rüveyda ARSLAN *

Öz

XIII. yy.'da Horosan'dan Anadolu'ya gelen Hacı Bektaş Veli tarafından ortaya konan Bektaşilik, XIX. yy'da Batumlu Yesârî Baba eliyle Sinop'ta yayılma imkânı bulmuştur. Sinop'un manevi liderlerinden kabul edilen ve iyi bir medrese eğitimi aldığı anlaşılan Batumlu Yesârî Baba, Hacı Bektaş Veli Dergâhında on iki yıl dervişlik yaptıktan sonra "Baba" payesine yükselmiştir. Merkez tekkedeki türbedarlığı sırasında Sinop'a gelip giden ve ömrünün son demlerinde Sinop'ta yaşayan Batumlu Yesârî Baba'nın iki yıllık post-nişinlik döneminde Bektaşî düşünce Sinop'ta yayılmaya başlamıştır. 1880 yılında Sinop'ta vefat eden Batumlu Yesârî Baba için müridleri tarafından 1883 yılında Zeytinlik civarında bir türbe inşa edilmiştir. Batumlu Yesârî Baba'nın ismi verilen bu tekkede faaliyetler, müridler tarafından aktif bir biçimde sürdürülmüş, tekke ve zaviyelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar Bektaşilik ana tarikatlardan biri olarak Sinop'ta etkili olmuştur. Biz, Batumlu Yesârî Baba'nın Sinop'ta bu denli etkili olmasının önemli amillerinden birinin onun şairane yönü olduğu kanaatindeyiz. Çalışmamızda Batumlu Yesârî Baba'nın şiirlerinden hareketle onun tasavvuf düşüncesi ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu minvalde çalışma, Sinop'un manevi liderlerinden biri olan Batumlu Yesârî Baba'nın ve onunla birlikte Sinop'ta varlık bulan Bektaşî düşüncesinin anlaşılması noktasında katkı sağlamayı amaçlamaktadır

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Bektaşilik, Yesârî Baba, Sinop.

The Sufism Understanding in the Poems of Batumlu Yesari Baba who One of the Spiritual-Cultural Values of Sinop

Abstract

The Bektashi Order which was revealed by Hacı Bektas Veli who came from Horasan to Anatolia in the XIII century, got the opportunity to spread in Sinop by the Batumlu Yesari Baba in the XIX century. Yesari Baba who is accepted one of the spiritual leaders of Sinop and he is understood to have a good madrasa education, has risen to "Father" level after has been a dervish for twelve years in the Hacı Bektas Veli order. In the two-year head of dervish lodge period of Batumlu Yesari Baba who came to Sinop during his caretaker of turbe in the central Tekke and who lived in Sinop in the last days of his life Bektashi order thought has begun to spread in Sinop. In 1883, a turbe around of Zeytinlik was built by his disciples for Yesari Baba who died in Sinop in 1880. The activities were actively maintained by the disciples in this tekke which has given Yesari Baba name, until the year 1925 when the tekkes and the zaviyas were closed, Bektashi order was the dominant thought in Sinop as one of the main orders. In our opinion, one of the most important factors of Yesari Baba's effect in Sinop is his poetic characteristic. In our work we will try to put forward

* Arş. Gör., Sinop Üniversitesi, grarslan@sinop.edu.tr

his sufistic thought in the light of Yesari Baba's poems. The study aims to contribute to the understanding of the Yesari Baba who is one of the spiritual leaders of Sinop, and the Bektashi order thought in Sinop.

Keywords: Sufism, Bektashi Order, Yesari Baba, Sinop.

Giriş

Yesârî Baba özgün düşüncesi, hoşgörüsü, nüktedanlığı, sanatı ve onunla hayat bulan Bektaşî neşve ile geçmişten günümüze Sinop'un manevî-kültürel bir değeri olmuştur. Sanatını müntesibi olduğu Bektaşî gelenekten beslenerek icra eden Yesârî Baba'yı tanımak ve anlamak Sinop'ta bir dönem hâkim olan düşüncenin izlerini takip edebilmek açısından önemlidir. Bu bağlamda Yesârî Baba'nın fikir dünyasını daha iyi anlayabilmek için Bektaşî geleneğe kısaca yer vermek isabetli olacaktır.

Bektaşîlik, Yeniçeri ocağının kuruluşundaki rolü ile Osmanlı Devletinde önemini muhafaza etmiş, farklı inanç ve düşünceleri birleştirici mahiyette gayri sünni olarak nitelendirilen bir tarikattır (Ocak, 1992: ss. 373-379). Yarı göçebe bir ortamda doğan Bektaşîlik daha sonra zamanla kırsal alanlardan şehre intikal etmiştir. İlk ortaya çıkışından itibaren büyük yerleşim yerlerinden ziyade göçebe aşiretler, köylüler ve askeri hudutlarda yaşayan gruplar gibi Sünnilik tesirlerinden uzakta kalmış geniş halk tabakaları arasında yayılan Bektaşîlik etkili bir propagandaya sahip olmuştur. Bektaşî gelenek bu etkisini sıkı bir inanç sistemi koymak yerine daha elastiki, umumi ve müphem bir akideler halitası ön görerek oluşturmuştur (Köprülü, 1997: ss. 461-462).

Bektaşîlik 1826 yılında Yeniçeri Ocağıyla birlikte yasaklanmış, bu durumun bir neticesi olarak Bektaşîlere yönelik uygulanan takibat II. Mahmut döneminin sonuna kadar devam etmiştir. Devlet tarafından yürütülen bu politika Tanzimat Fermanının ilanıyla yumuşamış, 1826'da kapatılan tekkelerin çoğu yeniden açılmış ve bu tekkelere yenileri de eklenmiştir (Noyan, 2002: ss. 1-4).

Bektaşîliğin nispet edildiği Horasan'da doğmuş bir Türkmen şeyhi olan Hacı Bektaş Velî'yi ancak kendi zamanından epey sonra yazılmış ikincil kaynaklardan incelememiz mümkündür. Bu noktada Hacı Bektaş Velî'nin Anadolu'ya gelmeden önceki hayatına dair bilgi edinebileceğimiz en eski kaynak Vilayetname'dir. Rivayetler değerlendirildiğinde Hacı Bektaş Velî'nin "Horasan Erenleri" diye bilinen Kalenderiyye akımına mensup sufilerden biri olduğuna yani Horasan Melamiyye Mektebinden beslendiği sonucuna ulaşılır (Ocak, 2016: ss. 163-169).

Bektaşî şiiri ve şairi dendiğinde aynı zamanda Kalenderi, Haydari, Hurufi akidenin izlerini, aşk ve muhabbeti, Allah-Muhammed-Ali teslisini, Hacı Bektaş Velî'nin Muhammed ve Ali'den ayrı olmadığı inancını, tarikatın adap ve ayinlerini müşahade ederiz (Köprülü, 2017: s. 473). Bektaşîliğin bu yapısına karşın tarikatın kesin çizgilerle tamamen heterodoks ya da sünni bir çizgide olduğunu söylemek bizce mümkün gözükmemektedir. Bu minvalde Bektaşî gelenekten beslenen Yesârî Baba'nın şiirlerini dini edebiyat külliyatı içinde bir İslam ahlakı yorumu olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

1. Yesârî Baba'nın Hayatı

Yesârî Baba'nın hayatına dair bilgi edinebileceğimiz mevcut kaynaklar sınırlıdır. Hâlihazırda Yesârî Baba için en eski kaynak Mehmet Şakir Ülkütaşır gözükmemektedir. Yesârî Baba ile ilgili eser sahibi olan Ali Ertan'ın ifadelerinden Ülkütaşır'ın Yesârî Baba ile ilgili ciddi malumat sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Yine Ertan, Ülkütaşır'ın Saadettin Nüzhet Ergun'a Yesârî Baba'nın şiirlerini gönderdiğini söyler. Fakat biz Ergun'a gönderilen şiirlerin bulunduğu bir esere

ulaşamadık. Buradan hareketle Yesârî Baba hakkında en eski kaynağımız Ertan'ın Yesârî Baba adlı eseri olmaktadır. Ertan'ın eserindeki bilgiler ise daha çok rivayet kabilindendir. Örneğin Ertan, Yesârî Baba'nın hayatını anlatırken herhangi bir kaynak göstermez. Kanaatimizce bu durum Ertan'ın halk arasında süregelen şifahi anlatılardan edindiği bilginin sonucudur.

1803 yılında Batum'da dünyaya gelen Yesârî Baba'nın asıl adı Mehmet'tir. Medrese tahsili aldığı bilinen Yesârî Baba, Bektaşî tarikatına intisap etmiştir. Yaşadığı muhitte kendini sevdiiren Yesârî Baba, serbest düşünceli, hoş sohbet ve özellikle fıkralarıyla tanınmış bir kişi olarak tanımlanmıştır (Bayram, 2011: s. 62). Çoğu Bektaşî gibi saz çalan Yesârî Baba, şiirlerini saziyla terennüm etmiş bu da halk arasında muhiplerinin çoğalmasına katkı sağlamıştır. Bektaşî dergâhında on iki yıl hizmette bulunduktan sonra Kırşehir'de Baba payesine ulaşmıştır (Ertan, 1941: s. 4; Özmen, 1998: s. 205). XIX. Yüzyıl Bektaşî ozanları arasında adı geçen ve bir âşık olan Yesârî Baba'nın usta çırak ilişkisi içinde öğrenci yetiştirdiği de bilinmektedir (Noyan, 2002: s. 329; Yakıcı, 2003: s. 167). Ali Ertan eserinde mahalli bağların güçlendirilmesi için Sinop'ta bir tekke açıldığını ve bu dönem içerisinde birkaç kere Sinop'a gelen Yesârî Baba'nın bu tekkenin dedeliğini yaptığını bildirir (Ertan, 1941: s. 5). Sinop dergâhı olarak bilinen bu tekke Yesârî Baba'nın burada iki yıllık post-nişânlık yapması hasebiyle Yesârî Baba Tekkesi olarak da anılmıştır. Yesârî Baba'nın şiirleri Ali Ertan tarafından toplanmıştır. Mehmet Şakir Ülkütaşır'ın da Yesârî Baba'nın yüz kadar manzumesini derlediği çeşitli yerlerde dile getirilmiştir ancak biz böyle bir esere ulaşamadık (Özmen, 1998: s. 205; Maden, 2012: s. 6).

Anadolu'nun pek çok bölgesinde faaliyet gösteren Bektaşîlik, bu dönemden sonra Sinop'ta ortaya çıkmıştır. Ömrünün son demlerini Sinop'ta geçiren ve burada faaliyetlerini sürdüren Yesârî Baba 1881 yılında vefat etmiştir. Yesârî Baba'nın vefatından sonra Zeytinlik mevkiinde müridleri tarafından adına bir türbe inşa edilmiştir. Burası aynı zamanda Bektaşî tekkesi olarak da anılmıştır. (Ertan, 1941: s. 5). Yesârî Baba'nın Gedâî tarafından yazılan manzum kitabesi şöyledir:

*İşitti "İrci'î" savt'ın çekildiğ dâr- kesretten
Erişti vahdet'e azm-i reh-i dâr-ı bekâ etti
Nice yıllar kilâr-ı hânîkâh-ı Hazret-i Pîr'de
İdüb sıdkı ile hizmet Hakk'a tahsil-i rızâ etti
Zemân-ı post-nişânlık geldi amma olmadı kısmet
Çerâğ-ı ömrünü bâd-ı ecel geldi fenâ etti
Erenler hizmetinde şöyle Pîr-i nâ-tuvân oldu
Tariyk-ı nâzeninde nâmını fevk-al-ulâ etti
Batumlu Yesari'nin şöhreti kaldı bu âlemde
Yetiştirdi menzil-i maksuduna terk-i sivâ etti
Çıkıp bir er Gedâî söyledi ammâ düttâ tarih
Yesari Hazret-i Pîrine cânunı fedâ etti (Noyan, 2002: s. 329)*

XIX. yy'da Yesârî Baba eliyle Sinop'a ulaşan Bektaşîliğin XX. yy'daki durumuna baktığımızda halk arasında hızlı bir şekilde yayılan bu geleneğin bölge idarecilerinin de dikkatini çektiği görülmektedir. Bu dönemde yüzden fazla müntesibi olan Yesârî Baba türbesi özellikle Muharrem ayında özel bir canlılık kazanmaktaydı. Kendilerinin İslam'a aykırı itikatları, hal ve davranışları olmadığını söyleyen Bektaşî müridanı cuma ve pazartesi geceleri ile Muharrem ayının ilk üç gecesini birinin evinde toplanarak Hadikatü's- Süeda okumakta ve ayinlerini icra etmekteydiler. Bektaşîlerin şeriata mugayir davranışları olduğu kabulünden hareket eden Sinop mutasarrıfı

bin üç yüz haneden oluşan Sinop'ta müntesiplerinin sayısı yüze ulaşan bu tarikata dair endişelerini dile getirmiş bununla birlikte Bektaşîlerin toplantılarında toplumun düzenini bozacak faaliyetlerde bulunmadıklarını da belirtmiştir (Maden, 2012: s. 9). Böylece Bektaşîlik tüm tarikatların yasaklanacağı 1925 yılına kadar Sinop'ta varlığını sürdürmüştür.

2. Yesârî Baba'nın Şiirlerinde Tasavvufi Anlayış

Yesârî Baba tasavvuf anlayışını Bektaşî düşünce üzerine inşa etmiştir. Onun tasavvuf düşüncesinin mahiyetini elimizde bulunan şiirlerinden anlayabiliyoruz. Şiirlerin takibi noktasında temel kaynağımız Ali Ertan'ın Yesârî Baba adlı eserindeki kırk üç şiirdir.¹ Bu minvalde şiir alıntılarında bu eser kıstas olarak kullanılacaktır. Eserde bazı yazım yanlışları tespit edilmekle birlikte tek kaynak Ertan'ın eseri olduğu için eserdeki yazıma bağlı kalınmış, yanlışlığı kesin olan kelimelerin doğruları ayrıca verilmiştir. Yesârî Baba'nın şiirlerindeki Bektaşî neşveyi daha net ortaya koyabilmek için şiirlerinde ön plana çıkan bazı kavramları belirlemek faydalı olacaktır. Genel olarak öne çıkan temel konular peygamber ve ehl-i beyt sevgisi, aşk/marifet ve zâhir-bâtın ilişkisidir. Bektaşî geleneğin pek çok unsurunu şiirlerine taşıyan Yesârî Baba, bu unsurlara vahdet düşüncesi, Hakk'ın tecellilerini müşahade etmek, bir mürşide intisabın gerekliliği ve Bektaşî yolunun üstünlüğü bahisleri ile satır aralarında yer vermiştir. Tasavvuf düşüncesini aşk anlayışı etrafında şekillendiren Yesârî Baba'nın bu tavrı olaylara bakış açısında da yansıma bulmuştur. Yesârî Baba bu minvalde belirli kavram çiftleri üzerinden o dönemde etkin olan dini yapıya karşı zahid, fakih, ham sofı gibi kavramlarla tepkisini dile getirmiş ve kendisini bu düşüncenin karşısında ehl-i harabat olarak konumlandırmıştır. Yeri geldiğinde tarikat ehline de eleştiri yöneltmekten geri durmayan Yesârî Baba, mensup olduğu Bektaşî geleneği ön plana çıkarmış ve bu doğrultuda kendisini "güruh-u naci" içerisinde görerek "zahid-i nâ-puhte" olarak ifade ettiği ham kişileri kendinden ayrı tutmuştur (Ertan, 1941: s. 14). Yesârî Baba'nın şiirlerinde değindiği ve tasavvuf düşüncesinin anlaşılması noktasında tamamlayıcı olacağını düşündüğümüz bu konular belirlediğimiz genel başlıklar altında değerlendirilecektir.

3. Hz. Muhammed ve Ehl-i beyt Sevgisi

Yesârî Baba şiirlerinde Bektaşîliğin temel esaslarından olan Hz. Muhammed ve ehl-i beyt sevgisini sıklıkla dile getirmiş, diğer tüm görüşlerini de bu sevgi ekseninde ele almıştır. Hz. Peygamberin "Ali bendendir" ifadesinden mülhem ikisini bir gören Yesârî Baba, âlemdeki tüm mevcudatın onlar hürmetine var olduğunu söylemiştir.

*Fahrîâlem Mustafanın kuluyuz kurbanıyız
Hem Aliyelmürtezanın kuluyuz kurbanıyız
Ey Yesârî Âlû Evlâdın muhibbi hasıyız
Hazreti Bari Hüdanın kuluyuz kurbanıyız (Ertan, 1941: s. 15)
Haşa birbirinden kim ayrı gördü
Muhammet Alidir, Ali Mehammet
Ali minnî ene minhü buyurdu
Muhammet Alidir, Ali Muhammet (Ertan, 1941: s.21)
(fahriâlem: fahr-i âlem, Aliyelmurteza: Aliyyü'l- murteza)*

Yesârî Baba'da peygamber ve ehl-i beyt sevgisini Hacı Bektaş Velî'ye ve Bektaşîliğe duyduğu sevgi takip etmiştir. Bu sevgi Yesârî Baba'da mürşide/tarikata bağlılık olarak ortaya

çıkıştır. Hacı Bektaş Veli'ye intisabını açıkça belirten ve “Hakkı bilmektir cihan mülküne gelmekten meram” (Ertan, 1941: s. 14) diyen Yesârî Baba, bu minvalde salike sülûkunda kendini terbiye edecek bir mürşidi gerekli görmüştür. Zira Hakk'ın inayeti ve bu yolda bir rehber olmaksızın kulun nefsin heva ve hevesinden kurtularak fakrı ihtiyar etmesi kolay değildir. Bu noktada temel bağlılığın Hakk'a, Hz. Muhammed'e ve Hz. Ali'ye olması gerektiğini söyleyen Yesârî Baba, teslimiyet ile nefsi kurban etmeyi marifet yolundaki saliklere tavsiye etmiştir. (Ertan, 1941: ss. 16-17).

*Kalibi bican idim Sitare ettim serferu
Ruh yolunda hâlıkı didare ettim serferu...
Çeşmi ibretle nazar saldım cemali türbene
Âşık oldum Ahmedi muhtâra ettim serferu
Rusiyah cürm günahımla düşüp dergâhına
Bende oldum Haydarı kerrare ettim serfûru
Cümlesi haktır erenlerin Yesarilik bes
Hacı Bektaş Veli hünkâre ettim serfûru... (Ertan, 1941: s. 17)*

(kalibi bican: kalıb-ı bî-cân, halıkı: hâlık-ı, çeşmi ibret: çeşm-i ibret, Ahmedi muhtar: Ahmed-i Muhtar, serferu: serfûrû, rusiyah: rû-siyah, Bektaş Veli: Bektâş-ı Veli)

Zaman zaman Bektaşî tavra övgülerini dile getiren Yesârî Baba, Hakk'ın sırlarını idrak edenin arşı bu manayla seyredeceğini belirtir. Ona göre tasavvuf bir aşk yoludur. Talip bu yola girdiğinde pirine baş keserek ona teslimiyetini bildirir ve nefsini adabıyla bu yolda kurban eder.

*Dili mecruh olan hani Lokman gibi pirlir
Bu yolda baş kesersin derdine derman ederlermiş
Koyun yahut kuzu yahut ki koç aşk meydanı içre
Gelince anı da adap ile kurban ederlermiş (Ertan, 1941: s. 15)*

Hakk'ın nidası tüm âlemi ihata etmiştir ancak bu hitabın işitilmesi için duyacak kulak, âlemdeki esrarın keşfedilmesi için de görececek göz gerekmektedir. Bu ferasete sahip olmakta belirlirli bir yöntem ve usul ile gerçekleşecektir. Yesârî Baba bu minvalde salikin sülûk sürecindeki teslimiyetine ve adabına ilişkin olarak gördüğü eksikliği de şöyle ifade eder:

*Mektebe varınca bir tıflı sübyan
Elif okumadan amme cüz ister
Huylu huyun öğrenmeden nagehan
Dönüp mahzun hocasından söz ister (Ertan, 1941: s. 24)*
(tıflı sübyan: tıfl-ı sıbyân, nagehan: nâ-gehân)

4. Aşk/Marifet

Yesârî Baba'nın tasavvuf anlayışında aşk bir mihenk taşıdır. Asli hedef olan kişinin kendini ve Rabbini bilmesi aynı şekilde kemal erbabının görülmesi can gözünün açık olması şartına bağlanır ki bu durum aşkı dolayısıyla tevhid anlayışını gerekli kılar(Ertan, 1941: s. 32).

*Men araf² sırrına agâh olmayan bilmez özü
Bune hikmet kim aceptor noktai badan dem urur
Haddi yok payanı yok sırdır özünde anlamaz
Halbudurki ham sofu turisinadan dem urur*

*Ey Yesari kendi kendinden haberdar olmayan
Bence bu âlemde esrarı Hüdadan dem urur (Ertan, 1941: s. 18)
(noktai badan: nokta-i bâ'dan, payan: pâyân, turisina: Tûr-ı Sînâ, esrarı Hüda : esrâr-ı
Hüdâ)*

*İkilik babını ref etmeyenin canına lânet
Münkir ol hikmeti Hak Cell-ücelâli göremez (Ertan, 1941: s. 13)
(cell-ücelâli: Celle Celâli?)*

Yesârî Baba, dini hayata dair gördüğü yozlaşmayı da aşk mefhumundan habersiz yaşamla ilişkilendirir.

*Sanma ey zahid cihan içre sivayı bekleriz
Terk-i tecridiz veli babı rızayı bekleriz
Demeniz meyhane küncünde neniz var ey fakih
Böyle bir ehli harabatız burayı bekleriz
Hakkı bilmektir cihan mülküne gelmekten meram
Biz günahkâr ehliyiz kânı sehayı bekleriz...
Zahid-ü Napuhte ayrılın Yesari bir yana
Biz güruhu naciyiz bizler sivaayı bekleriz (Ertan, 1941: s. 14)
(babı rıza: bâb-ı rıza, napuhte: nâ-puhte, meram: merâm, kânı seha: kân-ı seha)*

5. Zâhir-Bâtın İlişkisi

Yesârî Baba'nın aşk ile ilgili görüşlerini anlayabilmenin etkili bir yolu da onun zâhir-bâtın ilişkisine dair görüşlerini anlamaktır. O, zâhir ehline eleştiriler yöneltirken temel etken olarak aşkın eksikliğini vurgular. Böylece aşk kavramı Yesârî Baba'da hem bir neşve hem de dini meselelere bakışta kıstas alınacak bir unsur haline gelir. Bu bağlamda meyhane, mey, hur, harabat ehli olmak gibi metaforlara yer veren Yesârî Baba'nın ifadelerini Bektaşî düşünce içerisinde hakiki ve mecazi olarak iki şekilde ele almak mümkün olmakla birlikte şiirlerindeki bütünlük gözletildiğinde harabat ehlini tekke, gönül, beşeri mevcudiyetten fani olmak şeklinde, meyhaneyi de harabat dostlarının sohbet meclisi, tekke, kulun aşk ve şevk ile Rabbine münacat mahalli ve kâmil mürşidin gönlü şeklinde tasavvuf ıstılahındaki anlamlarıyla değerlendirmek daha isabetli gözükemektedir (Uludağ, 2012: s. 158, 248).

Yesârî Baba ilim yolunda ömrünü tüketen ancak öğrendiği ilmin manasından bihaber olan zâhir ehli mollalara şöyle seslenmiştir:

*Mahu ül maksut olan cana ilim bir noktadır
Tahkik olsun cümleden alâ ilim bir noktadır...
Elif Allah ba bismi Allah'ın tahtındaki kim
Gafil olmayın nefsi haza ilim bir noktadır
Çok ilimden az amel yektir Yesari çünkü ol
Kesrüha elcahilü³ amma ilim bir noktadır (Ertan, 1941: s. 16)
(mahu ül maksut: mâhu'l-maksûd?)*

Rıza makamına erişmenin yolunu marifet olarak gösteren Yesârî Baba, ilmi zatın tecellisi olan ba'nın altındaki nokta olarak görür. Noktanın banın altında yer alması varlığın ilk teayyününe yani insan-ı kâmile tabi olmasını ifade eder (Uludağ, 2012: s. 62). Bektaşî neşve ile şiirlerini terennüm eden ve defaatle ehli beyt sevgisini dile getiren Yesârî Baba'nın bâ'nın altındaki nokta

ile “Besmeledeki bâ'nın altında bulunan nokta benim” diyen Hz. Ali'yi kastetmiş olması da mümkündür.

Yesârî Baba yine teorik/zâhiri bilgisi hayatta karşılık bulmayan, bilgisini hale dönüştürmemiş kişileri

*Âdemin mülkün Hüda sırrı ihata eylemiş,
Görmedi dünyayı kör gözü ile bekadan dem urur*

sözleriyle eleştirir(Ertan, 1941: s.17-18). Yesârî Baba eleştirisini ibadeti kendi menfaatleri için yapan kesime yönelik olarak devam ettirir.

*Sofiler cennette kaldı işü zevk etmek için
Cem olup gitti güruhu aşıkân didarenin (Ertan, 1941: s. 19)
(işü zevk: iş ü zevk)*

Yesârî Baba'ya göre Hakk'a layık olan ibadet yalnızca O'na duyulan aşk ile O'nun rızası için yapılan ibadettir. Nitekim nihai maksud olan Hakk'a aşk ile akılsız, sorgusuz sualsiz bir şekilde ulaşılabilecektir(Ertan, 1941: s. 17).

*Özlebi lâl şerabından yetiştir sakira
Mesti layakıl varayım haydarı keyradek
Bir işaretle gider elbet Yesari Kemtere
Sine üryan baş açık yalın ayak hünkaredek (Ertan, 1941: s. 20)*

(özlebi lâl: öz leb-i lâl, mesti layakıl: mest-i lâ-ya'kıl, haydarı keyradek: haydar-ı kerrâra dek, kemtere: kemter, hünkaredek: hünkâra dek)

Rabbine olan aşkını şiirleri ile dile getiren Yesârî Baba, insanlığın bir gaflet uykusunda olduğunu ve sur üflenmeden bu uykudan uyanmanın gerekliliğini ifade eder. O aşk چراغının tutuşmasıyla masıvayı unutmuştur. Molla, medrese, meyhane, mey, hur hepsi geçici birer metadır. O sevgilisinin cemali ile dünya ve ukbaya dair tüm bağlardan azad olmuş, mahbubu olan Mevla'sını gözlemektedir(Ertan, 1941: s. 27-29).

*Gel uyan gâfletten çalınmadan sur
Erenlerin katarından olma dur
Molla medrese meyhane meyhur
Yesari mahbubu Mevlayı gözler (Ertan, 1941: s. 30)
(meyhur: mey-hâr)*

Yesârî Baba marifetin yani Hakk'ı müşahedenin dahası Hakk'ın kendini kuluna bildirmesinin neticesi olarak kemal erbabının sevgilinin semtine çekildiğini söyler. Marifet taşınması güç bir sırdır. Zira Hakk bu sırrı Hallac'a bildirmiş ve Hallac dara çekilmiştir. Bu bağlamda kendi de kemal erbabı içinde yer alan Yesârî Baba, gözüne sevgilinin cemalinden başka hiçbir şey gözükmeyişini ve ondan gayri her şeyden arınarak bir köşeye çekildiğini ifade eder.

*Cemalinden gayri dilberi râna
Görünmez gözüme zineti dünya
Sivadan el yudu Yesari geda
Şimdiki hal bir kenara çekildi (Ertan, 1941: s. 21)*

Sonuç

Tasavvuf düşüncesi Bektaşî öğretiyeye dayanan ve Sinop'ta Bektaşîliği yayan Yesârî Baba, Sinop'un manevi gelişimi noktasında büyük bir öneme sahiptir. Elimize ulaşan şiirlerinden hareketle Yesârî Baba'nın Osmanlı döneminin özellikle XVII. asrından itibaren Bektaşîlik üzerinde oluşan algının tam tersine mutedil bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Bir tasavvufi gelenekte ne kadar ehli beyt sevgisi varsa şiirlerinde bu anlayışa o kadar yer veren yine tasavvufi geleneğin önemli unsurlarından mürşid, aşk, marifet konularında görüşlerini aşırılıktan uzak bir şekilde terennüm eden Yesârî Baba yer yer vaz ü nasihatte bulunmuştur. Tüm bu düsturlarla yaratılana verilen değeri ortaya koyan Yesârî Baba dünden bugüne Sinop'un manevi bir lideri olagelmıştır.

Sonnotlar

¹ Yesârî Baba'nın şiirlerini kıstas aldığımız Ali Ertan'ın eserindeki şiirlerin haricinde İsmail Özmen'in Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi'nde Yesârî Baba'ya ait bir şiir bulunmaktadır.

<i>Bir acayıp haldir sırr-ı hakikat</i>	<i>İnkıyada asitanı gören var</i>	<i>Yesari'ye cevri eyleme ey mahım</i>
<i>Sen anı maderin aşu mı sandın</i>	<i>Teveccühde de cananı gören var</i>	<i>Ta arşa erişti dud-i siyahım</i>
<i>Dane-i gevherdir ol dürr-i kıymet</i>	<i>Ten içinde gizli canı gören var</i>	<i>Senin gönlün billur sarayda şahım</i>
<i>Her gözden akını yaşı mı sandın</i>	<i>Sen kendini sarraf başı mı sandın</i>	<i>Ya beni değirmen taşı mı sandın</i>

(Özmen, 1998: s. 207)

² Yesârî Baba burada “Nefsini bilen Rabbini bilir” hadisini kastetmektedir. Bkz. Muhammed Abdurrahman es- Sehavi, *el- Mekâsidü'l- Hasene*, Beyrut 2008, s. 426.

³ “Kesrüha elcahilün” ifadesi ile gerçek ilmin malumat biriktirmekle değil şiirin başında zikredilen ilahi anlamda ba'nın altındaki nokta olabilmekle ilgili olduğu ancak cahil kimselerin bu ilmi çoğalttığı vurgulanmaktadır. Bu nedenle ifadenin “kessereha elcahilün” şeklinde olması daha makul gözükmektedir.

Kaynakça

- Bayram, Bora (2011). *Mehmet Şakir Ülkütaşır'ın Halk Bilimi ile İlgili Çalışmaları*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2006.
- Ertan, Ali, *Yesari Baba*, Muharrem Matbası, Sinop 1941.
- Köprülü, Mehmed Fuad, “Bektaşîlik”, *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi (MEB)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. II, 1997, 461-464.
- _____; Mehmed Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Alfa Yayınları, İstanbul 2017.
- Maden, Fahri, “Batumlu Yesari Baba ve Sinop'ta Bektaşîlik” *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Ankara 2012, c. III, 185-201.
- Noyan, Bedri, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevilik*, Ardıç Yayınları, Ankara 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Bektaşîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. V, 1992, 373-379.
- _____; *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016.
- Özmen, İsmail, *Alevî-Bektâşî Antolojisi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.
- es- Sehavi, Muhammed Abdurrahman, *el- Mekâsidü'l- Hasene*, Beyrut, 2008.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Yakıcı, Ali, “Türk Âşıklık Geleneğinde Kastamonu'nun Yeri ve Önemi” *Milli Folklor*, 2003, 15 (60), 165-169.

DİN GÖREVLİLERİNİN KIYAFETLERİNE DAİR SİNOP MEBUSU RECEP ZÜHTÜ (SOYAK)'IN TBMM'DE VERDİĞİ ÖNERGELER

Ali Emre İŞLEK *

Öz

Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin siyasi, idari, mali ve içtimai yapısını ortaya koyma amacıyla akademik ve popüler nitelikli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda en dikkat çekici hususlardan birisi ise Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan süreçte dinin sosyal ve kültürel hayattaki yeri ve yönetici elit nezdindeki statüsü olmuştur. Bu mesele üzerine meydana getirilen çalışmaların ağırlık noktasını Şer'îye ve Evkâf Nezareti'nin Kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Tekke ve Zâviyelerin İlgası gibi devletin doğrudan dinin siyasi yaşamdaki yerine dair yaptığı düzenlemeler teşkil etmiştir. Dinin siyasi ve içtimai hayattaki değişen konumunda TBMM çatısı altında görev alan mebuslar (milletvekilleri) verdikleri önergeler ve meydana gelen tartışmalarda takındıkları tavır ve tutumlarla önemli bir yere sahip olmuştur. Bununla birlikte mebusların bu konudaki faaliyetleri çok fazla çalışmaya konu olmamıştır. Bu çalışmada ise bu konuda meydana gelen az sayıda çalışmaya mebusların dinin kamusal alandan el çektilmesinde sahip oldukları role dair II, III ve IV. dönemlerde Sinop mebusluğu görevinde bulunmuş olan Recep Zühtü (Soyak)'ın verdiği önergeler ışığında katkıda bulunulmak istenmiştir. Bu amaçla Recep Zühtü (Soyak)'ın verdiği önergeler TBMM Zabıt Cerideleri ve Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi'ne bulunan belgeler üzerinden tetkik edilmiş ve mesele Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan arka plan ekseninde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Algısı, Sinop, Recep Zühtü Bey, TBMM Zabıt Cerideleri, Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi Belgeleri.

Motions of Recep Zühtü (Soyak) whom Deputy of Sinop in Turkish National Assembly about Costumes of Religious Employees

Abstract

Studies on Republic of Turkey combined with political, administrative, economic and social themes by examination of them in different perspectives. One of the most popular of them on both academic and popular history is statue of the religion on social and cultural life through Ottoman to Republican period. Most of the studies on this theme worked on institutional regulations such as Abolition of Ministry of Evkaf, Law of the United Education and Removing of the Sufi Lodges and their effects on social and cultural life. Although, roles of parlimanterians did not worked by researchers. In this study will be focus on motions of the Recep Zühtü whom Parlimentaarian of Sinop in II, III and IV. terms of Turkish National Assembly about the dresse of the religious men. These motions will be searched by Contents of Turkish National Assembly and documents of Archivie of the Turkish Republic.

Keywords: Sense of religion, Sinop, Recep Zühtü, Contents of Turkish National Assembly, Documents of the Archivie of the Turkish Republic.

* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, ali.islek@omu.edu.tr

Giriş

Dinin siyasal ve toplumsal hayattaki yeri konusunda Osmanlı son döneminden Cumhuriyet'e uzanan süreçte önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu gelişmelerin kimisi toplumsal-kültürel hayatta yaşanan değişimlerin sonucu olarak tabii bir seyir izlerken kimisi de yönetici zümre tarafından yürürlüğe konmak suretiyle gerçekleşmiştir. Tabii bir seyir sonucu meydana gelen değişimler gerek meydana geldikleri dönemde gerekse de sonraki dönemlerde önemli bir muhalefetle ve tepkiyle karşılaşmazken yönetici zümre eliyle yapılanlar gerek Osmanlı döneminde gerekse de Cumhuriyet döneminde zaman zaman ciddi bir muhalefetin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu çalışmada ise Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM)'nde II, III ve IV. dönemlerde Sinop¹, V. dönemde ise Zonguldak mebusu olarak görev yapan Recep Zühtü (Soyak)'ın din görevlilerinin kıyafetlerine dair verdiği önergeler dinin konumuna ve sembolik öğelerine yönelik olarak yönetici zümre eliyle gerçekleştirilmek istenen değişikliklerin bir örneği olarak irdelenmek istenmiştir. Recep Zühtü (Soyak), Milli Mücadele'de en başından beri faal olarak yer almış Hakimiyet-i Milliye Gazetesi'nin sorumlu müdürü ve imtiyaz sahibi olarak 1923'e kadar hizmet vermiştir.² Cumhuriyet idaresinin kurulmasını takip eden süreçte Atatürk'ün en yakınındaki isimlerden birisi olmuş, yukarıda belirtildiği üzere TBMM'de II, III, IV ve V. dönemlerde mebusluk yapmıştır.

Recep Zühtü (Soyak) Milli Mücadele sırasında yerine getirdiği hizmetler ve TBMM'de aldığı görevlerin dışında özel hayatı yönüyle de kamuoyunun dikkatini çekmiş bir kimse olmuştur. Uzun bir dönem nikahsız birliktelik yaşadığı Fatma Medine Hanım'ın ölümünün şüphelisi ve faili olarak yargılanmış; akıl ve ruh sağlığının yerinde olmadığı şeklinde bir rapor verilmesiyle ceza almaktan kurtulmuştur.³ Bu hadiseden sonra mebusluk görevi devam etmişse de, TBMM VI. döneminde vekillik görevinde bulunmamıştır. Atatürk'ün vefatı sonrasında ise siyasi hayatta aktif olarak yer almamıştır.

1.Recep Zühtü (Soyak)'ın TBMM'deki Faaliyetleri

TBMM'nde II, III ve IV. dönemlerde Sinop, V. dönemde ise Zonguldak milletvekilliği görevlerinde bulunan Recep Zühtü (Soyak)⁴ meclisin bu dönemlerde aktif olarak görev yapan vekillerinden birisi olmuştur. Bu çalışmada konu edilen din görevlilerinin kıyafetlerine dair verdiği verdiği önergeler dışında özellikle TBMM II. döneminde faal bir biçimde yasama-yürütme

¹ I. ve II. dönem Sinop milletvekilleri müstakil bir çalışmaya konu olmakla birlikte, bu çalışmada vekillere dair verilen bilgiler Meclis'teki faaliyetlerinin kısa bir değerlendirmesinden öteye geçmemiştir. Bu durumun bir sonucu olarak Recep Zühtü (Soyak) hakkında da Türk Parlamento Tarihi isimli eserde yer aldığından farklı bir bilgiye yer verilmemiştir. Söz konusu eser için bkz. Melek Ulusoy, Türkiye Büyük Millet Meclisi Birinci ve İkinci Dönem Sinop Milletvekilleri, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 33, (2014, Güz), ss. 123-135.

² 1893 senesinde Manastır'da doğmuş, 1911'de Vefa İdadisi'ni bitirmiştir. 1912'de Beylerbeyi Yedek Subay Okulu'ndan asteğmen olarak çıkmasından sonra 1919' a kadar sürekli cephelerde bulunmuştur. Hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Kâzım Öztürk, Türk Parlamento Tarihi TBMM II. Dönem (1923-1927), *Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) Basımevi Müdürlüğü*, Ankara 1995, ss. 700-701.

³ Recep Zühtü (Soyak)'ın nikahsız birliktelik yaşadığı Fatma Medine Hanım'ı öldürmesi ve sonrasında yaşanan gelişmeler yakın dönemde de ilgi çekici bir konu durumunda olmuştur. Cemil Koçak, Taha Akyol ve Ferda Keskin tarafından günlük gazeteler için kaleme alınan köşe yazılarında bu konu ele alınmıştır.

⁴ *TBMM Albümü (1920-2010)*, 1. Cilt (1920-1950), Ankara, 2010, ss. 117, 168, 222, 294. Soyak'ın vefat ettiği yıl olarak daha önce çeşitli kaynaklarda geçen 1966 tarihi bu çalışmada MERNİS bilgileri esas alınarak düzeltilmiş ve 2 Aralık 1963 olarak belirtilmiştir.

faaliyetlerine katılmıştır. Bu faaliyetlerinin büyük bir kısmını Evkaf Genel Müdürlüğü'ne gelir getirmek üzere bina inşa edilmesi⁵, Kilimli ve Kozlu kömür şirketlerinin hisselerinin dağıtımı⁶, Rusya'ya ihraç edilecek maddeler⁷, gibi çeşitli hususlara dair verdiği yirmi civarında önerge teşkil etmiştir. Ayrıca Yıldız Kumarhanesi'nin zararlı faaliyetlerinin önlenmesine dair alınacak tedbirler⁸, Milli Mücadeleye katılmayan kimseler hakkında oluşturulan komisyonun bir senelik süreçte hangi çalışmaları yaptığı⁹ gibi konularda da TBMM başkanlığına sözlü sorularda bulunmuştur. Verdiği önergeler ve Meclis Başkanlığı'na yönelttiği sözlü sorular dışında TBMM çatısı altında kurulan komisyonun üyesi olarak Eskişehir Şehir Fabrikası'nın işlerinin yürütülmesinde de¹⁰ görev almıştır. Bununla birlikte vekilliğini üstlendiği Sinop şehri ile ilgili TBMM çatısı altında faaliyet yürüttüğüne dair gerek Cumhuriyet Arşivi'nde gerekse de TBMM Zabıt Cerideleri'nde bilgiye rastlanmamıştır. Meseleye bu açıdan bakıldığında Recep Zühtü (Soyak)'ın Sinop şehri halkı nezdinde nasıl bir yer bulduğu veya TBMM çatısı altındaki faaliyetlerinin temsilciliğini üstlendiği Sinop halkının hissiyatını ne ölçüde yansıttığı hususunda verilere ulaşılamamıştır.

2.Recep Zühtü (Soyak)'ın Din Görevlilerinin Kıyafetine Dair Verdiği Önergeler

Recep Zühtü (Soyak) TBMM Başkanlığına din görevlilerinin kıyafetlerine dair önergelerin tamamını TBMM'nin II. Dönemi'nde (1923-1927) vermiştir. İlk önergesini 16 Mayıs 1926 tarihinde gerçekleşen TBMM'nin II. Dönem 100. birleşiminde vermiş; memurin-i dinîyenin sarıklarının kumaştan yapılacak bir serpuş üzerine sarılarak kimi zaman sarık altında dahi görülebilen feslerin tamamen ortadan kaldırılması teklifinde bulunmuştur.¹¹ Verdiği önergeye Meclis Başkanı tarafından verilen cevapta ise memurların kıyafetleri ile ilgili düzenlemelerin ancak İcra Vekilleri Heyeti (Bakanlar Kurulu) tarafından alınabileceği belirtilmiştir. Meclis başkanı sözlerinin devamında verilen önergenin temenni mahiyetinde değerlendirilebileceği şeklinde görüşünü belirtmiş ve önergenin Başvekalet (Başbakanlık) bu suretle havale edildiğini bildirmiştir.¹²

Din Görevlilerinin kıyafetlerine dair ikinci önergesini ise 17 Nisan 1927 tarihinde gerçekleşen TBMM'nin II. Dönem 55. birleşiminde vermiştir.¹³ Söz konusu önergesinde din görevlilerinin kıyafetlerinde bir bütünlük olmadığından ve herkesin kendi zevk ve anlayışına göre giyindiğinden şikayetle tertip olunacak bir nizamname ile bunların tespit edilmesi talebinde bulunmuştur. Önergesinin ikinci maddesinde ayrıca din görevlilerinin bakkallık ve benzeri ticaret işler yapmalarının mesleklerinin şeref ve itibarını zedelediğinden şikayetçi olarak her iki önergesinin hükümetin dikkatini çekmek üzere Başvekalet (Başbakanlık) havale edilmesini istemiştir.¹⁴ Verdiği bu ikinci önergeye Meclis Başkanlığı tarafından cevap verilip verilmediğine dair Meclis tutanaklarında bir ibare yer almamaktadır. Önerge kendisinin de metinde belirttiği üzere Meclis Genel Kurulu'nda değerlendirilmeden doğrudan Başvekalet (Başbakanlık) havale edilmiş olmalıdır.

⁵ *Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA)*, 30-10-0-0/8-45-17, 29.05.1926.

⁶ *BCA*, 30-10-0-0/8-45-19, 29.05.1926.

⁷ *BCA*, 30-10-0-0/8-47-15, 21.04.1927.

⁸ *BCA*, 30-10-0-0/8-46-16, 27.11.1926.

⁹ *BCA*, 30-10-0-0/8-47-19, 05.05.1927.

¹⁰ *BCA*, 30-18-1-2/42-1-11, 07.01.1934.

¹¹ *TBMM Zabıt Ceridesi*, Cilt 25, Birleşim 100, s. 172.

¹² *BCA*, 30-10-0-0/8-47-17, 17.04.1927.

¹³ *TBMM Zabıt Ceridesi*, Cilt 31, Birleşim 55, s.201.

¹⁴ *BCA*, 30-10-0-0/8-47-17, 26.04.1927.

3.Recep Zühtü (Soyak)'ın Verdiği Önergelerin Dinin Cumhuriyet İdaresinde Sahip Olduğu Yeni Statü Açısından Değerlendirilmesi

Recep Zühtü (Soyak)'ın TBMM Başkanlığına din görevlilerinin kıyafetine dair verdiği önergelerin muhtevasına değinmeden önce din görevlilerinin statülerine ve üzerlerinde bulundukları kıyafet ve sembollere dair Osmanlı döneminde düzenlemeler yapıp yapılmadığına değinmek gerekmektedir. Bu hususta ise Çağdaşlaşma-Batılılaşma hareketleri açısından önemli bir kilometre taşı hükmünde bulunan Tanzimat Dönemi'ne yoğunlaşmak gerekmektedir. Tanzimat Fermanı (Gülhane Hatt-ı Hümayûnu) olarak bilinen metnin ilanı sonrasında Osmanlı siyasi ve sosyal hayatında önemli değişiklikler meydana gelmiş; bu değişikliklerin arka planını merkez ve taşra teşkilatlarında yapılan geniş çaplı düzenlemeler ve toplumsal hayatın hemen her alanında iz bırakan gelişmeler teşkil etmiştir. Siyasi-sosyal hayatta meydana gelen önemli değişimlerin dinin siyasi alandaki konumu, şeyhülislamdan mahalle imamlarına¹⁵ uzanan geniş yelpazedeki görevlilerin siyasi-toplumsal hayatta sahip oldukları önem ve ilmi-kültürel hayatta dinin yer aldığı mevki üzerinde de uzun vadeli etkileri olmuştur. Din siyasi-sosyal hayattaki yerine dair meydana gelen değişimlerin ilk halkasını merkez teşkilatında yapılan düzenlemelerin bir yansıması olarak şeyhü'l-islâmlık kurumunun yeri ve etkinliğine dair meydana gelen yeni düzen teşkil etmiştir. Şeyhü'l-islâmın diğer üst düzey devlet görevlileri arasındaki konumuna ve teşrifattaki yerine dair yapılan düzenlemeleri şeyhü'l-islâmlık başta olmak ilmiye sınıfının üst tabakalarının kendi içerisindeki hiyerarşisini yeni bir hale koyan düzenlemeler takip etmiştir.¹⁶ Bu düzenlemelerin dış yansıması olarak ise ilmiye ricalinin törenlerde giydikleri kıyafetler hakkında da değişiklikler yapılmıştır.¹⁷ Şeyhü'l-islâmlığın devlet içerisindeki yerine dair yapılan düzenlemelerin benzerleri ise daha çok kurumların iç yapılarını yeni bir esasa bağlamayı amaç edinme noktasında Evkâf Nezâreti ve Meclis-i Meşâyih ile ilgili hayata geçirilmiştir.

Dinin kurumsal kimliğini meydana getiren bu müesseselerle ilgili yapılan düzenlemeler veya yapılması gerekenlere dair tartışmalar II. meşrutiyet döneminde de devam etmiştir. II. meşrutiyet dönemi aynı zamanda sosyal-kültürel hayatın alacağı yeni biçime dair yoğun tartışmaların olduğu bir dönem hüviyetine de sahip olmuştur. Bu dönemi diğerlerinden ayıran bir diğer özellik ise basının ortaya çıkan önemi olmuştur. Basın, tartışılan mevzuların hararetle müdafaa edilmesinde en önemli mecra haline gelmiş;¹⁸ tartışılan konulardan içerisinde fesin terk edilerek şapkanın giyilmesi de yer almıştır.¹⁹

Cumhuriyet İdaresi altında dinin sahip olduğu yere dair düzenlemeler ise 1924 senesi gerçekleştirilmiş; 3Mart 1924 tarihi birçok açıdan önemli değişikliklerin yaşandığı bir gün olmuştur. Bu tarihte yapılan değişiklikler içerisinde Şer'iyye ve Evkâf Vekaleti'nin kaldırılarak Diyanet

¹⁵ Görev ve sorumlulukları modern toplumsal yaşamda vakit namazlarının kılınması ve yaz dönemlerinde çocuklara elif-ba öğretilmesi ile sınırlı olan mahalle imamlarının Tanzimat döneminde oluşturulan düzenlemeler öncesinde sahip oldukları yetkiler hakkında detaylı bilgi için bkz. Kemal Beydilli, *Osmanlı'da İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, Yitik Hazine Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 11-84.

¹⁶ Esra Yakut, *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2014, s.15.

¹⁷ Yakut, a.g.e., ss. 16-17.

¹⁸ Dönemin basınında tartışılan meseleler içerisinde giyim kuşanmış nasıl olması gerektiğine dair olanlarda önemli bir yere sahiptir. Detaylı bilgi için bkz. Necdet Aysal, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Giyim ve Kuşamda Çağdaşlaşma Hareketleri", *Çağdaş Türkiye Araştırmaları Dergisi (ÇTTAD)*, Cilt:10, Sayı: 22 (2011-Bahar), ss. 3-32

¹⁹ Şapka İnkılâbı öncesinde Osmanlı basınında yer alan tartışmalar hakkında kısa bir değerlendirme için bkz. Selami Kılıç, "Şapka Meselesi ve Kılık Kıyafet İnkılâbı", *Atatürk Yolu*, Cilt: 4, Sayı: 16 (Kasım 1995), ss. 531-537.

İşleri Reisliği'nin kurulması²⁰ ve medreselerin kaldırılması önemli gelişmeler olarak yer almıştır. Bu önemli değişiklikleri 8 Nisan 1924 tarihinde Şer'iyye Mahkemeleri kaldırılması izlemiş, devam eden süreçte ise 30 Kasım 1925 tarihinde tekke ve zâviyelerin ilga edilmesiyle yapılmak istenenler büyük ölçüde gerçekleştirilmiştir.²¹ Bu süreçte din hizmetlerinin yerine getirilmesi noktasında da birtakım düzenlemeler gerçekleştirilmesi tasarlanmış; camilerin fonksiyonlarına²², ibadet şekil ve biçimlerine dair oluşan fikirlerden bir kısmı ezanın ve salânın Türkçe okunması örneklerinde olduğu üzere hayata geçirilmiştir. Cüzhan, devirhan, hafızan gibi din görevlilerinin makamlarının boşalması halinde yerlerine yeni kimselerin tayin edilmemeleri gibi kararlar da alınmıştır.²³

Dinin kamusal hayattaki yerine dair yukarıda özetlenmeye çalışılan düzenlemeleri dine ve din görevlilerine ait sembol ve nişanlara dair yapılanlar takip etmiştir. Fakat bu husustaki düzenlemeler diğer büyük çaplı düzenlemelere nazaran tedrici bir surette ve uzun bir zaman dilimi içerisinde gerçekleştirilmiştir. Düzenlemelerin tedrici olarak hayata geçirilmesinde ise büyük bir olasılıkla uygun ortamın oluşmasının beklenmesi gerektiği düşüncesi etkili olmuştur.

Meseleye bu çerçeveden bakıldığında Recep Zühtü (Soyak)'ın henüz 1926 ve 1927 senelerinde din görevlilerinin kıyafetlerine dair verdiği önergelerin neden kendi döneminde dikkat alınmadığı; geç bir tarihte bir başka yasama döneminde 3 Aralık 1934 tarihli ve 2596 sayılı yasa ile kanun haline getirildiğinin arka planı anlaşılmaktadır. Dinin ve inancın en somut unsurlarından biri olan ibadetin uygulanmasına dair kararların da ayrı ayrı tarihlerde tedrici olarak ve perakende bir surette alındığı göz önünde tutulduğunda belirli bir planın tatbik edildiği ortaya çıkmaktadır.²⁴ Belirtilen görüşe örnek olması açısından 1927'de hutbelerin, 1932'de ezan, salâ, tekbirlerin Türkçeleştirildiğini, 1934'te Ayasofya'nın müzeye çevrildiğini belirtmek yeterli olacaktır.

Sonuç

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan süreçte dinin ve dine ait sembollerin kamusal alanda değişen konumuna dair yapılan değerlendirmede meydana getirilen uzun bir süreçte gerçekleştirildiğine vurgu yapılmış; asıl düzenlemeleri daha az öneme sahip fakat sembolik değerleri öne çıkan hususlardaki tali olanların takip ettiği görüşü ortaya konulmuştur. Mebusların bu uzun süreçte sahip oldukları büyük veya küçük öneme sahip olan rollerine dair ise Recep Zühtü (Soyak)'ın verdiği önergeler ekseninde cevap aranmıştır. Recep Zühtü (Soyak)'ın verdiği önergelerin gerekli merciler nezdinde değerlendirmeye alınmamış olması vekillerin Meclis çatısı altındaki çalışmalarının geniş çaplı işlerde çok fazla yere sahip olmadığına dair bir görüntü ortaya koysa da bu faaliyetlerin en azından uygun ortamı oluşturmada veya ortamın uygun olup olmadığını test

²⁰ Hasan Hüseyin Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*, Cilt I, İstanbul, 1991, ss. 218-221; İrfan Yücel, Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)*, Cilt: 9 (1994), ss.455-460.

²¹ Tekke ve zâviyelerin kapatılmasını tekke ehlinin görüş ve düşüncelerinden hareketle geniş çaplı bir biçimde ele alan bir değerlendirme yazısı için bkz. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam I*, Dergâh Yayınevi, İstanbul 2012, ss.237-272.

²² Camilerden bir kısmının kapatılması, bir kısmının müzeye çevrilmesi ve bir kısmının satılması yönünde kararlar alınmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Hasan Hüseyin Ceylan, *a.g.e.*, ss.89-95.

²³ Hasan Hüseyin Ceylan, *a.g.e.*, s.89.

²⁴ Cumhuriyet elitleri nezdinde netameli bir alan konumunda bulunan dinin özelde ise İslam'ın nasıl büyük bir sorun yumağı haline getirildiğine veya o şekilde takdim edildiğine dair geniş kapsamlı değerlendirmeler için bkz. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergâh Yayınevi, İstanbul, 2012.

etmede yeri olduğu dikkatten kaçırılmamalıdır. Recep Zühtü (Soyak)’ın verdiği önergeler bu açıdan değerlendirmeye alınmış ve tedrici olarak hayata geçirilen düzenlemelerde kendisinin de payının olduğuna dair vurguda bulunulmuştur.

Kaynakça

I. Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA)

BCA, 30-10-0-0 /8-45-17, 29.05.1926.
BCA, 30-10-0-0/8-45-19, 29.05.1926.
BCA, 30-10-0-0/8-47-15, 21.04.1927.
BCA, 30-10-0-0/8-46-16, 27.11.1926.
BCA, 30-10-0-0/8-47-19, 05.05.1927.
BCA, 30-18-1-2/42-1-11, 07.01.1934.
BCA, 30-10-0-0/8-47-17, 17.04.1927.
BCA, 30-10-0-0/8-47-17, 26.04.1927.

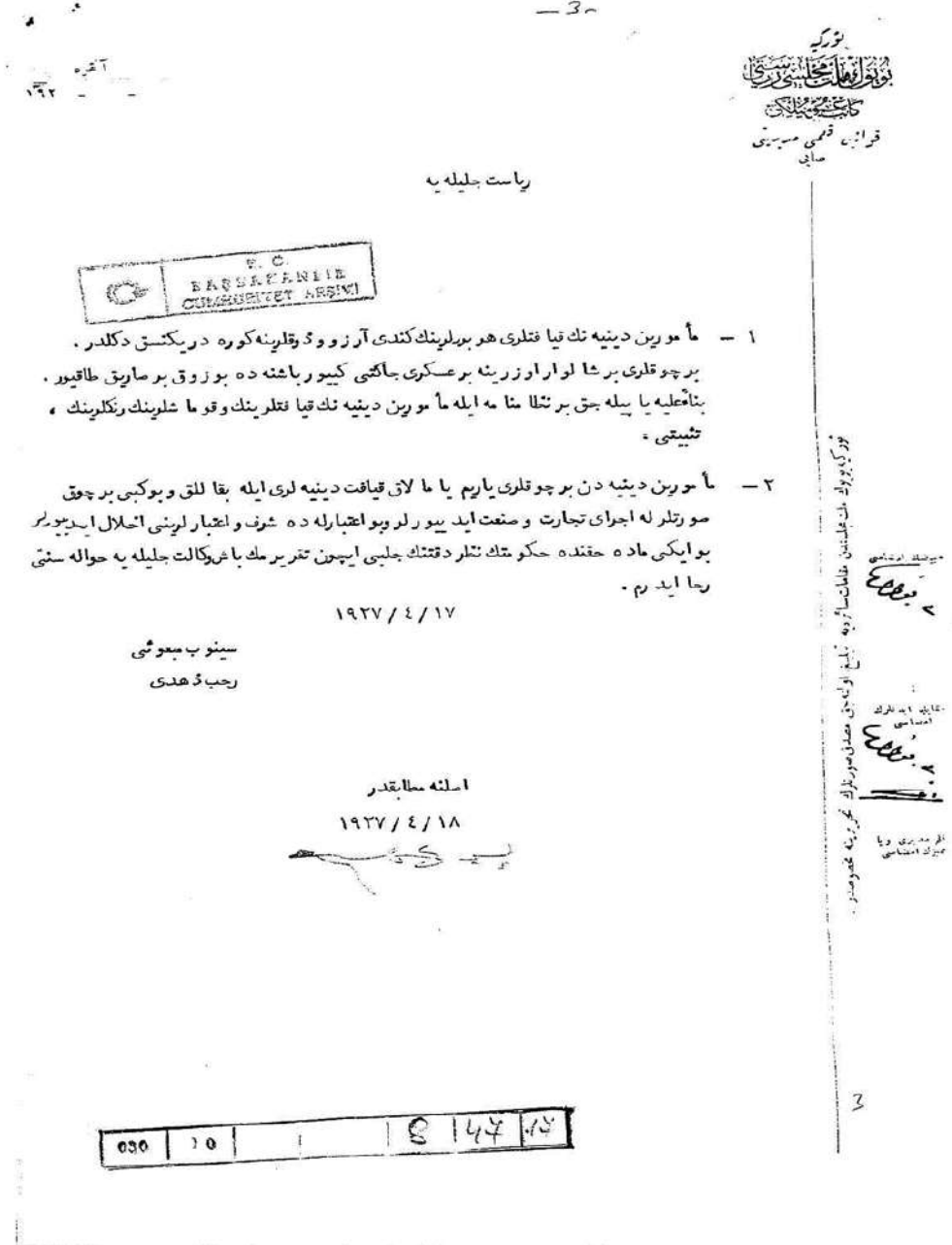
II. Süreli Yayınlar

Türkiye Büyük Millet Meclisi(TBMM) Zabıt Ceridesi, Cilt 25, Birleşim 100, s. 172.
Türkiye Büyük Millet Meclisi(TBMM) Zabıt Ceridesi, Cilt 31, Birleşim 55, s.201.

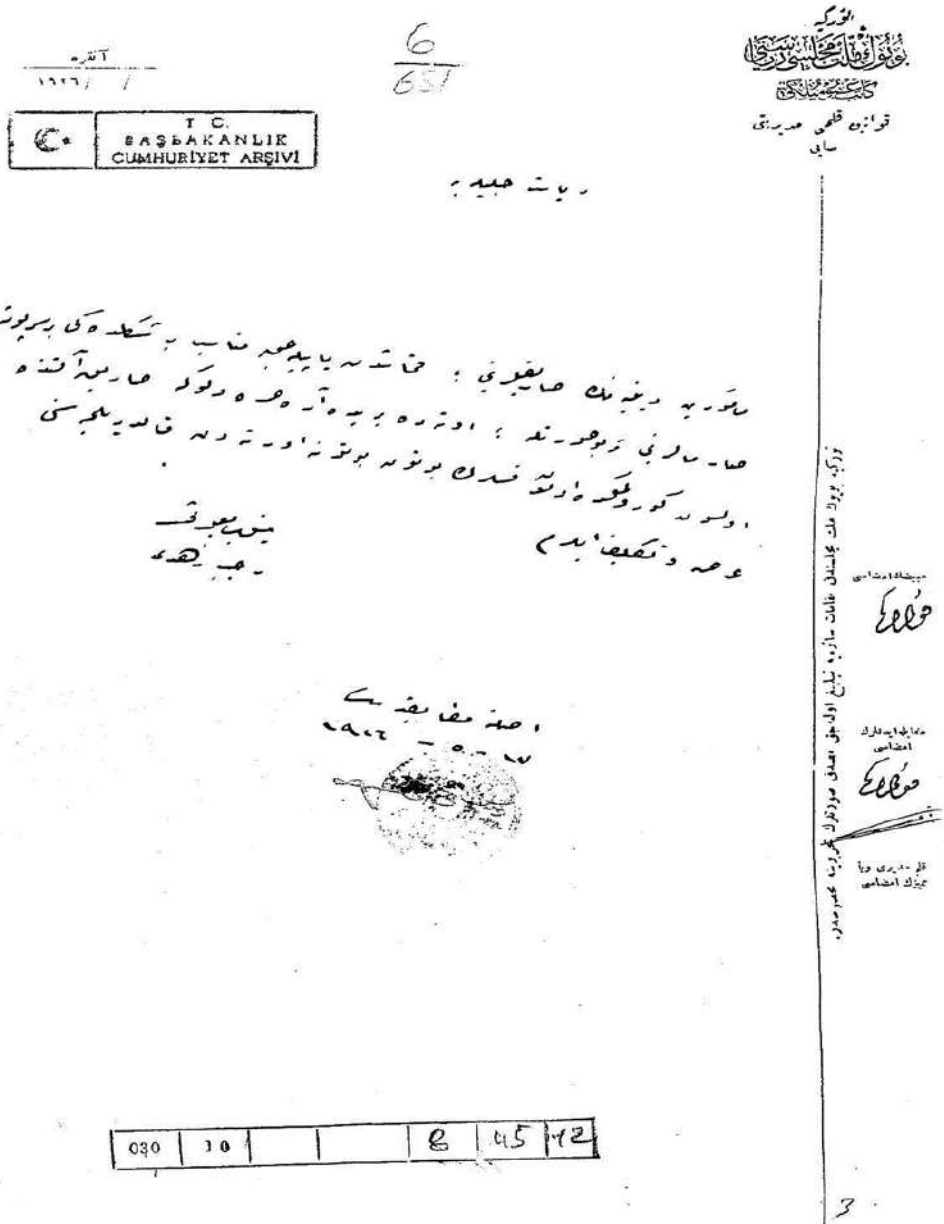
III. Araştırma, Tetkik Eser ve İncelemeler

Aysal, Necdet; “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Giyim ve Kuşamda Çağdaşlaşma Hareketleri”, *Çağdaş Türkiye Araştırmaları Dergisi (ÇTTAD)*, X/22 (2011-Bahar), ss. 3-32.
Beydilli, Kemal; *Osmanlı’da İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, Yitik Hazine Yayınları, İstanbul, 2013.
Ceylan, Hasan Hüseyin; *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*, İstanbul, 1991.
Kara, İsmail; *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergâh Yayınevi, İstanbul, 2012.
Kılıç, Selami; “Şapka Meselesi ve Kılık Kıyafet İnkılâbı”, *Atatürk Yolu*, Cilt 4, Sayı 16 (Kasım 1995), , ss. 531-537.
Öztürk, Kâzım; *Türk Parlamento Tarihi TBMM II. Dönem (1923-1927)*, Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) Basımevi Müdürlüğü, Ankara, 1995.
TBMM Albümü (1920-2010), 1. Cilt (1920-1950), Ankara, 2010.
Ulusoy, Melek; “Türkiye Büyük Millet Meclisi Birinci ve İkinci Dönem Sinop Milletvekilleri”, *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 33 ,(2014, Güz), ss. 123-135.
Yakut, Esra; *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2014.
Yücel, İrfan; “Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)*, Cilt 9 (1994), ss.455-460.

Ekler



TBMM Sinop II. Dönem Mebusu Recep Zühtü'nün din görevlilerinin kıyafetlerinde birlik sağlanmasına dair önergesi



TBMM Sinop II. Dönem Mebusu Recep Zühtü'nün din görevlilerinin şapka üzerine sarık sararak vazifelerini yerine getirmelerine dair önergesi

SİNOPLU BİR OSMANLI ÂLİMİ OLARAK İLYÂS B. İBRÂHÎM ES-SİNOBÎ VE FİKH-I EKBER ŞERHÎ ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR

Fethi Kerim KAZANÇ*

Öz

İlyâs b. İbrahim es-Sînobî, aslen Sinoplu olup, ömrünün büyük bir kısmını Bursa'da geçirmiştir. Döneminin en prestijli kurumlarından biri olan Bursa Sultaniye Medresesi'nde müderrislik gibi yüksek bir mevkiye erişmiş ve bu görevindeyken vefat etmiştir. Kelam, Tefsir, Arap Dili ve Edebiyat gibi muhtelif sahalarda eserler kaleme almıştır. es-Sînobî, kelâmî kaynaklarda *Fıkh-ı Ekber* şârihi olarak tavsif edilmiştir. Bu şerhin çok sayıda nüshası mevcuttur. Bu da, eserin Osmanlı ilim çevreleri tarafından kabul gördüğünü göstermektedir. es-Sînobî'nin kabri, döneminin seçkin âlim ve ileri gelenlerin medfûn olduğu Bursa'daki Zeyniler Kabristanı'nda yer almaktadır. Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber, Hanefîlerin mezhep imamı Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı eseri üzerine Sinobî'nin kaleme aldığı şerhtir. 845/1460 senesinde yazılmış ve Fatih Sultan Mehmed'e ithaf edilmiştir. Osmanlılar döneminde birçok medrese âlimi kendisine itibar etmiştir. Şerh, klâsik kelâm kitaplarında tartışma konusu edilen hemen hemen bütün akîdevî konuları bünyesinde barındırmaktadır. Sinobî, anılan şerhinde, bilhassa uluhiyet, ilâhî sıfatlar, nübüvvet, âhiret ve ahvâli, iman, iman-amel ilişkisi, büyük günah, tekfirin reddi vb. itikadî mevzuları ele alıp tartışmıştır. Şârih es-Sînobî'nin, şerhinde kelam metodunu takip ettiği görülmektedir. O, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat mezhebinin görüşlerini aklî ve naklî delillerle izah etmekte ve yeri geldiğinde, Ehl-i Bid'at mezheplerinin görüşlerinin tutarsızlığını ortaya koyup, onları çürütmeye çalışmaktadır. Şerh, Mâturîdî kelam geleneğinin daha iyi tanınmasına yarayan ve daha anlaşılır hale gelmesini sağlayan önemli bir itikadî eserdir. Böylece bu şerhin tanıtımı sayesinde, Osmanlı dönemi müderrisi olarak İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî'nin, kelam alanında Hane-fîyye-Mâturîdiyye mezhebinin gelişimine, devamlılığına, canlılığına ve dinamikliğine yaptığı katkılar ortaya konmuş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: *el-Fıkhü'l-Ekber*, Şerh, Sultaniye Medresesi, *Fıkh-ı Ekber* şârihi, Ebû Hanîfe ve Hane-fîyye-Mâturîdiyye mezhebi.

Some Observations on İlyâs b. İbrâhîm al-Sînobî as a Ottoman Scholar and His Commentary of al-Fiqh al-Akbar

Abstract

İlyâs b. İbrâhîm al-Sînobî is essentially from Sinop and spent the large part of his lifetime in Bursa. He attained a high position like professorship (mudarris) in Bursa Sultaniyyah Madrasah which was one of the most prestigious institutions of his period and died in carrying out this task. He wrote out works in different areas such as Theology, Interpretation, The Arabic Language, and Literature. Al-Sînobî was described as commentator of al-Fiqh al-Akbar in theological sources. There is a great deal of manuscripts of this commentary. This point out that so-called work is approved by the Ottoman science circles. Al-Sînobî's grave

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, fkazanc@hotmail.com

takes part in “Zeyniler” cemetery where significant scholars and other important people of that period were buried. Şarh al-Fıqh al-Akbar is commentary that al-Sînobî has written out on named al-Fıqh al-Akbar of Abû Hanîfa who is jurisprudential sect leader of Hanafiyyah. It was in 845/1460 year and dedicated to Fatih Sultan Mohamad. Many scholars of Madrasah esteemed it in period of the Ottomans. This commentary almost contains all of the creed matters which are disputed in the classical sources of theology (al-kalâm). Especially, Al-Sînobî dealt with and discussed problems of creed such as deity, attributes of God, prophecy, hereafter and it statutes, faith, relationship of faith to actions, grave sin, and of refusal of declaring a Muslim an unbeliever (al-takfîr) in his so-called commentary. It seems that al-Sînobî, who is Commentator, pursued method of theology in his commentary. He explains opinions of Ahl al-Sunnah wa’l-Jamâ’ah (orthodoxy) sect by rational and traditional arguments, puts forward incoherence of opinions of Ahl al-Bid’ah (heresiography) sects, and tries to refute them, if necessary. This commentary is important work of creed which benefits to be more recognized Mâturidite tradition of theology and makes it’s being more understand. Thus, by virtue of acquainting this commentary, it would be exposed that İlyâs b. İbrâhîm al-Sînobî as a professorship in the Ottoman period made a contribution to development, continuity, activity, and dynamism of al-Hanafiyyah-al-Maturidiyyah sect in area of theology.

Keywords: al-Fıqh al-Akbar, Commentary, Sultaniyyah Madrasah, Commentator of al-Fıqh al-Akbar, Abû Hanîfa, and al-Hanafiyyah-al-Maturidiyyah sect.

Giriş

Bildiri metni, bir yandan Fethi Kerim Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî’nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1991, ss. VIII+92+(Arapça tahkik:157) adlı çalışma esas alınarak, öte yandan Osmanlı dönemi ile ilgili klâsik ve çağdaş çalışmalar takip edilerek oluşturulmaya çalışılmıştır.

II-III. (VIII-IX) asırlarda yaşayan Mu‘tezile, Mürcie, Havâric ve Şîa’ya mensup âlimlere ait bazı akâid risaleleri nispet edilmekte; Sünnî akâide zemin hazırlayan telif faaliyetlerinin ise I. (VII). yüzyılın sonlarından itibaren başladığı bilinmektedir. IV. (X). asrın ilk yarısından itibaren Mâturîdî ve Eş‘arî ekollerinin tesis ve teşekkül etmesiyle Sünnî akideden bahseden ilim kelâm niteliği kazanmış, ancak âlimler, ortaya çıkan batıl ve bid‘at fikirlerin yanlışlığını ortaya koymak, halkı ehl-i bid‘atin inançlarından korumak ve onların Sünnî akideyi öğrenmesini sağlamak amacıyla klâsik kelâm eserlerinin yanı sıra, akâid risaleleri de kaleme almaya önem vermiş, ardından bunların şerh edilmesine girişilmiştir.²⁵ Aslında akâid eserleri, kaleme alındıkları dönemden bir asır sonra ortaya çıkacak olan kelâm ilminin teorik yapısını oluşturmuştur. Şerh, İslâm kültüründe bir eserin daha geniş biçimde açıklanması amacıyla yazılmış kitapları ifade eden bir telif türü olarak tavsif edilebilir. Şerhler, genellikle bir eserin bütününe açıklamak ve yorumlamak amacıyla kaleme alınır. Eserde yoruma muhtaç veya mecâzî ifadelerin kullanılması, onun şerhine ihtiyaç duyulmasını gerektirir. Bazı eserlerde görülen yanlışlık ve eksikliklerin giderilmesi, şerh yazmayı gerekli kılar. Şerh telifinde, umumiyetle ders kitabı olarak okutulan özlü metinlerin açıklanması suretiyle eğitim-öğretim faaliyetlerine yardımcı ve destek olunmasının yanı sıra, geniş bir ilmî tartışmanın yapılması gibi faktörler de belirgin bir rol oynar.

Ebû Hanîfe, genel manada fıkhi, “Kişinin, lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir” şeklinde tanımlamış ve akâid konularını fer‘î hükümlerden ayırmak için bu ilme “el-fikhu’l-ekber” ismini vermiştir. Fakihlerden akâid alanında ilk defa eser telif eden ve eserleri sonraki dönemlere

²⁵ Mustafa Sinanoğlu, “Şerh” (Kelâm) md., *DİA*, c. XXXVIII, İstanbul 2010, s. 564, (ss. 564-565).

intikal eden, günümüze kadar ulaşan âlim, hiç kuşkusuz İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe (ölm. 150/767)'dir. Ebû Hanîfe, akîde sistemini oluştururken, İslâm toplumunu, daha doğru bir anlamıyla toplumsal şartları ve gereksinimleri dikkate alan bir yöntem izlemiştir. İslam toplumunda her seviyedeki bütün insanlar için müşterek bir akîde oluşturmaya gayret sarf eden Ebû Hanîfe, halkın anlayabileceği basit aklî istidlâller kullanmıştır. Ehl-i Sünnet akâid birikimini yansıtmaması bakımından konuyla ilgili olarak bilinen en yetkin akâid metinleri, Ebû Hanîfe'nin (ölm. 150/767) el-Fıkhu'l-Ekber, el-Fıkhu'l-Ebsat, er-Risâle, el-Âlim ve'l-Müteallim ve el-Vasiyye adlarıyla ün yapmıştır. Onun bu beş eserinde akâid meselelerinin çoğu bahis konusu edilmekle birlikte, belirli bir tertip içinde ele alınmaz. Bu risalelerde hâkim olan fikir, Kaderiyye, Mu'tezile, Mürcie, Cebriyye, Kaderiyye ve Şîa gibi mezheplerin görüşlerini reddetmek ve doğru akideyi açıklamaktan ibarettir.²⁶

Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhu'l-Ekber adlı değerli çalışması, Selef metodundan sıyrılıp, Ehl-i Sünnet'in ilk temellerinin atılması döneminin hususiyetini yansıtmaktadır. Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhu'l-Ekber'inin talebelerinden Ebû Mutî el-Belhî yoluyla gelen ve el-Fıkhu'l-Ebsat diye isimlendirilecek olan rivayetinin, Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Fahrü'l-İslâm Ebû'l-Üsr el-Pezdevî, Atâ b. Ali el-Cüzcânî ve Ebû İbrâhîm İsmâîl el-Hâtirî tarafından şerh edildiği ifade dilmektedir.²⁷ Hammâd b. Ebû Hanîfe rivayetiyle gelen el-Fıkhu'l-Ekber'in en çok tanınan şerhlerinden biri, Alî el-Kârî'nin Minehu'r-Ravzi'l-Ezher fî Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber'idir. Ebû'l-Müntehâ el-Mağnisavî'nin Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber adlı eseri; Osmanlı ilim ve kültür dünyasında çok tanınmıştır. Ayrıca Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî (ölm. 383/993), Fâhru'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî (ölm. 482/1089), Ekmeleddîn el-Bâbertî (ölm. 786/1384)'nin de şerhlerinden söz etmemiz mümkündür. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, Ebû Hanîfe'nin akâid risalelerini kelam kitaplarındaki konu tertibine el-Usûlû'l-Münife li'l-İmâm Ebû Hanîfe adıyla bir araya getirmiş, daha sonra bunlara İşârâtü'l-Merâm min İbârâtî'l-İmâm adıyla şerh etmiştir. Hammâd rivayetiyle intikâl eden el-Fıkhu'l-Ekber'in kaynaklarda adları geçen ve bir kısmının nüshaları tespit edilebilen başka şerhleri de bulunmaktadır.²⁸ Hiç kuşkusuz söz konusu kayda değer şerhlerden birisi de, bildiri metnimizde ele aldığımız ve tahlil ettiğimiz İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî'nin orta ölçeğe kaleme aldığı şerhtir.

İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî (ölm. 891/1486), aslen Sinoplu olup, ömrünün büyük çoğunluğunu Osmanlı döneminde önemli bir ilim ve kültür merkezi olan Bursa'da geçirmiş, dönemin en prestijli müesseselerinden biri olan Bursa'da Sultaniyye Medresesi'nde müderrislik yapmış ve bu görevini ifa ederken vefat etmiş, ebedî istirahatine Bursa'da çekilmiş, fakat gerek muasırları gerekse de sonrakiler tarafından her zaman "Sînobî" (Sinoplu) lakabıyla anılmış önde gelen bir Osmanlı âlimidir. Osmanlı döneminde Anadolu'da yetişip, kelam ilmi alanında üne kavuşmuş bir şahsiyettir. Başta Kelam olmak üzere, Tefsir, Arap Dili ve Edebiyatı sahalarında nitelikli eserler vermiştir. Sînobî, daha çok Ebû Hanîfe'nin "el-Fıkhu'l-Ekber" adlı itikâda dair meşhur eseri üzerine 865/1460 tarihinde kaleme aldığı ve Fatih Sultan Mehmed'e övgülerle ithaf ettiği şerhi ile

²⁶ Bkz. Ahmet Saim Kılavuz, "Akâid" md., *DİA*, İstanbul 1989, c. II, s. 214, (ss. 212-216).

²⁷ Bkz. Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, c. I, E. J. Brill, Leiden 1944-1949, s. 77; a. mlf., *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplemenband (GAL Suppl.)*, E. J. Brill, Leiden 1937-1942, c. I, s. 285; Fuat Sezgin, *Geschichte der Arabischen Schrifttums (GAS)*, E. J. Brill, Leiden 1967, c. I, s. 414.

²⁸ Fethi Kerim Kazanç, *Fıkıh-ı Ekber Şerhleri ve İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî'nin Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 1991, (Türkçe kısım), ss. 25-42; Sinanoğlu, "Şerh" (Kelâm) md., c. XXXVIII, s. 564, (ss. 564-565).

tanınmış ve bu yüzden kaynaklarda “Fıkıh-ı Ekber Şârihi” olarak ün yapmıştır. Kütüphanelerde bu şerhin çok sayıda yazma nüshasının mevcut oluşu, eserin Osmanlı ilim çevreleri tarafından büyük kabul gördüğünü ve çokça okunduğunu göstermektedir. Sinobî’nin kabrinin dönemin seçkin âlim ve ileri gelen kişilerinin gömülü olduğu yer olan Bursa’daki Zeyniler Kabristanı’nda bulunuyor olmasının; döneminde ilim adamı ve müderris olarak sahip olduğu yüksek mevki ve itibara işaret ettiğini söylememiz mümkündür.

Gerek Sinoplu hemşehrilerinin gerekse ebedî istirahatine çekildiği Bursa’nın sakinlerinin pek de tanımadığı bu büyük şahsiyet, elde ettiğimiz kaynaklardaki sınırlı bilgilerden ve araştırmalarımız neticesinde ulaştığımız bulgulardan hareketle bu çalışma vesilesiyle tanıtılmaya ve onun Sinop ilinin geçmişten günümüze gurur duyması gereken manevî bir değeri olduğu gün ışığına çıkartılmaya çalışılacaktır. Aşağıdaki gibi bir sıralama çerçevesinde konunun tahlil ve değerlendirilmesine girişilecektir.

1. Sinobî’nin Yaşadığı Çağda ve Yetiştigi Coğrafyada Siyasî, İlmî, Fikrî ve Kültürel Durum

es-Sinobî’nin yaşadığı ve yetiştigi devir ve coğrafyada siyâsî ve kültürel durum ile ilmî ve fikrî yapı üzerinde durmakta fayda mülahaza etmekteyiz. Özellikle burada eğitimde ve Osmanlı medrese müfredatında kelam ilminin yeri saptanmaya çalışılacaktır. Çünkü Osmanlı medreselerinde dinî ilimler arasında kelam ilminin tedrisi büyük bir ehemmiyet taşımaktadır. Çünkü kendisinden önceki ve kendi yaşadığı dönemdeki ilmî, fikrî, kültürel ve siyasi ortamın, onun düşüncelerinin ve ilmî hayatının şekillenmesine etkide bulunduğu aşîkârdır.

Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşu esnasında medrese sistemi bir İslâm eğitim kurumu olarak önceki İslâm ülkelerinden, özellikle Selçuklulardan miras olarak alınmıştı. Burada dikkat çeken husus, medresenin program ve yapı bakımından tarih boyunca pek çok siyasal değişiklik olmasına karşın, hatırı sayılır bir değişikliğe uğramamasıdır. İslam coğrafyasında çeşitli Beylikler ve Hanedanlıklar hüküm sürmüştür. Aynı anda farklı siyasî yapılarda pek çok İslâm devleti mevcut olmuştur. Bütün bunlara rağmen, Osmanlı İmparatorluğunun 600 yıllık tarihinde, medrese her yerde ve her zaman bir İslâm eğitim kurumu olarak değişmeden varlığını sürdürmüştür. Medrese, İslâm ilimleri ve özellikle İslâm Hukukunun okutulduğu bir eğitim kurumu idi. Osmanlı İmparatorluğundaki en önemli özgün eğitim kurumu olan medrese, devleti ayakta tutan temel kurumlardan biriydi. Çünkü devlet sistemi ve bürokrasisi eğitilmiş personele ihtiyaç duymaktaydı. Özellikle adaletin tevziini ve hukukun uygulanmasını sağlayacak kadılar tamamen medreselerde yetişmekteydi. Koskoca devletin talim ve terbiye yükünü medreseler çekmekteydi. Osmanlı halk eğitimi yaygın eğitim), medrese menşeli vâizler, imamlar, hatipler, müezzinler, sahaflar, kitapçıları vb. tarafından yürütülmekteydi. Bu okullarda, bugünkü anlamda sadece din görevlileri yetişmemekteydi. Medrese, sadece İlmiyye’ye değil, devletin diğer müesseselerine de eleman vermektedir.²⁹

Osmanlı devletinde daha kuruluş devrinden itibaren başlayan kültür hareketleri muhtelif safhalar geçirmiştir. Türkler Anadolu’ya yerleştikten sonra maârif sahasına önem vermişler, kısa zamanda şehir, kasaba ve köylerde muhtelif seviyede tahsil müesseseleri kurmuşlardır. Bu arada ilim bakımından ileri İslâm ülkelerinden âlimlerin davet edildiğini de görüyoruz. Türklerin ilim

²⁹ Bkz. Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, ss. 191-192.

adamlarına olan derin hürmetini duyan âlimler Mâverâünnehir, İran, Mısır, Suriye ve diğer bölgelerden kalkıp Anadolu'ya gelmişlerdir. İlk devir Osmanlı âlimlerinin yetişmesinde bu seyyah alimlerin çok faydası ve etkisi olmuştur. Horasan, Buhâra, Harzem ve Herât gibi yerlerden Amasya'ya pek çok âlim geliyor ve bunların tedrisâtı sayesinde mahallî ilim adamları yetişiyordu.³⁰

Gerek Osmanlı alimleri, gerekse ondan evvel Anadolu Selçukluları alimleri çok zaman yüksek tahsillerini Suriye, Mısır veya İran ve Orta Asya'daki medreselerde yaparlardı. Suriye ve Mısır'da dînî ve hukukî ilimlerle tefsir, hadis, tarih, edebiyat ve kavaide dair olan ilimler ve İran ile Mâverâünnehir taraflarındaki medreselerde ise riyâziye, hey'et, kelâm ve felsefeye dair olan ilimler revaçta idi. Bu suretle her iki cihetten tahsîl gören veyahut o taraflardan Anadolu'ya gelen âlimler bu suretle yetişerek Anadolu medreselerinde tedrisâtta bulunmuşlardır.

XIV. ve XV. asırlarda Osmanlı memleketlerinde dînî ve hukukî ilimlerde ve bundan başka kelâm, riyâziye (matematik), felsefe ve astronomide yüksek değerde ilim adamları yetişmiş, bunlar ilmî eserleriyle daha sonraki asırlarda da şöhretlerini muhafaza etmişlerdir.³¹

Osmanlı devleti kurulup Anadolu'da hududunu genişlettiği sırada Anadolu Beylikleri zamanlarında kurulmuş olan ilim müesseseleri, hocaları, talebesiyle beraber, yavaş yavaş bu yeni devlete intikâl etmiştir. Böylece bu ilmî müesseselerden istifade edilerek ilmî saha genişlemiştir.³²

Osmanlıların ilk meşhur medresesini 734/1330 tarihinde İznik'te Orhan Gazi tesis ederek müderrisliğine de tahsîlini Mısır'da tamamlayan Fusûs şârihi Dâvûd-i Kayserî'yi tayin etmiştir. Gerek Dâvûd-i Kayserî, gerek halefleri Tâceddîn el-Kudûrî ve Alâeddîn Esved devrin büyük alimleri arasında sayılıyorlardı. Bu âlimler, Şemseddîn Fenârî'ye de hocalık etmişlerdir. Bu nokta göz önünde tutulursa, İznik Orhaniye'sini yüksek bir müessese olarak kabul etmek îcâb eder. İznik XIV. asırda Osmanlı devletinin en mühim bir ilim merkezi idi; daha sonra bu vasıf Bursa'ya intikâl eylemiştir.³³

Orhan Gazi'den sonra Murâd-ı Hüdâvendigâr Bursa Çekirge'deki eski kaplıca civarında bir cami, medrese ve imâret yaptırdı.³⁴

Yıldırım Bâyezid hisar dışında bir câmi ve medrese yaptırmakla Bursa'nın bir ilim ve irfan merkezi haline gelmesini ve şehrin hisar dışına taşmasını ve genişlemesini sağladı.

Çelebi Sultân Mehmed'in Bursa'da kurduğu medrese diğerlerine nazaran ayrı bir hususi-yete sahiptir. Sultâniye medresesi denilen bu tahsil müessesesinde ilk müderris Molla Şemseddîn Fenârî'nin oğlu olan Mehmed Şâh Efendi (ö. 839/1435)'dir. Bu medrese kurulduktan sonra İznik medresesi ikinci dereceye düşmüş ve Bursa ilim merkezi olmak bakımından birinciliğe yükselmiştir ki, bu durum Sultân Murâd II.'nin üç şerefeli câmi yanındaki Saatli medresesini kurana kadar sürer.³⁵

Bundan sonra Osmanlı vezir ve beylerbeyleri ile diğer ümerânın zabt edilen yerlerde câmi, medrese, mektep, imâret tesis ettiklerini görmekteyiz; işte bu suretle az zamanda bu ilmî, ictimâ'î müesseselerle şehir ve kasabalara İslâm damgası vurularak Türk yurdu imar edilmiştir.

³⁰ Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984, s. 5-6.

³¹ İsmâil Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1965, s. 2.

³² Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1943, s. 2.

³³ E. Dîez, "Bursa" md., *İslâm Ansiklopedisi*, c. II, s. 811.

³⁴ Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 2-3.

³⁵ Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, s. 7.

Osmanlıların ilk bir buçuk asır içinde yaptırmış oldukları medreselerin derece ve sınıf itibarıyla en mühimleri, İznik, Bursa ve Edirne’de idi. Kuruluşun başlarında İznik medresesi bu beyliğin birinci sınıf medresesi idi; sonra Bursa’da yapılan çeşitli medreseler dolayısıyla İznik ikinci dereceye inerek Bursa’daki Sultan Medresesi birinci dereceyi almıştır. Edirne devlet merkezi olduktan sonra II. Murad zamanında m. 841 /h. 1437 tarihinde başlanarak bazı ârızalar sebebiyle h. 851 / h. 1447 senesinde kurulan ve tamamlanan üç şerefeli cami yanındaki büyük medrese ile Dârü’l-Hadîs, o tarihte Osmanlı ülkelerindeki medreselerin üstünde yer almış ve tedris ve tahsisatı itibarıyla Bursa’da Sultan medresesi ikinci dereceye inmiştir. Üç şerefeli medrese müderrisine o tarihe kadar hiçbir medrese müderrisine verilmeyen yüz akçe yevmiye verilmiştir. Halbuki İznik medresesi müderrisinin yevmiyesi otuz ve Bursa’da Sultan medresesi müderrisinin ise günde elli akçe idi.³⁶

Edirne’deki üç şerefeli medrese müderrisliği İstanbul’da Sahn-ı Semân medreseleri inşâ olunduktan sonra bile bir müddet ehemmiyetini muhafaza etti. Fakat Fâtih devrinde Sahn medreselerinin yapılması Osmanlı topraklarındaki medrese teşkilatında bir yeniliğe esas oldu; çünkü bu yapılan medreseler İlâhiyat ve İslâm Hukuku fakülteleri demektir. İşte bu Sahn medreselerinin yapılmasından sonra Osmanlı medreseleri buna göre ayarlandı.³⁷

Fatih’in kanunnamesinde Sahn-ı Seman diye meşhur olan bu medreselere eski vakfiyesinde Medâris-i Semâniyye denilmektedir.³⁸ Şakâyık’ın kaydına göre, II. Mehmed, İstanbul’u fethettikten sonra, buradaki kiliselerden sekizini medreseye tahvil ederek bunlardan birinin müderrisliğine Bursa’da elli akçe ile Muradiye müderrisi olan Mevlânâ Alâüddîn Tûsî’ye, diğer ikisinin müderrisliklerini Bursalı Hocaşâde ile Mevlânâ Abdülkerim’e verip, diğerlerine de münasip hocalarını tayin etmişti. Mevlânâ Tûsî’nin medresesi Zeyrek camii denilen Pantokrator manastırının bulunduğu mahal olup, buradaki kırk hücre, yani odanın her birinde bir, yani kırk medrese talebesi (softa) kalmaktaydı.³⁹

Sahn medreselerinin arka taraflarında yüksek tahsile, yani Sahn-ı Seman medreselerine danışmend yetiştirmek üzere Tetimme veya Mûsıla-i Sahn ismiyle sahn medreselerinden küçük olarak sekiz medrese inşâ edilmiştir. Bu, Tetimme veya Mûsıla-i Sahn medreseleri derece itibarıyla orta tahsil medreseleri demektir. Sekiz Sahn medrese talebelerine danışmend ve sekiz Tetimme medresesi talebelerine de softa denilmekteydi. Bu Tetimme talebeleri (softalar), Sahn medreseleri talebesi olan danışmentlerden ders görmekteydiler.⁴⁰

II. Murâd devrinin meşhûr müderrislerinden Kadızâde-i Rûmî (ö. 815/1412-13), Bursa’da tahsîl gördükten sonra Mâverâünnehir ulemâsından tahsîl etmiş, Semerkant’ta Uluğ Bey (1394-1449)’e hoca olmuş ve burada Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413-14)’nin talebesi olarak Osmanlı ulemâsının Seyyid Şerîf’e bağlanan ilk halkasını teşkil etmiştir.

Yıldırım Bâyezid devrinin büyük ulemâsından Molla Fenârî (ö. 834/1430) ise, İznik’te Alâeddîn Esved’den okuduktan sonra, Karaman’da Zinciriyye Medresesi müderrisi Cemâleddîn Aksarâyî (ö. 790/1338)’den ve Mısır’da Şeyh Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî (ö. 786/1384-85)’den ders görmüştür.⁴¹

³⁶ Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, ss. 4-5.

³⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s. 2-3.

³⁸ Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 30.

³⁹ Mehmed Efendi Mecdî, *Şakâyık-ı Numâniyye Tercümesi (Hadâyikü’ş-Şakâyık)*, 1269. s. 117.

⁴⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Türklerinde İlim*, ss. 12-13.

⁴¹ Câhid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 16.

Fâtih Sultân Mehmed, Osmanlı padişahları arasında, ilim ve marifeti, fen ve sanatı himâye etmekle temâyüz etmiş, diğer sahalardaki meziyetlerine, bu meziyeti de ilâve etmiş büyük bir şahsiyettir. Türk tarihinin bu şanlı devri fetih ve zaferlerle olduğu kadar ilim, kültür, sanat ve hünelerle de doludur.

Fâtih İstanbul'u fethettikten sonra bu güzel şehri bir ilim merkezi yapmak için mümkün olan her şeyi sarf etmiş, maddî ve manevî hiçbir fedakârlığı esirgememiştir. Ulemâyı ve sanatkârları buraya toplamayı kendine en büyük şiar edinmiştir. Hatta çağların en büyük ilim ve irfan hâmillerinden biri olan Fâtih, boş zamanlarını daima en yüksek âlimlerle münakaşa ile geçirerek ilim ve felsefeye olan temayülünü bütün hayatı boyunca göstermiştir.⁴²

İlk Osmanlı medreselerinde naklî ve aklî ilimler okutulmaktaydı. İznik'te kurulmuş medresede ilk müderris olarak vazifeye başlayan Dâvûd-i Kayserî aklî ilimlerde derin bir bilgiye sahip olduğu gibi bu mevzûlarda muhtelif kitapları da vardı. Metafizik ilimlerinde böylesine ileri gitmiş bir kimsenin Orhan Gâzî tarafından ilk medresesine tayin edilmesi, o devirlerde naklî ilimler yanında aklî ilimlere ne derece ehemmiyet verilmekte olduğunu göstermeye yeter.

İlk Osmanlı medreselerinde kitapları en çok okunan âlimler Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 1413), Taftazânî (ö. 1388) ve İbn-i Hâcib gibi âlimlerdir.⁴³ Bunların yazmış oldukları şerh ve hâşiyeler medreselerde en çok tutulan kitaplardandır.

Kelamdan okutulan kitaplar arasında, Hâşiye-i Tecrîd, İsfahânî'nin Tevâli şerhi, Mevakîf ve şerh ve hâşiyeleri; akâidden tedris edilen eserler arasında, Adudiyye de denilen Akâid şerhi, Celâlüddîn Devvânî'nin (ölm. 908/1502) İsbât-ı Vâcib adlı eseri ve Necmeddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Neseî'nin (ölm. 637/1142) akâid metni ile bunun çeşitli şerh ve hâşiyelerinden müntehab eserler ve Sadeddin et-Taftâzânî'nin Akâid şerhi.

Usûl-i Fıkıh'tan okutulan kitaplar arasında, Telvîh ile İbn Hâcib'in Muhtasar-i Münteha adlı eserinin, Allâme Adudüddîn İcî (ölm. 756/1355) tarafından telif edilen ve ulema arasında Şerh-i Adud denen şerh ile Menarü'l-Envar şerhi ve İbn Melek ile Molla Hüsrev'in Telvih hâşiyeleri ve yine Molla Hüsrev'in Mirkatü'l-Vusûl ile bunun şerhi Mir'atü'l-Usûl ve Sadeddin et-Taftâzânî'nin Muhtasar-i Münteha hâşiyesi vb. müderrislerin ilmî kabiliyetleri ve güçlerine göre şerh, hâşiye ve talikatları sayılabilir. Ayrıca tefsir ilminden okutulan kitaplar arasında, ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf ve el-Kâdî Beydavî'nin Envâru'-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl adlı tefsirlerini zikretmemiz mümkündür.

Kelam ilmi, XIV. yüzyıldan itibaren duraklamaya başlamış ve müstakil eserler, yavaş yavaş yerlerini şerh, hâşiye ve ta'likat gibi açıklamaya ve yorumlamaya dayalı ikincil türden çalışmalara bırakmıştır. Bu dönemde telif edilen eserlerin en önemlileri, Sa'deddîn et-Taftâzânî'nin (ölm. 783/1390) Şerhu'l-Akâid'i ile Şerhu'l-Makâsîd'ı ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ölm. 816/1413) Şerhu'l-Mevâkîf'idir. Bu iki yazarın şerhleri, Osmanlı medreselerinde okutulan kelam derslerinin temel kaynaklarını teşkil etmiştir ve bu sebeple Osmanlı âlimlerinin izâzetnâme silsilelerinin bir kısmı Taftâzânî yoluyla, diğer bir kısmı ise Cürcânî yoluyla Fahreddîn er-Râzî'ye ulaşmaktadır. Buradan şu sonucu çıkarmak mümkündür ki, Osmanlı dönemi kelâmının ve bundan önce elbette Nizamiyye medreselerinde billurlaşan Selçuklu dönemi kelâmının temelinde, Mâturîdilikten daha ağırlıklı olarak Fahreddîn er-Râzî ile onun mensup olduğu Eş'arî mezhebinin görüşleri bulunmaktadır.

⁴² Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 16.

⁴³ Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, s. 43.

Osmanlı dönemine eleştiri yöneltildiğini söylemek mümkündür. İslam ülkelerinde olduğu gibi, Anadolu'daki Müslüman halk, inanç sistemi olarak Mâturîdî anlayışa bağlıdır. Dolayısıyla makul ve olması gereken, Mâturîdî inanç sisteminin medreselerin her safhasında ders programlarında yer almasıdır. Ne var ki gelişme bu şekilde devam etmemiş, Kitâbu't-Tevhîd, Tabsîratü'l-Edille, Usûlü'd-Dîn, el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn, Mîzânü'l-Ukûl gibi Mâturîdî akâdinin önemli eserlerinden hiçbirisi medrese programlarında yer almamıştır. Daha çok Eş'arî ağırlıklı şerh ve haşiyeler üzerinde durulmuştur. Belli kitaplar ve onların şerhlerine bağlı bir eğitim, sorunlara geniş açıdan bakışı engellemiştir. Daha sonraki asırlarda yeni toprak ve memleketlerin fetih yoluyla İmparatorluğa katılması sonucu, kadı ve müftü gibi devlet görevlilerine duyulan ihtiyaç artmış; sonuç itibarıyla fıkıhın, kelâm ve felsefe ilimlerden daha çok itibar edildiği bir ortam kendiliğinden oluşarak, disiplinler arası ilişki kelam aleyhine bozulmuştur. Sonuç olarak bu ilim dalında beklenen veya olması gereken atılım tam manasıyla gerçekleştirilememiştir.⁴⁴

2. Sinobî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

2a. Sinobî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Sinobî'nin tam olarak ne zaman ve nerede doğduğu kaynaklarda belirtilmemiş olsa bile, Sinobî (o günkü dilde Sînâbî) nisbesinden hareketle, Sinop'ta dünyaya geldiği veya aslen Sinolu olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁵ Sinop, erken dönem Müslüman müellifler tarafından "Sanûb şeklinde yazılmış, erken dönem Osmanlı kaynaklarında ise, bu ad Sînâb veya Sînâb veya "Sînûb şeklinde geçmiştir.⁴⁶

Sinobî'nin doğduğu zamanlarda Sinop, Candaroğulları Beyliği hâkimiyetinde bir şehirdi. Daha sonra Fatih Sultan Mehmed 865/1461 yılında Sinop ve çevresini Osmanlı topraklarına kattı ve dirlik verdiği Candaroğlu İsmâil Bey ve sipahilerini Rumeli yakasına sürdü.⁴⁷ Sinop'un Osmanlı hakimiyetine girdiği dönemde ise, Sinobî artık Bursa'da yaşamakta ve tedris hayatına orada devam etmekte idi.

es-Sînobî'nin hakkında elde edilen sınırlı veriler; hayatı, kariyeri, ilmî şahsiyeti ve eserleri başlıkları altında incelenecektir. Sinobî, Osmanlı döneminde müderris, kelimci ve hattat olarak tanınmaktadır. Bursa'da Sultaniyye Medresesi müderrisi iken, 891/1486 tarihinde vefat etmiştir.

İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî, aslen Sinoplu olup, ömrünün büyük bir kısmını Bursa'da geçirmiş, Sinop'tan Bursa'ya uzanan bir hayat serüveninde, Osmanlı Sultanları II. Murat, Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid dönemlerinde yaşamış, döneminin en prestijli eğitim kurumlarından biri olan Bursa Sultaniyye Medresesi'nde müderrislik gibi yüksek bir mevkiye erişmiş ve bu görevindeyken vefat etmiş, ebedî istirahatine Bursa'da çekilmiş, fakat gerek çağdaşları gerekse sonrakiler tarafından her zaman Sînobî (Sinoplu) olarak anılmış bir Osmanlı âlimidir. Kelam, Tefsir, Arap Dili ve Edebiyat gibi muhtelif alanlarda eserler kaleme almıştır.

es-Sînobî, daha çok İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin "el-Fıkhu'l-Ekber" adlı itikâda dair meşhur eseri üzerine 865/1460 tarihinde yazdığı ve Fatih Sultan Mehmed'e ithaf ettiği şerhi ile

⁴⁴ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Türklerde Kelâm", *Türk Düşünce Tarihi*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 2014, ss. 132-124, (ss. 101-124).

⁴⁵ Kazanç, *Fıkıh-ı Ekber Şerhleri ve İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî'nin Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, (Türkçe kısım), s. 48.

⁴⁶ Bkz. Mehmet Öz, "Sinop" md., *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVII, s. 252, (ss. 252-256).

⁴⁷ Öz, "Sinop" md., *DİA*, c. XXXVII, s. 253.

tanınıp büyük kabul görmüş ve bu yüzden Molla Hüsrev gibi büyük âlimler tarafından eseri çoğaltılmış ve dolayısıyla kaynaklarda “*Fıkh-ı Ekber Şârihi*” olarak tavsif edilmiştir.

Bu şerhin çok sayıda nüshasının mevcut oluşu; eserin Osmanlı ilim çevreleri tarafından büyük kabul gördüğünü göstermektedir. es-Sinobî'nin kabrinin dönemin seçkin âlim ve ileri gelenlerinin medfûn olduğu Bursa'daki Zeyniler Kabristanı'nda bulunuyor olmasının, döneminde sahip olduğu yüksek mevki, itibar ve saygınlığa işaret ettiğini söylememiz mümkündür.

Bu çalışma, hayat çizgisi Sinop'tan başlayıp, Bursa'ya uzanan, Osmanlı'nın kuruluş dönemini tamamlayıp, yükselişe geçtiği bir devirde, en başta gelen ilmî kurumlardan birinde hocalık yapmış bir Osmanlı âlimi İlyâs b. İbrâhîm es-Sinobî'nin kaynakların verdiği sınırlı bilgiler ve araştırmalarımız neticesinde ulaştığımız bulgular çerçevesinde, hayatı kariyeri, eserleri, tesirleri ve ilmî konumu üzerinde durmakta ve Sinop ile Bursa'yı buluşturan Osmanlı âlimini Sinop ilinin bir değeri olarak tanıtılması amaçlanmaktadır.

Gerek Sinoplu hemşehrilerinin gerekse ebedî istirahatine çekildiği Bursa'nın sakinlerinin pek de tanımadığı bu şahsiyet, elde ettiğimiz kaynaklardaki sınırlı bilgilerden ve araştırmalarımız neticesinde elde ettiğimiz bulgulardan, *bu arada müellifimizin eserleri ve yaşadığı dönemin kültürel, ilmî ve fikrî yapısından hareketle* bu çalışma vesilesiyle tanıtılmaya ve onun Sinop'un gurur duyması gereken manevî bir değeri olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

2b. Sinobî'nin Eserleri

Sinobî'nin kaynaklardan araştırmalarımız neticesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla dört eseri bulunmaktadır:

I. Risâle fî Tefsîri Ba‘zı'l-Âyât: Sinobî'nin, bazı Kur'ân âyetlerini tefsir ettiği risalesidir ve bu eserinde tefsir ilmindeki maharetini ve ustalığını gözler önüne sermiştir. Kur'ân'ın icaz ayetlerinden birkaç ayetin tefsirine müteallik bir risaledir.

II. Fethu'n-Nükûd fî Şerhi'l-Arûz: Ebû'l-Ceyş el-Ensârî en-Endelüsî (ölm. 549/1155)'nin Arûzu'l-Endelüsî olarak biline eseri üzerine Sinobî'nin kaleme aldığı bir şerhtir ve Endelüsî'nin eserindeki tezatları ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bu şerh, Sinobî'nin Arap dili ve edebiyatı sahasında da yetkin olduğunu göstermektedir.

III. Hâşiye ‘alâ Şerhi'l-Makâsîd: Sa‘uddîn et-Taftâzânî'nin, Şerhu'l-Makâsîd adlı eseri üzerine Sinobî'nin yazdığı bir hâşiyedir. Sinobî, eserinin mukaddimesinde, Şerhu'l-Makâsîd'in müşkil meselelerin çözüme kavuşturulması için Hâşiyesi'ni kaleme aldığını belirtmektedir. Taşköprüzâde, bu eseri güzel bir şerh olarak tavsif eder ve kendisinin Sinobî'nin bizzat kendi eliyle kaleme aldığı bir nüshayı gördüğünü dile getirir. Belki de, Sinobî, Bursa Medreselerinde müderrislik yaptığı sıralarda elden ele dolaşan Şerhu'l-Makâsîd'i talebelerine ders kitabı olarak okutup birtakım izah ve takrirlerle girişince, böyle bir hâşiye vücut bulmuş olabilir. Bu eser, Taftâzânî'nin Şerhu'l-Makâsîd'i ve üzerine başka müelliflerin yazdığı hâşiyeler ile birlikte Hacı Muharrem el-Bosnavî Matbaası tarafından 1305 (1887/1888) tarihinde basılmıştır.

IV. Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber: Hanefîlerin mezhep imamı Ebû Hanîfe'nin “el-Fıkhü'l-Ekber” (En Büyük Fıkıh) adlı eseri üzerine Sinobî'nin kaleme aldığı değerli bir şerhtir. Osmanlı döneminde Sinobî'yi kayda değer ilim adamı kılan bu eserdir, dememiz mümkündür. 865/1460 senesinde yazılmış ve Fatih Sultan Mehmed'e ithaf edilip sunulmuştur. Sinobî'nin isminin fazla şöhret kazanmamasına karşın, bilhassa bu eseri Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber'in nüshalarının çok olması, bu eserin Osmanlı ilim ve kültür dünyasında büyük bir kabul gördüğünü ve bihakkın tanındığını göstermektedir.

3. el-Fıkhu'l-Ekber'in Hususiyeti

Kaynaklar, el-Fıkhu'l-Ekber, el-Fıkhu'l-Ebsat, el-Âlim ve'l-Müteallim, Risâle ilâ Osman el-Bettî ve el-Vâsiyye olmak üzere Ebû Hanîfe'ye ait beş eserden bahsetmektedir.⁴⁸ Bu eserler, İmâm-Azam'ın Beş Eseri adıyla Mustafa Öz tarafından Türkçeye çevrilerek Arapça metniyle birlikte İstanbul'da 1981 yılında basılmıştır. Risâle ilâ Osman el-Bettî'nin dışındaki eserler, Ebû Hanîfe'nin talebeleri tarafından onun ders notlarına ve ondan gelen rivayetlere kendi görüşleri de ilave edilmek suretiyle telif edilmişlerdir. Bu eserlerin yazma nüshaları arasında bazı farklılıklar bulunduğu ve Ebû Hanîfe'nin hayatta iken henüz tartışılmamış bazı meselelerin yer aldığı bilinmektedir. Bu fikirler, esas itibariyle Ebû hanife'ye ve daha sonra bu fikirler üzerinde kimi ilaveler ve tashihler yapan taraftarlarına ait olup, Mürcîî çevrenin gerçek dinî düşüncesini yansıtmaktadır.⁴⁹

Ebû Hanife'nin eserleri arasında el-Fıkhu'l-Ekber'in hususiyetini kimi açılardan ortaya koymak gerekmektedir. el-Fıkhu'l-Ekber'in Ebû Hanîfe'ye âidiyeti konusundaki muhtelif ilmî deliller serdedilmiştir.⁵⁰ Onun iki ayrı nüshasını tanıtarak, özellikle birinci nüsha ile ikinci nüsha arasında içerdikleri itikâdî konular itibariyle bir karşılaştırma yapılmaya ve farklılıkların gösterilmesine çalışmak ehemmiyet arz etmektedir.

el-Fıkhu'l-Ekber, Ebû Hanîfe'nin İslâm akâidine dair görüşlerini ihtiva eden en meşhur risalesidir. Arent J. Wensinck'in adlandırmasına göre, el-Fıkhu'l-Ekber adıyla rivayet edilen biri kısa; diğeri ise nispeten daha uzun iki ayrı risaleden söz edilmektedir.⁵¹

Bu risâlelerden iman esaslarının anlatımı ile başlayan rivayetin, Hammâd b. Ebî Hanîfe (Ebû Hanîfe'nin oğlu); başlangıcında el-Fıkhu'l-Ekber'in anlamının izah edildiği rivayetin ise, Ebû Mutî' el-Belhî tarafından aktarılmış olduğu dikkat çekmektedir.

Hammâd b. Ebî Hanîfe tarafından rivayet edilen el-Fıkhu'l-Ekber'in (el-Fıkhu'l-Ekber II) 26 farklı şerhi tespit edilmiş ve bunlardan 17 tanesi bizzat Osmanlı âlimleri tarafından kaleme alınmıştır.

Klâsik kaynaklar, Ebû Hanîfe'ye atfedilen el-Fıkhu'l-Ekber'in aynı isim altındaki bu iki nüshadan hangisi olduğunu belirtmez. Wensinck'in ifade ettiği gibi, el-Fıkhu'l-Ekber I'in meznî bize müstakil olarak değil de, şerhin bir parçası olarak intikal etmiştir. Şerh, meşhur kelmacı İmam el-Mâturîdî'ye (ölm. 333/944) atfedilmekte olup, Mecmûâtü Şurûhi'l-Fıkhi'l-Ekber adı altında 1903 yılında Haydarabad'da basılmıştır.⁵² el-Mâturîdî'nin bu şerhinde el-Fıkhu'l-Ekber I nüshasını esas aldığı görülmektedir. Ancak bu şerhin el-Mâturîdî'ye ait olduğu kesin kabul edilmemektedir. Çünkü Wensinck'in işaret ettiğine göre, eserin diğer yazımlarında el-Mâturîdî'ye ait

⁴⁸ Muhammed b. İshak b. en-Nedîm (ölm. 385/955), *el-Fihrist*, Beyrut 1964, s. 285; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 308; Mustafa b. Abdillâh Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, İstanbul 1941-1943, c. I, s. 382.

⁴⁹ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, T.D.V. Yayınları, Ankara 2000, s. 8.

⁵⁰ İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, thk. Fethi kerim Kazanç, İzmir 1991, (Arapça metin), ss. 8-9.

⁵¹ el-Fıkhu'l-Ekber'in iki farklı nüshası için bkz. Arent J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, ss. 102-104; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fırlı, Umran Yayınları, Ankara 1981, ss. 164-166.

⁵² Bkz. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Matba'tü Meclisi Dâireti'n-Nizâmiyeti'l-Kâine, Haydarabad 1321/1903.

olduğu belirtilmediği gibi başka ilim adamlarının isimleri de zikredilmemektedir. Bununla birlikte eserin bazı yerlerinde, “*Bizimle Eş‘arîler arasında*” şeklindeki ibarelerle Eş‘arîlerden farklı noktalardan söz edilmesi; şerhin Mâtürîdî’den sonra Hanefiyye ekolüne mensup bir âlim tarafından telif edildiğini göstermektedir. Wensinck, el-Fıkhu’l-Ekber I’i Ebû Hanîfe’nin özgün akidesi olarak değerlendirmiştir.⁵³

el-Fıkhu’l-Ekber I, Ebû Hanîfe’nin yaşadığı asrın, yani hemen hemen h. II/m. VIII. asrın kelamının yapısını ihtiva etmektedir. Çünkü bu risalede Mürciîlerin baş hasmı olan Hâricîlere tepki ile başladığı ve bir akîde için daha önemli olan Allah, Muhammed, ebedî ceza ve mükafat gibi kavramlara yer verilmediği dikkat çekmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe’nin eseri el-Fıkhu’l-Ekber I’de, “Günah sebebiyle hiçbir kimseyi (Müslümanı) tekfir etmeyiz ve onun imanını reddedemeyiz”, “Biz Osman ve Ali meselesini Allah’a havale ederiz” gibi görüşlere yer vermesi, kendi dönemini ve öncesi durumu yansıtmaktadır. Sözelimi, kader konusundan bahsedilirken, insan fiillerinin kaynağı ve ayrıntılarına girmekte ve dolayısıyla Mu‘tezile’ye değil de, ilk Kaderilere cevap vererek onların görüşlerini çürütmektedir.

Ebû Hanîfe’ye ait olan el-Fıkhu’l-Ebsat, el-Fıkhu’l-Ekber I ile aynı konuları ihtiva etmektedir. Ancak “İslâm toplumunda görüş ayrılığı, ilâhî bir rahmetin belirtisidir” şeklindeki yedinci makaleye aklama yapılmıştır. Nitekim İbnü’n-Nedîm (ölm. 385/955), Ebû Hanîfe’nin eserlerini el-Fıkhu’l-Ekber, el-Âlim ve’l-Müteallim, RiSâle ilâ Osman el-Bettî ve er-Redd ale’l-Kaderiyye şeklinde sıralayarak nakletmiştir. Burada İbnü’n-Nedîm, el-Fıkhu’l-Ebsat’tan bahsetmektedir. Bu da, el-Fıkhu’l-Ekber, el-Fıkhu’l-Ebsat ve er-Red ale’l-Kaderiyye’nin aynı eser olmuş olmasından kaynaklanmış olabilir.

Wensinck’in el-Fıkhu’l-Ekber II diye nitelendirdiği nüsha, aslında el-Fıkhu’l-Ekber adı altında en meşhur olan nüshadır. Konularını el-Fıkhu’l-Ekber I ve el-Vasiyye’ye nazaran daha sistemli ve daha düzenli işleyen bu nüsha, muhtemelen Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî’nin (ölm. 324/935) el-İbâne an Usûli’d-Diyâne adlı eserini kaleme alırken örnek aldığı nüshadır.

Entelektüel bir Osmanlı âlimi olarak es-Sînobî’nin şerhi de, Ebû Hanîfe’ye ait el-Fıkhu’l-Ekber II üzerine kaleme alınmış söz konusu çok sayıdaki bu şerhlerden biridir.

4. Sînobî’nin Şerhu’l-Fıkhu’l-Ekber Adlı Eserinin Tanıtımı ve Tavsifi

es-Sînobî’nin Şerhu’l-Fıkhu’l-Ekber adlı eserinin tanıtımı ve tavsifi; Şerhin yazma nüshaları, husûsiyeti ve yeri ile metin tespitinde takip edilen metod çerçevesinde ele alınmıştır.

Bu çalışma, tarafımdan tahkîkli neşre hazırlanmış bir eserdir. Bu çalışma, anılan şerhin kelâm ilmine ve bu arada özellikle Mâtürîdiyye kelâm geleneğine olan katkısını gün ışığına çıkartmayı amaçlamaktadır. Osmanlı bilginlerinden olup, Bursa Sultâniye Medresesi müderrisliği görevinde de bulunmuş İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî (ölm. 891 / 1486)’nin Ebû Hanîfe’ye ait ve akîdevî konuların ana hatlarıyla şablonunun belirlendiği bir eser görünümüne hâiz olan “el-Fıkhu’l-Ekber” adlı risâle üzerine kaleme almış olduğu önemli ve hacimli şerhlerden biridir. Sînobî’nin, kendi dönemine kadar gelen şerh ve derlemecilik geleneğini bu şerhe en güzel şekilde yansıttığını ve itikâdî meseleleri anlaşılır bir dille açıklığa kavuşturduğunu söylememiz mümkündür.

⁵³ Bkz. Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî: Semerkant’ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşçı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 100.

Tahkîkli neşir olarak hazırlanmış Arapça metin, 157 sayfalık hacimli bir eser görünümüne haiz bir eserdir. Bu kısımda şerhin yazma nüshaları tanıtılacak, şerhin kelâm alanındaki husûsiyeti ve yerine temas edilecektir. Sayfa altlarında, âyetlerin yerleri, hadislerin kaynakları, metinde geçen daha başka eserlerden yapılan alıntılar tahrîc ve tespit edilerek gösterilmiştir. Nüsha farklılıkları, dipnotlarda gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, tahkîkli Arapça metnin sonunda, metnin tesbît ve tevsîkinde başvurulacak kaynaklara da yer verilmiştir.

Mâtürîdiyye mezhebinin, hatta Ehl-i Sünnet ilm-i kelâmının ilk eseri ve temel kaynağı sayılan el-Fıkhü'l-Ekber, Sünnî kelâm âlimleri arasında, çok şöhret bulmuş ve üzerinde birçok şerh yazılmış kıymetli bir risâledir. el-Fıkhü'l-Ekber'in çok sayıdaki şerhinin Balkanlar'da İşkodra'dan başlamak üzere, Anadolu ile Hindistan hattı boyunca yaşayan Müslüman Türkler tarafından yapılmış olması dikkatlerden kaçmamaktadır.

Tahkîkli neşre hazırladığımız İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî'nin şerhi, kronolojik olarak beşinci asırda yer almaktadır. XV. yüzyılda kaleme alınmış olan eserin kendisinden önceki şerhlerden oldukça hacimli olduğu gözükmemektedir. Bunun ardında; şârihin, daha önce yazılmış şerhlerin dönemin problemlerinin çözüme kavuşturulmasında yetersiz kaldıklarını görmüş olması gerçeğinin yattığını söyleyebiliriz. Nitekim Sînobî, eserinin mukaddimesinde, el-Fıkhü'l-Ekber'in akâid sahasında temel ve fâideler bakımından yeterli bir kitap olduğunu dile getirmekte, hiçbir seçkin kimsenin onu şerh etmek için ortaya çıkmadığını ve âlimlerden hiçbirinin de onun meselelerinin üzerinde tahkîk çalışması yapmaya yönelmediğini ifade etmekte ve böylece bu noktaya parmak basmaktadır.⁵⁴ Ayrıca, eserin hacimli oluşunda; şârihin, Osmanlı kültür hayatında dönemin önemli bir merkezi konumunda olan Bursa'da tahsîl görmüş olmasının da etkili olduğu kanâatindeyiz.

İlyâs es-Sînobî'den bahseden tabakât kitaplarının tamamı şerhi zikretmektedirler. Bu yüzden Şârihu'l-Fıkhü'l-Ekber diye şöhret bulmuştur.⁵⁵ Sînobî, kelâm kitaplarının hemen hemen bütün bahislerini ihtivâ eden şerhini anlaşılır bir dille telif etmiştir. Sînobî, şerhinde ekseriyâ, “Eğer şöyle denilirse, böyle cevap veririz”, “Eğer şöyle dersin, böyle cevap veririm”, “Ben derim ki”, “Bize göre” gibi ifâdelere yer vermektedir. Şerhte bilhassa, tevhid, Allah'ın zâtı ve sıfatları problemi, kelâmullâh bahsi, imân ve islâm kavramları, büyük günah meselesiyle ilgili izâh ve yorumlar önemli bir yer tutmaktadır. Şârih, eserinde, sık sık “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat” ve “Ehl-i Hakk” isimlerini kullanarak Mâtürîdiyye mezhebine olan bağlılığını açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca,

⁵⁴ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, (Arapça metin), s. 9.

⁵⁵ Kefevî, *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, vr. 357^a, Bursa Eski Eserler Ktp., Hüseyin Çelebi Böl. nr. 811; Âlî Mustafa, *Kunhu'l-Ahbâr*, vr. 80^a, İstanbul Üniv. Ktp., Türkçe Yazmalar Böl. nr. 2359; Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, vr. 77^b, İstanbul Nuruosmâniye Ktp., nr. 2886; Baldırzâde, *Vefeyât-ı Baldırzâde*, vr. 22^a, Bursa Eski Eserler Ktp., Orhan Böl. nr. 1018/1; Mehmed b. Sa'dî, *Bursa Vefeyâtı*, vr. 8^a, Edirne Selimiye Ktp., nr. 2126; Davudzâde, *Ricâl-i Zeyniye*, vr. 81^b, Bursa Eski Eserler Ktp., Genel Böl., nr. 854/13; İzzetzâde, *Terâcim-i Ahvâl-i 'Ulemâ ve Meşâyih*, vr. 21^b, İstanbul Üniv. Ktp., Türkçe Yazmalar Böl., nr. 2456; Mehmed Râşid, *Züb-detü'l-Vekâyi' der Belde-i Celîle-i Bursa*, vr. 87^a, Fâtih Millet Ktp., Emirî Böl. Türkçe Yazmalar, nr. 89; Kâmil Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, Bursa Eski Eserler Ktp., Genel Böl., nr. 4519, II, 220; İsmâil Belîğ, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, s. 303; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1308/1890, I, 396; Mustakîmzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, İstanbul 1928, s. 132; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrût 1324/1906, s. 49; Bağdâd'lı İsmâil Paşa, *Esmâü'l-Müellifîn*, İstanbul 1951, I, 225; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 35; Evliyâ Çelebi, *Seyâhât-nâme*, (trc. Zuhurî Danışman), III, 35; Mehmed Efendi Mecdî, *Şekâik-i Nu'mâniyye ve Zeylleri*, nşr. Abdülkâdir Özcan, İstanbul 1989, I, 122-23.

görüşlerine atıfta bulunduğu Ebu'l-Mu'in en-Nesefî için, “el-İmâm el-Müfessir” ‘Umdetü Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâat el-Allâme” gibi birtakım sıfatları sıralayarak da bu bağlılığını göstermektedir.

Sînobî, şerhinde bir yandan, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat ve Mâturîdiyye mezhebinin görüşlerini, mücerred akîde esasları olmaktan çıkarıp bunları aklî ve naklî delillerle isbât ederken; öte yandan ise, yeri geldikçe filozoflar, Eş’ariyye mezhebi de dahil Mutezile, Şîa, Ravâfız, Havâric ve Ezârika gibi diğer fırkaların fikirlerini reddedip çürütmekte ve sahîh olan görüşü belirtmektedir.

Şekâik’ten⁵⁶ ve Ketâibu A’lâmi’l-Ahyâr’da⁵⁷, Taşköprüzâde Ahmed Efendi’nin, müellifimizin şerhinden istifade ettiği yolundaki haberler ve bu kitabın Fâtih Çağı müelliflerine ait eserler arasında sayılması,⁵⁸ nazar-ı dikkate alınırsa, eserin yerini tesbît etmemiz mümkündür. Bundan başka, bu hacimli eserin, birçok yazma nüshasının bulunması da, kendisine çok fazla rağbet edildiğini göstermektedir.

İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî, şerhinin giriş kısmında İmâm-ı A’zam’ı birtakım sıfatlarla tavsîf ederek övmekte ve böylece, O’na olan bağlılığını açıkça ortaya koymaktadır. Sînobî, bazı Mutezilîlerin, İmâm-ı A’zam’ın el-Fıkhu’l-Ekber adlı kitabının bulunmadığı, bunun Ebû Hanîfe diye tanınan Muhammed b. Yûsuf el-Buhârî’ye ait olduğu yolundaki iddialarının apaçık bir yanlışlığı ve yalandan ibaret olduğunu belirtmekte, daha sonra da sahîh ve meşhûr isnâdlarla bu kitabın İmâm-ı A’zam’a ait olduğunu ifâde ederek bu görüşünü birtakım delillerle ispat etmektedir.

Sînobî, şerhini telif ediş gayesini şu sözleriyle belirtmektedir: “Devrin âlimleri arasında en fakîri [fakîr kul] olsam da, el-Fıkhu’l-Ekber’in denizlerine girerek dalgaları arasına karıştım. Bu kitaba, dünyada birçok mükâfata ve âhirette ise güzel bir övgüye nâil olabilmeyi ümid ederek, muğlâk meselelerinden bir kısmını ve gizli hazînelerinden elde edilmesi güç olmayan husûslarını vuzûha kavuşturan bir şerh yazdım.”

Sînobî’nin, Fahu’l-İslâm el-Pezdevî ve Ekmelü’d-Dîn el-Bâbertî’nin görüşlerine zaman zaman atıfta bulunması göz önünde tutulursa, bu zatların şerhlerinden yararlanmıştı, diyebiliriz. Şârihin, bazen Ebû Hanîfe’nin el-Vasiyye ve el-Âlim ve’l-Müteallim isimli eserlerini de kullandığı dikkati çekmektedir. İmâm-ı A’zam’ın itikâdî görüşlerini geliştiren et-Tahâvî’nin kanâatlerine de yer vermektedir. Ayrıca, şârihin kaynakları arasında, Cüveynî, Gazâlî, Devvânî, İbn-i Hazm ve Ömer en-Nesefî’nin eserlerini de sayabiliriz. Şârihin eseri telif edilirken, Osmanlı medreselerinde sürekli olarak el altında bulunan ve tedris edilen Şerhu’l-Makâsîd ve Şerhu’l-Mevâkıf isimli eserlerden de büyük çapta istifade edildiği gözükmektedir.

Büyük bir müfessir olan Sînobî, şerhini sadece kelâmî eserlerle kayıtlamamış, aynı zamanda açıklamaya çalıştığı konularla ilgili âyetleri delil olarak kullanırken başvurduğu tefsîrleri zikretmiştir. Tefsîr kaynakları arasında, başta Osmanlı medreselerinde en çok tutulan ve başvuru-Keşşâf olmak üzere, Kurtubî, İbn-i Kesîr, İbn-i Abbas ve Taberî tefsîrlerini sayabiliriz. Şârih, konuyla alakalı hadîsleri iyi kullandığı, genellikle Kütüb-i Sitte ve el-Câmiu’l-Usûl gibi hadîs kaynaklarından istifade ettiği görülmektedir. Fıkhu kaynakları ise, genelde el-Câmiu’l-Kebîr, Hızânetü’l-Ekmel, Muhtasarü’l-Kudûrî ve Fetâvâ gibi eserler oluşturmaktadır.

Görüldüğü gibi, kelâmî eserlerin dışında diğer kaynaklara da başvurulması, şerhe apayrı bir husûsiyet kazandırmış ve böylece hacim itibarıyla zengin bir eser ortaya çıkmıştır.

⁵⁶ Mecdî, *Şekâik-i Nu’mâniyye ve Zeylleri*, c. I, 123.

⁵⁷ Kefevî, *Ketâibu A’lâmi’l-Ahyâr*, s 357^a.

⁵⁸ Heyet, *İstanbul Kütüphanelerinde Fâtih’in Husûsî Kütüphanesine ve Fâtih Çağı Müelliflerine Ait Eserler*, s. 42.

Şerhin sahih metninin tesbâtinde takip edilen Metot çerçevesinde varakların birinci yüzünü (=vech), ikinci yüzünü ise (=zahr) harfiyle gösterdik.

Metin tesbâtinde istifâde edilen nüshalar, işaretleriyle birlikte topluca aşağıda gösterilmiştir:

ش : İstanbul Süleymâniye Kütüphânesi, Şehîd Ali Paşa Bölümü, 1670 numarada kayıtlı nüsha.

ن ١ : İstanbul Nuruosmâniye Kütüphânesi, 2187 numarada kayıtlı nüsha.

ن ٢ : İstanbul Nuruosmâniye Kütüphânesi, 2188 numarada kayıtlı nüsha.

م : Manisa İl Halk Kütüphânesi, Eski Eserler Bölümü, 1570/1 numarada kayıtlı nüsha.

Metnin sayfa altlarında asıl olarak kabul ettiğimiz nüsha ile diğer yazma nüshalar arasındaki farklılıklar gösterilmiştir.

Metnin yer aldığı sayfalarda, dipnotları halinde, metinde geçen âyetleri; sûre adı, numarası ve âyet numarasını vermek sûretiyle gösterdik. Metinde geçen hadisleri ise, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn-i Mâce, Dârimî, Müsned ve Muvatta'dan kitap adı, bab, cilt ve numaralarını kaydederek göstermeye çalıştık. Metnin takdîminde Sînobî'nin belirttiği rivâyet ve nakilleri, başvuru kaynaklardan tesbât etmeye çalıştık.

5. Şerh'in İtikâdî Konularının Muhteviyatının Tahlili

İlgili Şerh'te yer alan, uluhiyyet, ilahî sıfatlar, nübüvvet, âhiret ve ahvâlî, iman ve büyük günah vb. gibi belli-başlı itikâdî mevzular ele alınıp, yeri geldiğinde, akîdevî meselelerin daha iyi anlaşılır hale gelmesi ve tahlil edilebilmesi için, zaman zaman diğer Fıkh-ı Ekber şerhleri ile mukayeselere girilmeye çalışılmıştır. Hemen şu hususu belirtmeliyiz ki, Sînobî'den sonra el-Fıkhü'l-Ekber'in kimi şerhlerinin, gittikçe daha geniş ölçekte izah edilip yorumlanmıştır. Şerh'te yer alan akîdevî meseleler, Ebû Hanîfe'nin tasnifine bağlı kalınarak açıklandığı için, kelimî meseleler açısından dağınık bir vaziyette işlenmiş ve belli bir tertip gözetilerek ortaya konmamıştır. Ancak bu akîdevî meseleleri, genel olarak uluhiyyet, nübüvvet ve sem'îyyat asılları çerçevesinde bir sıraya tabi tutup ortaya koymak mümkündür. Sinobî, Şerh'inde aşağıdaki akîdevî meselelere yer verip, onları entelektüel birikimi ve ilmî gücü ile açıklayıp yorumlamıştır.

A. Giriş

Sînobî, Giriş'te, el-Fıkhü'l-Ekber'in Ebû Hanîfe'ye aidiyeti meselesini ele aldıktan sonra, şerhin telif ediliş sebebini açıklar ve Fatih Sultan Mehmed'e övgü içerikli şiirini terennüm eder. Sînobî'ye göre, Mutezile, Ebû Hanîfe'nin Allah'ın marifetine taalluk eden hususlarda Kitabın bulunmadığını ve bu kitabın, Ebû Hanîfe erl-Buhârî diye tanınan Muhammed b. Yûsuf'a ait olduğunu iddia etmektedir. Oysa Sînobî'ye göre, böyle bir iddia sarîh bir yanlıştır.⁵⁹

B. Ulûhiyyet ve İlâhî Sıfatlar

Sînobî, Allah'ı birlemenin (tevhîd) esası, buna katî ve şeksiz inanmanın en doğru ifadesini ortaya koymuş ve Allah'ın bir olduğu, bu birliğin sayı itibarıyla olmadığı hususuna vurguda bulunmuştur.

Yüce Allah, sayı yönüyle değil de, ortağı olmaması yönüyle birdir. O, doğurmamış ve doğrulanmamıştır. O'na hiçbir şey denk değildir. O, yarattıklarından hiçbirine benzemez. İsimleri, zâtî ve fiilî sıfatlarıyla daima var olmuş ve var olacaktır.

⁵⁹ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, (Arapça metin), s. 8.

Sinobî, Allah'ın sıfatlarını zâtî ve fiilî sıfatlar ayrımından hareketle izah etmiştir. Allah'ın zâtî sıfatları: Hayat, kudret, ilim, kelâm, semî, basar ve irade sıfatlarıdır. Fiilî sıfatları ise tahlîk (yaratma), terzîk (rızkı verme), inşâ (yapma), ibdâ' (örneksiz yaratma) ve sun' (san'atla yaratma) ve diğer fiilî sıfatlardır.

Muhyiddîn Muhammed b. Behâüddîn'e göre, Yüce Allah ihtiyârla fâildir. Dilediğini yapar, istediği gibi hükmeder. İndirilen kitaplar kesin olarak bunu ifade eder. Peygamberler topluca en yüksek sesle bunu nida etmektedir. Lakin hakikati, hudûsü ve kıdemi konusunda ihtilaf edilmiştir⁶⁰

Sinobî'ye göre, Allah'ın vahdetle vasıflanmasından murad, meselâ, Zeyd ve Amr gibi, vahdetle muttasıf işler cümlesinden değildir; bilakis bunun manası, Allah'ın ulûhiyyete bir tek olmasıdır. "Ve ilâhüküm vâhid" demediği durumda, Yüce Allah'ın, "*Tanrınız bir tek Tanrı'dır, O'ndan başka tanrı yoktur. O Rahmandır, Rahîm'dir*" (el-Bakara sûresi, 2/163) sözü bu manaya işaret etmektedir. Burada murad edilen, uluhiyyette birliktir. Allah'ın sözü, O'nun sayı yönüyle olmadığını duyumsatınca, başka bir yolla, yani ortağı olmaması yönüyle uluhiyyette bir olması ortaya çıkar.⁶¹

Sinobî, Allah'ın yaratıklarından (varlıklardan) hiçbirisine benzemeyeceği gibi, mahlûkâtından hiçbir şeyin de O'na benzemeyeceğini dile getirmiştir.

"O, eşyadan hiçbirine benzemez" sözü, tahsisten sonra tamimdir. "Mahlûkâtından hiçbir şeyin de O'na benzemeyeceği" sözünde, O'nun eşyaya benzememesinin, teşbih şartının yokluğundan dolayı mümkün olacağını vehmetmeyi (tevehhüm) def etmek vardır ki o da, O'na benzeyenin daha güçlü olmasıdır. Oysa bu, mahlukatından herhangi bir şeyin O'na benzemesine münafî değildir.⁶²

Sinobî, Allah'ın isimleri ve sıfatlarıyla öncesiz olduğu; isimlerinin, zâtî ve fiilî sıfatlarıyla daima var olmuş ve var olacağı hususunun altını çizmiştir.

Sinobî'ye göre, sıfattan murad, müphem zata ve muayyen manaya delalet eden şeydir. Buna göre, sıfattan kastedilen, türetilen (müştak)dir. İsimle kastedilen ise, onun kaynağıdır.⁶³

Sinobî'ye göre, Ebû Hanîfe, bu sözle Mutezile, Filozoflar ve Şîa gruplarını reddetmeyi kastetmektedir. Çünkü Mu'tezile, isimleri kabul ve itiraf etse bile, sıfatlar görüşünü kabul etmezler. Filozoflar ise, isim ve sıfatlar görüşünü kabul etmezler. Şîa da böyledir. Çünkü onlardan Esmâ-i Hüsnâ'yı Allah ıtlak etmeyi câiz görmeyen bazı kimseler vardır.⁶⁴

Sinobî'ye göre, Allah'ın zâtî sıfatları: Hayat, kudret, ilim, kelâm, semî, basar ve irade sıfatlarıdır. Fiilî sıfatları ise tahlîk (yaratma), terzîk (rızkı verme), inşâ (yapma), ibdâ' (örneksiz yaratma) ve sun' (san'atla yaratma) ve diğer fiilî sıfatlardır.

Sinobî'ye göre, Ebû Hanîfe zâtî sıfatlar, fiilî sıfatların ilkeleri olunca, açıklamada o sıfatları önceledi. Sinobî, hayat; ashabından cumhur ve Mu'tezile'ye göre ilim ve kudretin doğruluğunu gerektiren ezeli bir sıfat olunca, bu sıfatı onlara takdim ettiğini belirtmektedir. Ona göre, hayatın sübutuna delalet eden şey şudur: Yüce Allah'ın, ilim ve kudret sıfatının doğruluğunu ge-

⁶⁰ Muhyiddîn Muhammed b. Behâüddîn el-Bayrâmî (ölm. 956/1549), *el-Kavlü'l-Fasl (Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber)*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1994, ss. 171-172.

⁶¹ es-Sinobî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, (Arapça metin), ss. 21-22.

⁶² es-Sinobî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, (Arapça metin), s. 25.

⁶³ es-Sinobî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, (Arapça metin), s. 26.

⁶⁴ es-Sinobî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, (Arapça metin), ss. 26-27.

rektiren bir sıfatla özelleşmesi/tahsis edilmesi (ihtisâs) söz konusu olmasaydı, O'nun ilim ve kudretle özelleşmesi/tahsis edilmesi, bir müreccih olmadan bir tercih olurdu. Dolayısıyla bu, Allah'ın bu sıfatla tahsis edilmekle eksik bir varlık olacağı hususu ile reddedilmiştir. Hayatın hakiki ve zaid bir sıfat olması hususunda söylenmesi en uygun olan şey şudur: Yüce Allah'ın hayy olması sabit olunca, ashabımızın kaidesine göre Yüce Allah'ın hayatı vardır; çünkü müştakk'ın sübutu, iştikakın kaynağının sübutuna delalet eder. (s. 29).

Fiilî sıfatlar kayıtlanmış (mazbuta) değildir, makdûurların hususiyetlerine göre sayısı çoğalır. Onların en meşhuru tahlîk ve halk'a gelince, bir şeyi takdir ve düzgünlüğe (istivâ') göre vücuda getirmektir. Onun aslı takdirdir. Makdûratı ölçüyle takdir ettiği ve düzenlediği zaman,⁶⁵ Allah fiili yarattı denir. Tahlîk ise bunu çoğaltmaktır. İnşa o fiilî sıfatlardandır ki, neşe'den türemiş olup, ihdas etmek demektir. "Neşe" ise, açığa çıkmak ve gelişmek (el-irtifâ') demektir. İbdâ', yokluğu benzersiz (bedî'an), yani kendisindeki hikmet türüyle seçkin (müntâzen) olarak ortaya çıkarmaktır. Sun' (sanatla yaratma)dan murad, yaratmanın kemaline ve yaratılmışın iyiliğine/mükemmelliğine işaret etmektir. Yoksa Allah Teâlâ, ihdas etmesinde imkanı olma ve alışkanlık kazanmaya muhtaç değildir. Yaşatma, öldürme, rızık verme gibi vb. diğer sıfatlar, kudretin makdûrun hususiyetine taallukundan hasıl olan niteliklerden olan fiilî sıfatlardandır.⁶⁶

Sînobî'ye göre, Allah'ın sıfatları mahlukatın sıfatlarına benzemez. Ebû Hanîfe, Allah'ın sıfatlarının hepsinin, zâtî ya da fiilî olsun, yaratıkların sıfatlarından başka olduğu sözüyle buna cevap vermiştir. Çünkü Yüce Allah bizim bilğimiz gibi bilmez. Öyleyse bizim ilmimiz ile Allah'ın ilmi arasında hiçbir benzerlik yoktur. Zira bizim ilmimiz, Yüce Allah'ın ilminin aksine vehmin mukavemetinden (mu'âraza) hâlî değildir. Bizim ilmimiz hadistir, Allah'ın ilmi ise kadimdir. Kudret hakkında da durum böyledir. Çünkü Allah Teâlâ bizim kudretimiz gibi güç yetirmez. Zira O'nun kudreti yaratmakla (el-îcad) müessirdir ve bizim kudretimiz ise müessir değil, kazanan bir niteliktir. Görme hakkında da durum böyledir. Çünkü Allah, eşyayı bizim görmemiz gibi görmez. Zira bizim eşyayı görmemiz birtakım şartlara bağlıdır. Oysa Allah Teâlâ'nın görmesi böyle değildir. Durum kelam sıfatı hakkında da böyledir. Çünkü Yüce Allah, zorunlu olarak bizim konuşmamız gibi konuşmaz. Zira bizim kelimamız mahreçlere dayanan sesler ve harfler cinsindendir. Oysa Allah'ın kelamı böyle değildir. Ebû Hanîfe, buna "Biz alışılmış mahreçler ve uzanmış kaslardan uzuvlarla (aletler) ve sayılı harflerle konuşuruz" sözüyle işaret etmiştir. Oysa Allah ne uzuv ne de harfle mütekellimdir. Ancak harfler, mahallin hususiyetinden tekevvün etmektedir. Bundan dolayı âlimler, "Vahiy, süratli bir şekilde idrak edilen gizli bir kelimadır" demişlerdir. Çünkü onun özünde (zâtîhî) birbirini takip eden dalgalanmalara/titreşimlere bağlı olan kesik kesik harflerden mürekkep bir şey yoktur. Ancak vahiy, kelamının öncesizliğini hissettirmek için Allah'ın konuşmasında fiil siygasından isme dönüşür.⁶⁷

Sînobî'ye göre, Allah Teâlâ organsız ve harfsiz konuşur. Çünkü harf, hava ile kâim olan sesin bir keyfiyeti ya da uyarlanmış (el-mükeyyef) sesin bizzat kendisi olması zorunluluğu ile mahluktur. Bu ikisinden hangisi olursa olsun, o hadistir. Allah'ın kelamının ondan oluşması câiz değildir. Çünkü Allah'ın kelamı mahluk değildir. Eğer Allah'ın kelamı harflerden oluşmuş olsa, onun mahlûk olması lazım gelir. Zira mahluktan oluşmuş bir şey de mahluktur.⁶⁸

⁶⁵ Bkz. "O ki (her şeyi) yarattı, düzenledi. Ve O ki her şeyin miktarını, biçimini belirleyip hedefini gösterdi" (el- A'lâ sûresi, 87/2-3).

⁶⁶ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, (Arapça metin), ss. 33-34.

⁶⁷ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, (Arapça metin), ss. 46-47.

⁶⁸ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, (Arapça metin), ss. 48.

Sînobî, Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesi ile ilgili tartışmalara, Kur'ân'ın mahlûk olmadığı hususunu temas etmiştir.

Sînobî'ye göre, kelimullah konusunda murad edilen şey, sadece Firavn, Mûsâ değildir. Kur'ân'da Firavn ve Musa'nın keliması nakledilmiştir. Buna "evet" demek gerekir. Kitabın sonunda gelen şey, Firavn ve Musa'dır.⁶⁹

Nemrud ve diğerleri gibi ikisinin dışındaki kafirlerin aksine, ikisinin kelamının nakli Kur'ân'da pek çoktur. Bu Musa ve diğerlerinin kelamından zikredilen şey, onlardan haber vererek Allah'ın kelamıdır. Yani bu, lafzan değil, mana ile mümkün olur. Çünkü Musa'nın ve mahluklardan diğerlerinin keliması mahluktur. Oysa Kur'ân gayr-ı mahluktur. Kur'ân'dan üç ayet kadar [kelam]ın icaz sınırına balığ olması, bunu teyit etmektedir. Oysa bu beşerden değildir. Allah'ın kelamında mahluklardan nakledilen şeyde, üç ayet kadarından daha fazla olan bir şeyin olduğu malumdur. Öyleyse Kur'ân, onların keliması değil, Allah'ın keliması olur.⁷⁰

Sînobî, Allah'ın sıfatlarının tamamının mahlûkâtın sıfatlarına benzemeyeceği hususuna işaret etmiştir. Allah'ın eşyâ gibi bir şey olmayacağı; Allah'ın cisim ve cevhere benzemeyeceği; Allah'ın zıddının, eşinin, ortak ve benzerinin olmayacağı konusu; Kur'ân'da zikredildiği gibi, Allah'ın kendisine mahsus el, yüz ve nefsinin (zâtının) olacağı hususunu izah etmiştir.

Sînobî, Allah'ın elinin "uzuv" manasında olduğunu söylememektedir. Diğer müteşâbih sıfatlar hakkında da durum böyledir. Sînobî, Allah'ın eli olduğunu, bizim ellerimiz gibi olmadığını söylemekte ve O'nun ayrıntısını Allah'a havale etmektedir. İşte bu da, Ebû Hanîfe'nin keyfiyetsiz sözünün manasını ifade etmektedir. İşte bu, onların sözlerinin manasıdır ve zahirî manaları icmalen tevil etmektedir. Ahmed b. Hanbel'den "Keyfiyyet meçhuldür ve onu araştırmak biddattır" sözü rivayet edilmiştir. Kudretin etkisini ve otoritesini izhar eden şeyin ekseriyetinin elde olmasına binaen, Allah'ın eli, O'nun kudretidir, kudretten mecazdır, denemez. Aynı şekilde Allah'ın eli, O'nun nimetidir, yani nimeti elle izhar ettiği için, ondan mecazdır, da denemez.⁷¹ Böylece Sînobî, müteşâbihâtın teviline pek sıcak bakmamakta ve bu lafızlara keyfiyetsiz inanılması gerektiğini vurgulamaktadır.

Aliyyü'l-Kârî de, müteşâbih âyetlerin tevil edilemeyeceğini savunmaktadır. El sözü için olduğu gibi Allah'a izafe edilen yüz (vech) sıfatı için de, Allah Teâlâ'nın zatıdır, ayn sözünden maksat, görmesidir, Arş üzerinde oturmasından maksat da, Arş'ı kaplamasıdır/istila etmesidir, diye söylenemez. Çünkü Yüce Allah, özellikle bu kelimeleri kullanmış, bunların yerine; kudret, nimet, görme ve istilâ/kaplama kelimelerini zikretmemiştir. Daha doğrusu, Allah, el kelimesinden nimet ve kudret gibi iki manadan başka bir şey kastetmiştir. Bu sıfatlar, Allah hakkında müteşâbih sıfatlardandır. Ebû Hanîfe de Cumhur Selef ulemasına uyararak aynı görüşe katıldığını hissettirmiştir. Ondan sonra gelen âlimler de, müteşâbih âyetleri tevil etmeme hususunda ona tabi olmuşlardır. Yüce Allah'ın gazap ve rıza sıfatlarından gazabı ile intikamı dilemek, rızası ile nimet vermeyi dilemek kastedilmiştir, şeklinde bir tevil yapılamaz. Esasen bunlardan, esas konuluş amaçları olan nimet ve azap kastedilmiştir.⁷²

Sînobî, Allah'ın eşyayı bir şeyden yaratmadığı hususunun önemle altını çizmektedir. Sînobî'ye göre, Ebû Hanîfe Mu'tezile'nin büyük esasının butlanını açıklayınca, heyûlânın

⁶⁹ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, (Arapça metin), s. 43.

⁷⁰ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, (Arapça metin), s. 44.

⁷¹ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, (Arapça metin), s. 53.

⁷² el-Molla Ebû'l-Hasan Nûreddîn Alî b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Hanefî (ölm. 1014/1605), *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 59.

ezeliliği görüşüne kail olan Filozofların başka bir aslının butlanını açıklamaya girişti. Hudusün hadisleri ihdas etmesi, birbirini takip eden istidatlara bağlı olur. Her önce gelen, sonrakinin bir şartıdır. Bu yüzden Ebû Hanîfe, “Allah, eşyayı bir şeyden, yaratmadı” diye söyledi. Yani Allah eşyayı bir maddenin sebkatı olmaksızın yarattı. Bu, Allah, eşyayı, onun yaratımında dahli ve etkisi olan başka bir şeyden ötürü olmaksızın yarattı, manasını muhtemeldir. Böylece Filozofların başka bir aslı, yani akılların isbatı ve unsurlar âlemindeki hadislerin on akla isnat edilmesi batıl olur. Dolayısıyla Selefîn akîdesi uyarınca, bu, eşyanın hepsinin, hiçbir aracı olmaksızın Yüce Allah’a dayandığı esasına işaret olur. Bununla fiillerinin meydana getirilmesinde (icâd) bizzat kulun kudretinin kendisinin etkili olduğu/yaptığı (tebâşür) sözlerinde Mu‘tezile’nin iddiası batıl olur.⁷³

Sînobî’ye göre, Allah’ın eşyayı bir şeyden yaratmadığı yaratmadan önce eşyanın malûmiyyetini gerektirince, Ebû Hanîfe, “Allah, ezelde daha onların var olmasından önce var olacak olan eşyayı bilendir” dedi. Ebû Hanîfe’nin, “Allah, ezelde eşyayı takdir etti ve kaza etti” sözü, “Dünyada ve ahirette cevherlerden ve arazlardan hiçbir şey yoktur ki, Allah’ın meşîeti, ilmi, kazası ve kudretiyle olmamış olsun” şeklindeki sözün sebkat etme nedenini ortaya koymaktır (ta‘lîl). Meşîet, ilim, kaza ve kudreti bir araya getirmede, kazanın ilimden olmadığını ve kudretin, kendilerine göre (‘indenâ) irade demek olan meşîetten ibaret olmadığını hissettirmek söz konusudur. Fakîhler meşîetle iradeyi birbirinden ayırmışlar ve bununla, kazanın ilimdeki şey olduğunu ve kaderin de iradedeki şey olduğunu söylememişlerdir.⁷⁴

Sînobî, Allah’ın cennette müminlerin baş gözleri ile müşahadesinin teşbihsiz ve keyfiyet-siz meydana geleceği, vâki olacağı hususuna temas etmiştir.

C. Kaza ve Kadere İman

Sînobî, Allah’ın Levh-i, Mahfûz’a yazmasının hükmetmekle değil, vasıf suretiyle olduğu hususunu ele alıp izah etmiştir. Sînobî’ye göre, Allah eşyayı dilediği gibi tedbir etti, bazıını bazı-sına raptetti, her ne kadar bizzat ilkelerin ve sebeplerin kendilerini yarattığı gibi, onları sebepler ve adî vasıtalarla olmaksızın yaratmaya kudret yetirse de, onları müsebbeplerin sebepleri kıldı. Lakin bu hikmetinin gerektirdiği, kelimesinin bununla sebkat ettiği ve adetin kendisi üzerinde cereyan ettiği bir iştir. Allah’ın vasfen yazmanın manası, kesbî sebeplere ve ihtiyârî ilkelere bağlı yazmasıdır. Çünkü vasıflar onların mevsuflarının kayıtlarıdır. Onun hükmen yazmamasının manası ise, sebeplere bağlı olmaksızın kesinlikle ve mutlaka yazmamasıdır.⁷⁵

Ebû’l-Müteha’ya göre, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in (Allah ikisinden de razı olsun) kader meselesinde, hayır ve şerre nasıl baktıklarına dair şöyle bir rivayet vardır/Kader meselesinde münazara ettiklerine/tartıştıkları rivayet edilmiştir. Ebû Bekir şöyle diyordu: “Bütün iyilikler Allah’tan ve bütün kötülükler de kendimizdendir.” Hz. Ömer (r.a.) de, [hayır ve şerrin] hepsini Allah’a izafe ediyordu. Bunun [keyfiyetini] Allah’ın elçisine arz eylediler/açtılar. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Bütün mahlûklar içinde ilk defa kader meselesine ait konuşan Cebrâil ve Mikâil’dir. Ey Ömer! Cebrâil, seninki gibi söyledi. Ey Ebû Bekir! Mikâil de senin dediğini söyledi. Bunu İsrâfil’e açtılar/götürdüler/Karar vermesi için İsrâfil’e başvurdular. İsrâfil de: Kader hepsidir. Hayrı da şerri de Allah’tandır, cevabını verdi. Bu suretle aralarında hakemlik etti. İşte benim de aranızdaki hükmüm budur. Sonra: “Ya Ebû Bekir! Eğer Allah âsî olmasını dilememiş

⁷³ es-Sînobî, *Şerhu’l-Fıkhı’l-Ekber*, (Arapça metin), s. 55-56.

⁷⁴ es-Sînobî, *Şerhu’l-Fıkhı’l-Ekber*, (Arapça metin), s. 56.

⁷⁵ es-Sînobî, *Şerhu’l-Fıkhı’l-Ekber*, (Arapça metin), ss. 57-58.

olsaydı, İblîs'i (Allah'ın laneti üzerine olsun!) yaratmazdı (Eğer Allah İblîs'in âsî olmamasını dilemiş olsaydı, İblîs'i yaratmazdı)" dedi.⁷⁶

Ebû'l-Müntehâ'ya göre, Ebû Hanîfe'nin, "*Ancak O'nun Levh-i Mahfûz'daki yazısı, hü-küm olarak değil, vasıf olarak yazılıdır*" sözünden maksat, kulların fiillerinde cebri nefyetmek ve Cebriyye mezhebini geçersiz kılmaktır. Kaza, kader ve dilemek, O'nun nasıl olduğu bilinmeyen ezeldaki sıfatlarındandır. Yani, Allah'ın keyfiyeti açıklanmaksızın ve beyan edilmeksizin ezeli sıfatlarındandır. Daha doğru bir anlatımla, bu sıfatlarına aslı, Kitab, Sünnet ve Ümmetin İcma ile sabittir, ancak bunlar müteşâbihattandır ve onların tevilini ancak Allah bilir. Dolayısıyla onların vasıfları meçhuldür. Aklın, onları içtihat yoluyla idrak etmeye ileten hiçbir yolu yoktur. Allah'ın her sıfatı da böyledir. Zira Yüce Allah'ın zatı yaratıkların zatlarına benzemediği gibi, sıfatları da yaratıkların sıfatlarına benzemez.⁷⁷

Sînobî, Allah'ın insanları küfür ve imandan sâlim olarak yaratması; Allah'ın Hz. Âdem 'in zürriyyetini belinden çıkarması; Allah'ın, kullarından hiçbir kimseyi küfür veya iman etmeye zorlamamış olması; kulların fiillerinin, hakikatte kendilerinin birer kesbleri olup, o işleri yaratanın Allah olduğu gibi akîdevî mevzuları ele alıp şerh etmiştir.

Aliyyü'l-Kârî'ye göre, "Sizi yaratan O'dur. Kiminiz kâfirdir, kiminiz ise mü'min. Allah yaptıklarınızı görmektedir" (et-Teğâbun sûresi, 64/2) âyeti mucibince, Yüce Allah, insanları, kendisine itaat etmeye de, isyan etmeye de kabiliyetli yaratmıştır. Allah'ı inkar eden kendi inadı ve iradesi ile inkâr eder. Allah da o küfrü yaratır. "Allah insanlara hiç zulmetmez, fakat insanlar kendi kendilerine zulmediyorlar" âyetine (Yûnus sûresi, 10/44) binaen, Yüce Allah, kâfirin küfrüne yardımcı olmaz, rıza da göstermez. Bu, Allah'ın adaletinin bir gereğidir. Yüce Allah, kulun kalbinde itâat ve kötülüğü cebir ev zorlama ile yaratmaz. Belki bu iki şey, kulun kalbinde kulun istek, çalışma ve kazancına göre yaratılır. Çünkü bir kimseyi herhangi bir işi yapmaya zorlayan o işi yapandır. Ancak zorlanan o işi istemeyerek yapar. Zorlanan kimse, zorlayan yanında alçak düşmüş değildir. Kulların kendi işlerinin kendi kazançlarının (kesbleri) eseri olması, mecâzî manada olmadığı gibi, cebir ve galebe yolu ile değildir. Belki arzu ve meyillerinin değişikliği göstermesi sebebiyle işlerinde serbest bulunmaları gereği ile gerçekleşir.⁷⁸

Sînobî, hidâyetin Allah'ın fazl-ü kereminden, dalalet düşürmenin/götürmenin de adaletinden olması hususu ile hızlânın kelimesinin tefsirine yer vermiştir. Allah, dilediğini kendisinin bir lütfu olarak hidayete ulaştırır. Dilediğini de adaletinin gereği olarak sapıklığa düşürür. Allah'ın sapıklığa düşürmesi, hızlândır. Hızlânın manası ise, Allah'ın razı olacağı şeylerde onu muvaffak kılmayıp, yardımını kesmesidir. Bu, Allah'ın adaletinin gereğidir. Keza, Allah'ın günahkarları isyanları sebebiyle cezalandırması da adaleti icabıdır. Ona göre, Allah dilediği kimseyi kendisinin bir lütfu olarak hidayete ulaştırır, yani razı olduğu şeye muvaffak kılar. Bunda onlardan (Mu'tezile'den) bazısının benimsediği gibi, kul için ya dinde ya da dünyada aslah'ın Allah'a vacip olduğunu iddia eden Mu'tezile'nin görüşünün çürütülmesi (redd) söz konusudur. Dindeki aslah'a gelince, onlardan bazısının benimsediği gibidir. Sînobî'nin belirttiğine göre, onlar (Mu'tezile) şöyle demişlerdir: "Hikmet sahibi varlık bir kimseye kendisine itaat etmesini emrettiği ve bununla zarara uğramaksızın, kendisini taat ulaştıracak şeyi emredilen kişiye vermeye kadir ol-

⁷⁶ Ebû'l-Müntehâ Ahmed b. Muhammed el-Mağnîsâvî (ölm. 1000/1591), *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, İstanbul 1307, s. 4.

⁷⁷ el-Mağnîsâvî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, s. 12.

⁷⁸ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, ss. 72-78.

duğu, sonra [bunu] yapmadığı zaman, akıl sahiplerine göre yerilmiş olacağı ve cimriler zümresinde sayılmış olacağını kesin olarak ifade ederiz.” Biz ise [cevaben şöyle] dedik: “Bu, ancak başkasının itaatine muhtaç olan hakîm hakkındadır. Oysa Allah alemlerden müstağnidir. Nasıl olur da, kafir fakirin dünyada ve âhirette azap edilen biri olması sebebiyle, en salah, yani en faydalı olan şey vaciptir.”

Dilediğini de zulmen değil, adaletin gereği olarak sapıklığa düşürür. Allah’ın hidayeti, ulaştırılan şeye delalet manasında olduğu meşhur olunca, ki Allah’ın hidayeti dilediği kimseye mahsus kılınmaz (ihtisâs), onun halini kendisinden bilsin diye, o hidayete mukabil olan şeyi tefsiriyle bunu açıklamayı murad eder. O (Ebû Hanîfe), *Hızlânın manası ise, Allah’ın razı olacağı şeylerde onu muvaffak kılmayıp, yardımını kesmesidir.*” diye söylemiştir. İşte bu, Eş‘arîlerin, tevfiğin, taat üzerinde hadis kudret yaratmadan türünden söylediği şeye yakındır. Oysa bunun, lazım ile tefsir olduğu zahirdir. Aksi taktirde, tevfiğin tâat kudretini yaratmak olduğu gibi, meşhurda hızlân, masiyet kudretini yaratmaktır. İmâmü’l-Haremeyn bunu böyle zikretti ve ikisinin (hızlan ve tevfiğ) birbirinin zıttı olduğunu (tekâbü’l-t-tezâdd) beyan etti.⁷⁹

Sînobî, Şeytân’ın, mümin bir kuldan cebir ve tazyik suretiyle imanı çekip aldığını söylemenin doğru olmayacağı, fakat kulun bırakması sonucu Şeytân’ın onu tutup alacağı hususunun altını önemle çizmiştir.

D. Peygamberliğin İspatı ve Onunla İlişkili Meseleler

Sînobî’ye göre, bütün peygamberlerin küçük ya da büyük günahlar işlemekten, küfretmekten ve çirkin hallerden uzak olup, ancak onlardan ufak tefek kusur ve yanlışlıkların meydana geleceği hususunu açıklığa kavuşturmuştur.

Sînobî’ye göre, Mutezile’nin aksine, bütün Peygamberler kasdî olarak küçük günahlardan münezzehtir. Sehven küçük günahlar caizdir. Ancak onlar, bir lokma çalma ve bir taneyi eksik tartmak gibi failini rezil ve âdî işlere ilhak eden küçük günahlardır. Bütün Peygamberler mutlak surette büyük günahlardan münezzehtir. Burada kasden büyük günahın sudurunun imkanı görüşüne kail olan Haşviyye’yi reddetmek söz konusudur. Bütün Peygamberler küfretmekten münezzehtir. Burada Hâricîlerden Ezârika’yı reddetmek söz konusudur. es-Sînobî, delillerinin Allah’ın “Onlar (İbrâhîm, İshâk ve Yakûb) bizim yanımızda seçkinlerden, hayırlılardandır.” (Sâd sûresi, 38/47) mealindeki sözü olduğunu belirtmektedir. Çünkü seçkinler ve hayırlılar sözü, istisnânın doğruluğu için fiillerin ve terklerin hepsini içermektedir. Bu husus, Peygamberlerin bütün işlerde seçkinler ve hayırlılardan olduğuna delalet etmektedir. Öyleyse onlardan hiçbir günahın sudûru câiz olmaz.⁸⁰

Sînobî, Şerhi’nde Hz. Muhammed’in vasıfların zikretmiştir. Sînobî’ye göre, Ebû Hanîfe, Peygamberlerin ismetini genel olarak isbat edilince, şanını yüceltmek ve konumunu yükseltmek için Peygamberimizin ismeti tek başına zikremiş ve Muhammed (s.a.v.) O’nun habibidir, diye söylemiştir.⁸¹

Sînobî, Peygamberler için mucizelerin sübutu, velîlere mahsus kelâmetlerin hak oluşu, Allah’ın düşmanların ait istidracın vukua gelişi mevzularını ele açıklamıştır. Sînobî’ye göre, mucize âyet olarak tesmiye edilmiştir. Çünkü mucize, nübüvvete delil getirildiğinde, ona götürmektedir veya o âyetten nübüvvete ve mucizenin üzerinde zuhur ettiği kimsenin doğru sözlülüğüne

⁷⁹ es-Sînobî, *Şerhu’l-Fıkhu’l-Ekber*, (Arapça metin), s. 129.

⁸⁰ es-Sînobî, *Şerhu’l-Fıkhu’l-Ekber*, (Arapça metin), s. 74.

⁸¹ es-Sînobî, *Şerhu’l-Fıkhu’l-Ekber*, (Arapça metin), s. 78.

götürmektedir. Bazen âyet şer'î hükme de itlak olunur; çünkü bu âyet hâdisе hakkında ona götürür. Nebî, Allah'tan kendisine ilkâ edilen şeyleri tebliğ etmek için Allah'ın yaratıklara gönderdiği bir insandır. Nübüvvet, “nebâet”ten alınmıştır. O, şanınin yüceliği sebebiyle yükselmek ve konunun yüksekliği demektir. “*Yüksek yerde namaz kalmayınız*” şeklindeki hadisteki mana bundandır veya hakka vesîle olduğu için nebî tarik manasındadır. Buna göre nübüvvet, umûmet gibi, “eb” sözcüğünün masdarı übüvvet gibidir. Nübüvvetin nebe'den alınması câiz olur ki o da nebî'nin Allah'tan haber vermesinden dolayı haberdır. O zaman nübüvvet, hemzenin vav'a çevrilmesi, sonra da idğamla, mürüvvet sözcüğü gibidir.⁸²

Sînobî'ye göre, kerâmetler, kerametın çoğuludur. Bu keramet, ikramdan bir isimdir. Bazen indirmek manasına gelir. “Keramet ona yüklendi, yani indirildi” diye söylenir. Velilere mahsus kerametler haktır. Evliya velinin çoğuludur. Veli, Alah'ı ve sıfatlarını bilen, tâatlara devam eden, masiyetlerden içtinap eden kimsedir. Velinin kerameti, nübüvvet davasına mukarin olmayan, âdeti delen ve yırtan bir işin onun tarafından zuhurudur. Sînobî'ye göre, “onun tarafından sözümüz”, istidrâc ve yalancıların yalanını tekîdin dışındadır. Nitekim rivayet edilmiştir ki, “Müseylemetü'l-Kezzâb tek gözlü kimseye gözünün iyileşmesi için dua etmiş, onun sağlam gözü de kör olmuştur”. Bu ihanet olarak isimlendirilir. Bazen mihnetlerden ve istenmeyen şeylerden (elmekârih) kurtulmak için Müslümanların avammı tarafından harika olaylar zuhur eder. Bu ise me'ûnet olarak isimlendirilir. Bu da, yine bu kayıtlı çıkmıştır. İşte bu, Müslümanların cumhuru-nun üzerinde birleştiği şeydir ve Mu'tezile ise, kerametın imkanının aciz bırakmaya (el-i'câz) aykırı olduğunu iddia ederek, bunu inkâr etmiştir. Zira başkasının mislini getirme imkânının bulunmaması, aciz bırakmanın şartındandır, bilakis bu keramet imkanı, meydan okuma anında, hiç kimsenin kendisinin getirdiği şeyin mislini getirmeyeceği iddiasında bulunduğu yerde Peygamber'i yalanlamaya götürür.⁸³

Sînobî, Peygamberlerin şefaatinin hak oluşu akidesi temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre, Allah'ın “*O gün Rahmân'ın izin verip sözünden hoşlandığı kimseden başkasının şefâati fayda vermez*” (Tâhâ sûresi, 20/109) mealindeki sözünden dolayı, Peygamberlerin (salât ve selam olsun) ümmetleri için şefaati haktır. Allah'ın, “*Rabb'leri katında onların mükâfatı altlarından ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları, Adn cennetleridir. Allah onlardan razı olmuş, onlar da O'ndan razı olmuşlardır. Bu, Rabbi'ne saygı gösterene mahsustur.*” (el-Beyyine sûresi, 98/8) mealindeki sözünden dolayı, Peygamberler Allah'ın razı olduğu kimselerdendir.

Sînobî'ye göre, Peygamberimizin (s.a.) şefaati, günahkâr mü'minler ve onlardan büyük günah işleyip cezayı hak etmiş olanlar için hak ve sabittir. Burada murad edilen, Peygamberimizin, “*Her peygamberin müstecab (Allah'ın kabul edeceği) bir duası vardır. Her peygamber o duayı yapmaya acele etti. Ben ise bu duamı kıyamet gününde, ümmetime şefaati olarak kullanmak üzere sakladım (kullanmayı ahirete bıraktım). Ona inşallah, ümmetimden şirk koşmadan ölenler nail olacaktır.*” sözü dolayısıyla, Arasat günü ve cehenneme girdikten sonra günahkâr müminler için ve Peygamberimizin, “*Şefaati ümmetimden büyük günah sahipleri için sakladım*” sözü dolayısıyla onlardan büyük günah işleyenler için şefaattir. es-Sînobî'ye göre, Mutezile, tövbe etmeden önce masiyetlerin cezalandırılmasının vucubu ve tövbeden sonra onun cezalandırılmasının

⁸² es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber*, (Arapça metin), s. 97.

⁸³ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber*, (Arapça metin), ss. 97-98.

terkini görüşünü kabul edince, büyük günah işleyenler için şefaât görüşünün hiçbir manası kalmaz. Dolayısıyla onlar kesinlikle şefaâti derecelerin yükseltilmesi ve sevapların artırılması için tâatkar ve boyun eğen kişilere hasretmişlerdir.⁸⁴

E. Din, İmanın Mahiyeti ve Tekfir Meselesi

Sînobî, dinin; iman, İslâm ve bütün şeriatlara verilen bir isim olduğunu belirtmektedir. Sînobî'ye göre, din, lügatte tâattir. Zira kendileriyle boyun eğilmesi (itâat) sebebiyle tâat ve şeriat din diye adlandırılır. Din, Allah'ın, “*Kim İslâm'dan başka bir din ararsa, bilsin ki, (o din) ondan kabul edilmeyecek ve o, âhirette kaybedenlerden olacaktır*” (Âl-i İmrân sûresi, 3/85) ve “*Allah katında din İslâm'dır*” (Â-i İmrân sûresi, 3/19) sözlerinden dolayı, iman ve İslam'dan her birine verilen bir isimdir. Allah, iman dinini değil de, İslam dinini duyurmuştur. İman lafzı, kendisine izafet edildiği yerde müminin fiilidir ve din için isim mertebesinde olmamıştır. Bundan dolayı çoğunlukla imanda, “Allah'a, Rasûlüne vb. esaslara iman edenler” gibi onun taalluk ettiğinin (el-müteallak) zikredilmesine ihtiyaç duyulan şey, İslâm'ın aksinedir. Bazen din, mutlak sabit yol ve onun üzerinde birleşilen/uyuşulan dine itlak olunur. Allah'ın, “*O, Elçisini hidayet ve hak dinle gönderdi ki, o (hak di)ni, bütün dinlere üstün kılsın. Şahit olarak Allah yeter*” (el-Feth sûresi, 48/28) sözünden dolayı, bu mana ile din bütün şeriatlara verilir. Bu yüzden İsâ'nın dini ve Mûsâ'nın dini, denmektedir.⁸⁵

Sînobî, bir Müslümanı günahlardan birini işlemesi yüzünden tekfir edemeyeceğimiz ve ondan Müslüman adını kaldırmayacağımız; mestler üzerine meshin sünnet oluşu; Ramazan ayında terâvîhin sünnet oluşu; iyi ya da fâcîr olan her imamın arkasında namaz kılmanın cevâzı; Mürcie'nin asine, bir mümine günahları zarar vermez, diyemeyeceğimiz gibi, bir mümine cehennem girmez ve cehennemde ebedî kalacaktır, da diyemeyeceğimiz; küçük-büyük günah işleyeninin durumunun Allah'ın iradesine bağlı olacağı; Allah'ın dilerse, onu cezalandıracağı, dilerse onu affedeceği; riya ve ucun (kendini beğenme/kibir) amellerin herhangi birinde bulunması halinde mükâfatını yok edeceği gibi birtakım hususlara yer verip, bu meseleleri çözüme kavuşturmuştur.

Muhyiddîn b. Muhammed b. Behâüddin'e göre, iman, gerçekte kendinde izan ve inkıyadın yer aldığı mantıkî tasdiktir ve ıstılahta tasdikle hepsi dile getirilir. İkrar, mazeret hallerinde sükut etmeye ihtimali bulunan bir rükündür ve böylece hakikatin dışına çıkıp, şeriat hükmünde o mazeretlere bağlı (mülhak) olur. Ulema arasında ihtilaf, imanın artma ve eksilmeyi kabul edip etmeyeceği konusunda çıkmaktadır. İmanın tasdik hakkında olduğu aşikârdır ve Kitab ve Sünnet'in zahiri anlamı, imanın ziyade ve noksana kabil olduğunu beyan etmektedir. Eş'arîler ve Mu'tezile, bu anlama tutunmuştur ve İma eş-Şâfi'î de bu görüşü benimsemiştir. Onlar, bu konuyu aklen ve naklen izah etmektedirler. İmanın ayrılığa kabil olmaması, müminlerin en faziletlisinin, hatat Peygamberlerin en faziletlisinin imanının onların en aşağısının imanına eşit olmasını gerektirir. Oysa lazım gelen şeyin batıl oluşu geçersizdir. Muhyiddîn b. Muhammed b. Behâüddin, imanda artma ve eksilmeyi mümkün görmektedir. Çünkü, böyle bir ziyade ve eksiklik, ömrün uzunluğu ve kısalığı ve zenginlik zekat vermesi, mali gücü ve imkânı olan kimsenin hacca gitmesi,

⁸⁴ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, (Arapça metin), s. 119.

⁸⁵ İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi/Arapça Metin), thk. Fethi Kerim Kazanç, İzmir 1991, s. 112.

sorumlu idarecilerin (el-vulât) hükümlerinde adil olması gibi bazı farızaların bazı şahıslarla özelleşmesi (el-ihtisâs) sebebiyle ve başlangıçta farz olmayan, daha sonra bize farz olan bazı ibadetlerin yapılması, namazda kıyâmın uzunluğu ve kırâatin çokluğu itibarıyla mümkün olur.⁸⁶

Sînobî, Allah'ı, kitabında bütün sıfatları ile kendisini vasfettiği şekilde bilebileceğimiz ve hiçbir kimsenin, Allah'a layık olan ibadeti hakkıyla yapmaya muktedir olmayacağı hususunu izah etmiştir.

F. Sem'îyyat: Ahiret, Kıyamet Alametleri ve Diğer Akîdevî Meseleler

Sînobî, Peygamberimizin havzının hak oluşu; kıyâmet günü, davalılar arasında, alacakların borçlunun iyiliklerinden ödetileceği; cennet ve cehennem hâlen yaratılmış olması, Allah'ın cezasının (ıkâb) da sevabının da ebedî olarak süreceği hususlarını ele alıp izah etmiştir. Sînobî'ye göre, cennet ve Cehennem hâlen yaratılmıştır, ebediyen de fâni olmayacaktır. Huriler ebediyen ölmezler. Yüce Allah'ın cezası da, sevabı da ebedîdir. Allah'ın azabı fena bulmaz. Bu, İbn Mesud'dan "Kapılarının tıkandığı (hakk) Cehennem üzerine bir zaman gelecektir. Ki onda halktan hiç kimse bulunmaz" diye rivayet edilen şeye binaen, Allah'ın cezasının fena oluşunu iddia eden kimsenin görüşünü reddir. O dedi: Cehennem imar bakımından iki yurdun en süratlisi olduğu gibi, harap bakımından da en süratlisidir. Yine onlar, buna, Yüce Allah'ın, "Orada çağlar boyu kalacaklardır" (en-Nebe' sûresi, 78/23) sözüyle delil getirdiler. Çünkü hukb, 80 sene veya 70 bin senedir. Sinobi buna cevap vermektedir. Bu âyetle, ahkâb'dan muradın müteradifler olmasının cevazı sebebiyle, çağlar boyunun (ahkâb) sonluluğunu gerektiren şeyin bulunduğunu söylenmesidir. Hukb geçince, başka bir hukb onu izleyecektir.⁸⁷

Sînobî, Münker ve Nekir isimli meleklerin kabirde suallerinin hak oluşuna işaret etmiştir. Kabirde Münker ve Nekir'in sualleri haktır. Kabirde ruhun cesede iade edilmesi haktır. Bütün kâfirler ve âsi mü'minler için kabir sıkıntısı ve azabı haktır. Sînobî'ye göre, kabirden murad, ölüm ve diriliş (ba's) arasında olan bir şeydir (engel). Yüce Allah, "Ki terk ettiğim dünyada yararlı bir iş arayayım." Hayır, bu onun söylediği bir sözdür. Arkalarında tâ diriltilecekleri güne kadar bir *berzah* vardır." (el-Müminun sûresi, 23/100) mealinde buyurmuştur. Ancak boğulan kimse ya da yırtıcıların yediği kimse için mezar hazırlanmadığı için onlara sualin olmayacağı lazım gelmez. Hadisten rivayet ettiğimiz haber dolayısıyla hak ve kâindir.⁸⁸

Sînobî, ruhun kabirde cesede iade edilmesinin hak oluşuna dikkat çekmiştir. Ona göre, ruhun iadesi mümkündür; mütekellimlerin cumhuruna göre, ruh, cesede karışmış latif bir cisimdir. Allah, ruh ona karışmış kaldığı sürece cesedin hayatının devamlılığı (istimrâr) adetini icra etmiştir. Ruh bedenden ayırdığı zaman, Allah, kabrinde kulun bedenine yönelik hayatını, ömrünün evvelinden sonuna kadar, bulunduğu hali üzere devam edegelen aslî ve bâkî parçasıyla, ayırdığı ruhunu askıda tutmak suretiyle, ölüm takip eder.⁸⁹

Sînobî, kabir azabının, yalnızca hayatın iadesiyle mümkün olacağı zaruretine işaret etmiştir. Bunda hayatı iade etmeksizin ölümlere azap etmeyi câiz gören kimselerin görüşünün çürütülmesi söz konusudur. İbn Cerîr et-Taberî ve Kerrâmiye'den bir grup onlardan bazılarıdır. Çünkü

⁸⁶ el-Bayrâmî, *el-Kavlü'l-Fasl (Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber)*, ss. 358-359.

⁸⁷ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, (Arapça metin), ss. 127-128.

⁸⁸ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, (Arapça metin), s. 131.

⁸⁹ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, (Arapça metin), ss. 131-132.

cansız varlığın (el-cemâd) duyumu (hiss) olmadığından, bu iş, makul dairesinden çıkmaktır.⁹⁰ (s. 132).

Sînobî'ye göre, kabir sıkması ve kabirde azabın bütün kâfirler ve kimi günahkâr müminler hakkında olacağı konusunu izah etmiştir

Sînobî, Allah'ın sıfatlarının birisinin Farsça ile söylenmesinin -el kelimesinin dışında câiz oluşuna işaret etmiştir.

Sînobî, Allah'a yakınlık ve uzaklık tabirlerinin mesâfe itibariyle değil de, ancak bunun şeref ve saâdet, horluk ve hakâret manasında olduğunu dile getirmiştir. Kur'ân âyetlerinin tamamının Allah kelâmı olması itibariyle fazilette, azamette birbirine müsâvî oluşunu belirtmiş, ancak bu âyetlerden bazısının okunmasında, diğerlerinden ziyade okunma erinin var olması hususuna işaret etmiştir.

Sînobî, Allah'ın isimleri ve sıfatlarının hepsinin fazilet ve azamette aynı seviyede oluşuna dikkat çekmiştir.

Sînobî, Rasûlullah'ın ana-babasının ve amcası Ebû Tâlib'in hak dine girmeden vefât etmiş olmaları hususuna dikkat çekmiş ve Rasûlullah'ın çocukları meselesine temas etmiştir.

Sînobî, bir insanın, tevhîd ilmi meselelerinin inceliklerinden bir şeyi kavramakta güçlük çekmesi ve tereddüde düşmesi durumunda, bir âlim bulup meseleyi ona açarak bu meselenin doğrusunun Allah yanında nasıl ise, öylece inandım, demesinin daha doğru bir tutum olacağına parmak basmıştır.

Sînobî, mi'raç haberinin hakk ve bu haberi inkâr edenin sapkın bir bid'atçı oluşunu belirtmiştir. Ona göre, miraç haberi haktır. Meşhur haberler sabittir. Uykuda mı, ruhuyla uyanırken mi veya cesediyle mi olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Ekseriyetle, Peygamberin cesediyle Beyt-i Makdis'e yürütüldüğü, daha sonra cesediyle göklere yükseltildiği, hatta Sidretü'l-Mümteha'ya kadar ulaştığıdır. Bundan dolayı Kureyş hayrete düşmüş ve onu muhal saymıştır. Cisimlerin arazları kabul etmede müsavi olduklarının sabit olması sebebiyle, muhal sayma def edilmiştir. Allahu Teâlâ, bütün mümkünlere kâdirdir ve Peygamber'in bedeninde veya taşıdığı bir şeyde bu gibi süratli hareketi yaratmaya güç yetirir. Miraç gecesinde Hz. Muhammed şekillenmiştir (cüsside). Belki de, murad, ruhtan mahrum kalmasıdır. Bilakis ruhuyla birlikte olmasıdır. Ancak bu tevcih, hadisin tamamından def edilir. Bu, onun (r. anhâ) sözüdür. Lakin ruhuyla yükseltildi. Sînobî'ye göre el-Keşşâf'ta da böyle geçmektedir.⁹¹ Bunu reddeden kimse sapkın bir bidatçidir. Eğer onun Beyt-i Makdis'ten semaya yükseltildiğini inkâr ederse, kafirdir; Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya, yani Beyt-i Makdis'se yürütüldüğünü inkâr ederse, bu Kitapla sabit ve kesindir.⁹² Sînobî'nin kavline göre, Üstad el-Hayâlî Şemsüddîn er-Rûmî el-Hanefî (ölm. 870/1465) (Allah mezarını/kabrini nurlandırın), buna el-Akâid hakkında imal edilen kasidede "*Onun miracı tekrardı*" sözüyle cevap vermiştir. Onlar, iki hadisi delalet ettiği şeyin birbiriyle çelişmesini (teâruz) onunla def ettiler. Kitabın maksadının başlangıcı, âlemin bidayetinin kendisiyle olduğu şeyin zikredilmesiyle olunca, onun sonunun olmasını, sonunun kendisiyle olduğu şeyi zikretmekle murad etmiştir.⁹³ (s. 146).

Sînobî, Deccâl'in, Ye'cûc ve Me'cûc'ün ortaya çıkması, güneşin Batı'dan doğması, Hz. İsa'nın gökten inmesi ve diğer kıyâmet alametlerinin hak oluşunu ifade etmiştir. Sînobî'ye göre,

⁹⁰ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, (Arapça metin), s. 132.

⁹¹ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, (Arapça metin), ss. 144-145.

⁹² es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, (Arapça metin), s. 146.

⁹³ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, (Arapça metin), s. 146.

Hız. İsa'nın Şam'ın Doğusu'ndaki Beyaz Minare'de gökten inmesi haktır. Bu akîde, Allah'ın, “*Andolsun, Kitap ehlinden hiç kimse yoktur ki, ölümünden önce ona inanacak olmasın. Kıyamet günü de o (İsa), onların aleyhine şahit olacaktır*” (en-Nisâ sûresi, 4/159) mealindeki sözünden çıkartılmıştır. Sînobî'nin aktarımına göre, İbn Cerîr et-Taberî, İbn Abbâs'tan naklen bu âyeti tefsirinde, bu imanın, Ebû Hüreyre'den rivayetle Hız. İsa'nın ölümünden önce, yani Meryem oğlu İsa'nın nüzulü gerçekleştiğinde söz konusu olacağını belirtmiştir.⁹⁴ Nitekim Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Nefsim yed-i kudretinde (elinde) olan Allah'a andolsun ki, elbette Meryem oğlu İsa'nın adaletli bir hakem olarak sizin aranızda inmesi pek yaklaşımıştır. Çünkü o (indiğinde) haçı kırarak, domuzu öldürecek, cizyeyi (kafirlerden alınan vergiyi) kaldıracak, hiç kimsenin kabul etmeyeceği kadar mal artacaktır. Nihayet secde, dünya ve içindekilerden daha hayırlı olacaktır.*”⁹⁵

Sînobî'ye göre, nüzul-i İsa emri gerçekleştiği yerde, Ehl-i Kitaptan çok az kimsenin Hız. İsa'ya tabi olması insan aklına uzak değildir. Oysa âyet-i kerimenin mazmunu, Ehl-i Kitab'ın tümü için umumiyet ve şümullüğü iktiza etmektedir. Âyetin manası, “*Andolsun Kitap ehlinden hiç kimse yoktur ki, bu kimse, ruhu çıktığında bile, ölümünden önce Hız. İsa'nın Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna inanacak olmasın*” demek olur. Âyetin gayesi, bu kimsenin imanının faydalı olmamasıdır. Sînobî'ye göre, âyette faydaya delalet eden bir şey yoktur. Sînobî'ye göre, bu âyetin, rivayet ettiğimiz hadislerin karinesiyle, Ehl-i Kitab'ın umumunu, Hız. İsa'nın zuhuru ve nüzulü zamanındaki dinle tahsis etmesi uzak değildir.⁹⁶ (s. 151).

Sînobî'ye göre, Allah'ın “*hâtemü'n-nebiyyîn*” sözünden murad, Hız. Peygamber'in Adem oğlu'ndan Nebîlerin sonuncusu ve İsa (a.s.)'ın ise Hız. Peygamber'den önce gelmesidir.⁹⁷

Sînobî'ye göre, sahîh kitaplarda sabit kılınan sahîh haberlerin getirdiği üzere, kıyamet günü duhân, dâbbetü'l-arz, Doğu'da yer batması, Batı'da yer batması ve Arap Yarımadasında yer batması gibi diğer alametler haktır ve meydana gelecektir (kâin). Bunları, yalnızca lanetli bid'atçı inkâr eder.⁹⁸

Yüce Allah, dilediğini doğru yola hidayet eder. Bu doğru yolun salikini saptırmaz. Bunda hidayete erenin, onun bu kitabına temessük eden kimse olduğuna bir işaret ve ima vardır. Ancak kitabını Peygamber (s.a.v.)'e uymak ve onun kendisine örnek almak için bununla sonlandırdı. Çünkü Peygamber (s.a.v.), Herakl'e gönderdiği mektubunu sonunda söylediği yerde, aynıyla sonlandırmıştır: “*Selam hidayete tabi olan kimse üzerine olsun. Allah bizi eğrilik ve (ayağımızın) sürçmesinden korusun. Allah bizi hidayet ve takva ipine sarılan ve yapışan kimselerden eylesin. Allah'a eksiksiz bir şekilde hamdolsun ve selamın en faziletlisi de Elçi'ye olsun!*”⁹⁹

Osmanlılar döneminde birçok medrese âlimi tarafından kendisine itibar edilmiş ve okunmaya layık olduğunu söylememiz mümkün olan ilgili şerh, klâsik kelâm kitaplarında tartışma konusu edilen hemen bütün akîdevî konuları bünyesinde barındırmakta ve onları açık bir dille izah etmektedir. Şerhinde kelâm metodunu takip ettiğine açıkça tanık olduğumuz Şârih es-Sînobî, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat mezhebinin görüşlerini aklî ve naklî delillerle izah etmekte ve

⁹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ölm. 310/922), *Câmi'u'l-Beyân an Te'vili'l-Âyi'l-Kur'ân*, Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, Kahire 1388/1968, c. III, ss. 24-25.

⁹⁵ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, (Arapça metin), ss. 150-151.

⁹⁶ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, (Arapça metin), s. 151.

⁹⁷ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, (Arapça metin), s. 152.

⁹⁸ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, (Arapça metin), s. 152.

⁹⁹ es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, (Arapça metin), s. 152.

yeri geldiğinde Ehl-i Bid‘at mezheplerine karşı red başlığını açıp, bu mezheplerin görüşlerinin tutarsızlığını ve yanlışlığını ortaya koyup, onların görüşlerini çürütmeye çalışmakta ve bazen de kendi görüşünü Ehl-i Sünnet’in önemli bir kanadını temsil eden Mâtürîdiyye mezhebi çerçevesinde serdetmektedir. Bu açıdan Osmanlı döneminde şerh ve derlemecilik merhalesinde Ehl-i Sünnet itikâdının daha yakından tanınmasına ve çözümlenmesine katkıda bulunmaktadır.

Sinobî, Şerh’inde dört Halife ve diğer sahâbîlerin fazîletlerinin zikredilmesine de ehemmiyet göstermiştir. Ehl-i Sünnet’in riayet ettiği sıralamaya aynen uymuştur.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Sinop’tan Bursa’ya uzanan bir hayat serüveninde Osmanlı Sultanları II. Murad, Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid dönemlerinde yaşamış ve Osmanlı’nın en prestijli öğretim kurumlarından Bursa Sultaniye Medresesi’nde müderrislik gibi yüksek bir mevkiye erişmiş, İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin Fıkh-ı Ekber’i üzerine kaleme aldığı şerhi ile büyük kabul görmüş, Molla Hüsrev gibi büyük âlimler tarafından eseri çoğaltılmış ve kaynaklarda Fıkh-ı Ekber Şârihi olarak anılmış, devrin seçkin kişilerinin medfun olduğu Zeynîler Kabristanı’nda ebedî istirahatine çekilmiş İlyâs b. İbrâhîm es-Sinobî, yani Sinoplu İbrâhîm oğlu İlyas, XV. yüzyılda Osmanlı döneminde yaşamış ve yetişmiş Sinop ilinin önde gelen bir değeridir. İlim dünyasına bu ünlü âlimin görüşleri ve eseri Şerh’in tanıtılması büyük bir ehemmiyet taşımaktadır.

Osmanlı âlimleri arasında es-Sinobî’nin kariyeri, müderrisliği, ilmî şahsiyeti ve konumu değerlendirilmeye çalışılmıştır. Şerhin Arapça metninin, mevcûd imkânlarla, elden geldiği kadar aslına uygun ve doğru olarak tespit edilmesine özen gösterilmiştir. Şerh, bazı Fıkh-ı Ekber şerhlerine nispetle, Osmanlı döneminde kaleme alınmış orta ölçekte hacimli bir şerh hüviyetine haizdir. Özellikle Şerhte ön plana çıkan uluhiyyet, nübüvvet, âhiret ve ahvâli, kaza ve kader, insan fiilleri, iman, iman-amel münasebeti ve büyük günah sorunu, tekfirin yersizliği ve reddi gibi bazı itikâdî mevzulara vurguda bulunulmuştur. es-Sinobî’nin, Şerhte yer verdiği itikâdî bahislerle, kelâmın hemen hemen bütün temel meselelerini tartışmış olduğuna parmak basılmıştır. Şerhin, Osmanlı ilim geleneğine, kelam alanına ve özellikle Ehl-i Sünnet ekolünün teşekkülüne ve gelişimine yaptığı katkılar ve tesirlerin tespitine yer yer dikkat çekilmiştir. Böylece Fatih döneminde kaleme alınmış ve ona sunulmuş Osmanlı devri kelam eseri olarak Şerhin ve Şârihi es-Sinobî’nin ilmî şahsiyetinin keşfi ve ilim dünyasına tanıtımı gerçekleştirilmiştir. O dönemde Ebû Hanîfe’nin el-Fıkh-ı Ekber’i üzerine yapılan Şerhin kaleme alınmasında hedeflenen gaye ve duyulan ihtiyacın tespitine ve tahliline parmak basılmıştır. Ayrıca, Şerh’in Mâtürîdî kelam geleneğinin daha iyi tanınmasına yarayan ve daha anlaşılır hale gelmesini sağlayan önemli bir eser olduğun tespitine de yer verilmiştir. Özellikle Şerhin Fatih dönemindeki bilimsel zihniyet ve kültürel gelişmeleri ifade etmesi ve yansıtmaları bakımından ilmî yeri ve önemine vurguda bulunulmuştur. Böylece Osmanlı dönemi Sultaniye Medresesi müderrisi olarak İlyâs b. İbrâhîm es-Sinobî’nin, itikâd sahasında Hanefîyye-Mâtürîdîlik geleneğinin gelişimine, devamlılığına ve canlılığına yaptığı katkılarının daha iyi anlaşılmasının sağlanmış olduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü Osmanlı döneminde İlyâs b. İbrâhîm es-Sinobî gibi manevî değerlerin ilim dünyasına ve kelam sahasına tanıtılmasına yönelik çabalar ve faaliyetler, ilmî ve kültürel ufumuzun genişlemesine ve zenginleşmesine yardımcı olacaktır. es-Sinobî, Türk-İslam kültür geleneğimizde Fıkh-ı Ekber’i şerh ederek, ilim ve fikir dünyamıza büyük bir katkı sunmuştur. Osmanlı ilim ve kültüründe şerh geleneğine sıkıca bağlı olduğu anlaşılan es-Sinobî’nin, İmam-ı Azam’ın Fıkh-ı Ekber adlı akâid

risalesinin daha iyi anlaşılır hale gelmesi ve daha iyi tanınması için büyük bir gayret sarf ettiğini söylememiz mümkündür.

Sinop'lu bir âlim olarak İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî, müderrisliği, kitapları ve görüşleriyle Türk-İslâm kültürünün gelişmesine katkıda bulunmuş ve bu kültürün yaygınlaşmasına damgasını vurmuştur. Kültür ve medeniyet tarihimiz içinde bir Türk kelamcısı olarak Sînobî, hocalığı ve eserleriyle döneminin şartları ve imkânlarına göre üzerine düşeni yapmıştır. Şimdi bize düşen, Sînobî ve onun gibi âlimlerin bıraktığı yerden nereye geldiğimizin tespit ve değerlendirmesini yapabilmektir. Kısaca bilgiler verip tanıtmayı hedeflediğimiz ve tarihe mal olmuş, asırlar önce ebediyete intikal etmiş ve çalışmalarından son derece istifade ettiğimiz ez-Sînobî'ye Cenab-ı Hak'tan rahmet, vefa borcunun ötesinde bir görev olarak kabul edilmelidir.

Kaynakça

- Adıvar, *Adnan, Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1943.
- Âlî Mustafa, *Gelibolu'lu, Künhu'l-Ahbâr*, İstanbul Üniversitesi Ktp., Türkçe Yazmalar Böl. nr. 2359 (yazma).
- Aliyyü'l-Kârî, el-Molla Ebû'l-Hasan Nûreddîn Alî b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Hanefî (ölm. 1014/1605), *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdû'l-Kâhîr b. Tâhîr et-Temîmî, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul 1346/1928.
- Baldırzâde, Mehmed Selîsî, *Vefeyât-ı Baldırzâde* (Ravza-i Evliyâ), Bursa Eski Eserler Ktp., Orhan Böl. nr. 1018/1 (yazma).
- Baltacı, Câhid, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976.
- el-Bayrâmî, Muhyiddîn Muhammed b. Behâüddîn, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Manisa İl Halk Ktp. Eski Eserler Böl., nr. 964 (yazma).
- el-Bayrâmî, Muhyiddîn Muhammed b. Behâüddîn (ölm. 956/1549), *el-Kavlü'l-Fasl (Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber)*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1994, ss. 171-172.
- Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, I-II, Leiden 1944-1949.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband (GAL Suppl.)*, I-III, Brill, Leiden 1937-1942.
- Bursalı, Mehmed Tâhîr, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz- İsmail Özen, I-III, İstanbul 1972-1975.
- Davudzâde MEHMED, *Ricâl-i Zeyniyye*, Bursa Eski Eserler Ktp., Genel Böl., nr. 854/13 (yazma).
- Diez, E., "Bursa" md., *İslâm Ansiklopedisi*, c. II.
- Evliyâ Çelebi, *Seyhâtname*, trc. Zuhurî Danışman, III. cild, İstanbul 1970.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak (ölm. 385/955), *el-Fihrist*, Beyrût, 1398/1978.
- İsmâ'il Belîğ, *Güldeste-i Riyâz-ı 'İrfân*, Bursa, 1302/1884.
- İsmâ'il Paşa, Bağdâd'lı, *Hediyetü'l-Ârifîn*, Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin, I-II, İstanbul 1951-1955.
- İsmâ'il Paşa, Bağdâd'lı, *Zeylû Keşfi'z-Zunûn*, I-II, İstanbul 1971-1972.
- İstanbul Kütüphanelerinde Fâtih'in Hususi Kütüphanesine ve Fâtih Çağı Müelliflerine Âid Eserler*, (bir heyet tarafından hazırlanmıştır), İstanbul 1972.
- İzzetzâde, 'Abdül'azîz Efendi, *Terâcim-i Ahvâl-i 'Ulemâ ve Meşâyih*, İstanbul Üniversitesi Ktp. Türkçe Yazmalar Böl., nr. 2359.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esmâi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, I-II, İstanbul 1941-1943.
- Kazanç, Fethi Kerim, *Fıkıh-ı Ekber Şerhleri ve İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî'nin Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 1991.
- Kefevî, Muhammed b. Süleymân, *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, Bursa Eski Eserler Ktp., Hüseyin Çelebi Böl., nr. 811 (yazma).

- Kepecioğlu, Kâmil, *Bursa Kütüğü*, I-IV, Bursa Eski Eserler Ktp. Genel Böl., nr. 4519-22 (yazma).
- Kılavuz, Ahmet Saim, “Akâid” md., DİA, İstanbul 1989, c. II, (ss. 212-216).
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, T.D.V. Yayınları, Ankara 2000.
- el-Leknevî, Muhammed b. Abdilhayy, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrût 1324/1906.
- el-Mağnîsâvî, Ebû'l-Müntehâ Ahmed b. Muhammed (ölm. 1000/1591), *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, İstanbul 1307.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber, Matba'tü Meclisi Dâireti'n-Nizâmiyeti'l-Kâine*, Haydarabad 1321/1903.
- Mecdî, Mehmed Efendi, *Şakâik-i Nu'mâniyye ve Zeylleri* (Hadâ'ik-i Şekâ'ik), nşr. Abdülkâdir Özcan, c. I, İstanbul 1989.
- Mecdî, Mehmed Efendi, *Şakayık-i Numâniyye Tercümesi (Hadayikü's-Şakayık)*, 1269.
- Mehmed Râşid, *Zübdetü'l-Vekâyi' der Belde-i Celile-i Bursa*, İstanbul Millet Ktp. Türkçe Yazmalar Böl., nr. 89 (yazma).
- Mehmed B. Sa'dî, *Bursa Vefeyâtı*, Edirne Selimiye Ktp., nr. 2126 (yazma).
- Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, I-IV, İstanbul 1308-1312/1890-1894.
- Mustakîmzâde, *Süleymân Sa'düddîn Efendi*, Tuhfe-i Hattâtîn, İstanbul 1928.
- Öz, Mehmet, “Sinop” md., DİA, İstanbul 2009, c. XXXVII, (ss. 252-256).
- el-Pezdevî, 'Alî b. Muhammed, *Usûlü'l-Fikh (Keşfü'l-Esrâr kenarında)*, I-IV, İstanbul 1307/1889.
- Rudolp, Ulrich, *Mâturîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşçı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Sarıkaya, Yaşar, *Medreseler ve Modernleşme*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*, I-IX, E. J. Brill, Leiden 1967-1984.
- Sinanoğlu, Mustafa, “Şerh” (Kelâm) md., DİA, c. XXXVIII, İstanbul 2010, (ss. 564-565).
- es-Sînobî, İlyâs b. İbrâhîm (ölm. 891/1486), *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi/Arapça Metin), thk. Fethi Kerim Kazanç, İzmir 1991.
- es-Sînobî, İlyâs b. İbrâhîm, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber, Nuruosmâniye Ktp.*, nr. 2187-88; Manisa İl Halk Ktp. Eski Eserler Böl., nr. 1570/1.
- Şemseddîn Sâmî, *Kâmüsu'l-Â'lâm*, c. IV, 2620, İstanbul 1321/1893.e
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ölm. 310/922), *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli'l-Âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî el-halebî ve Evlâdih, Kahire 1388/1968.
- et-Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir el-Gazzî, *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, İstanbul Nuruosmâniye Ktp., nr. 2886 (yazma).
- Uzunçarşılı, İsmâil Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1965
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Rûhi Fıglalı, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Wensinck, Arent Jan, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932.
- Yazıoğlu, Mustafa Sait, “Türklerde Kelâm”, Türk Düşünce Tarihi, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 2014, (ss. 101-124).

MEHMED EMÎN CELVETÎ B. AHMED SÎNÔBÎ'NİN “RÎSÂLE FÎ BEYÂNÎ ZEBHÎ İBRAHİM” ADLI RİSALESİNİN TAHLİL VE DEĞERLENDİRİLMESİ

İsmail BULUT *

Öz

Tarihsel süreçte hemen her kültürde bir ibadet formu olarak yer alan kurban, hayatın dini yönünü olduğu kadar, psikolojik, sosyolojik, kültürel gibi birçok alanını da etkileyen bir olgudur. Kurban, insanın Tanrıya olan inancını, ona karşı şükür ve minnet duygusunu, geleceğe yönelik isteklerini dile getirmekte, Tanrı ile iletişim kurmasını da hedeflemektedir. İslam kültüründe önemli ibadetlerden biri olan kurban geleneğinin kökleri, Hz. İbrahim ile oğlu İsmail arasında yaşanan ibretli olaya dayanmaktadır. ın tekrarı mahiyetindedir. Dini ve kültürel açıdan önemli yere sahip olan kurban, sadece bir ibadet olmaktan öte toplumsal dayanışma ve yardımlaşma aracı olarak İslam dininde bayram coşkısına dönüşmüştür. Bu çalışmada, Türk-İslam medeniyetinin ilmi birikimine katkıda bulunan Sinop âlimlerinden Mehmed Emîn Celvetî b Ahmed Sînôbî'nin “Risâle fî Beyânî Zebhî İbrahim” adlı risalesinin tahlil ve değerlendirilmesi yapılmıştır. Söz konusu risale kapsamında ele alınan kurban olgusu bağlamında insan psikolojisi, hicret, vefa, şeytan-insan mücadelesi gibi kurbanın sosyal ve psikolojik yönleri incelenmiştir. Müslüman kültürde yerleşmiş bulunan şekliyle İsmail'in yaşadığı kurban tecrübesi risalede oldukça etkili bir dil ile anlatılmış, birçok referansa dayandırılarak akademik bir üslup kullanılmıştır. Müellifin vaiz ve müderris olması nedeniyle yaygın eğitim materyali olarak bu meselenin risaleye konu edinildiği söylenebilir.

Anahtar kelimeler: Mehmed Emîn Celvetî b. Ahmed Sînôbî, Risâle fî Beyânî Zebhî İbrahim, kurban, Hz. İbrahim, Hz. İsmail

The Analysis and Evaluation of Mehmed Emîn Celvetî b. Ahmed Sînôbî's Work Named "Risâle fî Beyânî Zebhî İbrahim"

Abstract

The sacrifice, which is a form of worship in almost every culture in history, is a phenomenon affecting many areas such as psychological, sociological and cultural as well as religious aspects of life. The victim expresses the belief that the person is God, the gratitude and gratitude for him, his desire for the future. It aims to communicate with God. The tradition of sacrifice, one of the important worship in Islamic culture, Abraham and his son Ishmael living in the nature of the incident is a revival. The victim, who has religious and cultural significance, has turned into a feast of festivity in Islamic religion as a means of social solidarity and assistance, not just a worship. In this study, the analysis and evaluation of Mehmet Emîn Celvetî b Ahmed Sînôbî's "Risâle fî Beyânî Zebhî İbrahim", a scholar of the Sinop scholars who contributed to the knowledge accumulation of the Turkish-Islamic civilization, was conducted. In this subject, the social and psychological aspects of the victim, such as human psychology, migrants, loyalty, devil-human struggle, have been examined in the context of the victim phenomenon covered by the treatise. In this treatise, the

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, ibulut@msn.com

experience of the sacrifice experienced by Prophet Ishmael, as settled in Muslim culture, was described in a very effective language and was based on many references and used an academic style. It can be said that this subject is the subject of the treatise as a non-formal education material because the author is a preacher and a teacher.

Keywords: Mehmed Emîn Celvetî b. Ahmed Sînôbî, Risâle fî Beyânî Zebhî İbrahim, Sacrifice, Prophet Abraham, Prophet Ishmael.

Giriş

Genelde bütün dinlerin temel ritüellerinden biri olan kurban, Tanrı'ya yakınlık sağlamak, verdiği nimetlerden dolayı bir şükür ifadesi olarak ibadet amacıyla dinin kendisine has usulleriyle O'na sunulan hayvan veya hediyeyle ifade eder.

Menşenin tam olarak tespit edilmesi kolay olmasa da kurban, insanlığın ilk dönemlerinden itibaren tarih boyunca hemen her toplumda yerleşmiş bir gelenek olduğunu söylemek mümkündür. Erken Paleolitik dönemden itibaren Antik Yunan'dan Sümerlere, Eski İranlılardan Japon Şintoistler ve Eski Çinlilere kadar çeşitli kültürlerde kurban ibadeti farklı uygulamalarla gerçekleştirildiği görülmektedir. Hristiyanlıkta ise Hz. İsa zamanındaki kurban uygulamaları Ahd-i Atik'e dayandırılmaktadır. Daha sonraları İsa'yı merkezileştiren farklı bir kurban anlayışı geliştirilmiştir (Güç, 2002, s. 433-435). Yahudilikte bazı hayvanların veya yiyeceklerin Tanrı'ya bağlılığın bir işareti olarak, O'nun lütfunu ve affını elde etmek amacıyla kurban edildiği görülmektedir. Hz. İbrahim'e kadar dayanan Eski Ahid kurbanı, İsrail atalarının dini hayatında rastlanır ve kurbanın tüm temel düşünceleri İsrail tarihi boyunca sürgün sonrası döneme kadar belirgin bir görülür. Çocukların, ateşte yakarak öldürmek suretiyle kurban edilmesi gibi farklı kurban uygulamaları, İsrail'e, muhtemelen dini bir sinkretizm esnasında Fenikeliler vasıtasıyla girmiştir. Bu tür kurban, ulusun dini safiyetini inşa etmeye çalışan peygamberler tarafından asla kabul edilmemiştir (Lasebikan, 1998, s. 586).

İslâm öncesi Arap toplumunda çocukların, köle ve esirlerin putlara kurban edilmesi âdetinin zayıf da olsa izlerine rastlanmakla birlikte (el-Muvatta, "Nezr", 7; İbn Hişâm, I, 160-164) yaygın olan, putlara hayvanların kurban edilmesi şeklindeydi. Cahiliye Arapları, belli zamanlarda veya önemli kabul ettikleri olaylar vesilesiyle gerek Kâbe'deki gerekse Mekke'nin diğer bölgelerinde mabede olan saygılarını ve putlara olan bağlılıklarını göstermek, onlara yakınlaşmak gayesiyle deve, sığır, koyun, ceylan gibi hayvanları keserek kanını onların üzerine döker, kurbanı parçalayıp bu dikili taşların üzerine bırakır, yırtıcı hayvanların ve kuşların yemesini beklerlerdi. İslâm döneminde Cahiliye Araplarının kurban âdeti tevhid inancına aykırı öğelerden temizlenerek Hz. İbrahim'in sünnetine uygun biçimde ihya edilmiş ve sosyal işlevler de yüklenerek zenginleştirilmiştir. Putlar için hayvan kurban etmek Kur'an'da şirk, bu şekilde kesilen hayvanlar da mürdar sayılmış (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/121, 145; en-Nahl 16/115), akîka kurbanı âdeti ana hatlarıyla İslâm döneminde korunmuştur.

Kur'an'da ayrıntısı verilmeksizin Hz. Âdem'in iki oğlunun Allah'a kurban takdim ettiklerinden söz edilir (el-Mâide 5/27) ve ilâhî dinlerin hepsinde kurban hükmünün konulduğu bildirilir (el-Hac 22/34). Kur'an'da hac ibadeti esnasında kesilecek kurbanlarla ilgili bazı hükümler yer alsa da (el-Bakara 2/196; el-Mâide 5/2, 95, 97; el-Hac 22/28, 36, 37; el-Feth 48/25) dolaylı bir işaret hariç (el-Kevser 108/2) hac dışındaki kurban ibadetine temas edilmez. Gerek hac ve umre yapanların gerekse diğer şahısların kurban kesme yükümlülüğü ve diğer kurban türleri hak-

kındaki hükümler Hz. Peygamber'in söz ve uygulamasıyla belirlenmiştir. Hz. Peygamber'in hicretin 2. yılından (624) itibaren kurban bayramlarında kurban kesmeye başlaması, hac ve umre esnasındaki uygulaması ve kurbanla ilgili çeşitli açıklamalarından oluşan zengin hadis literatürü bu alandaki dinî geleneğin, fikhî yorum ve değerlendirmelerin ana zeminini teşkil etmiştir (Bardakoğlu, 2002).

Hacca bağlı bir ibadet olarak emredilen kurban, hac ibadeti yapmayan Müslümanlar tarafından da ifa edilmesiyle beraber geleneksel hale gelerek dini ve sosyal birçok amacı gerçekleştirmektedir. Kurban ibadetinin Müslümanların yerine getirmede üzerinde titizlikle durdukları ibadetlerden biridir. Bunun temelinde birçok sosyal ve psikolojik neden sıralanabilir.

Kurban kıssası Müslümanlar arasında en yaygın olarak bilinen kıssadır. Bu çerçevede bireylerin Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'e karşı gösterdikleri diğerkâmlığın kurban ibadetine olan motivasyonlarını oldukça artırdığını söylemek mümkündür. Çünkü her kurban bayramında Müslümanlar kurban kıssasındaki motifleri, kahramanları zihinsel olarak canlandırmakta ve olayı birbirleri arasında hikâye etmektedirler. Her ne kadar Yüce Allah'ın "*Elbette kurbanların ne etleri ve ne de kanları Allah'a ulaşır.*" (Hacc, 37), ihlase ve samimiyete işaret etse de, insanlar israiliyatla zenginleşen kurban kıssasına biraz da duygusallık katarak şekilsel yönünü ön plana çıkarmaktadırlar.

Halkın yoğun ilgi gösterdiği kurban ibadeti özellikle kurban günlerinde vaazlara, sohbetlere ve yazılara gündem teşkil etmiş ve bu çerçevede birçok kitap ve risaleye konu olmuştur. Bu kapsamda bir risale kaleme alan Sinobî kurban meselesini ele almış ve incelemiştir. Çalışmada Sinobî ve eserleri ulaşıldığı kadarıyla tanıtılmaya çalışılmıştır. Kurban risalesinin nüshaları, risalede kullandığı kaynaklar analiz edilmiş, risalenin içeriği özetlenerek değerlendirme yapılmış, ulaşılan sonuçlar verilmiştir.

1. Müellif ve Risale Hakkında Bilgiler

a. Müellif

Müellif hakkında çok az bilgiyi eserlerinde verdiği kadar ulaşılmıştır. Tespit edildiği kadarıyla *Câmi'u'l-envâr* ve *Letâ'ifu'l-ahbâr* onun tek eseridir. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37Hk2279 numara ile kayıtlı bulunan eserin ilk sayfasında, Şeyh Muhammed b. Ahmed es-Sinobî, Hiramî Ahmed Paşa Tekkesi'nde Şeyh olarak, 37Hk840/1 numaralı eserin başında Hiramî Ahmed Paşa Tekkesi'nde¹ 'şeyh' ve 'Piyale Paşa Camii'² Vaizi' şeklinde tanıtılmaktadır. Her iki nüshada müellif kendi ismini 'Şeyh Muhammed b. Ahmed es-Sinobî' olarak yazmaktadır (Sînôbî M. E., 1132); (Sînôbî M. E., ty).

¹ Hiramî Ahmetpaşa Camii, (Kilise Camii), (Ahmed Paşa Camii): Çarşamba, Balat Mahallesi, Koldukçu Sokakta bulunan bu caminin aslı; XII. yüzyıl Bizans devrine ait asıl adı tespit olunamayan küçük bir kilise iken, 999/1590 senelerinde, Hiramî Ahmed Paşa tarafından camiye çevrilmiştir. Hiramî adıyla meşhur olan Ahmed Paşa, Eğrikapı dışında "Savak Mescidi ve Tekkesi"nin de bânisidir. Kendisi burada medfûndur. Bizans mimarîsinin özelliklerini taşıyan bu cami, Yunan salibi plânı üzerine inşa edilmiştir. Zamanla harap olan cami, 1966 yılında Vakıflar İdaresi tarafından restore edilerek ibadete açılmıştır. (<http://www.fatih.gov.tr/hirami-ahmetpasa-camii>, erişim: 17.09.2018)

² Piyale Paşa Camii: Piyale Mehmed Paşa, 1570'lerde Kasımpaşa'nın arkasındaki vadide, kimselerin yaşamadığı kırsal bir kesimi yerleşime açmak amacıyla, cami, medrese, tekke, sıbyan mektebi, türbe, çarşı, hamam ve sebilden oluşan bir külliye yaptırmıştır. Günümüze ise yalnızca cami ve türbe erişebilmiştir. (<http://www.beyoglu.bel.tr/rehber/detay/Piyale-Pasa-Camii/168/923/0>, erişim: 17.09.2018)

Müellifin tek eseri olan *Câmi'u'l-envâr ve Letâ'ifu'l-ahbâr*'da verdiği bilgilere ve eserin kaydındaki tarihe 1132/1719 dayanarak bu tarihlerde sağ olduğu sonucuna varılmaktadır. Kaynaklarda müellif hakkında bilgi bulunamamıştır.

b. Eserleri

Câmi'u'l-envâr ve Letâ'ifu'l-ahbâr

Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37Hk2279 numaralı, II,141 yaprak sayılı, 19 satır, nesih Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37Hk840 numaralı, 1b-213b yaprak sayılı, 19 satır, nesih, müellif hattı, istinsah tarihi, 1132 (1719).

Eserin, (37Hk840) nüshası “meclis/sohbet” adını verdiği 70 bölümden, 37Hk2279 numaralı nüshası ise 53 bölümden oluşmaktadır. Her iki nüshanın hattı nesih türündedir. Kayıtlarda 37Hk840 numaralı nüsha müellif hattı olarak geçmekte iken, diğer nüshanın müstensih kaydı bulunmamaktadır. Her iki eser yazı türü ve şekli açısından birbirinin kopyası niteliğinde olduğundan müstensih kaydı bulunmayan eserin de müellif tarafından kaleme alındığı söylenebilir.

37Hk2279 numaralı nüsha, diğerine göre daha az hacimlidir (53 bölüm). 37Hk840 numaralı 70 bölümden oluşan nüsha, müellif tarafından yeni konular eklenerek genişletilmiş olabilir. Çalışmaya konu edilen kurban risalesi de bu nüshanın son kısmında bulunmaktadır.

Müellif eseri yazma amacını ilk sayfada şöyle açıklamaktadır: “Bir Cuma günü aklıma vaazlarımda yaptığım sohbetleri Allah’ın yardımıyla bir araya getirme düşüncesi hâsıl oldu. Usul ve fûru, salih amellerin, taat ve ibadetlerin fazileti, namaz, oruç hac, zekât, sadaka, zikir, tevhit, Kur’an tilaveti, bazı ilginç hikâye ve ibret dolu güzel kıssalar hakkında bu sohbetleri yazmak istedim.” (Sînôbî M. E., ty, s. 1a).

Müellif kitabında ele aldığı meselelerde başvurduğu kaynakları da belirtmektedir: *Miş-kâtü'l-mesâbîh*, *Terğîb*, *Mişkâtü'l-envâr*, *Meğâribü'z-zeman*, *Letâifü'l-ahbâr*, *Tıbbü'l-kalb* ve *l-kâlib*, *Mevâiz fî Fünûni'l-mecâlis*, *İhyau'l-ulûm*, *Behcetü'z-zâkirîn*, *Behcetü'l-envâr*, *Tenbîhu'l-efkâr*, *Meniyyetü'l-vaizîn*, *Büstânü'l-ârifîn*, *Tenbîhü'l-ğâfilîn* ve diğer muteber kitaplar.

Müellif konuları ele alırken kendisinden bir şey ortaya koymaktan ziyade, bahsettiği eserlerden alıntı yaptığını kitabı okuyanların belirtilen hususa güven duymaları amacıyla cümlelerin sonunda da alıntı yaptığı eserleri yazdığını söylemektedir.

Müellif, bölümlerin girişinde ilgili ayet ve hadisleri vermektedir. Din kardeşlerine öğüt ve nasihatlerde bulunduğunu, faydalananların kendisine dua etmesini ve varsa eksikliklerini ve kusurlarını da mazur görmelerini istemektedir.

Besmelenin fazileti bölümü ile başlayan eserde iman, ibadet, taat, fıkhi meseleler, zikir, mübarek günler ve geceler, Hz. Peygamber’in siyeri, sünnet, salavat gibi pek çok konu 70 başlıkta ele alınmıştır.

Eserde yer alan başlıklar şöyle sıralanmıştır:

Meclis: Kovulmuş Şeytandan Allah’a sığınmanın Fazileti

Meclis: İstiazenin Beyanı

Meclis: Amellere başlamada Besmelenin Fazileti

Meclis: Besmelenin Fazileti ve Beyanı

Meclis: İman ve İslam’ın Fazileti

Meclis: İman ve İtikadın Fazileti

Meclis: Kelime-i Şehadet ve Zikrin Fazileti

Meclis: Zikrin Fazileti

Meclis: Tövbenin Beyanı

Meclis: Hamdele ve Salvelenin Fazileti
Meclis: Hz. Peygambere Salavatın Fazileti
Meclis: Hz. Peygambere ve Sünnetine Muhabbet
Meclis: İlim Meclisinin Fazileti
Meclis: İlim ve Zikrin Fazileti
Meclis: Kur'an'ı Hatmetmenin Fazileti
Meclis: Taat ve Çalışmanın Fazileti
Meclis: Şehitliğin Fazileti
Meclis: Şühedanın Fazileti
Meclis: Hastalık ve Musibetlere Sabrın Fazileti
Meclis: Fesad-ı Zamanda Sünnetin İhyasının Fazileti
Meclis: Sünnet Olmanın Fazileti
Meclis: Aile Büyükleri ve Ebeveynin Haklarının Beyanı
Meclis: Livata
Meclis: İçki, Faiz ve Yetim Malı Yemek
Meclis: Büyük Günahlardan Faiz
Meclis: Kesbin Fazileti
Meclis: Kesbin ve Stok Yapmanın Afeti
Meclis: Münafık ve Hasetçiler
Meclis: Takva ve İmanın Selameti
Meclis: Abdest ve Beş Vakit Namaz
Meclis: Namaz ve İsimlendirilmesi
Meclis: Beş Vakit Namaz ve Temel Şartları
Meclis: Cemaat ve Fazileti
Meclis: Cuma ve Şartları
Meclis: Zekât
Meclis: Hac
Meclis: Ölüm
Meclis: Kabir Azabı ve Ölüm Halleri
Meclis: Yeniden Dirilme ve Haşr
Meclis: Kitapların Verilmesi ve Hesap
Meclis: Mizan
Meclis: Cehennem Ehlinin Sıfatları
Meclis: Kıyamet ve Alametleri
Meclis: Muharrem Ayı Orucu
Meclis: Aşure Günü Orucunun Fazileti
Meclis: Hz. Peygamberin Fazileti
Meclis: Hz. Peygamberin Doğumu
Meclis: Hz. Peygamberin Doğumu
Meclis: Hz. Peygamberin Mucizeleri
Meclis: Hz. Peygamberin Mucizeleri
Meclis: Receb Ayı Orucu
Meclis: Receb Ayının İlk Cuma Gecesi (Regaib Kandili)
Meclis: Hz. Peygamberin Miracı

Meclis: Şaban Orucu

Meclis: Şaban Ayı Orucu

Meclis: Şaban Ayı Yarısının Orucu ve (Berat) Gecesi

Meclis: Yevm-i Şek ve Orucu (Hilalin Görülmesi Meselesi)

Meclis: İftar, Niyet ve Orucu Bozan Durumlar

Meclis: Ramazan Ayının Fazileti

Meclis: Ramazan Ayının Fazileti

Meclis: Ramazan Ayının Fazileti

Meclis: Ramazan Ayının Fazileti

Meclis: Ramazan Ayının Fazileti ve Orucun Farz Olmasının Nedenleri

Meclis: Ramazan Ayının Fazileti ve İtikâf

Meclis: Kadir Gecsinin Fazileti

Meclis: Kadir Gecsinin Fazileti

Meclis: Fıtır Sadakası ve Bayram Namazı

Meclis: Şevvalin Fazileti

Meclis: Arefe Günü, Bayram Gecesi ve Kurban

Meclis: Arefe Günü, Teşrik Tekbiri ve Kurban, Saffât Suresinde Hz. İbrahim'in Hz. İsmail'i Kurban Etmesi

Eser, müellifin yazma amacında belirttiği gibi cami cemaatinin anlayacağı ortalama bir seviyeye sahip, Müslüman bireyin günlük yaşamında uygulaması gereken dini meseleleri anlatan yaygın eğitim materyali türünde bir eserdir. Çalışma konusu olan “Saffât Suresinde Hz. İbrahim'in Hz. İsmail'i Kurban Etmesi” adlı risale, eserin son başlığı olan “Arefe Günü, Teşrik Tekbiri ve Kurban” bölümünün sonunda yer almaktadır.

Bu eserde yer alan risalenin ayrı bir risale olarak iki nüshası bulunmaktadır: Bir nüsha, “Hikâyet-ü İbrâhîm fî Zebhi İsmâîl” ismiyle Konya İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda 42Kon3543/2 numarayla, diğeri “Meclisün fî Zebhi İbrâhîm İbnihi İsmâîl (a.s.) ve fihi İbretün limen Taakkul” adıyla Samsun İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonunda, 55Hk791/4 numara ile kayıtlıdır.

c. Risalenin Nüshaları

Eserin bir nüshası, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi KHK840 numaralı mecmua-nın son bölümünde (213b-217b yk.) bulunmaktadır. Şeyh Mehmed Emîn Celvetî b. Ahmed Sînôbî'nin kendi el yazısıyla (Arap-Nestalik) yazı tipinde, 19 satırdan oluşan, 210x160-140x95 mm. ölçülerinde 1132/1719 yılında Arapça olarak kaleme alınmıştır. Risalenin bu nüshası müellifin kendi hattıyla kaleme aldığı *Câmi'u'l-envâr ve Letâ'ifu'l-ahbâr* adlı eserin son bölümünde 5 varak halinde yer almaktadır.

Diğer nüsha, Milli Kütüphanenin Samsun İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonunda, 55Hk791/4 numaralı eserde 11ab-12b varaklarda, 31 satırdan oluşan, Arapça, 1249/1833 yılında istinsah edilmiş şekliyle kayıtlıdır.

Bir başka nüsha ise Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda 42ab, 43ab ve 44a varaklarda, 17 satırdan oluşan, 42Kon3543/2 numara ile kayıtlıdır. Derviş Muhammed b. Mustafa tarafından istinsah edilmiştir. Risale 1151 yılında yazılmıştır.

d. Atıfta Bulunduğu Kaynaklar

Mışkâtü'l-envâr fi Letâîfî'l-ahbâr, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed al-Gazâlî (ö.505/1111). Mev'iza türünde olan bu eser, Kâtip Çelebi'ye göre, Gazâlî'den sonra birinin Gazâlî'ye dair bulduğu şeyleri bir araya getirerek hazırladığı bir eserdir (Çelebi, 1330, s. II/175).

Câmi'u'l-envâr, Hüseyin b. Ahmed es-Sirôzî (ö. XVI. yy), İşarî üslup üzere telif edilmiş manzum bir İhlas süresi tefsiridir. Eser; tevhid, na't-ı Resul, besmelenin fazileti, lafzatullâh'ın fazileti, Allah'ın sıfatları gibi konuların işlendiği manzumelerle başlamaktadır. Bu eserde İhlas süresi tefsirinin etrafında birçok tasavvufî mesele ele alınmıştır. Bu bağlamda birçok ayetten, hadisten, menkıbeden istifade edilmiş, muhtelif isrâîlî bilgiler nakledilmiştir (Çolak & Düzenli, 2014) (Alpaydın, 2017, s. 672).

Hayâtü'l-kulûb, Nebi b. Turhan b. Durmuş es-Sinobi, (ö. 936/1529), Milli Kütüphane 06MilYzA9996/1.

Tefsîru'l-haddâdî, Ebu Bekir b. Ali el- Haddâdî el-Abadi (ö. 800 h), Yemenli âlimler arasında Hanefî mezhebine dair en çok eser veren kişi olarak bilinen ve kuvvetli ve meşhur bir müfessir olarak tanınan Haddâdî'nin *Tefsîru'l-haddâdî* eserinden başka özellikle fıkıh alanı başta olmak üzere önemli eserleri bulunmaktadır (Sifil, 1996).

Câmi'u'l-hikâyât ve Lâmiu'r-rivâyât, Muhammed Cemâlüddîn el-Ûfî el-Hindî'ye ait Farsça bir eserdir. 628/1231 yılında, Vezir Nizâmü'l-mülk tarafından cem edilmiştir (Bağdatlı, 1972).

Müellifin herhangi bir eser adı zikretmeden 'Kadi' ismine çokça referansta bulunmaktadır. Bu ismin, Hz. Âdem'den itibaren önemli tarihi ve siyasi olaylar, özellikle peygamberler tarihi ve hakkında değerli bilgiler ihtiva eden *Nizâmü't-tevârîh* adlı eseri bulunan Eş'ari kelmacı Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) olduğunu söylemek mümkündür.

el-Behçe Müellifin kısa künye ile sıklıkla atıfta bulunduğu bu eserin aşağıdaki eserlerden biri olması mümkündür:

Behcetü'l-hadâik fi Mev'izeti'l-halâik, Müellifi kesin olarak bilinmemekle birlikte Süleymaniye nüshasına göre (İbrâhim Efendi, nr. 354, vr. 1b) Nâsırüddin b. Ahmed b. Muhammed tarafından kaleme alınan ve Eski Anadolu Türkçesi'nin ilk dönemine ait bir vaaz kitabıdır. *Behcetü'l-hadâik*, "meclis" adı verilen ve başlıkları Arapça olarak yazılan kırk bir bölüme ayrılmıştır. Eser yazılış sebebinin, mahiyetinin ve adının açıklandığı bir mukaddime ile başlamaktadır. Eser; tevhid, Kur'an, âlimler, Allah'ın fazlı, ölüm, sabır, istiaze, ibadet, fitre, zikir gibi konular; Receb, Şaban, Ramazan, Zilhicce gibi ayların faziletleri; Ramazan ve Kurban bayramları; Arefe, Cuma, Aşure, Kadir, Miraç gibi önemli gün ve geceler; Hz. Âdem'in cennetten çıkarılması, Hz. Mûsâ'nın Firavun'u imana daveti, Hz. Yûsuf kıssası, Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi; Hz. Muhammed, Yakup, Yusuf, İbrahim, Musa peygamberlerin vefatları, ayrıca çeşitli konulardaki ayet ve hadislerin anlamları gibi pek çok konuyu içermektedir (Erkan, 1992, s. 346). *Behcetü'l-hadâik* adlı eser içerik, yöntem, seviye vb. açısından Sinobî'nin eseriyle oldukça uyumludur. Hatta söz konusu eserin, Sinobî için referans olmaktan öte şekil, içerik ve yöntem açısından ilham kaynağı olduğu söylenebilir.

Behcetü'l-envâr: eş-Şeyh el-İmâm Tâcü'l-İslâm Süleyman b. Dâvûd es-Sittisînî tarafından kaleme alınmış meviza türündeki *Zehratü'r-riyâz* adlı eserin Türkçe tercümesidir (Çelebi, 1330, s. II/11).

Behcetü'l-mecâlis, İbn Abdülberr'in (ö. 463/1071) ahlâkî, edebî ve hikemî konulara dair antolojik bir eserdir (Çağrı, 1992, s. 348).

Müellifin eserinde referans gösterdiği kitaplar, yaşadığı dönemde kaleme alınan eserlerde de sıkça atıf yapılan kaynaklar (Çalık, 2009, s. 96) olduğu dikkat çekmektedir.

e. Risalenin İçeriği

Tespit edildiği üzere eserin KHK840, 55Hk791/4, 42Kon3543/2 numaralı üç nüshası bulunmaktadır. Üç nüsha da içerik ve şekil itibarıyla birbirinden farklı özellikler taşımaktadır. 42Kon3543/2 numaralı nüsha 2,5; 55Hk791/4 numaralı nüsha 1,5; KHK840 numaralı nüsha ise 4,5 varaktan oluşmaktadır. Üç nüshadan KHK840 numaralı nüsha daha kapsamlı ve ayrıntılı olarak konuyu ele almaktadır. Diğer nüshalardan farklı olarak birçok esere atıflar yapılmış, kurban meselesi ile ilgili konular çeşitli rivayetlerle zenginleştirilmiştir.

Müellif, risalede kurban meselesini Kur'an ayetleri çerçevesinde ele almakta bir nevi ilgili ayetleri tefsir etmektedir. Nitekim risalenin başlığını "Saffât Suresinde İbrahim Peygamberin İsmail'i Kurbanı Meselesinin Beyanı Hakkında" şeklinde vermektedir (Sînôbî M. E., ty, s. 214a).

Risaleye Hz. İbrahim'in Nemrut'un ateşinden kurtulmasından sonra (Es-Saffât 37/99) Allah'ın emrine uyarak Harran'dan Şam'a (Beyti Makdis'e) hicretiyle başlamakta, hicret konusunu incelemektedir. Ona göre Hz. İbrahim, ateşten kurtulduktan sonra küfür diyarından mukaddes topraklara dininin salah bulduğu yere sağlıcakla kavuşturması ve Allah'ın sözünün gereği O'na yakın makamlara ulaşmak için (Ankebut 29/69) hicret etmiştir (Sînôbî M. E., ty, s. 214a). Müellif, bu hicreti, hadisi referans göstererek Hz. Peygamber'in hicretiyle mukayese etmektedir: "*Dini için bir karış dahi olsa bir yerden bir yere hareket/ hicret eden kimse ye cennet vacip olur. Cennette Hz. Muhammed ve Hz. İbrahim'e komşu olur.*" (Kurtubî, 2013, s. 5/347). Ona göre Hz. İbrahim Harran'dan Şam'a, Hz. Muhammed ise, Mekke'den Medine'ye hicret etti. Bir kimse, isyan olan bir yerden Allah'ın rızasını kazanmak için hicret ederse Hz. İbrahim'e ve Hz. Muhammed'e uy- muş olur ve onların sünnetine tabi olduğundan ahirette onlara komşu olur.

Müellif, Hz. İbrahim'in çocuk edinme süreci üzerinde fazla ayrıntıya girmeden onun Allah'a verdiği söz ve Hz. İsmail'i kurban etme aşamalarını ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Yine kurban edilmek istenen çocuğun İsmail ve İshak üzerinde yapılan tartışmalara da değinmeden, âlimlerin çoğunun gerçekte İsmail olduğunu söylediğini el-Hindî'den nakletmektedir (Sînôbî M. E., ty, s. 214b).

Müellif, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme yükümlülüğüne neden olan durumu şöyle açıklamaktadır: "İbrahim peygamber Allah rızası için bin koyun, üç yüz sığır ve iki yüz deve kurban sundu. İbrahim, "Yanımda ne varsa hepsini Allah'a sundum. Eğer bir oğlum olsaydı onu da Allah yolunda kurban eder, böylece Allah'a yakınlaştırdım." dedi. Bu sözün üzerinden epey zaman geçti ve neredeyse verdiği sözünü unuttu. Mukaddes topraklara gelince Allah ona verdiği sözü hatırlattı. Müellif bu hatırlatmayı ilginç bir benzetme ile canlandırmaktadır. İbrahim uyku- sunda iken, "Ey İbrahim onu seviyor musun?" diye bir ses işitince, "nasıl sevmem? O senin bana çok değerli bir armağanındır." diye cevap verdi. Allah: "Bir çocuk sevgisi ile Samed olan Allah'ın sevgisini tek kalpte nasıl bir arada tutarsın?" Rüyanın sonucunda Hz. İbrahime oğlunu kurban etmesi emredilir. Uzun yıllar sonra yaşlılığında sahip olduğu canından bir parça olan çocuğunu kurban etme emrini rüyasında alınca bu rüyanın Allah'tan mı yoksa Şeytandan mı olduğunu iyice düşündü. Bu nedenle o gün "terviye"³ olarak adlandırılır. Sabah olduğunda, 100 besili koyun seçti ve onları boğazladı. Böylece İbrahim görevini yapmış, adağını yerine getirmiş olduğunu zanne- diyordu. Ancak yine rüyasında onu kurban etmesi emredildi. Bu nedenle o gün kurban "nahr

³ Kurban bayramı arifesinden önceki gece.

günü” olarak isimlendirildi. Sanki Allah, sevmeye ortak olduğu İsmail'i kurban etme emrini bildiriyordu. Böylece İbrahim emri yerine getirmekle bağışlanmış olacaktı. Oğlunu bağrına bastı ve sabaha kadar ağladı. Hacer'e onu yıkamasını güzel kokular sürerek en güzel elbiselerini giydirmesini söyledi. Çünkü bir ziyafete götüreceğim, dedi. Hacer onu yıkadı, güzel kokular sürdü ve güzel elbiseler giydirdi (Sînôbî M. E., ty, s. 215a).

Müellif, İbrahim Peygamber'in kurban emrini aldıktan sonra ona ve ailesine musallat olan şeytan ile mücadelelerini canlandırarak vermektedir. Buna göre Şeytan 'kurban eylemi gerçekleşmeden aralarına fitne sokmazsam bir daha bunlara fitne veremem' düşüncesiyle Hz. İbrahim, Hacer ve Hz. İsmail'e kurban eyleminden vazgeçirmek için vesvese vermeye çalışsa da 'peygamberlere batıl olan bir şey emredilmez.' sözüyle karşılık gördü ve emeline ulaşamadı. Hatta Hz. İsmail'in "Rabbimin emrine boynum kıldan incedir, iştir ve itaat ederim. Çünkü peygamberlere batıl olan bir şey emredilmez." cevabına karşılık, şeytan ikna etmek için konuşmaya devam etmeye yeltenince Hz. İsmail yerden bir taş aldı ve attı. Taş sol gözüne isabet etti. Şeytan hüsrana uğramış şekilde oradan kaçtı. İsmail'e uymak ve şeytanı uzaklaştırmak amacıyla olayın gerçekleştiği bu mekânda Allah şeytan taşlamayı bize vacip kıldı (Sînôbî M. E., ty, s. 215b).

Müellif, Hz. İbrahim'in Allah'ın emri ile kendi çocuğunu kurban etme durumunda kalmış bir babanın psikolojisini oldukça etkili bir şekilde yansıtmaktadır. Nitekim emri aldığı halde oğlu ile durumu istişare etmesi içinde bulunduğu duygusal hali açıkça göstermektedir. Müellif, el-Hindî'ye atıfta bulunarak bunu şöyle ifade etmektedir: Hz. İbrahim oğluna; "Ben rüyamda gördüm ki, seni kurban ediyorum, biliyorsun peygamber rüyaları haktır, Peygamberler Allah emretmeden çocuk kurban etmezler. Allah'ın emri İbrahim'in şefkatinden önceliklidir. Ben seni kurban etme emri aldım; bu konuda senin aklından geçen nedir, onaylamak mı karşı çıkmak mı?" Bunun üzerine İsmail "Rabbinin emrini yerine getir, her türlü iyilik rabbine itaattedir." Ey baba Nemrudun ateşine atıldığın zaman Rabbin razı oluncaya dek nasıl sabrettiysen, Allah'ın razı olması için ben de boğazlanmaya sabredeceğim. Babacığım, oğul senin can benim, sen oğlunu ben canımı feda edeyim (Sînôbî M. E., ty, s. 216a). "*Babacığım emrolunduğu şeyi yap. İnşallah ben sabredenlerden olacağım.*" (Es-Saffât 37/102).

Müellif Hz. İbrahim'in adağına kurban gitmeye hazırlanan Hz. İsmail'in duygularını çarpıcı bir şekilde şöyle dile getirmektedir: "Babacığım sen bana Allah'ın emrinin böyle olduğunu söylememiş miydin? Ben de bu yüzden anneme veda ettim ve hakkını helal etmesini istedim. Boynuna sarılıp ellerini ve yüzünü öptüm. Babacığım gereğini yap. Boğazlamak istiyorsan ellerimi boynuma bağla! Bu senin işini kolaylaştırır. Çünkü ölüm gerçekten çetindir. Perçemimden tut, omzuma otur ki sana zorluk çıkarmayayım. Babacığım mezarımı annemin göremeyeceği bir yere kaz ki onu her gördüğünde acıları depreşmesin. Boğazımı keserken gözümü kapat ki kesme daha çabuk ve daha kolay olsun. Yüzümü yere çevir. Çünkü yüzüme bakarak baba şefkatini sergileyip vazgeçebilirsin. Kanımla kirlenmemesi için gömleğimi çıkar ve onu benden bir hatıra olarak anneme ver. Benden anneme selam söyle, oğlu gibi Allah'ın emrine sabretmesini söyle. Üzülmesin ve şeytan vesvese vermesin diye beni nasıl boğazladığını, gömleğimi nasıl çıkardığını, ipe nasıl bağladığını sakın ona anlatma. Benim gibi bir çocuk görürsen ona bakma ki seni üzmesin. Benden o çocuğa selam söyle. Onları annemin yanına götürme bakıp da üzülmesin. Bunun üzerine İbrahim, "Sen Allah'ın emrine uyan ne güzel bir evlatsın!" dedi (Sînôbî M. E., ty, s. 216ab).

Sinobi, Risalede, Hz. İbrahim'in emre sadakati, Hz. İsmail'in teslimiyeti farklı rivayetler verilerek vurgulu bir şekilde anlatılmaktadır. Kimi zaman israiliyata dayalı bilgileri kullanarak

edebi sanatlarla anlatısını süslemeye çalışmıştır. Boğazlama sırasında Allah'ın meleklerle ve meleklerin de birbiriyle diyalogları bunun tipik örneklerindendir: "Allah, sema meleklerinin gözle-
rindeki perdeyi kaldırdınca İbrahim'in oğlunu boğazladığını gördüler. Hemen yere kapanıp secde
ettiler. Yüce Allah dedi ki; benim rızam için kulumun oğlunun boğazına bıçağı nasıl çektiğine
bakın! Semanın kapıları açıldı. Baktılar, ağladılar ve dediler ki, o dost edinmeyi Halilullah olmayı
hak ediyor. Çünkü açıkça (açık emir almadığı halde) emredilmediği halde açık bir emir almış gibi
rüyada aldığı gizli emir ile oğlunu nasıl da boğazlıyor? ve siz diyorsunuz ki bunu yapacak mı
yapmayacak mı ve ayete gönderme yaparak (el-Bakara, 2/30) kan dökecek mi?" (Sînôbî M. E.,
ty, s. 217a)

Başka bir örnek, boğazlama sırasında bıçakla Hz. İbrahim arasında geçen diyalogdur:
"İbrahim bıçağı İsmail'in boğazına koydu ve tüm gücüyle bastırdı Allah Cibril'e emretti: "Kuluma
'yetiş! Bıçağı İsmail'in boğazını kesmemesini söyle! Yoksa sana çok büyük azap ederim! Cibril,
göz açıp kapayıncaya kadar surede yetiştirdi ve mesajı ona iletirdi. Bıçak İsmail'in boğazını kesmedi.
Farklı yöntemlerle kesmeye çalışsa da başaramadı. Hz. İbrahim çok sinirlendi bıçağı taşa vurunca
taş ikiye bölündü. Bıçağı, "taşı kesiyorsan da neden eti kesmiyorsun?" diye sorunca, bıçak Al-
lah'ın kudretiyle dile geldi ve şöyle dedi: "Ey İbrahim bana niçin kızılıyorsun? İçine atıldığında
Nemrut'un ateşi seni yakmadığı gibi bana da yetmiş kere 'İsmail'in boğazını kesme.' diye emir
geldi. Oysa sen kes diyorsun. Âlemlerin Rabbi kesme diyor! Şu halde ben O'na isyan ederek senin
emrini nasıl yerine getireyim?" (Sînôbî M. E., ty, s. 217ab)

Müellif risaleyi, Hz. İbrahim'in rüyasında gördüğü emri yerine getirdiği, çocuğunun sev-
gisi yerine Allah'ın rızasını tercih ederek apaçık bir imtihandan yüz akıyla çıktığını ifade ederek
bitirmektedir. Kurban tecrübesi sonunda teşrik tekbirleri ve kurban ibadetinin vacip olma yüküm-
lülüğünün bu olaya dayandığını belirtmekte,

"İmkân olup da kurban kesmeyen namazgâhımıza yaklaşmasın!" (İbn Mâce, Edâhî, 2;
Ahmed b. Hanbel, II/321; Hâkim, II/422) hadisini vererek risaleyi tamamlamaktadır (Sînôbî M.
E., ty, s. 218a).

Sonuç

Risalenin tahlil ve değerlendirildiği bu çalışmada üç nüshadan daha kapsamlı olduğu için
37Hk840 numaralı nüsha temel alınmıştır. Bu nüshada olay ayrıntılı biçimde ele alınmış, yarar-
lanan kaynakların kısa isimleri verilmiştir. Diğer iki nüshada olay özetle verilmiş alıntılar zikre-
dilmemiştir.

Müellif kurban olayını anlatırken, iyi bir dil ile edebi sanatları ustalıkla kullanmıştır.
Özellikle melekler, bıçak örneklerinde olduğu gibi teşhis ve intak sanatlarının güzel örneklerini
sergilemiştir.

Kurban olayının duygusal yönlerini ön plana çıkaran Sinobi, risalede Hz. İbrahim, Hz.
İsmail ve Hacer'in kurban öncesi psikolojik durumlarını başarılı bir şekilde yansıtmıştır. Hz. İb-
rahim'in fedakârlığı, Hz. İsmail'in itaatkârlığı, adağını yerine getirmekte kararlı olan babanın ve
babasının dediğine itiraz etmeyen oğlunun teslimiyeti üzerinde durulan konulardandır. Risalede
Hz. İbrahim'in emre sadakati, Hz. İsmail'in teslimiyeti farklı rivayetler verilerek vurgulu bir şe-
kilde anlatılmaktadır. Kimi zaman israiliyata dayalı bilgilerle anlatısını süslemeye çalışmıştır.
Müslümanların ibadetlere yönelik motivasyonunu artırmak, sohbetini daha da ilgi çekici hale ge-
tirmek, dini hususları sevdirmek amacıyla bu yönteme başvurmuş olmalıdır. Nitekim halkın bu
tarza ilgisi her zaman görülen bir durumdur.

H. İbrahim ve H. İsmail'in yaşadıkları kurban tecrübesinin ele alındığı risalede ilgili meseleleri açıklarken birçok kaynağın kullanıldığı görülmektedir. Müellif bu kaynaklardan atıf yaparken kısa künye ile isimlerini zikretmektedir. Bu açıdan risalede akademik bir üslubun kullanıldığını söylemek mümkündür.

Müellif vaiz olması hasebiyle, kurban meselesi gibi eserinde yer alan konuları muhtemelen vaazlarında anlatmış daha sonraları bu sohbetleri kitap haline getirmiştir. İçerdiği konular ve kullanılan yöntem dikkate alındığında eserin genel halk tabakasını hedefleyen yaygın eğitim materyali mahiyetinde olduğu söylenebilir.

Risalenin aralarında Müslümanlara çeşitli tavsiye ve öğütlerde de bulunmaktadır.

Kaynakça

- Alpaydın, M. A. (2017). XV. Asırda Yaşamış Bir Osmanlı Müfessiri Olan Muhyiddin Muhammed en-Niksârî ve Tefsîr-i Sûre-i İhlâs'ı. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI(32), 671-691.
- Bağdatlı, İ. P. (1972). *İzâhu'l-meknûn fî'z-Zeyl-i alâ Katip Çelebi-Keşfü'z-zünûn an Esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*. İstanbul : MEB Yay.
- Bardakoğlu, A. (2002). Kurban. *DİA* (Cilt 26, s. 436-440). İstanbul: TDV Yay.
- Çağrı, M. (1992). Behcetü'l-mecâlis. *DİA* (Cilt 5, s. 348-349). İstanbul: TDV Yay.
- Çalık, F. (2009). Eşrefzade İzzettin ve Tefsiri: Enisü'l-Cenan Tefsiri. *Doktora tezi*. Bursa.
- Çelebi, K. (1330). *Keşfü'z-zünûn*. İstanbul : Dersaadet Matbaası.
- Çolak, M., & Düzenli, M. B. (2014). Hüseyin B. Ahmed Sirôzî'nin Hayatı, Eserleri ve Câmiü'l-Envâr 'Alâ Tefsîri'l-İhlâs Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme. *Literature and Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages*, IX(9), 407-436.
- el-Gazâlî, E. H. (ty). *Mişkâtü'l-envâr fî Letâ'ifu'l-ahbâr*. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06Mil YzA9650.
- Erkan, M. (1992). Behcetü'l-hadâik. *DİA* (Cilt 5, s. 346-348). İstanbul: TDV Yay.
- Güç, A. (2002). Kurban. *DİA* (Cilt 26, s. 433-435). İstanbul: TDV Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2009). *Korku ve Titreme*. (İ. Kapaklıkaya, Çev.) İstanbul : Hiperlink.
- Kurtubî, A. b. (2013). *el-Câmiu'l-ahkâm 'il-Kur'ân*. Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle.
- Lasebikan, G. L. (1998). Eski Ahid'de Kurban. (A. Güç, Çev.) *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII(7), 575-586.
- Sifil, E. (1996). Haddâd. *DİA* (Cilt 14, s. 553). İstanbul: TDV Yay.
- Sînôbî, M. E. (1132). *Câmi'u'l-envâr ve Letâ'ifu'l-ahbâr*. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37Hk840.
- Sînôbî, M. E. (ty). *Câmi'u'l-envâr ve Letâ'ifu'l-ahbâr*. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37Hk2279.

BATUMLU YESÂRÎ VE YESÂRÎ'NİN YENİ ŞİİRLERİ

Mehmet KILIÇ *

Öz

Batum'da doğan, Sinop'ta Aleviliğin temelini atan ve Sinop'ta vefat eden Batumlu Yesârî Baba önemli bir Alevi-Bektaşî şairidir. Asıl adı Mehmet'tir. Koşmalarını, nefeslerini sazı ile birleştirmiş; birçok şiir terennüm etmiştir. Söylediği şiirlerden bir eser tertip etmemiş ama şiirleri, şairler arasında çok tekrar edildiğinden unutulmamış ve oluşturulmuş olan mecmualarda kendine yer bulmuştur. Bundan dolayı yapılan mecmua çalışmalarında Yesârî mahlaslı şairin birden çok şiiri ile karşılaşmıştır. Bu konuda birçok araştırmacı çalışma yapmıştır ve tespit edilen bu şiirler yayınlanmıştır ama hala bilinmeyen veya mecmuaların içerisinde yeni yeni tespit edilen Yesârî mahlaslı şiirler bulunmaktadır. Bu mecmualardan birisi, Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu'nda 170 numarada kayıtlı mecmuadır. Bu mecmuada Yesârî mahlaslı 9 şiir tespit edilmiştir. Bu şiirlerden bazıları Yesârî adına yapılan çalışmalarda bulunmuştur fakat 6 tane şiir yapılmış olan çalışmalarda bulunmamıştır ve bunların Yesârî mahlaslı şairin tespit edilememiş şiirleri olduğu düşünülmüştür. Yapılan akademik çalışmalar ve diğer çalışmalarda bulunmayan bu şiirler, şair adına yapılmış olan çalışmalarda bulunan şiirleri ile karşılaştırılmış ve karşılaştırma sonucunda şiirlerin Batumlu Yesârî'ye ait olduğu kanaati uyanmıştır. Fakat her zaman müstensihin yapacağı hatalar göz önünde bulundurulmalıdır.

Anahtar kelimeler: Yesârî, mecmua, Alevilik, şiir, Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu.

Yesari who Lived in Sinop and Yesari's New Poems

Abstract

Born in Batumi, laid the foundation of Alevism in Sinop, Batumlu Yesârî father who died in Sinop is an important Alevi-Bektashi poet. His real name is Mehmet. He combined his Kosma, Nefes with reeds; he has said a lot of poetry. He did not create a word of art from the poems he said but his poems have been included in the mecmua, which has not been forgotten and written as it has been repeated many times among the poets. For this reason, many poems of the poet nicknamed Yesârî were encountered in the mecmua works. Many researchers have worked on this subject and these poems were published but there are poems called Yesârî nickname which are still unknown or newly discovered within the mecmuas. One of these magazines is registered at the number 170 in the collection of Suleymaniye Library Galata Mevlevihanesi. In this mecmua, 10 poems of Yesârî are identified. Some of these poems were found in studies conducted in the name of Yesârî but 6 poems were not found in studies and these poems were thought to have undetectable poems of the Batumlu Yesârî of named Yesârî nickname. These poems, which are not included in the academic studies and other studies, are compared with the poems which are in the studies performed in the name of the poet and as a result of comparison, it was felt that the poems belonged to the Batumlu Yesârî. But always the mistakes that the compiler will make must be considered.

Keywords: Yesârî, mecmua, Alevism, poem, Suleymaniye Library Galata Mevlevihanesi Collection.

* Öğr. Gör., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, mehmetkilic@ibu.edu.tr

Giriş

Orta Asya Türklerinin manevi mimarı olan Ahmet Yesevi, İslamiyet'i kabul ettikten sonra Türkler arasında irşat vazifesi yapmıştır. Düşüncesi çeşitli şekillerle Orta Asya'ya yaymıştır. Ayrıca yetiştirdiği müritleri vasıtasıyla kendisinin ulaşamadığı yerlere sesini duyurmuş ve irşat vazifesini devam ettirmiştir. Anadolu'da Yesevilğin seslerinden birisi de Hacı Bektaş-ı Velî'dir. Fakat Bektaş-ı Velî, Bektaşî tarikatının kurucusu değildir. Bektaşilik, Hacı Bektaş'ın düşüncelerinden hareketle daha sonradan oluşturulmuş bir tarikattır. Hacı Bektaş düşüncesi etrafında şekillenen Bektaşilik tarikatı, birçok şairi etkilemiştir. Şairler yüzyıllar boyu şiirleri ile Bektaşiliği canlı ve diri tutmuş, tarikat ekolünün ve düşüncesinin nesillerden nesillere aktarılmasını sağlamıştır. Aşağıda kendisinden ve şiirlerinden bahsedeceğimiz şair de bu ekolün bir parçasıdır.

Türk edebiyatı geçmişten günümüze, dönemine ve kendinden sonraki dönemlere damgasını vurmuş şairlerle birlikte varlığını sürdürmüş ve sürdürmektedir. Bazen Halk Edebiyatı, bazen Divan Edebiyatı olmak üzere birçok kaynaktan yararlanan şairler şiirlerini söylemiş; ayrıca bu şiirlerini Cönk ve Divan adı verilen kitaplarda toplamışlardır. Oluşturulan bu eserler; şairler, dönem, çağ, toplum hayatı gibi birçok konuda bilgi vermektedir. Fakat bazı şairler şiirlerini bir kitap haline getirmemiş ya da eserini oluşturduktan sonra da şiirler söylemiş veya yazmıştır ama bu şiirlerini eserine koymamıştır. Bu durumun birçok nedeni olabilmektedir.¹ Divan veya Cönk'te olmayan bu birçok şiir, mecmua denen eserlerde karşımıza çıkmaktadır.

Mecmualar, şiir çalışmaları için önemli kaynaklardır. Mecmualarda, şairlerin o zamana kadar ortaya çıkmamış şiirleri bulunabilmektedir. Bunlar da edebiyat tarihine önemli katkılar sunmaktadır.² Uzun'un 2003 yılında İslam Ansiklopedisi'nde "Mecmua" konusunda da değindiği gibi "mecmua" kelimesi Arapça "cem" mastarından türemiştir ve birçok manaya gelmektedir. Uzun bu yazısında daha çok mecmuanın edebî yönü üzerinde durmaktadır ve "*genelde bir veya daha fazla yazar yahut şaire ait çeşitli şekil ve hacimdeki dini, din dışı nesir ya da şiirlerden oluşan derleme kitaplardır*" diyerek mecmuayı edebiyat terimi olarak da açıklamıştır. "*Mecmualar, yazıldığı devrin edebî zeminini teşkil eder ve bu zemin anlaşılmadan devrin edebî hüviyetini layıkıyla anlamamız mümkün değildir.*" (Tarlan, 1946:137). Tarlan'ın bu sözünden de anlaşılacağı üzere mecmuaya sadece tarihin tozlu sayfalarında kalmış şiir kitabı olarak değil tarihin tozunun altında kalmış bir hazine olarak bakmak gerekir. Mecmualara ancak bu şekilde bakılırsa gelecekte yapılacak araştırmalara ışık tutabilir.

Çalışmanın asıl konusu olan şiirlere geçmeden önce şiirlerin yazarı olabileceğini düşündüğümüz Batumlu Yesârî Baba hakkında kısaca bilgi verelim. Bu konuda; Ali Ertan, Fahri Maden ve M. Şakir Ülkütaşır'ın yazılarından hareket edilmiştir.

Edebiyatımızda Yesârî mahlaslı dört şair vardır. Filibeli Mustafa Yesârî, Konyalı Yesârî Baba (Mengüşlü Yesârî), Çankırlı Yesârî ve Batumlu Yesârî Baba. Sadettin Nüzhet Ergun, Filibeli Yesârî hakkında çalışma yapmıştır. M. Şakir Ülkütaşır çeşitli cönklerden derlediği Batumlu Yesârî Baba'ya ait şiirleri Saadettin Nüzhet Ergun'a vermiştir. Ergun'un şiirleri Yesârî Baba diye yayımlaması, şiirlerin Filibeli Yesârî'ye mi Batumlu Yesârî'ye mi ait olduğu konusunda karışıklığa neden olmuştur. (Maden, 2012: 188-189). Ali Ertan, Yesârî Baba adlı kitabında Çankırlı

¹ Bu konuda daha fazla bilgi için bkz: Yaşar Aydemir, "Metin Neşrinde Mecmuaların Rolü ve Karşılaşılan Problemler", *Turkish Studies*, Ankara 2007, Cilt: II, Sayı: 3, s.122-137

² Mehmet Kılıç, "*Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu 170 Numaralı Mecmua (1-70) (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin)*", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi), Sakarya 2018, s. 311

Yesârî'nin Batumlu Yesârî Baba olduğunu söylemiş ve aslında Çankırlı bir Yesârî'nin olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır (Ertan, 1941: 8-9). Bu çalışmada hayatı hakkında bilgi verilen ve şiirlerin yazarı olarak düşünülen kişi Batumlu Yesârî'dir.

Yesârî'nin asıl adı Mehmet'tir. 1804 yılında bugünkü Gürcistan toprakları olan Batum'da doğmuştur. Bazı kaynaklarda ise Artvin'in ilçesi olan Murgul'da doğduğu da iddia edilmektedir (Maden, 2012: 186). Fakat bu bilgiye ait herhangi bir kaynak verilmemiştir. Şairin mahlasını kimden aldığı bilinmemekle beraber Ali Ertan'ın aktardığı bilgiye göre solak olduğundan dolayı bu mahlası aldığı rivayet edilir. Yesar; Arapça'da sol tarafla ilgili, solak anlamlarına gelmektedir. Küçük yaşta iyi bir eğitim alan Yesârî; konuşmasını dinleten, sohbeti hoş birisi olduğundan girdiği ve gittiği muhitte kendisine saygı gösterilmiştir. Bektaşilik tarikatına intisap eden Yesârî saz çalmasını bilmesi, sazıyla nefes ve koşmalarını terennüm etmesi de saygı gösterilmesinde etkili olmuştur (Ertan, 1941: 4). Yesârî'ye Bektaşî tekkesinde belli süre hizmet ettikten sonra "Dervişlik" payesi verilmiş ve Hacı Bektaş tekkesinde uzun bir süre dervişlik yaptıktan sonra "Babalık" payesine yükselmiş ve "Türbedarlık" verilmiştir (Ertan, 1941: 4-8). Yesârî Bektaşîlerin deyimiyle "devr-i fitret"ten sonra birkaç defa Sinop'a gelmiş, tarikatın o sırada çözülmeye başlayan yöresel bağlarını kuvvetlendirmek için hayli çalışmış; sonradan bu çalışmasını Sinop'ta yeniden tekke açmak ve üç dört yıl dedeliğini yapmak suretiyle başarılı şekilde sonuçlandırmıştır (Ülkütaşır, 1979: 16). Sinop'ta Bektaşiliği yayan ve mürid yetiştiren ilk kişi Yesârî'dir (Noyan, 2002: 328-329). Son zamanlarını tamamen Sinop'ta geçiren Yesârî Baba tarikatının prensipleriyle dolu fikirlerini şiirlerinde ve sazında terennüm etmiştir. 1881 yılına gelindiğinde Sinop'un Bektaşilik mimarı Yesârî Baba 78 yaşında vefat etmiştir ve Bektaşî tekkesi olarak anılan Zeytinlik civarında yüksek bir türbede gömülmüştür (Ertan, 1941: 5). Fakat bugün türbesi bakımsızlıktan yıkılmış ve türbeden ziyade harabe görünümündedir. 2014 ve 2018 yılı resimleri yanyana koyularak türbenin haline dikkat çekilmeye çalışılmıştır.



Yesârî yaşadığı çevrede kendini çok sevdirmiş; serbest düşünceli, hoş sohbet, özellikle gülünç fıkralarıyla tanınan şairin ustaca saz çaldığı; yazdığı nefes, koşma ve kalenderi gibi şiirleri sazıyla bizzat okuyarak söylediğini ve herkesten uzak bir hayat yaşadığını Yesârî'yi tanıyanlar söylemektedir. Yesârî, bulunan şiirlerine göre kuvvetli bir Bektaşî şairidir. Gerek aruz gerek hece ölçüsünde başarılı olmuştur. Pürüzsüz bir şiir diline sahiptir. Şiirlerinde rintçe ve şuhça yaratılışının lirik yankılarını çok içten dile getirdiği gibi bağlı olduğu dini müessesenin inançlarını da

inandırıcı bir şekilde söylemiştir. Nefeslerindeki işlediği konu kuvvetli ve anlamlıdır. Türkçe şiirlerdeki başarısını Farsça şiirlerde de göstermiştir (Ülkütaşır, 1979: 16-17).

Şairin kendisinin yayımladığı bir eseri yoktur. Fakat daha önce de söylendiği gibi hem sevilip sayılan, sözü dinlenir insan olması hem Bektaşiliğe ait bazı kaideleri şiir şeklinde söylemesi hem de halkın anlayacağı şekilde şiirleri saz ile birlikte icra etmesi şiirlerinin dillerde dolmasını, halk arasında söylenmesini, unutulmamasını ve mecmualara girmesini sağlamıştır. M. Şakir Ülkütaşır Yesârî'nin nefes, kalenderi, divan, koşma, gazel, semai, mersiye ve nutuk başlığı altında on beş kadar cönkten yüze yakın şiir derlemiş olduğunu söylemektedir (Özmen, 1998: 205). Fakat yapılan araştırmalar sonucunda böyle bir çalışmaya ulaşılamamıştır.

Çalışmanın konusu olan şiirler, Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu 170 numaralı mecmuada bulunmaktadır. Mecmuanın 1-70 sayfaları arasında bulunan şiirler Lisansüstü tez konusu olarak çalışılmış ve burada Yesârî mahlaslı 9 şiir tespit edilmiştir.³ Bu şiirlerden 3 tanesi Ali Ertan'ın Yesârî Baba adlı kitabında bulunmuştur fakat 6 tanesi ulaşılabilen hiçbir çalışmada bulunamamıştır. Bu şiirlerin Yesârî mahlaslı diğer şairlere ait değil de Yesârî Baba'ya ait olduğunun düşünülmesinin nedeni; çalışmanın konusu şiirlerin mecmuanın yanı sıra Yesârî Baba kitabında bulunan şiirlerle de bir arada verilmiş olması, şiirlerin içeriğinin Yesârî Baba kitabındaki şiirlerle benzerlik göstermesi, konusunun Yesârî'nin de içinde bulunduğu Bektaşiliğin temel kaidelerini ve kavramlarını içermesi, Hz Ali ve On İki İmam vurgusunun yapılmasıdır.

Mecmuada bulunan Yesârî'ye ait şiirler incelendiğinde şair; *Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün* kalıbını 5 şiirde, *Mefâ' ilün Mefâ' ilün Mefâ' ilün Mefâ' ilün* kalıbını 2 şiirde, *Mef' ülü Mefâ' ilü Mefâ' ilü Fe' ülün* kalıbını 2 şiirde kullanmıştır. Şair bu kalıpları yayınlanmış diğer şiirlerinde de sıklıkla kullanmıştır. Bu çalışmadaki şiirlerin en üst kısmındaki rakamlar, mecmuanın çalışıldığı tezde şiirin kaçınıcı şiir olduğunu göstermektedir. "Destür" ibaresi de müellifin şiirlere başlarken koyduğu ibaredir.

Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi 170 numara ile kayıtlı mecmuanın 1-70 varakları arasında Yesârî mahlası ile yazılan ve Yesârî Baba kitabında yer almayan şiirler aşağıda verilmiştir. Şiirler sıralanırken mecmuadaki sıraya göre bir düzen takip edilmiştir. Şiirler buraya transkribe edilerek alınmıştır.

28

Destür

Hezec

Mefâ' ilün Mefâ' ilün Mefâ' ilün Mefâ' ilün

Şehenşeh ol vücüd iklimine başdan başa hüküm it
Esir olma hevâ-yı nefse var şubh u mesâ hüküm it
Derûn-ı kaçırınur bevvâbını bul ibtidâ hüküm it
Şağın ol zîr-i destün den ayırma dâ'imâ hüküm it
Sağa kimler didi kim durmayup her bir yağa hüküm it
Eger ' aşık isen ' âlemde ' aşık sen sağa hüküm it

³ Kılıç, Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu 170 Numaralı Mecmua (1-70) (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin), (Basımlanmış Yüksek Lisans Tezi Sakarya Üniversitesi), s.311

Ne sırlar var tefehhüm itmedüñ şüret-i harîmde
Ne lezzet var anı sen tatmaduñ esmâ-i a'zamda
Emânet sırrı *sübḥānellezî*¹ gönderdi âdemde
Ḥaber-dâr olmaduñ kendü özün-den iş bu 'âlemde
Saḡa kimler didi kim durmayup her bir yaḡa ḥükm it
Eger 'âşık isen 'âlemde 'âşık sen saḡa ḥükm it

Yed-i beyzâ görüp mir'ât-ı kalbde olmadı tenvîr
Niçünkim tâ ezel ervâḡdan ol olmadı taḡhîr
Kamu 'âlemler itdi nuşḡ u pendî itmedi te'sîr
Ḥaḡuñ yaḡdıḡını hîçbir kimesne idemez ta'mîr
Saḡa kimler didi kim durmayup her bir yaḡa ḥükm it
Eger 'âşık isen 'âlemde 'âşık-sın saḡa ḥükm it

Ḳadem başduñ cihâna olmaduñ bir ḡabbeye nâ'il
Sebeb bilmem nedür bu mâsivâyâ olduḡuñ mâ'il
Niçün kılduñ ḡam-ı dünyâyı ber-düş eyleyüp ḡâmil
Yesârî sen seni bildüñ ki olduñ ḡaḡreden ḡâşıl
Saḡa kimler didi kim durmayup her bir yaḡa ḥükm it
Eger 'âşık isen 'âlemde 'âşık-sın saḡa ḥükm it

35

Destûr

Remel

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Ḥazret-i yâr-ı Ḥudâdur dînümüz imânumuz
Râh-ı ḡaḡḡ-ı evliyâdur dînümüz imânumuz

Biz ḡürûḡ-ı merd-i dâñâyuz cihân mülkinde hem
Ḥaḡ ḡabîbi Muşḡafâdur dînümüz imânumuz

Zâhidâ ḡaş atma dâmâd-ı Resûl-i Kibriyâ
Ol 'Alîyye'l-Murtaẓâdur dînümüz imânumuz

Bilmedüñ mi ḡazret-i mihr-i cihânuñ aḡrebi
Ḥadîce ḡayrû'l-anadur dînümüz imânumuz

Bint-i peyḡâmbere-durur şâḡ-ı velâyet maḡremi
Fâḡıma faḡrû'n-nisâdur dînümüz imânumuz

Nûr-ı 'ayn-ı ḡazret-i evlâd-ı şâḡ-ı muḡterem
Ol Ḥasan ḡulḡ-ı Rızâdur dînümüz imânumuz

Bir şafız biḡ şâf ne bilsin 'ârifüñ esrârını
Şâḡ Ḥüseyn-i Kerbelâdur dînümüz imânumuz

Ḥizmet-i nefse ḡarîş biz olmayuz çünkim bizüm
Meḡḡar-ı Zeyne'l-'Abâdur dînümüz imânumuz

¹ Yâsin, 36/83

Biz ھاķırız ammā ھاmd olsun Muھاammed Bākır
Lā-cerem ھاyrü'l-verādur dīnümüz imānumuz

Külliyen ādāb-ı erkānı bize ta' līm iden
Ca' fer-i Şādık şafādur dīnümüz imānumuz

Mūsī-i Kāzım durur ehl-i imānuḡ serverī
Hem 'Alī Mūsī Rızādur dīnümüz imānumuz

Şāh Takī vü bā Naķīdür maṭla' -ı *şems-i Duḡā*²
'Askerī nūr-ı Hudādur dīnümüz imānumuz

Ey *Yesārī* bizleruḡ ol Mehdī-i āl-i Resūl
Sancaḡı mīr-i livādur dīnümüz imānumuz

115

Destūr

Remel

Fā' ilātūn Fā' ilātūn Fā' ilātūn Fā' ilūn

'Āşık ol kurb-ı Muھاammed Muştafādan olma dūr
Laḡmūke laḡmī 'Aliyye'l-Murtażādan olma dūr

Şebber ü Şübbet Ḥasan imām Ḥüseyn-i Kerbelā
Ġāfil olma nūr-ı 'ayn-ı enbiyādan olma dūr

Bende-i Zeyne'l- 'Abā kulu Muھاammed Bākır ol
Şāh-ı Ca' fer ma' den-i şıdk u şafādan olma dūr

Mūsī-i Kāzım 'Alī Mūsī Rızā vü şāh Takī
Şāhumuzdur bā-Naķī nūr-ı Hudādan olma dūr

İrgürür menzil-i maķşūda Ḥasan el- 'Askerī
Ey *Yesārī* Mehdī-i şāḡib-livādan olma dūr

148

Destūr

Remel

Fā' ilātūn Fā' ilātūn Fā' ilātūn Fā' ilūn

'Āşık ol bār-ı Hudānuḡ kulu ol kurbānı ol
Hem Muھاammed Muştafānuḡ kulu ol kurbānı ol

Beri ol cümle ḡalāyıkdan dileḡüḡ Ḥaķ ise
Ol 'Aliyye'l-Murtażānuḡ kulu ol kurbānı ol

Cān u başuḡ ver Ḥasan ḡulķ-ı Rızānuḡ rāḡına
Hem Ḥüseyn-i Kerbelānuḡ kulu ol kurbānı ol

² Şems Sûresi, 91/1

Pîşvâ kıl şâh imâm Zeyne 'l- ' Abâ vü Bâkı
Ca' fer-i şıdķ u şafânun kulu ol kurbânı ol

Mûsî-i Kâzım ' Alî Mûsî Rızâ vü şâh Takî
Bâ- Nakî nûr-ı Hudânun kulu ol kurbânı ol

Ey *Yesârî* bendesi olğıl imâm-ı ' Askerün
Mehdî-i şâhib-livânun kulu ol kurbânı ol

166

Destûr

Hezec

Mef'ûlû Mefâ' ilû Mefâ' ilû Fe'ûlûn

Ey Bârî Hudâ menba' ı rahmetsün efendim
Özin biline sen ulu devletsün efendim

Kün lafzı ile ' arz u semâ berr ile baħrı
Şun' eyleyeyip ' âlem-i ħazretsün efendim

Deh heft kemer-beste-i şâh taħt-ı şehirde
Selmâna veren destûr-ı bi' atsun efendim

Dür eyleme ' uşşâķı cemâlünge ħarîb kıl
Deryâ-yı ' ilim miftâħ-ı cennetsün efendim

' Aşķunla döner nüh felek ü seb' a-i seyyâr
Ĥaķ re's-i resûl şâh-ı şerî' atsun efendim

Bî-çârelere kimden ola mâ- ' âdâ senden
Raħm ile meded kân-ı şefâ' atsun efendim

Pür oldı cihân nûr-ı cemâlünle ser-â-pâ
Sen nûr-ı Hudâ mühr-i nübüvvetsün efendim

Ĥal eyleye hep müşkil-i ' âlemlerün ey şâh
Memdûħ-ı dil-i pîr-i ħarîķatsun efendim

İķrâr verene rahmet ola münkire la' net
Bir sırr-ı ilâh baħr-ı ħaķîķatsun efendim

Feth ile bu meydân-ı mezelletde muħabbet
Taşnîf-i ulû 'l- ' azm-i fütüvvetsün efendim

Ey nesl-i nebî fevķi muħibbâne muħaķķaķ
Bî-sübħa şalât sāye-i devletsün efendim

Sāyen gibi ħiç ölmeye bir bâğ-ı başatsın
Mü'minlere bir ' âl-i ' ināyetsün efendim

' Uşşâķa nişân dervîşe bürhân sen idersin
Ey kuṭb-ı cihân şöyle şecâ' atsun efendim

Geldi sağa yüz kara kabûl eyle *Yesârî*
Ey şâhib-i seyf şâh-ı vilâyetün efendim

176

Destûr

Remel

Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün

Bî-kesem ben mücrim-i Hâkdan hidâyet isterüm
Ahmed ü Maḥmūd Muḥammedden şefâ' at isterüm

Kim odur dâmâd-ı peygâmbere ' Aliyye 'l-Murtaẓâ
Ben anuḡ kurbâniyum andan muḥabbet isterüm

Ḳalmışım bî-çâre bir laḡza baḡa yok raḡm iden
Şâh Ḥasan mîrüm Ḥüseyn den mürüvvet isterüm

Şâh Zeyne 'l-' Âbidin ü Şâh Muḥammed Bâkıruḡ
Çâkerinüḡ çâkeri benüm bu ḡâlin isterüm

Pişvâ-yı ehl-i dîndür Ca' fer-i sıdḡ u şafâ
Mezhebüm ol şâhidan luḡf u ' inâyet isterüm

Mûsî-i Kâẓım vü ferzendi ' Alî Mûsî Rıẓâ
Şâhımızdur menzil-i maḡşûdum elbet isterüm

Şâh Taḡî vü bâ Naḡîdür menba' ı cevri-i kerem
Men fakîrüm serverâ senden itmeden şehâvet isterüm

' Askerinüḡ hem Mehdî-i âl-i Resûlinüḡ bendesi
Ben *Yesârî* olmuşum anlardan himmet isterüm.

Sonuç

Alevi Bektaşî kültüründe pek çok şair yetişmiştir. Bu şairlerden bazıları Cönk ve Divan oluşturarak adlarını duyurmuş, bazı şairler de Cönk veya Divan oluştur(a)mamış ama şiirlerindeki derinlik ve sözdeki ustalıklarıyla sözlü gelenekte varlıklarını devam ettirmiştir. Bu şairlerden Yesârî'nin de kendisinin oluşturduğu herhangi bir yazılı eseri olmasa bile çeşitli şiir mecmualarında şiirlerine rastlanmaktadır. M. Şakir Ülkütaşır'ın verdiği bilgiye göre Yesârî'nin mecmualarda oldukça çok şiiri bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu 170 numarada bulunan mecmuada da Yesârî mahlası ile yazılmış 9 şiir tespit edilmiştir. Bunlardan 3 tanesi çeşitli kaynaklarda olmasına rağmen 6 tanesi yapılan çalışmalara rağmen bulunamamıştır. Bu çalışmada da bu 6 şiire yer verilmiştir. Müellif şiirleri seçerken herhangi bir kıstasa göre değil şiir zevkine göre seçtiği intibası uyanmaktadır. Yesârî mahlaslı şiirlerin hepsinde aruz ölçüsü kullanılmıştır. Şiirlerdeki kalıplar da en çok bilinen ve en çok kullanılan kalıplardır.

Çalışılan bu şiirlerin Yesârî Baba'ya ait olduğunu düşündüren en büyük sebep, Yesârî mahlası ile yazılan ve Yesârî Baba kitabında yer alan şiirlerle diğer Yesârî mahlaslı şiirlerin mecmuada bir arada bulunmasıdır. Şunu da söylemek gerekir ki çalışmanın amacı şiirlerin Batumlu Yesârî Baba'ya ait olduğunu kesin bir dille söylemek değildir. Amaç; mecmuada bulunan Yesârî

mahlaslı şiirleri metinleriyle birlikte ortaya koymak, yayınlanmış olan şiirleri söyleyerek yayınlanmamış olanları bilim dünyasına tanıtmaktır. Müstensihin yapacağı yanlışlıklar da göz önüne alınarak şiirlere ihtiyatlı yaklaşılmalıdır. Yayınlanmamış şiirlerden birkaçının başka şaire ait olması veya tespit edilemeyen bir çalışma içinde yer alması muhtemeldir.

Kaynakça

- Aydemir, Yaşar, “Metin Neşrinde Mecmuaların Rolü ve Karşılaşılan Problemler”, *Turkish Studies*, Ankara 2007, Cilt: II, Sayı: 3, s. 122-137
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2013.
- Ertan, Ali, *Yesârî Baba*, Muharrem Matbası, Sinop 1941.
- Kılıç, Mehmet, “Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu 170 Numaralı Mecmua (1-70) (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin)”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Maden, Fahri, “Batumlu Yesârî Baba ve Sinop'ta Bektaşilik” *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Ankara 2012, Cilt: III, s. 185-201.
- Noyan, Bedri, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, Ardıç Yayınları, Ankara 2002.
- Onay, A. Talat, *Çankırı Şairleri*, Çankırı Matbaası, Çankırı 1930.
- Özmen, İsmail, *Alevi-Bektaşî Antolojisi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, c. IV.
- Tarlan, A. Nihat, “Eski Mecmualar Arasında”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, İstanbul 1946, Cilt: I, s. 137.
- Uzun, Mustafa, “Mecmua”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, Cilt: XXVIII, s. 265-268.
- Ülkütaşır, M. Şakir, “Yesârî Baba”, *Türk Folkloru Dergisi*, İstanbul 1979, Cilt: I, Sayı: 5, s. 16-17.

SİNOPLU BİR ÂLİMİN KELÂMÎ NETWORKU

Mustafa Bilal ÖZTÜRK *

Öz

Sinoplu Musa b. Menteşe b. Halil isimli âlimin *el-Metâlibü'l-ilâhiyye* adlı müstakil metin çalışması, ona ait günümüze ulaşmış tek eserdir. Telif üslubuyla kaleme alınan eser, kütüphane kayıtlarına göre üç kıymetli nüshasıyla birlikte günümüze ulaşmıştır. Bu bildirinin asıl hedefi anılan üç nadide el-yazma nüsha çerçevesinde eserin ana kaynaklarıyla olan kelimî bağlantısını kurmak ve katkılarını ortaya koyarak değerlendirmek olacaktır. Temelde sekiz ana kelimî problemi (*metâlib*) merkeze alan eser, derinlemesine incelenecek özgün yerlerine vurgu yapılacaktır, muhteva ve metoda yönelik getirdiği yeni yaklaşımlar kelimî ilmi bağlamında mukayese edilecektir. Genel yöntem olarak müellif, İslam akidesinin ne olduğunu veciz bir şekilde ele almanın yanında ne olmadığını gösterecek tarzda farklı ekollerin görüşlerini gerektiği yerlerde eleştirileriyle birlikte vermiştir. Cem ve tahkik döneminin özelliklerini taşıyan eser, teorik meselelerden pratik ve gündelik sorunlara doğru sistematik bir düzene sahiptir. Her ana meselenin çözümlemesini alt başlıklara ayırarak konuyu daha planlı sunmayı hedefleyen eser, konuların kısaca kanıtlarını vermenin ardından değişik zümredeki kişilerin görüşlerini özetle aktarmayı ihmal etmez, dahası konuyla ilgili gerekli görülen yerlerde başka disiplinlerin (Tefsir, Siyer, Tarih) kitaplarına müracaat etmeyi salık vermekten geri durmaz. Müteahhirün ve mütekaddimün kelimî birikimini bir araya toplayarak muhtasar hale getiren esere *el-Fıkhu'l-ekber* gibi erken dönem klasikler de kaynaklık etmektedir. O dönemde muhatap kitlenin gereksinimi hesaba katılarak konuların son kısmına yanlış anlamaların önüne geçebilmek adına uyarılar, ayrıca dikkat çekmek, kalıcılığı sağlayabilmek ve önemli noktaları vurgulamak amaçlı tembihler yerleştirilmiş böylelikle konuyu daha doğru anlamamanın-anlatmanın seviyesi yükseltilmeye çalışılmıştır. Bu değerli eser sadece yazılmakla kalmayıp somut verilerin bize sunduğu bilgilere göre Plevne şehrinde istinsah edilmiş, okunmuş ve okutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Metalib, Tanrı.

The Kalam Network of One of the Scholars of Sinop

Abstract

The book "*el-Metâlibü'l-ilâhiyye*" of the scholar named Musa son of Menteşe son of Halil is the only constant text study that we have in our hands today. The book is written in the way of "Ta'lif" and is reached to our age with its precious three scripts according to the registration of library. The original target of this study is to create the connection of mentioned book with the original sources of Kalam in the frame of its three unseen manuscripts and to analyze its contribution. The book that has taken eight basic problems (Metâlib) of Kalam in its centered will be analyzed in depth and will be focused on its genuine places. Moreover, it will be compared its new approaches towards methods and contents in collaboration with Kalam. In general, the author has adopted the method as he criticizes the thesis of different schools of thoughts in necessary places also he discussed what should be the Islamic faith in addition with what should

* Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, gocmenbey@gmail.com

not be. The book that carries the properties of the compilation and investigation period, owns the systematic discipline from theoretic problems towards practical and current affairs. The book that targets to present every main riddle by dividing it into subtitles in the very planned form, it does not neglects to describe precisely the opinions of different scholars after discussing the brief proofs of that topic. Moreover, it also does not stops to advise to visit other disciplines like Tafsir, Siyer and History in the necessary places regarding the mention topic. The book that summaries the early and last scholars units by adding them in one platform, also makes the book of early age named “*al-Fikhul Akber*” as its source. It has settled the cautions targeting insists on important places and to support lasting, non-standing with attract of attention and warnings by participating the importance of the mass of that era in the account to prevent the miss understanding of the last parts of topics. In this manner he has worked to understand and make other understand the topic in better way. This important book, according to the information reached us by concrete conclusions is not only remained in its script form, rather it is also printed in the city of Plevne and is read and made read.

Keywords: Kalam, Problems, God.

Giriş

el-Metâlibü'l-ilâhiyye

Nev'îzâde Atâyî (v.1636) eserinde Sinop vilayetinden mevzu bahis edeceği her sırada onun Âşıklar Adası anlamına gelen “Cezîretü'l-‘uşşâk” namıyla şöhret bulduğunu anmadan geçemez.¹ Ama her nedense Sinoplu âlimlerin hayat hikâyesi hakkında kendisinden bilgi edinilecek ana kaynaklar oldukça sınırlıdır. Bu durum Sinoplu Musa b. Menteşe b. Halil için de geçerlidir. Özellikle Osmanlı ulemasını tanıttıcı Tabakat ve terâcim türü biyografi kitaplarında hayatına dair neredeyse hiçbir kayıt düşülmemiştir. Nerede, ne zaman doğmuş, şahsi ve ilmi hayatını nasıl sürdürmüş meçhuldür. Şu kadar var ki *Keşf-üz-Zünun* zeyli *İzâhu'l-Meknûn*'da tebliğimizin ana mihrverini teşkil eden *el-Metâlibü'l-ilâhiyye* adlı eser Şeyh Musa b. Menteşe b. Halil es-Sinobî Rûmî Hanefî ismine gayet sarıhçe nispet edilmiştir. Ayrıca İslam akaidi ve bu akideye muhalif mezhepler beyan edildikten sonra güçlü kanıtlarla reddedildiği şeklinde bir cümleyle de içerik tanıtımına yer verilmiştir.² Kütüphane kayıtlarına göre *el-Metâlibü'l-ilâhiyye*'nin üç nadide el yazma nüshası günümüze ulaşmıştır. Bu nüshalar kütüphane ismi, demirbaş-varak numaraları verilecek olursa istinsah tarihleri kronolojik sırayla şöyledir:

Damad İbrahim – 00486; 43a-59a varaklar arası; h. 940/ m. 1534.

Bağdatlı Vehbi - 02147; 44 varak; h. 1019/ m. 1610.

Beyazıd - 03677; 65 varak; h. 1145/ m. 1732. (Plevne)

Birinci nüsha hem satır arası kayıtlar hem de derkenarda “li-müellifihi” biçiminde biten notların varlığı eserin sahibiyle mütalaa edildiği intibahı uyandırmaktadır. İstinsah tarihlerine dikkat edilecek olursa nüshalar arası yaklaşık yüzer yıl vardır. Devamında bu kitabın ilk cümlesini alıntılanarak kısa tanıtımını yapan Bağdatlı İsmail Paşa'nın (v. 1920) vefat tarihi dikkate alındığında üç asır okunup okutulmuş olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Dolayısıyla *Metâlibü'l-ilâhiyye*'nin ilmi-kültürel kodları eksiden/geçmişten alınıp yeni nesillere aktarmada önemli bir rol üstlendiğini açıklığa kavuşturmak gerekir. Kendi çağında eskimeyen bir klasik haline gelebilmiş

¹ Nev'îzâde Atâyî, *Hadâiku'l-Hakâ'ik Fi Tekmileti's-Şakâ'ik*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, no: 85, İstanbul, 2017, cilt I-II, s. 584, 952, 1008, 1378, 1552, 1668.

² Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn*, c. II, s. 495.

önemli ve bir o kadar da değerli bir eserle karşı karşıya olduğumuz izahtan vareste bir durum olmalıdır. Ayrıca yukarıda verilen bilgiler belirli bir farkındalığın oluşmasına katkı sağladığı söylenebilir. Bu farkındalıktan güç alarak söyleyecek olursak dönemde klasikleşebilmiş bu kıymetli eser, neden günümüzde de klasik bir eser gibi muamele görmesin?

Eserin biçimsel özellikleri cem ve tahkik döneminin genel yapısıyla uyumludur. Besmele-Hamdele-Salvele üçlüsünü bir mukaddime ve sekiz ana konu takip etmektedir. Bu sekiz ana konu üst başlık (matlab) ve alt başlıklara (makam) ayırarak belirli bir düzen içerisinde ilerlemektedir. Geleneksek kelimeler literatürünün ana şirazesini teşkil eden ilahiyat-nübüvvet-semiyat bahislerine benzer bir yaklaşım genel hatlarıyla bu eserde de göze çarpmaktadır. İlahiyat üst başlığı kelimada Tanrı'nın varlığını ispat etmede en güçlü kanıt kabul edilen vacip-mümkün, kadim-hadis ikiliğini temel alan kozmolojik delilin veciz bir anlatımıyla başlar. Tanrı'yı bilmenin (marifetullah) diğer dini vecibeler için zorunlu olduğunu bildirir. Tanrı'yı bilmeye giden yolun da kelimada yaygınca kullanılan ussal (nazar) ve çıkarımsal (istidlal) yöntemden geçtiğini ifade eder. Bu yöntemi desteklemek amaçlı "*Allah'ın rahmetinin sonuçlarına bakar mısınız (nazar) öldükten sonra yeri nasıl da diriltiyor?*"³ Ayetindeki bakmanın düşünmek ve tefekkürle ilgisini kurar. Bu yöntemin vahiy/din gelmesi dahi akıllı bir varlık için geçerliliğini sürdüreceğini, bu yolla Tanrı'ya ulaşmayan kişinin mazur kabul edilmeyeceğini ima eder. Bu konuda taklitle yetinmenin günah olduğunu söylemenin ardı sıra taklit eden kişideki imanın bile tehlikede olduğunu cılız bir ifadeyle de olsa dile getirir. Hiçbir nesnenin öznesiz olmayacağından hareketle evrenin de yaratıcısız varlığa gelemeyeceğini ispata girişir. Bu kısa ve özlü girişten sonra *Esmâ-ı Hüsnâ* olarak bilinen Allah'ın doksan dokuz ismini sıralar. Aslında bu isimlerle okuyucuya verilmek istenen Tanrı'nın ne olduğuna dair ipuçlarıdır. Ardından bunu tenzihat başlığı izler ki burada Tanrı'nın ne olmadığına dair o dönemin bazı muhtemel isimleri Tanrı'dan nefyedilir. İlahiyat merkezi teması Tanrı-İsimleri-Tenzihat olarak üçlü alt başlıkla (makamlarla) işlenir ve ikinci üst başlık olan subuti sıfatlar konusuna geçilir. Burada hayat, kudret, ilim, semi-basar, irade, kelam ve tekvin sıfatı olmak üzere sekiz sıfatın anlam alanı soruşturulur, ne olup ne olmadığına dair tartışmalar verilerek sürdürülür. Üçüncü ana başlık Tanrı'nın zat ve sıfatlarıyla yakından ilişkili iki meseleye yer verilir. Bunlar alt başlıklar halinde (makam) Tanrı'nın görülmesi sorunu ve Tanrı'nın insan fiilleriyle ilişkisi ele alınmaktadır.

İlahiyat konuları bu gibi sorunlar etrafında tartışıldıktan ve çözümlendikten sonra buradan peygamberlik olgusu kapsamında nübüvvet üst başlığına geçilmektedir. Nübüvvet kavramı başlı başlına masaya yatırılmış felsefecilerin konuyla ilgili görüşleri kısaca tartışmaya açılmıştır. Bu bağlamda nebinin mucize, ismet, kitap kavramlarıyla ilişkisini kurulmaya yönelik açılımlara değinilmiştir. Mucizenin mahiyeti, şartları, gerçekleşen örnek mucizeler aktarılmış, ismet alt başlığıyla peygamberlerin günahsızlığının anlam çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. Tanrı tarafından nebi aracılığıyla insanlara gönderilen kitapların tarihten bu yana nasıl formüle edildiği serimlenmiştir. Son olarak mucizeyle keramet in ayrışan ve birleşen yönleri belirtilmiş, melek-peygamber-insan arası varlıkça karşılıklı konumları hakkında birkaç söz edilmiş böylece nübüvvet ve etrafındaki kavram örgüsüne dair belirgin bir şema oluşturulmaya gayret edilmiştir. Dini kavramlar (esma-i şerife) üst başlığı altında işlenen iman, küfür, büyük günah, tövbe gibi inanan-inanmayan ayrımına dair ikazlı ve uyarılı bir anlatıya geçilmiştir. İmamet üst başlığında devlet başkanlığının mahiyeti, şartları, başkan-toplum ilişkisi, tarihte nasıl uygulandığı ve günümüzde geçerliliğini

³ Rum, 30/50.

devam ettiren umdelerin, ilkelerin neler olduğuna dair derli toplu bilgi sunulmaktadır. İyiliği emredip kötülükten sakındırmak (Emri bil-maruf ve nehyi an münker) alt başlığında toplumla iyilik ve kötülük arasındaki olgunun nasıl kurulacağı karmaşaya yol açmadan toplumun güven ve huzurunu tesis için atılması gereken adımlar bireysel anlamda sıralanmaktadır.

Ardından ölümden sonra olacaklarla yedinci üst başlığa geçilmekte ve kabir, haşr, mahşer, ruh, ahiret sorgusu gibi konular muhatabı bulunan insanları uyarı niteliği ağır basan bir anlatımla devam edilmektedir.

Sekizinci üst başlık çeşitli uzanımları olan birbirinden farklı kelami konuların bir üst başlıkta topluca anlatımından ibarettir. Bunlar duanın ölümlerle ilişkisi, inanmayanın duasıyla ilgili spekülasyonlar, insanların zenginlik-fakirlikle ilişkisi, insan-cin-şeytan ilişkileri, insanın insanı hangi şartlar altında infaz edebileceği, Tevhit ilminin dakik meseleleriyle sıradan insanların ilişkisi, Tahkiki-taklidi imanın çerçevelerini ele alarak çözümleyen bir bölümle eser sonlandırılmaktadır. Buraya kadar anlatılan eserin biçimsel özellikleri ve üst ve alt başlıklarının neleri ihtiva ettiğine dairdir. Şu halde bu kıymetli eserin genel bir tanıtımı ve derin kelami köklerini araştırmak için yapılması gereken onun içerik, amaç, kaynak ve yöntemlerini ortaya koymaktan geçmelidir.

İçerik-Amaç-Kaynak ve Yöntem Bakımından Metâlibü'l-ilâhiyye

İslam düşüncesinin bilhassa geç dönemine tekabül eden müteahhirin dönemde kelami-felsefi-fıkhi-tasavvufi herhangi bir disiplin içerisinde oluşturulmuş metinlerin sahip oldukları genel özellikler vardır. Günümüzde araştırma-inceleme yazım türünde yaygın olarak kullanılan giriş-gelişme-sonuç bölümlerinin içeriklerine benzer bir biçimi klasik kültürdeki metinlerde de görmek mümkündür. Buna göre giriş yerine mukaddime, gelişme yerine mesele/maksat, sonuç yerine de hatime kullanıldığı söylenebilir.

Genellikle besmele-hamdele-salvele üçlüsünden sonra başlangıç mahiyetinde mukaddimeler günümüzün girişini temsil ederler. Kimi müellifler hakkında yazacağı ilmi sahanın terimlerini ve kavramsal yapısını yukarıda anılan üçlünün içerisine güzelce yedirirken kimileri de üçlünden sonra altına yeni bir başlıkla mukaddime veya dibace yerleştirerek sanatsal girizgâhını öylece yapmaktadır. Metinlerde bu yapının kahir ekseriyetle takip edilmesi müelliflerin ortak bir geleneğe uyduklarını göstermektedir. Aslında bu yapının varlığı iyi ve doğruyu aktarmanın gerekli ama yeterli olmadığı imasına yöneliktir. Öyleyse doğru ve iyinin ötesinde söylenilen sözde bir de güzelliğin katılması elzemdir. İşte kadim kültürde beraat-i istihlâl sanatı bu işlevi yerine getirmek için kullanılmaktadır.

Müellifler mukaddime başlıklı önsözde edebi düzeyi yüksek ifade biçimleriyle ilmi ustalığını, alana hâkimiyetini, sanatsal yetkinliğini, edebi hünerini ihsas ettirmeye çalışırlar. Metin mukaddimelerinin ayrılmaz parçalarını oluşturan temel unsurlar en genel hatlarıyla sıralanacak olursa bunlar; kitabın konusu, amacı, faydası, temel özellikleri, bölümleri, ayrıca yazar ve kitap ismi, disiplinin ismi, izlenilen yöntemler, bunlara ilave olarak da kullanılan kaynakların açık veya örtük şekilde dile getirilmesidir.

Yeryüzündeki hiçbir kitabın kendisinden müstağni kalamayacağı, geçmişten geleceğe süregiden zaman içerisinde ne kadar değişim yaşanırsa yaşansın her kitabın okuyucusuna ulaştırmak istediği açık ve gizli bir amacı olacaktır. Burada önemli olan kitabın kendi, temel amacını açıkça zikrediyor olup olmamasıdır. Açıkça zikretmesi kitapla-amacı arasında vazgeçilmez ilişkinin sağlamca kurulduğuna işaret olup bu durum eski-yeni tüm kitaplar için de geçerlidir. *el-Metâlibü'l-*

ilâhiyye hamdele safhasında okuyucuya ulaştırmak istediği merkezi fikrini ve kitabın yazılış amacını yoruma gerek duymaksızın sanatsal anlatımla ifade etmiştir. Burada nesneden özneye, evrenden yaratıcıya ulaşmayı esas alan istisnasız bütün kelimelerin kullandığı hudus delili merkeze alınmıştır. Bu itibarla insandan, evrenin Tanrı'ya ve O'nun üstün özelliklerine işaret etmesi yönünü kavraması beklenmiştir. Allah'ın ilmi gizli açık her şeyi kuşatmış, tüm mümkünler O'nun yetkin kudreti altında kalmış, kulların iyisiyle kötüsüyle fiillerini oluşturmuş (tekvin), iradesi güzel-çirkin her şeyde tecelli etmiştir. Yine de Allah imkânsıza rıza göstermez ve iradesi muhale ilişmez. İnsanı öldükten sonra yaptıklarının karşılığını vermek için diriltecektir. Salihler cennette, talihler cehenneme gidecektir. Günahlara edilen tövbeler kabul edilecek fenalıklar bağışlanabilecektir. Olağanüstü kerametleri haiz mucize sahibi Hz. Peygambere salat ve selam olsun. Hamdeledeki güzel ve etkileyici bu girizgâh aslında yazarın okuyucuya vermek istediği hayat görüşünü temsil etmektedir. Kitap daha baştan okuyucuya varacağı hedefi göstermektedir. Kitabın içindeki meseleler anlatılırken hep bu görüşleri temellendirmenin gayreti olacaktır.

İslami ilimlerin başlangıcından itibaren herhangi bir ilmi disiplin içerisinde telif edilen kitapların ve konuların birbirleriyle sıkı bir irtibatı söz konusudur. Bu nedenle kitapların yazımı sırasında kullanılan kaynak eserler kimi zaman metin içerisinde ya yazarı ya kitabı referans gösterir çoğu zamanda müracaat edilen temel kaynaklar kitapların mukaddime denilen kısımlarında açık veya gizli bir biçimde söylenir. Bu gizlilik kaynak kullanımını ört pas etmek için değil sanatsal olgunluğu ortaya koymak için yapılır. Sözelimi yazar kitabın İslam akaidinin temel dayanağı olan İlmi Tevhit disiplini çerçevesinde yazılacağını belirtmiştir. Kullandığı kaynakları giriş kısmında örtük bir şekilde ima etmiştir. Mesela dini ilimlerini duraklarını ve akli ilimlerin amaçlarını bahşeden Allah'ıma şükürler olsun derken durak kelimesini “mevâkıf”la amaç kelimesini de “makâsıd”la karşılaşması bir tesadüf değildir. Bunlar kelamın ikinci klasik döneminde üretilmiş İci'nin *Mevâkıf*, Taftazânî'nin *Makâsıd* adlı şaheserlerine imalı bir atıftır. Bunların ötesinde Amidi'nin ismi barizce metinde geçmektedir. Dolayısıyla *Ebkaru'l-Efkâr fî Usulî'd-Din*'e de sıklıkla müracaat edildiğini tahmin etmek zor değildir. İlginç ve ayrıca genel teamüllerden farklı olan taraf kelamın ikinci klasik dönemindeki kaynak kitaplarından bir hayli uzak kaynak sayılan Ebu Hanife ve *Fıkhu'l-Ekber*'ini başucu kitabı olarak görmesi onun Hanefî çizgi hakkında belli bir bilinç seviyesinde olduğunu güçlüce göstermektedir. Kelam ilminde turnusol görevi gören, ayırım noktaları berrakça ve kolaylıkla gösterilebilen örneğin marifetullah, haberi sıfatlar karşısında tevakkufu telkin, imanın artıp-eksilmeyeceği ve tasdikten ibaret olması, tekvin, nefsi kelamın iştirilmediği gibi kimi konularına söz geldiğinde Ebu Hanife ve *Fıkhu'l-Ekber*'in sarsılmaz otoritesi gözlerden kaçmamaktadır.

Kelam ilmindeki klasik deyişle metnin inanç konularındaki anlatımında celil-dakik ayrımının gözetildiği söylenebilir. Celil-dakik göreceli ve dereceli kavramlar olarak algılanmalıdır.⁴ Celil meselenin açıklığına, kolay anlaşılabilirliğine işaret etmekten ziyade, dakik meselenin kapalılığına zor anlaşılmasına, belirli bir düşünsel çabadan sonra ancak elde edilebileceğini belirtmek için kullanılır. Her ilim dalının içerisinde açıklık, tanınmışlık, belirginlik derecesinin yüksekliğiyle doğru orantılı bir biçimde celil, bunun karşısı olarak ele alınan meseleler; kapalılık, belirsizlik ve

⁴ Celil kavramının ilahiyat, dakik kavramının tabiat konularına hasredilemeyeceğini, günümüzde yapıldığı üzere bu iki kavramın konu ayrımı için kullanılmadığını, aksine belirli bir konu içerisindeki seviyenin gösterilmesi için kullanıldığını kelam tarihinin klasik metinlerinden örnekler vererek etraflıca tartışan özgün bir çalışma için bkz. Said Fude, *Risale fî beyân celîli'l-keîâm ve dakîkihi*, Daru'z-Zehâir, Beyrut, 2015.

incelik ayarının yüksekliği artığı ölçüde dakikleşir. Sözelimi kelimeler ilmindeki *Allah'ın birliği* celil iken birliğinin kanıt olarak kullanılan *Burhan-ı Temanu* dakik bir seviyeyi göstermektedir. Bu bağlamda *el-Metâlibü'l-ilâhiyye* içerisinde dakik kavramı şu şekilde işleme konulmuştur:

“Eğer bir insan ilmi tevhidin *dakik* herhangi bir meselesinde zihnine soru takılırsa, anılan meselenin doğrusu Allah katında nasılsa öylece inandım, dahası Allah bundan neyi murat ettiyse o haktır, demekle sorumludur. Ardından olur da bir âlim bulursa hiç geciktirmeden ona soruyu sormakla mükelleftir. Soruyu sormazsa[aldırmamazlık olacağından] küfre düşer, bu konuda karsısız kalmak (*tevakkuף*) mazur görülmez”.⁵

Kelam ilmi idealize edilmiş bir din tasavvur vererek, ortak noktaların esasına fazlaca vurgu yapan üst bir dille, müşterek hayat görüşü elde etmeyi sağlamıştır. Hemen hemen her kelam metni içerisinde dinin teorik kısmı belirginleştirilmiş uygulamalı kısmı için altyapı hazırlanmıştır. Yakın çevreye ait dini gruplar tanınmış muhtemel Kuran-ı Kerim yorumlarının farkında olduğu okuyucuya gösterilmeye çalışılmıştır.

Din olgusu toplumsal yaşamda hala varlığını şu veya bu şekilde sürdüren bir gerçeklik kabul edilmek durumundadır. Bu din olgusu nesiller arası haber, duygu veya ortak kabullerin aktarımı olduğu ileri sürülerek açıklaması yapılmaktadır. Ancak ele aldığımız metnin temel vurgusu dinin ne salt haber aktarımı ne de duygu/vicdan aktarımı olarak açıklamanın yetersizliği üzerinedir. Aksine dinin haber ve duygularla desteklenmiş bütün detaylarıyla akli olmasa bile makul bir olgu olduğu merkeze alınmıştır. İnsan ne salt haberden ne salt duygudan ne de salt akıldan ibaret olmadığına göre insanla beraber bulunan dinin de bunlardan tek biriyle değil tümünün ahenkli bir uyumuyla açıklamak kelami açıdan daha isabetli olduğunu göstermek metnin ana hedefleri arasındadır.

Metin içerisinde izlenilen genel yöntem sadece doğruların doğruluğunun gösterilmesi değil, ayrıca yanlışların da yanlışlığının gösterilmesi üzerine kuruludur. Klasik ifadesiyle buna *tahkik* denilebilir. Hak-batıl ayrımı gözetilerek “hakkın hak olarak zuhur edebilmesi için batılın etrafıca bertaraf edilmesi gerekir” anlayışının egemen olduğu bir yöntemin sıkıca takip edildiği rahatlıkla gözlemlenebilir. Hak ve batılın iç içe anlatımı gerçekte beyanın zirvesine çıkabilmek adına atılan adımların toplamını ifade ettiği söylenebilir. Bilahare kişi hakkı hak bilecek ve hakka uygun hareket etmenin fikri altyapısının temellerini halletmiş olacaktır. Belli bir meselenin doğru veya yanlışlığına ulaşırken kullanılan kanıtların eleştirisi kısa ve öz bir biçimde serdedilmektedir. İslam düşüncesinin ilk tarihinden bu yana tartışmaları yapılmış ve belirgin bir olgunluk seviyesine ulaşmış sorunların temsilcisi pozisyonunda olan fikri akımların görüşleriyle birlikte temel argümanları da sunularak İslam'a ait farklı yorumlardan bigâne olunmadığı da dikkatlere verilmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki farklı fikri akımların anlatımları tanıtım amaçlı kısa ve veciz değiniler şeklindedir. Neredeyse her meseleye uzlaşma noktalarını belirtmekle başlanılır, sonra tartışmalı alana doğru bir seyirle devam edilir. Ancak konunun önemine binaen kanıtların güçlü ve zayıf yanlarını eleştirerek verdiği yerlerde olmuştur. Kanıtların kerameti kendinden menkul türden olmadığına, sadece öncekiler söylediği için baştan teslim edilmesinin de doğru olmadığına altı çizilmektedir. Düşünce ekollerinin kelami konularda ileri sürdüğü kanıtların gözden geçirilmesi, üzerine tekrar düşünülmesi ve eleştirisinin yapılması en azından kelamcının kendisi tarafından gerçekleştirilmesi ilke olarak vazgeçilmezdir. Kelamcının bu noktadaki çabası kendi

⁵ Musa Sinobî, *el-Metâlibü'l-ilâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi-Damad İbrahim no: 486, 56^b; Karşılaştırınız Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin (v. 1545), *el-Ğavlü'l-faşl şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, İstanbul 1988, 397; Ali el-Kari, *Şerh Fıkhî'l-ekber*, Dimeşk, 2009, 227.

ilmi yeterliliğinin de ölçüsüyle de doğru orantılıdır. Zaten inanç-delil ilişkisinin doğru kurulmasına hizmet eden kelam ilmi inançları kritik etmezden evvel inançların dayanakları olan iddiaları, savunuları, savları, kanaatleri, kabulleri ve söylemleri eleştiri süzgecinden geçirmek zorundadır. Bu zorlu süreçten sonra kanıtların desteklediği inançların benimsenmesi hem daha güvenli hem daha sağlam olacaktır.

Sonuç

Bu bildiriyle Sinoplu Musa b. Menteşe b. Halil isimli âlimin *Metâlibü'l-ilâhiyye* adlı müstakil metin çalışmasının gerçekte metafizik meseleleri ele aldığı kavranabilir. Eserin teması ve yöntemi spesifik bir meseleye odaklanmayıp genel kelami bir formasyon kazandırmaya yönelik olduğu söylenebilir. Bu nedenle eserin detaylarına inmeden genel görünümüne dair bir fikir edinmek daha isabetli gözükmemektedir. Sinoplu kalamcı Musa'nın inançlarını temellendirmede yetkin bir seviyede olduğunu, bunun ötesinde bu seviyenin başkalarını tenkit edebilecek seviyeye ulaştığını görmek, aslında kişinin kendi fikirlerinden ne kadar emin olduğunu bir göstergesi durumundadır. Bu eminlik ve kendi düşüncesine güvene; başka fikirlerin varlığını yok saymakla, görmezlikten gelmekle ulaşılmamış, bilakis belli bir meselede çeşitli bakış açılarının ve alternatif yorum farklılıklarının olabileceğinin altı çizilerek kavuşulmuştur. Bu farklı bakışlarıyla ilmi anlamda hesaplaşmanın uygulamalı örnekleri verilmiştir. Muhtasar bir metin olması hasebiyle meselelerin derinlemesine araştırmaya fazlaca yer verildiği söylenemez. Daha çok kendinden önce teşekkül etmiş kelam birikiminin hasıllarıyla ve sonuçlarıyla hemhal olunmuştur. Buradan hareketle kelam ilminin sabiteleri ve değişkenlerinin neler olabileceği hakkında ayrıca bir inceleme yapılabilir. Panoramik ve kuş bakışıyla gözlemlediğimiz eserin kıymetinin farkına varmaya yönelik değinilerde bulunuldu. Bu açıdan *Metâlibü'l-ilâhiyye* günümüzde birçok açıdan değerlendirilmeye ve üzerinde çalışılmaya açık bir metin olduğu fark edildi. Sözel geliş bu bildiri sırasında konuların işleniş tarzı ve kaynakların kullanılışıyla ilgili yüzeysel de olsa bir bakış açısı elde edilebilir. Ancak metinde öne çıkan düşüncelerin eleştirel yorumları, ileri sürülen görüşlerin birbiriyle tutarlılığı bakımlarından hala ileri okumalara açık olduğu söylenmelidir. Sözü edilen eserin inanılması gerekenleri topluca sıralayan yalın akide metni olmadığı, geleneksel kelam kitaplarında *usulü selase* olarak meşhur ilahiyat-nübüvvet-semiyat ana konularına dair meseleleri sistematik bir biçimde çözümlemesi dikkatleri çekti. Bu itibarla sürekliliğin içinde değişimi ve değişimin içinde sürekliliği yakalamak adına *Metâlibü'l-ilâhiyye* metninin geç kalmış ilmi tahkikli neşrinin daha fazla geciktirilmeden araştırmacılar tarafından yayına hazırlanması ve eskimeyen eski bir klasik olarak okunup-okutulması gerektiği öngörülebilir.

Kaynakça

- Ali el-Kari (v. 1605), Şerh Fıhki'l-ekber, Dimeşk, 2009, s. 227.
 Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn*, c. II, s. 495.
 Nev'îzâde Atâyî, *Hadâiku'l-Hakâ'ik Fi Tekmileti's-Şakâ'ik*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, no: 85, İstanbul, 2017, cilt I-II.
 Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin (v. 1545), el-Ğavli'l-faşl şerhu'l-Fıkhî'l-ekber, İstanbul 1988, s. 397.
 Musa b. Menteşe b. Halil es-Sinobî, *el-Metâlibü'l-ilâhiyye*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim, nr. 486; 43a-59a vr.
 Musa b. Menteşe b. Halil es-Sinobî, *el-Metâlibü'l-ilâhiyye*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2147; 44 vr.
 Musa b. Menteşe b. Halil es-Sinobî, *el-Metâlibü'l-ilâhiyye*, Süleymaniye Ktp., Beyazıd, nr. 3677, 65 vr.
 Said Fude, *Risale fi beyân celîli'l-kelâm ve dakîkihi*, Daru'z-Zehâir, Beyrut, 2015.

DR. RIZA NUR'UN EDEBÎ YÖNÜ VE ARUZ LİTERATÜRÜNE SAĞLADIĞI SÜRPRİZ BİR KATKI

Mustafa IRMAK *

Öz

Başarılı bir tıp doktoru olmasının yanı sıra tartışmalara konu olmuş siyasî karakteriyle de Cumhuriyet tarihinin kayda değer figürleri arasında yer alan Dr. Rıza Nur, Sinop'un yetiştirdiği en meşhur simalardan olmayı başarmış önemli bir şahsiyettir. O, ayrıca, telif ve tercüme olarak kaleme aldığı yetmiş aşkın eseriyle ilim ve fikir dünyamıza katkı sağlamaya çalışan velud bir yazar olma özelliğiyle de temayüz etmektedir. Tıp, siyaset ve tarih gibi alanların yanı sıra edebiyat, onun öğrencilik dönemlerinden itibaren yakın alâka duyduğu ve eser verdiği alanlardan biri olarak dikkatleri çekmektedir. Nur'un en ilginç çalışmalarından biri, 1926 yılında Sinop Matbaası'nda basılan *Arap Şiir Biliği yâhûd el-Arûz* adlı kitabıdır. Adı geçen eser, tıpçı-siyasetçi-tarihçi kimliğiyle bilinen bir zatın arûz gibi Arap edebiyatının spesifik bir dalıyla ilgili kitap yazabilme kabiliyetini göstermesi açısından, kanaatimizce, kültürel bir değere sahiptir. Görebildiğimiz kadarıyla eser herhangi bir akademik çalışmaya konu edilmiş değildir. Bu bildiride, adı geçen eser etraflıca tanıtılacak ve onun ilmî değeri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dr. Rıza Nur, Edebiyat, Arûz, Kâfiye

Dr. Riza Nour's Literary Direction and His Surprise Contribution to Aruz Literature

Abstract

Besides being a successful medical practitioner, he is among the most valuable figures of the Republican history with his political character, which has been the subject of controversy Riza Nour is an important figure who has managed to become one of the most famous people that Sinop had. He is also featured as a voluminous writer who is trying to make a contribution to the world of science and ideas with the work of the omniscient love he received as a royalty and translation. In addition to fields such as medicine, politics and history, literature attracts attention as one of the fields that he has been involved with and has been drawing close to since his student days. One of his most interesting works is his book called *Arabic Poetry or al-Arûd*, which was published in the Sinop Printing House in 1926. The mentioned work has a cultural value in our opinion as a person known as a mediator-politician-historian has the ability to write a book about a specific branch in Arabic literature like arûd. As far as we can see, the work is not subject to any academic work. In this presentation, the work will be introduced thoroughly and its scientific value will be emphasized.

Keywords: Riza Nour, Literature, al-Arûd, Rhyme.

* Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati., mustafa.irmak@erdogan.edu.tr

Giriş

Bilindiği gibi şiire şekli anlamda şiir kimliğini kazandıran niteliklerin başında vezin ve kâfiye gelmektedir. Bu niteliklerin bir yansıması olan ve nazımda harekeli veya sâkin her bir hecenin, erbabınca meşru görülen küçük farklılıklar hariç, ahenkli dizilerine dayanan vezin sisteminin adı olan arûz, Arap dilbilimi zincirinin ileri halkalarından birini oluşturmaktadır.¹ İslâmî fetihlerin genişlemesiyle birlikte farklı milletlerle bir arada yaşamanın yol açtığı birtakım dil yanlışları, bu konuda hassasiyet taşıyanları dilin korunması konusunda harekete geçirerek nasıl sarf-nahiv ilmini meydana getirmişse, II. (VIII.) yüzyıldan itibaren canlanan eğlence hayatıyla birlikte gündeme gelen besteye uygun şiir yazma gayreti ve yabancı müzisyenlerin uzun heceyi kısa, kısa heceyi uzun okuması gibi şiir nazmı ve inşâdındaki bozulmalar da arûz ilminin icâdına zemin hazırlamıştır.² Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) gayretleriyle Arap edebiyatında doğmuş olan arûz ilmi, dil yapısına, edebî zevke göre değişikliklere uğrayarak, başta Fars ve Türk edebiyatları olmak üzere, İslâm medeniyeti çevresine giren diğer milletlerin edebiyatlarına da geçmiştir.³

Halîl b. Ahmed'in arûzu keşfi ve *Kitâbu'l-Arûz*'u kaleme almasından sonra pek çok müellif bu ilme dair eser telif ederek arûz külliyyatının zenginleşmesine katkı sağlamışlardır. Arûza dair Arapça eser telif eden âlimler arasında Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), Ebû'l-Abbâs el-Müberra (ö. 286/900), Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923), Ebû'l-Hasen İbn Tabâtabâ (ö. 322/934), Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995), İbn Cinnî (ö. 392/1002), İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (ö. 393/1003), Ebû'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057), İbnü'l-Haddâd el-Vâdiâşî (ö. 480/1087), Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109), Zemahşerî (ö. 538/1144), Ebû'l-Ceyş el-Ensârî el-Endelüsî (ö. 549/1154), Muhammed el-Kuzâî (ö. 707/1307) Abdülmuhsin el-Kayserî (ö. 775/1373?), Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebûbekr ed-Demâmînî (ö. 827/1424), Behrân el-Yemenî (ö. 957/1550), Dâvûd-i Karsî (ö. 1169/1756), Ebû'l-Abbâs ed-Demenhûrî (ö. 1288/1871), Abdülazîz Atîk (1906-1976) ve Nihad M. Çetin (1924-1991) gibi isimler sayılabilir.⁴ Bu âlimlerin bazıları arûzla birlikte kâfiye ilmini de ele almışlardır.

Arap arûzu hakkında yazılmış Osmanlıca eserlerin sayısı ise birkaçı geçmemektedir. Kayıtlarda adı geçen iki isim olarak Ali b. Hüsâmeddîn el-Amâsî (?) ile Mustafa İsâmuddîn el-Üsküdârî (ö. 1203/1789) zikredilmektedir.⁵ Bu bildiride, Arap arûzu hakkında Osmanlı Türkçesiyle yazılmış olan ancak muhtemelen yazarının farklı alanlardaki şöhreti nedeniyle araştırmacıların gözünden kaçan bir kitap ele alınacaktır. Sözü edilen kitap, 1879-1942 yılları arasında yaşayan ve iyi bir tıp doktoru olmasının yanı sıra Cumhuriyetin ilk yıllarında Maarif ve Sıhhiye vekâletlerini yürüten, nihayet devletin kurucu kadrosuyla yaşadığı ihtilaflar nedeniyle 1926 yılında yurt dışına kaçma ihtiyacı hisseden Sinoplu Dr. Rıza Nur'a ait *Arap Şiir Biliği yâhûd el-Arûz* isimli çalışmadır. Gerek meşhur bir şahsiyet olması gerekse muhtelif çalışmalarda hayatının detaylarıyla ele alınması⁶ sebebiyle, bu çalışmada onun hakkında kronolojik bilgi verilmeyecektir. Bildiride önce, siyasetçi bir doktoru Arap arûzu gibi bir alanda kalem oynatmaya sevk eden arka planın ne

¹ Nihad M. Çetin, "Arûz", *DİA*, c. 3, s. 424; Özdemir, Abdurrahman, *Aruz İlmi, (İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler içinde*, ed. İsmail Güler), İsam Yayınları, İstanbul 2015, s. 358-359.

² Geniş bilgi için bkz. İbrâhîm Enîs, *Mûsikâ'-ş-şî'r*, Mektebetü'l-Enclû el-Mısıriyye, 2. Bsk. Kahire 1952; s. 47-48; Özdemir, *Aruz İlmi*, s. 359.

³ Çetin, "Arûz", *DİA*, c. 3, s. 424.

⁴ Daha geniş bir liste için bkz. Özdemir, *Aruz İlmi*, s. 407-420.

⁵ Özdemir, *Aruz İlmi*, s. 420.

⁶ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Birinci, "Rıza Nur", *DİA*, c. XXXV, s. 65-66; Fahri Maden, *Sıradışı Bir Muhalif Rıza Nur*, Roza Yayınevi, İstanbul 2012.

olduğu sorusuna yanıt arama gayreti güdülecektir. Bu amaç da Rıza Nur'un edebî yönünü ortaya koymayı gerektirmektedir. Ardından, bu amaca katkı sağlayacağı düşüncesiyle onun yabancı dil müktesebâtı ele alınacak, sonra eseri değerlendirilecektir.

1.Rıza Nur'un Edebî Yönü

Rıza Nur'un doktorluğu, tarihçiliği ve siyasetçiliği ön plana çıksa da o, diğer yönleriyle de ilgiyi hak eden çok yönlü bir şahsiyettir. Sergüzeşt-i hayatına bakıldığında bu özelliğinin pek şaşırtıcı olmadığı görülür. Şöyle ki o, kendinden söz ederken, öğreneceği ve yazacağı şeylere ortalama bir beşer ömrünün kifâyet etmeyeceğinden yakınacak ve vakit aldığı için yemek, uyku gibi tabii ihtiyaçlara bile sitem edecek kadar öğrenmeye hevesli biridir.⁷ Araştırmacı-yazarlığı, tercüme faaliyetleri gibi özelliklerinin yanı sıra edebiyat, onun çocukluk döneminden itibaren ilgilendiği ve çok sayıda eser ürettiği alanların başında gelmektedir. *Türk Şiirinin Evalosyonu* ve *Türk Şiir Biliği* adlı eserlerini en kıymetli çalışmaları olarak görmesi,⁸ onun edebiyata verdiği değeri ve bu alanın onun ruh dünyasındaki etkisini göstermesi bakımından kayda değer bir husustur.

Rıza Nur'un edebiyata ilgisi daha talebelik çağlarında başlamıştır. Edebiyat hocası Vâhid Bey'in, öğrencilerine seçme edebî metinler ezberlettiği ve bu numunelerin genç Rıza'da edebiyat zevki uyandırdığı anlaşılmaktadır.⁹ Bu ilginin tesiriyle henüz mektepteyken kendi ifadesiyle şiir yazmaya heves edip arûz vezninde birkaç şiir ve edebî nesir yazmış¹⁰ ancak bunun bu yaşta altından kalkılabilecek bir durum olmadığı kanaatine vararak öncelikle ilim öğrenmenin lüzûmuna inanmış ve edebiyatla ilişkisini kesmiştir.¹¹ İlerleyen dönemlerde bu ilgisi yeniden canlanmış,¹² bir kedi için bile şiir yazacak kadar¹³ yoğunlaşmış ve bir defterde topladığı şiirlerini neşretmeyi bile düşünmüştür.¹⁴

Rıza Nur hatıralarında, hangi edebiyatçıları okuduğundan/sevdiğinden söz etmektedir. Bu isimleri aktarmak, kuşkusuz onun edebî olarak beslendiği damarları anlamayı kolaylaştıracaktır. Naklettiğine göre o, çoğunluğu Fransız şair ve edebiyatçılarından olmak üzere Avrupa edebiyatından Homeros (m.ö. yaklaşık 800'lü yıllar), Shakespeare (1564-1616), Rousseau (1712-1778), Goethe (1749-1832), Schiller (1759-1805), Chateaubriand (1768-1848), Victor Hugo (1802-1885), Alphonse de Lamartine (1790-1869) ve Alfred de Musset (1810-1857) gibi isimleri severek okumuştur.¹⁵

Türk-İslâm edebiyatından ise saz şairlerinden Koroğlu (XVI. Yüzyıl), Karacaoğlu (1606-1679?), Demiroğlu (XVII. Yüzyıl), Zihnî (1797-1859), Sümmânî (1861-1915) ve Derdli'yi

⁷ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, Altındağ Yayınevi, İstanbul 1967, c. IV, s. 1741.

⁸ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. IV, s. 1506.

⁹ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 80.

¹⁰ Rıza Nur bu dönemde on beş kadar şiir yazdığını ancak iki-üç şiir ile bir nesirden başkasının zayi olduğunu ifade eder. Zira Avrupa'ya kaçtığında bu çalışmalarının kimi kaybolmuş kimisini ise fareler yemiştir. Kalan malzemeye baktığını belirten müellif, hiç imâle yapmadığına şaşırır. bkz. *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 94, 95.

¹¹ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 18, 29, 99-100. Nur bu süreçte edebiyattan soğuduğundan, şiir ile edebiyatı hayal, saçma saymaya başladığından ve müspet ilimlerin insanda böyle bir duyarsızlık oluşturduğundan söz eder. bkz. *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 194.

¹² Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 183, 212; c. II, s. 462; c. III, s. 780, 903, 908; c. IV, s. 1378, 1509.

¹³ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. II, s. 440.

¹⁴ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. III, s. 587.

¹⁵ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 86, 87; c. IV, s. 1498.

(1772-1846?); tekke şairlerinden Yûnus Emre (ö. 720/1320), Kaygusuz Abdal (ö. 848/1444?), Niyazî-i Mısrî (ö. 1105/1694) ve Hatâyî'yi (1487-1524) çok sever. Klasiklerden tercihini Babür (1483-1530), Ahmed Paşa (ö. 902/1496), Kemal Paşaoğlu (1469-1534), Ali Şir Nevâî (1441-1501), Necâtî (XIX. Yüzyıl), Fuzûlî (1483-1556), Nef'î (1572-1635), Şeyhülislam Yahyâ (1561-1644), Hayretî (ö. 941/1534), Hâletî (1570-1631), Nedîm (1681-1730), Gâlip Dede (1757-1799), Ziyâ Paşa (1829-1880), Nâmık Kemal (1840-1888), Tevfik Fikret (1867-1915) ve Abdülhâk Hâmid (1852-1937) gibi isimler oluşturmaktadır.¹⁶ Bu şairlerden Nâmık Kemal'e, kendi ifade-siyle "tapınırcasına"¹⁷ bir muhabbet beslemektedir. Diğer favori şairleri ise lirizmde Şeyhülislam Yahyâ, Nedîm ve Alfred de Musset; mistisizmde Yûnus Emre ile Hatâyî ve sazda Koroğlu ile Seyrânî'dir.¹⁸ Avrupa şairlerini Türk şairlerine nazaran daha keyifle okuduğuna da¹⁹ işaret edilmelidir.

Rıza Nur'un yetmiş aşkın eseri içerisinde, edebî çalışmaları önemli bir yekûn tutmaktadır. O, altı yüz adet şiir yazdığından ve bastıramadığı, halen de bilindiği kadarıyla neşredilmemiş olan bu şiirlerin mısra sayısının yaklaşık on iki bine ulaştığından bahsetmektedir. Bu özgün şiirlerin yanı sıra altı bin küsur mısralık *Oğuznâme* tercümesi de onun edebî bir çalışması olarak görülmelidir. O, ayrıca *Özdemir ile Dolun*, *Leblebici Horhor* gibi opera-komikler; *Samson ile Dalila* ve *Janet'in Düğünü* gibi opera çevirileri ve *Cehennemde Celse* gibi iki perdelik manzum bir piyes kaleme almış, Firdevsî (935-1020), Ali Şir Nevâî, Kaygusuz Abdâl, Abdülhak Hâmid ve Nâmık Kemâl gibi edebî şahsiyetler üzerine kimisi oldukça hacimli Türkçe veya Fransızca eserler neşretmiştir. Diğer taraftan, kayınpederinin ailesini anlattığı *Ançı ile Paçi* adlı bir roman yazması,²⁰ roman okumayı sevmeme gibi ilginç bir hasleti de bulunan müellifin²¹ edebî açıdan müstakil bir araştırmaya veya araştırmalara konu edilmeyi fazlasıyla hak ettiğini göstermektedir.²²

Rıza Nur, bu güçlü edebî arka planın verdiği özgüven neticesi olsa gerek, diğer şair ve yazarları zaman zaman ağır bir şekilde tenkit edebilme cesaretini kendinde bulabilmiştir. Yahyâ Kemâl (1884-1958) gibi biri hakkındaki "*Pek az ise de güzelce birkaç şiiri vardır*"²³ şeklindeki yorumundan, onun bu konudaki özgüveni anlaşılabilir. Hatıratının Esat Paşa isimli bir zâttan söz ettiği bir yerinde, onun bazen şiir yazdığını ancak bunların mısra mısra sıralanmış nesirden öteye gitmediğini, vezin ve dürüst bir kâfiye içermediğini, gramer hatalarıyla dolu ve fikirce sıfır olduğunu belirtmesi,²⁴ onun bir şiiri tenkit ederken neleri göz önünde bulundurduğunu göstermesi bakımından kayda değer bir husustur.²⁵ Rıza Nur'un şiir tenkidinin en bariz örneklerinden birini,

¹⁶ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 83, 86, 87; c. IV, s. 1498.

¹⁷ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 82.

¹⁸ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. IV, s. 1498.

¹⁹ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 88.

²⁰ Rıza Nur bu romanın müsvedde iki nüshasının Sinop'ta, kütüphanede olduğunu söylese de (*Hayat ve Hatıratım*, c. II, s. 426; c. IV, s. 1509) 2018 yılı itibarıyla eser Dr. Rıza Nur İl Halk Kütüphanesi'nde mevcut değildir.

²¹ Rıza Nur, roman okurken, yalan uyduran biri tarafından kandırılmış ve ömründen birkaç saat alınmış duygusuna kapıldığından söz etmektedir. bkz. *Hayat ve Hatıratım*, c. IV, s. 1492.

²² Rıza Nur'un edebî eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Maden, *Sıradışı Bir Muhalif*, s. 45-71.

²³ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. III, s. 966-967.

²⁴ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. II, s. 349. Rıza Nur'un şiir değerlendirmelerine dair diğer örnekler için bkz. *Hayat ve Hatıratım*, c. II, s. 341; c. III, s. 691, 1167; c. IV, s. 1486, 1488.

²⁵ Rıza Nur, kendi şiirlerinin en bariz iki özelliğinin ise incelik ve samimiyet olduğunu belirtmektedir. bkz. *Hayat ve Hatıratım*, c. IV, s. 1495.

İstiklal Marşına yönelttiği ağır tenkitler oluşturmaktadır.²⁶ O, ayrıca, şiir dışında bazen dönemin romancıları hakkında olumlu veya olumsuz yorum yapmaktan da geri durmamıştır.²⁷

Yukarıda anlatılanlar, Rıza Nur'un edebiyatla iç içe bir şahsiyet olduğunu ispata kâfidir. Ancak Arap arûzu hakkında bir eser kaleme alması, onun Arapçaya ne kadar vâkıf olduğu ve Arap edebiyatıyla ne kadar ilgilendiği sorusunu akla getirmektedir. Nur'un yabancı dil birikimi bir sonraki başlıkta incelenecektir. Fakat Arap edebiyatı konusundaki müktesebâtı üzerine şu kadarını söylemek mümkündür ki o hatıratında, ismini belirtmediği bir Arap şairinden bir beyit nakletmiştir.²⁸ Ayrıca Arap şair ve filozoflarından Ebü'l-'Alâ el-Maarri'den²⁹ epeyce okuduğunu ve onu pek sevdiğini söylemektedir. Bu sevgi, ona Rıza Ebü'l-'Alâ mahlasını kullanıracak kadar ileri düzeydedir.³⁰ Bu bilgi, onun Maarri'nin şairliğinden mi yoksa felsefî görüşlerinden mi etkilendiği ve bu okumaları bizzat Arapçadan mı yoksa Fransızcadan mı yaptığı hususunu aydınlatmaya yetmemekle birlikte, Maarri gibi birinden istifade etmiş olması -düzeyi kestirilemese de- onun Arap edebiyatıyla en azından alâkadar olduğunu gösterir, kanaatindeyiz.

2.Rıza Nur'un Yabancı Dil Birikimi

İnsanları değerlendirirken yabancı dil bilmeyi olumlu, bilmemeyi olumsuz bir vasıf olarak anması,³¹ Rıza Nur'un yabancı dile verdiği değerin bir göstergesi kabul edilebilir. Onun dil öğrenimi macerasına bakıldığında, birkaç dili iyi seviyede bilmesine rağmen mevcut birikiminden pek memnun olmadığı ve daha fazlasına özlem duyduğu görülmektedir. Nitekim "*Almanca'yı öğrenmiş olsaydım bambaşka bir Rıza Nur olurdum*"³² şeklindeki hayıflanmasından, onun dil öğrenme konusunda oldukça hevesli olduğu sonucu çıkarılabilir. Dilin esasen çocukluk döneminde daha iyi öğrenilebileceği hususuna özellikle işaret eden Rıza Nur, ilimde hatta ticarete ilerlemek isteyenlere İngilizce, Almanca ve Fransızca öğrenmeyi tavsiye eder.³³ Türkoloji ilminde esaslı bir âlim olabilmek için ise Türkçenin muhtelif lehçelerini, eski Türkçeyi, Arapçayı, Acemceyi (Farsça); Avrupa dillerinden İngilizce, Fransızca ve Almancanın yanı sıra Türkler hakkında pek

²⁶ Dönemin Maarif Vekili sıfatıyla Rıza Nur, millî marşın güfte ve bestesini yapana beşer yüz lira ödül vereceğini ilan eder. Fakat kendisi diplomatik bir amaçla Rusya'ya gidince Hamdullah Suphi, gönderilen diğer şiirleri dikkate almayıp Mehmet Âkif'in şiirini mecliste okuyarak kabul ettirmiştir. Bu tasarruftan rahatsız olan Nur, hatıratında, "*Ben bunları erbabından mürekkep bir komisyona verip onlara seçtirecektim*" der. Ona göre Âkif'in bu marşı arûzlu, hece adedi çok ve netice olarak nizamlı bir şiir olduğundan ağır ve pek monotondur. Hâlbuki marşların güfteleri serbest şiir tarzında olmalıdır. Âkif'in şiirinin güftesi kaliteli olmadığı gibi bestesi de iyi değildir. Nur ayrıca, Mozart'ın Türk marşı, Abdülhamid'in marşı ve diğer Avrupa'da mevcut alaturka marşlardan alarak bir millî marş bestesi yapılabileceği ve sonraları buna iyi bir güfte uydurulabileceği kanaatindeydi. bkz. *Hayat ve Hatıratım*, c. III, s. 600-601.

²⁷ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. III, s. 967; IV, 1400.

²⁸ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 53.

²⁹ Hatıratın 1967 baskısında bu isim Ebü'l-Ala el-Mısırî olarak geçmektedir. bkz. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, I, 155. Arap edebiyatında bu isimle meşhur bir zat yoktur. Bu, naşirin metindeki ayn harfini sâd olarak okumasından kaynaklanmış bir hata olmalıdır. Rıza Nur'un bu şairin kör olduğundan söz etmesi, onun, dört yaşlarında çiçek hastalığına yakalanarak gözlerini kaybeden el-Maarri olduğu (Sahbân Halîfât, "Ebü'l-'Alâ el-Maarri", *DİA*, X, 287) hususunu güçlendirmektedir.

³⁰ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 155. Bir müddet bu isimle imza atan Rıza Nur, daha sonra Arap adı olduğu düşüncesiyle bu isimden vazgeçmiş, Nur ilavesiyle Rıza Nur adını tercih etmiştir. bkz. a.y.

³¹ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. II, s. 333, 451; c. III, s. 604, 638, 712, 729, 779, 874, 883, 941, 954, 963, 1115, 1164, 1177, 1208; c. IV, s. 1426, 1558, 1676.

³² Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 157-158.

³³ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 157-158.

çok eser yazılan Rusçayı da bilmek gerektiği üzerinde durur. Müsteşriklerin mutlaka İngilizce, Almanca ve Fransızca'yı bildiklerini, kendisinin ise ciddi düzeyde sadece Fransızca bildiği için onların yanında mahcubiyet hissettiğini söylemektedir.³⁴

Hatıratına bakıldığında, Rıza Nur'un en iyi bildiği yabancı dilin Fransızca olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır.³⁵ Fransızca eserler kaleme almış olması,³⁶ bu dilden/dile yapılmış çevirilerinin bulunması,³⁷ Moskova ve Lozan anlaşmaları gibi Türkiye tarihi için son derece önem arz eden anlaşmalar esnasında muhataplarıyla Fransızca konuşması,³⁸ onun bu dili okuyup anlamaktan öte çok iyi seviyede yazıp konuşabildiğini göstermektedir. Tasvir ettiği bir şey için aradığı Türkçe kelimeyi bulamadığında onun Fransızca karşılığını söylemesi, Nur'un bu dili ne kadar içselleştirdiğini gösteren önemli bir noktadır. Nitekim Moskova anlaşmasına giden ekipte de yer alan hemşerisi Yusuf Kemal'i (Tengirşenk)³⁹ tarif ederken "*Bunu tarif için iyi Türkçe kelime yok. Fransızca tabirleri zikredeceğim. Yusuf Kemal hilkaten pek irritable, impressionable, impulsif bir adamdır.*"⁴⁰ demesi, onun sözü edilen özelliğini somutlaştıran bir anekdot olarak kaydedilebilir.⁴¹

Rıza Nur'un yabancı dil serüveninin bir diğer ayağını Almanca öğrenme gayreti teşkil eder. Tıp araştırmalarına yoğunlaştığı süreçte Fransızca yazılmış tıp kitaplarının lüzumsuz nazariyat ve boş laflarla dolu olduğu kanaatine varan Nur, Alman kitaplarını ise pek güzel bulur. Bunun üzerine Almanca öğrenmeye niyetlenerek alfabe, gramer, kelime ve cümleler ezberleme derken başlangıç düzeyinde bir seviyeye ulaşır. Beyoğlu'nda bir Alman evine pansiyoner olarak girip yirmi gün kadar kaldığı bu pansiyonda Almancasını, konuşulanları biraz anlayacak kadar ilerletse

³⁴ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. IV, s. 1702-1703.

³⁵ O dönemde Fransızca, bugünkü anlamda bir dünya dili konumundadır. Nitekim o tarihlerde yazılan bir Fransızca-Türkçe konuşma kitabı yazarı bu gerçeği şöyle açıklamaktadır: "*el-Yevm Fransız lisânı bir miftâh-ı umûmî sırasına geçmiş olduğundan ve işbu miftâha mâlik olan kimesne şu cihânın hangi tarafında olur ise olsun her kapıdan bi's-sühûle girip çıkmağa muvaffak olabildiğinden herkes bir an evvel lisân-ı mezkûrun taallümüne bezl-i makderet ve sarf-ı miknet etmekte...*" Yûsuf Muzaffer, *Medâr-ı Nutuk Fransızca ve Türkçe Mecmûa-i Mükâleme*, Matbaa-i Nişân Berberiyân, Kostantîniyye 1310, s. 7.

³⁶ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 148, 159, 164; c. IV, s. 1374, 1399, 1499, 1500, 1503, 1510.

³⁷ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. II, s. 420; c. III, s. 863.

³⁸ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. III, s. 729, 955.

³⁹ Osmanlı Meclis-i Meb'ûsân'ında ve TBMM'nin ilk dönemlerinde milletvekilliği, ayrıca farklı hükûmetlerde İktisat, Hâriciye ve Adliye Vekilliği görevleri yürütmüş Sinoplu siyasetçi ve akademisyendir.

⁴⁰ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. III, s. 701. Ayrıca bkz. s. 704. Rıza Nur'un sözünü ettiği kelimeler sırasıyla sinirli, çabuk etkilenen ve itici anlamlarına gelmektedir.

⁴¹ Rıza Nur'un Fransızca'yı, o dönemin şartlarında bu kadar ileri seviyede nasıl öğrendiği merak edilebilir. Anlattığına göre bu dili kendi kendine, lügat yardımıyla kitaplar okuyarak öğrenmeye başlamıştır. Sonraları ise bir topçu zabıtinden ders almıştır. (*Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 77.) Ancak bu çabasıyla oluşan müktesebâtı, onun, Fransızca eserleri iyi okuyup anlamasına yardımcı olmuş ise de dili konuşamama problemini halletmeye yetmemiştir. Gülhane'de Alman profesörlerin dersleri Fransızca takrir ettiğini görmesi üzerine Nur, söz konusu eksikliğini de gidermek ister. O dönemde bunu başarabilmenin yolu, Fransızca konuşan bir ailenin yanında pansiyoner olarak kalmaktır. Nitekim İstanbul'da, Fransızca konuşan Yahudi bir ailenin yanında geçirdiği altı ayın sonunda konuşmasını yeterli düzeyde ilerletmiştir. (*Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 138, 140.) Rıza Nur, Türkiye'de gösterdiği bu gayretini uzunca süre ikamet ettiği Fransa'da da sürdürmüş, gazeteleri dikkatle takip etmiş (*Hayat ve Hatıratım*, c. IV, s. 1451, 1570, 1616, 1641, 1725, 1728.) hatta Cenevre'de kendisi için ücretli öğretmen tutmuştur. (*Hayat ve Hatıratım*, c. II, s. 390.) Ne var ki Rıza Nur Cenevre'den pek istifade edememiştir. Zira belirttiğine göre, Cenevre şivesi Paris'ten çok farklı olup kelime farklılıklarına dahi rastlanabilmektedir. Fransızcaya, şivelerini bilecek düzeyde vâkıf olduğu anlaşılan Rıza Nur, Paris şivesini tercih ve Fransızcanın bu kentte öğrenilmesi gereğine dikkat çeker. (*Hayat ve Hatıratım*, c. II, s. 390.)

de ekonomik sıkıntılarından dolayı burada kalmayı sürdüremez. Hayatının bundan sonraki aşamalarında bir daha Almancaya yoğunlaşamayan Nur, bu pansiyonda dört-beş ay kalamadığına yazar. Tıbbiyenin ilk sınıflarında İngilizceye de başlar ancak ekonomik nedenlerden dolayı bunu da yürütemez.⁴²

Arap edebiyatının önemli bir unsuru olan arûz ilmine dair bir eser kaleme almış olması, kuşkusuz onun Arapça birikiminin ne düzeyde olduğu sorusunu akla getirmektedir. Bu noktada, onun uzun yıllar Mısır'da ikamet etmiş olması bir fikir vermektedir. Hatıratında, çocukken kendilerine *Emsile*, *Avâmil*, *İzhâr*, *Maksûd*, *Kâfiye* ve *İsagûcî* gibi kitapların anlamadan ezberletildiğinden şikâyet etmektedir.⁴³ Bu eğitimden olumsuz bir şekilde söz etse de Osmanlının son döneminde yetişmiş biri olarak istenilen düzeyde olmasa bile Arapça eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Uzun yıllar kaldığı Mısır'da bu alt yapısını geliştirme imkânı bulmuş ve tuttuğu bir hoca eşliğinde günde bir saat gazete veya kitap okuyarak üç-dört aylık bir süreçte Arapçayı konuşup tercüme edebilecek düzeye gelmiştir.⁴⁴ Mondros mütarekesini Arapça gazetelerden okuduğunu belirtmesi⁴⁵ de onun Arapça bir gazeteyi okuyup anlayabildiğini göstermektedir.

Osmanlı döneminde yetişmiş birinden Farsça öğrenmiş olması beklenir. Nur, nasıl öğrendiğinden söz etmese de Acemce olarak andığı bu dili konuşup yazamamakla birlikte yüzde seksen düzeyinde anlayabildiğini belirtmektedir. Şöyle ki Moskova anlaşması için gittiği Rusya'da görüşmeler sürerken Türk heyeti, Mehmed Velihan adında bir Afgan deleğeyle görüşüp anlaşma yapmaya karar verir. Anlaşma metnini Rıza Nur Türkçe olarak yazar.⁴⁶ Ancak metnin hem Türkçe hem de Afganlıların resmi dili olan Acemce yazılması gerekmektedir. Afgan heyetinden Suriyeli biri biraz Türkçe biliyor ise de anlaşma metninin Acemce tercümesinde sorun yaşanır. Rıza Nur bu Suriyeliye antlaşmanın esaslarını Türkçe anlatır, adam da anladığını Acemce yazar. Rıza Nur ortaya çıkan metni okur, yarıdan fazlasının doğru tercüme edilemediğini görür. Bu esnada Arapça imdadına yetişir ve iyi tercüme edilemeyen yerleri bu kez Arapça anlatır. Suriyeli, Arapça anlatılanları anlar ve Acemceye tercüme eder. Birkaç günlük uğraş neticesinde metnin Acemcesi de ortaya çıkarılarak imza edilir.⁴⁷ Bu anekdottan Rıza Nur'un Farsça birikiminin yalnızca aşinalık düzeyinde kaldığı anlaşıyor ise de 1938'de yazdığı bir makalesinde Farsça kaynaklardan yararlandığını belirtmesi,⁴⁸ onun bu dilden ilmî düzeyde yararlanabilecek bir müktesebât oluşturduğunu göstermektedir.

⁴² Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 157-158. Nur Almanca ve İngilizceyi istediği gibi geliştirememiş olsa da bu dillerden başlangıç düzeyinde yararlanmaktan geri durmamıştır. Bu bildirinin konusu olan arûz çalışmasında Arap dilinde olduğu gibi İngilizce ve Almancada da imâlenin varlığından söz etmesi bunun küçük bir örneği olarak görülebilir. bkz. Rıza Nur, *Arap Şiir Biliği yâhûd el-Arûz*, Sinop Matbaası, Sinop 1926, s. 7.

⁴³ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 69-70.

⁴⁴ O, bu başarısıyla iftihar etmeyi ihmal etmemektedir. bkz. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. II, s. 456.

⁴⁵ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. II, s. 456.

⁴⁶ Burada kıymetli bir anekdot olarak zikredilmelidir ki Afgan heyeti anlaşmanın müsveddesinin yazımını Türklere havale ederek bu hususta oldukça rahat davranmışlardır. Rıza Nur onların bu güvenini, Türk heyetine 'halifenin adamları' nazarıyla bakmalarına bağlamaktadır. bkz. *Hayat ve Hatıratım*, c. III, s. 746.

⁴⁷ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. III, s. 746.

⁴⁸ Rıza Nur, "Türk Arûzu Acem Arûzu Degil, Milli Türk Arûzudur", *Türk Bilik Revûsü* (Revue De Turkologie), Alexandria (İskenderiye) 1938, no: 8, s. 33.

3.Rıza Nur'un *Arap Şiir Biliği Yâhûd el-Arûz* Adlı Eseri

Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınan ve bazı imlâ hataları da gözlemlenen⁴⁹ on bir sayfalık bu kitabın başlangıç kısmında verilen tarihten Ağustos 1917'de Kahire'de tamamlandığı⁵⁰ anlaşılmaktadır. Basımı ise ancak 1926 yılında Sinop Matbaasında mümkün olabilmıştır.

a. Eserin Telif Nedeni

Şiir ve edebiyatla yakından ilgilenen ve bu alanda çalışmaları bulunan bir şahsiyet olarak Rıza Nur'un arûza ilgilenmesi gayet tabiidir. Fakat onu doğrudan Arap arûzuyla ilgilenmeye sevk eden nokta araştırıldığında, biri genel diğeri özel olmak üzere iki nedenden bahsedilebilir. Onun hatıratında söylediği ve *Fransız Şiir Biliği* ile *Arap Şiir Biliği* adlı eserlerinin Türk şiirine dair çalışmalarına zemin hazırladığını ifade eden, hazır tetkik etmişken faydalı olacağı düşüncesiyle bu iki eseri neşrettiğini belirten düşünceleri,⁵¹ eserin telifinin genel nedeni olarak görülebilir. Türk Bilik Revûsü'nde yayınlanan bir yazısında ise Türk arûzunu iyice tetkik etmek için öncelikle Arap ve Acem arûzlarını araştırdığından, Arapça ve Acemce bazı arûz kitaplarını incelediğinden söz etmektedir.⁵² Müellif eserin "başlangıç" kısmında ise telifin özel nedenine şu sözleriyle açıklık getirmektedir:

*"Ben bu eseri yazdım ki Arap şiirinin ne demek olduğunu bilmek isteyen Türk onu kendi dilinde bulsun, kendi dilindeki arûzun esasını anlasın, Arapça bilen Türk'ün Arap şiirlerini Türk diline tercümesine yardım etsin... Bizde şimdiye kadar Türkçe olarak sırf Arap şiirine dair bir eser yazılmamıştır. Dâima Arap arûzuyla Türk şiir usûlü birbirine karıştırılmıştır. Yâhûd böyle bir eser var da ben tesâdüf etmedim. Her ne ise bu eser o kadar mufassal olmamakla beraber Arap şiiri kâide ve kânûnlarının rûhunu göstermeğe kâfidir ki bu kadarısı da bize yeter. Daha tafsîlat isteyenler fasllar arasında adlarını saydığım kitaplara mürâcaat ederler."*⁵³

Yukarıdaki ifadelerinden Rıza Nur'un -Araplara karşı ilerleyen başlıklarda ele alınacak olan öfkesi şimdilik bir kenara bırakılırsa- Arap şiiri hakkında genel fikir edinmek isteyen Türk okuyuculara yardımcı olmayı amaçladığı görülmektedir. Türk şiirinin Arap edebiyatıyla yakın ilişkisi ve her iki dilin arûzunun yakın alâkası göz önüne alındığında oldukça yerinde bir düşüncedir. Onun diğer bir amacı da Arapça bilen bir Türkün Arapça şiirleri Türkçeye tercümesine yardımcı olmaktır. Arûza dair bir eserin şiir çevirisine nasıl yardımcı olacağı hususu bir soru işareti oluştursa da muhtemelen tercüme yapacak kişinin arûzu bilmeye ihtiyaç duyacağı hususu kastedilmiş olmalıdır.

b. Eserin Muhtevası

Eser; "Başlangıç", "Girim", "el-Arûz", "Dâireler", "Müsâmahalar", "el-Kâfiye", "Şekil ve Biçim" olmak üzere toplam yedi başlıktan oluşmaktadır. "Başlangıç" kısmında, yukarıda izah edildiği üzere müellif, kitabın telif maksadını izah etmeye çalışmaktadır. Mukaddime anlamında kullanıldığı anlaşılan "Girim" kısmında, şiirin Arap dilindeki yeri kısaca ifade edildikten sonra arûzun doğuşu özetlenmiş, netice itibarıyla Arap şiirinin arûz ve kâfiye olmak üzere iki kısımdan teşekkül ettiği belirtilmiştir. "el-Arûz" başlığı altında, bu kelimenin etimolojik kökeni hakkında

⁴⁹ Eserde görülen en bariz imla hatası -i sesiyle başlayan on kadar kelimedede hemzenin üste konmuş olmasıdır. bkz. Rıza Nur, *Arap Şiir Biliği*, s. 5, 6, 9, 10. Eserin hiçbir yerinde -i sesiyle başlayan bir kelime bulunmayışı, bunun matbaayla ilgili bir eksiklik olabileceği hususunu akla getirmektedir.

⁵⁰ Rıza Nur, *Arap Şiir Biliği*, s. 3.

⁵¹ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. IV, s. 1506-1507.

⁵² Rıza Nur, "Türk Arûzu Acem Arûzu Degil, Milli Türk Arûzudur", s. 33.

⁵³ Rıza Nur, *Arap Şiir Biliği*, s. 3.

bazı bilgilere yer verilmekte, mısra, sebeb, veted, fâsıla, basît ve mürekkeb ayaklar hakkında açıklamalar yapılmaktadır. “Dâireler (ed-Devâir)” başlığında, arûzun bahirleri işlenmektedir. “ed-Dâiretü’l-muhtelife” olarak kaydedilen birinci dâirenin tavîl, medîd ve basît bahirlerinden meydana geldiği ifade edilerek adı geçen bahirlerin aslî vezinleri verilmektedir. “ed-Dâiretü’l-mu’telife” adlı ikinci dâire, vâfir ve kâmil bahirlerinden meydana gelmektedir. Hezec, recez ve remel bahirlerini ihtiva eden üçüncü dâire “ed-Dâiretü’l-müctelibe” nâmıyla anılmaktadır. Yalnızca yedi harfli ayakların bulunduğu “ed-Dâiretü’l-müştebihe” isimli dördüncü dâire altı bahir ihtiva etmektedir. Bunlar sırasıyla serî‘, münserih, hafif, muzâri‘, muktedab ve müctess bahirleridir. Beşinci dâire olan “ed-Dâiretü’l-müttetika”, yalnızca beş harfli ayakları ihtiva etmekte ve mütekârib ve mütedârek bahirlerinden oluşmaktadır. Müellifin zaman olarak diğerlerinden çok sonraları ortaya çıktığını ifade ettiği ve “ed-Dâiretü’s-serî‘a” adıyla anılan altıncı dâire ise cedîd, karîb ve müşâkil bahirlerinden oluşmakta ve böylece toplam bahir sayısı on dokuz ulaşmaktadır. Muntazam olan bu on dokuz veznin yanı sıra müellif gayr-ı muntazam kategorisinde müstatîl, mümtedd, müteveffîr, mütteid, münserid ve muttarid adıyla altı vezni sadece ismen anmıştır. Rıza Nur, yukarıda bahsi geçen vezinlerin illetler ve zihâflarla birlikte pek çok türünün meydana geldiğini ancak sözü uzatmamak adına bunlardan bahsetmeyeceğini ifade ederek geniş bilgi isteyenleri mufassal kaynaklara yönlendirmektedir. Bu başlığın son kısmında “müsâmahalar” adı altında bazı istisnâî ve özel durumlara temas edilmektedir. “el-Kâfiye” başlığı altında ise bu kavramın tanımını ve genel özelliklerini ihtiva eden bazı bilgilerden sonra Arap şiirinde müterâdif, mütevâtir, mütedârik, mütekârib ve mütekâvis olmak üzere beş tür kâfiye olduğu bilgisine yer verilmektedir. Esas itibarıyla ise kâfiyenin mücerrede ve mürekkebe olmak üzere ikiye taksimi belirtildikten sonra bu iki türün alt başlıkları açıklanmaktadır. Bu vesileyle revî, vasl, hurûc, ridf, te’sîs, dahîl gibi kavramlar izah edilmektedir. “Şekil ve Biçim” adını taşıyan son başlıkta ise kasîde hakkında kısaca bazı bilgiler verilmektedir.

c. Eserin İlmî Değeri

Arûz ilmine dair telif edilen Türkçe eserlerin Osmanlı tarihi boyunca birkaçı geçmediği göz önüne alınırsa, Rıza Nur’un *Arap Şiir Biliği yâhûd el-Arûz* adlı çalışmasının bizâtihî mevcûdiyeti açısından kıymetli olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Arûzun zor bir ilim dalı olduğu ve Asmaî (ö. 216/831) gibi bir edîbin bile Halîl b. Ahmed’den bu ilmi tahsil ederken hocasının ümidini kesmesine yol açacak şekilde zorlandığı düşünülünce,⁵⁴ Rıza Nur’un bu alanda eser telif etmiş olmasının kıymeti kuşkusuz daha da artacaktır. Bu hakikat teslim edildikten sonra küçük bir risale veya kitapçık olarak da adlandırılabilir bu eser; dili, bazı iddiaları ve ihtiva ettiği bilgilerin sıhhati/yeterliliği olmak üzere üç temel açıdan değerlendirilebilir.

d. Eserin Dili

Rıza Nur dili sade kullanmasıyla bilinen ve bu özelliğiyle övünen bir şahsiyettir. Hatta bu sadeliğin bazıları tarafından basit bulunarak beğenilmemesi sebebiyle, tepki olarak, tıbbâ dair bir eserinde kasıtlı olarak anlaşılması zor bir dil kullandığından söz etmektedir.⁵⁵ *Arap Şiir Biliği*

⁵⁴ Hatîb et-Tebrîzî, *el-Kâfi fi’l-‘arûz ve’l-kavâfi*, (thk. el-Hassânî Hasen Abdullâh), Mektebetü’l-Hâncî, 3. Bsk., Kahire 1415/1994, s. 3 (Muhakkikin önsözü). Nitekim “arûz” kelimesinin zor/huysuz deve (en-Nâkatü’s-sa’be) anlamına geldiği ve bu ilme de zorluğundan dolayı arûz ilmi dendiğini söyleyenler vardır. bkz. İmîl Bedî‘ Ya’kûb, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal fi’l-‘ilmi’l-‘arûz ve’l-kâfiye ve’fünûni’ş-şi‘r*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1411/1991, s. 337.

⁵⁵ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. III, s. 582.

adlı kitabını Osmanlı Türkçesiyle kaleme almış olması da kitapta ağıdalı bir dil kullanıp kullanmadığı sorusunu akla getirebilir. Fakat *Arap Şiir Biliği*'nin, müellifinden beklendiği gibi, yalnız bir Türkçeyle kaleme alındığı rahatlıkla söylenebilir.

Rıza Nur'un eserleri tetkik edildiğinde, *Arap Şiir Biliği*'nin başlığında geçen ve "bilgi" anlamında kullanılan "Bilig" kelimesinde olduğu gibi, öz Türkçe kelimeler kullanmayı özellikle sevdiği hatta bazen bizzat kendisinin bol miktarda kelime türettiği görülür. Bu özelliği sebebiyledir ki yazdığı ilk kitaplar ile daha sonraki kitaplar kelime tercihleri bakımından farklılık arz edebilmektedir. Örneğin, günümüz akademik metinlerinde giriş adıyla anılan bölümü "Girim" diye adlandırması muhtemelen kendi bireysel tasarrufudur. Hâlbuki ilk dönemlerindeki bazı eserlerinde "medhal", "mukaddime" gibi yaygın kullanılan Arapça kökenli kelimeleri tercih etmiştir.⁵⁶ Daha sonraki yıllarda kaleme aldığı *Nâmık Kemâl* adlı eserinde ise bambaşka bir noktaya savrularak başlangıç/önsöz yerine "önünç" kelimesini kullandığı görülecektir.⁵⁷ Girim kelimesini ise bu çalışmada da aynen muhafaza etmiştir.⁵⁸

Arap Şiir Biliği'nde dikkat çeken kelimelerden biri de "yeter, kâfi" mânâsında kullanıldığı anlaşılan "yetişir" kelimesidir. Başlangıç kısmında Türklerin Arapçaya yaptığı büyük hizmetlerden söz ettikten sonra "Fakat artık yetişir"⁵⁹ diyerek Türklerin artık bundan sonra bütün enerjilerini kendi milletinin değerleri için harcaması gerektiğini ifade eder. Bir şiirinde geçen "*Etmeyin, yok artık, çok artık, yetişir!*"⁶⁰ mısraında da bu kelimeyi yine aynı anlamda kullanmıştır. Bu iki örnek, kelimenin, öfke duygusunun yansıtıldığı bağlamlarda kullanıldığı itibainı uyandırabilir. Fakat arûzla ilgili bir makalesinde Arap, Acem ve Türk arûzları arasındaki farklılıklara birçok örnek verdikten sonra "*Burada bu kadarı yetişir*"⁶¹ demesi, bu kelimenin Rıza Nur'un düşünce dünyasında daha geniş bir kullanım alanına sahip olduğunu göstermektedir.

Yukarıda sözü edilen kelimeler müellifin, eserinin "Başlangıç" kısmında kullandığı kelimelerdir. O, arûz ve kâfiye ile ilgili terimleri genel olarak Türkçeleştirmeye çalışmamış, orijinal hâllerini kullanmayı tercih etmiştir. Bunun tek istisnâsı "ayak" kelimesidir. Rıza Nur, ayakları

⁵⁶ Örnek olarak bkz. Doktor Rıza, *Fenn-i Hitân*, Matbaa-i Ahmed İhsân, İstanbul 1322, s. 9, 11; Rıza Nur, *Hürriyet ve İtilâf Nasıl Doğdu Nasıl Öldü?*, Akşam Matbaası, Dersaadet 1335, s. 3.

⁵⁷ Rıza Nur, "Nâmık Kemâl", Türk Bilik Revûsü (Revue De Turkologie), Alexandria (İskenderiye) 1936, no: 6, s. 31. Müellif bu tercihinin sebebini şöyle izaha çalışır: "*Şimdi buna bizde Fransızca 'avant-propos'a bakarak 'ön-söz' diyorlarsa da yanlışdır. Fransızcadaki propos kelimesinde boş söz mânâsı vardır ama söz mânâsı yoktur. Bir konuşmadaki mevzû; hakâret mânâlarına gelir. Ş. Sâmî lûgat kitâbında yanlış yazmıştır. Ben buna 'önünç' diyorum. Hem bu bir kelimedir. Nitekim bizim 'muahhara' denilen şeye de 'sonunç', medhale de 'girim' diyorum. Bunları çok zamanlardan beri kullanıyorum.*" Rıza Nur, "Nâmık Kemâl", s. 31 (1 no.lu dipnot).

⁵⁸ Rıza Nur, "Nâmık Kemâl", s. 35. Müellif aynı eserinde bu kelimeyle ilgili şu açıklamalara yer verir: "*Bizde buna eskiden Introduction karşılığı olarak medhal denirdi. Bu kelime bu Fransızcanın mukâbili değil, Entrée karşılığıdır ki bunun mukâbili bizde giren olabilir. Birinci kelime ise girimdir. Bazıları şimdi 'Giriş' diyorlar ama bu da doğru değildir.*" bkz. "Nâmık Kemâl", s. 35 (1 no.lu dipnot)

⁵⁹ Rıza Nur, *Arap Şiir Biliği*, s. 3.

⁶⁰ Bu mısra Rıza Nur'un itilâfçılara yazdığı bir şiirin ilk dördlüğünde geçmektedir: "*Şimdi de bunlar câh, mal deye didişir/Miras der, vatani satmakçin itişir/Be yâhû! Utanın, ortada teneşir!/Etmeyin, yok artık, çok artık, yetişir!*" Şiirin tamamı için bkz. Türk Bilig Revûsü, (Revue De Turkologie), Alexandria (İskenderiye) 1937, no: 7, s. 24.

⁶¹ Rıza Nur, "Türk Arûzu Acem Arûzu Degil, Milli Türk Arûzudur", s. 34.

basit ve mürekkebe olmak üzere iki kısımda incelemektedir. Basit ayaklar ile arûz ilminde “sebeb”,⁶² “veted/vetid”⁶³ ve “fâsıla”⁶⁴ olarak bilinen heceleri; mürekkebe ayaklar ile *fe’ûlün*, *fâ’ilün*, *mefâ’ilün*, *müstef’ilün* gibi arûz ilminde karşılığı “tef’ile” olan on adet kalıbı kastetmektedir. Nitekim bu eserinde ve diğer bazı yazılarında, ayak kelimesinin Arapça karşılığı olarak parantez içerisinde *efâ’il* ve *tefâ’il* kavramlarını zikretmiştir.⁶⁵

e. Eserdeki Bazı İddialar

Rıza Nur’un en dikkat çekici yönlerinden birinin fanatik milliyetçilik anlayışı olduğu söylenebilir. O, ailesinin Sinoplu ve halis Türk olduğunu ifade ettikten sonra kanına ecnebi kanı karışmamış olmasıyla iftihar edecek kadar⁶⁶ radikal bir milliyetçilik anlayışına sahiptir. Ona göre Türk vatanının ekmeği Türk evladına mahsustur.⁶⁷ Nitekim kendisi, bu zihniyetinin bir yansıması olarak hem Maarif hem de Sıhhiye Vekâleti görevlerine getirildiğinde, işe, Bakanlıkta ne kadar Arnavut, Arap, Yahudi vb. varsa azlederek başlamıştır. Hatıratındaki ifadelerine göre o, vatan topraklarında başka ırkta, başka dilde, başka dinde adam bırakmamayı en esaslı, en âdil, en hayatî iş olarak görmektedir.⁶⁸

Rıza Nur’un Türkler dışındaki unsurlara karşı sergilediği bu pejoratif bakış açısından nasisibi en fazla olan milletlerin başında Araplar gelmektedir. O, hâlen çeşitli mahfillerde tekrar edile geldiği üzere, Birinci Dünya Savaşı’nda Türklere nankörlük ettikleri düşüncesiyle Araplardan nefret etmektedir.⁶⁹ Bu nefretten, Araplar tarafından keşfedilen Arûz ilmi de payını almış ve müellif *Arap Şiir Biliği*’nde, bu ilimle âlâkasının zaruretten doğduğunu belirtmiş, şu sözleriyle Araplara ve onlara ait olan her şeye karşı öfke dolu duygularını yansıtmıştır:

“Bu eseri yazmakdan maksadım Türkler Arapça şiir yazsınlar diye değildir. Ben bunun aman bilmez bir düşmaniyim. Hattâ ilim düşmanlığı teşkil etmeseydi ve Türk’e ilmî bir faydası olmasaydı, değil bu eseri yazmak elimden gelse Arap’ın bu ilminin Arapçasını bile yeryüzünden siler kaldırırdım. Çünkü Türkler din meselesinden dolayı asırlardan beri, Arap’a ve diline meclûb olmuş, kendi dillerini sokağa atar gibi atarak Arap’ın diline hizmet etmişler, bu sûretle Türk’ün dilini öksüz bırakmışlardır. Arap medeniyeti denilen hakikatde Müslüman Türk, Arap ve Acemlerin elbirliğiyle kurdukları bir İslam medeniyeti olan, bir millete tahsisi gerekse Türk medeniyeti denmesi lâzım gelen medeniyeti tesis ve ihyâ edenler Fârâbîler, İbn Sînâ’lar, Nasîr-i Tûsîler ve ilh. gibi âlim İbn Rûmîler ve ilh. gibi şâir ve cinsleri Türk olan dâhîlerdir. Bu güne kadar Türklerin Arap diline ettikleri hizmet tasvîr ve takdîrin üstündedir. Onun en büyük, en mükemmel ve en doğru kâmusunu bile yazanlar Türklerdir; fakat artık yetişir. Bugün bir Türk’ün ömründen en nâciz bir dakikasını, iktidârından en küçük bir mikdârını dahî ancak

⁶² İki harften oluşan hecelerdir. Hecenin ilki harekeli ikincisi sâkin olursa *hafif sebeb*; iki harfin ikisi de harekeli olursa *sakîl sebeb* olur. Geniş bilgi için bkz. İmîl Bedî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 271; Özdemir, *Aruz İlmi*, s. 364.

⁶³ Üç harften oluşan hecelerdir. Üç harfin ilk ikisi harekeli, sonuncusu sâkin olursa *mecmû’ veted*; orta harf sâkin ilk ve son harfler harekeli olursa *mefrûk veted* olur. Geniş bilgi için bkz. İmîl Bedî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 457; Özdemir, *Aruz İlmi*, s. 364.

⁶⁴ Dört veya beş harften oluşan hecelerdir. Sonu sâkin dört harfli hecelere *fâsıla suğrâ*; sonu sâkin beş harfli hecelere *fâsıla kübrâ* denir. Geniş bilgi için bkz. İmîl Bedî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 343; Özdemir, *Aruz İlmi*, s. 364. Rıza Nur bu kavramı *fasîle* olarak kaydetmiştir ki (bkz. *Arap Şiir Biliği*, s. 6) basım hatası olmalıdır.

⁶⁵ Rıza Nur, *Arap Şiir Biliği*, s. 6; Rıza Nur, “Türk Arûzu Acem Arûzu Degil, Milli Türk Arûzudur”, s. 33.

⁶⁶ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, 55; c. IV, s. 1264.

⁶⁷ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. III, s. 861.

⁶⁸ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. III, s. 1012.

⁶⁹ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. III, s. 780; c. IV, s. 1694.

Türk milletine, Türk vatanına sarf etmesi farzdır. Artık bir Türk'ün Arapça bir eser, Arapça bir şiir yazması vatanî ve millî bir cinâyet hâline gelmiştir. Türk yazacağı şeyleri kendi dilinde yazıp onu ihyâ etsin; Türk'ün ilmî, edebî servetini çoğaltsın. Zîrâ bir taraftan Türk'teki ihtiyaç pek büyük ve hayat meselesi hâlinedir. Bir taraftan da Arap Türk'e karşı nankör çıkmıştır. Arap'a asırlardan beri dinî, ilmî, lisânî, askerî bu kadar hizmetler ettik de acaba bir ufacak kadrimizi bildiler mi? Hicaz'da, Yemen'de daha başka yerlerinde ellerinden neler çektik? Ve bize karşı ne hakâretli bir lisân kullanıyorlar! Artık yeter... ”⁷⁰

Yukarıdaki ifadelerinden anlaşılıyor ki Rıza Nur Arapçaya gösterilen aşırı ilginin Türkçenin ihmali sonucunu doğurduğundan şikâyet etmekte, İslam medeniyetinin Arap, Türk ve Acemlerin ortak katkılarının bir ürünü olduğunu hatırlatarak en fazla payın Türklere ait olduğunu düşünmektedir.⁷¹ Arapların Türklere nankörlük ettiği düşüncesini burada da tekrarlayan müellif, Türklerin artık tamamen Türkçe yazarak kendi dillerine hizmet etmelerini istemektedir. Bir Türkün Arapça eser vermesini millî bir cinâyet ve ukalâlık olarak gören Rıza Nur'un bu bakış açısının sırf Türkçeye olan sevgisinden kaynaklandığını söylemek zordur. Zira bu durumda, Fransızca kaleme aldığı eserlerin izahı mümkün olmayacaktır. Kuşkusuz bu tartışmalar düşünce tarihimizde büyük bir yer işgal etmekte olup bu bildirinin ilgi alanı dışındadır. Fakat Rıza Nur'un arûzla doğrudan bir ilgisi de bulunmayan bu fikirleri, kanaatimize göre, *Arap Şiir Biliği* adlı eserinin ilmî açıdan zarar görmesine yeterince hizmet etmişlerdir.

Rıza Nur kendisini, dine saygılı ama herhangi bir dinî inanca mensup olmayan biri olarak takdim eder.⁷² Bu nedenle dinî mevzularda bazen sınırları zorlayan aşırı görüşlerine rastlanabilmektedir. *Arap Şiir Biliği*'nde, Arap şiirinin muntazam (vezinli) ve gayr-ı muntazam (vezinsiz) olmak üzere iki kısımda incelendiğini belirttikten sonra vezinsiz şiirleri açıklarken Zebûr ve Kur'ân'ı da şu sözleriyle gündeme getirir:

“Vezinsiz şiirler ufak ufak cümlelerden ibâret olup ya birbirlerine kâfiyelidir ki buna secili denir, yâhûd kâfiyesizdirler. Bu gayr-ı muntazam şiirler kabileler arasında pek çok olup dâima makâmı ve mûsikî ile söylenirler. Zebûr yani Dâvûd (a.s.)'ın mezâmîri gayr-ı muntazam şiirlerdir ki bizzât kendisi de onları harp⁷³ çalarak söylerdi. Onun gibi Kur'ân-ı Kerîm de secili yani kâfiyeli cinsinden gayr-ı muntazam şiirlerdir ki kendine mahsûs olan makâmıyla okunur.”⁷⁴

Yukarıdaki pasaj, dinî bir inanca sahip olmadığını belirten birinin Hz. Dâvûd'un adını andıktan sonra (a.s.) ifadesini kullanması ve Kur'ân'ın “kerîm” sıfatını ifade etmekte bir beis görmemesi gibi dine yönelik saygı unsurlarını bünyesinde barındırmasına rağmen Kur'ân'ı şiir olarak görme gibi iddialı bir söylem içermektedir. Müellif eğer bu ifadeyi, Kur'ân'ı, şiirin iki alt dalından biriyle ifade etmek durumunda kalmaktan mütevellit lâfzî bir zorunluluktan dolayı kullanmış ise bir sorun yoktur. Diğer taraftan sehven söylemiş olabileceği gibi söz konusu fikri gerçekten benimsiyor da olabilir. Bunun netleştirilebilmesi, şayet varsa eserlerinde veya konuşmalarında Kur'ân hakkındaki daha detaylı görüşlerinin tespitine bağlıdır.

⁷⁰ Rıza Nur, *Arap Şiir Biliği*, s. 3.

⁷¹ O, başka bir eserinde İran-İslam medeniyeti diye bir şeyin bulunmadığına ve bunun kâmilan Türk medeniyeti sayılması gerektiğine kâni olduğunu belirtmektedir. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. IV, s. 1646.

⁷² Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. IV, s. 1491.

⁷³ Arp da denilen ve dik tutularak parmakla çalınan, üç köşeli bir telli çalgının adıdır.

⁷⁴ Rıza Nur, *Arap Şiir Biliği*, s. 5.

f. Eserin Muhtevâsı Hakkında Değerlendirme

Arap Şiir Biliği'nde yer alan arûz ve kâfiyeyle ilgili veriler muteber kaynaklarla karşılaştırıldığında eserde herhangi bir yanlış bilgiye rastlanmadığını ifade etmek gerekir. Bu tespit, Rıza Nur'un arûz ilmine vukûfiyetinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Ancak eserde yine de ilmî bir tetkik süzgecinden geçmesi gereken bazı noktaların varlığı söz konusudur. Bunun ilginç bir örneği, Rıza Nur'un arûzun ortaya çıkışını anlattığı kısımda görülmektedir. Şöyle ki verdiği bilgilerde, görebildiğimiz kadarıyla, bir hata olmamakla birlikte 1926'da bastırıldığı bu kitabında paylaştığı görüşü başka yazılarıyla karşılaştırıldığında müellifin yıllar sonra fikrini değiştirdiği anlaşılmaktadır. *Arap Şiir Biliği*'nde arûz ilminin doğuşu şöyle izah edilmektedir:

*“Arap arûzunun nasıl zuhûr ettiğini bilen yokdur. Hattâ hicretin ikinci asrı ortasına kadar Arap şiirinin veznini yani arûzu bile kimse bilmez ve kimse îzâh ve tarîf edemezdi. Kabilelerde menkûlât hâlinde basmakalıp devreder, giderdi. Arap ulemâsı bu kabilelerin yapıp söyledikleri şiirlerin vezinlerini bilemezlerdi. O vakit Arap sarfîyyûnundan el-Halîl, Bağdâd'dan kabileler arasına gidip tedkikât yaparak Arap şiiri veznini keşf ve fâ'ilâtünlerle îzâh ve tesbît etti. el-Halîl'den sonra el-Ahfeşî'ler ve sâir birkaç müellif daha Arap'ın bu fennini ikmâl ettiler.”*⁷⁵

Rıza Nur'un, arûz ilminin Arapların bir keşfi olduğunu ifade eden ve vâzıı olarak Halîl b. Ahmed'i gösteren bu sözleri, adı geçen ilmin uzmanları tarafından genel kabul görmüş bir husustur. Bildirinin giriş kısmında ifade edildiği gibi el-Halîl tarafından kurulan bu ilim, el-Ahfeş ve diğer âlimlerin eserleriyle olgunlaşmıştır. Buraya kadar bir sorun olmamakla birlikte, Rıza Nur'un 1938 yılında Türk Bilik Revûsü'nde neşrettiği bir yazısı, onun bu konudaki fikrinin değiştiğini göstermektedir. Türk arûzunun özgünlüğünü ispat etmeye çalıştığı bu makalesinde belirttiğine göre, arûz ilmi Arap icadı olmayıp Latin kökenli bir olgu olduğu gibi Araplar onu gereksiz detaylara boğmaktan başka bir şey de yapmamışlardır. Diğer bir deyişle, bu ilme katkı sağlamak şöyle dursun zarar vermişlerdir. Onun konuyla ilgili yorumu şöyledir:⁷⁶

*“Arabların aruzu îcatlarına dâir türlü ve zıd masallar vardır. Zan ediyorum ki aruz Arab îcâdı değildir. Miladdan çok evvel Hicaz, Yemen gibi Arab ölkeleri Romalıların kolonisi idi. Aruz latin ve Yunan dillerinin veznidir. Arablar unlardan almışlar, kendilerine göre unu genişletüb birtakım haşviyata bogmuşlardır.”*⁷⁷

Rıza Nur, eserleri incelendiğinde, kelimeyi ve kelime tahlilleri yapmayı çok sevdiği net bir şekilde görülen bir isimdir.⁷⁸ O, *Arap Şiir Biliği*'nde “arûz” kelimesinin kökeni ve anlamı hakkında bilgi vermektedir. Bilindiği üzere arûz üzerine yazılan pek çok eserde bu kelimenin etimolojik tahlili yapılmış ve konuyla ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüşler arasında tercih yapan modern araştırmacıların tercihleri de birbirinden farklılık arz edebilmektedir.⁷⁹ Nur, bu husustaki görüşünü şöyle izah etmektedir:

“Arap şiiri istilahlarını çadır ve çadır levâzımından almıştır. Arapta eskiden hattâ şimdide olduğu gibi varlık hemân çadırdan ibâretedir. Bundan dolayı şiirlerinin çadıra teşbîh edilmesi

⁷⁵ Rıza Nur, *Arap Şiir Biliği*, s. 5.

⁷⁶ Metindeki imlâ bozuklukları, alıntılanan metne aittir.

⁷⁷ Rıza Nur, “Türk Arûzu Acem Arûzu Degil, Milli Türk Arûzudur”, s. 34.

⁷⁸ Örnek olarak bkz. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 66, 93, 107-108, 190; c. II, 361, 385, 390, 451-452; c. III, s. 538, 580, 581, 592, 721, 886; c. IV, s. 1351 vd.

⁷⁹ Krş: Enîs, *Mûsîka's-şi'r*, s. 47; İmîl Bedî', *el-Mu'cemu'l-mufasssal*, s. 337; Çetin, “Arûz”, *DİA*, c. III, s. 424-425; Tural, Hüseyin, *Arap Edebiyatında Arûz*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011, s. 17-18; Özdemir, *Aruz İlmi*, s. 360-361.

pek tabîdir. Arûz ârizadan gelir ki ârıza çadırı tutan büyük orta direk demektir. İşte bundan dolayı Arap şiirinin veznine arûz derler. Arap şiirini bir çadıra benzetdiğinden ona “el-beyt” ismini vermiştir. Arap şiir biliğinde şiirin vâhid-i kıyâsî, rahmi, temel taşı beytdir. Beyt de Arapça esâsen çadır demektir.”⁸⁰

“*Arapta eskiden hattâ şimdide olduğu gibi varlık hemân çadırdan ibâretidir*” sözünde hissedilen Arapları bedevi göstererek aşağılamaya çalışma gayretine bir an için göz yumarsak, Rıza Nur’un verdiği bu bilgilerde doğrudan bir sorun görünmemektedir. Fakat en akla yatkın görüşlerden olsa bile arûz kelimesinin hangi kökten geldiği konusunda başka yorum ve tercihlerin bulunduğu unutulmamalıdır.⁸¹ Diğer taraftan müellifin *mısra, veted, sebeb, fâsıla* gibi kavramların sözlük anlamlarını, pek çok geniş çaplı arûz kitabında kendilerine yer bulamamışken, sadece on bir sayfalık bir eserde üşenmeden açıklamaya çalışması⁸² onun ve kitabının lehine bir hususiyet olarak kaydedilmelidir.

Son olarak, Rıza Nur’un akademik kaygıyla değil tanıtım amaçlı telif ettiğini söylediği bu eseri işlevselliği açısından düşünülürse, okuyucularına ne kadar verimli olabileceği hususu tartışmaya açılabilir. Kitap, Arap arûzunun kaidelerini ana hatlarıyla sunma fikriyle kaleme alınmıştır. Fakat hiçbir Arapça şiir örnek olarak verilip tahlil edilmemiştir. Bahirlerin aslî tef’ilelerinin zikriyle yetinilerek ille ve zihafılarına sözü uzatmamak amacıyla girilmemiş, gelişigüzel bir iki kaynak ismi zikredilerek buralara havale edilmiştir.⁸³ Özellikle bazı bahirlerin sadece aslî vezni bilinip ille ve zihafılarına bilinmediğinde bir faydanın hâsıl olmayacağı ortadadır. Sözelimi ed-Dâiretü’l-Mu’telifiye olarak anılan ikinci dairenin ilk bahri olarak vâfir bahri zikredilmektedir. Rıza Nur bu bahrin esas vezninin altı adet *müfâ’ aletün* olduğunu belirtmekle yetinir.⁸⁴ Fakat arûz kitapları incelendiğinde bu bahrin hiçbir zaman bütün tef’ilelerinin sâlim olarak gelmediği bilakis arûzunun daima *fe’ülün* şeklinde maktûf olarak geldiği ifade edilmektedir.⁸⁵ Ayrıca zihafılarına bakıldığında bahir büyük değişikliklere uğrar ve örneğin ma’sûb hâlinde *mefâ’ ilün/mefâ’ ilün/fe’ülün* tef’ilelerinin iki kez tekrarıyla elde edilir. Bahrin ma’kûl ve mankûs hallerinde ise sırasıyla iki kere *mefâ’ ilün/mefâ’ ilün/fe’ülün* ve *mefâ’ ilü/mefâ’ ilü/fe’ülün* halini aldı⁸⁶ düşünülürse orijinal tef’ileden ne kadar uzaklaşıldığı rahatlıkla anlaşılabilecektir. Bu durumda Rıza Nur’dan arûz öğrenmek isteyen birinin bu örnekteki gibi vâfir bahrini -ki bu durum başka bahirler için de söz konusudur- güzel bir şekilde öğrenmesi nasıl mümkün olabilir? Eğer onun yönlendirdiği kitaplara gitmek gerekiyorsa ve bir öğrenci Türkçe olmayan o eserleri zaten okuyabiliyorsa o zaman Rıza Nur’un kitabına ne ihtiyaç vardır? Sonuç olarak, *Arap Şiir Biliği*’nin bize göre en büyük kusurunun, pratik yönü daha güçlü olan bu ilmi teorik olarak izah etmekle yetinmesi ve arûz kavramlarını tanımlamaktan öte gitmemesidir.

⁸⁰ Rıza Nur, *Arap Şiir Biliği*, s. 6-7.

⁸¹ Müellifin kâfiye kelimesi hakkındaki yorumu da (*Arap Şiir Biliği*, s. 10) bu çerçevede değerlendirilebilir.

⁸² Rıza Nur, *Arap Şiir Biliği*, s. 7.

⁸³ Rıza Nur’un Arapça kitapları gelişigüzel Fransızca eseri ise detaylarına özenerek verdiği ifadeleri şöyledir: “*Bu husûsda ma’lûmât isteyenler Demenhûrî’nin kitâbıyla el-Halîl ve el-Ahfeşler’e ve sâir Arapça kitaplara ve bir de Arap arûzu üzerine yazılmış olan Fransızca bu esere müracaat etsinler: Le traite de versification arabe. Par: H. Couprie. Leipzig. 1875.*” bkz. *Arap Şiir Biliği*, s. 8.

⁸⁴ Rıza Nur, *Arap Şiir Biliği*, s. 7.

⁸⁵ İmîl Bedî’, *el-Mu’cemu’l-mufasssal*, s. 157-158; Tural, *Arap Edebiyatında Arûz*, s. 93; Özdemir, *Aruz İlmi*, s. 377.

⁸⁶ İmîl Bedî’, *el-Mu’cemu’l-mufasssal*, s. 159-160; Tural, *Arap Edebiyatında Arûz*, s. 98-99 vd.

Sonuç

Tarihte, tababet ehli bir zâtın siyasete atılarak diplomasinin önemli noktalarında kendine yer bulabilecek düzeyde başarılı olmasının pek çok örneğine rastlamak mümkün ise de aynı şahsiyetin bu yoğun temposuna rağmen ilmî ve edebî bir donanıma sahip olması, herhalde, Rıza Nur gibi kendisini çalışmaktan alıkoyduğu için yemeğe, uykuya ve bilumum tabii ihtiyaçlara sitem edecek kadar masa âşığı nadir kişilerde görülebilen bir husûsiyet olsa gerektir. İleri düzey Fransızcası, kaynakları tetkik edebilecek kadar Arapça ve Farsçası, onun, ilmî ve edebî araştırmalarını geniş bir perspektifte ele alabilmesine imkân tanımıştır. Rıza Nur'un edebî kişiliğini öne çıkarmaya çalışan bu bildiride öncelikli olarak, yüzlerce şiiri, bir romanı ve edebiyata dair pek çok kitabı/makalesi bulunan bu Sinoplu müellifin, müstakil çalışma veya çalışmalar çerçevesinde edebî bir şahsiyet olarak incelenmeyi fazlasıyla hak ettiği sonucuna varılmıştır. O, ayrıca edebî müktesebâtının doğal bir yansıması olarak, klasik şiirin en önemli unsurlarından olan arûzu Türk, Arap ve Acem arûzları çerçevesinde karşılaştırmalı olarak incelemeyi çalışma alanı edinmiş biridir. Nitekim bildirinin konusu olan *Arap Şiir Biliği yâhûd el-Arûz* adlı eseri bu gayretinin semerelerinden biri olmuştur. Eser incelendiğinde; örneklere hiç yer verilmemesi, ilel ve zihafı gibi arûz ilminin vazgeçilmez unsurlarını teferruat olarak görüp atlaması eğitimsel bir gayeyle kaleme alınan bu eser için ciddi bir sorun ise de içerdiği bilgilerin sıhhati, Nur'un, öğrenilmesi zor kabul edilen arûz ilmine vâkıf olduğunu göstermektedir. Ne var ki mezarına yazılan "Türklük için yaşadı, öldü" sözü ilk bakışta bir övgü ifadesi gibi görünmekle birlikte, eserlerine ve idarî icraatlarına bakıldığında Sinoplu doktorumuzun fanatik düzeyde bir milliyetçilik anlayışına sahip olduğu ve bu vasfıyla, zikri geçen fevkalade özelliklerine gölge düşürdüğü esefle ifade edilmelidir. Yazdığı kitapların pek çoğunda olduğu gibi *Arap Şiir Biliği* adlı eserinin "Başlangıç" kısmında dile getirdiği Araplara karşı öfke dolu söylemleri, bu anlayışının bir yansıması olarak görülebilir. Son olarak, arûz ilminin günümüzde Arap edebiyatıyla akademik düzeyde ilgilenenler tarafından bile ihmal edilen "lüks" bir ilim ve bu ilme vukûfiyet kesbedenlerin müşârun bi'l-benân kabul edildiği düşünülürse, asıl uzmanlık alanı tıp olan, politikanın merkezinde yer alan ve deyim yerindeyse ancak boş vaktinde yazarlık yapabilen birinin bu ilmi, eser telif edecek düzeyde bilmesinin tek başına önemli ve bu açıdan eserin sembolik bir değere sahip olduğu söylenebilir. Fakat Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınması sebebiyle ayrıca önem arz eden bu çalışma, Arapları bir bütün olarak nankörlükle suçlayarak çeşitli hakaretlerle tezyîf eden "başlangıç" kısmı hiç yazılmasaydı, kuşkusuz çok daha fazla kıymeti hâiz olacaktı.

Kaynakça

- Atfık, Abdülazîz, *İlmü 'l-'arûz ve 'l-kâfiye*, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabîyye, Beyrut 1407/1987.
- Birinci, Ali, "Rıza Nur", *DİA*, c. XXXV, s. 65-66.
- Çetin, Nihad M., "Arûz", *DİA*, c. III, s. 424-437.
- Doktor Rıza, *Fenn-i Hitân*, Matbaa-i Ahmed İhsân, İstanbul 1322.
- Enîs, İbrâhîm, *Mûsikâ 'ş-şî'r*, Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 2. Bsk. Kahire 1952.
- Halîfât, Sahbân, "Ebû'l-Alâ el-Maarri", *DİA*, c. X, s. 287.
- Maden, Fahri, *Sıradışı Bir Muhalif Rıza Nur*, Roza Yayınevi, İstanbul 2012.
- Muzaffer, Yûsuf, *Medâr-ı Nutuk Fransızca ve Türkçe Mecmûa-i Mükâleme*, Matbaa-i Nişân Berberyan, Kostanûniyye 1310.
- Nur, Rıza, *Arap Şiir Biliği Yâhûd el-Arûz*, Sinop Matbaası, Sinop 1926.
- Nur, Rıza, *Hürriyet ve İtilâf Nasıl Doğdu Nasıl Öldü?*, Akşam Matbaası, Dersaadet 1335.

- Nur, Rıza, “Nâmık Kemâl”, *Türk Bilik Revûsü* (Revue De Turkologie), Alexandria (İskenderiye) 1936, no: 6.
- Nur, Rıza, “Türk Arûzu Acem Arûzu Degil, Milli Türk Arûzudur”, *Türk Bilik Revûsü* (Revue De Turkologie), Alexandria (İskenderiye) 1938, no: 8, s. 32-34
- Nur, Rıza, *Hayat ve Hatıratım*, Altındağ Yayınevi, İstanbul 1967.
- Özdemir, Abdurrahman, *Arûz İlmî*, İsam Yayınları, İstanbul 2015.
- Tebrîzî, Hatîb, *el-Kâfî fi 'l-'arûz ve 'l-kavâfî*, (thk. el-Hassânî Hasen Abdullâh), Mektebetü'l-Hâncî, 3. Bsk., Kahire 1415/1994.
- Tural, Hüseyin, *Arap Edebiyatında Arûz*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011.
- Ya'kûb, İmîl Bedî', *el-Mu'cemu'l-mufasssal fî 'ilmi 'l-'arûz ve 'l-kâfiye ve fînûni 'ş-şî'r*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1991.

Ek:

ARAP ŞİİR BİLİĞİ YÂHÛD el-ARÛZ

Başlangıç

Bu eseri yazmaktan maksadım Türkler Arapça şiir yazsınlar diye değildir. Ben bunun aman bilmez bir düşmanıyım. Hattâ ilim düşmanlığı teşkil etmeseydi ve Türk'e ilmî bir faydası olmasaydı, değil bu eseri yazmak elimden gelse Arap'ın bu ilminin Arapçasını bile yeryüzünden siler kaldırırdım. Çünkü Türkler din meselesinden dolayı asırlardan beri, Arap'a ve diline meclûb olmuş, kendi dillerini sokağa atar gibi atarak Arap'ın diline hizmet etmişler, bu sûretle Türk'ün dilini öksüz bırakmışlardır. Arap medeniyeti denilen hakikatde Müslüman Türk, Arap ve Acemlerin elbirliğiyle kurdukları bir İslam medeniyeti olan, bir millete tahsîsi gerekse Türk medeniyeti denmesi lâzım gelen medeniyeti tesis ve ihyâ edenler Fârâbîler, İbn Sînâ'lar, Nasîr-i Tûsîler ve ilh. gibi âlim, İbn Rûmîler ve ilh. gibi şâir ve cinsleri Türk olan dâhîlerdir.

Bugüne kadar Türklerin Arap diline ettikleri hizmet tasvîr ve takdîrin üstündedir. Onun en büyük, en mükemmel ve en doğru kâmûsunu bile yazanlar Türklerdir; fakat artık yetişir. Bugün bir Türk'ün ömründen en nâçiz bir dakikasını, iktidârından en küçük bir mikdârını dahî ancak Türk milletine, Türk vatanına sarf etmesi farzdır. Artık bir Türk'ün Arapça bir eser, Arapça bir şiir yazması vatanî ve millî bir cinayet haline gelmiştir. Türk yazacağı şeyleri kendi dilinde yazıp onu ihyâ etsin; Türk'ün ilmî, edebî servetini çoğaltsın. Zira bir taraftan Türk'teki ihtiyaç pek büyük ve hayat meselesi hâlinedir. Bir taraftan da Arap Türk'e karşı nankör çıkmıştır. Arap'a asırlardan beri dînî, ilmî, lisânî, askerî bu kadar hizmetler ettik de acaba bir ufacak kadrimizi bildiler mi? Hicaz'da, Yemen'de daha başka yerlerinde ellerinden neler çektik? Ve bize karşı ne hakâretli bir lisan kullanıyorlar! Artık yeter...

Ben bu eseri yazdım ki Arap şiirinin ne demek olduğunu bilmek isteyen Türk onu kendi dilinde bulsun, kendi dilindeki arûzun esasını anlasın, Arapça bilen Türk'ün Arap şiirlerini Türk diline tercümesine yardım etsin. Yoksa bir Türk yine kalkıp Arapça şiir yazmak iktidârı göstermek gibi bir ukalâlık etsin diye değildir.

Bizde şimdiye kadar Türkçe olarak sırf Arap şiirine dair bir eser yazılmamıştır. Dâima Arap arûzuyla Türk şiir usûlü birbirine karıştırılmıştır. Yâhûd böyle bir eser var da ben tesâdüf etmedim. Her ne ise bu eser o kadar mufasssal olmamakla beraber Arap şiiri kaide ve kanunlarının ruhunu göstermeğe kâfidir ki bu kadarısı da bize yeter. Daha tafsilat isteyenler fasllar arasında adlarını saydığım kitaplara müracaat ederler.

Ağustos 1917, miladî, Kâhire

Doktor Rıza Nur

Girim

Bugün umûmen kabul edilmiş bir hakikatdır ki Arap dili iki türlüdür: Biri söylenir yazılmaz, diğeri yazılır söylenmez. Birinci dil arûza uymaz, şiir ikinci dil ile yapılır. Arap dilinde şiir muntazam ve gayr-ı muntazam nâmıyla iki nev'dir. Muntazamlar vezinli, gayr-ı muntazamlar vezinsiz olanlardır. Vezinsiz şiirler ufak ufak cümlelerden ibâret olup ya birbirlerine kâfiyelidir ki buna secili denir, yâhûd kâfiyesizdirler. Bu gayr-ı muntazam şiirler kabileler arasında pek çok olup dâima makâmı ve mûsikî ile söylenirler. Zebûr yani Dâvûd (a.s.)'ın mezâmîri gayr-ı muntazam şiirlerdir ki bizzât kendisi de onları harp çalarak söylerdi. Onun gibi Kur'ân-ı Kerîm de secili yani kâfiyeli cinsinden gayr-ı muntazam şiirlerdir ki kendine mahsûs olan makâmıyla okunur.

Arap arûzunun nasıl zuhûr ettiğini bilen yokdur. Hattâ hicretin ikinci asrı ortasına kadar Arap şiirinin veznini yani arûzu bile kimse bilmez ve kimse îzâh ve tarif edemezdi. Kabilelerde menkûlât hâlinde basmakalıp devreder, giderdi. Arap ulemâsı bu kabîlelerin yapıp söyledikleri şiirlerin vezinlerini bilemezlerdi. O vakit Arap sarfîyyûnundan el-Halîl, Bağdâd'dan kabileler arasına gidip tedkîkât yaparak Arap şiiri veznini keşf ve fâilâtünlerle îzâh ve tesbît etti. el-Halîl'den sonra el-Ahfeşî'ler ve sâir birkaç müellif daha Arap'ın bu fennini ikmâl ettiler. Araptaki şiir bilik iki bâbdan ibârettir.

el-Vezn yani el-Arûz

el-Kâfiye

el-Arûz

Arap şiiri ıstılahlarını çadır ve çadır levâzımından almıştır. Arap'ta eskiden hattâ şimdide olduğu gibi varlık hemân çadırdan ibârettir. Bundan dolayı şiirlerinin çadıra teşbîh edilmesi pek tabîidir. Arûz ârızadan gelir ki ârıza çadırı tutan büyük orta direk demektir. İşte bundan dolayı Arap şiirinin veznine arûz derler. Arap, şiirini bir çadıra benzetdiğinden ona "el-beyt" ismini vermiştir. Arap şiir biliğinde şiirin [6] vâhid-i kıyâsîsi, rahmi, temel taşı beytdir. Beyt de Arapça esâsen çadır demektir.

Her beyt iki mısırâdan mürekkebdir. el-Mısırâ kapı kanadı demektir. Her evin kapısının iki kanadı olduğundan bir beytin iki parçasının her birine mısırâ adını vermişlerdir. Bir çadırdaki kazıklar, ipler, halatlar olduğundan bunlara teşbîhen bir beytin bazı kısımlarına el-veted, bazı kısımlarına es-sebeb, bazı kısımlarına da el-fasîle adlarını vermişlerdir. Veted çadırın etrafına çakılan kazıklardır, sebeb onlara bağlanan çadır iplerinin, el-fasîle ise çadırın rüzgârla yıkılmaması için rüzgâr cihetine doğru biri önüne diğeri arkasına bağlanan halatların adlarıdır.

Bir beytin birinci mısırâna es-sadr, ikinci mısırâna el-'acûz ismini verirler. Bir beyt iki mısırâdan mürekkeb olduğu gibi her mısırâ da birtakım ayaklardan teşekkül eder. Bu ayaklara Araplar et-taktî' yâhûd ef'ul tef'îl [efâ'il tefâ'il] derler. Mefâ'ilün, fe'ülün, fa'lün, müstef'ilün gibi ki her biri birer ayaktır; hem de mürekkeb ayaklardır.

Ayaklar iki türlü olur: Basît, mürekkeb. Basît ayaklar üç tanedir: es-Sebeb, el-veted, el-fasîle. Sebebler iki tanedir: es-Sebebü'l-hafîf, es-Sebebü's-sakîl. Vetedler iki tanedir: el-Vetedü'l-mecmû', el-Vetedü'l-mefrûk. Fasîleler iki tanedir: el-Fasîletü's-suğrâ, el-Fasîletü'l-kubrâ. Şu hesâba göre basît ayaklar altı çeşiddir: es-Sebebü'l-Hafîf: İki harfden mürekkeb bir hecedir. Ta'bîr-i diğere bir müteharrik harfle bir sâkin harfden mürekkebdir. Bunlar Arap âlimlerinin tabir

ve ıstılahlarıdır; onlara yabancı ve fakat daha açık ta'bîrle sebep-i hafîf bir uzun hecedir. فا gibi. es-Sebebü's-sakîl: Bir müteharrik harfdan mürekkebe bir hecedir. Diğer tabirle bir kısa hecedir. ف gibi. el-Vetedü'l-mecmû': Evvelinde iki müteharrik harfle, sonunda bir sâkin harfdan mürekkebe ve iki hecedir. Yani bir kısa ve bir uzun heceden ibâretir. مفا gibi. el-Vetedü'l-mefrûk: Başı ve sonu müteharrik, ortası sâkin üç harfdan mürekkebe ve iki hecedir. Yani bir uzun ve bir kısa heceden ibâretir. فاع gibi. el-Fasîletü's-suğrâ: Dört harfli olup ilk üçü müteharrik, dördüncüsü sâkin'dir. Yani iki kısa hece ile bir uzun heceden ibâretir. فعلا gibi. el-Fasîletü'l-kübrâ: Beş harfli olup ilk dördü müteharrik, beşincisi sâkindir. Yani üç kısa hece ile bir uzun heceden ibâretir. فَعْلَتَن gibi.

Mürekkebe ayaklar bu basît ayaklardan teşekkül ederler ve bir kısmı beş, diğer kısmı yedi harfdan mürekkebe olurlar. Bu sûretle teşekkül eden mürekkebe ayaklar on tanedir: فاعِلُنْ، فَعُولُنْ، مُتَفَاعِلُنْ، مُتَفَاعِلُنْ، مُتَفَاعِلُنْ، مُتَفَاعِلُنْ، مُتَفَاعِلُنْ، مُتَفَاعِلُنْ، مُتَفَاعِلُنْ، مُتَفَاعِلُنْ. Bu on mürekkebe ayağın ilk ikisi beş, diğer sekizi yedi harflidir.

Birinci mısırâm son ayağının adı el-arûz, ikinci mısırâm son ayağının adı ed-darb'dır. Mısırâların arûz ve darbdan mâ'adâ diğer ayaklarına el-haşv denir.

Heceler Arap usûlünce müteharrik yâhûd sâkin olur. Önünde imlâ harfi olmaksızın sade bir harf ise müteharriktir. فاعِلُنْ'deki ف ve ع gibi ki bunlar hakikatde birer kısa hecedirler. Eğer hece birincisi memdûd veya ikincisi meczûm iki harfdan teşekkül etmişse onlara sâkin derler. فاعِلُنْ'deki "ف"، "ع"، "ش" gibi. Yani sessiz harfler imlâ harfleriyle veya diğer bir sessiz harfle birleşmiş ise sâkin olurlar. Bunlar da hakikatde bir uzun hecedir. "ف" da olduğu gibi bu mekûle heceler Arap'ın edebî dilinde memdûd okunur ve bu sebeble sâkin yani uzun hece olur. Yoksa her heceden başka diğer bütün dillerde sessiz harfler dâima imlâ harfleriyle birleşir ve imlâ harfi kendisinin evvelindeki sessiz harfi kendisinden sonra gelen bir sessiz harfe vurmadıkça sâkin yani uzun hece olamaz, dâima kısa hece kalırlar. Ancak Almanca ve İngilizcede de Arapça gibi imâle mevcûd olmakla bu tariftan dışarıdırlar.

Dâireler (ed-Devâir)

Arap şiiri vezninin esası olan sebebler, vetedler, fasîleler birbirleriyle muhtelif suretlerle birleşerek, biri diğerine takdim veya tehir edilerek Arap arûzunda birtakım dâireler husule gelir. Ve her dâire de birtakım bahirlere (el-buhûr) taksim olunur. Her bahrin aslını teşkil eden ayaklara noksan veya ziyade gibi bazı tegayyürât ârız olarak o bahirde birtakım fer'ler meydana getirir. Eğer bu tegayyürât vetedlerle fâsılalara ârız olursa el-ilel, sebeblere ârız olursa ez-zihâf adını alır. İşte el-Halîl Arap'da bu tegayyürâtla hâsıl olmuş on beş vezin yani bahir keşfetmiştir. Sonradan el-Ahfeş de bunlara bir bahir ilâve etdi. Bu sûretle 16 vezin husule geldi. Bunlardan sonra üç vezin daha ilâve olunarak on dokuz bahre iblâğ olundu. Bunlara muntazam vezinler nâmını verdiler. Sonradan yine aynı tegayyürâtla 6 tane daha bahir hâsıl olmuşdur ki bunlara da gayr-ı muntazam vezinler nâmı verilmiştir. Bunlardan başka el-fünûnü's-seb'a nâmı altında yedi vezin daha meydana gelmiştir. Bu suretle Arap şiir biliğinde 32 vezin vardır; fakat en mühimleri 19 muntazam vezindir ki altı dâire içinde bulunurlar. Son üç bahir ilâve edilmeden evvel muntazam vezinler beş daire içinde on altı bahirden ibâretti. Sonradan altı dâire ve on dokuz bahir oldu.

1- ed-Dâiretü'l-Muhtelife

Bu dâirede beş ve yedi harfli ayaklar birbirini takip eder. Üç bahir var: 1. el-Bahru't-Tavîl: Esâs vezni bir beytde dört kere فَعُولُنْ-مَفَاعِلُنْ'dür. 2. el-Bahru'l-Medîd: Esâs vezni bir beytde dört kere فاعِلُنْ-مَفَاعِلُنْ'dür. 3. el-Bahru'l-Basît: Esâs vezni bir beytde dört kere فاعِلُنْ'dür.

2- ed-Dâiretü'l-Mu'telife

Bu dâirede yalnız yedi harfli ayaklar bulunur. İki bahri vardır: 1. el-Bahru'l-Vâfir: Esâs vezni bir beytde altı kere مُفَاعِلَتُنْ'dür. 2. el-Bahru'l-Kâmil: Esâs vezni bir beytde altı kere مُنْقَاعِلُنْ'dür.

3- ed-Dâiretü'l-Müctelibe

Bu dâirede yalnız yedi harfli ayaklar bulunur. Üç bahri vardır: 1. el-Bahru'l-Hezec: Esâs vezni bir beytde altı kere مُفَاعِلُنْ'dür. 2. el-Bahru'r-Recez: Esâs vezni bir beytde altı kere مُسْتَفْعِلُنْ'dür. 3. el-Bahru'r-Remel: Esâs vezni bir beytde altı kere فَاعِلَاتُنْ'dür.

4- ed-Dâiretü'l-Müştebihe

Bu dâirede yalnız yedi harfli ayaklar bulunur. Altı bahri vardır: 1. el-Bahru's-Serî': Esâs vezni bir beytde iki kere مَفْعُولَاتُ - مُسْتَفْعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ'dür. 2. el-Bahru'l-Münserih: Esâs vezni bir beytde iki kere مُسْتَفْعِلُنْ - مَفْعُولَاتُ - مُسْتَفْعِلُنْ'dür. 3. el-Bahru'l-Haffîf: Esâs vezni bir beytde iki kere فَاعِلَاتُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ'dür. 4. el-Bahru'l-Mudâra'a: Esâs vezni bir beytde iki kere فَاعِلَاتُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ'dür. 5. el-Bahru'l-Muktedab: Esâs vezni bir beytde iki kere مُسْتَفْعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ'dür. 6. el-Bahru'l-Müctess: Esâs vezni bir beytde iki kere فَاعِلَاتُنْ - فَاعِلَاتُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ'dür. [8]

5- ed-Dâiretü'l-Müttefika

Bu dâirede yalnız beş harfli ayaklar bulunur. İki bahri vardır: 1. el-Bahru'l-Mütekârib: Esâs vezni bir beytde sekiz kere فَعُولُنْ'dür. 2. el-Bahru'l-Mütedârek: Esâs vezni bir beytde sekiz kere فَاعِلُنْ'dür.

6- ed-Dâiretü's-Serî'a

[Bu dâire pek sonraları hâsıl olmuştur]

Bu dâirede beş ve yedi harfli ayaklar bulunur. Üç bahri vardır: 1. el-Bahru'l-Cedîd: Esâs vezni bir beytde iki kere مُسْتَفْعِلُنْ - فَاعِلَاتُنْ - فَاعِلَاتُنْ'dür. 2. el-Bahru'l-Karîb: Esâs vezni bir beytde iki kere فَاعِلَاتُنْ - مُفَاعِلُنْ - مُفَاعِلُنْ'dür. 3. el-Bahru'l-Müşâkil: Esâs vezni bir beytde iki kere فَاعِلَاتُنْ - مُفَاعِلُنْ - مُفَاعِلُنْ'dür.

Gayr-ı muntazam vezinler de altı bahirden ibârettdir: el-Bahru'l-müstatîl, el-Bahru'l-mümtedd, el-Bahru'l-müteveffir, el-Bahru'l-müttesid, el-Bahru'l-Münserid, el-Bahru'l-Muttarid.

Bu bahirlerin 'ilel ve zihâflardan dolayı birçok nev' ve kısımları meydâna gelmiştir. Sözü uzatmamak için bu fer'lerin zikrinden vazgeçtim. Bu husûsda malûmât isteyenler Demenhûrî'nin kitâbıyla el-Halîl ve el-Ahfeşler'e ve sâir Arapça kitaplara ve bir de Arap arûzu üzerine yazılmış olan Fransızca bu esere müracaat etsinler: *Le traite de versification arabe*. Par: H. Coupry. Leipzig. 1875.

Müsâmahalar:

Arap şiirinde hiçbir mısra kısa hece ile nihâyetlenmez. Nihâyetlenirse uzun hece gibi okunur. Veya tenvîn ile uzun hece yapılır.

Bazan bir beytin bir mısraının bir مُفَاعِلُنْ'ü diğer mısraında مُفَاعِلُنْ yapılır. Buna kabz ismi verilir.

Evvelki ve bu kabz bir müsâmahadır ki Arap vezinlerinde birçok nev'leri varsa da şiir bilikçe makbul şey olmadığından zikr u tafsilinden vazgeçtim. [10]

Her cümle bir mısra da tekâmül olmak lâzım iken diğer mısraın bir veya iki, yâhûd daha ziyâde kelimelerinde veyâhûd da ikinci mısraın nihâyetinde tamam olur. Bazan yalnız söz ve manâ değil de birinci mısraın son kelimesinin bir iki hecesi ikinci mısraın veznine veya ikinci mısraın ilk kelimesinin bir iki hecesi birinci mısraın vezninin ikmâline âid olur. Araplar bunlara

nev'lerine göre (müderrec, müdâhil, müdemmec, müdevver) derler. Arap şiirinde bâhusûs kısa mısralı beytlerde bu hâl pek çoktur.

Arap şiirinde her kelimenin bir taktî'a yani ayağa tevâfuk edip ilkden veya sondan başka bir taktî'a tecâvüz etmemesi şart değildir. Yani her kelimenin müstakillen فَاعِلَاتُنْ veya مُسْتَفْعِلُنْ'e tevâfuk etmesi zarûrî olmayıp kelimenin bir kısmı meselâ فَاعِلَاتُنْ'den tecâvüz edip مُسْتَفْعِلُنْ'ün ilk bir veya iki hecesiyle ikmâl olunur ve diğer kelime مُسْتَفْعِلُنْ'ün yarı yerinden başlar.

el-Kâfiye

Kâfiye kelimesi فَا' dan gelir, takip etdi, uydu demektir. Bir şiirin mısralarının arûz ile darblarının son veya birkaç hecesinin birbirinin aynı olmasına kâfiye denir. Kâfiye bir kelimedenden az, bir kelime, bir kelimedenden ziyâde veya iki kelime ile teşekkül eder. Arap'da kâfiye bir meczûm harften sonra birkaç müteharrik harf, onlardan sonra da diğer bir meczûm getirilerek yapılır. Sonda asla müteharrik harf olamaz. Olursa tenvîn ile okunur. Kâfiyeyi yapan kelimedede meczûmlar arasında nihâyet dört müteharrik harf bulunabilir.

Bu tarife göre Arap şiir biliginde beş nev' kâfiye vardır:

el-Müterâdif: Bunda müteharrik harf bulunmayıp yalnız iki meczûmdan ibâretir.

el-Mütevâtir: Bunda iki meczûm arasında bir müteharrik harf vardır.

el-Mütedârik: Bunda iki meczûm arasında iki müteharrik harf vardır.

el-Müterâkib: Bunda iki meczûm arasında üç müteharrik harf vardır.

el-Mütekâvis: Bunda iki meczûm arasında dört müteharrik harf vardır.

Aynı bir kasidede bu kâfiyelerin aynı olması şart değildir. Her nev'den olabilir. Kâfiyeler 1-6 harf i'ânesiyle teşkil olunurlar. Bunların adları şunlardır: er-Revî, el-vasl, el-hurûc, er-ridf, et-te'sîs, ed-dahîl. Esâsen kâfiyeler ikiye taksîm olunur: el-Kâfiyetü'l-mücerrede, el-Kâfiyetü'l-müreккеbe.

el-Kâfiyetü'l-mücerrede: er-Revî denilen yalnız bir harfle yapılır. Revî mısraların en son harfleridir. İki mısra da aynı olur. Meselâ bir beytin ilk mısraının sonunda نَسَب, ikinci mısraının sonunda أُنْب olsa bu bir kâfiye-i mücerrededir. Ve (ب)'lar revîdir.

el-Kâfiyetü'l-müreккеbe: Revîlerin evveline el-vasl, el-hurûc, er-ridf ve ilh. getirerek teşkil olunur. İla âhir. Bu vasllar ve ridfler de birbirinin aynı olur. Ve kâfiye-i müreккеbe üç nev'dir: el-Kâfiyetü'l-mürdefe, el-Kâfiyetü'l-müessese, el-Kâfiyetü'l-mukayyede.

el-Kâfiyetü'l-mürdefe: Revîden evvel bir ridf gelerek husûle gelir. Ridf harfi ا-و-ى harf-i imlâlarıdır. Bu sebeble ridfler ridf-i elifî, ridf-i vâvî, ridf-i yâî nâmıyla üç nev'dir. Meselâ bir beytin bir mısraının nihâyetinde عِيَال, diğerinde اِهْمَال olsa (ل)'lar revî, elifler ridfdır ve kâfiye de bir kâfiyetü'l-müreккеbetü'l-mürdefetü'l-elifiyyedir. Mısraların nihâyetleri مَصْنُوع ve مَلْعُون kelimeleri olsa (ن)'lar revî, (و)'lar ridfdır. Ve kâfiye de bir el-kâfiyetü'l-müreккеbetü'l-mürdefetü'l-vâviyyedir.

el-Kâfiyetü'l-müessese: Revî ile ridf mevcûd olup aralarına dahîl girmesiyle husûle gelir. Dahîl sessiz harflerinden teşekkül eder. Ve revî ile ridf arasına girdiği için dahîl adını alır. Meselâ bir beytin mısralarının nihâyetleri قَانِع ve بَالِغ olsalar (ع)'lar revî, elifler ridf, (ي ve ن) harfleri ise dahîl olurlar.

el-Kâfiyetü'l-mukayyede: Revîden evvel birbirinin aynı olan bir harf bulunmasıyla teşekkül eder. رَيْب ve عَيْب'da ب revîlerinden evvel gelmiş olan ي'lar gibi ki bu ي'lara kayd ismini verirler.

Bu üç kâfiye-i mürekkebeler de birbirleriyle ittihâd ederek diğer üç nev' kâfiye meydana getirirler: el-Kâfiyetü'l-müessesetü'l-mürdefe, el-Kâfiyetü'l-mukayyedetü'l-mürdefe, el-Kâfiyetü'l-müessesetü'l-mukayyede.

el-Kâfiyetü'l-müessesetü'l-mürdefe: Bunda dahîl iki ridf arasında olur. نَاسُوت ve لَاهُوت gibi ki birinde ه diğesinde س harf-i dahîlleri elif ve vâv ridfleri arasına girmiştir.

el-Kâfiyetü'l-mukayyedetü'l-mürdefe: Bunda kayd harfi ridfdan evvel gelir. مَوَاد, سَوَاد gibi ki “dâl”lar revî, elifler ridf, vâv sesli harfleri kayddır. Diğer bir misâl جَمَال ve كَمَال'dır.

el-Kâfiyetü'l-müessesetü'l-mukayyede: Bunda harf-i dahîller birbirinin aynıdır. عَنَائِت ve نَهَائِت gibi ki ي'lar harf-i dahîl ve aynı harfdır.

Bunlardan başka daha üç türlü kâfiye vardır. Bunlarla teşekkül ederler:

Vasl: Revîden sonra aynı bir zamîr veya edat tekerrür eder.

Redîf: Revîden sonra aynı bir kelime tekerrür eder.

Hicâb: Kâfiyeyi hâvî olan kelimedenden evvel aynı bir kelime tekerrür eder.

Şekil ve Biçim

Arap'da şiirin şekli umûmiyetle ve esâs olarak bir tanedir; o da kasîdedir. Başka türlüünü bilmezler. Kasîde en az yedi, en çok yirmi beytli olur. Arap mersiyeleri, medhiyelerini ve daha birçok şeylerini hep kasîde tarzında yazmışdır. Kasîdenin ilk beyti mukaffâ olup diğer beytlerin tek numaralı mısraları hiçbir kâfiyeyi hâiz olmaz, ancak çift numaralı mısralar ilk beytin kâfiyesiyle kâfiyeli olur. Kâfiyede revîler mutlaka bir olmalıdır. Bu bir olduktan sonra kâfiye mürekkeb ve mürekkebelerin mukayyed, müesses gibi nev'leri olmasında hiçbir be's yoktur.

Üç, yâhûd yedi, yâhûd yirmi beytden ibâret olan bir şiire kıt'a adını verirler.

BİR SİNOP SÜRGÜNÜ ESERİ: TURAN VE AHMET FERİT TEK

Sevim KARABELA ŞERMET *

Öz

Ahmet Ferit Tek yakın dönem Türk siyasetinin önemli simalarındandır. 1907 yılında Millî Edebiyat dönemi yazarlarından Müfide Ferit ile evlenmiş olan Ahmet Ferit, milliyetçi eksende verdiği eserler ile Türk kültür hayatında yer edinmiştir. Ahmet Ferit Tek, İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne muhalefetten Sinop'a sürüldüğünde Sinop'ta eşi ile birlikte sürgün hayatı yaşar. Ahmet Ferit Tek sürgün yıllarında Tekin müstear ismiyle *Turan* adlı kitabını, eşi Müfide Ferit ise *Aydemir* romanını kaleme alır. Millî Mücadele'ye ilk destek veren isimler arasında olan Ahmet Ferit ve eşi Müfide Ferit İstanbul'da ve Ankara'da yayınlanan gazete ve dergilerde Millî Mücadele'ye destek veren yazılar kaleme alırlar. 1921-1943 yılları arasında Ahmet Ferit'in elçilik göreviyle bulunduğu Paris, Londra, Varşova ve Tokyo'da hayatını geçiren aile 1943 yılından ölümüne kadar İstanbul'da yaşar. Çalışmanın amacı biyografisi ve eserleri bağlamında Ahmet Ferit ve Sinop ilişkisini incelemektir. Ahmet Ferit'e dair biyografik kaynaklar ve eserleri taranarak şehrin yazarı hangi yönde etkilediği üzerinde durulacaktır. Sinop şehrinin Ahmet Ferit'in düşünce dünyasına etkileri tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Ferit, Turancılık, Sinop.

The Work of a Sinop Exile: Turan and Ahmet Ferit Tek

Abstract

Ahmet Ferit Tek is an important part of Turkish politics in the near term. It has also been an important contributor to Turkish literature and has given nationalistic expressions. In 1907 he married Müfide Ferit, a writer of the National Literature era. Ahmet Ferit Tek, a member of the Union and Progress Party, is exiled to Sinop and lives with his wife in exile in Sinop. Ahmet Ferit Tek takes his book titled Turan with his nickname Tekin in the years of his exile and his wife Müfide Ferit in his novel *Aydemir*. Ahmet Ferit and his wife Müfide Ferit, who are among the first names to give support to the National Struggle, receive replies supporting the National Struggle in newspapers and magazines published in Istanbul and in Ankara. Between 1921 and 1943, he spent his life in Paris, London, Warsaw and Tokyo, where Ahmet Ferit worked as ambassador. He lived in Istanbul until his death in 1943. In the context of his purpose biography and works, Ahmet Ferit and Sinop reveal the relationship. The biographical sources and works of Ahmet Ferit will be scanned, the information about Sinop city in these works will be examined and the way the city influenced the writer will be emphasized. The effects of the city of Sinop on Ahmet Ferit's thought and summer life will be determined.

Keywords: Ahmet Ferit, Turanism, Sinop.

* Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, selinsel@mynet.com

Giriş

Türkçülük fikrinin söz boyutunda bir başka yansıması olan Turancılık isimlendirmesi ve bu isme dair anlatılar Türk toplumu için her dönem önemini yitirmeyen, üzerinde farklı söz üretmeye elverişli bir fikir sistemine işaret eder. Esasen bu elverişlilik Türklerin sınırsız idealleri ve hayal dünyasının genişliği ile açıklanabilir.

Türk tarihi boyunca Turancılık üzerine, Turan ilinin yeri ve sınırları ile ilgili yazarın tarihî birikimi ve hayal dünyası ile zenginleşen eserler verilmiştir. Türkçülük akımının bir başka yansıması olan Turan ve Kızıl Elma adlandırmaları, Türklüğün ütopyik yanını vurgular ve edebi eserlere malzeme hazırlar. Turancılık ideali Halide Edip'in *Yeni Turan* romanına¹, Ziya Gökalp'in *Kızıl Elma* kitabı içerisinde "Turan" şiirine², Mehmet Ali Tevfik'in *Turanlı'nın Defteri*'ne³, Ömer Seyfettin'in *Yarınki Turan Devleti*'ne⁴, Mehmet Emin Yurdakul'un *Turan'a Doğru*⁵ adlı eserlerine isim olarak da yansır. Turan ideali ve Kızıl Elma ülküsünün içerik olarak yansıdığı eserler ise Türk edebiyatında büyük bir yekun tutar.

Türk kültürü için son derece önemli bir kavram olan Turancılık fikri ve ideali üzerine en önemli eserlerden biri Sinop ili sürgünü esnasında Ahmet Ferit Tek tarafından kaleme alınmıştır. Ahmet Ferit Tek⁶ sürgün dolayısı ile yolu Sinop ili ile kesişen Türk aydınlarından biridir. İstanbullu bir aileye mensup olan Ahmet Ferit 7 Mart 1878'de (Birinci, 2010, s. 631) Bursa'da "Türk üslubunda bir evde (Esin, 1971, s. 138)⁷ doğmuştur. Maliye Muhasebecisi Mustafa Reşit Bey'in oğludur. Reşit Bey, görevi olan muhasebecilik sebebiyle farklı Osmanlı vilayetlerinde dolaştığı için aile kışın İstanbul'da yazın Bursa'da yaşamaktadır. (Esin, 1971, s. 138) Küçük yaşında İstanbul'a gelmiş olan Ahmet Ferit, ilk ve orta öğrenimini Darülfeyz mektebi ile Gülhane Rüştiyesinde tamamlar. Asker olmak amacıyla girdiği Kuleli Askerî İdadisinden sonra Harbiye Mektebini sınıf birincisi olarak bitirdiği için Erkânı Harbiye Mektebine kabul edilir. Bu mektebin birinci sınıfında Sultan II. Abdülhamit aleyhinde davranışla suçlanarak Taşkışla Harp Divanının kararıyla rütbesi alınmak suretiyle bir müddet Taşkışla'da 102 günlük hapis hayatı (Ünal, 2008, s. 21)⁸ ve bunun ardından sürgün olarak Trablusgarp'a gönderilir. "Trablusgarp'ta bir sene zindan" (T.Z., 1330, s. 185) hayatından sonra affedilerek Trablusgarp Fırkası Erkan-ı Harbiyesine atanır. Meşrutiyet taraftarı aydınların sürgün yeri olan Trablusgarp'ta Ahmet Ferit ve devrin bir başka aydını Yusuf Akçura için istek ve emellerine uygun bir ortam mevcuttur. Fırka kumandanı Recep

¹ İlk defa Tanin'de 1912'de tefrika edilmiş, daha sonra Tanin Matbaası tarafından Türk Yurdu Kitapları arasında İstanbul'da 1329/1913'te yayımlanmıştır.

² Akkurum Hayriye Matbaası ve Ortakları tarafından Türk Yurdu Kitapları arasında 1330/1914'te yayımlanmıştır.

³ Matbaa-i Hayriye ve Şürekası tarafından 1330/1914'te yayımlanmıştır.

⁴ Kader Matbaası tarafından Türk Yurdu Kitabhanesi yayınları arasında İstanbul'da 1330/1914'te yayımlanmıştır.

⁵ Matbaa-i Ahmet İhsan ve Şürekası tarafından 1334'te yayımlanmıştır.

⁶ Ahmet Ferit Tek'in ayrıntılı biyografisi için öncelikle en eski kaynak olan esere (T.Z., *Nevsal-i Millî*, İstanbul, 1330, s. 185-187) ve günümüzde ise Ali Birinci'nin konu ile ilgili ayrıntılı ve yetkin çalışmaları olan (*Tarihin Gölgesinde*, İstanbul 2001, s. 196-198 ve genişletilmiş metin için Ali Birinci, *Tarihin Alacakaranlığında Meşahir-i Meçhuleden Birkaç Zat-2*, Dergah Yay., İstanbul 2010) eserlere bakılmalıdır.

⁷ Tek ailesinin tek ferdi olan ünlü sanat tarihi profesörü Emel Esin de aile ile ilgili biyografik metinler yayınlamıştır: (Emel Esin, "Ahmet Ferit Tek (1877-25.XI.1971)", *Türk Kültürü*, S. 110, 1971, 137-142)

⁸ Ahmet Ferit Tek ile ilgili 2006 yılında İzmir, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yenal Ünal tarafından "*Ahmet Ferit Tek'in Hayatı, Siyasi Faaliyetleri ve Fikirleri*" adlı Yüksek Lisans tezi hazırlanmıştır.

Paşa'nın seryaveri Mazhar Paşazade Şevket Bey, Ahmet Ferit'i kızı Müfide'yle nişanlar. Ahmet Ferit Tek askerî alanda aldığı eğitimle yetinmeyip siyasi ilimler alanında bilgisini genişletmek istemesinin bir sonucu olarak Yusuf Akçura ile birlikte "Trablusgarp kıyılarından bir kayığa binerek Tunus'a ve oradan da Paris'e" (Esin, 1971, s. 138) kaçar. Ahmet Ferit Tek, Paris Siyasi İlimler Mektebini üç yılda bitirerek "yedincilikle ve Mension Honorable ile mektepten diploma" (T.Z., 1330, s. 185) alır. Ferit Bey bu mektebin hocalarından oldukça etkilenir. Avrupa ve Rusya siyaseti ile bunların Osmanlı üzerine geliştirdikleri politikalar üzerine geniş bilgi sahibi olur. 1902 yılında Paris'te bir Fransız senatörünün evinde Osmanlı Meşrutiyetçilerinin temsilcileri Prens Sabahattin'in başkanlığında toplanınca Ahmet Ferit de kongreye davet edilir. (Esin, 1971, s. 138) Ahmet Ferit, çoğunluğun kabul ettiği Padişah 2. Abdülhamit'e Meşrutiyeti kabul ettirmek için "müdahale-i ecnebiyye teklifini ilk önce reddederek" (T.Z., 1330, s. 185) dikkatleri üzerine çeker. Ahmet Ferit, Ahmet Rıza Bey'le birlikte bir azınlığın oluşmasını sağlar ve bu azınlık sayesinde karar alınmadan kongre dağılır. (Esin, 1971, s. 139). "Paris'te yaşamının güçlüğü onu Mısır'a giderek ticaret ve çiftçilikle uğraşmaya itmiştir" (Uluğ, 1970). "1319 sonbaharından ilan-ı meşrutiyete kadar Mısır'da umur-ı iktisadiyye ve ziraiyye ile iştigal eylemiştir." (T.Z., 1330, s. 185) Ülkesine 1908 yılına kadar dönemeyen Ahmet Ferit 1907 yılında Kahire'de Müfide Ferit'le evlenir. 1908 yılında İstanbul'a gelir ve yeni açılan Mebuslar Meclisinin Başkâtipliğine atanır. 1909'da İttihat ve Terakki Partisi adayı olarak Kütahya mebusluğuna seçilir. Kızı Emel Esin "Ferit Bey'in düşünceleri gittikçe Osmanlılıktan uzaklaşmakta ve milliyetçi bir inkişaf takip etmekte idi" (Esin, 1971, s. 139) demektedir. İttihat ve Terakki Partisi ile anlaşamayarak parti tarafından dışlanır. 1324 ve 1329 yılları arasında Mülkiye Mektebinde Siyasi Tarih dersleri verir. Balkan Savaşına Yedek Kurmay Yüzbaşı olarak katılır. Fikirleri olgunlaşan Ahmet Ferit 1912'de Millî Meşrutiyet Fırkasını kurmuş ve fırkanın yayın organı olarak İfham gazetesini çıkarmıştır. İttihat ve Terakki Fırkasının onun siyasi faaliyetlerine son verme çabasının bir sonucu olarak kısa bir süre Bursa'ya sürgün edilir. 1913'de Mahmut Şevket Paşa'nın katli hadisesinde bir haber yayını sebebiyle İfham kapatılır, Ahmet Ferit Sinop'a ve daha sonrasında Bilecik'e sürülür.

Sürgün kararının kaldırılmasından sonra 1917 yılında Bilecik'ten çağrılan Ahmet Ferit, Kief Başkonsolosu olarak atanır. Bolşeviklerin Ukrayna'yı işgali üzerine ülkesine dönen Ahmet Ferit İstanbul'u da düşman işgali altında bulur. Damat Ferit Paşa kabinesinde Nafia Nazırı olur. Kızı Emel Esin'e göre Türkiye'yi işgal eden devletlere karşı izlenen siyaset babasının zoruna gitmektedir. Sevr anlaşmasının müzakerelerine hazırlanılması Ferit Bey'in istifasına sebep olur. Millî Türk Fırkasını kurarak, İfham gazetesini tekrar neşre başlar. Kütahya Mebusluğu siyaset yolu ile engellenen Ahmet Ferit Mebuslar Meclisinin son döneminde İstanbul mebusluğuna seçilir. İstanbul mebusluğu esnasında Osmanlı meclisini basıp bazı mebusları tevkif eden işgalci kuvvetler, o gün tesadüfen mecliste bulunmayan Ahmet Ferit'i yakalayamazlar. Ancak Anzavur Mahkemesi tarafından mahkum edilir. Meclisin dağılması üzerine o senenin mayısında Ankara'ya gelir ve TBMM genel kuruluna İstanbul Milletvekili olarak takdim edilir, önce Maliye Bakanlığı, sonra Paris temsilciliğinde bulunmuştur. Daha sonra Büyük Millet Meclisinde Kütahya mebusluğuna seçilir ve İsmet Paşa'nın ilk Cumhuriyet kabinesinde Dahiliye Vekilliği görevini yürütür. Londra, Varşova, Tokyo Büyükelçilik görevlerinin yürüttükten sonra 13 Kasım 1943'te emekliye ayrılır. Eşi Müfide Ferit'in ölümünden kısa bir süre sonra "Kimine göre eşinin ölümüne dayanamamış, kimine göre de mum gibi erimiş" (Türker, 1971) olan Ahmet Ferit Tek 25 Kasım 1971'de İstanbul Moda'daki evinde yaşamını yitirir.

1. *Turan* Eseri ve Eserin Yazarı Meselesi

Turancılık fikri ve ideali üzerine en önemli eserlerden biri Tekin ismini kullanan bir yazar tarafından 1330/1914 yılında Türk Yurdu Kitaphanesi yayınları arasında *Turan adı ile* basılmıştır. Kitabın yazarının kim olduğu mevzuu yayımı yılında çok ilgi çekmemişse de günümüze yakın bir dönemde özellikle 1970’li yıllardan sonra daha fazla ilgi çekmiştir. Ahmet Ferit Tek’in kızı Emel Esin’in Türk Kültürü’nde 1971 yılında yazdığı yazıda *Turan* adlı eserden bahsetmesi ve daha sonrasında yapılan yayınlar bir tartışmaya da zemin hazırlamıştır. Tartışma, Tekin müstearıyla yayınlanmış olan *Turan* adlı eserin kime ait olduğu üzerinedir. Kitabın yazarının “pek fazla düşünülmemiş” (Birinci, 2001, s. 241) Tekinalp müstear isimli Munis Tekinalp adıyla tanınan Moiz Kohen’e (1883-1961) ait olduğunun ilanı tartışmayı hareketlendirir. “Neşredilişinden başlamak üzere uzun süre sahipsiz kalan” (Ünal, 2009, s. 151) *Turan* adlı kitabın yazarı uzun yıllar Moiz Cohen Tekinalp olarak lanse edilmiştir.⁹ Bu yayınlara göre, Tekin mahlası Moiz Cohen’in Tekinalp soyadından esinlenilerek verilmiştir. *Turan* adlı eserin yazarının kim olduğu tartışmasına Türk siyasi tarihi ile ilgili çalışma yapan yabancı ilim adamları da ilgi duyar. Ancak onlar da derinlikli bir araştırmaya dayanmaksızın bu bilgiyi Türkçe kaynakları referans göstererek verirler. Modern Ortadoğu uzmanı, Kudüs İbrani Üniversitesi Siyasal Bilgiler profesörü Jacob M. Landau da bunlardan biridir. Landau, Tekin müstearının kime ait olduğu sorusuna Türk araştırmacılarının verdiği bilgiler ışığında cevap arar. Landau, 1981 yılında yayımlanan *Pan-Turkism in Turkey* isimli eserinin kitabiyatında eseri Tekinalp’a atfetmiş, 1984 yılında hakkında yazdığı biyografide (Tekinalp, *Turkish Patriot 1883-1961*, İstanbul, 1984) aynı bilgiyi vermekte ısrarcı olmuştur.¹⁰ Esasen “kitabın içeriğinde özellikle vurgulanan *Turan* ve Türkçülükle ilgili çok önemli fikirler bu kitabın tam anlamıyla kime ait olduğu gerçeğinin ortaya çıkmasını zorlaştırmıştır.” (Ünal, 2006, s. 47)

“Sultan Abdülhamid’in Hatıra Defteri Meselesi” adlı yazıda Ali Birinci metin yazarının tespiti ve tanınması meselesinde müellif olarak yanlış bir isim bulunması ve araştırmacının bu yanlış isim etrafında eseri irdelemesini ilmi felaket olarak niteler ve bunun en çok bilinen örneğinin *Turan* kitabı olduğunu söyler. “Önce bir Türk Yahudisi Moiz Kohen Tekinalp’a atfedilen kitap Turancılığın bir Yahudi icadı olduğu yolundaki büyük yorumların me hazını teşkil etmiş; daha sonra yazarının Türk Ocağı mensubu bir Türk, Ahmet Ferit Tek (1877-1971) olduğu ortaya çıkınca yorumlar mesnetsiz kalmıştır.” (Birinci, 2005, s. 178) Ali Birinci’nin ifadesiyle Tekin imzasıyla 1330’da neşredilen “*Turan* isimli bahtı kara ve kadersiz kitap” (Birinci, 2001, s. 240) üzerinde ciddi araştırma yapılmaksızın, Tekinalp müstearının sahibi olan Moiz Kohen’e atfedilmiştir. Ali Birinci bunu tarih araştırmalarının eksikliklerle dolu olmasının trajik bir sonucu olarak görür.

“Tam üç çeyrek asra varan bir zamandan beri İkinci Meşrutiyet devri Turancılık düşüncesinin en dikkate değer beyannamelerinden biri sayılması gereken kitabın gördüğü alakaya rağmen bu derece yanlış tanınmış olmasını, memleketimizde yapılan tarih -ve tabii diğer araştırmaların da- ilim metodu bakımından, en insaflı bir ifade ile, ne büyük eksikliklerle malul olduklarının çarpıcı ve aynı zamanda trajik bir delili olarak ifadeye şayan buluyoruz.” (Birinci, 2001, s. 245)

⁹ Araştırmacı yazar Mehmet Ertuğrul Düzdağ (*Dünden Yarına İbret Aynasında Çehreler*, İstanbul, 1978), Sadık Albayrak (*Devrimin Çakıl Taşları*, İstanbul 1979) bu isimler arasındadır.

¹⁰ Müstear isim üzerine yapılan tartışmalar Ali Birinci’nin kaynakçada yer alan *Tarih Yolunda Yakın Mazinin Siyasi ve Fikri Ahvali* eserindeki “Müstear Çıkmazında Bir Kitap: “*Turan*” adlı yazısından özetlenmiştir.

Bu kitabın gerçek sahibinin Ahmet Ferit olduğu onun ölümü üzerine kızı ünlü sanat tarihi Profesörü Emel Esin'in (Türk Kültürü, S. 110, Aralık 1971, s. 137-142) yazdığı biyografisi ortaya çıkarır. Kızı Emel Esin "Menfada, Tekin adı altında yazdığı *Turan* adlı eser 1330'da neşredildi" (Esin, 1971, s. 138) demektedir.

Ancak *Turan* adlı kitabın yazarının kimliği sorunu yakın zamana kadar devam etmiştir. Müstear adla yayınlanan ve yazarı tartışmalı olan *Turan* kitabının günümüz Türkçesine aktarılıp yayımında da aynı şanssızlık sürüp gitmiştir. Ali Birinci basımı için "garip bir şekilde" (Birinci, 2001, s. 245) ifadesini kullanmaktadır. Orijinal baskı, Necati Gültepe tarafından günümüz Türkçesine aktarılacak ve Ali Birinci'nin konu ile ilgili yazısının başlığı "Ahmet Ferit Tek ve Turan Kitabı Üzerine" biçimine dönüştürülmek suretiyle kitaba ilave edilmiş, garip bir tesadüfle Ahmet Ferit Tek'in ismi kapakta yine yer almamıştır. Bütün bu şanssızlıklara rağmen Ali Birinci'ye göre *Turan* adlı kitabın bir Türk'ün kaleminden çıktığı gerçeğinin delili onun neşredildiği günden, yani 1915 Şubat'ından beri Türk Yurdu mecmuasında bulunmaktadır. (Birinci, 2001, s. 245) Eserin Türk Yurdu'nda çıkan tanıtma yazısında (Yıl.3, C.7, S.5, 5 Şubat 1330, s. 2494) yazarının bir Türk olduğu ifade edilmektedir.

2. Turan Eserinin İçeriği

Ahmet Ferit Tek'in olup olmadığı uzun süre tartışılan ve Ahmet Ferit'e ait olduğu Prof. Dr. Ali Birinci tarafından delillendirilen *Turan* adlı kitabın macerası zannımızca kitabın içeriğini gölgede bırakmıştır. Kitabın yazarının Ahmet Ferit Tek olduğu, önce kızı Emel Esin'in ifadeleri, daha sonra da tarihçi Prof. Dr. Ali Birinci'nin çalışmalarıyla kanıtlamıştır. 1330/1914'te Türk Yurdu Kitaphanesi yayınları arasında çıkan *Turan* adlı kitap, Akkurum'da Kader Matbaasında basılmıştır. Kitabın günümüz Türkçesine aktarımı 1999 yılında Turan Kültür Vakfı aracılığıyla Necati Gültepe tarafından yapılmış, bir giriş bölümü ve Osmanlıca baskısı da kitabın sonuna ilave edilerek yayınlanmıştır. Çalışmamızda 1330/1914'te Türk Yurdu Kitaphanesi yayınları arasında çıkan *Turan* kitabının orijinal basımı esas alınmıştır.

Türkçülük/Turancılık tarihinin en geniş içeriğe sahip eserlerinden biri olup Tekin müstearıyla kaleme alınan ve yazarı yazıldıktan uzun süre sonra ortaya çıkan *Turan* eseri Sinop sürgünü yıllarında yazılmış bir eserdir. *Turan* adlı eser, "Turan", "İl Han'dan Cengiz Han'a", "Çinli Pençesi ve Rus Çizmesi", "Altın Soy", "Altın Yurt", "Yeşil ve Sarı Ova", "Hanbalık'tan Sultanbalık'a mı, Baygöl'den Güzeldeniz'e mi?", "Yeni Turan", "Yeni Cengizlik" (Tekin, 1330, s. 2) başlıklı dokuz yazıdan oluşan 143 sayfalık bir eserdir.

Turan adını taşıyan birinci bölüm "Turan bir tabiri tarihî değildir." "İmparatorlukların kemali zevaldir." "Dünyada yalnız ırklar payidar olacaklardır." "Fikr-i millet, hakk-ı millî ve saltanat-ı millîye." "Devlet ölür millet ölmez." "Millet nedir?" "İşte Türk odur". (Tekin, 1330, s. 3) parola cümlelerinin açılımları üzerine kurulmuştur. Yazar, İtalya ve Turan arasında bir mukayese yaparak metne girer. *Turan* hayali bir isim gibi görünse dahi birgün gerçekleşebileceğinden bahisle *Turan* tabirinin, tarihî bir tabir olmadığı, sadece coğrafi bir isim sanılan İtalya gibi onun da ilerde gerçekleşmesi pek mümkün Türk birliğinin adı olduğu vurgulanır. İmparatorlukların birgün mutlaka çökeceği ırkların ve milletlerin sonsuza kadar yaşayacağından hareketle Türkleri esir tutan Rusya ve Çin'in bir gün yıkılacağı ve Büyük *Turan*'ın ayağa kalkacağı üzerinde durulur. Anlatımda tarihsel süreç içerisinde imparatorluklara yer verilir. "Yerinde yeller esiyor" (Tekin, 1330,

s. 5) ifadesiyle İskender imparatorluğu ve Roma imparatorluğuna gönderme yapılır. “Dünya büyük cihangirliklere müsait değildir”(Tekin, 1330, s. 7) fikri, imparatorlukların çöküp milletlerin güçleneceği görüşü Almanya, İtalya örneği ile somutlaştırılır.

İkinci bölüm İl Han’dan Cengiz Han’a adını taşımaktadır. Türklerin tarihî seyirleri Turan fikri ışığında işlenir. “Türkler millî bir efsaneye göre Ergenekon’dan tütüyorlar.”(Tekin, 1330, s. 7) cümlesi ile başlayan bölümde Türklerin Ergenekon’da türeyişleri, Göktürk Devletini teşekkül ettirmeleri, Uygur Devleti, Türklerin batıya göçleri, İslam’la tanışmaları, Selçuklu Devletini kurmaları, büyük Moğol hücumu ile Turan’ın kuruluşu ve parçalanması, Timur ve devleti ve bu tarihten itibaren Türklüğün içine düştüğü durum anlatılır. Tarihte Turan Devleti kurulduğuna inanan yazar, Cengiz Han ve Moğolları da Türk tarihine ilave eder. Turan, Cengiz İmparatorluğundan sonra bir daha kurulmamıştır. “Bundan sonra Türkler bir daha birleşemediler. Turan bir daha toplanamadı. Bilakis günden güne düştü, günden güne parçalandı.” (Tekin, 1330, s. 31) Osmanlı Devleti Turan’ın ve Türk ananesinin savunucusu olmuş, Turan’ı genişletmeye çalışmıştır.

Çinli Pençesi ve Rus Çizmesi adını taşıyan üçüncü bölümde Turan Devletinin iki büyük düşmanı olan Çinliler ve Rusların Turan’da gerçekleştirdikleri siyasi ve askerî faaliyetler anlatılır. Küçük bir knezlikten Osmanlı Devletini tehdit eden bir güç haline gelen, Slav ve Türk kanının birleşiminden ortaya çıkan Rusların amacının Turan’ı imha etmek “Turan’ı bir harabe, bir tabir-i tarihî yapmak” (Tekin, 1330, s. 64) olduğu vurgulanır.

“Bugün Turan yok; fakat doğacak ve yaşayacak. Çünkü yeryüzünde bir Türk milleti var ve yaşıyor.” (Tekin, 1330, s. 65) diye başlayan Altın Soy adlı dördüncü bölümde bir milleti diğer milletlerden ayıran şeyin lisan ve terbiye nazariyesi olduğu fikrinden hareket edilir. Dünyadaki milletler dillerine göre sınıflandırılır. Avrupalılar nasıl aynı ırktan oldukları halde farklı dillere ayrılıyorlarsa Türkler de Japonlar ve Korelilerden ayrı bulunmaktadır. Burada Avrupa dilleri örnekleme üzerinden Türk dili daireleri anlatılmaktadır. 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başlarında dünyanın çeşitli coğrafyalarında yaşayan Türkler ve sayılarından, bu Türklerin, bugün hangi devletlerin sınırları içinde yaşadıklarından bahsedilir. “Türklük yaşıyor. O halde Turan da bir hakikat olacaktır. Çünkü devlet ölür. Fakat millet asla ölmez, yaşar. Millet yaşayınca da, bir vatan bir istikbal, bir Turan muhakkak doğacak ve yaşayacaktır. (Tekin, 1330, s. 75) cümleleri ile metin sona erer.

“Haritanıza bakınız.” (Tekin, 1330, s. 76) diye başlayan “Altın Yurt” adlı beşinci bölümde Türklerin yaşadığı coğrafyanın özellikleri, Turan’dan geçen ticaret yolları, Turan şehirlerin özellikleri, iklim ve bitki örtüsü, yeraltı ve yerüstü zenginlikleri anlatılmıştır. Rüzgarlar, yağmur-lar, dağlar, toprağın cinsi ve ağaçlardan bahsedilmiştir.

“Turan kışın yeşile, yazın sarıya bürünen bir vatanıdır” (Tekin, 1330, s. 93) diye başlayan “Yeşil ve Sarı Ova” başlıklı altıncı bölümde Turan’ın ekonomik imkanları, doğal zenginlikleri ve demografik yapısı konu edilir. Turan’ın iklimi, Turan’da yetişen bitkiler ve ticaret yollarından bahsedilmiştir. Ekonomik açıdan yetersiz oluşunun nedeni nüfus azlığıdır. Nüfusun çoğalması ile ekonomik durum değişecektir. “Nesil çoğalsa hepsinin çaresi bulunacak. Uygur daha çok çalışacak, daha çok tarla açacak. (Tekin, 1330, s. 112)

“Hanbalık’tan Sultan Balık’a mı, Baygöl’den Güzel Denize mi” başlıklı yedinci bölümde Turan’ın sınırlarının nereden başlayıp nereye uzanacağını bilgisi yer almaktadır. Büyük Turan, Küçük Turan tartışmasına yine Avrupa ölçeğinde cevaplar aranır. Küçük Almanya, büyük Almanya ifadeleri ile Almanya örnek gösterilir. Büyük Turan tanımı Türkler Moğollar Mançolar

Finleri kapsarken, küçük Turan büyük Turan'ın bir bölümü olan Türklerden oluşmaktadır. Turan'ın birgün mutlaka gerçekleştirilebilirliği üzerinde duran yazar Küçük Turan'ın sınırlarını daha akılcı bulur.

“Yeni Turan'ın başı ve dimağı İstanbul'dadır.” (Tekin, 1330, s. 115) “Yeni Turan demek evvela bir küçük Turan olacak!” (Tekin, 1330, s. 115) cümlesi ile başlayan “Yeni Turan” adlı sekizinci bölümde küçük Turan'ın sınırları, nerede kurulacağı ve nüfusunun ne kadar olacağına değinilir.

“Yeni Cengizlik” adını taşıyan dokuzuncu bölüme göre yaşayan Turan, Çinli pençesi ve Rus çizmesi altındadır. Yirminci yüzyıl ırk devri olacağı için Turan zamanla canlanacak ve ayağa kalkacaktır. Bunun için de yeryüzündeki tüm Türklere görev düşmektedir. Turan ülkesinin esir, serbest, mahkum, müstakil herkese gerekli olduğunu söyleyerek Turan'a olan inancını her fırsatta yineleyen yazar bunun nasıl ve ne ile olacağının cevabını da tarihe dayandırarak yanıtlar. Tıpkı tarihte olduğu gibi bugün de Turan'ı ateş ve demir kurtaracaktır. “Demir ve ateş!.. Ateş demiri oynattı; dağlar eridi; hudutlar yıkıldı ve büyük Turan'ın yolu açıldı” (Tekin, 1330, s. 143) diye demir ve ateşe olan inancını vurgulayan yazar esere ateş ve demir ile son verir: ... Ateş ve demir! İşte Türkleri, bundan üç bin sene evvel ilk esaretten kurtaran kuvvet!.. Bu kuvvet, bugün de Türklüğü son esaretten kurtaracak ve Turan ancak bu yolda bir elde kılıç bir elde çerağ fetholunacaktır.” (Tekin, 1330, s. 143)

Sonuç

Millî Edebiyat döneminde *Aydemir* ve *Pervaneler* romanı ile ünlü olan Müfide Ferit Tek'in eşi, tanınmış Türk sanat tarihçisi Emel Esin'in babası, Türk milliyetçiliğinin manifesto-sunu yazan Yusuf Akçura'nın dostu ve aynı zamanda akrabası olması onu özel hayatında şanslı kılmasına karşılık, İttihat ve Terakki Partisinin içinde olarak zaman zaman takındığı eleştirel tutum nedeniyle dışlanması, millî menfaatlere aykırı gördüğü kararları kabul etmeyip İttihat ve Terakki Partisi ile zıt düşerek görevlerinden istifa etmesi, Millî Meşrutiyet Fırkası ve Millî Türk Fırkası adıyla iki siyasi partinin kurucusu olması, yüzellilikler listesini hazırlayan İçişleri Bakanı olarak yüzellilikler kararnamesinde Mustafa Kemal Atatürk ile birlikte imzasının olması sebebiyle yakın dönem siyasi tarihinde ciddi bir yeri olan Ahmet Ferit Tek siyasi konumu ve duruşu nedeniyle zaman zaman farklı yorumlara yol açan bir isim olmuştur. Ancak oldukça aktif bir siyasi yaşamla birlikte Osmanlı yayın hayatı içerisinde de yer edinen, İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinin en tanınmış fikir adamlarından olan Ahmet Ferit'in *Turan* adlı eseri Türkçülük üzerine yazılmış Türkçedeki en kapsamlı kaynaklarından biridir. Türklerin vatanının o dönemde Osmanlıya ait olan topraklardan ibaret olmadığını, Türklerin Turan adı verilen geniş bir coğrafyaya yayılmış olduğunu Türklere anlatan ilk Türk aydınlarından birisidir. Söz konusu eser Sinop atmosferinde kaleme alınmıştır. Esasen Türk milletinin kültürel, coğrafi ve tarihî imlerini de gizleyen bir eser olmak itibarıyla bir arayış olarak da değerlendirebileceğimiz bu eser, aynı zamanda ebed müddet bir devlet anlayışını da sahife aralarında saklar ve günümüze ulaştırır.

Kaynakça

- Birinci, A. (2005). Sultan Abdülhamid'in Hatura Defteri Meselesi, *Divan İlmi Araştırmalar*, S.19, 2005/2, s. 177-194.
- Birinci, A. (2010). *Tarihin Alacakaranlığında Meşahir-i Meçhuleden Birkaç Zat-2*, İstanbul: Dergah Yayınları.

- Birinci, A. (2001). *Tarih Yolunda Yakın Mazinin Siyasi ve Fikri Ahvali*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Esin, E. (1971). Ahmet Ferit Tek (1877-25.XI.1971), *Türk Kültürü*, S. 110, s. 137-142.
- Türker, M. (1971). Atatürk Devrinin Bir Yıldızı Daha Kaydı: Cumhuriyetin İlk İçişleri Bakanı 93 Yaşında Hayata Gözlerini Yumdu, *Cumhuriyet*, 30 Kasım 1971.
- Uluğ, N. (1970). TBMM'nin 50. Yıldönümü Toplantısına Başkanlık İçin Yapılan Çağrı: Büyük Türk Milliyetçisi Ahmet Ferit Tek, *Cumhuriyet*, 18.04.1970.
- Tekin, (1330/1914). *Turan*, Türk Yurdu Kitabhanesi, Akkurum (İstanbul): Kader Matbaası.
- Ünal, Y. (2008). Ahmet Ferit Tek'in Hayatı ve Siyasi Faaliyetleri, *Tarih Okulu*, S.1, s. 19-47.
- Ünal, Y. (2006). *Ahmet Ferit Tek'in Hayatı, Siyasi Faaliyetleri ve Fikirleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ünal, Y. (2009). Türkçülük Tarihinde Kayıp Bir Eser, *Tarih Okulu*, S.2, s. 151-155.
- T.Z., (1330). *Nevsal-i Millî*, Asar-ı Müfide Kitabhanesi, İstanbul: Artin Asadoryan ve Mahdumları Matbaası, s. 185-187.

SİNOP ETNOGRAFYA VE ARKEOLOJİ MÜZELERİNDE BULUNAN TEPELİKLER

Mehmet Sami BAYRAKTAR *

Öz

Bu çalışmada, Sinop Etnografya Müzesinde sergilenen ve Sinop Arkeoloji Müzesi deposunda bulunan 11 tepelik tanıtılıp değerlendirilmiştir. Müze kayıtlarına göre tepeliklerin müzeye kazandırılması bağış, satın alma ve el koyma şeklinde olmuştur. İncelenen eserler Osmanlı dönemine ait tepeliklerden oluşmaktadır. Geleneksel maden ve takı sanatının özelliklerinin sergilendiği eserlerde pirinç, bakır, gümüş ve bafon kullanılmıştır. Çeşitli kesimlerinde renkli taş kakmalar ve boncukların yer aldığı tepeliklerin imalinde döküm ve dövme, bezemelerinde ise kabartma (kabartma - çökertme / gümüş kakma), telkâri, tel işi, sıvama mihlama (bezel), kalıpla kabartma (stampa) ve güherse tekniği kullanılmıştır. Tepeliklerin büyük bir kısmında altı kollu yıldızdan çıkan dairevi bir kompozisyon ana kurguyu oluşturmakta, stilize bitkisel kompozisyonlar geometrik alanların iç ve dışındaki yüzeyleri doldurmaktadır. Tepelikler pul, penes ve madeni paraların dizildiği zincirli sarkıtlarla donatılmıştır. Kimi örnekler son derece basit bir işçilik ve kompozisyon görülürken bazılarında özenli bir işçilik, gösterişli ve girift kompozisyonlar dikkat çeker. Tepeliklerde yazı, damga, tarih, üretim yeri veya sanatkâr adı gibi belgesel bir unsur ile karşılaşılmaamıştır. Esasen bu durum tepeliklerin geneli için büyük ölçüde geçerlidir. Eserlerin tarihlemesi konusunda gösterdikleri malzeme – teknik, süsleme ve üslup özelliklerine bakılarak bir kanaat oluşmaktadır. Buna göre eserlerin hemen tamamı geç Osmanlı dönemine; 19. yüzyıl ile 20 yüzyıl başları arasına ait olmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Tepelik, Gümüş, Maden, El sanatları

Headgears (Tepelik) in the Sinop Ethnography and Archeology Museum

Abstract

In this study, the eleven headgear (tepelik) belong to the Ottoman period that exhibited in Sinop Ethnography Museum and beeing located in Sinop Archaeological Museum have been introduced and evaluated. According to museum registrations bringing headgear to the museum happened in three ways: donation, buying and confiscation. Artifacts that has characteristics of traditional mine and jewelry art, had been made of brass, silver, and bafon. Casting and forging techniques were used in the production of headgears with colored stone inlay and beads. Repousse, filigree, wire work, mihlama, stampa and granulation (güherse) techniques were used in the ornament of headgears. In a large part of the headgears, a circle composition from a six-armed star forms the main curse. Stylized plant compositions fill the interior and exterior surfaces of geometric spaces. Headgears are equipped with chain stalactites that have coins and “penes” on it. In some specimens we can see basic workmanship and composition. On the other side some of them take attention with their attentive workmanship, garish and intricate compositions. Headgears don't include documentary elements such as writing, stamp, date, production place or artist name. Actually it is same

* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, msami.bayraktar@omu.edu.tr / ms.bayraktar@hotmail.com.

for most of headgears. Techniques, ornament and style of artifacts give insight into its era. According to this, most of headgears must belong to late Ottoman period; 19th century to early 20th century.

Keywords: Headgear, Jewelry, Mine art, Handcraft, Sinop.

Giriş

Sayısız kültür ve medeniyete yurt olan Anadolu'nun uzun tarihi boyunca barındırdığı toplumların çeşitliliği, zengin bir giyim kültürü mirasına sahip olmamızı sağlamıştır. Sinop Etnografya ve Arkeoloji müzelerinde sergilenen ve depolarda bulunan 11 *tepelik* bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.¹¹ Müzeye farklı yollara kazandırılan eserlerin imal edildikleri yerler, imal teknikleri ve biçimleri geleneksel kadın tepeliklerinde görülen farklı tiplerdedir. Eserler müzede görülmüş, müze kayıtları incelenmiş, eserlerin ayrıntılı tanımları ve belgeleme çalışması yapılarak malzeme - teknik, biçim, boyut, kompozisyon ve üslup özelliklerinin tespiti ve geleneksel giyim ve takı sanatı içerisindeki yerleri konusu değerlendirilmeye çalışılmıştır. Eserlerin bir kısmını barındıran Sinop Arkeoloji Müzesi 1970 yılında hizmete açılmıştır.¹² Diğer tepeliklerin bulunduğu Sinop Etnografya Müzesi, 1979 yılında kamulaştırılan Aslan Torun Konağı'nda 2003 yılında hizmete açılmıştır.¹³

1.Müzelerdeki Tepelik Örnekleri

a. Tepelik: 6.57.70 envanter numarasıyla müzede kayıtlı olan tepelik, Etnografya Müzesi'nin 1. katındaki takı odasının vitrinde sergilenmektedir (Çizim 1, Foto.1-3). 1970 yılında Ankara Etnografya Müzesi'nden bağış yoluyla müzeye kazandırılmıştır. Çapı 11 cm, ağırlığı 227 gram olan hafif kürevi şeklindeki tepeliğin yüksekliği 4.8 cm.dir.

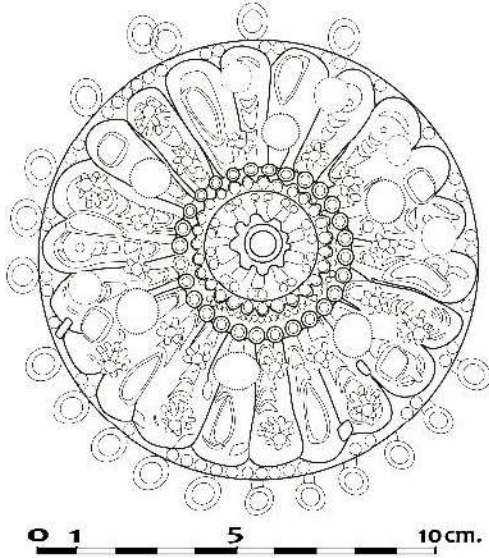
Tepelik, sarı (pirinç) taban levhası, bunun üstünde bulunan bezemeli levha olmak üzere iki ana parçadan oluşmaktadır. 1,7 mm kalınlıktaki sarı metal taban levhasının kenarlarında ve tam ortasında lehimle tutturularak üstteki bezemeli parçaya doğru bükülen ince *turnak*lara yer verilmiştir. Taban levhasının ortasında ve dairevi gövdenin kenarlarına yakın altı yerinde küçük delikler açılmış buralardan geçirilen tırnaklarla taban ve üst levhalar birbirlerine tutturulmuştur.

¹¹ Çalışma "Sinop Etnografya ve Arkeoloji Müzesinde Bulunan Etnografik Madeni Eserler" konulu devam etmekte olan çalışmamız dahilinde, 14.08.2017 ve 11.05.2018 tarihlerinde müze araştırması şeklinde gerçekleştirilmiştir. Çalışmamız için gerekli izni sağlayan ve her türlü kolaylığı gösterme nezaketinde bulunan Sinop Arkeoloji ve Etnografya Müzeleri Müdürü Arkeolog Sayın Hüseyin Vural, Müze Araştırmacısı Sanat Tarihçi Sayın Hediye Sezgin Yıldırım, Müze görevlileri Sayın Yalçın Ünal, Turgay Keser, Nebahat Yalçın, Nurgül Çakır, Musa Sezer ve Barış Dağıstanlı, çizimleri yapan Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü Lisans Öğrencisi Sayın Mihriban Parlak, belgeleme çalışmalarında bulunan aynı bölüm Lisans Öğrencileri Sayın Emrah Keçeli ve Sayın Abdülkadir Ay'a müteşekkirim.

¹² Sinop'ta ilk müzecilik faaliyetlerinin 1921 yılında başladığı, il içerisindeki çeşitli yerlerden çıkan eserlerin önce Mekteb-i İdadi' de muhafaza edilmeye başlandığı, 1932 yılında sayıca artan eserlerin 1262 tarihli Pervane Medresesi'ne nakledilerek müze olarak kullanıldığı ve 1941 yılında ziyarete açıldığı görülmektedir. 1970 yılında çalışmanın konusu eserlerin bir kısmını da barındıran yeni müze binası bitirilerek hizmete açılmıştır. 2001 yılında onarım ve yeni teşhir-tanzim çalışmaları nedeniyle geçici bir süre kapatılan müze, çağdaş müzecilik anlayışı içerisinde onarımları gerçekleştirilerek 2006 yılında tekrar hizmete açılmıştır (<http://www.sinopkulturturizm.gov.tr/TR,74869/sinop-arkeoloji-muzesi.html>).

¹³ <http://www.kulturvarliklari.gov.tr/TR,44138/sinop-muze-mudurlugu.html>. Aslan Torun Konağı 18. yüzyıl sonunda, zeminle birlikte üç katlı ve orta sofalı planlı inşa edilen ahşap karkas bir Osmanlı Konağıdır (Esemenli, 1990, 165-167).

Taban levhasının kenarlarındaki tırnaklar bükülürken içlerinden uzunlukları 9-15 cm arasında değişen basit yuvarlak halkalı zincirler geçirilmiş bunların ucuna ince daire şeklinde, 0.35 mm kalınlıkta, sarı tenekeden yalın delikli pullar (*penes / penez*) lehimlenmiştir. Merkezden dağılan ve simetrik düzende dairevi bir kompozisyonun görüldüğü bezemeli üst parçada, ortada yeşil bir taş bulunan bir merkez levha yer alır. Bu levhada *kabartma* (*kabartma –çökertme / gümüş kakma*) teknikli dairevi simetrik bir kompozisyon yer alır. Bunun etrafında bulunan ve tepelik boyunca yayılan simetrik dairevi kompozisyonda gümüş *telkâri*, *sıvama mihlama* (*bezel*) ve *güherse* işçiliği görülür. İki sıra haldeki mihlamaların (*taş kakma*) içteki 6, dıştaki 12'lidir. İç sıradaki taşların hiçbirisi mevcut değilken diğerinde biri hariç taşlar yerindedir. Bunlar kırmızı kavuniçi arası bir renkte üzerleri düz eğrilerle çizilmiş yarı değerli mercan taşlarıdır. Bu taşlardan zincirlerde de bir tane görülür. Telkari işçilikte altı ve çok yapraklı minik çiçekler küçük dörtgen ve eşkenar dörtgenler dikkat çeker. Tepelik kompozisyon özelliklerine göre Osmanlı dönemine; 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başları arasına ait olmalıdır.



Çizim 1: 1 numaralı tepeliğin görünüşü



Foto. 1: 1 numaralı tepelik



Foto. 2: 1 numaralı tepeliğin zemin levhasının alttan görünüşü



Foto. 3: 1 numaralı tepelik ayrıntısı

b. Tepelik: 6.58.70 envanter numarasıyla müzede kayıtlı olan tepelik, Sinop Etnografya Müzesi'nin 1. katındaki takı odasının vitrinde sergilenmektedir (Çizim 2, Foto. 4-5). 1970 yılında Ankara Etnografya Müzesi'nden bağış yoluyla müzeye kazandırılmıştır. Çapı 10.8 cm, ağırlığı 246 gram olan hafif kürevi şekildeki tepeliğin yüksekliği 4.7 cm.dir.

Tepelik, bakır taban levhası, bunun üstünde bulunan bezemeli levha olmak üzere iki ana parçadan oluşmaktadır. 1,4 mm kalınlıktaki sarı metal taban levhasının kenarlarında ve tam ortasında lehimle tutturularak üstteki bezemeli parçaya doğru bükülen ince tırnaklara yer verilmiştir. Taban levhasının ortasında ve dairevi gövdenin kenarlarına yakın altı yerinde küçük delikler açılmış buralardan geçirilen tırnaklarla taban ve üst levhalar birbirlerine tutturulmuştur. Taban levhasının kenarlarındaki tırnaklar bükülürken içlerinden uzunlukları 12 cm civarında basit yuvarlak halkalı zincirler geçirilmiş bunların ucuna ince daire şeklinde, 0.37 mm kalınlıkta, sarı tenekeden yalın delikli pullar (penes) lehimlenmiştir. *Sarı metal (pirinç)* zincirlerde ayrıca kırmızı boncuklara yer verilmiştir. Merkezden dağılan ve simetrik düzende dairevi ve altı kollu yıldızlı bir kompozisyonun görüldüğü bezemeli üst parçada, ortada telkari bir merkez yer alır. Bunun etrafındaki simetrik dairevi kompozisyonda gümüş telkâri, sıvama mihlama ve güherse işçilik görülür. Altıgenlerin kollarında kahve tonlu yarı değerli mercan kakmalara yer verilirken diğer kesimlerde nokta, küçük eşkenar dörtgen ve yedi yapraklı çiçek motifleri dikkat çeker. Tepelik, kompozisyon özelliklerine göre Osmanlı dönemine; 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başları arasına ait olmalıdır.



Çizim. 2: 2 numaralı tepeliğin görünüşü



Foto. 4: 2 numaralı tepelik

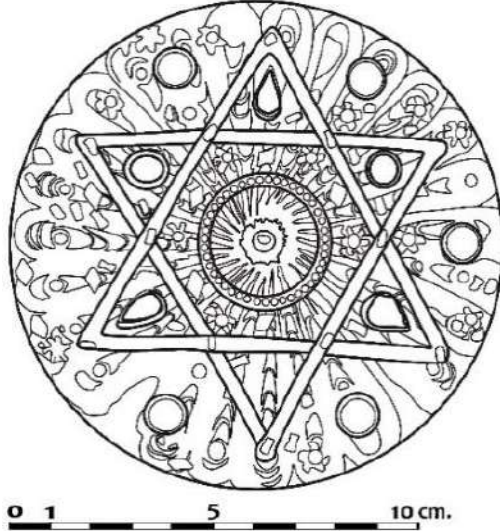


Foto. 5: 2 numaralı tepelik ayrıntısı

c. Tepelik: 8.8.70 envanter numarasıyla müzede kayıtlı olan tepelik, Sinop Etnografya Müzesi'nin 1. katındaki takı odasının vitrinde sergilenmektedir (Çizim 3, Foto.6-8). 1970 yılında Niğde'de el koyma (istirdat) yoluyla Müzeye kazandırılmıştır. Çapı 12.1 cm, ağırlığı 171 gram olan hafif kürevi şekildeki tepeliğin yüksekliği 2.5 cm.dir.

Tepelik, bakır taban levhası, bunun üstünde bulunan bezemeli levha olmak üzere iki ana parçadan oluşmaktadır. 0.85 mm kalınlıktaki taban levhasının üstteki bezemeli parçayla birleştirilmesi yukarıda 1. tepelikte anlatıldığı şekildedir. Taban levhasının kenarlarında ortalama uzunlukları 12 cm civarında basit yuvarlak halkalı sarı metal zincirlerin ucunda daire şeklinde, 0.68 mm kalınlıkta 6 penes ve bir madeni para bulunur. Cumhuriyet devrine ait paranın tarihi, yüzeydeki tahribat sebebiyle görülememektedir. Peneslerde hilâl şeklinde delikler bulunmaktadır. Tepeliğin süslemesinde telkâri, sıvama mihlama ve güherse teknikleri kullanılmıştır. Tepeliğin kompozisyonu ve motifleri 2. numaralı tepelikle aynıdır. Önceki tepelikten tek farkı, altı kollu yıldızın üçgen şeklindeki kol içlerindeki taş kakmaların bu tepelikte kolların arasında da görülmesi ve

taşların renkleridir. Bu tepelikte kırmızı, turuncu ve yeşil mercan taşları kullanılmıştır. Tepeliğin merkezinde telkâri işçilikle yapıldığından biraz şematik duran bir çarkıfelek motifi görülmektedir. Çarkıfeleğin çevrelediği boş kesimde orijinalde renkli bir doğal taş bulunuyor olmalıydı. Tepelik kompozisyon özelliklerine göre Osmanlı dönemine; 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başları arasına ait olmalıdır.



Çizim. 3. 3 numaralı tepeliğin görünüşü



Foto. 6. 3 numaralı tepelik



Foto. 7. 3 numaralı tepelik ayrıntısı

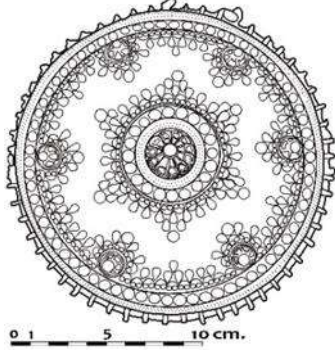


Foto. 8. 3 numaralı tepelik ayrıntısı (sağ taraf telkâri bezeme, sol taraf taban levhası)

d. Tepelik: 1.8.2013 envanter numarasıyla müzede kayıtlı olan tepelik, Sinop Etnografya Müzesi'nin 1. katındaki takı odasının vitrinde sergilenmektedir (Çizim 4, Foto. 9-10). 2013 yılında hibe yoluyla Müzeye kazandırılmıştır. Çapı 16.5 cm, ağırlığı 245 gram olan hafif kürevi şeklindeki tepeliğin yüksekliği 5 cm.dir.

Tepeliğin esasını, 0.60 mm kalınlıktaki sarı metalden yapılmış daire şeklindeki taban levhası oluşturur. Levhanın kenarlarında uzunlukları ortalama 7 cm civarında zincir ve penesler bulunur. Peneslerin bazıları yalın, bazıları tel işi veya kalıpla kabartmalı olup stilize çiçek şeklinde kompoze edilmiştir. Tepeliğin süslemesinde, tel işi, sıvama mıhlama, güherse ve kalıpla kabartma (stampa) teknikleri kullanılmıştır. Kompozisyonun ortasında yeşil bir taşın kakıldığı telkâri bir göbek yer alır. Bunun etrafında altı köşeli bir kompozisyon meydana getiren burgulu tellerden ve inci dizisi benzeri sıralanmış nokta motifleri yer alır. Altıgen kompozisyonun çevresinde boş bırakılan yüzeylerden sonra levhanın kenarını dolanan ve yeşil ve kırmızımtırak mercan taşlarının

kakıldığı altıgen kompozisyonun benzeri bir kompozisyona yer verilmiştir. Tepelik kompozisyon özelliklerine göre Osmanlı dönemine; 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başları arasında ait olmalıdır.



Çizim. 4. 4 numaralı tepeliğin görünüşü



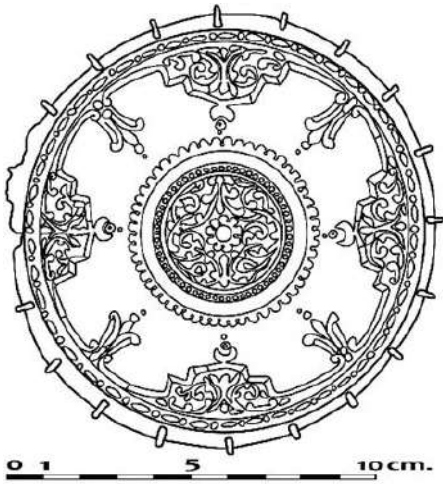
Foto. 9. 4 numaralı tepelik



Foto. 10. 4 numaralı tepelik ayrıntısı

e. Tepelik: 3.50.70 envanter numarasıyla müzede kayıtlı olan tepelik, Sinop Arkeoloji Müzesi deposunda bulunmaktadır (Çizim 5, Foto. 11-13). 2013 yılında Sinop'un Gerze İlçesi'nde Mahmut Özalın'dan satın alma yoluyla Müzeye kazandırılmıştır. Çapı 11.5 cm, ağırlığı 55 gram olan hafif kürevi şeklindeki tepeliğin yüksekliği 5 cm kadardır.

Tepelik bafon bir levha ve sarkıtlardan oluşmaktadır. Kabartma (gümüş kakma) tekniği kullanılarak işlenen kompozisyonun merkezinde daire şeklinde kompoze edilen stilize bitkisel bir dekor yer alır. Çiçek kıvrık dal ve yaprak motiflerinin yer aldığı göbeğin etrafında tepeliğin kenarları boyunca dizilen ve dalgalı bir hat meydana getiren ve göbektekinin benzeri bir stilize bitki kompozisyonu bulunmaktadır. "C" kıvrımları, kıvrık dal, yaprak ve nokta motiflerinin yer aldığı dairevi kompozisyon atlamalı olarak kartuş ve çiçek demeti şeklinde istiflenmiştir. Hem kenar hem de göbek kompozisyonları noktalı ve zincirli ince bordürlerle çevrelenmiştir. 0.60 mm kalınlıktaki bafon levhadan oluşan tepeliğin kenarında stilize çiçek şeklinde kompoze edilen bir penes sırası bulunur. Peneslerdeki bezemeler kalıpla kabartma tekniğinde işlenmiştir. Tepelik kompozisyon özelliklerine göre Osmanlı dönemine; 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başları arasında ait olmalıdır.



Çizim. 5. 5 numaralı tepeliğin görünüşü



Foto. 11. 5 numaralı tepelik



Foto. 12. 5 numaralı tepelik ayrıntısı



Foto. 13. 5 numaralı tepelik levhasının alttan görünüşü ayrıntısı

f. Tepelik: 8.7.70 envanter numarasıyla müzede kayıtlı olan tepelik, Sinop Etnografya Müzesi'nin 1. katındaki takı odasının vitrinde sergilenmektedir (Çizim 6, Foto. 14-15). 1970 yılında Niğde'de el koyma (istirdat) yoluyla Müzeye kazandırılmıştır. Çapı 14 cm, ağırlığı 166 gram olan hafif kürevi şeklindeki tepeliğin yüksekliği 4.7 cm kadardır.

Tepelik 0.66 mm kalınlıktaki bafon bir levha ve sarkıtlardan oluşmaktadır. Tepeliğin süslemesinde kabartma tekniği kullanılmıştır. Kompozisyonun ortasında dilimli ve kubbemsi bir göbek yer alır. Bunun etrafında altı köşeli yıldız kompozisyonu görülmektedir. Yıldızın kollarında çiçek kol aralarında ise "C" motiflerini hatırlatan stilize bitkilere benzer bir motif ile eşkenar dörtgenlere yer verilmiştir. Levhanın kenarlarında uzunlukları ortalama 6-11 cm civarında zincir ve penesler bulunur. 0.60 mm kalınlıktaki penesler birbirinin aynısı; kalıpla kabartılmış noktalarla doldurulmuş stilize çiçek benzeri dairevi bir kompozisyonla bezelidir. Tepelik kompozisyon özelliklerine göre Osmanlı dönemine; 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başları arasına ait olmalıdır.



Çizim 6. 6 numaralı tepeliğin görünüşü



Foto. 14. 6 numaralı tepelik

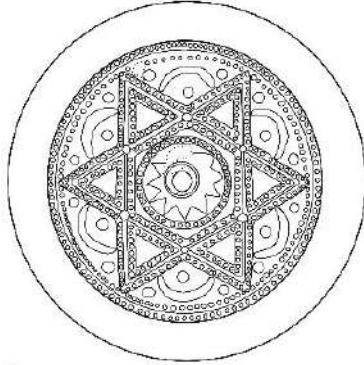


Foto. 15. 6 numaralı tepelik ayrıntısı

g. Tepelik: 19.6.77 envanter numarasıyla müzede kayıtlı olan tepelik Sinop Arkeoloji Müzesi deposunda bulunmaktadır (Çizim, Foto.). 1977 yılında Sinop'un Boyabat İlçesi'ne bağlı Başekin Köyü eski muhtarı İsmail Yılmaz'dan satın alma yoluyla Müzeye kazandırılmıştır (Çizim 7, Foto. 16). Çapı 12 cm, ağırlığı 66 gram olan hafif kürevi şeklindeki tepeliğin yüksekliği 4 cm kadardır.

Tepelik kenarlarında kısa zincir ve penesler bulunan bafon bir levhadan oluşmaktadır. Tepeliğin süslemesinde kabartma tekniği kullanılmıştır. Peneslerin çoğu yalındır. Bazılarında kalıpla kabartılmış noktalarla oluşturulmuş dairevi stilize çiçek motifleri yer alır. Biri göbekte diğeri

çevresinde olmak üzere tepeliğin ki yerinde çatlak ve kısmi kayıp görülmektedir. Kenar kesimlerinde ise iki yerde birer küçük yama bulunan tepelik kısmen zarar görmüş ve tamir edilmiştir. Tepeliğin göbekte küçük dairevi bir kompozisyon, bunun çevresinde ise tepelik yüzeyine dağılan Mührü Süleyman kompozisyonu yer alır. Altı köşeli yıldızın kollarının içi boş bırakılırken kolların arasında nokta ve “C” motiflerine benzer tarzda şematik bir hilâl ve yıldız kompozisyonuna yer verilmiştir. Tepelik kompozisyon özelliklerine göre Osmanlı dönemine; 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başları arasına ait olmalıdır.



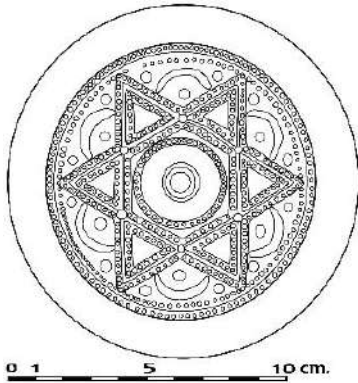
Çizim. 7. 7 numaralı tepeliğin görünüşü



Foto. 16. 7 numaralı tepelik

h. Tepelik: 19.5.77 envanter numarasıyla müzede kayıtlı olan tepelik Sinop Arkeoloji Müzesi deposunda bulunmaktadır (Çizim, Foto.). 1977 yılında Sinop'un Boyabat İlçesi'ne bağlı Başekin Köyü eski muhtarı İsmail Yılmaz'dan satın alma yoluyla Müzeye kazandırılmıştır (Çizim 8, Foto. 17). Çapı 12.5 cm, ağırlığı 60 gram olan hafif kürevi şeklindeki tepeliğin yüksekliği 4 cm kadardır.

Tepelik kenarlarında kısa zincir ve penesler bulunan bafon bir levhadan oluşmaktadır. Tepeliğin süslemesinde kabartma tekniği kullanılmıştır. Peneslerin çoğu yalındır. Bazılarında kalıpla kabartılmış noktalarla oluşturulmuş dairevi stilize çiçek motifleri yer alır. Kompozisyon ve penesler 7. tepeliktekiyle aynıdır. Bazı kesimleri hafifçe eğilerek kısmen şekli bozulan tepeliğin kenar kesiminde 4-5 cm.lik bir yama ve küçük çatlaklar bulunmaktadır. Tepelik kompozisyon özelliklerine göre Osmanlı dönemine; 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başları arasına ait olmalıdır.



Çizim. 8. 8 numaralı tepeliğin görünüşü

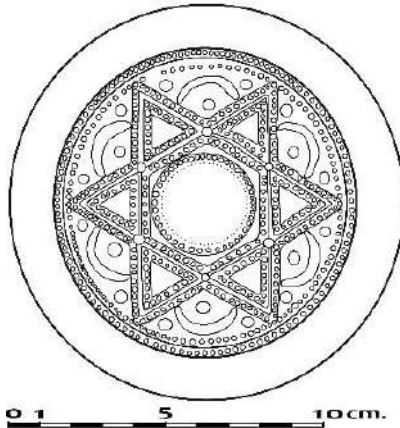


Foto. 17. 8 numaralı tepelik

ı. Tepelik: 19.7.77 envanter numarasıyla müzede kayıtlı olan tepelik Sinop Arkeoloji Müzesi deposunda bulunmaktadır (Çizim, Foto.). 1977 yılında Sinop'un Boyabat İlçesi'ne bağlı Başekin Köyü eski muhtarı İsmail Yılmaz'dan satın alma yoluyla Müzeye kazandırılmıştır (Çizim

9, Foto. 18). Çapı 12.5 cm, ağırlığı 61 gram olan hafif kürevi şeklindeki tepeliğin yüksekliği 4 cm kadardır.

Kenarlarında zincir ve peneslerin takılı olduğu halkaları mevcut olan fakat muhtemel zincir ve penesleri kaybolan bafon bir levhadan oluşan tepeliğin üzerindeki kompozisyon 7, 8 ve 10. tepelikteki kompozisyonun benzeridir. Tepeliğin süslemesinde kabartma tekniği kullanılmıştır. Peneslerin çoğu yalındır. Bazılarında kalıpla kabartılmış noktalarla oluşturulmuş dairevi stilize çiçek motifi yer alır. Kompozisyon ve penesler 7 ve 8. tepeliktekiyle aynıdır. Kompozisyondaki yek fark bordürlerin biraz daha yalın olmasıdır. Bazı kesimleri hafifçe eğilerek kısmen şekli bozulan göbek, zincir, penesler ve kenar kesimde küçük bir alanın yok olduğu tepeliğin kenar kesiminde çatlaklar bulunmaktadır. Tepelik kompozisyon özelliklerine göre Osmanlı dönemine; 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başları arasına ait olmalıdır.



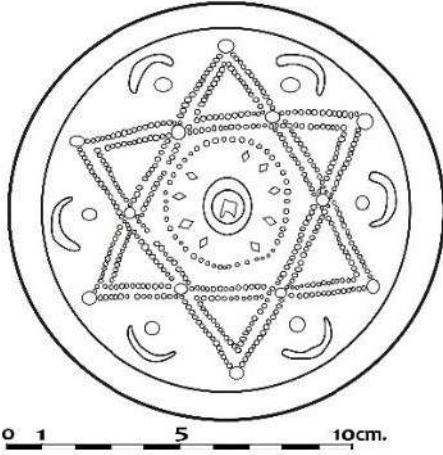
Çizim. 9. 9 numaralı tepeliğin görünüşü



Foto. 18. 9 numaralı tepelik

j. Tepelik: 19.4.77 envanter numarasıyla müzede kayıtlı olan tepelik Sinop Arkeoloji Müzesi deposunda bulunmaktadır (Çizim, Foto.). 1977 yılında Sinop'un Boyabat İlçesi'ne bağlı Başekin Köyü eski muhtarı İsmail Yılmaz'dan satın alma yoluyla Müzeye kazandırılmıştır (Çizim 10, Foto. 19). Çapı 12.5 cm, ağırlığı 50 gram olan hafif kürevi şeklindeki tepeliğin yüksekliği 4 cm kadardır.

Tepelik kenarlarında kısa zincir ve penesler bulunan bafon bir levhadan oluşmaktadır. Tepeliğin süslemesinde kabartma tekniği kullanılmıştır. Peneslerin çoğu yalındır. Bazılarında kalıpla kabartılmış noktalarla oluşturulmuş dairevi stilize çiçek motifi yer alır. Kompozisyon ve penesler 7, 8 ve 9. tepeliklerdeki kompozisyonun çok yakın benzeridir. Bu tepelikte diğer üç örnekteki gibi altı kollu yıldızın kolları arasındaki hilâlin iki yanındaki yıldızlar görülmez. Ayrıca bordürlerin 9. tepelikte olduğu gibi diğerlerinden biraz daha yalın tutulmuştur. Tepelik kompozisyon özelliklerine göre Osmanlı dönemine; 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başları arasına ait olmalıdır.



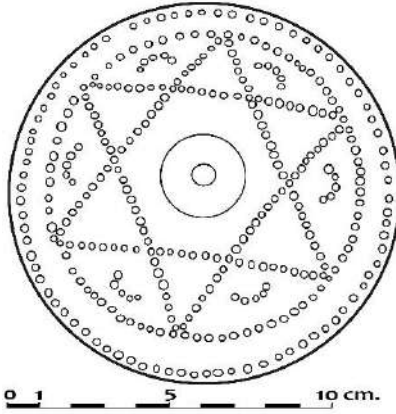
Çizim. 10. 10 numaralı tepeliğin görünüşü



Foto. 19. 10 numaralı tepelik

k. Tepelik: 19.3.77 envanter numarasıyla müzede kayıtlı olan tepelik Sinop Arkeoloji Müzesi deposunda bulunmaktadır (Çizim, Foto.). 1977 yılında Sinop'un Boyabat İlçesi'ne bağlı Başekin Köyü eski muhtarı İsmail Yılmaz'dan satın alma yoluyla Müzeye kazandırılmıştır (Çizim 11, Foto. 20). Çapı 12 cm, ağırlığı 68.5 gram olan hafif kürevi şeklindeki tepeliğin yüksekliği 4 cm kadardır.

Tepeliğin süslemesinde kabartma tekniği kullanılmıştır. Kenarları penesli bafon bir levhadan oluşan tepeliğin üzerindeki kompozisyon 7, 8, 9 ve 10. tepelikteki kompozisyonun daha yalın bir benzeridir. Bu tepelikte diğer üç örnekteki gibi altı kollu yıldızın kolları arasındaki hilâlin etrafındaki yıldızlar ve kompozisyonu sınırlandıran bordürler görülmez. Bir diğer fark, tepeliğin merkezindeki küçük turkuaz taş kakmadır. Tepelik kompozisyon özelliklerine göre Osmanlı dönemine; 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başları arasında ait olmalıdır.



Çizim. 11. 11 numaralı tepeliğin görünüşü



Foto. 20. 11 numaralı tepelik

2. Değerlendirme

Anadolu kadın giyimini tamamlayan baş süslemeleri geleneksel giyim kuşamın vazgeçilmezi olarak kültür ve sanatımızda önemli bir yere sahiptir. Başlıklar, giyimi tamamlamak veya süslenmek gibi işlevlerinin yanı sıra kadının toplumsal konumunu, ekonomik gücünü ve duygularını yansıtmaktadır (Erkaplan ve Güler, 2015, 118-119). Bir Anadolu kadının başındakilere ba-

karak onun evli, bekâr, sözlü, dul, çocuklu, nişanlı olup olmadığı anlaşılabilir. Osmanlı toplumunda tepelikler hem Müslüman hem de Gayrimüslim kadınlar tarafından kullanılırdı (Araz, 1989, 37; Erkaplan ve Güler, 2015, 119; Kuşoğlu, 2006, 221).

Tepelik, fes ve külah biçimli kumaş yapılı kadın başlıkları üzerine dikilerek veya doğrudan doğruya saç üzerindeki tülbent üzerine yerleştirilerek kullanılan, çoğunlukla gümüşten bazen de altından ve değişik metallerden yapılan “baş süsü”dür (Kuşoğlu, 1994, 37; Kuşoğlu, 2006, 221; Özbaşı, 2004, 208-209).¹⁴ Fes biçimli başlık üzerindeki kullanımın daha yaygın olduğu bildirilmektedir (Erkaplan ve Güler, 2015, 119).

Tepelikler günlük yaşamda ve bazı özel günlerde kullanıldığı gibi gelin başı olarak da kullanılmaktaydı. Günlük yaşamda daha sadeleri tercih edilen tepeliklerin gelin başı olarak kullanılanları daha gösterişlidir (Erkaplan ve Güler, 2015, 120).

Anadolu baş süslemeleri ve tepelikler bölgelere göre birtakım farklılıklar göstermektedir. Her bölgede ve her devirde değişebilen zengin bir çeşitlilik sunan kadın başlıkları ve tepeliklerinin¹⁵ tanziminde, giyenin zevki ve bölgenin geleneği ön plana çıkmaktadır (Kuşoğlu, 1994, 37-39; Nas ve Hidayetoğlu, 2005, 1254-1256; Özder, 1999, Şahin, 2002, 366). Tepelikler, kullanacak kişiye ve yöreye göre farklı malzeme, teknik, süsleme özellikleri göstermekte olup genellikle yapıp kullanıldıkları bölgenin karakteristik özelliklerini taşımaktadır. Örneğin, Van'da savat tekniği ile üretilen tepelik, Bitlis'te gümüş kakmalı, Mardin'de ise telkâri tekniği ile üretilmiştir (Erkaplan ve Güler, 2015, 119; Kuşoğlu, 1988, 34-35; Kuşoğlu, 1994: 36; Özbaşı, 2002, 789).

Tepeliklerdeki merkezin; takıyı takan aşiret ve topluluğu temsil ettiği, etrafından sarkan zincirler, penesler, boncukların ise takan kişiyi nazardan korumak amacıyla kullanılmakla birlikte bolluk ve bereketi simgelediği ileri sürülmektedir (Erkaplan ve Güler, 2015, 120; Özbaşı, 1993, 51; Özhan, 1984, 298).

Bilinen bütün maden işleme teknikleri ile üretilmiş olan tepelikler (Kuşoğlu 2006, 221), geleneksel Türk yaşam estetiğinin en göz önündeki unsurlarından biri olmuştur. Genelde dairevi bazen kare şeklinde de görülen tepeliklerde, renkli taş, mercan ve çeşitli madeni süsleme teknikleriyle yapılmış kompozisyonlar yer alır. Tepeliğin bir bakıma gövdesinin oluşturan daire şeklindeki ana levhanın etrafında, zincirlere tutturulmuş genelde penes, madeni para, boncuk veya mercan taşlarıyla süslenen sarkıtlar bulunur (Erkaplan ve Güler, 2015, 119).

Anadolu'da gümüş, çinko, bakır ve nikelin karışımı olan “bafon” tepeliklerde en çok kullanılan malzemedir. Altın tepelikler çoğunlukla İstanbul ve çevresinde kullanılmıştır (Erkaplan ve Güler, 2015, 120). Ekonomik güce göre tepeliklerin bezenmesinde zümrüt, elmas gibi değerli taşlar ya da turkuaz, mercan gibi yarı değerli taşlar kullanılmıştır. Daha yalın ve yakın tarihli örneklerde sentetik boncuklar da görülmektedir. Tepeliklerde nazardan korunmak duygusuyla mavi boncuklar da kullanılmıştır (Erkaplan ve Güler, 2015, 120).

Bu çalışmada belirtilen müzelerdeki bütün tepelikler -depolar dahil olmak üzere- incelenmiştir. Üzerlerinde tarih, yazı, damga gibi bir unsurun bulunmadığı tepeliklerin tamamı motif ve kompozisyon özelliklerine göre Osmanlı dönemine; 19. yüzyıl ile 20 yüzyıl başlarına ait olmalıdır. Stilize bitkisel dekorlu örneklerin biçim dili geç Batılılaşma dönemine yakın durmaktadır.

¹⁴ Baş süslemelerinde kullanılan takılar; “tepelik, fes süsü, alınlık, yanak döven-zülûf bastı, küpe, taç, tarak” şeklinde sınıflandırılmaktadır (Erkaplan, 2011, 40-41; Özbaşı, 2002, 788-791).

¹⁵ Tepelik yalnız kadın başlıklarında kullanılmıştır. Erkek başlıklarında görülmez (Erkaplan, 2011, 42).

İncelenen tepeliklerin tamamı daire şeklindedir. Geleneksel kültürümüzde görülen bir diğer tip olan kare tepelik örneğine rastlanılmamıştır. Daire şeklindeki tepeliklerin sarkıtlı ve sarkıtsız olmak üzere iki çeşidi olduğu bilinmektedir. İncelenen örneklerin tamamı sarkıtlı olup sarkıtlarda zincir, penes, madeni para ve boncuklara yer verilmiştir.

Ağırlıkları 50-246 gram arasında değişen tepeliklerin çap ölçüleri 11-16.5 cm arasındadır. Basık kürevi şeklindeki tepeliklerin yükseklikleri, 2.5-5 cm aralığındadır. Bazı tepeliklerin ana parçaları tek bir yay (dış bükey küresel eğri) şeklindeyken bazılarının orta (üst) kesimi, ayrıca kubbemsi şekilde bir başka yay şekli çizmektedir. İncelenen eserlerde sarkıt haricinde kalan ana gövde, dövme veya döküm gibi tekniklerle oluşturulan tek levhadan oluşmaktadır. Telkâri bezemeli örneklerde telkâri işleme ve bunun yerleştirildiği taban levhası olmak üzere iki parça görülmektedir. Bu parçalar kanca veya lehimlenmiş tırnaklarla ve lehimlerle birbirlerine tutturulmuştur. Tepeliklerin başlık veya fese bağlantılarında metal kancalar kullanılmıştır. Ancak çoğunda bu kesimler az veya çok tahrip olmuştur.

Tepeliklerin penes levha kalınlıkları 0.35-0.68 cm arasında değişmekte, penes çap ölçüleri 1 cm civarında, zincir uzunlukları ise 6-15 cm arasındadır. Kimi sarkıtlarda penesler ana levhaya halkalarla tutturulmuş ayrıca zincire yer verilmemiştir.¹⁶

Tepeliklerin yüzeyindeki süslemelerde doğal taşlar ve çeşitli maden süsleme teknikleri kullanılmıştır. Ekonomik ve kolay bulunabildiğinden yaygın olarak görülen mercan taşı kullanımı (Erkaplan, 2011, 92) incelenen eserlerden dördünde görülmektedir. Tepeliklerin sarkıtlarında; zincir, penes, madeni para ve sentetik boncuklar kullanılmıştır.

3. Tepeliklerde Kullanılan Malzeme ve Teknikler

İncelenen tepeliklerde pirinç¹⁷, gümüş¹⁸, bafon¹⁹, bakır²⁰ metalleri ile doğal mercan taşı kullanılmıştır. Belirtilen malzemeler tepelikler için bilinen ve sık görülen malzemelerdir.

Geleneksel Anadolu tepeliklerin zemininde savat (niello), kabartma (kabartma – çökertme / gümüş kakma), telkâri (filigre), delik işi (ajur / kafes oyma), tel işi, döküm, mine (emay / emaye) teknikleri, süslemede ise telkâri, tel işi, tombak (yaldızlama), kalıpla kabartma (stampa), mıhlama (sıvama / bezel), güherse (güverse / granülasyon / taneleme / habbeleme / damlatma), astar işi, kazaz (kazzaz) tekniklerinin kullanıldığı belirtilmektedir (Erkaplan, 201, 50-66).²¹ İncelenen tepeliklerin imalinde döküm ve dövme, bezemelerinde ise kabartma (kabartma - çökertme

¹⁶ Tepeliklerin, fes biçimli başlık üzerinde ya da başlıksız kullanılmasına bağlı olarak; zincir uzunluklarının değişebildiği bilinmektedir (Erkaplan ve Güler 2015, 22).

¹⁷ İncelenen tepeliklerden birkaçında taban levhası olarak görülen ve “sarı” adıyla da anılan pirinç, altına benzer sarı renkli, işlenmesi zor, sert ancak dayanıklı, bakır ve çinko alaşımı değerli bir metaldir (Erginsoy, 1978,13-14, Kuşoğlu, 2006, 187; Özbaşı, 2002, 794-795).

¹⁸ Asıl metal olarak bilinen gümüş, renginin parlaklığı, paslanmaması ve işçiliği güzel bir şekilde yansıtması nedeniyle her türlü kullanım ve süs eşyasında bolca kullanılmıştır (Erginsoy 1978, 10; Kuşoğlu, 2006, 92-93; Özbaşı, 2002, 794). Telkâri tepeliklerde bolca kullanıldığı bilinir.

¹⁹ Bafun, fakfon denilen ve gümüş görünüşünde olan bakır, nikel ve çinko alaşımı bir madendir. Gümüşten daha ucuz olduğundan maliyeti düşürmek için tepeliklerde bolca kullanılmıştır (Kuşoğlu, 2006, 83).

²⁰ İncelenen tepeliklerden birinde taban levhası olarak görülen bakır, birçok madenle alaşım yapabilen kullanım yaygın sert ve dayanıklı bir madendir (Erginsoy, 1978, 10-12; Kuşoğlu, 2006, 35-36; Özbaşı, 2002, 794).

²¹ Basım için ayrılan sayfa sınırını aşmamak için tekniklerle ilgili bilgi verilememiştir. Tekniklerle ilgili olarak ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Aygün, 1999, 235-250; Erginsoy, 1978, 32-48; Erginsoy, 1997, 1140,1146; Kılıç, 2016, 23-55; Kuşoğlu, 2002, 194-205; Kuşoğlu, 2010, 10-51; Özbaşı, 2002, 796-797).

/ gümüş kakma), telkâri, tel işi, sıvama mıhlama (bezel), kalıpla kabartma (stampa) ve güherse tekniği kullanılmıştır. Kalıpla kabartma tekniği daha çok peneslerde görülürken birçok tepelikte kabartma (kabartma – çökertme) tekniği kullanılmıştır. Telkâri ve sıvama mıhlama teknikleri incelenen eserlerin yaklaşık üçte birinde görülmektedir. Yarı değerli doğal taşlarla yapılan sıvama mıhlama tekniği fazla işçilik gerektirmemesi, doğal taşların kolay ulaşılabilir ve ucuz olması nedeniyle sıklıkla tercih edilmektedir (Erkaplan, 2011, 96). Tel işi ve güherse tekniği diğer tekniklere nispetle daha az kullanılmıştır.

4. Tepeliklerin Kompozisyon Düzeni ve Kullanılan Motifler

Merkezden başlayıp 360 derece ve simetrik düzende yayılan dairevi kompozisyonlar, tepeliğin daire biçimine uygunluğu nedeniyle incelenen eserlerde tercih edilmiştir. Geleneksel tepelik tasarımında en yaygın kompozisyonun bu dairevi tasarımlar olduğu çeşitli araştırmalarla ortaya konulmuştur (Foto. 21-23).

Tepeliklerin süslemelerinde bitkisel, geometrik ve sembolik kompozisyonlar kullanılmıştır. İncelenen eserlerde altı köşeli yıldız (mühr-ü Süleyman) ve bitkisel kompozisyonlar yaygındır. Kompozisyonlarda figür görülmemektedir. Altı köşeli yıldız, birçok tepelikte baskın bir kompozisyon oluşturmaktadır. İçi ve çevresi farklı motiflerle doldurulan bu motif ve kompozisyon düzeni, İslam bezeme sanatlarında dini anlamlar taşıyan önemli sembollerden biridir.²² Osmanlı kültüründe sihir ve nazara karşı koruyucu (tılsım) ve bereket sembolü olarak görülen mühr-ü Süleyman motifinin evliliği sembolize ettiği, bu motifin evli kadınların tepeliklerinde kullanıldığı düşünülmektedir (Erkaplan ve Güler, 2015, 124; Kırtunç, 1990, 78; Pala, 2006, 525-526).

Hilâl motifini genel anlamda İslam'ın sembolü olması²³ yanında, sürekli yenilenme, yeneden doğuş, doğum ve sonsuz döngüsellik sergilediği ve çok eski zamanlardan beri farklı toplumalarda dişilik (kadın / ana tanrıça) ile özdeşleştirildiği bilinmektedir (Alantar, 2007, 257; Bozkurt, 1998, 13). Türk folklorunda da hilâl ile ilgili çeşitli inanışlar mevcuttur. Hilâlin ilk günü gebe

²² İslam haricinde kadim bazı dinlerde benzer şekilde sembolik anlamlar yüklenen ve “müslümanlar arasında ‘hâtem-i Süleyman’, yahudi ve hristiyanlarca ‘Dâvûd yıldızı’ diye anılan bu motifin Ortadoğu coğrafyasında Tunç devrinden itibaren sıkça kullanıldığı arkeolojik kalıntılardan anlaşılmaktadır. Kendisine atfedilen anlam da bu sebeple her devirde değişmiştir. Altı yönünün insanın yüzünü, matematikte ilk mükemmel sayıyı, dünyanın altı günde yaratılmasını, bereket ve bolluğu sembolize ettiği, insanı şer güçlerden koruyan tılsım olduğu gibi fikirler de öne sürülmüştür. İslâm tezyinî sanatlarının metal, ahşap, mimari, dokuma gibi pek çok dalında nakış amaçlı kullanılmıştır. Mühr-i Süleyman’a özellikle yapı süslemelerinin göbek motifi olarak sıkça rastlanır. Bulunduğu yere şeytanın giremediğine dair halk inancından dolayı birçok eşyada ve mimari unsurlarda merkezî motif olarak kullanılmıştır. Yine bu inançla cami, tekke gibi mekânların kubbe veya tavan nakışlarında, kapı kanatları ve çevreliliklerinde mühr-ü Süleyman desenleri bulunur. Anadolu Selçukluları, Artukoğulları ve İlhanlılar’ın eserlerinde bilhassa kubbelerin kilit taşlarında yer almıştır. Osmanlılar’da ise başta hamam kubbe delikleri olmak üzere mezar taşları, cami tezyinatları, anıtlar ve kemer kilit taşlarıyla çini, seramik gibi mimariyi ilgilendiren hususlarda şeytanı uzaklaştırmak amacıyla; mutfak eşyalarında, çeşmelerde, sebillerde, tas, tepsi ve tabaklarda zehirlenmeye karşı tılsım niyetine; serpuş, tolga başlıklarda güç sembolü; giyim eşyaları ve takılarda hırz (tılsım, nazar boncuğu) ve vefk (muska) olarak yüzyıllarca kullanılmıştır.” (Çam, 1993, 207-230; Pala, 2006, 524-525). Mühr-i Süleyman kullanımı ve sembolizmi için ayrıca bkz. Alantar, 2007, 197-203; Bayram, 1993, 61-72; Türeli 2010.

²³ “Hilâl XI. yüzyıldan itibaren Doğu’da ve Batı’da Hristiyanlığın sembolü olan haça karşı İslâmiyet’in sembolü olarak kullanılmış ve bu durum özellikle İstanbul’un fethinden sonra giderek yaygınlaşmıştır” Bozkurt, 1998, 15.

kalan kadının çocuğunun güzel olacağı inancının (Kurnaz,1998,12) tepeliklerde etkin olması muhtemeldir.

Çark-ı felek, altı ve çok yapraklı çiçekler, hilâl, dal ve yaprak, nokta, daire, kare, dikdörtgen, eşkenar dörtgen (baklava) görülen diğer motiflerdir. Noktalar, kompozisyonun algılanmasına yardımcı olacak şekilde ritmik diziler şeklinde kullanılarak kompozisyon ve motifleri sınırlandıran bordürleri oluşturmaktadır. Bunlardan çark-ı felek sembolik anlamlar içeren derin bir geçmişi bulunan önemli bir motif olarak görülmelidir. Evrenin göstergesi olarak görülen çark-ı felek, çoğu zaman kendi çevresinde dönen bir çiçek imgesi gibi betimlenmiştir. Çark-ı felek motifleri işlemelerde, halılarda ve diğer dokumalarda bolca kullanılmıştır. Bu tasarım biçiminin diğer evren şemalarından pek farklı olmadan, sanat yapıtlarına daha şematize ve basite indirgenmiş bir bezeme olarak yansıdığını düşünülmektedir (Alantar, 2007, 191)²⁴. Bu çalışma kapsamındaki tepeliklerde az rastlanan bu motifin tepeliklerde daha yaygın olduğu söylenebilir.



Foto. 21. 19. yüzyıl sonun tarihlenen 4. tepeliğin yakın benzeri geleneksel bir tepelik (Bodur, 1987, 138)

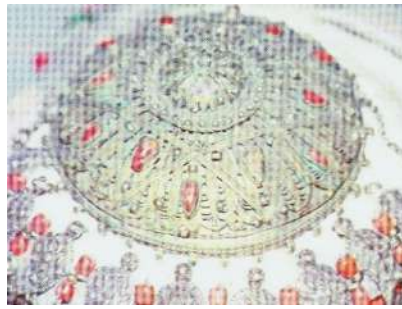


Foto. 22. 1,2 ve 3. Numaralı tepeliklere benzer geleneksel bir tepelik (Türk El Sanatları, 1993, 50)



Foto. 22. 6-11. numaralı tepeliklere benzer geleneksel bir tepelik (Erkaplan, 2011, 147)

Sonuç

Eserlerin üretim yerleri ve kullanıldıkları şehirlerin muhtelif olmakla birlikte buraların hangi şehirler olduğu konusu oldukça muğlaktır. Zira eserler farklı şehirlerden ve Sinop il dâhilinden farklı yollarla müzeye kazandırılmıştır. Tepelikler motif ve kompozisyon özelliklerine göre Osmanlı dönemine; 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başlarına ait olmalıdır.

İncelenen tepeliklerde malzeme olarak bafon, sarı (pirinç) ve bakır ve gümüş kullanılmıştır.

Tepeliklerin imal ve süsleme teknikleri, kompozisyon düzeni ve motifleri bilinen geleneksel çizgi içerisinde. İncelenen tepeliklerin imalinde döküm ve dövme, bezemelerinde ise kabartma, telkârî, tel işi, sıvama mıhlama, kalıpla kabartma ve güherse teknikleri kullanılmıştır.

Tepeliklerin tamamı yuvarlak biçimli olduğundan kompozisyonlar da dairevidir. Bu şekle uygunluğuyla dikkat çeken altı kollu yıldız kompozisyonu, içerdiği zengin sembolik dil dolayısıyla birçok örnekte baskın bir rol üstlenmiştir. Yarıya yakın tepelikte görülen hilâl ve bir örnekte görülen çark-ı felek motifleri de sembolik anlam taşımaktadır. Sembolik motiflerin baş süslemeleri ve tepeliklerde yaygın olarak kullanıldığı bilinmektedir (Özbağı, 2002, 797).

Birkaçı hariç tutulursa kompozisyonların nispeten yalın ve motif zenginliği bakımından orta halli oldukları söylenebilir. Çiçek, nokta ve altı köşeli yıldız en sık görülen motiflerdir.

²⁴ Motifin sembolik anlamı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kurnaz, 1995, 307; Alantar 2007, 187-191; Erkaplan, 2011, 69-70

Tepeliklerin ağırlıkları, boyutları (çap ve yükseklik), levha kalınlıkları, pul, penes çapları ve kalınlıkları değişmekle birlikte bunlar doğal aralıklardadır. Doğal taşlardan özellikle mercan taşı, genelde olduğu gibi yaygın bir kullanım göstermektedir. Gümüş telkâri örneklerin pahalı olması nedeniyle az, kabartma işçilikli bafon tepeliklerin düşük maliyetli olması nedeniyle daha fazla görüldüğü dikkat çekmektedir.

Kaynaklar

- Akçıl, H. N. (2018). Mimar Sinan Camilerinde Sembolizm Üzerine Bir Değerlendirme. *Sanat Tarihi Yıllığı*, 27, 1-37.
- Alantar, H. (2007). *Motiflerin Dili*. İstanbul: İstanbul Halı İhracatçıları Birliği.
- Bayram, S. (1993). Mühr-ü Süleyman ve Türk Kültürü'ndeki Yeri. *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar Güner İnal'a Armağan*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 61-72.
- Bodur, F. (1987). *Türk Maden Sanatı*. İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı.
- Bozkurt, N. (1998). Hilâl / Sembol Olarak Hilâl. *İslam Ansiklopedisi*, 18, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul: 13-15.
- Çam, N. (1993). Türk ve İslam Sanatlarında Altı Kollu Yıldız (Mühr-i Süleyman). *Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı*, Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi, 207-230.
- Erginsoy, Ü. (1978). *İslam Maden Sanatının Gelişmesi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- Erginsoy, Ü. (1997). Maden. *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, 2, İstanbul: Yapı Endüstri Merkezi, 1138-1147.
- Erkaplan, E. (2011). *Ankara İlinde Bulunan Tepeliklerin İncelenmesi*. Yayınlanmamış Sanatta Yeterlilik Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü,
- Erkaplan, E. (2016). Yozgat Etnografya ve Arkeoloji Müzesi (Nizamoğlu Konağı Etnografik Takıları). *I. Uluslararası Bozok Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 3, Kadir Özköse (Editör), Yozgat: Bozok Üniversitesi, 529-543.
- Esemenli, D. (1990). *Sinop İli Türk Dönemi Mimarisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kılıç, S. (2016). Eski Türklerde Kuyumculuk Geleneği ve Metal Süsleme Teknikleri. *Akademik Bakış Dergisi*, 58, İktisat ve Girişimcilik Üniversitesi, Türk Dünyası Kırgız - Türk Sosyal Bilimler Enstitüsü. Web: <http://www.akademikbakis.org>, 5 Eylül 2018
- Kırtunç, E. (1990). Anadolu Kuyumculuğu Ürünlerinden Kemer ve Tepelikler. *Kültür ve Sanat*, 8, Ankara: 76-78.
- Kurnaz, C. (1995). Felek / Edebiyat. *İslam Ansiklopedisi*, 12, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul: 306-307.
- Kurnaz, C. (1998). Hilâl / Türk Edebiyatı. *İslam Ansiklopedisi*, 18, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul: 11-13.
- Kuşoğlu, M. Z. (1994). *Dünkü Sanatımız – Kültürümüz*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kuşoğlu, M. Z. (2002). Osmanlı Maden Sanatı. *Türk Dünyası Kültür Atlası – Osmanlı Dönemi*, 5, İstanbul : Türk Kültürüne Hizmet Vakfı, 194-205.
- Kuşoğlu, M. Z. (1988). Kadın Başlıklarında Tepelikler. *İlgi Dergisi*, 54, İstanbul: 34-35.
- Kuşoğlu, M. Z. (2006). *Resimli Ansiklopedik Kuyumculuk ve Maden Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Birlik Ofset.
- Kuşoğlu, M. Z. (2010). *Osmanlı Medeniyetinde 33 Kadim Sanat*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Özbaşı, T. (1993). Baş Süslemelerinde Kullanılan Anadolu Kadın Takıları. *Kültür ve Sanat*, 20, Ankara: 50-53.
- Özbaşı, T. (2002). Geleneksel Türk Takıları. *Türkler*, 7, Ankara: Yeni Türkiye, 785-799.
- Özbaşı, T. (2004). Ankara-Beyazırma Geleneksel Takılarından Tepelikler Üzerine Bir Araştırma. *Cumhuriyetin 80. Yılında Her Yönüyle Ankara*, Ankara: 208-211.
- Özder, L. (1999). *İç Anadolu Bölgesi Geleneksel Kadın Başlıkları*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

- Özhan, M. (1984). Türklerde Kadın Giysileri ve Giysilerde Dini İnançların Etkisi. *I. Ulusal El Sanatları Sempozyumu Bildirileri*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayını.
- Pala, İ. (2006). Mühr-i Süleyman, *İslam Ansiklopedisi*. 31, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 524-526.
- Şahin, Y. Anadolu Kadın Başlıkları, (2002). *Türkler*, 18, Ankara: Yeni Türkiye, 363-376.
- Türeli, İ. (2010). *Türk Sanatında Altı Köşeli Yıldız-Mühr-i Süleyman*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Türk El Sanatları (1993). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Ülgen, A. (1999). Osmanlı Kuyumculuğu. *Osmanlı*, 11, Güler Eren (Editör), Ankara: Yeni Türkiye, 235-250.
- Nas, E. ve H. M. Hidayetoğlu (2005). Bursa Karagöz Sanat Evi'nde Bulunan Geleneksel Kadın Başlıkları. *Uludağ Üniversitesi II. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 3, Bursa: Uludağ Üniversitesi, 1253-1273.
- Sinop Arkeoloji Müzesi. Retrieved 02. Eylül. 2018, from <http://www.sinopkulturturizm.gov.tr/TR,74869/sinop-arkeoloji-muzesi.html>
- Sinop Müze Müdürlüğü. Retrieved 02. Eylül. 2018, from <http://www.kulturvarliklari.gov.tr/TR,44138/sinop-muze-mudurlugu.html>.

MUSLİHUDDİN MUSTAFA ES-SÎNOBÎ VE ZUHRÛ'L-ÂRİFÎN ADLI ESERİ

Musab HAMOD *

Öz

Bu çalışma, Muslihuddîn Mustafa b. Hasan b. Ramazan b. Feth-Allah es-Sînobî'nin Ankara Millî Kütüphanesi'nde bulunan *Zuhrû'l-ârifîn yevmi'd-dîn* adlı eserini konu edinmekte, el yazması olan bu hadis eserini, müellifine nispeti, telif dönemi ve muhtevası yönünden incelemektedir. Müellifin rihleleri, hadisleri seçme, şerh etme ve müşkil olanları çözüme kavuşturma metodu ile tercemelerdeki yöntemi araştırmanın konusunu oluşturmaktadır. El yazmasının önemini ortaya koyan bu çalışmada ilgili eserin tahkike ve basıma layık oluşu hususunda ipuçları verilmektedir. Nitel ve analitik bir metodun takip edildiği araştırmada on madde-lik bir sonuca ulaşılmıştır. Eserin tahkike değer oluşu haricindeki en önemli sonuç, müellifin hakiki tasavvufun kaynağını hadislerden ve sahabe menkıbelerinden aldığı şeklindeki görüşüdür. Bu görüş, o dönemde Sinop şehrinde hoşgörü iklimi olduğunu yansıtır.

Anahtar Kelimeler: Zührû'l-ârifîn, El yazması, Hadis, Tasavvuf.

مصلح الدين مصطفى السينوبي ومخطوطه: ذخّر العارفين

الملخص:

يسلط هذا البحث الضوء على مخطوط ذخّر العارفين يوم الدين، لمؤلفه: مصلح الدين مصطفى بن حسن بن رمضان بن فتح الله السينوبي، والمحفوظ في المكتبة الوطنية بأنقرة، فيحقق نسبة المخطوط لمؤلفه وزمان تأليفه ومكانه ومضمون المخطوط الذي هو في الحديث الشريف، ورحلة المؤلف ومنهجه في اختيار الأحاديث وشرحها وحل مشكلها، ومنهجه في التراجع وأهمية المخطوط وجدارته بالتحقيق والطبع وإعطاء المفاتيح لذلك، واتباع منهج وصفي تحليلي مقارنة يمكن البحث من الوصول إلى عشرة نتائج من أهمها سوى التحقيق المشار إليه رؤية المؤلف للتصوف الحقّ أنه ينبع من الحديث الشريف والاقتداء بالصحابة في مناقبهم، وكون هذه الرؤية انعكاساً لمناخ تسامحي معرفي بنّاء ساد مدينة سينوب في تلك الحقبة. الكلمات المفتاحية: ذخّر العارفين، مخطوط، حديث، تصوف.

مقدمة البحث

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد، فيُعَدّ مخطوط ذخّر العارفين في يوم الدين لمؤلفه: مصلح الدين مصطفى بن حسن بن رمضان بن فتح الله السينوبي، كنزاً حقيقياً للعلم أولاً ولمدينة سينوب وبحرها ثانياً، لما يكشف عنه من حقبة تاريخية وعلم متين مبني على تمكّن المؤلف من ألسنة الزمن الثلاثة العربية والعثمانية والفارسية، وتمكنه من علم الحديث الشريف أيضاً مما جعله يحكم الحديث في التصوف، ليصبح ذخّر العارفين لا حكايا وشطحات وخيالات بل أحاديث منيرة، ومناقب شريفة للصحابة الكرام رواة هؤلاء الأحاديث.

ومن هنا تنبع أهمية البحث في كونه كشفاً عن مخطوط وعن منهج في التصوف أيضاً، وكذلك عن حقبة تاريخية من عمر المنطقة قد يفتح أبواباً من البحث والتنقيب.

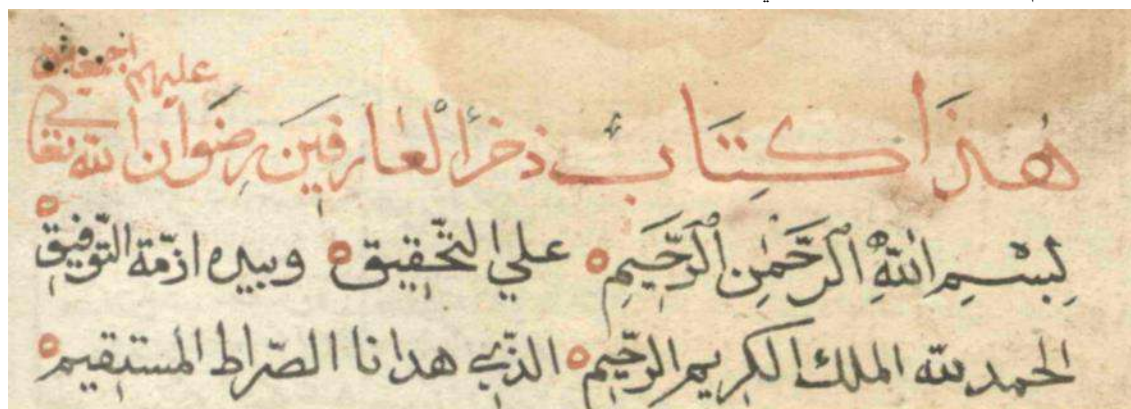
والهدف من هذه المقالة تسليط الضوء على مخطوط ذخّر العارفين وتحقيق نسبته إلى مؤلفه وزمان تأليفه ومكانه وسببه ومنهجه وأسلوبه ومضمونه ليكون مقدمة تحت على تحقيقه وطباعته سواء من قبلنا أو من طلبة العلم غيرنا. وقد سلطنا فيه منهجاً وصفيّاً تحليلياً، مع اللجوء إلى المقارنة في بعض الأحيان.

* Dr., musabhamod@hotmail.com

وجعلنا خطته في مقدمة وثمانية مطالب وخاتمة مع فهرس لمصادر البحث.
 المطلب الأول: تعريف إجمالي بالمخطوط ومؤلفه
 المطلب الثاني: مقدمة المخطوط وخصائصها
 المطلب الثالث: تحقيق زمان وكتابة المخطوط، وسبب تأليفه.
 المطلب الرابع: فهرس المخطوط
 المطلب الخامس: لغة المخطوط
 المطلب السادس: منهج المؤلف في ذكر العارفين (إجماليًا، وفي التراجم والمشكل ودرجة الأحاديث وموضوعاتها وجمعها)
 المطلب السابع: ترجمة محمود بن سليمان الكفوي في المخطوط
 المطلب الثامن: خاتمة مخطوط ذكر العارفين.
 والله المستعان.

المطلب الأول: تعريف إجمالي بالمخطوط ومؤلفه حسب البيانات.
 مخطوط ذكر العارفين في يوم الدين لمؤلفه : مصلح الدين مصطفى بن حسن بن رمضان بن فتح الله السينوبي، والمحفوظ في المكتبة الوطنية بأنقرة، برقم آ 4975، وهو مصنف باللغة التركية الغالبة عليه لكنها بالخط العربي، بالإضافة إلى مقدار مكتوب بالعربية وأشياء بالفارسية. وكتب في بياناته تاريخ نسخه 1058هـ = 1647م، لكن لم تشر البيانات لاسم ناسخه، ولا لزمن تأليفه الأصلي، والمخطوط مكون من 259 ورقة، في الوجه الواحد من الورقة 17 سطرًا، وفي السطر الواحد تسع كلمات وسطياً بخط نسخ جميل. موضوعه في الحديث النبوي الشريف.

المطلب الثاني: مقدمة المخطوط وخصائصها
 تقع المقدمة في عنوان وتمهيد ومنهج وسبب تأليف وبيان المؤلف ونبذة عنه بدءاً من الورقة [ق 3/ أ]
 العنوان بالأحمر: "هذا كتاب ذكر العارفين رضوان الله عليهم أجمعين". (ينظر الشكل 1)، وإجمالاً فقد جعل العناوين كلها بالأحمر، وكذلك الأبواب وأرقام الأحاديث، وهي سنة عند المصنفين بعد المتقدمين، قال ابن جماعة: "ولا بأس بكتابة التراجم بالحمرة ورمز الأسماء أو المذاهب بها وإذا رمز شيئاً بين اصطلاحه في أول الكتاب ليعرفه من يقف عليه واكتفى كثيرون بالتميز بحمرة مبيناً ذلك"¹.
 أول المقدمة: "بسم الله الرحمن الرحيم علي التحقيق (يريد عليه التحقيق) وببده أزمة التوفيق، الحمد لله الملك الكريم الرحيم الذي هدانا الصراط المستقيم وعلّمنا شعائر الشرع القويم ... وبين لنا سبل السلام وعين مشاريع الإسلام وميز الحلال عن الحرام بأحاديث النبي الشفيق والصلاة والسلام على محمد الذي دلنا على سواء الطريق وعلى آله المحدثين بالأحاديث الصحيحة وأصحابه المخبرين بالأخبار الفصيحة.
 ثم دعا الله عز وجل بالحسنة في الدنيا والآخرة ..



شكل (1).

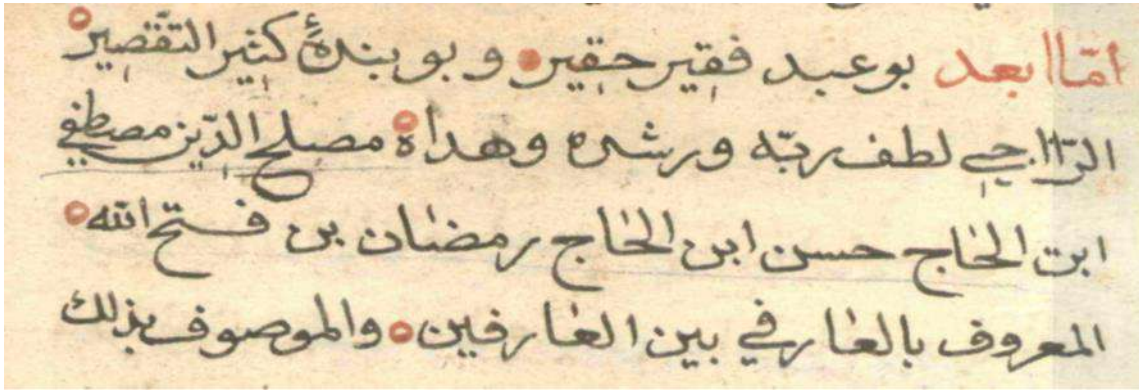
ويلاحظ من هذا التمهيد في المقدمة :

ابن جماعة، المنهل الروي، ص: 93.¹

- 1- كلها باللغة العربية الفصيحة على مدار صفحة وبسج سلس غير متكلف، وإن سبق القلم أحياناً مثل : "علي التحقيق" والمقصد عليه التحقيق.
- 2- مقدمة رائعة اشتملت على الحمد والثناء ثم الصلاة والسلام ثم الترضي على الصحابة والتابعين ثم الدعاء.
- 3- اشتملت على ما يشير إلى موضوع الكتاب وهي الأحاديث الشريفة فحمد الله أنه ميز السبيل بأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وترضى عن الصحابة والتابعين أولي الصدق لنقلهم هذه الأحاديث.
- 4- انتقل من التمهيد بأمّا بعد على سنة العرب، وهي فصل الخطاب على بعض الأقوال ، فعن الشعبي في قوله (وقصّل الخطاب) قال: هو قول الرجل: أمّا بعد.²

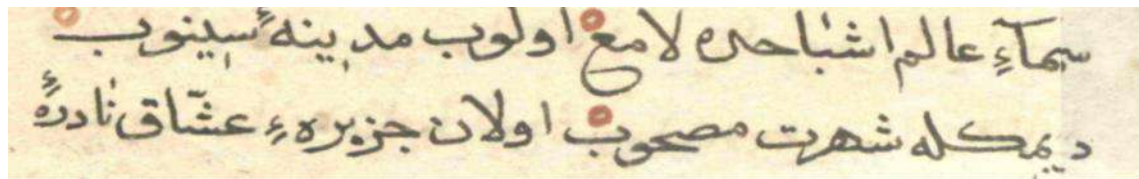
المطلب الثالث: تحقيق زمان وكتابة المخطوط، وسبب تأليفه.

لا يوجد في التعريف بالمخطوط من إشارة سوى أنه كتب 1058 هـ، لكن من الذي كتبه هل هو المؤلف ، أو ناسخ آخر؟ ومتى ألف؟ وما سبب تأليفه؟ والنسخة التي بين أيدينا متى كُتبت؟ كل هذه الأسئلة جوابها فيما يلي:
قال المؤلف في المقدمة [ق/3ب]: "أما بعد: بو عبد فقير حقير وبو بنده كثير التقصير " (شكل 2)، وتابع في التعريف بنفسه وشأنه وموطنه ... الخ.



شكل (2).

فقد عرف بنفسه على منهج التواضع السائد في تلك الحقبة : العبد الفقير الحقير كثير التقصير الراجي لطف ربه.. مصلح الدين مصطفى بن الحاج حسن بن الحاج رمضان بن فتح الله العارفي، وذكر أن وصف العارفي هو شهرته بين أهل الاختصاص (العارفين). وأنه منسوب إلى سينوب وقد ذكر أنها جزيرة العشاق (شكل 3) ، وأنها قضى فيها أيام صباه وبها نشأ ونما ، وقد ذكر أنه نهل هناك من مجالس عالية شريفة ومحافل سامية منيفة من علماء الزمن.



شكل (3)

ثم أنه نزل سنة سبع وثمانين وتسعمئة في شهر شعبان دار السلطنة العلية يعني القسطنطينية. وتوطن في غلطة مدة مديدة وهناك حصل واستفاد في المدارس والمجالس. وذكر أن التأليف جرى في زمن السلطان الأمجد والخاص الأرشد أبو الفتح والنصر السلطان محمد³ ابن السلطان المرحوم مراد خان ابن السلطان سليم ابن السلطان سليمان .
والسلطان الذي نوه به هو المدعو محمد الثالث، الخليفة العثماني الثالث عشر، عاش بين عامي 974 هـ-1012 هـ ،
وصاحب معركة كرزت الشهيرة مع المجر والنمسا⁴. وذكر أنه ذهب ناحية الرقة (الخابور) وانعزل هناك، ثم

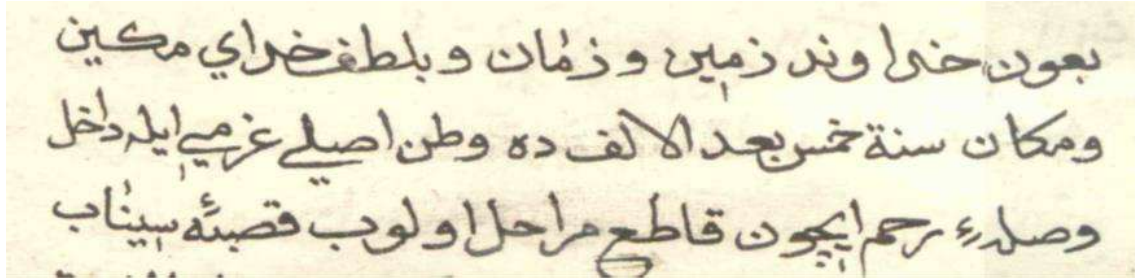
² الطبري، جامع البيان ، 21 / 173.

³ <https://www.marefa.org/> 2018/7/27.

⁴ فريد، تاريخ الدولة العلية، ص 267.

توجه بعد إلى تبريز وهناك نهل من علومها أيضاً ، ولا بد أن الفارسية حصلها من هناك.. وقد كانت تبريز تتبع الدولة العثمانية بموجب صلح أماسيا 962هـ، 1555م، إلى أن استعاده الشاه عباس الأول الصفوي، 1012هـ = 1603م. وأشار في [ق 5 / ب] إلى أنه توجه بعد إلى بغداد وأنه قطع رحلة قاسية في أيام شدة الشتاء حتى دخل دار السلام سنة إحدى وألف في رجب 1001هـ.

وتجول هناك بين قبور الأولياء ومزاراتهم وذكر زيارته قبر أبي حنيفة والشيخ عبد القادر ومعروف الكرخي والجنيدي سيد الطائفة وموسى الكاظم وسائر الأكابر والأعظم. وأنه على الخصوص زار كربلاء مشهد الإمام الحسين . ويبدو أنه هناك عزم على كتابة هذا التأليف بعد أن اطلع على مجموعة نزل السائرين، كما ذكر في [ق 7 / أ] وأنه رأى في بعض مناقب رواته إجمالاً وفي بعضها إهمالاً ونقصاً في بعض الفوائد وحبل المشكل، وهذا هو سبب التأليف. ونزل السائرين كتاب كان منتشرًا هناك في تلك الأونة وهو للدركزيني، "محمود بن محمد القرشي الطالبي، الدركزيني (متوفى سنة 743هـ) (ودركزين بلدة قريبة من همدان) صوفي، محدث⁵، وفي هدية العارفين: "لَهُ تَنَزَّلَ السَّائِرِينَ فِي شَرْحِ مَنَازِلِ السَّائِرِينَ فِي التَّصَوُّفِ"⁶، لكن الكتاب في الحديث وليس في التصوف، واسمه نزل السائرين وليس تنزل السائرين. وهو ما يزال مخطوطاً وله نسخة في برين، ذكرتها في المصادر التي رجعت إليها، ونسخة أخرى بمكتبة الإسكندرية برقم 2271. ثم ذكر مصلح الدين أنه عاد إلى وطنه الأصلي قسبة سيناب (أي سينوب) فزار أرحامه ووطنه بعد انقطاع طويل سنة خمس بعد الألف 1005هـ . (شكل 4)



شكل (4)

وابتداء في سينوب تحرير كتابه.

وهكذا يتبين أن مصلح الدين مؤلف المخطوط عاش على الأقل في مدة مراد الثالث (1574-1594) ومحمد الثالث (1594-1603) ، وغير بَيِّن إن كان أدرك في الطفولة سليم الثاني (1566-1574م) وفي كبره أحمد الأول ومصطفى الأول وعثمان الثاني، ومصطفى الثاني وإبراهيم ، أي بين 1603-1648 حيث تاريخ كتابة النسخة التي بين أيدينا 1058هـ = 1647م إن كان نُسخ في حياته لكن تأليف الكتاب حسبما ظهر من سياقه أنه صوب 1005هـ حوالي 1597م أي في زمن السلطان محمد الثالث، وقد أشار إلى ذلك كما رأينا. وهو زمن ذروة الخلافة العثمانية وبداية الاتجاه نحو الهبوط بسبب ثورات الانكشارية والسباهية ، وبالنسبة لمدينة سنوب وهي الميناء الشهير على البحر الأسود فقد عاشت أزهى عصورها في زمن السلاجقة وبها جامع علاء الدين، فكانت إلى ذلك الوقت تعج بدروس الحديث والفقه وحلَّ بها الصوفيَّة الخلوتية ، حيث ذكر مصلح الدين كما سبق ورأينا أنها تعرف بمدينة العشاق، ففي الغالب جرت هذه التسمية لمسألة الصوفية، كما أنه شهد مقدّم محمود بن سليمان الكفوي إلى سينوب وأدركه في شبابه وتتلّمذ على يديه، كما تتلمذ على الشيخ ميرزا محمود بن بيبير علي السنوبي شيخ الخلوتية في سينوب وصديق الكفوي كما ذكر في [ق 243-أ].

والحاصل أن سينوب في تلك الحقبة قد اشتهرت باسم جزيرة العشاق كما ذكر ورأينا، ولا أراه إلّا من قبل أنها كانت تعيش مرحلة بين الازدهار الفقهي والسياسي في زمن علاء الدين السلجوقي وبنيه، وبين الانكسار والانكفاء والشؤم الذي أصابها منذ اتخاذها سجنًا ومنفى سنة 1568م⁷.

ففي تلك المرحلة الوسط بين المرحلتين وهي التي عاشها مصلح الدين في سينوب، كانت تُدعى جزيرة العشاق، يعني بهم المتصوفة الذين كانوا يقصدونها للخلوة والتعبّد، وهي جنة الخلوتية بطبيعتها الجغرافية وجمالها وبعدها وإحاطة البحر بها.

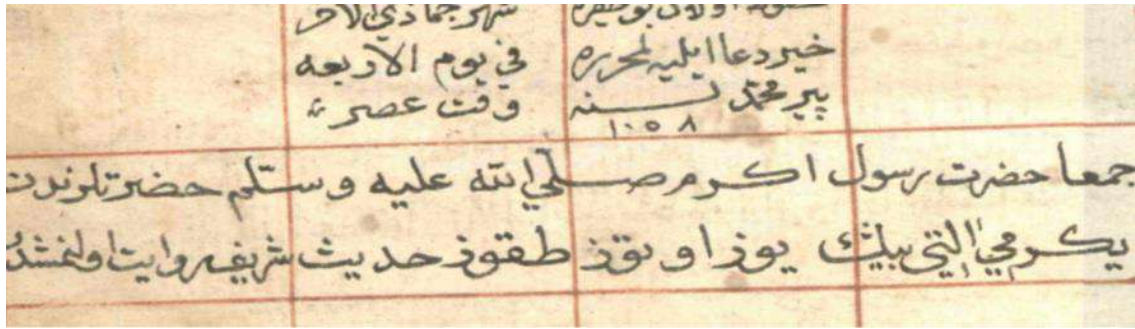
⁵ 199. 12/ كخالة، معجم المؤلفين

⁶ البغدادي، هدية العارفين 2 / 408.

⁷ Yılmaz, Cevdet (2009), Tarihi Sinop Kalesi Cezaevi, *Doğu Coğrafya Dergisi*, 14 (22), s: 9.

هذا ولم ينل مصلح الدين رحمه الله مؤلف المخطوط حظه من الشهرة في الأزمنة اللاحقة، وطوي في الدهر، فلا بعرف إلا بهذا الأثر الذي لم يُحَقَّق بعد، أما حسب قوله فقد كان معروفاً بالعارفين في زمانه، وليس هذا بغريب، فإن النسيان غالباً ما يطوي أهل العم في الأماكن النائية والبراري الغائرة، والشيخ الذي ذكره وهو ميرزا محمود الخلوتي مثلاً عن ذلك فقد كان قرين الشيخ محمود الكفوي، لكنه لم يشتهر، والشيخ محمود الكفوي نفسه إنما سبقت له الشهرة في اسطنبول فلحقته إلى سينوب، وهذا معروف معهود في طبائع العمران، على أن ثمة من ذكر مصلح الدين مصطفى في أهل الحديث العثمانيين في القرن السادس عشر ولكن بطريقة مبهمّة، ففي مقال بعنوان "المحدثون العثمانيون في القرن الثامن عشر ومؤلفاتهم"، ذكر الدكتور صلاح الدين يلديرم مصلح الدين مصطفى (1561، 963) من محدثي هذا الزمن، وقال إنهم بلغوا 98 عالماً ومؤلفاتهم 593 منها 317 بالتركية⁸. لكن التاريخ الذي سجّله لوفاته مشكّل لأنّ 963 تقابل 1555، و1561 تقابل 969، فأحد تاريخيه خطأ، ثم إن هناك عدة سُموا مصلح الدين مصطفى، فالله أعلم.

بقي أن أضيف شيئاً وهو أنّ النسخة التي بين أيدينا ليست بخط مؤلفها مصلح الدين، ولكنها بخط رجل يدعى بيير محمّد، وأن تاريخ كتابة النسخة 1058 هـ. يحتمل أن يكون في حياة المؤلف على كبر سنّه إذ كان قد نزل اسطنبول شاباً سنة 987 هـ كما سبق ذكره، فإن كان حياً زمن كتابة النسخة فسيكون في نحو العقد الثامن من عمره، وفي المخطوط دوائر مقابلة منقوطة الوسط فيحتمل أن كاتبها بيير محمد قد قابلها على المؤلف أو على نسخة أخرى والله أعلم، وأما الإشارة إلى المؤلف فقد وقعت في آخر الورقة الثانية وهي آخر الفهرس أيضاً وفيها طلب الدعاء لمحرره بيير محمد، وكتب 1058 هـ. (ينظر: شكل 5)



شكل (5).

المطلب الرابع: فهرس المخطوط

جاء الفهرست قبل المقدمة وهو مقسم في مربعات كأنما هو جدول بياني، في كل مربع حضرة كذا رضي الله عنه فيذكر اسم الصحابي، ويذكر عدد أحاديث مسنده حسب المشهور عند أهل الحديث لا في المخطوط نفسه، تحت كلمة حديث مائلة، ثم باللون الأحمر رقم الصحيفة التي ترجم له بها في المخطوط. وفي رأسه: فهرست ذخرا لعارفين رضي الله تعالى عنهم أجمعين. (ينظر: شكل 6)

فهرست ذخرا لعارفين رضي الله تعالى عنهم أجمعين			
حضرت ابوبكر الصديق حري رضي الله عنه ١٤٢	حضرت عمر الفارق حري رضي الله عنه ١٧	حضرت عثمان ذي النورين حري رضي الله عنه ٢٩	حضرت علي المرتضي حري رضي الله عنه ٣٨
حضرت حمزة بن عبد المطلب حري رضي الله عنه ٤٢	حضرت عبد الله بن مسعود حري رضي الله عنه ٤٣	حضرت عبد الله بن عمر حري رضي الله عنه ٥٢	حضرت عائشة صدق حري رضي الله عنها ٥٣
حضرت حنيفة بن عوف حري رضي الله عنه ٥٤	حضرت حذيفة بن اليمان حري رضي الله عنه ٥٥	حضرت حذيفة بن اليمان حري رضي الله عنه ٥٥	حضرت حذيفة بن اليمان حري رضي الله عنه ٥٥

⁸ Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi :10(10)0s . (2015) يلديرم، صلاح الدين، المحدثون العثمانيون في القرن الثامن عشر ومؤلفاتهم

شكل (6).

وذكر من الصحابة الخلفاء الأربعة متسلسلين، وبدأ بأبي بكر الصديق رضي الله عنه فكتب 143 حديثاً وفي الأحمر ص 9. ثم عمر وعثمان وعلي ثم خضر النبي عليه السلام وبالطبع ذكره إقحاماً فلم يذكر له رواية بل رقم الصحيفة فقط وابن عباس وابن عمر وعائشة وميمونة وأبو ذر وأبو هريرة (كتب له 5374 حديثاً) وأنس بن مالك وجابر وسعد بن أبي وقاص وأبو أمامة ووائل وسلمان الفارسي وعبد الله بن مسعود وزينب بنت عبد الله بن معاوية (وهي زوج عبد الله بن مسعود) وأبو سعيد الخدري وأبو موسى الأشعري والحسن بن علي وسهل بن سعد وعمران بن حصين وأبو قتادة وعبد الرحمن بن عوف وصهيب وعبد الله بن زيد وتميم الداري ومعاذ بن جبل والعباس وحذيفة ابن اليمان وأم سلمة وعبد الله بن عمرو بن العاص وأبو بكره وعمار بن ياسر وبُرَيْدة وزيد بن خالد وزيد بن ثابت وعبادة بن الصامت وأسامة بن زيد وأبو شريح الكعبي وخباب وعثمان بن أبي العاص ومعمار (بن عبد الله بن نضلة) وكعب بن عاصم وطلحة وفضل بن عباس وعبد الله بن جعفر والزبير وحكم بن عمير وأبو الدرداء وأسما بنت أبي بكر وأم هانئ والبراء وأبو نجيح وجويرية بنت الحارث وطارق (بن شهاب) وكعب بن عمرة وسعيد بن زيد وعدي بن حاتم وميسرة، وعقبة بن عامر ومعل بن يسار وسلمة وأبو أيوب الأنصاري وخولة بنت حكيم ورملة بنت أبي سفيان وأم حرام وحفصة وحنظلة وعبد الله بن أبي أوفى ومعاوية وجريير ومغيرة بن شعبة وأبو أمامة بن سهل وسهل بن حنيف وعبد الرحمن بن سمرة وأبو مرشد وخالد بن الوليد وأبو عبيدة بن الجراح وعبد الله بن بسر وأبو طلحة الأنصاري ومقداد بن عمرو وزينب بنت أبي سلمة وأبي بن كعب وزيد بن أرقم وعبد الله بن سلام .

وفيه أن عددهم 88

ثم ختم بخير الدعاء لمحرره ببير محمد لسنة 1058 شهر جمادى الآخرة في يوم الأربعاء وقت عصره.

وهذا يعني أن النسخة بخط ببير محمد لا بخط المؤلف.

ثم ختم بالصلاة على رسول الله وذكر عدد الأحاديث التي رواها عنه هؤلاء المترجم لهم عموماً لا في المخطوط: "يكرمي ألتي بين يوز اوتوز طقوز حديث" يعني ستة وعشرين ألفاً ومئة وتسعة وثلاثين. 26139.

وهكذا تم فهرس في ثلاثة صحف.

ومن المحتمل أن يكون الفهرس من صناعة ببير محمد أيضاً وليس من عمل المؤلف والله أعلم.

والملاحظ أن حرص على تسلسل الخلفاء الأربعة أولاً ثم لم يأت به بعد ذلك لترتيب بل الأمر كما اتفق، كما يلاحظ تنوع الصحابة من مهاجرين وأنصار وكبار وصغار ونساء ورجال ومكثرين ومقلّين، وقد ترضى على الجميع ومهد لكل بكلمة حضرت .

المطلب الخامس: لغة المخطوط

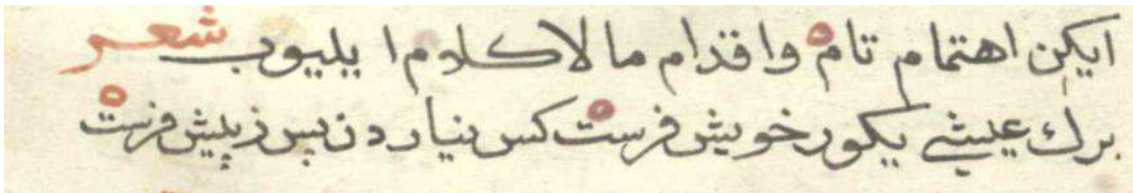
صنفت لغة المخطوط على أنها التركية لكونها الغالبة، وهي بالحرف العربي، لكن الحقيقة أن لغة المخطوط تتقلب في انسياب بين العربية والتركية وأحياناً الفارسية.

فمثلاً في [ق/3ب] استعمل جملاً عربية وتركية وفارسية أيضاً مثل "خداوند زمان وزمينك توفيقى رفيق". وتعني رب الزمان والمكان ولي التوفيق.

ومن أوضح استعمالاته الفارسية أنه اقتبس شعراً فارسياً لسعدي الشيرازي (1219م- 1294م) مهد له بكلمة شعر بالاحمر على المنهج السائد آنذاك أيضاً، ففي [ق/5أ]:

برگ عيشى به گور خویش فرست

كس نيارد زپس تو پیش فرست



شكل (7).

وهو بيت من قصيدة غول ستان، وترجمه محمد الفرات، فقال:

فاعمل إلى قلبك أنوار الهدى

فليس ما ينجيك من بعد الردى⁹

المطلب السادس: منهج المؤلف في نخر العارفين

ذكر في مقدمته [ق8/أ] أنه نحى فيه منحى نزل السائرين فرتبه حسب حروف التهجي فجعله في تسعة وعشرين باباً ، لكنه استقل عن نزل السائرين فجعل في كل باب عشرة أحاديث يترجمها إلى التركية أولاً ثم بشرحها ، وذكر أنه يبين في كل حديث معناه ويعين راويه وأكثر مناقبه وفوائد الحديث العامة الشاملة ومنافعه الخاصة والعامة والملاحظات المشكلة فيه وأن جملته من الأخبار والأحاديث المقبولة .

أ- التراجع:

يظهر لنا منهجه في التراجع من أول حديث ، حيث شرع في الباب الأول الحديث الأول [ق9/1] "اللهم أعز الإسلام بعمر بن الخطاب" هكذا فقط ثم يترجم الحديث إلى التركية ويشرحه. ثم إن كان له سبب ورود مثل تعرض المسلمين هنا لمختلف ألوان الأذى والجفاء أورد. وقد اختار هذا الحديث مع أنه ليس أول حديث بنزل السائرين ليتبرج لأبي بكر رضي الله عنه وهو أحد رواة الحديث ، فيجمع بين الفضيلتين، ترجمة أبي بكر وفضيلة عمر ، وقد قال إن هذا الحديث من رواية أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، وإنما الرواية في الطبراني في المعجم الأوسط

وفيه: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَرَسٍ، ثنا الزُّبَيْرُ بْنُ عَبْدِ الْمَدِينِيِّ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ زَبَّالَةَ الْمَخْرُومِي، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ قُدَّامَةَ الْجُمَحِيِّ، حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ جَدِّهِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ، يَقُولُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «اللَّهُمَّ اشْدُدْ الْإِسْلَامَ بِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ»

قال الطبراني: "لَا يَزُوَى هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ أَبِي بَكْرٍ إِلَّا بِهَذَا الْإِسْنَادِ، تَفَرَّدَ بِهِ الزُّبَيْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ"¹⁰

والزبير ذكره ابن حبان في الثقات¹¹، كما ذكره البخاري في تاريخه.¹²

فادنى هذا الحديث أن يكون بنفسه مقبولاً هذا مع كثرة شواهد وصحة متنه ، لكن الحديث اختلف فيه بين طائفتين، فرواية تقول : "بأحب الرجلين إليك" يعني عمر أو عمرو بن هشام (أبو جهل) ، ورواية تقول : "بعمر بن الخطاب" خاصة كرواية أبي بكر الصديق هذه.

قال الشيخ ملا علي القاري: "اللَّهُمَّ أَيْدِ الْإِسْلَامَ بِأَحَبِّ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ إِلَيْكَ بِأَبِي جَهْلٍ أَوْ بِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ. رَوَاهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ فِي (جَامِعِهِ) وَغَيْرُهُمَا عَنْ ابْنِ عُمَرَ بِهِ مَرْفُوعًا. وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ: حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ، وَصَحَّحَهُ ابْنُ جِبَانَ وَالْحَاكِمُ فِي (مُسْتَدْرَكِهِ) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: «اللَّهُمَّ أَيْدِ الْإِسْلَامَ بِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ» وَفِي لَفْظٍ: أَعَزَّ الْإِسْلَامَ بِعُمَرَ، وَقَالَ: إِنَّهُ صَحِيحٌ الْإِسْنَادِ، وَفِيهِ عَنْ عَائِشَةَ: «اللَّهُمَّ أَعَزَّ الْإِسْلَامَ بِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ خَاصَّةً». وَقَالَ: إِنَّهُ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ".¹³

ثم انتقل مصلح الدين لترجمة أبي بكر رضي الله عنه وذكر مناقبه ، وهو يكتب في الهامش عند كل ترجمة صحابي : مناقب فلان رضي الله عنه، فقال [ق9/ب] : "أفضل الأمة وخير الأئمة المجلس الأنيس في الأسفار والأحضر وثاني اثنين إذ هما في الغار صاحب الشقيق على التحقيق الصادق الصديق الرفيق في الطريق الملقب بالعتيق أبو بكر عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك نصر بن كنانة بن خزيمة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان المكي القرشي التيمي رضي الله عنه وعن والديه " ساقه بالعربية ثم بين في التركية أنه من قريش قبيلة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم من مرة ثم عاد إلى العربية مبيناً نسب رسول الله صلى الله عليه وسلم ليبين نقطة الالتقاء فقال : " محمد بن عبد الله بن عبد المطلب شبيه بن هاشم (سمي عبد المطلب) بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي " إلى هنا بالعربية ثم قال بالتركية أن انتهاء النسب الشريف إلى عدنان وأن ما فوقه مختلف فيه إلا أن الاجماع على أنه من إسماعيل بن إبراهيم الخليل ، قال : " على نبينا وعليهما سلام الله " . وشرح بالتركية لقب العتيق بأنه جميل الوجه [ق11/ب] وأورد القول الثاني أنه من أجل حديث: أنت عتيق من النار. ثم ذكر بالتركية سبب لقب الصديق أنه لم يتردد أبداً في قبول خبر المعراج وتصديقه.

⁹ شيرازي، سعدي، كلستان روضة الورد ، ترجمة محمد الفراتي، ص15.

¹⁰ 294. /الطبراني، المعجم الأوسط 6

¹¹ 331. / ابن حبان، الثقات ،

¹² البخاري، التاريخ الكبير 3 / 414.

¹³ القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح 9 / 3900.

وذكر بالتركيه من صفاته الشريفة الخلقية والخلقية أنه طويل القامة نحيل الوجه لونه أصفر مائل للبياض قليل لحم الجسم رفيع اليد خفيف العارضين واللحية نظيف البدن عالم بالأنساب عارف بتعبير الوقعات متق للعيب ثم بالعربية : " بقي العيب نقي الجيب " ، (ونقي الجيب كناية عن العفة) ذو يد في الإسلام وافر المال والمال صاحب عز ورياسة بذل نفسه وماله في سبيل الدين .

ثم ذكر في [ق13/أ] روايته للحديث الشريف ، فقال بالتركية العثمانية: " وأبو بكر صديق رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حضرتلرندة يوزقرق ايكي حديث شريف روايت ايلمشر " يعني 142 حديث .
وأنه رسول الله عينه إماماً، وذكر خلافته وأنه اتخذ من عثمان وزيراً وعمر قاضياً في المدينة ونائباً له وعتاب بن أسيد في مكة وعثمان بن أبي العاص في الطائف وفي صنعاء مهاجر بن أبي أمية وحضرموت زياد بن أمية وزبيدة أبي موسى الأشعري واليا وقاضيا وعمرو بن العاص في فلسطين الخ ..
وأنه حارب المرتدين ولما جادله عمر في قتال مانعي الزكاة قال : " بنم زمانمده نقصان أوزده مي أولسون والله العظيم بن زكاته صلوة ما بينني فرق ايدنلر ايله... " أي أنه سيقاقل من فرق بين الصلاة والزكاة ولا يقبل بنقصان الدين في زمانه .

وختم ترجمة أبي بكر رضي الله عنه بدفنه بجوار قبر النبي صلى الله عليه وسلم .
هذا نموذج من تراجمه للصحابه ، وقد فعل نحو ذلك من ذكر النسب والصفات والإسلام والمناقب ورواية الحديث في أكثر من ترجم لهم ، وتوسع أكثر في ترجمة الأربعة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي.
فقد ترجم لعمر رضي الله عنه في سياق حديث : الإيمان أن تؤمن .. الخ ، [ق18/أ] ، وقال فيه: " أصلب الاصحاب في الحق المبين وأخطب الاحباب في الدين المتين الأنطق بالصدق والصواب أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب بن مرة بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر (نضر) بن كنانة المكي القرشي العدوي رضي الله عنه " .
وذكر أمه فقال : " خيتم بنت هشام بن مغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم بن يقظة بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب " وذكر قرابته من أبي جهل الذي هو عمرو بن هشام بن مغيرة، بالعثمانية فقال[ق18/ب] : " حضرت عُمرُك رضي الله عنه خالي يعني طابسي " يعني خال عمر .

وذكر سبب إسلامه وصفاته وموافقاته وصدق فراسته وتولية أبي بكر له وذكر خصائص زمانه أنه نظم الأمور وقدر الخراج والجزية ودفتر الديوان وبيت المال وذكر من تواضعه في لباسه وطعامه وعطفه على الارامل والمساكين وفتوحاته في مصر والشام والعراق ، وذكر فتح بيت المقدس، وفتح القادسية، ... وانتهى إلى قتل أبي لؤلؤة المجوسي له ، واستئذانه عائشة رضي الله عنها بالدفن إلى جوار النبي صلى الله عليه وسلم، في تسع ورقات من المخطوط.
وترجم لسيدنا عثمان رضي الله عنه تعقيباً على حديث إن القبر أول منازل الآخرة الذي يرويه[ق29/ب]، فنذكر نسبه نحو ما فعل مع صاحبيه ، وقرابته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث هو من بني أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، وذكر لقبه ذا النورين وسببه وتجهيزه للجيش وجملة وافية من أخباره وأنه مصلي القبليتين ومهاجر الهجرتين ونائل الحظوتين مع كونه لم يحضرهما (سهم بدر وبيعة الرضوان) .

وترجم لسيدنا علي رضي الله عنه في حديث إن الله سيهدي قلبك .. الخ، وهذا الحديث سيأتي ذكره بعد، فقال: " زوج فاطمة البتول يعسوب الملة والدين أسد الله في العالمين خاتم الخلفاء الراشدين قطب الأقطاب المحققين أبو الحسن علي بن أبي طالب عبد مناف بن عبد المطلب شيبه بن هاشم بن عبد مناف مناف المكي القرشي الهاشمي المطلبي رضي الله عنه كرم الله وجهه " وذكر والدته فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف المكية القرشية الهاشمية. وأنه تربى في بيت رسول الله وأنه لم يسجد لصنم قط ، وجملة وافية من أخباره ابتداءً من [ق39/أ].

ب- المشكلة:

تميز دخر العارفين بأنه يعالج المشكلات الواردة في الأحاديث بسبب تعارضها مع بعضها أو مع الآيات، من ذلك مثلاً ما فعله في الورقة 16، في حديث: " إن الناس إذا رأوا منكراً فلم يغيروه يوشك أن يعمهم الله بعقابه " أورده هكذا فقط ثم قال هذا حديث شريف صحيح وخبر لطيف فصيح ..

وبعد أن شرح وترجم ووصل إلى مشكل هذا الحديث وهو تعارضه الظاهري مع قوله تعالى :
في سورة المائدة : " يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم " .
وفق بينهما بالتركية [ق17/أ] بأن الحديث في حالة القدرة على تغيير المنكر والآية الكريمة في حال احتمال الضرر منه . وختم قائلاً بالعربية: " والله الملك المتعال أعلم بحقيقة الحال ".

والحديث رواه الترمذي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، قال :
- حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ، عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِي
بَكْرِ الصَّدِيقِ، أَنَّهُ [ص:257] قَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ تَقْرَءُونَ هَذِهِ الْآيَةَ {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا
اهْتَدَيْتُمْ} [المائدة: 105]، وَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا ظَالِمًا، فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ
أَوْشَكَ أَنْ يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ مِنْهُ».

قال الترمذي عقبه: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.¹⁴
ولحل هذا المشكل أجوبه منها ما ذكره الإمام النووي من أنَّ المذهب الصحيح عند المحققين في معنى الآية أنكم إذا
فعلتم ما كلفتم به فلا يضرركم تقصير غيركم ، ومما كلفتم به الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإذا فعلتموه ولم يمتثل المخاطب
فلا عتب بعد ذلك عليكم.¹⁵

وفي الاستذكار لابن عبد البر أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كان واجِباً فَإِنَّهُ لَيْسَ يَجْرِي مَجْرَى الْخَمْسِ
الَّتِي عَلَيْهَا بَنِيَ الْإِسْلَامُ، والتي تؤول إلى حفظ المقاصد الخمسة أيضاً¹⁶، والحاصل أنه عند الخوف على النفس أو ترتب منكر
أشد من المنهي عنه ففي هذه الحالة ينطبق توجيه الآية مع الحديث، وجواب مؤلف ذخري العارفين متفق مع ما في الاستذكار،
وثمة أجوبة أخرى.

ومثال آخر، ففي الحديث الأول من باب الباء [ق253/ب]: "يقول الله عز وجل: وعزتي وجلالي ووحدايتي وفاقه
خَلَقَنِي إِلَىٰ وَاسْتَوَانِي عَلَىٰ عَرْشِي أَنِي لَأَسْتَحْيِيَنَّ مِنْ عِبْدِي وَأَمْتِي يَشْيَبَانِ فِي الْإِسْلَامِ ثُمَّ أَعْذِبُهُمَا " .
والحديث رواه أبو يعلى في مسنده عن الحسن، عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ¹⁷
قال الهيثمي: "رواه أبو يعلى، وفيه نوح بن ذكوان، وغيره من الضعفاء".¹⁸
ورغم الضعف الذي فيه فلم يدع مؤلف ذخري العارفين بيان مشكله ومنه تعارضه مع أصل أن المرء مجزي بعمله ،
فذكر [ق254/أ] أن الله يختم لهما بالإسلام وأن الله منزله عن الاستحياء وإنما الغاية لازمه.

ج- درجة الأحاديث، ومواضعها:

وكان قد نوه في منهجه كما سبق بأن جملة أحاديثه من المقبولة ، والمقبول من الحديث ما كان صحيحاً أو حسناً وفي
الفضائل يسير الضعف بشروطه.

ومن الواضح أن المؤلف كان واعياً لهذه القضية فقد تراوحت موضوعاته في مؤلفه بين العقيدة والفقه والفضائل ،
فكان في العقيدة ملتزماً بالصحة ، بل ويشير إلى إخراج الحديث في الصحاح، وفي الفقه دائراً مع الحسن وجواره، وفي الفضائل
يسوق من الصحة والحسن ويبلغ يسير الضعف أو ما لم يتبين حاله مع العلم بأن الأصول الشرعية تشهد له.
ففي العقيدة : أورد أحاديث كثيرة منها حديث " الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن
بالقدر خيره وشده." [ق17/ب] وأشار بأن الحديث في صحيح مسلم، وهو جزء من حديث جبريل المشهور الذي يرويه عمر
رضي الله عنه¹⁹

وفي الفقه أورد أحاديث كثيرة متنوعة منها [ق39/أ] قول النبي صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه: "إن الله
سيهدي قلبك ويثبت لسانك إذا تقاضى إليك رجلان فلا تقض للأول حتى تسمع كلام الآخر فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء " .
وهو حديث رواه الترمذي عن علي قال: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا تَقَاضَى إِلَيْكَ رَجُلَانِ، فَلَا تَقْضِ
لِلأَوَّلِ حَتَّى تَسْمَعَ كَلَامَ الْآخَرِ، فَسَوْفَ تَدْرِي كَيْفَ تَقْضِي»، [ص:611] قَالَ عَلِيٌّ: «فَمَا زِلْتُ قَاضِيًا بَعْدُ». قال الترمذي: هَذَا
حَدِيثٌ حَسَنٌ.²⁰

وهناك أحاديث تدور بين العقيدة والفقه، فتلك يراعي فيها الصحة أيضاً مثل حديث "لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا
صورة تماثيل"، وذكر أنه رواه الإمام محمد بن إسماعيل البخاري في صحيحه [ق239/أ].

¹⁴ الترمذي، السنن، 5/ 256.

¹⁵ ينظر: شرح النووي على مسلم 2/ 22.

¹⁶ ابن عبد البر، الاستذكار 2/ 372.

¹⁷ مسند أبي يعلى الموصلي 5/ 153.

¹⁸ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد 5/ 159.

¹⁹ صحيح مسلم 1/ 37.

²⁰ 610. / الترمذي، السنن، 3

وفي الفضائل : أورد حديث أوحى الله عزو جل إلى داود عليه السلام يا داود اتخذ نعليك من حديد وعصاك من حديد واطلب العلم حتى ينخرق النعلان وتتكسر العصا [ق17/أ]. وقال بعده بالعثمانية: "بو حديث شريف سعادت مقرون وبو حديث شريف فصاحت مشحون .." فهو لم يُشر إلى درجته لكنه بيّن أنه مشحون بالفصاحة نظراً للكناية التي فيه، وهي المبالغة في طلب العلم والمثابرة عليه بغير حدٍ حتى يمتح الحديد وينكسر في رجليه ويده. وأخذ منه بعد الترجمة أن طلب العلم فريضة وأن فيه توجيه للأمة وختم قانلاً بالعثمانية: "بو حديث شريف داهي راوي سي بنه أبو بكر الصديق رضي الله عنه"، يقول إن راوي هذا الحديث أيضاً هو أبو بكر الصديق، وقد سبقه الوهم هنا، لأن راوي الحديث هو أبو بكره وليس أبا بكر، ففي المنتخب من معجم شيوخ السمعاني عن أبي علي المقرئ بسنده إلى علي بن زبيد، عن عبد الرحمن بن أبي بكر، عن أبيه، رضي الله عنه، قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "أوحى الله، تعالى، إلى داود، عليه السلام: يا داود، اتخذ نعليك من حديد، وعصاك من حديد، واطلب العلم حتى ينخرق النعلان، وتتكسر العصا"²¹.

وإسناد هذا الحديث يقع مثله في الفضائل وليس بواهن .

ومن واهيات الأسانيد عنده حديث : "بكاء العيون وخشية القلوب برحمة الله عز وجل فإذا وجدتموها فاغتموها الدعاء" [ق46/أ].

وكذلك ذكره كتاب نزل السائرين²²، ولم أعث له على أصل وإنما هو في مسند الفردوس عن علي رضي الله عنه²³، وهو من الأحاديث المنتشرة في مصادر الشيعة مع كونه بغير سند يُعرف²⁴. لكنه في الترغيب والترهيب والأصول تشهد له، والله أعلم.

و حديث : "بيت لا صبيان فيه لا بركة فيه، وبيت لا خلّ فيه قفار لأهله" [ق47/أ].

ذكره العجلوني في كشف الخفاء²⁵، وقال صاحب أسنى المطالب: "فيه ضعيفان"²⁶، وبينهما الغماري في مداوي لعل الجامع الصغير وشرحي المناوي، فقال: "وفيه عبد الله بن هارون الفروي، أورده الذهبي في الضعفاء وقال: له مناكير واتهمه بعضهم -أى بالوضع- ، وقدامة بن محمد المدني جرحه ابن حبان"²⁷.

وبقي أن أشير إلى اهتمامه باقتطاع الأحاديث واختصارها لغرض تحصيل الفائدة من غير إطالة، وكل ما سبق مثال عن ذلك، لكن أبلغ مثال أنه ساق حديثاً من كلمتين هكذا : لا تقتله!

فقال [ق240/أ]: "الحديث الثامن: لا تقتله". هكذا فقط في نص الحديث. ولم يكن ليُهتدى إليه لولا أنه ترجم فيه لراوييه مقداد بن عمرو رضي الله عنه ، فعلم أنه الحديث الذي في البخاري عن عبيد الله بن عدي بن الخيار ، أن المقداد بن عمرو الكندي، وكان حليفاً لبني زهرة، وكان ممن شهد بدرأ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبره: أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أرأيت إن لقيت رجلاً من الكفار فاقتتلنا، فضرب إحدى يدي بالسيف فقطعها، ثم لاذ مني بشجرة، فقال: أسلمت لله، أأقتله يا رسول الله بعد أن قالها؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تقتله» فقال: يا رسول الله إنه قطع إحدى يدي، ثم قال ذلك بعد ما قطعها؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تقتله، فإن قتلته فإنه بمنزلة قبل أن تقتله، وإنك بمنزلة قبل أن يقول كلمته التي قال»²⁸.

المطلب السابع: ترجمة محمود بن سليمان الكفوي

من محاسن مخطوط ذخّر العارفين أنه ترجم في بعض مناسباته للشيخ محمود بن سليمان الكفوي ترجمة وافية تمتد على ورقات طوال (من ورقة 242 إلى ورقة 253)

وقيمة هذه الترجمة تنبع من كونه عاصر قدوم الشيخ إلى سينوب ووفاته وجنازته، وهو سينوبي أيضاً، فترجم للشيخ محمود بما لا يمكن أن يوجد في مصدر آخر، مع أن الشيخ محمود نفسه مصدر شهير لتراجم الفقهاء الحنفية في كتابه إعلام الأخيار، ولكنه هو نفسه ظلّ بلا ترجمة إلا تنقأ يسيرة فقيرة هنا وهناك ، حتى عُثر على ترجمته ضمن هذا المخطوط فوصلت الحلقة المفقودة التي تربط الشيخ بسينوب ، وتمّت المرأة التي تكشف عن سينوب في تلك الحقبة.

²¹ السمعاني، المنتخب من معجم شيوخ السمعاني ص: 654.

²² الدررزيني، نزل السائرين، مصور عن مخطوط برلين 1279. ورقة 36.

²³ الديلمي، الفردوس بمأثور الخطاب 2/ 21.

²⁴ المجلسي، بحار الانوار 90/ 335.

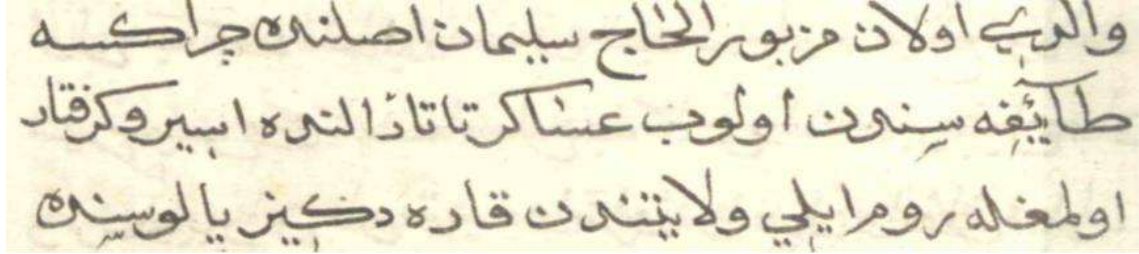
²⁵ العجلوني، كشف الخفاء 1/ 337.

²⁶ الحوت، أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب ص: 105.

²⁷ المداوي لعل الجامع الصغير وشرحي المناوي 3/ 23.

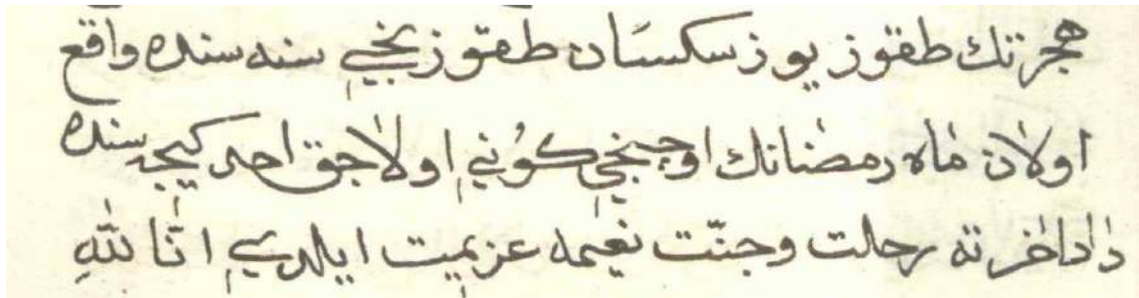
²⁸ صحيح البخاري 5/ 85.

وابتدأ مصلح الدين ترجمته في الورقة 242 فقال: " عالم وعامل وفاضل كشاف المشكلات الدينية وحلال المعضلات اليقينية أستاذ جامع الكتاب وملاذ مرتب الأبواب المولى الفاضل المدقق والشيخ الكامل المحقق أبو الفضل محمود ابن الحاج سليمان بن عبد الله الكفوي عليه الرحمة والرضوان ممن عنده المغفرة " ، ثم ذكر أن أصله من الجراكسه وأن والده وقع أسير التتار على ساحل البحر الأسود (ينظر: شكل 8)



شكل (8).

وأنه اشتراه أحد خواجهات كفه وعلمه شعائر الإسلام ثم أعتقه فدخل في جملة الأحرار واشتغل بعبادة الله، وتزوج وسلك طريق التجارة لتحصيل الرزق ، ورأى رؤيا فقصها على صلاح الدين خواجه أحد أفاضل سينوب في ذلك الوقت وبيته قرب الجامع المنيف (يقصد جامع علاء الدين)، فأخبره أنه ليس هو إنما ابنه من سيأتي إلى سينوب فيكون نبراساً لأهلها ، وبناء على هذه الرؤيا طلب منه أبوه أن يتزوج من ابنه أحد أشرف سينوب واسمه الحاج علي والبنت اسمها خالصة، ومع الحمى التي أصابته في اسطنبول بعد أن أصبح من قضائها وأعلامها فقد قرر القدوم إلى سينوب ، وقدم فعلاً وهناك اشترى قطعة أرض وبنى المسجد المعروف إلى اليوم باسمه و مكث مدرساً معلماً وأفتى في المدرسة المبنية باسم السلطان علاء الدين بجوار جامع، وأخذ الخلوتية وهو قادري عن شيخ سينوب ميرزا محمود، وهو الذي صلى عليه يوم وفاته، ودفنه بجوار مسجده، وقد فصل مصلح الدين كل ذلك بالتواريخ، فكان مما قصه أن الشيخ محمود سكن سينوب منذ 983هـ، أي قبل وفاته بسنته أعوام. وذكر وفاته 989هـ بعد ثلاث خلون من رمضان مساء الأحد. (ينظر شكل 9)



شكل (9).

وذكر على امتداد هذه الورقات كثيراً من التفاصيل التي تتعلق بطلب الشيخ محمود للعلم وإجازاته وأسانيده في الفقه والتصوف وغيرها، وأسماء رجال في سينوب ومواقع وحوادث، مما يجعل هذه الترجمة هي الأوفى حتى الآن للشيخ محمود الكفوي. وما انتشر مؤخراً من هذه التفاصيل إنما مرجعه هذا المخطوط²⁹، إذ لم يعثر على هذا التفصيل في مصدر آخر حتى الآن. ولبيان قيمته فإن مصدر تراجمه في العربية بغاية الاختصار والخلل، فمثلاً في الأعلام لخبر الدين الزركلي: "محمود بن سليمان الحنفي الرومي الكفوي: قاض، عالم بتراجم الحنفية. من أهل بلدة (كفه) التركية. تعلم بها واضطلع بالأدبين العربي والتركي. وانتقل إلى استامبول، فولي القضاء في (كفه) مدة وعاد إلى العاصمة (استامبول) معزولاً. وتوفي بها. له كتب، منها (كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار - خ) في 573 ورقة، في رجال الحنفية، و (شرح آداب البحث - خ) (2)³⁰. وكذلك قال كحالة³¹ لكنه مات في سينوب وليس في اسطنبول ، كما أن تاريخ وفاته 989هـ وليس 990.

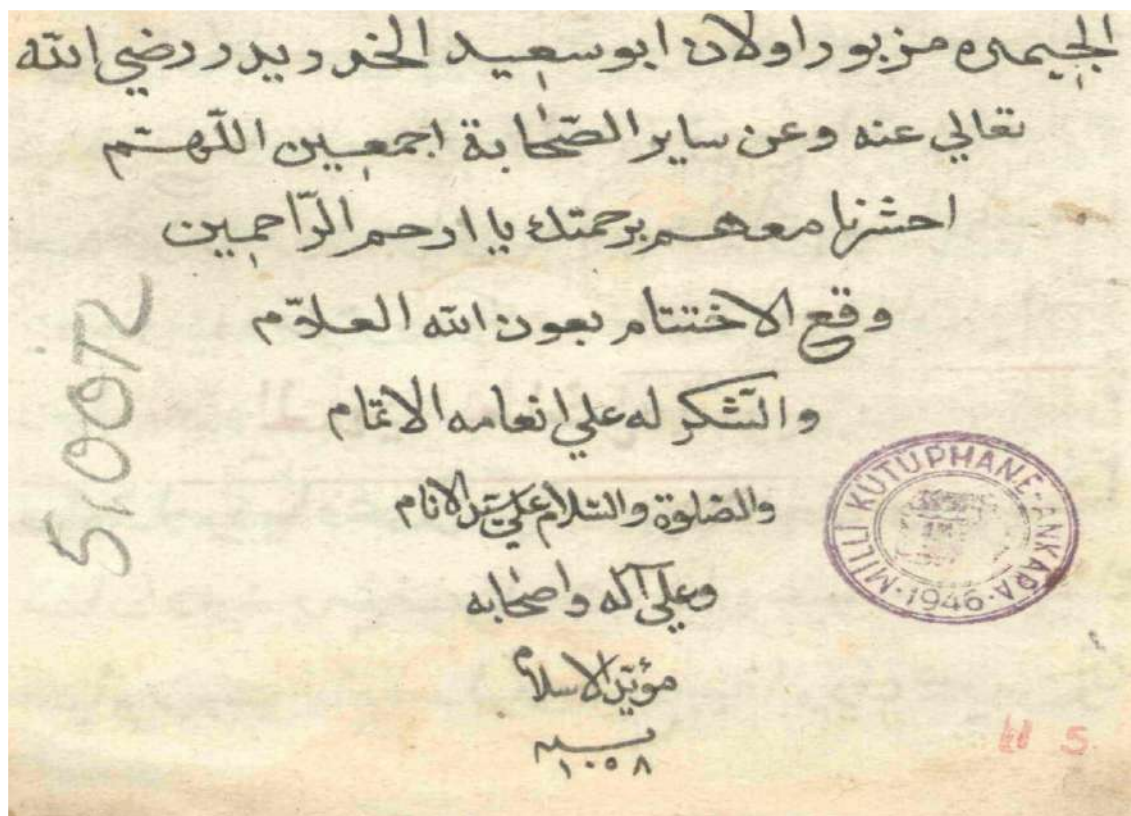
²⁹ تاريخ المشاهدة 29.7.2018 والمخطوط أحد مصادر المقال في هذا الموقع. <http://biriz.biz/evliyalar/MahmudKefevi.htm>.

³⁰ الزركلي، الأعلام ، 172/7.

³¹ كحالة، معجم المؤلفين 168/12.

المطلب الثامن: خاتمة المخطوط:

في الباب التاسع والعشرين وهو باب الباء ذكر عشرة أحاديث كعادته، وختم بحديث عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه يا با سعيد من رضي بالله تعالى ربا وبالإسلام ديناً وبمحمد نبياً وجبت له الجنة [ق260/أ]. ذكر رواية مسلم له في صحيحه ثم شرحه مختصراً في نصف صحيفة ، ثم جعل النصف الأخير منها لختم الكتاب ، فترضى على أبي سعيد وسائر الصحابة أجمعين ثم دعا: " اللهم احشرنا معهم برحمتك يا أرحم الراحمين، وقع الاختتام بعون الله العلام والشكر على إنعامه الإتمام – يريد إتمامه الإتمام- والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه مؤيدي الإسلام سنة 1058 هـ. (ينظر: شكل 10)



شكل (10).

والملاحظ كما ذكرنا أن هذا التاريخ بعيد عن تاريخ التأليف نفسه ربما بنحو خمسين سنة، فإما أن يكون قرأه على مؤلفه في أواخر حياته أو على نسخة أخرى، ولا سيما أن دوائر المقابلة موجودة بين الجمل، كما سبق وذكرنا.

الخاتمة والنتائج:

أهم نتائج هذا العمل تتجلى فيما يلي:

- 1- ناسخ مخطوط زخر العارفين الذي بين أيدينا هو بيبير محمد وليس المؤلف نفسه مصلح الدين مصطفى.
- 2- تاريخ نسخ المخطوط 1058 هـ ، أما تاريخ تأليفه فهو نواحي 1005 هـ ، أو بعدها ببسیر. فبينهما أكثر من خمسين سنة لكن من المحتمل أن يكون وقت نسخه في آخر حياة المؤلف.
- 3- السبب المباشر لتأليف زخر العارفين هو الاحتذاء بنزل السائرين للدركزيني الذي اطلع عليه المؤلف في بغداد، ولا شك أنه نسخه أو اصطحب نسخة معه في عودته إلى سينوب ، نظراً لكثرة رجوعه إليه.
- 4- مكان تأليف المخطوط هو مدينة سينوب التي عاد إليها المؤلف بعد رحلة علمية روحانية ابتدأها باسطنبول عام 1987، ثم إلى الرقة ثم إلى تبريز ثم إلى بغداد ثم عاد إلى سينوب.
- 5- زخر العارفين حتى الآن هو أوسع مصدر لترجمة الشيخ محمود الكفوي صاحب تراجم الحنفية، وهي ترجمة شعبية علمية في آن معاً فضلاً عن الحديث عن إجازاته وعلومه ومشايخه فهناك حديث عن أصوله وزواجه بخالصة بنت الشيخ علي ومقدمه إلى سينوب وشرائه أرض المسجد وبنائه وتدريسه في خمس سنوات حافلة انتهت بوفاته المفصل باليوم والليلة والشهر والسنة والجنائز والمصلين عليه.

- 6- منهجية المؤلف في تنظيم الأبواب مبتكرة وإن كانت من حيث الأساس تنحو منحى كتاب نزل السائر في تبويبه على تسعة وعشرين حرفاً، فقد اكتفى في ذكر العارفين بعشرة أحاديث في كل حرف ، مما يرشح هذا المخطوط تقنياً - لو حقق وطبع - أن يكون كتاباً لتحفيظ العامة والنشء جملة كافية من أحاديث المصطفى ، ويناسب أن تعقد المسابقات التنافسية بناءً عليه، على نحو ما يفعل في مسابقات الشعر القائمة على الحرف الأول من البيت.
- 7- الأحاديث التي اختارها المؤلف متنوعة في موضوعاتها بين العقائد والفقه والأخلاق وهي مقبولة في الجملة وعلى التفصيل فقد راعى المواضيع والمجالات ، فلم ينزل عن الصحة في العقائد ولا عن الحسن في الأحكام ، وما كان من ضعفٍ فهو في فضائل مشهورة شهدت بها الأصول الشرعية ولا يضر الضعف في أسانيدها.
- 8- يُسبِّط هذا المخطوط الضوء على كتاب نزل السائر إلى رب العالمين للدركزيني، وهو مخطوط لم يطبع بعدُ مع أنه اشتهر زماناً بين العامة في حينه، وهو في حقيقته اختصار وبيان لأحاديث مسند الفردوس للدليمي، وقد وهم صاحب هدية العارفين رحمه الله حين ظنه كتاباً في التصوف على وحي اسمه، وإنما هو في الحديث، فمن المستحسن أن يحقق هذا المخطوط ويُطبع أيضاً.
- 9- يمثل ذكر العارفين رؤية نوعيّة للتصوف تجعل المعرفة انعكاساً للنور الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من الحديث الشريف، واقتداءً بمناقب أصحابه الكرام الذين اتخذ من الأحاديث مناسبة للترجمة لهم، وهذا منهج قويّ سليم في التصوف يحصّنه من الشطط ومن التماوت، ويبث فيه روح النشاط والحيوية والجهر بالحق ولا سيما أن أول حديث فيه يتعلق بعزة الإسلام وبعمد ابن الخطّاب، وأبلغ بها من رسالة.
- 10- يعكس ذكر العارفين بمضمونه وصريحه حقبةً في حياة شبه جزيرة سينوب وقت أن كانت تدعى جزيرة العشّاق، وهو يعني بهم العارفين من أهل التصوف ، بين حقبة الفقه التي تلت بناء مسجدّها والتي تحدث عنها ابن بطوطه، والسجن الذي شرع فيه منذ أواسط القرن السادس عشر الميلادي وانتشرت فيه سينوب بعد ذلك بكونها منفىً ومحبساً، قبل أن ترجع لها السعادة في هذا العصر. فتمثل حقبة مصلح الدين مصطفى مرحلة العشق في حياة سينوب ، مرحلة الفقه المتصوّف والتسامح والبعد عن العصبية. فهي مرحلة جديرة بمزيد من البحث والدراسة أوصي بها ، وأوصي بتحقيق هذا المخطوط ذكر العارفين يوم الدين. والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

- ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم(المتوفى: 733هـ)، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، المحقق: د. محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر - دمشق، الطبعة: الثانية، 1406
- ابن جبان، أبو حاتم محمد بن حبان البستي،(المتوفى: 354هـ)، الثقات، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، الطبعة: الأولى، 1393 هـ = 1973
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي (المتوفى: 463هـ)، الاستنكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 - 2000
- أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصلي (المتوفى: 307هـ)، مسند أبي يعلى، المحقق: حسين سليم أسد، الناشر: دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة: الأولى، 1404 - 1984
- يلديريم، صلاح الدين، المحدثون العثمانيون في القرن الثامن عشر ومؤلّفاتهم *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Dergisi* (39) 0 (2015)، ss. 5-30.
- البخاري، محمد بن إسماعيل ، صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (بتقديم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ
- البخاري، محمد بن إسماعيل،(المتوفى: 256هـ) التاريخ الكبير، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن. دت
- البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين، (المتوفى: 1399هـ) ، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طبع بعناية وكالة المعارف الجليّة في مطبعتها البهية استانبول، 1951
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (المتوفى: 279هـ)، سنن الترمذي، تعليق أحمد محمد شاكر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م
- الحوت، محمد بن محمد درويش (المتوفى: 1277هـ)، أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، المحقق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1997م
- الدركزيني، محمود بن محمد القرشي الطالبي، الدركزيني (متوفى سنة 743هـ) ، نزل السائر إلى رب العالمين، مخطوط في مكتبة برلين 1279. ورقة 36
- الدليمي، أبو شجاع شبرويه بن شهر دار(المتوفى: 509هـ)، الفردوس بمأثور الخطاب، المحقق: السعيد بن بسويوني زغلول، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986م

- الزركلي، خير الدين بن محمود (المتوفى: 1396 هـ)، *الأعلام*، الناشر: دار العلم للملايين
- السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور (المتوفى: 562 هـ)، *المنتخب من معجم شيوخ السمعاني*، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1996 م
- الشيرازي، سعدي، *گلستان روضه الورد*، ترجمة محمد الفراتي، الهيئة العامة السورية للكتاب وزارة الثقافة دمشق 2012 م.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، (المتوفى: 360 هـ)، *المعجم الأوسط*، تحقيق طارق بن عوض الله، دار الحرمين - القاهرة.
- الطبري، محمد بن جرير (المتوفى: 310 هـ)، *تفسير الطبري*، تحقيق أحمد شاکر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م.
- العجلوني، إسماعيل بن محمد (المتوفى: 1162 هـ)، *كشف الخفاء ومزيل الإلباس*، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م
- الغماري، أحمد بن محمد بن الصديق (المتوفى: 1380 هـ)، *المداوي لعل الجامع الصغير وشرحي المناوي*، الناشر: دار الكتبي، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة: الأولى، 1996
- فريد بك، محمد، *تاريخ الدولة العثمانية*، ت. د. إحسان حقي دار النفائس، ط 1 1401 هـ - 1981 م.
- القاري، ملا علي بن سلطان (المتوفى: 1014 هـ)، *مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح*، دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2002 م
- كحالة، عمر بن رضا (المتوفى: 1408 هـ)، *معجم المؤلفين*، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت. د.ت
- المجلسي، محمد باقر، *بحار الأنوار*، مؤسسة الوفاء، بيروت لبنان، الطبعة الثانية المصححة 1403 هـ - 1983 م
- مسلم بن الحجاج، أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261 هـ)، *صحيح مسلم*، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- مقال عن الشيخ محمود الكفوي، على الشبكة، تاريخ المشاهدة 30 / 7 / 2018. <http://biriz.biz/evliyalari/MahmudKefevi.htm>
- موقع المعرفة، مقال عن السلاطين العثمانيين، تاريخ المشاهدة 27 / 7 / 2018. <https://www.marefa.org>
- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف (المتوفى: 676 هـ)، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، 1392
- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (المتوفى: 807 هـ)، *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*، المحقق: حسام الدين القدسي، الناشر: مكتبة القدسي، القاهرة، 1414 هـ، 1994 م
- مراجع باللغة التركية:**
- Muslih ed-dîn Mustafâ b. Hasan b. Ramazân b. Feth-Allâh Sinobî- *Zührü'l-Arifîn Yevmi'd-Din*, Milli Kütüphane, Ankara, 06 Mil Yz A 4975.
- Yılmaz, Cevdet (2009), *Tarihi Sinop Kalesi Cezaevi, Doğu Coğrafya Dergisi*, 14 (22), 1-15.

SAFEVÎ-OSMANLI MÜCADELESİNE ULEMADAN BİR DESTEK: ZUHRU'L-ÂRİFÎN ÖRNEĞİ

Mustafa Celil ALTUNTAŞ *

Öz

Sinop'ta ilk eğitimini aldıktan sonra Şaban 987/Ekim 1579 tarihinde İstanbul'a giden Muslihuddin Mustafa es-Sinobî, Sultan III. Mehmed'in hocası Pir Mehmed Azmi Efendi'den (ö. 990/1582) mülâzım olup bazı medreselerde müderris olarak vazife yapmıştır. Sonrasında Rakka Eyâleti'nde bulunan Habur'a kadı olarak tayin edilmiş, ardından Tebriz'e geçmiştir. Recep 1001/Mayıs 1593 tarihinde Bağdat'a gitmiştir. Bağdat'ta bulunduğu sırada Mahmud b. Muhammed ed-Derkizî'nin (Dergüzîni) (ö. 743/1342) Deylemî'nin *el-Firdevs*'inden ihtisar edilmiş ve harf sırasına göre tertip edilmiş olan *Nüzûlü's-sâirîn fî ehâdisi Seyyidi'l-mürselîn* isimli eserine muttali olup eseri beraberinde Sinop'a getirmiştir. 1005/1596-97 tarihinde Sinop'a döndükten sonra yanında getirdiği mecmuayı tercüme etmiş, mezkûr eserin haricinde *Mesâbîh* gibi derleme hadis eserlerinden seçtiği hadisleri de bu tercümesine eklemiştir. Eserde her harfte on hadis tercümesi yer alıp toplamda 290 hadisin tercümesi bulunmaktadır. Nispeten erken sayılabilecek dönemde Türkçe bir hadis eseri olması bakımından önemli olan eserde râvîlerin hayatları da etraflıca ele alınmıştır. Dolayısıyla eser başta hulefâ-i râşidîn olmak üzere ashab-ı kiramın ve bazı âlimlerin hayatlarının anlatıldığı menkıbe türü bir eser niteliği de taşımaktadır. Çalışmada *Zuhru'l-ârifîn*'in Osmanlı hadis tercümeleri arasındaki yerine temas edilecek ve eserin hadis ilimleri açısından değerlendirilmesi yapılacaktır. Derkizî'nin eserin den ne ölçüde yararlandığı ve farklı yönleri, tercümelerin Osmanlı toplumuna, halkın örf ve âdetlerine yansıyan etkileri, Şii-Safevî Devleti ile yaşanan mücadelenin kitabın yazımına etkisi çalışmada cevabı aranacak diğer konulardır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Hadis, Zuhru'l-Ârifîn, Menakıb, Şia.

Support by Ulema to Ottomans against Safavids in Their Struggle: *Zuhr al- 'Ârifîn*

Abstract

After primary education in Sinop, Muşlih al-Dîn Muştafâ al-Sinobî went to Istanbul in Sha'bân 987/October 1579. Upon completing his education and his graduation, he started to work as a *mudarris* in several *mad-rasas*. Later on, he was appointed as the *Qādî* (judge) to Khābūr in the province of Raqqa. After leaving this position in Khābūr, he moved to Tabrīz. Then, in Rajab 1001/May 1593, he moved to Baghdad. While he was in Baghdad, he became aware of *Nuzûl al-Sā'irîn fî Aḥādīth Sayyid al-Mursalîn* by Maḥmūd b. Muḥammad al-Darqizīnī (d. 743/1342), which is abbreviated from al-Daylamī's *al-Firdawsī* and put into alphabetic order, and he took the work to Sinop. After returning to Sinop in 1005/1596-97, he decided to translate the work. In his work, he included Hadiths he collected from different sources in addition to those in the original source. His work includes translations of 290 traditions. Thanks to its relatively early appearance among other Ḥadīth works written in Turkish, it occupies an important place. Moreover, the work is also unique because, by describing the lives of the noble Companions of the Prophet, and in particular,

* Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, mcaltuntas@istanbul.edu.tr

the Rightly-guided Caliphs, the work falls also under the category of *manāqib* literature. In this presentation, I will discuss the importance of *Zuhr al-‘Ārifin* among Ottoman Ḥadīth translations and evaluate the work in terms of sciences of Ḥadīth. Furthermore, among several other aspects of the work, I will touch upon the extent to which he used Darqizīnī’s work as a source when compiling the translation. Finally, I will try to provide an analysis of the effects the translations had upon Ottoman society and customs. In addition, the impact of the struggle with the Shia-Safavid State on the writing of the book will be examined.

Keywords: Ottoman, Hadith, Zuhr al-‘Ārifin, Manāqib, Shia.

1. Muslihuddin Mustafa es-Sinobî el-Ārifî’nin Hayatı

Muslihuddin Mustafa b. el-Hâc Hasan b. Ramazan b. Fethullah el-Ārifî Efendi (ö. 1005/1597’den sonra), Sinop’ta dünyaya gelmiştir. Medrese ve tasavvuf eğitimi ilk olarak Sinop’ta almış, 983/1575-76 tarihinde Sinop’a gelen Mahmud b. Süleyman el-Kefevî’nin (ö. 990/1582) yanında yetişmiştir. Şaban 987/Ekim 1579 tarihinde İstanbul’a gitmiş, İstanbul’a geldikten sonra Galata’da bulunan akrabalarının yanına yerleşmiştir. İstanbul’da medreseden mezun olduktan sonra Sultan III. Mehmed’in (1003-1012/1595-1603) hocası Pir Mehmed Azmi Efendi’den (ö. 990/1582) mülâzım olmuştur. Birkaç medresede müderris olarak vazife yaptıktan sonra bir müddet beklemiş ve Rakka Eyâleti’nde bulunan Habur’a kâdî olarak tayin edilmiştir. Habur kâdîlığından ayrıldıktan sonra Tebriz Valisi Hadım Cafer Paşa’nın maiyetine geçmiş ve Tebriz’e yerleşmiştir. Recep 1001/Mayıs 1593 tarihinde Cafer Paşa, Bağdat Valisi olarak atanınca onunla beraber Bağdat’a gitmişlerdir. Bağdat’ta bir müddet ikâmet ettikten sonra Cafer Paşa’nın görevleri sebebiyle ilk olarak doğudaki serhad vilâyeti olan Şirvan’a; daha sonra da batıdaki serhâd vilâyetlerinden olan Budin’e sefere çıkmışlardır. 1005/1596-97 tarihinde memleketi Sinop’a dönmüştür.¹

2. Zuhru’l-ârifîn fî yevmi’d-dîn

Muslihuddin Mustafa Efendi, maiyyetinde bulunduğu Cafer Paşa’nın kendisine daima devletin verdiği imkânların geçici olduğunu, bu imkânların ve ömrün çabucak geçeceğini, bu yüzden ahiret azığı olacak kalıcı bir eser bırakması gerektiğini hatırlattığını söyler. Bu düşüncelerle Bağdat’ta bulunduğu sırada Mahmud b. Muhammed ed-Derkizîni’nin (ö. 743/1342) Deylemî’nin (ö. 509/1115) *el-Firdevs*’inden ihtisar edilmiş ve harf sırasına göre tertip edilen *Nüzûlü’s-sâirîn fî ehâdîsi Seyyidi’l-mürselîn*² isimli eserine muttali olur. Bağdat’ta iken eser üzerine çalışmaya

¹ Müellifin hayatı hakkında tabakat kitaplarında ayrıntılı bir bilgi yer almaz. Ulaşılabildiği kadarıyla sadece Bursalı Mehmed Tahir, Sinoplu âlimler arasında müellifin ismini zikreder. Bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 222; Müellifin yukarıda zikredilen hayatı ise *Zuhru’l-ârifîn*’in mukaddimesinden alınmıştır. Bk. Muslihuddin Mustafa es-Sinobî el-Ārifî, *Zuhru’l-ârifîn fî yevmi’d-dîn*, Serez, 1b-8b.

² İstanbul Kütüphanelerinde Beyazıt, 1072 ve Hacı Mahmut Efendi, 615 numaralarda iki nüshası bulunan Derkizîni’nin mezkûr eserinin matbu bir nüshası tespit edilememiştir. Beyazıt nüshasının daha eski bir nüsha olduğu anlaşılmaktadır. Hacı 1109/1698 tarihinde Plevne Medresesi’nde istinsah edilen Hacı Mahmut nüshasında ise “Mukaddime”den itibaren birkaç sayfa eksiktir. Ayrıca nüshanın başında Piyale Paşa Camii İmamı Abdullah Efendi’nin 1200-1209/1786-1794 yılları arasında doğan çocukları için tuttuğu kayıtlar yer alır. Eserin 18. asrın sonlarında imam olan bir kişide bulunmuş olması eserin bu dönemde muhtemelen camide irşâd için kullanıldığını da gösterir. Eser hakkında bilgi için bk. Cemâleddin Abdürrahim el-İsnevî, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyye*, I, 555; İbn Kâdî Şühbe Takiyyuddin, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyye*, III, 74; İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-kâmine*, VI, 98; Ebu’l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnu’l-İmad, *Şezeratü’z-zeheb fî ahbari men zeheb*, VIII, 242; Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, II, 1937; Zirikli,

başlamış ve bu eseri kendisinden sonrakilere bırakacağı önemli bir metin olarak gördüğünü belirtmiştir. Bu sırada Şirvan ve Budin'de çıkan isyanlar sebebiyle Cafer Paşa ile birlikte sefere çıkmış ve çalışmasını ertelemek durumunda kalmıştır. Arifî Efendi, yaptığı bu seferlerden sonra 1005/1596-97 tarihinde Sinop'a dönmüş ve Bağdat'ta temin edip yanında getirdiği mecmuayı tercüme etmeye karar vermiştir. Derkizî'nin eserinde yer alan hadislerden seçmeler yaparak tercüme eden müellif *Nüzûlü's-sâirîn*'de Derkizî'nin ilave ettiği râvî menkıbelerini de tercüme etmiş, bu menkıbeler üzerine bazı ilaveler de yapmıştır. Bunun yanında hadisleri sadece *Nüzûlü's-sâirîn*'den almamış, Osmanlı döneminde ulemanın hadis alanında başucu kitapları olan derleme eserlerden de hadisler zikretmiştir. Bu bağlamda eser sadece bir tercüme değil aynı zamanda bir derleme niteliğindedir. Müellif eserinin mukaddimesinde bunu şöyle açıklar:

Lakin *Nüzûlü's-sâirîn* gibi bazı ruvâtın tafsîl-i menâkıbını ihmâl ve tefâsîl-i ahvâlini icmâl eylemeyüp belki andan mütezâyid nice menâfi ve fevâid ve sâir kütüb-i ma'mûleden çok âsâr ve asfâr-ı makbûleden ahbâr-ı bisyâr getirip her bir hadis-i şerîfin manasını mastar içinde tefsîr ve me'haz-ı râvîsi tayin ve tahrîr ve ekser menâkıbın menkulün anhını kenarında beyan ve resm-i lafz-ı minhu ile hâşiyesinde ayân edip hurûf-ı hecâ adedi üzere yirmi dokuz bab îrâd ve her birinde bir harfle muanven on hadîs-i şerîf yâd eyledim.

Alfabetik olarak her harfte on hadis tercüme etmesi dolayısıyla eser 290 hadisin tercümesi mahiyetindedir. Eser, râvîlerin hayatlarının etraflıca ele alınması sebebiyle başta hulefâ-i râşidîn olmak üzere ashâb-ı kirâmın hayatlarının anlatıldığı menkıbe türü bir eser niteliği de taşımaktadır.

3. Nüshaları

Zuhru'l-ârifîn'in Türkiye Kütüphanelerinde tespit edildiği kadarıyla beş nüshası bulunur. Bunlar, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu (iki nüsha), Serez Koleksiyonu, Edirne Selimiye Kütüphanesi ve Milli Kütüphane'de yer alır.³ Bu nüshalar içerisinde Milli Kütüphane nüshası hariç diğer nüshalar incelenmiştir. Hacı Mahmud Efendi 631 numarada bulunan nüshada 1038/1628-29, Serez Koleksiyonu 1649 numarada bulunan nüshada evâhiru Şevvâl 1093/Eylül 1682 tarihli istinsah kayıtları bulunmakta, diğer nüshalarda ise herhangi bir ferağ ve istinsah kaydı yer almamaktadır. Hacı Mahmut Efendi 607'de bulunan nüshada elif (ل) babının 7. hadisinden sonra cîm (ج) harfinin sekizinci hadisine atlanıldığı,⁴ dolayısıyla bu nüshanın eksik olduğu görülür. Ayrıca bütün nüshalarda (ط) harfinde yedi hadis bulunmakta, yedinci hadisten (ع) harfine geçilmektedir. Bütün nüshalarda bu kısmın bulunmaması sebebiyle müellifin burayı sonra tamamlamak üzere boş bıraktığı, Dolayısıyla (ط) harfinde üç hadis yazılmadığı ve tercüme edilmediği söylenebilir.

1038/1628-29 tarihli olan nüsha diğer üç nüshadan bazı farklılıklar gösterir. En eski ve muhtemelen müellifle/müellif nüshasıyla bir irtibatı olan bu nüshaya sonraların müstensihlerin ilavelerde bulunması nüshalar arasında üslup bakımından farklılıklar oluşturmuştur. En eski nüsha ile diğer nüshalar arasında bazı yerlerde eski Türkçe ifadeler değiştirilmiş, daha sade bir dille yazılan eser edebî bir hale bürünmüştür. Diğer üç nüsha ise birbiriyle aynıdır. Bu konuda iki örnek farklılığın boyutunu daha net görmeyi sağlayacaktır.

el-A'lâm, VII, 183; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, XII, 199; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-arifîn*, II, 408; Brockelman, *Târîhu'l-edebî'l-arabî*, VI, 131; Uğur, Mücteba, "Firdevsü'l-ahbâr", *DİA*, XIII, 129-131.

³ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Hacı Mahmut Efendi, 607, 631; Serez, 1649; Selimiye, 2572; Milli Kütüphane, 4975.

⁴ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Hacı Mahmut, 607, 24b-35a.

Örnek 1

S.K. Hacı Mahmut Efendi Koleksiyonu:

Hazret-i Ali baş kaldurup eyitti: Egerçi kim Hazret-i Âişe'ye iftiradır amma bed-gûyânın zebanlarından sâlim olmak için Âişe'yi tatlık etmek enseb görünür dedi.⁵

S.K. Serez Koleyksiyonu:

Hazret-i Ali kerremallahu vecheh dahî baş kaldurup Ya Rasûlallah hadd-i zâtında egerçi kim bu iftirâ ve bühtandan sâlimedir amma zebân-ı bed-kûyândan selâmet için anı tatlık eylemek enseb gibi görünür dedi.⁶

Örnek 2

S.K. Hacı Mahmut Efendi Koleksiyonu:

Bu hadis İmam Müslim b. Haccâc Nisâbü'rî *Sahih*'indendir. Manası Allah yarattı toprak cinsini yani yeri Cuma ertesi gününde. Ve dağlar cinsini Pazar gününde yarattı. Ağaçlar cinsini Pazar ertesi gününde yarattı. Yaramaz nesne cinsini Salı gününde yarattı. Nur cinsini **Cehârşenbe** gününde yarattı. Ve yeryüzünde yürüyen canavarlar cinsini Pençşenbe gününde yarattı. Âdem Peygamberi Cuma gününde ikindiden sonra yarattı. Ve mahlûk cinsi Akşama karîb zamanda halk oldu demektir.⁷

S.K. Serez Koleksiyonu:

Bu hadîs-i şerîf ve bu haber-i latîf uyûn-ı muhaddisinin ziyâ u nûru İmam Müslim b. Haccâc Nisâbü'rî *Sahih*'indendir. Manası Allah yarattı toprak cinsini yani yeri Cuma ertesi gününde, dahî yarattı ol-yerde dağlar cinsini Pazar gününde, dahî yarattı yaramaz nesne cinsini Salı gününde, dahî yarattı Nur cinsini Çarşamba gününde, dahî yapup dağıttı ol-yerde yeryüzünde yürüyen canavar cinsini Pençşenbe gününde, dahî yarattı Âdem Peygamberi Cuma gününde olan ikindiden sonra mahlûk cinsinin âhirinde gündüzden olan son saatte şol zamanda ki ancılayın zaman ikindiden geceye değin olan zamanın ortasıdır demektir. Pes ism-i mevsûle ol-zamanda kinâyet olur. Bu hadîs-i şerîfin râvîsi bâb-ı tâ-i müsennâtta (ت) mezkûr olan Ebû Hureyre'dir radiyallahu anhu.⁸

Yukarıda Hacı Mahmut Efendi Koleksiyonunda yer alan en eski nüsha ile Serez Koleksiyonunda yer alan nüsha arasında bazı farklar olduğu görülür. Müellife en yakın ve müellifin kendi nüshası olma ihtimali bulunan Hacı Mahmut Efendi 631'deki nüsha içerdiği bazı kelimeler ve cümle yapısı itibarıyla Türkçe'ye daha yakın bir üslûpla yazılmış daha sonraki nüshalarda ise ifadeyi edebîleştirecek bazı tamlamalar ve sıfatlar eklenmiştir.

4. Menkıbeler

Muslihuddin Mustafa el-Ârifî Efendi'nin, söz konusu eserinde 88 menkıbeye yer verdiği göz önüne alındığında, onun bu eseri telif etmekteki esas gayesinin bu menkıbeleri nakletmek olduğu söylenebilir. Zira bu menkıbeler üzerinde uzunca durmuş ve eser hadis tercümesi olmasının yanında bir fezâil-i ashâb eseri niteliği de kazanmıştır. Esasen tercümede yer alan hadisler de nasihat vermek amacına matuftur. Bu menkıbelerde hadisin râvîsi olan Hulefâ-i râşidîn ve sahâbe-

⁵ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Hacı Mahmut Efendi, 631, 28b.

⁶ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 1649, 64b.

⁷ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Hacı Mahmut, 631, 48b.

⁸ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 1649, 117a-117b.

nin büyüklerinin menkıbeleri yer almaktadır. Bunlardan farklı olarak Hızır da menkıbesi nakledilenler arasındadır.⁹ Eser de dikkat çeken en önemli hususlardan biri ise *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr* isimli Hanefî fukahasının biyografisini kaleme alan hocası Mahmud b. Süleyman Kefevî'nin gördüğü rüyada Hz. Peygamber'den duyduğu bir sözü hadis olarak nakledip hocasının “ravî-i hadîs” olarak menkıbesini anlatması olmuştur. Bu menkıbede hocası Kefevî ve ailesi hakkında başka yerde bulunmayan önemli bilgiler aktarmıştır. Rüya ile hadis meselesine aşağıda değinilecektir.

5. Tercümenin Mahiyeti

a. Tercümenin Kaynakları

Arifî Efendi'nin tercümesinde esas aldığı eser, Deylemî'nin (ö. 509/1115) *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*'ının muhtasarı olan Mahmud b. Muhammed ed-Derkizînî'ye ait (ö. 743/1342) *Nüzülü's-sâirîn*'dir. *Nüzülü's-sâirîn*'in yazma nüshasının fevâid kayıtlarında eserde 1411 hadis bulunduğu ifade edilmiştir.¹⁰ Derkizînî, eserinin “Mukaddime”sinde, kırk hadis ezberlemenin fazileti ile ilgili hadisi nakletmiş ve hıfz maksadıyla eserini tertip ettiğini belirtmiştir.¹¹ Dolayısıyla incelemeye aldığımız *Zuhru'l-ârifîn*'in temel aldığı *Nüzülü's-sâirîn*, hadis ezberlemek amacıyla kısa hadisleri içermektedir.

Nüzülü's-sâirîn'in kendisinden ihtisar edildiği *el-Firdevs* ise Kudâî'nin *Şihâbu'l-ahbâr* isimli eseri esas alınarak telif edilmiştir.¹² Deylemî, *el-Firdevs*'in mukaddimesinde 10 bin hadis naklettiğini belirtse de¹³ matbu nüshada 9056 hadis bulunmaktadır. Deylemî, eserinin mukaddimesinde kendi zamanındaki insanların hadislerden uzaklaştığını haramı ve helali karıştırdığını bunun üzerine bir eser yazmaya karar verdiğini belirtir. Eserinde kaynak olarak hadis âlimlerinin mevzu olarak niteledikleri bazı sahifelerden de nakilde bulunmuştur.¹⁴ *el-Firdevs*'in telifinde esas aldığı Kudâî'nin *Şihâbu'l-ahbâr*'ında ise alfabetik olarak yaklaşık bin hadis bulunmaktadır.

Zuhru'l-ârifîn'in önemli özelliklerinden birisi, müellifin hadislerden sonra ilgili hadisi hangi kaynaktan aldığına işaret etmesidir. 287 hadis içeren *Zuhru'l-ârifîn*'deki hadisler için müellifin zikrettiği kaynaklar şöyledir: 175 hadis *Nüzülü's-sâirîn*'den; 39 hadis *Meşârik*'ten; 26 hadis *Sahîh-i Müslim*'den; 15 hadis *Mesâbîh*'ten; 9 hadis *Sahîh-i Buhârî*'den; 3 hadis *Müsnedü Ebî Ya'lâ*'dan; 3 hadis *Hilyetü'l-evliyâ*'dan; 3 hadis *Mu'cem-i Taberânî*'den; 2 hadis *Câmi'u'l-usûl*'den; 2 hadis *Müsned-i Tayâlisî*'den; 2 hadis *İbn Mâce*'den; 1 hadis *Divân-ı Ali şerhi Kitâb-ı Fevâtih*'ten¹⁵; 1 hadis *Müsned-i Ahmed*'den; 1 hadis *İbn Hibbân*'dan; 1 hadis *Sünen-i Tirmizî*'den; 1 hadis *Ebû Dâvûd*'dan; 1 hadis *el-Mefâtih fî şerhi (hâlli) 'l-Mesâbîh*'ten; 1 hadis hocası *Kefevî*'den; 1 hadis *Sahîh-i Buhârî* ile *Sahîh-i Müslim*'den; 1 hadis de *İbn Mâce* ile *Muvatta*'dan

⁹ Müellif Hızır'ı Şirâz'da doğan daha sonra âb-ı hayattan içerek uzun bir hayat süren Hz. Peygamber'den önce kendisine peygamberlik verilen ve Hz. Peygamber'den sonra sahâbî olan bir kişi olarak tanıtmıştır. Müellif kendi döneminde Hızır'ın hayatta olduğunun ihtilafı bir konu olduğunu zikretmekle beraber kendi görüşü olarak hayatta olduğunu ve beş yüz yılda bir vücudunun Allah tarafından yenilendiğini ve yaşının 3784 olduğunu belirtmiştir bk. Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 50a-52a.

¹⁰ Derkizînî, *Nüzülü's-sâirîn*, Beyazıt, 1072, 2a.

¹¹ Derkizînî, *Nüzülü's-sâirîn*, Beyazıt, 1072, 1b, Hacı Mahmut Efendi, 615, 2b.

¹² Ebû Şücâ Şirûye b. Şehredâr b. Şirûye ed-Deylemî, *el-Firdevs bi-mesuri'l-hitab* (nşr. Saîd b. Besyûnî Zaglûl), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986; Uğur, Müctebâ, “Firdevsü'l-ahbâr, *DİA*, XIII, 129-131.

¹³ Deylemî, *el-Firdevs*, I, 7.

¹⁴ Bk: Deylemî, *el-Firdevs*, I, 7.

¹⁵ Kâdî Mir Meybûdî (ö. 909/1503-04) tarafından Hz. Ali'ye izâfe edilen şiirlerin şerh edildiği eser.

nakledilmiştir. Osmanlı döneminde genellikle derleme türü ikincil kaynakların kullanımı yaygın olması sebebiyle bu eserler arasında erken dönem temel hadis kaynaklarının olması dikkat çekicidir. Dolayısıyla temel hadis kitaplarından az da olsa kaynak gösterirken bunların bizzat o kaynaklardan mı yoksa derleme türü eserlerden mi iktibas edildiği konusu önemlidir. Arifi'nin özellikle hadislerin kaynaklarına işaret eden *Câmi 'u'l-usûl*'ü kullanmış olması zikredilen temel hadis kaynaklarındaki rivâyetlere bu eser üzerinden eriştiğini akla getirir. Ancak yukarıda zikredilen kaynaklardan *Mesâbîh*, *Meşârik*, *Mebâriku'l-ezhâr*, *Divân-ı Ali* şerhi *Kitâb-ı Fevâtiḥ* ve *el-Mefâtiḥ fi şerhi'l-Meşâbîḥ*'ini bizzat görüp tetkik ettiği söylenebilir. Zira bu eserlerden önemli bir kısmı Osmanlı dönemi hadis tedrisatında okunan eserlerdendir.

Ayrıca müellifin hadislerin tercüme ve şerhlerinde Kirmânî'nin (ö. 786/1384) *el-Kevâkibü'd-derârî* ile İbn Melek'in (ö. 821/1418'den sonra) *Mebâriku'l-ezhâr*'ından nakillerde bulunması bu eserleri de tetkik imkânı bulduğunu gösterir.¹⁶ Medrese eğitiminde veya medrese haricinde yapılan derslerde bu eserleri okumuş olma ihtimali özellikle ilk dönem hadis tedrisatının mahiyeti ile ilgili önemli bir bilgidir. Ayrıca Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Bostânu'l-ârifin* isimli eserinden nakilde bulunmaktadır.¹⁷

Zuhru'l-ârifin'de borcunu imkanı varken ödemeyen kimseyle ilgili hadisin (ظلم الغني المطل) kaynağı olarak *İbn Mâce* ve *Muvatta* gösterilir.¹⁸ Ârifi Efendi, *Nüzülü's-sâirîn*'de bulunan hadislerle genellikle kaynak olarak *Nüzülü's-sâirîn*'den aldığını ifade etse de bu hadis orada bulunmasına rağmen¹⁹ *Nüzülü's-sâirîn* değil *İbn Mâce* ve *Muvatta*'ı kaynak olarak göstermiştir. Tercümesinde ise “Amma bu hadîs-i mezbûr (مَطْلُ الْغَنِيِّ ظَلَمَ) nazmı üzere mezkûrdur”²⁰ diyerek kaynaklarda farklı lafızlarla nakledildiğini belirtmiştir. Bu ifadedden *Nüzülü's-sâirîn*'i kaynak olarak kullanırken başka kaynakları da tetkik ettiğini ve hadis ile ilgili malumat elde ettiğini söylenebilir. Hadisin İbnü'l-Esîr'in *Câmiu'l-usûl*'ünde zikrettiği farklı lafızla nakledilmesi bu eserin müellifin temel kaynaklarından biri olduğunu düşündürmektedir.²¹

b. Kelime Açıklamaları

Ârifi Efendi'nin eserinin önemli özelliklerinden bir tanesi de lügat yönünden yaptığı açıklamalardır. Müellif birçok kelimenin okunuşunu zaptetmiş, ayrıca kelimelerin cümle içindeki irabına ve sarf yönünden yapısını da ele almıştır. Kelimelerin anlamlarına dair yaptığı açıklamalar da bu konuda özel bir gayretinin olduğu izlenimini verir.

الرُّؤْيَا مِنَ اللَّهِ وَالْخُلْمُ مِنَ الشَّيْطَانِ “İyi rüya Allah'tan kötü rüya şeytandandır”²² hadisinin açıklamasında “lügatte hulm hâ-i mühmelenin zammı ve lâmin sükûnuyla rüya gibi düşer derler lakin rahmânî iyi düşlerde rüya; nefsanî ve yaramaz düşlerde hulm isti'mâl olunur.”

تَعَوُّدُوا بِاللَّهِ مِنْ جَهْدِ الْبَلَاءِ، وَدَرَكَ الشَّقَاءِ، وَسُوءِ الْقَضَاءِ، وَشَمَاتَةِ الْأَعْدَاءِ “Belanın sıkıntısından, meşakkate düşmekten, Kaza ve kaderin kötülüğünden ve düşmaların diline düşmekten sakınınız”²³ hadisinin açıklamasında ise; lügatte cehd feth-i cîmle zahmet ve meşakkatdır. Cîm'in zammesi dahî

¹⁶ Sinobî, *Zuhru'l-ârifin*, Serez, 1649, 298b

¹⁷ Sinobî, *Zuhru'l-ârifin*, Serez, 1649, 29b.

¹⁸ Sinobî, *Zuhru'l-ârifin*, Serez, 1649, 184b.

¹⁹ Derkizînî, *Nüzülü's-sâirîn*, Beyazıt, 1072, 39b.

²⁰ “Amma bu hadîs-i şerîf-i mezbûr Sahîh'inde [Sahîhayn'da?] (مَطْلُ الْغَنِيِّ ظَلَمَ) nazmı üzere mezkûrdur.”

²¹ İbnü'l-Esîr, *Câmi 'u'l-usûl*, IV, 454.

²² Buhârî, Tıb, 39, Tabir, 14; Müslim, Rü'yâ 1; Ebû Dâvud, Edeb, 96; Tirmizî, Rü'ya, 5; İbn Mâce, Ta'bîru'r-rü'ya, 4.

²³ Buhârî, Daa'vât, 28; Eymân ve'n-nüzûr, 13; Müslim, Zikr ve'd-duâ, 53.

câizdir. Kesret-i ehl u ıyâl ve in'ıdâm-ı mâl [ve menâl]²⁴ ve sâir belâ ve zahmet ve cefâ ve meşak-katden üzerine ölüm ihtiyâr olunduğu hâline cehd-i belâ derler.²⁵

“Kibir” *إِنَّ الْقَبْرَ أَوَّلُ مَنْزِلٍ مِنْ مَنَازِلِ الْآخِرَةِ، فَإِنْ نَجَا مِنْهُ فَمَا بَعْدَهُ أَيْسَرُ مِنْهُ، وَإِنْ لَمْ يَنْجُ مِنْهُ فَمَا بَعْدَهُ أَشَدُّ مِنْهُ* âhiret menzillerinin ilkidir. Kabirde kurtulan için sonrası daha kolay geçer, kabirde kurtulamayan için ise sonrası daha zor geçer²⁶ hadisinin tercümesinden sonra lugat açısından şu değerlendirmeyi yapmıştır: Nazm-ı hadiste vâki' olan “Necâ” kelimesinin fâili tahtındaki zamir-i gâibtir ki hükmen mezkûr olan nâzile ve yâhud makbûra râci'dir ve fâ-i ûlâ tafsîlî için ve sâniye ve sâlise kelime-i şartiyye haber içündür.²⁷

Ârifî Efendi'nin tercümesi bu türden birçok kelime açıklamaları içerir. Burada müellifin medresede tahsil edilen âlet ilimlerini iyi derecede öğrendiği ve çalışmasına bu birikimini aktardığı anlaşılr.

c.Fıkhî İçerik

Osmanlı dönemi eserlerinin en önemli özelliklerinden birisi fıkıh ilminin merkezde yer almasıdır. Hadis eserleri ve tercümelerinde genellikle müellifin yeteneğine göre bu etkinin yoğunluğu artabilmektedir. Ancak Ârifî Efendi'nin tercümesinde fıkıh konusunda neredeyse herhangi bir açıklama bulunmaz. Kanaatimizce bunun iki sebebi bulunmaktadır. İlki Ârifî Efendi'nin tasavvufa meylidir. İkincisi ise eserinde genellikle ahlâkî konuları içeren vaaz ve irşâd yönü olan hadislerin tercih edilmesidir. Ancak bu ikinci sebep de müellifte bulunan tasavvufî neşvenin yoğunluğuna dayanır.

d.İtikadî İçerik

Ârifî Efendi'nin naklettiği menkıbeler ve hadislerde Hulefâ-i râşidîn ve sahabe sevgisi dikkat çeker. Özellikle Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'le ilgili menkıbe ve hadislerde onların faziletleri ile alakalı rivâyetleri tercih etmesi Bağdat-Tebriz-Şirvan hattında geçen hayatında Şîî düşünceleri yakın temas kurmasının etkisi olarak görülebilir. Zira eserinde Şîî düşünceye karşı sahabenin fazileti onlara kötü söz söylenilmemesi gerektiği ile ilgili birçok rivayet bulunmaktadır.

Ârifî Efendi'nin Habur'a kâdî olarak tayin edildikten sonra 1585'te Özdemiroğlu Hasan Paşa'nın Tebriz'i Safevîlerden almasının akabinde vali olarak atanan Hadım Cafer Paşa'nın maiyyetinde bulunmuştur. Bu dönem Şîî-Safevî Devleti ile mücadelelerin ve antlaşmaların yapıldığı bir dönemdir. 1590'da İstanbul'da yapılan antlaşmayla Azerbaycan ve İran bölgesindeki birçok şehir Osmanlı hâkimiyetine geçmişti. Bu antlaşmada Osmanlı Devleti, Safevîlerden hutbelerde Hulefâ-i râşidîn'e ve Hz. Âişe'ye lanet edilmemesi konusunda güvence almış ve bunu antlaşma maddesine ekletmiştir.²⁸ Ârifî Efendi'nin Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın fazileti ile alakalı rivâyetleri nakletmesi ve menkıbelerinin üzerinde yoğun olarak durmasının arkasında böyle bir siyasi zemin bulunmaktadır.

Hz. Ebû Bekir'in hilâfetini anlattığı yerde “Bu hususda sahâbe-i kiramdan bir kimesne muhâlefet ve ehl-i İslâm'dan bir kişi adem-i itâat eylemedi” demiştir.²⁹ Bu ifadeleri hilâfet konusunda Şîa'nın temel düşüncelerinin doğru olmadığına bir işaret olarak okunabilir.

²⁴ Serez nüshasında yer almamaktadır.

²⁵ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 1649, 74a-74b; Selimiye, 115a.

²⁶ Tirmizî, *Zühd*, 5; İbn Mâce, *Zühd*, 32.

²⁷ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 1649, 32b.

²⁸ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1983, III, 63; Gündüz, Tufan, “Safevîler”, *DİA*, XXXI, 451-455.

²⁹ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 1649, 13b.

Ârifî Efendi'nin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer başta olmak üzere dört halifeyle ilgili zikrettiği hadislerden bazıları şunlardır:

اللهم أعز الإسلام بعمر بن الخطاب “Allah'ım İslâm'ı Ömer b. el-Hattâb'ın Müslüman oluşu ile azîz eyle.”³⁰

عمر معي و انا معه و الحق بعدي مع عمر حيث كان “Ömer benimledir. Ben de onunlayım. Benden sonra nerede olursa Hak onunla beraberdir.”³¹

عائشة ابوها عمر [Hz. Peygamber'in kendisine sana en sevgili kimdir sorusuna cevap olarak söylediği] “Aîşe, babası ve Ömer.”³²

حب أبي بكر و شكره واجب على أمتي “Ebû Bekir'i sevmek ve ona teşekkür etmek ümmetimin üzerine vaciptir.”³³

حُبُّ أَبِي بَكْرٍ وَ عُمَرُ مِنَ الْإِيمَانِ وَ بُغْضُهَا مِنَ الْكُفْرِ “Ebû Bekir'i ve Ömer'i sevmek imandan, onlara buğzetmek ise küfürdendir.”³⁴

حب أبي بكر يُوجب الغفران وَ حب عمر يمحو الْعَصِيَّانِ وَ حب عُثْمَانَ يُقْوِي الْإِيمَانَ وَ حب عَلِيٍّ يَخْمد النِّيرانَ “Ebû Bekir'i sevmek affedilmeyi gerektirir, Ömer'i sevmek isyanı siler, Osman'ı sevmek imânı kuvvetlendirir, Ali'yi sevmek ateşi söndürür.”³⁵

Müellif sahabe arasında yaşanan ihtilaflarda da gayet yumuşak bir üslup kullanır. Örneğin o, İfk hadisesinde Hz. Ali'nin tutumunu naklederken şöyle der:

Hz. Ali kerremallhu vecheh dahî baş kaldurup Ya Rasûlallah hadd-i zâtında egerçi kim bu iftirâ ve bühtandan sâlimedir amma zebân-ı bed-küyândan selâmet için anı tatlık eylemek en-seb gibi görünür dedi. Pes Hz. Aîşe bu sözden Hz. Ali'ye incinip garazan ve taassuben değil belki kendünün icthâdı mücebince bazı hususlarda ânın taraf-ı ihtilâfında oldu. Hatta ânın hilâfeti zamanında Hz. Muâviye Şam askeri ile gelüp Sıffin nâm mevzide ânın ile muharebe eylediklerinde Hz. Aîşe dahî Hak Muâviye canibindedir deyu ol-mahalle Muâviye askeri ile gelmiş idi.³⁶

Hz. Hasan'ın menkıbesini anlattığı yerde ise onun zehirlenmesiyle ilgili olarak Hz. Hasan'ın zehirlenmesinin o dönemde yaşayan bazı kişileri töhmet altında bırakmak anlamına geleceğinden zikretmeyi uygun bulmamış ve şöyle demiştir:

“Sebeb-i zehri mufasssalâtta mezkûr ve mutevvelâtta mezbûrdur. Ashâb-ı kirâm'a iftira ve bühtan ve eslâf-ı ızâma sû-i zan ve udvân îrâsı havfından yâd ve bu defterde zikr ve îrâd olunmadı. Rıdvanullahi teâlâ aleyhim ecmaîn”³⁷

Dolayısıyla Ârifî Efendi'nin tercümesi bu açıdan değerlendirilirse, onun, eseri tercüme etmesinde özellikle o dönemde Osmanlı-Safevî mücadelesinde halkı Şîî düşünceye karşı bir bilinçlendirme niyeti taşıdığı söylenebilir. Derkizî'nin eserini seçmesinin de en önemli sebebi bu olmalıdır. 993/1585'te Özdemiroğlu Osman Paşa, Tebriz'i Safevîlerden almış ve Hadım Cafer Paşa, Tebriz Valiliği'ne getirilmiştir. Ârifî Efendi de Habur Kâdîlığı'nın akabinde Cafer Paşa'nın maiyetine girmiş ve Tebriz'de bulunmuştur. Kendi ifadesinden, eseri tercüme etmeye Cafer Paşa'nın telkinleri sonrasında başlaması eserin tercüme edilmesinde sadece Ârifî Efendi'nin tercihinin değil devletin politikalarının da etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Eserini yazdığı dönemde

³⁰ İbn Mâce, Mukaddime, 11; İbn Hibbân, *Sahîh*, XV, 306; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 89.

³¹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XVIII, 280; Ebû Nuaym, *Fezâilu'l-hulefâi'r-râşidîn*, I, 39.

³² Buhârî, *Fezâilu's-sahâbe*, 5, Meğâzî, 63; Müslim, *Fezâilü's-sahâbe*, 8.

³³ Ebû Nuaym, *Fezâilü'l-hulefâi'r-râşidîn*, I, 89; Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 1649, 109b.

³⁴ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 1649, 104a-104b.

³⁵ Deylemî, *el-Firdevs*, II, 142; Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 1649, 104a-104b.

³⁶ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 1649, 64b.

³⁷ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 1649, 109a.

Safevî-Osmanlı mücadelesi Tebriz gibi bazı önemli şehirlerin kısa sürede sürekli el değiştirdiği bir döneme denk gelmektedir. Sahâbe menkıbelerini içeren böyle bir eser kaleme alması da eserini Şîî-Safevî Devleti ile Osmanlı Devleti arasında geçen hem siyasi hem de itikâdî mücadelenin bir ürünü olarak görmek mümkündür.

e. Kullanılan Dil

Yukarıda da değinildiği üzere müellife en yakın nüsha ile sonraki nüshalar arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklar Türkçe'nin Osmanlı döneminde geçirdiği evreleri göstermesi açısından önem arz eder. Müellifin bugün dahi halk arasında kullanılan kelimeleri seçmiş olması eserini belîğ bir üslupla değil daha çok halka yönelik hazırlamış olduğunu gösterir. Nitekim "Mukaddime"de konuyla ilgili şöyle der:

Fevâidi âm ve şâmil ve menâfii hâs ve âmma vasıl olmasını mûlahaza ve fıkır edip ibârâtını Türkî dille zıkr ettim ve ehâdis-i şerife tercümesinde tahrife ictira ve menâkıb-ı münife tahririnde bühtân ve iftiradan hazer edip "İyyâke ve's-seci" vasiyyet-i makrûnu mücebince sec'î inşâ ile mukayyed olmadım.³⁸

Ârifî Efendi'nin Türkçe kelimeler konusundaki tercihini gösterecek bazı örnekler zikretmek onun kullandığı dil ve üslûbu göstermesi açısından önemlidir. Bu bağlamda bazı tercümeler şunlardır:

زینوا القرآن محسن أصواتكم hadisini "Siz Kur'an'ı ziynetlendirin âvazlarınızın gökçekliği ile" şeklinde tercüme etmiştir.³⁹

رحم الله ابا بكر زوجني ابنته rivâyetindeki evlendirmek kelimesini "Allah rahmet eylesin Ebû Bekir'e ki kızını bana çiftlendirdi."⁴⁰ diyerek tercüme etmiştir.

Bununla birlikte dedi anlamında kullandığı "eyitti" ve "Kâbe'nin tengrisi hakkıyçün"⁴¹ ifadeleri özellikle 16. yüzyılın başında öz Türkçe kelimelerin kullanımını göstermesi açısından önemlidir. Muhaddisler için kullanılan bazı sıfatlar da Türkçe'nin kullanımına örnek teşkil edebilecek özelliktedir. Bu ifadelerden bazıları şunlardır:

"Cunûd-ı muhaddisinin sipehsalârı Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî; Uyûn-ı muhaddisinin ziyâ u nûrî İmam Müslim b. el-Haccâc Nisâbûrî;⁴² Eimme-i hâdisin sahib-i yakîni İmam İbn Mâce-i Kazvînî;⁴³ Eimme-i hadîsin sahîhu'l-isnâdî İmam Ahmed el-Bağdâdî;⁴⁴ Eimme-i hadîsin âlî şânı İmam Ebû Nuaym İsfahânî."⁴⁵

Zikredilmesi gereken bir diğer husus da Ârifî Efendi'nin hadisleri tercüme ederken dönemin algısı, âdet gelenek ve toplumsal yaşantısı ile ilgili örneklerle yer vermesidir. Bu konudaki bazı örnekler ise şöyledir:

Misvakla namaz kılmanın faziletiyle ilgili bir hadiste "Sivâk deyu parmakla ve bir çubukla ağzın içerisinde süre süre yumağa dirler amma sufiler istimal eyledikleri arak ağacı cümlesinden efdaldır."⁴⁶

³⁸ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 1649, 7b.

³⁹ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 143b-144a.

⁴⁰ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 141a.

⁴¹ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 126b; Hacı Mahmut 607, 52a; Edirne Selimiye, 2132; 191. Bu ifade Hacı Mahmut Efendi 631 numarada bulunan nüshada bulunmamaktadır.

⁴² Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 1649, 117a.

⁴³ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 1649, 184b.

⁴⁴ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 1649, 241a.

⁴⁵ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 1649, 165b.

⁴⁶ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 143a-143b

Tuzun şifa olduğunu belirten rivâyetin tercümesinden sonra “*Tuza mülâzemetin tarîki taâmın evvelinde ve âhirinde bir pâre tuz yalamak gerekdir*” der. Burada toplumda görülen yemeğe tuzla başlama geleneğinin izlerinin çok eskilere dayandığını görmek mümkündür.

“Kaplarımızı örtünüz! Senede bir gün var ki o gecede açık kaplara tâun iner” rivâyeti ile ilgili olarak “*Ekâbir-i hukemâ ol-gece Kânûn-ı evvelin yirmi dokuzuncu ve erba’înin⁴⁷ sekizinci gecesidir deyu tayin eylemişlerdir*” demektedir. Burada hem toplumda yemek kaplarının ağızlarının kapatılması hem de erbain gibi toplumda takvimi belirlemek için kullanılan bazı kavramların olduğunu zikretmesi dikkat çekicidir.

Baklalar ile sofralarımızı ziynetlendirin hadisinde bakla olarak nane, tarhun, kerefis (ke-reviz) ve razîyâne (rezene) bitkileri zikredilmiştir.⁴⁸ Bu bitkileri bakla olarak zikretmesi bakla kelimesinin o dönemde geniş anlamda kullanıldığını göstermektedir.

f. Rüya ile Hadis Nakli

Ârifî Efendi’nin eserinin üzerinde durulması gereken en önemli noktalardan birisi hocası Kefevî’den naklettiği (لا تكرر) rivâyetidir. Müellif, hocası Kefevî’nin rüyada Hz. Peygamber’den dinlediği bu rivâyeti hadis olarak naklederek kitabına almıştır. Kitabın başında yazdığı dört adet mukaddimenin sonuncusunda, yaptığı bu nakille ilgili ön bilgilendirme de yapmıştır. Müellifin sözleri şöyledir:

Râbî’an bu dahî mukarrer ola ki “من رأني فقد رأني” [Kim beni rüyada görürse gerçekte görmüş gibidir] hadîs-i saâdet-ünvânı mücebine Rasûl-i Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem hazretlerinin zâhiren ve bâtinen ve müsteykızan ve nâimen meclis-i şerîflerine duhulü ve mahfel-i münîflerine vusulü müyesser olup hadîs-i dürr-i bâr ve kelâm-ı gevher-nisârlarını istima’ ve muhafazat, ba’dehû nakl-i rivâyet eyleyen kimesneye râvî-i hadîs demek sahih olur. Bu takdirce ins u cinden hazreti vâkıalarında görüp ve kelâm-ı surûr-encâmını istima’ ve rivâyet eyleyenler dahî râvî-i bi’z-zât olurlar. Vallahu teâlâ a’lem bi-hakîkatî’l-hâl ve indehû sıdku’l-makâl.⁴⁹

“Rüyada beni gören gerçekte beni görmüş gibidir” hadisine işaretle rüyada Hz. Peygamber’den bir söz işiten kişinin hadis râvîsi olacağını belirtmesi Arifî Efendi’nin hocası Kefevî’den yapacağı nakle bir hazırlıktır. Müellifin bu tavrı hadis râvîlerinin menkıbelerini anlattığı eserinde hocası Kefevî’nin de hayatını anlatmak istemesi olarak görülebilir. Zira en uzun menkıbe Kefevî’nin hayatının anlatıldığı bölümdür. Müellif burada Kefevî’nin babasının hayatından başlamış ve Kefevî ailesinin Sinop’a yerleşmesine kadar birçok ayrıntı kaleme almıştır. Rivâyeti naklettiği yerde şöyle der:

(لا تكرر) Bu hadîs-i şerîf-i merfu’ râvî-i hadîsin kendü feminden mesmu’dur ki ol-dahî âlem-i rüyada hazretin dehân-ı şükr hâllerinden istima’ ve ısgâ eylemişdir. Manası ‘sen tekrar eyleme’ demektir. Yani namazında şübhe eyledikde ânı istînâf edip tekrar kılma belki zann-ı gâlibin üzerine ibkâ eyle demek olur.⁵⁰

Hadisin nakledilmesine sebep olan olay Kefevî’nin rüyası şöyle nakledilir:

Bir gece mahmiyye-i İstanbul’da âlem-i rü’yâda Rasûlullah sallallahu aleyhi ve sellem hazretlerinin meclis-i hâslarına dâhil oldu ve lübb-i edeble mübârek dizlerini öpüp hâk-pâylerine

⁴⁷ Aralık 22’sinde başlayıp Ocak’ın 31’ine kadar 40 gün süren ve kışın en soğuk zamanı sayılan kara kış devresi. Bk: Ayverdi, İlhan, “Erbaîn”, *Büyük Misalli Türkçe Sözlük*, I, 864.

⁴⁸ Sinobî, *Zuhru’l-ârifîn*, Serez, 144b.

⁴⁹ Sinobî, *Zuhru’l-ârifîn*, Serez, 1649, 8b.

⁵⁰ Sinobî, *Zuhru’l-ârifîn*, Serez, 1649, 301b.

yüzün sürdü ve envâ'ı zaraat ve ibtihâlâ cenâb-ı azîzlerine teveccüh edip “Yâ Rasûlallah bir ki-mesne kıldığın namazda şüphe edip kaç rekâtını kıldığını tayini olmadığını surette fukahâ-i din ve eimme-i müçtehidîn zann-ı gâlibi üzerine ibkâ eylesün ânı bozup tekrâr ibtidâsından kılmasun deyu tasrîh eylemişlerdir. Fe-emmâ bu hâl bana ekseriyâ âriza olur. Bu hususda def'-i şübhe içün ânı tekrar kılmakda bana tekâsül dahî gelmez. Pes bana ol-makûle şüphe târiye oldukda ben ânı bozup ibtidâdan tekrar kılmak isterim. Fermân-ı şerîfiniz nedir? deyu suâl eyledi. Hazret dahî âna hitâb edip “La tükerrir” yani sen ânı tekrar eyleme bilki fukahânın ictihâdı mücebince zann-ı gâlibin üzerine ibkâ eyle deyû buyurdular.⁵¹

Müellif Ârifî Efendi, burada Kefevî'nin hadisi Hz. Peygamber'den rüyada hangi vesileyle dinlediğini de izah etmiştir. Kefevî namazda kaç rekât kıldığını bilmiyorken namazları tekrar kılmak istemiş, Efendimiz kendisine “*Tekrar etme (sehiv sevdesiyle yetin)*” buyurmuştur.

Muhaddislere göre rüyada hadis alma ve nakletme geçerli bir hadis tahammül yolu değildir. Dolayısıyla bu tür rivâyetler hadis usulünde dikkate alınmamıştır. Ancak özellikle sûfiler tarafından rüya, keşf ve ilhâm gibi yollarla hadis nakli câiz görülmüş ve bunlar kitaplarda nakledilmiştir. Bununla birlikte bir de var olan sahih bir rivâyeti rüyada Hz. Peygamber'e arz edip doğruluğu hakkında kanaat edinme durumu söz konusudur. Örneğin Sahîhayn'da bulunan hadisleri alfabetik olarak derleyen Sagânî, (ö. 650/1252) “Akşam namazı için kâmet getirildiğinde yemek hazırsa yemeği yiyin” rivâyetini Hz. Peygamber'e rüyasında sormuş ve teyit ettirmiştir.⁵² Bu rüyaların tamamı kişisel tecrübelerdir ve rüyayı görenin hâricinde başka şahısları sorumlu kılmaz. Bu yüzden hadis usulünde ve hadisin tashihinde âlimler tarafından dikkate alınmamıştır. Ancak rüyayı gören açısından bir kıymetinin olduğu o rüyayı görenin bunu nakletmesi ve rüyadaki konuyu hayatından tatbik etmesinden anlaşılmaktadır.

Kefevî'nin bu rivâyeti de Hz. Peygamber'den bilinmeyen bir şeyi nakletme değil namazda unutkanlık ve hata hâsıl olduğunda sehiv secdesi yapma ile alakalı durumu teyit etmekten ibarettir. Dolayısıyla Ârifî Efendi'nin hocası Kefevî'den yaptığı nakildeki gayesi hocasından bir haber nakletmek değil onu hadis râvîsi olarak addedip menkıbesini anlatmak amacına matuftur.

Sonuç

Osmanlı'nın Safevî Devleti ile mücadelesinin siyâsî ve itikâdî olarak iki yönü bulunur. Siyasi alanda özellikle 16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın başlarında tarafların birbirine üstünlük sağlamada sürekli değişen bir mücadelenin olduğu görülmektedir. Bu dönemde Bağdat, Tebriz ve Şirvan gibi şehirler sık sık el değiştirmektedir. Bu mücadelenin olduğu dönemlerde bölgede bulunan yöneticilerin ulemanın desteğini alarak bir mücadele yaptıkları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ulemeden özellikle Şii akidesine yönelik bazı çalışmaların yapıldığı bilinmektedir. Muslihuddin Mustafa es-Sinobî el-Ârifî'nin, *Zuhru'l-ârifîn* isimli tercümesi, gerek içerdiği menkıbeler gerekse tercümede seçilen hadisler bağlamında Şii düşüncenin özellikle ashâb karşısındaki eleştirel tutumlarının yanlışlığını ortaya koymaktadır. Müellif, eserinde bizzat böyle bir amacı taşıdığını söylemese de özellikle görev sebebiyle bir dönem yaşadığı bölgede, karşılaştığı tutumların tercümesine yansıdığını söylemek mümkündür.

Medrese eğitimini tamamlayan Ârifî Efendi'nin İstanbul'a gelmeden önce bir-kaç sene tedrisinden geçtiği Kefevî'den de etkilenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Kefevî'nin *Ketâib* isimli

⁵¹ Sinobî, *Zuhru'l-ârifîn*, Serez, 1649, 306a-306b.

⁵² Sagânî, *Meşâriku'l-envâr* (nşr. Eşref b. Abdülmaksud), Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut, 1989, s. 243.

eserinin de menkıbe tarzında Hanefî mezheb âlimlerinin hayatlarını içerdiği düşünüldüğünde *Zuhru'l-ârifin*'in, hadis tercümesi olmakla beraber menkıbe türü bir esere dönüşmüş olmasında onun etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Hocası Kefevî'nin rüyada almış olduğu rivâyeti nakletmesi ve onun hayatını uzunca anlatmasında da bu etkinin önemi anlaşılmaktadır.

Eserini halk için sade bir dille yazan Ârifî Efendi'nin tercümesi lügat, menkıbe ve ahlakî nasihatler açısından geniş malumat içermesine rağmen fikhî konulara hiç değinmemektedir. Bu bağlamda eser halkı irşâd etmek amacıyla yazılmış, menkıbe ve va'z türü bir eserdir.

Kaynakça

- Ayverdi, İlhan, *Büyük Misalli Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2015.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedyyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asaru'l-musannifin* (nşr. İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç), Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 1955.
- Brockelmann, Carl, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî* (terc. Ya'kub Bekir, Abdülhalim en-Neccâr), el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhü'l-Buhari* (nşr. Mustafa Dîb el-Buga), Dimaşk, 1990.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1333.
- Derkizînî, *Nüzülü's-sâirîn*, Beyazıt, 1072; Hacı Mahmut Efendi, 615.
- ed-Deylemî, Ebû Süca Şirûye b. Şehredâr b. Şirûye, *el-Firdevs bi-mesuri'l-hitab* (nşr. Saîd b. Besyûnî Zaglûl), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut, ty.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Fezâilu'l-hulefâi'r-râşidîn*, Dâru'l-Buhârî li'n-neşr, Medine, 1417/1997.
- İbnu'l-İmâd, Ebû'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezeratü'z-zeheb fî ahbari men zeheb* (nşr. Mahmûd el-Arnaût), Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, 1406/1986.
- el-İsnevî, Cemâleddin, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Dâru'l-Ulûm, Riyad, 1981.
- Gündüz, Tufan, "Safevîler", *DİA*, XXXI.
- Hâkim, Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1411/1990.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, Saydarâbâd, 1392/1972.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1408/1988.
- İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1987.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Kahire, 1975.
- İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, ty.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esami'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. M. Şerafettin Yaltkaya Kilisli Rıfat Bilge), Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 1941.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Müsenna, Beyrut, 1957.
- Muslihuddîn Mustafa es-Sinobî el-Ârifî, *Zuhru'l-ârifin fî yevmi'd-dîn*, Serez, 1649; Hacı Mahmut Efendi, 631; Hacı Mahmut, 607; Edirne Selimiye, 2132; Milli Kütüphane, 4975.
- Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, Matbaatü's-Saade, Kahire, 1327.
- Sagânî, *Meşâriku'l-envâr*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut, 1989.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, Mektebetü İbni Teymiyye, Kahire, 1415/1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Uğur, Müctebâ, "Firdevsü'l-ahbâr", *DİA*, XIII.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1983.
- Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm: Kamusu teracimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabi'l-mübta'ribîn ve'l-müs-teşrikîn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1984.

SÎNÔBÎ'NİN HADİSLERE YAKLAŞIMI “el-Fıkhu'l-Ekber Şerhi Özelinde”

Osman AYDIN *

Öz

Bu bildiride, II. Murat, Fatih Sultan Mehmed ve II. Selim dönemlerini görmüş İlyas b. İbrahim es-Sînobî'nin (v. 891/1486) *el-Fıkhu'l-Ekber Şerhi* isimli eserinde yer verdiği hadis rivayetleri ele alınacaktır. Bildiri özelinde ilk olarak, şerh içerisindeki rivayetler şekilsel ve rakamsal açıdan incelenecektir. Otuzsekiz hadisin kullanıldığı ve bunların çoğunun da merfû' rivayetleri teşkil ettiği bu kitapta, söz konusu bu rivayetler kronolojik bir sistematik ile tahrîc edilecek ve hadisçiler nezdinde sıhhatleri itibarıyla değerlendirilecektir. Daha sonra rivayet sıhhat tespitinde; muhaddisler tarafından serdedilen yaklaşımların mutlak doğruyu yansıtmıyıp yansıtmadığı, zayıf hadisle amel ya da hadisin *ma'mûlun bih* olması gibi hususların bir hadisin kabulünde oynadığı rol, Sînobî özelinde yorumlanmaya çalışılacaktır. Çalışmamızın amacı ve önemi, kelâma dâir eser vermiş bir müellif özelinde, farklı ilmî disiplinler arasındaki hadis kabul kriterlerini karşılaştırmak ve rivayetleri kelâmî bir meselede kullanmak konusunda bir âlimin özgün yanlarını göstermek olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sînobî, *el-Fıkhu'l-ekber*, Hadis, Kelâm.

Sinobi's Approach to Hadiths “Specific to Sharh al-Fikh al-Akbar”

Abstract

The narrations of the hadith in the book of İlyas b. İbrahim es-Sînobî(v. 891/1486) who lived during II. Murat, Fatih Sultan Mehmed and Yavuz Sultan Selim periods, will be discussed. First of all in the declaration; the narrations in the commentary will be examined in both formal and numerical terms. In this book, where thirty-eight hadiths are used, and many of them constitute the "merfû" rumors, the narrations are to be extracted by a chronological systematic and will be evaluated by scholars in terms of their well-being. Then, in order to determine the well-being of the narrations, whether the approaches put forward by the hadith scholars reflect absolute truth, will be tried to be interpreted in the Sînobî. The aim and importance of work is to compare the hadith acceptance criteria between different scientific disciplines and to show the original aspects of a scholar in using narrations in a Kelam affair specific to an author who has contributed to Kelam.

Keywords: Sinobi, *al-Fikh al-akbar*, Hadith, Kalam.

* Arş. Gör., Hitit Üniversitesi, hititosmanaydin@gmail.com

Giriş

Genelde bütün bilim dallarının özelde ise islâmî ilimlerin karşılıklı etkileşimi kaçınılmaz bir durumdur. Dolayısıyla, bahse konu branşların birini diğerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Bu bağlamda, “Hadisçiler, hadisin âhad ve mütevâtir şeklindeki taksiminde, mütevâtirin lafzî ve manevî şeklinde ayrılmasında ve belli bir dönemden sonra tevil metodunun tatbikinde” kelimadan etkilenmişlerdir.¹ Kelamcılar da istidlâl yöntemlerini, belli şartlar müvâcehesinde hadislerden istifade ederek oluşturmuşlardır. Şurası var ki; Sünnî kelam ulemâsının âhad hadisler istidlâl konusunda, Eş’arî hariç, görüş birliği içerisinde olduğu bilinmektedir. Buna göre, zan ifade etmesi sebebiyle âhad haber itikadi meselelerde delil teşkil etmez.² Elbette bu durum hadislerin kelâmî eserlerde hiç kullanılmadığı anlamını da taşımamaktadır. Burada kastedilen, sadece âhad hadis üzerine itikad bina edilemeyeceğidir. Zira her kelâmî ekol kendi görüşlerini destekleyen rivayetleri kullanmıştır. Ayrıca bazı fer’î meseleleri izah kabîlinden ya da ehl-i bidate cevap verebilmek için de hadisler istimâl olunmuştur.³

Ebû Hanîfe’ye nisbet edilen⁴ el-Fıkhu’l-Ekber, ehl-i sünnet ulemâsı nezdinde itibar görmüş ve başta Babertî, Ali el-Kâri, Ebû’l-Müntehâ el-Mağnîsâvî olmak üzere birçok sünnî-hanefî âlim tarafından şerh edilmiştir. Sînobî’de söz konusu esere şerh yazan islam ilim adamlarındandır. Meseleye yukarıda izahı yapılan çerçevede bakıldığında Sînobî’nin el-Fıkhu’l-Ekber şerhinde de benzer durumlar müşahade edilmektedir. Bir kelamcı olarak kendisinin hadisleri kullanım şekli ve düzeyi, hadisçiler tarafından sınırları belirlenmiş usul prensiplerine vukufiyeti, hadis sıhhat tespiti noktasında hassasiyeti, şeyh taassubu, hadisin i’ malî ile zafiyeti arasındaki irtibata yaklaşımı gibi hususlar dikkat çekicidir. Bildiride Sînobî’nin meseleleri izah sadedinde yer verdiği rivayetler tetkike açılırken, hadis alanında mütehasıs bilginlerin adı geçen rivayetler üzerinde ne gibi değerlendirmelerde bulunduğu konusu, çalışmanın önceliğini oluşturacaktır. Rivayetler hakkında kullanılan, “sahih”, “hasen”, “zayıf” ya da “uydurma” tabirleri hadisçilerin yorum ve tenkitleri olacaktır. Kelamcıların hadislere bakışı, yahut hadis sıhhat tespitinde takip ettikleri yöntemler değerlendirme dışında tutulacaktır. Zira rivayet değerlendirmelerinde aklî verileri, isnadın yapısı ve kuvvetinden daha mühim addeden kelamcıların hadis kabul kriterleri meselenin farklı bir yöne kaymasına zemin hazırlayabilecektir.

1. Sînobî’nin Hayatı ve Eserleri

Kaynaklarda doğum yeri ve yılına ilişkin net bir bilgi olmamakla beraber, nisbesinden hareketle Sinop’ta doğduğu ifade edilmektedir. Bursa Sultaniye Medresesi Müderrisi iken 891 senesinde vefat ettiği nakledilmektedir. Dolayısıyla kendisi II Murad, Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid dönemlerini görmüş bir ilim adamıdır. Kendisiyle alakalı olarak, Sinubi ya da Sinabi şeklinde nisbeler de mevcuttur.⁵

¹ Hüseyin Kahraman, “Kelamcı Bakış Açısının Hadisçilerin Sünnet Anlayışının Şekillenmesine Etkisi”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, (Bursa Mayıs 2004) s. 205.

² Mehmet Kubat, “Kelam İlminin Yeniden İnşasında Hadis’in Rolü,” *Kelam İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, (Elazığ 2004), s. 267-268.

³ İbrahim Bayraktar, “Hadis İlmi ve Kelam”, *Atatürk Ü.İ.F.D.*, 10, (Haziran 1992): 249.

⁴ Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu’s-Sa’âde ve Misbâhu’s-Siyâde fi Mevzû’âtî’l-Ulûm*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985), 2: 141; Şerafettin Gölcük - Adil Bebek, “el-Fıkhu’l-ekber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 545-546.

⁵ Mehmet Öz, “Sinop”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 252.

Âlim, fâzıl ve zekavet sahibi biri olarak tavsif edilen Sînobî'nin ilim ve tahsil hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda, hoş sohbetli, faziletle muttasıf, ilmî meseleler gönül aynasından yansımış, arabi ilimlerdeki kudreti herkesçe tescil edilmiş, akledilebilir konuları fehmetme konusunda mahir, hüsn-ü hatta son derece kabiliyetli bir zat olarak tanıtılmıştır. Zeyniye tarikatına müntesip olduğu ifade edilen Sînobî'nin kabri de Zeynîlerde mescidin önünde yer almaktadır. İsmi kabristan'da, "Müderriş Sinoplu İlyas 1486" şeklinde kayıt altına alınmıştır.

Kaynaklarda dört eserinden bahsedilir. Bunlardan ilki; meşhur kelam kitabı, "Şerhu'l-makâsıd" için yaptığı haşiyedir. İkinci çalışması; "Risaletun fi tefsiri bazı'l-âyat isimli çalışmasıdır. Bazı akademik çalışmalarda bu eserin mevcut olmadığı ifade edilse de⁶ sonradan kaleme alınan başkaca değerlendirmelerde, "Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2985, Hâlet Efendi, nr. 429, Şehid Ali Paşa, nr. 1612; Râgıb Paşa Ktp., nr. 757, 813" numaraları ile kayıtlı olarak yazma nüshalarının varlığı tespit edilmiştir.⁷ Üçüncü eseri, "Şerhu arûzı'l-endülüsi" adını taşır. Ancak bu eser ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Son çalışması ise, bildirimize konu teşkil eden Şerhu Fıkhi'l-ekber'dir. Adı geçen bu kitap, Fethi Kerim Kazanç tarafından Yüksek Lisans Tezi kapsamında tahkik ve tahlil edilmiştir.

Tetkike açtığımız Şerhu Fıkhi'l-Ekber ise, Sinabî'yi kayda değer bir ilim adamı kılan bu eseridir. 865/1460 senesinde kaleme almış ve Fatih Sultan Mehmed'e sunmuştur. Sînobî'nin isminden çok adı geçen bu şerhi daha meşhur olmuştur. (Kazanç, 1991). Devrinde bir çok el-Fıkhu'l-ekber şerhi olmasına rağmen Sînobî'nin el-Fıkhu'l-ekber şarihi olarak anılması eserin kıymetini göstermektedir.⁸ Ayrıca eserin yazımından iki sene sonra Molla Hüsrev tarafından istinsah edilmesi de kıymetini bir kat daha artırmaktadır.

2.Sinobî'nin Yer Verdiği Rivayetlerin Genel Değerlendirmesi

Sînobî'nin *el-Fıkhu'l-ekber* şerhine şekilsel açıdan bakılacak olursa, konu tespiti ve başlıklandırma itibariyle *ellialtı* temadan meydana geldiği görülecektir. Ebû Hanife'nin bir cümle olarak izah ettiği meseleleri bazen birkaç başlık özelinde ele alan Sînobî; her başlığın altında kendi yorum, değerlendirme, savunduğu görüşün aksini düşünenlere reddiye ve delillendirmelerle konuyu izah ve şerh etmiştir. Delillendirmelerini kimi zaman ayetler ya da aklî istinbatlar ile yapan müellif bazen de hadislerle görüşünü destekleme yoluna gitmiştir. Bu zaviyeden bakıldığında adı geçen *ellialtı* başlığın *otuzikisinde* toplam *otuzsekiz* rivayete yer vermiştir. Şerhin hacmine oranla bu sayı azımsanacak bir rakam olarak görülemez.

Yaklaşık olarak her iki konudan birinde hadislere yer veren Sînobî rivayetlerin senetlerini aktarmaz. Çoğu kez hadisin hiçbir ravisine işaret etmezken bazen sahabî râvisine değinir. Bazen metnine hiç yer vermeden sadece hadise işaret ederken; bazen de hadisin konuyla doğrudan ilgili olan kısmını ihtisaren verir. Rivayetlerin hiçbirinde sıhhat değerlendirmesinde bulunmaz. Adı geçen bu *otuzsekiz* rivayete ilgili hadis münekkitletlerinin tespit, yorum ve değerlendirmeleri şu şekildedir. Bu haberlerin;

⁶ Fethi Kerim Kazanç, *Fıkıh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinobî'nin Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1991), 58.

⁷ Mustafa Sinanoğlu, "el-Makâsıd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 421.

⁸ Kadir Gömbeyaz, "Sinop'tan Bursa'ya Bir Osmanlı Âlimi: İlyas B. İbrahim es-Sinobî (Ö. 891/1486)", *Sinop İli Değerleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Sinop 2015), 81-89.

Yirmisi Sahih, dördü Hasen, onbiri zayıf, dört tanesinin ise herhangi bir senedi ya da rivayet kaynaklarında yeri yoktur. Dokuz rivayet Buhari ve Müslim’de müştereken yer alırken, beş tanesi sadece Müslim’de; bir tanesi de sadece Buhari’nin Sahih’inde geçmektedir. Herhangi bir senedi yada kaynaklarda yer almayan haberlerle ilgili olarak, bu dört rivayetin iki tanesi net bir şekilde vâhi olarak nitelenmiş; iki tanesi ise, hiçbir meşhur ya da tali hadis kaynağında yer almaması ya da senedinin bulunmaması gibi sebeplerle bu vasıfla nitelenmiştir. Söz konusu bu iki rivayetin mana, mefhum ve bağlam açısından bazı yakın rivayetlerle irtibatının olması ilgili hadisler hakkındaki hükmü kaldırmayacaktır. Çünkü kelimeler ulemâsı rivayetlere taşıdığı anlam üzerinden yaklaşırken, hadis münekkittleri ise öncelikle senet değerlendirmesine yer vermiş akabinde metin tahlil ve yorumlamasına girişmişlerdir. Bu sebeple, mevzu hadis eserlerinde net bir şekilde uydurma olduğu belirtilen, “لَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاكَ” hadisinin mana olarak sahih olduğu şeklinde yorumlamalar yapılmıştır.⁹ Bu durum dahi hadis münekkittlerinin isnad sistemine yükledikleri anlam ve ehemmiyetin derecesini göstermektedir.

Rivayetlerin sıhhat tespit ve değerlendirmelerinde; Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Ma’in ve Tirmizi gibi ilk dönem hadis münekkittlerinin yanı sıra Elbânî ve Şuayb Arnavud gibi çağdaş ulemânın görüşlerinden de istifade edilmiştir. Yöntem olarak, eserde geçen rivayetin ilk olarak, Kütüb-i Tis’a içerisinde yer alıp almadığı araştırılmış eğer bu kaynaklarda mevcut değilse daha tali kaynaklara müracaat edilmiştir.

3. Rivayetler Üzerindeki Tasarrufları İtibariyle Sinobî’nin Şerhi Şerh Yöntem ve Usûlü

Sinobî’nin hadisleri kullanımındaki genel yaklaşımı; bahse konu tartışmayı kendi görüşleri çerçevesinde destekleyecek rivayete doğrudan yer vermek şeklinde özetlenebilir. Bunu yaparken kullandığı haberler herhangi bir şüphe ya da ikincil yoruma gerek kalmaksızın şahsi eğilimini net bir şekilde destekler niteliktedir. Örneğin; kabirde münker-nekir isimli meleklerin sorgusunun mü’minler için zor olmayacağı sadece kafir olanlara ağır suallerin sorulacağı görüşünü benimseyen Sinobî; yaklaşımını desteklerken, Buhârî’nin Sahih’inde yer verdiği “مَنْ نُوقِشَ الْحَسَابَ” rivayetini¹⁰ kullanır. Bu rivayetten net bir şekilde, münakaşa şeklinde sorulanların azap çekecek kimseler olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan Sinobî’ye göre, başkaca âlimler tarafından rivayetlerden hüküm istinbatında hata yapıldığı ya da metinlerin yorumlanmasına ilişkin yanlış tespit ve eğilimler vaki olduğunda zikrolunan görüşün kendi fikir ve düşünceleriyle uygun düşmediğini izah etmekten geri durmaz. Büyük günahların hususiyetlerine dair açtığı başlık altında; “مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ فَقَدْ كَفَرَ” hadisini kullanır. Rivayet, lafzî itibariyle aynen ya da çok benzer ifadelerle Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’i ile Dârimî’nin *Sünen*’inde yer almaktadır ve “Sahih” olarak nitelenmektedir.¹¹ Hadisin ifade ettiği, “küfre düşen kişi”, kimi ulemâ nezdinde metnin zahiri dikkate alınarak namazı terk eden herkesi

⁹ Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlû’l-ilbâs*, (Kahire: Mektebetü’l-kutsî, 1351), 2: 164

¹⁰ Buhârî, “Rikâk”, 49; Müslim, “Cenne”, 79-81; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 3; Tirmizî, “Sıfatü’l-kıyâme”, 5, “Tefsîr”; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 47, 48, 91, 108, 127, 185, 206.

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 355.

şamil olarak düşünülmüştür. Sînobî buna karşı çıkararak, küfre düşen kimsenin, namazı kasıtlı olarak terk edip onu terk etmeyi helal sayanlar olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu şekilde yorumlama yapan başka el-Fıkhı'l-ekber şarihleri de mevcuttur.¹²

Tefsir usûlü içerisinde dirayet ve rivayet tefsirleri şeklindeki ayrımın bir benzeri hadis şerh yöntemi açısından da düşünülebilir. Hadisçiler nezdinde en makbul şerh, bir hadisin başka sahih hadislerle izah edilmesidir. Bu zaviyeden mevzuya yaklaşıldığında, Sînobî şerh içerisinde bazı meseleleri birden fazla rivayetle açıklama yoluna gitmiştir. Örneğin; şefaathahsinde¹³ Peygamberlerin ümmetlerine şefaatinin hak ve müminlerden sadece küçük günah işleyenler için değil büyük günah işleyenler için de bu şefaatin geçerli olduğunu¹⁴ desteklemek sadedinde ilk olarak, “لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ يَدْعُو بِهَا ، وَأُرِيدُ أَنْ أُخْتَبِيَ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِّأُمَّتِي فِي الْآخِرَةِ” rivayetine yer verir. Hadis münekkittlerince sahih olarak nitelenen ve başta Buhari¹⁵ ve Müslim¹⁶ olmak üzere İbn Mace¹⁷ ve Tirmizi'nin Sünenleri¹⁸ ile İmam Malik'in Muvatta'ı¹⁹ ve Ahmed b. Hanbel'in Müsnedin'de²⁰ geçen bu hadisi kullanarak Sînobî Mutezili görüşe bir reddiyede bulunur. Zira onlar büyük günah işleyenlere şefaathahsinde olmadığı görüşünü benimsemektedirler.²¹ Akabinde, kendi görüşü olan ve büyük günah işleyenlerin de şefaatten nasipdar olacağını daha net bir şekilde belirten, “شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي” hadisini zikreder. Bu hadis de sahih bir rivayet olup temel hadis kaynaklarında yer almaktadır.²²

Hadisin başka hadislerle şerhinin bir diğer veçhesi de; her biri meselenin farklı yönlerini izah eden rivayetleri toplayarak bütüncül bir metin oluşturmak ve ilgili mevzuu vuzuha kavuşturmasıdır. Sînobî, Hz Peygamberin havzı ile alakalı bahiste²³ havzın ne zaman kurulacağı ve miktarının ne olacağına ilişkin toplamda beş rivayet özelinde meseleyi izaha gayret gösterir. İlk olarak, Gazali Ve Kurtubi gibi bazı alimlerin, havzın sıratından önce kurulacağı görüşlerini dile getirir ve iki hadis üzerinden onların delillerini zikreder. Bu hadislerden ilki²⁴, “يَرُدُّ عَلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ رَهْطٌ مِنْ أَصْحَابِي” , diğeri ise²⁵, “فَيُخَلِّتُونَ عَنِ الْحَوْضِ فَأَقُولُ يَا رَبِّ أَصْحَابِي . فَيَقُولُ إِنَّكَ لَا عِلْمَ لَكَ بِمَا أَحَدْتُمْوَا بَعْدَكَ ، إِنَّهُمْ ارْتَدُّوَا عَلَى أَدْبَارِهِمُ الْقَهْقَرَى

¹² Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *er-Ravdu'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhı'l-ekber*, nşr. Vehbi Süleyman Çavcî, (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1998), 211.

¹³ Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinôbî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 118.

¹⁴ Ehli sünnetin genel görüşü bu minvaldedir. Bkz. Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed Bağdadi, *Kitabü usûli'd-dîn*, (İstanbul, 1346), 244.

¹⁵ Buhârî, “De'avât”, 1, “Tevhîd”, 31.

¹⁶ Müslim, “İman”, 334-345.

¹⁷ İbn Mâce, “Zühhd”, 37.

¹⁸ Tirmizî, “De'avât”, 148.

¹⁹ Muvatta, “Kur'ân”, 26.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 275, 313, 381, 396, 409, 426, 430, 486, 3: 208, 218, 219, 258, 276, 292, 384, 396.

²¹ Ebü'l-Hasen Kadı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu Usûli'l-hamse*, (Kahire:1988), 687, 688.

²² Ebü Dâvûd, “Sünnet”, 23; İbn Mâce, “Zühhd”, 37; Tirmizî, “Sıfatü'l-kıyâme”, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 213.

²³ Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinôbî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 120-121.

²⁴ Buhârî, “Rikâk”, 53; Bu rivayet yukarıdaki metin minvalde Kütüb-i tis'a içerisinde sadece Buhârî'de yer almaktadır. Ancak mefhum itibariyle başta Müslim olmak üzere Kütüb-i Tis'a'nın tamamında bulunmaktadır.

²⁵ İbn Huzeyme, Ebûbekir b. İshâk, *Sahihu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 3: 191; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî, *Şuabul iman*, thk. Muh-târ Ahmed en-Nedvî, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003), 3: 305.

“من أشيع صائما سقاها الله من حوضي شربة لا يظما بعدها أبدا” hadisidir. Her ne kadar Sînobî havzın bir kaç yerde olduğunu iddia edenlerin görüşlerini verse de kendisi onun sıratından sonra yer aldığını kabul eder. Kendi görüşünü kuvvetlendirmek için de, “ينصرف النبي من موقف القيامة الى الجنة و ينصرف علي اثر الصالحون الى الجنة فيطلعون على الحوض” hadisini²⁶ verir.²⁷ Bu izahatın akabinde ise, havzın büyüklüğüne işaret kabîlinden, “كما بين مدينة وصنعاء” rivayetlerine değinir. Görüldüğü üzere Sînobî meseleye taalluk eden muvafık/zıt ayrımı gözetmeksizin metinlerin tamamını vermenin gayreti içinde olmuş ve bütüncül bir sonuç elde etmeye çalışmıştır. Yukardan beri bahsi geçen rivayetlerin sıhhat durumuna ilgili kısımlarda yer verileceğinden burada değinmek zaid görülmüştür.

4. Bazı Usul-i Hadis Meseleleri ve Sînobî

a. İdrâc

Bir hadis terimi olarak idrâc, râvînin bilerek ya da bilmeyerek, rivayet ettiği hadisin metnine veya senedine aslından olmayan sözler sokmasıdır.²⁸ Senette ya da metinde vâki olabilen idrâcın kendi içerisinde de birçok çeşidi vardır.²⁹

Sînobî'nin seçtiği rivayetler içerisinde müdrec olarak niteleyebileceğimiz metinler mevcuttur. Genelde farklı hadisleri birbirine katarak naklettiği rivayetler üzerindeki bu tasarrufun Sînobî'ye aidiyeti elbette tartışılabilir. Zira kendi hocalarından bu şekilde hatalı duymuş ve derinlemesine incelememiş olabilir. Ancak bu hususlar dahi söz konusu rivayetlerin mevcut olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

Havzın sıratından sonra kurulacağını kabul eden Sînobî; görüşünü kuvvetlendirmek için, “ينصرف النبي من موقف القيامة الى الجنة و ينصرف علي اثر الصالحون الى الجنة فيطلعون على الحوض” hadisini³⁰ kullanır.³¹ Bu rivayet, son derece uzun bir metnin küçük bir kısmıdır. *Tuhfetu'l-eşraf*'ta adı geçen bu haberin, Sînobî'nin kullandığı kısmı da dahil olmak üzere, büyük oranda râvîlerin idracı olabileceği belirtilmiştir.³² Ebu Dâvûd da aynı hadîsi Sînobî'nin kullandığı metne yer vermeden Sünen'ine alarak bir yönüyle mevzuaya yaklaşımını belli etmektedir.³³

Keza, Peygamberlerin mucizeleri ile velilerin kerametlerinin izah edildiği kısımda decalin istidrac adı verilen olağan dışı bazı özelliklere sahip olabileceğini ama bunların mucize ya da keramet sayılmayacağını belirtirken, “يأتي الدجال على قوم فيدعوهم فيؤمنون به ويستجيون له و يأمر السماء فتمطر” rivayetine yer vermiştir. Bu hadis Müslim'in Sahîh'inde geçen³⁴ uzunca bir rivayete

²⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 13.

²⁷ Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinôbî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 121-122.

²⁸ Hakim en-Neysâbûrî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, thk. Seyyid Ma'zam Huseyn, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1977, 84; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 2015, 196-199.

²⁹ Irakî, Zeynuddîn, et-Takyîd ve'l-îzâh şerhu Mukaddimeti İbn Salah, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine: Mektebetü'r-rakmiyye 1969, 1: 127.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4:13.

³¹ Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinôbî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 121-122.

³² Mizzi, Cemâleddin Ebu'l-Kâsım, *Tuhfetu'l-eşraf bi ma'rifeti'l-etrâf*, thk. Abdussamed Şerefuddin, Beyrut: Dâru'l-kayyime, 1983, VIII, 333.

³³ Ebu Dâvud, “Eymân ve'n-nüzûr”, 12.

³⁴ Müslim, “Fiten”, 110.

Ahmed b. Hanbel³⁵, İbn Mâce³⁶ Tirmizi³⁷ de yer alan başkaca hadislerde zikrolunan ifadelerin idrâcıyla oluşturulmuş bir metindir. Buradan hareketle, her ne kadar bahse konu rivayetler sahih olmakla birlikte, Sînobî'nin konuyu delillendirirken mana ile rivayetin sınırlarını zorlayarak, rivayet yöntem ve tekniklerini çok da önemsemediğine dair ipuçları yakalamaktayız.

Aynı şekilde Sînobî, deccâlin zuhuru ile ilgili açılan başlıkta³⁸ onun İstanbul'un fethinden sonra ortaya çıkacağını belirten ve Fatıma bnt. Kays'tan geldiğini ifade ettiği bir rivayete yer verir. Deccal'in zuhuru ile ilgili Hz Fatıma'dan gelen ve başta Müslim³⁹ Ebu Davud⁴⁰ ve Tirmizi⁴¹ olmak üzere temel hadis kaynaklarında nakledilen bu meşhur rivayete baktığımızda "İstanbul'un fethinden sonra" ziyadesinin olmadığı görülür. Deccal'in fetih sonrası çıkacağını bildiren rivayetler ise Fatıma bnt. Kays'tan değil, Muaz b. Cebel'den gelmektedir ve metni şu şekildedir: "عُمْرَانُ

بَيْنَ الْمَقْدِسِ خَرَابٌ يَثْرِبُ وَخَرَابٌ يَثْرِبُ خُرُوجُ الْمَلْحَمَةِ وَخُرُوجُ الْمَلْحَمَةِ فَتَنُ قُسْطَنْطِينِيَّةَ وَفَتْحُ الْقُسْطَنْطِينِيَّةِ خُرُوجُ الدَّجَالِ

Bu rivayet Ebu Davud, Tirmizi ve İbn Mâce'nin Sünenleri⁴² ile Ahmed b. Hanbel'in Müsne'dinde yer almaktadır. Burada görüldüğü üzere aynı konu hakkında varid olmuş ve farklı tarihlerle gelmiş iki ayrı hadisin senedi ile metnini birbirine katmak suretiyle Sînobî kişisel bir tasarrufta bulunmuştur. İstanbul'un fethinden sonra deccalin çıkacağına dair rivayetlerin sıhhat bakımından zafiyeti göz ardı edilse bile, böylesi bir rivayet tahdisi hadis ilimleri açısından doğru gözükmemektedir. Benzer bir durum, Allah'ın sıfatlarına ilişkin meselelerin dinin zaruriyyâtından olup olmadığına dair başlık altında yer verdiği, "مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا ، وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا ، وَأَكَلَ ذَيْبَحَتَنَا فَاشْهَدُوا لَهُ بِالْإِيمَانِ" metinde de söz konusudur. İlgili rivayet Sînobî'nin zikrettiği şekliyle hiçbir muteber hadis eserinde mevcut değildir. Ancak rivayetin ilk kısmı olan, "مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا ، وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا ، وَأَكَلَ ذَيْبَحَتَنَا" kısmı Buhari'nin Sahîh'i⁴³, Neseî'nin Sünen'inde⁴⁴ yer almaktadır. Rivayetin son kısmı olan, "فاشهدوا له" kısmı ise, "إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ يَعْتَادُ الْمَسْجِدَ" rivayetinin akabide mevcuttur.⁴⁵ Dikkat çeken husus ise; "فَذَلِكَ الْمُسْلِمُ..." şeklinde varid olmuş rivayetlerin son kısmının, "مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا ، وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا ، وَأَكَلَ ذَيْبَحَتَنَا" şeklinde devam etmesidir. İslam ve imân kavramlarına kelâmî tartışmalarda yüklenen anlam düşünüldüğünde rivayetin sonunda yer alan islam yerine iman ifadesinin eklenmesi adı geçen tartışmalar muvacehesinde bir tasarruf olarak düşünülebilir.

b. Muhtelifu'l-hadis

Bir hadis usulü terimi olarak muhtelifu'l-hadis; makbul bir hadisin aynı konuda kendisi gibi makbul bir veya birçok hadise yahut öteki delillere, görünürde veya gerçekte manen muhalif

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4:

³⁶ İbn Mâce, "Fiten", 20.

³⁷ Tirmizî, "Fiten", 59.

³⁸ Kazanç, *Fıkıh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinobî'nin Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, 146-147.

³⁹ Müslim, "Fiten", 121.

⁴⁰ Ebû Dâvûd, "Melâhim", 15.

⁴¹ Tirmizî, "Fiten", 66.

⁴² Ebû Dâvûd, "Melâhim", 3,4; Tirmizî, "Fiten", 58; İbn Mâce, "Fiten", 35; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 232, 234, 245.

⁴³ Buhârî, "Salat", 28.

⁴⁴ Neseî, "İman", 9.

⁴⁵ İbn Mâce, "Mesâcid", 19; Tirmizî, "İman", 8, "Tefsîr", 10, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 76; Dârimi, *Sünen*, 2: 780.

olmasından ve bu muhalefetin giderilme yollarından bahseden bir ilim dalıdır.⁴⁶ Bu açıdan Sînobî'nin şerhine bakıldığında bazı rivayet örnekleriyle karşılaşmak mümkündür. Örneğin;

Deccal bahsinde yer almaktadır. Şerh içerisinde Deccalin suretine ilişkin birbiriyle çelişen iki rivayete değinir. Zira bu rivayetlerden ilki onun sağ gözünün kör olduğunu ifade eden “لَا إِلَهَ إِلَّا الْمَسِيحُ الدَّجَالُ أَعْوَرَ الْعَيْنِ الْيُمْنَى ، كَانَ عَيْنُهُ عَيْنَةً طَافِيَةً”⁴⁷ hadisi iken diğeri sol gözünün kör olduğunu belirten, “لَدَّجَالُ أَعْوَرَ الْعَيْنِ الْيُسْرَى، جَفَالُ الشَّعْرِ، مَعَهُ جَنَّةٌ وَنَارٌ، فَتَارُهُ جَنَّةٌ وَجَنَّةُ نَارٌ”⁴⁸ rivayettir. Söz konusu bu metin Müslim'in Sahihî⁴⁸ İbn Mace'nin Sünen'i⁴⁹ ve Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde⁵⁰ yer almaktadır. Bu iki rivayet de hadis münekkithlerince sahih kabul edilmektedir. Sînobî; bu ifade farklılıklarının bir ravi yanlışlığı olabileceğini ve aslında deccalin gözlerinden birinin kör diğeri de hastalıklı olması sebebiyle iki gözünün de kör olduğuna dair bir naklin söz konusu edilebileceğini söyler.

Bir başka örnek de; havzın büyüklüğü ve miktarına ilişkin rivayetlerde mevcuttur. Sînobî, havzın büyüklüğünü izah sadedinde birbirinden farklı mesafelere işaret eden, “إِنْ حَوْضِي أَبْعَدُ مِنْ أَيْلَةٍ مِنْ”⁵¹ rivayet metinlerine yer verir. Hz Peygamber'in söz konusu bu ifadeleri hususunda “سَبِيلُ التَّمَثِيلِ” tabirini kullanır ve insanın gördükleri ve tecrübeleri oranında tahminde bulunabileceğini ifade ederek rivayetler arasını cem etmeye gayret eder.⁵¹

Muhtelifu'l hadis ilminin sınırları içerisinde değerlendirebileceğimiz son örnek ise; miracın⁵² başlangıç noktasına ilişkin farklılık arzeden, “وَأُتِيْتُ بِدَائِيَةِ أَبِيصَ ... ، بَيْنَا أَنَا عِنْدَ الْبَيْتِ بَيْنَ النَّائِمِ وَالْقِيَّطَانِ ... ، وَأُتِيْتُ بِدَائِيَةِ أَبِيصَ ... ، دُونَ الْبُغْلِ وَفَوْقَ الْحِمَارِ الْبَرَّاقِ...”⁵³ hadisi ile, “كَانَ نَائِمًا فِي بَيْتِ أُمِّ هَانِيءَ...”⁵⁴ rivayetidir. Görüldüğü üzere ilk rivayette miraç hadisesi hicr ile Hz Peygamber'in evi arasında vukua gelmişken ikinci rivayette Ümmü Hani'nin evinde meydana gelmiştir. Sînobî bu farklılığı miracın birden fazla tekrar ettiği şeklinde üstad⁵³ dediği kişiden hareketle cevaplar.

Rivayetlerin değerlendirmesine geçecek olursak ilk rivayet gerek ihtisaren gerekse uzun hali ile başta Buhari olmak üzere⁵⁴, Müslim, Tirmizî⁵⁵ Ahmed b. hanbel⁵⁶ de yer almaktadır. Sahih bir rivayettir.

İsra hadisenin Ümmü haninin evinde başladığına dair ikinci rivayet ise; Sînobî'nin mana ile rivayetin boyutlarını farklı yerlere taşıdığını gösterir. Zira kendisi rivayeti ihtisar, takti ya da mana ile rivayet esaslarından farklı bir şekilde sadece özetlemiştir. Rivayetin aslı ise, temel hadis

⁴⁶ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, (İstanbul: İFAV, 2015), 34-35.

⁴⁷ Buhârî, “Ehâdisü'l-enbiyâ”, 48, “Libas”, 68, “Tabir”, 11, 33, “Tevhîd”, 17; Müslim, “İman”, 273,274, “Fiten”, 100; Tirmizî, “Fiten”, 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 37, 122, 124, 126, 131, 144.

⁴⁸ Müslim, “Fiten”, 104.

⁴⁹ İbn Mâce, “Fiten”, 33.

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 79, 221, 383, 397, 434.

⁵¹ Kazanç, *Fıkıh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinôbî'nin Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, 122.

⁵² Kazanç, *Fıkıh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinôbî'nin Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, 144-145.

⁵³ Bu ismin Şemseddin Ahmed el-Hayalî (ö. 875/1470 [?]) olduğunu ifade edilir..

⁵⁴ Buhârî, “Bedü-l-halk”, 6, “Menâkibü'l-ensâr”, 42; Müslim, “İman”, 259.

⁵⁵ Tirmizî, “Tefsir”, 18

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 238, 5: 387.

kaynaklarında değil ilk olarak Taberî'nin Tefsir'inde⁵⁷ yer almaktadır ve kaynaklarda şiddetli za-yıf ya da vâhi olarak nitelenmektedir.⁵⁸

Burada hadis usulünün alt dallarından olan ve hadis ilimleri içerisinde önemli bir yeri bulunan muhtelifu'l-hadis ilminin temel prensiplerinden birine aykırılık da vardır. Şöyle ki; riva-yetler arasında zahiren ya da gerçekten bir tearuzun varlığından bahsedebilmek için her iki riva-yetin de sıhhat bakımından denk ve sahih olmaları icap eder. Adı geçen rivayetlerden biri hadis ulemâsı nezdinde sahih iken diğeri şiddetli zaafiyeti sebebiyle kabul görmemiştir. Dolayısıyla bu rivayetleri aralarında ihtilaf olduğu düşüncesiyle izaha girişmek muhtelifu'l-hadis ilminin pren-sipleriyle de örtüşmemektedir.

c. Mana ile Rivayet

Belli şartlar çerçevesinde hadislerin anlamı ile rivayet edilmesi demek olan mana ile rivayet her ne kadar lafzen rivayeti şart koşanlar olsa da bir gerçeklik olarak hadis tahdisinde uy-gulanagelmış bir yöntemdir. Şöyle ki elimizde mevcut hadis külliyetinin büyük bir kısmın mana ile rivayet edildiğini söylemek hata olmaz. el-Fıkhu'l-ekber şerhinde Sînobî'nin de bazı rivayet-leri özetlemek suretiyle naklettiğini söyleyebiliriz. Örneğin; Hz Peygamberin teravih namazının farz zannedileceğinden korkması sebebiyle onu cemaatle kılmadığından bahseden⁵⁹ meşhur Bu-hari rivayetini hikaye ederek aktarmıştır. Zira kendisinin seçtiği lafızların aynı ya da benzeriyle rivayet eden hiçbir hadis kaynağı yoktur. Kezâ, Fet'h suresi 6. Ayette geçen liyeğfira lekellahu ma tekaddeme min zenbik ayetinden hareketle peygamberlerin de hata ve günah işleyebileceğini ifade eden haşeviyye ve diğer görüşlere cevaben Sînobî bu konuyu zelle başlığı altında ele almış ve “أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأمتل فالأمتل” hadisi ile desteklemiştir. Bu rivayet dahi mana ile rivayet edilmiş hadislerdendir. Buhari bu lafızla bab başlığı koymakla adı geçen rivayetin bu lafızla kendi kriter-leri muvacehesinde sıhhatli bir versiyonu bulunmadığına zımnen işaret etmektedir. Zira buhari bab başlığını senetsiz bir şekilde hadisten oluşturuyorsa genel olarak şartlarını taşımayan rivayet-tir demektir. Ancak aynı hadis farklı lafızlarla tirmizi ve ibn macenin süneni ile ahmed b hanbel'in müsnedinde yer almaktadır.⁶⁰ Rivayetin söz konusu versiyonları da hadis münekkittelerince hasen olarak nitelenmiştir. Buradan şunu net bir şekilde söyleyebiliriz ki Sînobî mefhum itibariyle doğru ve destekçisi olan rivayetlerde daha sahihinin arama yoluna gitmemektedir.

Burada değinmenin yerinde olacağı husus; Sînobî'nin mana ile rivayet mefhumunun sınırılarını genişlettiği gerçeğidir. Zira hadis ulemâsı mana ile rivayeti belli şartlar altında ve belli kriterler muvacehesinde⁶¹ caiz görmüşlerdir. Şerhte yer alan örneklere bakıldığında bu şartların çok dikkate alınmadığı söylenebilir.

⁵⁷ Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk.Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000, 17: 331.

⁵⁸ Ebu Abdurrahman Mahmud, *el-Ehâdisü'd-da'ife ve'l-mevdû'a elletî hakeme aleyha Hafız İbn Kesîr fî Tefsîrihi*, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 20109, 257-258.

⁵⁹ Kazanç, *Fıkıh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinôbî'nin Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, 89.

⁶⁰ İbn Mâce, “Fiten”, 23; Tirmizî, “Zühed”, 57, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 172, 173, 180, 185.

⁶¹ Enbiya, Yıldırım, “Hadislerin Mana İle Rivayeti”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (1996): 279-314; Suyûtî Abdulmenas, “er-Rivâyetü bi'l-ma'nâ”, *Mecelletü'l-İlmiyye*, 4/7, (2014): 45-70.

d. Hadisleri Tahriç Etmesi

Sînobî'nin şerh içerisinde, hadisçilerin tarif ettiği ölçüde bir tahriç yöntemi belirlediğini söylemek mümkün değildir. Senet değerlendirmelerinde kimi zaman hiçbir râviye işaret etmeyen bazen hadisin sahabî râvisini vermekle yetinir. İsnada değinmediği rivayetlerde, “ورد في الحديث” ya da “في قول النبي” tabirleri ile hadisi nakleder. Buna karşın Sînobî kimi zaman rivayetin geçtiği kaynaklara işaret etmektedir. Şefaât⁶² bahsinde olduğu üzere Buhari ve Müslim'in ittifakla rivayet ettiği hadislerle işaret eder. Kimi zaman Müslim ve Tirmizi'nin müştereken kullandıkları rivayetlere işaret eder.⁶³ Ahmed b. Hanbel'in eserine de atıf yaptığı yerler mevcuttur.⁶⁴

Sînobî nadirat kabilinden hadislerin tahrici başlığı altında bahsedebileceğimiz bazı tasarruflarda da bulunur. Örneğin, Deccal'in Müslümanları ikna edebilmek üzere göstereceği harûkûladelikleri ifade eden bir hadise⁶⁵ şerhte yer verir. Naklettiği hadisin akabinde Deccal'in göstereceği istidrac nevinden bu olağan üstü olaylara bir kimseyi öldürüp tekrar diriltmek şeklinde bir özellik daha ekler. Bu ziyadenin Camiu'l-Usul ve Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde bulunduğu şeklinde bir ayrıntı ekler.

Eser üzerine tahriç sistematığı üzerinden bakıldığında dikkat çeken bir husus; Tirmizi'nin rivayetlerine Sînobî'nin çok daha fazla işaret etmesidir. Tirmizi'nin yer verdiği hadisleri naklederken sahabi ravisinin vermenin yanında Tirmizi'den yaptığı nakillerde lafza daha bağlı kaldığı görülmektedir. Zira Sînobî'nin eserde kullandığı rivayetlerde çoğu kez rivayet metinlerini hikaye ettiği ya da müradif kelimeler kullandığı yukarda ifade edilmiştir. Meseleye bu zaviyeden bakıldığında Sînobî'nin Kütüb-i Tis'a içerisinde Tirmizi'nin Sünen'i üzerinde vukufiyetinin diğer eserlere nazaran daha fazla olduğu yönünde bir tespitte bulunabilir. Ancak bunların hiçbirisi Sînobî'nin sistematik bir hadis birikimi ya da tahriç sistemi üzerinde yetkinliğine dair kesin karine teşkil etmemektedir.

Gerek örnekler gerekse rivayetler üzerinden yapılan çıkarımlardan şu sonuca ulaşılabilir. Sînobî, verdiği hadislerin tamamının kaynaklarını tespit ve takdim gayreti içinde olmamıştır. Ancak geçtiği yeri bildiği rivayetlerin ise kaynaklarını vermek suretiyle görüşünü bu şekilde destekleme yolundan da geri durmamıştır.

e. Hadise İşaret Ederek Metne Yer Vermemesi

Sînobî'nin şerh içerisinde hadislere yönelik takip ettiği uygulamalardan bir tanesi de rivayet metnine değinmeksizin sadece hadisin varlığına işaret etmesidir. Örneğin, nebi ve rasul kelimelerinin izahı sadedinde, nebi kelimesinin rasul kavramından daha umumi mana ifade ettiğini zira rasuller yeni bir şariat getirirken nebiler aynı zamanda var olan bir şeriati devam ettiren elçilere de denilebileceğini belirtir. Bu ifadesinin akabinde ise, “ولذلك شبه النبي صلى الله عليه وسلم علماء” şeklinde bir açıklamada bulunur. Yani nebiler bir şeriati devam ettirici de olabileceği için islam ümmetinin alimleri beni israilin rasullerine değil de nebilerine benzetilmiştir. Söz konusu bu rivayet ise, “علماء امتي كانباء بني اسرائيل” rivayetidir. Söz konusu bu haberin değerlendirmesine ilişkin

⁶² Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinôbi'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 118.

⁶³ Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinôbi'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 123.

⁶⁴ Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinôbi'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 126-129.

⁶⁵ Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinôbi'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 100.

söylenecik söz ise rivayetin aslının olmadığıdır. Zira başta İbrahim en-Nehâî olmak üzere, İbn Hacer, Suyuti, Zerkeşi, gibi hadis ulemâsının neredeyse tamamı bu görüştedir.⁶⁶

Sînobî'nin rivayet metni vermeksizin hadise işaret etmesi eser içinde çokça karşılaşılan bir durumdur. Bu tarz örnekler şerh içerisinde fazlaca mevcuttur. Yine Mizan bahsinde işaret ettiği ancak metnine yer vermediği bir hadis bu başlık altında değerlendirilebilir.⁶⁷ Kendisi, mizanın hakikatte olduğunu ve iki kefesinin bulunduğunu, bu durumun birçok müfessir tarafından kabul edildiğini belirttikten sonra varid olan bir hadisin de bu durumu bir yönüyle şerh ettiğini belirtir.⁶⁸ Sînobî'nin işaret ettiği bu rivayetin sünni akide kaynaklarına bakıldığında Tirmizi'nin Sünen'i ile Ahmed b. Hanbel'de yer alan bir haber olduğu görülür.⁶⁹ Rivayet metni şu şekildedir.

“حدثنا عبد الله حدثني أبي حدثنا قتيبة ثنا بن لهيعة عن عمرو بن يحيى عن أبي عبد الرحمن الحبلي عن عبد الله بن عمرو بن العاصي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : توضع الموازين يوم القيامة فيؤتى بالرجل فيوضع في كفة ... فتوضع مع الرجل في كفة ...”

Rivayet hakkında yapılan değerlendirmelere bakıldığında, iki farklı senedi olan hadisin her iki versiyonu için de hasen tabiri kullanılır.⁷⁰ Eser içerisinde tespit edilen ve metne işareten yer verilen rivayetlerin hiçbirinin sahih olmadığı görülmektedir. Buradan şu sonuç çıkarılabilir. Sînobî sıhhati noktasında zafiyetinden emin olduğu rivayetleri işareten vermiş olabilir. Eser içerisinde yer alan diğer zayıf rivayetler bu tespiti tezat teşkil ediyor gibi gözükse de bir kelim alimi olarak Sînobî'nin adı geçen ve hadisçilerin zayıf kabul ettiği metinleri sahih kabul etmiş olma ihtimalini hatıra getirmektedir.

f. İstişhad

İstişhad; bir cümle ya da kelimenin istimali/kullanımı ve vaz'ı/ilk isimlendirmesinin sıhhatini, bir kuralın doğruluğunu sahih senedi bulunan nakli bir delil ile ispat etmektir.⁷¹ Tanım içerisinde geçen, “delil” kavramının içerisinde nelerin dahil olacağı tartışılmıştır. Kur'an, Arap şiiri, eskilerin sözü ya da hadis gibi başlıklar üzerinden istişhadın yapılabilirliği münakaşa edilerek özellikle hadis ile istişhadın imkanı tartışılmış ve çok farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁷² Bu tartışmalar bir kenara bırakılarak Sînobî'nin şerh içerisindeki tasarruflarına bakılacak olursa iki örnek görülmektedir.

Bunlardan ilki; Hz Peygamber'in vasıflarının anlatıldığı kısımda⁷³ yer alan,

“إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ كِنَانَةَ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ، وَاصْطَفَىٰ قُرَيْشًا مِنْ كِنَانَةَ، وَاصْطَفَىٰ مِنْ قُرَيْشٍ بَنِي هَاشِمٍ، وَاصْطَفَانِي مِنْ بَنِي هَاشِمٍ”

Hadisidir. Bu hadisi kullanma sebebi ise Ebu Hanife'nin el-Fıkhu'l-ekber'de Hz Peygamber için seçtiği “صفیه” ifadesinin taşıdığı anlamı izah etme gayretidir. Sînobî'ye göre “صفیه”

⁶⁶ Aclunî, *Keşfu'l-hafâ*, II 64; Sehâvî, Şemseddîn Ebu'l-Hayr, *el-Mekâsıdu'l-hasene fî beyâni kesîrin minel ehâdisi'l-müştehra ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabî, 1985, 757.

⁶⁷ Mizan ile ilgili rivayetler için bakınız, Bekir Tatlı, “Ehl-i Sünnet Akaid Kitaplarında Mizan İle İlgili Hadisler”, *Çukurova Ü.İ.F.D.*, 7/2, (Temmuz 2007): 133-146.

⁶⁸ Kazanç, *Fıkıh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinobî'nin Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, 117.

⁶⁹ Tirmizî, “İman”, 17.

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 221.

⁷¹ Muhammed Semir Necib el-Lebdi, *Mecmû'atu'l-mustalahâtî'n-nahviyye ve's-sarfiyye*, (Beyrut: 1985), 119.

⁷² Bkz. Hüseyin Tural, “Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhad Meselesi”, *Atatürk Ü.İ.F.D.*, (Erzurum: 1990): 67-79; Yusuf Sancak, “Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstişhad ve Edebi Yönü Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları”, *EKEV Akademi Dergisi*, 9/24, (2005): 191-208.

⁷³ Kazanç, *Fıkıh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinobî'nin Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, 77.

kelimesi, “مختار” ile eş anlamlıdır ve seçilmiş manasını taşımaktadır. Bu görüşünü temellendirmek için de yukarı da zikredilen rivayeti kullanmıştır. Zira bu rivayet özelinde “صفى” fiili seçmek anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla Sînobî bu hadis ile istişhadda bulunmuştur. Arap dilcilerin meseleye bakışı ise üç görüş özelinde toplanmıştır. Bir grup hadis ile kesinlikl eistişhadda bulunulmasına cevaz vermezken bir kısmı her halükarda bunun imkanı olduğunu söylemişlerdir. Üçüncü grup ise hadisin sahih olması, lafzen rivayet edilmesi vb. şartlar muvacehesinde hadis ile istişhadın mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. Konuya bu açıdan bakıldığında, Müslim’İN Sahihî tirmizi’nin süneni ve Ahmed b. Hanbel’in müsnedinde yer alan⁷⁴ bir rivayetle istişhadda bulunması Sînobî’nin yaklaşımı da bir yönüyle ortaya

Konuya taalluk eden diğer örnek ise Allah’ın isimlerini yüceltme ve tazim amacıyla bir başka dilde söylemenin cevazı kısmında Allah’ın isimleri ile sıfatlarının birbirinden farklı şeyler olduğunu izah etmek için hadisten istişhadda bulunmuştur. Zira bir kimsenin ismi ile onun tavsif edilen sıfat birbirinden farklıdır. Sînobî bir kişinin ismi ile sıfatının farklı olduğunu sıfatın müteaddit biçimlerde artırılabilceğini belirtme sadedinde, “إِنَّ لِي أَسْمَاءً ، أَنَا مُحَمَّدٌ ، وَأَنَا أَحْمَدُ ، وَأَنَا الْمَاحِي الَّذِي ، وَأَنَا الْحَاشِرُ الَّذِي يُخْشِرُ النَّاسَ عَلَى قَدَمِي ، وَأَنَا الْعَاقِبُ يَمْحُو اللَّهُ بِي الْكُفْرَ ، وَأَنَا الْحَاشِرُ الَّذِي يُخْشِرُ النَّاسَ عَلَى قَدَمِي ، وَأَنَا الْعَاقِبُ” hadisine⁷⁵ yer verir. Hadis münekkatlerinde bu rivayet de sahih kabul edilmektedir. Söz konusu bu misal de Sînobî’nin hadis ile istişhad konusundaki eğilimine dair bir bakış açısı sunmaktadır.

Sonuç

Her ilim dalının usûlü ve yöntemine ilişkin hususiyetlerini, ilgili ilim erbabının daha hassasiyetle ve derinlemesine nüfûz ederek tatbîki tabii bir durumdur. Bu açıdan bakıldığında hadis âlimlerinin sınırlarını belirlediği bütün kaideleri kelam ulemâsının aynı titizlikle uygulaması ön koşul olarak ileri sürülmeyebilir. Tahlîli bir bakış ile Sînobî’nin el-Fıkhu’l-ekber şerhi özelinde hadis kullanımına ilişkin ise şunlar söylenebilir:

Hadisleri şerh ederken; kimi ulemâ nezdinde yanlış anlaşılmaya imkân veren lafızları izah etmesi aklî çıkarımlar noktasında becerisini gösterirken; gerekli gördüğü durumlarda hadislerle hadisleri şerh etme yoluna gitmesi de hadis literatürüne hakimiyeti itibariyle kıymetten hâlî değildir. Kezâ hadislerden istinbatta bulunarak ehl-i bidate reddiyye mahiyetinde yaptığı açıklamalar yapması da, selef kelâm ulemâsının takip ettiği metodu Sînobî’nin tatbik ettiğini göstermektedir.

Rivayetlerin nakledilmesi hususunda, Sînobî’nin çok hassas davrandığını söylemek mümkün değildir. Zira, gerek hadis tahriç usûlünde gerekse hadislerin rivayet şekli itibariyle Sînobî’nin usûl-i hadîs kurallarını mutlak manada dikkate aldığı söylenemez. Öyle ki Sînobî; bir sahâbi râvîden aynı konuda vârid olmuş iki ayrı ve farklı rivayeti tek rivayet gibi nakletmekten dahi çekinmemiştir. Böylesi bir nakl şeklinin hataen ya da hoca taassubu veyahut usul prensiplerinin göz ardı edilerek yapılması söz konusu ilmî noksanîyetini gidermeyecektir.

Sînobî’nin asıl gayesinin şahsî görüşlerini desteklemek, muhalif görüşlere reddiyede bulunmak, ya da hadis ile delil getirmek olduğu düşünüldüğünde sebebiyle isnadın ittisâlı ya da rivayetin lafziliği ikinci planda kalmaktadır. Bu sebeple hadis eserlerinde Sînobî’nin belirttiği lafızlarla hiçbir şekilde uyuşmayan ancak mefhum itibariyle mutabık hadisler bulunmaktadır.

⁷⁴ Müslim, “Fedâil”, 1; Tirmizî, “Menakıb” 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 107.

⁷⁵ Buhârî, “Tefsir”, 1; Müslim, “Fedâil”, 125; Tirmizî, “Edep”, 67; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 80,84.

Şurası net bir husustur ki; Sînobî hadis ulemâsı nezdinde zayıf kabul edilen birçok rivayeti de kullanmıştır. Elbette kelâm ulemâsının genel tatbîkini Sînobî'ye hasretmek meseleye tek yönlü bakmak anlamını taşır. Ancak el-Fıkhu'l-ekber üzerine şerh kaleme almış Ali el-Kârî gibi hadisçi kimliği de bilinen zevâtın kelâmî metinlerine ve dolayısıyla kullandıkları hadislere baktığımızda farklı durumlar müşahade edilmektedir. Böylesi mukayeseli bir değerlendirme bildirinin sınırlarını aşacağı için, müstakil bir çalışma düşünülmüş ve tarafımızdan tetkike açılmıştır.

Sînobî; lafzından emin olduğu hadisleri bazı kelimelerin anlamlarını temellendirmek üzere istişhâd mantığı içerisinde kullanması hadis rivayetleriyle istişhad konusundaki tavrını gözler önüne sermektedir.

Netice olarak; Sînobî'nin şerhi içerisinde neredeyse her iki meseleden bir tanesinde rivayet kullanımı bir kelâm alimi olarak hadise yüklediği anlama dair karineler sunmaktadır. Ancak bu işlemi yaparken hadisçilerin öngördüğü kaideleri uygulaması ya da tutarlılığı sorgulanabilir. Kelâm ulemâsının genelinde var olan isnaddan ziyade metnin mefhumuna göre sıhhat anlayışının tezahürlerini Sînobî'de görmek mümkündür.

Kaynakça

- Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed Bağdadi, *Kitabü usûli'd-dîn*, (İstanbul, 1346).
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs*, (Kahire: Mektebetü'l-kutsî, 1351).
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, tahk. Şuayb Arnavud, I-VI, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 2001.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *er-Ravdu'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*, nşr. Vehbi Süleyman Ğavcî, (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1998).
- Bayraktar, İbrahim, "Hadis İlmi ve Kelâm", Atatürk Ü.İ.F.D., 10, (Haziran 1992).
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî, *Şuabu'l-iman*, thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003).
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İbn Kesîr, Şam 2002.,
- Ebu Abdurrahman Mahmud, *el-Ehâdisü'd-da'ife ve'l-mevdû'a elletî hakeme aleyha Hafız İbn Kesîr fi Tefsîrihî*, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 20109.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen-i Ebî Dâvud*, I-IV, Dâru'l-kutubi'l-arabî, Beyrut ts.
- Ebû'l-Hasen Kadî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu Usûli'l-hamse*, (Kahire:1988).
- Gölcük, Şerafettin, - Adil Bebek, "el-Fıkhu'l-ekber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995).
- Gömbeyaz, Kadir, "Sinop'tan Bursa'ya Bir Osmanlı Âlimi: İlyas B. İbrahim es-Sînobî (Ö. 891/1486)", *Sinop İli Değerleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Sinop 2015).
- Hakim en-Neysâbü'rî, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs*, thk. Seyyid Ma'zam Huseyn, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1977, 84; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 2015.
- Irakî, Zeynuddîn, *et-Takyîd ve'l-izâh şerhu Mukaddimeti İbn Salah*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine: Mektebetü'r-rakmiyye 1969.
- İbn Huzeyme, Ebûbekir b. İshâk, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980).
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, tahk. Şuayb Arnavud..., Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, Beyrut 2009.
- İsmail Lütfî Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, (İstanbul: İFAV, 2015).
- Kahraman, Hüseyin, "Kelâmcı Bakış Açısının Hadisçilerin Sünnet Anlayışının Şekillenmesine Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, (Bursa Mayıs 2004).

- Kazanç, Fethi Kerim, *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinôbî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1991).
- Kubat, Mehmet, "Kelam İlminin Yeniden inşasında Hadis'in Rolü" Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleniğin Yeri Sempozyumu, (Elazığ 2004).
- Lebdî, Muhammed Semir Necib, *Mecmû'atu'l-mustalahâtî'n-nahviyye ve's-sarfîyye*, (Beyrut: 1985).
- Mizzî, Cemâleddin Ebu'l-Kâsım, *Tuhfetu'l-eşraf bi ma'rifeti'l-etraf*, thk. Abdussamed Şerefuddin, Beyrut: Dâru'l-kayyime, 1983.
- Mâlik b. Enes, *Muvatta*, tahk. Muhammed Fuâd Abdalbaki, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, Beyrut 1985.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, Dâru't-tayyibe, Riyad 2006.
- Neseî, Ebû Abdurrahmân b. Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sünen-i Neseî*, Mektebetu'l-Meârif, Riyad ts.
- Öz, Mehmet, "Sinop", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009).
- Sancak, Yusuf, "Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstişad ve Edebi Yönü Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları", *EKEV Akademi Dergisi*, 9/24, (2005).
- Sehâvî, Şemseddin Ebu'l-Hayr, *el-Mekâsıdu'l-hasene fî beyâni kesîrin minel ehâdisi'l-müştehra ale'l-el-sine*, thk. Muhammed Osman, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabî, 1985.
- Sinanoglu, Mustafa, "el-Makâsıd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).
- Suyûtî Abdulmenas, "er-Rivâyetü bi'l-ma'nâ", *Mecelletü'l-İlmiyye*, 4/7, (2014).
- Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âti'l-Ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985).
- Tatlı, Bekir, "Ehl-i Sünnet Akaid Kitaplarında Mizan İle İlgili Hadisler", *Çukurova Ü.İ.F.D.*, 7/2, (Temmuz 2007).
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre, *Sünen-i Tirmizî*, tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-VI, Dâru'l-garbi'l-islâmî, Beyrut 1996.,
- Tural, Hüseyin, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişad Meselesi", *Atatürk Ü.İ.F.D.*, (Erzurum: 1990).
- Yıldırım, Enbiya, "Hadislerin Mana İle Rivayeti", *C.Ü.İ.F.D.*, 1/1, (1996).

SİNOP'TA TÜRK KÜLTÜRÜNE AİT COĞRAFİ KODLAR: BÜYÜKKIZIK, KÜÇÜKKIZIK VE DAĞKÖY (DİKMEN)

Seyfullah GÜL *

Öz

Coğrafi yeryüzü mekan olarak ya da mekan üzerinde gelişen kültürel özelliklerle tarih boyunca bilimsel çalışmalara kaynak oluşturmıştır. Yaşanan coğrafi çevre, insanların ekonomik faaliyetlerini etkilediği gibi kültürlerini de etkilemekte, orayı diğer yerlerden ekonomik, sosyal ve kültürel olarak farklı kılmaktadır. Sinop ve çevresinin Türkleşme ve İslamlaşma sürecinin tarihine ve gelişimine ışık tutacak kaynaklardan biri de yöre de Türk kültürünü sembolize eden değerleri barındıran ve yaşatan kırsal yerleşmelerdir. Bu çalışma ile Anadolu'nun Türkleşmesinde önemli yeri olan Oğuz boylarından Kızıklar tarafından kurulan Büyükkızık ve Küçükkızık köyleri ile Dağköy'de Türk İslam kültürüne ait değerlerin ortaya konulması ve dikkatlerin yöreye çekilmesi amaçlanmaktadır. Ayrıca Kızık boyuna ait Türkmenlerin yöreye yerleşmelerinde etkili olan coğrafi çevre faktörleri ile bu faktörlerin Türk kültürü üzerindeki etkilerinin ortaya konulması amaçlar arasındadır. Belirtilen amaçlara ulaşmak için literatür taraması yapılmış, yöreye çeşitli tarihlerde geziler düzenlenmiş, yöredeki Türk kültürünü sembolize eden değerler fotoğraflanmış ve yerel halkla görüşmeler yapılmıştır. Bulgular yörenin Türk tarihine ışık tutacak nitelikte çeşitli şekilleri barındıran mezar taşlarına, ahşap camiye, el yazması Kur'an-ı Kerim'e, Türk kültürünü sembolize eden el dokumalarına, giyim kuşam ve yemek kültürüne ait değerlere sahip olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Büyükkızık, Küçükkızık, Ahşap cami, Mezar taşı.

Geographical Codes of Turkish Culture in Sinop: Büyükkızık, Küçükkızık and Dağköy (Dikmen)

Abstract

Geographically earth has been a source of scientific study throughout history with the cultural characteristics that develop on place. The living geographical environment affects the economic activities of the people living in that geography, it also affects their culture and makes it different from other places economically, socially and culturally. One of the sources that will shed light on the history and development of Sinop and its surroundings of the Turkization and Islamization period is the rural settlements that house and enrich the values that symbolize Turkish culture. With this study, it is aimed to reveal the values belonging to the Turkish Islamic culture in Dağköy, Büyükkızık and Küçükkızık villages established by the Kızıklar and Oğuz villages which are important in the Turkization of Anatolia. In addition, geographical environmental factors which are effective in locality settlement of the Turkmen belonging to the Kızık tribe is among the aims of putting the effects of these factors on Turkish culture. In order to reach the stated objectives, literature was searched, the locality was visited in various dates, the values symbolizing the Turkish culture in the region were photographed and negotiated with the local people. The finds show that

* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, seyfullah.gul@omu.edu.tr

region has tombs with various forms and wooden mosque and handwritten Quran and hand weavings and clothing and food culture which symbolize the Turkish culture.

Keywords: Sinop, Büyükkızık, Küçükkızık, Wooden mosque, Tombs.

Giriş

Coğrafi yeryüzü mekân olarak ya da mekan üzerinde gelişen kültürel özelliklerle tarih boyunca bilimsel çalışmalara kaynak oluşturmıştır. Özellikle kırsal yerleşmeler, kuruldukları coğrafi mekânda yer aldığı kültüre özgü kültürel kodlar barındırırlar. Büyük ölçüde doğal ve beşeri çevre unsurlarının şekillendirildiği bu yerleşmelerde, geçmişin izlerini taşıyan tarihi yapı ve mekânlar yanında içerisinde yaşayan topluma ait birçok kültür unsuru hayat bulmaktadır. Bu nedenle kırsal yerleşmelerdeki tarihi yapı ve mekânlar yanında barındırdıkları kültür unsurlarının korunması ve yaşatılması kırsal yerleşmelerin devamlılığı ve yerel kimlik açılarından önem taşımakta, köyde yaşayanlara aidiyet, sahiplik ve güven duygusu aşılamaktadır.

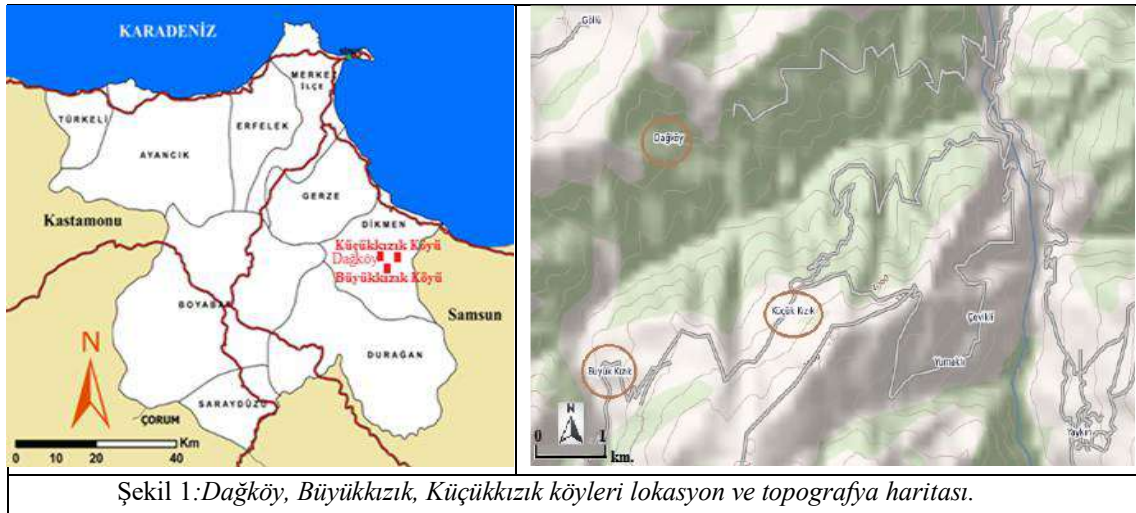
Sinop ve çevresi; konumu, uygun iklim koşulları, yer şekli özellikleri ve diğer birtakım coğrafi özellikleriyle Karadeniz Bölgesi'nde en eski yerleşim yerlerinin kurulduğu mekânlar arasındadır. Antik dönemden itibaren önemli bir yerleşim merkezi olan yöre, Hitit tabletlerinde Sinuwa (Umar, 1993, s.32) olarak anılmakta ve Hitit döneminde Apasa'yı (Ephesos) Hattuşa'ya, Hattuşa'yı da kuzeye bağlayan ticaret yolunun en kuzey noktasıdır. m.ö. 8.yy. da Miletoslu kolonistlerin yerleştikleri yöre, Pers istilasını sonucu bir müddet Pers yönetiminde kalmış, önce Kappadokia satraplığına daha sonra ise Pontos/Kappadokia satraplığına bağlanmıştır. Büyük İskender'in Anadolu'da Pers hakimiyetine son vermesinin ardından Makedonya hakimiyetine girmiş, İskender'in ölümünden sonra ise önce Seleukos hakimiyetine, ardından Pontos Krallığı hakimiyetine girmiştir (Ünan, 2010, s.42). Romalıların II. Pharnakes'i Anzilia'da yenmesi üzerine Pers hakimiyetinden çıkan yöre Roma hakimiyetine girmiş ve Roma İmparatorluğu'nun ikiye bölünmesiyle Doğu Roma topraklarında kalmıştır (Sinop İl Kültür Müdürlüğü, 1992, s.28). 1071'de Türklerin Anadolu'ya girişleri ve Türkmen aşiretlerinin Bizans sınır hatlarında beylikler kurmasıyla Sinop çevresinin Türkleşme süreci başlamış ve yöre 13. yy.da Selçukluların hakimiyetine girmiştir. Selçuklu idaresine geçtikten sonra ise sırasıyla Pervaneoğulları, Candaroğulları, İsfendi-yaroğulları beyliklerinin hakimiyetinde kalmış ve 1461'de Fatih Sultan Mehmet tarafından Osmanlı topraklarına katılmış (Yılmaz, 2011), Cumhuriyet dönemiyle yöredeki Türk hakimiyeti devam etmiştir.

Dikmen'e bağlı yedi mahalleden (Araplı, Demirci, Kalaycı, Müsellim, Başköy, Hırlı, Kabalan) oluşan Büyükkızık köyü ile Büyükkızık ve Küçükkızık köylerinden ailelerin derenin karşısı yamacında kurdukları Büyük Hebilli ve Küçük Hebilli obalarının birleşmesiyle oluşan Dağköy, Sinop ve çevresinin Türkleşme ve İslamlaşma sürecinin tarihine ve gelişimine ışık tutacak Türk kültürünü sembolize eden değerleri barındıran ve yaşatan kırsal yerleşmelerdendir. Tahrir defterleri 24 Oğuz boyundan 21'inin Anadolu'ya geldiğini göstermektedir. Büyükkızık, Dağköy ve Küçükkızık köyleri, Türk ulusunu oluşturan temel topluluklardan olan Kızıkların yerleşim yerlerindendir. Bu yerleşmeler; mesken ve eklentilerinin mimari yapıları, halkının sosyo-ekonomik yapısı, mezar taşları ve dokuma ve beslenme kültürü gibi özellikleriyle Türk kültürüne özgü kültürel kodlar barındırırlar. Bu çalışma ile Büyükkızık, Dağköy ve Küçükkızık köylerinde Türk İslam kültürüne ait değerlerin ortaya konulması ve dikkatlerin yöreye çekilmesi amaçlanmaktadır. Ayrıca Kızık boyuna ait Türkmenlerin yöreye yerleşmelerinde etkili olan coğrafi çevre faktörleri ile

bu faktörlerin Türk kültürü üzerindeki etkilerinin ortaya konulması amaçlar arasındadır. Belirtilen amaçlara ulaşmak için literatür taraması yapılmış, yöreye çeşitli tarihlerde geziler düzenlenmiş, yöredeki Türk kültürünü sembolize eden değerler fotoğraflanmış ve yerel halkla görüşmeler yapılmıştır.

1. Çalışma Sahasının Tarihi ve Coğrafi Özellikleri

Sinop ili Dikmen ilçesinin güneydoğusunda yer alan Büyükkızık ilçe merkezine 32 km. uzaklıkta ve $41^{\circ} 31' 13''$ Kuzey , $35^{\circ} 13' 38''$ Doğugps koordinatlarında, Küçükkızık ilçe merkezine 30 km. uzaklıkta ve $41^{\circ} 31' 34''$ Kuzey ile $35^{\circ} 15' 4''$ Doğu gps koordinatlarında, Dağköy ise ilçe merkezine 16 km. uzaklıkta ve $41^{\circ} 32' 48''$ Kuzey ile $35^{\circ} 13' 49''$ Doğu gps koordinatlarındadır (Şekil 1).



Şekil 1: Dağköy, Büyükkızık, Küçükkızık köyleri lokasyon ve topografya haritası.

Kızıklar, Türk ulusunu oluşturan temel topluluklardan olan 24 Oğuz boyunun sağ kol Boz-Ok kavimlerinden üçüncü oğul olan Yıldız-Han oğulları içinde yer alır (Sümer, 1980, s.54). Bu boyun adı tarihi kaynaklarda yer almamakla birlikte tahrir defterlerinde ve diğer belgelerde yer almaktadır. Tahrir defterlerinde Kızıklara ait 28 yer adı bulunmakta ve bunlardan çoğu şimdi de mevcut olmakla birlikte Kızık adı taşıyan yerleşim yerlerinin sayısı bazı nedenlerden dolayı 25'e inmiştir (İçişleri Bakanlığı, 2017). Bu boyun büyük kısmı Halep-Antep arasındaki yöreye yerleşmekle birlikte daha sonra Ankara, Bursa, Afyon, Amasya, Balıkesir, Bolu, Çorum, Kahramanmaraş, Kayseri, Kütahya, Kırşehir, Malatya, Tokat, Tunceli, Samsun ve Sinop çevrelerine yayılmışlardır. Bir kaide olmamakla birlikte Türk oymakları büyük ölçüde yerleştikleri mekana kendi adlarını vermektedirler. Çalışmaya konu olan Büyükkızık, Dağköy ve Küçükkızık köyleri de oymak isminin yerleştikleri yere verilmesiyle adlandırılan yerleşmelerdir. Kızıkların Dikmen ve çevresine ne zaman yerleştikleriyle ilgili kesin bir bilgi bulunmasa da bahsi geçen köylerde bulunan mezar taşları ve ahşap cami, yerleşmeyi 18. yüzyıl öncesine tarihlendirmektedir. Ancak Kızık boyunun göçebe olduğu varsayımından hareket edilirse Kızıkların yöreye bilinenden çok daha önce yerleştikleri bir gerçektir.

İnsanların düşündüklerini, yaptıklarını ve ürettiklerini kapsayan kültür, geçmişten günümüze temsil ettiği toplumların tarihine ışık tutacak nitelikte somut olan ve somut olmayan birçok değer ile önemli bir kaynaktır. Yaşanan coğrafi çevre de, o coğrafyadaki yaşayan insanların ekonomik faaliyetlerini etkilediği gibi kültürlerini de etkilemekte, orayı diğer yerlerden ekonomik, sosyal ve kültürel olarak farklı kılmaktadır. Yerleşmelerin kuruluş yeri seçimi üzerinde yeryüzü

şekilleri ve iklim gibi fiziki coğrafya koşulları önemli bir etkiye sahiptir. Araştırma sahası olan Büyükkızık, Dağköy ve Küçükkızık köyleri engebeli bir topografyaya sahiptir. Bunun yanında yüksek eğim değerleri de dikkate alındığında bu köylerin kurulduğu mekanlar yerleşmeye uygun yerler olarak görülmesi de yöreye yerleşen Kızık boyunda hakim ekonomik faaliyetinin hayvancılık olduğu ve göçebe bir yaşam tarzı benimsedikleri düşünüldüğünde sahanın bu boy tarafından neden yerleşim yeri olarak seçildiği daha iyi anlaşılmış olunacaktır. Yine bu köyler, deniz seviyesinden 1200 m. bir yüksekliğe sahiptir. Yükseklik nedeniyle bu köylerde, kıyının ılıman iklimine karşın ortalama sıcaklıkların birkaç derece düştüğü (Dikmen; yıllık ortalama sıcaklığı 13.2 C°) ve karlı gün sayısının artarak kıyıya göre kış mevsiminin uzadığı görülür. Yine yörede yükseltiye ve genel hava dolaşımına bağlı olarak kıyıya göre ortalama yağış fazladır (629 mm.). Köppen-Geiger iklim sınıflandırmasına göre yörede kışları ılıman nemli orta enlemin her mevsim yağışlı, yazları ılık geçen iklim tipi hakimdir (Climate-Data, 2018). Yağış ve sıcaklık değerleri yörede zengin bir bitki çeşitliliğini desteklemiştir. Yöre; gürgen, meşe, sarıçam, karaçam ve köknar ağaçlarının yoğunlukta olduğu bir orman varlığına sahiptir (Keser, 2013, 29).

Yerleşmelerin dağılışlarının yeryüzünde bir yerden diğerine farklılık göstermesinde fizikî coğrafya şartları baskın bir role sahiptir (Yadav ve Savita, 1998, s. 5). İklim şartları, yükselti, eğim, toprak yapısı, tarım alanlarının varlığı, doğal bitki örtüsü, su kaynakları ve mineral kaynaklar gibi doğal etkenler yanında ulaşım olanakları, savaş, terör, mübadele gibi beşerî olaylar da nüfus ve yerleşmelerin dağılışında etkili olan en önemli coğrafi faktörlerdir. Yerleşme tarihi oldukça eskilere dayanan Büyükkızık, Dağköy ve Küçükkızık köylerinin nüfusunda zaman içinde önemli değişiklikler görülmüştür. Sinop geneline benzer şekilde Büyükkızık, Dağköy ve Küçükkızık köylerinde 1960'lı yıllardan itibaren başlayan ve dönemsel olarak farklı alanlara yönelen göçler yaşanmıştır. 1960'lı yıllarda başlayıp 1970'li yıllarda yoğunlaşan Batı Avrupa işçi göçünün ardından 1990'lı yıllardan itibaren de iç göç gittikçe artmıştır (Kaya ve Yılmaz, 2017, 150). Cumhuriyet döneminde 1990 yılına kadar bu yerleşmelerde nüfusun bir artış içinde olduğu görülürken 1990 yılından sonra göç nedeniyle bu yerleşim yerlerinde nüfusta önemli bir azalma yaşanmıştır (Tablo 1).

Tablo 1: Dağköy, Büyükkızı ve Küçükkızık köyleri nüfusları (1965-2017), (TÜİK, 2017).

Büyükkızık Köyü				Küçükkızık Köyü				Dağköy			
Yıllar	Toplam	Kadın	Erkek	Yıllar	Toplam	Kadın	Erkek	Yıllar	Toplam	Kadın	Erkek
2017	126	55	71	2017	57	29	28	2017	43	21	22
2012	139	66	73	2012	78	35	43	2012	3	16	19
2011	140	68	72	2011	82	37	45	2011	28	13	16
2010	133	65	68	2010	94	45	49	2010	28	14	14
2000	385	224	161	2000	165	95	70	2000	66	38	28
1990	720	416	304	1990	456	244	212	1990	-	-	-
1985	825	450	375	1985	469	253	216	1985	-	-	-
1980	830	452	378	1980	451	227	224	1980	-	-	-
1975	767	406	361	1975	426	214	212	1975	-	-	-
1970	773	404	369	1970	454	234	220	1970	-	-	-
1965	783	387	396	1965	436	218	218	1965	-	-	-

2. Bulgular

1. Büyükkızık Köyü Ahşap Cami

Yerleşmeler, mesken ve eklentileri yanında dini ve kültürel yapıların bulunduğu organize birimlerdir. İnsanlar; barınma, korunma ve çalışma gibi ihtiyaçlarını karşılamak için çeşitli yapılar inşa etmişlerdir. Bunun yanında dini inançlarının emirlerini yerine getirmek içinde birtakım yapılar inşa etmişlerdir. Bu dini yapıların ortaya çıkışı ve şekillenmesinde inançlar, mitler ve ritüeller yanında doğal çevre bileşenlerinin de önemli rolü vardır. Temelde yerleşmenin kurulduğu coğrafi çevrede en çok bulunan doğal kaynak yerleşmelerin yapı malzemesi olmuştur. Ahşap da asırlardır kırsal yerleşmelerde mesken ve eklentilerinin inşasında kullanılan yapı malzemelerinden biridir. Ahşap kırsal yerleşmelerde mesken ve eklentilerinin temel yapı malzemesi olarak kalmamış bu yerleşmelerdeki dini (cami, kilise) ve kültürel yapılarında (köy odası, mektep, yunak, çeşme vb.) yapı malzemesi olmuştur.

Türkiye'de ilk örneklerinin (Samsun Çarşamba Göğceli Cami) günümüzden yaklaşık 800 yıl öncesine dayandığı ahşap cami yapma geleneği özellikle Karadeniz Bölgesi kıyı kuşağında yaygındır. Bunda bölgenin zengin orman varlığı yanında ahşap yapı geleneğinin binlerce yıldır yöredeki varlığı da etkilidir. İkiztepe (Bafra) ve Oymaağaç Höyüğü'nde (Vezirköprü) yapılan kazılarda ahşap yapı kalıntıları (Danışman, 1981, s. 87-95; Danışman, 1998, s. 135-144; Oymaağaç Höyük-Nerik, 2011) ahşap yapı geleneğinin yörede m.ö. 4000'li yıllara uzandığını göstermektedir.

Ahşap camileri diğer camilerden yapı bakımından ayıran en belirgin özellik, tamamen ahşap malzeme kullanılmasıdır. Bugün Anadolu'da inşa edilen ahşap yapılar için genel olarak çantı tabiri kullanılmakta ve yapı malzemesini oluşturan ağaç cinsi ise bölgenin bitki örtüsü özelliklerine göre farklılık göstermektedir. Ahşap camiler, yontulmamış ağaç veya kereste haline getirilmiş uzun ahşap öğelerden çivi kullanılmadan kurtboğazı (çantı) geçme tekniği ile inşa edilmektedir. Temel yapılış gerekçeleri ibadet mekânı olan ahşap camiler yöre genelinde "Cuma Camisi" özelliğindedirler. Cuma camileri, yörede birden fazla köyün bir araya gelerek cuma ve bayram namazlarını kıldıkları dini yapılardır. Yörenin Cuma camisi olarak inşa edilen Büyükkızık Köyü Ahşap Cami, Sinop yöresinde bilinen en eski ahşap camiler arasındadır.

Büyükkızık Köyü Ahşap Cami, Sinop/Dikmen'e yaklaşık 32 km.'lik bir uzaklıktadır. Caminin giriş kısmında 1750 tarihini gösteren bir kitabe bulunmaktadır. Yöre halkıyla yapılan görüşmelerde caminin hemen yakınında daha küçük ahşap bir cami olduğu bu caminin nüfus artışıyla birlikte büyütme amacıyla yıkılarak eski cami malzemesi ve yeni ahşap malzeme ile 1960 yılında yeniden yapıldığı aktarılmıştır (K.K. 1). Ayrıca eski caminin de bugünkü yerine taşınmış olduğu ve yapılış tarihinin kitabede yazılandan çok daha eski olduğu belirtilmektedir. Bugün kullanılır bir durumda olan cami, Büyükkızık köyü ve mahalleleri ile Küçükkızık köyü ve Dağköy'ün bulunduğu vadinin "Cuma Camisi" olarak yapılmış olup, yöre sakinlerinin rahatlıkla ulaşabilecekleri tüm mahalle ve köylerin orta noktasında bir konumda tasarlanmıştır. Günümüzde köy halkı vakit namazlarını mahallelerde bulunan cami ve mescitlerde kılsalar da bayram namazlarını halen sadece bu camide kılmaktadır.

Cami, kaba yontu ahşap malzemeyle yığma olarak inşa edilmiştir. Yöre; köknar, sarıçam, karaçam, meşe ve karagürge cinsi ağaçların yoğunlukta olduğu bir orman varlığına sahiptir. Bu camide yapı malzemesi olarak kullanılacak ağacın cinsi üzerinde yöre bitki örtüsünün etkisi görülmektedir. Camide yapı malzemesi olarak; tabanda bulunan ve nemden etkilenmemesi için taş-

lar üzerine yerleştirilen ve yastık olarak nitelenen tomruklar köknar, yanlarda buluna ahşap perdeler ise sarıçam cinsi ağaçtandır. Bu yapıda üst üste yığılan ahşap perdeler çivi kullanılmadan köşelerde birbirine kurtboğazı (çatki) geçme yöntemiyle bağlanmıştır. Yerden taşlarla 50 cm. yükseltilerek yerleştirilen tomruklar üzerine ahşaptan iki katlı olarak inşa edilen dört omuz kırma çatılı yapı, önceleri hartama ile kaplı iken günümüzde Marsilya kiremidi ile örtülüdür. Ancak hartama kalıntıları yapının çeşitli yerlerinde hala görülmektedir.

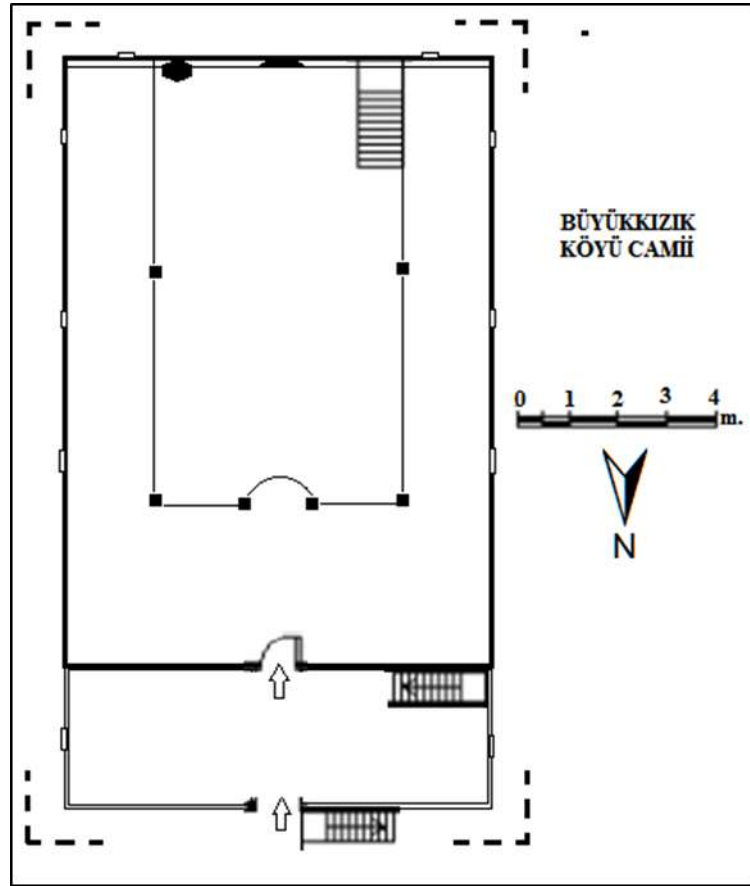
Yapılış tarihi kesin olarak bilinmese de 1700’lü yıllarda yapıldığı düşünülen cami zaman içerisinde onarımlar geçirmiştir. 1960’lı yıllarda yapılan son onarımda caminin kuzeyine ahşap giriş bölümü eklenmiştir. Giriş bölümüne camiye sonradan eklenen ve merdivenle çıkılan sundurma altından tek kanatlı ahşap bir kapı ile girilmektedir. Metal çivi kullanılmadan imal edilmiş olan bu kapı üzerinde günümüz yazısıyla, yapan Mevlüt Aydın ve yaptıran Mehmet Yauz isimleri ile 21.03.1961 tarihi bulunmaktadır. Bu kapıyı kazıma tekniğiyle işlenmiş 5 kollu yıldız motifleri süslemektedir. Giriş bölümünün doğu tarafında imam odası yer almakta; batı köşesindeki ahşap merdivenle mahfil katına çıkılmaktadır. Giriş bölümünden içeriye açılan iki kanatlı ahşap kapı ile harime girilmektedir. Bu kısım harime açılan boşlukla aydınlatılırken daha sonra kapatılmıştır. Mihrap, minber, kürsü ile tavan ve taban döşemeleri ahşaptan yapılmıştır. Minber, kapısı üzerindeki tacın alt kısmında yer alan yazıya göre Kuzalan Köyü’nden Sofuoğlu Mehmet Usta tarafından 1968 yılında yapılmıştır. Camide çok fazla süsleme unsuru bulunmamaktadır. Ancak caminin çeşitli kısımlarına kazınmış halde Kızık boyunu simgeleyen tamgalar bulunmaktadır. Tavandaki karenin içerisinde bulunan ay-yıldızlı göbek süslemesi dikkat çekicidir (Foto 1).

Cami içerisinde Türk kültürünü sembolize eden motiflerle süslenmiş ve kökboyalı iplerle dokunmuş kilim örnekleri bulunmaktadır. Yine cami içerisinde ne zamana ait olduğu bilinmeyen el yazması Kuran-ı Kerim bulunmaktadır. ‘‘U’’ planlı olan ve kenarlardan güney duvara kadar ulaşan mahfil katı, altı adet ahşap direk ile desteklenmektedir. Mahfil, minberin karşısına denk düşmeyen orta kısımda kible istikametine doğru biraz daha uzatılmıştır. Harim doğuda 7, batıda 6, güneyde 2 olmak üzere toplam 15 adet pencere ile aydınlatılmaktadır. Önceleri ahşap bir minareye sahip olan camiye bağımsız olarak iki şerefeli betonarme bir minare eklenmiştir. Ayrıca caminin batı dış cephesinin tamamı ile doğu ve güney cephenin alt katı sac levhalarla kaplanmıştır (Şekil 2). Cami içerisinde eski ahşap camiden kalma el yazması Kuran-ı Kerim (Foto 2), dua defteri, Allah ve Muhammed lafızlarının yazılı olduğu tablolar ile kara kalem çalışmasıyla çizilen Kabe figürünün bulunduğu tablo camiye zenginlik katan kültür unsurlarıdır (Foto 3).





Foto 1:a-Büyükkızık Köyü Ahşap Camine batıdan bakış. b-Büyükkızık Köyü Ahşap Cami harim bölümü. c-Büyükkızık Köyü Ahşap Camine doğudan bakış. d-Büyükkızık Köyü Ahşap Camine tavan süslemesi.



Şekil 2: Büyükkızık Cami planı.

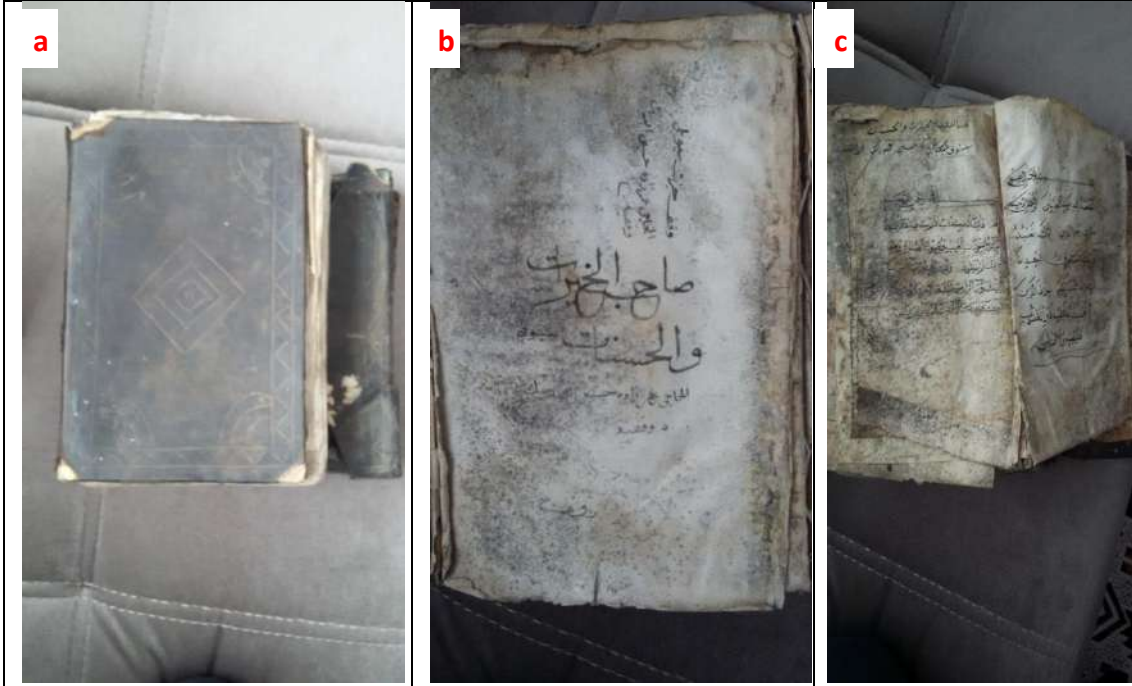


Foto 2:a,b,c- Büyükkızık Köyü ahşap cami'nde bulunan el yazması Kuran-ı Kerim .



Foto 3:Büyükkızık Köyü ahşap cami'nde bulunan el yazması tablo.

2. Dokuma Kültürü

El sanatları, bölgesel özellikler taşıyan, etnografik değeri olan, çoğu kez sanatsal öğeleri olan, halk tarafından üretilen ve kullanılan, dolayısıyla alınıp satılan, üretimi günümüzde gelir için desteklenen kültür unsurlarıdır (Omur, 1997, s.471). Çalışma alanını oluşturan Büyükkızık, Dağköy ve Küçükkızık köyleri zengin bir el sanatları varlığına sahiptir. Ancak bu mirasın bir bölümü günümüzde hızla gelişen teknolojiye ayak uyduramayarak unutulmuş, bir bölümü ise ekonomik olmaktan çok sadece ihtiyacı karşılayacak şekilde devam ettirilmektedir. Daha önceleri demircilik, ahşap işçiliği, kalaycılık ve dokumacılığın yoğun olarak yapıldığı yörede şimdilerde bir demirci atölyesi ve birkaç aile tarafından kilim dokumacılığı yapılmaktadır. Yörenin doğal

çevre şartları yanında tarihsel birikimiyle şekillenen geleneksel el sanatları unsurları üzerinde Kızık boyuna ait işaret ve tamgaları görmek mümkündür. Düzen adı verilen el tezgahlarında yapılan bu dokumalarda daha çok el emeği ile üretilen ve kök boyası ile boyanan iplikler kullanılmıştır. Genellikle açık renklerin hakim olduğu bu dokumalar farklı renklerden oluşan düz desenli döşek, keçi kılıyla dokunan çöpür kilim ve heybe ile üzerinde çeşitli motifler bulunan kilimlerden oluşur (Foto 4).



Foto 4: a- Büyükçık köyünde dokunan ve döşek adı verilen dokuma örneği.



b- Büyükçık köyünde dokunan kökboyalı kilim örneği.



c- Büyükçık köyünde dokunan kökboyalı kilim üzerindeki tamga örneği.



d- Büyükçık köyünde dokunan çöpür kilim örneği.

3. Kırsal Mimari

Büyükçık ve Küçükçık köyleri ile Dağköy'de mimari yapı ahşap malzeme ve yörenin jeolojik yapısına uygun olarak şekillenmiştir. Yörede üst krateseye ait yapının metamorfizma sonucu kısmen sleytleşmesiyle ince tabakalar oluşturmuştur. Meskenlerde genellikle ahır olarak kullanılan alt katın duvarları üst krateseyi temsil eden bu tabakalı yapıdan oluşan taşlarla örülmüştür. Üst kat ise tamamen ahşap malzemeden oluşup içerisi Türk kültürüne uygun dolap, ocak ve banyonun bulunduğu odalara sahiptir. Genellikle göbekli bir tavan sitemine sahip olan bu odaların taban ve tavan döşemeleri de ahşaptır. Hartamalarla kaplı olan dört omuz kırma çatılar ise şimdilerde alaturka kiremitle kaplıdır. Meskenlerin hakim yağışın geldiği batı tarafları genellikle hartamalarla kaplıdır. Her meskenin yanında taşalar üzerine yerleştirilmiş ambar ve kara kurtbaşı tekniğiyle köşelerde bağlanmış kütüklerden oluşan samanlık bulunur. Ayrıca bu köylerde bulunan kırsal mimari unsurlarının çeşitli kısımlarında ve tarım aletlerinde Kızık boyunu sembolize eden tamgalara sıklıkla rastlanılır (Foto 5).



4. Mezar Taşları

Türklerin İslamiyeti kabul etmelerinden önceki inanç sistemlerinde mezar kültürünün önemli yeri vardır. Özellikle kültür, İslamiyeti kabul etmelerine kadar hemen bütün Türk toplumlarında görülmüştür. İlk zamanlarda ölümler, baş ucuna "balbal" denilen bir taş parçası dikilen basit mezarlara gömülürken zamanla bu gelenek farklı kültürlerin etkisi ile şekillenmiştir. Ancak yine de Türkler, M.Ö. ki yüzyıllara dayanan eski mezar taşı geleneklerini sürdürürken bir yandan da tarihi ve yerel etkenlere bağlı olarak ilerleyen yüzyıllarda çeşitli bölgelerde mahalli tipler sayılabilecek özellikler taşıyan mezar taşları ortaya koymuşlardır (Başkan, 1996). Büyükkızık köyünde, Cuma camisinin burada olması nedeniyle hemen cami yakınında eski bir mezarlık bulunmaktadır. Bu mezarlıktaki eski mezarların başucunda ise çoğunlukla yörede bulunan tabakalı şistlerden yapılan mezar taşları bulunmaktadır. Üzerine ölen kişinin adının, ölüm tarihinin yazılı olduğu ve çeşitli şekillerin kazınmış olduğu bu mezar taşları yöre tarihi için önemli kaynak değerine sahiptir (Foto 4). Bu mezar taşlarından özellikle biri; üzerindeki yazı ve figürlerle Türk tarihine ışık tutacak niteliğe sahiptir (Çağlar, 2017, s. 380). Bu mezar taşı üzerinde Göktürkçe olarak yazılmış bir yazı ve Kızık boyuna ait beylik tamgası ile güneş, dağ ve akarsu figürleri bulunmaktadır. Çeşitli araştırmacılar tarafından bu şekillerin Türklerin anayurdundaki Tanrı Dağlarını ve *Mave-raünnehir'i* sembolize ettiği varsayılmaktadır (Çağlar, 2017, s. 380). Ancak yapılan gezi ve gözlemlerde mezarlığın karşısında mezar taşındakine benzer silüetli bir dağ olduğu ve dağın eteğinde farklı iki derenin birleştiği bir akarsuyun varlığı tespit edilmiştir. Bu nedenle figürlerin mezarlığın karşısında bulunan dağı, çizginin mezarlık altındaki Gökler çayını ve alttaki işaretlerin ise hicri 1269 yılını ifade ettiği düşünülmektedir. Ne yazık ki bir çok kültür unsurunda olduğu gibi bu değerlerde koruma altına alınmadığı için zamanla yok olmaktadır. Yakın bir tarihte tespit edilen

mezar taşı ne yazık ki çeşitli kişilerce çalınmıştır (Foto 5). Yine aynı mezarlık içerisinde üzerinde Osmanlıca alfabeye yazılmış ve kısmen tahrip olmuş bir mezar taşı bulunmaktadır (Foto 6).



Foto 4: Büyükkızık köyü mezarlığında üzerinde şekiller bulunan mezar taşı.



Foto 5: Büyükkızık köyü mezarlığında üzerinde şekiller bulunan mezar taşının çalındığı yer.



Foto 6: Büyükkızık köyü mezarlığındaki üzerinde şekiller bulunan mezar taşı.



Foto 7: Büyükkızık köyü mezarlığında üzerinde tamga bulunan mezar taşı.

Sonuç

Kızık boyu Anadolu'nun Türkleşmesinde önemli yeri olan Oğuz boylarından biridir. Anadolu'nun çeşitli yerlerine yerleşen bu boya ait Türkmenlerin yerleştiği yerlerden biride Sinop ve çevresi olmuştur. Kızık Boyu köyleri olan Dağköy, Büyükkızık ve Küçükkızık köyleri Sinop'ta Türk varlığının en eski işaretlerinin olduğu yerlerdendir. Bu köyler sahip oldukları kırsal mimarileri, el sanatı unsurları, yörenin Cuma camisi özelliğini taşıyan ahşap camisi ve üzerinde çeşitli figürlerin bulunduğu mezar taşlarıyla Türk kültürünü sembolize eden önemli kültürel kodlara sahiptir. Bu kültürel kodların bir çoğunda ise Kızık boyunu işaret eden tamgalar bulunmaktadır.

Ancak ne var ki gelişen teknoloji ve göçle birlikte bu yerleşim yerlerindeki bahsi geçen Türk kültürüne ait unsurlar yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Ayrıca bu kültür unsurlarının bir kısmı ise son zamanlarda defineciler ve kaçakçılar tarafından tahrip edilmiştir. Bu değerlerin Türk tarihi için önemi konusunda yöre halkının bilgilendirilmesi, çoğu göç nedeniyle boşalan ve adeta bir sanat eseri olan mesken ve eklentilerinin koruma altına alınması büyük önem arz etmektedir. Ahşap cami içerisinde ve dış cephesinde yerel halk tarafından yapılan değişiklikler ve kaplamalar sökülerek cami aslına uygun olarak koruma altına alınmalıdır.

Kaynakça

- Başkan, S. (1996). *Karamanoğulları dönemi Konya mezar taşları*. Ankara: T.C.Kültür Bakanlığı Yayınları
- Climate-Data (2018). *Dünya geneli şehirlerde iklim verileri*. Web: <https://tr.climate-data.org/location/30572/>, 18 Temmuz 2018.
- Çağlar, N. (2017). *Kızık boyu: Türkiye Kızıkları* (Cilt 2). İstanbul: Yalın yayıncılık
- Danışman, H. H. G. (1981). Samsun Yöresi Ahşap Mimarisinin Gelenekselliği-Bafra, İkiztepe Arkeolojik Verilerinin Işığında Çarşamba, Gökçeli Cami'nin İncelenmesi, *IX. Türk Tarih Kurumu Kongresi Bildirileri*, I, 87-95.
- Danışman, H. H. G. (1998). Samsun Yöresi Ahşap Mimarisinin Gelenekselliği-Bafra İkiztepe Arkeolojik Verilerinin Işığında Çarşamba Gökçeli Caminin İncelenmesi, *IX. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, I, 135-144.
- İçişleri Bakanlığı (1968). *Köylerimiz: 1 Mart 1968 yılına kadar*. Ankara: Başbakanlık Basımevi DSİ.
- İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü (1992). *Her Yönüyle Sinop*. Sinop: Sinop Valiliği Yayınları.
- Kaya, M. ve Yılmaz, C. (2017) (Yaşlı, Mutlu, Huzurlu İl) Sinop'un Nüfus Özellikleri. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 22, (38), 137-160.
- Keser, E. M. (2013) *Dikmen ilçe analizi*. Kastamonu: T.C. Kuzey Anadolu Kalkınma Ajansı Yayınları
- Omur, O. (1997). *Anadolu el sanatlarının çağdaş sanat içindeki yeri*. V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi (Maddi Kültür Seksiyon Bildirileri), (471-478). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- Oymağaç Höyük - Nerik Raporu (2011). *Yıllık rapor*. Web: <http://www.nerik.de/ozet/onlineyayinlari.php?artikelid=149>, 10 Eylül 2016
- Satılmış Demir. Kaynak Kişi (KK1). 58 Yaşında, Okuryazar. Büyükkızık Köyü (Derleme tarihi: 30 Ağustos 2018)
- Sümer, F. (1980). *Oğuzlar*. İstanbul: ana yayınları.
- Türkiye İstatistik Kurumu (2018) *Genel ve adrese dayalı nüfus sayım sonuçları*. Web: <https://bi-runi.tuik.gov.tr/nufusmenuapp/menu.zul>, 11 Temmuz 2018.
- Umar, B. (1993). *Türkiye'de tarihsel adlar*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Ünan, S. (2010). *Samsun ve çevresi mezar tipleri ve ölü gömme adetleri (m.ö. 3. bin- m.s. 4. yy.)*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Kütahya : Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yadav, L. H. ve Savita, S. (1998). *Fundamentals of Human Geography*. India: National Council of Educational Research and Training.
- Yılmaz, C. (2011). Tarihi Sinop Kalesi Cezaevi. *Doğu Coğrafya Dergisi*. 14. (22).

KÜLTÜREL COĞRAFYA ÖZELLİKLERİ AÇISINDAN GELENEKSEL SİNOP EVLERİ

Fatih ORHAN *

Öz

Yerleşim alanları ve özellikle onun çekirdeğini oluşturan evler, kültürel kimliğin üretildiği ve uygulandığı birincil alanlardır. Bu nedenle sosyologlar, antropologlar ve bir kısım coğrafyacılar kültür ve kimlik araştırmalarında, evlerin rolünü ve yol gösterici özelliklerini incelemişlerdir. Özellikle geleneksel kırsal evler, doğal çevre faktörleriyle uyum içerisinde gelişen ve geçmişten günümüze kadar gerek kendi üyeleri tarafından ve gerekse komşu kültürlerle etkileşim sonucunda ortaya çıkan kültürel birikimin en güzel sergilendiği mekânlardır. Nitekim bu evler, toplumun ihtiyaçlarına göre nasıl şekillendiğini, plan tiplerinin gelişiminde aile yapısının ve birey sayısının etkisini, gerçekleştirilen ekonomik faaliyetlerin ve ihtiyaçlarının ne tür eklentiler ortaya çıkardığını, dini inanış ve yaşantının etkisini, kadının toplum içerisindeki yerini gösteren önemli deliller sunmaktadır. Sinop, Karadeniz Bölgesinin Orta Karadeniz Bölümü içerisinde bulunan ve ülkemizin de en kuzeyinde yer alan ilimizdir. İklim ve bitki örtüsü özellikleri gibi doğal çevre faktörlerinin sahadaki ev mimarisinin oluşmasında etkisi olmakla birlikte, uzun yıllar boyunca yörede hâkim olan Türk ve Müslüman kimliğini bünyesinde barındıran kültürel geçmişin de bu noktada önemli payı bulunmaktadır. Bu çalışmada da, Sinop'taki geleneksel ev mimarisinin özellikleri, onu ortaya çıkaran kültürel ve coğrafi faktörler bağlamında ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sinop, Geleneksel evler, Sinop evleri, Kültür, Kültürel coğrafya.

Traditional Sinop Houses for Cultural Geographical Characteristics

Abstract

The settlements and especially the houses that make up its core are the primary areas where cultural identity is produced and applied. For this reason, sociologists, anthropologists and some geographers have studied the role and guiding characteristics of houses in culture and identity researches. Particularly traditional rural houses are the most beautiful places that show up in harmony with the natural environment factors and the cultural accumulation that has emerged from past to present as a result of interaction with neighboring cultures as well as by their members. As a matter of fact, these houses provide important evidence showing how women are shaped according to the needs of the society, the influence of family structure and the number of individuals in the development of plan types, the effects of realized economic activities and needs, the effects of religious belief and experience. Sinop is located in the Central Black Sea Sub-Regional of the Black Sea Region and is the most northern part of our country. In addition to being influential in the formation of the house architecture of the natural environment factors such as climate and plant cover characteristics, the cultural past which has the identity of Turkish and Muslim, who has been a judge in the region for many years, also has an important role in this point. In this study, the characteristics of the

* Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü, forhan@erzincan.edu.tr

traditional house architecture in Sinop are taken up in the context of the cultural and geographical factors that uncovered it.

Keywords: Sinop, Traditional houses, Sinop houses, Culture, Cultural geography.

Giriş

Kültürel coğrafya, kültür ile coğrafya kelimelerinin bir araya getirilmesi ile oluşturulmuştur. Oldukça geniş kapsamlı bir kelime olan kültür Latince kökenlidir. Etimolojik açıdan bakıldığında kelime ilk kullanıldığı dönemlerde tarım yapmak, ekip biçmek gibi tarımsal faaliyetleri ifade etmekteydi (Lewis ve Short, 1958; Özey, 2014). Ancak daha sonra farklı dillerin kullanım alanına da giren bu kelime, yeni anlamlar kazanarak çok daha farklı anlamlar yüklenmiştir (Williams, 2005; Meriç, 1986). Bu kompleks ve karmaşık yapısından dolayı günümüzde her bilim dalı tarafından farklı tanımlamalarına rastlamak mümkündür. Tabii ki, konumuzun içeriği gereği hepsinden burada bahsetmek mümkün değildir. Bununla birlikte birkaç tanımı ele almanın faydalı olacağı düşünülmüştür:

Kültür, tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünüdür (TDK Sözlüğü),

Kültür, bütün bir yaşam biçimidir (Williams, 1993),

Kültür, belirli bir toplumun üyeleri tarafından paylaşılan ve birbirine aktarılan bilgi, tavır ve davranış kalıplarının hepsinin toplamıdır (Tümertekin ve Özgüç, 2011, s.95),

Kültür, bütün dünyada tarihi çağlar boyunca yaşamış toplumların doğayla ilişkilerinde gösterdikleri başarılarının birikimli bileşkesidir (Güvenç, 2011, s.126),

Kültür, insanoğlunun yaşadığı mekân üzerinde gerçekleştirdiği hayatta kalma mücadelesinde, mekâna bağlı olarak ürettiği akıl ürünü olan her şeydir (Kayserili, 2014, s.28).

Bütün bu tanımlardan kültürün çok boyutlu bir kelime olduğu ve yaşamın birçok alanını ihtiva ettiği anlaşılmaktadır.

Coğrafya ise, coğrafi yeryüzündeki doğal, beşeri ve ekonomik olayları insanla ilişki kurarak inceleyen bir bilim dalıdır (Doğanay ve Doğanay, 2014, s.14). Tanımdan da anlaşılacağı üzere coğrafya bilimi hangi konuyu ele alırsa alsın (ister doğal, ister beşeri ve isterse ekonomik), incelediği olgunun insana ve topluma nasıl etkisinin bulunduğunu veya ondan nasıl etkilendiğini ortaya koymak zorundadır.

Coğrafya bilim olarak ortaya çıkışından bu yana, insan-çevre etkileşimini temel problemleri arasında kabul etmiştir (Doğanay ve Doğanay, 2014). Ancak coğrafyanın kültürle ilgilenmesi ve kültürü konu edinen coğrafi çalışmaların mazisi çok eskilere dayanmamaktadır. XX. yüzyılın ilk çeyreğinin sonuna kadar (1920’li, 1930’lu yıllar) coğrafyacılar bu etkileşimde daha çok çevreye ağırlık vermişlerdir. Bu tarihten sonra, yaklaşık son yüzyıl içerisinde, coğrafya alanında kültürle bağlantılı konuların işlenmeye başlandığı ve *kültürel coğrafya* adıyla bir alt dalın oluştuğu görülmektedir (Arı, 2005). Bu aşamada coğrafyacılar bir taraftan doğal çevre faktörlerinin toplumların kültürel özelliklerini nasıl etkilediğini anlamaya çalışırken; diğer yandan da kültürel farklılıkların mekânın organizasyonunda ve doğal kaynaklardan yararlanma biçimlerinde ne gibi değişikliklere yol açtığını açıklama çabasına girmişlerdir (Çelikoğlu, 2016, s.13).

İnsanoğlunun doğal peyzaj üzerinde yapmış olduğu her türlü değişiklik sonucu ortaya çıkan yeni peyzaj, kültürel peyzaj olarak adlandırılmaktadır (Kayserili, 2010). Kültürel peyzajın

en önemli unsurlarından biri de, yerel mimari ve meskenlerdir. Aslında yerel mimari peyzajın en görünür yönü olarak düşünülebilir (Domosh, Neumann, Price ve Jordan-Bychkov, 2010). Kültürün peyzajdaki yansıması olarak görülen ve insanın yaşama alanının odağı durumundaki ev, onu yapan ve kullanan insanın dünya görüşü ve algılamasını, mit ve inançlarını, ideallerini, geleneklerini, sosyal düzen ve organizasyonlarını, hayatlarını kazanma biçimlerini, yani bütün olarak kültürünü özenle işlediği ve maddi olarak görülebilir hale getirdiği mekândır (Köse, 2007).

Geleneksel meskenler; yapı malzemesi, şekli ve çeşitli kısımlarının düzenlenme tarzı ile içinde bulunduğu coğrafi koşulların etkisini taşıyan ve dolayısıyla da bu koşullar hakkında ipuçları veren eserlerdir (Tanoğlu, 1969). Bununla birlikte Rapoport, kırsal mesken mimarisinde geçmişten gelen alışkanlık ve yapıların doğal faktörlerden ziyade, kültürel ve dini tutumların bir işlevi olduğunu belirtmiştir (Rapoport, 1969). Bir başka ifadeyle, uğraşılan ekonomik faaliyet şekilleri, ailelerin sosyal, ekonomik ve kültürel düzeyleri, tarihi nedenler ve gelenek-görenekler gibi birçok faktör kırsal meskenlerin yapım şekli ve işlevleri üzerinde belirleyici olmaktadır (Doğanay ve Orhan, 2016). Bu nedenle, bir toplumun kültürel özelliklerinin anlaşılması ve açıklanması, içerisinde bu yönde birçok ipucu barındıran kültürel peyzajın incelenmesi ile mümkün olacaktır. Geleneksel meskenler de bu kültürel peyzajın en önemli bileşenleri arasında yer almaktadır.

1. Araştırma Sahasının Yeri ve Konumu:

Sinop ili, Karadeniz Bölgesi içerisinde yer alan ve Anadolu'nun en kuzeyindeki ilimizdir. Doğu ve güneydoğusunda Samsun, güneyinde Çorum ve batısında da Kastamonu illeri ile çevrili olan Sinop'un kuzeyinde de Karadeniz bulunmaktadır. Merkez ilçesi ile birlikte 9 ilçeye sahip olan ilin toplam yüzölçümü 5717 km²'dir (Şekil 1). 2017 yılı nüfus sayımı sonuçlarına göre nüfusu ise, 207.427 kişidir.



Şekil 1: Sinop İlinin Lokasyon Haritası.

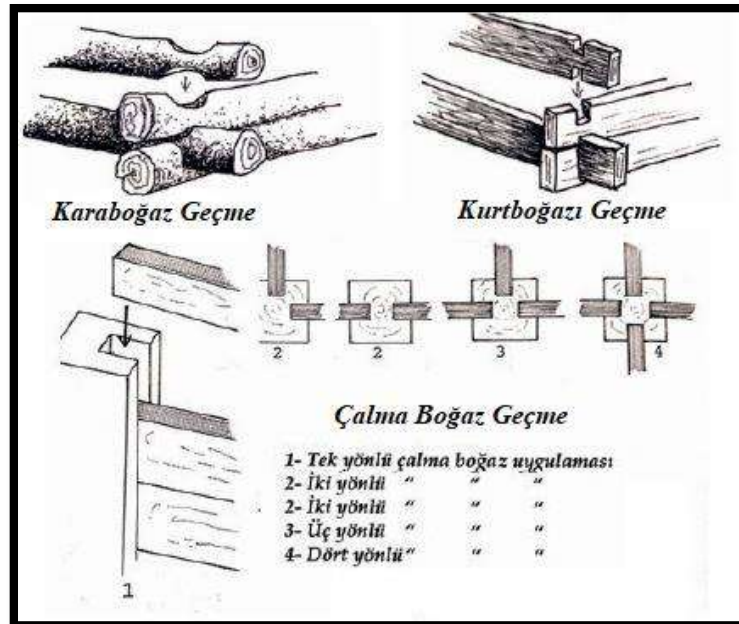
2. Geleneksel Sinop Evlerinin Başlıca Özellikleri:

Yapı malzemesi, geleneksel mimariyi etkileyen en önemli unsurların başında gelir (Eruzun, 1972). Geleneksel kırsal meskenlerin en önemli özelliklerinin başında da, mesken yapımında

kullanılacak malzemenin en kolay ve en ucuz şekilde temin edilebilir olması gelir. Bu kapsamda yapı malzemesinin yakın çevreden seçilmesi esastır. Daha önce de ifade edildiği üzere Sinop ili Karadeniz Bölgesi sınırları içerisinde yer almakta olup zengin bir orman varlığına sahiptir. Nitekim TC. Tarım ve Orman Bakanlığı verilerine göre il arazisinin yaklaşık %64'ünün ormanlarla kaplı olduğu görülmektedir. Bu kapsamda il sınırları içerisindeki geleneksel mimaride ahşap kullanımının ilk sırada yer aldığı görülmektedir. Ahşabın kolaylıkla işlenmesi ve istenen şekle sokulabilmesi, sıcaklık ve nemi geçirmeyen mükemmel bir yapı malzemesi olması (Tanoğlu, 1969) ile çok katlı binaların yapımına olanak sağlaması (Doğanay ve Orhan, 2014) gibi avantajları yöredeki kullanım yoğunluğunu artırmıştır. İl sınırları içerisindeki kırsal meskenlerde kullanılan diğer yapı gereçleri ise taş, eski tuğla ve kerpiçtir.

Ahşap yöre mimarisinde kullanılan temel taşıyıcı sistem elemanıdır. Ancak ahşap kullanımını bununla sınırlı değildir. Zira yörede ahşap iç yapı elemanlarının yapımında ve duvarlarda dolgu ve kaplama malzemesi olarak yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Sinop ilinde ahşap ile özdeşleşmiş üç grup yapı sistemi ve tekniğinden bahsetmek mümkündür. Bunlar; ahşap yığma, ahşap çatma (ahşap iskelet=ahşap karkas) ve karma yapı sistemleridir (Sözen, 2001).

Ahşap yığma sisteminde yapı bütünüyle ahşaptan yapılmaktadır. Bu yapı tekniği, ahşap malzemenin üst üste yığılması ve köşelerinden birbirine geçirilmesi esasına dayalıdır. Burada en önemli faktör de köşelerinin nasıl tutturulacağıdır ki, burada genellikle ahşap malzemeyi açılan çentiklerle birbirine geçirme usulü tercih edilir. Nitekim bu yapım tekniğine *boğaz geçme* adı verilmektedir. Kullanılan ahşap malzemenin türüne göre de farklı isimlendirmeleri karşımıza çıkmaktadır (Şekil 2). Örneğin ahşap çok fazla işleme tabi tutulmadan tomruk şeklinde kullanılmışsa buna *karaboğaz geçme* adı verilirken; eğer işlenmiş bir kereste şeklinde kullanılmışsa bu da *kurtboğazı geçme* olarak isimlendirilmektedir. Kalın bir dikme içerisinde açılan kanallara düzgün biçilmiş kerestelerin dizilmesi şeklindeki bir yapım tekniğine de *çalma boğaz geçme* adı verilmektedir.



Şekil 2: Ahşap yığma meskenlerde uygulanan boğaz geçme teknikleri (Tuna, 2008, s.130-132).

Sinop ilinde bütünüyle ahşaptan inşa edilen geleneksel mesken sayısı oldukça fazla olup, yukarıda söz konusu edilen bütün yöntemleri görmek mümkündür. Bununla birlikte karaboğaz

geçme yöntemi daha çok hayvan barınağı ve samanlık gibi ev eklentilerinde daha yaygın kullanılıyor iken; yaşama katlarında ekseriyetle kurtboğazı ve çalma boğaz geçme yöntemlerini görebiliriz (Fotoğraf 1).



Fotoğraf 1: *Karaboğaz ve kurtboğazı geçme yöntemlerinden birer görünüm.*

Sinop ili köylerindeki geleneksel meskenlerde yaygın olarak kullanılan yapım tekniklerinden biri de ahşap çatma (ahşap iskelet=ahşap karkas) sistemidir. Hatta yörede en çok başvuru olan yöntem olduğu söylenebilir. Bu yöntemde yapının ana iskeleti-karkası ahşap malzeme ile yapılmakla birlikte, bu iskeletin arası muhtelif malzemeler ile doldurulmaktadır. Araştırma sahasında bu amaçla en fazla kullanılan malzeme eski tuğladır. Özellikle Boyabat ilçesinde oldukça fazla olan bu yapım tekniğinde yaklaşık 4x3x20 cm boyutlarındaki tuğlalar, ahşap iskelet arasındaki kısma dolgu yapılır. Karadeniz'in kimi kesimlerinde bu tuğlalar düz bir şekilde diziliyor olmakla birlikte, yörede ekseriyetle çapraz şekilde dizilerek eve görsel bir zenginlik de katılmaktadır (Fotoğraf 2).



Fotoğraf 2: *Eski tuğla dolgulu meskenden bir görünüm (Yurtseven, 2011).*

Araştırma sahasında yapı duvar dolgusunda kullanılan bir diğer malzeme de kerpiçtir. Güneşte kurutularak elde edilen kerpiç kalıplar, ahşap iskelet arasına örülmektedir. Bu tür yapılar için yörede hımış ismi yaygın olarak kullanılır.

Yörede karşılaşılan bir diğer yapım tekniği de, ahşap dikmelerin arasının çakıl, toprak ve kerpiç gibi malzemelerle doldurularak, üzerinin içten ve dıştan ince ahşap çıtalarla çakıldığı sistemdir. Bağdadi adı verilen bu sistemde genellikle çıtaların üzeri kerpiç harçla sıvanmaktadır. Ancak sıvaların döküldüğü kısımlarda bu çıtalar açığa çıkabilmektedir (Fotoğraf 3).



Fotoğraf 3: Bağdadi usul ile yapılmış geleneksel Sinop evlerine bir örnek (Yurtseven, 2011).

Araştırma sahasında yaygın olarak kullanılan bir diğer mesken yapı malzemesi de taştır. Taş özellikle meskenlerin alt katında subasman seviyesine kadar yaygın olarak kullanılır (Ustaömer, Sayın, Ustaömer, Görüm ve Hisarlı, 2006). Böylece nem oranının yüksek olduğu Sinop ilinde ahşabın toprakla teması kesilerek erken çürümesi önlendiği gibi, yaşama alanı da toprağın neminden ve rutubetten uzaklaştırılmış olmaktadır. Sahada bahsi geçen bu yapım tekniklerini bir arada görebileceğimiz karma yapı sistemli meskenleri de görmek mümkündür (Fotoğraf 4).



Fotoğraf 4: Her bir katında farklı yapım tekniklerinin kullanıldığı meskenden bir görünüm (Yurtseven, 2011).

Sinop ilinde yağış değerlerinin yüksek olması çatı eğimlerinin de fazla tutulmasına neden olmuştur. Bu kapsamda çatılar ya iki yöne eğimli semer çatı şeklinde ya da dört yöne eğimli dört omuz çatı şeklinde olmaktadır. En yaygın çatı örtü malzemesi de oluklu kiremitlerdir. Günümüzde bunların yerini Marsilya tipi kiremitler almaya başlamıştır.

Geleneksel Sinop evleri genellikle geniş aile yapısına hizmet edebilecek şekilde iki veya üç katlı meskenler şeklindedir. Bazı örneklerde alt katında yaşama mekânları olsa da, genellikle bu kat odunluk, depo gibi hizmet birimleri ile tuvalet gibi ıslak mekânlar için düşünülmüştür. Ayrıca bu kısımda mutfak olanlarına da sıklıkla rastlanabilmektedir. Üst katlar yaşama katı olarak düşünülmüş olup, ekseriyetle geleneksel Türk evi planına uygun olarak iç veya dış sofalı planlara sahiptirler (Şekil 3). Bununla birlikte özellikle Sinop evlerinin güzel örneklerinin bulunduğu Boyabat ilçesinde iç sofalı veya kapalı sofalı veya kapalı sofalı plan tiplerinin daha yaygın olduğu söylenebilir (Seçkin, Özakin, Erdem, Yergün ve Maşalı, 2004). Yaşama katları genellikle yazlık ve kışlık olarak farklı kullanıma göre dizayn edilmiştir. Örneğin ara kat genellikle kışlık kullanıma yönelik olup, tavan yüksekliği daha alçaktır. Böylece kışın yaşanan odaların daha sıcak kalması hedeflenmiştir. Nitekim bu kattaki pencere sayısı az ve ebatları da genellikle daha küçük yapılmaktadır. Ayrıca katların yapımında kullanılan malzeme de sıcaklık yalıtımı dikkate alınarak seçilebilmektedir. En üst kat yazlık kullanım için belirlenmiş olup, tavan yüksekliği ve pencere sayısı daha fazla tutulmuştur. Bu nedenle fazla ışık da alan bu kattaki odalar daha ferah bir görünüme sahiptirler.

İÇ SOFALI		DIŞ SOFALI		

Şekil 3: Geleneksel Sinop evi plan tipi örnekleri (Yerlikaya, 2006, s.146).



Fotoğraf 5: Geleneksel Sinop Evlerinde genellikle cumbalı çıkıntılara rastlanmaktadır (Sinop İl kültür ve Turizm Müdürlüğü).

Geleneksel Sinop evlerinin en dikkat çekici özelliklerinden biri cumba ve çıkma detaylarının bulunmasıdır (Fotoğraf 5). Cumba, üst katlardan oda veya sofanın bina esas bedeninden sokağa doğru taşarak çıkma yaptığı, üstü ve etrafı örtülü biçimine denir (Turani, 1975). Küçükerman da cumbayı, sokağa açılan, üç tarafı kafesli pencereler ile çevrili ve üstü kapalı balkonlar şeklinde tarif etmiştir (Küçükerman, 1973). Çıkmaların oluşmasında rol oynayan faktörlerin başında, iç mekânın dış ortama uzatılması ile oda içi görüş alanını genişletmek, manzaraya ve sokağa hâkim olmak, yer kazanmak ve yapı bütününe görsel katkı sağlamak söylenebilir. Ayrıca meskenlere estetik bir görünüm de katmaktadırlar.

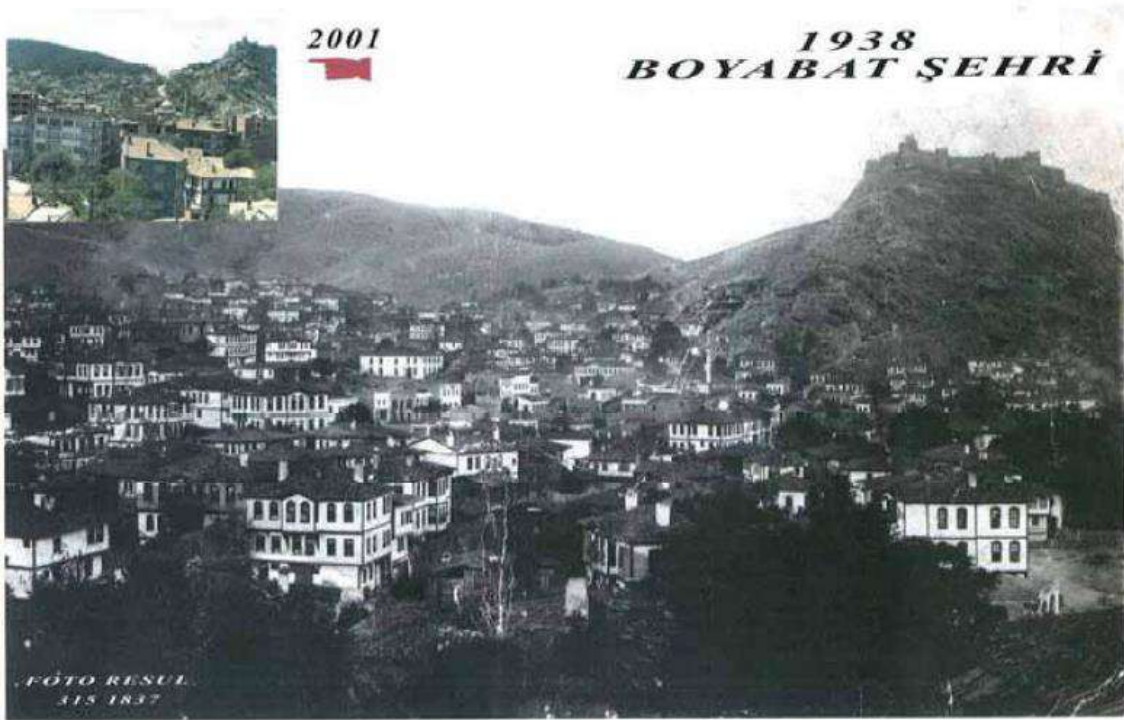
Anadolu Türk evini biçimlendiren en önemli öge odadır. Nitekim odaların işlevi ve dizilim düzenine göre isimlendirmeler yapılmış, plan tipleri belirlenmiştir. Ayrıca yöredeki odalar geniş aile yapısı içerisinde her bir çekirdek ailenin mahremiyet sınırları içerisinde yaşayabileceği, adeta ev içerisinde bir ev işlevi yüklenmişlerdir. Genellikle odalar arasında bağlantı olmayıp, odalar merkezdeki ortak mekâna yani sofaya açılmaktadır. Odaların bazılarında eskiden yemek pişirilen ve ısınmak için ateş yakılan ocaklar bulunmaktadır. Yine ocağın bulunduğu oda duvarında duvarın içerisine gömülmüş ahşap kapaklı dolaplar yer almaktadır. Bu dolapların bir kısmında terek bölmeleri olup, çeşitli eşyaların konulması amacıyla kullanılmaktadır. Bir kısım dolaplar ise yüklük işlevi görmektedir. Gece kullanılan yatak ve yorganlar gündüz bu yüklüklere konulur ve böylece oda dağınıklıktan kurtarılmış olur. Gusülhane adı verilen bir kısım dolaplar ise, aile mahremiyetinin sağlanması açısından birçok odada var olan bölümlerdir.

Odaların tavanları hemen daima ahşap malzeme ile kaplanmaktadır. Bununla birlikte bazıları oldukça basit yapım tekniği ile oluşturulmuşken, bazıları da ahşap süslemesinin en güzel örneklerinin sergilendiği kısımlar olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Sonuç ve Değerlendirme

Nesilden nesile aktararak bizlere ulaşan ve kültürün en önemli maddi unsurlarından biri olan geleneksel meskenler, kültürel miras özelliği taşımaktadır. Bu nedenle, günümüzün hızla yayılan ve önüne çıkan her şeyi tamamen değiştirerek kendine benzeten ve aynılaştıran popüler kültür karşısında korunması ve belgelenmesi gerekmektedir (Köse, 2007). Bir başka ifadeyle, bu mirası gelecek nesillere aktarabilmek her bireyin başlıca görevi olmalıdır. Bunun yolu da öncelikle koruma bilincinin oluşması ve sürdürülebilirlik kavramı kapsamında koruma-kullanma dengesinin mutlaka göz önünde bulundurulmasıdır.

Sinop ilindeki geleneksel meskenler de yörenin kültürel geçmişinin ve coğrafi özelliklerinin aynası rolündedir. Bu değerlerin korunması oldukça önemlidir. Ancak ülkemizin birçok kesiminde olduğu gibi Sinop ilinde de bu evler bakımsızlık ve ilgisizlikten dolayı zamanla harabeye dönüşmekte ve yok olma tehlikesi ile karşı karşıya gelmektedir. Ayrıca bunların yıkılarak yerlerine betonarme yapıların yaygınlaşması da geleneksel evleri tehdit eden en önemli unsurların başında zikredilebilir. Örneğin Boyabat ilçesinin günümüzdeki halini yaklaşık 60 yıl öncesi ile kıyaslamamıza fırsat tanıyan bir fotoğraf bu değişimin ne derece hızlı ve istenilmeyen yönde olduğunu gözler önüne sermektedir (Fotoğraf 6).



Fotoğraf 6: Boyabat ilçesindeki geleneksel mimariye sahip evlerin önemli bir kısmı yerini betonarme yapılaşmaya bırakmıştır (Seçkin, Özakin ve Erdem, 2003, s.115).

Geleneksel meskenlerin korunması, ancak bütünleşik bir yaklaşım ile mümkün olabilecektir. Yani devlet kadrolarından sivil toplum örgütlerine, akademisyenlerden mesken sahiplerine kadar birçok kişi ve kuruma görev ve sorumluluklar düşmektedir. Ancak öncelikle yapılması gereken yöre ailelerinde koruma bilincinin oluşturulması olmalıdır. Nitekim yöre ailelerinin katılımının sağlanmayacağı hiçbir planlamanın başarıya ulaşma şansı olmayacaktır. Bununla birlikte geleneksel meskenleri sürdürülebilir korumanın en rasyonel yollarından biri de onları turizme katmak olmalıdır. Nitekim kırsal kültürel peyzajın ve mimarinin korunması için en etkili yollarından birisinin kırsal turizm olduğu çeşitli çalışmalarda dile getirilmiştir (Medica, Ruzic ve Ruzic, 2010; Mutlu Danacı ve Atik, 2014).

Zaman geleneksel kırsal meskenlerin ve dolayısıyla da kültürel birikimimizin aleyhine işlemektedir. Yapılan bu çalışma ile Sinop ili özelinde ülkemiz genelindeki geleneksel mesken mimarisinde meydana gelen yok olma tehlikesine dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Umarım çok geç olmadan koruma statüleri geliştirilerek sürdürülebilir bir kullanım için yol haritası oluşturulur.

Kaynakça

- Arı, Y. (2005). Amerikan kültürel coğrafyasında peyzaj kavramı. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 13, 311-339.
- Çelikoğlu, Ş. (2016). *Bartın şehrinin kültürel coğrafyası: maddi kültür varlıklarına göre*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Doğanay H. ve Doğanay, S. (2014). *Coğrafya'ya giriş* (11. Basım). Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Doğanay, H. ve Orhan, F. (2014). Şavşat'ta geleneksel köy meskenleri ve başlıca sorunları. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18 (1), 273-297.
- Doğanay, H. ve Orhan, F. (2016) *Türkiye beşerî coğrafyası* (5. Basım). Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.

- Domosh, M., Neumann, R. P., Price, P. L. ve Jordan-Bychkov, T. G. (2010). *The human mosaic a cultural approach to human geography*. New York: W. H. Freeman and Company.
- Eruzun, C. (1972). Artvin ve çevresinde halk mimarisi. *Mimarlık Dergisi*, 104, 51-58.
- Güvenç, B. (2011). *İnsan ve kültür*. İstanbul: Boyut Yayıncılık.
- Kayserili, A. (2010). Carl Ortwin Sauer ve kültürel coğrafya. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 24, 177-190.
- Kayserili, A. (2014). *Erzurum şehri'nin kültürel coğrafyası-maddi kültür öğelerine göre*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Köse, A. (2007). Balıkesir çevresinde geleneksel kırsal avlu peyzajı ve değişimi, *Doğu Coğrafya Dergisi*, 18, 7-38.
- Küçükerman, Ö. (1973). *Anadolu'da geleneksel Türk evinde mekân organizasyonu açısından odalar*. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Yayını.
- Lewis, C. T. ve Short, C. (1958). *A latin dictionary*. London: Oxford at The Clarendon Press.
- Medica, I., Ruzic, P. ve Ruzic, T. (2010). Architecture as a tool for branding rural Istrian tourism destination. *Turizam*, 14, 78-86.
- Meriç, C. (1986). *Kültürden irfana*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Mutlu Danacı, A. ve Atik, M. (2014). Rural tourism and vernacular architecture: An example from Elmalı, Antalya. *American International Journal of Contemporary Research*, 4(9), 69-72.
- Özey, R. (2014). *Kültürel coğrafya*. İstanbul: Aktif Yayınevi.
- Rapoport, A. (1969). *House form and culture*. London: Prentice Hall Inc.
- Seçkin, N., Özakin, R. ve Erdem, A. (2003). Sinop-Boyabat kentsel mimarlık envanter raporu 2002 yılı çalışması. *TÜBA Kültür Envanteri Dergisi*, 1, 90-128.
- Seçkin, N., Özakin, R., Erdem, A., Yergün, U. ve Maşalı, D. (2004). Boyabat (Sinop) kentsel kültür varlıkları envanteri 2003. *TÜBA Kültür Envanteri Dergisi*, 3, 141-152.
- Sinop İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. Web: <http://www.sinopkulturturizm.gov.tr/TR,74873/sivil-mimari-yapilar.html>, 09 Temmuz 2018.
- Sözen, M. (2001). *Türklerde ev kültürü*. İstanbul: Doğan Ofset Matbaacılık.
- Tanoğlu, A. (1969). *Nüfus ve yerleşme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, Taş Matbaası.
- TC. Tarım ve Orman Bakanlığı. Web: <https://www.ogm.gov.tr/Lists/Orman%20varlimz/DispForm.aspx?ID=57&Source=https%3A%2F%2Fwww%2Eogm%2Egov%2Etr%2FSayfalar%2FOrman-larimiz%2Fillere-Gore-OrmanVarligi%2Easpx%23mainContent&ContentTypeId,> 09 Ağustos 2018.
- Tuna, C. (2008). Orta Karadeniz bölgesi sahil kesiminde geleneksel mimari. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Turani, A. (1975). *Sanat terimleri sözlüğü* (3. Basım). Ankara: Toplum Yayınları.
- Tümertekin E. ve Nazmiye Ö. (2011). *Beşerî coğrafya, insan-kültür-mekan*. İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü. Web: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=ke-lime&guid=TDK.GTS.5b61b9e3d6fb98.73358503, 11 Temmuz 2018.
- Ustaömer, P. A., Sayın, N., Ustaömer, T., Görüm, T. Ve Hisarlı, M. (2007). Boyabat (Sinop) jeolojik miras envanter çalışması 2005. *TÜBA Kültür Envanteri Dergisi*, 6, 127-137.
- Williams, R. (1993). *Kültür* (Çev. Suavi Aydın). Ankara: İmge Kitabevi.
- Williams, R. (2005). *Anahtar sözcükler* (Çev. Savaş Kılıç). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yerlikaya, G. (2006). *Sinop Murat Koca konağı restorasyon önerisi*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Yurtseven, B. (2011). Geleneksel mimari ve Boyabat köy evleri. Web: http://www.boyabatgazetesi.com/?subaction=showfull&id=1320294049&archive=1302500339&start_from=&ucat=16&, 08 Ağustos 2018.

**SİNOP MEBUSU HASAN FEHİMİ EFENDİ VE ŞEYHÜLİSLAM
MUSA KAZIM EFENDİ’NİN BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI SIRASINDA
YAZDIKLARI CİHAD RİSALELERİ’NİN İÇERİK AÇISINDAN MUKAYESESİ**

İsmail KURT *

Öz

Bu çalışma Sinop Mebusu Hasan Fehmi Efendi’nin *Cihad Hakkında Ehli İslam’a, Asker-i İslam’a Kürsü-i İslam’dan Bir Hitap*¹ ve Şeyhülislam Musa Kazım Efendi’nin *İslam’da Cihad* isimli Birinci Cihan Harbi sırasında Osmanlı devletinin İtilaf devletlerine karşı girmiş olduğu savaşa Müslümanları teşvik için kaleme aldıkları cihad risalelerinin analiz ve karşılaştırılmasını ele almaktadır. Çalışmamızın amacı Sinop’un duyarlı bir mebusunun ve dönemin meşhur bir âliminin gözünden Osmanlı’nın karşılaştığı sorunun ne olduğunu ve bu sorun karşısında gösterilen duyarlılığın siyasetçi ve âlim tarafından okunmasının nasıl olduğunu nedenleriyle beraber ortaya koymaktır. Bu çalışmanın yöntemi 1914’te aynı zaman ve şartlarda ve aynı gayeyle yazılmış iki risalenin kendi bağlamında tenkit ve mukayeseli bir şekilde okunması şeklindedir. Çalışmanın önemi 100 yıl öncesi Osmanlı devletinin karşılaştığı problemlerin 100 yıl sonrası Türkiye’inde de aynı olmasa da -Suriye meselesinde olduğu gibi- benzer problemlerin olduğu, bu problemlere de günümüz aydın ve akademisyenleriyle günümüz siyasetçilerinin kendi bakış açılarına göre farklı üslupla aynı minvalde çözüm arayışları sunmalarıyla gösterdiği paralelliktir. Dönemin başkenti İstanbul’da aynı tarihlerde basılan bu risalelerden anlaşılan husus Osmanlı devletinin karşılaştığı savaş durumunun çok büyük bir sorun olduğudur. Bu sorunu çözmek için -Halife’nin Birinci Dünya Savaşı için verdiği cihad fetvasının akabinde- dönemin âlim, aydın ve Sinop Mebusu Hasan Fehmi gibi siyasetçileri Anadolu ve İslam coğrafyasındaki Müslümanların savaşa destek vermelerine yönelik gayretlerini kendi üslup ve yaklaşımlarıyla ortaya koymuşlardır. Bu yönüyle Şeyhülislam Musa Kazım Efendi risalesini daha dini-ilmî bir dil ve üslup ile ele alırken Sinop Mebusu Hasan Fehmi Efendi risalesinde ayetler, hadisler, Hz Peygamber ve Hz Ömer’in hayatından örnekler vermekle beraber daha çok halkın anlayacağı bir dil ve üslup kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cihad, Risale, Sinop, Mebus, Mukayese.

* Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, ismailkurt1000@hotmail.com

¹ Eser sadece Marmara Üniversitesi Dijital Nadir Eserler Koleksiyonunda bulunmaktadır. İstanbul Matbaa-i Âmire’si tarafından h.1334, m.1914 yılında Osmanlı Türkçesiyle basılmıştır. Bu risale ayrıca 2014 yılında yani eserin yazımının 100. yılında M. Sadi Çöllüoğlu tarafından risalenin son 6 sayfasında bulunan ayetler, hadisler ve münacat (dua) kısmı dışında tahrîc ve sadeleştirme yapılarak günümüz Türkçesiyle yayınlanmıştır. Bak. M. Sami Çöllüoğlu, “Cihat Hakkında Ehl-i İslama, Asker-i İslam’a Kürsü-i İslam’dan Bir Hitap” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2014, Cilt: III, Sayı: 1, ss. 149-164.

**The Comparison of the Deputy of Sinop
Hasan Fehmi Effendi and Shaykh al-Islam Musa Kazim Effendi's Papers
about Jihad, which were Written in the World War I, in Terms of Content**

Abstract

This study addresses the analysis and comparison of the deputy of Sinop Hasan Fehmi Effendi's *Cihad Hakkında Ehli İslam'a, Asker-i İslam'a Kürsü-i İslam'dan Bir Hitap* and Shaykh al-Islam Musa Kazim Effendi's *İslam'da Cihad*, which were written to encourage Muslims to join the Ottoman Empire against Allied powers in the World War I. The purpose of the study is to introduce the problem (regarding the war) of the Ottoman through the eyes of a sensitive deputy of Sinop (Hasan Fehmi) and a famous scholar of the time (Musa Kazim). And, it presents how politicians and scholars perceive the sensitivity against this problem with its reasons. The method of this work is to criticise and read comparatively aforementioned two papers in the same context, written for the same purpose, at the same time and under the same conditions in 1914. The importance of the study is to demonstrate the similarity of the attempts by the present-day intellectuals, scholars and politicians through various perspectives to solve the problems the Ottoman Empire faced 100 years ago even though some of the problems are not the same in the present-day Turkey, such as the issue of Syria. It is inferred from these papers, which published at the same time in the capital of the time (Istanbul), that the case of war which the Ottoman Empire faced is a very serious problem. In order to solve this problem, -after the declaration of Jihad fatwa of the Caliph for the World War I- scholars, intellectuals and politicians of the period such as the deputy of Sinop Hasan Fehmi made efforts to motivate Muslims in Anatolia and Islamic regions to support (the Ottoman Empire) in the war with their own styles and approaches. In this respect, whereas Shaykh al-Islam Musa Kazim Effendi wrote his paper with a more religiously-scholarly language and style, the deputy of Sinop Hasan Fehmi Effendi used a language and style that easily understandable by public while he gave the verses, hadiths, examples the life of the Prophet and of the Caliph Omer.

Keywords: Jihad, Paper, Sinop, Deputy, Comparison.

Giriş

Bu çalışmanın amacı Devletin halkıyla bütünleşmesi gereken zor zamanlarında halk üzerinde sözü geçen, sözüne, çağrısına itibar edilen devlet-halk bütünleşmesini gerçekleştirecek olan aydın, münevver, siyasetçi, âlim, kanaat önderi vb kişilerin bu yoldaki çabalarını benzerlikleri farklılıkları, dil ve üslupları yönünden ele alarak incelemektir. Bu çalışmada incelenen iki şahsiyet ve onların iki eseri üzerinden Osmanlı devletinin en zor zamanı olan Birinci Dünya Savaşı sırasında karşılaştığı zorluğu aşma çabası ele alınacaktır. Bu cihad risalesi yazma geleneğinin dayandığı asıl, atıf yaptığı köken ise İslam'ın doğuşunda vuku bulan Müslümanlar ile düşmanları arasındaki mücadeledir. İslam'ın doğuşunda Mekkeli Müslümanlar ile Mekkeli müşrikler arasında ortaya çıkan ve düşmanlığa varan çatışma Medine'ye hicret akabinde silahlı mücadeleye dönüşmüştür. Çünkü Müslümanlar Müşriklerin düşmanlığından dolayı can güvenliği kalmayınca önce

Mekke'den hicret etmişler ve daha sonra savaşa izin veren² ve savaşı teşvik eden³ ayetlerin gelmesinin akabinde düşmanları olan Mekke müşriklerine karşı savaşılmaya başlamışlardır.⁴ Osmanlı devletinin birinci dünya harbi sırasında halk üzerinde etkili olan âlim, siyasetçi vb kişilere cihad risaleleri yazdırması da Halife'nin cihad ilanının akabinde ki benzer bir durumdan kaynaklanır.⁵ İngiltere, Fransa gibi Batılı devletler Osmanlı devletine savaş açmış ve İslam hilafetinin başkenti olan İstanbul'un güvenliği tehlikeye girmiştir. Bu tehlikenin aşılması için yapılması gereken şeyin de ilk Müslümanların düşmanlarına karşı cihad ettiği gibi cihad etmek olduğu bu iki risale üzerinden ortaya konulmuştur. Bu çalışmada iki risale arasındaki üslup, muhteva, müelliflerin yaklaşımı vb farklar ortaya konulacak risalelerin yazıldığı şartlar dikkate alınacak ve böylece Osmanlı'nın karşılaşmış olduğu sorun ve bu sorunu çözüm yöntemi tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Müelliflerin Hayatı

Hasan Fehmi Efendi

1875 yılında Acara'da doğan Hasan Fehmi Efendi 93 harbinden (1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı) sonra 6 yaşında iken babası Hüseyin Bey ve annesi Hatice Hanım'la beraber Sinop Ayvancık'ın dağ köylerinden Sazkışla (Türkeli) köyüne yerleşmiştir. 16 yaşında İstanbul'a giden Hasan Fehmi Efendi Fatih medreselerinde okumuş daha sonra da hukuk fakültesinden mezun olmuştur. Memleketinde avukatlık yapmış, bunu dışında Ayvancık ve Sinop'ta müftülük vazifesinde bulunmuştur. 1908 de Sinop'tan Meclis-i Mebusan'a seçilmiş, 2. ve 3. dönemde milletvekilliğine devam etmiş ayrıca İttihat ve Terakki cemiyetine üye olmuştur. Milletvekilliği sırasında hukuk fakültesinde hocalık yapmış, Padişah Mehmet Reşat zamanında Surre-i Humayun eminliği yapmıştır. İstanbul'un işgali üzerine tutuklanmış ve Malta'ya sürgüne gönderilmiştir. Sürgünden sonra bir süre Bursa ve Düzcce'de Reji idaresi muhakemat müdürlüğü yapmıştır. 1923'te TBMM 2. dönem seçiminde Kastamonu vekili seçilmiş ve Şeriye ve Evkaf, Divan-ı Muhasebat ve daha başka komisyonlarda görev yapmıştır. Askeri doktorların terfisi, büyükbaş hayvanların ıslahı, kaçak altınlar ve daha başka konularda kanun teklifleri vermiştir. Şapka iktisası ve Latin harflerinin kabulünde imzası vardır. Of kazasına Darulhilafe medresesi açılması için temenni önergesi vermiş, hâkimlere yapılan baskı ve yüksek tahsil konularında da soru önergesi vermiştir. 3. ve 4. dönem'de Kastamonu'dan vekil seçilen Hasan Fehmi Efendi saç ve ten renginden dolayı arkadaşları arasında "İstakoz Hoca" lakabı ile anılmıştır. İncelediğimiz cihad risalesinin dışında Ceviz Ağacı, Hikmet-i Neşri (Yasamanın Anlamı), kutlu ağaç ve Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye Tercümesi adlı⁶ yayınlanmış eserleri mevcuttur. 1901'de Ayşe Sıdika Hanım'la evlenmiş olan Hasan

² Hac, 22/39-41.

³ Bakara, 2/190-193.

⁴ Müslümanların Mekke Müşrikleri ile savaşı Medine'ye hicret ile beraber Kur'an'ın direktifleri doğrultusunda başlamış ve hicretin ilk 5 yılında onlarla 3 büyük savaş yapılmıştır. Bak. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vakıdî (v. 207/823), *el-Megazi*, (Tah. MarsdenJones), Daru'l-İlmiyye Yay., Beyrut 1988, c. I, s. 19, 199, c. II, s. 440.

⁵ Birinci dünya savaşı sırasında kaleme alınan cihad risalesi geleneğinin Kurtuluş savaşı yıllarında da devam ettiği görülmektedir. Örneğin Maraşlı Seyid Ali Sezai'nin önce İngiliz sonra da Fransızlar tarafından işgal edilen Maraş işgali sırasında "asker-i İslam'ı teşci ve teşvik" için kaleme aldığı cihad risalesi bunlardan biridir. Bu Risale işgalcilerle beraber Ermenilerin ihanetini de anlatır. Bak. Seyid Ali Sezai (1869-1937), *er-Risaletü'l-Cihadiyye*, (Maraş Kurtuluş Harbi Cihad Risalesi), (Haz. Ahmet Güneş), Kahramanmaraş Dulkadiroğlu Belediyesi Yay., Ankara 2015, s. 67-202.

⁶ Hasan Fehmi'nin Meali Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde bulunan Fatiha, Kadir, İhlâs ve Taha Sûreleri'ninTürkçe'ye aktarıldığı bir tercüme çalışmasıdır ki, kaynaklarda bu eserden Kur'an-ı Kerim'in

Fehmi Efendi Prof Dr Edip Mağbuta, Dr Muhit, Recep Nuri, Sıddık, Faruk ve Bekam'ın babalarındır. Hasan Fehmi 1933 Aralık ayında Kastamonu'da vefat etmiş olup ailesi soyadı kanunundan sonra Tümerkan soyadını almıştır.⁷

Musa Kazım Efendi

1859 yılında Erzurum'un Tortum ilçesinde doğan Musa Kazım Efendi ilk eğitimini burada almasının ardından Balıkesir'deki dedesi Nureddin Efendi'nin yanına giderek Selahaddin Ali eş-Şuuri olmak üzere çeşitli hocalardan dersler almış ve daha sonra İstanbul'a giderek Kadıasker Eşref Efendi ve Hoca Şakir Efendi gibi kişilerden dersler almıştır. 1889 yılında Ulûm-u Âliye ve Âliyye'den icazet almış ve aynı yıl Ruus imtihanını kazanarak müderris olmuş ve Fatih Camii'nde ders vermeye başlamıştır. 1896 yılında İstanbul Ruûs-i Hümayunu olan Musa Kazım, 1901 de ise Mekteb-i Hukuk Mecelle muallimliğine atanmıştır. Daha sonra Mekteb-i Sultanı Akaid muallimliği, Darulfünun ve Daru'l-Muallimin hocalıklarına tayin edilerek aynı anda dört ayrı görevde bulunmuştur. O 1907'de Halep Mevleviyetine tevcih edildi. 1908 II. Meşruiyetin ilanı sonrası Maârif Nezaretinde kurulan Meclis-i Kebir İlmi üyeliğine, 12 Temmuz 1910 yılında Sadrazam İsmail Hakkı Paşa Kabinesinde Meşihat (Şeyhülislamlık) makamına atanan Musa Kazım 29 Eylül 1911 tarihinde hükümetle birlikte istifa ederek bu görevden ayrılmıştır. 30 Eylül'de Sadrazam Said Paşa'nın sadarete gelmesiyle tekrar bu makama atanan Musa Kazım 3 ay sonra 31 Aralık 1911'de hükümetle beraber bu görevden istifa etmiştir. O Sadrazam Said Halim Paşa kabinesiyle birlikte 8 Mayıs 1916 yılında bu göreve 3. defa atanmış yine 8 ay sonra hükümetle beraber 3 Şubat 1917 yılında bu görevinden ayrılmıştır. 4 Şubattaki Talat Paşa kabinesiyle birlikte 4. kez şeyhülislamlık makamına atanmıştır. 1 yıl 8 ay sonra İttihat ve Terakki'nin hükümetten çekilmesiyle birlikte bu görevinden ayrılmıştır. Musa Kazım 4 defa geldiği Şeyhülislamlık makamında toplam 5 yıl 1 ay süreyle görev yapmıştır (I. Dünya Savaşının patlak verdiği ve Risalesini yazdığı yıllarda o Şeyhülislam değildir). Savaşın sonunda Mondros Mütarekesi döneminde Damat Ferit Paşa Hükümeti tarafından İttihat ve Terakki liderlerinin tutuklanması üzerine Musa Kazım Said Halim Paşa ve diğer arkadaşlarıyla beraber Bekirağa Bölüğüne hapsedilmiştir. Burada mahkemece 15 yıllık kürek cezasına çarptırılan Musa Kazım'ın cezası daha sonra Sultan Vahdetin tarafından 3 yıllık sürgüne çevrilmiştir. Sürgünde bulunduğu Edirne'de 10 Ocak 1920 tarihinde vefat etmiş ve Muradiye Camii'nin Bahçesine gömülmüştür. Mezar taşında "İngilizler tarafından mazlumen Edirne'ye sürülen ve burada vefat eden Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin kabridir Ruhuna Fatiha 10 Kanuni Sani 1920" yazısı bulunmaktadır.⁸

2. Risalelerin Mukayesesi

Aynı amaç için yazılan iki risale arasında dil, üslup ve muhteva açısından benzerliklerin olmasının yanı sıra büyük farklar bulunmaktadır. Öncelikle her iki şahsiyetin ilmi geçmişi, dini bir vazifede bulunması⁹ ve âlimlik vasfı bulunduğundan her iki risale de ilmi bir değere günümüz

Türkçe'yeTercümesi'nin ilk forması şeklinde bahsedilmektedir. Bu çalışma 16 sayfadan oluşmaktadır. Bak. M. Sami Çöllüoğlu, "Sinop Mebusu Hasan Fehmi Bey'in Kürsi-i İslam'dan Bir Hitap Adlı Risalesinde Kur'ânî Referanslar", *Sinop İli Değerleri SempozyumuBildiriler Kitabı*, Sinop 2013, s. 127.

⁷ Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, Gürcistan Dostluk Derneği Yay., İstanbul 2010, s. 182.

⁸ Ferhat Koca, *Külliyyat Dini ve İctimai Makaleler*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, ss. 13-15. ; Ferhat Koca, "Musa Kazım Efendi", *DİA*, Ankara 2006, c. XXXI, s. 221-222.

⁹ Hasan Fehmi Efendi Ayvancık müftülüğü yapmıştır. Musa Kazım ise Şeyhülislamlık vazifesinde bulunmuştur.

ifadesiyle söylersek akademik bir hüviyete sahiptir. Bununla beraber müelliflerin hayatı, bulundukları görev ve siyasete yakınlık durumu her iki şahsiyetin risalesine de yansımıştır. Risalelerinin başlığında bile bu durumu görmek mümkündür. Hasan Fehmi Efendi Mebus olması hasebiyle de halka daha fazla hitabeden bir dil kullandığı risalesinin başlığından dahi anlaşılmaktadır. Onun risalesi “*Cihad hakkında Ehli İslam’a, Asker-i İslam’a Kürsü-i İslam’dan Bir Hitap*”¹⁰ başlığı ile bir hatip bir vaiz üslubu edasıyla başlamaktadır. Musa Kazım’ın risalesi ise “*İslam’da Cihad*”¹¹ başlığıyla bir makale, bir tez başlığı gibi durmaktadır.

Hasan Fehmi Risalesine “her iş için inanmak gerekir, ameller niyete göredir.”¹² Ceza-mükâfat da insanın niyetine göre olacaktır”¹³ şeklinde insanları harekete geçirecek bir üslupla başlarken Musa Kazım bütün kâinat her şeyiyle Hâkim olan Allah’ın isimlerinin ortaya çıkış alanı ve Onun cemal ve celal sıfatlarının eserleridir, insan da bunun özü ve özetidir¹⁴ şeklindeki felsefi izahıyla insan hayatının önemine vurgu ile başlamaktadır. Daha sonra Hasan Fehmi İslam’da cihad nedir, neden emredilmiştir, ne zaman farzdır, kadın erkek bütün Müslümanlara düşen vazife nedir, tatlı canı vatan için feda edenlere neler verilecektir, şehadet nedir, gazi ve şehidin Allah katında rütbesi nedir, onlara vaat edilen nimetler nelerdir, geride kalanların ne yapması lazım gelir bunları şu ufak risalede herkesin anlayacağı bir lisan ile Allah’ın yardımı ile anlatmaya çalışacağım diyerek risalesini yazma amacını belirtmektedir. Onun amacını belirtmesinin ardından “*Efendi kardeşim bir kere oku beğenmez isen daha güzelini sen yaz, kardeşiniz Sinop Mebusu Hasan Fehmi*”¹⁵ şeklindeki hitabından ise müellifin siyasetçi kimliğinin diline ve üslubuna yansıdığını, müellifin halka yönelik duygusal bir üslupla anlaşılır bir dil kullandığını göstermektedir. Hasan Fehmi’nin girişte duygusal ve anlaşılır bir dil kullanmasının aksine Musa Kazım kullandığı ağıdalı diline ve cihadın felsefesine yönelik izahlara devam etmektedir. O “*Biz insanı en güzel biçimde yarattık*”¹⁶ ve “*Allah Âdem’e isimleri öğretti*”¹⁷ ayetleri gereğince insanın yaratılmışların en güzeli ve en bilgilisi olduğunu, âlemin nizamının devamının insan nevi’nin (türünün) devamına bağlı olmasının da ayetlerdeki hikmet gereğince insanın yeryüzünde halife olmasından dolayı olduğunu söylemektedir.¹⁸ O bununla beraber insanın melekilik ve hayvanilik yönünün olmasından kaynaklı bu iki (potansiyel) kuvvetin devamlı olarak kavga halinde olduğunu söyleyerek¹⁹ bir nevi cihadın var oluş gerekçesini ortaya koymuştur.

Hasan Fehmi Müslümanlar üzerine cihad farzdır şeklinde bir başlıkla girişten sonra esas konuya giriş yapmıştır. O İslam kapalı kalmış yolları açmış, karanlıkları aydınlatmış, göze çekilen perdeleri yırtmış, duvarları yıkmış zulüm ve yangın içinde kasıp kavuran zulmün gönüllerini çöktürmüş ortadan kaldırmış, çalışmanın, mesut yaşamının yollarını kanunlarını göstermiştir diye-

¹⁰ Hasan Fehmi Efendi (1875-1933), *Cihad Hakkında Ehli İslam’a, Asker-i İslam’a Kürsü-i İslam’dan Bir Hitap*, Matbaa-i Âmire Yay., İstanbul h.1334, m.1914-1915, s. 1. Bu eser daha sonraki kaynak gösteriminde “*Cihad Hakkında Bir Hitap*” şeklinde kısa haliyle yazılacaktır.

¹¹ Musa Kazım Efendi (1859-1920), *İslam’da Cihad*, Matbaa-i Âmire Yay., İstanbul h.1333, m.1914,s. 1.

¹² Buhari, Sahih, Vahiy 1, hadis no: 1

¹³ Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s. 3.

¹⁴ Musa Kazım, *İslam’da Cihad*, s. 3.

¹⁵ Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s. 3-4.

¹⁶ Tin, 95/4.

¹⁷ Bakara, 2/31.

¹⁸ Musa Kazım, *İslam’da Cihad*, s. 3.

¹⁹ Musa Kazım, *İslam’da Cihad*, s. 3-4.

rek İslam'ın yeryüzünde ezilen, inim inim inleyen insanlara el uzatmayı emrettiğini dile getirmiştir.²⁰ O daha sonra ilk önce mücadelenin “*onlarla en güzel şekilde mücadele et*”,²¹ “*siz ikiniz ona yumuşak söz söyleyin*”²² ayetlerinde buyrulduğu gibi tatlı güzel bir dille yapılması gerektiğini çünkü İslam'a göre “*dinde zorlamanın olmadığını*”²³ İslam'ın yürekleri kazanmak istediğini vurgulamıştır.²⁴ Hasan Fehmi'nin sade ve anlaşılır dilinin aksine Musa Kazım ağdalı bir dille cihadın neden farz olduğunun izahına, girişte ortaya koyduğu prensipler üzerinden devam etmektedir. O insanın yeryüzünde imarla görevli olduğunu, bu imarın ise insandaki bu iki kuvvetin birbirini dengelemesi ile bu dengenin ise insanın yaratıcıya ibadet, adalete riayet, insanoğluna yardım, zayıflara merhamet, idarecilere itaat gibi yüksek ahlaki faziletlerle sahip ve hak dine bağlı olmaya bağlı olduğunu dile getirmektedir. Bu sebeple de insanın başıboş bırakılmadığını “*ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim*”²⁵ hadisi fehvasınca bu kutsal görev (imar görevi) ahir zaman nebisine ikmal ettirilmiştir demektir.²⁶ Musa Kazım bütün peygamberlerin insanlığın kemale ermesi için çabalamış olduğunu fakat insanlardaki hayvani heveslerin melekiyete galip gelmesi dolayısıyla onların peygamberlere engel, ümmetine düşman olduğunu, mal ve canlarına dahi saldırırmaktan çekinmediklerini ve bu sebeple bazı peygamberlerin cihatla görevlendirildiğini ve neşriyle mükellef oldukları ilahi dini yükseltmeye muvaffak olduklarını dile getirmektedir.²⁷ O biza-tihi güzel olmayıp bilvasıta güzel olan cihad ile görevlendirilen ülülazm peygamberlerden²⁸ biri de Fahrul Enbiya Efendimiz Hazretleridir demektir.²⁹ Hem Hasan Fehmi hem de Musa Kazım cihadın gerekliliğinden, farziyetinden bahsederken cihadın sebeplerinden birinin de mazlumlara yardım olduğunu “*size ne oluyor ki... Mazlumlar için savaşıyorsunuz*”³⁰ ayetini kaynak göstermeden³¹ ima yoluyla ortaya koymuşlardır. Bu yönüyle başta belirttiğimiz gibi her iki müellifin risalelerini yazarken dayandıkları ana kaynak öncelikle Kur'an ve hadislerdir. Bununla beraber onlar bazen doğrudan ayet üzerinden giderken bazen de ayete değinmeden ayetin verdiği mesaj üzerinden risalelerine devam etmişlerdir.

Hasan Fehmi İslam davetine düşman olan Dihye el-Kelbi'nin Hz Peygamberin güler yüzü ve tatlı dili sayesinde Müslüman olduğunu, Hz Ömer'in bir Yahudi ile alacaklı olan Hz Ali arasında sosyal statü gözetmeden adaletle hükmettiğini, yumuşaklığa, tatlı dile, adalete bu kadar riayet eden bir dine dil uzatmanın günah olduğunu söylemektedir. Çünkü o İslam'ı dil ile ikna ile anlatmak gerektiğini, bunun imkânı varken kılıca el uzatmanın haram kılındığını bununla beraber

²⁰ Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s. 5. Hasan Fehmi burada referans vermeden “*Size ne oluyor ki Rabbimiz! Bizi halkı zalim olan bu şehirden çıkar, katından bize bir dost ve bir yardımcı ver diyen zavallı çocuklar, erkekler ve kadınlar uğrunda ve Allah yolunda savaşıyorsunuz*” (Nisa 4/75) ayetine atıf yapmıştır.

²¹ Nahl, 16/125.

²² Taha, 20/44.

²³ Bakara, 2/256.

²⁴ Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s.5.

²⁵ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî (v. 1162/1749), *Keşfü'l-Hafave Müzîlû'l-İlbâs amme İşteheremine'l-EhâdisialâElsineti'n-Nâs*, Mektebe el-Kudsi Yay., Kahire 1932, c. I, s. 211.

²⁶ Musa Kazım, *İslam'da Cihad*, s. 4.

²⁷ Musa Kazım, *İslam'da Cihad*, s. 4-5.

²⁸ Bu Peygamberler Hz Muhammed, Nuh, İbrahim, Musa ve İsa Peygamberdir. Bak. Muhammed Aruçi, “Ülû'l-Azm” *DİA*, Ankara 2012, c. XXXXII, s. 294. ; Ayrıca bak. Ahkaf 46/35.

²⁹ Musa Kazım, *İslam'da Cihad*, s. 6.

³⁰ Nisa, 4/75.

³¹ Burada mesaj olarak değindikleri ayet olan Nisa 75. ayet Musa Kazım'ın daha sonra tefsini yaptığı 8 cihad ayetinden biridir.

İslam'ı ve Müslümanları yok etmek isteyenlere karşı koymak, cihad etmek gerektiğini söylemektedir.³² Hasan Fehmi Hz Peygamberin hayatı, Hz Ömer'in uygulaması üzerinden İslam'ın adalet ve hoşgörüsünü ortaya koymaya çalışırken Musa Kazım cihadın felsefesine dair yaptığı girişten sonra Peygamberin Medine'ye hicret sonrası artık düşmanla hesaplaşma zamanının geldiğini ve “size karşı savaşanlara karşı siz de Allah yolunda savaşın, fakat aşırı gitmeyin”³³ gibi ayetlerle Hz Peygamberin cihatla görevlendirildiğini dile getirmektedir.³⁴

Hasan Fehmi Cihadın farz kılınmasının sebebinin Allah'ın varlığının birliğinin gösterilmesi, insanlara yapılan zulüm ve işkencenin kaldırılıp adaletin tesis edilmesi olduğunu söylemesinin ardından halkın anlayacağı şekilde örnek vererek, benzetmeler ile cihadın gerekliliğini ortaya koymuştur. Ona göre İslam'ın emrettiği cihad aslında insanın hayatını kurtarmak için kangren olmuş elinin kesilmesi, ana-babanın üzerine tir tir titrediği ciğerpare yavrusunu acısını gidermek için ameliyat ettirmesi, kişinin hasta olan sevdiğine şifa için acı ilaç vermesidir. İslam'a göre cihad insanın bakıp yetiştirdiği bahçesinin ağaçlarının yaramaz dallarını kesmesi, uyuza tutulmuş koyunun sürüden ayrılması ya da kesilmesi, denizde fırtınaya tutulan kaptanın gemi ve yolcuları kurtarmak için geminin yükünü denize atması, evleri kurtarmak ve yangını bastırmak için yangın çıkan evin gözden çıkarılıp yıkılması gibidir.³⁵ Hasan Fehmi halka benzetme ve örnekler üzerinden cihadın ne olduğunu açık seçik bir dille anlatırken, Musa Kazım cihatla alakalı “Size ne oluyor ki Allah yolunda savaşmıyorsunuz”³⁶ ayetinin de bulunduğu 8 Medeni ayeti³⁷ zikredip ardından sırasıyla bu ayetlerin izahı üzerinden cihadın ne olduğunu, neden gerekli olduğunu uzun uzadıya anlatmaktadır.³⁸ Musa Kazım bir nevi konulu tefsir tarzında önce ayeti açıklayıp, daha sonra da ayetin vermek istediği mesaja yoğunlaşarak insanları cihada karşı teşvik etmektedir. Örneğin O “size karşı savaşanları yakaladığınız yerde öldürün”³⁹ ayetini açıklarken İtilaf devletlerinin Osmanlıya savaş açmasını da kastederek bir milletin dinine, canına malına kastedenlere karşı savaşmasından daha meşru bir şey yoktur demektedir.⁴⁰

Hasan Fehmi cihada uyuşup-anlaşmanın olmadığı durumlarda müsaade edildiğini, cihad esnasında çocuklara, ihtiyarlara dokunmamak, mabetleri yıkmamak gerektiğini bugün ise karadan denizden saldıran Allah düşmanlarına karşı her Müslüman'ın savaşmasının farz-ı ayn olduğunu söylemektedir.⁴¹ Musa Kazım ise kadınlara çocuklara ilişilmemesi gerektiğinin izahını “sizinle savaşanlara karşı savaşın fakat aşırı gitmeyin”⁴² ayetinin izahını yaparken “aşırı gitmeyin” ifadesinin tefsiri sadedinde kadınlara ve çocuklara dokunulmazlığın olduğunu asıl düşmanın kendileriyle savaşanlarla sınırlandırılmış olduğunu ifade etmektedir.⁴³ Hasan Fehmi İtilaf devletlerinin

³² Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s. 6-8.

³³ Bakara 2/190.

³⁴ Musa Kazım, *İslam'da Cihad*, s. 7-8.

³⁵ Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s. 8-9.

³⁶ Nisa 4/75.

³⁷ Musa Kazım'ın sırasıyla tefsir ettiği 8 ayet şunlardır: Bakara 2/190, 191, 194, 195, 216. ; Nisa 4/75. ; Tevbe 9/38, 41. Bu 8 ayetin tamamı savaş anlamındaki cihad bağlamında olup Tevbe Suresi dışındaki ayetlerde “kıtal/savaş” lafzıyla Tevbe Suresinde ise cihad lafzıyla geçmektedir. Fakat hepsinin bağlamı savaş bağlamıdır.

³⁸ Musa Kazım, *İslam'da Cihad*, s. 7-15.

³⁹ Bakara 2/191.

⁴⁰ Musa Kazım, *İslam'da Cihad*, s. 9.

⁴¹ Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s. 10.

⁴² Bakara 2/190.

⁴³ Musa Kazım, *İslam'da Cihad*, s. 8-9.

Osmanlıya savaş açmasını kastederek İslam’a göre böyle bir zamanda bütün varıyla, dünyalığıyla ortaya atılıp düşmanlara karşı durmayan kimse dini bütün Müslüman değildir, Ümmeti Muhammed’in dede-torun şehit verdiği böyle bir günde süslenip püslenip sokağa çıkmak, eğlence yerlerine gitmek haramdır diyerek savaş zamanında nasıl davranılması gerektiğini açıklamaktadır.⁴⁴ O böyle zamanda düşmana karşı elbirliği, gönül birliğiyle beraber hareket etmek, küslükleri terk etmek en azından ertelemek gerektiğini, tepkisiz kalmanın düşmana yardım etmek, kendine pay çıkarmanın ise düşmanın ekmeğine yağ sürmek olduğunu söyleyerek, Allah korusun küfre yardım ise küfürdür diyerek halkın düşmana karşı birlikte hareket etmesi gerektiğini ortaya koymuştur.⁴⁵ Musa Kazım ise benzer izahı açıkladığı dördüncü ayet olan “*Allah yolunda infak edin, kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın*”⁴⁶ ayetinin izahında dile getirmektedir. O bu ayetin izahında her bir Müslüman gücü yettiği kadar harbin gerekleri için iştirak etmeli yoksa zillete düşer, bugün Müslüman milletlerin zillet altında yaşamasının sebebi de budur diyerek Müslümanların beraber hareket etmediğini ve başlarına gelen durumun da bundan kaynaklı olduğunu söylemektedir.⁴⁷

Hasan Fehmi “*Müslümanlar kardeşler*”⁴⁸ bir gövdenin dalı budağı gibidir, İslam dini dünyanın neresinde bir Müslüman’ın malına, canına, ırzına ilişildiği duyulsa diğer Müslümanların oraya koşup onları kurtarmasını emreder diyerek Müslümanların Osmanlı devletinin karşı karşıya gelmiş olduğu savaşa iştirak etmelerini teşvik etmektedir.⁴⁹ Hasan Fehmi bu teşvike İslam dini yiyecek, içecek, giyecek, yatacak ne varsa gözden çıkarmayı düşmana karşı durmayı emreder diyerek Musa Kazım’ın “*Allah yolunda infak edin*” ayetinin tefsirinde vermek istediği mesajı halkın anlayacağı şekilde Osmanlı askerine yiyecek-içecek, üst baş yardımı yapın imasıyla doğrudan dile getirmektedir.⁵⁰ Hem Hasan Fehmi hem de Musa Kazım’ın Müslümanları Osmanlı’nın itilaf devletlerine karşı savaşında destekleme konusundaki teşvikleri emre itaat, itaat etmemenin doğuracağı sıkıntılar vb şeklinde dozu artarak devam etmektedir. Hasan Fehmi İslam dini Allah’tan gelen emir ve direktifleri düşünmeden kabul etmeyi, başa geçen Habeşli siyah bir köle dahi olsa ona itaat etmeyi emreder, İslam’ın temeli itaattir, İslam Allah’a ve Peygamber’e Ulu’l-emre, Halife hazretlerine, tayin ettiği komutanlara itaati emreder diyerek Müslümanların Padişahın cihad fetvasına icabet etmelerinin dini bir vecibe olduğu mesajını vermektedir. O “Padişah yeryüzünde Allah’ın gölgesidir” diyerek Padişahın emirlerine itaat etmenin gerekliliğine vurgu yapmaktadır.⁵¹ Musa Kazım ise Müslümanların Osmanlı’nın savaşına destek olması gerektiği mesajını “*Ey iman edenler size ne oldu ki Allah yolunda savaşa çıkın denildiği zaman yere çakılıp kaldınız*”⁵² ayeti üzerinden vermektedir. Güçlü Bizans’a karşı Tebuk seferi bağlamında yaz sıcaklığında Müslümanların ağır davranmasına binaen onları eleştiren ayet üzerinden⁵³ Musa Kazım’da Osmanlı’ya yardım konusunda ağır davranan Müslümanları eleştirmektedir. O bu ayetin izahında

⁴⁴ Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s. 10-11.

⁴⁵ Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s. 11-12.

⁴⁶ Bakara 2/195.

⁴⁷ Musa Kazım, *İslam’da Cihad*, s. 11-12.

⁴⁸ Hucurat 49/10.

⁴⁹ Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s. 12.

⁵⁰ Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s. 12.

⁵¹ Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s. 12-13.

⁵² Tevbe 9/38.

⁵³ Vakidi, *el-Megazi*, c. III, s. 989-990. ; Tevbe 9/38. ayet “*Allah yolunda sefere çıkın denildiğindeyere çakılıp kaldınız*” diyerek müminleri eleştirirken “*deki cehennem ateşi daha sıcaktır*” (Tevbe 9/81) ayeti de seferin sıcak yaz gününde olduğunu göstermektedir.

şöyle demektedir: Bu ayet din ve vatan düşmanlarına karşı yerinde durup hiçbir şey yapmamayı vermektedir. Din ve vatan uğruna canını feda etmeye yanaşmayan bir millet kötülenmeye, azarlanmaya layıktır.⁵⁴

Musa Kazım'ın konulu tefsir mahiyetindeki risalesi ve vermek istediği mesajlar doğrudan ayetler üzerinden verilmeye devam ederken Hasan Fehmi sade bir dil kullanmasının yanı sıra duygusal bir dil ve üslupla insanları Osmanlı askerine karşı yardım etme hususunda teşvike devam etmektedir. O İslam dini kelle koltukla savaşanların ailelerine yardım etmeyi, göz kulak olmayı emreder, eli ayağı donduran soğukta, içecek suyun bulunmadığı cehennem ateşi gibi sıcakta Allah düşmanları ile savaşan dinin bekçilerine yiyecek-giyecek yetiştirmeyi emreder demektedir. O duygusal bir edayla İslam'a göre dini uğrunda elinde, dilinde, gönlünde olanı, varını yoğunu vermeyen dini bütün bir Müslüman değildir diyerek halkı teşvik etmektedir.⁵⁵ Bu duygusal dil nadiren de olsa Musa Kazım'da da bulunmaktadır. Musa Kazım "*size ne oluyor ki... Kadınlar, çocuklar için savaşmıyorsunuz*"⁵⁶ ayetini açıklarken çaresiz kalmış dindaş ve ırkdaşlarının yardımına yetişmek istemeyen bir milletin artık insanlık defterinde yeri yoktur diyerek Müslümanların duygularına hitap ederek onların savaşa destek vermelerini istemiştir.⁵⁷ Bu Duygusal dil kullanma hususunda Musa Kazım'ın Hasan Fehmi ile mukayesesine ise imkânsızdır. Hasan Fehmi binlerce kardeşin gözünün önünde Allah yolunda, din vatan uğrunda seve seve tatlı canını verip şehit olurken senin gölge altında, sıcak yatağında ailenle beraber neyim var neyim kaldı ki vereyim deyip omuz silkmek İslam nazarında duygusuzluktur ve pek çirkindir diyerek halk üzerinde duygusal olarak bir etki meydana getirmek istemektedir.⁵⁸ Hasan Fehmi cihad teşvikine halka yol yöntem de göstererek duygusal ve dini bir söylemle onların anlayacağı şekilde devam etmektedir. O gurbete okutmak için gönderdiğin oğluna dışından tırnağından artırıp gönderdiğin gibi karadaki ve denizdeki dinin bekçilerine dışından tırnağından artırıp göndermen farzdır demektedir. O kadınların neler yapması gerektiğinin yolunu göstererek pratik olarak yardımın nasıl yapılacağını da göstermektedir. O Gazilerin elbiselerini dikmek, çorabını dokumak, yara sarmak hasta bakmak gibi işler mukaddestir ve kadınlar için dini bir vazifedir demektedir.⁵⁹

Hasan Fehmi Osmanlı'nın Almanya ve Avusturya Macaristan safında I. Dünya savaşına girmesini meşrulaştırmak için düşman (İtilaf devletleri) İslam'ı yıkmak, Kur'an'ı ortadan kaldırmak istediğinde müşrik bir devletle işbirliği yapmaya İslam müsaade etmiştir, İslam dini dine inanmayan bir adam ile İslam ordusunun muzaffer kılınacağını müjdelemiştir demektedir. O daha sonra Allah Kur'an'da İslam'ı kendisi koruyup muhafaza edeceğini, görünmez ordu ile İslam ordusunu muzaffer kılacağını, darlık ve sıkıntının ardından genişlik ve bolluk geleceğini, sabreden az kişinin çok kişiye galip geleceğini müjdelemiştir⁶⁰ diyerek Kur'an ayetlerinden örneklerle

⁵⁴ Musa Kazım, *İslam'da Cihad*, s. 13-14.

⁵⁵ Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s. 13-14.

⁵⁶ Nisa 4/75.

⁵⁷ Musa Kazım, *İslam'da Cihad*, s. 13.

⁵⁸ Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s. 14.

⁵⁹ Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s. 14-15.

⁶⁰ Bu ifadeler Hasan Fehmi'nin ayetlerden mülhem kullandığı ifadeler olup bu ayetleri risalesinde vermek istediği mesajı bitirmesinin akabinde "dayandığım ayet ve hadislerin birazını şuracıkta yazıyorum" diyerek sure ve ayet numarası vermeden rast gele sıralamıştır. Bak. Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s. 18-19. Sure ve ayet numarası için Bkz. Bakara 2/249; Tevbe 9/40. ; Hicr 15/9. ; İnşirah 94/4-5.

sabredip düşmana karşı mücadelenin gerekliliğini ortaya koymuştur.⁶¹ Musa Kazım ise aynı mesajı “*gerek ağır gerek hafif olarak savaşa çıkın*”⁶² ayetinin tefsirinde ey Muhammed ümmeti genç ihtiyar demeden süratle canınız ve malınızla cihad edin buyruluyor bugün de böyle bir hale maruz kalan bir millet için yapılabilecek budur diyerek Müslümanların Osmanlı’nın cihad ilanına seferber olması gerektiğini dile getirmiştir.⁶³ Musa Kazım cihatla alakalı 8 Medeni ayetin tefsirini bitirdikten sonra işte Peygamber efendimiz yukarıda zikrettiğimiz ayetlere harfiyen uyup cihada yani savaşa memur olduğu günden vefatına kadar 8-9 sene içinde 28 defa düşmanla cihad etmiş ve Allah’ın yardımıyla küfür ve şirki temizlemiş o mübarek kıtada yüksek bir medeniyet tesis etmiştir diyerek vermek istediği mesaja yoğunlaşmıştır.⁶⁴ O Peygamberden sonra gelen Hulafe-i Raşidin’in, Müslüman melik ve sultanların da Peygamber yolundan gidip Müslümanları düşman tecavüzünden koruduklarını fakat 2-3 asırdır Müslümanlara arız olan ahlak bozukluğunun pek çok İslam ülkesinin perişan olmasına düşman eline geçmesine neden olduğunu söylemiştir. O Müslüman devletlerden bugün sadece Osmanlı devletinin bağımsız kalabildiğini, Osmanlı’nın da bugün yüzlerce Müslüman’ı esareti altında tutan Rusya, İngiltere ve Fransa ile cihad halinde olduğunu, Osmanlı’nın cihad ilanına mecbur kalmasının nedeninin ise cihadın farziyeti hakkında naklettiğimiz ayetlerin hükümlerine uymak olduğunu söylemektedir.⁶⁵ Musa Kazım Osmanlı’nın cihad ilanıyla bu hükümlere uyarak Avrupa’da ortaya çıkan ve dünyayı kasıp kavuran harp ateşinden kendilerini koruyacağını, Müslümanların hem kendini daha bağımsız yapacağını hem bu fırsattan istifadeyle bu devletlerin esareti altında yaşayan Müslümanları mümkün mertebe kurtaracağını çünkü bu devletlerinin amacının İslam hilafetini kaldırarak bütün Müslümanları ezmek olduğunu söylemektedir.⁶⁶ O bu cihad ilanının bir diğer sebebinin ise Osmanlı’nın iyi niyetine rağmen İngilizlerin devamlı Osmanlı aleyhine hareket ettiğini, hatta onların Osmanlı’nın satın aldığı iki savaş gemisini hain amaçları için gasbedip teslim etmediğini dile getirmiştir.⁶⁷

Musa Kazım bu izahlarının ardından binaen aleyh düşmanlarımız tarafından maruz kaldığımız şu büyük tehlikeden dinimizi, vatanımızı, yüce İslam hilafetimizi ve dünyadaki bütün diğer kardeşlerimizi kurtarmak için onlara karşı cihat ilan etmek dini hükümler ve İslami menfaatlerimiz gereğidir diyerek cihat ilanına Müslümanların neden destek vermesi gerektiğini belirtmiştir. O daha sonra “bugün İslam düşmanı olan bu üç devlet ile cihad etmek yalnız bize (Osmanlı) değil Afgan, İran, Fas’taki Müslümanlar gibi bu zalim devletler ile savaşıma imkânına sahip bütün İslam hükümetlerine ve bütün İslam milletlerine farz olmuştur. Şu halde onlar hemen bu devletlere karşı cihat ilan etmeli ve bütün varlıklarıyla çalışarak kendilerini onların tahakkümünden, baskılarından kurtarmalıdır.”⁶⁸ Eğer böyle yapmazlarsa böyle bir zamanda bu cihad fırsatı doğmuşken cihadı terk ettiklerinde Allah tarafından şiddetli bir cezaya müstahak olacaklardır, yukarıda saydığımız Kur’ânî hükümler gereğince bu devlet ve milletlere de cihad farz olduğundan bugün Halife-i İslam hazretleri Allah’tan yardım dileyerek bu üç devlete karşı cihad ilan etmiştir demektedir.⁶⁹ Musa Kazım risalesini cihad hakkında vaki olan ilahi emirleri artık yerine getirme

⁶¹ Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s. 15.

⁶² Tevbe 9/41.

⁶³ Musa Kazım, *İslam’da Cihad*, s. 14-15.

⁶⁴ Musa Kazım, *İslam’da Cihad*, s. 15.

⁶⁵ Musa Kazım, *İslam’da Cihad*, s. 15-17.

⁶⁶ Musa Kazım, *İslam’da Cihad*, s. 17.

⁶⁷ Musa Kazım, *İslam’da Cihad*, s. 17-19.

⁶⁸ Musa Kazım, *İslam’da Cihad*, s. 20-21.

⁶⁹ Musa Kazım, *İslam’da Cihad*, s. 21-22.

zamanı ortaya çıkmış olduğundan şu müsait zamanda Müslümanlar bir dakika geçirmeyip hemen Hz Halifenin izini takip ederek bu zalimlere karşı cihad ilan ediniz ki yardımcınız Allah rehberiniz Rasûlüllah'tır deyip risalesinin altına Eski Şeyhülislam Musa Kazım yazarak bitirmektedir.⁷⁰

Musa Kazım'ın cihat hakkındaki 8 ayeti tefsir ve izahının ardından gerekçeleriyle beraber dünya Müslümanlarını Padişahın cihad ilanına davet ederken Hasan Fehmi risalesinin sonunda halka yönelik kullandığı duygusal ve dini içerikli diline devam ederek vermek istediği mesaja geçmiştir. O elhamdülillah biz Müslümanlar Allah'ın has kulları yüreğimize yazılmış imanımız vardır ki Allah'ın yazmadığı başımıza gelmez ve Allah'ın yazdığından da kaçılmaz elbet bir gün kara ölüm gelip bizi bulacaktır öyle ise tatlı canı Allah yolunda din vatan uğrunda verip cenneti satın almak elbet hayırlı ve karlıdır. Allah şehit olanların durağını cennet olarak müjdelemiş, cennetin en güzel yerini, köşkünü Allah yolunda can veren şehit için hazırladığını müjdelemiştir.⁷¹ Şehit dünyadan el çekerken ancak karınca ısırığı kadar acı duyar, şehit ailesinden ve sevdiği kimseden 70 kişiye şefaate edecektir diye müjdelemiştir Allah. Allah yolunda vatan uğrunda can veren şehide öldü demek yasaktır. Karada deryada bir saat nöbet beklemek geceli gündüzlü seneleri ile ibadet etmekten daha efdaldır diyerek işte cihadın ne olduğunu ve ne için emredildiğini Müslümanların Allah yolunda vatan uğrunda nasıl çalışması gerektiğini Ulu Allah'ın tevfikine sığınarak Kürsü-i İslam'dan ancak yüzde otuzunu söyledim, yazdım sanırım.⁷² Yerden göğe kadar haklı olduğumu anlatmak üzere aldığım kaynakları ve dayandığım delilleri -ki ayetler ve hadislerdir dayandığım- birazını şuracıkta yazıyorum, kusurum varsa Allah'ın affına keremine sığınıyorum diyerek besmele ile önce ayetleri sonra hadisleri sıralamış ardından "Münacat, Ulu Tekrim'e niyaz" şeklinde dua ile risalesini bitirmiştir.⁷³

Hasan Fehmi'nin Ulu Tekrim hitabıyla başlayıp yine Ulu Tekrim hitabıyla biten uzun bir dua ile risalesini bitirmesi daha önce de söylediğimiz gibi onun halka yönelik duygusal ve dini içerikli bir dil kullanmasıyla alakalıdır. Bu üslup bir vaizin ya da bir hatibin meramını dile getirip sonra da Allah'a dua ile bitirmesinde olduğu gibi bir üslup olup halkın bilip aşına olduğu ve halk üzerinde etkili olan bir üsluptur. Filhakika onun duası şu şekildedir: "Ulu Tekrim Hz Muhammed yüzü suyu hürmetine, sevdiğin bütün peygamberlerin yüzü suyu hürmetine, evliyalar ile ermişler yüzü suyu hürmetine, eşikte beşikte öksüz çocuklar yüzü suyu hürmetine gece gündüz din yolunda vuruşan ve savaşanlara sıhhat ve selamet ihsan et. Ulu Tekrim İslam yolunda kurban olan şehitlerin yüzü suyu hürmetine, karada, deryada, soğukta sıcakta karakol bekleyen gazilere sabır ve sebat ihsan et. Şehit olanların hısımlarına akrabaya ecirler, sabırlar ihsan et. Din uğrunda el ayak kaybeden ve yaralar içinde inleyen din kardeşlerimize şifa ihsan et. Ulu Tekrim İslam ordusuna, İslam ordusu ile beraber çalışanlara muvaffakiyet ihsan et. Ulu Tekrim Padişah Halife-i İslam'ın vücuduna sıhhat ve kalb-i hümayunlarına sevinçler ihsan et. Ulu Tekrim vüzeraya, vükelaya düşünüp bulmakta isabet ve tuttukları işte muvaffakiyet ihsan et. Ulu Tekrim bütün ümmeti Muhammed'e el birliği, gönül birliği ile birleşip çalışmak ihsan et. Âmin velhamdülillahirabbilalemin." Hasan Fehmi bu şekildeki duası ile hem duasını hem de risalesini bitirmiştir.⁷⁴

⁷⁰ Musa Kazım, *İslam'da Cihad*, s. 23.

⁷¹ Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s. 16-17.

⁷² Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s. 17-18.

⁷³ Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s. 18-20.

⁷⁴ Hasan Fehmi, *Cihad Hakkında Bir Hitap*, s. 22-23.

3. Risalelerin Yazıldığı Zaman ile Günümüzün Mukayesesi

Dünya Tarihi açısından I. Dünya savaşı zamanıyla (1914-1918) günümüz zamanı (2014-2018) arasında benzerlik bulunmaktadır. 1900'lerin başları Osmanlı devletinin yıkım aşamasına girdiği ve batılı devletlerarasındaki sömürge elde etme rekabetinin iyice kızıştığı ve 1914 I. Dünya savaşına uzanan sürecin yaşandığı zamanlardır.⁷⁵ Günümüzde ise Akdeniz havzasında bulunan doğalgaz rezervinin paylaşımı,⁷⁶ Çin'den gelen yeni İpek yolunun kontrolünün kimin elinde olacağı mücadelesi,⁷⁷ Ukrayna üzerinden gerçekleşen Almanya-Rusya rekabeti, dinleme krizi ve Wolswagen ve Iphone şirketlerine ceza üzerinden gerçekleşen ABD-Almanya ekonomik savaşı⁷⁸ vb durumlar arasında büyük bir benzerlik bulunmaktadır.

2000 yılları da Osmanlı'nın 1900'lerin başlarındaki sıkıntılı durumu gibi Türkiye'nin ekonomik olarak çöküntüye uğradığı, 2001 ekonomik krizin yaşandığı yıllar olarak benzerlik arz etmektedir. Eldiven ve Sarıkız Darbe girişimleri, Cumhuriyet mitingleri, 2007 e-Muhtırası, Cumhurbaşkanlığı krizi, Ergenekon davaları, 2010 Arap baharıyla başlayan Suriye savaşı ve mülteci akınları ve 2013 ten günümüze Gezi olayları ile başlayan süreç ile 100 yıl öncesi Osmanlısı devletinin içinde bulunduğu durum arasında benzerlik bulunmaktadır. Gezi olayları ile başlayan süreç 17-25 Aralık yargı-emniyet darbe girişimiyle devam etmiş, hendek projesi, 6-7 Ekim Kobani (Aynelap) olayları, IŞİD-PKK saldırıları ve 15 Temmuz 2016 darbe girişimiyle zirveye ulaşmıştır.

Osmanlı devletinde ise 1908'de II. Abdulhamid'in indirilmesiyle başlayan süreç 1911 Balkan savaşları ve balkanların kopuşuyla devam etmiş, 1914 I. Dünya savaşının başlaması ve akabinde Osmanlı'nın yenilmesi ve büyük toprak kaybıyla sonuçlanmıştır.⁷⁹ Musa Kazım'ın risalesinde ele aldığı Osmanlı'nın İngilizlere karşı savaşmasının nedenini ile⁸⁰ günümüz Türkiye'sinin bugün ABD ile karşı karşıya kaldığı durum arasında tam manasıyla bir benzerlik bulunmaktadır. Musa Kazım Osmanlı'nın I. Dünya savaşına İngilizlerin karşısında girmesini şöyle açıklamaktadır: Birincisi İngilizlerin Osmanlı'nın Onların sefirine gösterdiği hiçbir elçiye gösterilmeyen muameleye rağmen Osmanlı içinde kendilerine yakın hükümetleri iş başına geçirmek için uğraşması. İkincisi propaganda ve yalan dolanla Geşof meselesini ortaya çıkararak Balkan milletlerini Osmanlıya karşı kışkırtmaları ve böylece Balkanlardaki 550 yıllık Osmanlı hâkimiyetinin sona ermesi. Üçüncüsü fakir milletin dışından tırnağından arttırdığı parasıyla satın aldığı Sultan Osman ve Reşadiye gemilerini Osmanlı'yı önemli bir kuvvetten mahrum etmek için gasp etmesidir. Bütün bunlar İngilizlerin her hâlükârda Osmanlı hilafetini ortadan kaldırmak ve dünyadaki bütün Müslümanları hemen mahvetmek niyetinde olduğunu göstermektedir.⁸¹

⁷⁵ Enver Ziya Karal, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1996, c. V. s. 355-402.

⁷⁶ İbrahim Varlı, "Kıbrıs ve Doğu Akdeniz gazı nasıl paylaşılacak? Doğu Akdeniz'de enerji savaşları" 14 Ağustos 2018. Web: <https://www.birgun.net/haber-detay/kibris-ve-dogu-akdeniz-gazi-nasil-paylasilacak-dogu-akdeniz-de-enerji-savaslari-204256.html>, 29 Ağustos 2018.

⁷⁷ Ergin Ayan, "Yeni İpek Yolu Stratejileri Ve Trans-Avrasya Güvenlik Sistemleri" *Tarih ve Gelecek Dergisi*, Aralık 2016, Cilt: II, Sayı: 3, ss. 11-13.

⁷⁸ Güven Özalp ve Ahmet Can, "Volkswagen'in İntikamı mı?", 30 Ağustos 2016, Web: https://www.google.com.tr/search?q=Wolswagen+ve+Iphone+%C5%9Firketle-rine+ceza&rlz=1C1CAFA_enTR695TR695&oq=Wolswagen+ve+Iphone+%C5%9Firketle-rine+ceza&aqs=chrome..69i57.938j0j4&sourceid=chrome&ie=UTF-8, 29 Ağustos 2018.

⁷⁹ Enver Ziya Karal, *Büyük Osmanlı Tarihi*, c. V. s. 102, 287-289, 331, 355-356.

⁸⁰ Musa Kazım, *İslam'da Cihad*, s. 19-21.

⁸¹ Musa Kazım, *İslam'da Cihad*, s. 17-19.

Bugün ise benzer durum Amerika ve Türkiye arasında yaşanmaktadır. 2003'teki Türk askerinin başına çuval geçirmeye kadar dayanan Amerika-Türkiye ilişkilerindeki gerginlik son dönemde Amerika'nın Suriye'de PKK/YPG'ye Türkiye'nin tepkisine rağmen binlerce silah yardımında bulunması ve bu silahların hendek olayları sırasında Türkiye'ye karşı kullanılması (bunun iyi bir örneğidir). İngilizlerin Geşof meselesi üzerinden balkanları Osmanlı'dan kopardığı gibi bugün de aynı şeyi ABD Suriye'deki IŞID, YPG gibi terör örgütleri üzerinden hendek projesi ile denemekte ve Türkiye'nin Güneydoğusunu koparmak istemektedir. Tıpkı İngilizlerin 100 yıl önce her meselede Osmanlı aleyhine hareket ettiği gibi bugün de ABD her meselede Türkiye aleyhine hareket etmektedir. Gezi olayları, 17-25 Aralık, hendek olayları ve 15 Temmuz darbe teşebbüsünde devamlı Türkiye aleyhine çalışan ABD içerde ve dışarıda Türkiye'ye karşı terör örgütlerini desteklemektedir. Yapılan operasyonların başarısız olması nedeniyle de en son Ajan Rahip Brunson meselesi yüzünden Türkiye'ye dolar üzerinden ekonomi savaşı açan ABD, tıpkı 100 yıl önce Osmanlı'ya satın aldığı gemileri vermeyen İngiltere gibi, F-35 savaş uçağı projesinin içinde bulunan Türkiye'ye bu uçakları teslim etmemek için⁸² her türlü çabayı harcamaktadır.

Sonuç

Aynı amaç için yazılan iki risaleye baktığımızda aralarındaki en büyük fark müelliflerin bulundukları vazifelerin, yaptıkları işin onların dil ve üslubuna yansımasıdır. Musa Kazım risalesini ağdalı bir Osmanlıca ile kaleme alırken Hasan Fehmi'nin risalesinin dili yalın ve oldukça anlaşılırdır. Musa Kazım'ın aşağıdaki örnekte olduğu gibi kullandığı ağdalı dil, bir paragraflık cümleler risalenin geneline hâkimdir:

“Hâlbuki insanda imareti arz ve siyaseti nas gibi ser hilafetin tamam-ı tecellisi ve bu suretle nizam-ı âlemin vech-i ekmel üzere bekası insanın haiz olduğu o iki nevi kuvvenin tevazün ve teadül etmelerine ve bu tevazün ve teadülün husulü ise insanların halıka ibadet her hususta adalete riayet beni nevine muavenet duafaya merhamet ve umum mahlûkata şefkat ve ulül emre itaat, mesellelümekarim ahlak ile tahlik ve diyânâ-ı hak ile tedyin eylemelerine...”

Hasan Fehmi'nin kullandığı dil ise her ne kadar dönemin dili olmuş olsa da günümüz Türkçesine oldukça yakındır. Örneğin O cihadın neden farz olduğunu anlatırken:

“Dini İslam saltanat etmek vergi almak için değil, cihada yalnız dünyada ahirette esaretten azaptan kurtarmak üzere meşrudur demiştir. Dini İslam Allah'ın varlığını birliğini İslamiyet'in büyüklüğünü göstermek ve insanlara yapılan zulmü ve işkenceyi kaldırıp yerine binayı adaleti kurmak için cihadı farz kılmıştır.” demektedir.

Müelliflerin kullandıkları dil ve üslup onların yaptıkları görevin yansıması olsa da, Musa Kazım'ın eski bir şeyhülislam olması dolayısıyla dünyadaki diğer Müslümanlarca tanınması itibarıyla onun mesajının daha çok Osmanlı dışındaki Müslümanlara yönelik olduğu; bir Mebus olan Hasan Fehmi'nin mesajının ise daha çok Türkçe konuşulan Anadolu ve Rumeli coğrafyasına, hatta daha iyi tanındığı Sinop-Kastamonu yöresine olduğudur. Bunu risalelerin yazılış biçiminin yanı sıra risalelerdeki açık ifadelerden anlamak da mümkündür. Örneğin Musa Kazım risalesinin sonunda

⁸² Lockheed Martin, “Trump, F-35 Savaş Uçaklarının Türkiye'ye Teslimatını Geçici Olarak Durdurdu”, 13 Ağustos 2018. Web: <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-45177494>, 29 Ağustos 2018.

“Ey Afgan’da, İran’da, Fas’ta vesair yerlerde bulunup da şu sırada mezkûr üç devlet ile cenke kendilerinde imkân bulan Ümmeti Muhammed! Asırlardan beri düçar olduğunuz esaretlerden, uğradığınız felaketlerden kurtulmak ve bu zalim düşmanlarımızdan intikam almak ve daha sonra tam bir şeref ve şan ile yaşamak ve cihad hakkında vuku bulan ilahi emirleri yerine getirme zamanı gelmiş olduğundan şu müsait zamanı bir dakika geçirmeyip hemen Hz Halife-nin izini takip edip bu zalimlere karşı cihad ilan ediniz ki yardımcınız Allah rehberiniz Rasü-lüllah’tır.”

diyerek özellikle Osmanlı coğrafyası dışındaki ve bu devletlerin sömürgesi altındaki Müslümanları harekete geçirmek istemiştir.

Hasan Fehmi ise her ne kadar bugün cihad bütün ehli İslam’a farz-ı ayn’dır dese de kullandığı dil, üslup ve cihad teşvikinden bunun Anadolu coğrafyasına olduğu anlaşılmaktadır. O bu ifadesini şu şekilde dile getirmektedir:

“Yalnız Bugün olduğu ve kulağımız ile işitip gözümüzle gördüğümüz gibi Düşmanlar din düşmanları Allah düşmanları birleşip Mukaddes dini İslam’ı ortadan kaldırmak ve Hazreti Kur’anı çamurlar içine atmak üzere karadan denizden saldırdıkları gün kadın erkek bütün ehl-i İslam üzerine cihad farzı ayındır.”

İki risale verdiği mesaj açısından aynı olsa da mesaj verdiği kitlenin farklı olması, yazıldıkları zaman arasında biraz ara olması ve müelliflerin risalelerini ele alış tarzı, öne çıkardıkları hususların farklı olmasına neden olmuştur. Musa Kazım’ın şehitlikle alakalı bir ifade kullanmamasına karşın Hasan Fehmi Şehitlik üzerinde yoğun bir şekilde durmaktadır. Bunun sebebi ise muhtemelen Musa Kazım’ın yazdığı sırada savaşa yeni girilmiş olması Hasan Fehmi yazdığında ise savaşın kızıştığı ve şehit haberlerinin gelmeye başlamasıyla alakalıdır. Bununla beraber şehitlik üzerinden anlatımın duygusal bir anlatım olması ve bir halk adamı olan Hasan Fehmi’nin duygusal dil kullanmasından dolayı şehitliğe bu kadar vurgu yapmış olması da diğer nedendir. Bir diğer neden ise risalesini konulu tefsir mahiyetinde yazan Musa Kazım’ın fazla hadis kullanmamasına rağmen Hasan Fehmi’nin en az ayetler kadar hadis kullanmasıdır. Hz Peygamberin hadislerine bakıldığında İslam’ın yeni devlet olduğu Medine şartları ve zorunlu askerlik gibi uygulamanın olmaması dolayısıyla hadislerin Müslümanları cihada teşvik için üzerinde durduğu en önemli konulardan birinin de şehitlik olduğu dikkate alındığında Hasan Fehmi’nin fazla hadis kullanması nedeniyle şehitlik üzerinde durması da muhtemeldir. Musa Kazım ile Hasan Fehmi’nin risaleleri arasındaki en büyük bir diğer fark ise Hasan Fehmi’nin risalesinin sonunu uzunca bir dua ile bitirmesidir.

İki risale arasındaki en büyük fark ise Hasan Fehmi devlet ismi vermeden din düşmanları, Allah düşmanları şeklinde genel ifade kullanırken Musa Kazım İtilaf devletlerinin isimlerini açıkça zikretmekte ve özellikle İngiltere’nin Osmanlı’ya yaptığı düşmanlık üzerine yoğunlaşmaktadır. O İngilizlerin bu düşmanlığını şu şekilde ifade etmektedir:

“İngilizler elerine teslim ettiğimiz kendi silahlarımızla boynumuzu vurmaya başlamışlar ve bütün sorunlarda devletimiz aleyhine hareket ederek ülkemizin bütünlüğüne müthiş bir darbe indirmişler, meşrutiyet erkânı aleyhine türlü yalan ve iftiralar atmışlar, vatanını savunan ittihat ve terakki hükümetini düşürüp yerine kendi eski dostları ve bu devletlerin mandasında yaşayabileceğimizi düşünen kişileri getirmişler, balkan milletlerini aleyhimize kışkırtmışlar ve satın aldığımız iki savaş gemimize el koymuşlardır.”

İki risale arasındaki diğer fark Musa Kazım Osmanlı'nın Almanya ve Macaristan safında savaşa girmesini Osmanlının ve Müslüman milletlerin kurtuluşu için bir fırsat görürken Hasan Fehmi Osmanlı'nın bu iki Hristiyan devletle ortak savaşa girmesinin meşruluğu üzerine yoğunlaşmıştır.

Hulasa Osmanlının girdiği savaşa destek veren, karşılaştığı soruna kendi imkân ve çabaları nispetinde katkı sunmak isteyen her iki müellif de savaş sonunda Osmanlı'nın savaşı kaybetmesi nedeniyle sürgüne gönderilmiştir. Musa Kazım sürgün hayatı sırasında Edirne'de vefat ederken (v. 1920) Hasan Fehmi (v. 1933) sürgünden dönüp Cumhuriyet'in kuruluş devrinde de vekillik görevinde bulunmuştur.

Kaynakça

- EbûAbdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vakıdı (v. 207/823), *el-Megazi*, (Tah. MarsdenJones), Daru'l-İlmiyye Yay., Beyrut 1988, c. I, s. 19, 199, c. II, s. 440.
- Enver Ziya Karal, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1996, c. V. s. 355-402.
- Ergin Ayan, "Yeni İpek Yolu Stratejileri Ve Trans-Avrasya Güvenlik Sistemleri" *Tarih ve Gelecek Dergisi*, Aralık 2016, Cilt: II, Sayı: 3, ss. 11-13.
- Ferhat Koca, "Musa Kazım Efendi", *DİA*, Ankara 2006, c. XXXI, s. 221-222.
- Ferhat Koca, *Külliyyat Dini ve İctimai Makaleler*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, ss. 369-380.
- Güven Özalp ve Ahmet Can, "Volkswagen'in İntikamı mı?", 30 Ağustos 2016, Web: https://www.google.com.tr/search?q=Wolswagen+ve+Iphone+%C5%9Firketle-rine+ceza&rlz=1C1CAFA_enTR695TR695&oq=Wolswagen+ve+Iphone+%C5%9Firketle-rine+ceza&aqs=chrome..69i57j938j0j4&sourceid=chrome&ie=UTF-8, 29 Ağustos 2018.
- İbrahim Varlı, "Kıbrıs ve Doğu Akdeniz gazı nasıl paylaşılacak? Doğu Akdeniz'de enerji savaşları" 14 Ağustos 2018. Web: <https://www.birgun.net/haber-detay/kibris-ve-dogu-akdeniz-gazi-nasil-pay-lasilacak-dogu-akdeniz-de-enerji-savaslari-204256.html>, 29 Ağustos 2018.
- İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî (v. 1162/1749), *Keşfü'l-Hafave Müzîlû'l-İlbâs amme İšteheremine'l-EhâdîsialâElsineti'n-Nâs*, Mektebe el-Kudsi Yay., Kahire 1932, c. I, s. 211.
- Lockheed Martin, "Trump, F-35 Savaş Uçaklarının Türkiye'ye Teslimatını Geçici Olarak Durdurdu", 13 Ağustos 2018. Web: <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-45177494>, 29 Ağustos 2018.
- M. Sami Çöllüoğlu, "Cihat Hakkında Ehl-i İslama, Asker-i İslamaKürsi-i İslam'dan Bir Hitap" *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2014, Cilt: III, Sayı: 1, ss. 149-164.
- M. Sami Çöllüoğlu, "Sinop Mebusu Hasan Fehmi Bey'in Kürsi-i İslam'dan Bir Hitap Adlı Risalesinde Kur'anî Referanslar", *Sinop İli Değerleri SempozyumuBildiriler Kitabı*, Sinop 2013, s. 127.
- Muhammed Aruçi, "Ülû'l-Azm" *DİA*, Ankara 2012, c. XXXXII, s. 294.
- Muhammed b. İsmâîl EbûAbdillâhel-Buhari, *Sahihu'l-Buhari*, Vahiy 1, hadis no: 1
- Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, Gürcistan Dostluk Derneği Yay., İstanbul 2010, s. 182.
- Seyid Ali Sezai (1869-1937), *er-Risaletü'l-Cihadiyye*, (Maraş Kurtuluş Harbi Cihad Risalesi), (Haz. Ahmet Güneş), Kahramanmaraş Dulkadiroğlu Belediyesi Yayınları, Ankara 2015, s. 67-202.

OSMANLI DÖNEMİ ŞAİRLERİNDEN BOYABATLI FİKRÎ'NİN BİR GAZELİ

Beyhan KESİK *

Fatma KOLA **

Öz

Asırlar boyunca sayısız kültür ve medeniyeti ağırlayan Sinop gerek tarihî geçmişi gerekse yetiştirdiği önemli âlim, şair ve fikir adamları bakımından zengin bir coğrafyadır. İlk yerleşimi Tunç çağına kadar dayanan ve Antik çağda Paphlagonia adıyla bilinen bu köklü şehir, Kimmerler ve Pontus Krallığı gibi tarihte önemli rol oynamış uygarlıklara başkentlik yapmıştır. Hitit, Roma, Bizans gibi imparatorlukları bünyesinde barındıran Sinop hem coğrafi konumu hem de ikliminin elverişli oluşu sebebiyle pek çok devlet tarafından rağbet görmüştür. Nitekim Hasan Çelebi, tezkiresinde Kâtibî'den söz ederken Sinop için "Sinop, dokuz kubbeli felekler gibi cömert bir şehirdir." sözlerini kullanmıştır. Yine aynı eserde Sinop'un oldukça beğenilen ve ilgi gören bir şehir olduğundan da söz edilmiştir. Sinop, Osmanlılar Dönemi'nde önemli bir kültür merkezi haline gelmiş ve en fazla şair yetiştiren şehirler arasında ilk sıralarda yer almıştır. Kâtibî, Safâyî, Seyfî ve Şükrî bu şairlerden yalnızca birkaçıdır. Tezkirelerde isimleri geçen bu şahsiyetlerin dışında kaynaklarda yer almayan birçok şair de bulunmaktadır. Bunlardan biri de daha çok XVIII. yüzyıl şairlerine ait şiirlerin yer aldığı bir mecmuada "Fikrî-i Boyâbâdî" başlığı altında bir gazeli bulunan Boyabatlı Fikrî'dir. Bu çalışma ile Boyabatlı Fikrî'nin bu gazeli tanıtılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sinop, Fikrî-i Boyâbâdî, Tezkire, Gazel.

An Ode by Ottoman Poet Fikrî of Boyabat

Abstract

Sinop, which for centuries has been inhabited by a countless number of cultures and civilizations, is a region that is rich both in terms of history, as well as in terms of the scholars, poets, and thinkers that it has produced. This deeply rooted city, which first was settled during the Bronze Age, and which was known as Paphlagonia during classical antiquity, was made a capital by both the Cimmerians (who played an important role in history), as well as by the Kingdom of Pontus. Sinop, moreover, has been sought after by many a state (e.g. the Hittite, Roman, and Byzantine Empires) due to its geographical location, alongside its favourable climate. Hasan Çelebi, as a matter of fact, in his mention of the writer Kâtibî in his collection of collection of biographies, had described Sinop as being "a city as a generous as a nine-domed sky." In the same breath, he also refers to Sinop as being likable and popular. During the Ottoman Period, Sinop had become both an important cultural hub, as well the home of tremendous number of poets—not the least of which include Kâtibî, Safâyî, Seyfî, and Şükrî. A number of other poets whose names are not be found in

* Prof. Dr., Giresun Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, b_kesik@hotmail.com

** Doktora öğrencisi, Giresun Üniversitesi SBE Türk Dili ve Edebiyatı, fatmacola@hotmail.com

surviving biographical records also exist. One of such persons, whose name appears before us in an eighteenth century magazine is Fikrî of Boyabat, and an ode of his of the same name. This paper will attempt to examine Fikrî of Boyabat's ode.

Keywords: Sinop, Fikrî-i Boyabadî, Collection of biographies, Ode.

Giriş

Şiir mecmuaları, Osmanlı döneminde kaleme alınan ve yazıldığı devrin dil ve edebiyat anlayışını ortaya koyan şahsi defterler olarak tanımlanabilir. Klasik edebiyat araştırmalarına büyük ölçüde kaynaklık eden bu tür eserler gerek tarihî gerekse edebî araştırmalarda önemli rol oynayan vesikalardandır. Divanı olmayan, tarih kitaplarında, tezkirelerde ve diğer biyografik eserlerde kendisine yer bulamayan pek çok şairin varlığından -tıpkı Boyabatlı Fikrî'de olduğu gibi- bu şiir mecmuaları sayesinde bilgi sahibi olmak mümkündür.

Biraz önce de bahsettiğimiz üzere Fikrî adı Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Efendi Koleksiyonu 717 numarada kayıtlı mecmuada karşımıza çıkmaktadır. Sözü edilen mecmuada yaklaşık 150 şaire ait muhtelif şiirler bulunmaktadır. Birkaç istisna dışında bu şairler, XVIII. yüzyılda yaşamışlardır. Bu bilgiler ile gazelindeki dil ve üslup özelliklerinden hareketle Fikrî'nin XVIII. yüzyılda veya sonrasında yaşadığını söylemek mümkündür. Mecmuada Fikrî-i Boyâbâdî'nin bir gazeli bulunmaktadır. Bu manzumenin makta beytindeki "vâdî-i tanzîr" ifadesinden bir nazire olduğu anlaşılmaktadır. XVIII. yüzyıla kadar genç şairlerin yetiştiği edebî bir mektep olarak faaliyet gösteren nazirecilik geleneği, bu asırda ve sonrasında esas gayesini yitirmiş ve hoşça vakit geçirme amacıyla kaleme alınan şiirler olarak yerini almıştır.

Fikrî'nin söz konusu gazeli:

Fikrî-i Boyabadî

(Fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilün)

Ehl-i hâl ol cân kulağın şöhet-i 'irfâna aş

Rabıt-ı 'aşkı ile kendiñ meclis-i rindâna aş

Nâr-ı hicr ile vücûduñ çünki sūzân eylediñ

Bârî bir fânûs-ı çarh et kubbe-i eyvâna aş

Rişte-i kıddüm bir altun hâtem etdi derd ü gâmi

Halka-i mengüşe gibi gerden-i hûbâna aş

Hün-feşân-ı 'âşık olmağda şehâ müjgân-ıla

Taş dikip olduñ hünerver tiriñi meydâna aş

Vâdî-i tanzîrde Fikrî baş açık yügrük olup

Esb-i tab'ı gerdenine öndili şâhâne aş

Gazelin Günümüz Tahlili

Ehl-i hâl ol cân kulağın şöhet-i 'irfâna aş

Rabıt-ı 'aşkı ile kendiñ meclis-i rindâna aş

"Aşk ehli olup âriflerin sohbetini cân kulağıyla dinle. Aşk bağı ile kendini rintlerin meclisine as."

Klasik edebiyat metinlerinde yaygın bir kullanıma sahip olan rint, dünyadan yüz çevirmiş ve aşkın verdiği sarhoşlukla kendinden geçmiş bir tip olarak karşımıza çıkmaktadır. Dış dünyadan kopuk yaşayan rindin karşısında maddeye önem veren, devamlı ibadetle meşgul olan, ancak dinin getirdiği emir ve yasakları hakiki manada idrak edememiş riyakâr ve menfaatçi bir zahit tipi vardır. Zahit, sürekli rindi eleştirir, onun davranışlarını yargılar ve rindi cehennem azabıyla korkutmaya çalışır. Umursamaz ve kalender mizaçlı rint ise zahidin sözlerine pek kulak asmaz. Rint, gerçek manada aşka ulaşmış, yalansız ve çıkarsız yaşayan bir aşk ehlidir (ârif). Klasik şiirde âşık, rint tipiyle özdeşleşmiştir. Gazelin ilk beytinde rintlik üzerinde duran Fikrî, âriflerin sohbetinin can kulağıyla dinlenilmesi gerektiğine vurgu yapar. Âşıkların ise kuvvetli bir bağ olarak tasavvur ettiği aşkla rintlerin meclisine bağlanması gerektiğini söyler. Fikrî'ye göre aşk, koparılamaz bir bağıdır. Bu bağ ile rintlerin meclisine ayak basan kişi, bu aşk dergâhından bir daha dışarı adım atamaz.

Nâr-ı hicr ile vücuduñ çünki sūzân eylediñ

Bārī bir fânūs-ı çarḥ et kûbbe-i eyvāna aş

“Ayrılık ateşi ile vücudunu yakıcı ateş eyledin; bari (onu) bir felek fanusu et, saray kubbesine as.”

Klasik şiirde ayrılık ile ilgili yapılan tasavvurlar çoklukla ateş, ocak, cehennem gibi yakıcı ve kavurucu mefhumlardır. Ayrılık ile ateş arasında bağ kuran Fikrî, sevgilinin kendisini hicran/ayrılık ateşinde bırakıp gittiğini ve tüm vücudunu yaktığını söylemektedir. Aynı zamanda sevgilinin acımasız ve merhametten yoksun biri olduğuna da değinen şair, sevgiliye seslenerek ateşe dönen vücudunu felek fanusu yapmasını ve sonra da saray kubbesine asmasını istemektedir. Gökyüzü ile fanus arasında ilgi kurulmasının sebebi güneş ile mumun yakıcı özelliklerinden dolayı birbirlerine benzetilmesidir. Güneş kandilini yakan ateş ise âşığın ahıdır. Aşk ateşinin kıvılcımları felek fanusunu tutuşturmuştur. Aynı zamanda fanus, kubbe, eyvan gibi kelimelerle dönemin sosyal yaşamından kesitler sunan şair, yaşadığı devirde aydınlatma aracı olarak kandilin kullanıldığını ve inşâî unsurlardan kubbe ve eyvan gibi yapıların bulunduğunu da belirtmektedir. Beyitte Osmanlı döneminde fanusun içine yerleştirilen mumun evlerin kubbesine asıldığı ve böylelikle ışık kaynağı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Rişte-i kıddüm bir altun hâtem etdi derd ü gam

Halka-i mengüşe gibi gerden-i hûbāna aş

“Dert ve gam, bir ipliğe dönen boyumu büktü ve bir altın yüzüğe dönüştürdü. Yüzük halkası gibi onu güzellerin boynuna as.”

Dert ve gam, âşığa ait manevi hallerin başında gelmektedir. Âşıklar kimi zaman dert ve gamı kendilerine yoldaş, cana tatlı gelen bir hâl olarak görmüşler kimi zaman ise katlanılması güç bir acı olarak ifade etmişlerdir. Fikrî'ye göre bu mefhumlar dayanılması zor bir ızdıraptır. Dert ve gam, âşığın iplik olarak tasavvur ettiği boynunu bükmüş ve onu bir altın yüzüğe dönüştürmüştür. Âşık, bu yüzüğün güzellerin boynuna takılmasını istemektedir. Böylelikle âşık, her an sevgilinin yanında olacak ve ondan ayrı kalmayacaktır.

Hûn-feşân-ı ‘âşık olmaḡda şehā müjgân ile

Taş dikip olduñ hünerver tiriñi meydāna aş

“Ey şâh (sevgili), âşık senin kirpiklerin yüzünden kan dökmektedir. Bu halinle adeta usta bir okçu oldun. Meydana taş dikip okunu ona at.”

Sevgilinin güzellik unsurlarından biri olan kirpik, Şekil itibariyle oka benzetilmektedir. Bu  l mc l silahın hedefinde ise  Őık vardır. Sevgili ile Ő h arasında benzetme kuran Şair, onun kirpikleri yüzünden  ŐıŐın kan d kt Ő n  dile getirmektedir. Beyitte sevgilinin kirpikleri oka,  ŐıŐın bedeni ise meydanlara dikilip niŐang h yapılan taşa benzetilmiştir. Sevgili, ok atmada usta bir niŐancıdır. Onun fırlattıŐı okların hedefi ıŐkalaması imkansızdır. Bu sebeple sevgilinin attıŐı her ok, nişan aldıŐı  ŐıŐa isabet etmektedir. Yapmış olduŐu eziyetlerle  ŐıŐın canına kast eden sevgili, maharetili olduŐu niŐancılıkla  ŐıŐın canını almaktadır. Beyitte Fikr , yine devrin sosyal hayatına ışık tutmuş ve dönemin savaş aletlerinden ok ile meydanlarda niŐancılık (atıcılık) yapıldıŐının altını çizmiştir.

V d -i tanz rde Fikr  baş açık y Őr k olup

Esb-i  ab  ı gerdenine   ndili Ő h ne aş

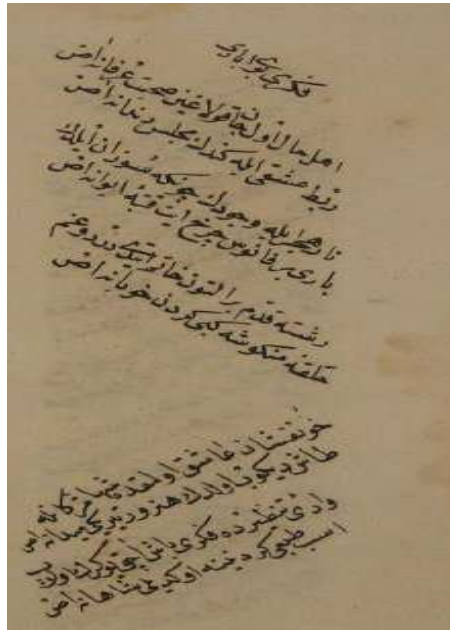
“Fikr , nazire vadisinde baş açık,  nde olup  d l , Ő hlara yakıŐır bir Şekilde yaradılıŐ (Őairlik) atının boynuna as.”

Beyitte geçen “v di-i tanz r” ifadesi, bu gazelin esasında bir nazire olduŐunu göstermektedir. Klasik edebiyatta yaygın olan nazire geleneŐi pek çok Şair tarafından baŐvurulan bir yöntemdir. Fikr  de bu gelenekten etkilenerek nazire türünde bir gazel kaleme almıştır. Hatta kendisini bu alanda yetenekli görmüş ve nazire yazmada iddialı bir Şair olduŐunu savunmuştur. Nazire geleneŐini geniş bir vadiye benzeten Şair, bu vadiide kendisini baş dik ve cesur bir yiŐit olarak tanımlamıŐtır. Ondaki Őairlik vasfı, doŐuŐtan gelen bir hünerdir. Şaire göre bu hüner, Ő hlara yaraşır bir Şekilde ta landırılmalıdır.

Sonuc

Hayatına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi bulamadıŐımız Fikr , elde bulunan tek gazeli ile geleneŐin kurallarını iyi bilip uygulayan bir Şair olarak dikkati çekmektedir. Şairin yeni çalışmalar ıŐıŐında başka Şiirlerinin bulunmasını umuyoruz.

Ek:



SİNOP'UN OSMANLI KÜLTÜR COĞRAFYASINDAKİ YERİ VE SİNOPLU DİVAN ŞAİRLERİ

Şevkiye KAZAN NAS *

Öz

Anadolu'nun en eski yerleşim yerlerinden birisi olan Sinop, birbirini izleyen medeniyetlerin önemli merkezlerinden birini oluşturduğu için edebiyat tarihi bakımından da önemli bir konuma sahiptir. Kültür zenginlikleri bakımından da büyük bir birikime sahip bu şehir, kültür mirasına aşina pek çok değerli kişinin yetişmesinde beşiklik etmiş; nice kütüphaneler bu sanatçıların eserleriyle süslenmiştir. Bir şehrin siyasi anlamda gelişmesi aynı oranda kültürel gelişmesini sağlar. Kültür merkezi durumunda olan Sinop; tarih, edebiyat bilim alanlarında pek çok şahsiyet yetiştirmiştir. Tespitlerimize göre, yetiştirdiği divan şairleriyle Osmanlı kültür coğrafyası içinde iyi sayılabilecek bir yerde bulunan Sinop, hiç kuşkusuz bu konumunu eski kültür kentine sahip olmasına borçludur. Bu bildirideki amacımız, Sinop'a bağlı yerleşim yerlerinde doğmuş ve buralarda yaşamış şairleri ele alarak kültür merkezleri arasındaki Sinop'un yerini belirtmek; Sinoplu divan şairlerinin şiirlerinden örnekler sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Sinop, divan şiiri, klâsik Türk şiiri, Sinoplu divan şairi.

The Place of Sinop among the Ottoman Cultural Geography and Diwan Poets from Sinop

Abstract

Sinop, one of the oldest settlements in Anatolia, has an important place in the history of literature as it constitutes one of the important centers of successive civilizations. This city, which has a great accumulation in terms of cultural riches, has cradled the growth of many valuable people who are familiar with cultural heritage; nice libraries are adorned with works by these artists. The development of a city in a political sense allows it to develop in the cultural way. Sinop, which is the cultural center; raised many personalities in the fields of science of history and literature. According to our findings, Sinop, which is located in a place where it can be considered as a good place in the Ottoman cultural geography with the divan poetry it has cultivated, undoubtedly owes its position to having the old cultural city. Our purpose in this report is to indicate the location of Sinop among the cultural centers by considering the poets born and living in the settlements of Sinop; it is to present examples from the poems of poets.

Keywords: Sinop, diwan poetry, classical Turkish poetry, diwan poets from Sinop.

Giriş

Coğrafi konumu, belli yolların kesişme noktasında bulunması gibi nedenlerden dolayı Sinop, hemen yakınındaki önemli merkezlerle birlikte, kültür coğrafyamız içinde, kendine iyi bir yer edinmiş şehirlerimizden birisidir.

* Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Böl., sevkazan@gmail.com

XIV. yüzyıl başlarında Kastamonu ve Sinop civarında kurulan Candaroğulları Beyliği'nin merkezi Kastamonu'dur. Bu devir, Candaroğulları beyi olan Kötürüm Bayezid dönemi Osmanlı Beyliği'nin bu yöreyle ilişkisinin arttığı bir dönemdir. I. Murad, Kötürüm Bayezid ve oğulları arasındaki taht mücadelesinde Osmanlı ordusu ile Kötürüm Bayezid'in oğlu Süleyman'ı babasının üzerine gönderir. Kastamonu'da yapılan savaşta Kötürüm Bayezid yenilerek Sinop'a çekilir. Kastamonu'yu ele geçiren II. Süleyman Paşa ise Osmanlı Beyliği'nin himayesinde hükümdarlığını ilan eder. Böylece ikiye ayrılan beyliğin merkezlerinden birisi Sinop, diğeri Kastamonu olur. Kısa bir süre sonra I. Murad, beyliğin Kastamonu şubesi Osmanlı topraklarına katınca Kastamonu da Osmanlı idaresine girmiş olur. Ancak Kastamonu halkının Süleyman Paşa lehine harekete geçmesi üzerine burayı ona bırakır. Yıldırım Bayezid döneminde Süleyman Paşa'nın Osmanlılar'a karşı Kadı Burhaneddin ve Karamanoğulları gibi beyliklerle ortak hareket etmesi Yıldırım Bayezid'in Kastamonu üzerine yürütmesine yol açar. Büyük bir ordu ile Candaroğlu ülkesine giren Yıldırım Bayezid, beyliğin Kastamonu şubesi Osmanlı topraklarına dâhil eder. Ankara Savaşı'ndan sonra Timur tarafından Candaroğulları Beyliği'nin Sinop şubesinin başında olan İsfendiyar Bey'e verilir. Çelebi Mehmed döneminde daha çok Candaroğulları arasındaki taht mücadelelerinden istifade etmek yoluna giden ve bu arada İsfendiyar Bey'e karşı oğlu Kasım Bey'i destekleyen Osmanlılar, zaman zaman Kastamonu ve yöresine hâkim olurlar. Ancak bu hâkimiyet sürekli olmaz. Nihayet İstanbul'un fethinin ardından Anadolu'nun birliği siyasetini ön plana çıkaran Fatih Sultan Mehmed, Candaroğulları Beyliği'ne son vererek Kastamonu ve Sinop yöresini Osmanlı topraklarına katar (Şahin, 2001: 586-588). Osmanlı idaresinde Kastamonu sancağına bağlı bir kaza merkezi statüsünde olan Sinop, Anadolu'nun kuzey yönünde uç noktası olan İnceburun'a doğu yönünden bağlanan Boztepe Burnu geçitinde bir kale-şehir olarak kurulmuş bir liman şehri konumundadır. Osmanlı döneminde Karadeniz'de başlıca deniz üssü haline gelen Sinop tersanesi, Galata ve Gelibolu tersanelerinden sonra, ihtiyaca göre özellikle deniz savaşlarının önem kazandığı zamanlarda faal hale gelmiştir (Öz, 2009: 252-256).

Tezkirelere giren Sinoplu şairler hakkında doğum yeriyle ilgili olarak tezkirecilerin bilgi imkânlarına göre uzun veya kısa bilgiler verilmiştir. Şaire ait tanıtmanın başında “*Sinobdandır*”, “*Vilâyet-i Anatoli'da Kastamonı kurbünde Sinob nâm kasabadandır*”, “*Şehr-i Sinobdandır*”, “*Sinobîdür*”, “*şehr-i dilârâ*”, “*medinetü'l-uşşâk*” gibi ifadeler kullanılmış ve tezkireciler, Sinop'un tarihi, coğrafi ve tabii güzellikleriyle kültür yapısını anlatmışlardır. Sözcüleri Hasan Çelebi'nin Tezkire'sinde yer verilen Kâtibî ile Safâyî adlı şairlerin biyografilerinde Sinop “*eflâk-ı nüh-kıbâb* gibi ‘âlî-cenâb’ yani dokuz kubbeli felekler gibi cömert ve “*şehr-i makbûl ü mergûb*” yani beğenilen ve rağbet bulan bir şehirdir.

Sinoplu divan şairleri kadrosunun müderris, kadı, hoca, divan kâtibi, gemici (harita bilgini), denizci, Seydî Bilal Tekkesi şeyhi, Mevlevî şeyhi gibi toplumun çeşitli kesimlerinden gelmekle beraber daha çok orta sınıfa temsil edildiğini ve benzer bir çizgide eserler verdiklerini de söylemek mümkündür. Bilindiği gibi, Türklerin İslâmiyet'i kabul edip Müslüman olmalarından sonra XIX. yüzyıl başlarına kadar süren ve tekkelerde mutasavvıflar, medreselerde bilginlerce ortaya konan edebî eserler, dinî ve tasavvufî bir özellik taşımaktadır. Her kesimden insana hitap eden tekkelerin bazıları, daha sonraki dönemlerde saray ve medrese çevresinde gelişmiş ve yayılmıştır.

Müderrislik ve kadılık, Osmanlı döneminin yaygın mesleklerinden olup yüksek öğrenim gerektirir. Kadılık, yargı işleri yanında belediyeye ait meselelerin de sorumluluğunu yerine getirmektedir. Müderris görevinde olanların daha önce ve daha sonra kadılığa ya da yüksek ilmiye

mesleklerine atandıklarını biliyoruz. Sinoplu şairlerin mesleklerine baktığımızda da en çok kadılık, kâtiplik ve denizciliğin ağırlıkta olduğunu görmekteyiz.

Sinoplu şairlerin yüzyıllara göre sayılarına göz attığımızda en verimli dönem XVI. yüzyıldır. XVII.-XIX. yüzyılı kapsayan dönemdeki şair sayısında belli bir azalma görülmektedir. İmparatorluğun siyâsî alanda ve buna paralel olarak da ekonomik ve kültürel alanda duraklama ve ardından gerileme devrine girmesi, şair sayısındaki düşüşün sebeplerinden olabilir. Ayrıca, tezkirelerin genellikle İstanbul'da bulunmaları, Anadolu şairlerinin tezkirelerde yer almamış olmaları şeklinde de düşünülebilir. Ancak, XVII. yüzyıldan itibaren Sinop'a bağlı yerleşim yerlerindeki şair sayısındaki bu düşüşe rağmen aynı dönemde İstanbul, Bursa, Edirne, Konya gibi büyük merkezlerde şair sayısının artışı da göz ardı etmemek gerekir.

Bilindiği gibi sanatçıları koruyan ve onların eserlerini ödüllendiren hamilerin etkisiyle divan şairleri, bazı merkezlerde toplanmışlar ve belirli şahsiyetlerin çevresinde edebî muhit oluşturmuşlardır. Sinop ve çevresinde, edebî muhit olarak tekkeleri görüyoruz. Özellikle Kastamonu'ya yakın olması da önemli etkenlerden birisidir.¹

XV. Yüzyıl:

1. ŞERİFÎ (doğ.?-?- öl.?-?)

Mecma'u'n-Nezâ'ir'deki (Köksal, 2017) şiirlerinin başlığında yer alan “Şerîfî-i Sinobî” ibaresinden ötürü Sinoplu olduğu anlaşılan bir Şerîfî vardır. Eserde yer alan Şerîfîler arasında Sinoplu olan başka bir şair de yoktur. Kaynaklarda Sinoplu Şerîfî hakkında yeterince bilgi bulunmamakla birlikte şiirlerinde de onu tanımamıza yardım edecek işaretler yoktur. Ancak, XV. yüzyıl şairlerini tanzir etmesinden dolayı Şerîfî'nin XV. yüzyıl şairi olduğu düşünülmektedir (Köksal, 2007: 88).

Nazîre-i Şerîfî-i Sînobî

Zülfünü kesdün şehâ ömrümi pâ-mâl eyledün
Hayf ki ol tâvûs-ı sebzi şöyle bî-bâl eyledün
Murg-ı cevri âleme saldun bugün sen ey hümâ
Fitneden perr idüp ana şîveden bâl eyledün
Bed nazardan sakınup ruhsârün üzre nîlden
Noktalar yazdun kim anun adını hâl eyledün
Asmaga âşıklarun kalbin nigârâ zulm ile
Zülfünün her mûyını bir tîz çengâl eyledün
Ârız-ı dil-berde gördüm hatt-ı anber-sâ diyü
Ey kara bahtum beni şûrîde-ahvâl eyledün
Gözlerümden kan akar su yirine didüm didi
Aks-i ruhsârumla eşk-i çeşmüni al eyledün
Okıdaldan ey Şerîfî şî'rüni gülşende sen
Gonçe agzın açmaz oldu bülbüli lâl eyledün (Köksal, 2017: 850)

¹ Sinoplu divan şairlerini tezkirelerde verilen bilgilere dayanarak kısaca tanıttıktan sonra onların şiirlerinden örnekler sunduk. Şairlerin şiirlerinden örnekler verirken, bir iki beyit ve mısra ile yetinmeyip, tekerürden kaçmak şartıyla, kaynaklarda tespit edilen manzumelerin tamamını vermeye çalıştık.

Nazîre-i Şerîfî-i Sînobî

Murg-ı dil pervâz ider kûy-ı dil-ârâdan yaña
‘Azm idüp uçmak diler cennât-ı me’vâdan yaña
Görelî bu şîve vü refâtârı sende ey perî
Su gibi akdı gönül sen serv-i bâlâdan yaña
Küfr-i zülfûn götrülüp görseydi î mân-ı ruhuñ
Varmaz idi gebr-i sad-sâle kilisâdan yaña
Görseñ ey zâhid anuñ bir kerre rûy u kaddini
Meyl ider miydüñ ‘aceb hûr ile Tûbâ’dan yaña
Eşk-i çeşmüm tutdı gönüm şehrinüñ etrâfını
Seyr ide gelseñ n’ola bir kerre deryâdan yaña
İtmedi âhuñ Şerîfî kalb-i dildâra eser
Gerçi âh-ı eşk idüpdür seng-i hârâdan yaña (Köksal, 2017:131)

Şerîfî-i Sinobî

Her ki bî-minnet irürse cânını cânanına
Âşık-ı sâdık odur sıhhatler anuñ cânına
Derd-i hecrüñden tabîbe hâlüm agladum didüm
Vasl-ı dil-berdür devâ bildüm anuñ dermânına
Cân u ser terkin urur ‘ışk atına olan süvâr
Her mukallid girmesün ‘âşıklarun meydânına
Gözlerün Hârût u Bâbil’dür zenahdânun aña
İrmedüm hergiz senün gibi cihân fettânına
Lutf idüp çengâl-ı zülfün sal baña merdümlik it
Fûrkâtünde garka urdum çeşmümün ‘ummânına
Sîneme at gamzeñ okların şehâ bir vech ile
Cest-bâzî eyle kim hûn irmesün peykânına
Nice zârî kılmayam eflâk gibi âh kim
Gökden inmez bir belâ illâ Şerîfî cânına (Köksal, 2017:1382)

XVI. Yüzyıl:

2. Ârifî, Mustafa Efendi (doğ.??-öl.H.1018/M.1609)

Ârifî, Sinoplu’dur. Asıl adı Mustafa’dır. Azmi Efendi’den mülazım olmuş; çeşitli kasabalarda kadılık görevinde bulunmuştur (Akbayar, 1996: I/322).

Pür-gamım sîne-i sûzân ile çeşm-i terden

Başladı fitne zuhûr itmege bahr u berden (Kurnaz-Tatçı 2001: 610)

3. Beyânî, (doğ.??- öl.??)

Sinoplu Beyânî hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. *Künhü’l-Ahbâr*’ın tezkire kısmında, Ruscuklu Beyânî hakkında bilgi verildikten sonra Yanbolu ve Edirne’den gelen Beyânî adlı şairler sıralanır. Ardından “*hattâ bir Beyânî-i heccâv dahi Sultân Murâd Han-ı sâlis devrinde Sinob nâm kasabadan vücûd bulmuş idi*” (İsen, 1994: 201) ifadesiyle Sinoplu Beyânî’den söz edilir. Âlî’nin verdiği bilgilere göre III. Murat devri şairlerinden olan Sinoplu Beyânî, Sadeddin Nüzhet Ergun (1945:83)’a göre H.982-1003/M.1574-1595 yılları arasında yaşamıştır.

Künhü'l-Ahbâr'ın tezkire kısmında, Beyânî'ye ait herhangi bir eserin varlığından söz edilmezken Ağâh Sırrı Levend (1958: 48), Sinoplu Beyânî'ye ait Sinop Şehrengizi ve şehrengiz metninin içerisinde bulunduğu mecmuada yer alan onun *Şâh u Dervîş* adlı mesnevîsinden söz eder.

Beyânî'nin Sinop Şehrengizi (Tanrıbuyurdu, 2016:1637-1661), iki yüz yirmi yedi beyitten oluşmuş bir mesnevidir ve eserin sonunda beş beyitlik bir gazel yer almaktadır. Mesnevide Beyânî, rüyasında gördüğü güzeli arayıp bulmak için yollara düştüğünü ve belde belde dolaşırken yolunun eşsiz güzellikteki Sinop şehrine uğradığını söyler:

Ki ya'ni bu sevâd-ı şehr-i a'zam
Ki Sinob ile meşhûr u müselleme
'Acâib şehr imiş bu şehr-i zîbâ
Bulınmaz 'âlem içre buna hem-tâ

Sinop Şehrengizinde “*Der-Evsâf-ı Şehr-i Sinob ve Kal'a-i Mergûb*” başlığı altında şehrin genel vasıfları ve kalesi anlatılır. Sinop, eşi bulunmaz bir Aden incisine benzetilirken bu inciye koynunda saklayıp koruyanın da Sinop Kalesi'nin burçları olduğu hatırlatılır. Milattan önce 220'de Pontus Kralı II. Mithridates tarafından zapt edilen şehre ilk defa bu dönemde inşa edildiği bilinen kalenin kadimliğinden ve sağlamlığından söz eden şair, kale kapılarına özellikle dikkat çeker. Evliya Çelebi'nin Kum Kapısı, Meydan Kapısı, Tersane Kapısı, Yenicekapı, Tabakhane Kapısı, İçkale'nin Lonca Kapısı, Uğrunkapı ve aşağı kaledeki Deniz Kapısı olarak zikrettiği bu kapılardan Kum Kapısı'nı anan şair, diğer kapıları da genel olarak zikreder (Tanrıbuyurdu, 2016:1642).

“*Der-Vasf-ı Câmî*” başlığı altında Sinop Ulu Camii anlatılır. Şair, kurşun kubbeli ve tek minareli bu caminin dünyada eşi benzeri olmadığından söz eder. “*Der-Medh-i Bâğçe-i Pür Handek*” başlıklı yirmi bir beyitlik bölümünde ise, Sinop'un türlü türlü çiçekler ve ağaçlarla bezeli yerlerini anlatıldıktan sonra “*Ta'rîf-i Bozdepe*” başlığı altında Sinop'un tarihi ve doğal güzellikleri anlatılır.

Beyânî'nin Sinop Şehrengizi edebiyatımızda Sinop şehrini anlatan tespit edilen tek şehrengiz olması bakımından önemlidir. Şekil ve muhteva olarak bu türde yazılmış diğer eserlerle benzerlik gösterse de şehrin tarihî ve doğal güzelliklerine ilişkin son derece ayrıntılı betimlemeler içermesi bu eseri ayrıcalıklı kılmaktadır. Edebiyatımızda şehrengiz türündeki diğer eserlerin genelinde, övgüsü yapılacak şehrin adı bir iki beyitle anılıp söz konusu şehrin havası, suyu ve doğal güzellikleri klasik edebiyatımızın klişe ve mazmunlarıyla anlatılırken bu eserde şair, adeta bir seyyah edasıyla Sinop şehrinin kalesini, camisini, Boztepesi'ni ayrıntılı bir biçimde tasvir etmiş; tarihî ve doğal güzellikleri ayrı fasıllarda ele alarak eserini özgün hâle getirmeyi de başarmıştır (Tanrıbuyurdu, 2016:1644).

4. Kâtibî / Kâtib, Mustafa Efendi (doğ.??/- öl.??/?)

Sinop'ta doğan Kâtibî'nin asıl ismi Mustafa'dır. Eğitimi sırasında hastalanıp kekeme kalınca tahsilini yarıda bırakmış ve tasavvufa yönelmiştir. Başta Salih Paşa'nın oğlu Mustafa Bey olmak üzere ileri gelen devlet adamlarına hocalık ve kâtiplik yapmıştır. Hattatlıkta mahir olup özellikle talik ve nesih yazıda çok başarılıdır. Tezkireci Âşık Çelebi'yle dostlukları vardır. İskender Çelebi'den sonra defterdar olan Nakkaş Ali Bey'e sanatlı bir kaside yazmış, fakat ona ulaştıramayınca kaside, Cezayir defterdarı olan İskender Bey'e nasip olmuştur. Kalemin vasıflarının

anlatıldığı kalem redifli bu kaside Âlî'ye (İsen, 1994: 264) göre yedi, Âşık Çelebi'ye (Kılıç, 2010: 700) göre on iki renk ile yazılmıştır.

Tezkirecilere göre değişik renklerle yazılan beyitlerin harfleri toplandığında çeşitli isim-ler için yazılan tarihler ortaya çıkmaktadır:

Yâ İlâhî be-dân Selîm nihâd

Cây-ı İskenderî mübârek bâd (Kılıç, 2010: 703)

xx

Mihr-i tu merâ ki buved der-dil

Bâ tal'at-ı yek nebuved mâ'il (Kılıç, 2010: 703)

xx

Kaddümi âh ile ham itdi gamun

Biri yüz oldı derd ile elemün

xx

Matla-ı kaside-i bûkalemûn

Barmagından akıdup çeşme Nebîvâr kalem

Mu'ciz-i Ahmedi itdi yine izhâr kalem (İsen, 1994:264; Kılıç, 2010: 703)

xx

N'ola ma'zûr tutsalar yârân

Hıdmet-i sûrda kusûrum çok

Ol sebebden durur ki târîhin

Sûr-ı bî-misl dimege yüzi yok (Kılıç, 2010: 703)

xx

Şu 'âşık kim gam-ı 'ışkuñla şevk u zevkî hâl eyler

Ne havf eyler firâkuñdan ne ümmîd-i visâl eyler (İsen, 1994:264; Kılıç, 2010: 703)

xx

Cihânda bundan artuk n'ola hüsrân

Ki her gün eksile 'ömr arta noksân (İsen, 1994:264; Kılıç, 2010: 704)

xx

Ey emîr-i vilâyet-i ihsân

V'ey şeh-i tâcdâr-ı mülk-i vakâr

Dest-gîr ol ki pâ-y-mâl oldum

Kıldı döne döne felek beni zâr

Devletünde revâ mıdur ki fakr

Beni câumdan eyleye bî-zâr

Yakdı yandurdu âteş-i fâka

Ve kınâ rabbenâ azâbe'n-nâr

Nazar-ı kîmyân irişür ise

İşümi altun eyleye her bâr

Hilm ü cûd u sehâ vü lutfından

Şâd olur rûh-ı Haydar-ı kerrâr

Ömr ü devlet hemîşe dâim ola

Bi-nebiyyin ve âlihi'l-ebrâr (Kılıç, 2010: 702)

xx

Şu âşık kim gam-ı ışkuna zevk ü şevk ü hâl eyler

Ne havf eyler firâkundan ne ümmîd-i visâl eyler (Kılıç, 2010: 703

xx

Cihânda bundan artuk var mı hüsrân

Ki her gün eksile ömr arta isyân (Kılıç, 2010: 704)

xx

Kaddün anılsa gönlüme serv ü çemen gelür

Haddün anılsa lâle degül yâsemen gelür

Sa'yün eger safâysa işigin koyup

Billâh sûfî Ka'beye gitmek neden gelür

Bir gün gelüp müşerref idem dimiş idi yâr

Ben bî-sitâre bilmezem ol gün kaçan gelür

Sayd itdi didiler seni şehrün güzellerin

Her ne gelürse ummadugun kişiden gelür

Gam çekmeden ne fâide baht-ı siyâhdan

Kâtib başına her kişinin yazılan gelür (Solmaz, 2005: 498)

xx

Salih Paşa'nın vefatı için bir tarih kıt'ası söylemiştir:

Paşa-yı Sâlih ol merd-i gâzi

Tutmuşdı nâmı mülk-i cihânı

İsterdi Hak'dan dâ'im şehâdet

Buldı murâdın rûh-ı revânî

Hâtif dilinden didi bu târîh

Cennât-ı Firdevs ola mekânı

5. Kâtib Sinânî (doğ.?-/- öl.?-/-)

Pervâne Bey Mecmuası'nda "Nazîre-i Sinânî-i Sinobî" başlığı altında Sinoplu Sinânî'ye ait üç tane gazel bulunmaktadır. Kaynaklarda Sinoplu Kâtib Sinânî hakkında bilgi bulunmamakla birlikte şiirlerinde de onu tanımamıza yardım edecek işaretler yoktur. Ancak, nazire mecmuasından yola çıkarak XVI. yüzyıl şairlerinden biri olduğunu söylemek mümkündür.

Nazîre-i Sinânî-i Kâtib Sinobî

Vasl-i dil-berden söz açdum oldı yine feth-i bâb

İrdi cân sem'ine gûyâ bir hitâb-i müstetâb

Ey melâhat sükkeristânında kaddün ney-şeker

V'ey letâfet âsumânında 'izâruñ âfitâb

Rûz-i vasluñ 'îd ü nev-rûz ü şeb-i zülfüñ Berât

Leyle-i kamrâ hatuñ ey meh cebînüñ mâh-tâb

Gam yime rûz-i visâl kâbil ise ebr-i firâk

'Âlemüñ âlin bilürsin eksük olmaz inkılâb

Cân gözine hâ'il olmaz olsa ger bu'd-i mekân

'Ârife ma'nâ yüzinden ey Sinânî yok hicâb (Gıynaş, 2017:293)

Nazîre-i Sinânî-i Sinobî

Câm-i mey-i mahabbet ile pür-safâlaruz

Mülk-i cihânı 'ışka degişmiş gedâlaruz

Deryûze-i nevâl-i lebûñ kılsavuz n'ola

‘Uşşâk içinde râst bugün bî-nevâlaruz
 Virdüñ fenâya tâc-i seri terk idüp şehâ
 Zîrâ kadîmî derdün ile mübtelâlaruz
 Bîgâne sanma kaçma gel âdemden ey melek
 Rûz-i ezelde ‘ışkuñ ile âşinâlaruz
 Gam yimezüz Sinânî cihân içre rızık için
 Ammâ na‘îm-i vuslata pür-iştihâlaruz (Gıynaş, 2017:1192)

Nazîre-i Sinânî-i Sinobî

Garîb ü gam-zede düşdüm yanumda yârum yok
 Figân ü zâruma ta‘n itmeñ ihtiyârum yok
 Beni hevâyî kılupdur bu zülf-i pür-çînün
 Cihânı geşt iderem yil gibi karârum yok
 Bu ‘ömr gülşeninün revnakı nigâr iledür
 Benüm bu zînet-i dünyâya i‘tibârum yok
 Şu deñlü ‘ışk ile ülfet tutup-durur dil ü cân
 Ne deñlü gussa vü gam gelse inkisârum yok
 Sinânî hasret-i dildâr câna kâr itdi
 Dirîğ künc-i felâketde gam-güsârum yok (Gıynaş, 2017:1498)

6. Kâtibî, Seydi Ali Çelebi (doğ.??-öl.H.970/M.1562)

Adı Seyyid/Seydi Ali’dir ve Seydi Ali Çelebi olarak tanınmıştır. İstanbul’da, Galata’da doğmuştur ama ailesinin aslen Sinoplu olduğu söylenmektedir. Azablar kethüdası Hüseyin Reis’in oğludur. Kendisi de uzun yıllar Galata’da azablar kâtipliği yaptığı için Kâtibî mahlasını almıştır. Denizcilikte tersane kethüdalığına kadar yükselmiş; Rodos Seferi, Preveze Savaşı, Trab-lusgarp Seferi gibi pek çok deniz savaşlarına katılmıştır. Özellikle doğu ve Hindistan macerası olmak üzere hayatının büyük kısmı savaş, zindan hayatı ve esaretle geçmiştir. Bu maceralı dönemin sonrasında 10 Şaban 964/8 Haziran 1557 tarihinde Diyarbakır tımar defterdarlığına, 23 Re-biülâhır 967/27 Ocak 1560 tarihinde Galata’da hassa gemilerinden birinin reisliğine getirilmiştir. Bu görevinden emekli olduktan sonra ömrünün kalan kısmını 2 Cemaziyelevvel 970/28 Aralık 1562 günkü ölümüne kadar eser yazarak geçirmiştir. Hüseyin ve Ali adlı iki oğlu olduğu bilin-mektedir (bkz.Ak 2009: 21-24).

Üç buçuk yıl Doğu ülkelerini gezip Anadolu’ya dönen Kâtibî, gezilerindeki izlenimlerini padişaha sunduğu seyahatname üslûbundaki *Mir’ât-ı Memâlik* adlı eserinde toplamıştır. 1557 yılında tamamlanan eserde kendi şiirlerinin yanı sıra muhtelif şairlerin ve özellikle yakını ve kendi yetiştirmesi olan Yetîmî’nin şiirlerine de yer vermiştir (bkz.Kiremit 1999).

Âşık Çelebi’nin “şâ‘ir-i sihr-güzâr” (Kılıç, 2018: 294) diye söz ettiği Kâtibî, ilim ve sanatla da meşgul olmuş, şiir yazmış, astronomi ve coğrafya alanında pek çok eser kaleme almıştır: Kâtibî’nin Delhi’de bulunduğu sırada Hümâyûn Şâh’ın isteği üzerine beş makale ve 120 bab hâlinde yazdığı *Mir’ât-ı Kâinât* astronomiye ait bir eseridir. Gemicilerin Hint denizlerinde kılavuz almadan dolaşabilmelerini sağlamak amacıyla yazılmış *Kitâbu’l-Muhît fî İlmi’-l-Eflâk ve’l-Buhûr* adlı eseri, denizcilğe dairdir. Ali Kuççu’nun heyet ilmine dair ünlü eseri er-Risâletü’l-fethiyye’nin başka eserlerden de yararlanmak suretiyle Türkçeye çevirisi olan *Hülâsatu’l-Hece* H.955/M.1548 yılında Kanunî’ye sunulmuş bir eserdir. Türkçede böyle bir eser bulunmadığı için yazdığını söylediği *Risâle-i Zâtü’l-Kürsî*, nücum ilminde kullanılan aletlere dair bir eserdir. Kâtib

Çelebi (I/807), şairin bir Divan'ı olduğunu kaydetmesine rağmen eserin herhangi bir nüshası henüz ele geçmemiştir.

Âşık Çelebi, “*hânesi her zarîfe câ ve her yetîme mültecâ ve kâşânesi zurefâ-yı şu‘arâ vü ulemâyâ menzil ü me‘vâ idi. Anun zemânında vâsfında dinilen eger kasîde vü gazel idi anun cûd u keremin mütezammin bir mesel idi...*” (Kılıç, 2018: 94) ifadesiyle onun cömertliğinden, şairleri ve bilginleri himayesinden övgüyle söz eder. Latîfî, onun denizcilik konusunda ne kadar derin bilgi sahibi olduğunu, bütün reislerin onunla çalışmakla övündüklerini (Canım, 200: 452-453); Kınalızâde Hasan Çelebi, onun denizciliğin yanı sıra matematik ve astronomide de oldukça bilgili (Kutluk, 1978: 807) olduğunu kaydeder. Âşık Çelebi, H.947/M.1540-41 yılında yaptırdığı evinden övgüyle bahseder ve pek çok şairin bu evin yapımına düştükleri tarihleri kaydeder (bkz.Kılıç, 2018: 295).

Kâtibî'nin kaynaklarda da pek çok şiiri bulunmaktadır:

Mihri gönülden ol sanemün çün berî degül
Harc eyle nakd-i eşküñi elün deri degül
Bir Husrev-i zemâneye Ferhâddur gönül
Şîrînün adın aña ol anuñ eri degül
Mir'ât-ı dehre eyle naôar gör bu rûzgâr
Her tâcdârı n'eylemiş İskenderi degül
Ta'n itdüğini 'âşık mescidde vâ'izün
Mey-hâne içre aña mesâvî yiri degül
Şevk-i lebünle Kâtibi sâkî şarâb içüp
Dîvânını okıtdı hemân defteri degül (Kılıç, 2018: 296-297)

xx

Çeşm-i giryânum nigârâ ıztırâb üstindedür
N'eylesün kim câri-i zevrak gibi âb üstindedür
Dil lebünçün ceng idüp gamzeñle kan itse ne tañ
Ser-hoşuñ kan itdüğü her dem şarâb üstindedür
Sîne-i pür-sûzum üstinde biten mû ey sanem
Güyyâ şol târa benzer kim rebâb üstindedür
Kâmetün üzre gören hayrân olup dir yüzüñi
Ne aceb serv-i revândur bu kim âb üstindedür
Kâtibî'nün gözlerinden yaş yirine geldi kan
Şol leb-i yâkût kim dürr-i hoş-âb üstindedür (Köksal, 2012:734)

7. Melîhî (doğ.?-öl.H.900 /M.1494-95 civarı)

Melîhî'nin asıl adı bilinmemektedir. Kaynaklarda memleketi olarak Tokat, Kastamonu ve Sinop olmak üzere üç ayrı şehir gösterilmekte; *Âşık Çelebi Tezkiresi*'nde “Ya Sinobî ya Kastamonîdür” denmektedir. Memleketinde başladığı eğitimini İran'da tamamlamış; İstanbul'a döndükten sonra harâbât ehliyle düşüp kalkmaya başladığı için “Sarhoş Melîhî” diye anılmıştır.

Latîfî'ye göre şair Ahmed Paşa'nın aracılığıyla Fatih Sultan Mehmed'in musahipleri arasına girmiştir. Hatta Fatih'in başbaşa sohbet etmekten hoşlandığı, onsuz sohbeti tatsız tuzsuz yemeğe benzettiği arkadaşlarından biri olmuştur. İçkiye aşırı düşkünlüğü ve son dereceye varan kayıtsızlığı kaynaklarda üzerinde en çok durulan özelliğidir. Şairin, şarap alabilmek için birkaç kere cübbe ve destarını meyhaneciye rehin bıraktığını söyleyen Latîfî'nin ayrıntılarıyla anlattığına

göre Fatih, Melihî'yi içki düşkünlüğünden vazgeçirmek için içmesini yasaklamış, Melihî de tövbe etmiş, ama buna rağmen vazgeçmeyince Fatih de artık onunla görüşmek istememiştir. Bu ayrı düşüş, Melihî'nin yoksul ve kimsesiz bir şekilde II. Bâyezîd devrindeki ölümüne kadar sürmüştür. Kınalı-zâde Hasan Çelebi'ye göre (Kutluk 1989: 924) onun ölümüne ayyaşlığı sebep olmuştur. Riyâzî (Açıkgöz, 2017: 31) şairin Sultan Bâyezîd saltanatının başlarında H.900/M.1494-95'te öldüğünü kaydetmiştir

Sehî, şiir ilmi konusunda çok çalıştığını söylediği Melihî'yi, "Ahmed Paşa'nın şiirdeki üstadı ve önderi" kabul etmektedir. Onun şiirlerini beğendiğini de devri şairlerinin hepsinden üstün olduğunu belirtmek, şiirlerini tatlı, sözünü nazik ve şirin, gazellerini de gönül alıcı ve renkli olarak nitelemek suretiyle ifade etmektedir (İpekten vd., 2017: 80).

Micmer görüben sûzumu içi oda yandı
Şem' ağladugum gördi yaşı kana boyandı
Öpüp lebûni zülfüne el urup uzandı
Gûyâ ki hayât âbın içüp 'ömrüm uzandı (İpekten vd., 2017: 80)

xx

Pür ideyin sirişk ile kûy-ı nigârımı
Tâ kim sabâ götürmeye andan gubârımı
Ey bâde ger yoluñ düşe zülf-i siyâha
Lutf eyle yokla anda dil-i bî-karârımı
Dil mülkini sipâh-ı belâ yıkdı ey sabâ
Âgâh kıl bu vâkı'adan şehriyârımı
Âhum nesîmi irmedi gülzâr-ı kûyuña
Zâyî' geçürdüm ey yüzi gül rûzgârımı
Ferhâd-ı 'aşk idügümi añlar Melihîyâ
Her kim okursa levha-i seng-i mezârımı (Açıkgöz, 2017: 301-302)

8. Safâyî / Safâyî Dede (doğ.??-öl.H.940/M.1534)

Kaynaklara göre Sinoplu Safâyî, gençliğinde Candaroğulları'nın Sinop tersanesinde çalışmış, denizcilik, harita ve gemi yapımı gibi bilim dallarında kendini yetiştirdikten sonra Gelibolu tersanesinde görev yapmış ve Kemal Reis'in maiyetinde bulunmuştur. Öğrenimi sırasında Kaptan-ı Derya İskender Paşa'ya bağlanmış ve Yavuz Sultan Selim zamanında İstanbul'a taşınan merkez tersanesine gelmiş ve o sıralarda Mevlvî Şeyhi Sultan Divânî'ye halife olmuştur.

Sinoplu Safâyî, İskender Paşa'nın Galata'da yaptırdığı tekkeye Yunus Efendi'den sonra şeyh olan Sultan Divânî'nin vefatından (H.936/M.1529) sonra şeyhlik makamına geçmiştir. Şeyhliği beş yıl süren Safâyî, H.940/M.1534 yılında vefat etmiş ve Galata'da tersane yakınında kendi evine defnedilmiştir (Genç, 2000:288-290).

Riyâzî, Safâyî'nin Yavuz Sultan Selim döneminde (1512-20), Esrar Dede 940/1533-34, Mehmed Süreyyâ ise 927/1521 veya 940/1533-34 yılında öldüğünü söyler. Sehî Bey'e göre Safâyî öldüğünde 110 yaşındaydı (İpekten vd., 2017: 91).

Gemicilik ve harita ilminde üstat olarak kabul edilen Sinoplu Safâyî, yaşadığı çağda büyük gemi kaptanlarının şeyhi olarak kabul edilmiştir. Tekkesi sanat erbabının ve gemicilerin uğrak yeri olmuştur. Gemiciler onu her zaman ziyaret etmiş, ondan nasihatler almıştır. (İpekten vd., 2017: 91).

Gelibolulu Âlî ve Latîfî'nin Sultan II. Bayezid adına yazıldığını söyledikleri bu *Dîvân*, şimdilik elde değildir. Sehî Bey'e göre II. Bayezid dönemi Kemal Reis'in deniz savaşlarını anlattığı on bin beyitten oluşan *Gazavât-ı Bahriyye* isimli mesnevisi vardır. *Fetih-nâme-i İnebahtı ve Moton*, Safâî'nin bizzat katılmış olduğu İnebahtı ve Moton seferlerini anlattığı 3500 civarında bir mesnevidir. Sühreverdiyye tarikatının bir kolu olan Zeynüddîn Hâfî'nin kurmuş olduğu Zeyniyye tarikatının silsilesi, esasları, Şeyh Vefâ'nın vasıfları ve bazı tasavvufî konulardaki görüşleri hakkında bilgi veren *Vasâyâ-yı Şeyh Vefâ* isimli eseri değerlidir (Erdemir, 2001: s. 219-235).

Latîfî'ye göre zürefa kısmından olmakla beraber “rûz u şeb meyhâne kûşesinde gâh mahmûr u gâh mest” birisidir. Şaraba ve güzellere muhabbet ve iştiyakı fazladır. Sultan Bayezîd adına tertip edilmiş mükemmel bir divanı, sade ve zevk telkin eden gazelleri vardır; ancak şiir tarzında hemen hiç incelik, sanat ve zarafet yoktur (Canım, 2000: 355).

Latîfî, “mutâyebe” başlığı altında anlattığı bir anekdotta şiirlerinin beğenilmemesi üzerine kendini hafif meşrepliğe kaptıran Safâî'nin şöhret bulma ümidi ile hezeliyat içeren şiirler yazdığını, ancak bunda da istediği neticeye ulaşamadığını ve bunun üzerine divanını yaktığını söyler. Şairlerden biri bu olayı duyduğunda “Safâî, divanını duygusuz, donuk olduğu için götürüp ateşe attı. Hararet olsun diye ateşe atmış ama gazelinin soğukluğu ateşi söndürdü.” anlamında bir şiir söyler:

Füsürde olduğu için Safâî dîvânı
Götürüp âteşe urdı oda göyündürdi
Egerçi âteşe urdı harâret olsun için
Bürûdet-i gazeli âteşi söyündürdi (Canım, 2000: 356)

Latîfî, Sinoplu Safâî'nin şiir konusundaki yetersizliğini Likâyî'yi anlatırken “mutâyebe” (Canım, 2000:491) ibaresi altında bir anekdotta yer verir: Safâî, farklı bir yerde yaşayan Likâyî'ye haber göndererek “Bizim divanımızın dostlar arasında şöhreti ve şiirden anlayanlar arasında rağbeti var mı?” diye kendi divanının okunup okunmadığını sorar. Bunun üzerine Likâyî, “Sizin divanınız, şehirli-köylü olmak üzere herkesin okuduğu şöhretli bir destan olmuştur. Ahu gözlülerin özelliklerini anlattığı için geyik destanı kadar rağbet görmektedir.” anlamındaki bir kıt'ayı yazıp gönderir:

Sizün dîvânunuz dâstân olupdur
Şehirlü köylü okur şöhreti var
Gözi ahûların vasfıyla şimdi
Geyik destânı denlü rağbeti var (Likâyî)

Haberin karşılığını umduğu gibi bulamayan Safâî ise, “Şiiri ben de senin gibi deseydim, elde meze olup şöhret bulurdu. Senin özelliklerini divana yazsaydım işte o zaman geyik destanı olurdu.” anlamında bir şiirle cevap verir:

Senün gibi diyeydüm şi'ri ben de
Meze olur ile şöhret bulurdu
Eger evsâfunı dîvâna yazsam
Geyik destânı ol vaktin olurdu (Safâî)
Şiirlerinden Örnekler:
Nev-bahâr irdi bu dem oturma 'âmîler gibi
Lâleveş câm al ele cûş eyle nâmîler gibi

Cennete döndi cihân bir hûr elinden bâde iç
Yakma hasret odına bağrunı tâmîler gibi
Kârbân-ı bûy zülf-i yâra uğrayam diyü
Tağlara düşmüş sabâ yile harâmîler gibi (Canım, 2000:355-356)

xx

Sen şâha esîr eyledi çünkim beni Allah
Servün gibi âzâdeyüm el-minnetu'llâh
Ser virdi gam-ı zülfün ile niçeler ammâ
Girdüm bu yola bende tevekeltü 'ala'llâh (Kılıç, 2010: 1290)

xx

Ben ol kaknûsam âhumla çıkup cândan revân âteş
Tutar sûz-ı derûnumdan vücûdum her zemân âteş
Safâyî 'unsûr-ı la'l-i nigârun rûh imiş bâdı
Suyı Kevser türâbı misk ü nûr-ı neyyirân âteş (Kılıç, 2010: 1290)

xx

Gönlümi buldum anun zülfine tolaşmış imiş
Göz karardup kurı sevdâlara ulaşmış imiş
Bî-haberler didiler leblerinün geldi hatı
Nazar itdüm çü şeker tengine mûr üşmiş imiş
Yâr dükkânı önünde su seperler güneşe
O hû yüzün görüben 'aklı gidüp şaşmış imiş (İsen, 1994:158; Canım, 2000: 356)

9. Seyfî (doğ.??-öl.??)

Sinoplu bir kadıdır. Eğitimini tamamladıktan sonra ilim yoluna girmiştir. II. Bâyezîd Amasya'da şehzade iken onun en yakınlarından birisi olmuştur. Hâmisinin padişahlığı devrinde Rumeli'ndeki birçok ilde kadılık görevinde bulunmuş ve Sofya kadısı iken ölmüştür. Pek çok hayrının olduğu bilinen şair, Sofya'da kendi yaptırdığı mescidin haziresinde medfundur.

Âşık Çelebi (Kılıç, 2010:1017) ile Âli (İsen, 1994:156) Seyfî'nin şiirlerini II. Bâyezîd'in çok beğendiğini, "Seyfî'nün yine beyti var mı?" diye merakla onun şiirlerini beklediğini belirtir ve şairin nüktedanlığına örnek olarak da kimi beyitlerini aktarır. Söz gelimi Tursun isimli bir müzeviri şehirden sürdürdükten sonra şu beyti söylemiştir:

Şehirlidür müzevirdür bu Tursun
Şehirde biz turalum ya bu tursun (Kılıç, 2010: 1017; İsen, 1994: 156)

Ispartazadelerden Abdülhay denilen bir kimseye bugünkü Burdur'un Ağlasun ilçesi verildiğinde şu beyti söylemiştir:

Çünkü 'Abdü'l-hayy'a virildi kaza-yı Ağlasun
Ol yir ehli ölüsün kosun dirisin Ağlasun (Kılıç, 2010: 1017)

Âşık Çelebi, İstanbul'da yaşayan Nûh adlı bir oğlunun olduğunu bildirir ve oğluna gönderdiği manzum mektubu tezkiresinde yer verir:

Râhat-ı rûhum dilde fütûhum
Oğlum Nûh'um ba'de selâmı
Kurret-i 'aynı dinle kelâmı
'İlme harîs ol şugle enîs ol

Ehle celîs ol görme melâmı
Sormaga ey yâr eylemegil ‘âr
Anla ne kim var ‘ilmi temâmı
Fârsîyi bil ehlin ara bul
Efzal-i nâs ol ‘Arab u ‘Acemî
Vakt-i namâz it Hakk’a niyâz it
Hâlîki yâd it gözle imâmı
Hâs ile yâr ol eyüye çâr ol
Dünye var ol bul eyü nâmı (Kılıç, 2010:1017-1018)

xx

Gerçek güzel durur senün ey meh-likâ kaşun
Kendin eger gerer çeker ise revâ kaşun
Degme kimesne çekmez anun yâyı bekdür
Katı bağrludur senün ey bî-vefâ kaşun
Bildi yolunda togrılıgum çünki kâmetün
Ta’n oklarını niçün atar bana yâ kaşun
Atdı okını yasdı yayın diller almada
Müjgânların ile senün ey dil-rübâ kaşun
Seyfî gibi büküldi beli iki kat olup
Oldı meger ki bir güzele mübtelâ kaşun (Kılıç, 2010:1018)

Seyfî’nin *Pervâne Bey Mecmû’ası*’nda ve Edirneli Nazmî’nin *Mecma’u’n-Nezâ’ir*’inde bazı şiirleri bulunmaktadır.

xx

Kaşların virür emân tugra-yı şâhîler gibi
Saçların niçün kemend atar sipâhîler gibi
Leblerün vasfın işidüp gonçe dürdi defterin
Lâle tâcın yile virdi kaçdı şâhîler gibi
Eşküm içinde tuş oldum zülfünün kullâbına
Aga düşdüm gûyiyâ deryâda mâhîler gibi
Gül gibi bulmak dilersen reng ü bû ile şeref
Hırka-pûş ol bih sıfat merd-i ilâhîler gibi
Leblerinden bûseler arz itdi sâkî germ olup
Şeyh perhîz itdi Seyfî imdi kâhîler gibi (Köksal, 2017: 1653)

10. Şükrî (doğ.?-öl.?-?)

XVI. Yüzyıl divan şairlerinden olan Sinoplu Şükrî’nin hayatı hakkında yeterince bilgi bulunmamaktadır. Latîfî’ye göre (Canım, 2000: 323), öğrenci şairlerden birisidir. Şiire yeni başladığı ve henüz genç yaşta vefat ettiği için şiirlerinin sayısı da özelliği de bilinmemektedir. Riyâzî de Tezkire’sinde (Açıkgöz, 2017:192) henüz genç yaşta Sinop’ta, Kanûnî Sultan Süleyman’ın devrinde vefat ettiğini söyler.

Latîfî’ye göre Damat İbrahim Paşa’nın düğününde en iyi suriyyeyi Şükrî söylemiştir:

İtdi fahr-ı vüzerâ devlet ile bir hoş sûr
Görmeye kimse nazîrini anun tâ dem-i sûr

Reşk-i eflâk-i berîn oldu sümûvviyle zemîn
 Şöyle zeyn oldu kevâkib gibi her dâr u kusûr
 Nâyler meclise bilsem ki nehâlet virdi
 Ki semâ'a girûben döndi kadehler mevfûr
 Devlet-i Şâh-ı Süleymân velîmen görse
 Şâh-ı Çîn ile çanagun taşıyidi fağfûr (Canım, 2000: 323)
 Uçarı sevgilisi hakkında söylediği şu hiciv de onun şiiirlerindendir:
 Bir kadem gitmeyüp bizümle o serv
 Sâyeveş her yana rakîbi sürûr
 Tan mı her dem rakîb itse şikâr
 Seg ü âhû-sıfat yabanda yürür
 Akça bulunmasa yanında eğer
 İki külçe gümüşü tutıvirür (Canım, 2000:324)

xx

Vasl-ı yâri fıkı iderken gitdi gam didüm ana
 Gıtdün âh ki ey gam-güsârum didi gönülden degül (Canım, 2000: 323)

XVIII. Yüzyıl:

11. Dürri, Muarrif-zâde Mehmed (doğ.??-öl.??)

Asıl adı Mehmet olan Sinoplu Dürri'nin doğum ve ölüm tarihiyle ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Dürri hakkında *Salim Tezkiresi* (İnce 2005: 306) ile bu eserden naklen *Tuhfe-i Nâilî*'ye göre (Kurnaz ve Tıncı 2001: 281), XVIII. yüzyılda Sinop'ta doğmuş ve burada yaşamıştır. Sinop'ta Arslan Mescidi imamının oğludur. Sultan Alaaddin Camii'nde tarîfhân olmuş ve bu sebeple Sinop'ta Muarrif-zâde olarak tanınmıştır. *Tuhfe-i Nâilî*'de de Muarrif-zâde Şeyh Mehmed Efendi olarak kayıtlı olan Dürri, Sinop'ta Seydi Bilal Tekkesi şeyhi olmuştur.

Sinop'ta vefat eden ve oraya gömülen Dürri'nin şiiirleri Salim'e göre oldukça sadedir.

Kanâat kenz-i lâ-yefnâdır ey dil
 Hem ehli cümleden a'lâdır ey dil
 Kanâ'at mülki üzre şâh olanlar
 Ki anlar mâlik-i dünyâdır ey dil (İnce 2005: 306-307)

12. Turâbî, Emir Efendizâde, Derviş Ömer (doğ.??-öl.H.1139/M.1726)

Emîr Efendi adıyla tanınan bir zatın oğlu olan Sinoplu Turâbî'nin asıl adı Ömer'dir (Kurnaz-Tıncı 2001: 129). Küçük yaştan itibaren ilim tahsiline başlayan ve dünyaya meyletmeyen şair, ömrünün büyük bir kısmını uzlet içinde geçirmiştir. Sinop'ta Sultan Alaadin camiinde inzi-vaya çekilen Turâbî, H.1108/M.1696-97'de İstanbul'a gitmiş ve o esnada Anadolu kazaskerliğinden mazul olan Ak Mahmûd Efendi'ye (öl.1704) intisap etmiştir. Uzun müddet Ak Mahmûd Efendi'ye hizmet ettikten sonra onun vefat etmesi üzerine Sinop'a dönen ve yine uzleti tercih eden şair, kanaat içinde bir hayat yaşamıştır. Sinop'ta Seyyid Bilal tekkesinde uzlete çekilmişken H.1139/M.1726-27'de vefat etmiştir (İnce 2005: 260-261).

Râmiz'e göre (Erdem 1994: 52), Turâbî'nin âşıkâne şiiirleri vardır, ancak Sâlim (İnce 2005: 260) onun şiiirlerinin hem çok olmadığını hem de şiiirde pek maharetli olmadığını belirtir.

Değişmem zevkî ekdâre gınâyı neyleyim hergiz

Libâs-ı fakrımı ben hil'at-ı şâhâneye vermem (İnce 2005: 261; Erdem 1994: 53)

Tarihi çok eski zamanlara dayanan Sinop'un ve burada doğan şairlerin böyle bir çalışmada ele alınması şehrin öneminin ortaya konması bakımından önem arz etmektedir. Bu çalışmada XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar Sinop'ta doğmuş olan şairler yine bu yüzyıllar arasında vücuda getirilmiş şuarâ tezkireleri taranarak tespit edilmiştir.

Sinoplu şairlerin hangi yüzyıllarda yaşadığı ve özellikle öne çıkmış önemli yönleri şöyledir:

Adı	Doğum Yeri	Yaşadığı Yüzyıl	Mesleği	Öne Çıkmış Yönü
ŞERİFÎ	Sinop	15. Yüzyıl	-	Nazîre-i Şerîfî-i Sînobî
ÂRİFÎ, Mustafa Efendi	Sinop	XVI. Yüzyıl	Kadı	-
BEYÂNÎ	Sinop	XVI. Yüzyıl	-	Sinop Şehrengizi. Heccav
KÂTİBÎ (KÂTİB), Mustafa Efendi	Sinop	XVI. Yüzyıl	Kâtip	Hattatlıkta mahir. Tasavvufa yönelmiş.
KÂTİP SİNÂNÎ	Sinop	XVI. Yüzyıl	Kâtip	Nazîre-i Sinânî-i Kâtib Sinobî
KÂTİBÎ, Seydi Ali Çelebi	İstanbul / Galata. Ailesi aslen Sinoplu.	XVI. Yüzyıl	Kâtip, tersane kethüdalığı,	<i>Mir'ât-ı Memâlik, Mir'ât-ı Kâinât, Kitâbu'l-Muhît fî İlmi'l-Eflâk ve'l-Buhûr</i>
MELÎHÎ	Tokat, Kastamonu, Sinop (?)	XVI. Yüzyıl	Musahib	Sarhoşluğu nedeniyle Fatih'in gözünden düşmesi
SAFÂYÎ	Sinop	XVI. Yüzyıl	Şeyh	Gemicilik ve harita ilminde üstat. <i>Gazavât-ı Bahriyye Fetih-nâme-i İnebahtı ve Moton. Vasâyâ-yı Şeyh Vefâ.</i>
SEYFÎ	Sinop	XVI. Yüzyıl	Kadı	İstanbul'da yaşayan Nûh adlı oğlu için manzum mektup yazmış.
ŞÜKRÎ	Sinop	XVI. Yüzyıl	-	Öğrenci Şair. Damat İbrahim Paşa'nın düğünü için suriyye söylemiş.
DÜRRÎ, Muarrif-zâde Mehmed	Sinop	XVIII. Yüzyıl	Seydî Bilal Tekkesi Şeyhi	Sinop'ta Arslan Mescidi imamının oğludur. Sultan Alaaddin Camii'nde tarîfhân. Muarrif-zâde Şeyh Mehmed Efendi
TURÂBÎ, Emir Efendizâde, Derviş Ömer	Sinop	XVIII. Yüzyıl	Derviş	Sinop'ta Sultan Alaaddin Camii ile Seyyid Bilal tekkesinde uzlete çekilmiş.

Kanaatimizce daha fazla divan şairine sahip olan Sinop, Türk bilim, kültür ve edebiyat tarihine değerli şahsiyetler kazandırmıştır. Sadece mezkûr tezkirelerde Sinoplu bu kadar şairin varlığı, tarihi çok geçmişlere dayanan bu ilin kültür ortamının ne kadar canlı olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim tespit edilen şairler sadece şair kimlikleri ile değil ilim sahasında ortaya koydukları eserleri ile de önem arz etmektedir. Bu yöremizde yetişen şair ve yazarlarımızla, onların eserleri üzerinde yapılacak çalışmalar, bu bölgeyle ilgili eserlerimizin klâsik şiirimiz içinde ne oranda temsil edildiğini ortaya koyacak, böylece biz neyin ne oranda orijinal olduğunun farkına varmış olacağız. Böyle bir çalışmanın yapılabilmesi için sadece şuarâ tezkireleri ve benzeri

birinci derecede kaynak eserlerin taranması yetmeyecektir. Ana diyarından koparak İstanbul'a gelmiş ve şöhrete ulaşarak anılan eserlere girmeye hak kazanmış kimselerin hayatları alınmakla yetinmemeli; öncelikle zengin boyutlu bir araştırma yapılmalıdır. Unutmamak gerekir ki bu tür çalışmalar, kültür zenginlikleri ve birikimleri içinde bölgelerin yakından tanınma fırsatını verirler.

Tarihi çok eski zamanlara dayanan ve kültür tarihimizde önemli bir yer işgal eden Sinop, kıymetli ilim adamlarıyla birlikte pek çok şair de yetiştirmiş bir yerdir. Önemli olan bu isimlerin gelecek kuşaklara aktarılması ve onların tüm yönleriyle tanıtılmasıdır.

Kaynakça

- Açıkgöz, Namık (hızl.) (2017). *Riyâzi Muhammed Efendi, Tezkiretü's-şuarâ*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/54137,540229-riyazu39s-suarapdfpdf.pdf?0> [erişim tarihi: 20.08.2018].
- Ak, Mahmut (2009). "Seydi Ali Reis". *İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV Yay. 21-24
- Akbayar, Nuri (hızl.) (1996). *Mehmed Süreyyâ, Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Canım, Rıdvan (hızl.) (2000). *Latîfî, Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzemâ*. Ankara: AKM Yay.
- Erdem, Sadık (hızl.) (1994). *Râmîz ve Âdâb-ı Zurâfâ'sı İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük*. Ankara: AKM Yay.
- Erdemir, Avni (2001). "Sinoplu Safâî ve Bir Eseri: Terceme-i Vasâyâ-yı Şeyh Vefâ", Selçuk Üniversitesi, Türkiye Araştırmaları Dergisi, S.9, Konya, s. 219-235.
- Ergün, Sadeddin Nüzhet (1946). *Türk Şâirleri*, C 2, Suhulet Matbaası, İstanbul.
- Genç, İlhan (hızl.) (2000). *Tezkîre-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*. Ankara: AKM Yay.
- Gök, Taner (2015). Beyânî'nin Sinop Şehrengizi, *Turkish Studies* 10/8 Spring 2015, s. 1107-1136.
- İnce Adnan (hızl.) (2005). *Sâlim Efendi Tezkiretü's-Şuarâ*. Ankara: AKM Yay.
- İpekten Haluk vd. (1988). *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ankara: KB Yay.
- İpekten, Haluk vd. (hızl.) (2017). *Sehi Bey, Heşt-Bihîşt*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/56165,hest-bihistpdf.pdf>. [erişim tarihi: 20.08.2018].
- İsen Mustafa (hızl.) (1994). *Alî, Kühü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: AKM Yay.
- Kılıç Filiz (hızl.) (2010). *Âşık Çelebi, Meşâirü's-şuarâ*. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yay.
- Kılıç, Filiz (hızl.) (2018). *Âşık Çelebi, Meşâirü's-şuarâ*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/59036,asik-celebi-mesairus-suarapdf.pdf?0> [erişim tarihi: 20.08.2018].
- Kiremit, Mehmet (1999). *Mir'âtü'l-Memâlik (Seydi Ali Reis) İnceleme-Metin-İndeks*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Köksal, M. Fatih (2007). "Seyfî". *Türk Dünyası Edebiyatçıları Yazarlar ve Şairler Ansiklopedisi*. C. 7. Ankara: AKM. Yay. 583.
- Köksal, M. Fatih (2007). "Şerîfî". *Türk Dünyası Edebiyatçıları Yazarlar ve Şairler Ansiklopedisi*. C. 8. Ankara: AKM Yay.
- Köksal, M. Fatih (2012). *Edirneli Nazmî, Mecma'u'n-Nezâ'ir*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-292688/h/edirneli-nazmi-mecmaun-nezair.pdf>. [erişim tarihi: 20.08.2018].
- Kurnaz Cemal ve Mustafa Tatçı (hızl.) (2001). *Nail Tuman, Tuhfe-i Nâilî*. Ankara: Bizim Büro Yay.
- Kutluk, İbrahim (hızl.) (1978). *Kınalızâde Hasan Çelebi, Tezkiretü's-Şu'arâ*. Ankara: TTK Yay.
- Levend, Ağâh Sırrı (1958). *Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Şehr-engizlerde İstanbul*, İstanbul Enstitüsü Yay.
- Öz, Mehmet (2009). "Sinop" *İslam Ansiklopedisi*. C.37, İstanbul: TDV Yay., s.252-256.
- Tanrıbuyurdu, Gülçin (2016). Beyânî'nin Sinop Şehrengizi, *A.Ü. Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]* 57, Erzurum 2016, s.1637-1661.
- Şahin, İlhan (2001). Kastamonu, *İslam Ansiklopedisi* C. 24, İstanbul: TDV Yay., s.585-588. <http://www.turkedebiyatilisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=arama> [erişim tarihi: 20.08.2018]

TÜRK EDEBİYATINDA SİNOP'UN MEKÂN OLARAK KULLANILDIĞI BAZI ESERLERDEN HAREKETLE SİNOP KÜLTÜR TARİHİNE DAİR TESPİTLER

Ayşe YILMAZ *

Öz

Sinop, tarihi özellikleri sebebiyle pek çok edebî eserde mekân olarak kullanılmış bir şehrimizdir. Bu çalışmada dört yazarımızın eserlerinden hareketle Sinop'un dört farklı yazarın gözünden edebî eserlerdeki kullanımına dair tespitler yapılacaktır. Refik Halid Karay, Sinop'a sürgün edildiği yıllarda yakından tanıdığı 1915 yıllarının Sinop'unu "Şaka" isimli hikâyesinde mekân olarak kullanmıştır. Hikâye, yerli halkın "Yalı" dedikleri Balıkpazarı'nda geçer. Eserde detaylı mekân tasvirleri eşliğinde üç arkadaşın başından geçen ilginç bir olay hikâyeleştirilmiştir. Sinop'ta geçen diğer iki hikâye de Sabahattin Ali'nin "Duvar" ve "Katil Osman" adlı eserlerdir. Sinop hapishanesine dair detaylı mekân tasvirlerinin kullanıldığı "Duvar" "Katil Osman" hikâyeleri yazarın şahsi hayatından da izler taşımaktadır. Sabahattin Ali'nin "Mahpushane Türküsü" adlı şiiri de Sinop Cezaevinde yazıldığı için çalışmamıza dahil edilmiştir. Zeyyat Selimoğlu "Kırık" adlı öyküsünde, toprak sorunu yüzünden komşusunu vurup hapse düşen Rizeli denizci Deli Tahsin'i anlatır. Hikâyede Rizeli Tahsin'in psikolojisinin yanısıra Sinop Cezaevinin tasvirleri de yer almaktadır. Kerim Korcan, "İdamlıklar" adlı kitabındaki "Bir Gece" adlı hikâyesinde de Sinop'un ve cezaevinin tasvirlerine yer vermiştir. Bu çalışmada, Sinop'u farklı vesilelerle tanımış dört yazarın eserlerinden hareketle Sinop'un edebî eserlerde mekân olarak kullanımına dair tespitler yapılarak Sinop kültür tarihine katkıda bulunulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sinop, Hikâye, Şiir, Hapishane, Sürgün.

Sinop in the Turkish Literature by Sinop Used as a Space Sinop Subject to Cultural History

Abstract

Sinop is a city that has been used as a venue in many literary works due to its historical features. In this study, determinations will be made regarding the use of Sinop in literary works through the consideration of four different authors from the works of our four writings. Refik Khalid Karay used Sinop as a place in the name of "Joke" of Sinop in 1915, which he had been acquainted with in years of exile. The story takes place in Balıkpazarı, where the locals say "Yalı". In the work, an interesting event that has passed by three friends in the context of detailed space descriptions has been narrated. The other two stories in Sinop are "Wall" and "Killer Osman" by Sabahattin Ali. The stories of "Wall" and "Killer Osman", where detailed descriptions of places in Sinop prison are used, also bear traces of the author's personal life. The poem "The Folk Song of Prison" by Sabahattin Ali was also included in the Sinop Prison because it was written in the prison. Zeyyat Selimoğlu tells Deli Tahsin, a rifled sailor who shot his neighbor and went to jail because of the earth problem in his story called "Kırık". In the story, besides the psychology of Rizeli Tahsin, depictions of Sinop Prison are also included. Kerim Korcan has included the descriptions of Sinop and the prison

* Dr., yilmazayse@hotmail.com

in his story "One Night" in his book "İdamlıklar". In this study, it is aimed to contribute to Sinop culture history by making determinations about the usage of Sinop as a place in literary works based on the works of four authors who have defined Sinop differently.

Keywords: Sinop, Story, Poem, Prison, Exile.

Giriş

Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil* adlı eserinde, “Kültür sahasında ne varsa, onların hepsinin akislerini edebiyatta bulmak mümkündür.” (Kaplan 2001:10) şeklinde bir tespit yaparak edebî eserin kültür sahası içindeki önemine vurgu yapmıştır. Bu bağlamda eğer bir şehrin kültür tarihine dair tespitler yapacaksak edebî eserlere bakmamız kaçınılmazdır. “Sinop, Osmanlı döneminde II. Abdülhamid devrinden itibaren sürgün şehri olmuş, Kalenin Cumhuriyet döneminde de hapishane olarak kullanılmasına devam edilmiştir. Dolayısıyla Sinop da edebî eserlerimize daha çok bu özellikleriyle konu olmuştur.” (Yavuz, 2017:205) Bu çalışmada dört yazarımızın eserlerinden hareketle Sinop’un dört farklı yazarın gözünden edebî eserlerdeki kullanımına dair tespitler yapılacaktır. Bu çalışmada eserleri değerlendirilecek olan yazarlarımız; Refik Halid Karay, Sabahattin Ali, Zeyyat Selimoğlu ve Kerim Korcan’dır.

Refik Halid Karay, Sinop’a sürgün edildiği yıllarda yakından tanıdığı 1915 yıllarının Sinop’unu “Şaka” isimli hikâyesinde mekân olarak kullanmıştır. Eserde detaylı mekân tasvirleri eşliğinde üç arkadaşın başından geçen ilginç bir olay hikâyeleştirilmiştir. Hikâye, Rum mahallelerinden birinde, yerli halkın “Yalı” dedikleri Balıkpazarı’nda geçer:

“Kepenleri yarı kaldırılmış loş meyhaneleri, müşterisiz boş dükkanları, sessiz, uykulu evleriyle gündüzleri hareketsiz, şamatasız duran bu sokak; akşama doğru balık sergileri kurulduktan, istiridyeye işportaları dizildikten sonra halk ve uğultu ile dolar, satıcıların çığırkanlıkları, alıcıların kavgacı pazarlıkları ve bunların arasında dolaşıp pavurya satan yalınayak Rum çocuklarının kulakları çınlatan yaygaralarıyla kalabalık, gürültülü, hareketli bir Pazar meydanı halini alır. Kasabanın her yanından gelen elleri sepetli, sırtları zembilli, karnı acıkmış, aceleci bir halk, önüne gelen tezgâha eğilerek, rast geldiği balığı kavrayıp koklayarak, her dükkancıdan fiyat sorarak uzun uzun, zevkli zevkli dolaşırken balık kızartan bakkalların, mangalları çevreye ve insanların üzerine zeytinyağı ve deniz kokularına karışmış iştah verici bir duman, bir tütsü yayar.” (Karay, 1986:76)

Hikâyede İstanbul’da bir uzun süre kaldıktan sonra şimdi Anadolu’nun تنها illerinde dolaşan üç arkadaşın -Servet Efendi, Şakir Efendi ve Nedim Bey- aralarında geçen bir olay anlatılmaktadır. “Sabahtan beri, iyice karın doyurmaya vakit bulamadan çalışan üç arkadaş da havası, suyu, yemekleri istekler uyandıran bu kasabada” can sıkıntısından mustarıptır. Servet Efendi, “tombul, yuvarlak herkesle senli benli konuşan” bir adamdır. Bütün bu hayata otuz senedir dayana dayana artık alışmış görünen tüccar Şakir Efendi ise “mıntanlı, kocaman gümüş köstekli, cılız, uçarı” bir adamdır. Arkadaşlardan üçüncüsü olan Nedim Bey, “elinde gümüş bastonu, arkasında bal renkli pardösüsü, pembe kravatında zümrüt iğnesiyle kendini iyi giyinmiş bir adam, bir şık saymaktadır.” Yazar, Servet Efendi ve Nedim Bey’den “iki İstanbul çocuğu” diye bahseder. Üç arkadaş, yolda konuşup şakalaşırlarken birden Servet Efendi karşıdan gelen “siyah prostela takınmış, sağlam yapılı, iri, uzun bir kızı” işaret eder. Genç kız, “bal renginde tatlı saçlarını aynı renkte iri, enli bir kordela ile sanki bir başlık gibi örtmüştür.” Boynunda “ince bir zincire takılı

minimini gümüş bir haç" taşımaktadır. Nedim Bey, bu kızın "Makariyos'un kızı Despina" olduğunu söyler.

Refik Halid'in hikâyelerinde azınlık kızlarının kendi hallerinde özgürce yaşamalarına vurgu yapılmaktadır. Bu kızlar kendi alemlerinde eğlenir, gülerler, onlara kimse sesini çıkarmaz, hatta Despina ve arkadaşları gece geç vakitte evlerinin önünden denize girerler; ama bu davranışlarından dolayı kimse onlar hakkında olumsuz bir yorumda bulunmaz.

Üç arkadaş aralarında geçen bu konuşmanın ardında Barbanın Gazinosu adı verilen meyhanede geç vakte kadar içerler. İçerken de İstanbul-Samatya'nın meyhanelerini yad ederler. Artık kalkmak zamanı gelmiştir. Servet Efendi, evlerin sıcaklığından şikayet ederek buruna kadar yürümeyi teklif eder. Deniz kenarına indiklerinde birden bir kadın gülüşü ile Rumca birkaç cümle işitirler. Servet Efendi, okuldaki Rum öğretmenden duyduğu sırrı tekrarlayarak Despina'nın evinin önünden denize girdiğini söyler.

Öğrenmiş olduğu bu sır Servet Efendi'nin hayatını hiç ummadığı şekilde değiştirecektir. Denize girmeyi ve Despina ve arkadaşlarının yanına kadar yüzüp onları korkutmayı kafaya koyar. Arkadaşlarının tüm ısrarlarına rağmen bu fikrinden vazgeçmez. İstanbul'da Samatya'da denizde geçirdiği zamanlardan bahseder. Suyun altından bir balık gibi uzun süre nefes almaya gerek görmeden gittiği ve hiç umulmayan bir noktadan çıktığı için arkadaşları ona "Torpil Servet" adını takmışlardır. İddiasına göre "yüz türlü yüzme bilir Servet, dalgıç gibidir."

Karanlıkta denize giren Servet Efendi, sığ sularda yürüyerek biraz gittikten sonra ilerde kendini sessizce sulara bırakır. Arkadaşları büyük bir heyecan içinde arkadaşlarını beklemektedirler. Ancak aradan zaman geçtiği halde Servet Efendi'den ses seda çıkmamaktadır. İki arkadaş uzun süre Servet Efendi'nin dönmesini beklemişler sonunda umudu keserek karakola haber vermişlerdir. Fenerli sandalların denizi arayıp taradığı gecenin sabahında Servet Efendi'nin ağlara dolanmış ölüsü bulunmuştur. Muhtemelen Servet Efendi denizin altından giderken yüzeye çıkmak istemiş fakat kocaman bir ağ nereden çıktıysa çıkmış ve zavallıyı şaşırtmış, ürkütmüş ve öldürmüştür. Ölüyü bulan komiser, ıslak cesede bakarak söylenmektedir: "Behey mübarek adam gece yarıları denizin dibinde ne arıyordun?" (Karay, 1986:85)

Refik Halid'in bu hikâyesi de diğerleri gibi sürpriz bir sonla bitmiştir. Hikâyedeki Servet Bey ve Nedim Bey geçmişte İstanbul'da yaşamış sonra Sinop'taki bu kasabaya gelmiş, orta yaşlı, zevkine düşkün iki adamdır. Bu insanların yaptıkları iş hakkında bilgi verilmemekle beraber memur olmaları kuvvetle muhtemeldir. Zira bu kasabada kendi istekleriyle kalmadıkları kasaba hakkında yaptıkları tenkitlerden bellidir. Şakir Efendi ise tüccardır. O, arkadaşlarına nazaran içinde bulunduğu şartları kabullenmiş bir kimsedir. Nedim Bey ve Servet Bey, Refik Halid'in diğer hikâyelerinde sık sık karşılaştığımız zevk ü sefa düşkünü memur tiplerini hatırlatırlar. Akşam işten çıkar çıkmaz gece geç saatlere kadar yemeyi, içmeyi, imkanlar dahilinde eğlenmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. Servet Bey, bu gecelerden birinde o yaştaki bir adamın olgunluğuna yakışmayacak bir davranışta bulunmaya kalkışınca iş çıkışından çıkmış, bu şaka ölümle neticelenmiştir. Refik Halid, kahramanına yaptırdığı bu şaka ile onun karakterini bize tanıtmaktadır. Olgun, akli başında bir adam böyle bir şeye kalkışamaz. Burada eğlence için her şeyi yapan tipler tenkit edilmekte, hatta cezalandırılmaktadır. Diğer taraftan buradaki Servet Efendi kendi özelliklerinin farkında olmayan bir tiptir. Çok iyi yüzme bildiğini iddia eder, bununla uzun uzun övünür; ama denizin altındaki ağı fark edemediği için hayatını kaybeder. Yazar, böyle kendini bilmez adamlardan hiç hoşlanmaz ve hikâyelerinde bu tip adamları küçük düşürür. Sarı Bal'daki kaymakam, Şeftali Bahçeleri'ndeki idealist görüldüğü halde çok kısa sürede kasabanın eğlenceden

başka bir şey düşünmeyen ortamına uyum sağlayan tahrirat müdürü, tenkit edilen memur tiplerinden birkaçıdır sadece.

Ramazan Korkmaz'ın *Sabahattin Ali İnsan Eser* adlı eserinde belirttiği üzere "Sabahattin Ali Konya'da 22 Aralık 1932'de tevkif edildikten sonra 29 Nisan 1933 tarih ve 1249 sayılı kanunla memuriyet kaydı silinmiştir. 12 Mayıs 1933'te ise adına Gurbet hapishanesi de denilen Sinop Hapishanesi'ne sürülür. Burada aile ve dost çevresinden iyice uzaklaşır, artık hafta sonları bile görüşüne kimse gelmeyecektir. Hapishanede, Karadağ diye anılan üçüncü kısmın ikinci katında deniz kenarındaki küçük bir koğuşa yerleştirilir. Burası Sinop'un nüfuzlu adamlarından olan ve cinayet suçundan tutuklu bulunan Mehmet Kuşüzümü'nün kaldığı koğuşur. Rivayete göre, hapishane müdürü Cevat Bey Sabahattin Ali'yi Mehmet Kuşüzümü'ne emanet eder ve ona iyi bakmasını söyler. Aynı koğuşta yatan Hüseyin Kuşüzümü, Sabahattin Ali'nin burada geceleri sürekli okuduğunu ve gündüzleri de bir sandık üzerinde yazdığını söylemektedir. Konya ve Sinop cezaevlerinde oldukça sıkıntılı ve telaşlı bir ruh atmosferi içinde yaşayan Sabahattin Ali, buradan edindiği tecrübe ve gözlemleri bazı hikâyelerinde kullanır." (Korkmaz, 2016:40)

Sabahattin Ali'nin Sinop Cezaevinin tasvirlerinin yer aldığı iki hikâyesi tespit edilmiştir. Bu hikâyelerden ilki "Katil Osman" adını taşımaktadır. Hikâyenin girişinde cezaevinin tasviri şöyle yapılır:

"Hapishanenin dış avlusunda, Abaza Kemal'in kahve ocağının dibinde oturmuş, birbiri üstüne cıgara içiyordum. Yüksek kale duvarlarının dışından, limandan gelen sesler içime gariplik çöktürmüştü. Düdüğünü daha uzaklarda yanık yanık öttüren bir gemi şimdi yaklaşmış, demir atıyordu. Zincir gürültüsü arasında kavga eden kayıkların sesini duyar gibi oluyordum. Gönüm dışarıdaydı. Başka zaman beni avutan şeylere bakmıyordum bile. Gardiyan Arif'in tavuğu, etrafında bir haftalık civcivleriyle, ayaklarımın altında dolaşiyor, yanımdaki sur duvarının ortasından fırlayan ve büyüyüp aşağıya doğru uzandıkça çiçek üstüne çiçek açan papatya dalı hafif rüzgarda sallanıyor, esrakerş Tayyar Baba biraz ilerde sırtını duvara dayayıp başını karnına sarkıtmış, Bayburt türküleri mırıldanıyordu. Ama ben bu candan ahbaplarımda teselli arayacak halde değildim. Gözüm sekiz arşın kalınlığındaki taş duvarları aşılıyor, güverte kenarında eteklerini uçurarak vincin işlemlerini seyreden kızları, merdivenden kocaman yatak denikleri indirmeye çalışan hamalları görüyordum. Yerimden fırlamak, gardiyanları, jandarmaları şöyle elimin tersiyle iterek çıkıp yürümek, bir sandala atlayıp gemiye varmak ve kaptana: -Çek!- demek istiyordum. Gözümde tüten ne şehirler, ne insanlar, ne de kırlar ve ormanlardı. Açık denizleri, etrafında duvar olmayan, uçsuz bucaksız yerleri arıyordum. Ama ruhumuz böyle gökyüzlerinde uçup dururken birdenbire yere inip insan küçüklüğü ile karşılaşmak ne tuhaf oluyor." (Ali, 2016:27)

Sinop'ta geçen bir diğer hikâye, Sabahattin Ali'nin "Duvar" adlı eseridir. "Uzun zamanlar deniz kenarında ve surlar içindeki bir hapishanede kaldım." (Ali, 2018:40) cümlesiyle açılan ve Sinop hapishanesine dair mekân tasvirlerinin kullanıldığı bu eser aynı zamanda yarım kalmış bir firar hikâyesidir. Yazarın cezaevi anılarından hareketle kaleme aldığı bu hikâyesinde Sinop Cezaevi'nin o yıllardaki durumunun detaylı olarak tasvir edildiği görülmektedir. Hikâyenin girişinde yapılan şu tasvirler, cezaevinin görünüşünü ve mahkûm ruhu üzerindeki tesirlerini gözler önüne serecek şekilde canlı ve detaylıdır:

"Bir mahpusu dünya ile hiç alakası olmayan bir zindana kapamak ona en büyük iyiliği yapmaktır. Onu en çok yere vuran şey, hürriyetin elle tutulacak kadar yakınında bulunmak aynı zamanda ondan ne kadar uzak olduğunu bilmektir. On adım ötede en büyük hürriyetlere gö-

türen denizi dinlemek ve sonra aradaki kalın kale duvarlarına gözleri dikerek bakmaya, denizi yalnız muhayyilede görmeye mecbur kalmak az azap mıdır? Bahçede insanın ayakucuna inerek ekmek kırıntılarını toplayan ve aynı hürriyetsiz topraklarda sağa sola adım atan bir kuşun bir kanat vuruşuyla bu duvarları aşarak serbestliklerle kucaklaşmaya gittiğini görmektense, nefes almaktan başka hürriyeti hatırlatacak hiçbir şey bulunmayan bir yerde kapanmak daha iyi değil midir?"

(...)

"Yalnız daha evvel hapishanenin duvarlarından bahsedelim: Avlunun dört tarafını çeviren surlar kara tarafında kalın ve birbiri arkasına birkaç tane idiler. Bir zamanlar burası şehrin iç sarayı imiş ve şimdi sarı yüzlü, sakallı ve dünyadan uzak zavallıların dolaştığı bu bahçede asırlarca önce genç cariyeler belki aynı hürriyet aşkıyla gözlerini yukarı çevirip denizi dinleyerek dolaşırlarmış. Bu kalın surlar onları hem yabancı gözlerden, hem de düşmandan korumak için yapılmış. Şimdi yer yer çöken ve üzerlerinde biten bin türlü ot altında taşları görünmez olan bu duvarların garp köşesindeki kısmının yıktırılmasına başlanmıştı. Buraya yeni münferit daireler yaptırılacağı söyleniyordu."

(...)

"Fakat benim kaldığım hapishanede her şey, her ses hürriyeti gözlerin önüne kadar getirmek, sonra birdenbire çekip götürmek için yapılmış gibiydi. Surların üstünde büyüyen ufak ağaçlar, yosunlu taşlardan aşağı sarkan sarı çiçekler bir bahar havası içinde eli kolu bağlı olmanın bütün acılarını içme dökerdi. Uçsuz bucaksız gökte bir kuğu gibi ağır ağır yüzen küçük beyaz bulutlar benden bir tek teselliyi unutmayı alırlardı. Ve burada konuşulan şeyler hep eskiye, dışarıya ait şeylerdi. Sanki hiç kimse buraya girdikten sonra yaşamıyor, yahut hafızası bunu zapt etmiyordu. Buradaki hayattan bahsetmek lazım gelince de o kadar isteksiz anlatılırdı ki, insanda söyleyene azap veren bu şeyleri susturmak arzusu uyanırdı." (Ali, 2018: 40,41)

Hikâyede anlatıcı yazardır. Yazar, hapishaneye ilk geldiğinde kır saçlı bir mahpus ona kendisi ve bir arkadaşıyla ilgili sonuca ulaşamamış bir firar olayını anlatır. Mahpus, yıktırılan duvara bakarak "Bir zamanlar ben bu duvardan kaçacaktım." (Ali, 2018:41) diye sözlerine başlar. Kır saçlı mahpus, dokuz sene evvel yeni hapse düştüğü yıllarda bu duvarların dibinde ahşap dükkânlar vardır. Bazı mahpuslar da orada marangozluk, oymacılık, kuyumculuk yapmakta ve çıkardıkları işleri dışarıdaki komisyonculara vererek sattırmaktadırlar. Kır saçlı mahpus ve "cürüm arkadaşı" da bu dükkânlarda çalışmaya başlarlar. İki mahkûm da o yıllarda 22 yaşındadır ve basit bir sebep yüzünden içeri düştükleri için bu durumu kabullenememektedirler. Bir gün bir tesadüf sonucu çalıştıkları duvarın taşı düşer ve ilerde bir ışık görürler. Bu durum onları kaçma konusunda cesaretlendirir ve gardiyana rüşvet vererek gece dükkânda kalmayı başarırlar. Bundan sonrası çok daha kolaydır. Taşı kaldırırılar ve ortaya çıkan dehlizde ilerlemeye başlarlar önlerine engel olarak çıkan bir taşı söktükten sonra dışarıya ulaşmayı başarırlar ancak şafak sökmüştür bile. Kır saçlı mahpus nöbetçi jandarmayı görür ve vazgeçer, arkadaşı ise ilerler. Kır saçlı mahpus o gün firar etmediği için ne kadar büyük bir pişmanlık duyduğunu yazara anlatır ve "Ah...enayilik ettim! Ne enayilik ettim! Halbuki o... kim bilir şimdi nerelerdedir? Bir daha buralarda görünmedi. Herhalde uzak bir memlekette, kendisini tanımayanlar arasında yerleşti, akıllı uslu adam oldu." (Ali, 2018: 45) diyerek o gün kaçma cesaretini gösteremediği için kendine duyduğu kızgınlığı ve hissettiği pişmanlığı dile getirir. Bu arada ameleler duvarı yıkmaya devam etmektedirler. O es-

nada kır saçlı mahpus gördüğü şey karşısında titremeye başlar ve yazarın elini sımsıkı tutar. Yıkılan duvarın enkazı içinde taşların üstünde bir insan iskeleti uzanmaktadır. Kır saçlı mahpusun yüzünde ise henüz ölümden kurtulanlarda görülen şaşkın bir hayata sarılış görülmektedir.

Zeyyat Selimoğlu da "Kırık" adlı öyküsünde, toprak sorunu yüzünden komşusunu vurup hapse düşen Rizeli denizci Deli Tahsin'i anlatır. Öykü, on yılını Sinop Cezaevinde geçirecek olan bir denizcinin psikolojisini yansıtır.

"Tahsin'i mi, Rizeli Tahsin'i mi soruyorsun? Hani toprak davasından? Sessiz bir adam, konuşmaz, daha çok düşünür, herkesin içinde tek başına yaşar gibidir. Bir de garip huyu var. Koğuşun dibindeki pencerenin önüne gider sık sık, oradan denize bakar durur, hiç bıkmaz, dikilir kalır pencerenin dibinde, gözlerini hiç ayırmaz denizden. Önceleri, kaçmayı mı düşünüyor acaba diye kuşkulandım hep. Ama oralı değil. Sadece dalgın bir adamdır, o kadar. Gidip getireyim de gör. Kim arıyor diyeyim? İşte böyle, Tahsin ömrünün son yıllarını orada geçiriyor. Koğuştaki demir parmaklıklı pencereden denizi seyrederek. Deniz gerçi yerli yerinde ama Tahsin için öyle değil. Demir parmaklık arkasından bakıldı mı bölünmüş görünüyor o deniz, bölünmüş, parçalanmış, elden düşüp çarparak kırılan bir tabak gibi parça parça bir deniz!" (Selimoğlu, 2017: 98)

Zeyyat Selimoğlu Cumhuriyet Gazetesinde 15 Temmuz 1983 tarihinde yayımlanan "Oy Deniz Karadeniz" adlı yazısında da Sinop'u şöyle anlatmaktadır:

"Sinop'u tek sözcükle anlat deseler sükûnet derdim herhalde. Sinop'u 20-25 yıl öncesinin Bodrum'una da benzettim. Eski surları kaleleri ile zengin bir tarihsel arka plana sahip küçük bir Karadeniz kenti. Kale duvarları dile gelen bir kent: Kimler geldi, kimler geçti, Yunanlılar, Romalılar, Selçuk Türkleri...Sinop'un sokakları tenha ve temiz, size yürümenin zekini tattıran sokaklar, küçük çarşısının göze çarpan özelliği sadelik." (Yavuz, 2017:205)

Kerim Korcan, 1938 Harp Okulu davası sonucu 10 yıl Sinop Cezaevinde kalmış, *İdamlıklar* adlı kitabındaki hikâyelerinde daha çok idam mahkûmlarının hapse girmeden önceki yaşamları ile hapisshanedeki yaşantıları ve idama mahkum olmanın getirdiği ruh hali üzerinde durmuştur. Kitaptaki "Bir Gece" adlı hikâyede geçen Sinop Cezaevi tasviri şöyledir:

"Çaresiz gecelerimiz karanlıktı. Bitip tükenmeyen katrandan geceler. Demir parmaklıklı penceresi Sinop'a bakan küçücük bir odada tek başıma kalıyordum. Beş on kitap, bir tahta karyola bir de duvar takvimim vardı eşya olarak."(...) "Kalktım dikildim pencerenin önüne. İstesem de artık uyuyamazdım. (...) Sinop karşımda uzak, derin uykulardaydı. Uyanan şehir yarın neler görecekti. Görecekti, adaletten emin olacaktı..." (Korcan, 1982: 18,21)

Bu çalışmada Sinop'un hikâyelerde mekan olarak kullanımı üzerinde durulmuştur ancak Sabahattin Ali'nin, bestesi de yapılmış olan "Aldırma Gönül" adıyla meşhur olan "Mahpus-hane Türküsü" adlı şiirini Sinop Cezaevi'nde yazdığı bilinmektedir. Şiir, Sabahattin Ali'nin dış dünyaya bilhassa denize duyduğu özlemi dile getirmesi bakımından hikâyeler ile birleştiği için böyle bir çalışmayı şiirden bahsetmeden bitirmek uygun olmaz diye düşünüyorum. Adı geçen şiirin metni şöyledir:

*"Başın öne eğilmesin
Aldırma gönül, aldırma
Ağladığın duyulmasın,
Aldırma gönül, aldırma*

*Dışarda deli dalgalar
Gelip duvarları yalar;
Seni bu sesler oyalar,
Aldırma gönül, aldırma*

*Görmesen bile denizi,
Yukarıya çevir gözü:
Deniz gibidir gökyüzü;
Aldırma gönül, aldırma*

*Dertlerin kalkınca şaha
Bir sitem yolla Allaha
Görecek günler var daha;
Aldırma gönül, aldırma*

*Kurşun ata ata biter
Yollar gide gide biter;
Ceza yata yata biter;
Aldırma gönül, aldırma”(Ali, 2015: 40)*

Sonuç

Bu çalışmada, Sinop’u farklı vesilelerle tanımış dört yazarın eserlerinden hareketle Sinop’un edebî eserlerde mekân olarak kullanımına dair tespitler yapılmıştır. Çalışmada adı geçen hikâyelerden dördünde Sinop Cezaevi’nin tasvirleri yer almaktadır. Bu hikâyelerden ikisi Sabahattin Ali’ye aittir. Yukarıda yapılan tasvirlerden de anlaşılacağı üzere Sabahattin Ali, “Duvar” ve “Katil Osman” adlı hikâyelerinde daha ziyade duvarların ardından sesini duyduğu ancak göremediği denize duyduğu özlemi dile getirmiştir. Zeyyat Selimoğlu’nun “Kırık” adlı hikâyesinde de bir denizci olan Rizeli Tahsin’in hapse düştükten sonra yaşadığı deniz özleminin tasviri yapılmıştır. Bu bağlamda Sabahattin Ali ve Zeyyat Selimoğlu’nun hikâyesi ortak bir özlemde, deniz özleminde birleşmektedir. Kerim Korcan’ın *İdamlıklar* adlı kitabındaki “Bir Gece” hikâyesinde geçen Sinop tasvirleri de cezaevinin duvarları ile sınırlıdır. Sinop Cezaevi’nde yazıldığı için çalışmamız için önem taşıyan bir şiir de çalışmamıza alınmıştır. Refik Halid’in bu üç yazardan çok önceleri 1915’te sürgün yıllarında tanıdığı Sinop ise yazarın “Şaka” adlı hikâyesine ilham vermiştir ve bu hikâyede ağırlıklı olarak Sinop’un Balıkpazarı’nın ve sahilinin tasvirleri yapılmıştır. Eser bu bağlamda çalışmamızda Sinop’un dış mekânının tasvirini yapan tek hikâye olma özelliğini taşımaktadır. Çalışmamızda çeşitli vesilelerle Sinop’ta bulunmuş dört yazarımızın edebî eserleri taranmış ve yapılan tespitlerin ağırlıklı olarak Sinop Cezaevi’yle sınırlı olduğu görülmüştür. Sinop’un konu edildiği edebî eserler elbette bizim tespit ettiklerimizle sınırlı değildir, bu konuda çok daha geniş bir tarama yapıldığında başka metinler de tespit edilebilir, ancak biz tebliğ metni hazırladığımız için bir sınırlama yapmayı tercih ettik. Sonuç olarak; çalışmamızda hikâye ağırlıklı bir tarama çalışması yapılmış, bu çalışmanın günümüzde müze haline getirilen ve Sinop kültür tarihinde önemli bir yeri olan Sinop Cezaevi’nin -dolayısıyla da- Sinop’un kültür tarihine bir katkı yapması amaçlanmış, çalışma sonucunda seçtiğimiz metinlerin istediğimiz malzemeyi verdiği görülmüştür.

Kaynakça

- Ali, S. (2016). *Sırça Köşk*. “Katil Osman”. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ali, S. (2018). Kağnı - Ses – Esirler. “Duvar”. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ali, S. (2015). *Bütün Şiirleri*. “Mahpushane Türküsü”. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kaplan, M. (2001). *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karay, R.H. (1986). *Memleket Hikâyeleri*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi.
- Korcan, K. (1982). *İdamlıklar*, “Bir Gece”. İstanbul: Murat Matbaacılık.
- Korkmaz, R. (2016). *Sabahattin Ali - İnsan ve Eser*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Selimoğlu, Z. (2017) *Karaya Vurdu Deniz*. İstanbul: Eksik Parça Yayınları.
- Yavuz, Y. (2017). *Sinopeli*. İstanbul: Akis Kitap.

SİNOP KÜLTÜREL MİRASINDA DR. RIZA NUR KÜTÜPHANESİ

Coşkun YANAR *

Öz

Kütüphane şehrin doğusunda ve güney sahilinde, geçmişte Rumların oturduğu, günümüzde Yenimahalle adı ile kurulan mahallenin sınırları içerisinde yer almaktadır. (Özcan, (2011). Doğu batı konumlu, dikdörtgen planlı, zeminle birlikte 3 katlı olarak 1902 yılında iki Rum kardeşin evi olarak inşa edilmiştir. (Sinop İl Özel İdaresi, 2013, s. 53; Sinop İl Halk Kütüphanesi Arşivi, 2018). Türkiye Yunanistan arasında yapılan göçmen mübadelesi sonrası hazineye kalmış, Dr. Rıza Nur Bey tarafından satın alınarak daha sonra kütüphaneye dönüştürülmüştür. Bina plan tipi, cephe düzenlemeleri ve klasik detaylarıyla yüzyıl başının neo- klasik üslubunu yansıtmaktadır. (Esemenli, 1990, s.158; S.İ.H.K.A., 2018, S.İ.Ö.İ., 2013, s. 53). Kütüphane binası değişik dönemlerde restorasyon görmüştür. Simetrik cephe düzenlemesine sahip olup temel ve ana duvarlarda taş, bölme duvarları ve pencereler tuğla ile inşa edilmiştir. İç döşemeler tamamen ahşaptır. (Esemenli, 1990,s.157; S.İ.Ö.İ., 2013, s. 53). Kapı ve pencere söveleri, lentoları muntazam kesme taştır. Bina inşasında devşirme malzeme kullanılmıştır. Binanın yoğun bir süsleme özelliği bulunmayıp özellikle dış cephede pilastırlar, kat silmeleri, sütunlar ve sütun başlığı ile dekoratif ve hareketli bir görünüm kazandırılmıştır. İç mekanlarda herhangi bir süsleme özelliği yoktur.

Anahtar Kelimeler: Sinop, Rıza Nur, Kütüphane.

Nur Library in the Sinop Cultural Haritage

Abstract

The library is on the east and south coast of the city, the Greeks in the past, is located within the borders of the neighborhood established with the name Yenimahalle today. (Özcan, (2011). East western location, rectangular plan, It was built as a house of two Greek brother in 1902 with 3 floors. (Sinop İl Özel İdaresi, 2013, s. 53; Sinop İl Halk Kütüphanesi Arşivi, 2018).After the exchange of migrants between Turkey and Greece have stayed treasure, It was bought by Dr. Rıza Nur and later transformed into a library. It reflects the neoclassical style of the beginning of the century with its building plan type, facade arrangements and classical details. (Esemenli, 1990, s.158; S.İ.H.K.A., 2018, S.İ.Ö.İ., 2013, s. 53). The library building has been restored at various times. It has a symmetrical façade arrangement and is built with stone, partition walls and windows bricks in the main and main walls. The interior is entirely wood. (Esemenli, 1990,s.157; S.İ.Ö.İ., 2013, s. 53). Door and window frames, lentals are regularly cut stone. Recycled material was used in the building. The building does not have an intricate ornamentation feature, and it has been decorated with a decorative and moving appearance especially on the facade with pilasters, floor silks, columns and column headings. There is no decorative feature in the interior

Keywords: Sinop, Rıza Nur, Library.

* Öğr. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, cyanar@omu.edu.tr

Giriş

İl Halk Kütüphanesi olarak kullanılan bina 1902 yılında iki Rum kardeşin evi olarak inşa edilmiştir. Dikdörtgen planlı olan bina, zeminle birlikte üç katlı olup taş, tuğla ve bol miktarda devşirme malzeme kullanılmıştır. Binanın iç döşemeleri ahşaptır. Türkiye Yunanistan arasında yapılan göçmen mübadelesi sonrası hazineye kalmış, Dr. Rıza Nur Bey tarafından satın alınarak daha sonra kütüphane olarak düzenlenmiştir. Bina plan tipi, cephe düzenlemeleri ve klasik detaylarıyla yüzyıl başının neo- klasik üslubunu yansıtmaktadır. (Esemenli, 1990, s.158; S.İ.H.K.A., 2018, S.İ.Ö.İ., 2013, s. 53). Kütüphane binası değişik dönemlerde restorasyon görmüştür.

Çalışma yöredeki kültürel mirasların incelenmesi ve gelecek kuşaklara aktarılması bakımından önemli olduğu kanaatindeyim.

Dr. Rıza Nur Kütüphanesi

Kütüphane binası şehrin doğusunda ve güney sahilinde, geçmişte Rumların oturduğu, günümüzde Yenimahalle adı ile kurulan mahallenin sınırları içerisinde yer almaktadır (Resim 1). (Özcan, 2011, s.152; Yavuz 2017, s.130). Doğu batı konumlu, 864,88 m2 arsa üzerinde 350 m2 lik bir alan üzerine dikdörtgen planlı, zeminle birlikte 3 katlı olarak 1902 yılında iki Rum kardeşin evi olarak inşa edilmiştir. (S.İ.Ö.İ., 2013, s. 53; S.İ.H.K.A. 2018). Kütüphane binası Taşınmaz Kültür ve Tabiat Varlıları Yüksek Kurulu'nun 12.01.1979 gün ve A-1499,15.11.1985 gün ve 1570, 23.10.1987 gün ve 3771 sayılı kararıyla tescillidir. (S.K.V.K. B. K. M. A. 4110 nolu Belge)

Bina simetrik planlı, birbirine bitişik iki ayrı blok halinde ve zeminle birlikte üç kattan oluşmaktadır (Resim 2,3,4). Her katta ikişer daire bulunmaktadır. Yapıda bol miktarda devşirme malzeme kullanılmıştır (Resim 9). (S.K.V.K. B. K. M. A. 4110 nolu Belge; Esemenli, 1990, s. 157). İki Rum kardeşe ait olan bina Türkiye Yunanistan arasında yapılan göçmen mübadelesi sonrası hazineye kalmıştır. Dr. Rıza Nur Bey tarafından satın alınan bina ev olarak kullanılmış ve evin bir bölümü kütüphane olarak düzenlenerek daha sonra 9 Ekim 1924 Cuma günü kütüphane olarak açılmıştır. (S.K.V.K. B. K. M.A.; S.İ.H.K.A. 2018). Dr. Rıza Nur Bey, 4296 adet kitap ve kütüphane için gerekli bütün malzeme ve eşyaları ile birlikte kütüphane binasını ve bahçesini vakfetmiştir. 29 Aralık 1927 tarihinde Paris –Türkiye Konsoloslukunda tanzim edilen vakıfname ile kurulan Rıza Nur Kütüphanesi binası Vakıflar Genel Müdürlüğüne ait olup kullanım hakkı Dr. Rıza Nur tarafından Kütüphaneler Genel Müdürlüğüne, kütüphane olarak kullanılmak üzere tahsis edilmiştir. Bugün Vakıflar Genel Müdürlüğünün mülkiyetindedir. Ancak kullanım hakkı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğüne verilmiştir. (S.İ.H.K.A., 2018).

Bina 1989-1990 yıllarında Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce restore edilmiştir. (Esemenli, 1990, s.158; S.İ.H.K.A.;2018, S.İ.Ö.İ.2013). 1990 tarihinde yeniden hizmete açılan bina 2001-2002,2007,2009 tarihlerinde basit onarım kapsamında boya ve bakım yapılmıştır. Ekim 2012 tarihinde Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü'nce genel onarım ve restorasyonu yapılarak 2014 yılında tekrar hizmete açılmıştır. 2017 yılı yaz döneminde binanın iç ve dış boyaları ve ahşap aksamın bakımı yapılmıştır (Resim 14). (S.İ.H.K.A., 2018, S.İ.Ö.İ., 2013, s. 53). Günümüzde İl Halk Kütüphanesi olarak kullanılan ve Rıza Nur Bey'in özel kütüphanesini de içeren yapı, restorasyona alındığında tamamen boşaltılmış ve örtü sistemi ile kat tabanları kaldırılmıştır. (Esemenli, 1990, s. 157; S.İ.H.K.A.). Örtü sistemleri ve kat döşemeleri sonradan değiştirilmiş olup mevcut döşeme ve tavanlar orijinal değildir. Sonraları yapılan değişikliklerle I. ve II. kat'ta

binalar arasındaki ara duvarlar kaldırılarak her iki kısım birleştirilmiş ve tamamı okuma salonu olarak düzenlenmiştir.

Ana cephe kuzeydoğu'ya, arka cephe güneybatı'ya bakar. Binanın temel ve ana duvarları taş, bölme duvarları ve pencereler tuğla ile inşa edilmiştir. İç döşemeler tamamen ahşaptır. (Esemenli, 1990,s.157; S.İ.Ö.İ.,2013, s. 53; S.İ.H.K.A.). Kapı ve pencere söveleri, lentoları muntazam kesme taştır.

Bina simetrik bir cephe düzenlemesine sahip olup zeminle birlikte üç katlıdır. Yapının ön ve arka cephesi, katları döşeme düzeyinden ayıran taş silmelerle yatay üç bölüme ayrılmıştır. Bölümleri dikey olarak bölen, görsel nitelikli pilastırlarla her daire üç bölüme ayrılmış, birbirine simetrik bir görünüm oluşturulmuştur (Resim 3,4,5,7). Ön cephede tam ortada yapıyı ikiye ayıran merdiven revaklarının bulunduğu bölümde ortada taş bir sütun mevcuttur. Sütun başlığı devşirmedir (Resim 9). Binanın iki ayrı girişi vardır. Ana girişler 11 basamaklı taş merdivenlerle 1. kattan yapılmaktadır. Ayrıca ön cephede zemin katta iki ayrı giriş kapısı olup iç mekanda aynı alana ulaşır. Giriş katına revakın içerisine alınan merdivenlerle çıkılır. Ön cephenin batı kısmındaki giriş merdivenleri üzerindeki arka duvarda monte edilmiş, bir mezar steli görünümünde, yatan ve ayakta duran insan figürlerini gösteren bir devşirme parça yer almaktadır. (S.K.V.K. B. K. M.A.) Merdiven sahanlığında kesme taştan sekizgen birer sütun bulunmaktadır. Yapının merdiven sahanlığına bakan bir penceresi mevcuttur. Yuvarlak kemerli giriş kapıları çift kanatlı ve ahşaptır. Kapı söveleri muntazam kesme taştır. Merdiven korkuluk demirleri yeni olup herhangi bir özelliği bulunmamaktadır. Orijinal korkulukların dekoratif dövme demir olması muhtemeldir. Eyvanın iki yan duvarında çeyrek küre kavsaralı birer niş bulunmaktadır.

Ön cephede 3. katta her iki tarafta birer balkon mevcut olup balkonlarda yeni demir korkuluklar vardır. Binanın ön cephesinde olduğu gibi arka cephesinde de zemin katta iki kapısı mevcuttur. Cephe çatı korniş üstünde yer alan kısa parapet duvarlarla son bulmaktadır. Dört omuz kırma çatı sistemi kiremitle örtülüdür. Çatıda saçak yerine parapet duvar tercih edilmiştir.

Binanın beden duvarları içte ve dışta sıvalı ve boyalıdır. Pilastırlarda (Resim 8), sütunlarda, kat silmelerinde, pencere sövelerinde ve parapetlerde bulunan taş işlemler boyasızdır ve muntazam kesme taş işçiliğine.

Birbirine benzer iki cephe düzenlemesi gösteren yan cepheler, taş silmelerle yatay üç bölüme, sütun görünümünde konsollarla dikey üç bölüme ayrılmıştır. Ortadaki dikey bölüm alt katın dikdörtgen penceresi, merdivenleri aydınlatan yuvarlak kemerli bir pencere ile oval biçimli tuvalet pencereleriyle serbest bir düzenlemeyi yansıtır. Yine birinci kat bölümlerinden biri boş bırakılmış, diğerinde dikdörtgen bir pencere bulunmaktadır. Diğer katlarda pencereler karşılıklı simetrik biçimde yerleştirilmiş yuvarlak kemerli pencerelerdir.

Cephe düzenlemesinde pilastırlar, kat silmeleri, kapı ve pencere söveleri ve dış giriş merdivenlerinde bej renkli hafif açık sarı renkte muntazam işçiliğe sahip kesme taş kullanılmıştır. Binanın dış cephesine pilastırlar, profilli kat silmeleri ile dekoratif ve hareketli bir görünüm kazandırılmıştır. Pilastırlar profilli altlıklarla başlayıp yine profilli başlıklarla son bulmaktadır. Başlıkların sağ ve sol taraflarında küçük birer volüte yer verilmiştir. Binanın 1. katındaki pencereler dikdörtgen açıklıklı olup kesme taştan üçgenimsi lento ve söveleri bulunmaktadır. 2. ve 3. kat pencereleri basık yuvarlak kemerli olup çevrelikleri yine kesme taştır. Binanın yan cephelerinde merdiven aydınlatması olarak kullanılan 2. ve 3. kat aralığına denk gelen pencereler ön ve arka

cephe pencereleri gibi basık yuvarlak kemerli ve bunlara nazaran daha büyüktür. Yine bu cephe-lerde enine ve boyuna oval açıklıklı kesme taş çevrelikli küçük pencerelere yer verilmiştir. Mun-tazam kesme taş işçilikli merdiven rıhtlarının üst kesimlerinde profillere yer verilmiştir.

Zemin kattaki daire, ortada doğu-batı doğrultusunda uzanan dikdörtgen bir salon (sofa) ve iki yanına yerleştirilen odalardan oluşmaktadır. Mutfak, kiler, depo, tuvalet, banyo ve servis şeklinde de değerlendirildiğini düşündüğümüz odalar kare veya dikdörtgen plan şemasında olup düz ahşap tavan ile kapatılmışlardır. Özgün döşeme kaplaması ahşap olmasına rağmen bazı me-kanlarda fonksiyon gereği değiştirilmiştir. Zemin katı dairelerinin tüm pencereleri, içten dışa doğru daralacak şekilde, içten basık kemer alınlıklı olarak biçimlendirilmiştir, Sadece, tuvalet olarak ayrılan bölümlerin dıştan oval, içten yuvarlak kemerlidir.

Zemin katta dairelerin ön cephede ve arka cephede birer girişleri vardır. Bodrum kattaki her iki daireden deniz yönündeki iç köşe odalarında, simetrik olarak öne taşıntı yapan bölümleri-nin ocak olduğu tahmin edilmektedir. Bu bölüm mutfak olarak kullanılıyor olabilir. Zemin katta doğuda ortada bir salon, solda üç oda sağda bir, önde bir, arkada iki oda vardır. Zemin kat diğer katlara göre daha basıktır. Zemin kattan üst kata çıkış, dar bir ahşap merdivenle sağlanmıştır. Binanın içerisinde batı ve doğu taraflarında ahşap birer merdivene yer verilmiştir. Bu merdiven-ler orta merdivenlere göre daha büyüktür. Bu merdivenler ve merdiven korkulukları restorasyon sırasında değiştirilmiş olup kayda değer bir herhangi bir özellikleri bulunmaz. İkinci katta orta balkon hizasında iki salon ve bunları birleştiren bir koridora yer verilmiştir.

Zemin katın bir bölümü süreli yayın ve kitap deposu olarak, diğer bölümü ise ısınma ünitesi ve engelliler bölümü olarak kullanılmaktadır. Birinci katın bir bölümü ödünç kitap servisi, müdür yardımcısı ve bir memur odası diğer bölümü ise Çocuk bölümüdür. Burada bir salon, okul öncesi bölümü, teknoloji ve eğlence odası ile Basma ve Yazma Eski Türkçe odası bulunmaktadır. İkinci katta yetişkinler okuyucu salonu, müdür odası toplantı odası Dr. Rıza Nur'a ait eserlerin teşhir odası ve teknik hizmetler odası olarak kullanılmaktadır. (S.İ.H.K.A., 2018). Günümüzde İl Halk Kütüphanesi olarak kullanılmaktadır.

İkinci katta yer alan dairelerde ortada doğu batı doğrultusunda dikdörtgen bir sofa, iki yanlarda kare veya dikdörtgen planlı odalardan oluşmaktadır. Odalar; oturma odası, merdiven, tuvalet ve banyo olarak değerlendirilmişlerdir. Örtü sistemi salon ve odalarda düz ahşap tavadır. Döşemeleri ahşaptır. Beden duvarlarının üst düzeyinde ve pencere altlarında dolaşan ahşap kap-lamalar dekoratif anlamda kullanılmışlardır. Salon ve odalar aydınlatan pencereler yuvarlak ke-merli, içten dışa doğru daralmaktadır. Tuvalet pencereleri ise dıştan oval, içten yuvarlak kemer-lidir. Yapının iç duvarları ise bağdadidir Tavan, taban, pencere ve kapı çerçevelerinde, ahşap kul-lanılmıştır.

Kuzeydeki daireye ait olanında, iç yan yüzlerinde karşılıklı bir niş bulunmasına karşın güneydeki daireye ait girişte tek niş bulunmaktadır. Salonların denize duvarlarında açılmış olan kapılar da basic kemerlidir.

Salonların iki yanına yerleştirilen odalar kare veya dikdörtgen olarak planlanmıştır. Oda-ların tümü salona açılır. Salona açılan odaların kapıları dikdörtgen ve ahşap kasalıdır. Odalar düz ahşap tavanlı, ahşap döşemelidir. Salonların iç yan kenarında, birbirine simetrik biçimde yerleş-tirilmiş, ikinci kat ile bağlantıyı sağlayan servis merdivenleri bulunmaktadır (Resim 12,13).

İkinci katta yer alan ve birbirine bitişik iki daire de simetrik olarak planlanmıştır. Or-tada doğu- batı doğrultusunda uzanan dikdörtgen bir salon etrafında kare veya dikdörtgen planlı

odalardan oluşmaktadır. Odaların tuvalet, banyo, yatak odası (dolaplar nedeniyle) oturma odası gibi işlevler için kullanıldıkları tahmin edilmektedir.

Dairelerin tüm pencereleri, içten dışa daralan, basık kemerli açıklıklar şeklindedir. Ancak tuvalet, banyo bölümünün pencereleri de, bodrum katında olduğu gibi diğer pencerelerden farklı olarak dıştan oval olup, içten basık kemerlidir.

Salon ve odalar ahşap tavanla kapatılmışlardır. Döşeme ahşaptır, Beden duvarlarının üst düzeyi ile pencerelerin hemen altından yatay olarak uzayan ahşap kaplamalar dekoratif anlamda kullanılmışlardır. Bunların dışında da salon ve odalarda süsleme niteliğinde herhangi bir elemana rastlanmaz.

İkinci katta güneyde bulunan dairede daha sonraları salon bölünmüş, bazı küçük değişiklikler yapılarak bu bölüm lojman olarak kullanılmıştır

Diğer katlarda olduğu gibi üçüncü katta da birbirine bitişik olan iki daire, doğu-batı doğrultusunda birbirine simetriktir ve bir salon etrafında dörder odayı içermektedir. Ancak burada salon iki yanda uzatılmış bir kolu iki daireyi birleştiren ara salona dönüştürülürken diğer kollarda bulunan merdivenler ikinci katla bağlantıyı sağlamaktadır. Odalar kare veya dikdörtgen olarak planlanmışlardır. Odalar, tuvalet, banyo, yatak odası ve oturma odası işlevine sahiptir.

Salona açılan odaların kapıları dikdörtgen biçimli ahşap kasalıdır. Daireleri aydınlatan banyo tuvalet bölümünde ise dıştan oval, içten yuvarlak kemerli pencere uygulanmıştır. Salonların tavanları düz ve ahşap olmasına karşın odalar ahşaptan tekne tonoz tavanla kaplıdır.

Bina katlarındaki simetri karniyarık sofalar, etrafındaki mekan düzenlemesi ve cephelerdeki simetri düzenli klasik detayları ile yüzyıl başının neo- klasik üslubu yansıtmaktadır. (Esemenli, 1990,s.158; S.İ.H.K.A., 2018).

Binanın katlarındaki simetrik plan, mekânların açıldığı iç sofalar etrafında şekillenen mekân düzeni, simetrik cephe anlayışı ve yalın fakat dengeli cephe elemanlarının biçim dili, Esemenli'nin de işaret ettiği üzere, 20. yüzyıl başının Neo-klasik üslubunu yansıtmaktadır. (Esemenli, 1990, s.158; S.İ.H.K.A., 2018).

Değerlendirme ve Sonuç

İncelemiş olduğumuz İl Halk Kütüphanesi 1902 yılında inşa edilmiştir. Dikdörtgen planlı, zeminle birlikte üç katlı olup taş, tuğla ve bol miktarda devşirme malzeme kullanılmıştır. Binanın iç döşemeleri ahşaptır. Bina plan tipi, cephe düzenlemeleri ve klasik detaylarıyla yüzyıl başının neo- klasik üslubunu yansıtmaktadır. Türkiye Yunanistan arasında yapılan göçmen mübadelesi sonrası hazineye kalmış ve Dr. Rıza Nur Bey tarafından satın alınarak daha sonra kütüphane olarak düzenlenmiştir.

Kütüphane binası değişik dönemlerde onarım görmüştür. Onarım aşamalarında tamamen boşaltılmış ve örtü sistemi ile kat tabanları kaldırılmıştır. Örtü sistemleri ve kat döşemeleri sonradan değiştirilmiş olup mevcut döşeme ve tavanlar orijinal değildir. Simetrik bir cephe düzenlemesine sahiptir. Binanın yoğun bir süsleme özelliği bulunmayıp özellikle dış cephede pilastırlar, kat silmeleri, sütunlar ve sütun başlığı ile dekoratif ve hareketli bir görünüm kazandırılmıştır. Plastırlar da profilli altlıklara ve başlıklarla yer verilmiştir. Başlıkların sağ ve sol taraflarında küçük birer volüt bulunmaktadır. İç mekânlarda herhangi bir süsleme özelliği yoktur.

Sinop kültür tarihinde önemli bir yer tutan binanın bu gün kütüphane olarak kullanılması, tarihi değerini ve önemini bir kat daha artırmaktadır. Yine gelecek kuşaklara bir kültür mirası olarak aktarılması bakımından da önem arz etmektedir.

Kaynaklar

- Esemenli, D. (1990). Sinop İli Türk Dönemi Mimarisi. Yayınlanmamış Dotor Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Nur, R. (1967). *Hayat ve Hatıratım*. İstanbul: Altındağ.
- Özcan, S.(2011). XIX. Yüzyılın Ortalarında Sinop'ta Gayrimüslimlerin Sosyal ve Ekonomik Yapısı. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*. OTAM.30. 145-172
- Sinop İl Özel İdaresi. (2013). *Sinop Tarihi ve Kültür Envanteri*. Sinop: Sinop İl Özel İdaresi.

İnternet Kaynakları

- Sinop Dr. Rıza Nur Kütüphanesi Arşivi. <http://www.sinopkutup.gov.tr/TR,207260/tarihcemiz.html>. 31.08.2018

Samsun Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Müdürlüğü Arşivinde Bulunan Belgeler

4110, 6521 Numaralı Dosya.

6521 Numaralı Dosyada Bulunan Şule Bakal (Mimar) Oğuz Kalaycı (Mimar) ve Pelin Özdoğru (Mimar) Tarafından Kaleme Alınan Rölöve Restitüsyon Restorasyon Raporları.

Resimler



Resim 1: 1910 Yılı Dr. Rıza Nur Kütüphanesi¹



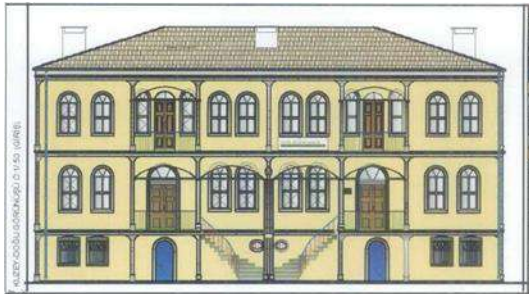
Resim 2: 1910 Yılı Dr. Rıza Nur Kütüphanesi²



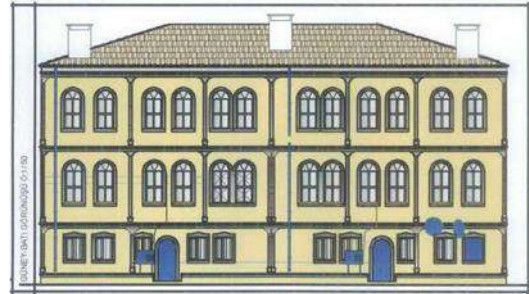
Resim 3: Dr. Rıza Nur Kütüphanesi binası ön cephe genel görünüm



Resim 4: Dr. Rıza Nur Kütüphanesi Binası arka cephesi genel görünüm



Çiz. 1: Rıza Nur Kütüphanesi Binası ön cephesi³ (S.K.V.K.K.A., 6521 numaralı dosyadan).



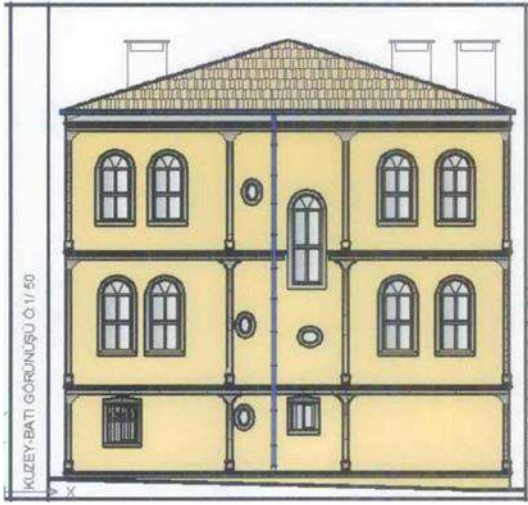
Çiz.2: Rıza Nur Kütüphanesi Binası arka cephesi (S.K.V.K.K.A., 6521 numaralı dosyadan).



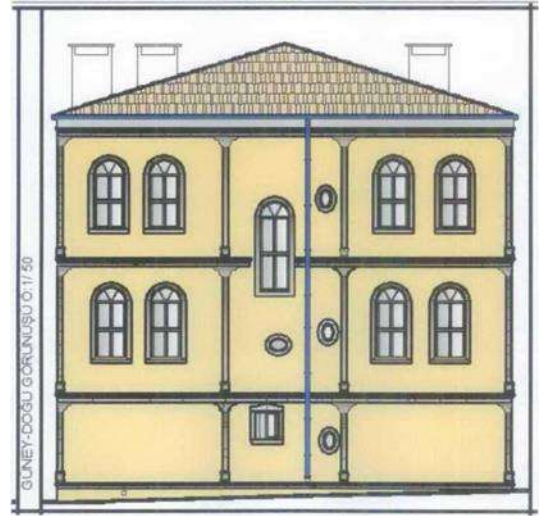
Resim 5: Dr. Rıza Nur Kütüphanesi binası kuzeybatı cephesi



Resim 6: Dr. Rıza Nur Kütüphanesi binası güney cephesi



Çiz 3: Rıza Nur Kütüphanesi Binası kuzeybatı cephesi (S.K.V.K.K.A., 6521 numaralı dosyadan).



Çiz 4: Rıza Nur Kütüphanesi Binası güneydoğu cephesi (S.K.V.K.K.A., 6521 num. dosyadan).



Resim 7: Profilli pilastırlar ve kat silmeleri, pencereler



Resim 8: Pilastır başlığı ve volütler



Resim 9: Devşirme başlık



Resim 10: Dr. Rıza Nur Kütüphanesi iç mekan



Resim 11: Dr. Rıza Nur Kütüphanesi iç mekan



Resim 12: Dr. Rıza Nur Kütüphanesi yan merdivenler



Resim 13: Orta merdivenler



Resim 14: Dr. Rıza Nur Kütüphanesi restorasyon aşaması

- ¹ Çalışmamızda yer alan Sinop Dr. Rıza Nur Kütüphanesi arşivinde bulunan resimlerini istifademiz için paylaştan Kütüphane Müdürü Sayın Erol Akarslan'a ve Müdür Yardımcısı Sayın Semra Yalçın'a ve tüm personeline teşekkür ederiz.
- ² Çalışmamızda gerekli izinler için göstermiş olduğu kolaylıktan dolayı Sinop il Kültür ve Turizm Müdürlüğü ne ve Şube Müdürü Aydan Yıldırım Hanımefendiye teşekkür ederiz.
- ³ Samsun Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu Arşivinde bulunan 6521 nolu dosyadan alınmıştır. Projelerin jpeg görüntülerinden istifademiz için izin veren Kurul Müdürü Sayın Menderes Alan Bey'e teşekkür ederiz.

SİNOP'TA ÇANTI TEKNİĞİNDE İNŞA EDİLEN CAMİLER

Eyüp NEFES *

Öz

Karadeniz Bölgesi kıyı şeridinde önemli sayılabilecek bir ahşap cami geleneği fark edilmektedir. Denize paralel uzanan sıra dağların üzerindeki büyük ormanların bölgedeki ahşap camii geleneğinin oluşmasına katkı sağladığı söylenebilir. Karadeniz Bölgesindeki ahşap mimari konusunda çalışan ilk araştırmacılardan biri olan Ekrem Hakkı Ayverdi, Batı Karadeniz bölgesindeki ahşap camileri candı (çanti) camiler başlığıyla ele almış ve hemen hiçbir literatürde yer verilmeyen fakat oldukça kıymetli birer kültür mirası olan ve çeşitli nedenlerle sürekli yok edilen bu camilerin araştırılarak sanat değerlerinin ortaya çıkarılması gerektiğini ifade etmiştir. Çanti, yontulmamış ya da kereste haline getirilmiş uzun ahşap perdelerin geçmeler aracılığıyla birbiri üstüne oturtulması (yığma olarak) tekniğiyle oluşturulan bir yapım tekniğidir. Bu yapım tekniğinde genellikle köşelere gelen uçlar oyulur ve bu suretle ahşap perdeler birbirine geçmelerle köşelerde bağlanır. Ormanlık alanın bol olduğu Türkiye’de dâhil hemen her ülkede görülen bu yapım tekniği ülkemizde daha çok Karadeniz bölgesindeki yapılarda görülür. Araştırmamıza konu Sinop ve ilçelerinde çanti tekniğinde inşa edilmiş 22 ahşap cami tespit ettik. Söz konusu camiler şunlardır: Merkez Şamlıoğlu Köyü Camii; Ayancık Avdullu Köyü Camii, Babaköy Camii, Belpınar Köyü Camii, Tepecik Köyü Camii, Dedeagaç Köyü Camii, Akören Köyü Camii, Kurtköy Büyükçakır Mahallesi Camii, Kurtköy Merkez Camii; Boyabat Doğrul Köyü Camii, Killik Köyü Camii, Dereçatı Köyü Camii, Dereçatı Pazaryeri Camii; Dikmen Karakoyun Köyü Sarıyer Mahallesi Camii, Karakoyun Köyü İçmesuyu Mahallesi Camii; Durağan Köseli Köyü Camii, Ortaköy Köyü Camii, Gerze Pirahmet Köyü Camii, Saraydüzü Çalpınar Köyü Camii, Türkeli Sarmaşık Köyü Camii, Çatakörencik Köyü Camii, Kuşçular Köyü Camii. Bildirimizde bu camilerle ilgili bilgiler verilecek ve çanti camiler arasındaki yerleri izah edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sinop, Ahşap, Çanti camiler.

The Mosques Built with Canti Teacnique in Sinop

Abstract

There is a tradition of wooden mosque construction which can be considered as important in the coastal area of the Black Sea Region. It can be said that the large forests on the mountains that run parallel to the sea contributed to the formation of the wooden mosque tradition. Ekrem Mehmet Ayverdi, who is one of the first researchers on wooden mosques in the Black Sea Region underestimated the wooden mosques in the Western Black Sea region under the heading of the *candi mosques* and he stated that these artifacts, which are not mentioned in almost any literature but which are very precious cultural heritage and which are constantly destroyed for various reasons, should be investigated and artistic values should be revealed. Canti is a construction technique that is made by putting long wooden curtains that are not chipped or made into lumber onto each other through passages. In this construction technique, the ends which are

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, eyupnefes@hotmail.com

usually corners are carved and the wooden curtains are connected at the corners by interlocking. This construction technique, which is seen in almost every country where the forest area is abundant, is mostly seen in the structures in the Black Sea region in our country. We have identified 23 wooden mosques built on canti technology in Sinop and its districts. These mosques are: Center Şamlıoğlu Village Mosque; Ayancık Avdullu Village Mosque, Babaköy Mosque, Belpınar Village Mosque, Tepecik Village Mosque, Dedeagaç Village Mosque, Akören Village Mosque, Kurtköy Büyükçakır District Mosque, Kurtköy Center Mosque; Boyabat Doğrul Village Mosque, Killik Village Mosque, Dereçatı Village Mosque, Dereçatı Pazaryeri Mosque; Dikmen Karakoyun Village Sarıyer District Mosque, İçmesuyu District Mosque; Durağan Köseli Village Mosque, Ortaköy Village Mosque, Alpuğan Village Tekir Plateau Mosque, Gerze Pirahmet Village Mosque, Saraydüzü Çalpınar Village Mosque, Türkeli Sarmaşık Village Mosque, Çatakörencik Village Mosque, Kuşçular Village Mosque. In this paper we will give information about these mosques and try to explain the places between canti mosques.

Keywords: Sinop, Wooden, Candi Mosques.

Giriş

Son yıllarda yapılan çalışmalar sayesinde çantı tekniğinde yapılan camilerin özellikle Karadeniz Bölgesi'nin karakteristik cami özelliklerinden biri olduğu anlaşılmıştır. En erken 1200'lü yıllara kadar uzanan çantı cami geleneğimizin yakın zamanlara kadar devam ettirildiğini biliyoruz. Bu manada Trabzon, Rize ve Samsun şehirlerinde önemli sayılabilecek bir geleneğin sürdürüldüğünü görmekteyiz. Yakın zamanlarda Samsun, Giresun ve Çorum illerinde yapmış olduğumuz çantı cami çalışmalarımız bizi Sinop İli çevresinde de bu geleneğin etkisiyle yapılmış camiler olabileceği fikrine götürdü. Bilindiği kadarıyla Sinop çevresindeki çantı camilerle ilgili yalnızca Yılmaz Can'ın bir makalesi bulunmaktadır. Söz konusu makalede ise sadece Boyabat Dereçatı Köyü Pazaryeri Camii incelenmiştir¹. Biz çalışmamızda söz konusu camiye ilaveten 21 çantı cami daha tespit ettik. Takdir edileceği üzere bu camilerin tamamının ayrıntılı bir şekilde bu sempozyumda anlatılması bize ayrılan süre içinde mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla yeni tespit ettiğimiz söz konusu camilerle ilgili çok kısa bilgiler vermekle iktifa edeceğiz. Yeri gelmişken belirtelim Sinop yöresindeki çantı camilerle ilgili kapsamlı bir kitap çalışmamız devam etmektedir.

1. Sinop Merkez

1.1. Şamlıoğlu Köyü Camii

Şamlıoğlu Köyü, Sinop il merkezi ile Gerze ilçe merkezi arasında olup Sinop il merkezine yaklaşık 27 km mesafede yer almaktadır. Cami, eskiden Koçucuvaz Köyü, Taypaklı Köyü ve Şamlıoğlu Köylerinin ortaklaşa kullandıkları Cuma Camisi hüviyetinde imiş. Köyün yaşlıları camiyi yaptıran kişinin Çerkez Hacı Pat isimli biri olduğunu ifade etmişlerdir. Girişteki muhdes kitabeye göre cami 1869 yılında inşa edilmiştir. Günümüzde bir mezarlık içinde oldukça harabe görünümündeki cami ibadete kapalıdır.

Caminin kurulu bulunduğu alan kuzey-güney yönünde meyilli olduğundan yapının zeminini kuzeyde toprağa bitişikken güneyde yaklaşık 1 m yerden yükseltilmiştir. Yapı bu şekilde düzleştirilen alana serilen kalın tomruklar üzerine kirişleme usulüyle bina edilmiştir.

¹ Yılmaz Can, "Kastamonu ve Sinop Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler", OMÜİFD, 14, 3 / 2003



Tamamen ahşap yığma tekniği ile inşa edilen cami içten düz tavan, dıştan ise dört omuz kırma çatı ile örtülüdür. Alaturka kiremit ile örtülü çatının saçakları beden duvarlarından yaklaşık 60 cm dışa taşındır. Yapının ölçüleri dıştan 8, 75 x 5, 45 m ebatlarında olup boyuna dikdörtgen planlıdır. Harimi oluşturan çam ağacından mamul ahşap perdeler, 5 ile 6 cm kalınlığında ve 20 ile 30 cm arasında değişen genişliklere sahiptir. İki katlı olarak inşa edilen caminin alt kadında 13, üst katında 9 sıra ahşap perde yapının beden duvarlarını oluşturmuştur. Söz konusu ahşap perdeler köşelerde kurtboğazı geçmelerle birbirine bağlanmıştır. Yalnız alt kattaki geçmeler uçlarından kesilerek dikmelerle kapatılmıştır.

Harimin önünde 1, 45 m genişliğinde son cemaat yeri benzeri bir bölüm yer almaktadır. Sözü edilen bölüme doğu ve batı cephede açılan ahşap birer kapı ile girilmektedir. Harime giriş ise caminin kuzey cephesi ortasında açılan ahşap tek kanatlı bir kapı ile sağlanmaktadır.

Harimin içi her iki katta da açılan güney, doğu ve batıdaki ikişer pencere ile aydınlatılmaktadır. Kible duvarı ortasında kısmen yıkılmış mihrap ve önündeki sekide süslemeler gözükmemektedir. Mihrabın batısındaki minber ise harabe halindeki minber korkuluklarında geçmelerle elde edilen süslemeler göze çarpar. Köyün yaşlıları minber kapı tacındaki süslemelerin sökülerek köy içinde yeni yapılan betonarme camiye götürüldüğünü söylemişlerdir.

Harimi U şeklinde dolanan kadınlar mahfiline caminin son cemaat yeri benzeri bölümünün kuzeybatısında konumlu iskele tarzlı bir merdivenle çıkılmaktadır.

2. Ayancık

2.1. Avdullu Köyü Taşmanlı Mahallesi Camii

Avdullu köyüne Ayancık İlçe merkezinden yaklaşık 40 km'lik kısmen bozuk bir yol ile ulaşım sağlanmaktadır. Esasında köyün içinde dere kenarında eski bir ahşap caminin varlığından bahsedildi. Fakat camiye ulaşım sağlayacak yolun olmadığı söylendi. Ayrıca uzun zamandır kaderine terk edilen camiye yürüyerek gidilmesinin de sağlıklı olmayacağı belirtildiği için sözü edilen yapıyı göremedik. Taşmanlı Mahallesi'ndeki cami ise mahalle girişinde yolun kenarında yer almaktadır. Girişte asılı levhaya göre 1965 yılında inşa edilen cami genel görünümü itibarıyla sağlam vaziyette olup ibadete açıktır.

Yapının bulunduğu alan doğu yöne meyilli olduğundan zemin, doğu cephede yaklaşık 1, 5 m moloz taş ile yükseltilerek düzleştirilmiştir. Söz konusu zemin üzerine kirişlemesine uzatılan iri tomruklar üzerine yapının inşası gerçekleşmiştir. Tamamen ahşap yığma tekniği ile inşa edilen cami içte düz tavan, dıştan iki omuz kırma çatı ile örtülüdür. Oluklu sac ile kaplanan çatının saçakları cami beden duvarlarından yaklaşık 50 cm dışa taşırılmıştır. Caminin batısında yaklaşık 5 m genişliğinde betonarme malzemeye eklenen bölüm sonradan yapılmış olmalıdır.

Harimin önünde yaklaşık 1, 5 m genişliğinde son cemaat yeri benzeri bir bölüm yer almaktadır. İki katlı görünümünde inşa edilen yapının üst katı sözü edilen yere taşırılarak bina edilmiştir. Harim içten 8 x 7 m ölçülerinde yaklaşık boyuna dikdörtgen planlıdır.



Cami beden duvarlarını oluşturan çam ağacından mamul ahşap perdeler 5 ile 7 cm kalınlığa ve 25 ile 30 arasında değişen genişliklere sahiptir. Perde uçları yetişmediğinden dolayı duvar aralarına kısa kesilmiş dikine yerleştirilen perdeler yerleştirilmiştir. Dolayısıyla hem köşelerde hem de söz konusu yerlerde perdeler birbirlerine kurtboğazı geçmelerle bağlanmış gözükmektedir. Caminin her bir katında 7 ahşap perde ve arada yapıyı enlemesine dolanan bir kat kirişi bulunmaktadır.

Harime, yapının kuzey cephesi ortasında açılmış 105 cm genişliğindeki bir kapı ile girilmektedir. Harimin içi alt katta girişin doğusunda ve güney cephede birer, doğu cephede iki; üst katta her cephede ikişer olmak üzere toplam 12 pencere ile aydınlatılmaktadır. Kible duvarı ortasındaki mihrap yarı elips tarzda düzenlenmiştir. Güneybatı duvara yaslı minber korkuluklarında ajurlu S kıvrımlı süslemeler yer verilmiştir. Kare kesitli basit iki direğin destek verdiği kadınlar mahfiline ise kuzeybatı köşede yer alan iskele tarzındaki bir merdiven ile çıkış sağlanmaktadır.

2.2. Babaköy Köyü Camii

Babaköy Köyü'ne Ayancık ilçe merkezinden güney istikametine doğru yaklaşık 30 km'lik kısmen bozuk bir yol ile ulaşım sağlanmaktadır. Köy merkezinden biraz uzak dere kenarında kurulu cami sağlam vaziyettedir.



Tamamen ahşap yığma tekniği ile inşa edilen cami içten düz tavan, dıştan ise dört omuz kırma çatı ile örtülüdür. Oluklu sac ile örtülü çatının saçakları beden duvarlarından yaklaşık 50 cm dışa taşkındır. Yapının ölçüleri içten 7 x 7 m ebatlarında kare planlıdır. Harimi oluşturan köknar ağacından mamul ahşap perdeler, 7 ile 8 cm kalınlığında ve 20 ile 25 cm arasında değişen genişliklere sahiptir. İki katlı olarak inşa edilen caminin her katında 8 sıra ahşap perde ve arada yapıyı boydan boya dolanan

kat kirişi bulunmaktadır. Perde uçları yetişmediğinden dolayı duvar aralarına kısa kesilmiş dikine yerleştirilen perdeler yerleştirilmiştir. Dolayısıyla hem köşelerde hem de söz konusu yerlerde perdeler birbirlerine kurtboğazı geçmelerle bağlanmış gözükmektedir.

Harimin önünde 2, 40 m genişliğinde son cemaat yeri benzeri bir bölüm yer almaktadır. Sözü edilen bölüme doğu cephede açılan ahşap bir kapı ile girilmektedir. Söz konusu bölümün güney cephesi ortasında açılan 100 cm'lik ahşap bir kapı harime girişi sağlamaktadır. Harimin içi alt katta doğu ve güney cephelerde ikişer, batı cephede bir; üst katta doğu ve batı cephede üçer, güney cephede iki ve kuzey cephede bir olmak üzere toplam 14 pencere ile aydınlatılmaktadır. Caminin kat kirişi üzerine yerleştirilen + şeklindeki kirişlerden yatay olanı kadınlar mahfiline destek verirken dikey olanı mihrap duvarına kadar uzanmaktadır. Harimin içi yakın zamanlarda ince çıtalarla lambri tarzında kaplanmış gözükmektedir. Kible duvarı ortasındaki nişi boyalı mihrap dikine çakılmış ahşap perdelerden oluşturulmuştur. Güneybatı duvara yaslı minber yine dikine

çakılmış ahşap perdelerden oluşmaktadır. Kadınlar mahfiline ise girişin karşısında yer alan iskele tarzlı bir merdivenle çıkılmaktadır.

2.3. Belpınar Köyü Camii

Belpınar Köyü'ne Ayancık ilçe merkezinden Sinop yönüne yaklaşık 14 km gidildikten sonra yaklaşık 10 km güney istikametine yönelince ulaşım sağlanmaktadır. Köyün merkezinde yolun biraz alt kısmında yer alan cami günümüzde biraz tahribata uğramış gözükmekte olup ibadete kapalıdır. Köy muhtarının verdiği bilgilere göre caminin yerinde önce okul yapılmış daha sonra cami yapılmasına karar verilince okul yıkılmış sağlam malzemeleri kullanılarak cami yapılmış. Caminin 1970'li yıllarda yapıldığı ve 1981 yılında da onarım gördüğü söylenmektedir.



Caminin bulunduğu alan kuzey-güney istikametinde meyilli olduğundan zemin kuzeyde yerden 1, 5 direkler üzerine, güney yönde ise 30 cm civarında yükseltilmiştir. Zemindeki duvarlarda yer yer moloz taş kullanıldığı görülmektedir. Cami bu şekilde düzleştirilen zemin üzerine kalın tomrukların kirişlemesine uzatılmasıyla elde edilen taban üzerine yığma tekniğinde inşa edilmiştir.

Tek katlı görünümdeki cami içten düz tavan, dıştan ise dört omuz kırma çatı ile örtülüdür. Oluklu sac ile örtülü

çatının saçakları beden duvarlarından yaklaşık 50 cm dışa taşkındır. Yapının ölçüleri içten 9 x 6 m ebatlarında boyuna dikdörtgen planlıdır. Harimi oluşturan köknar ağacından mamul ahşap perdeler, 7 ile 8 cm kalınlığında ve 20 ile 30 cm arasında değişen genişliklere sahiptir. Caminin ahşap beden duvarları 8 sıra ahşap perde ile oluşturulmuştur. Perde uçları yetişmediğinden dolayı duvar aralarına kısa kesilmiş dikine yerleştirilen perdeler yerleştirilmiştir. Dolayısıyla hem köşelerde hem de söz konusu yerlerde perdeler birbirlerine kurtboğazı geçmelerle bağlanmış gözükmektedir.

Harimin önünde 2, 60 m genişliğinde son cemaat yeri benzeri bir bölüm yer almaktadır. Sözü edilen bölüme doğu cephede açılan ahşap bir kapı ile girilmektedir. Söz konusu bölümün güney cephesi ortasında açılan 100 cm'lik ahşap bir kapı harime girişi sağlamaktadır.

Harimin içi doğu ve batı cephede üçer, güney cephede iki pencere ile aydınlatılmaktadır. Mihrap duvarı ortasında görülen minber ile mihraba neredeyse bitişik konumdaki minber, dikine çakılmış perdelerden oluşturulmuş oldukça basit elemanlardır.

2.4. Tepecik Köyü Camii

Tepecik Köyü, Belpınar Köyü'nden yaklaşık 3 km batıda yer almaktadır. Köyün içinde kurulu bulunan Tepecik Köyü Camii, dıştan oluklu sac ile kaplanmıştır. Genel hatlarıyla sağlam vaziyetteki cami halen ibadete açık olup görevlisi bulunmaktadır. Girişin üzerindeki kitabeden yapının 1973 yılında inşa edildiği anlaşılmaktadır.

Tamamen ahşap yığma tekniği ile inşa edilen cami içten düz tavan, dıştan ise dört omuz kırma çatı ile örtülüdür. Marsilya tipli kiremit ile örtülü çatının saçakları beden duvarlarından yaklaşık 50 cm dışa taşkındır. Yapının ölçüleri içten 7, 30 x 7, 30 m ebatlarında kare planlıdır. Cami dıştan sac ile kaplı olduğundan yapının beden duvarları ile ilgili bilgi edinilememiştir.



Sac köşelerindeki görüntüden yapının kurtboğazı geçme tekniği ile bağlandığı anlaşılmaktadır.

Harimin önünde 2, 410 m genişliğinde son cemaat yeri benzeri bir bölüm yer almaktadır. Sözü edilen bölüme doğu cephede açılan ahşap bir kapı ile girilmektedir. Söz konusu bölümün güney cephesi ortasında açılan 85cm'lik ahşap bir kapı harime girişi sağlamaktadır.

Harimin içi iki katta da doğu, batı ve güney cephelerde ikişer olmak üzere

toplam 12 pencere ile aydınlatılmaktadır. Cami içten dikine çakılan ahşap perdelerle lambri tarzında kaplanmıştır. Güneydoğu köşedeki vaaz kürsüsü basit elemanlardan müteşekkildir. Kible duvarı ortasındaki mihrap ile güneybatı köşeye yaslı minber yine ince çıtaların dikine çakılmasıyla oluşturulmuş olup oldukça sade şekilde düzenlenmiştir.

2.5. Dedeâğaç Köyü Camii

Dedeâğaç Köyüne, Ayancık-Sinop karayolunun 10.km'sinden sonra nispeten bozuk 5 km'lik asfalt bir yol ile ulaşım sağlanmaktadır. Köyün içinde dere kenarında bulunan cami dıştan iki katlı görünümüne sahiptir. Caminin girişindeki Türkçe harflerle yazılmış onarım kitabesine göre cami 1894 yılında Hacı İbrahim Bey Tarafından yaptırılmış 1978 yılında onarım görmüştür. Köyün yaşlıları caminin 20 yıl kadar önce son bir onarımdan daha geçtiğini belirtmişlerdir. Genel görünümü itibarıyla sağlam durumdaki cami halen ibadete açıktır.



Caminin düz bir alana kurulu olduğundan zemin toprağa yakın konumlandırılmıştır. Vaktiyle tomruklar üzerine kirişleme usulüyle inşa edilen yapının zemini onarımlarda betonarme malzemeye kaplanmış ayrıca yapı dıştan oluklu sac ile kaplanarak nem ve rutubetten korunmak istenmiştir.

Tamamen ahşap yığma tekniği ile inşa edilen cami içten düz tavan, dıştan ise dört omuz kırma çatı ile örtülüdür. Oluklu sac ile örtülü çatının saçakları beden duvarlarından

yaklaşık 50 cm dışa taşkındır. Yapının ölçüleri dıştan 13 x 11 m ebatlarında olup boyuna dikdörtgen planlıdır.

Harimi oluşturan çam ağacından mamul ahşap perdeler, 7 ile 8 cm kalınlığında ve 20 ile 30 cm arasında değişen genişliklere sahiptir. İki katlı olarak inşa edilen caminin alt katında 9, üst katında ise 8 sıra ahşap perde yapının beden duvarlarını oluşturmuştur. Perde uçları yetişmediğinden dolayı duvar aralarına kısa kesilmiş dikine yerleştirilen perdeler yerleştirilmiştir. Dolayısıyla hem köşelerde hem de söz konusu yerlerde perdeler birbirlerine kurtboğazı geçmelerle bağlanmış gözükmetedir.

Harimin önünde yakın zamanlardaki onarımda eklendiğini düşündüğümüz 1, 50 m genişliğinde son cemaat yeri benzeri bir bölüm yer almaktadır. Sözü edilen bölüme kuzey cephede

açılan 140 cm genişliğindeki ahşap bir kapı ile girilmektedir. Harime giriş ise caminin kuzey cephesi ortasında açılan yaklaşık 140 cm'lik ahşap tek kanatlı bir kapı ile sağlanmaktadır. Harimin içi alt katta güney, batı ve doğu cephelerde açılan ikişer; üst katta batı cephede iki, güney ve doğu cephede üç olmak üzere toplam 14 pencere ile aydınlatılmaktadır. Mahfilin altından mihrabın iki kenarına kadar uzaman iki giriş harim ortasında kare kesitli iki direk ile desteklenmektedir. Yapının güneydoğu cephesine bitişik vaaz kürsüsü ile mihrap duvarı ortasındaki mihrap, dikine çakılmış ince tahtalardan oluşturulmuştur. Mihrabın sağındaki minber ise klasik unsurlara sahip iskele tarzlı bir görüntü arz etmektedir. Minber ayna ve korkulukları ince çitelerin enlemesine boylamasına çakılmasıyla oluşturulmuş olup ilginç bir görüntü arz etmektedir.

Harim içinde iki sade kare kesitli direğin destek verdiği kadınlar mahfiline, girişteki son cemaat benzeri bölümün kuzeydoğusundaki iskele tarzlı bir merdivenle çıkılmaktadır. Camiye kuzeybatı köşede bitişik klasik dönem görüntüsüne sahip tuğla minare, kitabesine göre 1962 yılında inşa edilmiştir. Ayrıca caminin haziresindeki üç Osmanlı dönemi mezar taşı, yapıyı inşa edenlerin yakınları olmalıdır.

2.6. Akören Köyü Camii

Akören Köyü, Ayancık ilçe merkezine yaklaşık 30 km mesafede olup Erfelek Şelalerine oldukça yakın konumdadır. Köyün içinden geçen yolun hemen alt tarafına kuruludur. Caminin kurulu bulunduğu alan doğu-batı yönüne meyilli olduğundan yapı doğu yönde yaklaşık 1,5 m kadar yükseltilerek düzleştirilen zemin üzerine bina edilmiştir. Girişin üzerindeki kitabeden yapının 1926 yılında inşa edildiği anlaşılmaktadır. Dıştan oluklu sac ile kaplanmış olan Akören Köyü Camii genel hatlarıyla oldukça sağlam olup halen ibadete açıktır.



Tamamen ahşap yığma tekniği ile inşa edilen cami içten düz tavan, dıştan ise dört omuz kırma çatı ile örtülüdür. Oluklu sac ile örtülü çatının saçakları beden duvarlarından yaklaşık 50 cm dışa taşkındır.

Yapının ölçüleri içten 10, 300 x 6, 40 m ebatlarında boyuna dikdörtgen planlıdır. Harimi oluşturan köknar ağacından mamul ahşap perdeler, 7 ile 8 cm kalınlığında ve 25 ile 30 cm arasında değişen genişliklere sahiptir. İki katlı olarak inşa edilen caminin her katında 8 sıra ahşap perde ve arada yapıyı boydan boya dolanan kat kirişi bulunmaktadır. Perde uçları yetişmediğinden dolayı duvar aralarına kısa kesilmiş dikine yerleştirilen perdeler yerleştirilmiştir. Dolayısıyla hem köşelerde hem de söz konusu yerlerde perdeler birbirlerine kurtboğazı geçmelerle bağlanmış gözükmemektedir.

Harimin önünde 3, 10 m genişliğinde son cemaat yeri benzeri bir bölüm yer almaktadır. Sözü edilen bölüme kuzey cephede açılan ahşap bir kapı ile girilmektedir. Harime giriş ise caminin kuzey cephesi ortasında açılan yaklaşık 140 cm'lik ahşap tek kanatlı bir kapı ile sağlanmaktadır.

Harimin içi alt katta doğu ve batıda üçer, kuzeyde iki, güneyde bir; üst katta doğu ve batıda dörder, güney ve kuzeyde üçer olmak üzere toplam 23 pencere ile aydınlatılmaktadır. Harimin altından mihrabın iki kenarına kadar uzaman iki giriş harim ortasında kare kesitli iki direk

ile desteklenmektedir. Harimin içi yakın zamanlarda ince çıtalarla lambri tarzında kaplanmış gözükmektedir. Kible duvarı ortasındaki mihrap ile güneybatı duvara yaslı minber dikine çakılmış ahşap perdelerden oluşturulmuştur. Girişin sağındaki minare sac malzemeye inşa edilmiştir.

2.7. Kurtköy Köyü Merkez Mahallesi Camii

Kurtköy Köyü Ayancık ilçe merkezine 40, Akören Köyü'ne yaklaşık 8 km mesafede olup Akören Köyü'nden sonra ulaşılmaktadır. Kurtköy Köyü oldukça büyük bir köy olup birbirinden uzak birçok mahallesi bulunmaktadır. Merkez Mahallesi Camii ise Köyün girişinde dere içinde nispeten düzlük bir alanda muhtarlık ve köyün eski okulunun bulunduğu alan inşa edilmiştir. Girişin üzerindeki levhadan yapının 1928 yılında inşa edildiği anlaşılmaktadır. Dıştan iki katlı görünümdeki yapı halen sağlam olup ibadete açıktır.



Caminin kurulu bulunduğu alan kuzey-güney yönünde meyilli olduğundan yapının zeminini güneyde toprağa bitişikken kuzeyde yaklaşık 2 m yerden yükseltilmiştir. Yapı bu şekilde düzleştirilen alana serilen kalın tomruklar üzerine kirişleme usulüyle bina edilmiştir.

Tamamen ahşap yığma tekniği ile inşa edilen cami içten düz tavan, dıştan ise dört omuz kırma çatı ile örtülüdür. Oluklu sac ile örtülü çatının saçakları beden duvarlarından yaklaşık 50 cm dışa taşkındır. Yapının ölçüleri dış-

tan 9, 75 x 8, 90 m ebatlarında olup yaklaşık boyuna dikdörtgen planlıdır. Harimi oluşturan meşe ağacından mamul ahşap perdeler, 6 ile 7 cm kalınlığında ve 30 ile 35 cm arasında değişen genişliklere sahiptir. İki katlı olarak inşa edilen caminin her katında 7 sıra ahşap perde yapının beden duvarlarını oluşturmuştur. Perde uçları yetişmediğinden dolayı duvar aralarına kısa kesilmiş dikine yerleştirilen perdeler yerleştirilmiştir. Dolayısıyla hem köşelerde hem de söz konusu yerlerde perdeler birbirlerine kurtboğazı geçmelerle bağlanmış gözükmektedir.

Harimin önünde yakın zamanlardaki onarımda eklendiğini düşündüğümüz 3 m genişliğinde son cemaat yeri benzeri bir bölüm yer almaktadır. Sözü edilen bölüme kuzeydoğu köşede açılan ahşap bir kapı ile girilmektedir. Harime giriş ise caminin kuzey cephesi ortasında açılan ahşap tek kanatlı bir kapı ile sağlanmaktadır.

Harimin içi alt katta doğu cephede üç, batı cephede iki; üst katta kuzey ve güneyde iki, doğu ve batıda üçer olmak üzere toplam 15 pencere ile aydınlatılmaktadır.

Mahfilin altından mihrabın iki kenarına kadar uzaman iki giriş harim ortasında kare kesitli iki direk ile desteklenmektedir. Sözü edilen girişler mihraba yakın bölümde cephelere dayanan yatay bir giriş ilave destek vermektedir. Caminin içi yakın zamanlarda dikine çakılan ince tahtalarla lambri tarzında kaplanmıştır. Kible duvarı ortasına yerleştirilen mihrap ile kuzeybatı duvara yaslı minber yine ince çıtaların dikine çakılmasıyla oluşturulmuş olup oldukça basit tarzda düzenlenmiştir. Caminin güneydoğusundaki sac malzemeye mamul iki şerefeli minare yakın zamanlara ait olmalıdır.

2.8. Kurtköy Köyü Büyükçakır Mahallesi Mescidi

Kurtköy Köyü'nün mahallelerindeki eski köy odaları zamanla kullanılmamaya başlarken mahalle mescidi olarak düzenlenmiş. Bu manada Büyükçakır Mahallesi, Küçükçakır Mahallesi, Ecek Mahallesi, Ellez Mahallesi ile Merkez Mahallede birer köy mescidi bulunmaktadır.

Büyükçakır Mahallesiindeki mescid yolun üzerinde yer almaktadır. Mescid dışarıdan iki katlı bir görünüme sahiptir. Alt katı subasman seviyesine kadar betonarme malzemeye inşa edilmiştir. Mescidi oluşturan üst kat ise tamamen ahşap malzemeye yapılmıştır. Mescid içten düz tavan dıştan dört omuz kırma çatı ile örtülüdür. Oluklu sac ile örtülü çatının saçakları beden duvarlarından yaklaşık 50 cm dışa taşkındır.



Yapının ölçüleri içten 6, 50 x 6, 50 m ebatlarında kare planlıdır. Harimi oluşturan meşe ağacından mamul ahşap perdeler, 7 ile 8 cm kalınlığında ve 25 ile 30 cm arasında değişen genişliklere sahiptir. Çantı tekniğinde inşa edilen yapının beden duvarları 10 sıra perdeden oluşturulmuş gözükmetedir. Mescide kuzeybatı köşede açılan ahşap bir kapı ile girilmektedir. Harimin içi güneyde iki, doğu ve batıda birer pencere ile aydınlatılmaktadır. Dikine çakılan ince perdelere lambri şeklinde harimin

içi boydan boya kaplanmıştır. Kible duvarı ortasındaki mihrap ile kuzeybatı köşeye yaslı minber yine dikine çakılmış ince tahtalardan oluşturulmuş oldukça basit düzenlenmiştir. Mescidin batısındaki sac malzemeye yapılmış minare yakın zamanlara ait olmalıdır.

3. Boyabat

3.1. Doğrul Köyü Camii

Doğrul Köyü'ne Boyabat İlçe merkezinden güney istikametine doğru yaklaşık 30 km'lik



toprak bir yol ile ulaşılmaktadır. Köyün merkezinde kurulu cami kapıdaki kitabeye göre 1959 yılında inşa edilmiştir. Dıştan iki katlı görünümdeki caminin zemini, arazinin meybinden dolayı, doğu yönde ahşap kare kesitli kalın direkler üzerine yerden 2, 70 m yükseltilmiştir. Direkler arasına ise kimi yerde moloz taş malzemeye duvar örülmüş gözükmetedir. Doğrul köyü cami bu şekilde düzleştirilen zeminin üzerine yığma olarak inşa edilmiştir.

Dıştan 11 x 8, 30 m ölçülerindeki yapı boyuna dikdörtgen planlıdır. Caminin kapısına güney cephede görülen iskele tarzlı ahşap bir yol vasıtasıyla ulaşılmaktadır. Girişteki sahanlığın kuzeyindeki bölüm, kadınlara ait düzenlenmiş mescit görünümündedir. Sahanlıkta yer alan bir

merdivenle ulaşılan ikinci katta minarenin gövdesinin görüldüğü geniş bir ikinci sahanlık bulunmaktadır. Harim bu kısmın önünde yer almaktadır. 7, 5 x 6, 50 m ebatlarındaki harimin içi lambirilerle kaplanmıştır. Minberi bulunmayan caminin mihrabı, caminin içi gibi lambirilerden oluşturulmuş gözükmetedir.

3.2. Killik Köyü Camii

Killik Köyü'ne Doğrul Köyü'nden güneye yaklaşık 10 km gidilerek ulaşılmaktadır. Köyün girişinde yer alan cami dıştan iki katlı görünümündedir. Yapıya kuzey yönden eklenen iki katlı giriş ve merdivenlerin olduğu bölüm dıştan sıva ile kaplanmıştır. Caminin kuzeydoğusundaki nispeten geniş bir açıklıkla girilen caminin merdivenle çıkılan birinci katında depo ve köy odası yer almaktadır. Misafirhane girişindeki ahşap lento üzerine caminin yapılış tarihi 4.5.1959 şeklinde kazılmıştır. Merdivenin devamında ikinci kata ulaşılmaktadır. İkinci katta merdiven sağanlığında geniş bir hol yer almaktadır. Holün köşesinde görülen 100 cm ebadındaki ahşap bir kapı, harime girişe imkân vermektedir.



Yığma tekniğinde inşa edilen cami içten düz tavan dıştan ise dört omuz kırma çatı ile örtülüdür. Oluklu sac ile kaplanmış çatının saçakları beden duvarlarından yaklaşık 50 cm dışa taşırılmıştır. Camiyi oluşturan çam ağacından mamul ahşap perdeler 5 ile 7 cm kalınlığında ve 20 ile 30 cm arasında değişen genişliklere sahiptir. Yığma tekniğinde inşa edildiği için üst üste bindirilen ahşap perdeler kavilalarla sağlamlaştırılmıştır. İki katlı olarak inşa edilen caminin altı katında 10, üst katında 11 sıra perde ve

arada yapıyı boydan boya dolanan kat kirişi bulunmaktadır.

8 x 8 m ebatlarındaki harim kare planlıdır. Harim duvarları içten yağlı boya ile boyanmış gözükmetedir. Güneybatı köşede yer alan kare kesitli vaaz kürsüsü oldukça sadedir. Güney cephe ortasındaki mihrap ise dikine çakılmış tahtalardan oluşturulmuş olup tac kısmının üstü şematik kubbe ve minarelerden oluşturulmuştur. Minber tacının ortasında ise zikzak dizilerinle çevrelenmiş ay-yıldız formu dikkati çekmektedir. Güneybatı köşeye yaslı minber ise klasik elemanları barındıran sade bir formdadır. Tavan yüzeyine göre çökertilmiş tavan göbeğinin ortasındaki süslemeler arasında sekizgen yıldız formu, yarı daire dizileri ve çeşitli zikzak dizileri görülmektedir.

3.3. Dereçatı Köyü Pazaryeri Camii

Dereçatı Köyü'ne Killik Köyü'nden Kastamonu istikametine yaklaşık 6 km'lik toprak bir



yol vasıtasıyla ulaşılmaktadır. İncelediğimiz cami Dereçatı Köyü girişindeki dere vadisinde görülen düz bir alanda kuruludur. Caminin bulunduğu yerde eskiden Cuma günleri civardaki köylerin buluştuğu bir pazar kurulmuş. Dolayısıyla cami Cuma Camisi olarak düzenlenmiş gözükmetedir. Caminin kim tarafından ve ne zaman yapıldığı bilinmemektedir. Malzemesinden ve pencere açıklıklarının küçüklüğünden yapının Sinop yöresinde inşa edilen en eski çantı camilerden olduğunu söyleyebiliriz. Tek katlı görünümündeki cami yakın zamanlardaki onarım sayesinde oldukça sağlam vaziyette olma-

sına rağmen özel durumlar hariç ibadete kapalı durumdadır.

Pazaryeri Camii son cemaat mahalli dâhil 12, 30 x 7, 45 m ebatlarında boyuna dikdörtgen planlıdır. Harimin önünde yer alan son cemaat mahallinin genişliği yaklaşık 2, 80 m ölçüsündedir. Düz bir alana kurulu yapının yekpare harim duvarlarını oluşturan çam ağacından mamul ahşap perdelerin kalınlıkları 25 cm civarında genişlikleri ise 30 ile 40 cm arasında değişen genişliklere sahiptir. Y. Can'ın çalışmasında alaturka kiremitle örtüldüğü belirtilen caminin yakın zamanlarda tamir gördüğü anlaşılmaktadır. Zira tamamen ahşap yığma tekniği ile inşa edilen caminin dört omuz kırma çatısı günümüzde Marsilya tipi kiremitlerle kaplanmıştır. Caminin beden duvarları 14 sıra ahşap perde ile oluşturulmuştur. Sağlamlığı artırmak için perde araları kavilalarla desteklenmiş olmalıdır.

Harime caminin kuzey duvarı ortasında açılan 80 cm genişliğindeki basık bir kapı ile girilmektedir. Cami içindeki iki kare kesitli direğin desteklediği kadınlar mahfili muhdes olmalıdır. Cami içindeki vaaz kürsüsü, mihrap ve minber onarımlarda orijinalliklerini kaybetmiş gözüküyor. Zira son onarımda yapının içi bütünüyle ince çitaların dikine çakılmasıyla lambri tarzında kaplanmış durumdadır.

3.4. Dereçatı Köyü Camii

Köyün merkezinde nispeten düzlük bir alanda kurulu cami dıştan iki katlı görünümündedir. Yapının alt kısmı dıştan ve içten sıvanarak günümüzde cami lojmanı olarak hizmet vermektedir. Ayrıca yapıya girişi sağlayan harim önündeki bölüm de yine sıvanarak korunmaya çalışılmıştır. Caminin içindeki müftülük beratında yapının 1957 yılında inşa edildiği kayıtlıdır. Dışarıdaki levha üzerindeki 1987 tarihi yapının onarım tarihi olabilir. Genel özellikleri itibarıyla sağlam vaziyetteki cami halen ibadete açık durumdadır.



Yapının üst kısmında yer alan harim tamamen ahşap yığma tekniği ile yapılmıştır. İçten düz tavan, dıştan ise dört omuz kırma çatı ile örtülü yapının dört omuz kırma çatısı Marsilya tipi kiremitlerle kaplıdır. Saçaklarda yaklaşık 60 cm dışa taşkın çatı cami ile birlikte sıvayla kaplanmış giriş bölümünü de kaplamaktadır. 6, 80 x 6, 80 m ölçülerinde kare planlı harimi oluşturan çam ağacından mamul ahşap perdeler 5 ile 8 cm kalınlığında ve 20 ile 25 cm arasında değişen genişliklere sahiptir. Yığma tekniğinde inşa edildiği için üst üste bindirilen ahşap perdeler kavilalarla sağlamlaştırılmıştır. Caminin harim kısmını oluşturan beden duvarları 13 sıra ahşap perde ile oluşturulmuştur.

Harimin içi dikine çakılmış ince tahtalarla lambri şeklinde kaplanmıştır. Güney duvarı ortasındaki mihrap ile güneydoğu duvara yaslı minber yine lambri tarzındaki ahşap çitalarla oluşturulmuştur.

4. Dikmen

4.1. Karakoyun Köyü Sarıyer Mahallesi Mescidi

Karakoyun Köyü'ne Dikmen İlçe merkezinden yaklaşık 30 km'lik kısmen bozuk asfalt bir yol vasıtasıyla ulaşılmaktadır. Sarıyer Mahallesi'ndeki incelediğimiz cami evvela 1960 yılında köyün merkezine inşa edilmiş. Cami köyün merkezindeyken daha büyük ve iki katlıymış. 2014 yılında mahalleye taşınmasına karar verilince mescit olarak düşünülmüş ve ebatları küçültülerek

tek katlı olarak şimdiki yerine yeniden inşa edilmiş. Köy muhtarı yapının ustasının adı Hamdi Kalaycı olduğunu ifade etmektedir.

Sarıyer Mahallesi Mescidi'nin bulunduğu yerin meybinden dolayı zemin batıda yaklaşık 65 cm, doğu yönde 240 cm betonarme malzemeye yükseltilerek düzleştirilmiştir. Elde edilen bu düz zeminin üzerine yerleştirilen ahşap kirişler üzerine inşa edilen yapının harim kısmı bütünüyle ahşap malzemeye mamul olup perdeler yığma tekniğinde (çantı) tekniğinde inşa edilmiştir.



6 x 6 m ebatlarındaki kare planlı mescid içten düz tavan dıştan oluklu sac ile kaplanmıştır. Üstü dört omuz kırma çatı ile örtülü yapının çatı saçakları yaklaşık 40 cm dışa taşırılmıştır. Caminin beden duvarlarını oluşturan ahşap duvarlar, 15 ile 25 cm arasında değişen genişliklere ve 4 ile 5 cm genişliklere sahip 8 perdeden oluşturulmuştur. Kavilalarla esnemeleri

engellenen perdeler, köşelerde kurtboğazı geçme tekniği kullanılarak birbirine bağlanmıştır. Perde boyları bir uçtan diğer uca yetemediğinden aralara perdeleri bağlayan dikmeler yerleştirilmiştir. Yapının beden duvarlarında köknar ağacı çatı, dikmeler ve kavilalarda ise meşe ağacı tercih edilmiştir.

Yapıya kuzey cephede 125 cm eninde son cemaat mahalli benzeri bir bölüm eklenmiştir. İskele tarzı dört basamaklı bir merdiven vasıtasıyla çıkılan bu yerde açılan 110 cm genişliğinde ahşap bir kapı harime girişi sağlamaktadır. Harimin içi ve tavanı plastik malzemeye kaplı olup minber ve mihrap gibi unsurlar görülmez.

4.2. Karakoyun Köyü İçmesuyu Mahallesi Camii

Karakoyun Köyü'nün İçmesuyu Mahallesi'nde yer alan caminin, giriş kapısının bitişiğindeki tanıtım levhasında verilen bilgiler ışığında, 1991 yılında inşa edildiği anlaşılmaktadır. Dıştan sac ile kaplanan iki katlı görünümlü cami sağlam olup halen ibadete açıktır.



Yapının inşa edildiği alan kısmen meyilli olduğundan zemin doğu cephede yere bitişikken batı cephede yerden yaklaşık 1 m kadar yerden yükseltilmiş ve cami depo olarak kullanılan bu kısmın üzerine kirşlemesine uzatılan iri tomruklar üzerine bina edilmiştir. Tamamen ahşap yığma tekniği ile inşa edilen cami düz tavan, dıştan ise dört omuz

kırma çatı ile örtülüdür. Marsilya tipi kiremitlerle örtülü çatının saçakları beden duvarlarından yaklaşık 60 cm dışa taşındır. Yapının ölçüleri içten 7, 60 x 6 m ebatlarında olup yaklaşık enine dikdörtgen planlıdır. Harimi oluşturan köknar ağacından mamul ahşap perdeler, 5 ile 6 cm kalınlığında ve 20 ile 25 cm arasında değişen genişliklere sahiptir. Yığma tekniğinde inşa edildiği için üst üste bindirilen ahşap perdeler meşe ağacından mamul kavilalarla sağlamlaştırılmıştır. İki katlı

olarak inşa edilen caminin her bir katında 9 sıra perde ve arada yapıyı boydan boya dolanan kat kirişi bulunmaktadır.

Harime, kuzey cephenin ortasında yer alan yaklaşık 120 cm genişliğinde iki kanatlı bir kapı ile girilmektedir. Caminin alt katında batı cephede iki, güney cephede bir; üst katta kuzey ve batı cephede ikişer ve güney cephede bir olmak üzere toplam 8 plastik malzemeye mamul pencere ile aydınlatılmaktadır.

Kible duvarının ortasında görülen dikine çakılmış tahtalardan müteşekkil mihrap, harime hafif çıkıntı yapan yarım yuvarlak niş formundadır. Güneybatı köşede yer alan minber de benzer şekilde dikine çakılmış perdelerden yapılmış basit karakterli elemanlardır.

Harimin önünde yaklaşık 165 m genişliğinde son cemaat yeri benzeri bir bölüm bulunmaktadır. Bahsi geçen bölümün batı köşesindeki bir merdiven vasıtasıyla kadınlar mahfiline çıkılmaktadır. Kare kesitli bir sütunun destek verdiği mahfilin ve caminin tavanı yine plastik malzemelerle kaplanmıştır.

5. Durağan

5.1. Köseli Köyü Camii

Köseli Köyü'ne Ortaköy Köyü'nden sonra yaklaşık 2 km'lik bir yol ile ulaşılmaktadır. Köyün yaşlılarının verdiği bilgilere göre günümüzde köyün içinde bulunan caminin ilk kez Kayabaşı Köyü ile Köseli Köyü arasındaki mezarlıkta Cuma Camisi olarak yapılmıştır. 1970 yılında bulunduğu yerden kaldırılarak günümüzde bulunduğu yere nakledilmiş. Dıştan iki katlı görünümdeki caminin harim kısmını oluşturan beden duvarları içten plastik malzemeye kaplanmıştır. Genel özellikleri itibarıyla sağlam vaziyetteki cami halen ibadete açıktır.



şası gerçekleştirilmiştir.

Tamamen ahşap yığma tekniği ile inşa edilen cami düz tavan, dıştan ise dört omuz kırma çatı ile örtülüdür. Marsilya tipi kiremitlerle örtülü çatının saçakları beden duvarlarından yaklaşık 70 cm dışa taşkındır. Yapının ölçüleri içten 8, 100 x 7 m ebatlarında olup boyuna dikdörtgen planlıdır. Harimi oluşturan köknar ağacından mamul ahşap perdeler, 7 ile 8 cm kalınlığında ve 20 ile 25 cm arasında değişen genişliklere sahiptir. Yığma tekniğinde inşa edildiği için üst üste bindirilen ahşap perdeler kavilalarla sağlamlaştırılmıştır. İki katlı olarak inşa edilen caminin altı katında 9, üst katında 8 sıra perde ve arada yapıyı boydan boya dolanan kat kirişi bulunmaktadır.

Camiye, yapının kuzeybatı köşesinde açılmış muhdes bir kapı vasıtasıyla girilmektedir. Betonarme olarak düzenlenen bu bölüm harim girişini yağmur-çamur etkilerinden korumak için tasarlanmış olmalıdır. Harime ise kuzeydeki ahşap duvarın ortasında açılan 135 cm genişliğindeki ahşap iki kanatlı bir kapı ile girilmektedir. Caminin içi plastik malzemeye yapılmış kible duvarında açılan iki, doğu ve batı cephelerde açılan birer pencere sayesinde aydınlık sayılabilir.

Harimin güneydoğu köşesine bitişik kavisli vaaz kürsüsü, alttan yelpaze şeklinde açılan ahşap tahtalardan oluşturulmuştur. Korkuluklarında görülen S kıvrımları ve süslemeleri çevreleyen minik yarım daire dizileri fırırlı bir görüntü sunmaktadırlar. İnce tahtaların dikine çakılmasıyla oluşturulmuş kible duvarı ortasındaki mihrapta da benzer fırırlı diziler fark edilmektedir. Güneybatı duvarına bitişik minber korkuluklarında yine S kıvrımlarının yerleştirildiği görülmektedir. Süslemeleri çevreleyen yarı daire dizileri burada da yerini almıştır. Minber aynalıklarında ve bir hilalle nihayetlenen minber köşküne ise yüzeyi kaplayan minik profil dizileri fark edilmektedir.

Kadınlar mahfiline harimin güney doğusunda yer alan 10 basamaklı bir merdiven ile çıkılmaktadır. Mahfil korkuluklarında görülen S kıvrımları minber ve vaaz kürsülerindeki süslemelerden daha büyük olarak işlenmiştir. Saçaklarda yer alan minik yarı dairesel süslemeler ilaveten altta testere dişleri dizisi dikkati çekmektedir.

5.2. Ortaköy Köyü Kuyu Cuması Camii

Ortaköy Köyü'ne Durağan İlçe Merkezi'nden kuzey yönünde kısmen bozuk yaklaşık 30 km'lik asfalt bir yol vasıtasıyla ulaşılmaktadır. Kuyu Cuması Camii köyün üstünde yayla olarak kullanılan bölgede yer almaktadır. Yaklaşık 3 km'lik oldukça bozuk bir yol ile ulaşabildiğimiz caminin ne zaman ve kim tarafından yapıldığı bilinmemektedir. Eskiden bahsi geçen yaylaya Cuma günleri büyük bir hayvan pazarı kuruluyormuş. Dolayısıyla incelediğimiz yapı yaylaya gelenlere hizmet verebilecek Cuma Camisi olarak inşa edilmiş olmalıdır. Tek katlı görünümdeki yapı sağlam vaziyette olup görevlisi olmamasına rağmen ibadete açıktır.



Kuyu Cuması Camii nispeten düz bir alan kurulmuştur. Yapının zeminini betonarme malzemeye düzleştirilmiştir. Yakın zamanlardaki bir onarım sırasında zeminin bu şekilde düzeltildiğini zannediyoruz. Yapının altındaki giriş vazifesi gören tomrukların bu sırada betonla kaplandığı anlaşılmaktadır. Çantı tekniğinde inşa edilen cami içten düz tavan, dıştan üç

omuz kırma çatı ile örtülüdür. Oluklu sac ile örtülü çatının saçakları beden duvarlarından yaklaşık 80 cm dışa taşırılmıştır. 6, 70 x 5, 10 m ölçülerindeki harim boyuna dikdörtgen planlıdır. Caminin beden duvarlarını oluşturan çam ağacından mamul ahşap perdeler 7 ile 10 cm arası kalınlığa ve 20 ile 25 arasında değişen genişliklere sahiptir. Tek katlı yapının beden duvarları 9 sıra ahşap perde ile oluşturulmuştur.

Harimin önünde basit karakterli dört kare kesitli direğin destek verdiği 3, 20 m genişliğinde son cemaat yeri benzeri bir yer bulunmaktadır. Harime caminin kuzey duvarı ortasında açılan 90 cm genişliğindeki muhdes ahşap bir kapı ile girilmektedir. Son yapılan onarımlarda yapının içi dikine çakılmış lambriyerlerle kaplanmıştır. Harim içinde olması gereken mihrap bu sırada kaldırılmış olmalıdır. Güneybatı duvarı yaslanmış minber korkuluklarında görülen yatay 8 şeklindeki süsleme dizisi dikkati çeker. Taşra üslubundaki bu süslemeler fırırlı yarı daire dizileriyle çevrelenmiştir. Minber aynalıklarındaki yüzey ise mini profil dizileriyle kaplanmış gözükmektedir.

6. Gerze

6.1. Pirahmet Köyü Camii

Pirahmet Köyü, Gerze ilçe merkezine yaklaşık 20 km mesafede olup kısmen bozuk asfalt bir yol olan eski Sinop yolundan güney istikametine doğru 10 km'lik şose bir yolla ulaşılmaktadır. Caminin bulunduğu Bağışlı Mahallesi, köy merkezine 5 km'lik mesafede yer almaktadır. Cami ise mahallenin kenarında kısmen düzlük bir alanda ve yola bitişik vaziyette inşa edilmiştir. Yapının inşası sırasında zemin kazılarak düzeltilmiş ve zeminin batı ile kuzey cepheleri yığma taş ile desteklenmiştir. Diğer cephelerdeki destekler geçme tekniğiyle birbirine bağlanan kalaslardan örülen perdeler şeklinde düzenlenmiş gözükmemektedir. Bu şekilde yapının zemininde batıda yaklaşık 70 cm, doğu yönünde ise 1,5 m yüksekliğinde bölmeler elde edilmiştir. Vaktiyle bu kısımların ambar şeklinde değerlendirildiği söylenmektedir.



Köyün eski muhtarı Mahmut Börekir'in verdiği bilgilere göre yapı 1980 yılında inşa edilen cami günümüzde harabe halinde olup kullanılmamaktadır. Tamamen ahşap yığma tekniği ile inşa edilen cami, içten kalaslar üzerine yerleştirilen düz ahşap tavan, dıştan ise dört omuz kırma çatı ile örtülüdür. Marsilya tipi kiremitlerle örtülü çatının saçakları beden duvarlarından yaklaşık 50 cm dışa taşkındır. Yapının ölçüleri 5, 34 x 6, 95 m ebatlarında olup enine dikdörtgen planlıdır.

Duvarları oluşturan ahşap perdeler köknar ağacından mamul olup yaklaşık 20-25 cm genişliğe ve 4 ile 6 cm arasından değişen kalınlıklara sahiptir. Yapının çatısında ise meşe ağacı tercih edilmiştir. Tek katlı görünümündeki caminin duvar perdelerinde 13'er ahşap perde bulunmaktadır. Sözü edilen ahşap perdeler köşelerde kurtboğazı geçmelerle birbirine bağlanmıştır. Ahşap perdeleri biri birine bağlayan kavilalar ise meşe ağacından mamuldür. Yörede kavilalara tarak dendiği görülmüştür. Ayrıca yapının dış cephelerinde sağlamlığı artırmak için yer yer dikmeler çakılmıştır.

Camiye kuzey cephede açılan 105 cm genişliğinde ahşap bir kapı ile girilmektedir. Dört pencere ile aydınlatılan harimin içi aydınlık sayılabilir. Mihrap güney duvarının dışa taşırılmasıyla oluşturulmuş sade bir elemandır. Batı cepheye yastık minber de yine oldukça sade olup basit karakterlidir.

7. Saraydüzü

7.1. Çalpınar Köyü Camii

Çalpınar Köyü, Saraydüzü İlçe merkezine yaklaşık 26 km mesafede yer almaktadır. Çalpınar Köyü önceleri Çorum'a bağlıyken 1983 yılında önce Boyabat'a, Saraydüzü ilçe olunca Saraydüzü'ne bağlanmıştır. Dolayısıyla halen köy Çorum il sınırlarına bitişik vaziyettedir.

Köyü içinde yer alan cami nispeten düz bir alan üzerine inşa edilmiştir. Bitişigindeki Köy odası bir dönem okul olarak ta kullanılmış. Günümüzde cami harabe halinde olup ibadete kapalıdır.

İki katlı görünümündeki yapının alt katı dıştan moloz taş malzemeye inşa edilmiş içten ahşap malzemeye kaplanmıştır. Caminin harim kısmı ise tamamen ahşap malzemeye yapılmış-

tır. Mahfili oluşturan ahşap malzeme, baltayla yonulmuş kaba yonu kerestelerden oluşturulmuştur. Cami içten düz tavan, dıştan ise dört omuz kırma çatı ile örtülüdür. Alaturka kiremitler örtülü çatının saçakları beden duvarlarında yaklaşık 80 cm dışa taşırılmıştır.



sıra ahşap perdelerden oluşturulmuş gözükmektedir.

Harime kuzey duvarı ortasında açılan 120 cm genişliğindeki basit karakterli ahşap bir kapı vasıtasıyla girilmektedir. Harimin içi her iki katta yer alan 8 pencere nedeniyle oldukça aydınlıktır. Camideki minber ve mihrap oldukça sade olup basit karakterlidir. Harim içinde kare kesitli ahşap bir direğin destek verdiği kadınlar mahfiline çıkış ise caminin dışından sağlanmaktadır.

8. Türkeli

8.1. Sarmaşık Köyü Merkez Camii

Sarmaşık Köyü'ne Kuşçular Köyü'nden yaklaşık 10 km güney istikametine devam eden kısmen bozuk bir yol vasıtasıyla ulaşılmaktadır. Köyün içinde nispeten düzlük bir alana kurulu cami dıştan iki katlı görünüme sahiptir. Girişin üzerindeki levhadan 1929 yılında inşa edildiği anlaşılan Merkez Camii, genel özellikleri itibarıyla sağlam olup halen ibadete açıktır.



van, dıştan ise dört omuz kırma çatı ile örtülüdür. Oluklu sac ile örtülü çatının saçakları beden duvarlarından yaklaşık 50 cm dışa taşındır. Yapının ölçüleri içten 8, 50 x 7, 50 m ebatlarında yaklaşık boyuna dikdörtgen planlıdır. Harimi oluşturan köknar ağacından mamul ahşap perdeler, 6 ile 8 cm kalınlığında ve 25 ile 30 cm arasında değişen genişliklere sahiptir. İki katlı olarak inşa edilen caminin her katında 8 sıra ahşap perde ve arada yapıyı boydan boya dolanan kat girişi

Harimin ölçüsü içten 8, 40 x 4, 40 m ebatlarında olup boyuna dikdörtgen planlıdır. Çam ağacından mamul mahfil katındaki ahşap perdeler 40 ile 50 cm kalınlığa ve 20 ile 30 cm arasında değişen genişliklere sahiptir. Yığma tekniğinde üst üste bindirilen ahşap perdeler kavilalarla sağlamlaştırılmıştır. Mahfilin beden duvarları 10

Caminin kurulduğu alan doğu-batı yönüne hafif meyillidir. Dolayısıyla düz bir zemin elde edebilmek için yapının zemini doğu yönde yaklaşık 1 m, batı yönde 30 cm yükseltilmiş ve sözü edilen alan betonarme malzemeye doldurulmuştur. Yapı bu şekilde düzleştirilen alana doğu-batı yönüne kirşilemesine uzatılan tomrukların üzerine bina edilmiştir.

Tamamen ahşap yığma tekniği ile inşa edilen cami içten düz ta-

bulunmaktadır. Perde uçları yetişmediğinden dolayı duvar aralarına kısa kesilmiş dikine yerleştirilen perdeler yerleştirilmiştir. Dolayısıyla hem köşelerde hem de söz konusu yerlerde perdeler birbirlerine kurtboğazı geçmelerle bağlanmış gözükmektedir.

Harimin önünde yakın zamanlardaki onarımda eklenen 2, 30 m genişliğinde son cemaat yeri benzeri bir bölüm yer almaktadır. Sözü edilen bölüme kuzey ve batı cephede açılan ahşap birer kapı ile girilmektedir. Harime giriş ise caminin kuzey cephesi ortasında açılan yaklaşık 120 cm'lik ahşap tek kanatlı bir kapı ile sağlanmaktadır.

Harimin içi alt ve üst katta güney cephede ikişer, doğu ve batı cephede üçer olma üzere toplam 16 pencere ile aydınlatılmaktadır. Harimin altından mihrabın iki kenarına kadar uzanan iki giriş harim ortasında kare kesitli iki direk ile desteklenmektedir. Harimin içi yakın zamanlarda ince çıtalarla lambri tarzında kaplanmış gözükmektedir. Kible duvarı ortasındaki mihrap ile güneybatı duvara yaslı minber dikine çakılmış ahşap perdelerden oluşturulmuştur.

8.2. Çatakörencik Köyü Camii

Çatakörencik Köyü'ne Türkeli ilçe merkezinden yaklaşık 30 km'lik kısmen bozuk asfalt bir yol vasıtasıyla ulaşılabilir. Köyün içinden geçen yolun kenarında bulunan ahşap cami dıştan yeşile boyalı enli plastik malzemeye kaplanmış. Bu nedenle yapıda kullanılan ahşap malzemenin ölçülerini alamadık. Caminin kuzey duvarı üzerindeki levhasında yapının inşasının 1970 tarihinde olduğu kayıtlıdır.



Yığma tekniğinde yapıldığı anlaşılan caminin ölçüleri 10 x 10 m ebatlarında olup kare planlıdır. İçten dikine çakılmış ince tahtalarla kaplanmış yapının tavanı düz ahşap ile dıştan ise dört omuz kırma çatı ile örtülüdür. Marsilya tipi kiremitle örtülü çatının saçakları duvarlardan yaklaşık 50 cm dışa taşırılmıştır. Harimin içi alt katta güney, batı ve kuzey cephelerde ikişer, doğu cephede üç; üst katta güney cephede iki, diğer cephelerde üçer olmak üzere toplam 20 pencere ile aydınlatılmaktadır. Ca-

minin kible duvarı ortasında yer alan mihrap ile güneybatı köşeye yaslı minber, ince çıtaların dikine çakılmasıyla oluşturulmuş olup oldukça sadedir.

8.3. Kuşçular Köyü Camii

Kuşçular Köyü'ne Türkeli ilçe merkezinden güneye yaklaşık 20 km'lik kısmen bozuk bir yol ile ulaşılır. Köyün içinde yolun biraz üst kısmında yapılan caminin hemen yanı başına inşa edilen betonarme bir cami nedeniyle ahşap cami metruk olup ibadete kapalı durumdadır. Cami girişinin üst kısmında yer alan tanıtım levhasında yapının inşasının 1952 yılında gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.

Tamamen ahşap yığma tekniği ile inşa edilen cami içten düz tavan, dıştan ise dört omuz kırma çatı ile örtülüdür. Marsilya tipli kiremitle örtülü çatının saçakları beden duvarlarından yaklaşık 50 cm dışa taşkındır. Yapının ölçüleri dıştan 9, 10 x 7 m ebatlarında boyuna dikdörtgen planlıdır. Harimi oluşturan köknar ağacından mamul ahşap perdeler, 7 ile 8 cm kalınlığında ve 20 ile 25 cm arasında değişen genişliklere sahiptir. İki katlı olarak inşa edilen caminin her katında onar sıra ahşap perde ve arada yapıyı boydan boya dolanan kat girişi bulunmaktadır. Perde uçları yetişmediğinden dolayı duvar aralarına kısa kesilmiş dikine yerleştirilen perdeler yerleştirilmiştir.

Dolayısıyla hem köşelerde hem de söz konusu yerlerde perdeler birbirlerine kurtboğazı geçmelerle bağlanmış gözükmektedir.



sik elemanlara sahip olup oldukça sadedirler.

Harimin önünde 1, 10 m genişliğinde son cemaat yeri benzeri bir bölüm yer almaktadır. Sözü edilen bölüme doğu ve kuzey cephede açılan ahşap birer kapı ile girilmektedir. Söz konusu bölümün güney cephesi ortasında açılan 100 cm'lik ahşap bir kapı harime girişi sağlamaktadır. Harim alt katta güneyde iki; üst katta güneyde iki, diğer cephelerde üçer olmak üzere toplam 13 pencere ile aydınlatılmaktadır. Kible duvarı ortasında yer alan mihrap ile güneybatı köşedeki minber klasik elemanlara sahip olup oldukça sadedirler.

Değerlendirme ve Sonuç

Sinop yöresinde çalışmamıza konu ahşap camilerin yapılış tarihlerine baktığımızda en eski caminin, yapılış tarihi bilinmemesine rağmen, Boyabat ilçesi Dereçatı Köyü'ndeki Pazaryeri Camii olduğunu zannediyoruz. Bir diğer yapım tarihi bilinmeyen Durağan'daki Kuyu Cuması Camii'nin de yapım tarihi epey eski olmalıdır. Zaten yöre insanları söz konusu yapıların ne zaman yapıldığını kimsenin bilmediğini ve büyüklerinden yapıların çok eski zamanlardan beri yerlerinde olduklarını duyduklarını ifade etmişlerdir. Üzerinde tarih bulunan en eski yapı ise 1894 yılında inşa edilen Ayancık Dede ağaç Köyü Camii'dir. Merkez Şamlıoğlu Camii'nin yapım yılı 1864'tür. Diğer camiler Cumhuriyet dönemi yapıları olup en eski tarihlisi 1926 yılında yapılan Ayancık Akören Camii, en yeni tarihlisi 1991 tarihinde inşa edilen Dikmen Kakakoyun Köyü İçmesuyu Mahallesi Camii'dir.

Yöredeki camilerin çoğu çam ağacından mamuldür. Fakat özellikle direklerde, çatıda ve direklerde meşe ağacının tercih edildiği görülmüştür. Perdeler genellikle 4 ile 8 cm arasında değişen kalınlıklara sahiptir. Genişlikleri ise 15 ile 30 cm arasında değişmektedir. Yalnızca Boyabat Dereçatı Köyü Pazaryeri Camii ile Saraydüzü Çalpınar Köyü Camii'lerinin ahşap perdeleri kaba yonu malzeme olduğundan kalınları 30 cm'e kadar ulaşabilmektedir.

Yapıların hemen tamamı boyuna dikdörtgen planlı olarak düzenlenmiştir. Genellikle iki katlı olarak inşa edilen camiler çoğunlukla yerleşim birimleri içindedir. Boyabat Dereçatı Köyü Pazaryeri Camii, Durağan Köseli Köyü Camii ile Kuyu Cuması Camii, yerleşim birimlerinden uzakta inşa edilmiş olup birkaç köyün ortak kullandıkları Cuma Camisi olarak düzenlenmişlerdir. Yapıların genellikle kim tarafından yapıldığı bilinmemektedir. Sadece Merkez Şamlıoğlu Köyü Camii'ni Çerkez Hacı Pat, Ayancık Dede ağaç Köyü Camii'ni Hacı İbrahim Bey'in yaptırdığını biliyoruz. Bundan başka 2014 yılında Dikmen Karakoyun köy merkezindeki ahşap caminin Sarıyer Mahallesi'ne taşınması sırasındaki yapı ustanın adı Hamdi Kalaycı olarak belirtilmiştir.

Bir bütün olarak bakıldığında Sinop yöresindeki çantı camiler köy sakinleri tarafından yaptırılan çantı geleneğimizin mütevazı örneklerini oluşturmaktadır. Bir kısmı kullanılmadığı için yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olan bu camilerin korunarak gelecek kuşaklara aktarılması, çantı geleneğimizin korunması adına oldukça önemlidir.

SİNOP PERVÂNEOĞULLARI BEYLİĞİ DÖNEMİ SÛFÎLERİNDEN MÜEYYİDÜDDİN EL-CENDÎ'NİN (691/1292) ÖRNEK İNSAN ANLAYIŞI

İsa AKALIN *

Öz

Türk – İslâm düşünce tarihinde örnek insan ve güzel ahlâk anlayışı, Kur'ân-ı Kerîm âyetleri ve Hz. Peygamber'in (sav) hadisleri çerçevesinde ortaya konmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in örnek insan oluşu ve güzel ahlâkî "üsve-i hasene" "en güzel bir örnek" olarak betimlenmekte; Hz. Peygamber'in "ben güzel ahlâkî tamamlamak için gönderildim" hadîsi de bunu vurgulamaktadır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (638/1240) ve Sadreddin Konevî'nin (673/1274) önderliğini yaptıkları ve tasavvuf tarihinde Ekberîlik olarak adlandırılan meşrebin önemi bir diğer ismi, aynı zamanda Fusûsu'l-Hikem'in ilk şârihi olan, Ebû Abdillâh Müeyyidüddîn b. Mahmûd b. Sâid el-Cendî'dir (691/1292). Türkistan'ın Cend şehrinde doğan el-Cendî, seyru sülûkünü Sadreddin Konevî'nin yanında tamamladıktan sonra Bağdat'a, ardından Pervâneoğulları'nın hâkimiyeti altında bulunan Sinop'a gelmiş ve Nefhatü'r-rûh, adlı eserini burada Farsça olarak kaleme almıştır. Müeyyidüddîn el-Cendî'nin, Hz. Peygamber'in (sav) Sünnet'ine / hadîslerine bakış açısını Nefhatü'r-Rûh adlı eserinde açıkça görmek mümkündür. el-Cendî, Nefhatü'r-Rûh'ta konuları âyet ve hadîslerle izah etmiştir. el-Cendî, istişhâd için kullandığı hadîsleri senedsiz olarak ve kaynaklarına işaret etmeksizin vermektedir. el-Cendî, Nefhatü'r-Rûh'ta tasavvufun temel meselelerinin ardından iyi ve kötü davranışlar, iyi ve kötü ahlâkî özellikler, kalp dil ve diğer vücut organlarının görevlerini, insanın olgunlaşma sürecini ele almış ve özlü nasihat ve tavsiyelerde bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: el-Cendî, Nefhatü'r-Rûh, Sinop, Pervâneoğulları, Örnek insan, Güzel ahlâk.

The Period of the Sinop Pervaneogullari Seigniory from the Sufis who al-Cendî's the Sample of Human Understanding

Abstract

In the history of Turkish - Islamic thought, exemplary human and good moral understanding is revealed within Qur'anic verses and the hadiths of the Prophet (pbh). In the Qur'an The Prophet's (pbh) exemplary human and his good morality "üsve-i hasene" are depicted as the most good example. The Prophet's (pbh) I was sent to complete good morals, the hadith also emphasizes this. Al-Cendî was born in Türkistan. He had come to Bağdat after complete his education beside Sadreddin Konevî. After than, he had come to Sinop that Pervâneoğulları under the domination and he wrote Nefhatü'r-rûh in Persian here. Ebû Abdillâh Müeyyidüddîn b. Mahmûd b. Sâid al-Cendî (695/1296) was an important other name who Muhyiddin Ibn al-Arabi (638/1240) and Sadreddin Konevi (673/1274) were the leader of called Ekberism at the history of Sufism, was also the first commentator of Fusûs al-Hikem. It is possible to see clearly the point of view of Müeyyidüddin al-Cendî, who completed his special training of a religious order (seyrû sülûk) in the side of his sheikh Sadreddin Konevî, to the sunnah / hadiths of the Prophet (pbuh) in his book Nefha al-Rûh. Al-Cendî had explained subjects with verses and hadiths in his book Nefhatü'r-Rûh. Al-Cendî gives the hadiths he has used for counting evidence without mentioning his resources and without sened. Al-Cendî, after the

* Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, isaakalin@hotmail.com

basic issues of Sufism in Nefhatü'r-Rûh, dealt with good and bad behavior, good and bad moral characteristics, the functions of the heart tongue and other body organs, the maturation process of the human body and gave concise advice and advice.

Keywords: el-Cendî, Nefhatü'r-Rûh, Sinop, Pervâneoğulları, Sample human, Nice morality.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in örnek insan oluşu ve güzel ahlâkı "üsve-i hasene" "en güzel bir örnek" olarak betimlenmektedir: "And olsun, Allah'ın Resûlü'nde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.¹" "Ve sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin."² Hz. Peygamber'in (sav); "Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim"³ hadîsi de bunu vurgulamaktadır.

Türk – İslâm düşünce tarihinde örnek insan ve güzel ahlâk anlayışı, Kur'ân-ı Kerîm âyetleri ve Hz. Peygamber'in (sav) hadîsleri çerçevesinde ortaya konmuş olmakla beraber, özellikle tasavvufun önemli meselelerinden biri olarak incelendiği görülmektedir. Tasavvuf tarihinin önemli konularından olan insân-ı kâmil anlayışı, varlık ve bilgi problemleriyle ilgisi yanında dinî ve ahlâkî boyutları da bulunan derin fîkrî çaba ve ruhî tecrübenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. İnsân-ı kâmil kavramı tasavvuf literatürüne Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından yerleştirilmiştir.⁴

İbnü'l-Arabî çizgisinde gelişen tasavvufî gelenekteki muhtevasıyla insân-ı kâmil düşüncesini doğrudan Kur'an'dan çıkarmak mümkün olmasa da bazı âyetlerin insân-ı kâmil düşüncesi istikametinde yorumlanabileceği ve yorumlanageldiği görülmektedir:

Kur'an'da Âdem'in "halifelik" mevkiine sahip olduğu⁵, benî Âdem'in mükerrem kılındığı⁶; insanın "ahsen-i takvîm" üzere yaratıldığı⁷, göklerde ve yerde olan her şeyin insanın emrine verildiği⁸, kendisine esmânın/varlıkların isim ve özelliklerinin öğretildiği⁹ ve insanın emaneti yüklendiği¹⁰ ifade edilmektedir.

1. İnsân-ı Kâmil

İnsân-ı kâmil Hak ile halk arasında bir köprü vazifesi görür. Gerçek insân-ı kâmil olan Hz. Peygamber ile onun vârisi olan insân-ı kâmilin bir özelliği de Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmış olması bakımından ahlâkî kemale sahip bulunmasıdır. İnsân-ı kâmil şariat, tarikat, hakikat ve mârifet itibarıyla tam ve ergin olan kişidir. Kâmil insanın sözleri doğru, işleri iyi, ahlâkî güzeldir, mârifet sahibidir, yani eşyayı ve ondaki hikmetleri gereği gibi bilir.

İnsân-ı kâmilin bir başka fonksiyonu da ilâhî varlık için en büyük şahit ve delil olmasıdır. Bu delil öteki bütün delillerden daha güçlüdür; çünkü ilâhî isim ve sıfatlar hiçbir varlıkta insân-ı

¹ Ahzâb 33/21.

² Kalem 68/4.

³ Muvatta, hüsnü'l-hulk 1.

⁴ Mehmet Aydın, "insan-ı kâmil", DİA, 22/330-331, İstanbul, TDV Yayınları, 2000.

⁵ Bakara 2/30.

⁶ İsrâ 17/70.

⁷ Tîn 95/4.

⁸ Câsiye 45/13.

⁹ Bakara 2/31.

¹⁰ Ahzâb 33/72.

kâmilde olduğu kadar parlak bir şekilde görünmez. O Allah isminin mazharı, yaratılışın gayesi ve Allah'ın halifesidir.¹¹

2. Müeyyidüddîn el-Cendî

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (638/1240) ve Sadreddin Konevî'nin (673/1274) önderliğini yaptıkları ve tasavvuf tarihinde Ekberîlik olarak adlandırılan meşrebin önemi bir diğer ismi, aynı zamanda Fusûsü'l-Hikem'in ilk şârihi olan, Ebû Abdillâh Müeyyidüddîn b. Mahmûd b. Sâid el-Cendî'dir (691/1292). Türkistan'ın Cend şehrinde doğan el-Cendî, seyrü sülûkünü Sadreddin Konevî'nin yanında tamamladıktan sonra Bağdat'a, ardından Pervâneoğulları'nın hâkimiyeti altında bulunan Sinop'a gelmiş ve Nefhatü'r-Rûh, adlı eserini burada Farsça olarak kaleme almıştır.¹²

a. el-Cendî'nin Eserleri

Şerhu Fusûsü'l-Hikem
Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh
'Ulûm-i Ahadî ve Ma'ârif-i Ahmedî
Hulâsatü'l-İrşâd ve İrşâdü'l-Hulâsa
İrşâdü'l-Kemâlât
Ezrâku'l-Hatmeteyn
Kitâbü'l-Esmâ'
Şerhu Mevâkı'ı'n-Nücûm.¹³

b. el-Cendî'nin *Nefhatü'r-Rûh*'ta Örnek İnsan Anlayışı

el-Cendî, Nefhatü'r-Rûh'ta tasavvufun temel meselelerinin ardından iyi ve kötü davranışlar, iyi ve kötü ahlâkî özellikler, kalp dil ve diğer vücut organlarının görevlerini, insanın olgunlaşma sürecini ele almış ve özlü nasihat ve tavsiyelerde bulunmuştur. el-Cendî, insanın öncelikle kendini tanıması/bilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. el-Cendî, kendini tanıyan/bilen insanın, "marifetullah" olarak ifade edilen; Allah'ı tanıma, bilme aşamasına geçebileceğini söylemektedir.

el-Cendî, kendini ve Rabb'ini tanıyan/bilen insanın, ahlâkını güzelleştirmesi gerektiğini ve bu konuda Hz. Peygamber'in (sav) rehberliğine muhtaç olduğunu belirtmektedir. Hz. Peygamber'den (sav) sahâbîlere, onlardan tabiûn'a, onlardan tebe-i tâbiîn'e ve onlardan da silsileyle her yüzyılda ümmetin seçkinlerine intikal eden peygamberî ahlâkını; insanı dünya ve âhîret mutluluğuna erdireceğini ifade etmektedir.

c. Nefhatü'r-Rûh'taki Rivayetler

el-Cendî'nin, Nefhatü'r-Rûh'ta istişhâd için kullandığı hadislerin senedsiz olarak ve kaynaklarına işaret etmeksizin yer aldığı görülmektedir. Kitap boyunca kullanılan söz konusu hadislerin sıhhat derecesi açısından sahih, hasen ve zayıf; kimi rivâyetlerin ise mevzu/uydurma oldukları tespit edilmiştir. el-Cendî, Nefhatü'r-Rûh'ta konuları âyet ve hadislerle izah etmiştir. el-Cendî, istişhâd için kullandığı hadisleri senedsiz olarak ve kaynaklarına işaret etmeksizin vermektedir. Söz konusu rivâyetlerden birkaç örnek:

¹¹ Aydın, age, 22/330.

¹² Süleyman Uludağ, "cendî", DİA, 7/361-362, Ankara, TDV Yayınları, 1993.

¹³ İbrahim Kunt, Konevî'nin Öğrencisi Müeyyidüddîn-i Cendî'nin Hayatı ve Eserleri", 161-166, Konya, Mart 2014.

“Kendini bilen Rabb’ini bilir”

Özellikle sufi çevrelerde hadis-i şerif olarak anlatılagelen “men arefe nefsehü fekad arefe Rabbehü”, “Kendini bilen Rabb’ini bilir”¹⁴ من عرف نفسه فقد عرف ربه sözünün bir başka ifadesidir. Söz konusu söz, hadis kaynaklarında Hz. Peygamber’in (sav) sözü (hadis) olarak tespit edilememişse de; içeriğinin, anlamının doğru ve İslam’a uygun olduğuna dair yorumlar yapılagelmiş ve bu söze dair geniş bir literatür ortaya çıkmıştır.

Esma-i Hüсна hadisi

“Allah’ın doksan dokuz ismi vardır; yüzden bir eksik. Kim bu isimleri ezberlerse/sayarsa Cennete girer. O tektir, teki sever.”¹⁵ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مَنْ أَحْصَاهَا أَخْرَجَهُ الْبَخَارَى بِهَذَا اللَّفْظِ، وَمُسْلِمٌ بِدُونِ ذِكْرِ الْوَتْرِ، مَنْ حَفِظَهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ، إِنَّ اللَّهَ وَثَرٌ يُحِبُّ الْوَثَرَ. وفي رواية: مَنْ أَحْصَاهَا أَخْرَجَهُ الْبَخَارَى بِهَذَا اللَّفْظِ، وَمُسْلِمٌ بِدُونِ ذِكْرِ الْوَتْرِ، وَالتِّرْمِذِيُّ وَزَادَ فَعَدَهَا

“Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanınız”

Birçok kitapta Hz. Peygamber’e (sav) nispet edilen «Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanınız» sözü, merfû hadîs olarak tespit edilememiş olmakla beraber Gazali (505/1111), *Maksadu’l-Esnâ Şerhu Esmâi’l-Hüsna* adlı eserinde, bu kitabını, yukarıdaki ve «Hiç şüphesiz Yüce Allah’ın bir takım ahlaki özellikleri vardır. Onlardan biriyle ahlaklanan cennete girer» hadisi sebebiyle telif ettiğini belirtmektedir.¹⁶

Kenz-i Mahfi sözü

“Ben gizli bir hazine idim; bilinmek istedim, mahlûkatı yarattım.”¹⁷ كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا، فَأَرَدْتُ أَنْ أَعْرِفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ

Halk arasında ve tasavvuf kitaplarında kudsi hadîs olarak bu sözün Hz. Peygamber’e atıfı ve sahih veya zayıf herhangi bir isnadı tespit edilememiştir. Ali el-Kârî gibi müellifler ise bu sözün, hadis olmamakla beraber manasının doğru olduğunu; “Ben cinleri ve insanları, ancak bana ibadet etsinler diye yarattım”¹⁸ âyetinin anlamına uygun/ondan mülhem olduğunu vurgulamışlardır.

“Kendini bilen Rabb’ini bilir” sözü gibi “Ben gizli bir hazine idim; bilinmek istedim, mahlûkatı yarattım” sözü etrafında da oldukça geniş bir literatür ortaya çıkmıştır.

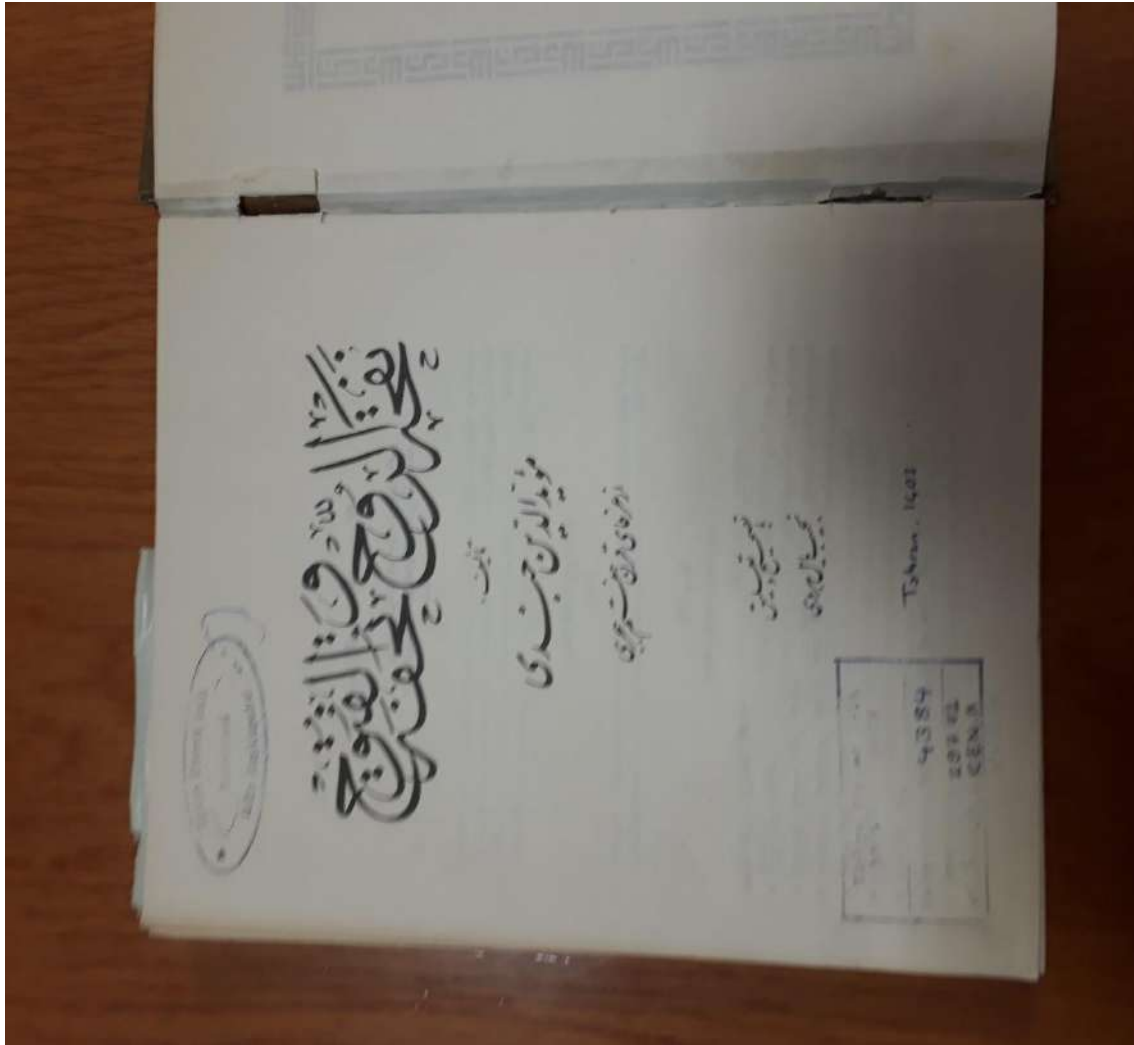
¹⁴ Bu sözün hadîs olup olmadığıyla ilgili değerlendirmeler için bkz: Aclûnî, Keşfü’l-Hafâ, 2/262, hadîs no: 2532.

¹⁵ Buhârî, Tevhîd 12; Şurût 18; Müslim, Zikir 5; Tirmizî, De’avât 25; Nesâî, es-Sünenü’l-Kübrâ, Nu’ût 1.

¹⁶ Gazali, *Maksadu’l-Esna Şerhu Esmâi’l-Hüsna*, s. 110.

¹⁷ Acluni, *Keşfü’l-Hafa*, II/132, hadîs no: 2016.

¹⁸ Zâriyât 51/56.





SİNOP'TA TÜRK-İSLAM MEDENİYETİNİN SEMBOL İSMİ: SARI SALTUK (SALTUK ET-TÜRKÎ)

Fevzi RENÇBER *

Öz

Tarihi kaynaklarda “mücahid-gazi, şeyh, baba, dede, gazi-derviş, alperen, alim, mübarek zat, ermiş, derviş” gibi sıfatlarla anılan Sarı Saltuk (Saltık) (ö. 697/1297-98) Sünnî, Alevî ve Bektaşî çevrelerince farklı yönleriyle benimsenmiş önemli bir şahsiyettir. Anadolu ve Rumeli'nin Türkleşip İslamlaşmasında etkin rol oynayarak gönüllerin fethedilmesi noktasında önemli gayretleri olan bir kişidir. Gerçek şahsiyeti ile mitolojik kimliği karşılaştırıldığında mitolojik şahsiyetinin dilden dile daha çok yayıldığını ve insanlar üzerinde daha yoğun tesirler meydana getirdiğini söylemek daha doğru olacaktır. Sarı Saltuk, Sinop'ta doğmuş, çocukluğunu ve gençliğini Karadeniz'in kıyı şehri olan bu ilimizde geçirmiştir. Daha sonra Kırım tarafına geçip fetihlerini bu diyarlarda sürdürmüştür. Bu bağlamda Sarı Saltuk, Sinop'un yetiştirdiği en önemli değerlerdendir. Sarı Saltuk doğup büyüdüğü Sinop'un sınırlarını aşarak Anadolu, Rumeli ve Balkanlarda derin izler bırakmış, yaşamış olduğu coğrafyanın insanları tarafından çokça sevilen, sınırları ve yüzyılları aşan, Türk-İslam kültürünün önemli simalarından biri olmuştur. Sarı Saltuk, bir Anadolu ereni olarak Hacı Bektaş-ı Velî'den aldığı feyizle Anadolu'nun değişik yerlerinde ve Balkanlarda uğradığı yerlerde insanların İslam ile tanışmalarına katkıları olduğu için vefatından sonra adına birçok makam-türbe inşa edilmiştir. Bugün günümüzde Bulgaristan, Romanya, Bosna Hersek, Makedonya, Arnavutluk, İstanbul, Edirne, Niğde, Diyarbakır, Kütahya, Manisa, Tunceli ve İzmit gibi yerleşim merkezlerinde pek çok makam ve türbesi bulunmaktadır. Sonuç olarak bu çalışmamızda Sarı Saltuk'un hayatı, Anadolu ve Balkanlarda İslam'ın yayılmasına olan katkıları, Türk İslam medeniyetine etkisi ve çağları aşarak günümüze verdiği mesajları değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sinop, Sarı Saltık, Alevî, Sünnî, Türk-İslam.

The Symbol Name of the Turkish-Islamic Civilization in Sinop: Fair or Sarı Saltuk (Saltuk et-Türkî)

Abstract

Fair or Sarı Saltuk (d. 697 / 1297-98), known in the historical sources as adjectives such as mujahideen-veteran, sheik, pope, progenitor, veteran for the faith, fighter, sage, beloved person, saint, dervish is an important figure. There have been important efforts to conquer the hearts by playing an active role in the Turkification and Islamization of Anatolia and Rumelia. When the mythological identity of the real person is compared, it will be more accurate to say that the mythology has spread more than the language and that it creates more effective effects on people. Fair Saltuk was born in Sinop and spent his childhood and youth in this coastal city which is a seaside city in the Black Sea. Afterwards, he went to Crimea and continued his conquests in these territories. In this regard, Fair Saltuk is one of the most important values who was

* Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Başkanlığı, fevzirencber@hotmail.com.

grown up in Sinop. Sari Saltuk had gone deep beyond the borders of Sinop where he was born and grew and became one of the important figures of Turkish culture, which had left profound traces in Anatolia, Rumelia and the Balkans and was very popular with the people of his geography, getting beyond the borders and centuries. Inasmuch as Sari Saltuk, as an Anatolian Saint was enlightened by Hacı Bektâş-ı Velî and visited various places of Anatolia and in the Balkans where the people had met in the meeting with people because they had contributed to the introduction of spreading Islam, many authority tombs were built in the name of Sari Saltuk after his death. Today, there are many maqams and tombs in Bulgaria, Romania, Bosnia and Herzegovina, Macedonia, Albania, Istanbul, Edirne, Niğde, Diyarbakır, Kütahya, Manisa, Tunceli and İznik. As a result, the life of Sari Saltuk, his contributions to the spread of Islam in Anatolia and the Balkans, his influence on Turkish Islamic civilization and the messages he gave to the present day by going beyond the ages will be evaluated in this study.

Keywords: Sinop, Fair-Sari Saltik, Alevi, Sunni, Turkish-Islamic Civilization.

1.Sarı Saltuk’un Hayatı

Kalkolitik dönemden günümüze birçok medeniyete ev sahipliği etmiş Karadeniz’in liman şehri Sinop, yetiştirdiği şahsiyetlerle Türk-İslam medeniyetini tarihsel ve kültürel boyutlarıyla günümüze taşıyan şehirlerden biri olmuştur. Daha Önce Bizans’ın elinde olan Sinop XI. yüzyılın son çeyreğinde Anadolu’nun Türkler tarafından fethi süreci başlamış ve Selçuklular tarafından fethedilerek ihracat ve ithalat için liman olarak kullanılmıştır. Selçuklunun yıkılmasıyla kurulan beylikler döneminin akabinde Osmanlı’nın sınırları içine dahil edilmiştir. Tahrir defterlerine göre Osmanlı döneminde şehrin nüfusu Müslüman ve Hristiyan ailelerden müteşekkildir. Osmanlı döneminde Kastamonu vilayetine bağlı sancak iken cumhuriyet döneminde il olarak taksim edilmiştir.¹

Böyle bir ortamda Türk-İslam medeniyetine önemli katkıları olan Sarı Saltuk birçok tarihte birçok medeniyete ev sahipliği yapan, Müslüman-Hristiyan nüfusun birlik ve beraberlik içinde yaşadığı Sinop’ta dünyaya gelmiştir. Sarı Saltuk,

“Türk tarihi Anadolu’nun, Balkanların diğer pek çok coğrafyanın İslamlaşmasına katkıda bulunmuş adı bilinen ve bilinmeyen şahsiyetlerle doludur. Daha çok yazılı geleneğin hüküm sürdüğü merkezlerde değil de sözlü geleneğin hüküm sürdüğü muhitlerde yaşamış olmaları sebebiyle bu şahsiyetlerle ilgili yazılı belgelerden yoksun bulunmaktayız. Bu sebeptendir ki, Sarı Saltuk, Hacı Bektaş, Yunus Emre vb. gibi şahsiyetlerin gerçek olup olmadıkları her zaman tartışma konusu olmuştur. Sarı Saltuk, hayatı esatirle karışmış ve sözlü kültür içinde dinamizmini kaybetmeden günümüze kadar gelmiş bir Türk gazi dervişidir.”

2 XIII. yüzyılda başlayan Anadolu’daki İslamlaşma hareketi beraberinde Balkan coğrafyasında da İslamlaştırma, gönülleri fethetme yani fütuhati gerçekleştirmiştir. XIII. yüzyılda devam eden bu fetihlerin Balkanlardaki karizmatik liderliğin temsilcisi Sarı Saltuk’tur. Sarı Saltuk’un devamında, XIV. yüzyılın sonu ile XV. yüzyılın başında yaşayan Seyyid Ali Sultan, Otman Baba, Akyazılı Sultan, Demir Baba, Ali Koç Baba, Gül Baba gibi dervişler de bölgedeki gelişimi desteklemişlerdir.³

¹ Mehmet Öz, Sinop, *DİA*, XXXVII, 252-256.

² Abdurrahman Güzel, “Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi ve Sarı Saltuk”, *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu 6-10 Kasım 2013*, Köstence-Romanya, 2014, s. 19-26.

³ Coşkun Kökel, “Sarı Saltuk ve Balkanlarda Alevi, Bektaşî Kültürü”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2007, S. 43, s. 117-123.

Anadolu ve Balkanlarda Türk-İslam medeniyetinin sembol ismi haline gelen Sarı Saltuk, geçmişte Müslüman ve Hristiyan toplumun bir arada yaşadığı, hoşgörü ortamında Sinop'ta dünyaya gelmiştir. Asıl adı Muhammed Buhârî, “Şerif Hızır, Saltuk-ı Rumi, Saltuk Baba, Saltuk-u Türkî, Seyyid Şerif,⁴ Seyyid Gazi, Seyyid Sultan”, gibi rivayetlerin var olduğu iddia edilmektedir.⁵ Babasının adının ise Seyyid Hasan olduğu kabul edilmektedir. Hayatıyla alakalı ayrıntılı bilgi verilmemesine rağmen menakıp tarzı kitaplarda kendisi hakkında yarı tarihi yarı efsanevi bilgilere ulaşılmaktadır.⁶

Sarı Saltuk hakkında kaleme alınmış eserlerin en önemlisi Osmanlı şehzadesi Cem Sultan'ın, Ebü'l-Hayr Rûmî'ye yazdırdığı Saltuknâme'dir.⁷ Bunun yanında İbn Battûta'nın Seyahatnâme'sinde, Arap coğrafyacısı Ebü'l-Fidâ'nın Taqvîmü'l-Büldân'ında, Yazıcıoğlu Ali'nin Oğuznâme'sinde, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin Câmi'u Kerâmâtî'l-Evliyâ'sında, Kemâleddin Muhammad Serrâc er-Rifâî'nin, Teşvîkü'l-Ervâh ve Tüffâhu'l-Ervâh'ında⁸, Hacı Bektâş-ı Velî'nin Vilâyetnâmesi'nde⁹, İbn Kemal'in Târih-i Âl-i Osmân ve Müneccimbaşî Dervîş Ahmed'in Câmiu'd-Düvel'inde, Vilâyetnâme-i Kutbü'l-Aktâb Sultan Otman Baba'da Sarı Saltuk'un hayatıyla alakalı bilgiler bulunmaktadır.¹⁰

Bu kitaplar dilden dile dolaşan kerametlerinden ve hikâyelerinden meydana gelmektedir. Her ne kadar hayatıyla alakalı elimizde yeterli bilgi olmasa da Türk-İslam medeniyetine yaptığı hizmetleriyle hem Alevîler hem de Sünniler tarafından geniş bir coğrafyada hatıraları ve verdiği mesajları yaşatılarak birlik ve beraberliğe, birlikte yaşamaya sağladığı katkı yadsınamaz. Abdal Musa, Hacı Bektâş-ı Velî, Baba İlyas-ı Horasani gibi Türkmen babalar gibi Sarı Saltuk da Balkanlar'da ön plana çıkan popüler isimlerdendir. Bu minvalde Sarı Saltuk mesajlarıyla ve yaptığı hizmetleriyle çağları aşarak günümüze kadar gelebilmiş ender şahsiyetlerdendir.

Sarı Saltuk uğradığı yerlerde önemli hizmetlerde bulunduğundan kendisine saygı ve sevgiyi ifade etmek için makam-türbeler inşa edilmiştir. Günümüzde Bulgaristan, Romanya, Bosna Hersek, Makedonya, Arnavutluk, İstanbul, Edirne, Niğde, Diyarbakır, Kütahya, Manisa, Tunceli ve İznik gibi yerleşim merkezlerinde pek çok makam ve türbesi bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi Babadağ'ındaki zâviye, 1828'den sonra yaptırılan tek kubbeli basit türbe zaman zaman onararak korunmuş, son olarak Türk iş adamları tarafından restore ettirilip 26 Ekim 2007'de

⁴ Seyyid ulema ve Sinop'ta yaşamış seyyidler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ayhan Işık, “Maraş'ın Manevi Mimarları: Maraş Seyyidleri ve Nakîbü'l-eşrâf Kaymakamları”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Y. 2018, S. 15, s. 73-78, 93-94; Işık, “Sinop'un Manevi Mimarları: Sinop Seyyidleri ve Nakîbü'l-eşrâf Kaymakamları” Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk İslam Kültürü Sempozyumu, 5-7 Ekim 2018, Sinop; Işık, “Çankırı'nın Manevi Fatihleri: Çankırı Seyyidleri”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Y. 2017, S. 14, s. 85-110.

⁵ Franz Babinger, “Sarı Saltuk Dede” *İA*, X, 220.

⁶ Talip Tuğrul, *Tunceli Aleviliğinde İnanç ve İbâdet (Sarı Saltuk Ocağı Örneği)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2006, s. 48.

⁷ Geniş bilgi için bkz. Şükrü Halûk Akalın, “Saltukname'ye Göre Sarı Saltuk”, *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu 6-10 Kasım 2013, Köstence-Romanya*, 2014, s. 351-363.

⁸ Geniş bilgi için bkz. M. Saffet Sarıkaya, M. Necmettin Bardakçı, Nejdettin Gürkan, “İbnü's-Serrâc'a Göre Sarı Saltuk”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013, XIV, S. 32, s. 75-110.

⁹ Geniş bilgi için. Abdurrahman Güzel, “Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi ve Sarı Saltuk”, *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu 6-10 Kasım 2013, Köstence-Romanya*, 2014, s. 19-26.

¹⁰ Franz Babinger, “Sarı Saltuk Dede”, *İA*, X, 220-221.

ziyarete açılmıştır. Anadolu ve Balkanlarda değişik türbe ve makamlarında her yıl 2 Ağustos'ta kutlamalar yapılmaktadır.¹¹

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Hristiyanlar ve Müslümanlar tarafından Sarı Saltuk türbesi ziyaret edilmektedir. “Sarı Saltuk’un türbe ve makamlarıyla ilgili inançlarda Türk inanç sisteminin izleri görülmektedir. Bu türbe ve makamlar genellikle tepelik yerlerde, akarsuların ve büyük ağaçların yanlarında bulunmaktadır. Bu türbe ve makamlarda adak adama, dilek dileme, çeşitli ibadet şekillerine ve pratiklere bağlanmıştır. Kabir ziyareti, adak, medet umma, dilek dileme, ağaçlara bez bağlama gibi uygulamaların atalar kültürünün özellikleri olduğu bilinmektedir. Bu uygulamalar, günümüzde diğer türbe ve makamlarda olduğu gibi İslâmî şekillere büründürülerek yaşatılmaktadır.”¹² Bu türbe ve makamlar sarılık hastalığına yakalananlar, muradına ermek isteyenler tarafından ziyaret edilmektedir.

Sarı Saltuk ile ilgili keramet ve menâkıbın yaşarken oluşmaya başladığı, öldükten sonra ise efsaneleşerek devam ettiği ve dilden dile yayıldığı bilinmektedir. Buna göre Sarı Saltuk sadece Müslümanlar tarafından değil, gayr-i Müslimler tarafından da tanınan, bilinen ve kendisine başvurulmuş rûhânî bir şahsiyettir. Bu yüzden farklı coğrafyalardaki hükümdarlar onun bereketinden istifade etmek için ölümünden sonra lahtını veya ona ait hatıraları kendi memleketlerinde bulundurmak istemişlerdir. Sarı Saltuk’un gayr-i Müslimlerin bulunduğu sınır şehirlerinde yaşayıp çeşitli gazâlara katıldığı, Türk tasavvuf geleneğinde ifade edilen “tahta kılıçlı gaziler”den biri olduğu anlaşılmaktadır.

Sarı Saltuk’un Menkıbeleri

Anadolu ve balkanlarda yaptığı İslamlaştırma faaliyetlerinden dolayı bir Anadolu ereni ve alpereni olarak kabul görmüştür. Bu aktüalite beraberinde yaşanan veya yaşanmayan bazı hikayelerin dilden dile dolaşmasını sağlayarak varlığını kahraman Türkmen babası olarak ününe ün katarak devam ettirmiştir. Anlatılan bu menkıbelerin bazılarının gerçeklik payı olmakla birlikte bazısı da hakikatten uzaktır. Bu hikayeler, bu Anadolu erenlerinin sevgisini kalbinde taşıyan insanların aracılığıyla Sarı Saltuk’u doğa üstü güçlere sahip derviş konumuna dönüştürmüştür.

Sarı Saltuk hakkında anlatılan menkıbelerin bazısı aşağıdaki gibidir:

“Vilâyetnâme-i Kutbü’l-Aktâb Sultan Otman Baba adlı esere göre Sarı Saltuk, Hızır’ın himmetiyle Karadeniz’i seccadesiyle geçip Rumeli’ye gelmiştir. Sarı Saltuk zaman zaman bir şahin şekline girerek kerametler göstermiş, insan yiyen yedi başlı devi tahta kılıcıyla öldürmüştür. Kâfirlerin konuştuğu dilleri ve dinlerini iyi bildiğinden kendini gizleyen bir keşiş ve rahip olarak onların kilise ve saraylarını gezmiş, bazı yöneticilerini öldürmüş, bazılarını İslâm’a döndürmüştür.”¹³

Bir başka menkıbe ise şöyledir:

Hacı Bektaş, müridi olduğu zaman Sarı Saltuk’a bir kılıç, bir seccade ile yanına Ulu Abdal ve Kiçi Abdal adında iki arkadaş vermiştir. Üçü birlikte seccadeyle Sinop’tan Ermenistan’a kadar giderek kralını Müslüman yaptıktan sonra Varna’nın kuzeyindeki Kalliakra Kalesi’ne ulaşmış, orada bulunan yedi başlı bir ejderi öldürüp kale kumandanının Müslüman olmasını sağlamıştır. Ardından Sarı Saltuk arkadaşlarıyla beraber bir süre önce vefat etmiş olan Hacı Bektaş’ın kabrini ziyaret için Anadolu’ya dönmüştür.”¹⁴

¹¹ Machiel Kiel, “Sarı Saltuk”, *DİA*, XXXVI, s. 147-149.

¹² Şükrü Halûk Akalın, “Anadolu ve Balkanlarda Sarı Saltuk” <http://turkoloji.cu.edu.tr/CAGDAS%20TURK%20LEHCELERI/6.php>. 28.09.2018

¹³ Machiel Kiel, “Sarı Saltuk”, *DİA*, XXXVI, s. 147-149.

¹⁴ Machiel Kiel, “Sarı Saltuk”, *DİA*, XXXVI, s. 147-149.

Yaşarken insanların yaptığı hizmetler ölümlerinden sonra da kendisini takip eder. Bu hakikat Sarı Saltuk içinde geçerlidir.

“Ölümü üzerinden uzun zaman geçmeden, Sarı Saltuk’la ilgili menkıbelerle, Hristiyan azizlerinin menkıbeleri birbirine karışmış ve Hristiyanlarca takdis edilir hale gelmiş ve Sarı Saltuk hem bir Müslüman evliya hem de Hristiyan bir aziz olarak halk İslâm’ı ile Halk Hristiyanlığının ortak malı halini almıştır. Sarı Saltuk, Bulgaristan’da Saint Nicolas’la, Arnavutluk ve Korfu adasında Saint Spiridon’la ve Saint Georges’la bir tutulur hale gelmiştir. Türkmen babası ve İslâm velisi ile Hristiyan aziz-keşiş tartışması yaygınlaşan menkıbeler zenginliğinden olsa gerektir.”¹⁵

“Alplar çağının önde gelen kişilerinden Sarı Saltuk; olağan üstü gücü, kahramanlığı, merhameti, bilgisi, inancı, fedakârlığı, kerametleri ile alp-eren tipinin en güzel bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Sarı Saltuk’un Türk milleti üzerindeki etkisinin devam ettiği, hatırasının yaşamakta olduğu, ayakta kalan türbe ve makamlarının halkımız tarafından hâlâ büyük bir saygıyla ziyaret edilmesinden anlaşıyordu.”¹⁶

Yukarıda görüldüğü gibi Anadolu ve Balkanlarda gerçekleştirilen askeri fetihlerin yanında cereyan eden manevi fütihat hareketleri vesilesiyle birçok Hristiyan, Müslüman olduğundan çeşitli kahramanlık hikâyeleri ve mitolojik anlatılar hakkında rivayet edilmiştir.

Sarı Saltuk ile ilgili keramet ve menâkıbın yaşarken oluşmaya başladığı, öldükten sonra ise efsaneleşerek devam ettiği ve dilden dile yayıldığı bilinmektedir. Sarı Saltuk sadece Müslümanlar tarafından değil gayr-i Müslimler tarafından da tanınan, bilinen, kendisine başvuran insanların gönüllerini kazanmaya çalışan, kendisinden yaşarken ve öldükten sonra da manen istifade edilen, rûhânî bir şahsiyettir. Bu yüzden Anadolu ve Balkanlarda farklı devlet adamları ve insanlar onun bereketinden ve feyzinden istifade etmek için ölümünden sonra lahtını veya ona ait hatıraları kendi memleketlerinde bulundurmak istemişlerdir. Nihayetinde Sinoplu Sarı Saltuk’un gayr-i Müslimlerin bulunduğu sınır şehirlerinde yaşayıp çeşitli gazâlara katıldığı, Türk tasavvuf geleneğinde ifade edilen “tahta kılıçlı gaziler” ve “horasan erenlerinden biri olduğu” anlaşılmaktadır.¹⁷

Sonuç

Anadolu ve Balkanların İslamlaşmasında önemli gayretleri olan yarı gerçek yarı destansı tarihî-karizmatik- lider kişilik Sarı Saltuk’tur. Sarı Saltuk yaptığı hizmetleriyle bugün hem Alevîler hem de Sünniler tarafından destanlaşan önemli bir şahsiyettir. Sarı Saltuk ve diğer Anadolu erenlerinin temel hedefi gönülleri fethederek İslamın geniş coğrafyalara yayılmasına imkân sağlamaktır.

Geçmişte bir arada yaşamanın ve hoşgörünün güzel örneklerini bünyesinde barındıran bir ecdadın torunları olarak günümüze ve geleceğe dair umutlarımızı tazelememiz gerekmektedir. Bugün Alevîler tarafından Sarı Saltuk sadece Alevî- Bektaşî yoluna ait bir kahraman gibi anlatılmaya çalışılsa da Sarı Saltuk makam ve türbelerinin değişik coğrafyalarda bulunması, aslında Sarı Saltuk’un evrenselleşen bir değer olduğunu göstermesi açısından çok önemlidir. Oysaki Sarı Saltuk ne Alevî ne Sünnî’dir. Tarihe mal olmuş Sarı Saltuk hem Anadolu hem de Balkanlarda Türk-

¹⁵ Talip Tuğrul, Tunceli Alevîliğinde İnanç ve İbâdet (Sarı Saltuk Ocağı Örneği), Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2006, s. 57-58.

¹⁶ Şükrü Halûk Akalın, “Anadolu ve Balkanlarda Sarı Saltuk” <http://turkoloji.cu.edu.tr/CAGDAS%20TURK%20LEHCELERI/6.php>. 28.09.2018

¹⁷ M. Saffet Sarıkaya, M. Necmettin Bardakçı, Nejdettin Gürkan, “İbnü’s-Serrâc’a Göre Sarı Saltuk”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013, XIV, S. 32, s. 94.

İslam medeniyetinin ve Karadeniz'in incisi Sinop'un sembolleşen manevi bir değeridir. Sarı Saltuk'u Alevî veya Sünnî kelimesi ile sınırlandırmak Sarı Saltuk'a yapılacak olan en büyük haksızlık olarak değerlendirilebilir. Sarı Saltuk yani Saltuk et-Türkî, Sinop'ta doğup büyüyen ve doğduğu şehrin sınırlarını aşarak günümüze kadar ulaşan, bizlere ilham kaynağı olan, Türk-İslam medeniyetinin önemli sembol isimlerinden biridir.

Kaynakça

- Akalın, Şükrü Halûk. "Anadolu ve Balkanlarda Sarı Saltuk", <http://turkoloji.cu.edu.tr/CAGDAS%20TURK%20LEHCELERI/6.php>. 28.09.2018
- Akalın, Şükrü Halûk. "Saltukname'ye Göre Sarı Saltuk", Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu 6-10 Kasım 2013, Köstence-Romanya, 2014, s. 351-363.
- Ayhan Işık, "Çankırı'nın Manevi Fatihleri: Çankırı Seyyidleri", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Y. 2017, S. 14, s. 85-110.
- Ayhan Işık, "Maraş'ın Manevi Mimarları: Maraş Seyyidleri ve Nakîbü'l-eşrâf Kaymakamları", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Y. 2018, S. 15, s. 73-78, 93-94;
- Ayhan Işık, "Sinop'un Manevi Mimarları: Sinop Seyyidleri ve Nakîbü'l-eşrâf Kaymakamları" Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk İslam Kültürü Sempozyumu, 5-7 Ekim 2018, Sinop;
- Babinger, Franz. "Sarı Saltuk Dede" *İA*, X, 220-221.
- Güzel Abdurrahman, "Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi ve Sarı Saltuk", Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu 6-10 Kasım 2013, Köstence-Romanya, 2014, s. 19-26.
- Kiel, Machiel, "Sarı Saltuk", *DİA*, XXXVI, s. 147-149.
- Kökel, Coşkun. "Sarı Saltuk ve Balkanlarda Alevi, Bektaşî Kültürü", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2007, S. 43, s. 117-123.
- Öz, Mehmet. Sinop, *DİA*, XXXVII, 252-256.
- Sarıkaya, M. Saffet. Bardakçı, M. Necmettin. Gürkan, Nejdî. "İbnü's-Serrâc'a Göre Sarı Saltuk", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013, XIV, S. 32, s. 75-110.
- Tuğrul, Talip, Tunceli Alevîliğinde İnanç ve İbâdet (Sarı Saltuk Ocağı Örneği), Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2006, s. 57-58.

**ABDURRAHMAN B. EL-HÂC EBÛ BEKİR EL-KEFEVÎ
VE "MECMÛAİ HUTBE" ADLI ESERİNİN FIKHÎ TAHLİLİ**

Murat POLAT *

Öz

İslam dininde bilindiği gibi Cuma ve Bayram günleri Müslümanların kutsal zamanlarıdır. Bugünlere mahsus camilerde salalar, hutbeler, namazlar ve çeşitli dini aktiviteler ikame edilir. Zira bu zamanlar, hafta içi vakit namazlarına gelemeyen Müslümanları haftada bir ya da en azından yılda bir defa toplamak ve onlara dini mesajlar vermek için çok önemli bir fırsattır. Bu fırsatın iyi değerlendirilmesi hem cemaatin dini eğitim alabilmesine hem de cami ve imamına olan hüsnü teveccühün kazanılmasına olanak sağlayabilir. Hutbe yazımı ve iradında önemli olan düstur, kısıtlı zaman diliminde zamanı iyi kullanarak etkili, dokunaklı ve kısa mesajları hedef kitleye ulaştırmaktır. Sinoplu bir âlim olan Abdurrahman b. el-Hâc Ebû Bekir el-Kefevî de bu amaçla hicri 12. asırda kısa, özlü ve tevbib (taksim) usulüyle hutbeler kaleme almıştır. Âlim, bu hutbeleri imla ederken çeşitli konularda bazı fikhî hükümleri de cemaate arz etmekten geri durmamıştır. İşte bu çalışmada fasih, belîğ ve veciz bir şekilde ifade edilen bu hutbeler fikhî açıdan değerlendirmeye tabi tutulmuş, böylelikle âlimin ve o zamanki toplumun fikhî kültürünü tespit etmek amaçlanmıştır. Araştırma neticesinde hem âlimin hem de o zamanki toplumun fikhî kültürünün gerçekten ideal seviyede olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Abdurrahman b. el-Hâc Ebû Bekir el-Kefevî, Mecmûai Hutbe, Fikhî Tahlil, Hutbe.

**Abd al-Rahman b. al-Hajj Abu Bakr al-Kawawi
and Analysis of the Fiqh of the Work's Called "Mecmûai Hutbe"**

Abstract

As it is known in Islamic religion, the days of Friday and Feast are sacred times of Muslims. Special for todays Knels, Khutbah, Prayers and various religious activities are performed in the mosque. These times are a very important opportunity to gather Muslims who can not come to their five time prayers once a week or at least once a year and give them religious messages. A good evaluation of this opportunity will enable both the community to receive religious education and to acquire the mosque and faithfulness to the Imam. The motto, which is important in the writing of the Khutbah and in the will, is to use effective time in a limited time frame to bring effective, touching and short messages to the target group. Abd al-Rahman b. al-Hajj Abu Bakr al-Kawawi who is a Sinope scholar. also received a short, concise and informal manner in the 12th century for this purpose. The researcher, while writing these Khutbah, did not stop at introducing some jurisprudence to the congregation in various matters. In this work, these Khutbah, which are expressed in terms of facsimile, arbitrariness and clarity, have been subjected to an evaluation of the jurisprudence and thus aiming to identify the fiqh cult of the scholars and the society at that time. As a result of the

* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, m.polat05@hotmail.com.tr.

research, it has been seen that both researcher and the fiqh cult of the society at that time are at the ideal level.

Keywords: Abd al-Rahman b. al-Hajj Abu Bakr al-Kawawi, Mecmûai Hutbe, Fiqh analysis, Khutbah.

Giriş

Hutbe, Arapça bir fiil olan “h.t.b.” kökünden türeyen bir isim olup, hatibin cemaat huzurunda minberde yaptığı konuşmaya denir.¹ Hutbe, Allah'a hamd, Hz. Muhammed'e salavat, cemaate vaaz, öğüt ve dua etmekten ibarettir.² Hutbe, İslam fıkında cuma namazının sıhhat şartlarından birisidir. Nitekim “*Ey iman edenler, cuma günü namaz için çağrıldığınız zaman hemen Allah'ı zikre koşun; alış-verişi bırakın. Bilerseniz, bu sizin için daha iyidir.*”³ ayetinde geçen “Allah'ı zikre koşun” emri, çoğu alim nezdinde hutbe olarak anlaşılmıştır.⁴ Hz. Peygamber'in de hayatı boyunca bu ayetin emrini tatbik etmesi⁵ hutbenin meşruiyetini kanıtlamaktadır.

Hutbe telifi ve iradında önemli olan hususlardan birisi kısıtlı zaman diliminde zamanı iyi kullanarak belîğ, fasih, etkili, dokunaklı ve kısa mesajları hedef kitleye ulaştırmaktır. Abdurrahman b. el-Hâc Ebû Bekir el-Kefevi, bu amacı gerçekleştirmek için kısa, özlü ve tebvib (taksim, bablara ayırma) usulüyle hutbeler yazmıştır. Mevzu bahis edilen hususlar hutbelerin başından sonuna kadar kendini açıkça hissettirmektedir. Bu çalışmamızda söz konusu nitelikleri taşıyan hutbeleri fikhî bir tahlile tabi tutarak müellifin fikhî düşüncelerini ortaya çıkarmak, bu vesileyle tanınmasını sağlamak ve o dönemin fıkıh kültürüne ışık tutmak amaçlanmıştır.

1. Müellifin Hayatı

Müellif, İslam dünyasında tanınmış bir sima değildir. Adı, kaleme aldığı eserinde de zikredildiği üzere Abdurrahman b. el-Hâc Ebû Bekir Efendi el-Kefevi'dir. Müellifin nerede, kaç yılında doğduğu ve nerede, ne zaman vefat ettiği hakkında kaynaklarda bir malumat yoktur. Ancak bilhassa baba ve atasının Kefeli olduğu isim silsilesinden anlaşılmaktadır.⁶ Müellifin genel bir ifadeyle Osmanlı padişahlarının yirmi yedincisi olan I. Abdülhamid Han (1137/1725-1203/1789) zamanında yaşadığı söylenebilir. Çünkü ilk hutbesindeki salat ve selam bahsinde Raşit Halifelerle

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1414, cilt: I, s. 360-61.

² Alauddîn Ebû Bekir b. Mesud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, c. I, s. 262.

³ Cuma, 62/9.

⁴ Mesela; bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi*, c. I, s. 256; Burhânüddin Ebi'l-Meâlî İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhîdû'l-Burhânî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 2004, c. II, s. 62.

⁵ Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, yy. 1422, Cuma 2, 32; Salat 84; Ebû Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîh*, (Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty., Cuma 3, 11; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, *Sünen*, (Thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1406/1986, Cihad 32. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, (Thk. M. Fuad Abdülbaki), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, yy. ty., İkâmetü's-Salat 85, 86.

⁶ Müellifin baba ve atasıyla ilgili bilgi için bkz. Nevî Zâde el-Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmiletî's-Şekâik*, (haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları), İstanbul 1989, c. II, s. 80-81.

beraber o zamanın Osmanlı padişahı Abdülhamid'i de andığı, onun sultanlığının devamı için Allah'tan niyazda bulunduğu açıkça görülmektedir.⁷ Yaşadığı zamanla ilgili daha özel bir tarih vermek gerekirse, yazdığı eserde belirttiği üzere⁸ en azından hicri 1190'lı yıllar zikredilebilir. Müellifin bu eseri dışında başka bir eseri de tespit edilememiştir.

2. "Mecmûai Hutbe" Adlı Eseri

Araştırmamızda eserin İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler Koleksiyonu 1450 arşiv numaralı nüshası esas alınmıştır. Nüsha, kahverengi bir kartonla kaplanmıştır. Eser, ilk olarak biri boş, diğeri Atatürk Kitaplığı Belediye Yazmalarına ait mühür varağın- dan oluşan giriş kısmı, sonrasında satır sayısı 15'ten oluşan ve asıl konuların işlendiği 46 varaktan oluşan hutbeler ve en sonunda müellifin el yazısına benzemeyen Hamdele, Salvele ve eserdeki konularla ilgili bazı hadislerin bulunduğu müsvedde hüviyetindeki varak olmak üzere toplam 48 varaktan müteşekkildir. Eserin ferağ kaydında müellifin tam olarak ismi, “عبد الرحمان ابن الحاج أبو” şeklinde; yazılış tarihi ise, “تمت هذه الرسالة في سنة تسعين ومائة والف” ifadesinde geçtiği üzere hicri 1190 olarak imla edilmiştir. Hatta yazım tarihiyle ilgili daha özele inilerek “في ماه ربيع” ifadesiyle telifin Rebiü'l-Evvel ayının 23. günü tamamladığı belirtilmiştir. Arapça nesih türünde yazılmış olan eserin konu başlıklarının Hicri takvimdeki belirli günlere göre sırasıyla tanziminin, birinci ve ikinci hutbede okunması gereken Hamdele,⁹ Salvele¹⁰ Mevize¹¹ ve Tasliye¹² bölümlerinin kırmızı mürekkeple belirtilmesi karışıklığa engel olmakta, eserin tertip ve düzenini sağlamaktadır. Hele hele bu tanzimin ilgili ayet ve hadislerde geçen mana ve lafızlarla birebir tezyin edilmesi, eserin ilginç ve dikkate değer olduğunu ispatlar mahiyettedir. Öte yandan tereddüde düşüldüğü durumlarda müellifin tanınan bir kimse olmayışı ve başka eseri veya bu esere ait bir başka nüshası bulunmayışı gibi nedenlerden dolayı sadece bu nüshayla iktifa etmek zorunda kalındı.

3. Hutbelerin Konuları

Müellifin kaleme aldığı ilk hutbesinin muhtevası sırasıyla şöyledir:

Birinci hutbede: Hamdele, Şahadet, Mevize ve Mevize ile ilgili bir ayet,

İkinci hutbede: Hamdele, Tasliye-i ûlâ ve Tasliye-i sâniye, Salli ve Barik dualarının okunması, akabinde minberin bir merdiven aşağısında Raşit Halifelere, imamlara, Osmanlı padişahı olan sultan Abdülhamid Han'a, İslam ordusuna, ümmet-i Muhammed'e ve bütün peygamberlere dua ve niyazda bulunulması; minberin bir merdiven yukarısında ise Nahl suresinin 90. ayetinin okunması.

⁷ Abdurrahmân b. el-Hâc Ebû Bekir el-Kefevî, *Mecmûai hutbe*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler Koleksiyonu, nr 1450, vr. 4a-4b.

⁸ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 46a.

⁹ Hamdele: Açılımı “Elhamdülillah” cümlesi olan ve Allah'a hamd etmeyi ifade eden kısaltılmış mastardır. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Doğu Matbaası, yy. 1962, s. 383.

¹⁰ Salvele: Hz. Peygamber'e Besmele ve Hamdele sonrasında “*Vessalatü ve's-selâmü alâ seyyidînâ muhammed*” şeklindeki duadır. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, s. 1101.

¹¹ Mevize: İnsanlara öğüt ve nasihat etmektir. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, s. 759.

¹² Tasliye: Dua ve selam anlamını gelen “*Sala*” sülasi fiilinin çokluk ve tadiyet bildiren tef'il babındaki “*Sallâ*” fiiline çekimi sonucunda dört harfli mezid fiilinin mastarı olup, Hz. Peygamber üzerine “*Aleyhi's-selam*” veya “*Sallallâhü aleyhi ve sellem*” şeklinde çokça selam ve salavat getirmek demektir. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, s. 1241.

Ancak bundan sonraki hutbelerde yalnızca Hamdele, Şahadet, Mevize, Mevizeyle ilgili bir ayet ve ikinci hutbede Tasliye'ye yer verilmiş, diğer kısımların yazılmasına ihtiyaç hissedilmemiştir. Bu bilgiden hareketle, birinci hutbenin diğer hutbeler için bir örnek teşkil ettiği ve müellifin, hutbelerin fazla yekûn oluşturmaması için böyle bir davranış sergilediği sonucu çıkarılabilir. Ayrıca halife, padişah veya devlet başkanlarının yâd edilmesine hutbenin ikinci yarısında yer verilmesi, minberlerin ilim, idare ve kaza fonksiyonunun yanında devlet başkanına bîlati yenileme makamı gibi bir başka fonksiyonunu da gündeme getirmektedir. Çünkü devlet başkanı veya valilerin, vekâlet verdiği kimseler tarafından minberlerde anılması ve onlara dua edilmesi, kendileri hutbe iradına çıkmasalar da iktidar ve yönetim kaynağının kendilerinde olduğunun bir itirafıdır. İslam tarihinde devlet başkanlarının veya valilerin görevi üstlenirken ve bırakırken minberi hâkimiyetin sembolü olarak telakki etmeleri,¹³ bu tezi desteklemektedir. Müellifin de bu sadette hutbeler yazması, zihinlere bu gibi düşünceleri çağrıştırmaktadır.

Hutbelerin konularında zaman mefhumunun esas alındığı ve ona göre tanzim edildiği görülmektedir. Hicri takvimdeki Muharrem ayıyla hutbelere girizgâh yapılmış, bu ay ve diğer aylardaki önemli gün ve geceler ekseninde hutbeler düzenlenmiştir. Ayrıca önemli gün ve geceler haricinde birkaç mutlak konuyla ilgili hutbeler de eserde yerini almıştır. Öte yandan eser, sadece müellifin kaleminden çıkan hutbeleri ihtiva etmemiş, bunun yanında Aziz Mahmud b. Fazlillah b. Mahmud el-Üsküdârî'nin (ö. 1038) hutbelerinden¹⁴ ve Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonunda yazarı bilinmeyen bir kişinin hutbe mecmuasından¹⁵ da istifade edilmiştir. Mahmud Efendiden naklettiğine dair delil, “خطبات محمود أفندي رحمة الله عليه” şeklindeki hutbe başlığıdır.¹⁶ Söz konusu diğer kişiden de sadece Kurban Bayramı'yla ilgili hutbeyi iktibas ettiği iddia edilebilir. Zira ilgili hutbenin başında “خطبة العيد الأضحى لأسعد أفندي” zikri¹⁷ bizi bu sonuca götürmektedir. O halde müellif, bu hutbe mecmuasını oluştururken kendi hutbeleri yanında aynı tarzda yazılan başka hutbelerden de istifade etmiştir. Bu minvalde eserde bulunan toplam altmış üç hutbenin en azından elli üç hutbesi müellifin kendi dirayetinden, dokuz hutbe Mahmud Efendi'den, bir hutbe ise meçhul kişiden sadır olduğu ifade edilebilir. Eserde bazı varakların noksanlığı da gözden kaçmamıştır. Mesela; 41b nolu varağın sonundan 42a nolu varağa geçilirken hem anlam yönünden hem de sayfa altına düşülen notun karşı sayfanın başında aynen zikredilmemesi, varağın eksikliğini göstermektedir.

4. Hutbelerin Fesahat, Belagat ve Vecizliği

Müellif, hemen hemen bütün hutbelerinde fesahat, belagat ve vecizliği elden bırakmamış, cemaati adeta hutbeyi pürdikkat dinlemeye sevk etmiştir. Hutbelerin başından sonuna kadar bu

¹³ Mustafa Baktır, “Hutbe”, *DİA*, İstanbul 1998, c. XVIII, s. 426.

¹⁴ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 40a-46a. İlgili hutbeler için bkz. Aziz Mahmud b. Fazlullah b. Mahmud Hüdayi el-Üsküdârî, *Hutbe Mecmuası*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan Koleksiyonu, nr 253; Aziz Mahmud Efendi Hüdayi, *Hutbeler*, Bayezid Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Koleksiyonu, nr 1793; Aziz Mahmud b. Fazlullah b. Mahmud el-Üsküdari Hüdayi, *Mecmua-i Hutab*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Koleksiyonu, nr 332; Aziz Mahmud b. Fazlullah b. Mahmud el-Üsküdari Hüdayi, *el-Hutab*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonu, nr 693; Aziz Mahmud b. Fazlullah b. Mahmud el-Üsküdari Hüdayi, *el-Hutab*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonu, nr 706.

¹⁵ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 23a-24a. İlgili hutbeler için bkz. *Hutbe Mecmuası*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu, nr 3716.

¹⁶ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 40a.

¹⁷ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 23a.

fesahat, belagat ve vecizlik hutbeye hakimdir. Cümlelerin sonları Hamdele'den Tasliye'ye kadar aynı kafiyeyle hitama erdirilmiştir. Bu hutbelerden bir misal sunmak gerekirse, muharrem ayıyla ilgili şu hutbe zikredilebilir:

الحمد لله خالق الأرواح والأجسام، ومصرّف جميع الدهور والأزمنة والأعوام، الموصوف بالعظمة والبقاء والدوام، الذي جعل شهر المحرم تاجاً لكل سنة وعام، وديباجة للشهور والأزمان والأيام، وأشهد شهادة تنجي قائلها من الأحران والآلام، ونشهد الذي أرسله الله تعالى كافةً للأنام، زينوا أيامكم بالصلوة والزكاة والصيام، وعمّروا لياليكم بالتسبيح والتهليل والقيام، خصوصاً في شهر محرم هذا وهو شهر الله المحرم الحرام، وبادروا بالأعمال الصالحة قبل هجوم الأسقام، ونوروا قلوبكم باتباع سنة سيد الأنام، واسئلوا الله العفو والعافية والوفاء على الإسلام. إنّ الدين عند الله الإسلام. اللهم صلّ على محمد الذي جعلته مميزاً بين الحلال والحرام، اللهم صلّ على محمد الذي خُصّ بالحوض واللواء والمقام.

İslam'da namazların uzun, hutbelerin veciz olarak ifa edilmesi hem sünnetin gereği hem de hatibin fıkıh anlayışının üst seviyede olduğunun bir alametidir. Nitekim Hz. Peygamber: “*Namazının uzun, hutbesinin kısa olması bir kimsenin fıkhi anlayışının güzel olduğunun göstergesidir. Artık namazı (cemaate ağır gelmeyecek şekilde) uzatınız, hutbeyi de kısa irat ediniz. Gerçekten bazı sözler, sihir gibi kalpleri büyüler.*”¹⁸ buyurarak bu hususa işaret etmiştir. Müellif de bu ikazı dikkate alarak hem birinci hem de ikinci hutbesini veciz, belîğ ve kafiyeyle olarak kaleme almıştır. Buradan müellifin Hz. Peygamber'in uyarılarına duyarsız kalmadığı ve gerçek bir fakih olduğu sonucu çıkarılabilir.

5. Hutbelerin Dili

Osmanlı döneminde başka bir dile çevrilme ihtiyacı hissedilmediğinden¹⁹ olsa gerek, hutbe mecmualarının çoğunun Hamdele, Salvele ve Tasliye dışındaki mevize bölümlerinin dahi tamamının Arapça olarak kaleme alındığı görülmektedir. Hâlbuki Türkçe konuşan kimselerin yaygın olduğu bir toplumda hiç olmazsa mevize bölümünün Türkçe olarak yazılması ve irat edilmesi önemli bir husustur. Zira bu husus, “*Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın.*”²⁰ ayeti ve Hz. Peygamber'in bir hükmü tebliğ ettiğinde iyice anlaşılсын diye üç defa tekrar ettiği²¹ hadisiyle tezat oluşturmaktadır. Öyleyse hutbelerin, muhatapların diline göre imlası ve iradı zaruridir. Nitekim Meşrutiyet döneminden itibaren hutbelerin en azından mevize bölümünün Türkçe yazılıp okunmasıyla ilgili o dönemin fakihlerinden birtakım fetvaların talep edilmesi,²² bu zaruret mucibince. Mamafih bazı kesimler tarafından bu fetvaların da kulak ardı edilmesi sonucunda hutbelerin tamamının Arapça okunmasını savunanları razı etmek ve halkı hutbedeki mesajlar hakkında bilinçlendirmek için Osmanlı'da “Kürsü Şeyhliği” veya “Selâtin Şeyhliği” veyahut “Cuma Vaizliği” adı altında kadrolar tahsis edilmiştir. Bu kadrolar sayesinde namazlardan sonra insanlar, okunan hutbeler hakkında

¹⁸ Müslim, Cuma 13.

¹⁹ Bu düşüncenin aksini iddia eden Kâtip Çelebi şöyle demiştir: “*İnsanların çoğunun anlamadıklarını öğrenmeye değil, ondan yüz çevirmeye ve ilgisiz davranmaya meyilli oluşları gerçeğinden hutbeler Arapça irat edilmiştir.*” Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ahak*, İstanbul 1286, s. 142-143.

²⁰ İbrahim, 14/4.

²¹ Buhârî, İlim 30.

²² Bu fetvalara bir örnek vermek gerekirse, “Ne olurdu hutaba-i kiram hazerâtı hutbenin hitap demek olduğunu, hitapta ise her kavim ve milletin kendi lisanlarıyla hitap eylemek (İbrahim suresi, ayet 4) gibi ayet-i kerime ve pek çok ahadis-i nebeviyye muktezasinca lazım ve farz olduğunu düşünseler, zemin ve zamana muvafık Arapça mukaddimelerle müterafık Türkçe olarak hutbeler okusalar... Alimcan el-İdrîsî, “Hutbelere Dair”, *Sırat-ı Müstakim*, Adet 120, 20 Zilhicce 1328, s. 263-264; Nesimi Yazıcı, “Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir’de Dini Hayat Üzerine Bazı Gözlemler (1916-1917)”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1998, s. 37, s. 115-116.

aydınlatılmış, gerekli izahat ve telkinler arz edilmiş, böylece problem vuzuha kavuşturulmuştur. Cumhuriyetin ilanıyla beraber de Hamdele, Salvele ve Tasliye kısımları aynen Arapça, mevize kısmı ise Türkçe olarak irat edilmeye başlanmıştır.²³

İslam hukukunda hutbenin Arapça olarak irat edilmesi İmam Şafii, Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve çoğunluğu oluşturan Hanefî fakihlere göre şart; Ebu Hanife ve diğer bazı Hanefî fakihlere göre şart değildir.²⁴ Öyleyse Müellifin, hutbelerin dilini fakihlerin çoğunluğuna uyarak Arapça yazdığı, hükmünü ise şart olarak benimsediği söylenebilir. Ayrıca o dönemde farklı dilde hutbeler yazmak alışık olunmayan bir durumdu. Kaldı ki, yukarıda da ifade edildiği gibi bu durum ancak Meşrutiyetle beraber neşv-ü nema bulmaya başladı. Keza Arapçanın zengin bir dil olması, İslam dininin bir şiarı kabul edilmesi, onunla irat edilen hutbenin Allah kelamıyla paralellik arz etmesi sebebiyle cemaatte derin bir etki bırakabilmesi, hutbede geçen ayet ve hadislerin öğrenilmesinin zor olmayışı gibi nedenlerle de müellif hutbelerini Arapça olarak yazmakta ısrar etmiş olabilir.

6. Hutbelerin Üslubu

Yukarıda da değinildiği gibi birinci hutbelerde Hamdele, Şahadet, Mevize ve Mevize ile ilgili bir ayet; ikinci hutbede ise Hamdele, Tasliye-i ûlâ ve Tasliye-i sâniye, Salli ve Barik dualarının okunması şeklinde bir bölüm silsilesi takip edilmiştir. Hutbeyle ilgili kaleme alınan başka eserlerde de zikri geçen bölümlerin içeriğinin konuyla ilgili ayet ve hadislerden yararlanılarak hemen hemen benzer şekilde kaleme alınması,²⁵ hicri 12. asırda belli bir hutbe yazımı geleneğinin varlığını gözler önüne sermektedir. Müellifin eserinde kendi hutbelerinin yanında benzer tarz ve üsluba sahip farklı kişilerin hutbelerine de yer vermesi bu tezi destekler mahiyettedir. Öte yandan hutbelerin, daha çok ilgili ayetlerdeki lafızlarla yoğurulması, Hz. Peygamber'in sünnetini de ihya etme anlamı taşır. Zira Hz. Peygamber'in hutbeleri gözden geçirildiğinde bu anekdot aşıkare anlaşılabılır.²⁶

7. Hutbelerin Fıkḥî Tahlili

a. Hutbede Minberin Mahiyeti ve Önemi

Hz. Peygamber Medine'ye teşrif ettiklerinde, yapılan ilk mescitte Müslümanların sayısı az olduğu için hutbeleri minber ihtiyacı hissetmeden irat etti. Sonraları Müslümanların sayısı günden güne arttıkça herkese sesini rahatlıkla duyurmak için hurma kütüğüne çıkarak hutbe ve derslerini ifa etti. Yaklaşık yedi sonra da ilk defa bir minber yapma zarureti hâsıl oldu. Yapılan minber iki basamak ve üst tarafında bir oturma yerinden müteşekkildi. Hz. Peygamber'in vefatından

²³ Yazıcı, "Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dini Hayat Üzerine Bazı Gözlemler (1916-1917)", s. 112-114. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983, c. II, s. 345.

²⁴ Baktır, "Hutbe", *DİA*, c. XVIII, s. 425. Recai Doğan, "Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 1998, c. I, s. 2, s. 34.

²⁵ Karşılaştırma için mesela; bkz. *Hutbe Mecmû'ası*, Ankara Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, nr. 3554; *Risâle-i Hutbe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa-Kemankeş Koleksiyonu, nr. 394; *Mecmuatü'l-hutbe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 1193/2; *Hutbe Mecmuası*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa Koleksiyonu, nr. 1025; *Hutbe Mecmuası*, Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Koleksiyonu, nr. 1732; *Hutbe Mecmuası*, Süleymaniye Kütüphanesi, Uşşaki Tekkesi Koleksiyonu, nr. 39; *İlaveli Hutbe Mecmuası*, Süleymaniye Kütüphanesi, İyd Mehmed Efendi Koleksiyonu, nr. 241/1.

²⁶ Muhammed Ebû Zehrâ, *el-Hatabe*, 2. Bsk., Kahire 1980, s. 273.

sonra Hz. Ebu Bekir ona saygısından dolayı ikinci basamakta, Hz. Ömer her ikisine saygısından dolayı birinci basamakta hutbelerini irat ettiler. Hz. Osman ise Hz. Peygamber'in mirasını canlı tutmak ve unutturmamak için üçüncü basamakta hutbeyi irat etti. Zira basamağa çıkmadan hutbenin ifası sünnete aykırılık sayılmaktadır.²⁷ Daha sonra zaman içerisinde caminin büyüklüğü ve cemaatin sayısı esas alınarak 3, 5, 7 ve 9 basamaklı minberler inşa edildi. Devlet başkanları ya da onun vekâletini üstlenen din adamları en üst basamağa çıkarak Hz. Peygamber'in bu mirasına sahip çıktılar. Müellifin muharrem ayıyla ilgili ilk yazdığı hutbesinde, ikinci hutbeyi irat ederken Hamdele, Tasliye ve Salli-Barik duaları okunmasının akabinde dua ve niyaz için bir basamak aşağı inilmesini, burada dua yapılmasını ve Nahl suresinin ilgili ayetinin okunması için ise tekrar yukarı çıkılmasını özellikle talep etmesi,²⁸ minberde en son basamağın (makamın) Hamdele, Şahadet, Mevize, Tasliye ve ilgili hutbe ayetinin kıraatı için, bir alt basamağın ise dua ve niyaz için kullanılmasını belirtmek amacı taşıdığı söylenebilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in hutbelerde son basamağı kullanma sünnetini de canlı tutmak amacı yattığı ileri sürülebilir.

b. Aşûre Orucunun Hükümü

Müellif, Aşûre orucuyla ilgili hutbesinde şunları söylemiştir: “Allah'ın bu dünyayı boşuna yaratmadığını, sizi ancak kendisine rükû ve secde yapasınız diye yarattığını bilin! O halde mutlu kimselerden olmak için Allah'ın ayı olan Muharrem'e saygı gösterin. Aşûre günü oruç tutmanın müekked sünnet olduğunu bilin. Cehennemden kurtulmak için ona iktidâ edin. Hz. Peygamber: “Aşûre günü Yahudilere muhalefet ederek oruç tutun! Yine o günün öncesinde ve sonrasında bir gün oruç tutun!”²⁹ buyurmuştur. Bir ayette “Her kim Rabbine kavuşmak isterse salih amel işlesin, hiç kimseyi de rabbine ibadetinde ortak koşmasın.”³⁰ buyurulmuştur.”³¹

Müellif, yukarıdaki hutbesinde Aşûre günü oruç tutmanın sünnet-i müekkede olduğunu ifade etmiştir. O zaman müellifin ve o zamanki toplumun Şafii mezhebine müntesip olduğu ya da en azından insanları Aşûre orucunu tutmaya sevk etmek için Hanefi mezhebine uyararak müstehap demek yerine Şafii mezhebinden yardım alarak sünnet-i müekkede dediği söylenebilir. Şöyle ki, İslam'da Ramazan orucu farz kılınmadan önce Aşûre günü orucu Hanefilere göre vacipken sonradan müstehap hükmünü almıştır. Buna karşın Şafililerde ise ister başlangıçta isterse Ramazan orucundan sonra olsun Aşûre orucunun hükmü hep sünnet-i müekkede olarak kalmıştır.³² Bu meydana az önce arz edilen meselenin haklılık payı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Diğer taraftan müellif, aynı hutbesinde aşûre orucunun tutulması gerektiğini, bunu da tek başına değil, evvelsi günü veya ertesi günüyle birlikte ifa edilmesini hadis-i şerif bağlamında değerlendirmiştir.³³ İslam hukukunda Müslümanların kutsal günü ve bayramı kabul edilen Cuma günü, Yahudilerin kutsal günü sayılan cumartesi günü, yine Yahudiler nezdinde önemli gün sayılan aşûre günü mutlak olan alışkanlıklar hariç tek olarak oruç tutmak tenzihen mekruhtur.³⁴ Bunun sebebi İslam dışında başka bir kavmin taklit edilmesidir. Zira “Kim bir kavme benzemeye

²⁷ Nureddin Ebü'l-Hasan Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419, c. II, s. 9-10.

²⁸ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 4a-4b.

²⁹ Müslim, Sıyâm 20.

³⁰ Kehf, 18/110.

³¹ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 5b-6a.

³² Muhyiddin Yahya b. Şeref Nevevî, *el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzeb*, Dâru'l-Fikr, yy., ty., c. VI, s. 383 vd.

³³ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 5b-6a.

³⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi*, c. II, s. 79.

*çalışırsa, o da onlardandır.*³⁵ hadisi, bu konuya delalet etmektedir. Müellif de bu noktaya dikkat çekerek sırf aşure günü oruç tutmanın uygun olmadığını ileri sürmüştür.

c. Haram Ayların Önemi

Muharrem ayıyla ilgili başka bir hutbesinde müellif: "شهر المحرم الحرام" diyerek Muharrem ayının haram aylardan olduğunu deruhte etmiştir.³⁶ Keza recep ayıyla ilgili hutbesinde ise Allah'ın zamanı günlere, aylara ve yıllara taksim ettiğini ve ayların dördünü haram aylar kıldığını, bu aylardan birisinin de recep ayı olduğunu ve bu ayda iyilik ve takvada yarışılmasını, günah, fık ve Allah'a isyandan uzak durulmasını bilhassa istemiştir.³⁷ Müellifin bu sözlerin dayanağı, "Şüphesiz Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah katında ayların sayısı on ikidir. Bunlardan dördü haram aylardır. İşte bu, Allah'ın dosdoğru kanunudur. Öyleyse o aylarda kendinize zulmetmeyin. Fakat Allah'a ortak koşanlar sizinle nasıl topyekûn savaşıyorlarsa, siz de onlarla topyekûn savaşın. Bilin ki Allah, kendisine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir."³⁸ ayetidir. Ayette geçen zulüm kelimesini ise günah işlemek, Allah'a isyan etmek ve sınırlarını çiğnemek şeklinde tevil etmiştir.³⁹ Müellifin özellikle de haram aylarda günah işlemeyi ve Allah'a isyanı bırakmayı, buna karşılık itaat ve ibadeti tavsiye etmesi, haram aylarda sevap ve cezanın katlandığı meselesine dikkatleri çekmek olabilir. Çünkü dikkat çekilen gün ve mekânlarda ifa edilen ibadet veya işlenen günahın getirisi, sıradan günlerdeki ve mekânlardakilerle aynı değildir. Allah özellikle haram ayları belirterek bu zaman diliminin sıradan günler olmadığını işaret etmiştir.⁴⁰ O halde müellifin de bu hususu özellikle deklare ettiği ifade edilebilir.

d. Muharrem Ayına Mahsus Duanın Hükümü

Müellif, ilk hutbesinde Allah'ın muharrem ayını faziletli kılması sebebiyle oruç tutulmasının ve o günlere mahsus "اللهم انت الأبدى القديم وهي سنة جديرة، أسئلك فيها العصمة من الشيطان وأوليائه والعون" şeklinde duanın dillerden düşürülmemesinin mendup bir ibadet olduğunu dillendirmiştir.⁴¹ Fıkıh usulünde mendub, Şâri'in yapılmasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda mükelleften talep ettiği fiildir. Mendub, Hz. Peygamber'in sürekli yaptığı ve hiç aksatmadığı sünnet-i müekkede; kesintili olarak devam ettiği sünnet-i gayr-ı müekkede veya zaide ve beşerî yönlerini yansıttığı müstehab veya fazilet olmak üzere üç kısımda mütalaa edilmektedir. Her üç fiili yapan sevap kazanır. Ancak birincisini terk eden kötü bir fiil yapmakla beraber kınama ve azarlamaya, ikincisini terk eden yine kötü bir fiil yapmakla beraber ne kınamaya ne de azarlamaya tabi olur. Üçüncüsünü terk edene hiçbir şey gerekmediği gibi kötü bir fiil de yapmış sayılmaz.⁴² Bu bilgilerden hareketle muharrem ayına mahsus zikri geçen duanın hükmünün sünnet-i gayr-ı müekkede olduğu ileri sürülebilir. Zira söz konusu duanın sadece muharrem ayına mahsus oluşu ve başka zamanlarda ifa edilmeyişi bu

³⁵ Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistanî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Kitâbu's-Sünen*, (Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut ty., Libas 4.

³⁶ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 1b.

³⁷ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 14b-15a.

³⁸ Tevbe, 9/36.

³⁹ Zira bu şekildeki tevil pek çok alim tarafından da tercih edilmiştir. Mesela; bkz. Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, Dâru's-Sâbûnî, Kahire 1997, c. I, s. 497.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, Kahire 1964, c. VIII, s. 134-135.

⁴¹ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 2b-3a.

⁴² Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkıh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-Lübnan 2008, s. 98-99.

hükmü doğurmaktadır. Dolayısıyla bu fiili ifa eden sevap kazanır, terk eden ne kınama ne de azarlamaya müstahak olur.

e. Uğursuzluk Mefhumu

İslam'da sevap ve cezaların katlandığı bazı mekânların ve zaman dilimlerinin bulunduğu herkesin malumudur. Ancak uğursuzluk veya musibetlerin belli mekân ve zaman dilimlerine mahsusiyeti söz konusu değildir. İslam daima bu gibi şeylerin karşısında durmuş, böyle inanışların yersiz olduğunu her fırsatta vurgulamıştır. Bu doğrultuda, cahiliye Araplarınca bir uğursuzluğu olduğu zannedilen, felaketlerin odak noktası haline getirilmiş ve bu sebepten umrenin bu ayda yapılmasını büyük günah sayan Safer ayı taassubunu⁴³ temyiz etmiş ve etrafındaki şüpheleri kaldırmıştır. Bu amaç doğrultusunda hareket edenlerden birisi de müelliftir. Müellif, Safer ayı hakkındaki hutbesinde bu ayın Allah'ın aylarından bir ay olduğunun, ona ta'zimin gerekliliğinin ve şirk ve küfür ehlinin zannettiği gibi uğursuz ve felaketli bir ay olmadığının altını çizmiş, Hz. Peygamber'in "*Eşyada uğursuzluk yoktur, Safer ayında uğursuzluk yoktur, baykuşun ötmesinde uğursuzluk yoktur, şekilden şekle giren yaratık (felaket) yoktur.*"⁴⁴ hadisini zikrederek görüşünü delillendirmiştir.⁴⁵ Gerek Hz. Peygamber'in anılan hadisi, gerekse "*İslam'da taşe'üm (uğursuz sayma) olmayıp, tefe'ül vardır.*"⁴⁶ hadisi, uğursuzluğun olmadığını, dolayısıyla Safer ayının da böyle bir zanla kötülenemeyeceği deklare edilebilir.

f. Hz. Peygamber'e Salat ve Selam'ın Hükmü

İslam'da Hz. Peygamber'e salat ve selam getirmek "*Allah ve melekleri Peygambere salât ederler. Ey iman edenler, siz de ona salât edin ve tam bir teslimiyetle selâm verin.*"⁴⁷ ayeti gereği ömürde bir defa farz, her ilk işitmede vacip, işitilen ortamda tekrar etmek ise sünnettir.⁴⁸ Hz. Peygamber'in ismi geçtiği halde salat getirmeyen, ömründe bu farizayı hiç yapmazsa farzı, nadi-ren yapmazsa vacibi terk etmekle günaha girmekte, Hz. Peygamber'in: "*Yanında benim ismim anıldığı halde bana salât getirmeyen kişinin burnu yere sürtünsün. Ramazan ayı gelip geçtiği halde günahları bağışlanmayan kişinin burnu sürtünsün. Anne ve babası yanında yaşlandığı halde cennete giremeyen kimsenin burnu sürtünsün.*"⁴⁹ itabına maruz kalmakta ve diğer dünyada ona yakın bulunanlardan olamama⁵⁰ tehlikesini yaşamaktadır. Müellif de mevlid-i nebi ile alakalı kaleme aldığı hutbesinde dünya hayatının geçici zevklerine dalmamayı ve Hz. Peygamber'e eğer komşu olunmak isteniyorsa salat getirmenin çoğaltılmasını öğütlemektedir.⁵¹ Bu öğüdü de dualarda ne kadar çok salat getirilirse o kadar bela ve günahların giderileceğiyle ilgili hadise⁵² dayan-

⁴³ Ebû Dâvûd, Tıb 24.

⁴⁴ Müslim, Selam 33.

⁴⁵ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 7b-8a

⁴⁶ Buhârî, Tıb 54.

⁴⁷ Ahzab, 33/56.

⁴⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi*, c. I, s. 213.

⁴⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, (Thk. A. M. Şâkir), Mısır 1395/1975, Daavât 114.

⁵⁰ Tirmizî, Vitir 21.

⁵¹ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 11a. Aynı öğüdü bir başka hutbesinde de dile getirmiştir. Bkz. İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 39b-40a.

⁵² Konuyla ilgili hadisin meali şu şekildedir: Übey b. Kâ'b bir gün Hz. Peygamber'e: "*Ey Allah'ın Elçisi, ben sana çok salât getiriyorum. Duamın ne kadarını salâta ayırayım?*" diye bir soru sordu. Hz. Peygamber de: "*Dilediğin kadarını.*" buyurdu. Übey yine sordu: "*Dörtte birini ayırayım mı?*" dedi. Hz. Peygamber de yine: "*Dilediğin kadarını, ama arttırırsan senin için daha iyi olur.*" buyurdu. Übey: "*Peki*

dırmış olduğu ifade edilebilir. Bu itibarla hutbesinde ısrarla Hz. Peygamber’e salat ve selam getirmenin, aslında farzdan vacibe, vacipten de sünnete uzanan bir fiilin ifası anlamına geldiğini belirtmek istemiştir.

g. Bidat Mefhumu

Müellif, herhangi bir başlık belirlemediği hutbesinde Hz. Peygamber’e itaat etmenin yanında emir ve yasaklarına uymanın ve bidatlerden sakınmanın ehemmiyetine değinmiştir.⁵³ Burada müellifin, bidatleri hesene ve seyyie diye ikiye ayırmaksızın hepsinden sakındırması dikkat çekicidir. Zira ulemanın ekserisi bidati iki kısımda mütalaa etmişler, bidat-i haseneyi teşvik etmişler, bidat-i seyyieden sakındırmışlardır. Müellifin ise cumhurun görüşüne katılmayıp, bu mevzuda kendinden önce yaşamış Şâtıbî (ö. 790/1388) ile aynı görüşleri savunduğu ifade edilebilir. Şu kadar var ki, Şâtıbî bidati, “*Sonradan ortaya çıkan dinî görünümlü yol*” olarak tarif etmiş, bidatlerden hiçbirisine hasene dememiş, aksine bidatlerde karanlığın ve bulanıklığın hâkim olduğunu Hz. Peygamber’in: “*Bütün bidatler dalalettir.*”⁵⁴ hadisiyle delillendirmeye çalışmıştır.⁵⁵ Kanaatimize göre Hz. Peygamber’in bunca sünneti bulunmasına rağmen bu sünnetleri bırakıp dini görünümüne sahip ve aslı olmayan şeylere ittibâ etmek yerinde bir davranış değildir. Kaldı ki, Hz. Peygamber’in: “*Ümmetimin dalâleti zamanında kim sünnet-i seniyyeme yaparsa kendisine yüz şehit sevabını vardır.*”⁵⁶ hadisi de bidatlerin terkedilip sünnetlere ittibâ edilmesini telkin etmektedir.

h. Kur’an-ı Kerim’i Hatmetme ve Akabindeki Duanın Hükümü

Kur’an-ı Kerim’in baştan sona kadar okunmasına hatm-i şerif, akabinde yapılan duaya ise hatim duası adı verilir. İslam’da hatm-i şerifin her zaman yapılması teşvik edilmiş, bu minvalde her harfine on sevap yazılacağı Hz. Peygamber tarafından müjdelenmiştir.⁵⁷ Bu fiilin özellikle de Allah’ın ayı olan Recep ayında ifa edilmesi sevabın katlanmasına, daha fazla meleğin hatm-i şerif merasiminde bulunmasına ve onların okuyana salat getirmesine sebep olmaktadır. Müellif, Recep ayıyla ilgili hutbesinde Recep ayının faziletinden bahis açmış, hatim okuma ve hatim merasimini teşvik bağlamında Hz. Peygamber’in: “*Kul Kur’an’ı hatmettiğinde hatim duası esnasında altmış bin melek ona salat ve selam getirir.*”⁵⁸ hadisini zikrederek bu hususu izhar etmiştir.⁵⁹ Müellifin aslında hatim bittikten sonra hatim duasının ifa edilmesine dikkat çekmesi, Kur’an her ne kadar baştan sona bitirilmişse de terkedilmiş izlenimi vermemenin ve yeniden hatme başlamanın Hz. Peygamber’in sünnetini canlı tutmak anlamı taşıdığını ileri sürmüş olabilir. Nitekim bir kimse Hz. Peygamber’e: “*Hangi amel daha faziletlidir?*” diye sormuş, Hz. Peygamber: “*Sana konup-göçen gibi olmanı tavsiye ederim.*” demişti. Adam da: “*Konup-göçen ne demektir.*” diye sorunca, Hz. Peygamber: “*Kur’an okuyan kişi, başından başlar, sonuna gelince*

yarısını?” deyince, Hz. Peygamber: “*Dilediğin kadarını. Ama arttırırsan senin için daha iyi olur.*” buyurdu. Yine Übey: “*Peki, duamın tamamını salâvata ayırırsam?*” deyince, Hz. Peygamber: “*İşte o zaman Allah senin bütün kederlerini giderir ve günahlarını bağışlar.*” (Tirmizî, Sıfâtü’l-Kıyamet 23.)

⁵³ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 33a.

⁵⁴ Müslim, Cuma 43.

⁵⁵ Ebû İshâk İbrahim eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, Dâru ibn Affân, by. 1997, c. III, s. 38-40.

⁵⁶ Ebu Muhammed b. Abdillâh el-Münziri, *et-Tergîb ve’t-Terhîb*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1417, c. I, s. 41.

⁵⁷ İlgili hadisin meali şöyledir: “*Bir kulun Allah’ın kitabından bir harf okuması bir hasenedir. Hasene ise on misli sevaba denk gelir.*” Tirmizî, Fedâilü’l-Kur’an 16.

⁵⁸ Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Câmi’u’l-ehâdîs*, (Thk. Abbas Ahmed Sakr), Dâru’l-Fikr, Beyrut 2004, c. I, s. 197.

⁵⁹ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 15b-16a.

tekrar başına geçer, her konuştuğunda derhal göçer."⁶⁰ şeklinde cevap vermiştir. İşte konup-göçer olmanın yolu hatim duasından geçmektedir. Hz. Peygamber'in bir hatim bitirdiğinde ara vermeden Nas suresini, akabinde Fatiha suresini ve Bakara suresinin ilk beş ayetini okuyup hatim duası yaptığı ve öyle kalktığı rivayet edilmiştir.⁶¹ O halde Kur'an baştan sona kadar okunduğunda akabinde hatim duasının yapılması ve terkedilme izlemini bırakılmaması, sünnetin birer ihyasıdır. Ayrıca hatim duası esnasında yapılan duaların müstecap dualar yelpazesinde yer alması müellifin nezdinde ayrı bir önemi haizdir. Bu öneme Ramazan ayının ilk cuması hakkındaki hutbesinde özellikle işaret etmiş, hatim duası esnasında yapılan duaların icabet edilen dualardan olduğunu, dolayısıyla Yüce ve Mennan olan Allah'a yönelerek dua ve tazarruda bulunulması gerektiğini belirtmiştir.⁶²

1. İtikâfın Hükümü ve Önemi

İslam'da ibadet türlerinden birisi de itikâftır. İtikâf, Allah rızası için beş vakit namaz kılınan bir mescitte belli bir süreliğine beklemekten ibarettir. İtikâf, hükümü itibariyle vacip, sünnet ve müstehap olmak üzere üç kısma ayrılır. Bunlardan sünnet olan itikâf, Ramazan ayının son on gününe mahsus olan ve Hz. Peygamber'in hayatta iken sürekli yaptığı müekked sünnetlerdendir. Müellif de itikâfla ilgili hutbesinde itikâfın sünnet-i müekkede olduğunu, Ramazan ayının son on gününde yapılmasının yerinde bir davranış olduğunu belirtmiştir. Böylelikle Ramazan ayının son on günü içerisinde saklı bulunan Kadir gecesinin de ihyasının mümkün olabileceğini savunmuştur.⁶³ Bilindiği gibi İslam'da insanların sürekli ibadet etmeleri için önemli zaman ve saat dilimleri gizlenmiştir. Bunlardan birisi de Kadir gecesini olup, ayette de ifade edildiği gibi bin aydan daha hayırlı bir gecedir. Böylesine bir zaman diliminin kaçırılmaması için birtakım tedbirlerin alınması Müslümanın lehine olan durumlardandır. Kişi şayet mescitte itikâfta bulunursa o kutsal zaman dilimlerini değerlendirmiş olur. Müellif de bunu göz önünde bulundurmuş olmalı ki, hutbesinde bu bilgiye yer vermiştir. Ayrıca aynı şey cuma günü içerisinde gizlenmiş icabet saati için de geçerlidir. O saatte yapılan her bir duanın geri çevrilmeyeceğine, dolayısıyla gün boyu dua ve ibadet yapılmasının yerinde bir davranış olacağına Cuma günüyle ilgili hutbesinde yer vermiştir.⁶⁴

j. Fıtır Sadakası

Halk dilinde fitre diye bilinen fıtır sadakası, insan olmanın ve Ramazan ayında oruç farizasını sağlıklı bir şekilde yerine getirip bayram sabahına ulaşmanın şükrünü Allah'a sunmak için dinen zengin kimselerin belli kimselere ödemekle yükümlü olduğu vacip bir sadaka çeşididir.⁶⁵ Vacip oluşu hadislerle sabittir. Mesela; "*Fıtır sadakası bir farizadır.*"⁶⁶ hadisi buna işaret etmektedir. Fıtır sadakasıyla mükellef olan kimse kendisinin sadakasını verdiği gibi maişetini birinci derecede temin ettiği eşinin, ister büyük isterse küçük olsun çocuklarının, hizmetçilerinin, köle ve cariyelerininkini de vermesi iktiza eder.⁶⁷ Kişinin, sayılan her bir kimse için yarım sa' (1167 gr.) buğday veya bir sa' (3333 gr.) hurma veya arpa veyahut kuru üzüm, bayram sabahında veya

⁶⁰ Ebû Muhammed Abdullah Dârimi, *Müsnedü'l-Dârimi*, (Thk. Hüseyin Selim Esed), Dâru'l-Muğnî, Suudi Arabistan 1412/2000, Fezâilü'l-Kur'an 33.

⁶¹ Celâleddîn Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, yy. 1974, c. I, s. 384-385.

⁶² İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 19a.

⁶³ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 19b.

⁶⁴ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 36b-37a.

⁶⁵ Nevevî, *el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzebe*, c. IV, s. 103-105.

⁶⁶ Buhârî, Zekât 70. Fıtır sadakasının vacipliğini ifade eden başka hadisler için bkz. Buhârî, Zekât 71, 72; Ebû Dâvûd, Zekât 19; Tirmizî, Zekât 35; Nesâî Salâtü'l-İdeyn 22.

⁶⁷ Ebû Dâvûd, Zekât 20.

öncesinde vermesi zaruridir. Ancak bayram sabahı öncesinde vermek müstehaptır.⁶⁸ Müellif, Ramazan bayramıyla ilgili hutbesinde fitır sadakasıyla arz edilen tüm meselelere değinmiş, fitır sadakasının derhal yerine getirilmesi bağlamında ise “فكملوا صيامكم بأداء صدقة الفطر، واجتنبوا فتورًا” diyerek konuyu hitama erdirmiştir.⁶⁹ Buradan hareketle müellifin fitır sadakasını hemen ilgili yerlere ulaştırmadaki isteği, Hanefi mezhebindeki müstehab hükmü yerine getirme arzusun-
dan olabilir. Zira Şafii mezhebinde bayramın ilk gününün güneş batımına kadar fitır sadakasının verilmesi zaruridir.⁷⁰ Görüleceği üzere müellif diğer hükümlerde olduğu gibi fitır sadakası hakkında da Henefi mezhebine ittibâ etmiştir.

k. Geçmiş ve Gelecek Günahların Bağışlanması

İslam’da bazı zaman dilimlerinde yapılan ibadetlerin normal zamanlarda yapılanlardan daha fazla sevap getirdiği daha önce arz edildi. Bunlardan birisi de Arife günü tutulan oruçtur. Bu orucun diğer ibadetlerden farkı, geçmiş günahların bağışlanmasının yanında gelecek günahların da bağışlanmasıdır. Müellif, Zilhicce ayıyla ilgili hutbesinde bu hususun önemine dikkat çekmiş, konuyu Hz. Peygamber’in: “Her kim Arife günü oruç tutarsa geçmiş ve gelecek senenin günahları bağışlanır.”⁷¹ hadisiyle teyit etmiştir.⁷² İslam’da bir kulun geçmiş günahlarının bağışlanması alışık ve anlaşılır bir durumken, daha çok Peygamberlere mahsus olan gelecek günahların bağışlanması, kulun Peygamberler gibi ismet sıfatını haiz olup-olmadığı ve işlenmemiş günahının nasıl bağışlanacağı sorularını aklara getirir. Elbette ki, ismet sıfatı “De ki: “Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah, bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”⁷³ ayeti gereği peygamberler dışındaki insanlar için söz konusu olamaz. Ancak gelecek günahları işlemekten alıkonulması veya işlediğinde tevbe etme fırsatının sunulması Allah’ın kudreti dâhilindedir. İşte kulun işlenmemiş gelecek günahlarının affedileceği bu şekilde tevil edilebilir.⁷⁴ Bu bağlamda müellifin, insanları günah işlemekten alıkoymak ve işlenen günahlardan dolayı ümitsizliğe kapılmalarını engellemek için gayreti ve müjdeci tavrı takdire şayandır.

l. Kurban Kesmek

Müellif, Allah’ın, kurban kesmeyi örnek ve öncelik olması için Hz. İbrahim’e emrettiğini, aynısını kullarından da beklediğini, kişinin kendisi ve küçük çocukları için de azaları sağlıklı ve salim olan birer kurban kesmesi gerektiğini ve kesim esnasında “اللهم هذا منك واليك تقبلها منّا حسنًا كما” şeklinde dua edilmesini Kurban Bayramı’yla ilgili hutbesinde dile getirmiştir. Ayrıca kesilen hayvanın etlerinin üçe taksim edilmesini; bir kısmının kişinin kendisi için, bir kısmının gelen misafirlere ikram için, bir kısmının ise hediye edilmesi için ayrılabilceğini ifade etmiştir.⁷⁵ Müellifin kurbanla ilgili ileri sürdüğü bilgilerin tamamı Ebu Hanife’nin görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Zira Ebu Hanife’ye göre bir evde birden fazla çalışan bulunur, onların nisap miktarına ulaşan ayrı ayrı malları bulunursa her birinin birer kurban kesmesi vaciptir. Ayrıca çocuklar ve babası olmayan torunlar için de kesilmesi vaciptir. Diğer

⁶⁸ Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’ fî Tertîbi’ş-Şerâi*, c. II, s. 74.

⁶⁹ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 20b.

⁷⁰ Nevevî, *el-Mecmû’ şerhü’l-mühezzeb*, c. IV, s. 128.

⁷¹ Tirmizî, Savm 46.

⁷² İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 22b.

⁷³ Zümer, 39/53.

⁷⁴ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Dârü’l-Marife, Beyrut 1379, c. IV, s. 115-116.

⁷⁵ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 23b-24a.

mezheplere göre ise hane sahipleri için bir kurban yeterli olup hükmü, sünnettir.⁷⁶ Dolayısıyla müellif, kurban ibadetine insanları daha fazla teşvik etmek ve onlara kurban kestirmek için Ebu Hanife'nin görüşünü esas almış olabilir. Kaldı ki, buraya kadar aktardığımız bilgilerden müellifin Hanefi mezhebi müntesibi olduğu sonucu rahatlıkla çıkarılabilir.

m. Tevbenin Hükümü ve Sıfatı

Müellifin, tevbe ile ilgili bir hutbesinde dile getirdiği “انتبهوا عن الغفلة يا اولي الابصار، واشتغلوا بالتوبة والندامة عن المعاصي والاوزار. وتوجهوا الى الله تعالى بالتوبة” sözü⁷⁷ ve başka bir hutbesinde de “والاستحلال ولو مقدار قيراط.” şeklindeki sözü,⁷⁸ tevbenin her bir Müslümanın mutlaka yapması gerektiği bir farz olduğunu izhar etmektedir. Zira “*Ey iman edenler! Allah'a tevbe-i nasûh ile (tam bir ihlâs ile) tevbe edin.*”⁷⁹ ayeti başta olmak üzere daha pek çok ayet⁸⁰ tevbenin farz olduğunu bildirmektedir.⁸¹ Tevbenin nasıl ifa edilebileceği sualine gelince, müellif bunun en güzel cevabının “Estağfirullah” kelimesiyle verilebileceğini söylemiştir. Konuyla ilgili hutbesinde her bir sözünün sonunu “Estağfirullah” kelimesiyle bitirmiş, bu arada sözü geçen kelimenin önemini ve sırlarını işari yorumlarla tezyin etmiştir. Şöyle ki, “Estağfirullah” kelimesini söyleyenin Allah tarafından bütün günahlarının bağışlanacağını, cehennemin derekelerinden kurtulup, cennetin yüce derecelerine yükseleceğini ve şefaate nail olacağını belirtmiştir. İşari tefsir bağlamında ise, söz ve fiillerin en güzelinin “Estağfirullah” olduğunu, yüz ve kalplerin “Estağfirullah” kelimesiyle temizlenebileceğini, “Estağfirullah” sözünü çokça söyleyenin her türlü sıkıntı ve kederden kurtulacağını ve ummadığı yerden rızıklara gark olacağını hadisi şerif bağlamında⁸² açıklamaya çalışmıştır.⁸³ Müellifin tevbe ve Estağfirullah’la ilgili görüşlerini desteklemek babından Hz. Peygamber’in: “Allah kime bir nimet lütfederse, “Elhamdülillah” zikrini çokça yapsın. Kimin günahları çoğalıyorsa, “Estağfirullah” desin. Rızık konusunda daralan da çokça “Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh” sözünü tekrarlasın.”⁸⁴ hadisi zikredilebilir. Anlatılan bu bilgiler muvacehesince tevbenin farziyeti ve ifasının nasıl olması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

n. Dünya-Ahiret Dengesi

İslam’da dünya-ahiret dengesi çok önemlidir. Müslümanın, ne Yahudiler gibi dünya hayatına ne de Hristiyanlar gibi ahiret hayatına saplanması, bu ikisi arasında dengeyi gözetmesi her iki dünya mutluluğu için zaruridir. Müellifin, dünya-ahiret hayatında dengenin gözetilmesiyle ilgili hutbesinde müthiş tespitleri vardır. Bu hutbesinde ilk önce dünya hayatının konar-göçer bir yolcuya benzediğinden, akabinde onunla övünenin Allah’ın nezdinde hakir ve zelil olacağından, akıllı kimselerin dünya hayatını ne çokça ne de çok az imar edenlerin olacağını, bilakis evlat ve dostların fayda sağlamayacağı gün için azığını hazırlayanların gerçek akıllı kimseler olduğunu vurgulamış, sonuçta ise Hz. Peygamber’in: “*Bu dünya hayatında garip bir yolcu ol!*”⁸⁵ hadisiyle

⁷⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi*, c. V, s. 62 vd.

⁷⁷ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 29a.

⁷⁸ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 31a.

⁷⁹ Tahrim, 66/8.

⁸⁰ Mesela bkz. Bakara, 2/128; Hud, 11/52; Nur, 24/31.

⁸¹ *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye*, Dârü's-Selâsil, Kuveyt 1427, c. XIV, s. 124-125.

⁸² Ebû Dâvûd, Vitir 26; İbn Mâce, Edeb 57.

⁸³ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 38b-39a.

⁸⁴ Ebu'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Ebî Bekr Heysemî, *Mecmaü'z-Zevâid ve Membau'l-Fevâid*, Mektebetü'l-Kutsi, 1414/1994, c. VIII, s. 179.

⁸⁵ Tirmizî, Zühd 25.

konuyu noktalamıştır.⁸⁶ Müellif aslında Kur'an-ı Kerim'deki: “Allah'ın sana verdiği şeylerin içinde bulunan ahiret yurdunu iste. Ve dünyadan nasibini (de) unutma.”⁸⁷ ayetinden esinlenerek İslam'ın her iki dünyaya da önem verdiğini ve ikisi arasında dengenin şaşmaması gerektiğini bu hutbesiyle dillendirmeyi istemiş olabilir. Daha evvel de değinildiği gibi hutbelerin ayetlerden iktibaslar yapılarak tezyin edilmesi Hz. Peygamber'in sünnetinin ihyası anlamı taşımaktadır.

o. Kabir Hayatı

Bilindiği gibi insanoğlunun hayat serüvenin üç durağı vardır. Birincisi, dünya hayatı, ikincisi kabir hayatı, üçüncüsü ise ahiret hayatıdır. Bunların en kritiği dünya hayatıdır. Zira kabir ve ahiret hayatının rahat ve huzurlu geçmesi birinci durağa bağlıdır. Dünya hayatı doğumla başlar, ölümle biter. Kabir hayatı ölümle başlar, kıyamet kopuşuyla sona erer. Ahiret hayatı ise kıyamet kopuşuyla başlar, sonsuza kadar devam eder. Kısaca, ilk iki hayat kısa ve sınırlı iken, diğeri uzun ve sınırsızdır. Bunlar içerisinde kabir hayatı insanın yaşam serüveninde dünya ile ahiret arasında koridor mesabesindedir. Müellif, bu öneme binaen kabirle ilgili hutbesinde ölümle başlayan kabir hayatında insanın başına gelecek hadiselerle sırasıyla değinmiştir. Kişinin ömrü bitmeden ve can bedenden çıkmadan gafletten uyanmasını, kabirdeki ilk geceyi düşünmesini, dar bir mekân olan mezarda münker-nekir meleklerinin suallerine cevaplarını hazırlamasını tembih etmiş, bu hengâmede sekeratü'l-mevt, dilin sürçmesi, kabir karanlığı ve yer kurtlarının unutulmamasını istemiştir. Tüm bu hengâmeleri geçene ise iki cennetin bahşedileceğini müjdelemiştir.⁸⁸ Müellifin bu gibi gerçekleri şiir kıvamında cemaate takdim etmesi, hem herkesin dikkatini o konuya celp etme hem de dünya ile kabir hayatı arasında insanın uğrayacağı duraklar hakkında özet bilgi verme amacı taşıdığı söylenebilir. Hal böyle olunca müellifin hutbelerinde sadece fikhî ve ahlakî bilgilerin bulunmadığı, bilakis yaşanmış⁸⁹ veya yaşanacak dini bilgilere de yer verildiği gözlerden kaçmamaktadır.

Sonuç

İslam'da hutbe yazımı ve iradının din eğitimi ve öğretiminde ne kadar önemli bir yere sahip olduğu bu eserle bir kez daha açığa çıkmıştır. Kaleme alınan her bir hutbenin konuları, fesahati, belagati, vecizliği, dili ve üslubu yönünden belli kriterler taşımasının yanında birtakım fikhî mesajları da içermesi, onun kıymetli olmasına ve yıllar yılı dillerde ve gönüllerde taht kurmasına vesile olabilir. Müellif tarafından yaklaşık iki yüz elli yıl önce kaleme alınan bu eser de anılan kriterleri taşıması yönünden kıymeti haizdir. Bu sebeple eserin tıpkıbasımının yapılmasının yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Müellifin, hutbesindeki konuları serdederken kâh Ebu Hanefi'nin, kâh İmameyn'in görüşleri ekseninde hareket ettiği görülmüştür. Hal böyle olunca, o zamanki toplumun da Hanefi mezhebi müntesibi olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Ancak bazı konularda insanları teşvik etmek, olayın ehemmiyetini onlara kavratmak için mezhep dışındaki görüşlere de nadiren başvurduğu dikkatlerden kaçmamıştır. Ayrıca hutbelerinde farz, vacip, mendup, haram, tahrîmen mek-

⁸⁶ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 36a-36b.

⁸⁷ Kasas, 28/77.

⁸⁸ İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 37b-38a.

⁸⁹ Yaşanmış tarihi bilgilere örnek olarak; Hz. Âdem'in Cuma günü yaratılması, cennetten İblis sebebiyle kovuluşu, Hz. Peygamber'e bu dünyada keramet tacının ve gölgelenmek için bir bulutun verilmesi zikredilebilir. İbn el-Hâc Kefevî, *Mecmûai hutbe*, vr. 37a.

ruh, tenzihen mekruh ve mubah gibi teklifi hükümleri yer yer istimal edişi, Hanefilerin sayı bakımından yedi kısma ayrılan teklifi hükümleriyle paralellik arz etmektedir. Bu durum ise hem kendisinin ve o zamanki toplumun Hanefi müntesibi olduğunu hem de teklifi hükümler konusunda toplumda belli bir fıkıh kültürünün mevcudiyetini kanıtlar mahiyettedir.

Resmîyette farklı bir takvim kullanılsa da Müslüman olan bir toplumun İslam'ın öğretilerine duyarsız kalmaması, hicri takvimde özel ve kutsal addedilen hangi gün ve geceler belirleniyse onları birebir yaşaması ve hayatını ona göre tanzim etmesi; dolayısıyla müellifinde bu anlatılanlar ekseninde hutbelerini kaleme alması, o zamanın fert ve toplumunda hicri takvimde mevcut dini öğretiler noktasında belli bir fıkıh kültürünün yerleştiği rahatlıkla söylenebilir.

Müellifin hutbelerini veciz ve belîğ bir şekilde kaleme alması, Hz. Peygamber'in de belirttiği gibi kendisinin fakihlik payesine sahip olduğunu gösterir niteliktedir. Ayrıca cemaatin ekseriyetinin Arapça bilmemesine rağmen kendi döneminde beliren hutbenin her bir bölümünü Arapça yazma geleneğini terk etmemesi, hutbelerini Hamdele, Şahadet, Tasliye ve Mevize gibi bölümlere taksim etmesi müellifin, etrafında cereyan eden olaylara duyarsız kalmadığını izhar etmektedir. Müellifin böyle davranmakla İslam dininin asıl dili olan Arapçayı cemaat tarafından öğrenilmesine, ayet ve hadislerin anlamlarının araştırılmasına katkı sağladığı ifade edilebilir.

Hutbelerin hemen hemen hepsinin ayetlerden iktibaslar yapılarak kafiye düzeni şeklinde kaleme alınması, cemaati heyecana ve cezbe getirmesinin yanında Hz. Peygamber'in sünnetini de ihya etme anlamı taşımaktadır.

Kaynakça

- Atâî, Nevî Zâde, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şekâik*, (haz. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
- Baktır, Mustafa, "Hutbe", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVIII, s. 425-428.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, yy. 1422.
- Çelebi, Kâtip, *Mizânü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ahak*, İstanbul 1286.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah, *Müsnedü'd-Dârimî*, (Thk. Hüseyin Selim Esed), Dâru'l-Muğnî, Suudi Arabistan 1412/2000.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Doğu Matbaası, yy. 1962.
- Doğan, Recai, "Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 1998, c. I, s. 2, s. 5-51.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistanî el-Ezdî, *Kitâbu's-Sünen*, (Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut ty.
- Ebû Zehrâ, Muhammed, *el-Hatabe*, 2. Bsk., Kahire 1980.
- Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmü Usûli'l-Fıkıh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-Lübnan 2008.
- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecmaü'z-Zevâid ve Membau'l-Fevâid*, Mektebetü'l-Kutsi, 1414/1994.
- Hutbe Mecmuası*, Ankara Milli Kütüphane, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, nr. 3554.
- Hutbe Mecmuası*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu, nr 3716.
- Hutbe Mecmuası*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa Koleksiyonu, nr 1025.
- Hutbe Mecmuası*, Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Koleksiyonu, nr 1732.
- Hutbe Mecmuası*, Süleymaniye Kütüphanesi, Uşşaki Tekkesi Koleksiyonu, nr 39.
- Hüdâyi, Aziz Mahmud b. Fazlullah b. Mahmud el-Üsküdârî, *Hutbe Mecmuası*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan Koleksiyonu, nr 253.
- _____, *Hutbeler*, Bayezid Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Koleksiyonu, nr 1793.
- _____, *Mecmua-i Hutab*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Koleksiyonu, nr 332.

- _____, *el-Hutab*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonu, nr 693.
- _____, *el-Hutab*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonu, nr 706.
- İbn Hacer Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1379.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbni Mâce*, (Thk. M. F. Abdülbaki), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, yy. ty.
- İbn Mâze el-Buhârî, Burhânüddin Ebi'l-Meâlî, *el-Muhidü'l-Burhânî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 2004.
- İdrisi, Alimcan, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, Adet 120, 20 Zilhicce 1328.
- İlaveli Hutbe Mecmuası*, Süleymaniye Kütüphanesi, İyd Mehmed Efendi Koleksiyonu, nr 241/1.
- Kâsânî, Alaüddîn Ebû Bekir b. Mesud b. Ahmed, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.
- Kefevî, Abdurrahmân b. el-Hâc Ebû Bekir, *Mecmûai hutbe*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler Koleksiyonu, nr 1450.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1964.
- Mecmuatü'l-hutbe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr 1193/2.
- Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye*, Dâru's-Selâsil, Kuveyt 1427.
- Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1414.
- Münzirî, Ebu Muhammed b. Abdillâh, *et-Tergîb ve't-Terhîb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1417.
- Müslim, Ebû Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyrî, *Sahîh*, (Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki), Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sünen*, (Thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, Halep 1406/1986.
- Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzeb*, Dâru'l-Fikr, yy. ty.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983.
- Risâle-i Hutbe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa-Kemankeş Koleksiyonu, nr 394.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsir*, Dâru's-Sâbûnî, Kahire 1997.
- Semhûdî, Nureddin Ebû'l-Hasan, *Vefâü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419.
- Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, yy. 1974.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Hudayrî, *Câmi'u'l-ehâdîs*, (Thk. Abbas Ahmed Sakr), Dâru'l-Fikr, Beyrut 2004.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrahim, *el-Muvâfakât*, Dâru ibn Affân, by. 1997.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Mısır 1395/1975.
- Yazıcı, Nesimi, "Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dini Hayat Üzerine Bazı Gözlemler (1916-1917)", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, s. 37, s. 105-130.

MAHMUD KEFEVÎ'NİN “KETÂİBU A'LÂMÎ'L-AHYÂR”INDA PEYGAMBERLER VE PEYGAMBERÎ BİR YOL: FAKR

Nuran DÖNER *

Yalçın TOPÇU **

Öz

Peygamberlere inanmak, îmânın temelini oluşturan hususlardan biridir. İslam düşüncesinin her bilim dalında olduğu gibi tasavvufu da peygamberler ve Hz. Peygamber önemlidir. Peygamberimizin özelliklerini bilerek onu rol/model almak, sûfilerin yaşayışının temelini oluşturur. Sinoplu bir âlim ve mutasavvıf olan Mahmud Kefevî'nin Peygamberleri, ve son peygamber olarak Hz. Peygamberi, sahabe tâbiûn ve müctehid imamları sonrasında da 22 kitap halinde hanefî fukahâsını ve sufileri anlattığı eserinde Peygamberler ve Peygamberimiz öne çıkan bazı özellikleriyle yer almıştır. Peygamberlerin genel özellikleri dışında son Peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.)'in bir özelliğini, Kefevî, Abdulkâdir Geylânî'den iktibasla nakleder: “fakr, dedem Resûlullâh (s.a.v.)'in bir sıfatıdır.” Bu sebeple sûfî kültürde fakr övülmüş, fakirlik tasavvuf ehli için daha makbul sayılmıştır. Yoksulluk anlamına gelen Fakr, Arapçada “ihtiyaç” anlamına da gelmektedir. Kur'ân, “İnsanların fakîr, Allah'a muhtaç, Allah'ın ise muhtaç olmayıp zengin olduğunu” ifade eder. Rab olan Allah zengin, kul da fakirdir. Bir başka anlamıyla mezkur eserde de belirtildiği üzere fakir, Allah'tan başkasını dost edinmeyendir. Ayrıca kültürümüz, esas zenginliğin gönül zenginliği olduğunu öne çıkarırken, fakirliğin bir başka boyutuna da ışık tutmaktadır: manevî fakirlik. Geylânî, Kefevî'nin de eserine aldığı bir sözünde fakire olan tutumu konusunda şu uyarıda bulunur: “Fakirle karşılaşır ve görürsen, ilimle değil, rıfk/ yumuşak huy ile diyaloga başla. İlim onu yabancılaştırır. Yumuşak huy ise yakınlaştırır.” Biz bu çalışmada Kefevî'nin eserinde peygamberlerin ve özelde peygamberimizin özelliklerine yer verirken, “fakr”ı ayrı bir özellik olarak ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Peygamber, Fakr, Tasavvuf.

Prophets and a Prophet Path: Poverty in Mahmud Kefevî's “Ketâibu Âlâmi'l-Ahyâr”

Abstract

One of the aspects that form the base of faith is believing in prophets. Prophets and our Prophet (pbuh) is important in Sufism like in every Islamic art. Knowing prophets characteristics and take them as example creates sufi's life style. In Mahmud Kefevî's book who is a savant from Sinop, he tells about prophets, our prophet (pbuh) who is the last messenger, the companion, the tabiun and müctehid imams. After these where he writes about Sufis and Islamic hanefi canonist in 22 books, the prophets and our prophet (pbuh) appear with their outstanding characteristics. Other than prophet's general properties, a characteristic of the last messenger Mohammed (pbuh) was told by Kefevî who quotes from Abdulkadir Geylani: “Poverty, is one of my grandfather Prophet's (pbuh) titles.” That's why in sufi culture poverty was praised and poorness was seen more acceptable for sofi community. Poverty, in the meaning of poorness states the meaning of

* Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, nuran.doner@bilecik.edu.tr

** DİB Başkanlık Müftüsü, Binali Yıldırım Üniversitesi SBE Doktora Öğrencisi ytopcu18@hotmail.com

“need” in Arabic. Koran emphasizes that people are poor, in need of God and God is not in need but wealthy. God who is the lord is rich and the human being is poor. In another meaning in the mentioned book one who is in poverty is the one whose friend is only God. Furthermore in our culture it is put forward that real wealth is the one in our heart and that also brings light to another dimension of poorness: spiritual poorness. In his sentence which Kefevi also wrote in his book Geylani makes this warning about his manner to a poor person: “If you encounter or meet a poor person communicate with gentleness and not with knowledge. Knowledge will make one alienate. However gentleness will make one approach. In this work while we give place to prophets’ and especially our prophet’s characteristics, we will also discuss “poverty” as a separate characteristic.

Keywords: Prophet, Poverty, Sufism.

Giriş

Bütün ilâhî dinlerin asıllarından biri Ulûhiyyet, diğeri de Nübüvvettir. Nübüvvet müessesesi, Allah ile kullarının, yaratıcı ile yaratılanın haberleşmesini ya da iletişimini sağlayan yapıdır. İslam Kültüründe de nübüvvet önemsenmiş, konu ile ilgili geniş bir yelpazede, anlamlı bir literatür oluşmuştur.

Arap dilinde Peygamber kelimesini ifade eden iki kelimeden biri nebi, diğeri de resuldür. Nebi, insanlara Allah katından haber getiren kişi,¹ Resul de, “kendisine belli bir görev verilerek bir yere gönderilen elçidir”. Risâlet de, “peygamberlik görevi” anlamına gelmektedir.²

Peygamberlik, Allah Teâlâ’dan vahiy almak ve gerektiği şekilde amel etmekten ibarettir.³

Peyâm, aslında bir kimseden bir başkasına naklolunan haberdur. Peyamber (peygamber), iki kişinin arasında vasıta olup, haber ileten kişiye denir. Enbiyâ aleyhimüsselâma “peygamber” denilmesi, ümmetlerine Hak Teâlâ’dan bizzat yahut Cebrail (a.s) vasıtasıyla haber ilettikleri içindir.⁴

Kefevî, ‘ye göre Allah Te’âlâ, din yolunu, hikmetine, insanların ihtiyacına uygun ve şefkatine ulaşmayı sağlayacak şekilde yaratmıştır. Eğer tek emir ve ibâdet şekli güzel olsaydı, Allah Te’âlâ ümmetlere göre din hükümlerini bazısını bazısıyla değiştirmezdi. Bazı şeriatları koyup, bazısını kaldırmazdı. Bizim dinimizde de hüküm koydu daha sonra bunları kaldırdı ve yeni ilaveler ekledi. Allah, fazlından olarak enbiyâyı gönderdi, ayetleri indirdi. Kulların işleri düzelsin, nefisleri kemâle ersin diye hükümleri, helal ve haramı açıkladı. Adalet ve dini öğretti. Düşmanlığı yasaklayıp engelledi.⁵

Bir kısım insanlar, “Allah Te’âlâ seni bize peygamber olarak gönderse idi, bizi uyarır ve bize bildirirdi. Fakat bize bir bildirme olmadığı gibi, bir uyarı da olmadı” demişlerdir. İşte bu sözde, resul gönderilmesinin zorunlu bir müessese olduğuna delil vardır. İnsanlar, yapısı gereği,

¹ İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, “nby” maddesi, XV, Beyrut ts. s. 301-303

² İbn Manzûr, a.g.e, “rsl” maddesi, XI, s.283-5

³ Bursevî, İsmâil Hakkı, Tefsîr, (terc. Hasan Kamil Yılmaz ve arkadaşları), Erkâm Yay. İstanbul, 2005, c.V, s.309

⁴ Bursevî, *Ferâhu’r-Rûh*, (hazırlayan, Mustafa Utku), Bursa 2000, s.119; Nübüvvet konusuyla ilgili bk. Mustafa Sinanoğlu, *Kur’ân-ı Kerim’de ve Kitâb-ı Mukaddes’te Nübüvvet*, (Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Ün.) İstanbul 2005

⁵ Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü A’lâmi’l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi’n-Nûmânî’l-Muhtâr*, Râgıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 1041, vr., 6b (Eser, tarafımızdan Türkçeye çevrilmiş, henüz basılmamıştır. Yalçın Topçu)

küçük menfaatlerini bilemediği gibi, çoğu da büyük menfaatlerini bilemez. “Allah azîz ve hakîmdir” (Nisâ: 4/165) O, işinde galiptir ki, kimse onun isteğine galip gelemmez. “hakîm” dir ki her peygamberine özel vahiy ve mucize vererek nübüvvet işini düzenlemede hakîmdir. O, her nebiye özel vahiy ve mucize vermiştir. “fakat Allah, sana indirdiğini kendi ilmiyle indirmiş olduğuna şahitlik eder. Melekler de buna şahitlik ederler. Şahit olarak Allah yeter.” (Nisâ: 4/166)

Resullerin ve kitapların değişmesi ve inmesinde farklılıklar, Allah'ın hüküm ve şeriatında değişmeler vardır. Bunlar, insanların hallerinin değişik olup emirlerin buna göre olmasından dolayıdır. Din ve hükümlerin, değişik kabiliyetteki farklı hallere uyması içindir. Tekvînî hikmetin gereği ve dini hikmetin daveti böyle gerektirmektedir.⁶

Bütün nebî ve resuller haniflikte devam etmiştir. Çünkü fitrat, hanifliktir ve onda temizlik vardır. Tevhîd ile şahitlik ona özeldir. Kurtuluş, ihlas, din, hükümler, ona bağlıdır. Nebîler ve resuller onu öğretmek ve takdir etmek için gelmişlerdir. Başlangıç, bitiş, çıkış ve kemâl güzelliği ona bağlanmıştır. Bu, doğru din, sağlam yol, açık kaynak ve güzel meslektir.⁷

1. Peygamberlerin Özellikleri

“İnsanların her biri, feyz alacağı yeri, kana kana içeceği pınarı, hangi yoldan gideceğini bildi” (Bakara, 2:60) Muhammed Parsa, bu âyeti, insanlar arasında derece farklarının oluşuyla açıklamıştır: “*Peygamberler, güneş ışığında bir sır görürler, onu veliler görmezler. Velîlerin ay ışığında gördüklerini de hukemâ görmez. Hukemânın ay ve hilal ışığında gördüklerini ulemâ görmez. Âlimlerin yıldızların ışığında gördüklerini de mü'minlerin çoğu bilmezler. 'İnsanların her biri, nereden içeceklerini bilirler'*”⁸

Osmanlı mutasavvıflarından tefsir sahibi İsmail Hakkı Bursevî'ye göre Bütün peygamberler nübüvvetle eşittirler. Çünkü nübüvvet, tek şeydir. Bu bakımdan bir üstünlük söz konusu değildir. Üstünlük, ancak derece itibarıyladır: İbrahim (a.s.) dostluk makamına (hullet) ulaşmıştır. Bu durum diğer peygamberlere nasip olmamıştır. Davud'da (a.s.) hem hükümdarlık, hem de peygamberlik birleşmiştir. Ayrıca kendisine güzel nağme kabiliyeti verilmiştir. Başka bir nebide bu mazhariyet yoktur. İns ve cin, kuşlar ve rüzgar, Süleyman (a.s.)'ın emrine müsahhar kılınmıştır. Halbuki bu, babası için mümkün olmamıştır. Hz. Muhammed (s.a.v.) insanlara ve cinlere peygamber olarak gönderilmiş, getirdiği şeriat, önceki bütün şeriatları nesh etmiştir. Bu sadece Hz. Muhammed'e has bir durumdur.⁹

Hz. Âdem (a.s.) İlk resul olarak gönderilen peygamberdi, domuz, kan ve ölü eti yemek haram kılındı. Ona yirmi bir harf verildi. 930 sene yaşadı. Cezalar ve hükümler Adem (a.s.) ile başlamıştır.¹⁰

Şit b. Âdem (a.s.) Adem'in kendisine benzeyen yakışıklı, faziletli çok sevdiği çocuğudur. İnsanların soy ve sopu ona dayanır. Şit (a.s.) Kabe'nin bulunduğu yere ilk kez taş ve çamurdan mabet yapmıştır. Şit'e elli sahife verilmiştir. Sahifelerde cezalar bulunup, hükümler izah edilmiştir. 912 yıl yaşamıştır.¹¹

⁶ Mahmud Kefevî, Ketâib, vr., 11b

⁷ Mahmud Kefevî, Ketâib, vr., 11b

⁸ Muhammed Parsa, *Faslu'l-Hitâb*, (terc. Ali Hüsrevoğlu), Erkâm Yayınları, İstanbul, 1998, s.371

⁹ Bursevî, *Tefsîr*, c.II, s. 467

¹⁰ Mahmud Kefevî, Ketâib, vr., 4b, 6b

¹¹ Mahmud Kefevî, Ketâib, vr., 6b

İdris (a.s.)’ın asıl ismi Unnuh’tur. Allah’ın kitabından ve İslâm sünnetinden çok “ders” yaptığı için ona İdris denmiştir. Kendisine otuz sahife verilmiştir.¹² Aslında bütün kültürlerde seçkin, bilgili, nebî ya da velî bir kişi olarak gösterilen, en önemlisi de bütün geleneklerde yüce bir makâma (semâya) çıktığı düşünülen Hermes ile İslam dinindeki İdris Peygamber ve Yahudilikteki Unnuh’un aynı kişi olduğu düşünülür.¹³

Kalemle ilk yazıyı, İdris (a.s.) yazmış, ilk kez elbise dikip giymiştir. Ondan önce deri giyilirdi. İdris (a.s.)’ın ilahî hüküm konusunda tutumu katıydı. Allah Te’âlâ, Kur’an’da onun “yüce bir makâma yükseltildiğini” bildirir. (Meryem, 19:57) O, insanları Allah’ın dinine davet etti. Nefisleri azaptan kurtarmak için Allah’ı birlemeye ve ibadete çağırdı. Adâletle hükmetti. Dünyada iken zühte yönelip, âhireti istedi. Özel olarak namaz ve oruç emretti. Düşmanlarıyla cihad emredildi. Domuz ve hayvan leşi yenmesi haram kılındı. Kendisinden sonra faziletli peygamberler geleceğini haber verdi. Peygamberin duâsıyla yağmurun yağacağını, âfetlerin kalkacağını ilk kez söyleyip haber veren O’dur. Onun davetiyle dünya sulh olmuştur. ümmeti farklı diller kullanmasına rağmen, onlara ilim ve edebiyat öğretmiştir. Yüz büyük şehir kurmuştur.¹⁴

Seyyâre, yıldız ve burçların esaslarını belirterek gök bilimini çıkardı. Gezegenlerin yüksekliklerini, yönlerini, görevlerini, yakınlıklarını, dönüşlerini belirlemiştir. Yıldız takvimini oluşturmuştur. Zamanında yeryüzü insanların tamamı ona itaat etti. Hikmetli davranışlarından bazıları, taktığı yüzüklerindeki yazılardı. Her gün taktığı yüzüğündeki yazı şöyleydi: “Zafer, Allah’a iman etmek ve sabır göstermekle kazanılır.” Öne çıkan güzel sözleri şunlardır: Akıllı insanın mantığı lehine, câhilin mantığı aleyhinedir. Akıllı adam, üç şeyi hafife almaz: Sultânın makâmını, âlimleri ve kendi kardeşlerini. Sultanı hafife alırsa sultan, görevlilerini onun aleyhinde kullanır. Alimleri hafife alırsa, alimler, dini onun aleyhinde kullanır. Kardeşini hafife alırsa, iyiliğini yok eder. İdris (a.s.)’a, nebi silsilesi, mülk, hikmet ve semâya yükselme nimeti verilmiştir.¹⁵

Hız. Nûh (a.s.), beşerin dedesidir. 950 yıl peygamberlik yapmış, kavminden üç nesille birarada uzun bir ömür yaşamıştır. Az bir grup kendisine iman etmiş ve kavmine tufan gönderilmiştir. Nûh’a inanan Yafes, Hâm, Sam ve kırk kişi, eşleriyle Nuh peygamberin bizzat kendisinin yaptığı gemiye binip kurtulmuştur. Tufan’dan sonra bunların çocuklarıyla insanlık devam etmiştir.¹⁶

Hız. İbrahim (a.s.) soy olarak Azer’den Nun’a ulaşır. Miskinlere ilk ziyafet olarak tiriti o vermiştir. Saçını kesip traş oldu. Sünnet oldu, tırnakları düzenli kesti, ağız ve diş temizliği, saç bakımı yaptı, suyla tuvalet sonrası temizlik ve ağız temizliğini ilk o yaptı. İnsanlardan ilk saç ağırان insan O’dur.¹⁷

Nuh (a.s.) ile İbrahim (a.s.) arasında bin yüz sene vardır. Kırk yıl Allah’ı dost edindi. Kendisine yirmi sahife indi. Yıldızlara, putlara söz ve eylemle tapılmayacağına dair deliller getirdi. Rab konusunda Nemrud b. Kenan’la mücadele etti. (bk. Bakara 2:258)¹⁸

Hız. İbrahim, babası Âzer’e “sen putları mı ilah ediniyorsun? Şüphesiz ben seni de kavmini de apaçık bir sapıklık içinde görüyorum.” demişti. ... “derken (İbrahim), belki kendisine

¹² Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr. 7a

¹³ Mahmud Erol Kılıç, “Hermes” *DİA*, İstanbul, 1998, c.17, s.228-233

¹⁴ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr., 7a

¹⁵ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr. 7b

¹⁶ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr., 7b

¹⁷ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr., 8a

¹⁸ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr.8a

başvururlar diye içlerinden bir büyüğü bırakarak onları (putları) paramparça etti.” (Enam,6:19-58) bu olay, İbrahim (a.s.)'ın putları kırarak fiili ve sözlü olarak yenmesidir. Ayrıca o, yıldızlara tapılmayacağına da delil getirmiştir. Gece olduğunda gördüğü yıldızla “İşte Rabbim!” dedi, batınca “ben batanları sevmem” dedi. Ay ve güneş için de keza, aynı durumlar oldu. Kavmine karşı Allah, ona deliller verdiğini ifade etmiştir. (Enam, 6: 75-80) İbrahim (a.s.) taassub göstermeden hasmının sözünü aktardı, onu iptal için harekete geçerek hasmın iddiasının bozuk olduğuna delil getirme davranış şeklidir. Bu güzel üslup, hakka güzel çağırma ve halkı fitneden kurtarma şeklidir.¹⁹

Hiz. İbrahim (a.s.) 'den sonra dine Haliliye daveti gibi umumi davet hiçbir peygamberde olmadı. Ondağı gibi kuvvet ve şevket hiçbir mülk ve kılıç sahibinde olmamıştır. Acem topraklarının meliklerinin tamamı, İbrahim milleti üzerineydi. O zamandaki milletlerin tamamı ise, meliklerinin dinleri üzere idi. Onun döneminde fırkalar haniflik ve sabiilik olarak iki gruptu. Sabiler de, gökcisimlerine ve putlara tapanlar olarak ikiye ayrılmıştı. Halil İbrahim Peygamber sabiilerin yolunu kırmak ve hanif dinini uygulamakla mükellefti. Nemrutla mücadelesinin ardından, kendisine inanan Sare ve kardeşinin oğlu Lût (a.s.) la beraber Bâbil'den ayrılıp, Arz-ı Makdis'e gitti. Lût (a.s.) ve bir grup inananla önce Harran'a gidip, daha sonra da Ürdün'e yerleştiler.²⁰

Hiz. İbrâhîm'in iki peygamber oğlu daha oldu: Hiz. İsmâil (a.s.) ve Hiz. İshak (a.s.). İsmail mi, İshak mı kurban edildi diye ihtilaf edilse de Allah bilir doğrusu, İsmail (a.s.)'dır. Allah Teâlâ şöyle buyurdu: “İbrahim'in karısı ayakta idi. (bu sözleri duyunca güldü). Ona da İshak'ı müjdeledik; İshak'ın arkasından da Yakubu.” (Hud, 11:71) bu âyetten çıkarılan hükme göre, İshak (a.s.)'ın müjdelenmesi, Yakub (a.s.)'ın doğumuna bağlanmıştır. Burada kurban kesme emriyle bir bağ yoktur.²¹ Yakub (a.s.)'ın on iki çocuğı olmuş ve hepsi de nebî olmuştur. Allah Te'âlâ Yûsuf'a kardeşlerinden daha farklı olarak, mülk ve rüya tevil etme özelliğı verdi.²² Eyyup (a.s.) sabrı ile gâlip oldu. Onun babası, İbrahim (a.s.)'ın yakılma olayında îmân etmişti. Şuayp (a.s.) da İbrahim (a.s.)'ın yakılma günü ona iman edip, Şam'a hicret edenlerin çocuklarından. Lût (a.s.)'ın kızıyla evlenmiştir. Lût (a.s.), Benî İsrail'den önce ve İbrahim (a.s.)'dan sonraki bütün nebîler, İbrahim (a.s.) ile Şam'a giden bu gruptandır. Şuayb'ın ninesi, Lût (a.s.)'ın kızıdır.²³ Musa ve Harun (a.s.) ikisi birlikte Firavn'a karşı mücadele eden peygamberlerdir. Musa (a.s.) kendisinden sonra Yûşa (a.s.)'ı nebî olarak haber verdi.²⁴ Bünyamin neslinden Eşmavil (a.s.) ve halefi olarak da Davut (a.s.) peygamber oldu. Dâvud (a.s.) hüküm veren bir peygamberdi. (Sad, 38:26) daha sonra bu görevi, Peygamberimiz yaptı. Sonra dört büyük halife ve sahabe ile devam etti.²⁵ “Süleyman Davud'a varis oldu ve ‘Ey insanlar bize kuşdili öğretili ve bize her şey verildi. Şüphesiz bu, apaçık bir lütuftur’ dedi.” Yeryüzüne hükmeden mü'min ve kâfir melikler oldu. Mü'min melikler Süleyman (a.s.) ve Zülkarneyn (a.s.)'dır. Kâfir melikler, Buhtunnasr ve Nemrut'tur. Buhtunnasr, savaşta galip gelince, Allah Te'âlâ onlara Şuayp (a.s.) gönderdi, Şuayp (a.s.), İsa (a.s.) ile beraber, Hiz. Muhammed (s.a.v.)'i müjdelemiştir. İsrail kavmi onu öldürdü ve ilahi kitabı yok saydılar. Allah da onlara düşmanlarını musallat etti. Mülk ve birlik İsrailoğullarından kayboldu, kıyamete

¹⁹ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr. 5b

²⁰ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr., 5a-b; 8a-b

²¹ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr., 8b

²² Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr., 9a-b

²³ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr., 9b

²⁴ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr., 9b-10a

²⁵ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr., 15b

kadar zillet üzere olan milletlerden oldular. (Bakara, 2:61) İlyas (a.s.) Balebek halkına gönderildi. Elyesa (a.s.) İlyas (a.s.)'ın öğrencisi olduğundan ona dua etti. Allah kabul edip, Elyesa (a.s.)'ı da nebi yaptı. Yunus (a.s.) peygamberi Ninova halkına, Zekeriya (a.s.)'ı da Vehveb halkına gönderdi. Yahyâ (a.s.) da nebî olarak gönderildi. Hz. İsa (a.s.), İlyas (a.s.) dan sonra, İncil verilerek gönderildi. “İncil ehli, Allah’ın onda indirdiği ile hükmetsin. Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler, fasıkların ta kendileridir.” (Maide, 5:46-7) ²⁶

2. Hz. Muhammed (s.a.v.)

Hz. İsa’dan 620 sene sonra, eşref-i mahlûkât, efdal-i kâinât, nebî ve resulümüz Muhammed (s.a.v.) gönderildi. O, (s.a.v.) efdalu salât, ekmelu’t-tahiyyât minallahi Teâlâ’dır. İbn Abbas’tan rivâyet edildi: İlk resul, Hz. Âdem (a.s.), son resul, Hz. Muhammed (s.a.v.)’dir. Aralarında yüzyürmidört bin nebi gönderilmiştir. Bunların üç yüz onbeşi resuldür. Benî İsrâil’in ilk enbiyâsı Musa (a.s.), sonuncusu İsa (a.s.)’dır. ²⁷

Şeriat, Nûh ile , cezâlar ve hükümler ‘Adem ile başlamıştır. Allah Te’âlâ, dini ve şeriatı en güzel şekilde Resûlullah (s.a.v.) ile tamamladı. Ayet bunu şöyle ifade eder: “Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim. Size nimetimi tamamladım. Size din olarak İslâm’ı seçtim.” (Mâide 5:3) Yani Allah, yardımımıla dininizi kemâle erdirdim buyurmuştur. Kemâle ermesi için son dine Allah’tan yapılan yardımlar şunlardır: Hz. Muhammed (s.a.v.) ‘e yardım etti, İslâm’ı bütün dinlerin üstüne koydu. Fitrî olan şeriat usulüne ve hüküm çıkarma kâidelerine uygun kıldı. Mekke fethi ve oraya emniyetle girmeyi sağladı. Câhiliye düşüncesi ve âdetleri yok oldu. Din, şeriat, tevfiğ ve hidâyet kemâle erdi. Bu özellikler, diğer dinler arasından İslâm için özel oldu. Allah katında bundan başka din yoktur. ²⁸

Peygamberlerle ilgili şöyle denmiştir: Adem (a.s.)’a isim bilgisi verildi, Nuh’a (a.s.) isimlerin manası verildi. İbrâhim (a.s.)’e isimleri bir araya getirme özelliği verildi. Musa (a.s.)’a kitap indirilmesi hususi oldu. İsa (a.s.)’ın tevil etme özelliği oldu. Hz. Muhammed (s.a.v.)’e atası İbrahim yolunda olarak bu özelliklerin hepsi birden verildi. Bu da büyük millet ve inançta haniflik inancıdır. ²⁹ Cenâb-ı Hak, peygamberlerden her birine verdiklerinin mislini peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)’e vererek şereflendirmiş, onlardan üstün kılmıştır. ³⁰ Allah, dini, Hz. Muhammed (s.a.v.) ile mükemmelleştirmiş, nübüvveti onunla son nebî olarak tamamlamış ve mühür kılmıştır.

Allah Teâlâ’nın resûlü (s.a.v.) övmesi, fazileti, güzelliği ve yaşayışı dolayısıyladır. Peygamberimize âit bu özellikleri anlayışlar tam olarak kavrayamaz. Peygamber (s.a.v.)’in kadrinin büyüklüğü o derecedir ki, kalemler ve lisanlar onu anlatmaktan yoruldu. Allah Te’âlâ kitâbında Peygamber (s.a.v.)’in sıfatlarından en parlak bir şekilde bahsetti, onu, ahlak ve edep sıfatlarıyla övdü. Onu yerme ve övmeye ölçü koydu. Bütün peygamberlere isimleriyle hitab etti ama ona ismiyle hitap etmedi. Kullarına karşı, peygamberimizin örnek insan oluşu, hayatı ve yaşayışı üzere yemin etti. Onu övdü ve kullarının ona uymasını emretti. Ona iman etmeyi remzen bahsetti. Kinaye şeklindeki övme, tazim ve ikrama delalet eder. “(ey Muhammed) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.” (Enbiyâ, 21:107) “Ey Peygamber! Biz seni bir şâhit, bir müjdeleyici,

²⁶ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr. 10a-b

²⁷ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr., 10b-11a

²⁸ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr., 5a

²⁹ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr. 5a

³⁰ Nuran Döner, *Sûfilere Göre Hz. Peygamber*, İnsan Yayınları İstanbul 2014, s.288

bir uyarıcı; Allah'ın izniyle kendi yoluna çağıran bir davetçi ve ı ışık saçan bir kandil olarak gönderdik.” (Ahzab, 33:45) “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili şudur.” (Nûr, 24:35) Kaab ve İbn Cübeyr, bu âyetteki ikinci nûr ifadesinden kasdın Hz. Muhammed olduğunu söylediler.³¹ “Ey Kitâb ehli! Artık size elçimiz (Muhammed) gelmiştir. O, kitabınızdan gizleyip durduğunuz gerçeklerden bir çoğunu sizlere açıklıyor, bir çoğunu da affediyor. İşte size Allah'tan bir nûr ve apaçık bir kitap (Kur'ân) gelmiştir. (Maide, 5:15) “Ey örtünüp bürünen (Peygamber)! (Müddessir, 74:2) “Böylece Allah, kuluna vahyedeceğini etti.” (Necm, 53:10)

“Battığı zaman yıldıza andolsun ki, arkadaşınız (Muhammed) sapmadı ve azmadı.” (Necm, 53:1-2) Kâdı İyâz, bu âyetteki yıldız kelimesi, manası dışında başka görüşlerle de yorumlanmıştır dedi. Buradaki yıldızın manası, Kur'ân'dır dendi, Cafer ise Hz. Muhammed ve Hz. Muhammed'in kalbidir dendi. “O, (ışığıyla karanlığı) delen yıldızdır.” “Bilir misin Târik'ı” “Delip geçen yıldızdır!” (Târik, 86:3-4-5) Sülemî, bu âyetteki yıldız kelimesi, Peygamberimiz (s.a.v.)'dir, der.³²

Bu âyetlerin dışında da, peygamberimizin bu surede sayılamayacak kadar övgü ve fazileti vardır. O, (s.a.v.) nefesine uymadı, okuduğu doğrudur, Allah onun adına yemin etti. Cebrail ona gönderildi, Sidre-i Müntehâya ulaştı, gördüğünü gözü tasdik etti ve Rabb'inin büyük âyetlerini gördü. İsrâ sûresinin başında da O'nun (s.a.v.) faziletleri gösterilmiştir. Onun keşfettiği olağanüstü durumlar, onun melekût âlemine şahit olmasını kelimeler ifade edemez. Bu âlemler, sadece işitmekten ibaret değildir. Allah Te'âlâ, bunu, tazime delalet eden kinaye ve imâ ile işaret ederek buyurdu: “böylece Allah, kuluna vahyedeceğini vahyetti.” (Necm, 53:10) tenkit ve belâgat âlimleri, böyle ifadeler için vahiy ve işaret derler. Bu, onlar için en üst i'caz örneğidir. “Andolsun, o, Rabb'inin en büyük alâmetlerinden bir kısmını gördü.” (Necm, 53:18) bu vahyedilenlerin incelik ve detayından anlayış ve kavrayış hatta hayaller bile kaybolup yok oldu.³³

Bütün bunların Hz. Peygamber (s.a.v.)'e tahsis edilmesi, sîret, suret ve gidişatının güzelliğindendir. Allah, resulünün güzelliğini, övülmüş ahlâkını, doğru yolunu ve sayılan faziletlerini ortaya çıkardı. Allah Te'âlâ açık mucizeler, keramet ve deliller ile bunları teyit etti. Bütün bunlar, kendi asrında, olayları görebilen ve gördüğünü anlayarak idrak eden insanların karşısında olmuştur. Böylece bu mucizeler, sonraki insanlara, şüphe götürmeyecek kadar sağlam bilgiyle ulaştı. Bu hakikat, doğru bir şekilde bize (Kefevî asrı) kadar da ulaştı. Çok ve salim bir şekilde peygamberimizin nuru bizi de bereketlendirdi. Son söz şudur ki, peygamberimiz, yaratılmışların en faziletlisidir. Allah onu, âlemlere rahmet olarak gönderdi. Ümmeti, en hayırlı ümmettir. Arkadaşları, enbiyadan sonra insanların en faziletlisidir.³⁴

3. Peygamberî bir özellik olarak Fakr

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan fakirlik kelimeleri maddî ve manevî ihtiyaç anlamında kullanılmıştır. Manevî anlamda bütün insanlar fakîr ve yalnız Allah'a muhtaç olup, zengin olan yalnızca Allah'tır. Bu anlamdaki fakr da, insanın temel niteliklerinden biridir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bizzat kendisi, fakirlik fitnesinin şerrinden Allah'a sığınmıştır.³⁵ Bazı hadislerde de

³¹ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr. 14b; ayrıca, Hz. Peygamberin nuru için bk. Nuran Döner, *Sûfîlere göre Hz. Peygamber*, ss.25-95

³² Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr., 14b

³³ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr., 14b-15a

³⁴ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr.,15a

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, s.57, 207

peygamberimiz (s.a.v.) cennet ehlinin çoğunu dünyada fakirlik sıkıntısı çekenlerin oluşturacağını ifade etmiştir.³⁶

İlk dönem zâhitleri, fakrı zenginliğe tercih ederlerken, ashâb-ı Suffe'yi kendilerine örnek almışlardır. İlk dönem âbid ve zâhitleri, fakirliği dinî kurtuluş için daha ihtiyatlı bir yol kabul etmekle birlikte, zenginliği de kötülememişlerdir. İlk sûfiler, “yoksulluk” anlamına gelen fakr ile, “Allah’a muhtaç olma” anlamına gelen fakrı birleştirerek bunu kendi meslekleri ve gâyeleri hâline getirmişlerdir. Onlara göre fakr, Allah’a giden yol, fakir de bu yolun yolcusudur. Sûfilerin, fakr konusunda müzakere ettikleri insanın kendisini Allah’tan başkasına muhtaç bilmemesi anlamına gelen “istiğnâ billah” ile kendini mutlak olarak O’na muhtaç hissetmesi anlamına gelen “iftikâr illallah” arasında çok fazla bir fark yoktur.³⁷ Fakr, eşyadan uzak kalandır.³⁸ Sufilerce fakr, kulun, Allah’tan başka bir şeye ihtiyaç duymamasıdır.³⁹ Ebu Fadl Hasan kulluğun hakikatini iki şeyde bulur: Allah’a karşı kendini fakir hissetmek, (iftikâr illallah) ve nefsin adına bir nasip olmadan, Resûlullah’ı (s.a.v.) örnek almaktır.⁴⁰

Müzeyyin, “Allah’a giden yollar, yıldızlar kadar çoktur, bunların en iyisi fakrdır” Ebu’l-Hüseyn en-Nûrî’ye göre fakir, maddi bir şey bulamadığı zaman sükûn ve huzur hâlinde olur, bulunca da, onu başkalarına verir.⁴¹

Kâşânî’ye göre, fakirler birkaç taifedir: Bir grup, kendilerinde bulunsa bile, dünya ve vesîlelerini mülk olarak görmeyenlerdir. Ellerine geçen herşeyi bağışlar, bunun karşılığında dünya ve âhirette bir şey beklemezler. Bir grup da, bu sıfatlarla beraber, kendilerinden sadır olan amel ve ibadetleri dahi, kendilerinden ve kendi mülkleri olarak görmezler ve bir karşılık beklemezler. Bir başka grup ise, bu iki vasıf ile birlikte hiçbir hâl ve makâmı kendilerinin bilmezler, herşeyi onun fazlı ve lütfu görürler. Bir taife ise, bu vasıf ve sıfatlarla birlikte kendi zât ve varlıklarını da kendilerinden bilmezler, kendi kendiliklerini dahi, kendiliklerinden bilmezler. Onların ne zâtı, ne sıfatı, ne hâli, ne makâmı, ne fiili, ne de eseri vardır. İki âlemde de hiçbir şeyleri yoktur. “Fakirlik benim iftiharımdır” bu mânâyâ işârettir. Bazı sûfilerin, ötesinde hiçbir makâm bulunmadığını iddia ettikleri fakirlik budur. Bu fakirliğin sahibini, Hak Te’âlâ’dan başka kimse tanımaz.⁴²

Kefevî, kitabını, Şeyh Abdulkâdir Geylânî Hazretlerinin oğluna nasihatleri ile bitirir ki, sözlerinin başında ifade ettiği fakr, dedesi Resûlullah (s.a.v.)’ın sıfatıdır. Gerçek fakirlik, kendin gibi olana fakir görünmek değildir. Zenginlik de, kendin gibi olana zengin görünmek değildir. Geylânî’ye göre kişi, fakirle karşılaşır, onunla ilim ile değil de, rıfk, yumuşak huy ile yaklaşmalıdır. Çünkü ilim onu yabancılaştırır, yumuşak huy ise, yakınlaştırır.⁴³ Zenginlerle izzetle, fakirlerle tevâzuyla sohbet etmelidir. Fakire üç şeyle hizmet edilir: tevâzu, güzel davranış ve nefis cömertliği.⁴⁴ Dünyadan alınacak şeref, fakirle sohbet ve veliye saygıdadır.

³⁶ Ahmed b. Hanbel *Müsned*, III, s.224

³⁷ Süleyman Uludağ, “Fakr”, *DİA*, İstanbul, 1995, C.XII, s.132-133; *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay. II. Baskı, İstanbul, 1995, s.184

³⁸ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr., 82b

³⁹ Süleyman Uludağ, *Hayata Sufî Gözüyle Bakmak*, Dergah Yay, İstanbul 2015, s.183 vd.

⁴⁰ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr., 83b

⁴¹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Risâle*, (terc. Süleyman Uludağ), Dergah Yay. III. Baskı, İstanbul, 1991, s. 445,448

⁴² İzzeddin Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları*, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2010, s.270-73

⁴³ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr., 414a

⁴⁴ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr., 414a

Fakir, Allah'tan başkasını dost edinmez. Tasavvuf, sekiz şey üzerine kuruludur: seha, rızâ, sabır, işaret, gurbet, sofı elbisesi giymek, seyâhat ve fakrdır. Sehâ, İbrahim (a.s.), rıza, İshak (a.s.), sabır, Eyyub (a.s.), işaret, Yahyâ (a.s.), gurbet, (Yûsuf (a.s.), sofı elbisesi giymek Yahya (a.s.), seyâhat, İsâ (a.s.), fakr dedem Resûlullah (s.a.v.)'in sıfatıdır.⁴⁵

Sonuç

Mahmud Kefevî'nin "Ketâibu'l-A'lâ'l-Ahyâr" isimli meşhur eseri, her bir peygamberin farklı özelliklerinin yer aldığı bölümle başlamaktadır. Allah'tan vahiy alan peygamberlerin beşerî özellikleri, her toplumun ihtiyacına uygun olarak yaptıkları işler, meslekler üzerinde durulmuştur. Allah'ın hüküm ve şeriatındaki değişimler, insanların hallerinin değişik olup, emirlerin buna göre olmasından dolayıdır. Eserde, bütün din ve kültürlerde yer alan İdris Peygamber geniş olarak yer almıştır. Ayrıca İbrahim Peygamber örneğinde olduğu gibi, Peygamberler, toplumun bir yanlışına karşı çıkarken, karşısındaki bireylerin sözlerini taassup göstermeden ele almakta ve delillerle iptal edebilmektedir.

Allah Teâlâ, Nûh Peygamber'e gemi yapmayı emretmiştir. Allah, (c.c) insan yapımı olan gemileri, kendi varlığının delili olarak saymıştır ki, yeryüzü canlılar için yaşanılmayacak duruma geldiğinde tüm varlığın hayatını devam ettireceği yaşanılabilir alan üretmek, insana bir vahyî görev olarak verilmiştir. İnsanlığın ikinci atası olan Hz. Nûh (a.s)da insanlığa örnek olarak gösterilen davranış, insanlığın hizmetine sunulan bütün varlıkların gelecek nesillere ulaşmasında bir köprü olmaktadır. Bu asırda da insan, ürettikleri bilgilerden aynı şekilde insanlığa faydalı olurken, aynı zamanda bu bilgilerden Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarına deliller üretebilmelidir.

Son Peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.) peygamberlerin hepsinin özelliklerinin kendisinde bulunduğu kişidir. Kefevî, eserinde farklı âyetlerden yola çıkarak Hz. Peygamber'in özellik ve faziletlerini sıralamıştır. Kendisinin sûfî meşrep bir âlim olması dolayısıyla Fakr, Muhammedî bir özellik olarak eserde yer almıştır. Peygamberin de davranış özelliği olarak kişi, fakirle karşılaşınca, ona ilimle değil, hilimle muâmele etmelidir. Tevazu fakirlerle muhatabiyetin temel ölçüsüdür.

Fakr hâli, imkanların olmadığı durumlarda diğer insanların kazanmasına fırsat verecek şekilde diğergamlık olarak fakirliği tercih etmek şeklinde de görülmüştür. Bu durum insana, ihtiyaç halinde isteklerine karşı hırsını kontrol etme ahlakını kazandırır. Fakr, dünya zenginliği arttığında Hz. Peygamber misali eldekini başta ihtiyaç sahipleri olmak üzere dağıtmaktır. Fakrda, mal biriktirme tutkusundan cömertliğe geçiş vardır. Bu davranış, insanın kazanımlarını, bütün insanlığın kazanımından elde ettiğini bilerek, insanlığa saygılı ve onlara hizmet eder durumda olmayı gerektirir. Nûh (a.s.) örneğinde görüldüğü gibi O, gemi ve içindeki bütün mahlukâta karşı üzerine düşeni yapmıştır. Gemi, orada, peygambere iman eden insanların ve insanlığın ihtiyaç duyduğu canlıların yaşam alanıdır. İnsan, Peygamber aracılığıyla gelen vahyin etkisiyle yaptığı iyilikleri Allah'tan bilip, bu kazanımlarla dünyevî üstünlük değil, varlığın sâhibine ve bütün yaratılmışlara karşı görev ve sorumluluklarını ihlas ile yerine getirmek olduğunun bilincinde olacaktır.

Kaynakça

Abdülkerim Kuşeyrî, *Risâle*, (terc. Süleyman Uludağ), Dergah Yay. III. Baskı, İstanbul, 1991
Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, ts. VI c.

⁴⁵ Mahmud Kefevî, *Ketâib*, vr., 414a

- Bursevî, İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-Beyân, Kur'an Meâli ve Tefsiri*, c.II, V, (terc. Hasan Kamil Yılmaz ve arkadaşları,) Erkam Yay. İstanbul, 2005
- Bursevî, *Ferâhu'r-Rûh*, (hazırlayan, Mustafa Utku), Bursa, 2000
- Döner, Nuran, *Sûfîlere Göre Hz. Peygamber*, İnsan Yay. İstanbul, 2014
- İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, ts. I-XV
- İzzeddin Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları*, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2010
- Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nûmâni'l-Muhtâr*, Râgıp Paşa Yazma Eser Kütüphânesi, nr. 1041
- Mahmud Erol Kılıç, "Hermes" *DİA*, İstanbul, 1998, c.17
- Muhammed Parsa, *Faslu'l-Hitâb*,(terc. Ali Hüsrevoğlu), Erkâm Yayınları, İstanbul, 1998
- Sinanoglu, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim'de ve Kitâb-ı Mukaddes'te Nübüvvet*, (Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Ün.) İstanbul, 2005.
- Uludağ, Süleyman, "Fakr", *DİA*, İstanbul, 1995, C.XII.
- Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay. II. Baskı, İstanbul, 1995.
- Hayata Sufî Gözüyle Bakmak*, Dergah Yay, İstanbul 2015.



SİNOP ÜNİVERSİTESİ
MAHMUT KEFEVİ İSLAMİ İLİMLER
UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ

Korucuk Köyü Trafo Mahallesi
No:36 57000 – SİNOP

www.sinop.edu.tr