

ISSN: 2147-2521



Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Dergisi

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF CANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

2014, SAYI 4 | 2014, ISSUE 4

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF ÇANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

HATA! BAŞVURU KAYNAĞI BULUNAMADI. | 2014, SAYI 4 | 2014, ISSUE 4

ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Hidayet İŞİK
Dekan / Dean

Editör / Editor

Doç. Dr. Ramazan DEMİR

Kitap Tanıtım Editörü / Book Review Editor

Arş. Gör. Halil EFE

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Bilal TAŞKIN • Arş. Gör. Kenan SEVİNÇ • Arş. Gör. Nebiye Şeyma GÜNER

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Hidayet İŞİK • Doç. Dr. Ramazan DEMİR • Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI • Yrd. Doç. Dr. Ahmed AL-ADAWY
Yrd. Doç. Dr. Yunus AKYÜREK • Yrd. Doç. Dr. Sema ÖZDEMİR • Dr. Mehmet YILMAZ

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Abdullah KARAHAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Süleyman Demirel Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali COŞKUN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Alim YILDIZ, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Aziz DOĞANAY, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Bülent UÇAR, Osnabrück Üniversitesi • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Celal TÜREK, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Hakkı ACUN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail ÇETİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Kemal ATAMAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Doç. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Osman KARADENİZ, Dokuz Eylül Üniversitesi • Doç. Dr. Osman Nuri KÜÇÜK, Erçiş Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Remzi KAYA, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, Yüzüncü Yıl Üniversitesi • Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM, Marmara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Talat ALFARHAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Tevfik YUCEDOGRU, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Vejdî BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Veli URHAN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Veysel UYSAL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Ziya KAZICI, Marmara Üniversitesi

Basım / Printing

Burasi

Yayınevi Tarafından
Doldurulacaktır

İletişim / Corresponding Address

Doç. Dr. Ramazan DEMİR, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Şekerpınar Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE

Tel: 0286-2180018 (İçhat: 6189) Faks: 0286-2180538 E-posta: ifd@comu.edu.tr İnternet: ifdergisi.comu.edu.tr

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Doç. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi • Doç. Dr. Ali AYTEN, Marmara Üniversitesi • Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Doç. Dr. Cemil HAKYEMEZ, Hitit Üniversitesi • Doç. Dr. Şükrü Keyifli, Dokuz Eylül Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Ahmet YÖNEM, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Ali SÖNMEZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT, İstanbul Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Safinaz ASRİ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Hamit ARBAŞ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Rufat ATAY, Akdeniz Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Yunus AKYÜREK, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur. Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri 127. sayfadayız almaktadır.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

MAKALELER

- Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÇELENK 7
“Safevîlerin Din Politikası ve İran’ın Şiîleşme Seyri”
“Safavid Religious Policy and Propagation of Shiism in Iran”
- Yrd. Doç. Dr. Mustafa SÜRÜN 37
“Mehmed Ziya Bey’in Ticaret Mekteb-i Âlîsi’nde İstanbul’daki Eski Anıtlar Üzerine Verdiği Bir Konferans”
“Mehmed Ziya Bey’s Conference Delivered at Ticaret Mekteb-i Âlîsi about Ancient Monuments of Istanbul”
- Murat ÇELİK 77
“Gelibolulu Mustafa Âlî ve Dönemin Eğitim Sistemine Yönelik Eleştirileri”
“In the Light of the Period, Gelibolulu Mustafa Âlî and His Approaches on Education”

CEVİRİLER

- Yrd. Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU 97
Shigeru KAMADA & Haruo Kobayashi, *Japonya’da İslam Araştırmaları: Bir Medeniyetin Derinliklerine Doğru*

SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI

- Abdullah ÖZKAN 113
Alexander TREIGER, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazali’s Theory of Mystical Cognition and Its Acicennian Foundation. Culture and Civilization in the Middle East*
- Mustafa BORAN 119
Nezih Hammâd, *el-Mevâddü'l-muharrame ve'n-necise fi'l-ğudâi ve'd-devâ beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*

MAKALELER

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2014, Sayı 4

Safevîlerin Din Politikası ve İran'ın Şiîleşme Seyri

Mehmet ÇELENK*

Özet

Safevî dönemi İran ve Şiâ tarihinin en önemli dönüm noktalarından biridir. Sünnî bir geçmişe dayanan bir dergâhın şeyhlikten şahlığa doğru olan serüveni sadece İran'ı değil bütün Ortadoğuyu derinden etkilemiştir. Safevîler yaklaşık iki asır süren iktidarları boyunca İran'ı Şiîleştirmeyi siyasetlerinin temel gayesi yapmışlar ve bunun için her yola başvurmuşlardır. Şiîlik devletin resmi mezhebi haline getirilince Şiî kültür havzalarından, özellikle de Güney Lübnan'dan, Şiî ulema ithal edilmiş ve bunlar İran'ın Şiîleştirilmesinde istihdam edilmişlerdir. 16. Yüzyılın başlarında başlayan bu uygulamalar 18. Yüzyılın ortalarına kadar sürmüş ve İran Şiî kültür ve düşüncenin merkezi haline gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: İran, Safevî, Şia, Şâh İsmail, Ulema.

Safevid Religious Policy and Propagation of Shiism in Iran

Abstract

Safavid history is one of the most important turning point in Iran and Shia history. The political adventure of a sufi order, with Sunni background, from religious to temporal power has deeply Iran and middle east. converting Iran from Sunni to Shi'ite beliefs was the main policy of Safavids during two centuries . They established Shia as an official religion of the state and put pressure on the other religious groups. Meanwhile they imported Shi'ite scholars from different regions of Muslim world, especially southern Lebanon, and employed them in converting Iran. After this policy, which started in the beginning of sixteenth century and lasted till the first half of eighteenth century, Iran became the center of Shi'ite culture and thought.

Key Words: Iran, Safavid, Shia, Shah Ismail, Ulama.

Giriş

16. asrın başlarında İran'da Safevî devletinin teşekkülü İran ve Ortadoğunun mukadderatına etki eden en önemli hadiselerden birisi olmuştur. Safevî devletinin teşekkülü ile birlikte bölgenin Siyasî, dinî ve kültürel yapısı büyük oranda değişmiş, hâkim Sünnî kültürün yanında güçlü bir Şiîlik neşvesi her alanda varlığını hissettirmeye başlamıştır. Takip eden asırlar ve süreçler sonunda İran Ortadoğu siyasetinin en güçlü ve vazgeçilmez unsurlarından birisi haline gelmiştir. Bu açıdan Safevîlerin İran'da iktidara gelişi sadece İran ve yakın komşuları için değil, Avrupa için de son derece önemli bir olaydır. Zira bu hanedanlık İran'ı sekiz asırlık bir fetret döneminden sonra eski kudreti ile buluşturduğu gibi aynı zamanda İran'ı milletler

* Yrd. Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. E-posta: mecelenk@hotmail.com

cemiyetine dâhil etmiş ve uluslararası ilişkiler zeminine de bir kapı aralamıştır¹. Bu anlamda Safevî hanedanı, İran'ı yeniden güçlü bir aktör olarak siyaset sahnesine çıkarmış ve bölge siyasetinde faal bir unsur olarak organize etmiştir. Safevî devletinin kuruluşundan yıkılışına kadar geçen sürede yaşanan gelişmeler ve ortaya çıkan sonuçlar tetkik edildiğinde bu yorumun abartılı olmadığı apaçık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Bu yapının Sünnî bir dergâhın bakiyesi üzerine inşa edilmesi süreci daha cazip ve karmaşık hale getirmektedir².

Safevî devleti ve ortaya koyduğu dinî, kültürel ve siyasi mirasın etkisi sadece 16. ve 18. yüzyıllarla sınırlı kalmamış, günümüze dek uzanmıştır. Aynı dönemde İran Siyasî anlamda kadim sınırları ile buluşmuş, dinî anlamda ise kendisine birlik ruhu bahşedecek bir inanç dokusuna sahip olmuştur. İran, Arap fetihleri ile beraber hilafete bağlı bir eyalet haline gelmiş, bu durum hilafetin 13. asırda Moğollar eliyle yıkılışına kadar devam etmiştir. İran'ın Sâsânî imparatorluğu dönemindeki gibi kendine yeten ve güçlü merkezi bir idareye sahip, milli kimliği olan bir imparatorluğa dönüşmesi Safevî Şâhı I. Abbas döneminde mümkün olmuştur. Başkent İsfahan için "İsfahan dünyanın yarısıdır" şeklinde Farsça bir deyim yerleşmiş, Avrupa, Rusya, Hindistan, İspanya ve Portekiz gibi yerlerden diplomatlar buraya ziyaretlerde bulunmuşlardır³. Bu dönem aynı zamanda düşünce ve felsefe alanında da büyük dönüşümlerin yaşandığı bir devredir. Öyle ki bazı araştırmacılar bu devreye "Safevî rönesansı" adını vereceklerdir⁴. Safevî Devletinin Şiîliği resmi inanç olarak kabulü Şiî siyaset düşüncesinin en önemli safhalarından birisi olmuştur⁵.

İran'da yaşanan bu büyük dönüşüm bölge siyasetini de derinden etkilemiştir. Safevîlerin Şiîliğe dayalı dinî/siyasî yayılma çabası onları Sünnî dünyanın en büyük Siyasî gücü Osmanlı imparatorluğu ile kaçınılmaz bir çatışma zeminine sürüklemiştir. Zira Safevî devleti bir yandan Osmanlı'nın Doğu yönündeki ilerlemesinin önünde büyük bir engel teşkil etmekte öte yandan sahip olduğu devrimci Şiî görüşler ile Osmanlı tebaasını etkilemeye çalışmaktaydı⁶. Oniki İmam

¹ Edward Browne, *A Literary History of Persia*, IV, Goodword Books, New Delhi 2002, s. 3. Araplar yedinci asırda İran'ı ele geçirdikten sonra üç yüz yıla yakın bir süre Farsçayı umumi kullanımdan kaldırdılar. İranlı mütefekkirler bu dönemde düşüncelerini ifade etmek için Arapça kullandılar. Bertold Spuler, "Doğu'da Hilafetin Çöküşü", *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, ed. P. M. Holt, Ann. K. S. Lambton ve Bernard Lewis, I, Kitabevi, İstanbul 1997, s. 153..

² Safevî dergahının gelişim safhaları için bkz. Michel Mazzaoui, *The Origins of Safawids*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1972; Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, Beyan yay, İstanbul 2002; Mehmet Çelenk, 16. ve 17. Yüzyıllarda İran'da Şiîliğin Seyri, Emin Yay., Bursa 2013.

³ Browne, *A Literary History of Persia*, s. 3-4.

⁴ S.H. Nasr, *Makaleler II*, trc. Şehabeddin Yalçın, İnsan yay., İstanbul 1997.

⁵ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg, 1968, s. 111.

⁶ Safevî propaganda metodu ve Osmanlı Devletinin bu çerçevede aldığı tedbirler hakkında geniş ve teterruatlı bilgi için bkz. Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Vadi yayınları, İstanbul, 2002.

Şiîliğine dayalı bu propaganda kısmen de başarıya ulaşmıştır⁷. Yaşanan süreç Osmanlı ulemasını Şiîliğe ve sair Ehli Sünnet dışı unsurlara karşı savunmacı bir pozisyona itmiş, Osmanlı devleti açısından ise Sünnilik karşıtı cereyanlarla mücadele giderek bir devlet siyaseti haline gelmiştir. Şiî/Safevî propagandası karşısında, tıpkı Büyük Selçuklu İmparatorluğunun Batını cereyanlara karşı verdiği mücadele gibi, Osmanlı uleması, özellikle kelim ve fıkıh sahasında, tebaayı ve devletin ideolojisini koruma çabası içine girmiştir. Dolayısıyla Osmanlı dinî düşüncesi, bir yandan devletin bürokratik ihtiyaçlarını karşılama, öte yandan halkın inançlarının bozulmasını engelleme gibi pragmatik bir endişenin güdümüne girmiştir⁸. Özetle Osmanlı padişahlarını Kanunî'den itibaren şer'î hukukun sıkıca uygulanmasına daha fazla sevkeden şey Kızılbaş mezhebine karşı yürütülen ısrarlı mücadele ve Osmanlıların hilafet politikaları idi⁹.

Etki tepki esasına dayalı bu sürecin akabinde Osmanlı ve İran arasında sonuçları her iki taraf için de çok önemli olan Çaldıran savaşı vuku bulmuştur¹⁰. Savaşın sonucunda Osmanlı İran'ın Batı yönündeki askeri yayılmasını büyük oranda frenlemiş olmakla birlikte Safevî devletinin yaymaya çalıştığı Şiîlik anlayışı, İran merkez olmak üzere, Doğu dünyasında oldukça müessir olmuştur. Osmanlı dünyasındaki yaygın ve yerleşik Şiî ve Acem telakkilerinin büyük oranda bu dönemin etkilerini taşıdığını söylemek de mümkündür. Binaenaleyh bu dönemi Osmanlı'nın dinî ve sosyal tarihi açısından en önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönem olarak tasvir etmek mübalağa olmayacaktır¹¹.

Safevî devleti ve onun dinî/Siyasî programı ile ilgili bu genel çerçeveden sonra Safevî devletinin İran coğrafyasını Şiîleştirmek için kullandığı vasıtaları ve metodları maddeler halinde teferruatlı bir şekilde anlatmak problemin seyrini anlamaya daha çok imkân verecektir.

A. Safevî Şiîliği

Safevî dinî/siyasî mirasının en önemli problematiği bizzat 'Safevî Şiîliği' kavramında düğümlenmektedir. Kavram ilk defa Ali Şeriatî'nin Ali Şiîsî Safevî

⁷ Ahmet Yaşar Ocak, "Din ve Düşünce", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, IRCICA, İstanbul, 1998. s. 141.

⁸ Ahmet Yaşar Ocak, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *TÜRKLER*, XI, Cilt, S. 16-20.

⁹ Halil İnalçık, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm", *Osmanlıda Din-Devlet İlişkileri*, ed. Vecdi Akyüz, Ayışığı kitapları, İstanbul 1999, s. 97-98.

¹⁰ Çaldıran savaşı için bkz. M. Tayyib Gökbilgin, "Çaldıran", *İA*, MEB, III, S. 329-331; Mustafa Çetin Varlık, "Çaldıran", *DİA*, XIII, s. 193-195.

¹¹ Ahmet Yaşar Ocak, "Din ve Düşünce", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, IRCICA, İstanbul, 1998. s. 141. Osmanlı-Safevî münasebetlerinin seyri hakkında detaylı bir bilgi için bkz. Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, çev. Ahmed Emin Dağ, Anka Yay., İstanbul 2001.

Şiâsî¹² adlı eserinde kullanılmış, daha sonra Safevî dönemi din, siyaset ve kültür anlayışlarını ifadelendirmede kullanılan anahtar bir kavrama dönüşmüştür. Kitabında Safevî dönemi uygulamalarını analitik bir formda ele alan Şeriatî getirdiği eleştiri ve yorumlarla bu kavramı anlaşılır hale getirmeye çalışmıştır. Şeriatî Şîî gelenek açısından oldukça önemli olan vesâyet, imâmet, ismet, velâyet, şefaât, taklid, adalet, dua, intizar, gaybet vs. gibi önemli kavramları Ali Şiâsî ve Safevî Şiâsî şeklinde iki ayrı kategoride ele almış ve oldukça iddialı bir ayrıma gitmiştir.

Bir Safevî Şiîliğinden bahsetme imkânı var mıdır? Safevî Şiîliği diye formüle edilen yapının tarihsel bir gerçekliğinden ve müşahhas unsurlarından bahsetmek mümkün müdür? Yine bu soruyu, tarihsel gelişim çizgisi göz önünde bulundurularak, “dönemlere has Şiîlik tipolojilerinden bahsetme imkânı var mıdır?” şeklinde daha genel bir çerçevede sormak da mümkündür. Bu soruların cevabını iki asra yayılan Safevî dönemi icraatları ve uygulamaları üzerinden temellendirmek hiç şüphesiz daha makul ve gerçeğe daha yakın olacaktır. Safevî devletinin Şiîlik/mezhep merkezli yapısı, Şiîliği İran’da yerleştirmek için güttüğü politika, İran’daki yerleşik dinî/mezhebi yapıya karşı olan tutumu, İran’da yerleştirmeye çalıştığı Şiîliğin karakteri, geçmiş dönem Şiî hanedanlıklarda örneği olmayan fihri ve siyasî tutumlar, Safevî iktidarı sonrasında İran’ın aldığı yeni dinî/mezhebî görünüm vs. bir bütün olarak düşünüldüğünde bu yaklaşımı doğrulayacak epey bir malzeme olduğu görülecektir.

Siyasî ve kurumsal yapısı itibarıyla orijinal bir çizgide seyreden Safevî devletinin dinî/ideolojik cephesi oldukça ilginçtir. Bu dönemde Şiîliği yerleştirmek adına yapılan faaliyetlere bir bütün olarak bakıldığında, yukarıda da ifade edildiği gibi, nevi şahsına münhasır bir Şiîlik, Şiîlik propagandası ve uygulama tarzı müşahede edilecektir. Bu durum kaçınılmaz olarak akla bir ‘Safevî Şiîliği’ varlığını ilham etmektedir. Oldukça kompleks ve girift bir yapıda olan Safevî din anlayışı ve İran’ı Şiîleştirme politikası da bu kavramı anlamlı kılmaktadır. Safevî Şiîliği kavramını geçerli ve mümkün kılan bir diğer husus da Safevîlerin doktriner düzeyde İsnâaşeriyye Şiîliğini kabul etmiş olmalarına rağmen propaganda tarzı olarak İsmailî Şiîliğin propaganda tarzını benimsemiş olmalarıdır. Safevî Devletinin Şiîleştirme faaliyetlerine bakıldığında bu doktriner kabul ile metodolojik farklılık aşikâr bir surette görünecektir. Tüm bunlara Safevî siyasetinin meşruiyet arayışı, Şiîliğe dayalı homojen bir toplum projesi vs. gibi unsurları da katmak mümkündür.

¹² Farsça *Teşeyyuu Alevî Teşeyyuu Safevî* adıyla neşredilen kitap Türkçe’ye Feyzullah Artinli tarafından *Ali Şiâsî Safevî Şiâsî* adıyla tercüme edilmiştir. Bkz. Ali Şeriatî, *Ali Şiâsî Safevî Şiâsî*, çev. Feyzullah Artinli, II. Baskı, Yöneliş Yay., İstanbul 1990.

Şeriatî'nin Safevî din ve siyasetini konu edinen bu kitabı benzer başka çalışmaların da ortaya çıkmasına yol açmıştır¹³. Günümüzde Safevî tarihine, özelde din ve siyaset alanına, olan ilgi artarak devam etmektedir, zira İran siyaset ve kültürünün bugününün anlaşılması Safevî döneminin din ve Şiâ anlayışının bilinmesi ile doğrudan alakalıdır¹⁴.

Safevî Şiîliği kavramına, başta Seyyid Hüseyin Nasr olmak üzere, ciddi eleştiriler de gelmiştir. Nasr "Safevî Şiâsını Ali Şiâsından ayırmaya çalışan bazı "Şiî devrimcilerin iddialarına rağmen, Safevî İran'ındaki Şiîlik uygulamalarının geleneksel Şiâ'nın tarihi açısından önemli bir safhayı teşkil ettiğini" söyler¹⁵. Bu bakış açısı Şiîliği birbirini takip süreçler bütünü olarak görmek bakımından makul görülebilir, mamafih burada kastedilen sürecin kendisi değil bir aşamasında ortaya çıkan olayların özgünlüğü ve farklılığı bağlamındadır.

Yakın zamanlarda Muharrem törenlerinin bazı unsurlarının "Safevî bidatî" kapsamında mütalaa edilip yasaklanması problemin günümüze bakan bir yönüne işaret eder. Şiî maneviyatının önemli unsurlarından biri olan, haddi zatında Şiîliğin duygusal boyutunu besleyen en önemli dinî/mezhebî faaliyet olan muharrem törenlerinde kan akıtmak İran'da resmen yasaklanmış durumdadır. Bunun şüphesiz İran'ın ve Şiîliğin dışarıya yansıyan sevimsiz imajını temizlemeye yönelik pratik bir vechesi bulunmakla birlikte ayrıca dinî açıdan bir "bidat" olarak görülüp mücadele edilmesi de söz konusudur.

Hülasa, Safevîlerin dinî/siyasî programı incelendiğinde Safevî Şiîliği kavramının anlaşılması daha kolay olacaktır. Zira Safevîler geçmiş Şiî iktidarlar ve hâkimiyet alanları ile kıyaslandığında türünün tek örneği denebilecek birçok uygulamaya öncülük etmişlerdir. Binaenaleyh biz de Safevî devletinin İran'da Şiîliği yerleştirmek için başvurduğu metodları ve uygulamaları inceleyerek bu meseleyi vuzuha kavuşturmaya çalışacağız.

Uzun soluklu bir program olan İran'ın Şiîleştirilmesi projesi kapsamında, 16. ve 17. asırlar boyunca başta Cebel Âmil olmak üzere Arap memleketlerinden Şiî ulema ithal edilmesinin yanında, Safevî Devleti'nin dört cephede kararlı ve sürekli şiddet politikalarına müracaat etmesi de gerekmiştir. Bu bağlamda mehdîci telakkilere sahip aşırı Şiîliğin ortadan kaldırılması, tasavvufun yasaklanması, Sünniliğin bastırılması ve son olarak da İsnâaşeriyye Şiîliğinin yaygınlaştırılması

¹³ Buna örnek olarak Ahmed el-Kâtib'in *Şiâ'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*-Şuradan Velâyet-i Fakihe, çev. Mehmet Yolcu, Kitabiyat Yay, Ankara 2005 ve Vecih Kevseranî'nin *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, çev. Muhlis Canyürek, Denge Yay., İstanbul 1992 ve Adel Allouche'un *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, çev. Ahmet Emin Dağ, Anka Yay., İstanbul 2001 adlı çalışmaları vermek mümkündür.

¹⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev. Savaş Şafak Barkçın-Hüsamettin Arslan, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 67.

¹⁵ Nasr, *a.e.*, s. 67.

gerekiyordu. Şiîliğin İran halkı içinde yayılması, ilk üç aşamanın tamamlanmasına kadar, ülkenin dinî çerçevesini büyük oranda değiştirmedir. Bir sonraki aşama ise kurumsal olarak Şiîliği yayanların –başlangıcından beri Safevî Şâhları ve 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Şiî ulema- eliyle gerçekleşen bir dizi (dinî) şiddet olaylarına sahne olacaktır. Safevî Devleti sınırları içindeki heterodoks yapılanmayı ki bu da mehdîci karakterli aşırı cereyanları, tasavvuf ve Sünnîliği içeriyordu, ortadan kaldırmaya yönelik öncü çabalar daha sonra İsnâaşeriyye Şiîliğinin köklü bir şekilde yerleştirilmesinin önünü açtı¹⁶. Bu açıdan bakıldığında İran'ı Şiîleştirme siyasetinin birbiri ile iç içe oldukça kompleks bir mekanizma dahilinde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Zaten sosyal olayları, tabiatı gereği, bir zaviyeden izah etmenin imkânı da yoktur.

B. Şiîliğin Resmi Mezhep Olarak İlanı

1. Safevî öncesi genel durum

Safevî öncesi İran ve bölge coğrafyasının Şiî inanç motifleri ile hangi oranda tanışmış olduğu hususu tamamen vuzuha kavuşmuş değildir. İran'daki tarikatların Şiî fikirleri yayarak Safevîler'e hangi ölçüde yardım etmiş olduklarını tespit etmek de aynı derecede güçtür. Bununla beraber Rafizî inançların İran'da salgın bir hastalık gibi bulunduğunu ve bunun Şiîliğe geçişte hangi oranda olduğu muğlak kalmakla birlikte, etkili olduğunu söylemek mümkündür¹⁷. Nitekim dedesi Şeyh Cüneyd ve babası Şeyh Haydar'ın çabalarıyla gelişen Kızılbaşlık ideolojisi Şâh İsmail tarafından en uygun noktaya eriştirilecek, Hataî mahlasıyla yazdığı Şiirlerinde Şâh İsmail, bu düşüncenin bütün unsurlarını yansıtacak, Şâhun şiirleri Kızılbaş doktrininin en önemli yazılı malzemesi haline gelecektir¹⁸.

Şâh İsmail, Türkmenler'in Şamanist dönemden beri çok iyi tanıdıkları bir kalıp olan ve saz eşliğinde söylenen nefes'lerinde onlara Oniki İmam Şiîliği'nin temel inançlarını kültürel düzeylerine uygun bir muhteva ile aşıladı. Böylece Türkmenler'in kabilevi heterodoks İslâm'ı, Şiîliğe ait temel motifler olan Hz. Ali ve Oniki İmam kültürleri, Kerbela matemi vb. temel inançlarla karışarak-ama yine de asıl Oniki İmam Mezheb'inden farklı bir hüviyetle- Kızılbaşlık (Alevilik) haline dönüştü. Bu yapının gerçek Oniki İmam Şiîliği veya öbür ismiyle Caferilik ile hiçbir ilgisi yoktur. Buna, Safevî sülûlîğine göre teşkilatlanmış kabilevi halk Müslümanlığı demek

¹⁶ Arjomand, Said Amir, "Religious Extremism (Ghuluww), Süfism and Sunnism in Safavid Iran: 1502-1722", *Journal of Asian History*, 15, no. 1, 1981, s. 3.

¹⁷ R. M. Savory, "Safevî İrani", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, ed. P. M. Holt, A. K. Lambton, B. Lewis, I-IV, Kitabevi Yay., İstanbul 1997, s. 403.

¹⁸ Irene Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 1999. s. 180; Ira M. Lapidus, *İslâm Toplulukları Tarihi*, Lcilt, çev. Yasin Aktay, İletişim yay, İstanbul 2002, s. 406.

daha doğru olur¹⁹. Râfızîlik ve Kızılbaşlık olarak formüle edilebilecek olan bu proto-Şiîlik, İslamî ve mistik bir cila altında eski inançlarını koruyan konargöçer kitlelerin vergi ve yerleşik hayat dayatan Osmanlıya karşı bir tepkisidir aynı zamanda²⁰. Şâh İsmail'in şiirlerinin muhtevasını halk İslamından/Şiîliğinden kitabi ve yüksek Şiîliğe geçiş olarak kabul etme imkânı da yoktur. Düşünceleri ve politik beklentileri göz önünde bulundurulduğunda onun kendi şahsında müşahhaslaşan bir teokratik devlet ve onun başındaki tanrı kral olmaya çalıştığı aşikar bir şekilde görülecektir²¹.

Tasavvuf ve aşırı Şiîliği bünyesinde birleştiren bu cereyan daha sonra Safevî devletini netice verecektir. Burada dikkatlerden kaçan şey ise Oniki İmam inancını benimseyen 15. yüzyıl "aşırı Şiîliği"nin kurumsal Oniki İmam Şiîliği (İmamiye) ile çok az ortak yanının olmasıdır. Dahası, mehdîci Şiîlikten farklı olarak İmamiye Şîası özgür bir şekilde gelişirken -özellikle Hille'de-, Safevî öncesi İran'da İmamiye Mezhebînin bir propaganda faaliyeti yoluyla yayıldığına dair bir delil de yoktur²². Şâh İsmail'in çağdaşı bir kısım Sünnî tarihçiler, diğer bir kısmı da saltanatından öncekiler, Şeyh Cüneyd ve Sultan Haydar'ın Safevî hanedanının diğer üyelerinden farklı bir itikada sahip olduklarına ve inançlarının İslam dünyasındaki yaygın mezheplerden farklı olduğuna kaildirler. Sultan II. Beyazıt ile Akkoyunlu Sultan Yakup arasındaki yazışmalardan anlaşıldığı kadarıyla Sultan Haydar'ın "Haydariyye" adında yeni bir mezhep icat ettiği ve Sultan Haydar'ın yeni Mezhebîni ve itikadını aşikâr hale getirdikten sonra İslam dünyasındaki sair sultanların nefretini celbettiği, bu yeni Mezhebîn bilinen Şiâ Mezhebîne de benzemediği kaydedilir²³.

Akkoyunlu Sultanı Sultan Yakup'tan Osmanlı sultanı Sultan Beyazıt'a gönderilen tarihsiz, ama muhtemelen Haydar'ın öldürülmesinden sonraki döneme

¹⁹ Ahmet Yaşar Ocak, "Safevî Propagandası ve Osmanlı Halk İsyanının İkiye Bölünüşü Yahut Râfızîlik ve Kızılbaşlığın (Alevilik) Doğuşu", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, II*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, s. 142-143.

²⁰ Ocak, *a.g.m.* s. 141; a. mlf. *Türk Süfîliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 208-209.

²¹ H. R. Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson, c. VI, Cambridge University Press, 1986, s. 198. Kendisinde ilahî tecelli gören İsmail bunu şöylece ifade eder: Yakın bil kim Hudai-dur Hataî/ Muhammed Mustafai-dur Hataî. Safi nesli Cüneyd Haydar oğlu/ Ali Mürtezi-dur Hataî. Hasan aşkına meydana griptür/ Hüseyni Kerbelai-durHataî. Ali, Zeynu'l-İbâd Bâkr ve Cafer/ Kazım Musa Rizai-dur Hataî. Muhammed Taki-dur Ali Nakî hem/ Hasan Asker Likai-dur Hataî. Muhammed Mehdi sahib-i zamanın/ Kapusunda gedai-dur Hataî. Menum adım veli-şah İsmail-dur/ Hataî-dur Hataî-dur Hataî. Bkz. Minorsky, *The Poetry of Shah Ismail I, BSOAS, X*, no.4. 1942. s. 28. aynallahem, aynallahem, aynallah/ gel imdi hakkı gör ey kör gümrâh. menem ol fâil-i mutlak ki dirler/ menum hükümeddur hurşid ile mâh. vücudum beytullahtır yakın bil/ sücûdum sanadur şâm ve sehergâh. Minorsky, *a.g.m.*, s. 33.

²² Arjomand, *Religious Extremism*, s. 3.

²³ Muhammed Yusuf Kerim Cemali, *Teşkil-i Devlet-i Safevî ve Ta'mim-i Mezheb-i Teşeyyü-i Devâzdeh-i İmamî be Unvan-ı Tenha Mezheb-i Resmî*, İsfahan 1372, s. 98-99. Şeyh Haydar döneminde ortaya çıkmış bulunan Kızılbaş deyimi, Farsça'da kaybolduktan epeyce sonra Anadolu'da yaşama geçti. Bkz. Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 178. Şeyh Haydar'ın kısa hayat hikayesi ve siyasi faaliyetleri için bkz. Roger Savory, "Şeyh Haydar", *El*, vol. III, ed. B. Lewis vdğr. Leiden, 1971, s. 315-316.

ait ve Farsça olarak kaleme alınmış bir mektupta Haydar “Ser-i halka-i erbâbı dalâl” olarak tavsif edilmekte, bu din ve devlet düşmanı sapkınların öldürülmesinden dolayı Müslümanların hayli sevineceği söylenmektedir. II. Beyazıd ise, Sultan Yakub’a gönderdiği cevabî mektubunda, mektup Farsça ve tarihsiz olarak yazılmıştır, Sultan Yakub’un “Gürûh-i dâlle-i Haydariyye”ye karşı olan zaferini tebrik etmiştir²⁴.

Bilindiği gibi İran, Safevîlerin zuhuruna kadar ağırlıklı olarak Sünnî kültürün egemen olduğu bir coğrafya idi. 16. yüzyılın başları itibarıyla İran’ın en az yarısı, muhtemelen daha fazlası Sünnî idi. Nasr “İslam tarihinin ilk yüzyıllarında, Muhammedî dine inanan İranlıların çoğunluğu Sünnî idi. Nakli ilim dallarının birçoğunun temelini atmış, Ehl-i Sünnet’e ait dinî ilimler ve İslam maarifi konusunda da öne çıkmışlardı. Nitekim Ehl-i Sünnet’in hadis ilminin temeli olan altı Sahih’in sahibi İranlıydılar” şeklindeki ifadeleriyle İran’ın Sünnî geçmişini ifade eder²⁵. Milliyetçi söylemlerin aksine İran İslam’ın erken döneminde Şiilik ile tanışmış değildi ve İran şehirlerinin çoğunda hâkim düşünce ve dinî yapılanma Sünnî mezhepler tarafından temsil edilmekteydi²⁶. İran’ın Safevî öncesi Sünnî geçmişini teyid eden örneklerden birisi de bizzat Şâh İsmail’in, Şiiliği ilan etmeden önce, danışmanları ile arasında geçen diyalogdur. Danışmanları Tebriz’in üçte ikisinin Sünnî olduğunu, Şiiliği resmî mezhep olarak ilan etmenin bir infiale yol açacağını kendisine söylemişlerdir²⁷. Tebriz’in Sünnî inanca sahip Akkoyunlu İmparatorluğunun başkenti olduğu da düşünülürse bu durum daha da iyi anlaşılır²⁸.

Yukarıdaki demografik yapı Safevî devletinin teşekkülü ile büyük bir değişim geçirmiş, İran’ın Mezhebî rengi tamamen yeni bir mecraya girmiştir. Şiiliğin kabulünden sonra ve uzun bir araştırma neticesinde Şiiliğe dair bulunan tek kaynak ise bir kâdının kütüphanesinde bulunan İbn Mutaahhar el-Hillî (1250-1326)nin *Kavâidu’l-İslâm* adlı eseri idi. Bu kitap yeni dinin temel kaynağı haline geldi²⁹. “İran’ın dinî/mezhebî haritası 15.asrın sonlarında şu şekildeydi: Fars, İran’ın iç bölgeleri, Kum, Mazenderan ve Horasan’da geniş Şii cemaatleri bulunmakta, bölgedeki diğer iller Kürdistan, Doğu Horasan ve Geylan’da ise Sünnîler yoğun bir şekilde yaşamakta idi. Ancak kaynakların sayı ve tafsilatını açıklamadığı bu demografik dağılım, Sünnîlerin yoğun olmasıyla beraber, Şâh İsmail’in çıkışına kadar mezhebî, fikhî ve kelâmî metodlarında ihtilaf düzeyini oluşturacak açık bir

²⁴ Browne, *A Literary History*, s. 67.

²⁵ Nasr, *Makaleler I*, çev. Şâhabeddin Yalçın, İnsan Yay, İstanbul 1995, s. 144-145.

²⁶ Azar Tabari, “Shii Clergy in Iranian Politics”, *Religion and Politics in Iran*, ed. Keddie, Nikki R., USA, 1983, s. 47-48.

²⁷ Şükrî, Yedullah, Haz., *Âlemâray-ı Safevî*, İran, 1363, s.64-65.

²⁸ Akkoyunlular Devleti hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mükrimin Halil Yınanç, “Akkoyunlular”, *İA*, I, MEB, İstanbul 1978; Faruk Sümer, “Akkoyunlular”, *DİA*, II, İstanbul 1989.

²⁹ Arjomand, *Religious Extremism*, s. 1.

mezhebî bölünmeyi yani Arap yarımadasının doğusundaki İbn Teymiye'nin "Minhacü's-Sünne" ve Allame el-Hillî'nin "Minhacü'l-Kerâme" metotları gibi bir bölünmeyi teşkil etmiyordu"³⁰. Binaenaleyh Safevî devletinin teşekkülüne kadar İran coğrafyasında katı mezhep siyaseti güden iktidarlar söz konusu değildi, mezhep merkezli dışlayıcı siyaset Safevî din politikası ile İran'da revac buldu.

2. Şiîliğin ilanı

Şâh İsmail, Safevî devletini kurduktan sonra hızlı bir şekilde Şiîlik programını uygulamaya başlamıştır. Bu çerçevede öncelikli olarak 12 imam adına hutbe okutmuştur. Bu hususu Kızılbaş danışmanlarına açınca, onlar, yukarıda da ifade edildiği gibi, "Tebriz'de iki üç yüz bin insan yaşıyor. Hz. İmam Ali döneminden beri kimse böyle bir hutbe okumamıştır. Tebriz halkının 'Şiî bir hükümdar istemiyoruz' şeklinde itiraz etmesinden korkarız. Halk isyan edebilir, bu hususta biraz daha düşünmek gerekir" diye icabet ettiler. Bunun üzerine Şâh İsmail "Allah ve Hazret(i Ali) bizimledir, hiç kimseden bir korkumuz yoktur" ve halk buna itiraz edecek olursa, Allah'a yeminler olsun, kılıcımı çeker hiç kimseyi canlı koymam. Cuma günü mescide kendim gideceğim ve İsnâaşeriyye Mezhebî adına hutbe okuyacağım" diye kararlılığını bildirmiştir.³¹

Şâh İsmail adamlarının endişelerine hak vermekle birlikte programını uygulamakta kararlıydı. Tebriz'deki mezhebî dağılım ve bu insanlardan gelecek muhtemel tepki onun da akıldan uzak tutmadığı bir mevzu idi. O bütün sonuçlarını göze alarak hutbeyi on iki imam adına okutacak ve Şiîliği devletin yegâne din anlayışı haline getirecekti. Şâh İsmail o gece rüyasında Hz. Emiru'l-Müminin'i gördü. Hazret şöyle buyurdu: "Ey oğul, kargaşayı dert edinme. Cuma günü camiye git ve Kızılbaş askerini silahlı olarak, her iki kişinin arasına bir asker gelecek şekilde hazır tut. Huzursuzluk çıkaran ve itiraz eden olursa Kızılbaş askeri onları öldürsün. Bu tedbir üzere İsnâaşeriyye adına hutbe okut". Şâh büyük bir sevinçle uykudan uyandı. Lala Hüseyin Bey, Abdal Bey ve Kızılbaş önderlerini çağırttı ve onlara rüyasını anlattı. Onlarda da rüyadan memnuniyet duydular. Cuma günü Şâh İsmail Tebriz mescidine gitti. Mevlana Ahmed Erdebilî'ye minbere çıkmasını söyledi. Kendisi de minberde yüksekçe bir yerde durdu. Mevlana Ahmed Erdebilî hutbe okuyunca iki kişi ayağa kalktı ve "diline sağlık ey Mevlana" diye sevinçlerini ifade ettiler. Birkaç kişi de ayağa kalkıp itiraz etmek istediler ama etrafları Kızılbaş askerlerle çevrili olduğu için bir şey yapamadılar³². Hutbe okunduğunda Şâh İsmail

³⁰ Bkz. Kevseranî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, s. 152-153.

³¹ *Âlemâray-ı Safevî*, s. 63-64

³² *Âlemâray-ı Safevî*, s. 64-65.

kılıcını havaya kaldırdı ve “teberrâ edin!” diyerek emretti. Öyle ki dokuz asırdır hiçbir kulak teberrâyı duymamıştı. O iki kişi yüksek sesle teberrâ ettiler. İtiraza yeltenen dört kişi ise teberrâ etmeyenlerin öldürüleceği şeklindeki tehdidi duyunca kerhen de olsa teberrâ ettiler.³³

Bir başka kaynak ise hutbenin on iki imam adına okunmasına cemaatten birilerinin tepki gösterdiğini mamafih Kızılbaş askerî varlığını hissedince hareket etmeye fırsat bulamadıklarını ifade etmiştir. Hutbeden sonra Şâh İsmail elde yalın kılıç, atının sırtında, halkın “teberrâ etmesini”, teberrâ etmeyenlerin öldürüleceğini söyledi. Halkın tamamı teberrâda bulunmaya, Ebubekir, Ömer ve Osman’a lanet okumaya başladılar. Şâh İsmail tahtına oturunca dört bir yana mektuplar gönderdi, bölge hâkimlerine teberrâda bulunmayı kabul ederlerse buldukları bölgenin hâkimi olarak kalabileceklerini, bunu yapmazlarsa sûfiler (Kızılbaş askeri) tarafından kellelerinin uçurulacağı bildirildi. Bu nâmeler halka ve hâkimlere ulaşınca bir kısmı itaat edip teberrâda bulunmaya başladı, bir kısmı ise Fars tarafına Sultan Murad’ın hizmetinde bulunmaya bir diğer kısmı ise Karabağ ve Karahamîd bölgesine, Elvend Şâh’ın yanına gittiler³⁴. Tebriz ele geçirildikten sonra teberrâyân’ın sesi yeri göğü doldurdu, ins ve cin şeytanlarına lanet edildi³⁵. Şâh İsmail Eimme-i Masumîn’in isimlerini altın harflerle camilere işletti. Epey zamandan beridir korku ve baskı sebebi ile zayıflayan ve gizlenen mezheb-i aliyyey-i İmamiyye’yi yeniden gün yüzüne çıkardı. Camilerdeki Ehl-i Sünnet minberlerinin değiştirilmesini, ezana “Eşhedü Enne Aliyyen Veliyullah, Hayya Ala Hayr’l-Amel, Muhammed ve Ali Hayru’l-Beşer” ibarelerinin konulmasını istedi. Bundan sonra İmamiyye Mezhebinin esasları dışında namaz kılmaya çalışanların öldürülmesini, Tebriz ve diğer eyaletlerde, daha önce Şiîlere zulmetmiş olanların yakalanıp cezalandırılması da emretti³⁶.

Burada ilginç olan nokta ise, Şâh’ın Şiîliği devlet mezhebî olarak ilan etme hususunda herhangi bir hazırlığının olmayışdır. Şâh, muhtemelen bir dizi askeri başarısının ardından oluşan şartlar üzerinde düşünmüş, kurduğu devlete en uygun dinî/ideolojik yapının ne olacağı hususunda istişarelerde bulunmuştur. Amaçlarına hizmet edecek başka herhangi bir mezhep de pekâlâ tercih edilebilirdi. Nitekim Şâhın İran’da Şiîliği resmî mezhep olarak kabul etme projesi çerçevesinde toplantılar yapılmış, yukarıda da ifade edildiği üzere, bazı sûfiler Haydariyye tarikatının resmî mezhep olarak ilan edilmesini teklif etmişlerdir. Mecliste hazır bulunan bazı ulema

³³ *Âlemâray-ı Safevî*, s. 64-65.

³⁴ Bkz. “Âlemâray-ı Şâh İsmail’den naklen” Cemali, *Teşkili Devlet-i Safevî*, s. 149-150; *Âlemâray-ı Safevî*, s. 65.

³⁵ *Tekmiletu’l-Ahbâr, Tarih-i Safeviyye ez Ağaz ta 978 Hicri-Kameri*, tasnif. Abdi Bey Şirazi, tak. ve tas. Abdülhüseyn Nevayî, İran, 1369, s. 40.

³⁶ Bkz. Mir-hand, Emir Mahmud Bin, *İran Der Rûzgâr-ı Şâh İsmail ve Şâh Tahmasb-ı Safevî*, s. 124-125, naklen. Resul Caferiyân, *Tarih-i Teşeyyu’ Der İran*, İran, 1375, II, s. 758.

buna şiddetle muhalefet etmiş, ümera da ulemaya arka çıkınca sûfilerin teklifi reddedilmiştir. Sonuçta İsnâaşerîyye Şiîliğinin resmî mezhep olarak kabul edilmesi, tervic edilmesi ve bütün gayretlerin buna hasredilmesi karara bağlandı³⁷. Burada Şiîlik reelpolitiğe uygun ve bir noktaya kadar da kızılbaşlık ile teorik bir birlikteliğe sahipti. Görülen o ki Şiîlik muayyen bir programın sonucu olarak değil, siyasî ve askeri bazı hedeflerin tamamlayıcı bir unsuru olarak seçilmiştir. Buna göre “*hem İran içindeki Şiîler kazanılacak hem Sünnîler kendi rızaları ile yahut zorla Şiîliğin bünyesine dâhil edilecekler hem de İslam dünyasının diğer bölgelerinde bulunan Şiîler için Safevî Devleti mane’î bir merci haline gelecekti*”³⁸.

Kaynaklarda Şiîliğin resmi mezhep olarak ilan edilmesinin seyri bu şekilde anlatılır. Şüphesiz olay görüldüğü kadar kolay olmamıştır. Sünnî bir coğrafyada Şiîliği devletin resmi inancı olarak kabul etmek kuvvetli tepkilerle karşılaşmış olmalıdır. Mamafih kararlı ve güçlü bir merkezi yapılanma bu direnci zamanla kırmaya muvaffak olmuş, minberlerden On İki İmam adına hutbe ile başlayan resmi süreç geniş bir coğrafyanın her zerresine nüfuz eder hale gelmiştir.

Safevî devletinin teşekkülünde meşruiyet sorunu kolaylıkla aşılmıştır. Hazırlayıcı ve kolaylaştırıcı şartlar, bu süreci Safevîler açısından sancısız bir şekilde aşmaya imkân vermiştir. Şâh İsmail, Şiîliği devlet mezhebi olarak ilan ederken iki temel iddiaya dayanmıştır. Bunlar da İmam Mehdî'nin özel vekilliği ve İmam Ali'yi rüyada görmüş olma iddialarıdır. Bu iki iddia Sufi-Safevî hareketinin takiiyye ve bekleyiş nazariyesinden kurtulmasını ve Şiî Safevî devletinin kurulmasını sağlamıştır³⁹. Safevî hareketinin sufi zemini, Şâh İsmail'in masum imamlarla keşf yoluyla kişisel bağlarının bulunduğu ve onlardan doğrudan talimat aldığını öne sürebilmesine imkân sağlamış, bu da ona mutlak bir otorite kazandırmıştır⁴⁰.

Yine eski İran krallarının sahip olduğu ilahi haklar şeklindeki telakki tarihin tozlu raflarından çıkarıldı, yeniden ihya edildi ve Allah'ın yeryüzündeki gölgesi “Zıllullah fi'l-Ard” şekline dönüştü. Bu iddia, büyük oranda Safevîlerin Ehl-i Bey'te, Şiâ'nun yedinci imamı Musa Kazım'a, mensubiyet iddia etmelerine yol açan uydurma nesepten kaynaklanıyordu. Mehdinin temsilcileri olarak Safevî Şâhları, hakikate daha yakın idiler ve onlara muhalefet etmek günah işlemek anlamına geliyordu.

Bir diğer dayanakları ise Safevî dergâhının post-nişinleri olarak sahip oldukları mürşid-i kâmil makamıdır. Bu makam, müridlerden mutlak anlamda itaat bekliyordu. Dergâha bağlı müridler adına sûfi-gerî denilen bir davranış kodu ile

³⁷ Cemali, *Teşkili Devlet-i Safevî*, s. 151.

³⁸ Cemali, *Teşkili Devlet-i Safevî*, s. 151.

³⁹ Ahmed el-Kâtib, *Şiâ'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi-Şûradan Velâyet-i Fakîhe*, s. 44.

⁴⁰ el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 426.

şeyhe bağlıydılar. Nâ-sûfi-gerî (sufiliği ihlal) idamla cezalandırılan ciddi bir suçtu. Bir Kızılbaş için şeyhinin sözüne itiraz etmek küfre eşdeğer görülürdü⁴¹.

İsmail'in tahta çıkışından sonra, ilk iş olarak Şîî Mezhebîni devletin yeni mezhebi olarak ilan etmesi, hiç şüphesiz onun bütün hükümdarlığının en önemli kararı olmuştur. İsmail bu adımı atmakla devleti, o zamanki İslam dünyasının en büyük gücü olan Osmanlı Devleti'nin kendi topraklarına katmasını önlemekle kalmamış, aynı zamanda tebaasına, deyim yerindeyse, çağdaş anlamıyla milli bir devletin yükselmesine yol açan bir birlik duygusunu bahşetmiştir. Hicrî I. (VII) yüzyıldaki Arap fethinden beri İran, Siyasî olmaktan çok, coğrafi bir varlıktı. Bu asırlar boyunca İran ya büyük bir devletin parçası idi veya herhangi bir merkezi idare hâkimiyetinden mahrum olup bir sürü küçük hanedan arasında bölük pörçük taksim edilmişti. 18. ve 19. yüzyıllarda Kuzeybatı ve Kuzeydoğu'da Rusya'ya kaptırılan ve Doğu'da Afganistan'ın aldığı topraklar dışında İran'ın bugünkü sınırları, esasen 10. ve 16. yüzyıl sonlarındakinin aynıdır ve bu sebeple çağdaş İran devletinin 1501'de Safevî devletinin kurulmasıyla başladığını söylemek mümkündür⁴². Safevî öncesi ve sonrası İran'ın durumu karşılaştırıldığında bu yaklaşımın, yaşanan büyük dönüşümler ışığında, büyük oranda doğru olduğu görülecektir. Zira İran, İslam fetihleri ile tanıştığı dönemden beri ilk defa bu kadar merkezi ve güçlü bir otorite ile tanışıyordu⁴³.

Hutbede Ehli Beyt imamlarının isimlerinin okunması Şîilik ve Şîileştirme programının ilk aşaması idi. Takip eden dönemler boyunca Şîiliği tek ve münhasır bir kimlik olarak yerleştirme çabaları devam edecektir.

C. Tevellî-Teberrî

Ehl-i Beyt mensuplarını ve muhiplerini sevmek anlamındaki tevella ve Ehl-i Beyt muarızlarını ve bunlara taraftar olanları sevmemek anlamına gelen teberra kelimeleri zamanla Şîî/mezhebî anlamda derinleşmiş, Şîâyı münsahur mezhep kimliği ile tanımlayan öncü kavramlara dönüşmüştür. Şîâ'nın dinî, mezhebî ve siyasî bütünlüğü açısından bu kavramlar son derece önemlidir. Yukarıda zikredilen genel çerçeve bir yana, teberra kelimesi özelde Şîâ nokta-i nazarından Hz. Alî'nin hilafet hakkını gaspeden ilk üç halifeden beri olmak ve onlara sebbetmeyi ifade eder. Şîiliğin Sünnilik algısında, teberra ve buna bağlı olarak oluşan sonuçların büyük bir tesiri vardır. Bugün de sahabeye, bhusus ilk üç halifeye sebbetmek en büyük ihtilaf alanlarından birisi olarak görülmektedir.

⁴¹ Roger Savory, "The Safawid State and Polity", *Iranian Studies*, VII/1-2, Harvard, 1974, s. 183-184

⁴² Savory, *a.g.m.* s. 403.

⁴³ Browne, *A Literary History of Persia*, s. 3-4.

Safevî asırları teberrâ inancını düşünce alanından pratik alana taşımıştır. Kitlelerde Şîî bir bilinç oluşturma ve Şifliğı tüm boyutlarıyla yerleştirmeyi temel hedef ittihaz edinen Safevî hanedanı, bu uğurda her vesileyi kullanmıştır. Nitekim Şâh İsmail, yukarıda ifade edildiği üzere, hutbenin on iki imam adına okunmasından hemen sonra halkın teberrâ etmesini emretmiş, buna uymayanların öldürüleceğini söylemiştir⁴⁴. Safevî siyasetinin hizmetine giren fukahânın ilk üç halifeye sebbedilmesi ve lanet okunması yönünde fetva vermesi de süreci hızlandıran başka bir etkidir⁴⁵. Şâh ile dinî kurum arasındaki irtibatı sağlayan Sadr'ın görevlerinden birisi de, başlangıçta, ilk üç halifenin ritüel anlamda lanetlenişini denetlemek idi⁴⁶.

Takip eden dönemlerde, kaynakların sarîh beyanıyla, Safevî siyaseti insanları zor kullanarak Şifliğe dâhil etmiş ve teberrâ etmeye zorlamıştır. Mukavemet gösterenler toptan merhametsizce öldürülmüşlerdir⁴⁷. Şâh İsmail Horasan bölgesinde üstünlük sağlayınca Sünnîler büyük bir zulüm ve işkence dalgası ile karşı karşıya kaldılar. Kızılbaşlar, büyük bir keyifle, onları ilk üç halifeye sebbetmeye mecbur ediyorlar, buna yanaşmayanların da hiç tereddüt etmeden kellesini uçuruyorlardı⁴⁸.

Şâh İsmail'in elçisi Kalican Bey'in Herat şehrinde yaptıkları Sünnîlere uygulanan baskının anlaşılması açısından oldukça kayda değerdir. Kalican Bey, Şâh İsmail'in şehre gelişini haber verme görevi ile Herat'a gönderilmiş, kendisini karşılamaya gelmeyen ve sonrasında da ilk üç halifeye sebbetmeyen hatip, kadı, şeyhülislam ve muhafız komutanının kellesini uçurmuştur⁴⁹. Herat şehri Şâh İsmail ile Özbek lider Şeybani Han arasındaki mücadelede tarafsız kalmasına rağmen Şâh İsmail bu şehir halkından birçok insanı kendisine taraf olmadıkları gerekçesi ile katletmiştir. Rivayetlere göre ölenler arasında binlerce ulema ve edip de vardı⁵⁰. Şâhın veziri Necm-i Sâni ele geçirdiği bir şehirdeki insanları katliama tabi tutmuş, hatta kedi ve köpeklerin bile öldürülmesini emretmiştir. Kendisinden eman dileyen beş altı bin civarındaki Rezevî/ Hüseyinî seyyidi ise "Sünnîlerin seyyidliklerini kabul etmediği" gerekçesiyle sığındıkları camide toptan öldürtmüştür⁵¹.

İlk üç halifeyi lanetleme ve sebbetme İran'da giderek resmi bir merasim halini almıştır. Bu merasimlerden "çeşn-i ömer-kuşân" 26 Zilhicce günü yapılması

⁴⁴ Bkz. Mir-hand, , a.g.e. s. 758.

⁴⁵ Kevserani, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, s. 162.

⁴⁶ Lapidus, a. g. e., s. 407.

⁴⁷ Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1999, s. 24.

⁴⁸ Simnânî, Muhammed Ahmed Penâhi Simnânî, Şâh İsmail-i Safevî, Mürşid-i Surh-Kulâhân, Tahran 1373, s. 164; *Âlemâray-ı Safevî*, s. 346.

⁴⁹ Simnânî, a. e., s. 167.. Kitapta şâhın elçisi ile şehrin ileri gelenleri arasında geçen diyaloglar teferruatlı bir şekilde verilmiştir. Biz burada özet olarak vermeyi daha uygun bulduk.

⁵⁰ Paşazade,, Muhammed Arif İspanakçı, *İnkilâbu'l-İslam beyne'l-Havassi ve'l-A'vam*, haz. Resul Caferiyan, Kum, 1379, s. 662.

⁵¹ *Âlemâray-ı Safevî*, s. 371-372.

gerekirken, Şiîler bunu 9 Rebiülevvel'de icra etmekte ve bir bayram gibi eğlence olarak kutlamakta idiler⁵².

Eleştirel bir bakış açısı, Safevîlerin Şiîliğe ters düşen uygulamalarını gizlemek için caddelerde ilk üç halifeye sebbedilmesi, ezana Hz. Ali'nin velayetinin dahil edilmesi, Hüseyini şiarları ihya etme adına taziye törenleri, yüze, sineye vurma, namazda üzerine secde edilecek mühür (namaz taşı) vs. gibi bidatler ihdas ettiğini iddia eder⁵³.

D. Ezanda Velayet

Şiîliğin Sünniliğin yerini alması, Şiîliği Mezhebi karakterden bir devlet dinine dönüştürmeye imkân verecek, Şiddetli bir ihtida/din değiştirme siyasetini gerekli kılıyordu. Şiî inancın propagandası, aynı zamanda doktriner ve rituel bütünlüğü temin edecek ve hızlandıracak tedbirlerin alınmasını da gerektiriyordu. Bundan dolayı Şâh İsmail Şiî İslam'ın popüler ve kitlesel tezahürlerini teşvik edecek ve geliştirecek değişik yollar aradı⁵⁴. Başvurulan bu yollar içerisinde hiç şüphesiz ezanın müstesna bir yeri vardır. Şiîliğin yeni doğan bu devletle olan kuvvetli münasebeti birtakım sosyal tezahürlere ihtiyaç duyuyordu. Bunu sağlamanın yollarından birisi de ezan idi. Artık ezanın fonksiyonu sadece müminleri namaza davet etmek değil ayrıca Safevî devletinin Şiî kimliğini aşikâr bir şekilde ortaya koymak idi⁵⁵.

Ezan hususunda Safevîlerin tasarladığı şeylerle ilgili yeni bir yorum 20. asrın bilim adamlarından Ahmed Zanjajni tarafından ortaya konmuştur. Kitabında Muaviye'nin Osman'ın kanlı gömleğini giyip kitlelerin duygularını nasıl harekete geçirdiğini ve valilerine minberden Ali'ye sövmeyi nasıl emrettiğini anlatan Zanjajni Şâh İsmail'in de benzer şekilde ezanda velayetin okunması ile günde beş defa düşmanın ve rakiplerin reddedilmesini murad ettiğini, bunun Muaviye döneminde Ali'ye lanet okunmasına cevap olduğunu söyler. Ezanda velayet ezanın bir parçası olması amacıyla değil, ezanı süslemek ve düşmanların delillerini, hüccetlerini çürütmek amacıyla yapılmıştır⁵⁶.

Ezan İslam dininin temel şiarlarından (şeâir-i diniye) birisi olarak kabul edilir. Temel fonksiyonu namaz vakitlerini bildirmek olan ezan aynı zamanda derin ve güçlü bir sembolik değere sahiptir. Sahabeden Abdullah b. Zeyd b. Sa'lebe'ye rüyasında talim edilen ezan Hz. Peygamber'e arz edilmiş, Hz. Peygamber'in tasvibi

⁵² İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İstanbul, İlmî Neşriyat, İSAV, 1993, s. 93.

⁵³ el-Kâtib, Ahmed, *Şiâ'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi-Şûradan Velâyet-i Fakîhe*, s. 427.

⁵⁴ Liyakat, A. Takım, "From Bid'a to Suna: The Wilaya of Ali in The Shiî Adhân", *The Journal of American Oriental Society*, vol. 120, April 2000, s. 169.

⁵⁵ Liyakat, a.g.m, s. 170.

⁵⁶ Liyakat, a.g.m, s. 170.

ile ezanın bildiğimiz şekli kabul edilmiştir⁵⁷. İslam asırları boyunca bütün Müslümanlar tarafından hiçbir değişikliğe uğramadan Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi okunan ezan Safevîlerin iktidara gelişi ile birlikte değişikliğe uğramış, bunun sonucunda Şiî dünya ezanın bu yeni şeklini benimsemiştir.

Erken dönem Şiî fukaha nezdinde ezanda velayetin yasaklanması veyahut hoş görülmemesi hususunda bir ittifak vardır. Ezanda velayetin ifade edilmesini savunanlar Şeyh Sadûk, Allame Hillî ve Allame Erdebilî tarafından marjinal ve müfrit olarak tavsif edilmişlerdir. Safevî öncesi dönemde hiçbir fakih, ister Hille ve Bağdat isterse de Cebel Âmil'de yaşasın, bu uygulamayı teşvik etmemiştir⁵⁸.

Ezanın temel fonksiyonu, yukarıda da temas edildiği üzere, namaz vakitlerini bildirmek olmasına rağmen, günde beş vakit okunması, kulağa hitap etmesi ve halka açık alanlarda duyurulması sebebi ile sembolik değeri de vardır. Dolayısıyla Şâh İsmail ezanda velayeti hem kitlelerde Şiî bir bilinç oluşturacak ideolojik bir enstrüman olarak hem de bir propaganda aracı olarak görmüştür.

Ezanın asli ve otantik içeriği hakkında Sünnîler ile Şiîler arasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Nitekim İran/İslam devriminin öncü şahsiyetlerinden Ayetullah Behiştî namaz ile ilgili bir risalesinde Ehli Beyt imamlarından gelen ve Şiâ hadis kitaplarına geçen ezan ve kamet lafızlarını zikreder, ki bunlar haddi zatında Ehli Sünnet geleneği ile tamamen aynıdır, devamında da ezana yapılan "Eşhedü Enne Aliyyen Velîyullah" şeklindeki ilavenin kurbet ve yakınlık amacı ile olduğunu söyler⁵⁹. Ali'nin velayetinin, popüler düzeyde, ezanda okunması hususundaki tasvib Şiî fıkında ilk defa Meclisî I tarafından *Ravdatu'l-Müttakîn* adlı eserinde dile getirilmiştir. O aşikâr bir şekilde bu uygulamaya izin vermekte ve bunu meşru görmekte, geçmiş asırlarda olmamasını da takiyye prensibi ile izah etmektedir.⁶⁰

Safevî dinî programının bir parçası olarak ezana ilave edilen Ali'nin velayeti hususu zamanla yerleşik bir gelenek haline gelmiş, günümüzde de Şiî dünyada Safevî asırlarında olduğu gibi, bu uygulama sürdürülmektedir.

İnsanları kitlesele anlamda Şiîleştirmek için korkutma, yıldırma ve baskının yeterli olmayacağı aşikârdır. Dolayısıyla resmi mezhep olarak kabul edilen İmamiyye Mezhebinin yerleşmesi ve istikrar bulması için daha başka yollara da müracaat etmek gerekiyordu. Bu çerçevede popüler edebiyat unsurları kıssahânlar/meddâhlar tarafından bir propaganda aracı olarak kullanılmışlardır. Şâh İsmail'in divanının yanında 'Ebû Müslimnâme'ler, buna benzer efsanevî metinler,

⁵⁷ Çetin, Abdurrahman, "Ezan", *DİA*, c. XII, s. 36; Th. W. Juynbol, "Ezân", *İA*, c. 4. s. 429-430, MEB, İstanbul, 1977.

⁵⁸ Liyakat, *a.g.m.*, s. 169.

⁵⁹ Ayetullah Behiştî, "Nemâz Çist?", *Defter-i Neşri Ferhengi İslamî*, Tahran, 1372, s. 15.

⁶⁰ Liyakat, *a.g.m.*, s. 171.

Safevîlerin Hüseyin'in intikamını almaya memur edilmiş kişiler olduğu iddiasını temellendirmek için yeniden düzenlenmiş metinler ve maktelnâmeler bu amaçla yoğun bir şekilde kullanılmıştır⁶¹. Yine bu çerçevede ilk üç halifenin anısına, ibadet olarak hakaret ediyor ve Sünnî âlimlerin türbelerine karşı şiddet uyguluyorlardı. Süfî türbeleri yıkıldı; Mekke'ye hac, Şîî imamların türbelerine ziyaret lehine önemsiz kılındı⁶².

E. Baskı

Halkın çoğu Sünnî olan bir ülkede Şîîliği yerleştirmek, direnişe uğramadan veya uyum göstermeyenlere baskı yapmadan kazanılamazdı. İtaatsizlik ölümle cezalandırıldı ve bu iş için zor kullanma tehdidi başlangıçtan beri vardı. Halk için bu tehditlerin varlığının yeterli olduğu görülüyor. Ancak ulema bu hususta daha sebatkâr ve inancına bağlı idi. Ulemanın bir kısmı öldürüldü, birçoğu da Sünnîliğin hâkim olduğu bölgelere kaçmak zorunda kaldılar. Daha çok Herat'taki Timur sarayına ve Safevîlerin Horasan'ı zaptetmelerinden sonra Buhara'daki Özbek başkentine kaçtılar⁶³.

Şîîliğin devlet dinî olarak benimsenmesi ve İran nüfuzu altındaki bütün bölgelere tamim edilmesi beraberinde bir Sünnî takibini de getirmiştir. Şâh İsmail'in bizzat Oniki imam neslinden olduğu iddiası ve bu yönde yapılan propaganda, Şîî muhitlerde ve özellikle Kızılbaş Türkmenler arasında Safevî hükümdarlarına bir hürmet ve sadakat doğurmuş, onun Şîîliği müfrit bir şekilde benimsemesi Sünnî Osmanlılar ve Özbeklerle olan mücadelesine bir din savaşı mahiyeti vermiştir. O kadar ki her iki zümre de birbirini tekfir eden fetvalara dayanmak lüzumunu duymuştur⁶⁴. Resmi dini desteklemek için tüm rakip İslam biçimlerini bertaraf edecek katı bir programa girişen Safevîlerin eliyle İsnâaşeriyye Şîîliği diğer Müslüman bölgelerde hiçbir benzeri bulunmayan bir zulüm dalgasıyla dayatıldı. Öncelikli olarak da, kendilerini iktidara taşımış olan, mesihî ve aşırı Şîî hareketleri bastırma yoluna gittiler. Bu açıdan Safevî Şâhları, dinî heyecanlarını kendilerine karşı çevirebilecek gibi görünen taraftarlarını gözden çıkarmakta erken davrandılar⁶⁵. Daha önce de ifade edildiği gibi İran'ın Şîîleştirilmesi uzun soluklu bir program idi. Bu çerçevede mehdîci telakkilere sahip aşırı Şîîliğin ortadan kaldırılması, tasavvufun yasaklanması, Sünnîliğin bastırılması ve son olarak da Şîîliğin yaygınlaştırılması

⁶¹ Calmard, Jean, , "Shi'i Rituals and Power, II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Populer Religion", *Safavid Persia, A History of an Islamic Society*, Ed. Charles Melville, London 1996, s. 140.

⁶² Lapidus, *a.g.e.*, s. 408.

⁶³ Savory, "Safevî İmanı", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, I-IV, ed. P. M. Holt ve dğr., Kitabevi Yay., İstanbul 1997, s. 403.

⁶⁴ Hüseyin Mircaferi, *Safevî Şîîliği*, İstanbul 1972, s. 10-11.

⁶⁵ Lapidus, *a.e.*, s. 407-408.

gerekiyordu⁶⁶. Dönem kaynakları Şâh İsmail'in babası Şeyh Haydar ile savaşanların tespit edilmesi ve öldürülmesi yönünde emirler verdiğini, bunun için o sırada Kurçibaşı olan Abdal Bey Lala'nın görevlendirildiğini ve çok sayıda insanın öldürüldüğünü kaydederler⁶⁷.

Sünnî halka yönelik Safevî baskısı Osmanlı-Safevî savaşları boyunca devam etmiştir. 1578 tarihinde Osmanlı idaresinde olan Ereş kalesine saldıran Gence hâkimi İmam Kulu Han, kaleyi aldıktan sonra, burada Sünnîleri kılıçtan geçirmiş, kadın ve çocukları ise esir etmişti. Yine 1603 tarihinde Şâh Abbas'ın serdarlarından Karamanlı Zülfikar Han'ın, Nahçıvan şehrini Osmanlılar'dan geri aldıktan sonra, Osmanlılar'a yardımcı olmalarından dolayı, Nahçıvan şehrinin Sünnî mahallesinde katliam yaptığı kaynaklarda yazılıdır. 1606 tarihinde ise Gence'yi Osmanlılar'dan geri alan Şâh I. Abbas, Osmanlılar'a yardım etmiş "dönük"lere ceza verilmesini buyurmuş ve Gence'ye yakın yerde bulunan, Osmanlılar'ın Hasansuyu nahiyesi adını verdikleri bölgeden akan Hasançay nehri kıyısında 2500 "dönük", Ravzatu's-Safevîyye'ye göre ise 8000 Osmanlı askeri ve 4000 dönük katledilmişti. 1607 tarihinde de Şemah'yı ele geçiren Şâh I. Abbas kaledeki dönükleri acımasızca öldürtmüştü. Bu sırada Osmanlılar'a hizmet etmiş kale yöneticileri cezadan kurtulmak için "dönüklerin" katl olunmasında büyük gayret sarf etmişlerdir⁶⁸.

Bu sert uygulamalar sadece Şâh İsmail'in doğrudun tasarrufu ile değil aynı zamanda etrafındaki görevlilerin çeşitli gayelerle yapmış oldukları faaliyetleri de içeriyordu. Bu sebeplerden birisi de İranlıların Çengiz ve Timur sülalelerine karşı duymuş oldukları nefret idi. Şâh İsmail'in ikinci veziri, Necm-i Sâni lakaplı, Emiryâr Ahmed İsfahanî, Maverannehir bölgesinin her tarafında Özbek avına çıkmış ve gördüklerinin tamamını öldürmüştü. Özbekler bu durumu "Çengiz ve Timur'un yapmış olduğu katliamların karşılığı olmak üzere bu kara belanın Türkistan'a gönderildiğini, bu musibet deccâlın ta kendisi olduğunu, hatta deccâl'dan bile daha tehlikeli" olduğunu söylüyorlardı. Bu intikam hisleriyle Necm-i Sâni, Soğd ırmağı kıyısındaki Kereş kalesini ele geçirdiğinde, burası haddi zatında Özbeklerin merkezi kalelerinden, sadece insanların değil, kedi, köpek her türlü canlının öldürülmesini emretti. Ortada hiçbir canlı kalmayınca da "şimdi biraz teselli bulduk, Cengiz ve Timur'un katliamının intikamını aldık" dedi⁶⁹.

Safevî devletinin uyguladığı Şiîleştirme politikası İran'ın demografik yapısı üzerinde de büyük etkiler göstermiş, yoğun bir nüfus hareketliliği yaşanmıştır. Bu

⁶⁶ Arjomand, *Religious Extremism*, s. 4.

⁶⁷ Hasan Bey Rumlu, *Ahsenu'l-Tevarih*, tsh. Abdülhüseyn Nevâi, Tahran, 1357, s. 118.

⁶⁸ Karamanly, Hüsamettin Memmedov, "XVI-XVIII. Yüzyıllar Osmanlı-Safevî Savaşları", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, I. Cilt, Ankara, 1999, s. 503.

⁶⁹ Simnâni, a.g.e., s. 167-168.

hareketlilik kendisini baskı, katliam, göç ve mezhep değiştirme vs. şeklinde göstermiştir. Safevî devleti Sünnî olan Şirvan eyaleti, Borçalı ve Kazak bölgelerinin Sünnî halklarını Horasan bölgesine sürgüne göndermeye karar vermiş, bunun karşısında Kazak ve Karamanlı cemaatleri Şiîliğe geçmiş, fakat bölge Osmanlı idaresine geçince tekrar Sünnîliğe dönmüşlerdir⁷⁰. Şâh I. Abbas dönemi tarihçisi İskender Bey Münşi, Sünnî oldukları halde Şiîliği kabul etmiş, fakat Osmanlı idaresine tekrar geçtikten sonra tekrar Sünnîliğe dönen insanlar için Safevî Şiî toplumunda “dönük” denildiğini yazıyordu. Bu tür hareketlerinden dolayı Kaçar, Alpaut, Saadlu, Pazuki, Kazak, Karamanlı, Şemseddinli, Hacılar vb. cemaatlere “dönük” denilmişti⁷¹.

Şâh İsmail’in Sünnîlere karşı yürüttüğü siyasetten dolayı İran’dan Diyar-ı Rum’a göçler yoğunlaşınca, göç edenler Sultan Beyazıd’e iltica edip Şâh İsmail’i şikâyet ettiler ve bu hususta Sultandan yardım istediler. Sultan Bayezid durumu teftiş ve tahkik sadedinde, sufilerin (Kızılbaşların) Sünnîlere uyguladığı baskının aslını öğrenmek kastıyla iki tane mektup yazılmasını emretti. Her iki mektupta da Irak ve Şiraz’ın fetihleri münasebetiyle tebrikler bildiriliyor, bir tanesinde ise ayrıca Sünnîlere uygulanan baskının doğru olup olmadığı, şayet doğru ise bu meyanda tavsiye ve nasihatleri içeriyordu⁷².

Şâh I. İsmail, ideolojisi Şiîlik olan bir devleti büyük bir coğrafya üzerinde kurmayı amaçlıyordu. Mamafih bu amacını ancak Akkoyunlu Devleti’nin toprakları üzerinde gerçekleştirmeye muvaffak olmuştur. Kurduğu devlette yaşayan herkesin Şiî olması için her türlü baskı yoluna başvurmasına rağmen bunu başaramadı ve Safevî Devleti sınırlarında yaşayan insanların bir kısmı Sünnî inançta sebat etti⁷³.

Tüm bu yapılanların kitlelere dönük bir mesajının olduğu da muhakkaktır. Şâh İsmail güttüğü bu siyaset ile kitleler üzerinde bir korku ve dehşet havası oluşturmayı amaçlamış, bunda da büyük oranda başarılı olmuştur. Öldürdüğü kişilere yaptığı işkenceler uzun süre hafızalardan silinmeyecek türden idi. İran’ın Sünnîlikten Şiîliğe geçerken yaşadığı dönüşüm söz konusu olduğunda meselenin bu yönü muhakkak surette nazarı itibare alınmalıdır.

⁷⁰ Karamanly, *a.g.m.*, s. 503.

⁷¹ Karamanly, *a.m.*, s. 503. Osmanlı-Safevî savaşları sonucu yapılmış göçler üç şekilde olmuştur. Birincisi, Osmanlı seferlerinden dolayı Azerbaycan eyaletlerinin Şiî nüfusunun Osmanlılar’ın idaresinde kalmak istemeyerek, bizzat kendilerini, göç etmeye karar vermesi. İkincisi, Safevilere karşı hareket eden Osmanlı ordusunun hareket alanı içinde bulunan Gence-Karabağ, Revan, Şirvan ve Tebriz gibi Azerbaycan eyaletlerindeki Şiî ahalinin Safevî Devleti tarafından İran’ın içlerine doğru kaydırılması. Üçüncüsü ise, Azerbaycan şehirlerinin (kalelerinin) Osmanlılar’a ciddi direniş göstermiş Şiî nüfusunun, bölgenin Osmanlılar tarafından ele geçirilmesinden sonra esir edilerek, Azerbaycan’dan çıkartılması şeklinde olmuştur. Karamanly, *a.m.*, s. 506.

⁷² Paşazâde, *a.g.e.*, s. 51.

⁷³ Karamanly, *a.g.m.*, s. 503.

F. Şiî Tedrisat ve İran Dışından Ulemâ İthali

Şiîliği devlet mezhebi ve inancı olarak benimseyen Safevî devletinin uzun vadede bekasını temin edecek ve pratik alanlarda ihtiyaç duyulan kadroları yerleştirecek bir Şiî ilmiye sınıfına şiddetle ihtiyacı vardı. Safevî devletinin kurulduğu zeminin Sünnî egemen bir yapıda olması hasebiyle Şâh İsmail'in ve haleflerinin bu ihtiyacı İran merkezli olarak temin etmeleri mümkün değildi. Dolayısıyla ilk akla gelen formül Şiî kültür havzaları ile temasa geçmek ve ihtiyaç duyulan ulemayı oralardan temin etmek idi.

Ulema ithali ile mevcut sistemi güçlendirmek ve takviye etmek fikri Safevîlere has bir olgu değildi. Nitekim Safevîlerden yaklaşık olarak yüz elli yıl önce kurulmuş olan ve elli yıllık bir iktidar tesis etmiş olan Serbedâriler devleti de "içinden çıkamadıkları fıkhi meselelerin halli ve hayatta karşılaşılan çeşitli konularda başvuracakları bir dinî merci olması" talebiyle dönemin büyük Şiî âlimi eş-Şehîdu'l-Evvel'e bir davette bulunmuşlardır⁷⁴.

Bu anlamda "belli bir hiyerarşiye tabi bir Şiî ulema sınıfı ve farklı bir hukuk ve yönetim sistemi inşa etmek"⁷⁵, merkezi bir Safevî hâkimiyeti kurmanın da vazgeçilmez bir parçasıydı. Siyasî ve dinî anlamda kendisini kuşatan Sünnî atmosferin dışında farklı bir dinî/mezhebî kimlik inşa etmek Safevî devletinin geleceğini ve bekasını da doğrudan etkileyecek bir faktör idi. Tesis edilecek ulema sınıfının temel misyonu, "Şiî geleneği, yeni kurulan Şiî devletin oluşturduğu yeni yapıya uyacak tarzda yeniden yorumlamak, öğretmek ve propagandasını yapmak idi"⁷⁶.

Safevî iktidarı açısından İran'a dışarıdan ulema ithal etmenin tek sebebi İran sınırlarında ihtiyaç duyulan ulemanın bulunmayışı olmasa gerektir. Zira muhacir ulemanın yerleşik ulemaya göre, iktidar açısından daha avantajlı bir durumu da söz konusuydu. Bu da, henüz yerleşme ve istikrar bulma çabası içinde bulunan bir hanedanın, bağlantıları kuvvetli yerli insanlar yerine kendilerine mutlak anlamda destek verecek bağlı ve sadık kişilere ihtiyaç duymasıydı⁷⁷. Dışarıdan gelen ulema kontrolsüz Kızılbaş heyecanının komplikasyonları ve İran nüfusunun muhtemel sıcak tepkileriyle baş edebilmek için Safevî iktidarının bünyesine daha uygundu⁷⁸.

⁷⁴ Bu davetin mahiyeti için bkz. el-Katîp, s. 419-420. Serbedâriler hakkında daha geniş bilgi için bkz. V. F. Büchner, "Serbedâriler", *İA*, X, İstanbul, 1966, s. 509-512.

⁷⁵ Tabari, Azara, "The Role of Clergy in Modern Iranian Politics", *Religion and Politics in Iran*, ed. Nikki R. Keddie, Yale University, USA 1983, s. 47-48.

⁷⁶ Calmard, *Shi'i Rituals and Power, II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Populer Religion*, s. 140.

⁷⁷ Hourani, Albert "The Safavid Era", *Expectation of The Millenium, Shiism in History*, ed. Seyyed Hossein Nasr ve dğr. State University of New York Press, Albany, 1989, s. 188.

⁷⁸ Lapidus, *a.g.e.*, s. 406-407.

Bu ve bunun dışındaki muhtemel sebepler Safevîlerin ulema tercihinin zorunlu olarak dışarıya yöneltmiştir.

Cebel Âmilli ulemanın Safevî imparatorluğunda bahtını aramasının sebepleri arasında Osmanlı coğrafyasında bir baskıya maruz kalmaları⁷⁹ veyahut hem söz konusu siyasî baskı hem de yeni kurulan iktidarın dışarıdan gelen ulemaya vaat ettiği imkânları gören yaklaşımlar da vardır⁸⁰. Mezkûr sebepler bir bütün olarak düşünüldüğünde Safevî devletinin muhacir ulemanın varlığına olan ihtiyacı belirgin şekilde ortaya çıkar. Takip eden süreçte Safevîler ulemayı devlet kontrolünde bir bürokrasi olarak örgütlemiş ve Safevî din/kültür programına dâhil etmişlerdir⁸¹.

Safevî devleti kurulduktan sonra, kimisi Safevî Şâhlarının daveti üzerine, kimisi de kendi iradesi ile İran'a çok sayıda Şiî din âlimi gitmiştir⁸². Mevcut kaynaklara göre, Safevî Şâhının daveti üzerine İran'a ilk giden Şiî âlim Cebel Âmilli Şeyh Nuruddin Ebu'l-Hasan Ali b. Abdu'l-Âli el-Âmilî el-Kerekî'dir ki (940/1534) kendisi Şiâ geleneğinde muhakkik-i Sâni olarak da bilinmektedir. Kerekî'nin ilmi seferlerinin ilk durağı, Şam ulemasından istifade ettikten sonra Mısır olmuştur. Buradan Irak'a geçen Kerekî Necef'e gelmiş ve burada uzun süre kalmıştır. Necef'ten de Şiîliğin tericine yardımcı olmak için İran'a geçmiş ve Herat'ta Safevî Şâhı'nın⁸³ huzuruna çıkmıştır. Şâh İsmail onu büyük bir hürmet ve tazim ile karşıladı. Kendisine birçok vazife ve sorumluluk verdi. Rivayete göre Şâh, her yıl, ilmi faaliyetlerde harcanmak üzere Kerekî'ye 70 bin dinar verirdi. Şâh Tahmasb nezdinde de çok önemli bir mevki olan Kerekî, bütün İran coğrafyasının şer'i işlerinden sorumlu fakih idi. Bu hususta bir ferman yazan Şâh Tahmasb fermanında: "Şeyh Kerekî'nin nasbettiğini kimsenin azledemeyeceğini ve onun azlettiğini de kimsenin

⁷⁹ Stewart, Devin J. S, "Notes on the Migration of Amili Scholars to Safavid Iran", *JSTOR*, vol. 55, sy. 2, April 1996, 81-103.

⁸⁰ 1516 yılında vuku bulan Mercidabık seferiyle Lübnan, Memlûkluların elinden çıkıp Osmanlı hakimiyetine girdi. İdarecilerin değişimi ile beraber Siyasî istikrar bozuldu. Memlûk askerleri, çoğu ümmî ve cahil idi, dini ve kültürel işlere müdahale etmemişler, Şiî fukahâ bunların gölgesinde tedrisata devam etmiştir. Ulemâ ve devlet maslahatı çatışmadıkça bir müdahalede bulunmamışlardır. Osmanlılar ise tamamen farklıydı. Onların katı bir mezhep anlayışı vardı. Kısa bir süre önce Safevîlerle yaşadıkları tecrübe, Çaldıran savaşı ve öncesi, dolayısıyla İsnâaşeriyye Şiîliğine adavetle bakıyorlardı. Gerçi Türk idaresi ile birlikte Cebel Âmil, ve bu arada dört ilim merkezi olan Cazân, Kerek Nuh, Maşğara ve Cuba', bölgesinde tam olarak ne tür şartların oluştuğuna dair net bilgilere sahip değiliz. Ama şu kadarını biliyoruz ki, Cuba' medresesinin hocası Şeyh Zeynüddin b. Ali el-Cubâî sürekli bir ölüm korkusu yaşıyordu. Nitekim Mekke'de tutuklanıp İstanbul'a getirildi ve orada öldürüldü. Bu 1558 senesinde vuku buldu. Bu gerçek anlamda bir korku ve dehşete yol açtı. Şehid-i Evvel'in öldürülmesinden sonra, duyduğu korku sebebiyle, Cebel Âmil'den göç eden ilk fakihin Ali b. Ahmed b.Ebi Câmî' olduğu söylenir. Daha sonraki dönemlerde de can korkusu ile İran'a göç edenler olmuştur. Şeyh Muhammed Ali el-Harfûşî (ö.1649), Rafizilik ithamı ve buna bağlı olarak öldürülme korkusundan, İran'a kaçanlardandır. Cafer el-Muhâcir, *el-Hicretü'l-Âmilliyye ila İran fi'l-Asri's-Safevî*, Beyrut, 1989, 93-95.

⁸¹ Lapidus, a.g.e., s. 407.

⁸² Muhsin Emin Âmilî, *A'yânü's-Şiâ*, c. XIII, Beyrut, 1996, s. 43.

⁸³ Bu ziyaret muhtemelen 1504-5 seneleri arasında vuku bulmuş olmalıdır. Bkz. W. Madelung, "Al-Karakî", *El*, c. IV, Leiden, 1978, s. 610.

naspedemeyeceğini” beyan etmiştir⁸⁴. Bu ifadelerden, Safevî Şâhlarının muhacir ulemaya tanıdığı salahiyet ve yetkinin boyutlarını görmek mümkündür.

Kerekî'nin İran ile olan teması devam etmiş, Şâh İsmail'in vefatından sonra oğlu Şâh Tahmasb ile çalışmaya devam etmiştir. Şâh Tahmasb, babası Şâh İsmail'den farklı olarak, samimi bir Şiî idi ve mehdici/mesiyanik iddialardan uzaktı. Şâh İsmail'in inanç, itikat ve düşüncesi ise, daha önce de ifade edildiği gibi her türlü aşırılığı barındıran bir yapıya sahipti⁸⁵. Tahmasb döneminde, devletin bekası ve istikrarı için, Mehdici Şiî iddialar yerine Şiîliğin kurumsallaşmış yorumları esas alınmıştır⁸⁶. O, İran'ın Şiileştirilmesi projesini babasından devraldığı noktadan daha da ileriye götürmüş, bu yönde yoğun bir çaba sarf etmiştir. Bu süreçte Şiî ulemanın katkısının farkında olan Şâh Tahmasb, babasının yolundan giderek, Kerekî'ye davet sadedinde çeşitli fermanlar (nameleler) göndermiştir. Bu fermanlardan birisinde o “Hz. Peygamberin şeriatını muhafaza eden ve masum imamların naibi olan müctehidlerin sözüne itiraz etmeyi şirk ile aynı mesabede görmekte ve bunlara karşı ciddi tedbirler alınacağını” söylemekte, bir başka fermanında ise onu “ feyiz ve makam sahibi, masum imamların yolunun mütehasısı, hâtemu'l-müctehidin makamına erişmiş, Hz. Peygamber'in ilminin vârisi, Emiru'l-Müminin'in dininin koruyucusu, ehl-i takva ve salihlerin önderi, Hücetü'l-İslam ve'l-Müslimin, insanları gerçek dine ulaştırın rehber, dinin kurallarını vaz' eden, iyilerin tabi olduğu, asrın insanların hidayet rehberi, helal ve haramın şârihi, İmâmın-Mehdiyi-i Muntazar- nâibi”⁸⁷ gibi sıfatlarla taltif ve tebcil etmiştir.

Kerekî'nin önemi sadece muhacir ulema açısından bir prototip oluşturması değildir şüphesiz. O görüş ve yaklaşımları ile de Safevî iktidarının işini kolaylaştıracak ve hareket alanını genişletecek mahiyette fetvalar yayınlamış, geçmiş ulemanın ihtiyatla yaklaştığı birçok alanda cesur kararlar almasını bilmiştir. Etkisi, Hille okulunun kelim, ictihad ve taklid hususundaki metodik görüşlerinin İran'ı etkilemesiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda ve ilk defa, Gaib İmâm'ın temsil hakkı,

⁸⁴ Âmilî, a.g.e., s. 209.

⁸⁵ Şâh İsmail'in divanı ve şiirleri incelendiğinde sahip olduğu inanç ve itikadın mutedil Şiî inançtan oldukça uzak olduğu müşahade edilir. “O kendini, İranlı imparatorlar tarzında Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak isimlendirdi. Yedinci imamın torunu, masum bir imam ve ilahi varlığın südürü olarak otoritesi mutlak ve sorgulanamazdı”. Lapidus, *İslam Toplulukları Tarihi*, s. 406-407. Daha önce de ifade edildiği üzere Şâh İsmail, Hataî mahlasıyla yazdığı şiirlerinde, kendisine çok değişik sıfatlar atfetmektedir: “Adım Şâh İsmail hakkın sırrıyım/ Bu cümle gâzilerin serveriyim. Anamdır Fâtıma atam Ali-dur/ On iki imamın men dahi priyem. Atamın kanını aldım Yezid'den/ Yakın bilin ki nakd-ı Haydar-em. Hızır zinde ile İsa Meryem/ Zamane ehlinin İskenderiyem. Yezid ve müşrik ve melunu gör kim/ Münafık kiblesinden men beriyem. Nübüvvet mendedur sırr-ı velayet/ Muhammed Mustafa'nın peyrevi-yem. Cihanı tığ ile kıldım musahhar /Ali Murtaza'nın Kanberi-yem. Ulu baba Safi atam Haydar/ Şecaat ehlinin hak Caferi-yem. Hüseyniyem Yezide lanetim var/ Hataî-yem şahun bir çakarı -yem”. Minorsky, a.g.m., 27. Hataî'nin bu ve benzer içeriğe sahip çok sayıda şiiri bulunmaktadır. Dolayısıyla Şâh İsmail'i, inançları göz önünde bulundurulduğunda, Şiîlikten ziyade Kızılbaş ve Alevi inanca nisbet etmek daha makul olacaktır.

⁸⁶ Lapidus, *İslam Toplulukları Tarihi*, s. 406-407.

⁸⁷ el-Muhâcir, a.g.e., s. 227-228.

niyabeti, gibi büyük bir imtiyaz nitelikli Şîi ulemanın uhdesine geçmeye başlamıştır. O güne kadar tartışılan “Gaib İmam’ın yokluğunda kimsenin Cuma namazı kaldırmaya hakkı olup olmadığı” meselesine Kereki, kıldırılabilceği şeklinde kati bir cevap vermiştir. Bu anlamda, Cuma namazı, sadece kıldırılabilir değil, kıldırarak ehil birisi varsa vacip olur. Tartışılan konulardan birisi de fethedilen yerlerden haraç toplanması hususunda idi. Kereki bu hususta öncü bir cevap vermiş; seküler bir sultanın emri ile haraç toplamayı tecviz etmekle kalmamış, bunun, aynı zamanda, Müslümanların faydasına olduğunu da söylemiştir. Ona göre Gaib İmam’a nâib olacak evsafa sahip olan bir Şîi âlim, şüphesiz kendisini bu konumda görüyordu, zalim bir sultanın emri ile veyahut onun memuru olarak haraç (vergi) toplarsa günah işlemiş sayılmazdı⁸⁸. Bu yaklaşım haddi zatında niyâbet müessesesinin özünde de ciddi bir değişim ve ilerleme idi⁸⁹.

Söz konusu fetvaların mahiyetine bakıldığında, bu fetvaların Safevî iktidarının hareket alanını ne kadar genişlettiği rahatlıkla görülecektir⁹⁰. Bu fetvalar belli hususlarda fakihin kanaatini beyan eden fetvalar değil, aynı zamanda mevcut iktidarın da hükümler ve siyaset anlayışına destek mahiyetindedir. Zira Cuma namazı dönem şartları içinde insanlarla iletişime geçmenin en etkin vasıtalarından birisi idi, o bunu tecviz etmişti. Vergi ve haraç ise iktisadi yapının temeli idi. Mehdiyi muntazarın zuhuruna kadar dünyevi saltanatları gayri meşru addeden Şîi sistemin hilafına o, dünyevi bir sultanın emri ile veyahut doğrudan onun memuru olarak haraç toplamayı uygun görmekteydi. Bu bağlamda onun “Siyasî bir fıkıh” geliştirdiği ve Şîânın İran’da istikrar bulması için özel bir çaba harcadığını söylemek mümkündür⁹¹.

Mamafih Kereki’nin yaklaşımlarının dönemin tüm Şîi muhitlerinde kabul gördüğünü söylemek de mümkün değildir. Zira onun Safevî devleti ile bu kadar içli dışlı olması usulî ulemanın önemli bir kısmında büyük rahatsızlıklara yol açmıştır⁹². Dönemin etkin ve nüfuzlu ulemasından Şeyh İbrahim Katîfi bu süreçten ciddi bir rahatsızlık duymuş ve Kereki’yi Şâhtan “hediye” kabul etmesi noktasında eleştirmiştir⁹³. Yine ilk üç halifeye sebbetmenin cevazına dair fetvası da dönemin bazı Neceflî İmamî uleması tarafından eleştiriyeye uğrayacaktır⁹⁴.

Kereki öncülüğünde başlatılan bu süreç 16. yüzyıl ve 17. yüzyılın ikinci yarısı boyunca devam etmiştir. Bulunduğu yerde belli bir makama terfi eden muhacir

⁸⁸ Halm, Heinz, *Shia*, Edinburg 1991, s. 88; Kevserâni, a.g.e., s. 162.

⁸⁹ Öz, Mustafa, “Niyâbet”, *DİA*, XXXIII, İstanbul, 2007, s. 164.

⁹⁰ Hourani, *Expectation of Millenium*, s. 188.

⁹¹ Uyar, Mazlum, *Ahbarilik, Ayışığı* Yay., İstanbul, 2000, s. 143.

⁹² Uyar, Mazlum, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs Yay., İstanbul, 2004, s. 130.

⁹³ Bkz. Muhsin Emin el-Âmilî, *A’yânü’ş-Şîa*, VIII, s. 209.

⁹⁴ Kevserâni, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, s. 162.

ulema zamanla akrabalarını veyahut kendine yakın hissettiği başka insanları da davet etmiştir. Süreç boyunca Şehid-i Sâninin ailesi, Abdussamed el-Harisi el-Hamdanî (ö.984/1576), oğlu Bahaüddin Muhammed (ö.1031/1621), Keşkül'ün müellifi Şeyh Bahaî, Şehid-i Sâninin torunu Muhammed İbn Ali el-Musevî, Şehid-i Sâninin hocası Nuruddin Ali el-Meysî'nin torunu Abdülkerim (ö. 1032/1622) vs. İran'a gelmişlerdir. Bu ulemanın çoğu Şiânın usulî geleneğine mensup idi⁹⁵.

Safevî iktidarı tarafından dinî ve Siyasî gerekçelerle Şiî eğitimi güçlendirmek amacıyla İran'a davet edilen ve Fars kökenli olmayan bilginlerin çoğu Arap kökenliydi ve genellikle bugün Lübnan ve Suriye sınırları içerisinde olan Cebel Âmil bölgesi ile Bahreyn'den gelen insanlardı. Öyle ki, iki biyografik eser-Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî'nin *Lu'lu el-Bahreyn* ve Muhammed b. Hasan el-Hurr el-Amilî'nin *Emelu'l-Amil fi Ulemai Cebel Âmil*- Bahreyn ve Cebel Âmil bölgesi ulemasına ayrılmıştır. Bunlar Safevî döneminde vuku bulan Şiî dinî tedrisattaki büyük değişimin hazırlayıcılarıdır⁹⁶. Şiî ulemanın ithal edildiği güzergâhlar sadece Suriye ve Bahreyn ile sınırlı değildi şüphesiz. Bunun yanında Kuzeydoğu Arabistan ve Irak'tan da gelenler olmuştur⁹⁷. Her halükarda İran Şiîliğinin yaşaması ve hayatietini sürdürmesi için gerekli kan büyük oranda Cebel Âmil uleması tarafından temin edilmiştir⁹⁸.

Bazı araştırmacılar ise söylenen ve kabul gören genel görüşün aksine Arap kökenli İsnâaşeri ulemanın İran'a yaptığı büyük bir göç dalgasının söz konusu olmadığını, Şâh İsmail'in Tebriz'i ele geçirip Şiîliği devletin inancı olarak ilan etmesinden sonra Şâh İsmail'in yanına gelen ve hizmetine giren Suriye/Lübnanlı müctehid Ali el-Kerekî'nin (ö. 940/1534) uzun bir süre zarfında İran'a gelen Arap asıllı tek fakih olduğunu söylemişlerdir. Yine Onun Safevî Şiîliğine vermiş olduğu destek ve Mehdiy-i Muntazarın gaybetinde fakihin artan rolüne verdiği değerin Irak-ı Arab, Körfez ve Hicaz bölgesindeki Şiî ulema tarafından şiddetle eleştirildiğini dile getirmişlerdir⁹⁹. Bazı araştırmacılar ise konuya farklı bir zaviyeden yaklaşmış ve Safevî iktidarının ilk 140 yıllık tarihi boyunca Cebel Âmil kökenli ulemanın, takip eden 50 yıl boyunca ise Bahreyn kökenli ulemanın etkili olduğunu söylemişlerdir¹⁰⁰.

Safevî asırları boyunca İran'a gelip yerleşen ve Safevî iktidarının hizmetinde İran'ın Şiîleştirilmesi siyasetinde fiilen görev alan ulemanın sayısını mutlak anlamda tespit etmek zordur. Mamafih sayı hangi oranda olursa olsun, bunun bir vakıa

⁹⁵ Hourani, *Expectation*, s. 186-188.

⁹⁶ Nasr, *Makaleler II*, trc. Şehabeddin Yalçın, İnsan yay. İstanbul, 1997, s. 69-70.

⁹⁷ Lapidus, *a.g.e.*, s. 406-407.

⁹⁸ Strothmann, "Şiâ", *IA*, XI, MEB, İstanbul, 1979, s. 513.

⁹⁹ Calmard, *Shi'i Rituals and Power, II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Populer Religion*, s. 140.

¹⁰⁰ Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and Hidden Imam*, The University of Chicago Press, USA, 1984, s. 129.

olduğu ve bu beyin göçü sayesinde ve muhacir ulemanın çabaları ile İran'ın Şiileştiği bilinen ve kabul edilen bir gerçektir

Muhacir ulema, Safevî devlet Şiiliğinin yerleşmesi sürecinde birçok kademe görev almıştır. Bu çerçevede müftü, imam, müderris, kadılık vs. çok değişik alanlarda istihdam edilmiş ve Şiileştirme faaliyetlerine öncülük etmişlerdir. Devletin askeri, siyasî ve mali desteğine mazhar olan bu ulema, mezhebî dokusu değişen toplumda değişimin öncüleri olmuşlardır. Şeriatî, Safevî iktidarının siyasî ve askeri gücüne ruhaniliğın (ulemanın) gücünü de katarak Safevî iktidarına meşruiyet kazandırdığını, din, ilim, kültür ve fetva merciiyetini tekeline aldığını söyler. Safevîlerin bir yere yönetici ile birlikte aynı zamanda bir Cuma imamı da atadıklarını da ifade eden Şeriatî, bunların dışında atanan resmi bir "hatip" in ise hem devletin tebliğat işini yaptığını hem de söz konusu imamı kontrol ettiğini ifade eder¹⁰¹.

Değişik bölgelerden Safevî İran'ına yapılan bu beyin göçü sayesinde Safevî siyaseti dinî, ictimai, ilmi ve hukuki alanda ihtiyaç duyduğu kadrolara kavuşmuş, takip eden dönemlerde ise İran ilmi olarak kendi kendine yeten ve Nefes, Cebel Âmil vs. gibi ilmi havzalarla yarışacak bir düzeye erişmiştir. Safevî döneminin sonlarında ortaya çıkan Muhammed Bakır el-Meclisî'nin (ö. 1700) Safevî devletine mezhebî/ideolojik boyut kazandıran Safevî/Şiî medresesinin olgunlaşmasında büyük katkıları olmuştur. Meclisî ayrıca Kerekî'nin İran sufiliğine karşı kurduğu fıkıh medresesini kemale erdiren kişi olarak da bilinmektedir¹⁰².

Safevî Şâhlarının ulema ile olan bu sıkı münasebeti meşruiyet sorununun aşılmasına da büyük oranda bir katkı sağlamıştır. Safevî hareketinin sufi zemini, Şâh İsmail'in masum imamlarla keşf yoluyla kişisel bağlarının bulunduğunu ve onlardan doğrudan talimat aldığını öne sürebilmesine imkân sağlamış, bu da ona, hem dinî hem de dünyevi mutlak bir otorite kazandırmıştır¹⁰³. Genel naiplik nazariyesi hicri yedinci ve sekizinci asırda Hille ve Cebel Âmil âlimleri eliyle tedrici olarak gelişirken, Şiâ'nın Siyasî realitesi, İmamiyyenin siyasal düşüncesinden uzak bir vadede geliyordu. Safevîler kendi devletlerini kurmak için harekete geçtiklerinde bekleyiş (mehdî) nazariyesinin makul ve gerçekçi olmadığını, emelleri önünde bir ayak bağı olduğunu fark ettiler ve bunu uygulamadan kaldırdılar. Bekleyiş nazariyesini ortadan kaldırıp, Emevi, Abbasi ve Osmanlıların yaptığı gibi imametın bütün görevlerini üstlendiler¹⁰⁴. Şâh İsmail, takiyye ve bekleyiş düşüncesini bertaraf etmeye çalışan yeni bir siyasal düşünce geliştirmiş ya da onun eliyle bu düşünce

¹⁰¹ Şeriatî, *Ali Şiâsî Safevî Şiâsî*, s. 199-200.

¹⁰² Kevserânî, *a.g.e.* s. 163-164.

¹⁰³ el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 426.

¹⁰⁴ el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 423-424. İmametın görevlerini üstlenmesi (niyâbet) hakkında teferruatlı bilgi için bkz. Öz, "Niyâbet", s. 164-165.

gelişme imkânı bulmuş ve bunun üzerine günün birinde, sâhib-i zaman/beklenen mehdiden İran'a hükmeden Türkmen emirlerine karşı kıyam başlatma ve ayaklanma izni aldığını iddia etmiştir¹⁰⁵.

Görülen o ki, Şii devlet nazariyesi fiili durumdan büyük oranda beslenmiştir. Erken dönemde devletin konumu, meşruiyet fakih-devlet münasebetleri vs. hususunda teorik bir çerçeve yerleşmekle beraber, pratikte bu çoğu zaman aşılmıştır. Özellikle iktidara yakın olma veyahut bizzat iktidar kurma gücü bulduğunda Şiâ, teorik çerçevesinden vazgeçmesini bilmiştir.

Çağdaş Şii ulema da İran'ın Şiileşmesinin büyük oranda Safevî icraatları sonrasında gerçekleştiğini kabul etmektedir. Murtaza Mutahhari İran halkının çoğunun Safevî asırları boyunca Şiiliği kabul ettiğini, zamanla İran'ın Şiiliği kabul etme istidadının daha da arttığını söylemiştir. Yine ona göre İranlılar İslam'ın ruhunu ve manasını Ehli Beyt sevgisinde bulmuşlar, Ehli Beyt de İran'da kendisine yer bulmuştur¹⁰⁶. Azerbaycan'daki senkretik bir Şii/sufi yapılanmadan Ortodoks Şiiliğe geçiş Safevîlerin başarısıdır. İran'ın Şiileştirilmesi hem ikna hem de zor yolu ile olmuştur. Şiiliğin büyük bir ülkenin resmi mezhebî olarak kabul edilmesi, Şiâ siyaset felsefesinde büyük bir hareketliliğe yol açmış, Şiilik hem hukuk hem de bireysel alanda etkili olmuştur¹⁰⁷.

Şiililiğin ilmi boyutu tasavvufun aleyhine bir gelişme çizgisi sergilemiştir. Tasavvufi kurumlar ve bunların temsilcileri, mensupları yasaklanma, bastırılma ve tehcir gibi metotlarla pasifize edilmiş, takip eden dönemlerde ise tamamen kökü kurutulmuştur.

Şii ulemanın bu kadar yoğun bir şekilde tasavvufa karşı çıkmasının dinî ve pratik sebepleri olsa gerektir. Öncelikle, Şii ulema, tasavvufun temsil ettiği manevi alanın imamlara olan yöneliş ve perestişle kapatılabileceğine kaildi. Bir diğer sebep ise tasavvuf çerçevesinde Sünniliğin bir anlamda hayatiyetini sürdürmesi ihtimali idi. Her iki sebep de Şii ulema tarafından kabul edilemeyecek durumlardı.

Sonuç

Safevî tarihi, içinde Ortadoğu din ve kültür tarihinin birçok gizemini barındırmaktadır. Bu açıdan, başta İran ve Türkiye olmak üzere, bölgedeki birçok ülkenin mukadderatına doğrudan etki eden Safevî asırları günümüze ait birçok problemin cevabını barındıran bir keyfiyete ve mahiyete sahiptir. İran'ın dokuz

¹⁰⁵ el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 424.

¹⁰⁶ Mutahhari, Murtaza, *Hidemât-ı Müteakabil-i İslam ve İran*, Kum, 1359, s. 146.

¹⁰⁷ Kramer, Martin S., *Shi'ism, Resitance and Revolution*, London 1987, s. 3.

asırlık Sünnî bir geçmişten sonra Şîliğe geçişi, Osmanlı-İran münasebetleri, bölgenin değişen mezhebî ve demografik yapısı ancak bu dönemin tetkiki ile anlaşılabilir.

Safevî tarihçiliği hususunda Türk akademik dünyasının ilgi ve araştırmaları henüz bir başlangıç düzeyindedir. Binaenaleyh İlahiyat, tarih ve sanat tarihçiliğinin bu zengin alanı keşfetmesi İslam dünyası, Ortadoğu, Sünnîlik ve Şîliğe dair birçok meselenin vuzuha kavuşmasına vesile olacaktır. Safevî tarihinin, din ve kültür mirasının bilinmesinin modern Türk tarihçiliği ve ilahiyat araştırmaları açısından ifade ettiği değer artık daha çok bilinmektedir. Geçmiş asırların bıraktığı duygusal miras ve bunun etkisi ile oluşan mesafeli duruşun aşılması, Türk akademik dünyasına zengin araştırma ufukları açacağı da aşîkârdır. İslam kültür coğrafyasının en önemli merkezlerinden birisi olan İran'ın dinî/kültürel arka planı ancak ciddi akademik tetkikler sonucunda anlaşılacaktır. Bağımsız ve interdisipliner çalışmalara imkân veren bu zengin ve renkli dönemin çok daha geniş yelpazede araştırmalara konu olmasının İran ve Osmanlı kültür havzalarında Şî ve Sünnî kimliklerin inşası sürecine de ışık tutacağı gözden kaçırılmamalıdır.

Kaynakça

Aka, İsmail, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şîlik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu*, İlmî Neşriyat, İSAV, ss. 69-103, İstanbul 1993.

Allouche, Adel, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, çev. Ahmed Emin Dağ, Anka Yayınları, İstanbul, 2001.

Arjomand, Said Amir, "Religious Extremism (Ghuluww), Sûfism and Sunnism in Safavid Iran: 1502-1722", *Journal of Asian History*, vol. 15, no. 1, 1981.

Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and Hidden Imam*, The University of Chicago Press, USA, 1984.

Beheştî, Ayetullah, "Nemâz Çist?", *Defter-i Neşri Ferhengi İslamî*, Tahran, 1372.

Bertold Spuler, "Doğu'da Hilafetin Çöküşü", *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, ed. Bernard Lewis, P. M. Holt, A. K. S. Lambton, İstanbul, 1997.

Browne, Edward, *A Literary History of Persia*, IV, Goodword Books, New Delhi, 2002.

Büchner, V. F., "Serbedâriler", *İA*, X, ss. 509-512, İstanbul, 1966.

Calmard, Jean, "Shi'î Rituals and Power, II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Populer Religion", *Safavid Persia, A History of an Islamic Society*, Ed. Charles Melville, London, 1996,

Cemali, Muhammed Yusuf Kerim, "Teşkil-i Devlet-i Safevî ve Ta'mim-i Mezheb-i Teşeyyu-i Devâzdeh-i İmamî be Unvan-ı Tenha Mezheb-i Resmî", *Teşkilî Devlet-i Safevî*, İsfahan, 1372.

Çelenk, Mehmet, *16. ve 17. Yüzyıllarda İran'da Şiîliğin Seyri*, Emin Yayınları, Bursa, 2013.

Çetin, Abdurrahman, "Ezan", *DİA*, c. XII, ss. 36-38, İstanbul, 1995.

İnalçık, Halil, "Osmanlı İmparatorluğunda İslam", *Osmanlı'da Din-Devlet İlişkileri*, Ed: Vecdi Akyüz, *Ayışığı Kitapları*, İstanbul, 1999.

Ekinci, Mustafa, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2002.

el-Âmilî, Muhsin Emin, *A'yânu's-Şîa*, thk. Hasan Emin, *Dâru't-Teâruf lil-Matbuat*, I-X, Beyrut, 1986.

el-Kâtib, Ahmed, *Şîa'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi-Şûradan Velâyet-i Fakîhe*, çev. Mehmet Yolcu, *Kitabiyat Yayınları*, Ankara, 2005.

el-Muhâcir, Cafer, *el-Hicretu'l-Âmilîyye ila İran fi'l-Asri's-Safevî*, Beyrut, 1989.

Gökbilgin, M. Tayyib, "Çaldıran", *İA*, c. III, ss. 329-331, MEB, İstanbul, 1977.

Halm, Heinz, *Shiism*, Edinburg, 1991.

Hourani, Albert, "The Safavid Era", *Expectation of The Millenium, Shiism in History*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi, Seyyed Vali Reza Nasr, State University of New York Press, Albany, 1989.

Karamanly, Hüsamettin Memmedov, *XVI-XVIII. Yüzyıllar Osmanlı-Safevî Savaşları*, Osmanlı, ed. Güler Eren, C. I, ss. 502-508, Ankara, 1999.

Keveserânî, Vecih, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, çev. Muhlis Canyürek, *Denge Yayınları*, İstanbul, 1992.

Kramer, Martin. S, *Shi'ism, Resistance and Revolution*, London, 1987.

Lapidus, Ira M., *İslam Toplamları Tarihi, I*, çev. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Liyakat, A. Takım, "From Bid'a to Suna: The Wilaya of Alî in The Shiî Adhân", *The Journal of American Oriental Society*, vol. 120, nu. 2, April, 2000.

Madelung, Wilfred, "Al-Karakî", *El*, c. IV, s. 610, Leiden, 1978.

Mazzaoui, Michel, *The Origins of Safawids*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1972.

Melikoff, İrene, *Hacı Bektaş-Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, *Cumhuriyet Kitapları*, İstanbul, 1999.

Minorsky, Vladimir, "The Poetry of Shah Ismail I", *BSOAS*, X, no. 4. 1942.

Mircaferî, Hüseyin, *Safevî Şiîliği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1972.

Mir-hand, Emir Mahmud Bin, *İran Der Rûzgâr-ı Şâh İsmail ve Şâh Tahmasb-ı Safevî*, s. 124-125, naklen. Resul Caferiyân, *Tarih-i Teşeyyu' Der İran*, , İran, 1375, c. II, s. 758.

Mutahhari, Murtaza, *Hidemât-ı Mütekebil-i İslam ve İnan*, Kum, 1359.

Nasr, S. H., *Makaleler I*, çev. Şâhabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Nasr, S.H., *Makaleler II*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

Nasr, S.H., *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev. Savaş Şafak Barkçın-Hüsamettin Arslan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Din ve Düşünce", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, IRCICA Yayınları, İstanbul, 1998.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *TÜRKLER*, c. XI, s. 15-26, Ankara, 2002.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Safevî Propagandası ve Osmanlı Halk İsyanı'nın İkiye Bölünüşü Yahut Rafızilik ve Kızılbaşlık'ın (Alevilik) Doğuşu" , *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi II*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, Zaman Kitap, İstanbul, 1999.

Öz, Mustafa, "Niyâbet", *DİA*, c. XXXIII, ss. 164-165, İstanbul, 2007.

Paşazâde, Muhammed Arif İspanakçı, "*İnkılâb-ı İslam Beyne'l-Havas ve'l-Avam, Tarihi Zindegânî ve Neberdhâyı Şâh İsmail-i Safevî ve Şâh Selim-i Osmanî, Vekâyi-î Sâlhây-ı 905-930*", Haz. Resul Caferiyân, İnan, 1379.

Roemer, H. R, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson, c. VI, s. 189-372, Cambridge University Press, 1986.

Rumlu, Hasan Bey, *Ahsenu't-Tevarih*, tsh. Abdülhüseyn Nevâî, Tahran, 1357.

Savaş, Saim, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Vadi Yayınları, İstanbul, 2002.

Savory, R. M., "Safevî İnanı", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti I-IV*, ed. P. M. Holt, A. K. Lambton, B. Lewis, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.

Savory, Roger, "Şeyh Haydar", *EI*, vol. III, ss. 315-316, ed. B. Lewis, V. L. Menage, Ch. Pellat and J. Schacht, Leiden, 1971.

Savory, Roger, "The Safawid State and Polity", *Iranian Studies*, VII/1-2, Harward, 1974.

Simnânî, Muhammed Ahmed Penâhî, *Şâh İsmail-i Safevî, Mürşid-i Surh-Kulâhân*, Tahran, 1373.

Stewart, Devin J.S, "Notes on the Migration of Amili Scholars to Safavid Iran", *JSTOR*, vol. 55, iss. 2, April 1996.

Strothmann, R., "Şîâ", *İA*, c. XI, ss. 502-512, MEB, İstanbul, 1979.

Sümer, Faruk, "Akkoyunlular", *DİA*, c. II, s. 270-274, İstanbul, 1989.

Sümer, Faruk, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.

Şeriati, Ali, *Ali Şiâsi Safevî Şiâsi*, çev. Feyzullah Artinli, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1990.

Şirazî, Abdi Bey Şirazî, takdim ve tashih: Abdülhüseyn Nevayî, *Tekmiletu'l-Ahbâr, Tarih-i Safevîyye ez Ağaz ta 978 Hicri-Kameri*, İran, 1369.

Şükrî, Yedullah, Göz. Geç. *Âlemâray-ı Safevî*, İran, 1363.

Tabari, Azar, "Shii Clergy in Iranian Politics", *Religion and Politics in Iran*, ed. Keddie, Nikki R., USA, 1983.

Th. W. Juynbol, "Ezân", *İA*, c. IV, ss. 429-430, MEB Yayınları, İstanbul, 1977.

Uyar, Mazlum, *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2004.

Uyar, Mazlum, *Ahbarilik, Ayışığı Yayınları*, İstanbul, 2000.

Varlık, Mustafa Çetin, "Çaldıran", *DİA*, c. XIII, s. 193-195, İstanbul, 1993.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Political Thought*, Edinburg University Press, Edinburg, 1968.

Yınanç, Mükrimin Halil, "Akkoyunlular", *İA*, c. I, s. 251-270, MEB Yayınları, İstanbul, 1978.

Mehmed Ziya Bey'in Ticaret Mekteb-i Âlîsi'nde İstanbul'daki Eski Anıtlar Üzerine Verdiği Bir Konferans

Mustafa SÜRÜN*

Özet

[İhtifalci] Mehmed Ziya Bey farklı alanlarda verdiği eserlerle yayın hayatımızda, tarihimizdeki özel gün ve olaylar vesilesiyle düzenlemiş olduğu anma törenleri sebebiyle de kültür tarihimizde önemli bir yere sahiptir. Mehmed Ziya Bey'in ilgi alanlarından biri de İstanbul olmuştur. İstanbul üzerine eserler kaleme almış ve aynı zamanda konferanslar düzenlemiştir. "İstanbul ve Boğaziçi: Bizans ve Osmanlı Medeniyetinin Âsâr-ı Bâkiyesi" isimli kitabı İstanbul üzerine kaleme aldığı en önemli eseridir. Mehmed Ziya Bey konferanslarından birini de Ticaret Mekteb-i Âlîsi'nde düzenlemiştir. Vermiş olduğu bu konferans not edilerek daha sonra "İstanbul'daki Âsâr-ı Atîka Hakkında Muhtasar Malûmât" adıyla kitapçık şeklinde yayınlanmıştır. Bu çalışmada, ismi geçen kitapçıktranskript edilerek değerli araştırmacıların ilgi ve merakına sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mehmed Ziya, İstanbul, Âsâr-ı Atîka, Ticaret Mekteb-i Âlîsi.

Mehmed Ziya Bey's Conference Delivered at Ticaret Mekteb-i Âlîsi about Ancient Monuments of Istanbul

Abstract

[İhtifalci] Mehmed Ziya Bey has an important place in different areas of Turkish publication life with his works as well as in Turkish cultural history because of the commemorations which were organized by him in special days and events. One of the areas of his interest was Istanbul. He wrote down essays and the articles about the city. Additionally he organized conferences about Istanbul. The book titled "İstanbul ve Boğaziçi: Bizans ve Osmanlı Medeniyetinin Âsâr-ı Bâkiyesi" is his the most important work about this field. Mehmed Ziya Bey organized one of his conferences at Great Commerce Scholl. This conference was typed and than it was published as a pamphlet under the title of "İstanbul'daki Âsâr-ı Atîka Hakkında Muhtasar Malumat". This study aims to publish the pamphlet as a result of Mehmed Ziya's conference in contemporaray Turkish alphabet and to present it to interest and curiosity of researchers.

Key Words: Mehmed Ziya, İstanbul, Ancient Monuments, Great Commerce Scholl.

Giriş

İstanbul sahip olduğu tarihi birikim sebebiyle hakkında en fazla eser verilen şehirlerin başında gelmektedir. Şehrin Roma, Bizans ve Osmanlı geçmişi ve bu imparatorlukların hepsine başkentlik yapması onu ayrıcalıklı kılan özelliklerinden sadece bir tanesidir. İmparatorluklar başkenti İstanbul'un pagan, Hristiyan ve İslam katmanlarının zaman içerisinde oluşturduğu tarihi yapı zenginliği yerli ve yabancı birçok araştırmacının ilgisini çekmiştir.

Semavi Eyice, İstanbul üzerine ilgi duyan bu kişileri akademisyenler ve farklı mesleklere sahip amatörler olmak üzere iki gruba ayırmaktadır:

“İstanbul’un tarihi, geçmişi ve eski eserlerine dair kitap ve makale yazmış pek çok yerli ve yabancı araştırmacı vardır. Geçen yüzyılın ikinci yarısında, bunların sayılarının çoğaldığı ve içinde bulunduğumuz yüzyılın başlarında aralarına Türklerin de katıldıkları görülür. Yabancıların bir kısmı, Batı üniversitelerinde yetişmiş ve çalışmalarını ilmi metotlarla sürdüren kişilerdir. Fakat bir kısım yabancılar daha vardır ki, bunların bambaşka dallarda yetiştikleri ve esas mesleklerinin çok farklı olduğu, ancak “amatör” olarak İstanbul konusunu uğraştıkları dikkati çeker. Bu ikinci grup kişiler arasında, bu şehir hakkında yazdıkları eser veya eserler büyük şöhrete erişmiş olanlar hiç de az değildir. 1880-1920 yılları arasında İstanbul’da yaşayan yabancılar, Levantenler, Osmanlı tebaası Rumlar arasında bazı öğretmenler, doktorlar İstanbul’un çeşitli tarihi konuları hakkında eserler vermişlerdir. İstanbul Rumlarından A.G. Paspatis (1814-1891) aslında hekimdi. Ünlü doğubilimci A.D. Mordtmann’ın oğlu Dr. Mordtmann da (1837-1912) hekim olmasına rağmen, şehrin Bizans çağındaki tarihi topografyası hakkında bugün hala başvurulan bir kitabın yazarıdır. Robert College öğretmenlerinden A. Van Millingen (1840-1915), İstanbul’a dair üç büyük ve önemli eser yazmıştır. Yine aynı yerde öğretmen E. Grosvenor ise Hipodrom’a dair küçük eserinden başka İstanbul’u anlatan büyük iki ciltlik bir kitabın yazarıdır. Bunlara 1900’lü yıllarda üç Türk de katıldı: Mehmed Ziya, Mehmed Râif ve Celâl Esad.”¹

Özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İstanbul’da bulunan yapılar üzerine ikinci grupta bulunan ve yerli yazarlar tarafından kaleme alınan eserler yayınlanmaya başlamıştır. Bu kitaplar arasında Hüseyin Ayvansarayî ve Ali Satı’nın *Hadikatü’l-Cevâmi*², Aleksandr Kostanidi’nin *Tarih-i Ayasofya*³, Niş Muhâcirlerinden Hacı İsmail Beyzâde Osman Bey’in *Mecmuâ-i Cevâmi*⁴, Mehmed Ziya’nın *Kariye Câmi-i Şerifi*⁵, *Bereketzâde Çesmesi*⁶ ve *İstanbul ve Boğaziçi: Bizans ve Osmanlı Medeniyetinin*

¹ İhtifalci Mehmed Ziya Bey, *İstanbul ve Boğaziçi: Bizans ve Osmanlı Medeniyetlerinin Ölümsüz Mirası*, Yay. haz.: Murat A. Karavelioğlu ve ötekiler, BİKA, İstanbul, 2003, c. I, ss. 18-19.

² Hafız Hüseyin b. Hacı İsmail-i Ayvansarayî, Ali Satı’, *Hadikatü’l-Cevâmi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1281.

³ Aleksandr Kostanidi, *Tarih-i Ayasofya*, Ceride-i Havâdis Matbaası, Dersaadet, 1285.

⁴ Niş Muhâcirlerinden Hacı İsmail Beyzâde Osman Bey, *Mecmuâ-i Cevâmi*, Karabet ve Kasbar Matbaası, Dersaadet, 1304.

⁵ Mehmed Ziya, *Kariye Câmi-i Şerifi*, Şems Matbaası, İstanbul, 1326.

Âsâr-ı Bâkiyesi⁷, Celal Esad'ın Eski İstanbul Abidat ve Mebânîsi⁸ ile Eski Galata ve Binaları⁹, Ressam Zekâi'nin Mübeccel Hazine¹⁰, Mehmed Râif'in Topkapı Saray-ı Hümayûnu ve Parkının Tarihi¹¹ ile Sultan Ahmed Parkı ve Âsâr-ı Atfâkı¹², Ressam Hüsnü'nün Bayram Hediyesi: Bedâyi-i Âsâr-ı Osmaniyye¹³, Binâ Kâtibi Ahmed Efendi'nin Tarih-i Câmi-i Şerif-i Nuruosmani¹⁴ isimli eserleri yer almaktadır.

Yazarların bu dönemde İstanbul özelinde tarihi yapılara yönelmeleri bir tesadüf değildir. Çünkü XIX. yüzyıl Osmanlısında siyasi ve sosyal değişimlerin en güçlü şekilde hissedildiği merkez burasıydı. Hızlı bir değişim içerisinde olan başkent in kaybolmaya yüz tutmuş eserlerini tanıtmak, bu yapıların korunmasının gerekliliğini vurgulamak, insanlara şehir hakkında bilgi vererek yaşadıkları yerle bütünleşmelerini sağlamak ve hatta moral vermek amacıyla işgal altında olan bölgelerin asıl sahiplerinin kim olduğunu geçmiş i yüzyıllara varan mimari yapılarla göstermek istemişlerdir.¹⁵ Mehmed Ziya Bey de bu gibi düşüncelerle kitaplar yayınlamıştır. Bununla birlikte onun diğer yazarlardan farkı konferanslar ve anma törenleri düzenlemesiydi.

Mehmed Ziya'nın "İhtifalci" lakabını almasının sebebi de onun halkın moralini düzeltmek ve güvenini arttırmak amacıyla Türk tarihinin önemli olayları ve kişileri için ihtifaller (anma törenleri) düzenleyip buralarda konuşmalar yapmasıdır. II. Meşrutiyet'ten sonra Meclis-i Mebûsan başkanlığına çektiği telgrafla *İstiklâl-i Osmanî*'nin resmi ve milli bayramlar arasına girmesini sağlamıştır. Bununla birlikte Barbaros Hayreddin Paşa, Sokullu Mehmed Paşa, Mimar Sinan ve Şeyh Gâlib gibi kişilerin ölüm yıl dönümleri ile İstanbul'un fethi ve kurtuluşu gibi olayların yıl dönümleri için anma toplantıları düzenleme geleneğini başlatmıştır.¹⁶

⁶ Mehmed Ziya, Jos. Pinkas, *Bereketzâde Çesmes-La Fontaine de Béréket Zadé*, Agop Matyosyan Matbaası, Dersaadet, [t.y.].

⁷ Mehmed Ziya, *İstanbul ve Boğaziçi: Bizans ve Osmanlı Medeniyetinin Âsâr-ı Bâkiyesi*, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti, İstanbul, I. c., 1336, II. c., 1928.

⁸ Celal Esad, *Eski İstanbul Âbidât ve Mebânîsi - Şehrin Tesisinden Osmanlı Fethine Kadar*, Muhtar Halid Kütüphanesi, Dersaadet, 1328.

⁹ Celal Esad, *Eski Galata ve Binaları*, Ahmed İhsan ve Şürekası, İstanbul, 1329.

¹⁰ Ressam Zekâi, *Mübeccel Hazine*, Şems Matbaası, Dersaadet, 1329.

¹¹ Mehmed Râif, *Topkapı Saray-ı Hümayûnu ve Parkının Tarihi*, Matbaa-i Hayriye ve Şürekası, İstanbul, 1332.

¹² Mehmed Râif, *Sultan Ahmed Parkı ve Âsâr-ı Atfâkı*, Matbaa-i Hayriye ve Şürekası, İstanbul, 1332.

¹³ Ressam Hüsnü, *Bayram Hediyesi: Bedâyi-i Âsâr-ı Osmaniyye*, [y.y.], Matbaa-i Hayriyye, 1335.

¹⁴ *Tarih-i Câmi-i Şerif-i Nuruosmani*, Hilal Matbaası, Dersaadet, 1335-1337.

¹⁵ Bu kitaplardan biri olan Ressam Hüsnü'nün *Bayram Hediyesi: Bedâyi-i Âsâr-ı Osmaniyye* isimli eserinin nasıl bir ortamda ve hangi duygularla kaleme alındığını ortaya koyan bir çalışma için bkz. Gül Cephaneçigil, "Me'yus Kalplere Bir İnşirâh: Bedâyi-i Âsâr-ı Osmaniyye ve Ressam Hüsnü Bey", *TALİD*, c. VII, sayı: 13, 2009, ss. 425-434.

¹⁶ Bkz. Semavi Eyice, "İhtifalci Mehmed Ziya", *DİA (Diyânet İslam Ansiklopedisi)*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2005, c. XXI, s. 559.

Mehmed Ziya Bey bu konferanslarından birini de Ticaret Mekteb-i Âlisi'nde vermiştir. Sonrasında bu konferansta anlatılanlar kitapçık şeklinde yayınlanmıştır.¹⁷ Bunu kapağında yer alan şu ifadelerden anlamaktayız:

“Meclis-i kebir maârif azâsından Ziya Beyefendi tarafından Ticaret Mekteb-i Âlisinde verilen konferans esnasında not edilmiştir.”

Bu çalışmamızda konferansı veren Mehmed Ziya Bey'in hayatı, konferansın verildiği Ticaret Mekteb-i Âlisi ve konferansın metni niteliğindeki kitapçık hakkında gerekli bilgiler anlatıldıktan sonra eserin günümüz alfabesine çevrilmiş hali verilecektir.

İhtifalci Mehmed Ziya (1866-1930)

1866 yılında İstanbul'un Süleymaniye semtinde dünyaya gelen Mehmed Ziya, Tokat Evkâf-ı Hümâyûn müdürü Osman Vasfi Bey'in oğludur. Hamidiye Sıbyan Mektebi'ni okuduktan sonra 1886 yılında Galatasaray Mekteb-i Sultanisi'nden mezun oldu. Burada kendi isteğiyle bir sene İtalyanca dersi aldı. Sanayi-i Nefise Mektebi'ne üç yıl devam ederek karakalem diploması aldı. Buradaki öğrenciliği sırasında Maliye Nezâreti'nde memurluğa başladı. 1889'da Gümülcine İdadisi'ne atandı ve burada Tarih-i Umûmî ve Hikmet-i Tabiiyye öğretmenliği yaptı. Daha sonra sırasıyla Edirne, Tekirdağ, Halep, Konya, Bursa, Midilli İdadileri ile İstanbul'da Mahmudiye Rüşdiyesi, Vefa, Numune-i Terakki ve Mercan İdadilerinde görev yaptı. II. Meşrutiyet'ten sonra İstatistik Müdürlüğü'nde çalıştı.

İstanbul'un tabii ve tarihi güzelliklerini tanıtmak ve korumak üzere 1911 yılında kurulup I. Dünya Savaşı'nın başlaması sebebiyle kapanmak zorunda kalan İstanbul Muhibleri Cemiyeti'nin üyelerinden biri oldu. Halil Ethem Bey'in başvurusu ile 1917 yılında kurulan Âsâr-ı Atıka Encümen-i Dâimisi'ne üye seçildi. Burada görev yaptığı süre içerisinde eski eserler için hazırlanmış olan tescil fişlerini hazırlamış, eserlerin resimlerini çektirip kitabelerini kayıt etmiştir. Bazı mezar taşlarının yok olmaması için nakl-i kubur yaptırmıştır. Ayrıca Meclis-i Kebîr-i Maarif, Maarif Nezâreti Telif ve Tercüme Heyeti, Evkâf-ı İslâmiye Meclisi, Tarih-i Osmanî Encümeni ile vakıf kütüphanelerinin ıslahı, Medresetü'l-Meşâyih'in tesisi için kurulan komisyonlarda görev yaptı.

Mehmed Ziya aldığı görevler sebebiyle İstanbul'daki tarihi eserleri araştırma ve inceleme fırsatı buldu. Gençlik yıllarından itibaren Mevleviliğe ilgi duymuş olan Mehmed Ziya; İstanbul, Edirne ve Konya'da bulunduğu dönemlerde

¹⁷ Mehmed Ziya, *İstanbul'daki Âsâr-ı Atıka Hakkında Muhtasar Malûmât*, Ahmed İhsan ve Şürekâsi, İstanbul, 1338.

Mevlevîhaneleri ziyaret etti ve Mevlevî şeyhleri ile tanıştı. 27 Mart 1930'da vefât eden Mehmed Ziya Eyüp'te Dedeler Mezarlığı'nda bulunan aile sofasına defnedildi.

Mehmed Ziya'nın kaleme aldığı eserleri ise şunlardır; *Tarih-i Sanayi, Vesâik-i Kadime-i Edebiye, Resimli İlm-i Nebatât, Âlem-i İslâmiyet, Rehber-i Usûl-i Tercüme, Kariye Câmi-i Şerîfi, Konya Seyahati Hatıratından, Bursa'dan Konya'ya Seyahat, Yenikapı Mevlevihânesi, İstanbul ve Boğaziçi: Bizans ve Osmanlı Medeniyetinin Âsâr-ı Bâkiyesi, İstanbul'daki Âsâr-ı Afîka Hakkında Muhtasar Malumat, Siyer-i Nebi*. Bunlarla birlikte *Tasvir-i Efkâr, İkdâm, İleri, Büyük Mecmua* ve *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*'nda yazıları yayınlanmıştır.¹⁸

Ticaret Mekteb-i Âlisi

Osmanlı modernleşme serüveninin en önemli ayağını yeni okulların kurulması oluşturmaktadır. XIX. yüzyılın sonlarından itibaren özellikle askeri alanda başlamış olan modernleşme girişimleri XIX. yüzyılda hız kazanarak birçok alanda mekteplerin açılmasına neden olmuştur. Mehmed Ziya Bey'in konferans verdiği Ticaret Mekteb-i Âlisi de bu sürecin bir parçasıdır. Ticaret okulunun açılması birçok defa yapılan başarısız girişimden sonra gerçekleşebilmiştir. Bu okul dönemin çağdaş ticaret usullerini bilen nitelikli insan yetiştirmeyi ve Müslüman halkın bir kısmının ticarete yönelmesini amaçlamaktaydı. İlk defa Ticaret Nezaretine bağlı olarak 1883 yılında Hamidiye Ticaret Mektebi adıyla kurulmuş olup - II. Abdülhamid'in ilgi ve desteğinden dolayı - müdürlüğüne de Garati Efendi atanmıştır.

Fakat ödeneksizlik yüzünden eğitimine devam edemeyen bu okul daha sonra Maarif Nezaretine bağlanarak 1909 yılında Ticaret Mekteb-i Âlisi adıyla yeniden açılmıştır. Ticaret Mektebi çeşitli isimlerle varlığını günümüze kadar devam ettirmiştir. Sonrasında Ulûm-ı Âliyye-i Ticariyye Mektebi (1924), Yüksek İktisat ve Ticaret Mektebi (1938), İstanbul İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi (1959) ve en son Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Birimler Fakültesi (1982) bünyesine dahil olarak ticaret eğitiminin ülkemizde kalıcı hale gelmesini sağlamıştır. Hatta Marmara Üniversitesi kuruluşunu 1883'de açılan Hamidiye Ticaret Mektebine dayandırmaktadır.¹⁹

¹⁸ Mehmed Ziya'nın hayatı ve eserleri için bkz. Semavi Eyice, "İhtifalci Mehmed Ziya", *DİA*, c. XXI, ss. 559-560; Semavi Eyice, "Mehmed Ziya (İhtifalci)", *DBİA(Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi)*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul, 1994, c. V, ss. 369-371; Yayın Kurulu, "Mehmed Ziya (İhtifalci)", *YYOA, YKY* (Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık), İstanbul, 2008, c. II, ss. 201-202.

¹⁹ Ticaret Mekteb-i Âlisi hakkında bilgi için bkz. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1977, c. III-IV, ss. 1131-1147; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1993'e)*, Kültür Koleji Yayınları, İstanbul, 1994, s. 207; Oktay Güvemli, *İktisadi ve Ticari İlimler Akademileri Tarihi*, Proje Danış A.Ş., İstanbul, 2003, ss. 105-172; Oktay Güvemli, "Türkiye'de Ticaret Liselerinin Kuruluş Öyküsü", *MUFAD*, 2005, sayı: 28, ss. 17-23; İsmail Güven, *Türk Eğitim Tarihi*, Naturel Yayıncılık, Ankara, 2010, s. 195.

Eser Hakkında

İstanbul'daki Âsâr-ı Atîka Hakkında Muhtasar Malûmât ismini taşıyan bu küçük eser Mehmed Ziya Bey'in vermiş olduğu konferansın sonradan kitapçık şeklinde yayınlanmasıyla meydana gelmiştir. İstanbul'da bulunan tarihi eserler hakkında dinleyicilere bilgiler veren bu konferansın Ticaret Mekteb-i Âlisi öğrencilerine mi verildiği yoksa buranın sadece mekân olarak kullanılıp konuya ilgi duyan herkese açık bir konferans mı olduğu hakkında kitapçıkta herhangi bir bilgi verilmemiştir.

Konferansı veren kişi Ziya Bey olmasına rağmen kim tarafından not edilip yayına hazırlandığı hakkında bilgi yer almamaktadır. Kitapçık 14 sayfa olup 1338 (hicri-miladi: 1919/1920, rûmî-milâdî: 1922) yılında Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Osmanlı Şirketi tarafından İstanbul'da basılmıştır. Kitapta herhangi bir görsel malzeme yoktur. Metin içerisinde bazı kelimeler Fransızcası ile birlikte kullanılmıştır.

Konferansın metni olarak kabul edebileceğimiz bu kitapçıkta İstanbul'da bulunan Bizans ve Osmanlı dönemine ait mimari yapılar hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Bizans dönemi eserlerinden *Ayasofya*, *Dikili Taşlar* ve *Kariye Câmii* anlatılmaktadır. Osmanlı dönemi eserlerinden ise *Bayezid Câmii*, *Fâtih Câmii*, *Sultan Ahmed Câmii*, *Süleymâniye Câmii*, *Evkâf Müzesi*, *Yeni Câmii*, *Mısır Çarşısı*, *Büyük Çarşı*, *Nuruosmaniye Câmii*, *Lâleli Câmii* ve *Şehzâde Câmii* anlatılmaktadır. *Dikili Taşlar* başlığı altında Hipodrom'da bulunan *Mısır-Teodos Sütunu*, *Burma Sütun* (Yılanlı Sütun), *Taş Sütun* (Örme Sütun), Divanyolu üzerindeki *Çemberli Taş* ve Saray Burnu'nda bulunan *Gotlar Sütunu* hakkında bilgi verilmektedir. *Evkâf Müzesi* başlığı altında ise Süleymaniye Külliyesi'nin imaretinde kurulan müzenin müessisleri, müzenin meclis idaresinde bulunan kişiler ve müzede yer alan eserler kısaca anlatılmıştır. Bahsi geçen mimari yapılar anlatılırken yüzeysel tarihi bilgiler verilmektedir. Genellikle yapının banisi, mimarı, tezyinatı, sahip olduğu külliye birimleri ve türbeler hakkında bilgiler verilmiştir. Mehmed Ziya Bey'in konferansında bazı hatalı bilgiler verdiğini görmekteyiz. Mesela camilerde kullanılan ve genelde İznik yapımı olan çinilerin Kütahya yapımı olduğunu belirtmektedir. Kitapta verilen bazı tarihlerde de hatalar vardır. Bu tarihler Mehmed Ziya Bey tarafından yanlış verilebileceği gibi konferansı not eden veya dizgiyi yapan kişiden de kaynaklanmış olabilir.

Metinde adı geçen ve özellikle Bizans ile ilgili kişi, yer ve yapılar hakkındaki gerekli açıklamalar dipnotlarda kısaca verildi. Tarafımızdan yapılan düzeltmeler dipnotlarda ç.n. [çevirmenin notu] şeklinde belirtilmiştir. Metnin transkriptinde sayfa numaraları, kelimelerin eksik ve yanlış harfleri, bazı kelimelerin anlamı [] içerisinde gösterilmiştir. Transkript yapılırken kelimelerin bugünkü söyleyişleri dikkate alınmıştır. Bu sebeple bazı harflerde değişiklikler yapılmıştır. Bunlar

arasında u > ı değişmesi: alup-alıp, kapu-kapı; ı > u değişmesi oldu-oldu; i > e değişmesi: dirlerdi-derlerdi, iden-eden; b > p değişmesi: cebhe-cephe; d > t değişmesi kıymeddar > kıymettar gibi kelimeler yer almaktadır. Uzun sesli harflerde ve yumuşatma işareti olarak a, u ve i harflerinde şapka (^) işareti kullanılmış olup bu harfler â, û ve î şeklinde yazılmıştır. Nispet belirten (i) harfinde de şapka (^) işareti kullanılmıştır. Arapça kelimelerdeki ayın harfinde kesme işareti (') şeklinde, hemze harfinde ise kesme işareti (') şeklinde kullanılmıştır. Metin içerisinde ki özel isimler metinde yazıldığı şekilde verilmiştir. Metnin orijinal Osmanlıca hali çalışmanın sonunda yer almıştır.

Sonuç

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İstanbul'un sahip olduğu mimari yapılar yerli ve yabancı araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Yerli araştırmacıların en önemlilerinden biri de Mehmed Ziya olmuştur. Mehmed Ziya farklı konularda eserler veren bir yazar olsa da tarihçi kişiliği ön plandadır. Almış olduğu görevler itibarıyla sanat eserleri ve mimari yapılar üzerine olan birikimini geliştirme imkânı bulmuş ve bu birikimini yazmış olduğu kitaplarda kullanmıştır. Ayrıca bu konular üzerine konferanslar da gerçekleştirdiği bilinmekle birlikte bunlardan sadece Ticaret Mekteb-i Âlisi'nde verdiği konferans kitapçık şeklinde yayınlanmıştır. İstanbul'da bulunan gerek Bizans gerekse Osmanlı döneminde inşa edilen yapılar hakkında dinleyicileri bilgilendirmek amacıyla yapılan bu konuşma ve daha sonra yayınlanan kitapçık verdiği bilgilerden ziyade dönemin İstanbul üzerine olan entelektüel ilgisinin sadece kitaplarla sınırlı kalmayıp konferanslarla da gerçekleştirildiğini göstermesi açısından önemlidir.

**İstanbul'daki Âsâr-ı Atîka
Hakkında Muhtasar Ma'lûmât**

**Meclis-i Kebîr Maârif Azasından Ziya Beyefendi Tarafından Ticaret
Mektebi Âlisi'nde Verilen Konferansta Not Edilmiştir**

İstanbul - 1338

**Ahmed İhsan ve Şürekâsı
Matbaacılık Osmanlı Şirketi**

İstanbul'daki Âsâr-ı Atıka Hakkında Muhtasar Ma'lûmât

[3] Bayezid Câmii

Bayezid Câmii-i Şerifi, Fâtih Câmii'nden sonra İstanbul'un en eski ma'bed-i İslâmîdir. 1489 sene-i milâdiyyesinde (hicret 918) sekizinci padişah Sultan Bayezid-i Sâni tarafından Bizanslıların Fanityol dedikleri Forum Tauri'de yapılmıştır.²⁰ Bu câminin mevkiinde Bizanslılar zamanında Teodoz'un²¹ meşhûr bir sarayı vardı.

Bu câminin mi'mârı Mimar Kemaleddin'dir.²² Câminin derûnundaki iki somaki sütun pek kıymettârdır. Câminin bânisi olan Sultan Bâyezid, mihrâb (*autel*) önünde medfûndur. Bu câminin bir kütüphânesi, medresesi, imâreti, biri kızlara, diğeri erkeklere (çocuklara) iki mektebi ve cesîm [iri, büyük] çifte hamamı vardır.

Fâtih Câmii

Fâtih Câmii'ni ibtidâ [başta, en önce] Sultan Mehmed yaptırmıştı. Bu câminin mevkiinde Bizanslılar zamanında Havâriyûn Kilîsası nâmıyla muhteşem bir ma'bed vardı.²³ Fakat fetihten evvel bu kilîsa harap olmuş idi. Bu kilîsanın altında imparatorların medfenleri vardı. Latinlerin İstanbul'u istilâlarında bu mezarlar açılarak kemikleri çıkarılıp ihrâk edilmiştir [yakılmıştır]. Sonra zelzelelerde yıkıldı. Bilâhare Sultan Mustafa-yı Sâlis zamanında şimdiki hâli üzere inşa ettirildi

²⁰*Forum Tauri*: Roma İmparatoru I. Theodosius (379-395) döneminde yapılmaya başlanan ve bugünkü Simkeşhane, Bayezid Hamamı, Bayezid Külliyesi ve Bayezid Meydanı'nı kaplayan alan. Bu meydan Roma döneminde *Forum Tauri* ve *Forum Theodosiacum* (Theodosius Meydanı) adıyla anılmıştır. Bkz. Semavi Eyice, "Tauri Formu", *DBİA (Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi)*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul, 1994, c. VII, ss. 225-227.

²¹I. *Theodosius*: 347-395 yılları arasında yaşamış ve 379'den 395'e kadar hükümdarlık yapmış Doğu Roma İmparatoru. *Büyük Theodosius* adıyla da bilinir. İmparatorluğun paganizmden ayrılarak Hıristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesi onun döneminde olmuştur. Bkz. Ayşe Hür, "Theodosius I", *DBİA*, c. VII, ss. 261-262.

²²*Mimar Kemaleddin*: XV. yüzyılda yaşamış II. Mehmed (1451-1481) ve II. Bayezid (1481-1512) dönemi mimarlarından. Mehmed Ziya Bey dönemindeki bilgiler doğrultusunda Bayezid Camii'nin mimarını Mimar Kemaleddin olarak zikretse de daha sonraları yapılan araştırmalar sebebiyle günümüzde caminin mimarının Yakup Şah b. Sultan Şah olabileceği de düşünülmektedir. Bkz. İ. Aydın Yüksel, "Kemaleddin", *YYOA (Yaşamları ve Yapılarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi)*, YKY (Yapı Kredi Yayınları), İstanbul, c. II, s. 26; Doğan Kuban, *Osmanlı Mimarisi*, YEM (Yapı Endüstri Merkezi), İstanbul, 2007, s. 201; Rıfka Melûl Meriç, "Bayezid Câmii Mimârı: II. Sultan Bâyezid Devri Mimarları ile Bazı Binaları, Bayezid Câmii ile Alâkalı Husûlar, San'atkarlar ve Eserleri", *Yıllık Araştırmalar Dergisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1957, sy. II, ss. 5-76.

²³*Havariyûn Kilisesi*: Bizans zamanında İsa'nın on iki havarisi adına Fatih Camii'nin bulunduğu tepeye yapılan kilisedir. Bu kilisenin I. Constantinus (324-337) veya oğlu II. Constantinus (337-361) döneminde inşa edildiği kabul edilir. Latinlerin şehri istilasında kilise ve imparator mezarları yağmalanmıştır. Fetihden sonra bir süre patrikhane olarak kullanılmıştır. Bkz. Asnu Bilban Yalçın, "Havariyûn Kilisesi", *DBİA*, c. IV, ss. 23-24.

(1757/hicret 1779).²⁴ Câmiyle beraber o zamanın dârü'l-fünûnu makamında medreseler, kütüphanâ, imâret, dârü's-sîfâ, mektep, hamam da inşa edilmiştir.

İstanbul'un fâtîhi olup yedi sekiz lisâna âşinâ bulunan Fâtih Sultan Mehmed Hân câminin mihrâbı önünde ayrıca türbede medfûndur.

Sultan Ahmed Câmii

Sultan Ahmed Câmii'ni on dördüncü padişah Sultan Ahmed Hân-ı Evvel yaptırmıştır. Mi'mârı, Mehmed Ağa isminde bir Türk mi'mâridir (1609/hicret 1026).²⁵ [4] Sultan Ahmed Câmii'nin yerinde Bizanslılar zamanında Kostantin'in²⁶ büyük bir sarayı var idi.²⁷ Bu saray fetihten çok zaman evvel harap olmuştu. Osmanlılar zamanında burada sadrazam Nasuh Paşa'nın²⁸ bir sarayı vardı, bu sarayın bedeli padişah tarafından verilerek yerine şimdiki câmi inşa edilmiştir.²⁹

Fâtih İstanbul'u aldığı zaman harâbelerle dolu bir parça topraktan başka bir şey kalmamıştı. Yalnız bir iki kilise ve bir de Tekfur Sarayı Osmanlı devrine intikal etmiş idi.³⁰ Hatta iki sene evvel (1919) İstanbul'u ziyaret eden bir Amerika he'yeti meyânında bulunmuş olan Profesör Laybayer bu hakikati 1916 senesinde Amerika

²⁴ III. Mustafa 1757-1774 yılları arasında hükümdarlık yapmıştır. 1766 yılındaki depremde yıkılan câmi yeniden inşa edilerek 1185/1771'de açılmıştır. Metinde verilen bu tarihlerin neyi ifade ettiği tam olarak anlaşılammaktadır. Bunlar metni not eden kişi veya baskı esnasında yapılmış bir hatadan kaynaklanmış olabilir. Özellikle hicri tarihin bu dönemde bir karşılığı yoktur. Bkz. Semavi Eyice, "Fatih Külliyesi", *DBİA*, c. III, s. 266.

²⁵ *Mehmed Ağa*: Sedefkâr Mehmed Ağa olarak tanınır. Doğum ve ölüm tarihi tam olarak bilinmemektedir. I. Süleyman (1520-1566) zamanında Rumeli'den devşirme olarak getirilmiştir. Mimar Sinan'ın öğrencilerinden olup 1606 yılında mimarbaşı olarak tayin edilmiştir. Bkz. Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Mehmed Ağa (Sedefkâr)", *YYOA*, c. II, ss. 103-104.

²⁶ *I. Kostantin*: Doğu Roma İmparatorluğu'nun kurucusudur. 280(yaklaşık)-337 yıllarında yaşamsı ve 306'dan 337'ye kadar hükümdarlık yapmış olup Hristiyanlığı kabul eden ilk imparatordur. Tarihte "Büyük (Costantinus)" lakabıyla bilinir. I. Costantinus başkenti Roma'dan Byzantion'a taşıdı. Başlangıçta burası "İkinci Roma" ve "Yeni Roma" isimleriyle anılırken sonraları "Costantinus'un şehri" anlamına gelen Costantinopolis olarak anılmaya başladı. Roma'dan getirdiği memurlar ve senatörlerle yeni bir yönetim kurdu ve büyük yapı faaliyetlerine başlayarak şehri imar etti. Bkz. Nevra Necipoğlu, "Constantinus I (Büyük)", *DBİA*, c. II, ss. 439-440.

²⁷ *Büyük Saray*: Ayasofya, Hipodrom ve Marmara Denizi arasında kalan bölgede I. Costantinus (324-337) zamanında inşa edilmiş olan imparatorluk sarayı. Bu saray sonraki imparatorların eklemeleriyle genişletilerek 330-1081 yılları arasında imparatorluğun idari merkezi olarak kullanılmıştır. I. Aleksios Komnenos (1081-1118) döneminden itibaren bugünkü Ayvansaray semtindeki Blahernai Sarayı önem kazanmaya başlamıştır. Büyük Saray bir süre daha resmi toplantılar için kullanılsa da zaman içerisinde terk edilmiştir. Bkz. Erdem Yücel, "Büyük Saray", *DBİA*, c. II, ss. 346-348.

²⁸ *Nasuh Paşa*: Gümülcinelî Arnavut kökenli bir aileden devşirme olarak İstanbul'a getirildi ve Enderun'da Zülüflü Baltacılar ocağında eğitim aldı. Nasuh Paşa (ö. 1614) I. Ahmed (1603-1617) döneminde 1611-1614 yıllarında sadrazamlık yaptı ve çeşitli devlet görevlerinde bulundu. Bkz. Cemal Toksoy, "Nasuh Paşa (Gümülcinelî)", *YYOA*, c. II, ss. 351-352.

²⁹ Nasuh Paşa, I.Ahmed ve Mahpeyker Kösem Sultan'ın kızı olan Ayşe Sultan ile evlendiği için bu saray Ayşe Sultan Sarayı olarak da bilinmekle birlikte hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. ç.n.

³⁰ *Tekfur Sarayı*: Günümüzde Fatih İlçesine bağlı Edirnekapi ile Eğrikapı arasında bulunan bir Bizans yapısıdır. Kara surlarına bitişik olarak inşa edilmiştir. Bizans döneminde inşa edilen Blahernai Sarayı'nın en yüksek noktasında yer alan ve günümüze ulaşan tek kısmı olup kim tarafından hangi tarihte yaptırıldığı bilinmemektedir. Osmanlı döneminde bu mekan fil ahır, çini atölyesi ve şişhane olarak kullanılmıştır. Bkz. Semavi Eyice, "Tekfur Sarayı", *DBİA*, c. VII, ss. 233-235.

Tarih Cemiyeti huzurunda İstanbul'a dâir verdiği konferansta söylemiş ve bu konferans metni Amerika hükümet matbaasında risâle şeklinde tab' olunmuş idi. Sultan Ahmed Câmii'nin içindeki çiniler, Kütahya'nın en nefis çinileri[nden]dir. Bu çiniler, o zamanlar nebatiboyalarla telvîn olduğundan [boyandığından] renkleri bu güne kadar sâbit kalmıştır.

Câminin bânîsi, ayrıca bir türbede medfûndur. Yine bu türbede Sultan Ahmed-i Evvel'in oğlu Bağdat fâtihi Sultan Murad-ı Râbî' (1622-1646) ile Lehistan üzerine sefer eden Sultan Osman-ı Sâni, dört padişahın zamanını idare eden Sultan Murad-ı Râbî' ile Sultan İbrahim'in vâlidisi Kösem Vâlide Sultan burada medfûndur.

Dikili Taşlar (*Obélisques*)

Dikili taşların bulunduğu meydana Bizanslılar zamanında İpodrom (*hippodrome*) derlerdi.³¹ Bu meydan Roma İmparatoru Sepetim Sevortarafından te'sis edilmiştir.³² Milâttan sonra 169.³³

Burada kadîmen at yarışları yapılıyordu. Ve imparatorlar da bu yarışlarda bulunurlardı. Eski ismini bugün dahi muhâfaza ederek bu meydana *At Meydanı* deriz. İbtidâları sırf eğlence ve spor meydanı olan burası bilâhare kanlı sahnelere mahall-i cereyân olmuş hatta Bizans imparatoru I. Jüstyien³⁴ zamanında zuhûr eden Nika (*Nikas*) ihtilalinde (13 Kânûnisânî 532) bu meydana 30 bin kişi öldürülmüştü.³⁵ Daha sonraları *Facsious* denilen Bizans fırkalarıyla burada pek kanlı mücadeleler olmuştur.³⁶ Bu meydanın Osmanlı devrinde de pek mühim hâtûrâtı vardır.

³¹ *Hipodrom*: Bugünkü Sultanahmet Meydanı'nın yerinde bulunan Roma ve Bizans zamanında at ve atlı araba yarışlarının yapıldığı alan. Bkz. Doğan Kuban-Yegan Kahya, "Hipodrom", *DBIA*, c. IV, ss. 75-77.

³² *Septimius Severus*: Tam adı Lucius Septimius Severus Pertinax'tır. 145-211 yıllarında yaşamış ve 193'den 211'e kadar hükümdarlık yapmış olan Roma imparatoru. Üç yıl (193-196) süren Bizantion kuşatmasında şehre büyük Zaralar vermiş olup sonrasında surları ve şehri yeniden inşa ettirmiştir. Bkz. Asnu Bilban Yalçın, "Septimius Severus", *DBIA*, c. VI, ss. 528-529.

³³ Hipodrom 169 değil 196 yılından sonra inşa edilmeye başlanmıştır. Bkz. Doğan Kuban-Yegan Kahya, *a.g.e.*, s. 75.

³⁴ *Justinianos (Jüstyien)*: 482-565 yıllarında yaşamış ve 527'den 565'e kadar hükümdarlık yapmış olan Doğu Roma imparatoru. Kendisine *Büyük* unvanı verildiğinden dolayı tarihte Büyük Justinianus olarak da bilinir. İmparatorluğun topraklarını tekrar genişletmiş, Roma hukukunu toplattırılmış ve büyük imar faaliyetlerinde bulunmuştur. Ayasofya onun döneminde inşa edilmiştir. Bkz. Ayşe Hür, "Justinianos I", *DBIA*, c. IV, ss. 308-309.

³⁵ *Nika Ayaklanması*: 532 yılında hem siyasi hem de dini kargaşalar sebebiyle İmparator I. Justinianos'a (527-565) karşı yapılan halk ayaklanması. Ayaklanmada şehir büyük ölçüde zarar görmüştür. Ayaklanma adını asilerin erken zafer coşkusu içerisinde atıkları "Nika !, Nika !" (zafer) nidalarından almaktadır. Bkz. Ayşe Hür, "Nika Ayaklanması", *DBIA*, c. VI, ss. 74-75.

³⁶ *Factions*: Bizans zamanında Hipodrom'da yapılan araba yarışlarına katılan dört rengin/takımın herhangi birine destek olanlar. Yarışlara katılan gruplar Maviler, Yeşiller, Kırmızılar ve Beyazlar olarak isimlendiriliyordu. Başlangıçta bu dört renk arasında geçen mücadeleler zamanla Kırmızı ve Beyazların önemi yitirmesiyle Maviler ve Beyazlar arasında geçen ezeli rekabete dönüşmüştür. Bu gruplar ve destekçileri zamanla siyasi karakter kazanarak 5-7. yüzyıllarda dini, siyasi ve sosyal olaylarda da ekili olmuşlardır. Bkz. Michael McCormick, "Factions", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, New York, 1991, c. II, ss. 773-774; Mustafa Daş, "Bizans Başkenti İstanbul'unda Eğlence Hayatı",

Yeniçerilerin isyanları hep bu meydana olmuş, ezcümle Sultan Mahmud-ı Sâni devrindeki son kıyâmda yeniçeriler burada toplanmıştı [5] (1826). Bu meydanın vaktiyle üç kapısı vardı. İmparatorlar Antikus (*Porte Antiochus*) Kapısı'ndan girerlerdi. Meydanın dört tarafında portikler (*portique*), yani kemerli direkler ve mermerden localar, kanepeler vardı. İmparator locasına Katizma³⁷ (*Cathisma*) derlerdi ki Almanya İmparatorunun yaptırdığı çeşmenin yerinde bulunurdu.³⁸

Buradaki dikili taşların en mühimi Mısır veya Teodos (*ou de Théodose L'obélisque d'Égypte*) sütunudur. Görülen sütun milâttan 1600 sene evvel Mısır'da Heliopolis³⁹ beldesinde Firavun Totmoz (*Toutmos*) tarafından dikilen sütunun yarısıdır.⁴⁰ Bunu, II. Konstanis⁴¹ ile I. Teodos İstanbul'a nakletmek istemişlerse de muvaffak olamamışlar bilâhare İmparator Arkadiyus⁴² (*Arcadius*) milâttan 400 sene sonra şimdiki yerine diktirmiştir.⁴³

Bu sütunun kaidesinde İmparator Arkad (*Arcode*) zevcesi Eudoksiya'nın tasvîrleri mahkûktur [kazılmıştır].⁴⁴ Bu resimlerin altında, bu sütunun ne sûretle dikildiğini gösterir resimler vardır. Bu sütunun irtifâ'ı 30 metredir. Ve kaidesinin genişliği 2 metredir. Üzerinde bir takım Mısır yazıları vardır. Şarka nâzır cephesinde

Tarih İçinde İstanbul Uluslararası Sempozyumu=İstanbul Throughout History International Symposium: 14-17 Aralık/December, yay. haz.: Davut Hut, Zekeriya Kurşun, Ahmet Kavas, MTT İletişim Reklam Hizmetleri, İstanbul, 2011, ss. 148-150.

³⁷ *Katizma*: Hipodrom'da imparator ve maiyetinin yarışları izlediği şeref locası. I. Kostantinus döneminde (324-337) Hipodrom ile birlikte inşa edildi. Sütunlar üzerinde yükselen bir platform içerisinde oturma yerlerinden oluşmaktaydı ve Büyük Saray'la bağlantısı vardı. *Katizma'nın* herhangi bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Bkz. Albrecht Berger, "Katizma", *DBIA*, c. IV, s. 491.

³⁸ Bu çeşme günümüzde Alman Çeşmesi olarak isimlendirilmektedir. Alman İmparatoru II. Wilhelm'in İstanbul'a ikinci gelişine ithaf edilmiştir. II. Abdülhamid'in 25. cülus yıldönümünde (1 Eylül 1900) açılması planlanıyordu fakat bu tarihte açılışı yapılamayan çeşme II. Wilhelm'in doğum gününde (27 Ocak 1901) açılmıştır. Döneminde Türk-Alman dostluğunun sembolü olan bu çeşme Almanya'da yapıp buraya getirilerek monte edilmiştir. Bkz. Afife Batur, "Alman Çeşmesi", *DBIA*, c. I, ss. 208-209.

³⁹ *Heliopolis*: Mısır'da tarihi bir şehir olup önceleri Kahire'nin kuzeydoğusunda ayrı bir yerleşim merkezi iken günümüzde şehrin bir semti haline gelmiştir. Heliopolis, Mısır halkı arasında bu şehir için söylenen "ir-haheres" (güneş şehri) kelimesinin Grekçe'ye tercüme edilmiş şeklidir. Araplar buraya "güneşin kaynağı" manasında Aynişems adını vermiştir. Mısırlıların en önemli tanrılarından güneş tanrısı Ra'nın kült merkeziydi ve burada en büyük güneş mabedi bulunmaktaydı. Bkz. İrfan Küçükköy, "Aynişems", *DIA*, c. 4, s. 277.

⁴⁰ *III. Tutmosis*: Burada bahsi geçen eski Mısır'da XVIII. hanedanlığın kurulmasıyla başlayan yeni krallık dönemi (M.Ö. 1570-1200) firavunlarından III. Tutmosis'tir (MÖ. 1502-1488?). Bkz. Semavi Eyice, "Dikilitaş", *DBIA*, c. 3, s. 51.

⁴¹ *II. Konstantius*: 317-361 yıllarında yaşamış ve 337'den 361'e kadar hükümdarlık yapmış olan Doğu Roma İmparatoru. Bkz. Timothy E. Gregory, "Constantius II", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, c. I, s. 524.

⁴² *Arcadius*: I. Theodosius'un oğludur. 377/378-408 yıllarında yaşamış ve 395'den 408'e kadar hükümdarlık yapmış olan Doğu Roma imparatoru. Bkz. Nevra Necipoğlu, "Arkadios", *DBIA*, c. I, s. 305.

⁴³ Günümüzde Dikilitaş'ın I. Theodosius'un (379-395) hükümdarlık döneminde dikildiği kabul edilmektedir. Bkz. Semavi Eyice, "Dikilitaş", *DBIA*, c. III, s. 52.

⁴⁴ *Eudoksia*: Bizans imparatoriçesidir. Asıl adı Aelia Eudoksia (ö. 404) olup imparator Arcadius'un eşidir. Bauto isimli Frank bir komutan ile Romalı bir annenin kızıdır. 400'de imparatoriçe ilan edilmiştir. Bkz. Timothy E. Gregory, "Eudoxia", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, c. II, s. 740.; Asnu Bilban Yalçın, "Eudoksia Sütunu", *DBIA*, c. III, s. 225.

firavun Totmoz'un ismi mahkûk iken, firavun Asunfa bunu sildirerek yerine kendi ismini hakk ettirmiştir [kazıttırmıştır].

Kaidesinin bir cephesinde I. Teodoz'un ve Arkadios'un vakayî'i [olayları] mahkûktur. Bu cümleden olarak Teodoz'la iki çocuğunun, bir raks oyununu nümâşa ettiği görülür. Avrupa ve Anadolu'da, bazı kabâilin [kabileler] Teodoz'a arz-ı inkıyâd [boyun eğme] ettikleri de burada mahkûktur.

Meşhûr Olimpiyat Oyunları (*Jeux Olympiades*) hep burada yapılıyordu.

Burma Sütun (*Colonne Serpentinae*): Bu sütun tunçtandır. Büyük Kostantin tarafından Yunanistan'da kâin Delfi (*Delphy*) şehrinden buraya nakledilmiştir.⁴⁵ Bu sütunun üzerinde, üçayaklı bir parça (*Trépiéd*) vardı ki Yunanlılar bunu Apollon ma'bûduna [tanrısına] nezretmişlerdi [adamışlardı]. Tepesinde birbirine sarılmış üç yılan vardır. Bu yılanın bir başı el-yevm Müze-i Hümâyûn'dadır.⁴⁶ Bu sütun meşhur Plate (*Platé*) muzafferiyetinden sonra Delfi Ma'bedi'ne rezk [dikmek] edilmişti.⁴⁷

Üçüncü Sütun: Hipodrom Meydanı'nın hudûdunu gösteren taş sütundur. Bunu Kostantin Porfiriyenet (*Const. Porphyrogénète*) yaptırmıştı (912).⁴⁸

[6] Bunun üzeri kâmilten kabartma resimlerle müzeyyen tunç levhalarla kaplı idi. Latinler İstanbul'u aldıkları zaman bu levhaları kâmilten çıkarıp götürmüşlerdir.

Çemberli Taş (*Clonne brulée*): Bu sütunu Büyük Kostantin diktirmiştir (sene 330). Bu sütunun tepesinde vaktiyle Apollon ma'bûdunun timsâli olan bir heykel vardı. Sütunun irtifâ'ı 170 kademdir. Alkesis Komnen⁴⁹ zamanında (1081) şiddetli bir fırtına veya yıldırımdan Apollon'un heykeli düşmüştür. Amanuel Komnen tarafından tepesine bir altın salib [haç] konulmuştu.⁵⁰

At meydanındaki dört adet tunç bârgirler [atlar]1482 senesinde Latinler tarafından Venedik'teki Sen Mark (*St. Marc*) meydanına götürülmüştür.

⁴⁵ *Delfi*: Yunanistan'da Parnasos Dağı'nın güneybatısında bulunan antik kent. Antik Yunanlılar burasını dünyanın merkezi olduğunu düşünüyorlardı. Apollon adına inşa edilmiş büyük bir tapınak vardı. Bkz. [y.y.], "Delphoi", *Türk Ansiklopedisi*, M.E.B., Ankara, 1964, c. XII, s. 489.

⁴⁶ *Müze-i Hümâyûn*: Günümüzde İstanbul Arkeoloji Müzeleri adı altında devam eden bu kurum Osman Hamdi Bey'in girişimleriyle Çinili Köşk'ün karşısına dönemin ünlü mimarı Alexandre Valluay'e inşa ettirilerek 1891 yılında İmparatorluk Müzesi olarak ziyarete açılmıştır. Bkz. Alpay Pasinli, "Arkeoloji Müzeleri", *DBİA*, c. I, ss. 307-310.

⁴⁷ *Platea Savaşı*: Yunan şehirlerinin birleşerek Perslilere karşı M.Ö. 479 yılında kazandıkları zaferdir. Yunanlıların bu savaştan elde ettikleri ganimetleri eriterek zafer anısına yılanlı sütunu yaptıkları ve Delfi'deki Apollon tapınağının önüne diktikleri kabul edilir. Bkz. Erdem Yücel, "Burmali Sütun", *DBİA*, c. II, s. 340.

⁴⁸ *VII. Kostantinos Porifirogennetos*: 905-959 yıllarında yaşamış ve 913'den 959'a kadar hüküm sürmüş olan Doğu Roma imparatoru. Bkz. Ayşe Hür, "Kontantinos VII Porifirogennetos", *DBİA*, c. V, s. 58.

⁴⁹ *Aleksios Komnenos*: 1048-1118 yıllarında yaşamış ve 1081'den 1118'e kadar hükümdarlık yapmış olan Doğu Roma imparatoru. Bkz. Nevra Necipoğlu, "Aleksios I Komnenos", *DBİA*, c. I, ss. 182-183.

⁵⁰ *I.Manuel Komnenos*: 1118-1180 yıllarında yaşamış ve 1143'den 1180'e kadar hükümdarlık yapmış olan Doğu Roma imparatoru. Bkz. Ayşe Hür, "Manuel I Komnenos", *DBİA*, c. V., ss. 298-299.

Sarayburnu'ndaki sütünü da imparator Kalidius Gotikus⁵¹ (*Claudius Gotlieus*) Gotlar üzerine ihrâz [kazanmak] eylediği galebe üzerine diktirmiştir (278).⁵²

Bu meydanın eski tezyînâtı arasında dört bârgîr heykeli vardı. Bu heykeller Yunanistan'daki Korent⁵³ şehriden Büyük Kostantin tarafından buraya getirilmiştir. Bunlar orada İmparator Trajan (*Trajan*) nâmına yapılan tâk-ı zafer [zafer tâkı, kemeri] üzerinde idi.⁵⁴ Bazı rivâyete göre de bu bârgîrler Genç Teodoz⁵⁵ zamanında (408-450) Sakız'dan buraya getirilmiştir.⁵⁶ Fakat 1203 sene-i milâdiyesinde Latinlerin İstanbul'u istilâlarında Venedikliler bu bârgîrleri At Meydanı'ndan, yani İpodrom'dan Venedik'e götürmüşler ve oradaki Sen Mark (*St. Marc*) Kilisesi'nin önüne koymuşlardır.⁵⁷ Bu bârgîrler altın, bakır, gümüşten yapılmış idi.

Ayasofya Câmii (*St. Sophie*)

Bu ma'bed ibtidâ Büyük Kostantin tarafından müstatil (*oblogne*) [dikdörtgen] şeklinde yaptırılmıştı (330). Fakat İmparator Arkadiyus zamanında yandı (395). [7] Oğlu II. Teodor daha güzel bir sûrette yaptırdı (408). Fakat İmparator Justiniyen zamanında büyük ve dehşetli Nika ihtilâlinde gerek bu kilise ve gerek sâir birçok mebâni-i âliye yandı. Bu ihtilâlde 30 bin ihtilâlcî General Bélisaire tarafından katliâm ettirildi.⁵⁸ Bu vak'adan pek müteffir [nefret eden] olan ahâlîyi memnûn etmek için Justiniyen şimdiki ma'bedi yaptırdı. Mî'mârları Tralli-eski Aydın şehridir- Antemiyus⁵⁹ (*Trallée Anthémios*) ile Milaslı İzidor (*Milète Isidore*)dur.⁶⁰

⁵¹ *II. Claudius*: Asıl adı Marcus Aurelius Valerius Claudius Gothicus olup II. Claudius adıyla bilinir. 214-270 yıllarında yaşamış ve 268'den 270'e kadar hükümdarlık yapmış olan Roma imparatorudur. Bkz. [y.y.], "Claudius II", *Türk Ansiklopedisi*, 1963, c. XI, s. 47.; Matthew Burson, "Claudius II Gothicus", *Encyclopedia of The Roman Empire*, Revised Edition, New York: Facts on File, 2002, s. 125.

⁵² Bu sütun Gotlar Sütünü adını taşır. Sütunun Roma İmparatoru II. Claudius'un (268-270) Gotlar üzerine 269'da kazdığı zafer için dikildiği düşünülüyordu. Fakat Claudius'un Roma'da yaşamaması ve bu şehirle ilişkisinin olmaması sebebiyle günümüzde bu anıtın ona ait olamayacağı kanaati vardır. Bkz. Semavi Eyice, "Gotlar Sütünü", *DBİA*, c. III, s. 404.

⁵³ *Korint*: Yunistan'ın Mora yarımadasında yer alan bu bölge günümüzde Korinthos adını taşımakta olup Osmanlı döneminde Gördüs (Gördes) şeklinde anılmıştır. Bkz. Machiel Kiel, "Gördüs", *DİA*, c. XIV., s. 154.

⁵⁴ *Trajan*: Asıl adı Marcus Ulpius Traianus'dur. 53-117 yıllarında yaşamış ve 98'den 117'ye kadar hükümdarlık yapmış olan Roma imparatoru. Bkz. [y.y.], "Traianus, Marcus Ulpius", *Türk Ansiklopedisi*, 1982, c. XXXI, s. 376.

⁵⁵ *II. Theodosius*: 401-450 yıllarında yaşamış ve 408'den 450'ye kadar hükümdarlık yapmış olan Doğu Roma imparatoru. Bkz. Ayşe Hür, "Teodosios II", *DBİA*, c. VII, s. 247.

⁵⁶ *Sakız*: Ege Denizi'nde Çeşme açıklarında bulunan ve Yunanistan'a bağlı olan ada. Adanın ismi burada yetişen sakız ağaçlarından geldiği kabul edilmektedir. Bkz. Ali Fuat Öreñç, "Sakız Adası", *DİA*, c. XXXVI, s. 6.

⁵⁷ *San Marco Kilisesi*: Venedik'te San Marco Meydanı'nda Yunanlı bir mimar tarafından İstanbul'daki Havariyun Kilisesi'nin planı örnek alınarak 1063 yılında yapılmış olan kilise. Bkz. Cyril Mango, *Bizans Mimarisi*, Haz.: Bülent İşler, [y.y., yayl.y.], 2006, s. 249.

⁵⁸ *Belisarios*: 505-565 yıllarında yaşamış olan Bizanslı komutan. Nika ayaklanmasında komutasındaki birliklerle isyancıların Hipodrom'a sığınmasını mecbur ederek onları burada katledip ayaklanmanın sona ermesini sağlamıştır. Bkz. Asnu Bilban Yalçın, "Belisarios", *DBİA*, c. II, ss. 151-152.

⁵⁹ *Antemios*: V ve VI. yüzyıllarda yaşamış, Jüstinyen (527-565) döneminde Ayasofya'nın yeniden inşasında görev yapmış olan matematikçi. Batı Anadolu'da Tralles'de (Aydın) döneminin tanınmış bir ailesinde doğmuştur. Diğer kardeşleri de tıp, hukuk ve matematik alanlarında döneminin bilginlerindedir.

Bu ma'bedin içerisinde büyüklü küçüklü 126 direk vardır. Büyük direklerin irtifâ'ı 45 kademdir (*pieds*).

Sekiz büyük direk vaktiyle Roma'daki Güneş Ma'bedi'nden⁶¹, altısı (yeşil direklerdir) Anadolu'daki Ayaslug'daki⁶² (*Ephése*) Diyana (*Diane*) Ma'bedi'nden⁶³, bir kısmı Kapıdağ'ından (*Czyique*).⁶⁴ Bir kısmı Çanakkale'deki Truva⁶⁵ (*Troie*) sehrinden, Atina'dan, adalardan getirilmiştir.

Ma'bedin mihraptan (*autel*) büyük kapıya kadar tûlu 269 kadem (*pieds*), eni 243 kademdir. Kubbesinin yüksekliği 188.

Câminin içerisinde dört büyük direğin dibinde bir kapı vardır. Kapının halkası vaktiyle Filistin'deki (*Palestine*) Sişar (*Sichar*) beldesindeki meşhûr Samarya (*Samaritaine*) çeşmesinden getirilmiş idi.⁶⁶

Câminin içerisindeki kütüphâne: Sultan Mahmud-i Evvel yaptırmıştır (1152-1200). İçinde 5300 yazma ve basma kitap vardır.

Câmi havlusundaki türbelerde: Edirne'deki meşhûr Sultan Selim Câmi'i'ni yaptıran Sultan Selim-i Sâni (1566), Acemler ve Macarlarla muhârebe eden Sultan Murad-ı Sâlis (1047), Macaristan'daki Eğri (*Erlan*) kalesini zapt eden Sultan Mehmed-i Sâlis ve birçok şehzâde ve sultanlar medfûndur.

Bu türbelerin duvarlarındaki çiniler Kütahya'nun en güzel ve eski çinileridir.

[8] **Câminin minâreleri:** İbtidâ Fâtiḥ Sultan Mehmed bir tuğla minâre yaptırmıştır. Sultan Bayezid Hân da Bâb-ı Hümâyûn köşesine bir minâre daha yaptırmıştır. Edirne'deki Sultan Selim Câmi'i'nin bânisi olan Sultan Selim-i Sâni de diğer iki minâreyi inşâ ettirmiştir. Câminin derûnundaki mermer küpler Sultan Murad-ı Sâlis'indir. Taş kürsü Sultan Murad-ı Râbi'indir. Şimdiki mahfil-i hümâyûn

Miletos'lu İsidorod'la Ayasofya'nın inşasında mimar-mühendis olarak çalışmıştır. Bkz. Semavi Eyice, "Antemios (Tralles'li)", *DBİA*, c. I, s. 277.

⁶⁰ *İsidoros*: VI. yüzyılda yaşamış ve Jüstinyen (527-565) döneminde Antemios ile birlikte Ayasofya'nın yeniden inşasında görev yapmış mimardır. Batı Anadolu'da bugünkü Aydın'ın Söke ilçesinin yakınlarında yer alan Miletos'da doğmuştur. Bkz. Semavi Eyice, "İsidoros (Miletoslu)", *DBİA*, c. IV, s. 198.

⁶¹ Aysofya'nın inşası için Justinianos imparatorluğun her yanına haber göndererek farklı yerlerden başta sütunlar olmak üzere malzeme getirtirmiştir. Fakat bu sütunların getirildiği yerler arasında bu yapı yoktur. Bkz. Semavi Eyice, "Ayasofya", *DİA*, c. IV, s. 207; Semavi Eyice, "Ayasofya", *DBİA*, c. I, s. 447.

⁶² *Ayaslug*: Günümüzde İzmir iline bağlı Selçuk ilçesinin eski adıdır. Antik Yunan kentlerinden olan Efes de bu bölgede yer almaktadır. Bkz. Feridun Emecan, "Ayasuluk", *DİA*, c. IV, ss. 225-227.

⁶³ *Diana Mabedi*: Efes'te M.Ö. VI. yüzyılda Tanrıça Artemis adına inşa edilen tapınaktır. Asıl adı Artemis Tapınağı olup Diana Mabedi olarak da bilinir. Antik dünyanın harikalarından biri olarak kabul edilirdi. Bkz. Matthew Burson, "Ephesus", *Encyclopedia of The Roman Empire*, Revised Edition, s. 196.

⁶⁴ *Kapıdağ*: Günümüzde Balıkesir'in Erdek ilçesinin kurulu bulunduğu ve bir kıstakla anakaraya bağlı olan yarımada. Bkz. Reşat İzırak, "Kapıdağ Yarımadası", *Türk Ansiklopedisi*, 1974, c. XXI, s. 226.

⁶⁵ *Truva*: Çanakkale boğazının girişinde kurulmuş olan antik kent. Truva, Homeros'un *İlyada* isimli eserini inceleyen Alman Heinrich Schliemann (1822-1890) tarafından 1870 yılında keşfolunmuştur. Bkz. M.O.Korfmann, "Troia", *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, YEM Yayınları, İstanbul, 2008, c. III, s. 1533.

⁶⁶ *Sichar*: Günümüzde Filistin'in Nablus (Neopolis) şehri civarındaki eski bir bölge. Bkz. M.M. Meissas, Michelot, *Dictionnaire de géographie: ancienne et moderne*, Librairie Hachette, Paris, 1854, s. 819.

[padişahın namaz kılma yeri] Sultan Mahmud-i Sâni'nindir. Ayasofya'nın medresesi, hamamı, imâreti de vardır.

Süleymaniye Câmii

Süleymaniye Câmii'ni, onuncu padişah Sultan Süleyman Hân yaptırmıştır (964-1056). Mi'marı Mimar Sinan'dır. Mezarı câmii civarındadır. Süleymaniye Câmii'nin derûnundaki çiniler pek nefis ve gayet kıymettârdır, bunlar da Kütahya'nındır. Câminin dört minâresi vardır. Bazı rivâyete göre, bu dört minâre İstanbul'un fethinden beri Sultan Süleyman'ın dördüncü padişah, minârelerindeki on şerefenin de onuncu hâkan olduğuna delâlet eder. İçindeki nefis yazıları yazan Karahisarlı Hasan Efendi'dir.⁶⁷ Câminin bânîsi olan Sultan Süleyman mihrap önünde medfündür. Yanında Sultan Süleyman-ı Sâni ve karındaşı Ahmed Hân-ı Sâni ve Edirne Kapısı civarında büyük câmiin bânîsi Sultan Süleyman'ın kızı Mihrimâh Sultan ve ayrıca türbede zevcesi Hürrem Sultan Roksalan (*Roxellane*) medfündürler. Süleymaniye Câmii'nin etrafında tahsil-i ibtidâi ve âliye mahsûs müteaddit medrese, muhteşem çifte hamam, kütüphâne, el-yevm Evkâf-ı İslâmiyye Müzesi olan güzel bir imâret, bir dârü's-şifâ, bir tıp medresesi, bir mekteb-i ibtidâi, bir dârü'l-hadis de inşâ edilmiştir.

Dârü's-şifâda mecânin [deliler] ve ma'lûlünin [hastalar] tedavisi için bir he'yet-i mûsikî de teşkil olunmuş ve bu he'yet her gün aynı saatlerde şark usûlü üzere tagannî [şarkı söyleme] ve terennüm [nağme ile söylemek] ederek hastaların ahvâl-i maneviyelerini tedâvî ederlerdi. Vakfiyesinde bu cihet musarrahtır [belirtilmiştir]. Gerek tıp medresesi ve gerek diğer medrese o zamanın tahsil-i âlisine mahsûs idi. İmârette sabahakşam talebe-i umûma sıcak çorba, perşembe günleri de pilav ve zerde meccânen [ücretsiz olarak] tevzi' [dağıtma] olunur idi. Fukarâ u muhtâcine de meccânen yemek tevzi' ediliyor idi.

[9] Evkâf Müzesi

Evkâf-ı İslâmiyye Müzesi, Sultan Süleyman'ın yaptırdığı imâret mahallinde, 1329 senesinde Şeyhülislam ve Evkâf Nâzırı bulunan Hayri Efendi tarafından te'sis edilmiştir.⁶⁸ Müzenin müessisleri merhûm Reşad Fuad⁶⁹, Mahmud Kemal⁷⁰, İsmet⁷¹,

⁶⁷ *Hasan Çelebi*: XVI. yüzyılda yaşamış Osmanlı hattatıdır. Ahmed Karahisarî'nin kölesi iken azad edildi ve manevi evladı oldu. Aynı zamanda Ahmed Karahisarî'den hat dersi almış ve onun ekolünün temsilcisi olmuştur. Süleymaniye ve Selimiye Camii'nde yazıları vardır. Bkz. Ali Alparslan, "Hasan Çelebi", *YYOA*, c. I, ss. 533-534.

⁶⁸ *Hayri Efendi*: Mustafa Hayri Efendi (1867-1921) Ürgüp doğumlu olup köklü bir ilmiye ailesine mensuptur. Osmanlı dönemi şeyhülislamı ve devlet adamıdır. Hayri Efendi bir süre müderrislik yaptıktan sonra Adliye Nezaretinde çeşitli görevler aldı. II. Meşrutiyetin ilanı ile birlikte Niğde mebusu oldu. 22 Aralık 1910 yılında Evkâf-ı Hümayun nazırlığına getirilen Mustafa Hayri Efendi 16 Mart 1914 yılında şeyhülislam

Ziya⁷², Armenak⁷³ Beylerdir. El-yevm müzenin meclis-i idâresini teşkil eden: Dâmâd-ı şehriyârî Mehmed Şerif Paşa⁷⁴ ile Mehmed ve Kemal ve Mehmed Ziya Beylerle Doktor Mustafa Münif Paşa'dır.⁷⁵ Müzenin mesâil-i idâriye ve ilmiyesi bu zevâta mevdü'dur [emanet edilmiş]. Müzenin müdürü Sanâyi-i Nefise Mektebi mi'mârî kısmı me'zûnlarından Mehmed Ali Efendi'dir.⁷⁶ Bu müzede dünyanın nefis ve kıymettâr halıları, bütün İslam âleminin âsâr-ı güzidesinden bulunan müzehheb [tezhîb olunmuş] kelâm-ı kadîmler [Kur'ân-ı Kerim], musavver dîvânlar, selâtin-i 'izâmın [büyük sultanlar] hatt-ı destleriyle kıymettâr levhalar, sedef ve kakma işlemeli eşya, bakır üzerine işlenmiş evâni [kapkacaklar, kaplar], selâtin-i Osmaniyenin, şehzâdeğânın giydikleri elbiseler, padişahlarımızın başlarına taktıkları serâpâ [baştanbaşa, bütün, hep] inci ve mücevherli sorguçlar, incili ve kıymettâr taşlı bel kemerleri, Yıldırım Bayezid ve Edirne'deki Sultan Selim Câmii'nin

oldu ve bu iki görevi 6 Mayıs 1916 yılına kadar birlikte yürüttü. Bu görevleri sırasında önemli icraatlara imza atmıştır. Kuruluşunu sağladığı Evkâf-ı İslâmiye Müzesi de bunlardan biridir. 1921 yılında vefat eden Mustafa Hayri Efendi ömrünün son yıllarını geçirmiş olduğu Ürgüp'te defnedildi. Bkz. Mehmet İpşirli, "Hayri Efendi (Ürgüplü)", *YYOA*, c. I, ss.560-561.

⁶⁹ *Reşat Fuat*: Osmanlı sadrazamlarından Keçecizade Fuad Paşa'nın (1815-1869) torunu Reşat Fuat (Keçeci)'dir. Bkz. Mehmet Ali Uz, Serdar Ceylan, "Konyalı Keçeci Süleyman Efendi ve Ailesi: Keçecizadeler", *Akademik Sayfalar*, Merhaba Gazetesi, Konya, 2013, c. III, sy. 19, s. 291.

⁷⁰ *Mahmud Kemal*: Burada kastedilen kişi son dönem Osmanlı devlet adamları, şairleri, musikînasları, ve hattatları üzerine biyografik eserler veren İbnülemin Mahmud Kemal İnal'dır (1871-1957). Evkâf-ı İslâmiye Müzesi'nin kuruluşunda (1914) görev aldığı gibi daha sonra adı Türk ve İslam Eserleri Müzesi olan bu kurumda 1927'den emekli olduğu 1935'e kadar müze müdürlüğü de yapmıştır. Bkz. Mustafa Birol Ülker, "İnal, İbnülemin Mahmut Kemal", *YYOA*, c. I, ss. 648-649.

⁷¹ *İsmet Bey*: Hüseyin Rıza Paşa'nın oğlu İsmet Bey (1847-1917) eski İstanbul şehremini ve mebusudur. 21 Kasım 1914-16 Şubat 1916 arasında İstanbul şehreminliği yapmıştır. Bkz. Osman Nuri Ergin, *İstanbul Şehreminleri*, haz. Ahmed Nezih Galitekin, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 355-356.

⁷² *Ziya*: Konferansı veren Mehmed Ziya Bey aynı zamanda Evkâf Müzesi'nin kurucularındandır.

⁷³ *Armenak*: Armenak Sakızyan Bey (1871-1944) Sakızlı Ohannes Paşa'nın (1836-1912) oğludur. Paris'te eğitim gördükten sonra İstanbul'a gelerek Maliye Nezaretinde görev aldı. Müşavir yardımcılığı ve II. Meşrutiyetten sonra Muhasebat Dairesi reisliği yaptı. Evkaf Müzesi için oluşturan komisyonda yer aldı. Bkz. Y.G.Çark, *Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler 1453-1953*, Yeni Matbaa, İstanbul, 1953, s. 208; Tahsin Öz, "Ahmet Fethi Paşa ve Müzeler", *Türk Tarih, Arkeolojya ve Etnografya Dergisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1949, c. V, s. 11.

⁷⁴ *Mehmed Şerif Paşa*: Mehmed Şerif (Çavdaroğlu) (1873-1958) Osmanlı devlet adamı ve dâhiliye nazırıdır. 1901 yılında Sultan Abdülaziz'in (1861-1876) kızı Emine Sultan ile evlendiği için damad unvanı almıştır. Bkz. Abdullah Kılıç, "Şerif Paşa (Damat)", *YYOA*, c. II, s. 588.

⁷⁵ *Mustafa Münif Paşa*: Mustafa Münif (Kocaoğlu) (1855-1937) ülkemizde resmi olarak ilk kez dış hekimliği eğitimi verilmeye başlanan Eczacı, Dişçi, Kabile (Ebe) ve Hastabakıcı Kadın Mektepleri kurucu müdürü olup ayrıca burada 1909-1916 yıllarında idareci olarak çalışmıştır. Bahriyeye mensup Mehmed Galip Efendi'nin oğlu olan Mustafa Münif Paşa 1881'de Tıbbiye'den mezun olduktan sonra tıp okullarında idarecilik ve hocalık yapmış aynı zamanda birçok eser kaleme almıştır. Eski eserlere ve koleksiyonerliğe merakı olduğu bilinmektedir. Bkz. Arın Namal, "Türk Dışhekimliği Tarihinde Dönüm Noktasındaki Bir İsm'in Biyografisine Kısa Bakış: Eczacı, Dişçi, Kabile (Ebe) ve Hastabakıcı Kadın (Hemşire) Mektepleri'nin İlk Müdürü: Prof. Dr. Mustafa Münif Paşa (Kocaoğlu) (1855-1937)", *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi*, 2002, c. X, sy. IV, ss. 303-306.

⁷⁶ *Mehmed Ali Efendi*: Mimarzade Ali Bey müzenin ikinci müdürüdür. Konferansın verildiği tarih itibarıyla müdürlük görevinde bulunan kişidir. Müze kurulduğunda ilk olarak 29 Ocak 1914'ten 16 Mart 1919 tarihine kadar Ahmet Hakkı Bey müdürlük yapmıştır. 16 Mart 1919 tarihinde ikinci müdür olarak Ali Bey görevlendirilmiştir. Bkz. <http://www.tiem.gov.tr/tarihce.asp>. Erişim tarihi: 16 Şubat 2014.

bânisi Sultan Selim-i Sâni'nin gömlekleri, Sultan Süleyman'ın zevcesi Hürrem Sultan'ın (*Rox-Mane*) eşya-yı zâtiyyesi [kişisel eşyası], padişahların eski tahtları, fevkalâde zarîf, ince işlenmiş sedefli mushaf-ı şerîf mahfazaları, müzenin muhteviyyât-ı nâdiresindedir. Gerek halı, gerek minyatür itibâriyle sâir memleketlerdeki müzeler meyânında en zengini Evkâf Müzesi'dir.

Yeni Câmii

Köprübaşında kâin Yeni Vâlide Câmii'ni başlattıran Sultan İbrahim'in, Murad-ı Râbi'nin vâlidesi ve Sultan Ahmed-i Evvel'in zevcesi Kösem Mâhpeyker Vâlide Sultan'dır (1014/1616). Binanın esâsını vaz' ve inşâatını idare iden Mimar Kâsım'dır. Kösem Vâlide Sultan'ın 1074'te vefâtı üzerine inşâat bir müddet kalmış ise de Sultan Mehmed-i Râbi'nin vâlidesi [10] Turhan Hatice Sultan inşâata devam eyleyerek 1094/1615'de itmâm kılınmıştır. Bu câminin hâricî manzara-i umumîyyesi (*silhouette*) gayet şâhâne, üçer şerefeli iki minâresi pek zarîftir. Câminin tarz-ı inşâsı dahi pek zarîftir. İçerisindeki somaki mermer sütunlar kıymettâr ve emsâli nâdir bulunur. Kalın taş direklerin irtifâ'ına kadar çıkan çiniler, mihrâbı, minberi pek zarîf ve nefîstir. Hünkâr mahfilinin içerisindeki rengârenk çiniler, kapı ve pencere kanatlarının sedefleri, mermer üzerine oyma yazılar pek nefîstir.

Bu câminin şark-ı cenûbî [güneydoğu] cihetindeki türbelerde; câminin bânîyesi Hatice Sultan, oğlu Sultan Mehmed-i Râbi' ve Mustafa Hân-ı Sâni, memâlik-i Osmaniyye'de şiir ve mûsiki ve edebiyât ve nakış ve resmin inkişâfına hizmet eden Sultan Ahmed Hân-ı Sâlis, Nuruosmânî Câmii'nin bânisi Sultan Mahmud-i Evvel, Sultan Osman-i Sâlis ve Sultan Murad Hân-ı Hâmis ile bazı sultanlar ve birçok şehzâdeler medfûndur.

Bu câmiiyle beraber, bir kütüphâne, bir çeşme, bir sebîl, ahîren [son zamanda, geçende] hedm edilen [yıkılan] fevkânî [üstte olan] bir de mektep yaptırılmıştı.

Câminin inşâsına başlandıği zaman, mi'mârı Kâsım idi. İkinci defa inşâatını idâre eden Cevherî İbrahim'dir.⁷⁷ Gerek câmideki ve gerek türbedeki çiniler, Kütahya'nın en nefis ma'mûlâtındandır.

Mısır Çarşısı

Mısır Çarşısı da Yeni Câmii'yle beraber yapılmış en eski bir millî abidedir. Bunun içerisinde baharat ve itriyyât (*parfumerie*) satılıyordu.

[11] Büyük Çarşı

⁷⁷ Yeni Camii'nin uzun süren inşası esnasında görev yapan mimarlar sırasıyla Davut Ağa, Dalgıç Ahmed Ağa ve Mustafa Ağa olmuştur. Bkz. Doğan Kuban, "Yeni Camii Külliyesi", *DBİA*, c. VII, s. 464.

Büyük Çarşı, bidâyeten Fâtiḥ Sultan Mehmed Hân'ın eser-i binâsıdır. Esasen küçük bir binâ iken bilâhare tevsi' edilmiştir [genişletilmiştir]. Her nev' eşyânın teşhîr edildiği bu binâ İstanbul içinde ayrıca bir şehir gibidir.

Nuruosmâni Câmii

Çarşı-yı Kebîr'in medhalinde bulunan bu câmiiyi Sultan Mahmud-i Evvel başlattırmuş (1748) fakat bunun vefâtıyla birâderleri Sultan Osman-ı Sâlis ikmâl ettirmiştir (1169/1755). Bu câminin tarz-ı inşâsı, eski Türk mi'mârlarının takip ettikleri usûlden büsbütün başkadır. Bunda, garp tarz-ı mi'mârisi ta'kîp ve taklit edilmiştir. Bu devir, eski Türk mi'mârisinin, inhitâta [düşmeye] yüz tuttuğu bir devirdir. İki minârelidir. Bu câminin havlusunda medrese, imâret, kütüphâne, muvakkit odası, sebîl, çeşme gibi hayrât da vardır. Câminin havlusundaki türbede, Sultan Osman-ı Sâlisin vâlidisi Şehsüvâr Sultan ile Sultan Mahmud-i Sâni'nin bazı şehzâdeleri medfûndur.

Lâleli Câmii

Lâleli Câmii'nin bânisi Sultan Mustafa-yı Sâlis'tir (1160-1177). İki minârelidir. Bir minâresi câmi yapılırken diğeri de altı sene sonra inşâ edilmiştir (1183). Lâleli Câmii'nin de tarz-ı mi'mârisi eski Türk mi'mârisi tarzında olmayıp garp usûl-i mi'mârisini taklîden yapılmıştır. Derûnunda büyük mermer sütun yoktur. Etrafında, imâret, türbe, sebîl, çeşme, muvakkithâne, imam ve müezzin evleri vardır. İmâretinde her gün pişirilen yemekten etrafındaki medreselere ve tekyelere verildi. Türbede, Sultan Mustafa-yı Sâlis'le Alemdar vaka'sında şehît olan Sultan Selim-i Sâlis ve Şehzâde Sultan Mustafa ile ayrı mahalde, bazı sultanlar medfûndur.

[12] Lâleli Câmii'nin karşısında Kızlar Ağası Hamamı⁷⁸ (1080) ve biraz ötede Bizanslılardan kalma harap bir kilîsa vardır. Bizans tarihinde bu ma'bede Mireleon (*Myrelée*) Manastırı derlerdi.⁷⁹ Burasını Kayser Romen Lakayenus tamir ettirmiştir (919-944).⁸⁰

⁷⁸ *Kızlarağası Hamamı*: Laleli'de Kızlarağası Abbas Ağa tarafından 1669 yılında yaptırılmış olan fakat günümüzde mevcut olmayan hamam. Bkz. Semavi Eyice, "Kızlarağası Hamamı", *DBİA*, c. V, ss. 15-16.

⁷⁹ *Mirelion Manastırı*: Laleli'de tarihi VIII. yüzyıla kadar gittiği düşünölen Doğu Roma dönemine ait manastır. Bazı kaynaklarda ise I. Romanos Lekapenos'un (920-944) X. yüzyılda özel sarayını manastıra dönüştürdüğü belirtilmektedir. Manastırın kilisesi olarak inşâ edilen yapısı II. Bayezid (1481-1512) döneminde Sadrazam Mesih Ali Paşa (ö. 1501) tarafından câmiye çevrilmiştir. Mesih Ali Paşa Camii olarak da bilinen bu yapı günümüzde altındaki sarnıç sebebiyle Bodrum Camii olarak adlandırılır. Bkz. Semavi Eyice, "Bodrum Camii", *DBİA*, c. II, ss. 263-264.

⁸⁰ *I. Romanos Lekapenos*: 870-948 yıllarında yaşamış ve 920'den 944'e kadar hükümdarlık yapmış olan Doğu Roma imparatoru. Bkz. Alexander Kazhdan, "Romanos I Lekapenos", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, c. III, s. 1806.

Bunun altında pek mühim bir de sahrınc vardır. İçerisinde yetmiş altı mermer sütun vardır. Bu sahrınc Modeste Sahrıncı nâmıyla marúftur.

Şehzâde Câmii

Şehzâde Câmii'ni onuncu padişahımız Kanuni Sultan Süleyman Hân, mahdûmu Şehzâde Mehmed nâmına yaptırmıştır (1443-1955).⁸¹ Mi'mârı Mimar Sinan'dır. İkişer şerefeli iki minârelidir. Bu ma'bed-i âlî Mimar Sinan'ın şâkirtliği zamanında vücûda getirilmiş bir binâ olmak üzere telakki ediliyor. Tarz-ı mi'mârisi, latîf; hey'et-i umûmiyyesi, muhteşem ve ulvîdir. Câmiin havlusunda Şehzâde Mehmed'le Şehzâde Cihângîr'in türbesi vardır. Tarz-ı mi'mârisi ve çinileri i'tibâriyle pek zarîf ve nefîstir. Belgrad'da vefât eden Kanûnî Dâmâd İbrahim Paşa, Tahta Kale'deki meşhûr ve ma'rûf câminin bânisi dâmâd-ı padişâhî Rüstem Paşa da ayrı ve mükellef türbelerde medfûndur.

Câminin Vefâ Semti tarafında, sadr-ı esbak Dâmâd Ali Paşa'nın güzel bir kütüphânesi, câmiyle beraber inşâ edilen muhteşem bir medresesi, tramvay caddesine nâzır bir muvakkithâne vardır.

Ka'riye Câmii (Mosque de Karié) / Manastrée de Chora (Courcout du Sauveur)

Bu manastırı İmparator Jüstiyen yaptırmıştır. (Beşinci asr-ı milâdide) Şekli müstatîl idi (*basilique*). Bir müddet sonra kilisa harap olduğundan Bizans [13] İmparatoru Alexis Comméne'in (1081-1118) kayınvâlidesi Marie Ducas tarafından Bizans kilisalarının planı üzerine yeniden yaptırılmıştır. Zaman ile bu da harap olduğundan İmparator Andre'nin⁸² (1282-1328) zamanında Büyük Logfet (*Grand Loghphéte*) (1316) olan âlim ve fâzıl Théodore le Métochite⁸³ tarafından külliyyetli para sarf edilerek yalnız ortadaki kubbe müstesnâ olmak üzere ma'bedi yeniden yaptırdı. Kilisanın sağındaki dâireyi de yaptıran Teodor'dur. Teodor, efendisi olan İmparator Andre'nin 1328'de imparatorluktan azli üzerine Teodor da Dimetoka'ya nefy [sürgün] edilmiş idi.⁸⁴ Bir müddet sonra İstanbul'a gelmiş ise de pek fakir düşmüş olduğundan papaz olmuş, kilisanın karşısındaki küçük bir evde vefât etmiş ve

⁸¹ Şehzade Mehmed Camii 1543-1548 yıllarında inşa edilmiştir-çn.

⁸² II. Andronikos Paleologos: 1259/1260-1332 yıllarında yaşamış 1282'den 1328'e kadar hükümdarlık yapmış olan Doğu Roma İmparatoru. Bkz. [y.y.], "Andronikos II Paleologos", *DBIA*, c. VIII, s. 36.

⁸³ Teodoros Metohites: 1270-1332 yıllarında yaşamış ve aristokrat bir ailede büyümüş Bizanslı devlet adamı, bilgin, edebiyatçı ve felsefeci. II. Andronikos (1282-1328) döneminde önemli mevki ve görevlerde bulunmuş yüksek bürokrattır. Bkz. Alice Mary Talbot, "Metochites, Theodore", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, c. II, ss. 1357-1358.

⁸⁴ Dimetoka: Günümüzde Yunanistan'ın Trakya kesiminde bulunan Evros iline bağlı ilçe. Bkz. Machiel Kiel, "Dimetoka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1994, c. IX, s. 305.

kilîsanın iç kapısı önüne defnedilmiştir. Mezarının üzerinde, ilm-i nücûmda (*astrologie*) ders arkadaşı olan Grégoras'ın bir kitâbesi (*epitaphe*) vardı.⁸⁵

Bu kilîsanın içerisinde sâbık Kudüs Patriği Mişel Sinkelos⁸⁶ (*Michele Syngelle*) ile İstanbul Patriği Cermanos⁸⁷ ve âlim ve fakat mu'tezileden (*hérétique*) Nisefor (*Nicéphore*)'da medfûndurlar. Bunlardan başka Mihail Tornikes de burada medfûndur.⁸⁸

İstanbul'un Fâtih Sultan Mehmed tarafından fethi esnasında Hazret-i Meryem'in meşhûr bir resmi burada imiş. Bu resmi Sen Luka (*St. Luc*) yapmıştır.⁸⁹ On sekizinci asırda zuhûr eden yangında harap olmuştur.⁹⁰

Kilîsalarındaki tasvirleri kıranlar (*iconoclaste*)⁹¹ zamanında bu kilîsa epey tahribâta uğramış olduğu gibi, Latinler'in istilâlarında da (Dördüncü Ehl-i salib/4é *Croisade*) bu Hora Manastırı tecâvûze uğramış, derûnundaki zengin eşyâ alınmıştır.

Ka'riye Câmii'ne vaktiyle Hora Manastırı derlerdi ki hora "şehirin kıyısı, varoşu" demektir. Bu nâm ile yâd edilmesine sebep, Bizans beldesinin etrâfına şehrin müessisi olan Vizas (*Byzas*)⁹² tarafına yapılan surla bilahare Büyük Kostantin

⁸⁵ *Gregoras Nikeferos*: XIII ve XIV. (1260/1265-1360) yüzyıllarda yaşamış tarihçi ve ansiklopedist bilim adamı. 1314/1315'te Kostantinapolis'e gelerek mantık, hitabet, felsefe ve astronomi dersleri aldı. Dönemin taht mücadelelerinde ve dini tartışmalarında taraf oldu. Kariye Camii'nde açtığı okulda dersler verdi ve Teodoros Metohites'e ait olan kitaplığı geliştirdi. Gregoras'ın en önemli eseri 37 kitaplık *Rhomaïke Historia* (Roma Tarihi)'dir. Bkz. Ayşe Hür, "Gregoras Nikeferos", *DBİA*, c. III, s.423.

⁸⁶ *Michele Syngelle*: Aziz olarak kabul edilir. 761'de Kudüs'te doğmuş 846'da Kostantinapolis'te ölmüştür. Gramer alanında çalışmaları vardır. Bkz. Robert Browning, Alexandar Kazhdan, "Michael Synkellos", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, c. II, ss. 1369-1370.

⁸⁷ *I. Germanos*: 733 yılında vefat etmiş olan Germanos 715-730 yıllarında İstanbul patrikliği yapmıştır. İkona kırıcılıkla mücadele etmiştir. İmparator III. Leo (717-741) tarafından 730 yılında görevinden alınmıştır. Bkz. Alexander Kazhdan, "Germanos I", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, c. II, ss. 846-847.

⁸⁸ *Mihail Tornikes*: XIV. yüzyılda Bizans'ta yaşamış, Teodoros Metohites'in dostu ve saray mabeyincisi. Bkz. Semavi Eyice, "Kariye Camii", *DBİA*, c. IV, s. 468.

⁸⁹ *San Luka*: Yortu günü 18 Ekim'dir. Yeni Ahit'te kendi adıyla anılan üçüncü İncil'in ve Resullerin İşleri Kitabı'nın yazarıdır. Gramer, şiir, hitabet, mantık ve etik disiplinlerini okudu. O doktor ve ressamdı. Meryem'in resmini çizen ilk ressamın o olduğu iddia edilir. Bkz. Johannes Irmsher, Alexander Kazhdan, Annemarie Weyl Carr, "Luke, Saint" *The Oxford Dictionary of Byzantium*, c. II, 1256.

⁹⁰ Şehrin koruyucusu olduğu inanan bu Meryem ikonu önceleri İstanbul Cankurtaran'da ki Hodegetria Manastırı'nda bulunmaktaydı. İstanbul'un fethi esnasında düşmandan korunmak için önünde dua etmek üzere surlara en yakın yer olan Kora Manastırı'na (Kariye Camii) getirilmiştir. Kaynaklar bu ikonun fethi esnasında tahrip edildiğini belirtmektedir. Bkz. Albrecht Berger, "Hodegetria Manastırı ve Ayazması", *DBİA*, c. IV, s. 82; Semavi Eyice, "Kariye Camii", *DBİA*, c. IV, s. 468.

⁹¹ *İkonoklazma*: VIII ve IX. yüzyıllarda Bizans İmparatorluğu'nda kutsal kişileri tasvir eden resimlere (ikona) tapınmayı yasaklayan dinsel hareket. 726-843 yıllarında etkili olmuş olan bu tartışmanın temelinde Hıristiyan inançına göre İsa'nın insanî ve tanrısal doğası arasındaki teolojik ayrılıklar yer almaktadır. Bu düşünceyi destekleyip ikonaların yok edilmesini sağlayan kişilere ikonoklast (tasvir kırıcı) denir. Bkz. [y.y.], "İkonoklazm", *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, YEM yayınları, İstanbul, 2008, c. II, s. 730.

⁹² *Bizas (Byzas)*: İstanbul şehrinin efsanevi kurucusu. M.Ö. VII. yüzyılda bugünkü Sarayburnu'nda şehri kuran Megaralı kolonistlerin reisidir. Bizans terimi ve İstanbul'un eski adı olan Bizantion bu kişiden gelmektedir. Efsaneye göre Bizas, Delfi Tapınağı'ndaki kahinlere şehri nerede kurması gerektiğini sorduğunda kahinler "körler ülkesinin karşısında" kurmasını söyler. Bunun üzerine yola çıkar ve Sarayburnu'nun güzelliğini fark edemeyen Halkedon'u (Kadıköy) görünce kahinlerin kastettiği körler ülkesinin burası olduğunu düşünerek şehri Sarayburnu'na kurar. Bkz. Faruk Pekin, "Bizas", *DBİA*, c. II, s. 260.

tarafından inşâ ettirilen surun, ya'nî asıl şehrin hâricinde bulunmasıdır. Bilahare 413'te [14] İmparator genç Teodos'un vasisi Tueteur Anthémios [II. Theodosius] tarafından, Kostantin'in yaptırdığı surlar ileri doğru götürülerek şimdiki mevki'inde inşâ edilince Ka'riye Câmii surun dâhilinde kalmıştır.

Mozayikler hakkında tedkikat. Metohit'in şâkirdi vak'anüvîs (*chroniqueur*) Tyemoz Gregoras'a göre, Me[t]johit, mürûr-i zaman ile harap olan bu kilisayı pek büyük hizmetle ta'mîr ve tecdid eylemiştir [yenilemiştir]. Nisefoz 1360'ta İstanbul'da vefât etmiştir. Hatta 1321'de yazılmış bir kitaba nazaran tezyinât-ı dâhiliyye müteallik ne varsa cümlesini Metohit yaptırmıştır.

Bazı erbâb-ı tetkîk, bu kilisadaki mozayiklerden ekserisinin XII. asr-ı milâdiye âit olduğunu ve yan tarafındaki parakleziyonun⁹³ (*Parekkelioz*) duvarlarındaki sulu boyaları ve bazı mozayikleri ezcümle Petrus ile Pavlus'a⁹⁴ âit resimlerin münâcât levhaları Hazreti İsa ile Metohit'in tasvîrleri, hulâsa parakleziyonun kubbelelerinde görülen nakışlar ve resimler Metohit'in eser-i himmetidir. Mütebâki [geri kalan] ne varsa Gomen⁹⁵(*Comméns*)'lerin zamanından kalma şeylerdir (XI. asır).

Kaynakça

Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1993'e)*, Kültür Koleji Yayınları, İstanbul, 1994.

Aleksandr Kostanidi, *Tarih-i Ayasofya*, Ceride-i Havâdis Matbaası, Dersaâdet, 1285.

Alparslan, Ali, "Hasan Çelebi", *YYOA, YKY*, İstanbul, 2008, c. I, ss. 533-534.

Batur, Afife, "Alman Çeşmesi", *DBİA*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul, 1993, c. I, ss. 208-209.

Berger, Albrecht, "Hodegetria Manastırı ve Ayazması", *DBİA*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul, 1994, c. IV, s. 82.

Berger, Albrecht, "Katisma", *a.g.e.*, c. IV, s. 491.

Browning, Robert- Kazhdan, Alexandar, "Michael Synkellos", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford Universty Press, New York, 1991, c. II, ss. 1369-1370.

Burson, Matthew, "Claudius II Gothicus", *Encyclopedia of The Roman Empire*, Revised Edition, Facts on File, New York, 2002, ss. 125-126.

Burson, Matthew, "Ephesus", *a.g.e.*, s. 196.

Celal Esad, *Eski Galata ve Binaları*, Ahmed İhsan ve Şürekası, İstanbul, 1329.

⁹³*Pareklesion*: Bizans mimarisinde bir kiliseye bitişik veya ayrı olarak inşa edilen şapel. Bkz. Metin Sözen, Uğur Tanyeli, "Pareklesion", *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 186.

⁹⁴*Petrus ve Pavlus*: Hz. İsa'nın on iki havarisinden ikisi-çn.

⁹⁵*Kommenos Hanedanı*: 1081-1185 arasında Bizans'ı yöneten hanedan. Hanedanlığın ismi Trakya'daki Komne Köyü'nden gelmektedir. Bir asır kesintisiz hanedanlıkta durmuşlardır. Bu hanedanlık döneminde Kariye Câmii ile birlikte birçok kilise onarılmıştır. Bkz. Ayşe Hür, "Komnenos Hanedanı", *DBİA*, c. V., ss. 47-48.

Celal Esad, *Eski İstanbul Abidât ve Mebânisi – Şehrin Tesisinden Osmanlı Fethine Kadar*, Muhtar Halid Kütüphanesi, Dersâadet, 1328.

Cephanecigil, Gül, “Me'yus Kalplere Bir İnşirâh: Bedâyi-i Âsâr-ı Osmâniye ve Ressam Hüsnü Bey”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 2009, c. VII, sayı: 13, ss. 425-434.

Çark, Y.G., *Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler 1453-1953*, Yeni Matbaa, İstanbul, 1953.

Çobanoğlu, Ahmet Vefa. “Mehmed Ağa (Sedefkâr)”, *YYOA, YKY*, İstanbul, 2008, c. II, ss. 103-104.

Daş, Mustafa, “Bizans Başkenti İstanbul'unda Eğlence Hayatı”, *Tarih İçinde İstanbul Uluslararası Sempozyumu=İstanbul Throughout History International Symposium: 14-17 Aralık/December*, yay. haz.: Davut Hut, Zekeriya Kurşun, Ahmet Kavas, MTT İletişim Reklam Hizmetleri, İstanbul, 2011, ss. 148-150.

E. Gregory, Timothy, “Constantius II”, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, New York, 1991, c. I, s. 524.

Emecan, Feridun, “Ayasuluk”, *DİA*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul, 1994, c. IV, ss. 225-227.

Ergin, Osman Nuri, *İstanbul Şehreminleri*, haz. Ahmed Nezih Galitekin, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 355-356.

Ergin, Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, Eser Neşriyat, İstanbul, c. III-IV, 1977.

Eyice, Semavi, “Antemios (Tralles'li)”, *DBİA*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul, 1994, c. I, s. 277.

Eyice, Semavi, “Ayasofya”, *a.g.e.*, c. I, s. 446-457.

Eyice, Semavi, “Bodrum Câmii”, *a.g.e.*, c. II, ss. 263-264.

Eyice, Semavi, “Dikilitaş”, *a.g.e.*, c. III, ss.51-52.

Eyice, Semavi, “Fatih Külliyesi”, *a.g.e.*, c. III, ss. 265-270.

Eyice, Semavi, “Gotlar Sütunu”, *a.g.e.*, c. III, s. 404.

Eyice, Semavi, “İsidoros (Miletoslu)”, *a.g.e.*, c. IV, s. 198.

Eyice, Semavi, “Kariye Câmii”, *a.g.e.*, c. IV, ss. 466-469.

Eyice, Semavi, “Kızlarağası Hamamı”, *a.g.e.*, c. V, ss. 15-16.

Eyice, Semavi, “Mehmed Ziya (İhtifalci)”, *a.g.e.*, c. V, ss. 369-371.

Eyice, Semavi, “Tauri Formu”, *a.g.e.*, c. VII, ss. 225-227.

Eyice, Semavi, “Tekfur Sarayı”, *a.g.e.*, c. VII, ss. 233-235.

Eyice, Semavi, “Ayasofya”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1991, c. IV, 206-217.

Eyice, Semavi, “İhtifalci Mehmed Ziya”, *DİA*, *a.g.e.*, c. XXI, ss. 559-560.

Gregory, Timothy E., "Eudoxia", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford Universty Press, New York, 1991, c. II, s. 740.

Güvemli, Oktay, "Türkiye'de Ticaret Liselerinin Kuruluş Öyküsü", *Muhasebe ve Finansman Dergisi (MUFAD)*, 2005, sayı: 28, ss. 16-23.

Güvemli, Oktay, *İktisadi ve Ticari İlimler Akademileri Tarihi*, Proje Danış A.Ş., İstanbul, 2003.

Hafız Hüseyin b. Hacı İsmail-i Ayvansarayî, Ali Satı, *Hadikatü'l-Cevâmi'*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1864.

<http://www.tiem.gov.tr/tarihce.asp>. Erişim tarihi: 16 Şubat 2014.

Hür, Ayşe, "Gregoras Nikeforos", *DBİA*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul, 1994, c. III, s.423.

Hür, Ayşe, "İustinianos I", *a.g.e.*, c. IV, ss. 308-309.

Hür, Ayşe, "Kontantinos VII Porfirogennetos", *a.g.e.*, c. V. s. 58.

Hür, Ayşe, "Manuel I Komnenos", *a.g.e.*, c. V., ss. 298-299.

Hür, Ayşe, "Nika Ayaklanması", *a.g.e.*, c. VI, ss. 74-75.

Hür, Ayşe, "Teodosios II", *a.g.e.*, c. VII, s. 247.

Hür, Ayşe, "Theodosius I", *a.g.e.*, c. VII, s. 261-262.

Hür, Ayşe, "Komnenos Hanedanı", *a.g.e.*, c. V., ss. 47-48.

Irmsher, Johannes - Kazhdan, Alexander - Carr, Annemarie Weyl, "Luke, Saint" *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford Universty Press, New York, 1991, c. II, s. 1256.

İhtifalci Mehmed Ziya Bey, *İstanbul ve Boğaziçi: Bizans ve Osmanlı Medeniyetlerinin Ölümsüz Mirası*, Yay. haz. Murat A. Karavelioğlu [ve ötekiler], BİKA, İstanbul, 2003.

İpşirli, Mehmet, "Hayri Efendi (Ürgüplü)", *YYOA, YKY*, İstanbul, 2008, c. I, ss.560-561.

İsmail Güven, *Türk Eğitim Tarihi*, Naturel Yayıncılık, Ankara, 2010.

İzbrak, Reşat, "Kapıdağı Yarımadası", *Türk Ansiklopedisi*, M.E.B., Ankara, 1974, c. XXI, s. 226.

Kazhdan, Alexander, "Germanos I", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford Universty Press, New York, c. II, ss. 846-847.

Kazhdan, Alexander, "Romanos I Lekapenos", *a.g.e.*, c. III, s. 1806.

Kıel, Machiel, "Dimetoka", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1994, c. IX, s. 305-308.

Kazhdan, Alexander, "Gördüs", *a.g.e.*, c. XIV., s. 154-156.

Kılıç, Abdullah, "Şerif Paşa (Damat)", *YYOA, YKY*, İstanbul, 2008, c. II, s. 588.

Korfmann, M.O., "Troia", Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, YEM Yayınları, İstanbul, 2008, c. III, ss. 1533-1534.

Kuban, Doğan - Kahya, Yegan, "Hipodrom", *DBİA*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul, 1994, c. IV, ss. 75-77.

Kuban, Doğan - Kahya, Yegan, "Yeni Camii Külliyesi", *a.g.e.*, c. VII, ss. 464-467.

Kuban, Doğan, *Osmanlı Mimarisi*, YEM (Yapı Endüstri Merkezi), İstanbul, 2007.

Küçükköy, İrfan, "Aynışems", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1994, c. IV, s. 277.

Mango, Cyril, *Bizans Mimarisi*, Haz.: Bülent İşler, [y.y., yayl.y.], 2006.

McCormick, Michael, "Factions", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, New York, 1991, c. II, ss. 773-774.

Mehmed Râif, *Sultan Ahmed Parkı ve Âsâr-ı Atıkası*, Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, İstanbul, 1332.

Mehmed Râif, *Topkapı Saray-ı Hü mâyûnu ve Parkının Tarihi*, Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, İstanbul, 1332.

Mehmed Ziya, *İstanbul ve Boğaziçi: Bizans ve Osmanlı Medeniyetinin Âsâr-ı Bâkiyesi*, Maarif-i Umûmiye Nezâreti, İstanbul, I. c. 1336, II. c. 1928.

Mehmed Ziya, *İstanbul'daki Âsâr-ı Atıka Hakkında Muhtasar Malumat*, Ahmed İhsan ve Şürekâsı, İstanbul, 1338.

Mehmed Ziya, Jos. Pinkas, *Bereketzâde Çesmes-La Fontaine de Béréket Zadé*, Agop Matyosyan Matbaası, Dersââdet, [t.y.].

Mehmed Ziya, *Kariye Câmî-i Şerifi*, Şems Matbaası, İstanbul, 1326.

Meissas, M.M., Michelot, *Dictionnaire de géographie: ancienne et moderne*, Librairie Hachette, Paris, 1854, s. 819.

Meriç, Rıfki Melûl, "Bayezid Câmîi Mimârı: II. Sultan Bâyezîd Devri Mimarları ile Bazı Binaları, Bayezid Câmîi ile Alâkalı Husûlar, San'atkârlar ve Eserleri", *Yıllık Araştırmalar Dergisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1957, sy. II, ss. 5-76.

Namal, Arın, "Türk Dişhekimliği Tarihinde Dönüm Noktasındaki Bir İsm'in Biyografisine Kısa Bakış: Eczacı, Dişçi, Kabile (Ebe) ve Hastabakıcı Kadın (Hemşire) Mektepleri'nin İlk Müdürü: Prof. Dr. Mustafa Münif Paşa (Kocaoğlan) (1855-1937)", *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku- Tarihi Dergisi*, 2002, c. X, sy. IV, ss. 303-306.

Necipoglu, Nevra, "Aleksios I Komnenos", *DBİA*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul, 1994, c. I, ss. 182-183.

Necipoğlu, Nevra, "Arkadios", *DBİA*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul, 1994, c. I, ss. 305-306

Necipoğlu, Nevra, "Constantinus I (Büyük)", *a.g.e.*, c. II, ss. 439-440.

Niş Muhacirlerinden Hacı İsmail Beyzâde Osman Bey, *Mecmûâ-i Cevâmi'*, Karabet ve Kasbar Matbaası, Dersaâdet, I. c. 1304, II. c. 1304.

Örenç, Ali Fuat, "Sakız Adası", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2009, c. XXXVI, s. 6-10.

Öz, Tahsin, "Ahmet Fethi Paşa ve Müzeler", *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1949, c. V, ss. 1-15.

Pasinli, Alpay, "Arkeoloji Müzeleri", *DBİA*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul, 1994, c. I, ss. 307-310.

Pekin, Faruk, "Bizas", *DBİA*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul, 1994, c. II, s. 260.

Ressam Hüsnü, *Bayram Hediyesi: Bedâyi'-i Âsâr-ı Osmaniye*, [y.y.], Matbaa-i Hayriyye, 1335.

Ressam Zekâi, *Mübeccel Hazine*, Şems Matbaası, Dersaâdet, 1329.

Sözen, Metin - Tanyeli, Uğur, "Pareklesion", *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 186.

Talbot, Alice Mary, "Metochites, Theodore", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, New York, c. II, ss. 1357-1358.

Tarih-i Câmî-i Şerif-i Nuruosmani, Hilal Matbaası, Dersaâdet, 1335-1337.

Toksoy, Cemal, "Nasuh Paşa (Gümülcüneli)", *YYOA*, YKY, İstanbul, 2008, c. II, ss. 351-352.

Uz, Mehmet Ali, Serdar Ceylan, "Konyalı Keçeci Süleyman Efendi ve Ailesi: Keçecizadeler", *Akademik Sayfalar*, Merhaba Gazetesi, Konya, 2013, c. III, sy. 19, ss. 289-293.

Ülker, Mustafa Birol, "İnal, İbnülemin Mahmut Kemal", *YYOA*, YKY, İstanbul, 2008, c. I, ss. 648-649.

Yalçın, Asnu Bilban, "Belisarios", *DBİA*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul, 1994, c. II, ss. 151-152.

Yalçın, Asnu Bilban, "Eudoksia Sütunu", *a.g.e.*, c. III, ss. 225-226.

Yalçın, Asnu Bilban, "Havariyun Kilisesi", *a.g.e.*, c. IV, ss. 23-24.

Yalçın, Asnu Bilban, "Septimius Severus", *a.g.e.*, c. VI, ss. 528-529.

Yayın Kurulu, "Mehmed Ziya (İhtifalci)", *YYOA*, YKY, İstanbul, 2008, c. II, ss. 201-202.

Yücel, Erdem, "Burmali Sütun", *DBİA*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul, 1994, c. II, s. 340.

Yücel, Erdem, "Büyük Saray", *a.g.e.*, c. II, ss. 346-348.

Yüksel, İ. Aydın, "Kemaleddin", *YYOA, YKY*, İstanbul, 2008, c. II, ss. 26-28.

[y.y.], "Andronikos II Paleologos", *DBİA*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul, 1995, c. VIII, s. 36.

[y.y.], "Claudius II", *Türk Ansiklopedisi*, M.E.B., Ankara, 1963, c. XI, s. 47.

[y.y.], "Delphoi", *Türk Ansiklopedisi*, M.E.B., Ankara, 1964, c. XII, ss. 489-490.

[y.y.], "İkonoklazm", *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, YEM Yayınları, İstanbul, 2008, c. II, s. 730.

[y.y.], "Traianus, Marcus Ulpius", *Türk Ansiklopedisi*, M.E.B., Ankara, 1982, c. XXXI, s. 376.

استانبولده كى آثار عتيقه
حقنדה مختصر معلومات

مجلس كبير معارف اعضاستندن ضيا بك افندى طرفندن تجارت
مكتب عاليسنده ويرلين قونفرانسمده نوط ايدلمشدر

استانبول - ۱۳۳۸

انجمن اديبات و تاريخدانان
مطبعه مطبعه عثمانيه

بایزید جامعی

بایزید جامع شریفی، فاتح جامعتدن صکره استانبولک اسکیمب اسلامیدره. (۱۴۸۹) سنه میلادیه سننده (هجرت: ۹۱۸) سکرنجی پادشاه سلطان بایزید ثانی طرفندن یزانسیلیرک (فایتیول) دیککاری Forum Tauri ده پایلمشدر. بوجامعک موقعنده یزانسیلیر زماننده تئودوزک مشهور یرسرای واردی . بوجامعک معماری (معمار کمال الدین) در . جامعک دروننده کی ایکی صماکی ستون بک قیمتداردر . جامعک بانسی اولان سلطان بایزید ، محراب (Anıt) اوکنده مدفوندر . بوجامعک برکتخانهسی ، مدرسهسی ، عمارتی ، بری قیزلره ، دیکبری ارککلره (چوققلره) ایکی مکتبی وجسیم حفته حمای واردر .

فاتح جامعی

فاتح جامعی ابتدا سلطان محمد بایدره شدی . بوجامعک موقعنده یزانسیلیر زماننده (حواریون کلیسای) نامیله مختتم بر معبد واردی . فقط قتیجدن اول بو کلیسا خراب اولمش ایدی . بو کلیسانک آننده ایبراطورلرک مدفونلری واردی . لایتنلرک استانبولی استیلارنده بومزارلر آچیلهرق کمیکر چقاریلوب احراق ایلمشدر . صکره زلزله لره یقئدی . بالآخره سلطان مصطفای ثالث زماننده شمیدیکی حالی اوزره انشا ایتدیرلدی (۱۷۵۷ - هجرت : ۱۷۷۹) . جامعه برابر ، اوزمانک دارالفنونی مقامنده مدرسه لر ، کتبخانه ، عمارت ، دارالشفا ، مکتب ، حمامده انشا ایلمشدر . استانبولک فاتحی اولوب یدی سکرن لسانه آشنا بولنان ، فاتح سلطان محمد خان جامعک محرابی اوکنده آریجه ترهده مدفوندر .

سلطان احمد جامعی

سلطان احمد جامعی اون دردنجی پادشاه سلطان احمد خان اول بایدرمشدر . معماری ، محمد آغا اسمنده بر ترک معماریدر . (۱۶۰۹ . هجرت : ۱۰۳۶)

- 4 -

سلطان احمد جامنك بزنده بيزانسليار زماننده قسطنطينك بيوك برسراي وارايدى . بوسراي فتحدن چوق زمان اول خراب اولمشدى . عثمانليار زماننده بوراده صدر اعظم نصح پاشانك بر سرايى واردى ؛ بوسرايك بدلى پادشاه طرفندن ويريلهرك بيرينه شمديكي جامع انشا ايدلمشدر .

فاتح استانبولى آلديني زمان خرابه لره طولو بر پارچه طوپراقدن بشقه بر شي قالماشدى . يالكيز برايكي كايسا ورده تكفور سراي عثمانلي دورينه انتقال ايتش ايدى ، حتى ، ايكي سيئه اول (۱۹۱۹) استانبولى زيارت ايدن بر آمريقا هيتي مياننده بولومش اولان پروفيسور (لايباير) بو حقيقتي (۱۹۱۶) سنه سنده آمرىقا تاريخ جمعيتي حضورنده استانبوله دائر وريدني قونفرالنده سويلش وبو قونفرانس متي آمريقا حكومت مطبعه سنده رساله شكلنده طبع اولمش ايدى . سلطان احمد جامنك ايتخنده كي چيني لر ، كوتاهيه نك انك نفيس چينلر ندر . بو چينيلر ، او زمانلر نياني بويالره تلون اولنديغندن رنكلري بوكونه قدر ثابت قالمشدر .

جامنك بايبي ؛ آروجه برتره ده موفوندر . ينه بوتره ده : سلطان احمد اولك اوغنى بغداد فاتحي سلطان مراد رابع (۱۶۴۶ - ۱۶۲۲) ايله ، لهستان اوزرينه سفر ايدن سلطان عثمان ثاني ، درت پادشاهك زمانتي اداره ايدن سلطان مراد رابع ايله سلطان ابراهيمك والده سي كوشم والده سلطان بوراده مدفوندر .

ديكيلى طاشلر

Obélisques

ديكيلى طاشلارك بولنديني ميدانه بيزانسليار زماننده ايپودروم Hippodrom درلردى . بوميدان روما امپراطوري سپه تيم سه وور طرفندن تاسيس ايدلمشدر . ميلاددن صكره : ۱۶۹ .

بوراده قديمآ آت يازيشلري باييلوردى . و امپراطورلرده بوياريشلرده بولنورلردى . اسكي اسمني بوكون دخى محافظه ايدر ك بونفيدانه آت ميداني ديزر . ابتدالري صرف اكلنجه وسبور ميداني اولان بورانسى بالاخره قانلي محنه لره محل جريان اولمش حتى ، بيزانس امپراطوري برنجي ژوستين زماننده ظهور ايدن (نيقا) Nikas اختلالتنده (۵۳۲ - ۱۳) كاون ثاني) بوميدانده (۳۰) بيك كيشي اولديرلمشدى . دهها صكره لزي Paösious ديزيان بزانس فرقه لريله بوراده يك قانلي مجادلر اولمشدر . بوميدانك عثمانلي دورنده ده يك مهم خاطراتي واردر . بيكيچر يارك عصيانلري هب بو ميدانده اولمش ، از جمله سلطان محمود ثاني دورنده كي صوك قيامده بيكيچر يار بوراده بولاشمشدى .

— ۵ —

(۱۸۲۶) . بومیدانك وقتيله اوج قبوسى واردى . امپراطورلر (آنتيكوس)
Porte Antiochus قپوسندن كبرلردى . ميدانك درت طرفنده (پورتيك)
يعنى كمرلى دېركر و مرمر دن لوجملر ، قناپلر واردى . امپراطورك لوجه سنه (قانزما)
Cathisma دېرلردى كه آلمانيا امپراطورينك پادېرديجى چشمه نك برنده بولنوردى .
بوراده كي ديكيلي طاشلك اك مهى مضر ويا نه تودوز L'obélisque d'Egypte
ou de Théodose ستوندر . كوريلن ستون ميلاددن (۱۶۰۰) سنه اول مصرده
(هيلوپوليس) بلده سنده فرعون (توموز) Toutmos طرفندن ديكيلن ستونك
ياريسيدر . بونى ، ايكنجى قولستانس ايله برنجى تودوز ، استانسوله نقل اتمك ائسته
مشلر سده موفق اوله مامشملر ، بالاخره امپراطور (آرقادئوس) Arcadius ميلاددن
(۴۰۰) سنه صكره شمديكي يرينه ديكدير مشدر .

بوستونك قاعده سنده امپراطور (آرقاد) Arcode زوجه سى (تودوقسيا) نك
تصويرلر محكو كدر . بورسملر ك آلتنده ، بوستونك نه صورته ديكيلدېكنى كوستر
رسملر واردر . بوستونك ارتقاعى (۳۰) متره در . وقاعده سنك كيشلكى (۲) متره در
اوزرنده برطاق مصر يازيلرى واردر . شرقه ناظر جهه سنده فرعون (توموز) نك
اسمى محكوك ايكن ، فرعون (آسون فا) بونى سيلدېره نك يرينه كندى اسمى
جك ايتدېر مشدر .

قاعده سنك رجهه سنده برنجى تودوزك و آرقادئوسك وقايلى محكو كدر . بو
جهلدن اوله رق تودوزله ايكي چوجفك ، برقص اوبوتى نماشا ايتديكي كوريلور .
آورويا و آناطولیده ، بعض قبائلك تودوزه عرض اتقاد ايتدېكرى ده بوراده
محكو كدر .

مشهور (اولمپياد اوبونلرى) Jeux Olympiades هپ بوراده ياپيليوردى .

بورمه ستون (Colonne serpentes) بو ستون طونجنددر . بوپوك
قسطنطين طرفندن يونانستانده كاثن (دهلفى Delphy) شهرندن بوراه نقل ايدلمشدر .
بوستونك اوزرنده ، اوج آياقلى برارچه واردى كه Trépied يونانلر بونى (آپولون
Apollon) معبودينه نذر ايتلمشدر . تپه سنده بربرينه صايرئش اوج ميلان واردر .
بويلاك برابشى اليوم موزه هاونددر . بو ستون مشهور (پلاته Platee)
مظفر بتدن صكره دهلفى معبدينه ركز ايدلمشدى .

اوجنجى ستون : ايبودروم ميدانك حدودنى كوستن طاش ستوندر . بونى
قسطنطين پورفېرويه نه ت Const. Porphyrogénète يادير مشدى . (۹۱۲) .

- ۶ -

بونك اوزرى كاملاً قبارتمه رسملره مزین تونج لوحه‌لره قابلی ایدی . لاتینلر
استانبولی آلفلری زمان بولوحه‌لری كاملاً چیقاروب کتورمشلدر .

چنبرلی طاش : — Clonne brûlée بوستونی بویوک قسطنطین دیکدیرمشدر .
(سنه ۳۳۰) بوستونک تپه‌سنده وقتیه (آپولون) مودینک تمثالی اولان بر
هیکل واردی . ستونک ارتفاعی ، (۱۷۰) قدمدر . آلكسیس قومنه زماننده
(۱۰۸۱) شدتلی برفورطنه ویا ییلدیرمدن آپولونک هیکلی دوشمدر : آمانوتل
قومنه طرفدن تپه‌سنه برآلتون صلیب قونولمشدی .

آت میدانده‌کی دوت عدد تونج بارکیرلر (۱۴۸۲) سنه‌سنده لاتینلر طرفدن
وندیکده‌کی (سن مارق St. Marc) میدانته کتورلمشدر .

سرای برونده‌کی ستونده ایمپراطور فالودیوس غوتیکوس Claudius Gothicus
غوتلر اوزرینه احراز ایلدیکی غلبه اوزرینه دیکدیرمشدر (۲۷۸) .
بومیدانک اسکى ترینتانی آرمسده دوت بارکیر هیکلی واردی . بو هیکلر یونا-
نستانده‌کی (قورونت) شهرندن بویوک قسطنطین طرفدن بورایه کتیرلمشدر . بونلر
اوراده ایمپراطور (تراژان) Trajan نامنه یاپیلان طاق ظفر اوزرنده ایدی . بعض
روایت کورده بوبارکیرلر کنج تودوز زماننده (۴۵۰-۴۰۸) ساقزدن بورایه
کتیرلمشدر . فقط ، (۱۲۰۳) سنه میلادیه‌سنده لاتینلرک استانبولی استیلارنده
وندیکولر بوبارکیرلری آت میدانندن یعنی ایپودرومدن وندیکه کتورمشلر
اوراده‌کی سن مارق St. Marc کلیساسنک اوکته قومیشلدر . بوبارکیرلر آلتون ،
باقیر ، کموشدن یاپیش ایدی .

ایاصوفیه جامعی

(St. Sophie) بومعید ابتدا بویوک قسطنطین طرفندن مستطیل Oblogne شکلنده
یادیرلمشدی . (۳۳۰) . فقط ایمپراطور آرقادیوس زماننده یالیدی . (۳۸۵) .

— ۷ —

اوغلی اینکچی شودور دها کوزل بر صورتده یاپدیردی - (۴۰۸) فقط ایمراطور
ژوستینیئن زماننده بویوک ودهشتلی (نیقا) Nika اختلالنده کرک بو کلیسا
وکرک سائر برچوق مبانئ عالیه یاندى . بو اختلالده (۳۰) بیك اختلاجی جنرال
(بلزهر) Bélisaire طرفندن قتل عام ایستدیرلدى . بو وقعه دن پك متفر اولان
اهالی بی ممنون ایتمک ایچون ژوستینیئن شمديکي معبدی یاپدیردی . معمارلری
(ترالی) — (اسکی آیدین شهر بذر) Trallée (آنته میوس) Anthémios
ایله (میلاسکی) Milète (ایزیدور) در . Isidore .
بو معبدك ایچریسنده بیوکلی کوچوکلی (۱۲۶) دیرك واردر . بیوک دیركارك
ارتقاعی (۴۵) قدمدر Pids

سکز بویوک دیرهك وقتیه روماده کی کونش معبدندن، آنتینی (یشیل دیرهكلردر)
آناطولیده کی آیاثلوغه Ephèse کی (دیانا) Diane معبدندن، برقسمی قپوداغندن
Cyzique . برقسمی چناق قلعه ده کی (ترووا) Troie . شهرندن، آنته دن ،
آطلردن کتیرلشدن .
معبدك مجرابدن Autel بیوک قپویه قدر طولی (۲۶۹) قدم . Pids ، اکی
(۲۴۳) قدمدر قپه سنك یوکسکلکی (۱۸۸)
جامعك ایچریسنده دورت بیوک دیرهكك دیندمه برقیو واردر . قپونك خلقه سی .
وقتیه فلسطینده کی Palestine (سیشار) Sichar) بلده سنده کی مشهور (ساماریه)
Samaritaine چشمه سنندن کتیرلش ایدی .
جامعك ایچریسنده کی کتبخانه — سلطان محمود اول یاپدیرمشدن (۱۱۵۲) —
(۱۲۰۰) ایچنده (۵۳۰۰) یازمه وباصمه کتاب واردر .

جامع حوالیسنده کی تره لزه : ادرنده کی مشهور سلطان سلیم جامعی یاپدیران
سلطان سلیم ثانی (۱۵۶۶) . عجملر و مجارلرله محاربه ایدن سلطان مراد ثالث
(۱۵۷۴) ، مجارستانده کی (اکرى) Erlau قلعه سی ضبط ایدن سلطان محمد ثالث
و برچوق شهزاده و سلطانلر مده فوندر .

بو تره لرك دیوارلرنده کی چینی لر کوتاهیه نك اك کوزل و اسکی چینی لریدر .

— ۸ —

جامعك مناره لری — ابتدا فاتح سلطان محمد برطوغله مناره یاپدیرمشدر . سلطان یازید خانده بابهاپون گوشهسنه برمناره دها یاپدیرمشدر . ادرنهدهکی سلطان سلیم جامعك یاپدی اولان سلطان سلیم ثانیده دیگر ایکی منارهنی انشا ایتدیرمشدر . جامعك درونندهکی مرمر کویلز سلطان مرادثالثدر . طاش کرسی سلطان مراد رابعكدر . شمديکی محفل هاپون سلطان محمود ثانیكدر . آیاصوفیهك مدرسهسی ، حامی ، عمارتیده واردر .

سلیمانیه جامعی

سلیمانیه جامعی ، اوتتجی پادشاه سلطان سلیمان خان یاپدیرمشدر . (۱۰۵۶-۹۶۴) معمارنی معمار سناندر . مزاری جامعی جوارندهدر . سلیمانیه جامعك درونندهکی چینی لرنك نفیس وغایت قیمتداردر . بونلرده کوتاهیكدر . جامعك درت منارهسی واردر . بعضی زوایته کوزه ، بودرت مناره استانبولك فتحندنبری سلطان سلیمانك درونجی پادشاه ، مناره لرندهکی اون شرفهكده اوتتجی خاقان اولدیغه دلالت ایدر . ایچندهکی نفیس یازیلری یازان قره حصارلی حسن افندیدر . جامعك یاپدی اولان سلطان سلیمان محراب اوکنده مدفوندر . یاننده سلطان سلیمان ثانی ، وقرنداشی احمد خان ثانی ، وادرنه قیوسی جوارنده بیوك جامعك یاپدی سلطان سلیمانك قیزی مهرماه سلطان و آیریجه تربده زوجهسی خرم سلطان روقسالان Roxellane مدفوندرلر . سلیمانیه جامعك اطرافنده تحصیل ابتدائی وطلی به مخصوص متعدد مدرسه ، محنتم چفته حمام ، کتبخانه ، ایوم اوقاف اسلامییه موزهسی اولان کوزل برعمارت ، بردارالشفاء ، برطب مدرسهسی ، برمکتب ابتدائی ، بردارالحدیثده انشا ایدلشدر . دارالشفاده ، مجازین ومعلولینك تداویسی ایچون برهیت موسیقیده تشکیل اولنمش وبوهیت هر کون عین ساعتلرده شرق اصولی اوزره تقی وترتم ایدرک خستهلرک احوال معنویه لرنی تداوی ایدرلردی . وقفیهسنده بوجهت مصرحدر . کرک طب مدرسهسی و کرک دیگر مدرسه اوزمانك تحصیل طالبینه مخصوص ایدی . عمارتده ، صباح اقسام طلبیه عمومیه ضیعاق جوزبا ، نجشینه لورنیده پلاو وزرده مجانا توزیع اولتور ایدی . فقرا ومحتاجینهده مجانا یك توزیع ایدیلنور ایدی .

— ۱۰ —

ترخان خدیجه سلطان انشا آتہ دوام ایبہرک (۱۰۹۴ - ۱۶۱۵) ده انمام قانمشدر .
بوجامعک خارجی منظره عمومیہ سی Silhouette غایت شاهانه ، اوچر شرفہلی
ایکی منارہ سی پک ظرفدر . جامعک طرز انشاسی دخی پک ظرفدر . ایچریسندهکی
صوما کی مرمرستونلر قیمتدار و امثالی نادر بولنوز . قالین طاش دیرہکرک ارتفاعنه
قدن چیقان چینی لر ، بحر ان ، منبری پک ظرف و نفیددر . خنکار محفلنک ایچر .
یسندهکی رنگارنگ چینی لر ، قیو و نجره قنادلرینک صدقلری ، مرمر اوزریہ ابویہ
یازیلر پک نفیددر . بوجامعک شرق جنوبی جهتدهکی ترہبرده :
جامعک بانیہ سی خدیجہ سلطان ، اوغلی سلطان محمد رابع و مصطفی خان ثانی ، ممالک
عربیہ شمر و موسیقی ، وادیات و نقش و رسمک انکشافنه خدمت ایدن سلطان
احمد خان ثالث ، نور عثمانی جامعک بانیہ سی سلطان محمود اول سلطان عثمان ثالث و سلطان
مراد خان خامس ایله بعض سلطانلر و برچوق شہزادہ لر مدفوندر .
بوجامعہ برابر ، برکتیخانہ ، برچشمہ ، بر سبیل ، اخیر آہدم ایڈیلن فوقانی
برده مکتب یاپدیرلمشدی .

جامعک انشاسنه باشلانیدنی زمان ، معماری قاسم ایدی . ایکنجی دفعہ انشا آتہ
اداره ایدن جوهری ابراہیم در . کرک جامعدهکی وکرک ترہبردهکی چینی لر ، کوتاہیہ نک
اک نفیس معمولاننددر .

مصر چارشوسی

مصر چارشوسی ده یکی جامعہ برابر یاپلمش اک اسکی بر ملی آبددر . بونک
ایچریسنده بہارات و عطریات Parfumerie صانیلوردی .

- ۱۱ -

بیوک چارشى

بیوک چارشى ، بدهاء فائء سلطان مءءءءاء اثر بناسیءر . اساساً كوچك بر بنا
ایكن بالاخره توسیع ایءلشءر . هر نوع اشیاك ءشهر ایءلءیكى بو بنا استانبول
ایءنءه آریءه بر شهر كیءر .

نورءءمانى ءامعى

ءارشوى كبرى مءءلءه بولءان بو ءامعى سلطان مءوء اول باشلاءءر مء
(۱۷۴۸) فقط بونك وفاقیه برادرلرى سلطان ءءمان ءاك اءال ایءءر مءءر . (۱۱۶۹-
۱۷۵۵) بو ءامءك طرز انءامى ، اسكى ترك مءمارلرىك ءعقیب ایءءكبرى اصولءن
بستون باشءه ءر . بونءه ، غرب طرز مءمارىسى ءعقیب وءقلیء ایءلشءر . بو ءورء
اسكى ترك مءمارىسءك ، انءطاطه یوز طوئءى بر ءورءر . ایكى مناره لیءر . بو
ءامءك ءولیسءه ، مءرسة ، عمارء ، كءبءانه ، موقت اوءهسى ، سبیل ، ءءشمه
كى ءیراءءه وارءر . ءامءك ءولیسءه كى ءر به ءه ، سلطان ءءمان ءاك والءهسى
شهروار سلطان ایاه سلطان مءوء ءانینك بعض شهر ءه لرى مءءونءر .

لاله لى ءامعى

لاله لى ءامءك بائىسى سلطان مصءفای ءاءر . (۱۱۷۷-۱۱۶۰) . ایكى
مناره لیءر . بر منارهسى ءامع بائىلر كن ءىكرى ءه آءى سه صكره انءا ایءلشءر .
(۱۱۸۳) لاله لى ءامءك ءه طرز مءمارىسى اسكى ترك مءمارىسى طرز ءه اولیوب
غرب اصول مءمارىسنى ءقلیءاً بائلشءر . ءرونءه بیوك مرمرستون یوقءر .
اظر افءه ، عمارء ءر به ، سبیل ، ءشمه ، موقت ءانه ، امام وءءن اولرى وارءر .
عمارءه هر كون پءشیر بان بءءن اظر افءه كى مءرسة لره ، وءكیه لره ویریلور ایءى .
ءر به ءه : سلطان مصءفای ءالءه ، علمءار وءه سبءه شهیء اولان سلطان سلیم ءاك ،
وشهر ءه سلطان مصءفای ایاه آرى مءءه ، بعض سلطانلر مءءونءر .

— ۱۲ —

لاله‌لی جامعہ‌نک قارشوسینده قیزلر آغاسی جامعی : (۱۰۸۰) ، ویر آرا اوتیده
بیزانسیلیردن قاله خراب برکلیسیا واردر . بیزانس تاریخینده بومعیده Myréléé
(میره‌لئون) مناسرتی دیرلردی . بوراسنی قیصر « رومهن » لاقابه‌نوس تعمیر
ایتدیرمشدر . (۹۱۹-۹۴۴) .
بونک آلتینده یک مهم برده صهرنج واردر . انجریسینده تیش آنتی مزهر ستون
واردر . بوسهرنج (موده‌ست) Modeste صهرنجی نامیله معروفدر .

شہزادہ جامعی

شہزادہ جامعی اوتنجی بادشاہمز قانونی سلطان سلیمان خان ، مخدومی شہزادہ
محمد نامنه یاپدرمشدر (۱۹۵۵-۱۴۴۳) معماری معمار سناندر . ایکیشرفه‌لی
ایکی مناره‌لیدر . بوعیندظالی معمارسنانک شا کردلکی زماننده وجوده کتیریش
برینا اولوق اوزره تلقی ایدیلور . طرزمعماریسی ، لطیف ، ہیئت عمومیسی مختتم
وعلویدر . جامعک حولیسینده شہزادہ محمدله شہزادہ جهانگیرک تربسی واردر . طرز
معماریسی وجینیری اعتباریله یک ظریف ونقیسدر . بلغرادده وفات ایدن قانونی
داماد ابراهم پاشا ، تحتہ قلمه‌ده‌کی مشهور و معروف جامعک بانیسی داماد پادشاهی
رستم پاشا ، ده آیری و مکلف تربلرده مدفوندر .

جامعک وفاسمتی طرفنده ، صدر اسبق داماد علی پاشانک کوزل برکتبخانه‌سی ،
جامعله برابر انشا ایدیلن مختتم بر مدرسہ‌سی ، تراموای جاده‌سنه ناظر بر موقت
خانه واردر .

قصریہ جامعی

Mosque de Karié
Monastère de Chora (Courcout du Sauveur)

بو مناسرتی ایمپراطور ژوستینیئن یاپدرمشدر . (بشنجی عصر میلادیده) شکلی
مستطیل ایدی . Basilique برمدت صکره کلیسا خراب اولدیتسندن بیزانس

- ۱۳ -

ایمپراطوری (آلکسی قومن) Alexis Commène ك (۱۰۸۱-۱۱۱۸)
 قائم والده سی (ماری دوغاس) Marie Ducas طرفندن یزانس کلیسارینک پلانی
 اوزرینه یکیدن یاپدیرلمشدر . زمان ایله بوده خراب اولدیغندن ایمپراطور آندرنه نك
 (۱۳۲۸-۱۳۸۲) زمانده بیوک لغوفت Grand Logphète (۱۳۱۶) اولان
 هلم وفاضل تئودور (مه توخیت) Théodore le Métochite طرفندن کلیتلی پاره
 صرف ایدیلهرك بالکیز اورنه ده کی قبه مستنا اولمق اوزره معیدی یکیدن یاپدیردی .
 کلیسانک صاغنده کی دائره ییده یاپدیران (تئودور) در . تئودور ، افندیسی اولان
 ایمپراطور (آندرنه نيك) ك (۱۳۲۸) ده ایمپراطور لئقدن عزلی اوزرینه (تئودور) ده
 دیمتوقیه نفی ابدلش ایدی . بر مدت صکره استانبوله گلش ایسه ده بك فقیر
 دوغمش اولدیغندن پاپاس اولش ، و کلیسانک قارشوسنده کی کوچوک بر اوده وفات
 ایتمش ، و کلیسانک ایچ قیوسی اوکنه دفن ایلمشدر . مزارینک اوزرنده ، عام
 نجومده Astrologie درس آرقداشی اولان غره غوراس Grégoras ك بر کتابه سی
 Epitaphe واردی .

بو کلیسانک ایچریسنده سابق قدس بطریق (میشل سینیکه لوس) Michele-
 Syngelle ایله استانبول بطریق جرمانوس وهلم و فقط معتزله دن éretique
 (نیسه فور) Nicéphore ده مدفوندرلر . بونلردن باشقه میخائیل طورنیکس ده
 بور اده مدفوندر .

استانبولک فاتح سلطان محمد طرفندن فتحی اثناسنده حضرت مریمک مشهور بر
 رسمی بور اده ایتمش بو رسمی (سن لوقا) St. Luc پامشدر . اون سکرنجی
 عصرده ظهور ایدن یانفینده خراب اولمشدر .

کلیسالرده کی تصویرلی قیرانلر iconoclaste زمانده بو کلیسا اپی تخریباته
 اوغرامش اولدیگی کی ، لاتینلرک استیلالارنده ده (دردنجی اهل صلیب) ۴
 Croisade بو خورا مناستری تجاوزه اوغرامش دروننده کی زنکین اشیا آلمشدر .
 قهریه جامعنه وقتیه (خورا) مناستری درلردی که (حورا شهرک قیسی) واروشی
 دیمکدر . بونام ایله یاد ایلمسه سبب ، یزانس بلده سنک اطرافنه شهرک مؤسی
 اولان (ویزاس) Byzas طرفنه یاپیلان حورله ، بالآخره بیوک قسطنطنین طرفندن
 انشا ایتمدیران بیورک یعنی اصل شهرک خارچنده بولمسیدر . بالآخره (۱۳) ده

— ۱۴ —

ایمپراطور کنج تودوسک وصیبی (Tacteur) آنته میوس (Anihémius)
طرفندن ، قسطنطنیک یاپدیردینی سورلر ایلری طوغری کوتوریلرک شمدیکی
موقمندە انشا ایدیلنجە قهریہ جامعی سورک داخلندە قالمشدر .

موزاییقلر حقیقندە تدقیقات — مه توحیتک شا کردی وقعه نویس Chroniqueur
(تیه موز) غره غوراسه کوره ، مه توحیت ، مرور زمان ایله خراب اولان بوکلیسانی
پک بیوک خدمتاه تعمیر و تجدید ایشدر . (نپسه فوز) : (۱۳۶۰) ده استانبولده
وفات ایشدر . حتی (۱۳۳۱) ده یازمش بر کتابه نظراً تزینات داخلیه به متعلق
نه وازسه جمله سنی مه توحیت یاپدیرمشدر .

بعض ارباب تدقیق ، بو کلیساده کی موزاییقلردن اکثریسنک (۱۲) ننجی عصر
میلادی به عائد اولدیغی ، و یان طرفده کی (پاره قه زیون) Parekkelioz ک دیوار
لرینده کی صولی بویالری و بعض موزاییقلری از جمله بطرس ایله پاولوسه عائد رسملرک
(مناجات) لوحه لری حضرت عیسی ایله مه توحیتک تصویرلری ، خلاصه پاره قه زیون ک
قیه لرینده کوریلن نقشلر و رسملر مه توحیت ک اثر همتی در . متباقی نه وازسه (غومه ن)
Comméus لرک زمانندن قالمه شیلر در . (اون برنجی عصر) .



Gelibolulu Mustafa Âlî ve Dönemin Eğitim Sistemine Yönelik Eleştirileri

Murat ÇELİK*

Özet

Bu araştırmada, Gelibolulu Mustafa Âlî'nin eğitim hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Döneminin önemli bir şahidi olarak temayüz etmiş olan Gelibolulu Mustafa Âlî, özel olarak ilmiye, genel olarak da eğitime ilişkin değerli kanulara sahiptir. Bu kanuları çoğu defa, gerek kişiliği gerekse devrin sosyo-psikolojik ve siyasi gerekçeleri yüzünden sert ve eleştirel nitelikte olmuştur. Gelibolulu Mustafa Âlî'nin ahlaki terbiye hakkındaki görüşlerine Suriye'de beraber zaman geçirdiği Kınalızâde Ali'nin etkilerinin olması muhtemeldir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Terbiye, Ahlak, Medrese, 16. Yüzyıl, Kınalızade Ali.

In the Light of the Period, Gelibolulu Mustafa Âlî and His Approaches on Education

Abstract

This paper presents Gelibolulu Mustafa Âlî's views on education. Gelibolulu Mustafa Âlî who is a witness during his period has some distinguished beliefs about ilmiye class in special and education in general that shared with us. His thoughts, many times, were a hard and critical qualified because of his personality and also socio-psychological and political reasons in that era. It is possible that Kınalızâde Ali also effected Gelibolulu Mustafa Âlî's views on edifying during their Syria days.

Key Words: Education, Edifying, Morals, Madrasa, 16th Century, Kınalızade Ali.

Giriş

Yüzyıllar süren Osmanlı iktidarının bilinen sebeplerinin başına, eğitimi ve terbiyeyi koymak doğru bir yaklaşım olacaktır. Her ne kadar devletin insan yetiştirmedeki becerisi, bir dönem övülüp sonrasında yerilmiş olsa da, son devirlerindeki âkil ve başarılı devlet ve ilim adamlarının varlığı, bu zımnî ön kabulü anlamsız hale getirir. Yaygın kabule göre 16. yüzyıl, devletin hem en üst refah ve etkinlik seviyesine çıktığı hem de gerilemenin yaşanmaya başladığı bir dönemdir. Bu yüzden söz konusu devir, çeşitli tezatları içinde barındırmaktadır. Gerek klâsik dönemin kurum ve kurallarını içermesi gerekse *gerileme dönemi* olarak adlandırılan çağların ilk belirtilerinin görülmeye başlanması bu zaman dilimini problematik hale

* Doktora öğrencisi, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. E-posta: cmurat@hotmail.com

getirmektedir. Osmanlı tarihinin anlaşılması için gerekli olan ana damarların bu zamanda çatallanması, döneme ilişkin ilgiyi ayrıca yoğunlaştırmaktadır.

Söz konusu 16. yüzyılın daha iyi anlaşılabilmesinde, ilgili dönemde yaşamış devlet, fikir ve ilim adamlarına ait düşüncelerin araştırılması önemli katkılar sağlayacaktır. Ancak 16. yüzyılın değerli yöneticileri ele alınırken, nasıl yetiştirildikleriyle beraber eğitim ve terbiyeye ilişkin görüşlerinin de irdelenmesi gerekmektedir. Zira, müreffeh devirler yaşayan bir devletin, en üstteki karar alıcılarından en alttaki sıradan bireylerine kadar tüm yöneticilerinin dünya görüşlerini irdelemek, o dönem hakkında bilgi verici olacaktır. Kişiliklerinin nasıl şekillendiğini, evreni, dünyayı ve bununla birlikte devlet organizmasını nasıl algıladıklarını, sorunlar karşısındaki tepkilerini, problemleri adlandırma ve çözmede sergiledikleri becerilerini öğrenmek, hiç şüphesiz son derece ilgi çekici ve öğreticidir.

Yukarıda sıralanan konularda görüş beyan eden ve eğitimin önemi üzerinde durup özellikle medreselerin içinde bulunduğu durum ayrıntıları ile ele alan bir yönetici ve kısmen bir ilmiye mensubu olarak Gelibolulu Mustafa Âlî'nin (ö. 1600) düşünceleri, belirtilen konularda son derece önemlidir. Bu önem yüzünden Gelibolulu doğal olarak 16. yüzyıl üzerinde çalışan araştırmacıların dikkatini çekmektedir. Ortaya koyduğu iddiaları, bunları destekleyen çalışmaları ile Gelibolulu 16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyıl başlarının genel bir panoramasını sunar.

16. yüzyıl, sadece Avrupa için değil Osmanlı İmparatorluğu'nun incelenmesi için de önemli ve eklektik vâkıaları içeren bir yüzyıldır. Bu dönem, vâkıalarının derinlik ve etkinliği yanında söz konusu devirde ortaya çıkmış tarihsel kişiler açısından da merak uyandırmaktadır. Çünkü tarihi oluşturanın insan olmasından yola çıkarak onun hangi saiklerle iş yaptığını, nasıl düşündüğünü anlamaya çalışma süreci, tartışmaya yol açacaktır. Dolayısıyla burada temel amaç Gelibolulu gibi bir tarihçinin yahut devlet memurunun yaşam öyküsü ve onun eğitim hakkındaki görüşleri değil, bizzat onun üzerinden 16. yüzyılı anlama gayretidir.

Belirtilen önemi dolayısıyla konunun ele alındığı bu çalışmada genel olarak Gelibolulu'ya temas edilirken, onun tarihsel değerine kısa bir vurgu yapıldıktan sonra eğitim hakkındaki görüşleri ve sisteme yönelik eleştirileri tartışmaya açılacaktır. Bu yapılırken Gelibolulu'nun düşünce dünyasına değinilecek, görüş ve önerilerinin arka planı irdelenecektir. Ayrıca bu dönemde medreselerin genel görüntüsüne ilişkin bazı hususlara da yer verilecektir.

Hayatı ve Eserleri

Gelibolulu, çok yönlülüğü ve eleştirel bakışı dolayısıyla pek çok araştırmacının dikkatini çekmiştir. Bu yüzden hakkında yazılmış pek çok çalışma ile

karşılaşmak şartı olmalıdır. Gelibolulu'nun gerek yaşamı gerekse kişiliği hakkında bilgi veren temel kaynakları kabaca iki grupta ele almanın doğru olacağı kanaatindeyiz. İlk grubu, Gelibolulu'nun zaman zaman kendisi hakkında bilgiler de verdiği *Künhü'l-Ahbâr*, *Nushâtü's-Selâtin* ve *Sedef-i Sâd-Güher* adlı kitapları oluşturur. İkinci grubu ise gerek Gelibolulu'nun çağdaşı olan tarihçiler, gerekse modern dönemden bazı araştırmacıların kaleme aldıkları çalışmalar meydana getirir. Çağdaşı yazarların eserleri; *Ahdî Tezkiresi*, *Selanikî Tarihi*, *Peçevî Tarihi* ve *Keşfü'z-Zünûn*'dur. Yukarıda anılan eserlerin dışındaki hemen hemen bütün çalışmalar belirtilen kaynaklardan elde edilen bilgiler üzerine bina edilmiştir.

Modern zamanlara gelindiğinde en kapsamlı ve derli toplu bilgileri İbnü'l-Emin Mahmud Kemâl, *Menâkıb-ı Hünerverân*'ın girişinde kaleme aldığı bölümde sunmuştur.¹ İbnü'l-Emin, neredeyse bugün herkesin Gelibolulu hakkında bildiklerini bu yazısında kaleme almıştır. *Menâkıb*'ın neşrinde yazara ilişkin genel bilgiler paylaşılır, değerli açıklamalar yapılır; ancak sonraları Nihal Atsız'ın yaptığı gibi sert eleştirilere yer verilmez. Gelibolulu hakkındaki bugünkü bilgilerimizin kaynağını oluşturan diğer önemli bir eseri ise *Âlî Bibliyografyası* adıyla Nihal Atsız tarafından kaleme alınmıştır.² Atsız, bibliyografyasının girişinde Gelibolulu hakkında muhtasar ve müfid kabilinden açıklamalarda bulunmaktadır. Ancak Gelibolulu'nun Türkler hakkındaki ifadeleri dolayısıyla yazar yer yer sert değerlendirmeler de yapmaktadır. Atsız, çalışmasında ayrıca Gelibolulu'nun yaşamına dair ayrıntılı bir kronolojiye de ilk kez yer vermiştir. Atsız'dan sonra Gelibolulu, modern dönem Türk tarihçilerinin de ilgisini çekmiş, önemli doktora tezlerinin hazırlanmasına kaynaklık etmiştir.³ Günümüzde ise Gelibolulu'ya ait eserlerin tenkitli neşirlerinin tez konusu edildiği bilinmekte, ayrıca özel konulardaki görüşlerinin de irdelendiği araştırmalar yapılmaktadır.

Modern dönemler ifadesinin kapsamı içinde Batı dünyasını unutmamak gerekir. Batı dünyasında Gelibolulu'dan ilk bahseden kişi muhtemelen Hammer'dir. (ö. 1856) Hammer'in Osmanlı tarihini konu edinen eserinin yazımında *Âlî Tarihi* olarak adlandırdığı *Künhül-Ahbâr*'dan yararlandığı bilinmekte, zaman zaman onun yazdıklarına yer verdiği görülmektedir. Hammer'den sonra Gelibolulu'ya değer atfeden ve onun önemli eserlerini Batı'da ilk kez neşreden diğer bir âlim ise

¹Gelibolulu Mustafa Âlî, *Menâkıb-ı hünerverân*, tedkik: İbnülemin Mahmud Kemal, Türk Tarih Encümeni, İstanbul, 1926.

²Hüseyin Nihal Atsız, *Âlî Bibliyografyası*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, 1968.

³Mehmet Şeker, *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis Adlı Eserinin Tahlili*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, 1978.; H. Mustafa Eravcı, *Mustafa Ali's Nusretname: With the Exception of the Section Dealing With the Rebuilding of the Fortress of Kars: Edition and Study on the History of the Persian Campaign Under Lala Mustafa Paşa*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Edinburgh University, 1998.

Tietze'dir.(ö. 2003)⁴ Batı dünyasında Gelibolulu hakkındaki en dikkati çeken araştırmayı ise Fleischer yapmıştır.⁵ Bir doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışma, daha sonra kitap olarak da basılmıştır.⁶ Bu eserinde Fleischer'in, aslında Gelibolulu'dan yola çıkarak bir Osmanlı aydını tipolojisini işlediği anlaşılmaktadır. Çalışmada, genel bir yaşam öyküsünden yola çıkılarak, sıradan bir Osmanlı idarecisinin umutlarının, beklentilerinin ve hayal kırıklıklarının ortaya konulduğu görülmektedir.

Gelibolulu'nun, ismine nispet edildiği üzere Gelibolu'da [Çanakkale] doğduğu bilinmektedir; keza kendisi de eserinde bunu açıkça ifade eder. Öyle ki, eserlerinde sık sık doğum yerine olan ilgisi ve özlemine rastlanır. Doğum tarihi tam olarak 2 Muharrem 948 [24/25 Nisan 1541 M.]'dir.⁷ Bazı araştırmacılar, dedesinin adı ve eserlerindeki Hırvat milletine dair sitayişkâr sözlerinden yola çıkarak Hırvat soyundan geldiğini de söylemektedirler. Özellikle Osmanlı devletinin, kozmopolit yapısı ve din eksenli bir değerler bilinci oluşturmaya çalıştığı göz önünde bulundurulduğunda bu durum kabul edilebilir bir açıklama olarak görülebilir; ancak kesin bilgileri içermemektedir. Gelibolulu, bir araştırmaya göre Hoca Ahmet ve Ümmühâni adlarındaki çiftin çocuklarıdır; yine aynı çalışmada belirtildiğine göre Muhammed ve İbniyamin adlarında iki kardeşi daha vardır.⁸

Gelibolulu, kendi ifadesine göre altı yaşında mektebe gönderilmiştir. Mektep hayatının ardından medreseye başlamıştır. Fakat, eğitimi geçirdiği İstanbul dışındaki Anadolu medreselerin isimleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Dolayısı ile Gelibolulu'nun İstanbul dışında nasıl bir öğrenim yolu takip ettiğine, geçirdiği merhalelere dair bilgiler henüz yeterince açık değildir.

Gelibolulu, medrese eğitimi tamamladıktan sonra 968'de [1561 M.] 20 yaşında iken, Şehzade Selim'in Kütahya'daki sarayına ve dolayısıyla da geleceğin padişahının küçük ölçekteki divanına dahil olmuştur. Aslında bu dahil oluşun başka bir vechesi mevcuttur; zira Gelibolulu ilmiye silkine dahil olmayı planlarken şartlar onun başka bir yola yönelmesine yol açmıştır. Gelibolulu'nun 969'da [1561-1562 M.] *Mihir ü Mâh* adıyla yazdığı ilk eserini şehzadeye takdimini, "Bunu vermekten maksadı müderrislik veya kadılık koparmaktı. O sırada 38 yaşında olan şehzade, bu 21 yaşındaki

⁴Mustafa Ali's Description of Cairo of 1599: Halatü'l-Kahire mine'l-adati'z-zahire, ed. Andreas Tietze, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 1975; Mustafa Ali's Counsel for Sultans of 1581: Nasihatü's-selatin, ed. Andreas Tietze, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 1979.

⁵Jan Schmidt, Pure Water for Thirsty Muslims: A Study of Mustafa Âli of Gallipoli's Künhü'l-ahbar, Het Oosters Instituut, Leiden, 1991, s. 496; Gelibolulu Mustafa Ali, Mustafa Ali's Kunhu'l-ahbar and Its Preface According to the Leiden Manuscript, ed. Jan Schmidt, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, Leiden, 1987, s. 102.

⁶Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton University, Princeton, 1986, s. 363.

⁷Gelibolulu Mustafa Âli, *Menâkıb-ı Hünerverân*, s. 4.

⁸İ. Hakkı Aksoyak, "Hakkındaki Yeni Bilgiler ve Gelibolulu Mustafa Âli", *Tarih ve Toplum*, Ağustos, sayı: 200, ss.25-28, 2000, s. 25.

muhteris kâtibin dileğini nükteli sözlerle reddetti"⁹ şeklinde yorumlayan Atsız, Gelibolulu'nun eserini yazma amacının müderrislik veya kadılık almak olduğunu ileri sürmektedir.

Şehzadeden dilediği mansıbı alamayan ancak divanında çeşitli yazışmaları yoluna koymakla görevlendirilen Gelibolulu, bu durumdan tatmin olamamıştır. Çünkü kendisi, daha yüksek mevkilerde bulunması gerektiğine olan inancını tam biçimde zihninde taşımaya devam ettirmektedir. Nitekim yeni görevlere getirilmesini istemek gibi nedenlerle zaman zaman çeşitli girişimlerde bulunmaktan da geri durmamıştır. Bu kapsamda İstanbul'a gelerek Kanunî Sultan Süleyman'a mağdur olduğunu bildirme imkânını bulmuşsa da Kanunî bu hırslı memurun dileğine sıcak bakmadığından, Gelibolulu, şehzadenin yanındaki görevini sürdürmeye devam ettirmiştir. Bir süre sonra şehzadenin maiyyetinden Tütünsüz Hüseyin Bey ile arasında vaki olan anlaşmazlık neticesinde ayrılmak zorunda kalmıştır. Buradan Şam Beylerbeyi Lala Mustafa Paşa'nın davetiyle önce Halep'e, sonra oradan da Şam'a gitmiş buralarda da kâtiplik yaparak geçimini sürdürmüştür. Lala Mustafa Paşa Yemen serdarlığına atanınca Gelibolulu da paşayla birlikte Mısır'a azimet etmiştir. Zorlu yaşamının ilk habercisi olarak Mustafa Paşa'nın azliyle o sıralarda Manisa sancakbeyi olan Şehzade 3. Murad'ın maiyyetine dahil olmayı başarmıştır. Daha sonra ise 1574'te Bosna Beylerbeyi Ferhat Paşa'nın yanına gönderilmiştir. Burada da bir süre kaldıktan sonra çeşitli girişimlerinin neticesinde Sivas defterdarlığına atandıysa da bir süre sonra azledilmiştir.¹⁰ Gelibolulu âlim olmak için eğitimini idame ettirmiş ise de kader onu bürokraside çalışmaya zorlamıştır. 1577 Şark Seferleri'ne kadar taşrada çeşitli görevlerde bulunmuştur. Bu süreçte yanında çalıştığı hâmler aracılığı ile bir üst rütbeye yükselmek için merkezî hükümet nezdinde sayısız müracaatta bulunmuş ancak bu teşebbüsleri pek dikkate alınmamış ve devlet bürokrasisinde kariyerine uygun bir yere gelememiştir. Nihayet, 1577 yılının sonlarında İran'a yapılan Trans-Kafkas Seferi'nde eski patronu Lala Mustafa Paşa'nın yanına münşî olarak atanmasıyla hayatı değişmiştir.¹¹

Gelibolulu daha sonra sırasıyla yeniçeri kâtipliğine, defter eminliği vazifesine ve daha bir dizi yeni göreve atanmışsa da her defasında bu görevlerinden azledilmiştir. Böylesi bir serencâmın neticesinde doğum yeri olan Gelibolu'ya yerleşmiştir. Ardından tekrar İstanbul'a gelerek padişahın *Künhü'l-Ahbâr* adlı

⁹Hüseyin Nihal Atsız, *Âlî Bibliyografyası*, s. 2.

¹⁰Bekir Kütükoğlu, "Âlî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1989, c. 2, ss. 414-416, s. 414.

¹¹H. Mustafa Eravcı, "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Nusret-nâme Adlı Eserinin Osmanlı Diplomatiği Bakımından Ehemmiyeti", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl: 4, sayı: 4, ss. 75-87, 2003, s. 76-77.

tarihini bitirebilmek için Mısır defterdarlığını talep etmiştir. Ancak adının bazı entrikalara karıştırılması üzerine, yine istediğini elde edememiş ikinci kez Sivas defterdarlığı, Amasya ve Kayseri sancak beyliğine atanmıştır. Yaşamının sonlarına doğru Cidde sancak beyliğine nasb edilmiş, 1008'de [1600 M.] bu görevindeyken vefat etmiştir.

Gelibolulu'nun velûd bir yazar olduğu ve 60 kadar eser telif ettiği bilinmekle birlikte bazıları henüz elimizde değildir. Bilim dünyasının istifadesinde olan önemli kitapları ise şunlardır:¹² *Künhü'l-Ahbâr; Menâkıb-ı Hünoverân; Hâlâtü'l-Kâhire mine'l-Âdâti'z-Zâhire; Fusûlü'l-Hallü ve'l-Akd fî Usûli'l-Harcı ve'n-Nakd; Nusretnâme; Fursatnâme; Nâdirü'l-Mehârib; Heft-Meclis; Zübdetü't-Tevârih; Mirkatü'l-Cihâd; Câmiü'l-Buhûr der-Mecâlis-i Sûr; Mihr ü Mâh; Mihr ü Vefâ; Tuhfetü'l Uşşâk; Riyâzü's-Sâlikin; Nushatü's-Selâtin; Mevâidü'n-Nefâis fî Kavâidi'l-Mecâlis; Mehâsinü'l-Âdâb; Hülâsatü'l-Ahvâl der-Letâif-i Mevâiz-i Sahîh-i Hâl; Tuhfetü's-Sulehâ; Nevâdirü'l-Hikem; Hakâyıku'l-Ekâlîm ve Menşeu'l-İnşâ.*

Kişiliği

Gelibolulu, Osmanlı geleneğinin mümtaz bir örneği olarak her alandaki merak ve becerisiyle bir yönetici biçiminde yetiştirilmiş ve devlet hizmetinde çeşitli görevlerde bulunmuştur. Kendisi hem bir devlet görevlisi, hem bir tarihçi, hem de bir şair;¹³ ayrıca araştırmacı, münekkit ve âlimdi.¹⁴ Devlet adamıydı, çünkü şehzadelerin divan üyeliğinden sancak beyliğine kadar pek çok idarî vazifeyi eda etmişti. Araştırmacı ve ilim adamıydı; zira kendisi ilim silkine dahil olmak için çok gayretler sarf etmiş ancak burada başarılı olamamış fakat kaleme aldığı eserleri ile bu titizlik ve merakını ortaya koyabilmiştir. Şairdi; çünkü önce *Çeşmî* sonra da kendine verdiği *Âlî* mahlası ile şiirler yazmıştır. Gelibolulu aynı zamanda başarılı bir tarihçiydi; dönemini ele alan eserler vermiş, her devir için muteber kaynakları kullanmıştır. Çalışmalarında kullandığı kaynaklarını gösterecek kadar titiz davranmış, eğer bunlarda bir yanlışlık olduğunu düşünüyorsa düzeltme yoluna da gitmiştir.¹⁵

Gelibolulu eserlerinde, belki içinde bulunduğu durum, belki zamanın gerekliliği, belki de fitratı dolayısıyla kimi zaman ifrata varacak tenkitlere yer vermekten çekinmemiştir. Gelibolulu, "...gerek yaradılışı ve gerekse devlet hayatındaki uğradığı haksızlık nedeni ile çok tenkidci bir şahısdır. Bazen şahısları, ve genelde devri tenkid

¹²Mehmet Şeker, "Gelibolulu Mustafa 'Âlî'nin Eserlerinin Yeni Bir Tasnifi ve "Mevâ'idü'n-Nefâis fî kavâ'idü'l-Mecâlis" Adlı Eseri", *İslam Medeniyeti Mecmuası*, c. IV, sayı: 2, 1979, s. 81-90.

¹³İ. Hakkı Aksoyak, "Hakkındaki Yeni Bilgiler ve Gelibolulu Mustafa Âlî", s. 25.

¹⁴Ahmet Uğur, "Künhü'l-Ahbar'a göre Âlî'nin Bazı Özellikleri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 9, ss. 49-56, 1996, s. 49.

¹⁵Ahmet Uğur, "Künhü'l-Ahbar'a göre Âlî'nin Bazı Özellikleri", s. 49.

eder” di.¹⁶Aslında bunun nedeni olarak, sürekli kendine göre daha yüksek makamlara gelebilmeyi amaçlayıp bunda başarılı olamamış bir kimsenin hayal kırıklıkları gösterilebilir. Osmanlı'nın içerisinde bulunduğu o günkü toplumsal durum ve gidişatı göz önünde bulundurması yanında, kendisinde de, artık kariyer olarak bir yerlere gelemeyeceği kanaati, eleştirel içerikli eserler kaleme almasında ve cesur görüşlere yer vermesinde etkili olmuştur.¹⁷ Gelibolulu yaşamının son demlerinde Cidde’de iken bile üst makamlara atanması için girişimlerde bulunmaktan asla geri durmamıştır. Dolayısı ile tenkitçiliğinin kökenlerini burada aramak çok da yanlış olmayacaktır. Fakat bu tenkitçilik yeteneği, tarihçiler için çok kıymetli görüşlerin oluşmasını sağlamıştır. Bu açıdan Gelibolulu, tarihçiler için, tüm diğer özelliklerinden öte tarihçi kimliği itibarıyla da değer kazanmaktadır. Uğur, onun bu yönünü, “... olayları anlatışı, tenkidi ve bilhassa kaynaklarını zikretmesi yönünden çok dikkatli bir tarihçidir. Körü körüne bir nakilci değildir. Onları alıp sonra kendi fikrini ve görüşünü vererek okuyucuyu düşündürmektedir”, ifadeleri ile dile getirir.¹⁸

Gelibolulu ile çağdaşı olan Kınalızâde (ö. 1572) arasında ciddi çekişmelerin olduğu ifade edilmektedir.¹⁹ Zira bu şaşırtıcı değildir. Çünkü Kınalızâde, Gelibolulu'nun “... bilimin zorluklarına dayanamayıp zevk ve safaya düştüğü”nü iddia etmektedir.²⁰ Bununla beraber Gelibolulu'nun huzursuz bir mizaca sahip olduğu söylenebilir. Bitmez tükenmez isteklerde bulunmak yanında, kendine yakın gördüğü kişilere bunu sürekli olarak ifade eden namerler göndermiştir. Onun bu durumunu izah eden mektuplarını *Menşeü'l-inşâ* adlı kitabında bulmak mümkündür.²¹ Yapılacak değerlendirmelerde bu türlü istek ve belirsizliklerle sürdürülen yaşamın, Gelibolulu'yu mütereddit ve geçimsiz biri haline dönüştürdüğü hesaba katılmalıdır.

Gelibolulu'nun hırçınlığı yanında gözden kaçırılmaması gereken özelliklerinden biri de iyi bir dinî formasyona sahip olduğudur. Nitekim seferleri ihtiva eden *gazavat-nâme* ve *zafer-nâme* türü eserleri kaleme alan çağdaşı müelliflerin aksine, yazdığı mektuplar ve kaydettiği müşahedelerin içinde konunun gelişimine göre Kur'an-ı Kerim'den ayetler veya dua ifadelerini yerleştirmekte çok başarılıdır. Kuşkusuz Osmanlı döneminin İbn-i Haldun'u olarak gösterilen Gelibolulu gibi bir düşünür ve tarihçinin eserlerinin ayrı ayrı tümevarım metodu ile değerlendirilmesi

¹⁶Ahmet Uğur, “Kühü'l-Ahbar'a göre Âlî'nin Bazı Özellikleri”, s. 53.

¹⁷Abubekir S. Yücel, “Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Fusûl-i hall ü 'akd ve Usûl-i harc u nakd Adlı Eseri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8, sayı: 2, ss. 129-142, 2004, s. 138.

¹⁸Abubekir S. Yücel, “Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Fusûl-i hall ü 'akd ve Usûl-i harc u nakd Adlı Eseri”, s. 138.

¹⁹İ. Hakkı Aksoyak, “Hakkındaki Yeni Bilgiler ve Gelibolulu Mustafa Âlî”, s. 25.

²⁰İ. Hakkı Aksoyak, “Hakkındaki Yeni Bilgiler ve Gelibolulu Mustafa Âlî”, s. 27.

²¹İ. Hakkı Aksoyak, “Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Menşeü'l-inşâ'sı”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, sayı: XIX, Bahar, ss. 225-244, 2006.

gerekmektedir. Böylece, müellifin kişiliğinin de dikkate alınmasıyla tarihçiliği ve düşünce yapısı hakkında yeni bazı bilgiler ortaya çıkarılabilecektir.²²

Eğitim Sistemi Hakkındaki Düşünceleri

Klasik Osmanlı terbiye anlayışında eğitim, bireyin, bir başka deyişle kulun hem bu dünya hem de öte dünya saadetine erişme gayretine matuf bir çabanın ifadesidir. Böylesi bir yaklaşım, bugün olduğu gibi o devir için de anlamlıdır. Klasik ahlâk ve terbiye kitaplarında genel eğitim motifi, iki alanda ele alınır: Bunlar, “*terbiye-i içtimaiye*” ile “*terbiye-i ferdiye*” olup birbirlerinden kolaylıkla ayrılmazlar. Toplumsal terbiye ile bireysel terbiye pek çok nedenden ötürü iç içe geçmiş unsurlardır. Eğitim yani terbiye, insana ait üç alan üzerinde tesis edilmeye çalışılmıştır ki, bunlar, *ruh*, *edeb* ve *akıl* terbiyesidir. Hem ferdin hem de cemiyetin ruh, edeb ve akıl alanlarındaki terbiyesinin, devlette refah ve huzuru, insanda da bereket ve mutluluğu beraberinde getirdiğine inanılır. Bu konulara ilişkin hemen hemen bütün klasik dönem yazarları görüşlerini siyasetname, risale ve benzeri türlerde ifade etmiş, devletin ve kişilerin mutluluğa ermede izleyecekleri yolları doğrudan veya dolaylı biçimde dile getirmişlerdir. Gelibolulu’da da benzer bir yaklaşımı görmek mümkündür; devlet idaresinde ortaya çıkan sıkıntıları dolaylı yoldan da olsa içtimâî ve ferdî eğitim yetersizliği ile açıklamıştır. Ona göre *kânun-i kadîm*den uzaklaşılması, terbiye ve geleneklerden uzaklaşılmasıyla alakalı bir duruma karşılık gelmektedir.

Gelibolulu, eğitim konusunda neredeyse tamamen medrese mevzuunu ele aldığından, teorik anlamda daha dar bir çerçeve içerisinde kalmaktadır. Ancak, kişiliğinden kaynaklanan nedenler dolayısıyla, medreselerin çöküşü ile birlikte bir *reform edebiyatına* kaynaklık edecek savlara da ilk kez yine kendisi değinmektedir. Bir bakıma çağdaşı olan Kınalızâde’nin dile getirdiği insan yetiştirmek ya da Kâtip Çelebi’de olduğu gibi medreselerdeki tedris faaliyetinin farklılaşmasına dair ciddi eleştirilerde bulunmaz. Bunun için, Gelibolulu’nun eğitime ilişkin görüşlerinin klasik dönemdeki sıradan bir devlet görevlisinin bakışından çok farklı olmadığı söylenebilir. Çünkü, söz konusu devrin genel belirleyicisi olarak medreseleri gördüğünü ve aşağıda daha ayrıntılı olarak değinileceği üzere belki kasıtlı belki de kasıtsız biçimde, eğitimle birlikte terbiyeye de değinmiş olduğunu söylemek mümkündür. Klasik dönemin sona ermeye başladığı zamanda yaşayan Gelibolulu için eğitim denilince akla gelen ilk şey medreselerdir Zira, ilkokul olarak

²²H. Mustafa Eravcı, “Mustafa Ali’nin Nusret-nâmesi ve Onun Işığında Yazarın Tarihçiliği: Historiography of Mustafa Ali According to His Nusret-name”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. 24, sayı: 38, ss. 163-184, 2005, s. 164.

adlandırılacak sıbyan mekteplerinin hemen ardından medreseler başlamakta ve medreselerin kendi içlerindeki hiyerarşik düzen orta dereceli bir eğitime karşılık gelmekteydi. Bu sebeple Gelibolulu eğitim konusundaki görüşlerini medrese temelli ele almıştır.

Bilindiği üzere Osmanlı'da yönetenler sınıfına geçebilmek veya mesleğinde yükselebilmek, eğitim-öğretim yoluyla mümkün olabilmiştir. Bunun ise çeşitli yolları vardır. Bunun başında; devşirilerek kul sistemi içine dahil olup Enderun'da eğitim görmeyi, ayrıca ilmiye sınıfına yani ilmiyye silkine dahil olmayı saymak gerekir. Medrese sistemi içinde eğitim öğretim görmek suretiyle de askerî sınıfa geçilebilmiş, toplumda en yüksek mevkilere yükselme imkânları elde edilebilmiştir. İyi bir medrese öğrenimi görmüş, kabiliyetli ve liyakatlı bir kişi, şansının da yardımıyla, adalet, eğitim ve din teşkilatları ile sivil bürokraside en üst makamlara gelebilmiştir. Örneğin 16. yüzyılda Osmanlıların en yüksek eğitim kurumlarından biri olan Fatih Medresesi müderrisliğine yükselenlerin sosyal tabanına bakıldığında, bunların %47'sinin reâyâ kökenli olduğu, %39'unun ulemâ ailelerinden, %14'ünün ise diğer askerî zümrelerden geldiği görülebilmektedir.²³ Hâkim olan görüşe göre bu müesseseler, 16. yüzyılın ortalarına kadar son derece başarılı bir biçimde idare edilmiş ve devletin gereksinimlerine cevap vermiştir. Medrese eğitiminin etkili olduğu zamanlarda aklî ve naklî bilimlerin beraber okutuldukları ama ilerleyen dönemlerde bunun aklî ilimlerin aleyhine değiştiği, aklî ilimlerin ders listelerinden çıkarıldığı, soylu sınıfın (*zâdegân*) medreselerde yüksek konumlara getirildiği gibi hususlar genel kabul görmüştür.²⁴ Gelibolulu da bazen doğrudan bazen de dolaylı bu tespitlere işaret etmektedir.

Medresenin yani eğitimin ve terbiyenin örgün boyutu Gelibolulu için okul ile de ilgilidir; bu bakımdan eğitim son derece önemli bir formasyon kaynağıdır. Bu yüzden olsa gerek, eserlerinde zaman zaman kendisi gibi eğitim almamış kimseleri kolaylıkla muâheze edebilmektedir. Aksoyak'ın Gelibolulu'nun bu durumuna ilişkin belirttiği üzere "... bir yandan nişancılık görevini talep ederken bir yandan da nişancılık görevindeki Hamza'nın ne derece cahil biri olduğunu anlatmak için, biraz da esprili bir anlatıma ve söz oyunlarına başvurarak, hakarete varan ifadeler kullanır"²⁵ beyanı bu hususa bir örnektir.

Gelibolulu eğitimi kurumsal çerçeve içinde anlamaya çalıştığından, onun özellikle müderrisler hakkında dile getirdiği hususlar, önemli görülmelidir. Ona göre

²³Bahaeddin Yediyıldız, "Klasik Dönem Osmanlı Toplumuna Genel Bir Bakış", *Osmanlı*, ed. Kemal Çiçek, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999 c. X, ss. 183-215.

²⁴Abubekir S. Yücel, "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Fusûl-i hall ü 'akd ve Usûl-i harc u nakd Adlı Eseri", s. 141.

²⁵İ. Hakkı Aksoyak, "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Menşeu'l-inşâs'ı", s. 237.

müdrisler görevlerini tam anlamıyla yerine getirmemektedirler. Onların kânûn-i kadîme uygun tedris faaliyetinde bulunmamaları sebebiyle öğrenciler de derslere devam etmemektedirler. Bu hususta Gelibolulu, "... zamanımızda müdrislerin haftada dört derse devamları ve dânişmendlerin dersleriyle iştilal ve istifadeleri muhal oldu. Müdris vardı ki, ayda bir kerre derse varmaz, nice varsun ki, okutacak talebe bulunmaz ve bulunsa da kendüsi ders virmeğe kadir olmaz..."²⁶ şeklinde yakınmaktadır.

Gelibolulu, eğitim işleri ile meşgul müdrisliklerin liyakat esasına göre işlem görmesi gerekirken zamanla müdrisliklerin ve kadılıkların rüşvet ile alınır satılır hale geldiğini, bu makamlara geçmekteki amacın mal mülk biriktirmek, siyasî iktidara hoş görünüp kendi çıkarlarını gerçekleştirmek olduğunu söylemektedir. Ona göre devlet lâıyk ve hakkı olana değil, rüşvet verene ve koruyucusu olana müdrislik ve kadılık görevlerini vermektedir. Bilenle bilmeyen, erdemli olanla olmayan ayırt edilmemekte, aksine bilenler ve bir bilimsel makama getirilmesi gerekenler kıyıya köşeye itilmektedir.²⁷

Gelibolulu, özellikle medrese kademelerindeki dengeyi bozulmasını anlamak için, yaşadığı dönemi adeti olduğu üzere Fatih ve Kânûni devri ile mukayese etmektedir. Özellikle, 16. yüzyılın ikinci yarısında, Fatih Sultan Mehmet zamanında yapılanları dile getirmekte ve sultanın diğer İslâm ülkelerinde yetişmiş ilim adamlarını kendi ülkesine çekmek için aldığı tedbirleri hatırlatmaktadır. Muhtemelen onun için böylesi bir halden kendi zamanındaki duruma gelinceye kadarki süreci anlamak hayli güçtü. Nitekim âlimlerin durumundan bahsederken "... ve ba'de'l-'azl niceleri vazîfe ile ve niceleri birer medrese ile tekâ'üd ihtiyâr idüb bâkıyye-i 'ömrlerini 'ilm ü 'ibâdet ile ve du'â-i devlet-i pâdişâh-i İslâm ile geçürürlerdi. Aralarında şimdiki gibi şöhet ve zînet yoğ idi. Her biri mansıbında istikâmet ve 'adâlet idüb vardıkları yerde 'ibâdullâha rahmet olurlardı. Ve tekâ'üd itdüklerinde gece ve gündüz 'ilm-i şerife iştilâl idüb nice te'lîfât ve tasnîfât vücûda getirirlerdi. Hâlâ hazîne-i 'âmirede olan nice te'lîfâtları mevcûddur. Ve nâm-ı cemîlleri kıyâmete dek elsine-i halkda mezkûrdur ve cenâb-i Hakk mâllarına dahi bereket virüb nice hayrât ve hasenât vücûda getirirlerdi. El'ân câmi'leri ve mescidleri ve medrese vü mektepleri ve hânkâh u zâviyeleri etrâf-i memâlik-i İslâmiyede mevcûddur. Hâlâ tarîk-i 'ilm fevka'l-had müteğayyir olmuştur ve aralarında cârî olan kânûn-i kadîm tenezzül bulmuştur. Mukaddemâ bir tâlib-i 'ilm dânişmend olmak murâd eylese 'ulemâdan birisi müteharrik olub evvelâ mahrec dersi okuyub isti'dâd ve liyâkatini müşâhede..."²⁸ ifadelerini açıkça kullandığı görülmektedir.

²⁶Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-Ahbâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no: 2161, vr. 29a.

²⁷Faris Çerçi, "Gelibolulu Mustafa Âli'nin Künhü'l-Ahbâr'ına Göre Osmanlı Devletinin Yükselme Devrinde (1566-1595) Eğitimciler ve Eğitim Kurumları", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri: İstanbul 12-15 Nisan 1999*, Derleyen: Hidayet Nuhoğlu, IRCICA, İstanbul, 2001, ss. 75-87, s. 80.

²⁸Kasım Ertaş, *Gelibolu'lu Mustafa Âli'nin Nasîhatu's-selâtin İsimli Eserinin Tenkidli Metni*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, 2008, s. 98.

Gelibolulu'ya göre medreselerde ilim yeterli nitelikte talim ettirilmemektedir. Çünkü, "... *menâsıb-ı 'ilmiyye şefâ'atle virilmeğe revâ değııldür. A'lem kangısı ise ana virilmek gerekdür. Tarîk-i kazâ da medâr-i 'ilmdür. Sinn ü sâl ve haseb ü neseb değııldür. Şimdi ziyâde 'adl itdüikleri zamânda mansıbı eskiye virürler. Eskilik 'indallâh medâr-i kazâ değııldür. Seccâde-i şerî'at 'âlim ve 'âdil olanlara gerekdür. Medreseler dakâyik-i 'ilmiye istihrâcına kâdir olanlara gerekdür. Bir câhili mücerred eskidir deyû bir 'âlîme takdîm inde't-tahkîk cevdir. 'İlm ü diyânet olacak şâb ise de kayırmaz. İmâmette dahi a'lem bi's-sinne esen üzerine mukaddemdir."*²⁹

Memurluk görevi sırasında pek çok yer dolaştığı için Gelibolulu'nun medreselerin içinde bulunduğu durumu yakından inceleyip yaşananlara vâkıf olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Aynı dönemde Kadızadeliler ile Sivasîler arasında yaşanan teorik temelli dinî tartışmaların dışında ekonomik kaygıların desteklediği nedenler yüzünden medreselerin boşalmış olması da söz konusu edilmektedir. Yukarıdaki ifadeden bahisle ilim talim ettirme konusu yanında öğrencilerin durumlarında da bazı sorunların bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira o dönemde öğrencilerin durumu karışıktır ve Anadolu'nun pek çok yerinde öğrenciler huzursuzluk çıkarmaktadırlar.³⁰ Bu hususa Gelibolulu eserlerinin pek çok yerinde dikkat çekmektedir. Onun bir mısrasında,

*"Tenhâ kamu medâris, hâli kitâb-hâne
At arkasından inmez şâm u seher mevâlî"*³¹

diyerek, içinde bulunulan problemlili durumu açıkça ortaya koyduğu söylenebilir.

Yukarıdaki eleştirilere ek olarak Gelibolulu'nun, kişinin derunî anlamda yetiştirilmesine atıfta bulunduğu ifadeleri de vardır. O, nasihatname tarzında kaleme aldığı eserinde sultana;

*"Mescid u mektebi ko, âdem yap
Ka'be yapmakçadur âdem yapmak.
Taş ağaç kaydı ne lâzım, şâhum
Yaraşur şehlere 'âlem yapmak"*³²

şeklinde seslenerek yeğ olanın insan yetiştirmek olduğuna dikkat çekmektedir. Müellifin insan yetiştirmeyi *Ka'be* yapmakla özdeşleştirilmesinde tasavvufî bir neşve hemen fark edilmektedir.

Gelibolulu'nun yaşadığı döneme, artık klasik devrin sona ermeye başladığı bir zamana denk gelmesi nedeniyle, ilk önce güç ve kuvvet çerçevesinden bakmak

²⁹Kasım Ertaş, *Gelibolu'lu Mustafa 'Âlî'nin Nasihatı's-selâtin İsimli Eserinin Tenkidli Metni*, s. 99.

³⁰Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlük ve Düzenlik Kavgası*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975, s. 262-282.

³¹Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nasihatü's-Selâtin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, no: 311, vr. 62b.

³²Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nasihatü's-Selâtin*, vr. 39a.

gerekir. Çünkü devletin en müreffeh zamanı demek olan bu çağın hemen sonunda, kararların artık akıl ile değil güç ile alındığını tahmin etmek zor değildir. Altın çağda akıl ve teâmüller yerleşik kuralları oluştururken Gelibolulu'nun yaşadığı zamanda anlaşılması bir hayli karmaşık [özellikle ilmiyede] ilişkiler bütünü meydana devralmıştır.³³ Gerek dengelerin gözetilmesi gerekse kuvvetli ailelerin ortaya çıkıyor olması bu karmaşık ancak içindekiler için düzenli anlamlar içeren ağları adeta kuntlaştırmıştır. Gelibolulu hemen tüm eserlerinde belki de bu yüzden eğitim hususuna, çağdaşı olan Kınalızâde yahut Kâtip Çelebi'den ayrı olarak kurumsal yaklaşmaktadır. Gelibolulu'nun böylesi bir yaklaşımının iki nedeni olabilir: Bunlardan ilki, kendisinin bir memur olması hasebiyle olaylara devlet erki çerçevesinden bakma zorunluluğu olabilir. Zira devletin idare mekanizmalarını gayet iyi bildiğinde şüphe yoktur. Dolayısıyla olası bir aksamada onun bu zaviyeden bakması ve sorun olarak gördüğü durumu devlet temelli ele alması yadrganmamalıdır. İkinci sebebin ise Gelibolulu'nun mürettep medrese eğitimi ve bunun kendisine sunduğu geniş açıdan bakma becerisi ve psikolojisi olduğu söylenebilir.

Gelibolulu, eğitim dendiğinde medreseleri anlamasının da etkisiyle sık sık medreselerin bozulmasından dem vurmaktadır. Bu cümleden olarak Gelibolulu, belki de aşırı büyümenin vermiş olduğu rahatlıkla, kadroların ilmiyede ve medreselerde aynı hızla artmadığını düşünmektedir. Gelibolulu açıkça ifade etmese de, özellikle üst yönetim mekanizmalarında bulunan bazı ailelerin, çocuklarını daha güvenilir varsaydıkları makamlarda istihdam etmeye çalışmaları, bunu anlatmaktadır. Zira bir ilmiye postunun verdiği olanakları ne başka maddi olanaklar ne de diğer sosyal statüler verebilmekteydi. En önemli mansıb ilmiye mensubu olmaktı. Gelibolulu'nun sıklıkla dile getirdiği üzere bu durum, çok iyi örgütlenmiş Osmanlı eğitim sistemindeki aksaklıkların görülmesine yol açmıştır. Gelibolulu bu durumun, devletin gereksinim duyduğu yönetici zümrenin başarılı bir biçimde yetişmesini sağlayan çarkların göreceli de olsa aşınmasına yol açtığını düşünmektedir. Çünkü, aynı şekilde fütûhat ve hızlı gelişmenin destekleyicisi olan başarılı insan yetiştirme fonksiyonlarının yavaş yavaş değişime uğratıldığı görülmektedir. Gelibolulu'ya göre, yukarıda da birçok defalar değinildiği üzere bu değişim etkisini önce müderrislerde, ardından da medrese öğrencilerinde göstermektedir. Gelibolulu'ya göre bu olumsuzlukların en büyük sebebi; alışlageldik kanunun yanlış yorumlanması, gündelik sorunlara gündelik çözümler bulunması ve aynı yaklaşımın medreselere de uygulanmasıdır.

³³Rhoads Murphey, "Mustafa Ali and the Politics of Cultural Despair: Review Article", *International Journal of Middle East Studies*, vol: 21, no: 2, ss.243-255, May-1989, s. 247.

Gelibolulu'nun eğitim konularına daha çok kurumsal yaklaştığı yukarıda ifade edilmişti. Bununla beraber o, çağdaşları sayılabilecek Kınalızâde ve Kâtip Çelebi'den farklı biçimde eğitime ve onun sorunlarına yaklaşmıştır. Kınalızâde, devrinin en önemli ahlâkçılarının biri olarak eğitim konusunda genel bir çerçeve çizmekte bunu yaparken de ahlakî zorunlulukları ortaya koyarak farklı bir bakış açısı geliştirmektedir. Çünkü Kınalızâde, imparatorluk boyutuna gelmiş olan devleti oluşturan unsurların nasıl bir değişme, dolayısı ile de gelişme gösterdiğini ahlâk kuralları üzerinden okumakta ve bu anlamda başarılı olmaktadır. Bunu yaparken de terbiye metodundan yola çıkarak yeni bir neslin nasıl eğitilmesi gerektiğine ilişkin müfredatın çerçevesini belirlemektedir.³⁴ Söylediklerinin arka planında eğitimin maddî boyutunun aksine manevî boyutunun derin bir biçimde yer aldığı görülmektedir.

Osmanlı eğitim sistemi hakkında Kınalızâde'nin ahlâkçı tutumunun dışında Gelibolulu'dan sonra yaşamış olmasına karşın onunla beraber düşünülebilecek Kâtip Çelebi, çok daha farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Öyle ki, tüm olan bitene, daha sonra yaşamış olmasının da etkisiyle farklı açılardan bakmaya çalıştığı rahatlıkla görülebilmektedir. Zira medreselerde, dolayısıyla da eğitimde meydana gelen çöküşün alet ilimlerinin medreselerden kaldırılmasıyla başladığı düşüncesini ilk kez o dillendirmiştir. Oysa Kâtip Çelebi'den birkaç on yıl önce nakil ilimleri hususunda kendisine sual olunan Ebussuud Efendi (ö. 1574) verdiği fetva ile farklı bir fikrî yapıda olduğunu göstermektedir.³⁵ Bugünkü çöküş anlayışının yerleşmesi ve alet ilimlerinin öğretilmemesinin buna yol açtığının kabulü, bir bakıma onunla olmuştur. Ama Gelibolulu'da böyle bir kabul bulmak mümkün değildir. Kâtip Çelebi'nin medreselerdeki değişimin neden yaşandığına dair oluşan soruya alet ilimlerinin geri bırakılması ile cevap vermesi onu eğitimin maddî boyutu ile değerlendirme yaptığını akla getirmektedir. Öyle ki, bu husus Gelibolulu'nun yaklaşımıyla neredeyse taban tabana zıttır. Çelebi'nin böylesi bir sonuca nasıl ulaştığını tahmin etmek kolaydır. Zira Çelebi'ye göre hemen her şey eğitimin maddî boyutundan uzaklaşması, matematik bilmeyen müderrislerin paye alması ile vuku bulmuştur.³⁶ Gelibolulu ise yaşanan sorunların kaynağında kanundan uzaklaşılmasını görmektedir.

³⁴Enver Uysal, "Kınalızâde's Views on the Moral Education of Children", *Journal of Moral Education*, vol: 36, no: 3, ss. 333-341, September-2007; Kınalızâde Ali Efendi, *Devolet ve Aile Ahlakı*, haz. Ahmet Kahraman, Tercüman, [İstanbul], [t.y.], s. 287.

³⁵Mehmet Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1972, s. 180.

³⁶Katib Çelebi, *Mizanü'l-hakk fi ihtiyari'l-ahakk*, haz. Orhan Şaik Gökyay, Tercüman Gazetesi, İstanbul, 1980, s. 21-23.

İlgili dönemde tüm bunlar olurken, Batı dünyasında olup bitenlere de kulak vermek durumun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu minvalde Erasmus, (ö. 1536) Melanchthon (ö. 1560) ve Vives (ö. 1540) gibi büyük eğitimciler, eğitim yaşamında büyük gelişmeler yapacak adımlar atmışlardır. Onların bu yeni eğitim tarzları ile birlikte çalışma metotlarını geliştirdikleri de bilinmektedir. Özellikle eğitim alanında geliştirdikleri yeni teknik ve metotları uygulamaya sokmuş olmalarına karşın Osmanlı'daki eleştiri boyutunun, müfredat oluşturma boyutundan çok kurumsal anlamda ele alınmış olması, burada söylenmesi gereken son söz olduğu kanaatindeyiz. Uzun izahlardan ziyade belki de Gelibolulu'nun anlaşılması için asıl yapılması gereken, *"...nasıl bir insan tipi yetiştirilmesinin hedeflendiği"* sorusuna odaklanmaktır.

Sonuç

Gelibolulu Mustafa Âli, çok istemesine karşın yönetimde istediği görevi elde edememesinin etkisiyle sisteme derin bir güvensizlik duymuştur. Bu yaklaşımını hemen hemen tüm satırlarında görmek mümkündür. Düşünme biçiminde ve olayları ele alış tarzında takındığı eleştirel yaklaşım bu duygunun ürünüdür. Bu muharrik duygu, Osmanlı deneyiminin içten ve görece derinden eleştirilmesine yol açmıştır.

Gelibolulu, sonraki zamanlarda sıkça görüleceği üzere araçsal bir metodoloji kullanmaz. İşleyişi anlamak bakımından bütüne bakmayı yeğlemiştir. İletlerin mukayesesi, muhtemelen kendisine genel görüntüyü vermektedir. Eleştirilerini tarih ve edebiyat niteliğindeki eserlerinde yaparken devleti bir bütün olarak değerlendirir. Düşünceleri yanında özellikle kullandığı bu yöntem Gelibolulu'yu, bu dönemi anlamada başvurulacak temel bir kaynak konumuna getirmektedir. Gelibolulu eğitim meselesini anlamaya çalışırken bütünlüğü asla zedelememiştir. Onun bu yaklaşımında bürokratik melekelerinin etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim meselelere yaklaşım biçimi bunu göstermektedir.

Gelibolulu, meselelere bütüncül ve geniş bir açıdan bakarken eğitim konusunu daha dar kapsamda ele almıştır. Görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla, ona göre eğitim bir araçtı. Devletin düzen içinde idaresi eğitimin doğru, adaletli ve hakkaniyetli biçimde düzenlenmesiyle mümkündü. Bu yapılabilirse devlet hayatında umran ve bereket hasıl olur. Bu yüzden 16. yüzyılın sonlarında görülmeye başlanan sıkıntılı kaynağında eğitim meselesi önemli rol oynar. Toplumun omurgasını oluşturan ilmiye teşkilatındaki bozuklukların devlet düzenini derinden etkilediğini düşünen Gelibolulu tüm eleştirilerini ilmiye teşkilatındaki aksaklıklara yöneltir.

Gelibolulu eğitime ilişkin tenkitçi tavrını sadece organizasyona yönelik eleştirileriyle geliştirmemiştir. Son derece dikkat çeken bir yaklaşımla felsefi temelli

ve tarihsel arka planı hedef alan çıkarımlarda da bulunmuştur. Gelibolulu, Osmanlı tarihinde neredeyse hiç yapılmamış bir şeyi yapmış ve Fatih Sultan Mehmet'i eleştirel bir çerçeve içinde ele almıştır. Devlet düzenindeki bozukluğu önce ilmiyedeki bozukluğa, oradaki bozukluğu da Fatih dönemine bağlamıştır. Aslında Gelibolulu'nun bu yaklaşımı hem kanun-i kadîmi referans göstermesi hem de Fatih dönemini eleştirmesi yüzünden tenakuz olarak algılanabilir. Ne var ki Gelibolulu bir bütün olarak ele aldığı husus devlet nizamının devamı ve adaletin tesisi mevzuudur. Kanun-i kadîm, zamanında tesis edilmiş adaletin kendisidir. Ona göre medreselerdeki hiyerarşi ise bu düzenin bozulmasına vesile olmuş etkenlerden biridir. Nitekim Gelibolulu'ya göre: *"Bilim yolunda mertebeler ve mansıplar koymak akıldan haylice uzaktır. Bu, Osmanlı ülkesinde, Ebü'l-Fethi merhumdan çıkmış makbul olmayan bir yoldur. Gerçi kendileri bununla bilim öğrenimine rağbet vermek dilediler, sıraya göre her kişi yolunda mertebeler almaya çalışsın diye düşündüler. Bununla birlikte doğru yoldan çıkıp ihtimâle vücut vermekle yol yanıldılar. Bir zaman sonra büyüklerin hocaları kopacağı ve rüşvet kapısı açılıp türlü türlü işler olacağını anlamadılar. Sadece ilim mansıplarında yol almayı iş ve anlayış mertebeleriyle olur sandılar... Ne hal ise, Sultan Süleyman Han merhumun saltanatının son günlerine kadar, ulemâ yolundaki düzenin büsbütün bozulduğu görülmedi. Ancak büyüklere kapılanmış olanlar ve büyük hocalar bölüğü öne geçirilerek ayrıcalık buldu. Öteki bilgisizlerin ortaya çıktıkları görülmedi."*³⁷

Gelibolulu, sıkıntıların kaynağına işaret etmesinin yanı sıra çözümün yine eğitimde olduğuna dair güçlü kanılara sahipti. Elitlerin yapıp etmelerindeki ölçsüzlükleri Gelibolulu'nun en çok eleştirdiği hususlardı. Gelibolulu için düzenin kendisi, kanun-i kadim ile mümkündür. Bu ise tesis edilen adaletli düzenin aynıyla ihyasıyla olabilir. Gelibolulu'nun sürekli andığı bu kanun-ı kadim, kendisinden sonra da çokça kullanılmış bir ideali ifade etmekteydi. Koçi Bey'le beraber sonra gelen tahlilciler de benzer gerekçelerle öneriler getirmişlerdi. Bu yüzden Gelibolu bu geleneğin kurucusu olarak görülebilir.

Kaynakça

Akdağ, Mustafa, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975.

Aksoyak, İ. Hakkı, "Hakkındaki Yeni Bilgiler ve Gelibolulu Mustafa Âli", *Tarih ve Toplum*, Ağustos, sayı: 200, ss. 25-28, 2000.

Aksoyak, İ. Hakkı, "Gelibolulu Mustafa Âli'nin Menşeu'l-inşâ'sı", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, sayı: XIX, Bahar, ss. 225-244, 2006.

³⁷ Gelibolulu Ali Mustafa Efendi, *Görgü ve Toplum Kuralları Üzerinde Ziyafet Sofraları: Mevâidu'n-Nefâis fi Kavâid'l-Mecâlis*, sad.: Orhan Şaik Gökyay, Tercüman Gazetesi, İstanbul, 1978, c. 1, s. 106.

Atsız, Hüseyin Nihal, *Âlî Bibliyografyası*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, 1968.

Çerçi, Faris, "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Künhü'l-Ahbar*'ına Göre Osmanlı Devletinin Yükselme Devrinde (1566-1595) Eğitimciler ve Eğitim Kurumları", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri: İstanbul 12-15 Nisan 1999*, Derleyen: Hidayet Nuhoglu, IRCICA, İstanbul, 2001, ss. 75-87.

Düzdağ, Mehmet Ertuğrul, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1972.

Eravcı, H. Mustafa, "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Nusret-nâme Adlı Eserinin Osmanlı Diplomatîği Bakımından Ehemmiyeti", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl: 4, sayı: 4, ss. 75-87, 2003.

Eravcı, H. Mustafa, "Mustafa 'Âlî'nin Nusret-nâmesi ve Onun Işığında Yazarın Tarihçiliği: Historiography of Mustafa Ali According to His Nusret-name", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. 24, sayı: 38, ss. 163-184, 2005.

Ertaş, Kasım, *Gelibolu'lu Mustafa 'Âlî'nin Nasîhatu's-selâtin İsimli Eserinin Tenkidli Metni*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, 2008.

Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton University, Princeton, 1986.

Gelibolulu Mustafa Ali, *Mustafa Ali's Kunhu'l-ahbar and Its Preface According to the Leiden Manuscript*, ed. Jan Schmidt, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, Leiden, 1987.

Gelibolulu Mustafa Âlî, *Menâkıb-ı Hünerverân*, tedkik: İbnülemin Mahmud Kemal, Türk Tarih Encümeni, İstanbul, 1926.

Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nasîhatü's-Selâtin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, no: 311.

Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no: 2161.

Gelibolulu Ali Mustafa Efendi, *Görgü ve Toplum Kuralları Üzerinde Ziyafet Sofraları: Mevâidu'n-Nefâis fî Kavâid'l-Mecâlis*, sad.: Orhan Şaik Gökyay, Tercüman Gazetesi, İstanbul, 1978.

Kara, Gülhizar, *Gelibolulu Mustafa Âlî'nin "Nâdiru'l-mehârib" Adlı Eserinin Edisyon Kitiği ve Muhtevasının Değerlendirilmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, 2009.

Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, haz. Ahmet Kahraman, Tercüman, [İstanbul], [t.y.].

Kütükoğlu, Bekir, "Âlî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1989, c. 2, ss. 414-416.

Murphey, Rhoads, "Mustafa Ali and the Politics of Cultural Despair: Review Article", *International Journal of Middle East Studies*, vol: 21, no: 2, ss. 243-255, May-1989.

Schmidt, Jan, *Pure Water for Thirsty Muslims: A Study of Mustafa Âlî of Gallipoli's Kühü'l-ahbar*, Het Oosters Instituut, Leiden, 1991.

Şeker, Mehmet, "Gelibolulu Mustafa 'Âlî'nin Eserlerinin Yeni Bir Tasnifi ve 'Mevâ'idü'n-Nefâis fi kavâ'ı-dı'l-Mecâlis' Adlı Eseri", *İslam Medeniyeti Mecmuası*, c. IV, sayı: 2, ss. 81-90, 1979.

Uğur, Ahmet, "Kühü'l-Ahbar'a Göre Âlî'nin Bazı Özellikleri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 9, ss. 49-56, 1996.

Uysal, Enver, "Kınalızade's Views on the Moral Education of Children", *Journal of Moral Education*, vol: 36, no: 3, September, ss. 333-341, 2007.

Yediyıldız, Bahaeddin, "Klâsik Dönem Osmanlı Toplumuna Genel Bir Bakış" *Osmanlı*, ed. Kemal Çiçek, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, c. X, ss. 183-215.

Yücel, Abubekir S., "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Fusûl-i hall ü 'akd ve Usûl-i harc u nakd Adlı Eseri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8, sayı: 2, ss. 129-142, 2004.

ÇEVİRİ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2014, Sayı 4

Japonya’da İslam Araştırmaları: Bir Medeniyetin Derinliklerine Doğru*

Shigeru Kamada** & Haruo Kobayash***

Çev. Yrd. Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU****

Giriş

Japonya’da İslam araştırmalarının uzun bir geçmişi bulunmamakta; başlangıcı 20. yüzyılın ilk yıllarına denk gelmektedir. Japonya’da İslam ve Müslümanlar üzerine yapılan modern araştırmaların beslendiği iki kaynaktan bahsedebiliriz. Bunlardan biri, üniversitelerdeki Doğu tarihi alanında yapılan araştırmaların öncülük ettiği akademik ilgidir. Bu, bir bakıma Çin tarihi araştırmalarının bir uzantısıdır. Modern dönemde Japonya’daki İslam araştırmalarının diğer kaynağı ise, Batı’daki araştırmalarda olduğu gibi, İmparatorluk Japonyasının sömürgeci politikasının ortaya çıkardığı acil ihtiyaçtır. Japon yayılcılığı yolunda, Çin’de ve Güneydoğu Asya’da yaşayan Müslüman nüfusu anlamak ve kontrol etmek için sömürgeci hükümete bilgi ve uzmanlık desteği vererek ulusal çıkarlara hizmet etmek amacıyla bu disiplin geliştirilmiştir. I. Dünya savaşı öncesinde ve iki dünya savaşı arasındaki dönemde yapılan İslam araştırmalarının çoğu, askerî otoriteler tarafından desteklenen sınırlı sayıdaki araştırma merkezlerinde yürütülmüştür. Bu nedenle 1945’te Japonya’nın yenilmesi üzerine, ABD işgal güçleri bu merkezlerin faaliyetlerini durdurmuş, buralarda toplanan kaynaklar da kaybolmuştur.¹

II. Dünya Savaşı sonrasında, Japonya’daki İslam araştırmaları bilim adamlarının bireysel çalışmalarıyla, kurumlar olmaksızın yeniden başlamıştır. 1960’larda, savaş sonrası dönemin karışıklıklarından kısa bir süre sonra, Müslüman bölgelerle ilgili araştırmalara ayrılmış özel bölümlere sahip Gelişmekte Olan Ekonomiler Enstitüsü (1960) ile Asya ve Afrika Kültürleri ve Dilleri Araştırma

* Japon Yakın Doğu Araştırmaları Derneği (*Nippon Oriento Gakkai, The Society for Near Eastern Studies in Japan*) tarafından çıkartılan *Orient* dergisinin 2002 tarihli 37. cildinde (s. 7 - 20) yayınlanan “Islamic Studies: Toward the Depth of a Civilization” başlıklı makalenin çevirisidir.

** Profesör, New York Üniversitesi, Doğu Kültürü Enstitüsü.

*** Doçent, Tokyo Gakugei Üniversitesi.

**** Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Hideaki Sugita’nın Japonya-Orta Doğu ilişkilerinin tarihi üzerine olan çalışması, 1945 yılına kadar Japonya’da Arap dünyası üzerine yapılan araştırmalara pek çok atf içermektedir. (Sugita 1995).

Enstitüsü (1964) kurulmuştur. Bu kurumsal gelişmelerin yanı sıra 60'lı ve 70'li yıllarda araştırmacıların sayısı düzenli bir şekilde artmış; Doğu Tarihi, Din Araştırmaları ve Hukuk gibi çeşitli bölümlerde İslam ile ilgili dersler okutulmaya başlanmıştır. 1980'lerden itibaren bazı üniversiteler, özellikle İslam ve Müslüman medeniyeti ile ilgili eğitim vermek ve araştırma yapmak için, İslam araştırmaları veya İslam ile ilgili disiplinler hakkında bölümler açmıştır.

Japonya'da İslam araştırmaları alanında çalışan bilim adamları, 1954'te kurulan Japonya Yakın Doğu Araştırmaları Derneği'nin yanı sıra, yayın yapabilecekleri ve iletişim kurabilecekleri şu iki akademik derneğe sahiptir: 1963'te kurulan Japonya İslam Araştırmaları Derneği ve 1985'te kurulan Japonya Orta Doğu Araştırmaları Derneği.

Japon bilim adamları tarafından İslam ile ilgili konularda yapılan akademik çalışmaların çoğu, Doğu Kütüphanesi (*Toyo Bunko*) tarafından hazırlanan bir bilgi bankasında toplanmakta ve kaydedilmektedir.²

Toshihiko Izutsu

Japonya'da İslam araştırmaları alanında en seçkin bilim adamı, şüphesiz merhum Profesör Toshihiko Izutsu'dur (1914-1993). Dilbilimi ve Uzak Doğu düşüncesi üzerine olan eserlerinin yanı sıra, Izutsu'nun İslâm araştırmalarına katkısı Kur'ân araştırmaları, kelimeler, felsefe ve tasavvuf alanlarını da içine almaktadır. İslâm ile ilgili eserlerinin çoğu İngilizce yayınlanmıştır ve muhtemelen Japonlardan çok batılı okuyucular arasında daha iyi bilinmektedir. Onun çalışmalarının çoğu *Selected Works* (Izutsu 1991-1993) isimli eserde toplanmışsa da İngilizce yayınlanmış ana çalışmaları, bu yayına dâhil edilmemiştir. Izutsu'nun İslâm araştırmaları alanındaki eserleri Batı'da gayet iyi bilindiğinden dolayı bu makalede ondan layık olduğu derecede detaylı bir şekilde bahsetmeyeceğiz. Çalışmalarının detaylı bir listesi onun hatırasına yayınlanan kitabın (Âshtiyânî 1998) sonunda da bulunmaktadır. Ayrıca Izutsu'nun İslam üzerine yaptığı Japonca çalışmalarının tanıtımı da, Masataka Takeshita tarafından bir makale olarak yayınlanmıştır (Takeshita 1987).

Kur'ân Tercümeleleri ve Kur'ân Araştırmaları

Kur'ân'ın Japonca'ya çevrilmesi 19. yüzyılın sonundan itibaren başlamıştır. Fakat ilk tercümelemler Kur'ân'ın Arapça orijinalinden değil, Avrupa dillerinden yapılmıştır. Günümüzde Arapça orijinalinden yapılmış üç Kur'an tercümesi mevcuttur. Bunların ilki Toshihiko Izutsu tarafından yapılan ve ilk defa 1957-58'de,

² Toyo Bunko'nun İngilizce sitesinin adresi şöyledir: <http://www.toyo-bunko.or.jp/toyobunko-e/search/>

daha sonra 1964'te gözden geçirilerek yeniden basılan tercümedir. İkinci tercüme Katsuji Fujimoto, Kosai Ban ve Osamu Ikeda isimli Arapça uzmanı bilim adamları tarafından yapılmıştır (Fujimoto 1970). Son tercüme ise, daha önce Ryoichi Mita tarafından yapılan tercüme (Japan Muslim Association 1972) temel alınarak bir grup Japon Müslüman tarafından hazırlanmıştır (Japan Muslim Association 1983).

Japonya'da Kur'an araştırmalarında öncü eser (Okuba & Kagamishima 1950), bir Türkolog olan ve II. Dünya Savaşı yıllarında İslâm ile ilgili alan araştırmalarının liderliğini yapan Koji Okuba ve öğrencisi Hiroyuki Kagamishima tarafından yürütülen araştırmaların bir neticesi olarak yayınlanmıştır. Bu eser Kur'an'ın ilk surelerinin Japonca'ya tercümesinin yanı sıra Kur'an'ın farklı dillere yapılan tercümelerinin bir tanıtımını ve Batı hegemonyası altındaki Müslümanlara sempati ile yaklaşan bazı yorumları içermektedir. Eser her ne kadar yüksek akademik standartta değilse de o dönemin araştırmacılarının istek ve ilgilerini göstermektedir. Shinya Makino, Izutsu'nun semantik metodunu¹ takip ederek dünyanın yaratılışı ve sonu hakkında Kur'an'ın görüşünü araştırmıştır (Makino 1970). Yoshiko Oda ise Kur'an'daki önemli kavramları tahlil etmiştir (Oda 1984, 1985). 1998'te Kyoto Üniversitesi'nde kurulan Asya ve Afrika Alan Araştırmaları Enstitüsü'nde Batı Asya alan araştırmaları profesörü olan Yasushi Kosugi de bir Kur'an tefsiri tipolojisi önermiştir (Kosugi 1994). Tokyo Üniversitesi Doğu Kültürü Enstitüsü'nden Shigeru Kamada ise Kur'an'ın mistik yorumları üzerine makaleler yazmıştır (Kamada 1984a, 2000).

Hadis Araştırmaları

Hadis alanında önemli iki Sünnî hadis kitabı olan Buhârî'nin *Sahih'i* (Makino 1993-94) ve Müslim'in *Sahih'i* (Isozaki 1987-89) Japoncaya çevrilmiştir. Ancak Japonya'da hadis alanında genel giriş seviyesinin ötesinde fazla bir çalışmaya sahip değiliz. Bununla birlikte Akira Goto tarih araştırmalarında bir kaynak olarak hadisin tabiatı ve geçerliliği konularıyla ilgilenmektedir (Goto 1992).

Kelâm

Tokyo Üniversitesi'nin İslâm Araştırmaları bölümü, Japonya'da İslam çalışmalarına ayrılmış ilk eğitim ve araştırma enstitüsü olarak 1982'de kurulduğunda, buraya atanan ilk bilim adamı Prof. Kojiro Nakamura olmuştur.

¹ Krs. Toshihiko Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran: A Study in Semantics*, Keio Institute of Philological Studies, 1959; *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.

İslam araştırmalarında onun uzmanlık alanı Ebû Hâmid el-Gazzâlî idi. Gazzâlî'nin İslâm ilim dünyasında çeşitli alanlardaki olağanüstü faaliyetlerinin Nakamura'nun teoloji, felsefe, tasavvuf, hukuk ve İslâm'ın modern gelişimi gibi çok geniş bir alanda yazmasına sebep olduğu söylenebilir. Gazzâlî'nin teolojik yönüyle ilgili olarak, Nakamura şu konularda yazmıştır:

a) Gazzâlî'nin felsefeyi (Nakamura 1979) ve Batınlığı reddi üzerine (Nakamura 1981a),

b) Gazzâlî'nin vesileciliği (*occasionalism*) üzerine (Nakamura 1983),

c) Aristo mantığının Gazzâlî'nin düşünce sistemine etkisi üzerine (Nakamura 1981b)

d) Gazzâlî'nin geleneksel Eş'arılığe yaklaşımı üzerine (Nakamura 1993).

Nakamura ayrıca Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı hakkındaki tartışmalar (Nakamura 1974) ve Necmu'd-din en-Nesefî'nin *Akaid'*i üzerine (Nakamura 1977) de makaleler yazmıştır.

Not: Parantez içindeki tarihleri takip eden harfler, müellifin bir yıl içerisinde yayımlanmış olduğu çalışmalarından hangisine atıf yapıldığını göstermektedir.

Uluslararası Japon Üniversitesi'ndeki Orta Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nün müdürü Toshio Kuroda, Haricî düşüncesi üzerine bir seri çalışma (Kuroda 1970-1973, 1973-1975) yayınlamıştır. Kuroda, bu çalışmalarda Izutsu'nun semantik metodunu Haricîlerin manzum eserlerine uygulayarak onların dünya görüşünü ve ahlakî düşüncelerini yeniden kurmaya çalışmıştır. Kuroda ayrıca Gazzâlî'nin *Makâsidi'l-Felâsife*'sini Japoncaya çevirmiş, bir giriş ve çeşitli notlarla (Kuroda 1985) yayınlamıştır. Tsukuba Üniversitesi'nden Kazuko Shiojiri ise son zamanlarda Mutezili kelamcı Abdu'l-Cabbar'ın ahlak anlayışı üzerine bir kitap (Shiojiri 2001) yayınlamıştır. Kaoru Aoyagi de Gazzâlî'nin Allah'ın isimleri hakkındaki teorisini tartışmıştır (Aoyagi 1997).

Felsefe

Noriko Ushida, Izutsu'nun danışmanlığında, İbn Sinâ'nun ruh nazariyesini çeşitli yönleriyle tahlil eden bir çalışma (Ushida 1968) yayınlamıştır. Meşhed'de Celaleddin Aştiyani ile çalışan Akiro Matsumoto, şiiliğin felsefi ve irfânî yönleriyle ilgili bir çalışma yapmıştır. Onun çalışmalarından biri de Eş'arî'den Molla Sadra'ya kadar bilgi teorisinin gelişimini inceleyen makalesidir (Matsumoto 1990). Diğer bir makalede Matsumoto, İslâm felsefesi çalışmalarında 'Oryantalizm' problemini tartışmış ve İbrahim Medkûr'un *Fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye* isimli eserindeki yaklaşımını yeniden değerlendirmiştir (Matsumoto 1990). Takashi Iwama da İbn Sinâ hakkında biyografik ve bibliyografik çalışmalar (Iwama 1988-90, 1992) yayınlamıştır. Bu

çalışmalarda konu ile ilgili çeşitli tarihî kaynakları incelemiş ve Japoncaya tercüme etmiştir. Tsubuka Üniversitesi'nde doçent olan Hitoshi Igarashi maalesef genç yaşta öldü. Pek çok eseri arasından şu iki kitap onun hakkında fikir verebilir: a) İbn Sînâ'nın *el-Kanun fi't-Tıbb* isimli eserinin ilk bölümünün özenle yapılmış Japonca tercümesi (Igarashi 1981), b) Felsefe ve tıp arasındaki yakın ilişkiyi özel olarak vurguladığı, İbn Sina'nın düşüncesi üzerine monografisi (Igarashi 1989).

Izutsu ile çalışan bu bilim adamlarının yanı sıra, bu alanda çalışan genç bilim adamları da yetişmiştir. Tokyo Gakugei Üniversitesi'nden Haruo Kobayashi, İbn Sînâ sonrası felsefecilerde bilgi teorisi ile ilgilenmiş ve İbn Sina'da (Kobayashi, H 1989) ve Suhreverdî'de (Kobayashi, H 1990) özbilinç (*self-consciousness*) teorileri üzerine makaleler yazmıştır. İslâm dünyasında Yunan felsefesi konusuyla ilgilenen Atsushi Numata, Aristo'nun *De Anima'sı* üzerine İbn Sînâ'nın şerhi (Numata 1997) ve Fârâbî'nin eserlerinde Yeni Eflatuncu unsurlar (Numata 1998) hakkında makaleler yayınlamıştır. Mantık tarihi üzerine çalışan Toshiharu Nigo da kip teorileri (*modal theories*) üzerine bir makale (Nigo 1998) yayınlamıştır.

Son olarak Japonya'da felsefi ve teolojik araştırmalara artmakta olan ilginin bir belirtisi olarak iki eserden bahsetmek gerekmektedir. Bunlardan biri, beş Arapça uzmanı ve iki Latince uzmanı tarafından hazırlanan ve Kindî, Fârâbî, İhvan-ı Safâ, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, Hamîdu'd-din el-Kirmânî ve Sühreverdî'nin eserlerinin Japonca'ya tercümesini içeren büyük hacimli İslam felsefesi antolojisidir (Institute of Medieval Thought & Takeshita 2000). Diğer eser ise, Arapça ve Helenizm uzmanlarının beraber yaptığı *Theology of Aristotle*'ın açıklamalı tercümesidir (Iwami 1998-2001).

Tasavvuf

Japonya'nın İran konusunda öncü uzmanlarından biri olan Kametaro Yagi (1908-1986), 1930'lar ve 40'larda İran mistisizmi üzerine pek çok makale yayınlamıştır. Çeşitli makaleleri onun geniş ilgi alanını göstermektedir. Her ne kadar tasavvufun Arap dünyasında gerçekteşirdiği ve tipik olarak İbn 'Arabî'nin düşüncesinde gözlenebilen sonraki dönem gelişmelerine atıfta bulunmamışsa da Yagi, tasavvufun tarihî gelişimini anlamaya çalışmış ve onun son aşamasını İran ahlak literatüründe bulmuştur (Yagi 1941). Din araştırmalarında uzman bir bilim adamı olan Yoshinori Moroi (1915-1961), dinî mistisizmin kökenleri üzerine büyük hacimli bir eser (Moroi 1966) bırakmıştır. Bu çalışmada Moroi tasavvufa, özellikle de Hallac'ın düşüncesine önemli bir yer ayırmıştır. Moroi, Hallac'ın geliştirmiş olduğu 'ruh' fikrini İslam'daki vahdet-i vücüd anlayışı için anahtar olarak görmektedir.

Kojiro Nakamura, Gazzâlî'nin şaheseri *İhyâuulûmi'd-dîn*'in bir bölümü olan "Kitâbu'l-*ezkâr ve'd-da'avât*"ın açıklamalı bir İngilizce tercümesini (Nakamura 1973) ve Gazzâlî'nin mistik uygulamalar teorisi hakkında bir kitap (Nakamura 1982, 2001) yayınlamıştır.

Tokyo Üniversitesi'nde Nakamura'nın halefi olan Masakata Takeshita tasavvuf ve İslam felsefesi uzmanıdır. Onun en önemli eseri, İbn Arabî'nin insan-ı kâmil nazariyesi hakkındaki çalışmasıdır (Takeshita 1987b). Kyoto Üniversitesi'nde tasavvuf üzerine çalışmalar yapan Yasushi Tonaga, Abdulkerim el-Cîlî'nin düşüncesi (Tonaga 1994) ve İbn Arabî ekolünün geniş tarihsel bağlamda rolü (Tonaga 1990) üzerine makaleler yayınlamıştır. 18. ve 19. yüzyılda Mısır'da tasavvufun sosyal yönü üzerine çalışan Seiichi Kobayashi, Mısır'da tarikatlar ve popüler dinî hayatla ilgili çeşitli makaleler yayınlamıştır (Kobayashi, S. 1975, 1987).

İslam Hukuku

Shiro Tomine, İslam hukukuna giriş mahiyetinde bir kitap (Tomine 1964) ve İslam hukukunun çeşitli yönleri hakkında pek çok makale yayınlamıştır. Günümüzde İslam hukuku alanında en üretken bilim adamlarından biri Tokyo Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden Hiroyuki Yanagihashi'dir. Tarihsel perspektiften yaptığı incelemeler sonunda yayınladığı iki kapsamlı kitaptan biri, İslam'da mülkiyet hukuku (Yanagihashi 1998), diğeri ise aile hukuku (Yanagihashi 2001) üzerinedir. Yamaguchi Üniversitesi'nden Ko Nakata, İbn Teymiye'nin düşüncesinin çeşitli yönlerini tahlil ettiği (Nakata 1994) çalışmasının yanı sıra pek çok makale de yayınlamıştır. Nakata, ayrıca Şafî ve Hanbelî fıkıh külliyyatının *'ibâdât* bölümlerinin açıklamalı Japonca tercümelerini (Nakata 1995, 2001) de yayınlamıştır. Tokyo Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden Yoshiko Morozumi, Hanefî mezhebinde *ribâ* fikri üzerine makaleler (Morozumi 1997-98) yayınlamıştır. Satoe Horii, *hiyel* konusundaki doktora tezini yayınlamıştır (Horii 2001).

Usul-i fikh konusunda pek çalışma mevcut olmamakla birlikte, Arapça'dan yapılan bazı tercümeler vardır. [Bir Sünnî modernist (Nakamura 1984), bir Şii klasik (Murata 1985) ve bir İbn Teymiye eseri (Yukawa & Nakata 1991)]

Şia Araştırmaları

Şia araştırmalarının artmasını etkileyen 1979 İran İslâm Devrimi öncesi dönemde Japonya'da Şii İslâm üzerine yapılmış çok araştırma yoktu. O zamana kadar sadece bir kaç öncü bilim adamı Şia'nın dinî ve felsefî yönü ile ilgili çalışma yapmıştı. Bunların arasında Tokyo Yabancı Araştırmalar Üniversitesi'nde Urduca ve Farsça profesörü olan Tsuneo Kuroyanagi çeşitli Şii hareketlerin kısa bir tanıtımını

yapmuş (Kuroyanagi 1969) ve İsfahan tasavvufi felsefe ekolünden sonra İran düşüncesinin gelişimini (Kuroyanagi 1967) incelemiştir. Osaka Yabancı Araştırmalar Üniversitesi'ndeki Urduca Bölümünde profesör olan Hiroshi Kagaya da İslam hakkında, özellikle de İran ve Hindistan'daki İslam'ın yanı sıra Şii'lik üzerine çeşitli makaleler (Kagaya 1964, 1971) yayımlamıştır.

Oniki İmam Şii'liği alanında Takamitsu Shimamoto, Farsça kaynakları kullanarak İran'daki çeşitli sosyal sınıflara göre farklı İmam Ali tasavvurlarını resmeden bir çalışma (Shimamoto 1986) yapmıştır. Kyoko Yoshida ise hadis kaynaklarını kullanarak Oniki İmam Şii'liğinde *gaybet* kavramının ilk dönemdeki gelişimini araştırmıştır (Yoshida 1997). Shigeru Kamada, Şii tasavvufi düşüncesi üzerine, özellikle de Molla Sadra ve ekolu hakkında çalışmıştır. Kamada, Molla Sadra'nın *İksiru'l-Ârifin* isimli risalesinin Arapça metin ve Japonca tercümesini, ayrıca Molla Sadra'nın temel eseri olan *Asfâr Arba'd*'nin *haşr* kavramı ile ilgili bölümünün açıklamalı tercümesini (Kamada 1986) yayımlamıştır. Bunlara ilave olarak, Molla Sadra'nın ruhların tenâsühü teorisi üzerine de bir makalesi yayımlanmıştır (Kamada 1995). Nihon Üniversitesi'nden Yasuyuki Matsunaga, Oniki İmam Şii'liğinin politik düşüncesinde Allâme Meclisi'nin "meşrû siyasi otorite" görüşünü (Matsunaga 2000) incelemiştir.

Elimizde Şia'nın İsmailî kolunun ilk dönem gelişiminde Yeni Eflatuncu felsefenin etkisi üzerine bazı çalışmalar mevcuttur. Izutsu'nun İsmailî tarihi ve düşüncesi üzerine yaptığı önemli incelemesinin (Izutsu 1986) yanı sıra Kamada, Ebu Ya'kûb es-Sicistânî'nin ilk varlık fikri üzerine bir makale (Kamada 1988) yayımlamıştır. Günümüzde ise iki genç bilim adamı büyük bir azimle İsmailî felsefeyi araştırmaktadır. Keio Üniversitesi'nden Shin Nomoto, Ebû Hâtim er-Râzi'nin felsefesi üzerine çalışmış ve bu konuda çeşitli makaleler (Nomoto 1995) yayımlamıştır. Tatsuya Kikuchi ise Hamîdu'd-Dîn el-Kirmânî üzerinde çalışmaktadır (Kikuchi 1998).

Başvuru Kitapları ve Toplu Eserler

Son olarak bazı başvuru kitapları ve toplu eserlerden bahsetmek gereklidir. Elimizde özel olarak İslam ile alakalı konular hakkında hazırlanmış iki ayrı toplu çalışma vardır. Bunlardan biri Kojiro Nakamura ve arkadaşları tarafından telif edilen ve ilk cildi İslam düşüncesine ayrılmış olan, dört ciltlik *Lectures on Islam*'dır (Nakamura 1985-86). Diğer çalışma ise Yuzo Itagaki'nin yönettiği, beş ana ve bir ilave ciltten oluşan *Lectures on Islamic World* isimli eserdir (Itagaka 1994-95). Bu eserin Masataka Takeshita tarafından telif edilen dördüncü cildi İslam düşüncesinin çeşitli

yönlerini ele almaktadır. Yahudi, İslam, Hint, Tibet, Çin ve Japon düşüncelerini içine alan *Iwanami Lectures on Oriental Thoughts*'un (Nagao 1988-90) toplam 16 cildi içinde iki cilt İslam düşüncesine ayrılmıştır. *Lectures on Islamic World*'a ek olarak Toru Miura ve arkadaşları tarafından hazırlanan *A Handbook of Islamic Studies* (Miura 1995) İslam medeniyetini araştıranlar için faydalı bir özet sunmaktadır. Bu kitap içinde, İslam'la ilgili araştırmaların günümüzdeki durumunu temel referanslarla açıklayan ve uzmanlar tarafından hazırlanmış bir bölüm de vardır.

Son yirmi yıldır, İslam ile ilgili sözlük olarak, Japonya İslam Araştırmaları Derneği tarafından hazırlanan *A Dictionary of Islam* (Association for Islamic Studies in Japan 1982) ve Toshio Kuroda tarafından derlenen *Dictionary of Islam* (Kuroda 1982) kullanılmaktadır. Yakın geçmişte Kazuo Otsuka ve arkadaşları, dört binden fazla madde içeren *Iwanami Dictionary of Islam*'ı (Otsuka 2002) hazırlamışlardır. Japonya İslam Araştırmaları Derneği de önceden yayımladığı *Dictionary of Islam*'ı genişletip gözden geçirerek *New Dictionary of Islam* olarak yeniden yayınlamıştır (Association for Islamic Studies in Japan 2002). Burada zikr edilen çalışmaların hepsi kelimenin tam anlamıyla akademik çalışmalar olmayıp; birçoğu öğrenciler ve genelde entelektüeller için hazırlanmıştır. Bu çalışmalar son yıllarda Japon bilim dünyasının İslam'a ve İslam'la ilgili konulara duyduğu ilgiyi ve bilimsel standardı göstermektedir. Her geçen gün küçülen bir dünyada Japonların İslam'ı anlamalarında bu çalışmalar şüphesiz katkı sağlamaktadır.

Kaynakça*

Aoyagi, K., "Ghazālī's Theory of the Divine Names: Transition from Theology to Mysticism," *BSNESJ* 40/1(1997), 106-118. (J)

Āshtiyānī, S., Matsubara, H., Iwami, T., Matsumoto, A., (eds.), *Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, Iwanami Shoten, 1998.

Association for Islamic Studies in Japan, Shimada, J., Itagaki, Y., Sato, T. (supervised), *A Dictionary of Islam*, Heibonsha, 1982. (J)

Association for Islamic Studies in Japan, Shimada, J., Itagaki, Y., Sato, T. (supervised), *New Dictionary of Islam*, Heibonsha, 2002. (J)

Fujimoto, K., Ban, K., Ikeda, O. (tr.), *Koran*, World Classics 15, Chuokoronsha, 1970. (J)

Goto, A., "A Note on Hadiths as Historical Sources," *Memoirs of Institute of Oriental Culture* 118 (1992), 149-181. (J)

* Bibliyografyadaki çalışmaların çoğunu Japonca eserler oluşturmaktadır. Makalenin orijinal dili İngilizce olduğu için yazarlar Japonca başlıkları da İngilizce'ye çevirerek vermiştir. Orijinali Japonca olan çalışmalar (J) işareti ile belirtilmiştir. (Çeviren)

Horii, S., *Die gesetzlichen Umgehungen im islamischen Recht (hiyal): Unter besonderer Berücksichtigung der Ğannat al-ahkām wa-ğunnat al-hussām des Hanafiten Sa'īd b. Alī as-Samarqandī (gest.12.Jhdt.)*, Klaus Schwarz Verlag, 2001.

Igarashi, H., (tr.), *Ibn Sīnā's al-Qānūn fi'l-tibb*, Bibliotheca Scientiae 8, Asahi Shuppansha 1981. (J)

Igarashi, H., *Medicine and Philosophy in the East: A Study of Ibn Sīnā*, Kodansha, 1989. (J)

Institute of Medieval Thought in Sophia University & M. Takeshita (eds.), *Corpus Fontium Mentis Medii Aevi 11: Islamic Philosophy*, Heibonsha, 2000. (J)

Isozaki, S., Imori, K., Ogasawara, Y., (tr.) *Japanese Translation of Saḥīḥ Muslim: A Collection of Authentic Prophetic Tradition Reports*, 3 vols., Japan-Saudi Arabia Society, 1987-89. (J)

Itagaki, Y. (supervised), *Lectures on the Islamic World*, 5 vols., & a supplement volume, Eiko Kyoiku Bunka Kenkyujo, 1994-95. (J)

Iwami, T., "Sources of the Biography of Ibn Sīnā (1)-(3)," *Reports of the Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies* 20-22 (1988-90), 201-217, 213-222, 225-235. (J)

Iwami, T., "The Autobiography of Ibn Sīnā," *Reports of the Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies* 24 (1992), 375-383. (J)

Iwami, T., Okawa, K., Kinoshita, Y., Takada, K., Nomoto, S., Horie, S., (tr.), "The Arabic Version of *Theology of Aristotle* (Japanese Translation)," chs. 1, 3, 7, *The Hiyoshi Review of the Humanities, Keio University* 13-15 (1998-2000), 123-141, 55-69, 92-106; chs. 2, 4-6, 8-9, 10, *Reports of the Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies* 30-33 (1998-2001), 219-240, 115-154, 121-186, 161-205. (J)

Izutsu, T. (tr.), *Koran*, 3 vols., Iwana Shoten, 1957-58, revised ed. 1964. (J)

Izutsu, T., "The Assassins of the Ismā'īlī Sect: Myth and Thought of Alamūt Fortress (1)(2)," *Shiso* 745 & 756, Iwanami Shoten, 1986, 1-24, 137-159. (J)

Izutsu, T., *Selected Works of Toshihiko Izutsu*, 11 volumes and Supplement, Chuokoronsha, 1991-93. (J)

Japan Muslim Association, *Holy Qur'ān with Japanese Translation and Commentary*, 1983, revised reprint of 1972 edition. (J)

Kagaya, H., "A Text for the Study of Intellectualist Catechism in the 11th Century Shī'ite Islam: Selected Translation of Shaykh Mufid's *al-Nukat al-I'tiqādiyyah* with Introduction & Notes," *Bulletin of the Society for Western and Southern Asiatic Studies* 12 (1971), 43-54. (J)

Kagaya, H., "The Cult of Imāmzādahs in Iran," *BSNESJ* 12/3 · 4 (1971), 191-205, 231. (J)

Kamada, S., "Mystical Interpretations of the "Light Verses" (Qur'ân 24:35)," in The Society for Near Eastern Studies in Japan (ed.), *Collected Papers for the Thirtieth Anniversary of the Establishment of the Society for Near Eastern Studies in Japan*, Tosui Shobo, 1984, 193-209. (J)

Kamada, S., *Mullâ Sadrâ's Theory of Soul: Introduction, Edition and Annotated Japanese Translation of Iksîr al-'Ârifîn*, Association for the Study of Islamic Thought, The University of Tokyo, 1984. (J)

Kamada, S., "An Annotated Translation of Mullâ Sadrâ's "All Return to God"," *Memoirs of Institute of Oriental Culture* 100 (1986), 53-131. (J)

Kamada, S., "The First Being: Intellect ('aql / khiradh) as the Link between God's Command and Creation according to Abû Ya'qûb al-Sijistânî," *Memoirs of Institute of Oriental Culture* 106 (1988), 1-33.

Kamada, S., "Metempsychosis (tanâsukh) in Mullâ Sadrâ's Thought," *Orient* 30 · 31 (1995), 119-132.

Kamada, S., "Innovation of Exegesis: Mullâ Sadrâ's Exegesis of the Qur'an," *Bungaku* 1/4, Iwanami Shoten, 2000, 49-66.] (J)

Kikuchi, T., "The Transformation of Ismâ'îlî Eschatology in the Fâtimid Period: The Role and Meaning of Hamîd al-Dîn al-Kirmânî," *BSNESJ* 41/1 (1998), 95-109. (J)

Kobayashi, H., "Ibn Sînâ's Theory of the Self-Consciousness," *BSNESJ* 32/1 (1989), 20-32. (J)

Kobayashi, H., "Ibn Sînâ and Suhrawardî on Self-Consciousness: Some Comparative Remarks," *Orient* 26 (1990), 62-77.

Kobayashi, S., "The Sufi Orders and Saints-Cult in Egypt," *Shirin* 58/2 (1975), 61-92. (J)

Kobayashi, S., "Sufi Orders in Modern Egypt," *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 11/3 (1987), 781-802. (J)

Kosugi, Y., "Typological Inquiries into Exegesis of the Qur'ân: An Introduction to "Tafsîr" Studies," *Toyo Gakuho* 76/1-2 (1994), 85-111. (J)

Kuroda, T., "Weltanschauung of the Khawârij (I)-(V)," *Reports of the Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies* 1-5 (1970-1973), 5-32, 27-54, 27-58, 39-64, 1-23. (J)

Kuroda, T., "On the Ethical Value-System of the Khawârij (I) (II)," *Shigaku* 45/2 (1973), 1-27, 46/3 (1975), 59-80. (J)

Kuroda, T. (ed.), *Dictionary of Islam*, Tokyodo Shuppan, 1982. (J)

Kuroda, T. (tr.), *The Aims of Philosophers: Basic Concepts in Islamic Philosophy*, Iwanami Shoten, 1985. (J)

Kuroyanagi, T., "Persian Thinkers," in S. Uno *et al.* (eds.), *Lectures on Oriental Thought 7: Islamic Thought*, University of Tokyo Press, 1967, 177-200. (J)

Kuroyanagi, T., "Thoughts of and Movements of the Shī'ite Sects," in *Iwanami Lectures on World History 8: West Asia*, Iwanami Shoten, 1969, 184-206. (J)

Makino, S., *Creation and Termination: A Semantic Study of the Structure of the Qur'ānic World View*, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1970.

Makino, S. (tr.), *Hadīth: Collection of Islamic Tradition Reports Compiled by Bukhāri*, 3 vols., Chuokoron Shinsa, 1993-94. (J)

Matsumoto, A., "A Theology and Scholastic Philosophy in the Later Period of Islamic Thought," in T. Izutsu *et al.* (eds.), *Iwanami Lecture on Oriental Thoughts 3: Islamic Thought 1*, Iwanami Shoten, 1989, 156-195. (J)

Matsumoto, A., "Islamic Philosophy and Orientalism," *Bulletin of the Institute of Middle Eastern Studies, International University of Japan* 4 (1990), 1-30. (J)

Matsunaga, Y., "Examining the Views of 'Allāmah Majlisi on Legitimate Political Authority (saltanat-i mashrū'ah) and the Guardianship of the Jurists (wilāyat-i faqīh)," *Orient* 35 (2000), 12-22.

Miura, T., Tonaga, Y., Kuroki, H. (eds.), *A Handbook of Islamic Studies*, a supplement volume to *Lecture on the Islamic World*, Eiko Kyoiku Bunka Kenkyujo, 1995. (J)

Moroi, Y., *Studies on the Emergence of Religious Mysticism: Inquiry from the Standpoint of Discipline of Religious Studies with Special Reference to Semitic Monotheistic Religions*, Tenri University Pres, 1966. (J)

Morozumi, A., "On the Prohibition of "Interest" in Islam: An Analysis of the Concept of Ribā in Hanafi Legal Texts Written in the 12th Century A.D. (1)-(5)," *Hogaku Kyokai Zasshi (Journal of the Jurisprudence Association)*, 114/7-10 (1997), 771-815, 883-933, 1032-1084, 1173-1246; 115/1 (1998), 81-130. (J)

Murata, S. (tr.), *Ibn Zayn al-Dīn, Ma'ālim al-Dīn*, Iwanami Shoten, 1985. (J)

Nagao, G. *et al.* (eds.), *Iwanami Lectures on Oriental Thoughts*, Iwanami Shoten, 1988-90. (J)

Nakamura, K., *Ghazali on Prayer*, The Institute of Oriental Culture, The University of Tokyo, 1973.

Nakamura, K., "On the Controversies over the Uncreatedness of the Qur'ān," *Oriental Culture*, 54 (1974), 73-108. (J)

Nakamura, K., "The Muslim Creed of Najm al-Dīn al-Nasafī", in H. Wakimoto (ed.), *Religion and History*, Yamamoto Shoten, 1977, 203-217. (J)

Nakamura, K., "Al-Ghazālī's Refutation of Philosophy", in *The Society for Near Eastern Studies in Japan* (ed.), *Collected Papers for the Twenty-fifth Anniversary of*

the Establishment of the Society for Near Eastern Studies in Japan, Tosui Shobo, 1979, 517-535. (J)

Nakamura, K., "Notes on Ghazālī's Refutation of Bātinīs", in *Religion and Society: Collected Papers in Dedication to Professor Ichi Oguchi for the Seventieth Anniversary of His Birthday*, Shunjusha, 1981, 371-383. (J)

Nakamura, K., "Al-Ghazālī's and Logic", *Memoirs of Institute of Oriental Culture*, 87 (1981), 17-50. (J)

Nakamura, K., *Al-Ghazālī's View on Prayer: Praxis in Islamic Mysticism*, Taimeido, 1982. (J)

Nakamura, K., "Islamic Occasionalism in Imām al-Ghazālī", *Annual Report of the Institute for the Study of Cultural Exchange, Faculty of Letters, The University of Tokyo*, 6 (1983), 9-19. (J)

Nakamura, K. (tr.), 'Abd al-Wahhbāb Khallāf, *Ilm Usūl al-Fiqh*, University of Tokyo Press, 1984. (J)

Nakamura, K., Morimoto, K., Sato, T., Itagaki, Y. (eds.), *Lectures on Islam*, 4 vols., Chikuma Shobo, 1985-86. (J)

Nakamura, K., "Was Ghazālī an Ash'arite?", *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, 51 (1993), 1-24.

Nakamura, K., *Ghazali and Prayer*, Kuala Lumpur, 2001.

Nakata, K., "The Significance of the *ijma'* in Ibn Taymiya", *BSNESJ*, 29/2 (1986), 46-62. (J)

Nakata, K., "Al-Kurdī's "Happiness of Novices": Translation and Commentary", *Memoirs of Institute of Oriental Culture*, 127 & 128 (1995), 233-267, 179-257. (J)

Nakata, K., "Structure of Islamic Law: 'Ibādāt Section of Hanbalī Fiqh", in *Public Relations Section of Research Project "Reconstruction of Classical Studies"* (ed.), *Present State of Classical Studies*, III (2001), 31-645. (J)

Nigo, T., "The Development of Modal Theory in Medieval Islamic Philosophy: From Ibn Sīnā to Nasīr al-Dīn al-Tūsī", *BSNESJ*, 40/2 (1998), 103-123. (J)

Nomoto, S., "The Cosmos and the Prophets: The Prophetology in "The Book of Correction (Kitāb al-Islāh)" by Abū Hātim al-Rāzī", *BSNESJ*, 38/1 (1995), 171-183. (J)

Numata, A., "Ibn Sīnā's Understanding and Criticism of Aristotle: From the Gloss to the *De Anima*", *BSWSAS*, 47 (1997), 1-21. (J)

Numata, A., "Revealing Influence of Later Neoplatonism on Islamic Philosophy: Focused upon al-Fārābī's *Harmonization between Plato and Aristotle*", in M.

Mizuchi et al. (eds.), *Neoplatonica: Influence of Neoplatonism on the History of Western Philosophy*, Showado, 1998, 221-252. (J)

Oda, Y., "The Concept of the "Ummah" in the Qur'ān: An Elucidation of the Basic Nature of the Islamic Holy Community", *Orient*, 20 (1984), 93-108.

Oda, Y., "On the Concept of Taqwā in the Qur'ān", *BSNESJ*, 27/2 (1985), 13-29. (J)

Okubo, K. & Kagamishima, H., *Study of the Koran*, Toko Shoin, 1950. (J)

Otsuka, K., Kosugi, Y., Komatu, H., Tonaga, Y., Haneda, M., Yamauchi, M. (eds.), *Iwanami Dictionary of Islam*, Iwanami Shoten, 2002. (J)

Shimamoto, T., "The Position of 'ali b. Abi Taleb in Twelver Imami Shi'ism (Ithnā 'Ashariyya): The Image of 'Ali among Iranian Muslims", *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, 10/3 (1986), 725-753. (J)

Shiojiri, K., *Islamic Ethics: A Study of 'Abd al-Jabbār*, Miraisha, 2001. (J)

Sugita, H., *The Japanese Discovery of the Middle East*, University of Tokyo Press, 1995. (J)

Takehita, M., "Japanese Works of Toshihiko Izutsu with Special Reference to *Reading the Koran*", *AJAMES*, 2 (1987), 491-505. (J)

Takehita, M., *Ibn 'Arabi's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought*, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 1987.

Tomine, S., *An Introduction to Islamic Law*, Kinokuniya Shoten, 1964. (J)

Tonaga, Y., "The Position of Tasawwuf in Sunnī Thought during the Mamlūk Period", *BSNESJ*, 33/1 (1990), 64-79. (J)

Tonaga, Y., "Supremacy of Allāh in Islamic Mysticism: Ontology and Theory of the Perfect Man according to 'Abd al-Karīm al-Jīlī", in S. Kamada & H. Mori (eds.), *Transcendence and Mysticism: The World of Ideas in China, India and Islam*, Taimeido, 1994, 275-290. (J)

Ushida, N., *Étude comparative de la psychologie d'Aristote, d'Avicenne et de St. Thomas d'Aquin*, The Keio Institute of Culture and Linguistic Studies.

Yagi, K., "A Study on the Classification of Tasawwuf in Islam: With Special Emphasis on the Final Stage of Akhlāq", *Journal of Religious Studies*, 3/2 (1941), 70-96. (J)

Yanagihashi, H., *Formation and Transformation of Islamic Property Law*, Sobunsha, 1998. (J)

Yanagihashi, H., *Islamic Family Law: Marriage, Paternity and Relatives*, Sobunsha, 2001. (J)

Yoshida, K., "The Function of the Stories in the Ghaybah Theory of Shaykh al-Sadūq", *The World of Islam*, 49 (1997), 1-18. (J)

Yukawa, T. & K. Nakata (tr.), Ibn Taymīyah, *Al-Siyāseh al-Shar'iyah*, Japan-Saudi Arabia Society, 1991. (J)

SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2014, Sayı 4

***Inspired Knowledge in Islamic Thought:
Al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian
Foundation.
Culture and Civilization in the Middle East***

Alexander TREIGER, Routledge, New York, 2012, 182 Sayfa.

Abdullah ÖZKAN*

Since the appearance of his polemical work, *The Incoherence of the Philosophers* (*Tahâfut al-Falâsifah*), Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (d. 1111) has stayed at the center of the debate regarding the fate of philosophy in Muslim societies. The reactions to his thought and writings have varied from one critic to another; while Abu al-Walid Ibn Rushd (d.1198) was defending 'the first teacher' of the Peripatetics, Aristotle, against al-Ghazali and blaming his conclusions as incoherent in his response to al-Ghazali, *The Incoherence of the Incoherence* (*Tahâfut al-Tahâfut*), another book of al-Ghazali, *The Revival of the Religious Sciences* (*Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*), was being burnt for its philosophical tendencies in the Muslim West. In addition to the alleged philosophical tendencies of *the Revival*, his *Niche of Lights* (*Mishkât al-Anwâr*), and especially the third chapter of the book, has raised some question marks regarding his stance toward philosophy. From this book it seemed that al-Ghazali was promulgating the cosmology of the philosophers that he condemned harshly in the *Tahâfut*. During the early phase of the Ghazalian studies some scholars had tried to solve these contradictions by denying the authenticity of the philosophical passages and works attributed to al-Ghazali. However, in recent decades a consensus about the authenticity of these works has been slowly emerging among the Ghazalian scholars.

Another somewhat vague solution to these apparent contradictions has been proposed referring to the end of *The Scale of Action* (*Mîzân al-'Amal*) in which al-Ghazali says that every man has three sets of doctrines and the third one of them is the one held between the man and God in secret. According to this proposal al-Ghazali held esoteric and exoteric teachings at the same time and presented his thought accordingly depending on the circumstances and the audience. By phrasing

*Doktora Öğrencisi, University of California, Los Angeles.

this controversy surrounding al-Ghazali as “the al-Ghazali Problem”, W. H. T. Gairdner has given the gist of it in his 1914 article.

Treiger’s book *Inspired Knowledge in Islamic Thought* can be seen as a contribution for the solution of this problem. Following the footsteps of Dimitri Gutas, his PhD advisor when he was a graduate student at Yale University, Treiger’s contribution comes from the philosophical side of the debate. At this point it should be noted that according to Gutas the defining moment for the later developments in Islamic thought was the translation movement of Greek heritage and its incorporation and appropriation into Arabic through the peripatetic (mashshâi) tradition in general, and Ibn Sînâ in particular. In accord with his teacher, Treiger’s argument presented and tried to be substantiated throughout the book is that even though al-Ghazali had tried to cover up his dependence on philosophy throughout his whole career, he was heavily dependent on the writings of Ibn Sînâ when he was developing his theory of mystical cognition. In this matter, he had adopted Ibn Sînâ’s noetics and the theory of prophecy almost completely by replacing its terminology with a more mystical sounding terminology that he derived from the more acceptable traditional religious sources. He had presented his teachings in this manner in order to escape from the criticism of the religious scholars as exemplified during the Nishapur controversy. With Treiger’s own words; “in the guise of a critic, al-Ghazali was, in fact, one of the greatest popularizers of philosophy in medieval Islam, indeed a kind of a “Trojan horse,” which brought Avicenna’s philosophy into the heart of Islamic thought. After al-Ghazali, Islam became once and for all inundated with Avicennian ideas.” (p. 104)

Besides the introduction and the conclusion sections, Treiger divides his book into five chapters. He also adds two appendices after the conclusion section. In the introduction he points out a recent paradigm change in the Ghazalian studies. According to Treiger, “scholars have identified considerable problems with al-Ghazali’s presentation of his engagement with philosophy.” (p. 3) His *Incoherence* is not based on the *Intentions (Maqâsid)* as claimed by himself, so the *Intentions* was probably written at an earlier time rather than the time al-Ghazali had claimed. The sophistication of the *Incoherence* suggests a lifelong engagement with philosophy, so his claim that he mastered it in two years with an additional year of reflection cannot be credible. Al-Ghazali’s *Deliverer (al-Munqidh)* was written as an apology related to the Nishapur controversy, so his narrative pertinent to philosophy in this work must be taken with a grain of salt. With these problems at hand, “the question of al-Ghazali’s intellectual leanings, his attitude to philosophy, his methodology, and his theological agenda has therefore to be opened anew.” (p. 4) Following the general

outline of this new paradigm, Treiger gives the methodological principles followed throughout the book. These principles are 1- "al-Ghazali is a theologian (in the generic sense of the term "theology" is not identical with *kalâm*)." 2- "Avicenna's philosophy is a key for understanding of al-Ghazali." 3- "One cannot study al-Ghazali's theology by examining only one, or only some, of his works in isolation; one has to consider synoptically his entire corpus." 4- "Unless there is clear evidence to the contrary, one ought to assume that al-Ghazali is consistent in his *thought* even if he appears inconsistent in his *terminology* and *manner of presentation*."5- "Al-Ghazali's way of writing is pedagogic rather than scientific." (p. 5-7) After explaining each principle in detail, he states the objective of the book as "an exploration of al-Ghazali's theory of mystical cognition and of its Avicennian underpinnings." (p. 8) He also gives the list of al-Ghazali's works in chronological order as a table. Like all the tables used in the book, this one also proves to be very useful for the reader.

In the first chapter, Treiger's deals with three terms 'heart, intelligence, and knowledge (*qalb*, '*akl*, and '*ilm*).' He identifies them as "the most elementary building blocks of al-Ghazali's noetics." (p. 17) At the end of the chapter he adds another term cognition (*ma'rifah*) and explains its relation to the concept of knowledge. The second chapter is titled as "the science of unveiling." The title is the translation of '*ilm al-mukâshafah*. He starts the chapter by outlining *the Revival*. According to this outline, al-Ghazali presents *the Revival* as a book not about the science of unveiling but about the science of practice ('*ilm al-mu'âmalah*). However, as pointed out by Lazarus-Yafeh, al-Ghazali turns into different directions throughout the book and Treiger takes these turnings as hints toward the science of unveiling. He also briefly mentions the background of the term in earlier Sufi circles. In the third chapter, two terms are explored, tasting (*dhawq*) and witnessing (*mushâhadah*). According to al-Ghazali, understanding of tasting requires a state which cannot be achieved through an intellectual effort. He often uses examples in order to convey what he means with the term tasting. His examples come from the experiences of sexual pleasure, health, and intoxication. A child or an impotent person cannot taste the pleasure of having sex even if it is possible for him to make a comparison from other pleasures unless he involves in this activity. As for the understanding of the term witnessing, al-Ghazali divides people into three classes; the common folk who imitate the authority without questioning, the dogmatic theologians who use their reason, and the cognizant (al-'ârifûn) who witness through the light of certainty. Treiger claims that his examples are mostly taken from the works of Ibn Sinâ and this threefold division of people is a rendering from the classes of people pointed out by Ibn Sinâ. (p. 60-62) In the fourth

chapter, the author examines the connections between al-Ghazali's notions of inspiration and revelation (*ilhâm* and *wahy*) with Ibn Sînâ's notion of intuition (*hads*). He also makes a comparison between the interpretations of these two scholars regarding the famous Verse of Light (The Qur'ân, 24:35). The fifth chapter is about al-Ghazali's attitude toward philosophy. According to Treiger, al-Ghazali endorses many philosophical teachings that he condemns in *Incoherence*. This leads him to conclude that the *Tahâfut* is a pseudo-refutation. (p. 93-96) He answers the question of why al-Ghazali wrote this work by quoting Frank Griffel. Griffel expresses that "by criticizing a selected number of teachings in the *falâsifa*'s metaphysics and natural sciences, al-Ghazali aims to make room for the epistemological claims of revelation." Treiger's understanding of 'revelation' as used by al-Ghazali includes both prophecy and post-prophetic mystical cognition. Another work of al-Ghazali examined in this chapter is his *Deliverer* (*al-Munqidh*). Treiger reports the historical setting that had caused al-Ghazali to write this book. This incident is known as the Nishapur controversy, and *Deliverer* must be read in this context. If read in this context, al-Ghazali's attitude toward philosophy would be better understood. After a well written conclusion section, the author adds two appendices to the book. The first one is about the pen (*al-qalam*) and the preserved tablet (*al-lawh al-mahfûz*) and their significance in al-Ghazali's mystical cognition. The second one is about the translation of the word *tahâfut*. Since the critical edition of al-Ghazali's *Tahâfut* by Maurice Bouyges the word is rendered by incoherence. Treiger asserts that the word 'precipitance' renders the meaning of the word more correctly.

Almost one third of the book consists of the translations from a wide range of writers and sources most of which come from the works of al-Ghazali and Ibn Sînâ. The author always provides the original key terms in transliterated form. This adds more credibility to his already superior translations. His presentation of the concepts explored in the book is extremely clear and can be read independently for a better understanding of al-Ghazali's core teachings. The reader might feel that the author is mostly successful in substantiating his claims and showing the parallelism between the thoughts of al-Ghazali and Ibn Sînâ. However, the passages translated for the demonstration of this parallelism indicate a careful selectiveness from the author's side. It seems that the traditional religious sources and the writings of Sufis quoted by al-Ghazali intentionally neglected in order to emphasize the influence of philosophy more over these sources. This attitude clearly reflects the approach of Gutas toward Islamic thought in general. In conclusion, the book is an invaluable contribution to the Ghazalian studies. Its holistic approach will widen the

possibilities for further studies. The engaging endnotes and the extensive bibliography will surely be helpful to emerging scholars of al-Ghazali.

*el-Mevâddü'l-muharrame ve'n-necise fi'l-ğidâi ve'd-devâ
beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*

Nezih Hammâd, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 2011, 120 Sayfa.

Mustafa BORAN*

İslâm'da en önemli konulardan birisi de helâller ve haramlardır. Bu konuda başta gelen hususlardan birisi de yiyecekler, içecekler ve ilaçlardır. Günümüzde gıdalarda ve ilaçlarda birçok katkı maddesi vardır. Katkı maddeleri helâl kaynaklı olduğu gibi helâl olmayan kaynaklardan da elde edilmiş olabilmektedir. Konuyla alakalı birçok eserler yazılmakta, tartışmalar devam etmektedir. Bu eserlerden birisi de Nezih Hammâd'ın yazmış olduğu *Teorik ve Pratik Açından İlaçlar ve Gıdalardaki Necis ve Haram Maddeler*" adlı kitabıdır. Bu kitap bize gıdalarla ilgili gelişmeler hakkında fikir vermesi bakımından önemli olduğundan dolayı tanıtımı düşünülmüştür.

Müellif önsözünde kitabında yazacaklarının ipucunu vermektedir. Bugün gıda ve ilaçlarda haram ve necis maddelerin önemli bir konu olduğunu, insanların zihnini meşgul ettiğini, özellikle Batı ülkelerinde yaşayan Müslümanların bu nedenle zor durumlarla karşılaştıklarını ifade etmektedir. Bundan dolayı, "zaruret", (meşakkat, çaresizlik, ihtiyaç) "umumu'l -belva", (bir sıkıntı veya ihtiyacın herkesi kapsayacak şekilde yaygın hale gelmesi) "mesisi hâcet" (ihtiyacın ortaya çıkması) gibi delilleri kullanarak kolaylaştırıcı olmak gerektiğini söylemektedir. Müellif kolaylık ifade eden ayetleri ve *Mecelle* kâidelerini sıralayarak, ruhsatlar üzerinde durmaktadır. Ona göre günümüz âlimlerinin bir kısmı meseleleri geniş, bir kısmı ise dar tutmaktadır; bir kısmı zorlaştırmakta, bir kısmı ise kolaylaştırmaktadır. Bunun gibi bir kısmı azîmeti bir kısmı da ruhsatı esas almaktadır. Bu durum Müslümanları tereddüde sevk etmekte ve işlerini zorlaştırmaktadır (s. 11).

Kitap iki ana bölüm ile toplam on beş alt bölümden oluşmaktadır. Yazar birinci ana bölümü altı kısımda ele almış, burada "eşyada asıl olan ibâha, aynı helâllik ve temizliktir" kuralını delilleriyle izah etmeye çalışmaktadır (s. 17). Ona göre fakihler arasında genel kabul gören de haramlığına ve necisliğine delil olmadıkça bir şeyin helâl ve temiz olmasıdır.

*Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

İkinci bölümde, haram ve necis olan maddelerde *istihâle* (fiziksel ve kimyasal dönüşüm) kuramı incelenmektedir. Yazar bu konuda şunları söylemektedir: “*İstihâle*; bir maddenin kimyasal değişime uğramasıdır. Zeytinyağının sabuna dönüşmesi buna örnektir. *İstihâle*de necis bir madde temiz olmamakta, başka bir maddeye dönüşmektedir. Artık o başka bir maddedir. Şarap *istihâle* yoluyla sirkeye dönüştüğü zaman âlimlerin icmâ ile temiz olur. Burada fukahânın ekseriyetine göre şarabın sirkeye kendiliğinden dönüşmesi veya bir tesir ile dönüştürülmesi arasında bir fark yoktur(s. 21)” Ona göre Hanefi mezhebine göre şarap sirkeye insanların müdahalesiyle dönüştürülsün veya kendiliğinden dönüşsün helâldir. Şâfi mezhebinin görüşü ise şarap kendiliğinden sirkeye dönüşürse caiz, başkasının tesiriyle dönüştürülürse caiz değildir şeklindedir. Günümüz kimyacıları üzüm suyunun şaraba dönüşmeden sirke olması mümkün değildir demektedirler.

Yazar ölü hayvanın derisinin tabaklamakla temiz olacağını, böylece derideki necâsetin, kötü kokuların, yaşlığın kaybolduğunu ve temiz bir hale geldiğini söylemektedir. Ona göre bu hususta cumhurun icmâ-ı vardır. Aynı şekilde idrar, gâita (dışkı), domuz ve köpek leşi toprağa karışıp dönüştüğünde de toprak temizdir (s. 21). Ölü hayvanın derisinin tabaklanmakla temiz olması hususunda bütün hayvanları aynı değerlendirmektedir. Hâlbuki burada domuz derisini istisna etmesi gerekir, zira cumhûra göre domuz derisi tabaklanmakla temiz olmaz. Yazar bu hususta sözlerine şöyle devam etmektedir: “Hz. Allah bize kötü, çirkin ve pis olan maddeleri (habâis) haram kılmıştır. *İstihâle* yoluyla habislik gidince haramlık da kalkmaktadır. Bunun aksi olarak temiz, iyi ve güzel olan maddeleri (tayıbât) helâl kılmıştır. Temiz olan bir şey necis bir maddeye dönüştüğü zaman haram olur. Necis bir şey temiz maddeye dönüştüğü zaman ise helâl olur. Domuz ve köpek gibi hayvanlar tuz gölüne düştüğü zaman tuza döner ve temiz olur (s. 25).”

Fıkıh kitaplarımız da tuz gölüne düşen eti yenmeyen hayvanların tuza dönüşerek temiz hale geldiklerini söylemektedir. Ancak günümüz kimyacıları tuz gölüne düşen hayvanda *istihâlenin* gerçekleşmediğini ifade etmektedirler. Kanaatimizce bu noktada günümüzün verilerini dikkate alarak zarardan emin olmak için ihtiyatlı olmak uygundur.

Yazar meyve veren ağaçlar necis bir suyla sulandıkları zaman bu ağaçtan yetişen meyvelerin de necis olmadığını söylemektedir (s. 23). Ancak bizim kanaatimize göre günümüzde suda bulunan zararlı maddelerin meyveye geçip geçmediğini araştırmak, işin sağlık boyutunu da düşünmek gerekir. Yazar aynı zamanda necis olan şeylerle beslenen tavuk ve diğer hayvanlar hakkındaki görüşleri de değerlendirmekte, bunların etlerinin, sütlerinin temiz ve helâl olduğunu ileri sürmektedir (s. 26). Bu durum günümüzde çokça tartışılmakta, bu hususta

hayvanların necîs olan maddeleri kendiliğinden yemesiyle dışarıdan yedirilmesinin aynı durumda olmadığı vurgulanmaktadır. Özellikle büyükbaş ve küçükbaş hayvanların beslenme şekillerinin değiştirilmesinin birçok mahzurlara yol açtığı ve açabileceği, haram ve necis olan maddelerin hayvanlara yedirilmemesi gerektiği fıkıhçılar tarafından ifade edilmektedir. Fakihlerimiz kendiliğinden necîs maddeleri yiyen tavuk, inek gibi hayvanın da kesilmeden önce bir müddet kapalı olarak bekletilmesi gerektiğini söylemektedirler.

Kitabın üçüncü bölümünde; haram ve necîs maddelerde yoğaltım kuramı (istihlâk), değerlendirilmektedir. Bu konuda yazarımız, necîs olan az bir maddenin temiz olan çok bir maddeye karışması, onun içinde kaybolması halinde meydana gelen karışımın kokusu, tadı ve rengi bozulmazsa temiz olacağını savunmaktadır. Çünkü ortada bir necâset kalmamıştır. Ancak tadı, kokusu veya rengi değişir de o necâsetten eser mevcut olursa o zaman o madde necîs olur. Ona göre haram olan içecekler temiz bir sıvıya karıştığı zaman da durum böyledir (s. 30). Ancak burada necîs ve haram bir maddenin helâl bir maddeye kasit olmaksızın herhangi bir sebeple karışmasıyla kasıtlı olarak karıştırılması farklı durumlardır. Bu konuda gazlı içeceklere çözücü olarak katılan alkol hususu tartışılmaktadır. Çoğunluk, az da olsa yenilen, içilen maddelere kasıtlı olarak alkol konulmasının câiz olmadığını ifade etmektedir. Bunun yanında günümüz uzmanları bir sıvının temiz ve helâl olması için sadece tat, koku ve rengine bakmanın yeterli olamayacağını, o maddenin mikrobiyolojik yapısının incelenmesi gerektiğini, çünkü tat, koku ve rengin dışında da zararlı maddeler bulunabileceğini ifade etmektedirler.

Dördüncü bölümde; zaruretler ve tıbbî tedavinin gerekliliği konusu ele alınmaktadır. Bu konuda müellif, "Zarûretler mahzurları mubah kılar" kaidelerini zikrettikten sonra haram maddelerin tedavide kullanılabilmesi için iki şartın bulunması gerektiğini belirtmektedir. Bu şartlardan birincisi, bütün çarelere başvurduktan sonra tedavi için gerekli olan maddeyi helâl yoldan temin etme imkânının bulunmamasıdır. İkincisi ise gerekli maddenin zaruret miktarınca kullanılması ve o ölçünün aşılmasıdır. Yazar bu konuda "Zarûretler miktarınca takdir edilir" kuralına atıf yapmaktadır. Burada mezhepler arasında zarûret konusundaki ihtilaflar zikredilmektedir. Bazıları "canından veya organlarından birisinin telef olmasından korkma" derken, bazıları "hasta olma veya bu hastalığın uzamasından korkma" şeklinde görüş bildirmektedirler. Böylece yazar, başka bir çare bulunmadığı zaman, haram ve necis olan bir şeyle tedavi olunabileceğini ifade etmektedir (s. 41). Günümüzde ilaçlarda birçok haram maddeler kullanılabilir. Burada tedavi zarûret kapsamında değerlendirilip câiz

görüldükçe, Müslümanların bu ilaçların helâl alternatiflerini elde etmek için çalışmaları gerektiği üzerinde de durulması yerinde olurdu.

Beşinci bölümde, alkolün necisliği üzerinde duran yazar, bu konuda iki görüş zikretmiştir. Birincisi, alkol; kan ve idrar gibi ağır bir necâset (necâseti muğallaza) şeklindedir. Çünkü içilmesi haramdır. Yüce Allah âyette buna “rics” demiştir, bu kelime lügâtte “pislik” demektir. Bu görüş cumhûrun görüşüdür. Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî mezheplerinin tamamı bu görüştedir. İkinci görüş ise, “Alkol necis değil aksine temizdir” şeklinde dile getirilmektedir. Çünkü eşyada asıl olan aksi yönde bir delil olmadıkça temiz olmasıdır. Ayetlerde sarhoşluk veren içkiye (hamr) “rics” denmesi onun maddi değil manevi ve hükmî yönden necis olduğunu ifade eder. Yazar kendisinin de ikinci görüşe katıldığını ve alkolün necis olmadığını söylemektedir (s. 47). Bizim kanaatimiz, burada uygun olan cumhûrun görüşünü benimsemek, aksini iddia eden birkaç kişinin görüşüne itibar etmemektedir. Çünkü alkolün necis olmadığını söyledikten sonra ikinci adım onun gıdalarda kullanılmasını tasvip etmektir ki yazar bunu düşüncelerine basamak olarak kullanmaktadır. Altıncı bölümde, uyuşturucu maddelerin hükmü, necis olup olmadıkları ve kullanılmaları üzerinde durulmaktadır. Yazar uyuşturucu maddeler; afyon, morfin, eroin, kokain, kât gibi maddelerin alınmasının, içilmesinin, çiğnenmesinin, koklanmasının damardan enjekte edilmesinin içkiye kıyasla haram olduğunu ifade etmektedir. Fukahânın bu maddelerin temiz oluşunu, necis olmadığını ifade ettiklerini sdile getirmektedir (s. 49).

Kitabın ikinci kısmında ise dokuz bölüm bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde, etil alkol ve kullanılması konusu işlenmektedir. Yazar bu hususta etil alkolün aklı gideren, alkolün esas olan bir madde olduğunu, fukahâ ister az olsun ister çok, sarhoşluk veren bütün alkollü içeceklerin haramlığı hususunda ittifak ettiklerini belirtmektedir. Çünkü Peygamber Efendimiz (s.a.s) “*Çoğu sarhoşluk veren şeyin azı da haramdır*” buyurmuşlardır (s. 53). Bazı yiyecek ve içeceklerde %0,5 ölçüsünde, bazen daha fazla, doğal olarak kendiliğinden bulunan alkol olabilmektedir. Bazı meyveler ve ekmeğin hamuru da böyledir. Bunun bir mahzur teşkil etmediği ve haram sayılmayacağı hususunda ilim ehli ittifak etmiştir (s. 54). Kolonya gibi az miktarda alkol ihtiva eden maddeleri kullanmakta ise bir sakınca yoktur. Bazı ilaçların terkiibinde, mikrop öldürücü olarak, cildi temizlemek için, sırınga yapılmadan önce o mahalli temizlemek için vb. sebeplerle az miktar alkol kullanılmasında da bir sakınca yoktur. Çünkü alkol uçucudur, etkisi kısa sürer (s. 55). Uzun süre beklememek şartıyla yiyeceklerde kendiliğinden oluşan az miktardaki alkolün bir mahzuru olmadığı ifade edilmektedir. Peygamber Efendimiz (s.a.s) hoşafın üç gün içerisinde tüketilmesini, eğer tüketilmediyse kalanının dökülmesini istemiştir. Çünkü beklediği

taktirde alkol oranı artabilmektedir. İlaçların terkiibinde ise alkol bulunabilmektedir, bunun da alternatifini aramak lazımdır. Alternatifi yoksa zarûret kapsamında değerdendirilebilir ve kullanılabilir.

İçerisinde alkol bulunan gıdalara gelince; yazar bunları üç sınıfta mütâlaa etmektedir. Birincisi; içerisinde kendiliğinden alkol oluşabilen gıdalardır. Muhtelif meyveler ve hamur buna örnektir. Bunlarda alkol oranı %0,5 civarındadır. Ancak üzüm suyu bundan hariçtir, zira onda alkol oranı %1'e kadar çıkabilmektedir. Bu tür gıdalar ise helâldir ve temizdir. Çünkü burada mevcut olan alkol, az miktar sıvının içerisinde kaybolmakta, orijinal tadı, kokusu ve rengi kalmamaktadır. İkincisi, içine az miktarda alkol katılan gıdalardır. Gazlı içecekler, kola ve mırında (bir gazlı içecek türü) bu türe örnektir. Bunlar da aynı durumda olup istihlâk kuralına göre temiz ve helâl sayılırlar. Üçüncüsü, içerisinde alkolün tadı, rengi ve kokusu kalan bazı maddelerdir. Konyak, bazı dondurmalar, tatlı ve çikolatalar ile bazı gazlı içecekler bu gruba dahildir. Bu sınıf, içerisinde alkol ihtiva ettiği için ve istihlâk kuralı gerçekleşmediğinde dolayı haramdır, kullanılması câiz değildir (s. 59-62). Bu üç kısımdan birincisi olan içerisinde kendiliğinden alkol oluşan maddelere haram denmez. Ancak ikinci kısımda az miktarda da olsa dışarıdan bilerek bir maddeye alkol katılması, birinci sınıf ile aynı durumda mütâlaa edilemez. Günümüz fıkıhçıların çoğunluğu bunu câiz görmemektedir. Üçüncü kısmın haram olması ise açıktır.

İkinci bölümde; ölü hayvanın necisliği ve onun şirdeninden elde edilen peynir mayasının helâl olup olmadığı konusu işlenmektedir. Yazar diğer maddelerde olduğu gibi burada da benzer görüşler belirtmektedir. Ona göre ölen hayvanın eti yenmez, haramdır. Cumhur, etinin de necis olduğunu söylemiştir. Ancak bazı kimseler etinin haram, necisliğinin ise hükmî ve manevi olduğunu söylemiştir. Yazar kendisinin de bu görüşte olduğunu söylüyor. Dolayısıyla ölü hayvanın şirdeninden elde edilen mayanın da cumhurun aksine helâl olduğu iddia ediliyor (s. 65). Bizim buna katılmamız mümkün değildir. Zira gıda olan peynirin yapımında kullanılan mayanın, helâl ve usulüne göre kesilmiş hayvanlardan elde edilmesi gerekir.

Üçüncü bölümde, domuzdan elde edilen mamullerin gıda, ilaç ve diğer yerlerde kullanılması konusu ele alınmaktadır. Domuzun etinin haramlığını bildiren delilleri zikreden yazar, cumhur, domuzun her şeyinin necis ve haram olduğunu söylerken, o eti dışında derisinin ve kılının tabaklanmakla temiz olacağını ifade etmektedir (s. 68). Gıdalarda kullanılan domuz yağının da aslında haram olduğunu, ancak istihâleye uğradığı için kullanılabileceğini belirtmektedir (s. 70). Aynı şekilde

domuzdan elde edilen jelâtinin istihâleye uğradığını iddia ederek gıda ve ilaçta kullanılmasının caiz olduğunu ifade etmektedir (s. 73). Yazar gıda ve ilaçlarda çokça kullanılan “lesitin” isimli katkı maddesinin domuzdan elde edildiğinde istihâle gerçekleşese bile kullanılabileceğini savunmaktadır. Zira ona göre bu madde çok az miktarda katıldığı takdirde, tat, koku ve rengi ortaya çıkmamaktadır (s. 76). Ülkemiz fıkıhçılarının çoğu, domuz ve mamüllerinin hiçbir şekilde gıdalarda kullanılmasının câiz olamayacağını söyledikleri için bu görüşe katılmak mümkün değildir.

Dördüncü bölümde, kan ve kan ürünlerinin gıda ve ilaçlarda kullanılması ele alınmaktadır. Yazar, “dem-i mesfûh” (akıcı kan) gıdalarda (siyah puding, kan katılan hamburger, çocuk mamaları v.b.) ve ilaçlarda kullanıldığı zaman, necîs olan kanın onları tamamen necîs yaptığını ifade etmektedir (s. 86).

Beşinci bölümde, necîs olan suların arıtılması konusu işlenmektedir. Yazar bazı ülkelerde su kaynaklarının yetersiz olduğu ve bunların arıtılarak kullanır hale getirildiğini belirtmektedir. Ona göre necîs bile olsa necâsetin tat, koku ve rengi kalmadığı zaman su temiz olmaktadır (s. 89)

Altıncı bölümde yazar hayvanların necîs ve haram olan gıdalarla beslenmesi üzerinde durmaktadır. Batılı ülkelerde hayvanların yemlerine dinen necîs ve haram olan maddeler katıldığını, Müslüman ülkelerde de aynı durumun olabildiğini söylemektedir. Burada öncelikle eti yemeyen hayvanların (av köpeği, doğan, atmaca v.b.) necîs ve haram olan gıdalarla beslenmesinde bir mahzur olmadığını, ifade etmektedir (s. 91). Eti yenen hayvanların necîs ve haram olan gıdalarla beslenmesi hususunda ise haram, mekruh ve mekruh değil gibi delilleri zikrettikten sonra kendi tercihi olarak bu gibi hayvanların etinin ve sütünün şayet sağlığa bir zararı yoksa istihâleye uğradığından dolayı helâl ve mubah olacağını söylemektedir. Çünkü ona göre bu gıdaların, hayvanın etini ve sütünü bozmada bir tesiri yoktur (s. 94). Günümüzde hayvanların beslendiği yemler ise tartışma konusudur, bunların hayvanın etine ve sütüne tesiri olmadığını söylemek mümkün değildir.

Yedinci bölümde, gıda ve tıbbi ilaçlarda uyuşturucu madde kullanılması üzerinde durulmaktadır. Yazar uyuşturucu maddelerin gıda ve ilaçlarda az miktarda kullanılmasının bir mahzur teşkil etmeyeceğini söylemektedir. İlaçlarda ise tıbbi bir zarûret vardır ve bu sebeple zarûret miktarınca kullanılabilir (s. 96).

Sekizinci bölüm, altının tedavi maksatlı kullanılması konusuna ayrılmıştır. Yazar altının zînet maksatlı kullanılmasının kadınlara câiz olduğuna göre tedavi maksatlı kullanılmasının da câiz olduğu görüşündedir. Erkeklerde ise altının zînet maksatlı kullanılması caiz değildir. Ancak tedavi maksatlı olursa, dişlerin birbirine

bağlanması gibi câiz olur. Zira Peygamber Efendimiz (s.a.s.) Arfece ismindeki sahâbenin altından burun takmasına izin vermiştir, dış de bunun gibidir (s. 100).

Dokuzuncu bölümde, erkeklerin tıbbi tedavi maksatlı olarak ipek elbise giymeleri ele alınmıştır. Yazara göre ipek elbise giymek normalde erkeklere haramdır. Ancak Şâfiî ve Hanbelîler alerji vb. tıbbi tedavi için erkeklerin ipek giymesinin câiz olacağını söylemişlerdir. Buna delil olarak da Buhari ve Müslim'in Enes b. Malik'den (r.a.) rivayetinde Peygamber Efendimizin (s.a.s.) Abdurrahman b. Avf ve Zübeyr b. Avvam'a tedavi maksatlı ipek giymelerine izin vermesini göstermektedir (s. 102).

Netice olarak son zamanlarda önemi artan gıdalardaki helâllik ve haramlık noktasında, yazar güncel konuların birçoğuna temas etmiştir. Gıdalarda esas olan, o gıdanın haramlığına dair bir hüküm olmadığı taktirde helâl olmasıdır. Şarabın sirkeye dönüşmesi helâllığe örnek olan bir istihâle şeklidir. Yazarın eti yenmeyen veya ölü hayvanın derisinin tabaklanmakla temiz olması görüşü isabetlidir. Ancak domuzun derisini bundan ayırması daha uygun olurdu. Çünkü çoğunluk onun tabaklanmakla temiz olmayacağını söylemektedir. Yazar, gıdalara çözücü olarak ve başka sebeplerle katılan az miktarda alkolün haram olmadığını söylemektedir. Burada o gıdaların çokça kullanıldığı, bir kişinin uzun süre bunları tükettiği zaman ulaşacağı miktar ile tüm Müslümanlar bunu tükettiğinde ortaya çıkacak olan mahzurlar göz ardı edilmemelidir. Gıdalarda az miktarda kendiliğinden oluşan alkol haram olmamaktadır. Bazı maddeler haramdır, ama necis değildir ki uyuşturucu maddeler buna örnektir. Hayvanlara yedirilen haram ve necis maddeler tartışma konusudur. Kan ve kan ürünlerinin gıdalara katılması da câiz değildir. Haram olan maddelerin tedavide kullanılması hususu ayrı bir durumdur. Sağlıkla ilgili konular genellikle zarûret kapsamında değerlendirilmektedir. Ameliyatlarda narkoz kullanılması, ilaçlarda alkol bulunması buna örnek verilebilir. Ancak bunların alternatifi olan helâl ürünleri araştırmak gerektiği unutulmamalıdır. Yazar âlimlerin çoğunluğunun ittifakla bildirdiği konularda farklı görüşler ortaya koymuştur. Bu noktada dayandığı, istihâle ve istihlâkin her yerde gerçekleştiği meselesi ise günümüz imkânları içinde kesin olarak bilinmemektedir. Özellikle domuz ve mamullerini ayrı bir kategoride değerlendirmek daha uygun olacaktır. Kolaylık helâl çerçevesinde olursa güzeldir, zarûretler ise ayrı bir durumdur. Müslümanlar için mahzurlu olan maddelerin genellikle âyet ve hadislerde bildirilen ölü hayvan (leş), akıcı kan, domuz eti, alkol, uyuşturucu, necâset gibi maddeler olduğunu söylemek mümkündür.

DERGİHAKKINDA

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül aylarında yılda iki kez yayınlanan hakemli akademik bir süreli yayındır. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayını olan *Dergi*, ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları kapsamında yer alan “Din ve İnanç Araştırmaları” konu alanlarında yapılan bilimsel çalışmaları yayımlar.

Dergi’de özgün araştırma ve inceleme makale, derleme makale, olgu sunumu, proje tanıtımı, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımı, bilimsel toplantı haberleri gibi çalışmalar yayımlanır. İlahiyat alanıyla ilgili çalışmalara yer vererek düşünce dünyasına katkıda bulunmak, *Dergi’nin* ana amacını oluşturmaktadır.

YAYIN İLKELERİ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), her yıl Mart ve Eylül aylarında yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), Türkçe’nin yanısıra Arapça, İngilizce ve Almanca çalışmaları da yayımlar.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’nde, İlahiyat bilim alanında özgün araştırma ve inceleme makaleleri, derleme makaleleri, olgu sunumları, proje tanıtımları, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları, bilimsel toplantı haberleri vb. türden bilimsel çalışmalar yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’nde yayımlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelenir, uygun görülen eserler konunun uzmanı üç hakeme gönderilir. Çoğunluğun görüşü doğrultusunda karar alınır.

Çeviri ve sadeleştirme türü çalışmalarda, yazar tarafından gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da eklenmelidir.

Tüm çalışmaların yayım kararını Yayın Kurulu verir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’nde yayınlanan eserlerin dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'ne gönderilen çalışmalar, yazar(lar) tarafından aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyularak gönderilmelidir. Aksi takdirde dergiye ulaştırılan çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce gerekli düzeltmeleri yapması için yazar(lar)a iade edilir.

Eser Gönderilmesi

*Dergi'*de yayınlanması istenen çalışmalar için başvurular ve başvurularla ilgili konularda bilgi talepleri, *Dergi* İnternet sayfası <http://ifdergisi.comu.edu.tr> üzerinden yapılabileceği gibi ifd@comu.edu.tr e-posta ya da karasal posta adresine de yapılabilir.

*Dergi'*de yayımlanmak üzere gönderilen çalışma, daha önce yayımlanmamış veya aynı anda başka bir yerde yayımlama girişiminde bulunulmamış olmalıdır. Yayımlanması istenen çalışmanın birden çok yazarı olması durumunda, her yazarın yayın talebinin olması; çalışmanın gerçekleştirildiği kurumun onayı gerekiyorsa bunun çalışmayla birlikte gönderilmesi gerekir. *Dergi*, bu durumların ihlali söz konusu olduğunda, hiçbir maddi ve manevi sorumluluk kabul etmez.

Değerlendirilmek üzere hakemlere gönderilecek makale nüshalarında yazar(lar)ın kimlik bilgileri olmaması gerektiğinden, çalışmanın iki nüsha halinde sunulması ve bunlardan birinde yazar(lar)ın kimliği ile ilgili hiçbir bilginin yer almaması gerekmektedir. Buna uymayan başvurular, Yayın Kurulu'na değerlendirme için sunulmaz.

Başvurusu yapılan her bir çalışmanın, 10000 kelimedenden fazla olmaması tercih edilir. Bu ebattan büyük olanlar, farklı sayılarda olmak üzere, iki parça halinde yayımlanabilir. Bölünmenin yazar(lar) tarafından her bir parçanın kendi içinde anlam bütünlüğünü sağlayacak biçimde yapılması gerekir.

Eserlerin dili Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca olabilir.

Yazarlar ve yayınevleri, *Dergi'*de tanıtımının yapılmasını istedikleri kitapları, kitap tanıtım yazılarını editöre gönderebilirler. Yayın Kurulu'nun uygun gördüğü kitap tanıtımı yazıları yayınlanır. Gönderilen kitaplar iade edilmez.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nin yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanıp gönderilmelidir.

İzinler

Çalışmasında, başka bir yerde daha önce yayınlanmış ve telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler bulunan yazar(lar)ın, telif hakkı sahiplerinden izin

alması ve bunu başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Söz konusu izinler olmadan yapılan yayın başvurularında, sunulan çalışmanın yazarın kendi eseri olduğu kabul edilecektir. Aksi bir durum söz konusu olursa, *Dergi* sorumluluk kabul etmeyecektir.

Hakem Değerlendirme Süreci

Çalışmaların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editör ve Yayın Kurulu tarafından yapılır; sadece uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir. Eser hakemlerini Yayın Kurulu belirler. İstenen süre içinde hakem(ler)den değerlendirme gelmemesi durumunda, karar Yayın Kuruluna aittir; gerekli görülürse başka hakem(ler) belirlenir. *Dergi*, hakemlerin ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu "kör hakemlik" sistemini kullanmaktadır.

Telif eserler ve çeviriler (orijinal metinleriyle birlikte), üç hakeme gönderilir;

İki ya da üç hakem "yayımlanamaz" raporu verirse, çalışma yayımlanmaz.

İki ya da üç hakem "yayımlanabilir" raporu verirse, çalışma yayımlanır.

Hakemlerin çoğunluğunun "yayımlanamaz" raporu vermemesi durumunda, "Düzeltilmeler yapıldıktan sonra incelemeksizin yayımlanabilir" değerlendirmesi varsa, yazar(lar)dan hakem(ler)in istediği düzeltmeleri yapması, eksiklikleri gidermesi istenir. Yayın Kurulu, düzeltmelerin yapılması durumunda çalışmanın yayımına karar verir.

Hakemlerin çoğunluğunun "yayımlanamaz" raporu vermemesi durumunda, "Düzeltilmeler yapıldıktan sonra yeniden incelemek isterim" değerlendirmesi varsa, yazar(lar)ın istenen düzeltmeleri yapmasından sonra çalışma tekrar aynı hakem(ler)e gönderilir. Hakem(ler)in vereceği nihai değerlendirme doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir.

Hakem(ler)in yapılmasını istediği değişiklikler olduğunda, metnin yazar(lar)ı bunları bildirilen süre içinde yaparak editöre göndermelidir. Gecikme durumunda, editör, eseri yayın programından çıkarabilir.

Eser değerlendirme sürecinde yazar(lar), yazım hatalarına ilişkin düzeltmelerde bulunabilir. Hakemlerin belirttikleri dışında, yazar tarafından eserde yapısal değişiklik yapılması durumunda, çalışma yayın programından çıkarılabilir.

Yayımlanma aşamasına gelen eser, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin tespit ettiği usule uygun olarak yayımlanır.

Yayın Takvimi

Dergi Basım Tarihleri: 30 Mart ve 30 Eylül

Makale Kabul Tarihleri: Mart Sayısı için: 31 Aralık'a kadar

Eylül Sayısı için: 30 Haziran'a kadar

Hakeme Gönderme Tarihleri: Eserler, yayın kurulu kararından sonra, geliş sırasına göre bekletilmeden hakemlere gönderilecektir.

Mart sayısı için son rapor kabul tarihi: 25 Ocak

Eylül sayısı için son rapor kabul tarihi: 25 Temmuz

Bu tarihlerden sonraya kalan hakem raporları yazarlara gönderilecek fakat eserler bir sonraki sayıya bırakılacaktır.

YAZIM İLKELERİ

Başlık Sayfası

Başlık sayfasında sırasıyla şu bilgiler yer almalıdır:

Yazar Bilgileri:

Yazar(lar)ın ad-soyad(lar)ı

Görev unvan(lar)ı

Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum ve adres(ler)i

Yazarın, çok yazarlı başvurularda ilk yazarın, e-posta adresi, telefon ve belgegeçer numarası

Özet ve Anahtar Kelimeler:

Ayrıca başlık sayfasında, sırasıyla İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce özet ile İngilizce anahtar kelimeler (2-10) ve Türkçe başlık, 50-100 kelime arasında Türkçe özet ile Türkçe anahtar kelimeler (2-10 kelime) yer alır. Özetler, belirsiz kısaltmalar ve atıflar içermemelidir.

Metin

Yazılar, PC Microsoft Office Word programında hazırlanarak gönderilmelidir. Metin sonunda çalışmanın kaynakçası yer almalıdır. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamının 10000 kelimeyi (30 sayfayı) aşmaması önerilir.

Sayfa düzeni: Yazılar A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

Biçim: Metin kısmı Book Antiqua yazı tipi, 9 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıklı, özetler 8 punto ve 1,5 satır aralıklı, dipnotlar ise 7 punto ve tek satır aralıklı ile yazılmalıdır. Seçili metnin altını çizme yerine italik olarak vurgulanmalıdır (URL adresleri dışında). Tüm şekil, resim ve tablolar eserin sonunda değil metin içinde uygun noktalara yerleştirilmelidir. Baskı için, resimlerin kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderilmelidir. Gönderilen dosyanın boyutu

çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümler ek dosya olarak tek, tek gönderilebilir.

Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

Kitap: Yazar adı soyadı, *eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.), yayınevi, baskı yeri,tarihi (Örnek Yayınları,İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

Makale: Yazar adı soyadı, “makale adı” (tırnak içinde), *dergi veya eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), yayınevi, baskı yeri,tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

Basılmış sempozyum bildirimleri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin kaynak gösterme usulüne göre olmalıdır (bk. 4.2).

Bir kaynağın dipnotta ikinci ve sonraki gösterim(ler)inde, sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı (kitap ise *italik*, makale ise “tırnak içinde”), cilt ve sayfa numarası yazılır.

Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde, ilgili dilin kendine has bir kuralı yoksa, eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

Ayetler sûre adı, sûre no, ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).

Elektronik kaynaklara atıfta yazar adı, kaynağın (derginin/eserin) adı, yayın tarihi, elektronik kaynağın türü (CD-ROM, vd.) ve varsa cilt, sayfa, paragraf numaraları yer alır. İnternette yapılan alıntılarda, erişim tarihi ve kaynağın tam URL adresi belirtilir.

TELİF HAKKI NOTU

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan eserler için telif hakkı ücreti ödenmez.

Yayımlanan eserlerin her türlü yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kaynak gösterilmek suretiyle eserler referans olarak kullanılabilir.

Yazarlar, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanmış eserlerini, yazılı olarak izin almak koşuluyla, daha sonra başka yayın organlarında da yayımlayabilir.