

**İSLAM  
MEDENİYETİ  
ARAŞTIRMALARI  
DERGİSİ**

The Journal  
of Islamic  
Civilization  
Studies

**İÇİNDEKİLER - CONTENTS**

- OSMANLI DÖNEMİNDE İMAMLARIN MESLEKİ HAYATLARINDA KARŞILAŞTIKLARI SORUNLAR (18. YÜZYIL DİYARBEKİR EYALETİ ÖRNEĞİ) / ( 1-31)  
*Problems Imams Faced in their Professional Life During Ottoman Period (XVIIIth Century Diyarbekir State Example) / Ümit GÜLER*
- 17. YÜZYIL MUTASAVVIFLARINDAN KÂDİRÎ MUHYİD-DÎN'İN NASİHATNÂMESİNDE OSMANLI DEVLET İŞLEYİŞİ VE SOSYAL HAYAT / (32-67)  
*Ottoman State Management and Social Life in the Nasîhatnâme of Kâdirî Muhyiddîn, One of Sufis Living the 17th Century / Habibe KAZANCIOĞLU*
- RİFÂİYYENİN PİRİ SEYİD AHMET ER-RİFÂÎ'DE FAKR VE PRATİK TEZÂHÜRÜ FÜTÜVVET / (68-99)  
*Fakr And Its Operational Manifestation Futuwah in Seyyid Ahmed Al-Rifâi Pir (Establisher) of Rifaiyyah Order / Abdullah ÇAKIR*
- 18. YÜZYILDA YAZILMIŞ BİR NASİHAT KİTABI: LEVHNÂME / (100-122)  
*A Book of Advice Written in the 18th Century: Levhnâme / Ömer Faruk YİĞİTEROL*

**ÇEVİRİLER - TRANSLATIONS**

OSMANLI'DAN CUMHURİYETE TÜRKİYE VATIKAN İLİŞKİLERİ / (Çev. Bayram AKBULUT) (123-159)  
*Turkey-Vatican Relations from the Ottomans to the Republic / Ahmet TÜRKAN*

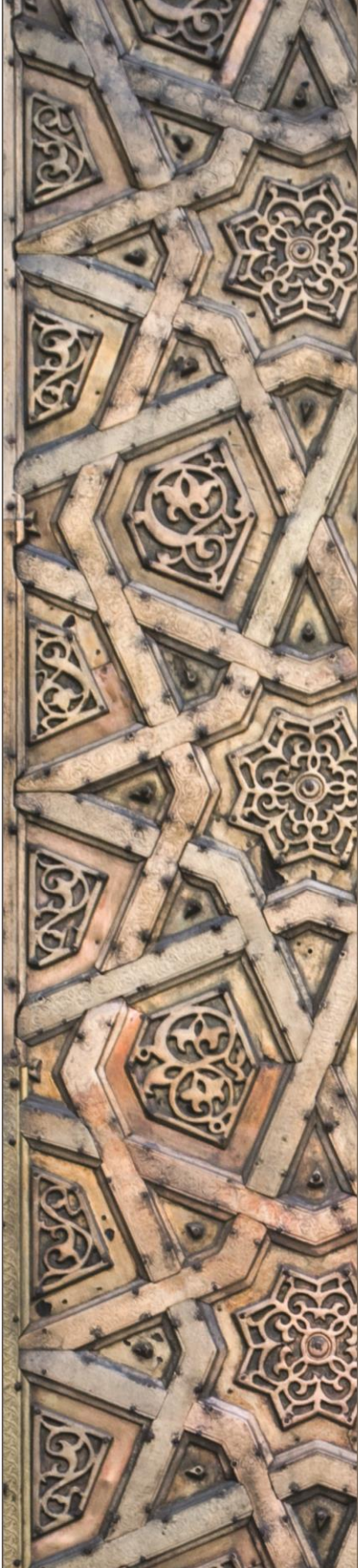
ALTI AYDA BİR YAYIMLANAN  
ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ

**İSLAM  
MEDENİYETİ  
ARAŞTIRMALARI  
DERGİSİ**

The Journal  
of Islamic  
Civilization  
Studies

ÇİLT-VOLUME: 4 / SAYI-ISSUE: 1  
HAZİRAN-JUNE 2019





ALTI AYDA BİR YAYIMLANAN  
ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*The Journal  
of Islamic  
Civilization  
Studies*

CİLT-VOLUME: 4 / SAYI-ISSUE: 1  
HAZİRAN-JUNE 2019



# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ (İMAD)

The Journal of Islamic Civilization Studies

Cilt/Volume: 4 • Sayı/Issue: 1 • Yıl/Year: Haziran-June 2019

İMAD uluslararası ve hakemli bir dergidir.

6 ayda bir yayımlanmaktadır.

İMAD is an international, peer-reviewed and biannual journal

## Derginin Sahibi / Owner of the Journal

Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına

On behalf of Dumlupınar University

Prof. Dr. Halis Aydemir

## Baş Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Rifat Türkel

## Editörler Kurulu / Editorial Board

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Türkan, Dumlupınar Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi İlhami Günay, Dumlupınar Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Kasım Kocaman, Dumlupınar Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Selami Erdoğan, Dumlupınar Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Ümit Aktı, Dumlupınar Üniversitesi, Türkiye

## Danışma Kurulu / Advisory Board\*

Prof. Dr. Abdülhamit Tüfekçioğlu, Marmara Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Ahmet KAVAS, T.C. Dışişleri Bakanlığı Encemine/Çad Büyükelçiliği, Türkiye  
Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Bilal Kemikli, Uludağ Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Cağfer Karadaş, Uludağ Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Cahit Baltacı, Emekli Öğretim Üyesi, Türkiye  
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu, Atatürk Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Elfine Sibgatullina, Rusya Bilimler Akademisi, Rusya Federasyonu,  
Prof. Dr. Hüsamettin İnaç, Dumlupınar Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. İsmail Durmuş, 29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. İsmail Yiğit, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya, Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Mustafa Ağırman, Atatürk Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Mustafa Tahralı, 29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Seyfettin Erşahin, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Süleyman Derin, Marmara Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Zülfikar Güngör, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
Doç. Dr. Mehdi Çiftçi, Gazi Üniversitesi, Türkiye  
Dr. Amina Siljak Jesenkovic Saraybosna Üniversitesi, Şarkiyat Enstitüsü, Bosna Hersek

\*Adına göre alfabetik sırada / In alphabetical order by name

## Redaktörler / Proof readers

Arş. Gör. Sümeyye Sevinç, Arş. Gör. Ayşenur Aydın, Arş. Gör. Emeti Çalışkan, Arş. Gör. Hilal Özdemir

## Dizgi ve Şekil Sorumlusu

Öğrt. Gör. Semra Güler, Arş. Gör. Sümeyye Sevinç

## İndeks Sorumlusu

Arş. Gör. Sümeyye Sevinç

## Yönetici Asistanı

Arş. Gör. Tuğberk Uğurlu

## Tasarım / Graphic Design

Arş. Gör. Resul Ay

## Yayın Türü

Süreli Yayın

## Yayın Periyodu / Period

Altı ayda bir (Haziran-Aralık aylarında) yayımlanır.

Published biannually (June and December)

## Baskı Tarihi

Haziran-June 2019

## Baskı / Printed by

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi / Kutahya Dumlupınar University

## İletişim / Correspondence

Dumlupınar Üniversitesi, İslam Medeniyeti Uygulama ve Araştırma Merkezi, Merkez Kampüs İslami İlimler Fakültesi No:1-7 Tavşanlı Yolu 10. km  
Kütahya/Türkiye

Tel. / Faks: +90 274 265 22 29 / +90 274 265 22 30 • imad.dpu.edu.tr • [imad@dpu.edu.tr](mailto:imad@dpu.edu.tr)

## Abonelik / Subscription

İMAD open access politikasını benimsemiş bir dergi olup İMAD'ın tüm yazıları elektronik ortamdan ücretsiz takip edilebilir.

All issues of the İMAD may be read over the official site.

<http://dergipark.gov.tr/imad>

İmad, EBSCOhost, SOBIAD, Google Akademik ve İSAM veritabanı tarafından taranmaktadır.

**İSLAM  
MEDENİYETİ  
ARAŞTIRMALARI  
DERGİSİ**

The Journal  
of Islamic  
Civilization  
Studies

**İÇİNDEKİLER - CONTENTS**

- OSMANLI DÖNEMİNDE İMAMLARIN MESLEKİ HAYATLARINDA KARŞILAŞTIKLARI SORUNLAR (18. YÜZYIL DİYARBEKİR EYALETİ ÖRNEĞİ) / ( 1-31)  
*Problems Imams Faced in their Professional Life During Ottoman Period (XVIIIth Century Diyarbekir State Example) / Ümit GÜLER*
- 17. YÜZYIL MUTASAVVIFLARINDAN KÂDİRÎ MUHYİD-DİN'İN NASİHATNÂMESİNDE OSMANLI DEVLET İŞLEYİŞİ VE SOSYAL HAYAT / (32-67)  
*Ottoman State Management and Social Life in the Nasihatnâme of Kâdirî Muhyiddîn, One of Sufis Living the 17th Century / Habibe KAZANCIOĞLU*
- RİFÂİYENİN PİRİ SEYYİD AHMET ER-RİFÂÎ'DE FAKR VE PRATİK TEZÂHÜRÜ FÛTÛVVE / (68-99)  
*Fakr And Its Operational Manifestation Futuwwah in Seyyid Ahmed Al-Rifâî Pir (Establisher) of Rifaiyyah Order / Abdullah ÇAKIR*
- 18. YÜZYILDA YAZILMIŞ BİR NASİHAT KİTABI: LEVHNÂME / (100-122)  
*A Book of Advice Written in the 18th Century: Levhnâme / Ömer Faruk YİĞİTEROL*

**ÇEVİRİLER - TRANSLATIONS**

OSMANLI'DAN CUMHURİYETE TÜRKİYE VATİKAN İLİŞKİLERİ / (Çev. Bayram AKBULUT) (123-159)  
*Turkey-Vatican Relations from the Ottomans to the Republic / Ahmet TÜRKAN*





# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ (İMAD)

## YAYIN İLKELERİ

1. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)*, uluslararası, hakemli, bilimsel bir dergi olup yılda en az iki kez yayınlanır.
2. *İMAD*, Türkçe ağırlıklı olmak üzere İngilizce, Arapça dillerindeki çalışmaları kabul eder. Gerekliğinde diğer dillerde de yazı kabul edebilir.
3. *İMAD*, İslam medeniyeti kapsamındaki bilimsel çalışmalara yer veren uluslararası hakemli “elektronik” bir dergidir. Ancak tanıtım ve kurumlara göndermek amacıyla belirli sayıda basımı yapılabilir.
4. *İMAD*'da, İslam medeniyeti kapsamındaki ilahiyat, tarih, sosyoloji, mimarlık, gelenekli sanatlar, iktisat, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler, antropoloji, edebiyat gibi alanlarda özgün araştırma, değerlendirme (makale, kitap, bilimsel toplantı), inceleme, derleme, bildiri, röportaj ve edisyon kritik tarzı çalışmalar yayımlanır.
5. Hakem sürecinde çift taraflı körleştirme sistemi uygulanarak hakemlerin ve yazı sahiplerinin isimleri gizli tutulur.
6. Dergiye gönderilen dokümanlar beş yıl süreyle elektronik ortamda saklanır.
7. Editörler kurulu, yazıda konu ve anlam bütünlüğünü bozmayacak şekilde kısaltma yapabilir ve gerekli gördüğü sözcükleri değiştirebilir; yazının bölümler halinde yayımlanmasına karar verebilir.
8. Çalışmalar ister yayımlansın isterse yayımlanmasın geri gönderilmez.
9. *İMAD*'a gönderilen çalışmalar özgün olmalı, önceden herhangi bir yerde yayımlanmamış veya *İMAD* yayın kurulu ile eş zamanlı olarak başka bir (dergi editörler kurulu tarafından) yerde inceleniyor olmamalıdır.
10. *İMAD*'da yayımlanan çalışmaların, telif hakkı dergiye aittir. Yazarlara telif hakkı için ücret ödenmez. Yayımlanmış çalışmanın tamamının tekrar yayın hakkı, derginin iznine bağlıdır. Bununla birlikte çalışmanın yazarı derginin onayı olmadan kendi kurs/ders materyali olarak kullanılmak üzere istediği adette çalışmanın kopyasını yapabileme hakkına sahiptir.
11. *İMAD*'da yayımlanan çalışmaların bilimsel, idari ve diğer sorumlulukları yazarlarına aittir.



12. *İMAD*'a gönderilen çeviri yazılar için, makale sahibinin yayın izni ve orijinal metin gereklidir. Ayrıca çeviri çalışmaları da telif çalışmaları gibi hakem onayına gönderilir.
13. Editör, biçim ve alanlar açısından uygun bulduğu yazıları hakemlere gönderir, makaleler iki hakemin onayıyla yayına kabul edilir. Hakem görüşlerinden biri olumlu diğeri olumsuz ise makale ya üçüncü bir hakeme gönderilir ya da danışma kurulunun kararına başvurulur.
14. Türkçe harici dillerde gönderilen yazılar ile yazı özetleri, ilgili yabancı dil hakemlerine gönderilir.
15. *İMAD*'a gönderilen tüm yazıların yazarlarına, yazının ulaştığına dair bilgi gönderilir. Değerlendirme sürecinin üç ayı geçmemesi sağlanmaya çalışılır. Kabul veya ret kararı verilmesi üzerine, başvuruyu yapan yazar elektronik ortamda konu hakkında bilgilendirilir. Bu süreç içerisinde, varsa hakemler tarafından yapılan önerilerin gözden geçirilmesi gerekmektedir.
16. Yayınlanması için düzeltilmesine karar verilen yazılar, yazarları tarafından en geç (elektronik postanın yanıtlanması için gerekli süre dâhil) 20 gün içerisinde düzeltilip gönderilmelidir. Düzeltilmiş metin, gerekli görüldüğü durumlarda, değişiklikleri isteyen hakemlerce tekrar incelenebilir.
17. Hakem onayı alan makaleler, Derginin konu içeriği esas olmak üzere, sıraya konularak ve dergi tasarımına uygun hale getirilerek yayınlanır.
18. *İMAD*'a gönderilecek yazılar ve telif hakkı sözleşmesi Word formatında yazarın kendi elektronik posta adresinden dergi editörlüğüne elektronik ortamda ulaştırılmalıdır.
19. *İMAD*'a gönderilecek tüm yayınlar Dergi Web sitesinden üye yazar aracılığıyla dergi editörlüğüne ulaştırılmalıdır. (Doküman içerisinde bulunan tüm resim ve grafiklerin doğru yerde olduğu kontrol edilmeli, grafik veya resimler zorunlu olmadıkça ayrı bir dosya olarak gönderilmemelidir.)
20. Yayın ve yazım esaslarına uymayan yazılar değerlendirmeye alınmazlar.
21. Dergi yazım kuralları, ilkeleri ve süreci ile ilgili editörler kurulu ekleme ve değişiklik yapabilir. Yapılan değişiklikler ilan edilir.



## THE JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION STUDIES ( JICS)

### PUBLISHING PRINCIPLES

1. The Journal of Islamic Civilization Studies ( JICS) is an international and peer-reviewed journal. It is published at least two times in a year.
2. By *JICS*, the texts written in English, Arabic and mainly in Turkish will be accepted. Textes in other languages will be accepted too, if required.
3. *JICS* is a peer- reviewed, international and “electronic” journal that includes academic studies related to Islamic civilization. Yet, for introducing and sending to institutions it can be printed in a limited number.
4. In *JICS*, these kind of textes like original researches, reviewing, compilations, notifications, interviews, edition criticals and assesments about an article, a book or an academic meeting which are in the field of theology, history, sociology, architect, traditional art, economics, political sciences, international relationships, anthropology and literature etc. within the context of Islamic Civilization will be published.
5. Peer reviewers and authors’ names are kept private by making Reviewers and authors are blinded to each other.
6. Documents submitted to journal will be kept electronically during the next five years.
7. Editorial Board is authorized to make any changings on text such as abbreviation on condition of keeping meaning integrity and changing words if necessary. Besides aditorial board is also authorized to decide to publish the text in parts.
8. Studies will not be sent back whether accepted for publishing or not.
9. Documents submitted to *JICS* must be original or not published at any journal before and not be studying on by another journal’s editorial board while *JICS*’s editorial studying on.
10. Copyrights of documents that published by *JICS* are belong to *JICS*. Any payment will not be done to the authors for copyright. Published texts’ re-publication rights is completely up to *JICS*’s permission. In addition, author of the text can reproduce for using as course material as much as he / she wants without any permisssion from *JICS*.
11. Published academic texts’ administrative and other responsibilities are belong to the authors.
12. For translations sent to *JICS*, the original text and author’s permission are necessary. Besides Translations will be sent to peer- reviewers just like the others.



13. Editor will send the texts to reviewers if he / she approves it's content in terms of academic area and form. Articles will be accepted to publishing if two reviewers approve. If one of reviewer's opinion is negative, either it will be sent to a third reviewer or advisory's board's opinion will be taken in account.
14. Abstracts and texts submitted to *JICS* in a foreign language will be sent to that foreign language's reviewers.
15. All authors who submits texts to *JICS* will be informed about their texts's reach. Evaluation process will be end in three months. About rejection or acceptance of the text, author will be informed in electronic media. In this process, reviewers' advices should be taken into account.
16. Textes are decided to should be corrected for publishing, must be corrected and sent by the authors in 20 days ( including the necessary time for replying the e-mail). Corrected text can be studied again by the reviewers who asks the corrections, if necessary.
17. The articles which get approval of reviewer will be published based on content of the issue by placing order and rearranging for journal's design.
18. Documents such as texts and copyright agreement must be sent from author's own e-mail account to journal's editorship in Word format.
19. Whole texts that are going to send to *JICS* must be submitted to editorship from *JICS*'s home page via a member author. (Places of pictures or graphs in the text must be checked out. If it is not essential, pictures and graphs should not be sent as a different file.)
20. If the text does not comply with the dictation rules, they will be ignored.
21. Editorial board is authorized to make changes about dictation rules, publishing principles and process. These changes will be declared.



# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ (İMAD)

## YAZIM İLKELERİ

1. İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi'ne (İMAD)'a, gönderilen Türkçe makalenin başında 150-250 **kelimedden** oluşan **Türkçe (özet) ve İngilizce (Abstract)**, beş kelimelik **Türkçe (Anahtar Kelimeler)** ve **İngilizce (Keywords)**, **Türkçe ve İngilizce başlığa** yer verilmelidir. Diğer dillerde gönderilen makalelerin başında ise ilk önce yayın dili sonra Türkçe özet ve anahtar kelimeler bulunmalıdır. Bu şartları yerine getirmeyen yazılar hakem sürecine alınmazlar.
2. İMAD'a gönderilen yazılar hakem sürecine gireceği için, sisteme eklenen yazıların içine isim veya yazarın kimliğini deşifre edici bilgiler konulmamalıdır. Makalenin hakem süreci tamamlandıktan sonra yazar veya yazarlar ile ilgili bilgiler makaleye editör tarafından eklenecektir.
3. İMAD'a gönderilen yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

Kağıt Boyutu	A4 Dikey
Üst Kenar Boşluk	4 cm
Alt Kenar Boşluk	3 cm
Sol Kenar Boşluk	3 cm
Sağ Kenar Boşluk	3 cm 3
Yazı Tipi	Times New Roman
Yazı Tipi Stili	Normal
Yazı ve Başlık Boyutu (normal metin)	12
Boyutu (dipnot metni)	10
Paragraf Aralığı	Önce 6 nk - Sonra 0 nk
Paragraf Girintisi	1,25 cm 1,25 cms
Satır Aralığı	1,5



4. Microsoft Word programında olmayan özel bir yazı tipi (font) kullanılmış yazılarda (Arapça fontlar ve transkripsiyon alfabesi dahil), kullanılan yazı tipi, çalışma sisteme eklenirken font dosyası da eklenmelidir.
5. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir.
6. Yazıların yazım ve noktalamasında TDK Yazım Kılavuzu, TDV İslam Ansiklopedisi'ndeki en son baskı esas alınır. Gönderilen yazılar dil ve anlatım açısından bilimsel ölçülere uygun, açık ve anlaşılır olmalıdır.
7. Makalelerin referans kuralları ekteki kurallar çerçevesinde uygulanır. Her makalenin sonunda mutlaka kaynakça bulunmak zorundadır.

## **THE JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION STUDIES (JICS)**

### **SPELLING PRINCIPLES**

1. Turkish and English abstracts consisting of 150-250 words, Keywords at both languages consisting of 5 words and headline in English and Turkish should be placed at the beginning of Turkish articles submitted to JICS . At the beginning of articles sent in other languages, firstly the publication language and then Turkish abstract and keywords must be ready. Any article that not having characteristics mentioned above, will not be accepted for referee process.
2. Since articles submitted to JICS will be enroled to referee process, name or informations revealing the identity of author shouldn't be added to the article which is added to the system. After completion of the process of the referee, informations about author (s) will be added to the articles by the editör.
3. The articles submitted to IMAD, they must be composed in the formation of Microsoft Word and the structure of pages should be organized as follows:

Paper Size	A4 vertical
Top Margin	4 cms
Lower Margin	3cms
Left Margin	3 cms
Right Margin	3 cms
Font	Times New Romania
Font Style	Normal
Font Size	12
Footnotes size	10
space between paragraphs	before 6 nk- after 0 nk



indentation	1,25 cms
interlinear space	1,5

4. The texts were written with a font doesn't exist in Microsoft Word (including Arabic fonts and transcription alphabet), font file should be added too with the text while text is adding to the system.
5. In the texts; details like page number, footer and header should not be exist.
6. About texts' spelling and punctuation, last edition of Encyclopedia of Turkey Diyanet Foundation and spelling rules are set by Dictionary of TDK. Articles submitted to JICS in terms of language and expression should be clear, understandable and appropriate to academic criterias.
7. Referance rules are attached. At the end of all texts, bibliography has to be exist.



---

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ (İMAD)

---

The Journal of Islamic Civilization Studies

---

Cilt/Volume: 4 • Sayı/Issue: 1 • Yıl/Year: Haziran-June 2019

## İçindekiler/Contents

### MAKALELER / ARTICLES

- **OSMANLI DÖNEMİNDE İMAMLARIN MESLEKİ HAYATLARINDA KARŞILAŞTIKLARI SORUNLAR (18. YÜZYIL DIYARBEKİR EYALETİ ÖRNEĞİ) / ( 1-31)**

*Problems Imams Faced in their Professional Life During Ottoman Period (XVIIIth Century Diyarbekir State Example) / Ümit GÜLER*

- **17. YÜZYIL MUTASAVVIFLARINDAN KÂDIRÎ MUHYİDDİN'İN NASİHATNÂMESİNDE OSMANLI DEVLET İŞLEYİŞİ VE SOSYAL HAYAT / (32-67)**

*Ottoman State Management and Social Life in the Nasîhatnâme of Kâdirî Muhyiddîn, One of Sufis Living the 17th Century / Habibe KAZANCIOĞLU*

- **RİFÂİYYENİN PİRİ SEYYİD AHMET ER-RİFÂÎ'DE FAKR VE PRATİK TEZÂHÜRÜ FÜTÜVVET / (68-99)**

*Fakr And Its Operational Manifestation Futuwah in Seyyid Ahmed Al-Rifâî Pir (Establisher) of Rifaiyyah Order / Abdullah ÇAKIR*

- **18. YÜZYILDA YAZILMIŞ BİR NASİHAT KİTABI: LEVHNÂME / (100-122)**

*A Book of Advice Written in the 18th Century: Levhnâme / Ömer Faruk YİĞİTEROL*

### ÇEVİRİLER / TRANSLATIONS

- **OSMANLI'DAN CUMHURİYETE TÜRKİYE VATIKAN İLİŞKİLERİ / (Çev. Bayram AKBULUT) (123-159)**

*Turkey-Vatican Relations from the Ottomans to the Republic / Ahmet TÜRKAN*



OSMANLI DÖNEMİNDE İMAMLARIN MESLEKİ HAYATLARINDA KARŞILAŞTIKLARI SORUNLAR

(18. YÜZYIL DİYARBEKİR EYALETİ ÖRNEĞİ)\*

Problems Imams Faced in their Professional Life During Ottoman Period

(XVIIIth Century Diyarbekir State Example)

Ümit GÜLER\*\*

Öz

Osmanlı Devleti'nde imamlar, Müslüman topluma hizmet veren kadrolar içerisinde en geniş yeri tutmakla birlikte üstlendikleri dinî, toplumsal ve resmi görevlerle oldukça önemli bir konumdaydılar. Bu sebeple imamlık, Osmanlı İslam toplumunun önde gelen kurumlarından ve geçirdiği değişim ve dönüşümlerle birlikte günümüzde de büyük bir ehemmiyeti haizdir. Mezkûr öneme istinaden bu çalışmada, şimdiye kadar herhangi bir araştırmaya konu edilmemiş olan Osmanlı toplumunda imamların mesleki hayatlarında karşılaştıkları sorunlar ele alınmıştır. Araştırmanın amacı, 18. yüzyıl Diyarbekir ahkâm defterleri ve yine Diyarbekir (Âmid) şer'iyeye sicilleri çerçevesinde ilgili dönemde imamların mesleki hayatlarında karşılaştıkları sorunları ortaya koymaktır. Araştırma neticesinde ilgili dönemde imamların mesleki hayatlarında karşılaştıkları sorunların toplam 60 farklı belgeye yansıdığı tespit edilmiştir. Yapılan tasnife göre bu sorunların en sık rastlanılanı vakıflarla ilgilidir. Bunu sırasıyla usulsüz vergi tahsili meselesi, görevlerine yönelik usulsüz müdahaleler, nikâh kıyma ve gasil meseleleri ve sosyal hayatta karşılaşılan az sayıdaki diğer bazı sorunlar takip etmektedir. Bu sorunlar içerisinde özellikle vakıflar, usulsüz imamlık beratları ve vergilere dair meselelerin dikkate değer bir ciddiyette olduğu ve ilgili kurumların işleyişinde birtakım bozulmaların meydana geldiği gözlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Osmanlı, İmamlar, Mesleki Hayat, Diyarbakır.

**Abstract**

Imams in Ottoman State were in quite an important position due to their religious, social and official duties since they occupied the largest place among the institutions serving the Muslim community. For this reason, the profession of imam is the most prominent institution of Ottoman Islam community; and it displays a great importance with the transformations and changes it has experienced. Based on the abovementioned importance, the problems that imams of Ottoman community faced in their professional life have been handled in this study, which has not been the

\* Makale Gönderilme Tarihi:01.05.2019 / Makale Kabul Tarihi: 31.05.2019 / Makale Yayın Dönemi: Haziran 2019

Doi: 10.20486/imad.603342

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Batman, Türkiye / e-posta: umit.guler@batman.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0828-4197>



subject of any studies so far. The aim of the study is to reveal the problems that the imams faced in their professional life in the related period within the context of XVIII century Diyarbakir Ahkam Books and also Diyarbakir (Amid) Sharia Registry Books. As a result of the investigation, it was established that the problems that imams faced in their professional life were recorded in a total of 60 different records. According to classification, one of the most frequently faced problems was about foundations. Problems related to illegal tax collection, improper interferences in imams due to their duties, performing marriage contract and dead washing and few problems that are faced in social life are the subsequent problems.

**Keywords:** Islamic History, Ottoman, Imams, Professional Life, Diyarbakir.

## GİRİŞ

Kurân-ı Kerim'in yedi yerinde tekil, beş yerinde de çoğul olarak geçen "imam" tabiri<sup>1</sup>, kelime anlamı itibariyle "öne geçmek, sevk ve idare etmek" gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise "cemaatle kılınan namaza önderlik eden kimse" ve "devlet başkanı" anlamlarını taşır.<sup>2</sup> Bu çalışmaya konu olan imamlık ile cemaatle kılınan namaza önderlik etme görevi kastedilmektedir.

Bidayetinden beri önemli rol ve vazifelere sahip olan imamlık kurumu, Osmanlı Devleti'nde Müslüman topluma hizmet veren kadrolar içerisinde en geniş yeri işgal etmiştir.<sup>3</sup> Bunun yanı sıra mahalle ve köylerde görev ifa eden imamlar toplum üzerinde oldukça etkiliydiler. Köy imamları, görev icra ettikleri kırsal kesimdeki insanların rehberlik ve önderliğini yaptıklarından ötürü nüfuzlu ve saygın bir konuma sahiptiler. Ancak köy imamlarına nispetle mahalle imamlarının sorumluluk ve yetki sahası çok daha genişti.<sup>4</sup> Zira onlar, Tanzimat devrine kadar devleti temsil etmek üzere mahallenin önde gelen sorumlusu<sup>5</sup> ve icra edilmesi gereken birçok işte kadıların tabii yardımcısıydı. Mahallenin nizam ve asayişinin temini; içki içilen yerlerin tespiti, fuhuşla mücadele, İslami adaba riayet ve dinî vecibelerin edası gibi birçok konuda gözetleyici konumdaydılar. Bunların haricinde ölüm ve defin, doğum kayıtları, nikâh akdi ve

---

<sup>1</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâki, "İmâm", *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kurâni'l-Kerîm*, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 99.

<sup>2</sup> Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "İmam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 178; Ayrıca bk. W. İvanov, "İmâm", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988), 5: 980.

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bk. Kemal Beydilli, *Osmanlı'da İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, (İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2013), 11 vd.

<sup>4</sup> Beydilli, *Osmanlı'da İmamlar*, 11; Kemal Beydilli, "İmam" (Osmanlı Devleti'nde İmamlık), (İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, 2000), 22: 181.

<sup>5</sup> Beydilli, *Osmanlı'da İmamlar*, 16; Beydilli, "İmam", 22: 181.



boşanma işlemleriyle de ilgilenirlerdi. Aynı zamanda mahalle ve çevre temizliği gibi belediye işlerinde de sorumlulukları vardı.<sup>6</sup> Binaenaleyh mahalle imamlarının Tanzimat dönemine kadar icra etmiş oldukları görevlerin din işleriyle sınırlı olmadığı, hatta bu görevlere nispetle mahalle yönetimiyle ilgili görevlerinin daha ağırlıklı olduğu söylenebilir. Ancak mahalle imamlarının yönetime dair görev ve sorumlulukları, II. Mahmud döneminde kurulmaya başlanan muhtarlık teşkilâtıyla birlikte giderek azalma göstermiştir.<sup>7</sup>

Osmanlı dönemi imamlık müessesesi hakkındaki genel bilgiler, muhtelif birçok çalışmada ele alındığından bilinen hususların tekrarına lüzum görülmemiştir.<sup>8</sup> Ancak incelenen belgelerden imamlık kurumuna dair elde edilen bilgiler bir sonraki başlık altında paylaşılacak ve müesseseye biraz daha yakından bakılacaktır.

Osmanlı İslam toplumunun en önemli kurumlarından olan ve geçirdiği değişim ve dönüşümlerle birlikte günümüzde de hayatiyetini sürdüren imamlık müessesesi, taşıdığı ehemmiyete rağmen araştırmacılar tarafından hak ettiği ilgiyi görmemiştir.<sup>9</sup> Bu müessese, her ne kadar son dönemde araştırmacıların ilgisini daha fazla çekmeye başlamış olsa da henüz kurumu tüm yönleriyle aydınlatacak birikime ulaşıldığı söylenemez. Müesseseye dair ihmal edilen konulardan biri de imamların mesleki hayatlarında karşılaştıkları sorunlardır. Zira henüz mevzuyu ele alan herhangi bir çalışma gerçekleştirilmiş değildir. Mevcut çalışmalarda konuya dair verilen bilgiler de son derece az ve dağınıktır. Hâlbuki belli bir çerçevede, farklı zaman ve zeminleri esas

<sup>6</sup> Faruk Tut, *Osmanlılarda İmam-Hatiplik Müessesesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1991), 36-38; Beydilli, “İmam”, 22: 181.

<sup>7</sup> Tut, *Osmanlılarda İmam-Hatiplik*, 40; Ziya Kazıcı, “Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi”, *İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler*, ed. Vecdi Akyüz - Seyfettin Ünlü, (İstanbul: İlke Yayınları, 1996), 1: 436; Beydilli, “İmam”, 22: 182.

<sup>8</sup> Beydilli, *Osmanlı'da İmamlar*, 11 vd.; Tut, *Osmanlılarda İmam-Hatiplik*, 14 vd.; Beydilli, “İmam”, 22: 181-186.

<sup>9</sup> Osmanlı dönemi imamlık müessesesi üzerine yapılan çalışmalar şu eserlerle sınırlıdır: Beydilli, *Osmanlı'da İmamlar*; Tut, *Osmanlılarda İmam-Hatiplik*; Ahmet Akın, *1575-1600 Tarihli Bursa Şer'îye Sicillerine Göre Din Görevlisinin Sosyal Hayattaki Rolü*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2002); Kazıcı, “Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi”, 1: 431-437; Ziya Kazıcı, “Osmanlılarda Mahalle İmamlarının Bazı Görevleri”, *İslam Medeniyeti Mecmuası* 5/3 (C.Evvel 1402): 29-35; Ahmet Akın, “Osmanlı'da Din Görevlisinin Konumu Üzerine Değerlendirmeler”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2006): 65-104; Murat Akgündüz, “Osmanlı Padişahlarının Özel İmamları: İmâm-ı Sultânîler”, *İSTEM* 4/7 (2006): 65-74; İsmail Arslan “XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda İmamlar, Muhtarlar ve Köylüler: Balıkesir Örneği”, *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/13 (2007): 235-248; M. Asım Yediyıldız, “Bursa Ulucâmi İmâmlığı ve İmâmı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008): 121-145; Mefail Hızlı, “Osmanlı Mahalle İmamlarının Performanslarına Dair”, *TESAM* 1 (2014): 41-51; Miraç Tosun, “18. Yüzyıl Trabzon'unda Namaz İbadetinin Önemi ve İmamlar”, *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 22 (2017): 59-72; Beydilli, “İmam”, 22: 181-186.



alacak çalışmalar kurumun aydınlatılmasına büyük katkı sunacaktır. Bunun yanı sıra imamların verimlilik ve etkinlikleri, günümüz İslam toplumlarının temel problem sahalarından biridir. Ancak bu meselenin sağlıklı biçimde tartışılabilmesi için problemlerin tarihi kökenlerine inilerek elde edilecek veri ve bulgularla çok boyutlu olarak analiz edilmesi gerekmektedir. Mezkûr noktadan hareketle bu çalışmada, şimdiye kadar herhangi bir araştırmaya konu edilmemiş olan Osmanlı toplumunda imamların mesleki hayatlarında karşılaştıkları sorunlar ele alınmıştır ve amaç, belgeler ışığında mevzunun aydınlatılmasına yönelik mütevazı bir katkı sunmaktır. Çalışma, 18. yüzyıl Diyarbakir eyaleti örneği üzerinden işlenecek olup araştırmanın veri tabanını döneme ait Diyarbakir ahkâm defterleri ve yine Diyarbakir (Âmid) şer’iyye sicilleri oluşturmaktadır.

## 1. BELGELER IŞIĞINDA İMAMLIK KURUMUNUN GENEL GÖRÜNÜMÜ

Giriş kısmında imamlık kurumuna dair literatürde paylaşılan bazı genel bilgilere yer verilmiştir. Bu kısımda ise ilgili dönem belgelerinden imamlığın kurumsal yapısına dair elde edilen bilgilere değinmenin, ele alınacak mevzunun ortaya konulmasına katkı sunacağı düşünülmüştür.

Döneme ait belgeler, imamlık kurumunun oldukça saygın ve önemli bir konumunun olduğuna işaret etmektedir. İncelenen birçok belgede imamlar, “muktedâ-yı nâs”<sup>10</sup>, yani toplumun önder ve rehberi olarak tanımlanmaktadır. Belgelerde de ifade edildiği gibi bundan dolayı da “rüsûm-ı ra’iyyet” ve “tekâlîf-i şâkka” vergilerinden muaf tutulmuşlardır.<sup>11</sup> “Muktedâ-yı nâs” tabiri, Osmanlı Devleti’nin bu kuruma atfettiği değere işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir.

İmamların saygınlıklarına ve toplum içerisindeki fonksiyonlarına yönelik önemli bir görünüm de “şühûdü’l-hâl” üyeleri olarak belgelere yansımış olmalarıdır. Hatta ilgili

---

<sup>10</sup> Muktedâ kelimesi, “uyulan, örnek tutulan, önde bulunan; kendisine uyulan imam, reis” gibi anlamlara gelmektedir. bk. Ferit Devellioğlu, “Muktedâ”, *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lügat*, (Ankara: Aydın Kitapevi Yayınları, 1999), 681.

<sup>11</sup> “e’imme ve hutebâ muktedâ-yı nâs oldukları i’tibârıyla rüsûm-ı ra’iyyet ve bilâ-emri şerîf tekâlîf-i şâkka alınmaz, cümlesinden mu’âflardır, kânûn üzere amel olunmak emrim olmuştur.” bk. DAD (Diyarbakır Ahkâm Defterleri), 2, 013-1; Başka örnekler için bk. DAD, 2, 013-1; DAD, 2, 138-3; DAD, 2, 209-3; DAD, 3, 254-1.



belgelerde imamlık görevinden sonra en çok gözlemlendiği yerlerin şühûdü'l-hâl üyeliği olduğu söylenebilir.<sup>12</sup>

Osmanlı'da şühûdü'l-hâl görevi, en az iki kişiden oluşarak mahkemede davayı dinleyen, davanın usulüne uygun biçimde görüldüğüne tanıklık eden ve gerekli hallerde hâkim tarafından görüşlerine başvurulmuş kişilerden meydana gelmekteydi. Bu kişiler yargı makamı olan mahkemenin adaletine ve aleniyetine şahitlik ederlerdi. Bu sebeple onların hazır bulunmadığı veya hükmü imzalamadığı bir dava muteber sayılmazdı.<sup>13</sup> Bundan dolayı şühûdü'l-hâl görevi ifa eden kişilerin umumiyetle toplumun ileri gelen, saygın üyelerinden oluştuğu ifade edilmektedir.<sup>14</sup> Yasal bir zorunluluğu olmamasına rağmen imamların sıklıkla bu görevi ifa etmiş olmaları, onların saygınlıklarına yönelik önemli bir göstergedir.<sup>15</sup>

İmamlık görevine atamaların aşağıda temas edilecek muhtelif yollarla olabildiği gözlenmiştir. Bunların tamamının padişah beratı ile olduğu bir çok belgeye yansımıştır. İmamlık görevlendirmeleri vazifeyi elinde bulduran kişilerin göreve liyakatli bir evladına,<sup>16</sup> kardeşine<sup>17</sup> veya yabancı bir kişiye<sup>18</sup> bırakması suretiyle olabildiği gibi vefat eden bir kişinin yerine devlet tarafından bir başka kişinin atanması suretiyle de gerçekleşebilmiştir.<sup>19</sup> Kimi zaman da imamın vefat etmesiyle vakıf mütevellilerinin tercih ettikleri kişi atanmıştır.<sup>20</sup> Ancak genelde imamlığın babadan oğula geçmesi yönünde bir teamülün cari olduğu söylenebilir.<sup>21</sup> Bu durum vefat eden imamın evladı

---

<sup>12</sup> Döneme ait 43 belgede şühûdü'l-hâl arasında imamların olduğu tespit edilmiştir. Örnekler için bk. DŞS (Diyarbekir -Âmid- Şer'iyeye Sicilleri), 3789, 6a-2; DŞS, 3789, 7a-3; DŞS, 3789, 7b-2; DŞS, 3709, 14b-2; DŞS, 3709, 15b-1; DŞS, 3712, 3b-4; DŞS, 3712, 70a-2; DŞS, 3754, 107a-2; DŞS, 3754, 142b-2; DŞS, 3754, 174a-1; DŞS, 3823, 31a-1.

<sup>13</sup> Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, (İstanbul: Arı Sanat Yay., 2012), 376; Ronald C. Jennings, *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*, (İstanbul: The Isis Press, 1999), 257-258.

<sup>14</sup> Jennings, *Studies on Ottoman Social History*, 257-258; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 437; Hülya Taş, "Osmanlı Kadı Mahkemesindeki "Şühûdü'l-Hâl" Nasıl Değerlendirilebilir?", *Bilgi* 44, (Kış, 2008): 34.

<sup>15</sup> Osmanlı'da imamların sosyal statüleri hakkında geniş bilgi için bk. Akın, "Osmanlı'da Din Görevlisinin Konumu", 84-85.

<sup>16</sup> DŞS, 3754, 72b-1; DŞS, 3712, 95b-2.

<sup>17</sup> DŞS, 3828, 31b-1.

<sup>18</sup> DŞS, 3743, 18b-2; DŞS, 3743, 18a-2.

<sup>19</sup> DŞS, 3754, 47b-1; DŞS, 3712, 95b-1; DŞS, 3828, 17a-1.

<sup>20</sup> DŞS, 3754, 42a-1.

<sup>21</sup> DŞS, 3754, 73a-1; DŞS, 3754, 23b-3.



olmadığından görevin bir başka kişiye tevcih edildiği şeklinde<sup>22</sup> veya Âmid<sup>23</sup> şehrinin fethinden beri aynı ailenin belli bir caminin imamı olduğu ifadesiyle belgelere yansımıştır.<sup>24</sup> Zaten Osmanlı genelinde bilhassa küçük yerleşim birimlerinde ve kırsal kesimde imamlığın genelde bu şekilde intikal ettiği bilinmektedir.<sup>25</sup> Bu durum, uygun vasıflardaki aile bireyinin imamet görevine hazırlanması sürecinin daha çok aile içerisinde geliştiği izlenimi vermektedir ki benzer yapıdaki diğer Osmanlı coğrafyasında da umumiyetle sürecin bu şekilde işlediği üzerinde durulmaktadır.<sup>26</sup> Literatürde imamlık atamalarının imtihan usulüyle de gerçekleşebildiğinden bahsedilmiş olsa da<sup>27</sup> ilgili belgelerde imtihan usulünün kullanıldığına dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

Söz konusu görevlendirmelerde, tayin edilen kişilerin beratlarında tüm yönleriyle imamlık görevine liyakatli ve imamlık için hak sahibi oldukları özellikle belirtilmiştir. Bu da atamalarda liyakatin dikkate alındığına ve gerekli şartların arandığına işaret etmektedir. Zira incelenen belgelere imamların mesleki yeterlilikleriyle ilgili herhangi bir problem yansımış değildir. Bu da liyakatle ilgili sorunların bulunmadığına veya en azından şikâyete konu edilecek düzeyde olmadığına yönelik önemli bir göstergedir. Bu sonucun ortaya çıkmasında Diyarbakır ve çevresindeki medrese kültürünün zenginliğinin ve ilmi geleneğin etkili olduğu muhtemeldir.<sup>28</sup> Bu sayede imamların mesleki donanımlarının genel itibarıyla iyi bir düzeyde olduğu düşünülebilir.

---

<sup>22</sup> DŞS, 3675, 7a-2.

<sup>23</sup> Osmanlı hâkimiyeti döneminde “Âmid” ismi bugünkü Diyarbakır merkezi, “Diyarbakır” de eyaletin geneli için kullanılmıştır. bk. İbrahim Yılmazçelik, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2014), 12; Nejat Göyünç, “Diyarbakır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 465.

<sup>24</sup> DAD, 3, 036-2.

<sup>25</sup> Beydilli, *Osmanlı'da İmamlar*, 14; Beydilli, “İmam”, 22: 181.

<sup>26</sup> Beydilli, *Osmanlı'da İmamlar*, 34-35; Geniş bilgi için bk. Tut, *Osmanlılarda İmam-Hatiplik*, 15 vd.; Bu uygulama Osmanlı ile başlamış değildir. Zira Osmanlı öncesi dönemlerde de büyük şehirlerde belli ailelere mensup imamların birkaç nesil bu görevi sürdürdükleri bilinmektedir. bk. Küçükaşçı, “İmam”, 22: 179.

<sup>27</sup> Beydilli, *Osmanlı'da İmamlar*, 14; Kazıcı, “Osmanlılarda Mahalle İmamları”, 1, 432.

<sup>28</sup> Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 4: 42; Yılmazçelik, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır*, 23, 112; Abdurrahman Acar, “Diyarbakır Medreseleri ve Osmanlı Eğitim Sistemi İçerisindeki Yerleri”, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır*, ed. Bahaeddin Yediöldüz – Kerstin Tomenendal, (Ankara: Diyarbakır Valiliği, 2010), 1: 124 vd. İstanbul'dan gönderilen resmi bir belgede Diyarbakır (Âmid) için “...Medîne-i Âmid kadîmden [beru] menba'-ı ulemâ vü sulehâ...” ifadesi kullanılmıştır. bk. DŞS, 3698, 22b-1; 17. yüzyılın ortalarında Diyarbakır'ı ziyaret eden Evliya



Belgelere yansıyan imamlık görevleri genelde tam zamanlıdır, ancak az da olsa “nısf imamet” tayinlerine de rastlanmıştır.<sup>29</sup> Nısf imamlık, “görev yaptıkları camilerde genelde iki vakit vazife yapmalarından dolayı baştan şart koşularak tevcih edilen imamlıktır.”<sup>30</sup> İlgili belgelere göre bunlar da umumiyetle babadan oğula intikal etmiştir. Kimi camilerde ikinci imamlığa zaruri ihtiyaç duyulduğu da belgelere yansımış ve buna istinaden ikinci imam tayini yapılmıştır.<sup>31</sup> İmamlar genelde sadece imamlık görevi icra etmişlerdir; ancak zaman zaman imamlığın yanı sıra hatiplik,<sup>32</sup> müezzinlik,<sup>33</sup> vakıf mütevelliliği,<sup>34</sup> ferraşlık,<sup>35</sup> kürsü şeyhliği<sup>36</sup> ve cüzhânlık<sup>37</sup> gibi görevleri de icra etmişlerdir. Maaşlar da imamlığın bağlı olduğu vakfın kurucusunun tayin ettiği miktara bağlı olarak günlük 2 ile 15 akçe arasında değişkenlik arz etmiştir. Ancak icra edilen müezzinlik, hatiplik gibi ek görevlerle veya nikâh ve gasil gibi işlemlerle imamların gelirleri artış göstermiştir. Nitekim ilgili dönemde imamların geçim sıkıntısı yaşadıklarına dair herhangi bir bilginin belgelere yansımadağı ifade edilebilir. Hâlbuki Osmanlı coğrafyasının farklı yer ve zamanlarında bu tarz sıkıntıların yaşandığı bilinmektedir.<sup>38</sup>

## 2. İMAMLARIN GÖREVLERİNE YÖNELİK USULSÜZ MÜDAHALELER

İlgili dönemde (18. yy.) imamların mesleki hayatlarında karşılaştıkları sorunların toplam 60 farklı belgeye yansıdığı tespit edilmiştir. Bu sorunların 13’ü, dolayısıyla oran

---

Çelebi şehrin dindar kimliğine özel olarak vurguda bulunmuştur. bk. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 4: 72.

<sup>29</sup> DŞS, 3754, 72b-1; DŞS, 3754, 73a-1; Osmanlı genelinde de bu tarz uygulamalar vakidir. bk. Beydilli, *Osmanlı'da İmamlar*, 44.

<sup>30</sup> Tut, *Osmanlılarda İmam-Hatiplik*, 44.

<sup>31</sup> DŞS, 3754, 41a-1.

<sup>32</sup> Örnekler için bk. DAD, 2, 232-3; DAD, 1, 162-4; DAD, 3, 312-2; Hatip, cuma günleri camide hutbe okuyan kişidir. bk. Midhat Sertoğlu, “Hatip”, *Osmanlı Tarih Lügati*, (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2015), 225.

<sup>33</sup> DŞS, 3754, 77b-1; DŞS, 3675, 7a-2; DAD, 3, 270-3.

<sup>34</sup> DŞS, 3754, 77b-1; DŞS, 3675, 7a-2.

<sup>35</sup> DŞS, 3675, 7a-2; Ferrâş, cami, mescit, imaret gibi müesseselerin temizliğini yapan, buraların halı, kilim, hasır gibi mefruşatını düzenleyen kişidir. bk. Mehmet Zeki Pakalın, “Ferrâş”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983), 1: 608.

<sup>36</sup> DAD, 2, 36-3; Kürsü şeyhleri, cuma günleri cuma namazından sonra vaaz veren vazifelileri ifade etmektedir; bunlara cuma vâizi de denir. bk. Pakalın, “Kürsü Şeyhleri”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri*, 2: 345.

<sup>37</sup> DŞS, 3828, 17a-1; Cüzhân, camilerde her namazdan önce Kurân-ı Kerim’den birer cüz okuyan cami görevlisidir. bk. Pakalın, “Cüzhan”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri*, 1: 318.

<sup>38</sup> Beydilli, *Osmanlı'da İmamlar*, 48 vd.



olarak %21.6'sı imamların görevlerine yönelik usulsüz müdahalelerden meydana gelmiştir. Şimdi bu kapsamda vaki olan hadiselerle daha yakından bakılacaktır.

Bu dönemde imamların görevlerinin birtakım kişilerce zorla ele geçirilmeye çalışıldığı vaki olmuştur. Bu gibi zorbalıklar karşısında imamlar Dîvân-ı Hümâyün'a başvurmuş ve mağduriyetlerinin giderilmesini talep etmişlerdir. Dîvân-ı Hümâyün da bu haksızlıklar karşısında Diyarbekir valisine ve gerekli hallerde kadısına fermanlar göndererek haksızlıkların giderilmesini emretmiştir. Görevini usulüne uygun biçimde icra etmekte olan imamlara karşı bu zorbalıkların genel itibariyle yine kadı ve müftü gibi ehl-i şerden veya kendi meslektaşları olan imamlardan gelmiş olması ilginçtir. Örneğin Evâil-i Zilhicce 1175 tarihli<sup>39</sup> bir fermanda, Âmid'de Hüsrev Paşa Vakfı'na bağlı medresede beratlı olarak imamlık yapan Hafız Molla Mehmed Halife'nin görevine, yine aynı vakfın Hân adlı camisinde beratlı olarak imamlık yapan Hâfiz Seyyid Mehmed tarafından zorla el konulmaya çalışıldığı ifade edilmiş ve ilgili imamın bu zorbalıktan men edilmesi emrolunmuştur.<sup>40</sup> Muhtemelen söz konusu müdahaleden amaç her iki caminin imametini ele geçirmedir. Zira Osmanlı'da nadir de olsa birden fazla caminin imamlığını yapan kimselere rastlanmaktadır.<sup>41</sup> Ancak ilgili dönem Diyarbekir eyaletinde aynı anda birden fazla caminin imametini yürütme işlemi belgelere yansımış değildir. Dolayısıyla böylesi bir uygulamanın veya buna yönelik girişimlerin yok denecek kadar az olduğu düşünülebilir. Fakat beratlı biçimde resmi olarak görev icra eden bir imamın görevinin bir başka imam tarafından zorla ele geçirilmeye çalışılması bu hususta zorbalıkların vaki olduğuna işaret etmektedir ki benzer vakalara ileride temas edilecektir.

Bir başka vakada da imamlık görevine haksız biçimde el koyan kişinin müftü olduğu gözlenmektedir. Evâil-i Rebiülevvel 1163 tarihli<sup>42</sup> fermana göre Harput'taki Sare Hâtûn Mescidi'nin beratlı imamı olan Mustafa Halife'yi, Harput Müftüsü Osman Efendi kişisel bir çekişme sebebiyle kendisine iftiralarda bulunarak görevinden uzaklaştırmış ve mezkûr cami imamlığını Seyyid Mehmed adlı kişiye vermiştir.

---

<sup>39</sup> (23 Haziran - 2 Temmuz 1762)

<sup>40</sup> DAD, 2, 286-2.

<sup>41</sup> Beydilli, *Osmanlı'da İmamlar*, 39-40.

<sup>42</sup> (8 - 17 Şubat 1750)



Zikrolunan ferman, cami imametinin kendisine verilen maliye beratı gereği Mustafa Halife'nin hakkı olduğunu bildirerek imamlık görevinin tekrar kendisine tevdi edilmesini emretmiştir.<sup>43</sup> Burada da bir müftünün, kişisel bir anlaşmazlığından ötürü imamlık görevi icra eden bir kişiye iftiralar atarak görevinden uzaklaştırılmasını sağlaması, ehl-i şer arasındaki bazı zafiyetlere işaret etmesi bakımından önemli bir görünümdür.

Bir başka belgede de dönemin Diyarbekir (Âmid) kadısının çok daha büyük bir yolsuzluğa karıştığı iddiası söz konusudur. Evâhir-i Receb 1177 tarihli<sup>44</sup> fermanla fethinden beri aynı ailenin nesilden nesile imamlık yapageldikleri Diyarbekir Kalesi Camii'nin imamı Seyyid Ahmed Efendi adlı kişinin yoksul ve tek geçim kaynağının imamlık olduğu ifade edilmiş ve Osman adındaki sâbık Âmid kadısının tehdit ile bu görevi ondan alarak kendisinden rüşvet aldığı Timur adlı kişiye verdiği iddiası dile getirilmiştir. Mezkûr belgeye göre meselenin hakkaniyete uygun biçimde görülmesi emredilmiştir.<sup>45</sup> Belgede dile getirilen rüşvet iddiası ispatlı olmamakla beraber beratlı bir imamın usulsüzce görevinden alındığı kuvvetle muhtemeldir.

Bu dönemde vaki olduğu anlaşılan bir diğer ilginç hadise de sahte belge ile imamlık görevinin ele geçirilmek istenmesidir. Evâhir-i Zilkade 1199 tarihli<sup>46</sup> belgede Âmid'de yer alan İbn-i Müderris Mescidi'nin imamet ve tevliyetini<sup>47</sup> icra eden Süleyman Şakir'in görevine, yabancı olup şehirde ikamet eden Sadullah adlı kişinin elindeki sahte belgeyle ve beratsız biçimde el koymaya çalıştığı ifade edilmiş; yetkililerin, bu hukuksuz girişimi engellemeleri emrolunmuştur.<sup>48</sup>

İlgili belgeler geçerli imamet beratının maliyede tanzim edilerek verildiğini, bunun dışında askerîden<sup>49</sup> ve kanunsuz biçimde imamlık beratlarının da

---

<sup>43</sup> DAD, 1, 174-5.

<sup>44</sup> (25 Ocak - 3 Şubat 1764)

<sup>45</sup> DAD, 3, 036-2.

<sup>46</sup> (25 Eylül - 4 Ekim 1785)

<sup>47</sup> Vakıf işine bakma vazifesini ifade etmekte olup nezaret ile aynı anlamdadır. Bu vazife berat ile icra edilirdi. bk. Pakalın, "Tevliyet", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri*, 3: 484-485.

<sup>48</sup> DAD, 4, 125-2.

<sup>49</sup> Osmanlı Devleti'nde halk genel itibarıyla askerî sınıf ve reâyâ olmak üzere iki zümreye ayrılırdı. Askerî sınıf idareci, asker ve ulemâdan meydana gelir, reâyâ ise bunların dışında kalan kesimi ifade ederdi. Askerî sınıf kendi içerisinde ehl-i örf ve ehl-i şer' olmak üzere başlıca iki kısma ayrılırdı. Geniş bilgi için bk. Halil Sahillioğlu, "Askerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 3: 488.

oluşturulabildiğini göstermektedir.<sup>50</sup> Konuya dair belgeler söz konusu usulsüz beratların tam olarak hangi makamca veya kimlerce tanzim edildiğine dair bilgi vermemektedir. Ancak belgelere yansıyan “kanunsuz biçimde askerîden berat” alma meselesinin, ilgili dönemde ciddi sorunlara sebebiyet verdiği açıktır. Zira beratı olup usulüne uygun biçimde görevini icra eden imamların karşısına “bir yolunu bularak”<sup>51</sup> askerîden temin edilen beratlarla çıkılmış ve görevleri ellerinden alınmak istenmiştir. Olaylar Dîvân-ı Hümâyûn’a taşındıktan sonra oradan gelen fermanlar, bu gibi durumlarda maliyeden verilen berat kaydının geçerli olduğunu, askerîden verilen beratın hükümsüzlüğünü vurgulayarak söz konusu hukuksuzluğun giderilmesini emretmiştir.<sup>52</sup> Bu vakalar, usulsüz biçimde imamet beratı tanzim edildiğini ve bu şekilde imamlık görevi icra edenlerin varlığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Aynı durum söz konusu değilse de Osmanlı genelinde imamların resmi atama prosedürlerinin dışında yerine göre bazı nüfuzlu kişilerin, valilerin, kumandanların ve saraya yakın kimselerin tavassutlarının etkili olabildiği; korunma ve kayırılma gibi bazı muamelelerin gerçekleşebildiği belirtilmektedir.<sup>53</sup>

Bu dönemde Dîvân-ı Hümâyûn’a iletilen Evâsıt-ı Zilkade 1201 tarihli<sup>54</sup> bir şikâyete göre mahkemede kâtiplik görevi icra eden Sadullah adlı kişi, pozisyonunun getirdiği avantajı kullanarak kadıyı aldatmış ve berat çıkartarak Âmid’de Hacı Abdurrahman Mescidi’nde mütevellî ve imam olan Selim’in görevini -vefatı iddiasıyla- düşürmüştür. Belgeye göre Sadullah adlı kişi, caminin imamı olan Selim’in çocuksuz biçimde öldüğünü ileri sürerek önceki imamın kendi abisi olması hasebiyle hak iddiasında bulunmuş ve imamet beratı talep etmiştir. Öldüğü iddia edilerek görevi

<sup>50</sup> “mezkûr Osman’ın yedinde olan Mâliye berâtına mugâyir hilâf-ı kânûn askerîden etdirdiği berât kaydı rûznâmçe-i askerîden ref’ u terkîn ve Mâliye berâtı mücebince zabt etdirilmek için” bk. DAD, 1, 200-2; “Karamanî Şeyh Mehmed nâm kimesne bir tarikle üzerine askerîden berât etdirmekle mugâyir-i şart-ı vâkıf te’addisi men’ u def’ ve terkîn olunmak için... imâmet-i mezbûre merkûm Karamanî Şeyh Mehmed’in üzerinden ref’ u terkîn ve yedine emr-i şerîfîm verilmek ricâsına vâkı’ hâli bi’l-iltimâs arz eylediğin ecilden vech-i meşrûh üzere askerîden berâtı kaydı ref’ ve terkîn olunmak için yazılmışdır.” bk. DAD, 1, 121-1.

<sup>51</sup> “mezkûr Osman bir takrîb ile imâmet ve hitâbeti askerîden berât etdirmekle”, bk. DAD, 1, 200-2; “Karamanî Şeyh Mehmed nâm kimesne bir tarikle üzerine askerîden berât etdirmekle” bk. DAD, 1, 121-1.

<sup>52</sup> “bu makûlelerde bi-hasebi’l-kânûn i’tibâr Mâliye berâtına olduğun bilfi’l reisülküttâbım olan Abdullah-ı Nailî dâme mecduhû i’lâm etmeğin i’lâmı mücebince askerî kaydı terkîn ve Mâliye berâtı mantûku üzere zabt etdirilmek bâbında fermân-ı âlî yazılmışdır.” bk. DAD, 1, 200-2; “vâkı’ hâli bi’l-iltimâs arz eylediğin ecilden vech-i meşrûh üzere askerîden berâtı kaydı ref’ ve terkîn olunmak için yazılmışdır.” bk. DAD, 1, 121-1.

<sup>53</sup> Beydilli, *Osmanlı’da İmamlar*, 38.

<sup>54</sup> (4 - 13 Eylül 1787)



elinden alınmak istenen Selim adlı imam da bu usulsüzlüğü Dîvân-ı Hümâyun'a arzuhâl ile iletmiştir. Mevzuya dair Dîvân'dan gelen ferman, söz konusu iddianın görülerek hakkaniyete uygun biçimde çözüme kavuşturulmasını ve sonucun kendilerine iletmesini emretmiştir.<sup>55</sup> İmamlık görevinin yukarıda zikredilen yollara başvurulması usulsüz biçimde ele geçirilmeye çalışılması, ilgili dönemde imamlığın cazip bir meslek olduğuna işaret etmektedir.

İlgili dönemde imamların görevlerine müdahale yetkisi olmayan kişilerin “imâmet umûruna müdâhale”<sup>56</sup> ettikleri ve bu sebeple imamların Dîvân-ı Hümâyun'a şikâyette buldukları gözlenmiştir. Belgeler detay vermemekle beraber gayrimeşru müdahalenin umumi olarak imamet, yani imamlık işleri olduğunu zikretmektedir. Bu müdahalede bulunan kişiler için zaman zaman “ashâb-ı aġrâz”, yani kin ve husumet sahibi kişiler tabiri kullanılmıştır. Söz konusu kimselerin imamların görev icra ettikleri yerlerin sakinlerinden olduğu anlaşılmaktadır.<sup>57</sup> İlgili imamın varsa müezzinlik, hitabet gibi ek görevlerine bağlı olarak müdahale edilen işler de çeşitlilik arz edebilmiştir.<sup>58</sup> Kadılara gönderilen konuya dair fermanlar gayrimeşru müdahalelerin hukuka uygun biçimde giderilmesini ve bu şikâyetlerin tekerrürüne mahal verilmemesini emretmiştir. Ancak yoğun biçimde olmasa da zaman zaman bu sorunların vaki olabildiği gözlenmiştir.

### 3. AKD-İ NİKÂH VE GASL-İ MEVTA MESELELERİ

Bu dönemde imamların karşılaşmış oldukları en dikkat çekici problemlerden biri de nikâh kıymayı ifade eden “akd-i enkiha” ve gasil anlamına gelen “gasl-i mevtâ” meseleleridir.<sup>59</sup> Bu kapsamdaki problemlerin, yedi farklı belgeye yansıdığı ve tüm sorunlar içerisindeki oranının %11.6'ya tekabül ettiği ortaya çıkmıştır.

---

<sup>55</sup> DAD, 4, 165-3.

<sup>56</sup> DAD, 3, 269-2.

<sup>57</sup> DŞS, 3754, 11a-1; DŞS, 3754, 10b-2.

<sup>58</sup> “imâmeti ve müezzinliği umûrlarına müdâhale” bk. DAD, 3, 270-3 ve “tevlîyet ve imâmet ve hitâbeti umûruna [âhar]dan müdâhale vü ta'arruz” bk. DAD, 3, 335-2.

<sup>59</sup> Bu gibi sorunların Osmanlı genelinde zaman zaman vaki olduğu bilinmektedir. bk. Beydilli, *Osmanlı'da İmamlar*, 19.

Her iki sorun, farklılıklarına rağmen genellikle şikâyetlere birlikte konu edilmişlerdir.<sup>60</sup> Belgelerde açık biçimde gözlendiği üzere bu dönemde imamlara devlet tarafından verilen “izinnâme” ile imamlar görev icra ettikleri mahallelerdeki nikâh akitlerini kıymaktaydılar.<sup>61</sup> Miktarı zikredilmemekle birlikte bu işlem karşılığında belli bir ücretin alındığı anlaşılmaktadır.<sup>62</sup> Bunun yanı sıra imamların icra ettikleri ve çekişmelere konu olan bir diğer önemli işleri de gasil anlamına gelen “gasl-i mevtâ”dır. Mezkûr işlem de belgelerin ifadesiyle “meyyit ashâbının taleb ü rızasıyla” ve genellikle ilgili yerleşim yerindeki cami imamınca yapılmakta<sup>63</sup> ve işlem karşılığında cenaze sahiplerinden bir miktar ücret alınmaktadır.<sup>64</sup> Burada ilginç olan, aynı mahallede görev icra etmemelerine rağmen civar yerlerde cami imamlığı yapan bazı kişilerin meslektaşlarını taciz ederek bu işlemleri icra etmelerine mani olmaya çalışmalarıdır.<sup>65</sup> Bu tür imamlar bazı belgelerde “mütegalibe”, yani “zorba imamlar” olarak tavsif edilmiş<sup>66</sup> ve bu eylemlerin sebebi de “celb-i mâl sevdâsı” şeklinde açıklanmıştır.<sup>67</sup> Belgelerin ifadesiyle söz konusu zorba imamlar, “vâki‘ olan akd-i enkiha ve gasl-i meyyiti dahi ben ederim, sana ettirmem”<sup>68</sup> diyerek görevini yapan imamı taciz etmiş ve engellemeye çalışmışlardır. Ancak baskıya ve tacize maruz kalan imamlar, Dîvân-ı Hümâyun’a şikâyette bulunarak hukuklarını korumaya çalışmışlardır. Dîvân’dan gelen konuya dair belgeler, yetkililerin mezkûr taciz ve baskıları engellemesini ve bu hususta kimsenin mağdur edilmemesini emretmiştir.<sup>69</sup> Ancak az da olsa konuya dair şikâyetlerin tekerrürü, sorunun önünün tam olarak alınamadığına işaret etmektedir.

#### 4. VAKIFLARLA İLGİLİ SORUNLAR

Bu dönemde imamların uğraşmak durumunda kaldıkları sıkıntıların büyük bir kısmı maaşlarını almış oldukları vakıflarla ilgilidir. Bunlar da genellikle vakıf

---

<sup>60</sup> Sadece akd-i nikâhın söz konusu olduğu vaka için bk. DAD, 3, 208-3.

<sup>61</sup> Örnekler için bk. DAD, 4, 168-3; DAD, 3, 197-2; DAD, 3, 196-2; DAD, 3, 169-2.

<sup>62</sup> DAD, 3, 196-2; DAD, 3, 197-2.

<sup>63</sup> DAD, 3, 197-2; DAD, 3, 208-3; DŞS, 3743, 12b-1.

<sup>64</sup> DAD, 3, 196-2; DAD, 3, 197-2.

<sup>65</sup> Sadece bir vakada gayrimeşru girişimde bulunan kişilerin imam olmadıkları anlaşılmaktadır. “kasaba-i mezbûreden ecâniyden bazı kimesneler” bk. DAD, 4, 168-3.

<sup>66</sup> DŞS, 3743, 12b-1; DAD, 3, 196-2.

<sup>67</sup> DAD, 3, 197-2; DAD, 3, 196-2.

<sup>68</sup> DŞS, 3743, 12b-1; DAD, 3, 196-2; DAD, 3, 197-2.

<sup>69</sup> Örnekler için bk. DAD, 3, 197-2; DAD, 3, 196-2; DAD, 3, 169-2; DAD, 1, 127-1; Osmanlı’nın son döneminde nikâh kıyma işi imamlardan alınmıştır. bk. Beydilli, *Osmanlı’da İmamlar*, 22.



yöneticilerinin haksız tasarruflarından ve bazen de vakıf kiracılarından kaynaklanmıştır. Bu kapsamda toplam 20 vaka tespit edilmiştir ve bunlar oran olarak %33.3'e tekabül etmektedir. Dolayısıyla diğer sorunlara nispetle oransal açıdan en fazla sorunun bu konuda yaşandığı ortaya çıkmaktadır. Osmanlı genelinde olduğu gibi<sup>70</sup> ilgili dönem Diyarbekir eyaletinde de imamların maaşları, görev yaptıkları camilerin vakıflarınca ödeniyordu. Belgelerden anlaşıldığı kadarıyla zaman zaman kimi vakıf mütevellileri, vakıf şartlarında imamlara ödenecek miktarlar belirli olmasına rağmen herhangi bir meşru gerekçe olmaksızın bu ücretleri ödeme hususunda sorun çıkarabilmişlerdir. Belgelere yansıyan ifadeler, kimi mütevellilerin makamlarının verdiği yetkiyi suistimal ederek bunu imamların aleyhine kullanabildiklerine işaret etmektedir.<sup>71</sup> Ücretlerinin tamamını<sup>72</sup> veya bir kısmını<sup>73</sup> alamayan imamlar bu sorunlarını Dîvân-ı Hümâyûn'a arzuhâllerle iletmişlerdir. Dîvân da imamlardan gelen bu şikâyetleri mevzuya ve içeriğe bağlı olarak ya doğrudan sonuca bağlamış<sup>74</sup> ya da ayrı bir işlem gerekiyorsa kadıların iddiayı tahkik edip hükme bağlamasını istemiştir.<sup>75</sup>

Bu dönemde kimi imamlara, ev ve dükkân gibi bazı gayrimenkul vakıfların kendilerinin veya gelirlerinin vakıf kurucuları tarafından doğrudan şart koşularak tahsis edildiği olmuştur. Ancak burada da söz konusu vakıf kiracılarının ödemeleri gereken kirayı ödememeleri veya bazılarının daha da ileri giderek ilgili mülkün vakıf malı olduğunu inkâr etmeleriyle imamların mağdur olabildikleri gözlenmiştir.<sup>76</sup>

Vakıf mütevellilerinin şahsi çıkarları için vakfi suistimal ettiği ve imamların maaşını ödemediği de olmuştur.<sup>77</sup> Bununla birlikte kimi zaman imamların maaşını

<sup>70</sup> Beydilli, *Osmanlı'da İmamlar*, 11.

<sup>71</sup> İmamların ilettilikleri bazı şikâyet ifadeleri şöyledir: “tamâmen vermeyip noksân teklîf ile te'addî vü rencîdeden hâli olmadıkları” bk. DAD, 1, 051-4; “mürtezikalının dahi vazîfeleri edâsında her bâr günâgûn cevri u eziyet ve nizâ'dan hâli olmadığın” bk. DAD, 3, 003-3; “dürlü illet ü bahâne ile ta'allül” bk. DAD, 1, 177-1; “vakıfda müsâ'ade var iken mezbûr ziyâde tama'kârlığından nâşi bin yüz elli senesinden beru dürlü illet ü bahâne” bk. DAD, 1, 129-2.

<sup>72</sup> DAD, 3, 334-3.

<sup>73</sup> DAD, 3, 003-3; DAD, 1, 177-1; DAD, 1, 051-4.

<sup>74</sup> “şart-ı vâkıf ve yedlerinde olan berât-ı şerîfeye mugâyir ta'allül ü muhâlefet ü nizâ' etdirilmemek bâbında hükm-i hümâyûnum ricâ ve defterhâne-i âmire'mde mahfûz defter-i evkâf'a mürâca'at olundukda vech-i meşrûh üzere olduğu mastûr u mukayyed olunmağın defter-i hâkânî mücebince amel olunmak için yazılmışdır.” bk. DAD, 3, 003-3.

<sup>75</sup> “şer'le görülp berâtı mücebince hizmeti mukâbelesinde müstahıkk olduğu vazîfesi aliverilmek bâbında hükm-i hümâyûnum ricâ etmeğın mahallinde şer'le görülmek için yazılmışdır.” bk. DAD, 3, 334-3; Benzer hükümler için bk. DAD, 1, 177-1; DAD, 1, 051-4.

<sup>76</sup> DAD, 4, 160-4; DAD, 1, 237-4; DAD, 1, 083-2; DAD, 1, 95-3; DAD, 2, 196-2; DAD, 4, 082-3; DAD, 4, 111-2.

<sup>77</sup> DAD, 2, 225-4.

verme hususunda sıkıntı çıkarmamış, ancak vakıf şartlarına uymayarak usulsüzlük yapmaları sebebiyle vakfın geleceğini tehdit etmişlerdir. Tabii olarak bu durum, tüm vakıf mürtezikaları<sup>78</sup> gibi imamları da rahatsız etmiştir. Mevzuya dair Dîvân-ı Hümâyün'a iletilen şikâyetlere istinaden kadınlara fermanlar gönderilmiş ve ilgili mütevellinin vakıf şartlarına uymasının sağlanması emredilmiştir.<sup>79</sup> Zira vakıf yönetimlerinde yaşanan usulsüzlük ve suistimallerin, vakıf gelirlerinin düşmesine sebebiyet vermesi ve vakfi zarara uğratması kaçınılmazdır. Nitekim ilgili dönemde her ne kadar usulsüzlükten bahsedilmiş olmasa da gelirleri ciddi oranda azalan bazı vakıflar, imamlar da dâhil olmak üzere vakıftan maaş alan kişilerin zor duruma düşmelerine sebebiyet vermiştir. Bu durumda, yani vakfın gelirlerinin mürtezikanın giderlerini karşılayamadığı hallerde “rakabe”<sup>80</sup> usulü uygulanmış ve görevliler maaşlarının ancak bir kısmını alabilmişlerdir.<sup>81</sup>

Bu dönemde vakıfların ve dolayısıyla imamların zor duruma düşmelerine sebep olan bir diğer mesele de vakıflarda usulsüz görev ihdasıdır. İlgili belgelerden anlaşıldığı üzere vakfın kurucusunun (vâkıf) şartında olmamasına ve gereklilik de bulunmamasına rağmen kimi zaman mütevelliler kimi zaman da nüfuzlu kişiler vakıf bünyesinde gayrimeşru biçimde yeni görevler ihdas ettirmişlerdir. Vakfın zarara uğrayacağını düşünen halktan bazı kişiler veya mütevelliler de bu durumu Dîvân-ı Hümâyün'a iletmışlerdir. Dîvân'dan gelen talimatlar da meseleye bağlı olarak ya ilgili vali ve kadının gerekli hukuki muameleyi yapmasını istemiş<sup>82</sup> ya da doğrudan usulsüz ihdas edilen yeni görevleri iptal etmiştir.<sup>83</sup> Vakıfların kendisinin bir araç, bunlardan elde edilmek istenen faydaların ise amaç olmasına rağmen yaşanan bu hadiseler, cami

---

<sup>78</sup> Vakfın menfaatlerinin kendilerine şart koşulduğu kişiler. bk. Pakalın, “Mürtezika”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri*, 2: 624.

<sup>79</sup> DAD, 2, 285-1; DAD, 3, 151-1.

<sup>80</sup> Rakabe, tamiri gereken vakıf hizmet ünitelerinin finansmanının vakıf tarafından karşılanamadığında veya vakfın asl-ı malı elden çıktığı dönemlerde vakfın giderlerini asgari düzeyde tutması veya tamamen kısması anlamına gelmektedir. bk. Mefail Hızlı, “Osmanlı Vakıf Sisteminde “Rakabe””, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994): 56-57.

<sup>81</sup> DAD, 3, 260-2.

<sup>82</sup> “vakıfda zevâyid yoğiken medîne-i mezbûr sâkinlerinden Abdullah nâm kimesne on akçe du'âgûy vazîfesi ihdâs ve askerî tarafından üzerine berât etdirip muhdes du'âgûy vazîfe talebiyle mütevellî-yi mezbûru te'addî vü rencîdeden hâli olmadığın bildirip mezkûra hilâf-ı şer' ve mugâyir-i şart-ı vâkıf muhdes du'âgûy vazîfe talebiyle te'addî vü rencîde etdirilmeyip men' u def' olunmak bâbında hükm-i hümâyünüm ricâ eylediği ecilden mahallinde şer'le görülmek için yazılmıştır.” DAD, 1, 186-3.

<sup>83</sup> DAD, 2, 66-2.



hizmetleri ve eğitim gibi birçok sahada yüzyıllarca İslam medeniyetinin gelişmesine hizmet etmiş vakıf kurumlarının<sup>84</sup> yönetiminde yaşanan bozulmalara ve bunların etki ettiği alanlara örnek teşkil etmesi bakımından dikkat çekicidir.

## 5. USULSÜZ VERGİ TALEBİ

İlgili dönemde imamların en çok muzdarip oldukları meselelerden biri de köy zabıtları ve ehl-i örf'ten bazı kimselerin kendilerinden usulsüz vergi talebinde bulunmasıdır. Bu kapsamda 18 vaka meydana gelmiş olup bunlar oran itibarıyla %30'a tekabül etmiştir. Binaenaleyh imamların bu hususta ciddi sorunlar yaşadıkları söylenebilir.

Mevzuya dair belgelerin hemen hepsinde, ilgili cami-i şerifte padişah beratıyla bilfiil imamlık veya imam hatiplik görevi ifa eden kişilerin “toplumun önder ve rehberi” (muktedâ-yı nâs) olduklarından rüsûm-ı ra'ıyyet ve -özel bir ferman olmadıkça- tekâlîf-i şâkka vergilerinden muaf tutulmaları gerektiği mütemadiyen vurgulanmıştır. Ancak belgelerin ifadesiyle “köy zabıtları ve ehl-i örf'ten bazı kimseler”, muhtemelen bu bilgiye vakıf olmalarına rağmen ısrarla imamlardan bu vergileri tahsil etmeye çalışarak onlara baskı ve tacizde bulunmuşlardır. Zira belgelerin neredeyse tamamında “e'imme vü hutabâ mu'teberân-ı nâs oldukları i'tibârıyla rüsûm-ı ra'ıyyet ve bilâ-emri şerîf tekâlîf-i şâkkadan mu'âf olmaları kânûndur” denmiş veya bu kanuna atıfta bulunarak mezkûr düzenlemenin kanun olduğu açıkça zikredilmiştir.<sup>85</sup> Sorunun çözümüne yönelik merkezden gönderilen belgelerin tamamı, bu husustaki kanun gereği imam ve hatiplerin baskı ve tacize maruz bırakılmamalarını yetkililerden talep etmiştir. Ancak tekerrür eden birçok şikâyet, bu sorunların etkili biçimde giderilemediğini göstermektedir.

Usulsüz vergi talebi hususunda bir diğer dikkat çekici vaka da imamların sakini olduğu yerleşim yerindeki insanların, vergiye iştirakleri hususunda onlara baskı yapmalarıdır. Konuya dair bir belgede “tekâlîf mutâlebesiyle te'addî vü rencîde olunmaları icâb etmez iken kasaba-i mezbûre ahâlîleri birbirleriyle müttefik “siz dahi bizimle me'an tekâlîf verin” deyü hilâf-ı kânûn tekâlîf mutâlebesiyle te'addî vü rencîdeden hâlî olmadıkların bildirip mezbûrların hilâf-ı kânûn ol vechile hilâf-ı kânûn

---

<sup>84</sup> Cahid Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 232-241.

<sup>85</sup> Örnek için bk. DAD, 3, 195-4; DAD, 2, 013-1; DAD, 2, 36-3; DAD, 2, 126-2; DAD, 3, 289-5.

te‘addîleri men‘ u def‘ olunmak bâbında hükm-i hümâyûnum ricâ eyledikleri ecilden kânûn üzere amel olunmak için yazılmışdır.”<sup>86</sup> denerek kasaba halkının imamlarından vergi taleplerinin gayrimeşru olduğu vurgulanmış ve yöneticilerden kanunun tatbiki istenmiştir. Halk tarafından gerçekleştirilen bu eylemlerin, sadece iki belgede gözlemlendiğinden yaygınlığı bulunmayan istisnai vakalar olduğu söylenebilir.<sup>87</sup>

## 6. SOSYAL HAYATLA İLGİLİ SORUNLAR

İlgili dönemde imamların sosyal hayatta karşılaşmış oldukları sıkıntılar oldukça nadirdir. Şimdiye kadar temas edilen mevzulara dikkat edilirse genel itibariyle vergi hususunda yaşanan sorunlar zabıt ve ehl-i örf denen devlet memurlarıyla, maaşlar veya vakfın selameti hususunda yaşanan sıkıntılar vakıf mütevellileriyle, görevlerine yönelik usulsüz müdahaleler de genel itibariyle kendi meslektaşları olan imamlarla veya kadı ve müftü gibi kişilerle yaşanmıştır. Dolayısıyla bu dönemde halkın (reâyâ), imamlara yönelik gayrimeşru eylemleri oldukça azdır. Halk ile meydana gelen sorunlar daha önce de temas edilen, genellikle imamet işlerine müdahale ile alakalıdır. Zikredildiği gibi bu dönemde bazı kimseler üzerlerine vazife olmamasına rağmen imamların işlerine karışmış ve onlara rahatsızlık vermişlerdir. Dîvân-ı Hümâyûn’a arz edilen şikâyetlerden bu gibi kimselerin yoğun olmasa da sürekli sorun çıkardıkları anlaşılmaktadır. Günümüzde de imamlık mesleğini icra eden kişilerin cemaatlerine yönelik zaman zaman dile getirdikleri şikâyetlere benzer sorunların 18. yüzyıl Osmanlı toplumunda da gözlenmesi dikkat çekicidir.

Yukarıda arz edilen hususların haricinde imamların nadir de olsa gayrimüslim ahaliden şikâyetçi oldukları vakidir. Bu kapsamda iki vaka belgeye yansımıştır ki bu da %3.3 gibi cüzi bir orana tekabül etmektedir. İlgili dönemde imamlar, görev yaptıkları caminin mahallesine veya yakınına gayrimüslim cemaatin yerleşmesi sebebiyle cami

---

<sup>86</sup> “Musul kasabasında, Hz. Yunus Nebi Camii imam, hatip ve kürsü şeyhi İmam Yunus” bk. DAD, 2, 36-3.

<sup>87</sup> Mevzuya dair bir diğer vaka da şöyledir: “Çermik ve (?) kadılarında hüküm ki, e‘imme ve sâdâtdan kıdvetü’s-sâdâti’l-kirâm Seyyid Ali Halife -zîde şerefuğu- gelip Çermik kazâsına tâbi‘ Midye nâm karyede vâki‘ câmi‘-i şerîfin imâmı olup karye-i mezbûreye avâriz ve hazeriye vesâir emr-i şerîfimle vâki‘ tekâlîfden tahammülüne göre hissesine isâbet edeni edâya râzî iken karye-i mezbûre ahâlîsi kanâ‘at etmeyip hilâf-ı kânûn tahammülünden ziyâde tarh u tahmîl eylediklerinden mâ‘adâ tekâlîf-i bîhûde talebi ve ehl-i örf tâifesi taraflarından bilâ-emri şerîf tekâlîf-i şâkka mutâlebesiyle te‘addî vü cevri u eziyet eylediklerin ve bu bâbda şeyhülislâmdan fetvâ-yı şerîfesi olduğun bildirip mücebince şer‘le görülüp hilâf-ı şer‘-i şerîf ve mugâyir-i kânûn te‘addî vü rencide etdirilmeyip ber-minvâl-i muharrer zâhir [olan] te‘addîleri men‘ u def‘ olunmak bâbında hükm-i hümâyûnum ricâ eylediği ecilden kânûn üzere amel olunmak için yazılmışdır.” bk. DAD, 2, 134-1.



cemaatinin azalması gibi bazı sorunlarla karşılaşmışlardır. Belgelerden anlaşıldığına göre ahalisi Müslümanlardan oluşan yerleşim yerlerinde mahalle imamı, cami cemaatinin azalmasına sebebiyet veriyorsa gayrimüslimlerin Müslüman mahallelerine taşınmasını istememekte ve özellikle cami civarına yerleşmelerine karşı çıkmaktadırlar. Evâil-i Cemaziyelahir 1196 tarihli<sup>88</sup> belgede Âmid'in Lala Bey Mahallesi'nde vaki Lala Bey Câmî-i Şerîfi'nin imamı, mahalle sakinlerine önderlik ederek mahkemeye başvurmuş ve gayrimüslimlerin mahallelerine taşınması ve özellikle cami civarına yerleşmeleriyle cami cemaatinin azaldığını şikâyet etmiştir. Belgede hüküm yer almadığından sonucun ne olduğu bilinmemektedir.<sup>89</sup> Ancak benzer bir şikâyette “ehl-i İslâm mahallesinde vâki‘ kadîmden ehl-i İslâm sâkin olageldiği menzili keferetâifesine iştirâ ve derûnunda sâkin olup ehl-i İslâm müteezzî oldukda bu makûle verilen fetvâ-yı şerîfe mücebince mahallinde şer‘e havâle ile emr-i şerîf yazılarmışdır” denerek meselenin çözümü ilgili kadılığa havale edilmiştir.<sup>90</sup> Osmanlı'da Müslümanlarla gayrimüslimlerin aynı mahallede oturmasını men eden herhangi bir yasal düzenleme bulunmamaktadır. Ancak mezkûr meselede olduğu gibi cami cemaatinin azalmasına sebebiyet veren bir durum söz konusu ise gayrimüslimlerin cami civarına yerleşmeleri yasaktır.<sup>91</sup> Dolayısıyla söz konusu meselede kadının bu yönde hüküm vermiş olması muhtemeldir.

## GENEL DEĞERLENDİRME

İlgili dönemde imamların mesleki hayatlarında karşılaştıkları sorunlar toplam 60 farklı belgeye yansımıştır. Yapılan tasnife göre bu sorunların en sık rastlanılanı %33.3'lük oranla vakıflarla ilgili meselelerdir. Bunlar da umumiyetle vakıf yöneticilerinden, kimi zaman da vakıf kiracılarından kaynaklanmıştır. Vakıf yöneticilerinden kaynaklanan sorunlar genelde meşru bir gerekçe olmaksızın imamların maaşlarının ödenmemesi veya eksik ödenmesi sebebiyle yaşanmıştır. Kimi zaman da vakfın kötü idare edilmesi vakıftan maaşlarını alan imamı zor duruma sokabilmiştir. Kiracılarla yaşanan sorunlar da genelde kiracıların vakıf mülkiyetine el koymak

---

<sup>88</sup> (14 - 23 Mayıs 1782)

<sup>89</sup> DAD, 4, 050-4.

<sup>90</sup> DAD, 4, 130-5.

<sup>91</sup> M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 320.

istememesi veya kirayı ödememesi gibi sebeplerdir. Bu gibi durumlarda imamların sıkıntı yaşamaları, ilgili vakıf malının kendisinin veya gelirinin imama tahsis edilmiş olmasından kaynaklıdır.

İmamların %30'luk bir oranla en çok muzdarip oldukları sorunların ikincisi de usulsüz vergi tahsili meselesidir. Genellikle köy zabıtları ve ehl-i örf'ten bazı kimseler, imamları baskıya maruz bırakarak kendilerinden usulsüz vergi talebinde bulunmuşlardır. Döneme ait belgelerde ısrarla imamların “toplumun önder ve rehberi” (muktedâ-yı nâs) oldukları vurgulanarak kendilerinin rüsûm-ı ra'ıyyet ve tekâlif-i şâkka vergilerinden muaf tutuldukları açıkça belirtilmiş olsa da bu kimseler, muhtemelen şahsi menfaatleri gereği kasıtlı biçimde imamları bu hususta baskı ve tacize maruz bırakmışlardır.

İmamların %21.6 gibi dikkate değer bir oranda, en çok karşılaştıkları sorunların üçüncüsü de görevlerine yönelik usulsüz müdahalelerdir. Bu sorunlar genelde görevini icra etmekte olan imamların görevlerinin usulsüz biçimde ele geçirilmeye çalışılmasıyla meydana gelmiştir. Bu müdahalede bulunan kişiler de umumiyetle imamların meslektaşları olup zaman zaman siviller veya kadı ve müftü gibi kişiler de söz konusu olmuştur.

İlgili dönemde gayrimeşru olarak tanzim edilmiş imamlık beratlarına rastlanmıştır. Kimi devlet görevlilerince gayrimeşru biçimde tanzim edilen bu beratlar, görevini meşru biçimde icra eden imamların karşısına sorun olarak çıkmıştır.

Bu dönemde imamların görevlerine müdahale yetkisi olmayan kişilerin “imâmet umûruna müdâhale” etmeleriyle imamları zor durumda bıraktıkları ortaya çıkmıştır. İmamlık işlerine karışan bu kimseler, genellikle imamların görev icra ettikleri yerlerin sakinlerindedir.

İmamların %11.6'lık bir oranla en çok karşılaştıkları sorunların dördüncüsü de nikâh kıymayı ifade eden “akd-i enkiha” ve gasil anlamına gelen “gasl-i mevtâ” meseleleridir. Bu sorunların genellikle imamların kendi aralarında meydana geldiği ve belgelerin de ifadesiyle bazı “zorba imamların” “celb-i mâl sevdâsı” ile diğer meslektaşlarına gayrimeşru biçimde baskı yaptıkları ortaya çıkmıştır.



İmamlık işlerine müdahale gibi nispeten basit nitelikli bazı ihlallerin dışında reâyâ ile imamların oldukça nadir biçimde karşı karşıya geldikleri söylenebilir. Bu bakımdan toplumla yaşadıkları sorunlar genel itibarıyla gündelik hayatta karşılaşılan basit nitelikli meselelerdir ve bunlar da oldukça azdır.

## SONUÇ

Araştırma neticesinde ilgili dönemde meydana geldiği anlaşılan ve ön plana çıkan sorunlar mezkûr hususlardır. Bu dönemde imamlar, daha çok köy zabıtları ve ehl-i örf gibi devlet memurlarıyla veya vakıf yönetimi, vakıf kiracıları ve kendi meslektaşları olan diğer imamlarla karşı karşıya gelmişlerdir. Görüldüğü üzere imamların çok fazla ve çetrefilli sorunları yoktur. Özellikle reâyâ ile yaşadıkları sorunlar oldukça sınırlı ve basit niteliklidir. Hangi zümreyle olursa olsun yaşadıkları tüm sorunları rahatlıkla ve doğrudan Dîvân-ı Hümâyun'a arzuhâl ile iletebilmişlerdir. Dîvân-ı Hümâyun da imamların sorunlarına kayıtsız kalmamış ve gönderdiği talimatlarla sorunları çözmeye gayret etmiştir. Ancak bilhassa vakıflar, usulsüz imamlık beratları ve vergilerle ilgili sorunlar, problemlerin derinlerde olduğuna ve ilgili kurumların işleyişinde meydana gelen bozulmalara işaret etmiştir. Bu kapsamda meydana gelen sorunlar ve mütemadiyen gönderilen fermanlar, mezkûr problemlerin kalıcı olarak ortadan kaldırılamadığını göstermiştir.

## KAYNAKÇA

### ARŞİV KAYNAKLARI

*Diyarbakır Ahkâm Defterleri (DAD)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Katalog No: 989, Sıra No:

\_\_\_\_\_. 1

\_\_\_\_\_. 2

\_\_\_\_\_. 3

\_\_\_\_\_. 4

*Diyarbakir (Âmid) Şer‘iyye Sicilleri (DŞS)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Defter

No:

\_\_\_\_\_. 3789

\_\_\_\_\_. 3828

\_\_\_\_\_. 3709

\_\_\_\_\_. 3712

\_\_\_\_\_. 3754

\_\_\_\_\_. 3756

\_\_\_\_\_. 3744

\_\_\_\_\_. 3714

\_\_\_\_\_. 3773

\_\_\_\_\_. 3796

\_\_\_\_\_. 3743

\_\_\_\_\_. 3757

\_\_\_\_\_. 3675

\_\_\_\_\_. 3753

\_\_\_\_\_. 3725

\_\_\_\_\_. 3785

\_\_\_\_\_. 3823

\_\_\_\_\_. 3749

\_\_\_\_\_. 3797

\_\_\_\_\_. 3798

**DİĞER KAYNAKLAR**



Acar, Abdurrahman. “Diyarbakır Medreseleri ve Osmanlı Eğitim Sistemi İçerisindeki Yerleri, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır*. Ed. Bahaeddin Yediyıldız – Kerstin Tomenendal 1: 111-153. Ankara: Diyarbakır Valiliği 2010.

Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

Akgündüz, Murat. “Osmanlı Padişahlarının Özel İmamları: İmâm-ı Sultânîler”. *İSTEM* 4/7 (2006): 65-74.

Akın, Ahmet. *1575-1600 Tarihli Bursa Şer'iyeye Sicillerine Göre Din Görevlisinin Sosyal Hayattaki Rolü*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2002.

\_\_\_\_\_. “Osmanlı'da Din Görevlisinin Konumu Üzerine Değerlendirmeler”. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2006): 65-104.

Arslan, İsmail. “XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda İmamlar, Muhtarlar ve Köylüler: Balıkesir Örneği”. *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/13 (2007): 235-248.

Baltacı, Cahid. *İslam Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Beydilli, Kemal. *Osmanlı'da İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*. İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2013.

\_\_\_\_\_. “İmam” (Osmanlı Devleti'nde İmamlık). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 181-186. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. 3 Cilt. Ankara: Aydın Kitapevi Yayınları, 1999.

*Diyarbakır Şer'iyeye Sicilleri Âmid Mahkemesi*. Ed. Ahmet Zeki İzgöer. 10 Cilt. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.

*Divan-ı Hümayûn Sicilleri Diyarbakır Ahkâm Defterleri*. Ed. Ahmet Zeki İzgöer. 3 Cilt. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.

Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku*. İstanbul: Arı Sanat Yay., 2012.

Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. Haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı. 10 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

Göyünç, Nejat. “Diyarbakır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 464-469. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Hızlı, Mefail. “Osmanlı Vakıf Sisteminde “Rakabe””. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994): 53-70.

\_\_\_\_\_. “Osmanlı Mahalle İmamlarının Performanslarına Dair”. *TESAM I* (2014): 41-51.

İvanov, W.. “İmâm”, *İslam Ansiklopedisi*. 5: 980-983. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.

Jennings, Ronald C.. *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*. İstanbul: The Isis Press, 1999.

Kazıcı, Ziya. “Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi”. *İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler*. Ed. Vecdi Akyüz - Seyfettin Ünlü. 1: 431-437. İstanbul: İlke Yayınları, 1996.

\_\_\_\_\_. “Osmanlılarda Mahalle İmamlarının Bazı Görevleri”. *İslam Medeniyeti Mecmuası* 5/3 (C.Evvel 1402): 29-35.

Kenanoğlu, M. Macit. *Osmanlı Millet Sistemi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Küçükbaşçı, Mustafa Sabri. “İmam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 178-181. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Muhammed Fuâd Abdülbâki. *el-Mu’cemu’l-Mufehres li elfâzi’l-Kurâni’l-Kerîm*. Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 2001.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993.

Sahillioğlu, Halil. “Askerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 488-489. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Sertoğlu, Midhat. *Osmanlı Tarih Lügatı*. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2015.

Taş, Hülya, “Osmanlı Kadı Mahkemesindeki “Şühûdü'l-Hâl” Nasıl Değerlendirilebilir?”, *Bilig* 44, (Kış, 2008): 25-44.

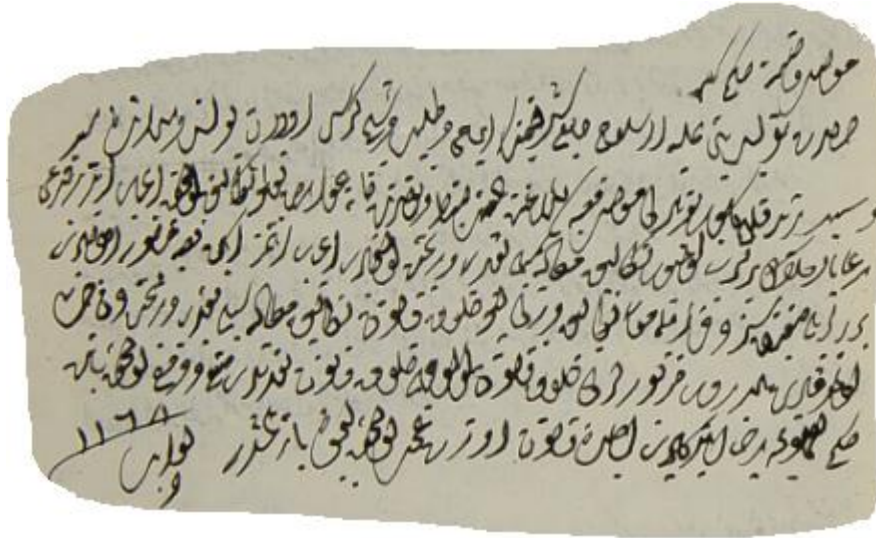
Tosun, Miraç. “18. Yüzyıl Trabzon’unda Namaz İbadetinin Önemi ve İmamlar”. *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 22 (2017): 59-72.

Tut. Faruk. *Osmanlılarda İmam-Hatiplik Müessesesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1991.

Yediyıldız, M. Asım. “Bursa Ulucâmi İmâmlığı ve İmâmları”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008): 121-145.

Yılmazçelik, İbrahim. *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2014.

## EK: ÖRNEK BELGELER



**Belge 1:** Musul’da bulunan Hz. Yunus Nebi Camisi’nin İmam ve Hatibi Yunus’a, vergi mükellefi olmamasına rağmen kasaba ahalisinin vergiye iştirak etmesi hususunda baskı yapması (DAD, 2, 36-3).







Handwritten text in Ottoman Turkish script, likely a legal document or a record of a dispute. The text is written in a cursive style on aged, yellowed paper. It begins with "Hanzade Mahallesi'ndeki mescidin imamı Seyyid Mehmed'e" and discusses a dispute (taciz) involving the Göl Mescidi imamı Ahmed. The text mentions various legal terms and procedures, including "ak-i enkiha ve gasl-i meyyit" (burial and washing of the dead) and "DŞS" (Diyadin Şikâyetleri Şurası). The document is dated 1261 (1845) and is part of the DŞS archive (3743, 12b-1).

**Belge 5:** Hanzâde Mahallesi'ndeki mescidin imamı Seyyid Mehmed'e "ak-i enkiha ve gasl-i meyyit" hususunda Göl Mescidi imamı Ahmed'in yaptığı taciz (DŞS, 3743, 12b-1).





## **Summary**

Imams in Ottoman State were in quite an important position due to their religious, social and official duties since they occupied the largest place among the institutions serving the Muslim community. For this reason, the profession of imam is the most prominent institution of Ottoman Islam community; and it displays a great importance with the transformations and changes it has experienced. Based on the abovementioned importance, the problems that imams of Ottoman community faced in their professional life have been handled in this study, which has not been the subject of any studies so far. The aim of the study is to reveal the problems that the imams faced in their professional life in the related period within the context of XVIII century Diyarbekir Ahkam Books and also Diyarbekir (Amid) Sharia Registry Books. As a result of the investigation, it was established that the problems that imams faced in their professional life were recorded in a total of 60 different records. According to classification, one of the most frequently faced problems was about foundations. Problems related to illegal tax collection, improper interferences in imams due to their duties, performing marriage contract and dead washing and few problems that are faced in social life are the subsequent problems.

The problems faced by the imams in their professional lives during the relevant period were reflected in 60 different documents. According to the classification, the foundation related issues were found to be the most common among these problem with a rate of 33,3%. These have mainly arisen from the foundation managers or sometimes from the tenant of the foundations. Problems arising from the managers of the foundations were related to the facts that the imams did not get their salaries or their salaries were cut without a legitimate justification. Sometimes the mismanagement of the foundation caused difficulties for the imams who received their salaries from the foundation. The problems related to the tenants were often caused by the desire of the tenants to seize the property or by their attempts not to pay the rent. The problems of the imams in such cases arise due to the fact that the relevant foundation property itself or its income is allocated to the imam.

The unlawful tax collection is the second biggest problem faced by the imams with a rate of 30 %. Generally, the village officers and some customary people, imposed pressure on the imams and demanded illegal taxes from them. Although it was clearly stated in the documents of that period that the imams are “the leaders and guides of the society” and they were exempted from the taxes, these people willingly subjected the imams to oppression and harassment in this regard, probably due to their personal interests.

With a remarkable rate of 21.6 %, the illegal interventions were the third most common problem faced by the imams. These problems generally arose due to the attempt to seizure the duties of the imams illegally while they were professing. The persons who took place in such interventions were typically the colleagues of the imams such as khadi and mufti and only sometimes civilians.

Even illegally issued imamate certificates were found in the relevant period. These certificates issued by some state officials in an illegitimate manner posed a problem to the imams who performed their duties legally.

In this period, it was revealed that some people who did not have the authority to intervene the duties of the imams caused difficult situations for the imams when they intervened through the remedy of imamate. These people involving in the work of imams were generally the residents of the place where the imams performed their duties.

With a rate of 11,6 % the fourth most common problems faced by the imams were the issues of performing the marriage ceremony and the bathing of the deceased. It was revealed that these problems generally occurred among the imams themselves and according to the document some tyrant imams put unlawfully pressure on the other colleagues.

Apart from some relatively simple violations such as intervening in the work of the imams, it can be said that the imams were rarely confronted. In this respect, the problems they faced with the society were simple issues encountered in daily life generally and these happened very rarely.



As a result of the research, the problems that were understood to have occurred in the relevant period and to have come to the forefront are the mentioned issues. During this period, imams were confronted mostly with the village officers and civil servants or with the management and tenants of the foundations or with the other imams. As it can be seen, the imams did not have many problems. Especially the problems faced with the rayah were quite limited and simple. No matter what, they were always able to communicate their problems easily and directly to imperial council. The imperial council did not remain indifferent to the problems of the imams and tried to solve their problems with some instructions. However, especially the foundations, illegal imamate certifications and the problems related to taxes pointed out that the problems were deep and the functioning of the related institutions were deteriorated. The problems that occurred within this scope and the commands sent continuously showed that the mentioned problems could not be eliminated permanently.

17. YÜZYIL MUTASAVVIFLARINDAN KÂDİRÎ MUHYİDDİN'İN  
NASİHATNÂMESİNDE OSMANLI DEVLET İŞLEYİŞİ VE SOSYAL  
HAYAT\*

Ottoman State Management and Social Life in the Nasihatnâme of  
Kâdirî Muhyiddîn, One of Sufis Living the 17th Century

Habibe KAZANCIOĞLU\*\*

Öz

17. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin duraklama devrini yaşadığı bir dönemdir. Bu dönemde siyasî, askerî, sosyal ve ekonomik hayatta büyük değişim ve yozlaşmalar görülmüştür. Birçok devlet adamı, şâir ve yazarın eserine konu olan bu dönemin bir mutasavvıf gözüyle değerlendirilmesi önemlidir.

Kâdirî Muhyiddîn 17. yüzyılda yaşamış önemli mutasavvıf ve şâirlerden olup hayatı hakkında elimizde çok az bilgi bulunmaktadır. Elimizdeki tek eseri Nasihatnâmesi'dir. Kâdirî Muhyiddîn İstanbul-Kırım-Kefe şehirleri başta olmak üzere Osmanlı coğrafyasındaki siyasî, askerî sosyal ve ekonomik hayatı pek çok açıdan gözleme imkânına sahip olmuştur. Bu gözlemlerini 7997 beyitlik manzum nasihatnâmesinde dile getirmiştir.

17. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde tütün ve kahve kullanımının yaygınlaşması, kahvehânelerin sayısının artması, zina ve rüşvetin yaygınlaşması, lükse özellikle samur kürklere düşkünlüğün artması, makamların rüşvetle alınıp satılması, devlet görevlilerinin sürekli azledilmeleri, meşâyihlerin bozulması ve kendi aralarındaki çekişmeleri, devlet yönetiminde kadınların ve kötü musâhiblerin etkili olması, Osmanlı askerî sisteminin bozulması ve çeşitli tasavvufî konular, Kâdirî Muhyiddîn'in nasihatnâmesinde değindiği konulardan bazılarıdır. Bu çalışmada Kâdirî Muhyiddîn'in gözüyle 17. yüzyıl Osmanlı devlet işleyişi ve sosyal hayatı ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kâdirî Muhyiddîn, 17. yüzyıl, Osmanlı devlet işleyişi, Osmanlı sosyal hayatı, Nasihatnâme.

Abstract

Seventeenth century is a period in which the Ottoman Empire lived a period of stagnation. In this period, great changes and degenerations were observed in political, military, social and economic life. It is important to evaluate with a perspective of mutasavvıfs of this period took place in books of many statesmen, poets and writers.

Kâdirî Muhyiddîn is one of the important sufis and poets who lived in the seventeenth century. We have very little information about his life. His Nasihatnâme is his only work, that we have available. He had the

\* Makale Gönderilme Tarihi:26.02.2019 / Makale Kabul Tarihi: 19.06.2019 / Makale Yayın Dönemi: Haziran 2019  
Doi: 10.20486/imad.532924

\*\* Dr. Öğr. Üyesi; Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, Edirne / Türkiye / e-posta: habibekazancioglu@trakya.edu.tr / ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-4145-3607

opportunity to observe the political, military, social and economic life in the Ottoman geography, especially in Istanbul-Kırım-Kefe cities from many points of view. He expressed his observations in his poetic nasihatnâme that included 7997 couplets.

The widespread use of tobacco and coffee in the Ottoman Empire in the 17th century, the increase in the number of coffeehouses, the increase of adultery and bribery, the increase of the admiration of luxury especially the sable fur, the bribe-buying of the authorities, the continuous dismissal of the state officials, the deterioration of the sufi class and the conflicts among themselves, and the influence of the women and bad “musâhib” the deterioration of the Ottoman military system and the various sufism issues are some of the issues addressed in the Kâdirî Muhyiddîn's Nasihatname.

In this study, seventeenth century, Ottoman state management and social life will be discussed through the eyes of Kâdirî Muhyiddîn.

**Key Words:** Kâdirî Muhyiddîn 17. century, Ottoman state management Ottoman social life, Nasihatnâme.

## Giriş

16. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin toprakları en geniş sınırına ulaşmış, devlet zenginleşmiş, halkın refah seviyesi yükselmiştir. Ancak çağdaş ve modern dönem tarihçilerinin görüşüne göre Osmanlı Devleti'nin zenginliği bir tür “yerinde sayma” veya gerilemenin başlangıcıdır. Bu gerilemenin başlangıcını Kânûnî Sultan Süleyman (1520-1566) dönemine kadar götürmek mümkündür. Zira Kânûnî döneminde Fransızlara verilen tek taraflı imtiyazlarla başlayan daha sonra Sultan III. Murad (1574-1595) devrinde İngilizlere de tanınan ayrıcalıklar önemli ekonomik sorunları beraberinde getirmiştir. Kânûnî dönemi her ne kadar yükselme dönemi olsa da bu dönemde uzun süren savaşlar Osmanlı Devlet hazinesi üzerine büyük bir yük yüklemiştir. Kânûnî Sultan Süleyman'ın ölümünden sonra Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa (1565-1579) gibi dirayetli bir devlet adamının da etkisiyle devlet bir müddet daha güçlü bir şekilde yönetilmiştir. (İlgürel, 2002: 1200) Özellikle Sokullu Mehmed Paşa'nın ölümünden sonra ülke yönetimi devlet adamlarının iktidar mücadelesine sahne olmuştur.

Sultan III. Murad devrinde uzun süren İran ve Avusturya savaşları da bütçeyebüyük bir yük getirmiştir. Devletin gerileme sebeplerinin en önemlilerinden kabul edilen askerî sınıfın bozulmaya başlaması bu dönemde gerçekleşmiştir. İlk kez bu dönemde Yeniçeri Ocağı'na kanuna aykırı olarak asker yazılmaya başlanmıştır. Bu tarihten sonra asker sayısında artış olmuş artan asker sayısının ulûfelerini ödemek



güçleşmiştir. Mansıbların yani memuriyetlerin liyakat sahibi kimselere değil de rüşveti daha çok verene verilmesi de hemen hemen bu devirde başlamıştır. Ayrıca bütçede oluşan açığın halka yüklenen ek vergilerle kapatılmak istenmesi halkta ciddi rahatsızlığa sebep olmuştur. Öte yandan gittikçe artan ağır vergileri ödeyemeyen halkın bir kısmı “çift-bozan” olup topraklarını terk etmeye, kasaba ve şehirlere sığınmaya başlamış bir kısmı da celâli isyancılarına katılmıştır. (İlgürel, 2002: 1201)

17. yüzyılda Osmanlı Devleti ekonomik açıdan zayıflamanın ve askerî sistemdeki bozulmanın ağır sonuçlarıyla karşı karşıya kalmıştır. Bu döneme damgasını vuran en önemli olaylardan biri Sultan II. Osman (1618-1622)’in şehit edilmesidir.

Sultan II. Osman’ın Hotin Seferi’ne bizzat çıkmak istemesi, sipahilerin ulûfelerini alamamaları gibi sebepler padişaha karşı güçlü bir muhalefetin oluşmasına yol açmıştır. Ayrıca şeyhülislamın yetkilerinin azaltılması ve ulemanın arpalıklarının kesilmesi ulemanın da padişaha karşı tavır almasına yol açmıştır. II. Osman’ın Anadolu, Suriye ve Mısır Türklerinden bir ordu kurmak istediği ve bu amaçla hac niyetiyle Hicaz’a gideceği dedikodusu asker sınıfı arasında yayılmıştır. Bu dedikodu Sultan II. Osman’ın öldürülmesiyle neticelenmiştir. (Öz, 2002: 1310)

Sultan II. Osman’dan sonra tahta Sultan I. Mustafa (1617-1618, 1622-1623) çıkmıştır. Ancak Sultan I. Mustafa aklî rahatsızlığından ötürü kısa bir süre sonra tahttan indirilmiş yerine 1623’te şehzade IV. Murad geçmiştir. Sultan IV. Murad (1623-1640) tahta çıktığında henüz 12 yaşındadır. Dolayısıyla bu dönemde devlet yönetimi annesi Kösem Sultan ve diğer devlet yöneticilerinin hâkimiyeti altındadır. Sultan IV. Murad 18 yaşından itibaren devlet yönetimini yavaş yavaş ele geçirmeye başlamış ve 1632 de Topal Recep Paşa’yı öldürtmesiyle bu hâkimiyetini perçinlemiştir. Sultan IV. Murad bu dönemden sonra hızlı bir şekilde devlet içerisinde bir dönüşüm başlatmıştır. Bu dönemde asker sınıfına çeki düzen verilmiş gerek İstanbul’daki isyancı tabakası gerekse de Anadolu’daki celâli eşkıyası bertaraf edilmiştir. Yine bu dönemde özellikle büyük İstanbul yangınından sonra tütün yasaklanmış kahvehâne ve meyhâneler kapatılmıştır. Bu yasaklara uymayanlar en ağır şekilde cezalandırılmış, bu suretle kaybolan devlet otoritesi yeniden tesis edilmeye çalışılmıştır. Sultan IV. Murad ülke içerisinde devlet otoritesini güçlendirdikten sonra dış politikaya yönelmiş, Bağdat ve Revan üzerine iki

önemli sefer düzenlemiş ve Bağdat'ı fethederek Bağdat fâtihi unvanını alarak tarihe geçmiştir. (Akdağ, 1966: 220-221)

Sultan IV. Murad'ın 1640 yılında 28 yaşında ölmesiyle, tesis edilmeye başlanan devlet yönetimi amacına ulaşamamış, bu sorunlar IV. Murad'ın ölümünden sonra tahta geçen Sultan I. İbrahim (1640-1648) döneminde tekrar canlanmıştır. (Akdağ, 1966: 221)

### 1. Kâdirî Muhyiddîn ve Nasihatnâmesi

16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti'nde siyasetnâme ve nasihatnâme tarzı pek çok eser kaleme alınmıştır. Bunlardan en bilinenleri Lütfi Paşa, Koçi Bey, Kâtip Çelebi ve Defterdar Sarı Mehmet Efendi gibi çoğu bürokrasiden yetişen yazarların kaleminden çıkan eserlerdir. Bu eserler konu bakımından büyük oranda birbirine benzemekle birlikte her birinin kendine özgü vasıfları bulunmaktadır. (Özvar, 1992:140)Bu eserlerin en bilineni Koçi Bey tarafından kaleme alınan Koçi Bey Risalesi'dir. Koçi Bey Risalesi'nde ele alınan konuların çoğu kapsamlı bir şekilde Kâdirî Muhyiddîn'in nasihatnâmesinde manzum olarak yer almıştır. Üstelik bu nasihatnâme Koçi Bey Risalesi ve bu dönemde yazılan pek çok eserden evvel kaleme alınmıştır.<sup>1</sup> Buna rağmen Kâdirî Muhyiddîn ve eseri hakkında elimizde çok az bilgi bulunmaktadır. Kâdirî Muhyiddîn, aynı tarihlerde yaşadıkları anlaşılan Koçi Bey gibi Osmanlı Devlet ve toplum hayatındaki değişiklikleri gelenekçi bir bakış açısıyla ele alarak tahlil eder.

17. yüzyıl mutasavvıf şairlerinden Kâdirî Muhyiddîn'in doğum ve ölüm tarihi bilinmemektedir. Ancak nasihatnâmesini kaleme aldığı H. 1035 / M. 1625-1626 ile H. 1041 / M.1632 yılları arasında hayatta olduğu kesindir. Nasihatnâmesinde yer alan kasidelerden İstanbul, Kırım ve Kefe'de yaşadığı anlaşılmaktadır. Şeyhinin ismi İsmail'dir. Şair ayrıca Kırım Hanı Canbeg Giray ve kardeşi Devlet Giray'a da kasideler sunmuştur. Kâdirî Muhyiddîn'in Hanefî mezhebinin kurucusu Numân ibn Sabit için

<sup>1</sup> Koçi Bey ilk risalesini 1041 (1631) yılında Sultan IV. Murad'a sunmuştur. Kâdirî Muhyiddîn ise nasihatnâmesinin ilk bölümünü 1035 (1625/26)-1041 (1632) yılları arasında kaleme almıştır. (Mehmet Emin Tuğluk, *XVII. Yüzyıl'a Ait Harekeli Bir Eser: Kâdirî Muhyiddîn'in Manzum Nasihat-Nâmesi (İnceleme-Metin-Sözlük-Özel İsimler Dizini-Tıpkıbasım)*. (Doktora Tezi, Adıyaman Üniversitesi, 2018), 14.

yazdığı kasideden hareketle şairin Hanefî mezhebine mensup olduğu anlaşılmaktadır. (Tuğluk, 2018: 580-582)

Elimizdeki tek eseri nasihatnâmesidir. Üç nüshası bulunan nasihatnâmenin tek ve eksiksiz nüshası Topkapı Sarayı Müzesi nüshasıdır. Milli Kütüphane Nüshası ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı nüshaları ise eksik nüshalardır. Eser, Osmanlı Devleti'nin 17. yüzyıldaki siyasî, sosyal, askeri, ekonomik ve eğitim hayatına ışık tutacak son derece kapsamlı bir eserdir.<sup>2</sup>

## 2. Kâdirî Muhyiddîn'in Nasihatnâmesine Göre Osmanlı Devlet İşleyişi

### 2.1. İdârî İşleyişteki Aksaklıklar ile Padişaha ve Devlet Adamlarına Tavsiyeler

Kâdirî Muhyiddîn, nasihatnâmesinde padişahlarda bulunması gerekli özellikleri genellikle Hz. Süleyman'dan, dört halifeden Osmanlı Devleti padişahlarından Fatih Sultan Mehmed, Yavuz Sultan Selim ve Kânûnî Sultan Süleyman'dan örnekler vererek anlatmaya çalışır. Şair, Sultan IV. Murad'a dört halifeyi ve Osmanlı Devleti'ndeki muzaffer padişahları örnek almasını tavsiye etmektedir.

Şer' e yapış ol Süleymân-ı zemân / Dîvleri şer' ile zabt itdi iden (763)

Şer' ile yapış kitâba sünnete / Hân Süleymân olasın uy sünnete (767)

Bu Çorçut ne ulı yâ Rab üç oğlu oldışeh-in-şâh / Muḥammed'le Süleymân u Selim iy âdemoğlanı  
(1019)

Allâh Allâh dî Süleymân olasın / Enfüse âfâka pençe şalasın (1333)

Şehâ cedd-i 'izâmuñ râhına gider iseñ müjde / Eger 'aksine giderseñ bulunmaz ḥastene Loḳmân  
(7832)

Çıl Ebü Bekr ü 'Ömer 'Oşmân 'Alî gibi cihâd / Virme dünyânuñ gönül pek âgile çarasına  
(7392)

Kâdirî Muhyiddîn'e göre padişah mülkün yani devletin başıdır. Dolayısıyla devlet padişaha göre şekillenir. Şair bu durumu şu beyitlerle izah eder:

Bir ḥalîfe kim Ḥudâ'dan çorça pek / Çorçuda çulların andan Tañrı pek (2239)

Bir ḥalîfe çorçmasa Ḥaḳ'dan şehâ / Çorçmaya ḥalk-ı cihân andan şehâ (2240)

<sup>2</sup> Kâdirî Muhyiddîn'in hayatı ve nasihatnâmesinin Topkapı Sarayı Müzesi nüshası üzerine bir doktora tezi çalışması bulunmaktadır. Bu çalışmada geçen örnekler adı geçen doktora tezinden alınmıştır. Mehmet Emin Tuğluk, *XVII. Yüzyıl'a Ait Harekeli Bir Eser: Kâdirî Muhyiddîn'in Manzum Nasihat-Nâmesi (İnceleme-Metin-Sözlük-Özel İsimler Dizini-Tıpkıbasım)*. Doktora Tezi, Adıyaman, 2018.



Sen bulandıñ bulandı 'âlem hep / Sen turluñ turluñ nâs iy han (7970)

Hanım e'n-nâsu 'alâ dîn-i mülûkîhim / Şâlih ol şâlih ola halk-ı cihan (7912)

Kâdirî Muhyiddîn padişahı, tebasından sorumlu olması itibariyle çobana benzetmektedir. Bundan dolayı padişahın halkını gözetmesi, onların durumdan haberdar olması, onları koruyup kollaması gerekmektedir.

Seni çoban eyledi kullarına / Didi gözle vâkıf ol hâllerine (6794)

Kâdirî Muhyiddîn devletin bekâsını padişahın şer'î kurallara yani Allah'ın kanunlarına sıkı sıkıya uymasında görmektedir. Ona göre padişah Allah'ın emirlerinin dışına çıkmamalı hatta takvadan ödün vermemelidir. Kâdirî Muhyiddîn bu şekil davranan padişahları insanlara, cinlere ve hayvanlara hükmü geçen Hazreti Süleyman'a benzetmektedir.

Kılıç kesmez anuñçün kim şer'at kaldı ayakda / Hâlifeye olana nâ-şer'î iş büyük hâfâdandur (7457)

Hâtem-i şer'î alursañ deste / Olasın kevne Süleymân-ı zemân (7843)

Yârûñ olursa şehâ şer'-i şerîf / Kılıcıñ 'arşa asıldı iy han (7955)

Ne kadar acı ise Hâk sözi tut / Bañr-ı sükker acı tuz içre nihan (7868)

Bu cihân kûlîla fetih olmadı hiç / İki şey 'âleme hükm itdi revân (7878)

Biri fetvâ biri taqvâdur anuñ / Tañrı'dan qorqana her iş âsân (7879)

Padişah uygulamaları öncesinde başta şeyhülislam olmak üzere şer'î ilim sahibi âlimlerle istişare etmeli bundan da asla yüksünmemelidir. Kâdirî Muhyiddîn istişarenin önemine Âl-i İmrân suresinin 159. ayetini<sup>3</sup> delil olarak göstermektedir. Kâdirî Muhyiddîn'e göre padişahın musâhibleri başta şeyhülislam olmak üzere âlimler olmalıdır.

Ola tâbi' ol şehâ devr-i felek / Bir hâlifeye tutmasa 'âlim sözün (2247)

Kendi çıkarmış gibidür bir gözün / Bir hâlifeye diñlese 'âlimleri (2248)

Ola mağlûb dâ'imâ düşmânları / Veşâvirhum didi Hâk meşveret kıl ehl-i şer' ile (2249)

Kitâb-hâne-i şer'e sor büzüñ müftiye ol mihman / Şehâ 'âr eyleme 'âlimleri getür ziyâret kıl (7833)

Murâduñ pâdişahlıkça delil eyle saña Qur'ân / Hâzret-i müftî muşâhibuñ ola (7834)

Seni irşâd ide ol hûb iy han / Bir hâlifeye sevse 'âlimleri pek (7954)

<sup>3</sup>“İş konusunda onlarla müşavere et.” Âl-i İmrân: 3 /159.

Kâdirî Muhyiddîn padişahın âlimler dışında, alanlarında tecrübeli ve güngörmüş kimselerin de görüşüne başvurması gerektiğini ifade etmekte ve onlarla da istişarede bulunmasını tavsiye etmektedir.

Pîrleri getür umûr-dîdeleri / Sözlerin gûş idüben it iz'ân (7894)

‘Âlemi feth idesin bir günde / Saña pîrleri idersek yârân (7866)

Pîrleri eyle muşâhib ekşer / Feth-i kevneyn ise maqşûd el-ân (7867)

Kâdirî Muhyiddîn'e göre halktan kopuk bir padişahın devlet idaresinde muvaffak olması mümkün değildir. Kâdirî Muhyiddîn padişahdevletin işleyişinden ve halkın sorunlarından haberdar olması için haftada dört kez divanda bulunmasını tavsiye etmektedir. Ayrıca reayanın velinimet olduğunu belirterek padişahın halkına yakın olması gerektiğini onların derdiyle ilgilenmesini ve onların bedduasını değil duasını almasını tavsiye etmektedir.

Bir defînedede ‘adâlet köşki / Seyrûn olsun haftada dört dîvân (7907)

Çankı derd-i define araduñ birkaç yirde / Ra' iyye dür defînedir iy han (7935)

Bed-du' âdan hâzer it hünkârım / Geçdi iş işden uyan çalk iy han (7944)

Kâdirî Muhyiddîn'e göre padişah mutat divanların dışında ihtiyaç anlarında, sorunlardan yerinde ve zamanında haberdar olmak için ayak divanı<sup>4</sup> kurmalıdır.

Ceddûn eylermiş ayak dîvânı çok / İtmedüñ ayak dîvânı az ı çok (773)

Yılda iki kez ayak dîvânı it / Bâri yılda bir kez olsun kânûn it (774)

Gele bir sözümi tut hünkârım / Eyle gel gâhice ayak dîvân (7865)

Kâdirî Muhyiddîn'e göre padişah mülkü üzerinde hâkim olmak istiyorsa bunun birinci yolu adaleti tesis etmekten geçmektedir. Gerçek padişahlar adaletli olanlardır. Adaletli olmayan bir kimse gerçek anlamda padişaholamaz. Adalet sağlandığı takdirde hazine dolacaktır. Zulmün olduğu yerde halk dağılır bu da hazinenin boşalmasına sebep olur.

Zâlîme elbette gâlibdür 'adû / 'Âdile elbette mağlûbdur 'adû (677)

'Adli meşhûr idi 'Oşmānoğlınuñ / Zülmi meşhûr oldu 'Oşmānoğlınuñ (689)

Bir hâlîfe 'âdil olsa 'âkıbet / Ola İskender kadar han 'âkıbet (2245)

<sup>4</sup> “Ayak divanı: Olağan üstü hallerde padişahın başkanlığında kubbealtı dışında toplanan ve padişah hariç diğer katılanların ayakta durmalarından dolayı bu adla anılan divandır. XVI. yüzyılda birkaç örneği görülen ayak divanlarına daha çok XVII. yüzyılda rastlanmaktadır. XVII. yüzyılda padişahın emriyle yapılan ayak divanlarından biri IV. Murad, diğeri ise IV. Mehmed'in saltanatına rastlar. IV. Murad'ın 8 Haziran 1632'de Sarayburnu'ndaki Sinan Paşa Köşkü'nde topladığı divan, kapıkulu askerinden, bundan böyle mutlak surette itaat edeceklerine dair söz alınması dolayısıyla, padişahın otoritesinin kurulduğunu göstermesi bakımından ayrı bir önem taşır.” Mübahat Kütükoğlu, “Ayak Divanı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4: 192.

Bir hâlife zâlim olsa 'âkıbet / Taht ı tâcın yıka Tañrı 'âkıbet (2246)

Şâh didükleri şerî' atdur begim / Hân didükleri 'adâletdür begim (2234)

Pâdişâhlık nedür 'adâlet ola / Zülmi def' eylemek hüner iy hân (7933)

Hâzîne cem' olur 'adâlet ile / Zülmile tağılur ra' iyye iy hân (7934)

Kâdirî Muhyiddîn, padişahın cesaretli olmasını, şer güçlerden ve âsilerden korkmayarak idarenin gereğini yapmasını tavsiye etmektedir.

Cür'et idemedüñ şehâ kâlduñ / Pâdişâhlık idemedüñ iy hân (7932)

Gele bir kerre kükre hünkârım / Arkañı vir şerî' ate iy hân (7928)

Şu kadar şer'e boyun vir ki şehâ / Emriñe râm ola hep ins ü cân (7846)

Ne bu ihmâlden murâduñ iy Murâd / Yoksa tahtıñdan uşanduñ mı iy Murâd (1091)

Kâdirî Muhyiddîn, padişaha cesaretli olmasını tavsiye ederken bir yandan da cezada da adaletli olmasını isteyip haksız yere adam öldürmemesini tavsiye etmektedir. Sultan IV. Murad'a kan dökmenin ömrü kısalttığını hatırlatıp kan dökmekten kaçınması gerektiğini öğütlemektedir.

Kanı çok dökme şehâ 'ömre zarar / Meşrebüñ ola Muhammedî hemân (7911)

Şöhretin, meşhur olma isteğinin kötü bir haslet olduğunu söyleyen Kâdirî Muhyiddîn, özellikle padişahların bundan uzak durmasını tavsiye etmektedir. Ona göre padişah gurura, kibre kapılmamalıdır.

Pâdişâhlara 'amel ne 'adl i dâd / Şöhret ü bid' atle olmaz 'adl ü dâd (645)

Taht ı tâcuñ ile mağrûr olmağıl / Sille-i 'Azrâ' il'i unutmağıl (737)

Saltanat bir fânî gül tiz şola gülzârım benim / Bülbül-i Firdevs iseñ handânsın iy Sulţân Murâd (2715)

'Âlemi bir de yıkan şöhretdür / Eyle perhîzi şöhrete iy hân (7956)

Sultan IV. Murad 1623'te çocuk denecek yaşta -12 yaşında- tahta çıkmıştır. Sultan IV. Murad bu erken yaşlardaki saltanatı döneminde annesi Kösem Sultan'ın etkisi altında ülkeyi yönetmiştir. Kâdirî Muhyiddîn bu durumu değerlendirirken, kadınların devlet işlerine karıştırılmaması gerektiğini dile getirmektedir.

Gele şer'-i şerîfe yapış ol İskender-i şânî / Şehâ tahtıña 'avret müşterek dir halk-ı İslâmbol (927)

Şehâ Fâtıma Ahmed kıızı ise zenlere uyma / Şehâ 'avretten ağlar âh ider hep halk-ı İslâmbol (928)

Göre şehâ atamız Âdem'e Havva neler itdi / Şehâ 'avret esiri oldu ekşer halk-ı İslâmbol (929)

Şehâ olma mişâhib nâkişâtü'l-'aql imiş zenler / Hep uydı 'avret-i iblisine bu halk-ı İslâmbol (930)

Şair, küçük sorunların ileride büyük sorunlara yol açacağını belirterek padişaha sorunları küçümsemeyip, daha başlangıç aşamasında sorunların üzerine gitmesini tavsiye etmektedir.

Gel büyütme düşmeni irken uyan / Düşmene şayd oldu şehâ uyuyan (629)

Düşmenün sivrisinekse eyle havf / Zülm ise Nemrûdî fi' lîñ eyle havf (679)

Devlet yöneticileri için en büyük tehlikelerden birisi gaflette olmak yani tehlikelerin farkında olmamaktır. Kâdirî Muhyiddîn gaflete düşen padişahlar olarak Memlûk Sultanı Gavri ve Osmanlı padişahı Yıldırım Bayezid'i örnek göstermekte iken gafletten uzak padişah örneğine de Yavuz Sultan Selim Han'ı örnek göstermektedir. Kâdirî Muhyiddîn, Sultan IV. Murad'a gaflete düşmemesini ve daima uyanık olmasını tavsiye etmektedir.

Niçe tahtı yıkdı ğaflet lezzeti / Nice tahtı yapıdı uyanmağ devleti (630)

Neyledi ğaflet Sultân Ğavrî gör / Virdi uyanmağ Selim'e Mışrı gör (631)

Ğafletile noldı gör Han Yıldırım / Ğaflet oğına doğundı Yıldırım (632)

Şair, Sultan IV. Murad'a devlet adamlarını idamla cezalandırmada acele etmemesini tavsiye etmektedir. Kâdirî Muhyiddîn'e göre cezalandırmanın ilk yolu idam olmamalıdır. Suçlu olan kimse öncelikle hapis cezasıyla cezalandırılmalıdır.

İki üç suçda lâlâñ katl itme / Yedi Kulle'i niçün yapıdı yapan (7910)

Kâdirî Muhyiddîn, vezirlerin alçak gönüllü olup kibirden uzak durmalarını aksi takdirde padişahın hışmına uğramalarının kaçınılmaz son olduğunu belirtir. Ayrıca vezirlerin kanunları uygularken zulüm ve haksızlık etme konusunda Allah'tan çekinirlerse halkın da kurallara uyma konusunda kendilerinden çekineceklerini ifade etmektedir.

Bir vezîr olsa tekebbür ' âkıbet / Pâdişâh hışmına uğrar ' âkıbet (2088)

Bir vezîr kim kırka Hâk'dan dâ'imâ / Kulların hep kırkuda andan Hudâ (2089)

Kâdirî Muhyiddîn'in idarî teşkilatta gördüğü bozulmalardan birisi, memuriyete girme ya da memur olmada izlenen yoldur. Kâdirî Muhyiddîn nasihatnâmesinde mansıbların yani memuriyetlerin rüşvet karşılığında ehil olmayan kimselere satılmasından çokça şikâyet etmektedir. Tarih kitaplarına mansıb satışı olarak geçen bu durum Osmanlı idarî yapısının bozulmasının en büyük sebeplerinden biridir. Kâdirî Muhyiddîn mansıbların ehline verilmesi üzerinde ısrarla durur. Ona göre devletin bekâsının en önemli unsurlarından biri memuriyetlerin ehline verilmesidir.



Size Qur'an didi mi rişvet alıñ / Size Tañrı didi mi manşıb şatıñ (2145)

Zulme hâşâ yok rızâñız gerçi zâlimler ider / Manşıbı nâ-ehle virme yoksa milk elden gider  
(2788)

Ehl-i haqqı manşıb itseñ düşmenüñ ödi şıdar / Dime yokdur ehl-i haq yoklansın iy şâh-ı cihan  
(2789)

Kâdirî Muhyiddîn, mansıbla ilgili olarak memuriyet görevlerinin kısa olmamasını, memurların en az beş-on yıl görevde kalmalarını tavsiye etmektedir. Kâdirî Muhyiddîn, bazı mansıbların süreleri ile ilgili olarak Mısır, Şam, Halep valiliğinde kayd-ı hayat şartı; kazaskerlikte üç sene; kaymakamlıkta on sene, kadılar için üç sene; beyler için beş sene, serhat il beyleri için on senelik memuriyet süresini tavsiye etmektedir.

‘Âdile kayd-ı hayât vir Mısr’ı Şâm’ı Haleb’i / İl vilâyet cümle kalıñlansın iy şâh-ı cihan (2791)

Ķadıř askerlikleri eyle taşadduğ üç sene / Eyle İslâmbol kazâsını taşadduğ beş sene (2792)

Manşıba kânün ola kâyım-makâmlik on sene / Tut sözüm ra’iyye arkalansın iy şâh-ı cihan  
(2793)

Ķadiler ‘azl olmasın tiz üç sene kânün ola / Beglerüñ ‘azl itme tiz tiz beş sene kânün ola (2794)

Ķanķı ser-ħat manşıb olsa on sene kânün ola / Ķurd koyun böyle yürür añlansın iy şâh-ı cihan  
(2795)

Bir define virme manşıbları tiz / Ehli ‘azl itme beş on yıl iy Ķan (7908)

Kâdirî Muhyiddîn’e göre mansıbları elinden alınanların celâli asilerin yanında yer alması kaçınılmazdır.

Beglerüñ şâlih ola ‘azl itme / Hep celâliye sebep ‘azl iy Ķan (7913)

Bi’z-zarür ola celâli begler / Manşıbı ‘azl olunsa tiz iy Ķan (7914)

Beglerün yirini virmeñ tiz tiz / ‘Âlemi yıķ dimek durur iy Ķan (7917)

İki ayda belki bir beg devr ider / ider râyâya kâfirden biter (1159)

Ķurdi ‘azl eylemeseñ Ķarnı toyar / Ķoyuna pençe uzatmaz iy Ķan (7919)

Ķurdi ininde Ķo kim ola çoban / Şaķına Ķoyunı Ķurddan iy Ķan (7920 )

Görevlerinden azledilme korkusuna düşen mansıb sahibi, âmiri konumundaki üstlerine rüşvet vermek suretiyle memuriyetlerini teminat altına almaya çalışıyorlardı. Verdikleri rüşveti çıkarmakiçin de halktan haksız kazanç elde etmeye çalışarak halka zulmediyorlardı Bu durum toplum nizamını temelden sarsmaktaydı. Köylülerin yerini yurdunu terk ederek çift-bozan olmalarıyla tarım geriliyor bunun sonucu olarak da hazine gelirleri düşüyordu.

Deynile manşıb alur bir âdem / ‘Azli Ķorkusu zulm ider iy Ķan (7915)

- Pâdişâhım hâracdan gâfilsin / Pâyimâl oldı ra' iyye iy han (7938)  
Ra' iyyede ne et kaldı ne deri / Bu zulmi Haq götürür mi iy han (7941)  
Ra' iyyenün divânda gör hâlin / Palasa kodı zâlimler iy han (7942)  
Girdi semmûra eşkiyâlar hep / Ra' iyyenün yaşını sil iy han (7943)  
Biñ gûruşa virürler bir semmûr / Her tüyi zulme âletdür iy han (7959)

Kâdirî Muhyiddîn'in nasihatnâmesinde şikâyet ettiği konulardan biri de halktan alınan ağır vergilerdir. Ona göre vergiler kânûn-ı kadîm üzere alınmamaktadır. Kâdirî Muhyiddîn vergilerin kanuna göre alınmadığını, vergi sisteminin bozulduğunu ve padişahın halktan alınan haraçtan gâfil olduğunu belirtip padişahın bu konulara duyarlılık göstermesini istemektedir. Kâdirî Muhyiddîn, nasihatnâmesinde halkı bîzâr eden tekâlif-i örfiyye üzerinde durmaktadır. Devletin olağanüstü durumlarda aldığı tekâlif-i örfiyyenin fazlalığından şikâyet eden Kâdirî Muhyiddîn, gayrimüslim reâyadan alınan haraç vergisi oranlarının da kanuna aykırı olarak alındığını söylemektedir.

- Her sene mazlûm ra' iyye zehr içer / Yıldı on teklif-i ' örfiyye çeker (6793)  
Şimdi kânûnile alınmaz hârac / Ceddî kânûnün bozuldı gözün aç (6800)  
Pâdişâhım hâracdan gâfilsin / Pâyimâl oldı ra' iyye iy han (7938)

## 2.2. Adlî Sistemin Bozulması

Arapça *kaza* kökünden gelen kadı kelimesi, terim olarak yetkili makamca insanlar arasında vuku bulan davaları şer'î hükümlere göre çözümleyerek sonuca bağlayan kişiyi ifade etmektedir. İslam hukukuna göre kadıda derin hukuk bilgisinin olması, vücut bütünlüğünün bulunması, halkın ihtiyaçlarını, örf ve adetlerini kavramaya elverişli olması, kültüre ve dış etkilere karşı koyacak derecede karakter ve ahlaka sahip olması, dinî emir ve yasaklara aykırı davranışlarda bulunmaması gibi şartlar aranmaktadır. (Atar, 2001: 66-67)

Kâdirî Muhyiddîn yaşadığı dönemde kadıların aldığı rüşvetten şikâyetçi olup bu kadıların kıydığı nikâhların geçersiz olduğunu iddia etmektedir. Nitekim 16. yüzyıl şeyhülislamlarından Ebussuud Efendi'nin kadılarda bulunması gereken özelliklerle ilgili verdiği fetvalardan birine göre bir kadının rüşvet aldığı delilleriyle kesinleşmişse, kadının davalarda verdiği hüküm şer'an doğru olsa bile verdiği hüküm geçersizdir. (Düzdağ, 1983: 133-134) Kâdirî Muhyiddîn Ebussuud Efendi'nin bu fetvasına veya benzeri fetvalara dayanarak rüşvet alan kadıların kıydığı nikâhların geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Nasihatnâmede bu konu üzerinde ısrarla durulması rüşvetin kadılar

arasında yaygınlığına işaret etme amaçlı olmasının yanı sıra halk nezdinde önemli görülen nikâh akdinin iptaliyle halkı rüşvetten men etmeyi amaçlamaktadır.

Rişvetile kâdîlik alan habîş / Bâri itmesin nikâhı ol habîş (2152)

Rişvet ehline nikâh itdirmegil / Ol nikâh bâtıl durur cā'iz degil (2153)

Şimdi nâdirdür şahîhce haq nikâh / Rişvet almaz kâdînüdür haq nikâh (2155)

Rişvet ehli kâdî eylerse nikâh / Hic şahîh dürüst degildür ol nikâh (2156)

Şimdi gâyet az durur kâmil nikâh / Ekşeri 'avret nikâhsız bî-nikâh (2157)

'Avretin dutar nikâhsız çok kişi / Ehl-i rişvet kâdîlikler iy kişi (2162)

Rişvet almaz kâdîlikde it nikâh / Var nikâhın tazelet it dir nikâh (2163)

Ehl-i haq bir kâdî bul itdir nikâh / Pek şakın her ite itdirme nikâh (2164)

İy Muhammed ümmeti pek şaķınıñ / Bu nikâh 'avret huşuşın pek şoruñ (2165)

Ya'ni her kelbe nikâh itdirmegil / Ehl-i rişvet kelbiñ adam dimegil (2166)

Rişvet ehli kâdîlik eyler zinâ / 'Avreti boş anlaruñ ekşer şehâ (2167)

Biñde bir şimdi şahîh olan nikâh / Belki İslâmbol'da azdur şahîh nikâh (2168)

Kâdirî Muhyiddîn devlet içerisindeki yolsuzlukların ve bozulmanın başı olarak kadıları görür. Ona göre beylerin zulmetmesi ve rüşvet alması kadıların vazifelerini hakkıyla yapmamasından kaynaklanmaktadır.

Kâdî zulm itmese beg zulm idemez / Kâdî rişvet almasa beg alamaz (720)

Kâdîler 'adl itse 'âdil ola beg / Kâdîler zulm itse kâfir ola beg (721)

Osmanlı Devleti'nde Süleymaniye medreselerini bitiren yani *danişmend* olan bir kimse kazaskerliğe müracaat ettikten sonra birtür stajyerlik olarak kabul edilen *mülazemet* için mevleviyet payeli kadıların yanına üç-beş yıllığına gönderilir ve bu sürenin ardından İstanbul'a gelirdi. (Ortaylı, 2001; 70) 16. asrın ikinci yarısını müteakip bütün müderris ve kadılar, kazaskerler tarafından aday gösterilerek tayin edilirken daha sonra kırktan yukarı yevmiyeli müderrislerinin yani mevâlinin tayinleri şeyhülislama verilmiştir. Kadı tayinleri özellikle 17. asırdan itibaren kıdeme ve sıraya riayet edilmeyerek iltimas ve rüşvetle yapılır olmuştur. (Uzunçarşılı, 1988: 156-157) 17. yüzyılın meşhur siyasetname yazarlarından biri olan Koçi Bey Risalesi'nde kadı tayinleri ile ilgili şu bilgileri aktarır: “..... Bir kadı mâzul oldukda asitane-i saadete gelip her çarşamba günü kazasker kapısına varıp mülâzim olur. İki yıl mülazemetten sonra yirmi ay kadılık ettiyse tamam olur, Rikab-ı hümayuna arz olunur. Filan dâinize filan mansıb sadaka buyrula deyu arz olunur” “Kadı mazul iken zaman-ı infisali derler; mansıb aldıkda zaman- ittisali denir. Bir kadılığın beş altı talibi olsa imtihan olurlar,

herhangisi okumuşsa hak anundur. Ama ya rica olunur, ya rüşvet alalar. O zaman kazasker efendi rüşvet aldıysa eğerçi rica ittilerse okumuşluğa bakmaz, akçe verene arz eder. Ol vakit memleket harab olur.” (Uzunçarşılı, 1988:156)

Қәділер қәділігі алур шатун / Rişvet almaқ iқtiзәsi neylesün (712)

Қәдіҫ askerler шатар қәділігі / Rişveti virene virürler маншıbı (713)

Қәділік alan o miskîn қәді de / Rus gibi yaқмаға gider маншıba (714)

Қәділерüñ zulmine nedür sebab / Rişvetile маншıbı alur ol sebab (722)

Қәділерüñ ‘adline var mı sebab / Маншıbı rişvetle virmeñ ol sebab (723)

Bu ‘aşırlarda münāfik kim durur / Ehl-i rişvet қәдіҫ askerler durur (2144)

Kadılar kendilere gelen hüküm ve fermanları ve bunlara verilen cevaplar ile gördükleri davalara dair vermiş oldukları hükümleri sicil adı verilen defterlere kaydederlerdi. Ayrıca kadı davayı şahitleri dinleyerek kararabağladıktan sonra verdiği hükmü hâvihüccet adı verilen bir ilâm verirdi. (Uzunçarşılı, 1988: 108-109)

Kadının verdiği hükmün kayda geçirilmesi yani sicil kaydı ile hüccet karşılığında başta kadı olmak üzere mahkeme çalışanlarına belirli bir miktar ücret ödenirdi. 16. asır sonlarıyla 17. asırda hüccet resmi (vergi) ile sicil resim oranları şöyledir: Miras taksiminde kadılar binde 15, nikâh resminde kız olanlardan kadıya 20, hademesine 5, dul olanların nikâhından kadıya 10 hademesine 5, hüccet ve resm-i kitâbet için kadı 20 hademesi 5, azadnâmelerden kadıya 50, nâib, emin ve kâtib için toplamda 60, sicil kaydından 8, imzadan 12, müraseleden yani şer’î muhaberattan 6 akçe resim alınmaktadır. (Uzunçarşılı, 1988: 84-85) Kâdirî Muhyiddîn kadıların yukarıda belirtilen tutarlara riayet etmeyip kim daha fazla rüşvet verirse ona göre hüküm verdiklerini ifade etmektedir.

Қәділер rişvet virene sa’y ider / Zehri yir şer’ -i hilâfi hükmi ider (708)

Hüccete otuz vireni reddider / İki üç yüz virene imdâd ider (709)

Bir sicile yüz guruşı az görür / Mevti Tañrı’yi o demde unudur (715)

Hüccete otuz vireni diñlemez / Biñ vireni de gönülden diñlemez (716)

Keseñ almayınca қәді diñlemez / Şer’ i şürete қoyup hükmi eylemez (717)

Kâdirî Muhyiddîn’e göre hâkim, Allah’ın kitabına göre hüküm vermeli, kibirden uzak durup garaz ehli olmayıp yumuşak kalpli olmalı ve adaletle hükmetmelidir.

Hâkim illâ olmaya ehl-i garaz / Halka Hâlik gibi baқа rüz ı şeb (7383)

Қанқı hâkimde ola kibrile kîn / Kendi öz қанına girür o hemân (7853)



Hâkim olanda gerek kalb-i selim / Hilmine kul ola dîv i şeytân (7854)

Şair, eğer bir yerde adaletle hükmedilmiyorsa oraya düşmanın musallat olmasınınve kıtlığın kaçınılmaz olduğunu belirtip ayrıca zulmü yapanların ömürlerinin kısa olacağına işaret etmektedir.

Zâlim olsa bir vilâyet hâkimi / Çıkmaz ol ilden 'adünüñ ayağı (660)

Zülmüñ âşârı kaçıklık az 'ömür / 'Adlün âşârı ucuzluk çok 'ömür (661)

### 2.3. Askerî Teşkilatın Bozulması

Osmanlı ekonomisini zaafa uğratan en önemli sebeplerden birisi de 16. yüzyılın sonlarında meydana gelen timar sistemindeki bozulmadır. Timarlı teşkilatı devletin kuruluşunda ve yükselişinde askerî, siyasî içtimaî ve iktisadî hayattaki en önemli unsurlardandır. Zamanla timarların, sancak beyliklerinin kapıkulları arasından yetişmiş ocak mensuplarına verilmeyip satılığa çıkarılması, timarların saray mensupları ve nüfuzlu kimselerin eline geçmesine sebep olmuştur. Ayrıca timarların rüşvetle alınması veya değiştirilmesi timar teşkilatının asıl işlevini yitirip devlet için tehlike halini almasına yol açmıştır. (İlgürel, 2002: 1208-1209)

Kâdirî Muhyiddîn'in timarla ilgili olarak üzerinde durduğu konulardan biri de *sepet timar*dır. Sahibinin ölümü veya herhangi bir sebeple boş kalan timar evrakının bekletildiği yer / dosya anlamında kullanıldığı için bu şekilde anılan sepet timarı (Pakalın, 1993: III, 175), timar sisteminin bozulmasıyla istismar edilen konulardan biri olmuştur. Nitekim Kâdirî Muhyiddîn'in nasihatnamesinde de geçtiği üzere eyâlet ve sancak yöneticileri mahlûl timarları ellerinde tutarak devletten onlar adına maaş almışlardır.

Niçe biñ timâr kılıç sebetdedür / Sefer itmez şorana hizmetdedür (6818)

İtdi beytü'l-mâli yağma kullaruñ / Yaradandan korkmaz aşlâ kullaruñ (6819)

Bunca beytü'l-mâli isrâf itdiler / Nâ-maḥal nâ-şer'î yire virdiler (6820)

Yeniçeri Ocağı'na devşirmelerin dışında asker alınmaz iken III. Murad döneminden itibaren kânûn-ı kadîmin hilafına hareket edilmiş ve her milletten, her meslekten insan ocağa kaydolmuştur. Bu durum nasihatnâmede şu şekilde dile getirilmektedir.

Taḥrîrî kullı ḡanı hünkâr kullı hep / Oldı yeniçeri ağdacı çingân (7883)

Küsen ataya sipāhī oldı / ul<sup>5</sup> yazıldı ‘ Arab u Kürt Türkmān (7884)

Kādirī Muhyiddīn, padişaha ulūfeli askerlerin maaşlarının kayıtlı olduğu mevācib adı verilen defterleri sıkı bir şekilde inceletmesini tavsiye eder. Niteliksiz ve lüzumundan fazla askerlerin devlet bütçesi için zarar olduğuna vurgu yapar.

alk şabāh oldı uyan hūnkārım / aşra ul defterin inanma yaman (7886)

Cümle ul defterini al içeri / aşra zabtıları hāyin fettan (7889)

hıretini şehā yıkdı bu ul / Bu ulun çoqluğı dāne noşān (7887)

Yeniçeri ocağında görülen bir usulsüzlük ve yolsuzluk da ölen askerlerin maaşının alınmasıdır. Ocaktan vefat edenlerin isimleri yani Ocak mahlūlleri devlete bildirilmeyerek, *esām*<sup>6</sup>si saklanarak hayattaymış gibi hazineден maaşı alınırdı. (Uzunçarşılı, 1988: 492) Kādirī Muhyiddīn bu konuya dikkat çekip padişahın gerekli tedbirleri almasını istemektedir.

Zindenūn kesme ‘ ulūfesini hıç / Mürdenūn virme yirin ol çobān (7888)

Bir esāme eger olsa mürde / İki üç yirine yazar nā-dān (7891)

Mürde yağmaladı beytū’l-māl / Girdi defn oldı sepetde yalman (7896)

Ne muşibet bu muşibet şehā / Mürde zindeye mevācib yeksan (7897)

Bunlara yite mi mevācibler / Ala ‘ ulūfe ehl-i abristān (7898)

1614 yılı Recep ayında Kazaklar şaykalarıyla Karadeniz kıyısında yer alan Sinop şehrine saldırıp kadın ve çocukları esir aldıkları gibi şehri talan ederler ardından da şehri yakıp yıkıp giderler. (İpşirli, 2014: II, 409) Kazaklar, 20 Temmuz 1624 Boğaziçi’ne kadar girip Sarıyer, Tarabya ve bilhassa Yeniköy’de yağmacılık yapmışlardır. Bu durum kısa süre içinde bertaraf edilmekle beraber İstanbul’da büyük heyecan uyandırmıştır. (Yılmazer, 2006: 181)

Kādirī Muhyiddīn, nasihatnāmesinin birçok yerinde Sultan IV. Murad’ı Karadeniz’den gelecek Kazak tehlikelerine karşı uyarmakta, Kazaklardan gelecek tehlikelere karşı alması gereken tedbirlere genişçe yer vermektedir.

Rūmili’ne yürüdi kāfir şehā / İki ona içeri girdi şehā (664)

Anatolu yalısın itdi arāb / Sinab’a Şamşun’a dek itdi kebāb (665)

Anatolu’yı temām yıkdı aza / Rūmili’n yakmağa başladı aza (666)

<sup>5</sup> Kul: Müslüman doğmamış, kendi tercihiyle değil savaş esiri, devşirme ya da hediye olarak Osmanlı sistemine alınmış, Osmanlı askerî-idarî düzeninde en küçük rütbeden en büyüğüne kadar görev almak üzere yetiştirilmiş kişi.

<sup>6</sup> Esāme: Yeniçerilerin kaydı olup ulūfe defteri manasında da kullanılmaktadır. Aynı zamanda maaş miktarını gösteren varaka belgeleridir. Mehmet Zeki Pakalın, “Esāme”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: 1993), 1: 547-548.

Belki biñ qarye Һarâb itdi Qazaq / Belki yüz şehri Һarâb itdi Qazaq (667)  
Qaredeñiz gitdi elden bā-Һuşuş / Rus Qazağı yaqdı kevnı bā-Һuşuş (6875)  
Qanı Һayret qanı nāmūs qanı ‘ār / Qara deryā kāfirıñ oldı iy yār (6876)  
Boğaz’uñ içi senüñ Fener’e dek / Boğaz’uñ taşı Qazaq Kefe’ye dek (6877)  
Tutalım şehā Boğaz’ı bekledüñ / Taşrasın kāfire mi ısmārladuñ (6878)

Sultan IV. Murad olası Kazak saldırılarına karşı Boğazın emniyeti için Anadolu Kavağı ve Rumeli Kavağı’na kaleler ile müstemilatlarını inşa ettirmiştir. (İlgürel, 1989: 488) Kâdirî Muhyiddîn Sultan IV. Murad’a Boğaza kale yapmakla sorunun çözülemeyeceğini, kalelerle ancak Boğazın içinin korunabileceğini, boğazın dışını ihmal ettiğini belirtmektedir.

Tutalım şehā Boğaz’a qal’a yapduñ bekledüñ / Taşrasın bu eşkıyā itlere mi ısmārladuñ (2752)

Kâdirî Muhyiddîn, Sultan IV. Murad’a Karadeniz’deki Kazak saldırılarını önlemek için Özi’nin ilerisinde Akkirman<sup>7</sup>’da daha önce var olup sonra harap olan kalenin yerine yeniden bir kale yapıp içine asker yerleştirmesini tavsiye etmektedir. Kale inşa edilecek yeri bir Tatar’dan öğrendiğini söyleyen şair, ayrıca padişahın Kırım hanına kale civarını meskûn hale getirmesini böyle yapılması halinde Karadeniz’in Kazaklardan korunabileceğini belirtmektedir.

Gele İslām Kirmen’e bir qal’a yap / Var imiş evvel yıkılmış yine yap (1108)  
Bu didigim qal’a Özü’den öte / Kāfirüñ yolınuñ üstüdür şehā (1110)  
Bu didigim qal’a yaparsañ şehā / ‘Askerin muhkemce qor iseñ şehā (1111)  
Şor su’âl it bu didigim qal’a’ı / Bir Tatar didi baña bu qal’a’ı (1113)  
Hana emr it işbu qal’a qurbınā / İl süre bu qal’anuñ eṭrāfına (1121)  
Yurd ideler qal’anuñ eṭrāfını / Ya’ nī qoyup gitmeyeler qurbını (1122)  
Ola Tatar’a vaṭan bu qal’amuz / Olmaya vīrān bu ma’ mūrımız (1123)

Kâdirî Muhyiddîn dediği kalenin yapılmadığı takdirde Karadeniz kıyılarının emniyeti için Karadeniz’de üçfenerin kışlaması gerektiğini belirtmektedir.

Bu didigim qal’a yapılmaz ise / Üç fener Qaredeñiz’de kışlaya (1125)  
Bu didigim qal’a kim ma’ mūr ola / Üç fener Qaredeñiz’den qurtıla (1126)

<sup>7</sup> Akkirman II. Bayezid devrinde Boğdanlılar’dan alındı (4 Ağustos 1484). Buranın fethi ile bütün Karadeniz sahilleri Osmanlı hâkimiyeti altına girdi. Fetihden sonra Rumeli beylerbeyliğine bağlı bir sancak haline getirilen Akkirman, 1593 yılında yeni kurulan Özi eyaletine ilhak edilmiştir. (Mustafa L. Bilge, “Akkirman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 269.

17. yüzyıl tarihçilerinden Eremya Çelebi'nin aktardığına göre Unkapanı iskelesinde duran gemiler kuzeyden çok miktarda un getirirlerdi. Kapı önündeki iskele darı, arpa ve buğday yığınları ile dolu olup ayrıca iskelede değirmen taşı, âlât edevât, kepek ve saman taşıyan birçok kayık bulunmaktaydı. (Kazancıoğlu, 2015: 328) Eremya Çelebi'nin de ifade ettiği üzere bu dönemlerde gemiler buradaki iskeleye Karadeniz'den yük getirmektedirler. Kâdirî Muhyiddîn, Sultan IV. Murad'a buraya yük getiren gemilerin kaptanlarıyla görüşmesini ve onlardan Karadeniz'in ahvâlini özellikle de Kazakların yaptıkları zulümleri öğrenmesini istemektedir.

Unkapanı'nuñ re'islerin getird /Gemicilerün otuz kırkın getird (582)

Unkapanı'na şehâ tebdil var / Şor re'islere Qazağı âşikâr (583)

Unkapanı'na şehâ gâhice bir tebdil var / Şor Qazağ tuğyanını birkaç re'ise âşikâr (2692)

Kefe 17. yüzyılda sık sık Kazak ve Rus saldırılarına maruz kalmaktadır. Şair, Kefe'yi Karadeniz'in anahtarı olarak görmekte ve Kefe'nin Karadeniz için önemine aşağıdaki beyitle dikkat çekmektedir.

Qareñiz'ün Kefe miftâhı şehâ gözün aç / Kefe şimdi qorquda himmetiñe pek ihtiyaç (2746)

Sultan IV. Murad 1635 yılında Revan ve 1638 yılında Bağdat'ı fethetmiştir. Ancak bu seferlerden önce Sadrazam Hüsrev Paşa 1629 yılında Bağdat üzerine sefer düzenlemiştir. Kâdirî Muhyiddîn, Sultan IV. Murad'a bu seferlerden önce Kazaklar üzerine sefer düzenlemesini, Kazakların daha yakın olduğunu ve bu nedenle Kazak meselesinin çözülmesinin daha ehemmiyetli olduğunu ifade etmektedir.

‘Acem üç aylık seferdür zâhirâ / Himmetün ‘âlî bu üç aylık yola (1127)

Qoñşu qapusı durur Qazağşehâ / Qapuñı ha yıqmada her yıl şehâ (1128)

Ökçeñi başan ‘adûñı sen qoduñ / Gitdün üç aylık yola Bağdâd didüñ (1129)

İnyeşâ ‘allâh bizim Bağdâd’ımız / İr ü geç bizim durur Bağdâd’ımız (1130)

Dimezem Bağdâd’a eyleme sefer / Hem buña hem eyle Bağdâd’a sefer (1135)

Uğuriqayr ola Hüsrev Lâlâ’ñuñ / Qapudanıñ yoğ degil bunda senün (1136)

Kendü milkiñ zulmini fetḥ it şehâ / Soñra Bağdâd fethine var git şehâ (6791)

Şair, Sultan IV. Murad'a sadece Karadeniz değil Akdeniz'de de hâkimiyeti sağlaması için tavsiyelerde bulunmaktadır. Kâdirî Muhyiddîn'in, Sultan IV. Murad'ın Akdeniz'de gerçekleştirmesini istediği en önemli faaliyetlerden birisi Malta'nın fethidir.

Malta, İtalya ve Sicilya'nın güneyinde, Akdeniz'in merkezinde bulunan ve stratejik öneme sahip adalar topluluğudur. Malta şövalyelerinin Akdeniz'de Müslüman hacı, yolcu ve tüccarlara verdikleri zararları engellemek üzere 1565'te Malta üzerine



Piyâle Paşa kumandasında 240 gemiden oluşan bir donanma gönderilir ancak üç buçuk ay süren kuşatmaya ve şiddetli çatışmalara rağmen ada alınamayarak Osmanlı donanması geri dönmek zorunda kalır. (Bostan, 2007: 296-297)

Malta şövalyelerinin korsanlık faaliyetlerine karşı 1614'te Kaptanıderya Kayserili Halil Paşa komutasında bir Osmanlı donanması gönderilirse de bu donanma da başarılı olamaz. Sultan IV. Murad'ın bizzat katılmak üzere hazırlıklarını yürüttüğü Malta'nın fethi teşebbüsü de Sultan IV. Murad'ın 1640'da ölümü üzerine gerçekleşmemiştir. (Bostan, 2003: 541)

Gel sözüm tüt Malta'nuñ fethine himmet eylegil / Gel Cezâyir'le Tunuslularla gayret eylegil  
(2734)

Dîn-i İslâm'a şehâ gel 'âlî hizmet eylegil / Kuvvetiñ Tübâ gibi dallansın iy Sultân Murâd (2735)

Gel esîr kardeşlere inşâf idüp kıl merhamet / Malta'ya top gönderürseñ ola tâbi' şeş cihan (2736)

Gönder Efrenç'e tonanma bula kuvvet saltanat / Malta üzre himmet it toplansın iy Sultân Murâd  
(2737)

Gel şehâ kırtar Muhammed ümmetini er gibi / Dip Firengîstân'ı loğma eyle yut ejder gibi (2738)

Haqq'a şıgın feth-i kevne yime gam server gibi / Çok kıral tâbi' olup uşlansın iy Sultân Murâd  
(2739)

Kâdirî Muhyiddîn'in nasihatnâmesinde şikâyet ettiği hususlardan biri de 17. yüzyılda Anadolu'nun ahvalidir. Onun anlatımıyla bu dönemde Anadolu harap olmuştur. Ona göre Anadolu celâli isyanlarıyla inim inim inlerken İstanbul zevk ve sefadadır. Anadolu'da çıkan isyanlar yüzünden halk yerini yurdunu terk etmektedir. Sultan IV. Murad ise Anadolu'da olup bitenden habersizdir.

Anadolu oldu şehâ pek harâb / Eşkiyâ itdi ra' iyyeñi kebâb (6850)

Ellerinde 'avretoğlan rızık u mâl / Hep ra' iyyeñ oldu şehâ pâyimâl (6851)

Qullarıñ senden şehâ şorarsa Haq / Ne cevâb hâzırladuñ yüz ola aq (6852)

Ŧaşra hünkârım harâb olmuş durur / Cevrile 'âlem kebâb olmuş durur (6859)

Ŧaşrada qopdı kıyâmet zâr u âh / Pâdişâha añladur yoq hayfi vâh (6891)

Qavm-i İslâmbol şafâsın sürmede / Baqr u ber 'âlem yanup tutuşmada (6892)

İl vilâyet itdi hep terk-i vağan / El yuduñ gibi şehâ ra' iyyeden (6860)

### 3. Kâdirî Muhyiddîn'in Nasihatnâmesine Göre Osmanlı Devletinde Sosyal Hayat

Edebî eserler edebiyat araştırmalarının yanı sıra tarihî araştırmalara da kaynak olabilmektedir. Özellikle edebî eserlerde yer alan siyasî, askerî, sosyal, ekonomik vb.

unsurlar tarih araştırmaları için vazgeçilmez ögelerdir. Kâdirî Muhyiddîn'in, nasihatnâmesinde de Osmanlı Devleti'ndeki gelenek ve görenekler, âdet ve alışkanlıklar, günlük hayata dair bilgiler ile sosyal hayatla ilgili çeşitli unsurlara rastlanmaktadır.

### **3.1. Âdet ve Alışkanlıklar**

#### **3.1.1. Kahve Tüketimi ve Kahvehânelerin Yaygınlaşması**

Kahvenin Osmanlı Devleti'nde kullanılmaya başlanması 16. yüzyılın ortalarına rastlamaktadır. (Bostan, 2001: 203) Kahve, Osmanlı topraklarına girdiği ilk dönemlerden itibaren cevâzı tartışılan konulardandır. Kahveye cevâz verenler özellikle bedeni dinç ve zihni açık tuttuğunu bu nedenle ibadeti kolaylaştırmaya vesile olduğunu bundan dolayı da mübah olduğunu belirtmişlerdir. Kahveye cevâz vermeyenler ise kahvenin keyif verici bir madde olduğunu, özellikle kahvenin içildiği kahvehânelerde dedikodu, yalan, gıybet vb. günahların işlendiğini bu nedenle haram olduğunu ifade etmişlerdir. (Bostan, 2001: 203)

Osmanlı şeyhülislamlarından Ebussuud Efendi kahve ve kahvehânelere aleyhine fetva vermiş ve “fâsıkların içeceği” olduğu için kahvenin haram olduğunu belirtmiştir. Ona göre “ehl-i hevâ” kahvehânelerde toplanarak tavla ve satranç oynamakta, sarhoşluk veren şurup ve ardından kahve içmektedir. Sarhoş olan bu insanlar namazlarını da ihmal ettiklerinden böyle yerlerin kapatılması gerekmektedir. Şeyhülislâm Bostanzâde Mehmed Efendi, Vâiz İştîpli Emîr Efendi'nin on iki beyitten oluşan sorusuna cevap olmak üzere gerekçeleriyle birlikte elli iki beyitlik bir şiirle kahvenin lehinde fetva vermiştir. 1592 tarihli bu fetvaya göre kahve sarhoşluk verici bir madde olmadığı gibi sağlığa faydaları olan bir içecektir ve fetvada bu husus “fevâid-i kahve” olarak ifade edilmektedir. (Bostan, 2001: 203 )

Kahve ve kahvehânelere karşı en sert tepki Sultan IV. Murad döneminde görülmektedir. 27 Safer 1043-2 Eylül 1633'te Cibâli hâricinde bir kalafatçı funda yakıp gemi kalafat ederken çıkan yangın, rüzgârın etkisiyle kısa sürede hızla yayılmış ve üç gün süren yangında yirmi bin kadar ev yanıp kül olmuştur. Güçlkle söndürülen yangının dedikodusu kahvehânelerde uzun süre devam etmiştir. Bu dedikoduların fitneye sebep olmasından endişe eden Sultan IV. Murad, Şeyhülislam Ahîzâde Hüseyin

Efendi'nin de fetvasıyla ülkedeki bütün kahvehânelerin kapatılmasını emretmiştir. (İpşirli, 2014: 754-755)

Kâdirî Muhyiddîn'in nasihatnâmesinde özellikle değindiği şehirler İstanbul, Kırım ve Kefe vilâyetleridir. Kâdirî Muhyiddîn aşağıdaki beyitlerde özellikle İstanbul ve Kefe halkının kahvehâne ve meyhâneye olan düşkünlüğünü eleştirmektedir. Namaz vakitlerinde câmiye gidenlerin azlığına karşın kahvehâne ve meyhânelerin doluluğu şairin eleştirdiği konulardandır. Kâdirî Muhyiddîn bu bağlamda kahvehâneleri ibadete engel olan, dedikodu yapılan mekanlar olarak görüp buraları lanetli olarak tanımlar.

Tütünde ahvede mey-h nede geirdi n z   omri / ıy met yoksa yarın yok mı dursiz iy Kefe halkı (288)  
Girersiz ahve didükleri mel'  na uyup nefse / Mu ammed  mmetin n yirsiz etin iy Kefe halkı (291)  
Ez n o unsa c mi' den ya n  yok bir gider  dem / Toludur ahve iz mey-h ne iz hep iy Kefe halkı (292)  
Size c mi' den ef al ahve put-h ne gibi h s  / Ne d ne hizmet eylersiz ki bilmem iy Kefe halkı (294)  
Dise  gel c mi' e ba ın keserse n ahveden çıkamaz / Ne d nde bu Yeh diler bilinmez iy Kefe halkı (295)  
Eger bir ahvede ı sa o unsa anı di lersiz / Ve ill  H k diyeni di lemezsiz iy Kefe halkı (342)  
Gir rsiz ahve didükleri mel'  na mes vi n / Ki yirsiz birbiri n z etlerin iy halk-İsl mbol (805)  
Ez n o unsa c mi' den ya n  yok bir gider  dem / H  adur size m 'mind r dimekiy halk-İsl mbol (806)  
Toludur ahve iz mey-h ne iz c mi' ler amm  boş / M s lm n gerçi  arıklar n z iy halk-İsl mbol (807)

### 3.1.2. Tütün / İngiliz T t n  Kullanımı

Tütün, Osmanlı topraklarına 17. yüzyılın ba larında girmiştir. Başlangıçta sağlığa faydalı bir bitki olarak bilinen tütün, zaman içerisinde halk arasında keyif verici bir madde olarak yaygın şekilde kullanılmaya ba lanmı tır. Özellikle Osmanlı Devleti'nde kahve kullanımının yaygınlaşması ve kahveh ne sayısının artmasıyla birlikte tütün kullanımı da artmıştır. Zaman içerisinde gerek sağlığa zararları gerekse de cev zı sürekli tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmaların sonunda verilen fetvalara göre kullanımında yasaklamalara gidilmiştir. (İlgürel 1989: 429)

Osmanlı'da tütün yasağının en sert şekilde uygulandığı dönem şüphesiz ki Sultan IV. Murad dönemidir. Nitekim N im  Tarihi'nde geçen “ urb-ı duh na yasag-ı m e'kked var iken,  -pınar menziline fermand-ı v cib 'l- imtis le it 'at etmeyenlerden on dört nefer kimseler muhtef  yerde oturup  urb-i duh n ederlerken padişah tebdil üzerine uğrayıp cümlesini ahz u katl eylediler...” ifadelerinden de

anlaşıldığı üzere bu dönemde tütün içenler tutuklanmış bunlardan bazıları idam edilmiştir. Hatta bizzat Sultan IV. Murad tebdil-i kıyafet ile tütün yasağını denetlemiştir.<sup>8</sup>

Kâdirî Muhyiddîn, tütün kelimesinin yanısıra “İngiliz tütünü” tabirini kullanmakta olup İngiliz tütününün Osmanlı toplumunun sosyal hayatında oldukça yer tuttuğuna dikkat çekmektedir. Kâdirî Muhyiddîn’e göre tütün kafir icadıdır ve İngiliz tütünü Osmanlı Devleti’nin topraklarına yayılmıştır. Kâdirî Muhyiddîn’in nasihatnâmesinde dikkat çeken diğer bir husus da tütünün câiz olup olmadığının 17. yüzyılın ilk yarısında da tartışma konusu olduğudur. Bu dönemde Hocasâde Mehmed Efendi, Hocasâde Esad Efendi, Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi, Ahîzâde Hüseyin Efendi gibi şeyhülislâmlarla Kadızâde Mehmed Efendi ve Nakîbüleşraf Şeyhî Mehmed Efendi gibi Osmanlı âlimleri tütünün haramlığına dair fetvalar vermişlerdir.” (Özen, 2012: 8)

Kâdirî Muhyiddîn nasihatnâmesinde tütünün haram oluşuyla ilgili Kur’ân-ı Kerim’de ayet olmadığını söyleyenlere karşı Kur’ân-ı Kerim’de tütünün câiz olduğuna dair bir hükmün de olmadığını belirterek cevap vermektedir.

Firengistân’a döndü cümle ‘âlem şimdi tütünle / Firenk ef’âlini işler mi mü’min iy Kefe halkı (320)

‘ Aceb kaçkî kitâb dir cennet içinde tütün ot var / Cehennem toptolu ammâ tütün ot iy Kefe halkı (321)

Size aşile etmekden cehennem tütünü tatlı / Bu mühmel kâfir icâdı degil mi iy Kefe halkı (323)

Kâfir icâdı degil mi bu duhân / İngiliz mel’ûnına uymak neden (1188)

Dirsiñüz Qur’ân’da yazmaz bu tütün / Dir mi Qur’ân size Firenge uyun (1189)

Didi mi Qur’ân cinânda var duhân / Ne deliliñüz duhâne iy fülân (1190)

### 3.1.3. Okmeydanı’nda Duaya Çıkılması

Kâdirî Muhyiddîn’in nasihatnâmesinde geçen bir gelenek de Okmeydanı’nda duaya çıkılmasıdır. Gerçi nasihatnâmede Okmeydanı’na hangi dua için ve ne zaman çıkıldığı belirtilmemiştir. Ancak bu duanın topluca edilen yağmur duası veya birlikte yapılan herhangi bir hacet duası olması muhtemeldir. Kâdirî Muhyiddîn’in konuyla ilgili eleştirisi duaya çıkan kimselerin samimiyetsiz oluşudur. Ona göre duanın kabul olması için samimi bir şekilde gönülden yapılması, dua esnasında kalplerde kibrin

<sup>8</sup> Konuyla ilgili bilgi için bkz. Na’îmâ Mustafa Efendi *Târih-i Nâ’imâ*, haz. Mehmet İpşirli, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2014), 3: 874.



olmaması, gösterişten uzak mütevazı giyinilmesi dahası Allah'ın azameti karşısında kulun acziyetini gösterir bir tutum içerisinde bulunulması gerekmektedir.

Ehl-i rişvet kâdî Oğmeydânî'na çıksun kamu / Kâfir ü mü'min münâfık ola ma'lûmuñ şehâ  
(2172)

Yılda Oğmeydânî'na çıkar bu halk / Yılda bir çıkar du'âya cümle halk (2261)

Anda varmaz bir du'âsı müstecâb / Gözde bellüdür du'âsı müstecâb (2262)

Ağlamayan göze itdirme du'â / Ağlayan gözden kabûl olur du'â (2263)

Halk-ı İslâmbol du'âya çıksalar / Seyre giderler du'âya çıksalar (2264)

Ŧonanır da gider Oğmeydânî'na / Ŧaфра eyler şîñârı kelplerine (2265)

Dil ucile eyleme zinhâr du'â / Gözyaşıle müstecâb olur du'â (2268)

Şimdi hâşâ masharalığıdur du'â / Olmaz Oğmeydânî seyrinde du'â (2269)

### 3.2. Gündelik Hayat

#### 3.2.1. Halkın Dinden Uzaklaşması

Kâdirî Muhyiddîn'in nasihatnâmesinde dinî-tasavvufî konular da geniş bir şekilde işlenmektedir. Dolayısıyla eser 17. yüzyılın dinî hayatı hakkında da bize çeşitli bilgiler vermektedir. Eserde özellikle halkın İslam dininin temel esasları olan beş farz ibadetten uzaklaştıkları, nefislerinin isteklerine boyun eğip şeytanın esiri oldukları ifade edilmektedir.

Namâz yok sizde oruc yok zekât hacc din mezhep yok / Ki ekşer 'ömriñüz fişkile geçer iy Kıırım  
halkı (213)

Sizi nefisile şeytân şol kadar yoldan çıkardı kim / Yaradan Tañrı'yı unuttıñuz hep iy Kıırım halkı  
(219)

Bizi yokdan yaradan Hakk'ı yılda bir kez añmazsız / Bu gafletden uyanıñ oldu inşâf iy Kıırım  
halkı (220)

Namâz yok bizde oruc yok zekât hac din mezhep yok / Hemân dülbendimiz mü'min bizim iy  
halk-ı İslâmbol (797)

#### 3.2.2. Selâtin Câmiler Dışındaki Câmilere İlgisizlik

Kâdirî Muhyiddîn 17. yüzyılda toplumun dinî hayattan uzaklaşmasının göstergelerinden biri olarak câmilerin boş kalmasını göstermektedir. Ona göre kâfirler bile kendi kiliselerine saygı gösterirken câmiler Müslümanların ilgisinden uzak kalmaktadır. Kâdirî Muhyiddîn İstanbul'da cemaati olmayan pek çok câmi bulunduğunu Anadolu'da ise bazı mescidlerin cemaatinin olmayışından dolayı at

ahırına çevrildiğini belirtmektedir. Kâdirî Muhyiddîn câmilere gösterilen bu ilgisizliğe karşı genellikle devlet erkânının gitiği selâtin câmilerine<sup>9</sup> gösterilen ilgiyi ikiyüzlülük olarak görüp bu durumdan şikayet emektedir.

Ri' âyetler ider kâfir kelisâsına dînince / Biz eylerüz ihânet câmi' e iy halk-ı İslâmbol (808)

Selâtinlerde gerçi var cemâ' at gayrı câmi' boş / Ve illâ cümle mey-hâne tolu iy halk-ı İslâmbol (809)

Eger qahve eger mey-hânelerde yir bulunmaz hiç / Niçün câmi' lerimiz boş bizüm iy halk-ı İslâmbol (810)

Diseñ gel câmi' e başın keserseñ qahveden çıkmaz / Müsülmân' ız dimeñ bâri gelün iy halk-ı İslâmbol (811)

Niçe mescid var İslâmbol' da gerçi yok cemâ' ati / Gider var mı cinân yolına gör iy âdemoğlanı (954)

Çapandı niçe mescid gitdi hep tamuya dek ehli / Açıldı qahveler tamusu hep iy âdemoğlanı (955)

Anatoli' da dirseñ mezbele oldı niçe mescid / Ve illâ qahveler fâsık tolu iy âdemoğlanı (956)

Anatoli' da mescid var ki at âhûrı itmişler / Bu mıdur dîn-i İslâm mezhebi iy âdemoğlanı (957)

### 3.2.3. Meşâyih Tabakasının Bozulması

Kâdirî Muhyiddîn'in nasihatnâmesinde sosyal hayata dair şikayet ettiği konulardan biri de meşâyih sınıfının bozulmasıdır. Eserinden anlaşıldığı kadarıyla kendisi de bir Kâdirî şeyhi olan Kâdirî Muhyiddîn'in bu anlamdaki değerlendirmeleri bir özeleştirme örneği olarak görülmelidir. Kâdirî Muhyiddîn o dönem şeyh ve müridlerini dünya sevgisinin esiri olmakla, halka doğruyu gösteren nasihatlerde bulunmamakla eleştirmektedir.

Zemâne şeyh i şofisi esiri hubb-ı dünyānuñ / Çü hâl bu kim 'avāmu'n-nāsı ıslâh ide iy sultān (3131)

Mürîdinden murâdı cem'-i dünyā Şeyh-i Necdî'nün / Hâk' uñ kullarına li'llâh naşîhat itmez ol nâ-dân (3132)

Şeyh i şofi nefse uymış hayf i âh / Yâ 'avāma kim naşîhat itsün âh (3137)

Şeyh olanlaruñ murâdı dünye hep / Dervîş olanuñ murâdı dünye hep (3138)

Ben beş on yıldur araram ehl-i hâk / Bulamadım bî-garâz bir ehl-i hâk (3140)

Şeyhimüz dervîşimiz âh dünye dir / Qâdî' asker müftimiz âh dünye dir (3141)

Kâdirî Muhyiddîn, nasihatnâmesinde tüm meşâyihleri kastetmediğini özellikle riyâkâr meşâyih tabakasını kastettiğini belirtmektedir.

<sup>9</sup> Selâtin Câmi: padişahlarla şehzadeler veya sultanlar tarafından yaptırılmış olan câmilere verilen addır. Pakalın, "Selâtin Câmi" 3., 155.

‘ Âlem ıslâhı meşâyihden durur / ‘ Âlem azmak Şeyh-i Necdî’den durur (1271)

İy meşâyihhasb-i hâldür bu sözüm / Ekseri ehl-i riyâyadur sözüm (1272)

Ehl-i hakka yok durur hâsâ sözüm / Ehl-i dünyâ Şeyh-i Necdî’ye sözüm (1273)

Kâdirî Muhyiddîn, nasihatnâmesinde meşâyih tabakasını eleştirirken özellikle riyadan uzak Hak ehli meşâyih tabakasını da övmektedir.

Şeyhiñüñ gözle rızâsın hakdur ol / Âlet-i Hak’dur meşâyih teslim ol (5970)

Hak’dan ayrı gayrı bilme şeyhiñi / Kutb-ı aqtâb-ı cihân bil şeyhiñi (5971)

Sen eger Hakkıle olsañ Hak senüñ / Sen eger nefsile olsañ ot senüñ (5972)

Nefsiniñ işle hilâfın Hak için / Hak rızâsın gözle nefse kahr için (5973)

Şeyhiñüñ her cünbüşin Hakkıle bil / Seni kâzib şeyhini şıdkıle bil (5974)

Şeyhiñe ben sen dime kâmil iseñ / Biñde bir söz söyleme ‘ âkıl iseñ (5975)

Bişmeyince söyleme şeyhe sözi / Tuzlu yâ tuzsuz olursın aç gözi (5976)

### 3.2.4. Büyüklere Saygının Kalmaması

Kâdirî Muhyiddîn'in nasihatnâmesinde sosyal hayata dair getirdiği eleştirilerden biri de gerek aile içerisinde gerekse toplum içerisinde küçüklerin büyüklere saygı göstermemesi, hürmet etmemesi gelmektedir. Kâdirî Muhyiddîn büyüklere saygı gösterilmeyen yerlerde tâun (veba) ve kıtlık gibi belaların kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir.

Oğul atasına kardeşina kardeş boyun egmez / Ve hem yok merhamet birbirinize iy Kıırım halkı (215)

Bir vilâyetde yigitler pîre hürmet itnese / Anda tâ’ ün ya kaçıklık olur iy han kulları (475)

Bir vilâyetde tutulsa idi sözi pîrlerüñ / Kırd koyun bir yirde gezeydi hep iy han kulları (477)

### 3.2.5. Selamlaşma

Kâdirî Muhyiddîn'in nasihatnâmesinde eleştirdiği davranışlarından biri de ağız ile selam yerine baş ile selam verilmesinin yaygınlaşmasıdır. Kâdirî Muhyiddîn baş ile selam vermeyi bir kibir göstergesi olarak görüp bunun Hz. Muhammed'in sünnetine uygun olmadığını ifade etmektedir. Kâdirî Muhyiddîn ağız ile selamın varlıklı kimselere verildiğini “selamı sammur kürke verir” ifadesi ile dile getirmektedir. Bu durum edebiyatımızın en büyük mizah ustalarından Nasrettin Hoca'nın “ye kürküm ye” cümlesini hatırlatmaktadır.

İşâretle selâm virürsiñüz ağızñ kırudı mı / Selâm Hakkı’uñ degil mi iy tekebbür itden it nekbet (3457)

Selām virse de başñ viri nāsa bu mıdur sünnet / Selāmı şimdi semmūr kürke virür yār eger ağyār  
(7144)

Ne virür ne alur Tañrı selāmın ba‘zı it mağrūr / Virürse de selāmı quruyası ağzın açmaq ‘ār  
(7141)

### 3.3. Diğer Sosyal Hayat Unsurları

#### 3.3.1. Meslek Adları

Kâdirî Muhyiddîn’in nasîhât-nâmesinde 17. yüzyılda geçerli bazı meslek isimleri de geçmektedir. Eserde tespit edilen meslek isimleri sarraf, kuyumcu, gemici, kalyoncu, çasnigirdir.

Bu didigüm cevherüñ ismi durur şer‘-i şerif / Umaram şarrâf-ı cevhersin iy Devlet Geray (115)

Balyimez top gibi varuñ kâfirüñ tâborıña / Cümle göz hep çarqacı oluñ yürüñ iy mirzeler (389)

El durur qudret kuyumcısı şehā / Kılı kırk yarar iş işler el şehā (1729)

Bir nazarda çāşnigir olmaq diler / Bir nazarda ‘aşkıñı datmaq diler (3707)

Puşulañız azdı iy gemiciler / Hırtıñız fişk oldı iy kalyoncılar (3124)

Kâdirî Muhyiddîn, nasîhât-nâmesinde meslek gruplarından özellikle gemiciler üzerinde durmaktadır. Gemicilerin genellikle olumsuz özelliklerini belirten Kâdirî Muhyiddîn, onların pusulalarının şaştığını, pusulalarının azdığını, zâlim olduklarını, reislerin gemicilerin hakkını yiyerek haksızlık yaptığını, gemiciler arasında livâta ve zinânın yaygın olduğunu ifade etmektedir. Ona göre gemicilerdeki bu bozulma ve sapkınlığın sebebi gemi reisleri yani kaptanlar olup onların salih olması durumunda gemiciler de iyi olacaktır.

Bir iki dâne naşîhat ideyim / Gel re‘isler size öğüt vireyim (3120)

Çün mahalli geldi iy gemiciler / Olduñuz pek zâlim iy gemiciler (3121)

Gemici haqqını yir re‘isñüz / Ocağında re‘isün kaynar toñuz (3122)

Bir iki yıldur Mısır kalyonları / Kaç helāk oldı Mısır gemileri (3123)

Puşulañız azdı iy gemiciler / Hırtıñız fişk oldı iy kalyoncılar (3124)

Lûfidür ekşer dümenciñ iy re‘is / Gemiñ anuñcün olur garq iy re‘is (3125)

Hep zinā eyler gemiciñ iy re‘is / Sen de kâfirden bitersin iy re‘is (3126)

Sen eger şâlih olayduñ iy re‘is / Gemicicñ şâlih olaydı iy re‘is (3127)

Hıq esir ide livâta ideni / Hıq yine kırtara tevbe ideni (3129)

### 3.3.2. Oyunlar

Osmanlı Devleti'nde hayal oyunları önce *Zill-i Hayâl* adı altında oynatılmış daha sonra halk arasında Karagöz oyunu haline dönüşmüştür. Karagöz oyunlarının tasavvufi bir yönü vardır. Şöyle ki mutasavvıflara göre bütün yaşayanlar ve eşya birer gölgedir. Tanrı'nın kudretli eli onları idare eder. Hepsi gelip geçicidir. Bu hususa perde gazellerinde daima temas edilmiştir. (Hınçer, 1959: 1932) Kâdirî Muhyiddîn'in nasihatnâmesinde geçen tek oyun *hayâzıl* oyunudur. Bu oyun *hayal* ve *zill* (gölge) kelimelerinin birleşmesiyle eserde hayâzıl şeklinde geçmekte olup günümüzde yaygın olarak bilinen Karagöz ve Hacivat oyunudur.

Bu bî-dîn fânî dünyâyâ gönül virmeñ hele zinhar / Hayâzıl oynuna beñzer yalan dünyâ iy gâziler  
(158)

Size gel dünyâyı temsil ideyim / Dünyeyi düş yâ hayâzıl ideyim (1518)

Hayâzıl oynuna beñzer bu dünya / Hayâle düşe beñzer işbu dünyâ (2106)

### 3.3.3. Yiyecekler

Kâdirî Muhyiddîn'in nasihatnâmesinde o dönemdeki bazı yiyecek isimleri de geçmektedir. Bunlar günümüzde de tüketilen ekmek, pirinç, börek, et, büryan, şeker, helva ve baklava gibi gıda maddeleridir.

Şofrasına şunma nâ-merdüñ şağın / Öl acıñdan 'arz-ihâl itme şağın (1448)

Çuruca etmegi minnetsizce yi / Baklava börek yime çuruca yi (1449)

Viresiye alma baqqaldan birinc / Öl acıñdan kimseden alma ödünc (1450)

Tekye-i el bir dükenmez nân durur / Biñ küp altundan yek el hün gibidür (1735)

Âteş-i faqrile biryân olmışam / Ğam şasâvet ile hayrân olmışam (1804)

Aza çok şükr eyle çok rızq vire Hağ / Vire biñ ekmeği bir şükrüñe Hağ (1809)

'Âlimüñ acı sözi sükker durur / Cähiliñ tatlı sözi ebter durur (1911)

'Âlimüñ pek sözidür kand u nebat / Ehl-i hağkuñ nuğkıdur âb-u hayât (1912)

Kes ümîdim kand u sükkerden benim / Nefse rühânî gıdâlar vireyim (1961)

Etmegine katık isterseñ eger / Tuza etmek batırup yi iy peder (3265)

Her gün et yimek saña lâzım mı pek / Çarnıña yiter esir olduñ köpek (3267)

Bu midur şer'-i Aħmed dîn ü mezhep / Harâmı yirsiñüz helvâ gibi hep (3399)



### 3.3.4. Giyecekler

Kâdirî Muhyiddîn'in nasîhâtnâmesinde 17. yüzyılın giyim kuşamıyla ilgili bilgiler de elde etmek mümkündür. Nasîhatnâmede geçen giyecek malzemesi olarak aba, çuka, kadife, ıskarlat, atlas, harir (ipek) ve samur kürk geçmektedir.

Aba, kaba yün iplikle dokunan, dövülerek keçeleştirilen bir kumaştır. Zaman içersinde abadan; yağmurluk, ferace, yelek, şalvar ve hatta sarık gibi giyecekler imal edilmiştir. Yünlü bir kumaş olan çuka özellikle kadınlara kışlık ferace yapımında kullanılır. Erkek kıyafetlerinde de sıklıkla kullanılmaktadır. Iskarlat, çukanın bir çeşidi olup Venedik çukası olarak bilinmektedir. Kelimenin kökeni kumaşın İtalyancadaki adı olan scarlato'ya dayanır. Ayrıca Ateş Alı olarak da bilinir. Reşat Ekrem Koçu, ıskarlat çukanın kırmızı renkte olduğunu belirtmesine rağmen yeşil renkli ıskarlat çuka da bulunmaktadır. (Er ve Genç, 2008: 109-110) Atlas ise yüzü parlak, sık dokunmuş bir ipekli kumaş türüdür. (Türkçe Sözlük, 2011: 186)

Kürk 17. yüzyılda Osmanlı devletinde kullanılan giyeceklerden biridir. Genellikle hayvan derisinden yapılan kürkler aynı zamanda yünden de yapılmıştır. Özellikle makam atlama, sınıf göstergesi, zenginlik nişanesi olarak görülen kürkler içerisinde en rağbet göreni samur kürklerdir. Gösteriş simgesi olarak kullanılan kürkler kış mevsiminde soğuktan korunmanın yanı sıra devlet törenleri ve kutlamalar gibi çeşitli merasimler için de kullanılmıştır. Genellikle ithalat yoluyla Osmanlı devletine giriş yapan kürkler için çok büyük paraların harcandığı bilinmektedir. (Tekin, 2002: 1207-1209 )

Özellikle 17. yüzyılda Osmanlı devletinde samura ve samur kürklere düşkünlük had safhaya ulaşmıştır. Hatta bu dönemde vali, sancak beyi, şeyhülislam, kazasker ve kadıların her biri samur vergisi denilen bir vergiye bağlanmış ve bu vergiyi ödemeyenlerin bazıları görevlerinden azledilmişlerdir. (İlgürel, 1989: 503)

Kürk-i semmüruñ bezestâne varur / Mâl-ı meyyit diyü bir gün şatılır (2077)

Meskenetle yüz sürelüm hâzrete / Kürk-i semmürla varılmaz hâzrete (2259)

Yarına çıkmâğa var mı hüccetüñ / İki yüz semmürü az görür itüñ (2078)

Kürk-i semmürile eylersin du'â / Maşharalık bu du'âdur bu du'â (2270)

Gel kâdifeñi çıkar da kıl du'â / Maşharalıkdur hârîrile du'â (2271)

Gel du'âya bâri tebdil ile çık / Gel kâdife yirine çul gey de çık (2272)

Ya'nî hırka gey 'abâ gey çuka gey / Tek hâram geyme var iskerlet de gey (2273)

Hüriler gibi geyir hulle tonın yazın türâb / Şânî' in bu şun' ına hayrânsın iy Sulţân Murâd (2721)  
Ėarre olma bu cihânuñ manşib-ı a' lāsına / Bu fenânuñ olma mesrūr aţlas u dîbāsına (2780)  
Bâri çok alma alursañ da deyin / Borcile iskerlet alma çul geyin (3451)  
Bir nazarda bir delidür ol velî / Hil' atı çul u ' abâdur bir deli (3775)  
Girdi semmûra eşkıyâlar hep / Ra' iyyenüñ yaşını sil iy han (7943)

### 3.3.5. Ekonomik Kavramlar

Kâdirî Muhyiddîn'in nasîhâtnâmesinde 17. yüzyılın sosyo-ekonomik hayatıyla ilgili bazı kavramlar da geçmektedir. Bu kavramların çoğu özellikle o dönemde kullanılan filori<sup>10</sup>, akçe, pul, veresiye gibi kavramlardır. Kâdirî Muhyiddîn kanaatkâr bir öğrencinin günlük bir akçe ile geçinebileceğine, iki akçenin bir müridin hem yemeğine hem hamam parasına yeteceğine, evli bir kimseye on akçe, ergen bir kimseye ise üç akçe pulun yani paranın yeteceğine işaret etmektedir.

Ŧamu yolında niçe biñ fuluri Ėarc ider câhil / BaĖiliz cennetüñ yolında hep iy âdemoğlanı (949)  
Sekiz cennâtu bir akçeye virseñ şimdi alur yok / Yedi Ŧamuya ' ömrin Ėarc ider iy âdemoğlanı  
(950)

Viresiye alma bağkaldan birinc / ÖI acıñdan kimseden alma ödünc (1450)  
El ele girmiş şikâruñ gibidür / El keseñ yüz biñfulorüñ gibidür (1733)  
El mühürlü biñ küp altun gibidür / Şofra-i el Tañrı'dan iğsân durur (1734)  
Cümle ' âlem senüñ olsa ser-te-ser / Bir pula degmez eliñ yoksa eger (1747)  
Yâ ' Arab bir niçe vardur cevherüñ / Alayım biñ altuna bir gevherüñ (1801)  
Cevher-i göze bahâ yok yâ ' Arab / Çıkarup şat müşteri çok yâ ' Arab (1847)  
Bu nazâr ammâ ĖaĖâretle degil / Bay u yoğsul kendi miĖdârıñı bil (1860)  
YoĖsul iseñ dime kimbay olayım / Göz gibi ' anĖâyâ mâlîksin begim (1861)  
Günde bir akçe yiter bir Ŧâlîbe / Eger eylerseñ Ėanâ' at iy dede (1463)  
Günde iki akçe ĖaĖ Ŧâlîbine/ Yite hammâmına hem etmegine (1464)  
Evlüye her gün on akçe yiter / Ergene günde üç akçe pul yiter (1465)

Kâdirî Muhyiddîn, nasîhâtnâmesinde özellikle borçla alışveriş yapılmamasını tavsiye etmektedir. Nasîhâtnâmede borç kelimesi anlamında; ödünç, borç, deyn, karz-ı hasen, veresiye kelimelerinin kullanılması 17. yüzyıl Osmanlı toplumunda bu kelimelerin birlikte kullanıldığını göstermektedir.

<sup>10</sup> Filori: Adını üzerindeki zambak çiçeğinden alan ve ilk kez Floransa'da darb edilen altın paradır. Filori Fâtiğ Sultan Mehmed dönemine kadar Osmanlılarda en çok kullanılan altın para durumunda olmuştur. Daha sonra filori, Osmanlılar tarafından altın para karşılığı olarak hem kendi bastıkları hem de Avrupa menşeli olanlar için kullanılmaya başlanmıştır. (Bilgi için bkz. İnalçık, "Filori", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996 ), 13: 106; Pakalın, "Filori" 2: 630-631)

- Egme baş nā-merd-i mel' ūna şaķın / Eyle hāmmālīķ ödünc alma deyn (3261)  
Alma baķķāldan viresiye yağ u bal / uru etmek yi atıksız iy rical (3262)  
ardaşıñdan isteme arz-u hasen<sup>11</sup> / Nā-kes ū nā-merde yüz ızdırma sen (3263)  
İsteme dostdan saħıse de ödünc / Şoñra ol deyn ola cāñña ulunc (3264)  
Niçe ādem borç alur boğaz içün / Ödenince renci yir deyni içün (3271)  
Pek zarüretüñdearz alma şaķın / Deyn otdur olmağıl zinhā yaķın (3443)  
Dimezem deyn alma varup kimseden / Ödemesin fikridüp al deyni sen (3447)  
Haķ Te'ālā gerçi deyni ödeyen / Ne belā orķmaķ utanmaķ borçludan (3448)  
Alması āsān durur deyni 'azīz / Virmesi müşkil durur borcu 'azīz (3449)  
Gerçi eyler iķtizā deyn iy hasen / Cehd idüp şabr eyle deyni sen (3450)  
Bāri çok alma alursañ da deyin / Borcile iskerlet alma çul geyin (3451)  
Deynile manşib alur bir ādem / 'Azli orķusu zulum ider iy han (7915)

### 3.3.6. Savaş Aletleri

Kādirī Muhyiddīn'in incelediğimiz eseri manzum bir nasihātname olması itibariyle kurguya dayalı bir hikayeyi esas almamaktadır. Dolayısıyla bu tür eserlerde o dönemde kullanılan savaş aletlerinin çokça yer alması beklenemez. Buna rağmen balyemez top<sup>12</sup>, şayka<sup>13</sup>, kalyon<sup>14</sup>, kılıç, kalkan, ok gibi o dönemde sık kullanılan bazı savaş aletlerinin isimleri eserde geçmektedir.

- Balyemez top gibi girdiñ kāfirīñ alayına / Hāmdu li'llāh Haķ seni hıfz itdi iy Devlet Geray (85)  
Dīn-i İslām eline alkana beñzer bu Tatar / Kāfirūñ addini sizensiz dāl iden iy mirzeler (353)  
Balyemez top gibi girürsüz 'adū alayına / Baş ıraluñ addini sizensiz büken iy mirzeler (356)  
Diker dīn sancağın kāfir gemisine bu ğazīler / Alup alyonu feth eyler Cezāyir'le Tunus halkı (499)  
Yalıları yıkdı kāfir şaykası / İç ili yaķdı sipāhī zorbası (729)  
Eyle seksan pāre mükemmel gemi / Ola her manķada üçer ādemi (1103)

### Sonuç

<sup>11</sup> Karz, terim olarak “geri ödenmek üzere verilen mal veya birine ödünç / borç verme” demektir. Karz-ı hasen, htiyaç sahibi bir kimseye ödünç para vermek demektir. (H. Yunus Apaydın “Karz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 520-521)

<sup>12</sup> Balyemez Top: Kara ve deniz savaşlarında kullanılan, orta çapta, uzun menzilli, tunçtan top. Şükrü Halûk Akalın v.dğr. “Balyemez Top”, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 248

<sup>13</sup> Şayka: Türklerin Karadeniz'deki ırmak kıyılarının korunmasında Rus Kazakların kıyılarına saldırımda kullandıkları altı düz, yayvan gemi. Şükrü Halûk Akalın v.dğr. “Şayka”, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 2209

<sup>14</sup> Kalyon: Yelkenle ve kürekle yol alan savaş gemilerinin en büyüğü. Şükrü Halûk Akalın v.dğr. “Kalyon”, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 1287

Kâdirî Muhyiddîn'in manzum nasîhatnâmesi, 17. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin idarî, askerî, adlî ve sosyal hayatına ışık tutan önemli bir kaynaktır.

Kâdirî Muhyiddîn, nasîhatnâmesinde idarî alanda padişahın şer'i şerife uymasını başta şeyhülislam olmak üzere âlimler ve alanlarında ihtisas sahibi kimselerle istişare etmesini, halkının durumundan haberdar olmak için divanda bulunmasını tavsiye etmektedir. Kâdirî Muhyiddîn, ayrıca reâyadan haksız vergi alınmaması, reâyanın yerel idarecilerin zulmüne maruz bırakılmaması, halka ağır vergiler yükletilmemesi gerektiği üzerinde durmaktadır.

Kâdirî Muhyiddîn'in'e göre rüşvet adlî sahadaki sorunların temelini oluşturmakta ve bu da adalete olan güveni sarsmaktadır.

Kâdirî Muhyiddîn, nasîhatnâmesinde eyeniçeri ocağına devşirmelerin dışındaki kimselerin alınmasını, kanuna aykırı olarak çok sayıda asker alınmasını, timar sisteminin bozulmasını askerî alanla ilgili olarak bozulmaların sebebi olarak gösterir.

Nasîhatnâmede Osmanlı toplum hayatının izlerine de rastlamak mümkündür. Genel olarak kahve tüketimi ve kahvehânelerin yaygınlaşması, tütün kullanımı, Okmeydanı'nda duaya çıkılması, zinâ ve livâtanın yaygınlaşması gibi âdet ve alışkanlıklara nâsîhatnâmede yer verilmektedir.

Nasîhatnâmedehalkın dinden uzaklaşması, selâtin câmiler dışındaki câmilere ilgisizlik, meşâyih tabakasının bozulması, büyüklere saygının kalmaması ve selamlaşma gibi gündelik hayat unsurları ile ilgili bilgilere de ulaşmak mümkündür. Ayrıca 17. yüzyıldaki meslek adları, oyunlar, yiyecek ve giyecek kültürü, o döneme ait ekonomik bazı kavramlar ile çeşitli savaş aletleri hakkında bilgiler denasîhatnâmede yer almaktadır.

Kâdirî Muhyiddîn gerek devlet mekanizmasındaki gerek toplum yaşantısındaki bozulmaların esasını mutasavvıf olması sebebiyle şer'i şerife uymama ile âdet ve örfü terketmeye dayandırmaktadır.

Kâdirî Muhyiddîn'e göre devlet düzeninin yeniden oluşması şer'î şerife ve kanûn-ı kadîme sıkı sıkıya bağlı kalmakla mümkündür. Bunun temini de adalet dairesi içinde hareket etmekten geçmektedir. Toplumdaki ahlaki yozlaşmadan İslam dininin emirlerinin sıkıca uygulanmasıyla kurtulmak mümkündür.

### **Kaynakça**

- Akalın, Şükrü Halûk v. dğr. “Balyemez Top”, *Türkçe Sözlük*, 248. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Akalın, Şükrü Halûk v. dğr. “Şayka”, *Türkçe Sözlük*, 2209. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Akalın, Şükrü Halûk v. dğr. “Kalyon”, *Türkçe Sözlük*, 1287. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Akdağ, Mustafa. “Genel Çizgileriyle XVII. Yüzyıl Türkiye Tarihi”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 4/ 6-7 (1966): 201-247.
- Apaydın, H. Yunus. “Karz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 520-521. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Atar, Fahrettin. “Kadı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 66-69. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Bilge, Mustafa L. “Akkirman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 269-270. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Bostan, İdris. “Kahve”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 202-205. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Bostan, İdris. “Malta”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 539-542. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bostan, İdris. “Piyâle Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 296-297. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- İlgürel, Mücteba. “II. Selim, III. Murad, III. Mehmed, I. Ahmed, I. Mustafa, II. Osman, IV. Murad, İbrahim, Kitab-ı Müstetab” *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi Ansiklopedisi*, yay. Kenan Seyithanoğlu, Ahmet Rüştü Çelebi, Ahmet Hurşitoğlu, Vehbi Vakkasoğlu. red. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Çağ Yayınları, 1989), 10: 383-503.
- Düzdağ, Mehmet Ertuğrul. *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.
- Er, İlker-Genç, Serdar. “XVII. Yüzyıl Sonlarında Balıkesir’de Giyim Kuşam”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/ 19 (2008): 107-115.



- Hınçer, İhsan. “Gölge Oyunlarının ve Karagöz’ün Doğuşu”. *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, (Haziran, Karagöz Özel Sayısı, 1959): 1931-1932
- İlgürel, Mücteba. “Zirveden Dönüş: II. Selim’den III. Mehmed’e”. *Türkler Ansiklopedisi*. 9: 1176-1218. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- İnalcık, Halil. “Filori”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13: 106-107. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Kazancıoğlu, Habibe. “Eremya Çelebi Kömürciyan’ın Gözüyle İstanbul Kapıları” *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 / 10 (2015): 314-340.
- Kütükoğlu, Mübahat. “Ayak Divanı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 192-193. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Na’imâ Mustafa Efendi. *Târih-i Nâ’imâ*. haz. Mehmet İpşirli. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Ortaylı, İlber. “Kadı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 69-73. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Öz, Mehmet. “II. Viyana Seferine Kadar XVII. Yüzyıl”. *Türkler Ansiklopedisi*. 9: 1298-1336. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Özen, Şükrü. “Tütün”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 5-9. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Özkaya, Yücel. *18. Yüzyılda Osmanlı Toplumunu*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Özvar, Erol. “Osmanlı Tarihini Dönemlendirme Meselesi ve Osmanlı Nasihat Literatürü” *Divan Dergisi*, 2 (1992)
- Pakalın, Mehmet Zeki. “Sepet Timarı” *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3:175. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Pakalın, Mehmet Zeki. “Esame” *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 1:547-548. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Pakalın, Mehmet Zeki. “Selâtin Cami ” *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3:155 Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Pakalın, Mehmet Zeki. “Filori” *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 2: 630-631 Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Tekin, Zeki. “Osmanlı Devleti'nde Kürk Ticareti”. *Türkler Ansiklopedisi*. 9: 1200-1212. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

- Tekin, Zeki. “Osmanlılarda Kürk Kullanımı”. *Türkler Ansiklopedisi*. 9: 1207-1217. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Tuğluk, Mehmet Emin. *17. Yüzyıl'a Ait Harekeli Bir Eser: Kâdirî Muhyiddîn'in Manzum Nasihat-Nâmesi (İnceleme-Metin-Sözlük-Özel İsimler Dizini-Tıpkıbasım)*. Doktora Tezi, Adıyaman Üniversitesi, 2018a.
- Tuğluk, Mehmet Emin. “Kâdirî Muhyiddîn ve Manzum Nasihat-Nâmesi”. *Sobider Sosyal Bilimler Dergisi*. 5 / 25 (2018b): 577-608.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Yılmazer, Ziya. “Murad IV”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 177-183. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

## SUMMARY

The territory of the Ottoman State reached its widest border, the state enriched, the welfare level of the people increased in the 16th century. However, in the view of contemporary historians, the richness of the Ottoman State is the beginning of some kind of “counting in place” or decline. The beginning of this decline is possible to go back to the period of Sultan Süleyman (1520-1566). Because The unilateral privileges granted to the French in this period were given to other states in later periods. This situation negatively affected the national economy. In addition, long-lasting wars also adversely affected the economy and put a large burden on the budget.

For the first time, during the reign of Sultan Murad III (1574-1595 ), it was started to recruit unlawful soldiers to the Yeniçeri Ocağı. After this date, the number of soldiers increased. It become harder to pay the salary of the increasing soldiers. In

addition, the deficit in the budget to be closed with additional taxes imposed on the public caused serious discomfort in the public.

Severe consequences of the economic weakening in the Ottoman State and deterioration in the military system manifested itself in the 17th century. In 1623, when he was twelve years old, he ascended the throne, Sultan Murad IV ( 1632-1640), from the age of eighteen began to be effective in government administration. During this period, the military class was regulated and both the rebels in Istanbul and the celâlî revolts in Anatolia were eliminated. In addition, during this period tobacco was banned and coffee houses and pubs were shut down especially after the great Istanbul fire. Those who did not comply with these prohibitions were punished most severely and the lost tried to be re-established.

The changes and degenerations in political, military, social and economic life in the Ottoman State since the 17th century have been the subject of many statesmen, poets and writers. Since the second half of the 16th century, many works have been written in the style of siyasetnâme and nasihatnâme. The most well-known of these works are the works of bureaucrat writers such as Lütî Paşa, Koçi Bey, Kâtip Çelebi and Defterdar Sarı Mehmet Efendi.

One of the works dealing with the negative changes and degenerations in the political, military, social and economic life of the Ottoman State, which was written in the 17th century, is the Nasihatnâme of Kâdirî Muhyiddîn. He wrote his work to present to Sultan Murad IV. However, there is no definite information as to whether the work was presented to Sultan Murad IV. Most of the topics discussed in the tractate of the famous writer of the period, Koçi Bey, took place in the Nasihatnâme of Kâdirî Muhyiddîn as verse. Moreover, this nasihatnâme was written before the tractate of Koçi Bey and many works written during this period. However, there is little information available about Kâdirî Muhyiddîn and his work. Like Koçi Bey, who is understood to have lived at the same time, Kâdirî Muhyiddîn analyzes the changes in the life of the Ottoman State and society from a traditional perspective.

Kâdirî Muhyiddîn is one of the important sufis and poets who lived in the seventeenth century. We have very little information about his life. His Nasihatnâme is

his only work, that we have available. He had the opportunity to observe the political, military, social and economic life in the Ottoman geography, especially in Istanbul-Kırım-Keefe cities from many points of view. He expressed his observations in his poetic nasîhatnâme that included 7997 couplets.

In this study, the subjects, addressed in the Nasîhatnâme of Kâdirî Muhyiddîn, were examined under the main headings of the Ottoman State Administration in the 17th Century and Social Life in the Ottoman Empire. The main title that The Ottoman State Administration in the 17th Century, were addressed under the following headings: Disruptions in Administrative Operation and Recommendations to the Sultan and Statesmen; Deterioration of the judicial system and the disruption of the military organization. The Deterioration of the Judicial System and the Disruption of the Military Organization are handled as subheadings.

In the subheading of Disruption in Administrative Operation and Recommendations to the Sultan and Statesmen, some of there commendations of Kâdirî Muhyiddîn to the Sultan and statesmen are as follows: The Sultan as the administrator, should take the four caliphs and victorious sultans of the Ottoman State as an example to himself. The sultan must strictly adhere to God's commandments. He should exchange opinions with scholars and experienced people in some areas. The sultan must be close to his people in order to be aware of the problems of the people. Justice is very important for the continuation of the state. For this, the sultan must provide justice. Merit should be given importance in the recruitment of civil servants and bribery should not be prevented. The tax system should be reviewed and unfair tax should not be collected from the public.

Another problem that Kâdirî Muhyiddîn sees in administrative process is the failure in the judicial system. Kâdirî Muhyiddin attributes the main source of the problems seen in the judicial system to the unqualifiedness of judges and their work in exchange for bribery.

Making unlawful purchases to Yeniçeri Ocağı is the most important issue that Kâdirî Muhyiddîn has dealt with regarding the disruptions in the military system. Kâdirî Muhyiddîn warns Sultan Murad IV of enemy attacks from the Black Sea and the

Mediterranean Sea. One of the issues that Kâdirî Muhyiddîn complained about is the situation of Anatolia in the 17th century. With his narration, Anatolia was devastated during this period. Because of the riots in Anatolia, the people are leaving their homes. But Sultan Murad IV is unaware of what is happening in Anatolia.

The second main title that we call, According to Kâdirî Muhyiddîn's Nasihatnâme Social Life in the Ottoman State, is divided into three sub-titles: Traditions and Habits, Daily Life and Other Social Life Elements. Under these titles Kâdirî Muhyiddîn focuses on the consumption of coffee and the spread of coffee houses in the Ottoman State, the increase in tobacco use and negative consequences of these. Addition he addressed to the people move away from the religion, the number of prayers in mosques is reduced, degradation of the sheikhs, there is no respect for the elders. This section also provides information about occupational names in the Ottoman State, economic concepts, public entertainment, foods, clothings and war tools.

The examples used in this study taken from the doctoral thesis that named "A Text with Vowel Point that Belongs to 17th Century: Kâdirî Muhyiddîn's In Verse Nasihât-nâme (AdviceBook) (Analysis-Text-Dictionary-index of special names-Facsimile)" prepared by Mehmet Emin Tugluk.



RİFÂİYYENİN PİRİ SEYYİD AHMET ER-RİFÂÎ'DE FAKR VE  
PRATİK TEZÂHÜRÜ FÛTÛVVEY\*

Fakr and its Operational Manifestation Futuwwah in Seyyid  
Ahmed Al-Rifâi Pir (Establisher) of Rifaiyyah Order

Abdullah ÇAKIR\*\*

Öz

Tasavvuf terminolojisinin en önemli kavramlarından biri olan fakr, Seyyid Ahmed er-Rifâî (ö. 1182)'nin düşüncesinde çok özel bir yer tutar. Fakr kavramı Seyyid Ahmed er-Rifâî ile birlikte, zühd, fenâ ve kulluk kavramlarını da içerecek bir vüs'ate kavuşmuştur. Seyyid Ahmed er-Rifâî, Kuran ve sünneti temele alan bir tasavvufî anlayışı benimsemiş; tasavvufu, sûfiyi ve kulluğu fakr ekseninde tanımlamış; tasavvuf düşüncesinin varlık, bilgi ve ahlaka dair bakışını fakr esası üzerine bina etmiştir. Onun düşüncesinde fakr sadece hakîkatin elde edildiği derûnî ve manevî bir hal olmayıp, aynı zamanda sûfiyi Hakk'a, âleme ve insana yönelik sorumluluğa ve hizmete davet eden aksiyonel bir tezâhürdür. Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin tatbikinde kendini fütüvvet olarak gösteren bu tezâhür; züll, meskenet, mahviyet ve acziyet olarak belirmiştir. Diğer taraftan, nefsinin tüm varlıktan aşağıda görme, kınama şeklinde değerlendirilebilecek Melâmî bir neşve olarak tezahür etmiştir. Bu makalede, sûfilerin fakr ve fütüvvet kavramlarına dair görüşlerinin özet bir tasviri yapılacak, sonrasında ise Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin bu kavramlara nasıl bir yaklaşım sergilediği ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Seyyid Ahmed er-Rifâî, Fakr, Fütüvvet, Zühd, Fenâ.

Abstract

According to this, the concept of fakr which is one of the most important concepts of Sufism terminology has a very important place in the mystical thought of Sayyid Ahmed al-Rifâi. For him, the concept of fakr includes ascetism, fena and servitude in time. He defines mysticism, Sufi and servitude on the axis of fakr and builds the view of Sufi thought about existence, knowledge and morality on the basis of the fakr together with adopting an understanding of Sufism based on Quran and the Sunna. On the other hand, according to him, fakr is not only a profound and spiritual state in which the truth is acquired but also an operational manifestation that invites Sufi to the

\* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2007 yılında hazırladığımız *Elyazması İki Menâkıb-ı Seyyid Ahmed er-Rifâî-İnceleme ve Karşılaştırma* adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Makale Gönderilme Tarihi:02.01.2019 / Makale Kabul Tarihi: 02.06.2019 / Makale Yayın Dönemi: Haziran 2019

Doi: 10.20486/imad.506710

\*\* Öğr. Gör; Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Kütahya, Türkiye / e-posta: abduallah.cakir@dpu.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0646-600X>

responsibility against God, World and Human. In the practice of Sayyid al-Kebir Ahmed al-Rifai, this manifestation appearing itself as züll, meskenet, humility and incompetence has emerged in the shape of not seeing your soul superior to any other being and criticize it as the Melami way. In this article, the approach of Sayyid Ahmed al-Rifai to the concepts of fakr and futuwah is discussed and a detail evaluation is made after presenting a summary of the views of Sufi on these concepts.

**Key Words:** Seyyid Ahmed al-Rifâî, Fakr, Futuvva, Zuhd, Fena.

## 1. FAKR KAVRAMI

### 1.1. Genel Olarak Fakr Kavramı

Fakr, sözlüklerde ifade edildiği şekliyle insanın ve bütün varlıkların dünyada bulunduğu süre içinde zarûrî ihtiyaçlarının subût ve istimrârı yani sürekli muhtaç olmaları anlamına geldiği gibi, maddî olarak ihtiyaç duyulan şeyin yokluğu, kıllat-i mal, ihtiyaç, yoksulluk, nefsin kanâatsizliği ve Allah'a olan muhtaçlık gibi anlamlara da gelmektedir. Fakr kelimesinin çoğulu “fukûr”dur. Fakr sahibi kimseye de fakîr denir.<sup>1</sup>

Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-Muhît* adlı Arapça sözlüğünü *El-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* adıyla tercüme eden Mütercim Âsım Efendi (ö. 1819), ise fakrı ve fakr sahibi kimseyi (fakîri) daha geniş olarak ele alır ve şu şekilde izah eder:

*“Fakr, yoksulluk manasındadır. Gınâ, mukabilidir. Fakr masdar-ı metruk olup isim olarak müsta'meldir. Fakr sahibi kimseye fakîr denir. Çoğulu fukarâ'dır. Ma'lûm ola ki fakrın mikdâr-ı derecesi hemân ayaline kifâyet eyleyecek kadar nesnesi olmaktan ibârettir. Bazı nüshalarda ise ayâlini idâre edecek nesneye iktidârı olmamak demektir. Zahiren tercih edilen budur. Ehl-i Arabiyye fakîr ile miskîn arasını fark ederler. Bazılar dediler ki fakîr şol kimsedir ki sedd-i ramak edecek kadar kût ve gıdâ bulur ola ve miskîn asla bir nesnesi olmaya. Ve inse'l-ba'z fakîr muhtaç ve gedâ ve miskîn zelîl ve hakîre denir, zillet ve hakâreti gerek fakr u fâka sebebiyle ve gerek ahvâl-i sâire sebebiyle olsun. İmâm Şâfî aleyhi'r-rahme dedi ki fukarâ kötürüm yahut muk'ad olup asla hîrfet ve sanatları olmayanlara kezalik gerçi ehl-i hîrfet olup lakin hîrfeti havâyic-i zarûriyesini idâre eylemez olanlara denir. Ve mesâkin şol kimselere denir ki gerçi hîrfetleri olup lakin nafaka-i ayaline muğnî olmamakla suâl eder olalar. Yahut fakîr kifâyet mikdârı maaşı olana ve miskîn asla nesnesi*

<sup>1</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990, s. 782-783; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut Tarihsiz, c. 5, s. 60-61; Hüseyin b. Muhammed Ragîb el-İsfehânî, *el-Müfrediit fî Garibi'l-Kur'ân*, Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 2009, c. II, s.495-496; Hasîrîzâde Elif Efendi, *en-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lugâti'l-Kur'ân*, (terc. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi), T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, c. II, s. 155.

*olmayana denir. Ve lâl kavlin ikisi de beraberdır ki züğürt ve gedâ olana denir. Fakîr aynı zamanda omurga kemikleri kırılmış insan ve hayvana denir. Aynı zamanda hurma fidanı dikecek derin kuyuya denir. Ve şol toprağı yumuşak düz yere denir ki (tesviye) onda câ-be-câ nizâm üzere kuyular kazılır ola. Ve şol deveye denir ki serkeş olmakla burnu yarılıp kiriş geçirilmiş ola ki yuları o kirişe bend eylemekle at kısmının licâmı yerinde olur.”<sup>2</sup>*

Şu halde fakr kelimesinin vaz’ edildiği manaları (mezû’ lehi) dikkate alındığında, bu kavramın temelde maddî ve manevî muhtaçlık, bağımlılık, yoksunluk, bir şeyin kısmen ya da bütünüyle yokluğu gibi anlamları ifade etmek için kullanıldığı ortaya çıkmaktadır.

## 1.2. Özel Olarak Fakr Kavramı: Fakr Kavramına Sûflerin Yaklaşımı

Bütün İslâm ilimlerinin temelinde kuşkusuz Kur’an ve sünnet bulunmaktadır. Kur’an ve sünnet bu ilim dallarının hem temelini ve hem de kavramsal alt yapısını teşkil eder. Dolayısıyla bütün İslâm ilimlerinin usûlünde olduğu gibi tasavvufta da, bir kelimenin ifade ettiği manayı anlamak için önce Kur’an ayetlerinde ve ardından da hadîs-i şerîflerdeki kullanım biçimlerine müracaat edilir. Söz gelimi Kur’an-ı Kerim’de fakr terimi bir yerde, fakîr kelimesi beş yerde ve fakara kelimesi ise yedi yerde geçmektedir.<sup>3</sup> İlgili âyetlerde geçen fakîrlik kelimesine bakıldığında, aynen sözlük anlamlarında olduğu gibi maddî veya ma’nevî ihtiyaç anlamında kullanıldığı görülür.<sup>4</sup>

Fakr kelimesinin Kurân’daki bu kullanılış biçimleri ve içeriği, sûflerin yaklaşım biçimini yansıtır. Söz gelimi ilk dönem sûflerinden Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 988) de fakr kelimesinin, bel kemiğini ifade eden *fikâru’z-zahr* (فقار الظهر) kökünden alındığını; Araplar’ın fikâr kelimesini, sırtın düz durmasını sağlayan omurga kemiğinin ismi olarak kullandıklarını; bu kemik kırılır yahut sakatlanırsa düz durmak için başka bir desteğe ihtiyaç duyulduğunu ve aynı şekilde muhtaç olan kimsenin de bir desteğe ihtiyacından dolayı fakîr kelimesi ile isimlendirildiğini belirtir.<sup>5</sup> Dolayısıyla Serrâc fakîri de, sözlük anlamının ifade ettiği şekliyle “ihtiyaçların ağırlığından dolayı bel

<sup>2</sup> Mütercim Asım Efendi, *El-Okyânûsu’l-Basît fi Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*, (Terc. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi), T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, c. III., s. 2258.

<sup>3</sup> Muhammed Fuad Abduibaki, *el-Mu’cemul-Miifehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*, Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, Mısır 1364/1945, s.524-525.

<sup>4</sup> Süleymân Uludağ, *Fakr*, DİA, c. 12, s. 132.

<sup>5</sup> Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma’ fi’t-Tasavvuf / İslam Tasavvufu*, (çev. H. Kamil Yılmaz), Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996, s.167. Hasîrîzâde Elif Efendi (ö. 1927) Kur’ân ıstılahları sözlüğünde fakîri “yoksul ve teng-dest ve dervîş manasında isim olur. Miskinle farkı hiçbir şeyi olmayıp elinden de hiçbir şey gelmeyen naçar kimse demektir” şeklinde tanımlamakta ve aynı kökten türetilen “fâkır” kelimesinin de bel kemiği, bela ve meşakkat manasına geldiğini belirtmektedir. Bkz. Hasîrîzâde Elif Efendi, *en-Nûru’l-Furkân fi Şerhi Lugâti’l-Kur’ân*, s. 135, 155. Bu kelime Kur’ân-ı Kerim’de şu şekilde geçmektedir: *تَطُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ \* وَوَجُوهٌ يُؤْمِنُونَ بِأَسْبَرَةٍ \* (O gün bir takım yüzler de asıktır. Anlar ki kendisine bel kemiklerini kıracak çok belâ (lı bir iş) yapılacaktır). 75/Kıyâme, 24-25.*

kemiği kırılmış kimse” olarak değerlendirir. Serrâc'ın bu yaklaşım biçiminden anlaşıldığı üzere fakr kelimesinin bu anlamından ve Kur'ân'daki bağlamı üzerinden hareketle sûfiler fakrı, ilk başta insanın maddî ihtiyaçlarını karşılayamayacak kadar muhtaç ya da yoksul olması anlamında maddî fakrılık şeklinde anlamışlardır. Ardından tasavvufî kavramlar ve makâmlar içinde değerlendirdikleri fakra, tasavvuf ilminin usûl ve muhtevasını yansıtacak, diğer bir ifadeyle onu özetleyecek şekilde daha husûsî bir mana vermişlerdir. Buna binaen fakrı her zaman, mekân ve imkânda (şartta) Allah'a muhtâc olmak anlamına gelen ma'nevî fakrılık şeklinde ta'rîf etmişlerdir. Örneğin Abdurrezzak Kâşânî (ö. 1335) *Letâifu'l-Îlâm fî İşâreti Ehli'l-Îlhâm* adlı tasavvuf sözlüğünde fakr kavramını, her türlü çokluk ve sapmanın etkisinden kurtulmak; alışkanlık ve arzuların hükümlerinden tam anlamıyla soyutlanmak ve böylelikle kalbi her türlü etkilerden, görünür ve görünmez bağlardan arındırmak; başka-başkalık gibi hükümlerden hatta daha da ötesinde bu arınmayı ve bu görmeyi terkden de arındırmak şeklinde tanımlayarak kavramı terke, terkten vahdete ve vahdetten de metafizik bir kavram olan yokluk anlamına taşımıştır. En sonunda da kavramın “çorak arazi” anlamındaki “arz-ı fakra” kelimesinden türetildiğini ileri sürmüştür.<sup>6</sup> Bu haliyle herhangi bir bitkinin ve başka bir şeyin yetişmediği yer, toprak anlamına gelen arz-ı fakra teriminin Kâşânî'nin ifadeleri bağlamında, son tahlilde vahdet-i vücûd terminolojisinde kendinde bir varlık görmeyen anlamındaki “ubûdet-ubûdiyet” yani “kulluk”la ve en net niteliği muhtaçlık olan “mümkün varlık”la birlikte değerlendirildiği ve tamamıyla metafizik bir kavram olarak ele alındığı söylenebilir.

Fakrın Kur'an ayetlerinde kullanılış biçimini ve kontekstini gerek rivayet ve dirayet tefsirlerinin zâhirî verileri bakımından ve gerekse kendi yöntemleri olan keşf ve müşahedeye dayalı işârî tefsir bakımından göz önünde bulunduran mutasavvıflar, söz konusu bu zâhir ve bâtın tariflere binaen fakrı, tasavvuf literatüründe umûmiyetle zühd ve tasavvuf kavramlarına yakın anlamda kullanmışlardır.<sup>7</sup>

Sûfiler, Kur'ân'dan ayrı olarak fakr konusundaki hadîsleri de nazar-ı dikkate almışlar ve son tahlilde, fakrın üç çeşit olduğu belirtmişlerdir:

1. Sadece Allah'a karşı duyulan ihtiyaç,
2. Allah'a ve başka mahlûklara karşı duyulan ihtiyaç,
3. Sadece mahlûklara duyulan ihtiyaç.

<sup>6</sup> Abdurrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (trc. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 437-438.

<sup>7</sup> İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, (Haz. Dr. Sâfi Arpagûş), İst. 2010, s. 38-39; Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 180.

Sûfilere göre Resûlullâh (sallallâhu aleyhi ve selem) “*Fakrlik benim iftihâr vesilemdir*”<sup>8</sup> hadîsiyle birinci çeşit fakra; “*Fakrlik, neredeyse insânı küfre düşürecek*”<sup>9</sup> hadîsiyle ikinci çeşit fakra; “*Fakrlik iki cihânda yüz karasıdır*”<sup>10</sup> hadîsiyle de üçüncü çeşit fakra işâret buyurmuşlardır.<sup>11</sup> Bu haliyle sûfiler, birçok farklı fakr kategorisinden söz etseler de<sup>12</sup> bütün bunların temelde kendilerine indirgenebileceği iki türlü fakrın olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bunlar, sûret fakrlığı ve ma’nevî fakrlik’tir.<sup>13</sup>

**Sûret Fakrlığı:** Sûfiler maddî varlığa sâhib olmama anlamındaki fakra, şekli (zâhirî) fakr derler. Fakr bir şeye sâhib olmadığı gibi, sâhib olmayı da istemez. Bu anlamda fakre ehl-i tecrîd ve ehl-i terk de denir. Kur’ân-ı Kerîm’de konuyla ilişkisi bulunan âyetlerin çoğunda maddî anlamdaki fakrlik üzerinde durulmuş ve bununla ilgili hükümler konulmuştur.<sup>14</sup>

Sûfilerin fakrı zühd kavramını da içerecek şekilde kullandıklarına yukarıda değinilmişti. Hakikatte zühd kavramı tasavvuf terimleri içinde ilk ortaya çıkan kavramlardan biridir. Sözlük manası itibarıyla bir şeyin azlığını ifade etmek, rağbet etmemek, ilgisiz, bî-gâne olmak gibi manalar ifade etmektedir. Bu manalarına uyacak şekilde zühd kavramı ilk dönem sûfilerinde kendisini, sûret fakrlığı yani dünya nimetlerinden en az düzeyde yararlanma, onlara iltifat etmeme şeklinde göstermiştir. Sûfilere bu tavra iten şey ise Hz. Peygamber (sav)’in ve sahabelerinin yaşantısı ile onlardan sonra gelen Müslümanların yaşantıları arasında bir tezadın ortaya çıkmış olmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber (sav)’in vefatından sonra, dünyevî refahın artmasıyla birlikte hızla gelişen bir dünyevîleşme temayülü görülmüştür. Bu noktada sûfiler örnek alınması gereken asıl modelin Peygamberler ve onların vârisi olan âlimlerin olduğu üzerinde durmuşlar ve onların yaşantılarını emsâl göstermişlerdir. Onların asıl gayelerinin ahiret olduğu ve dolayısıyla dünya malına karşı ilgisiz oldukları konusuna dikkat çeken ilk mutasavvıflar, dünyevîleşen kitlelere karşı da eleştirel bir

<sup>8</sup> Aliyyü’l-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfûa fi’l-Ahbâri’l-Mevzûa -Mevzûatü’l-Kübrâ*, (thk., Muhammed b. Saîd b. Besyûni Za’lûl), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1985 s. 254; Muhammed b. Dervîş b. Muhammed b. Muhammed el-Hût, *Esne’l-Metâlib fi Ehâdisi Muhtelifeti’l-Merâtib*, (Tahkîk, Mahmûd el-Arnaûd, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1991, s. 302; İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlû’l-İlbâs ammâ İştehera alâ Elsineti’l-n-nâs*, Müessesetü’l-Risâle, Beyrut 1405, II, s. 87, Hadis No: 1835.

<sup>9</sup> Aclûnî *Keşfü’l-Hafâ*, II, s. 107.

<sup>10</sup> Radiyüddin Ebu’l –Fedâil el Huseyn b. Muhammed Sağânî, *el-Mevzûât*, (Tahkîk: M. Abdulkadir Ahmed), Mektebetü’n-Nahdiyyeti’l- Mısıriyye, Kahire, 1411/1991, s.105; Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, II, 87.

<sup>11</sup> Mâhir İz, *Tasavvuf*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1990, s. 138.

<sup>12</sup> Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma’ fi’l-Tasavvuf / İslam Tasavvufu*, s.47-48; Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 438-441; Ebû İsmail Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilu’s-Sâirin / Tasavvufta Yüz Basamak*” (çev. Abdürrezzak Tek), Emin Yayınları, Bursa, 2008, s. 104; Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi, *Câmiu’l-Usûl / Veliler ve Tarikatlarda Usûl*, (çev. Rahmi Serin), Pamuk Yayınları, İstanbul 1979, s.272; Ercan Alkan, *Letâifu’l-İ’lâm fi İşâreti Ehlî’l-İlhâm Adli Tasavvuf Terimleri Sözlüğü Ve Mütercimi Meçhûl Tercümesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2002, s. 521-528.

<sup>13</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1996, s.184.

<sup>14</sup> Süleymân Uludağ, *Fakr*, s. 132-133.



tavır takınmışlardır. İlk sûfilere Hz. Peygamber (sav)'in ve sahabesinin bu yaşantılarını zühdün bir pratiği olarak görmüşlerdir. Bu durum sûfiler arasında sûret fakîrlğine karşı rağbeti arttırmış ve sûrî fakîrlik daha çok zühd kavramı etrafında işlenmiştir.<sup>15</sup> Zühdün, Peygamberlerin yaşantısı olduğunu savunan ve bunu kendilerine örnek alan sûfilere göre zühd, Allah'a yakın olmak için dünya nimetlerini yaşamı teminle sınırlayacak kadar azaltmak ve dünyevîleşmeye karşı kavli ve fiili tavır almaktır. Bu itibarla ilk dönemlerde sûfi-derviş yerine kullanılan zâhid, daha çok dünya malına, makama, mevkiye, şan ve şöhrete önem vermeyen; kâfi miktarda azla yetinen, çokça ibadet eden, âhîret için hayırlı işlere yönelen, dolayısıyla Allah dışındaki her şeyi terk eden kimse demektir.<sup>16</sup> Bu terk sûfiler arasında kendisini iki şekilde göstermiştir. İlki, gerçek anlamda terk<sup>17</sup>, ikincisi ise kalben terk'tir.<sup>18</sup>

**Ma'nevî Fakîrlik:** Bu çeşit fakîrliğe fakr-ı hakîkî, fakr-ı zâtî, fakr-ı küllî denir.<sup>19</sup> Hakîkî fakîrlik fenâ fillah'ın neticesi olarak kendisini gösterir. Buna göre mane'î/hakîkî fakîrlik dünyâdan, topyekûn mâsivâdan, beşerî sıfatlardan sıyrılıp (fenâ-i sıfât), hiçbir şeye gönülde yer vermeyerek, mâlik olunan şeyleri Hakk'ın rızâsına sunmak ve O'nun yolunda harcamaktır. "*Kölenin nesi varsa efendisininindir*" fehvâsı üzere fakîri, "*nefsinden ve mülk görmeden kendine mensûb olan şeyden berî olandır*" şeklinde tanımlayan sûfiler, her şeyi kendisinin değil, Ganiyy-i Mutlak olan Allah'ın bilmişlerdir.<sup>20</sup>

Sûfilere göre ma'nen fakîr olan, beşerî sıfatlardan sıyrılmış olan ve kendini bir şeye mâlik görmeyen kimsedir. Böyle bir kimse, kendisini ubûdiyet makamında sürekli Hakk'a karşı fakr ve acziyet içinde bilir ve sürekli bir niyaz halinde olur.<sup>21</sup> Bu tür kimseler hadsiz mal, mülk ve mansıba sâhib olsalar bile hiçbirine gönül bağlamazlar. Sâhib oldukları mülk-makamın vs.'nin kulu olmazlar. Aksine bunları kendilerine kul ederler.<sup>22</sup> Dolayısıyla mülkün gerçek sâhibini düşünüp kendilerini fakîr sayarlar. Dünyevî ya da uhrevî, kendilerinde bir vücûd (varlık) görmezler. Kendilerinde olan vücûdu, amelleri, hâlleri, makamları, esrârı ve kemâlâtı, sadece ve sadece Allah'ın fazlı

<sup>15</sup> İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 39.

<sup>16</sup> Semih Ceyhan, *Zühd*, DİA, İstanbul 2013, c. 44, s. 530;

<sup>17</sup> Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, (Tahkik: Nureddin Şeribe), Kahire 1986, s. 64.

<sup>18</sup> Hâris el-Muhâsibî, *Kitâbu'l-Kasb ve'r-Rücu' ilallah, el-Vesâyâ* içinde, (Tahkik: Abdülkadir Ahmed Atâ) Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 238-239.

<sup>19</sup> İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 38; Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İFAV, İstanbul 2005, c. 2, s. 123, 128, 257.

İsa Çelik, *Bursalı Mehmed Tahir'in Yorumuyla 'Nazar-ı İslâm'da Fakr*, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 2003, cilt: 10, sayı: 22, s. 195, 197.

<sup>20</sup> İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 370.

<sup>21</sup> Abdurrezzak Tek, *Nakşîliğin Osmanlı Topraklarına Gelişi Molla Abdullah İlahî*, Emin Yayınları, Bursa 2012, s. 130, 137-138.

<sup>22</sup> Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, MÜİFAV, İstanbul 2001, s. 182.

ve mevhibesi bilirler.<sup>23</sup> Onlar kalblerini alâkalardan soyutladıklarından, dünya esaretinden kurtulmuş ve Allah ile istiklâle kavuşmuş kimselerdir. Fakrı, her iki cihanda da Allah'dan gayrısını görmemek, sadece O'na kilitlenmek şeklinde anlamışlardır. Bundan dolayı onlar fakr kelimesinin “fe” harfinin kullukta fenâya, “kaf” harfinin kullukta kıyama, “ra” harfinin ise nefsin ayıplarını rü'yete işâret olarak anlamışlar ve kelimenin anlamı ile harflerin bileşenleri arasında bir irtibat kurmuşlardır.<sup>24</sup>

Yine sûfilere göre ma'nevî fakîrlik mala sâhib olmaya engel değildir. Aksine özünün ve her şeyin Allah'a muhtaç olduğu marifetiyle, dünyaya kul-köle olmamaktır. Nitekim “*Ey insânlar! Siz Allah'a karşı fakîr (muhtac)sınız. Allah ise ganî (zengin-hiçbir şeye ihtiyâcı olamyan) ve övgüye lâyıktır.*”<sup>25</sup> âyetiyle “*Allah ganîdir, siz fakîrlersiniz.*”<sup>26</sup> âyeti de bu hakîkate vurgu yapmaktadır. Bu fakîrlik, dünyada ve içindekilere muhtaçlık halinin iffete ve haysiyete zarar verdiği gibi iffet ve haysiyete zarar vermez. Bilakis kişiyi azîz ve zengin kılar.<sup>27</sup>

Yukarıdaki hakîkî fakr tanımlamasından hareketle mutasavvıflar fakîrin ta'rîfini, “*fakîr hiçbir şeye muhtâc olmayandır*” şeklinde yapmışlardır. Bir kısım mutasavvıf da fakîri, “*fakîr her şeye ihtiyâcı olandır*” şeklinde ta'rîf etmiştir. Son tanıma paralel olacak şekilde İbn Arabî (ö. 1240) de; “*bizim katımızda fakîr her şeye muhtâc, hiçbir şeyin kendisine muhtaç olmadığı kimsedir*” demektedir.<sup>28</sup> Bu iki tanımlama arasında bir tenâkuz varmış gibi görülse de aslında öyle bir durum söz konusu değildir. Paradoksal bir anlatımla bu, bir bütünün iki ayrı şekilde ifâde edilmesidir. Şöyle ki; birinci kavli dile getiren mutasavvıflar katında fakîr, esbâbdan mücerred olan kimse ya'nî zâtını mâsivâdan tenzîh kılmış ve fenâfillah mertebesine ulaşmış kimse olarak görülmüştür. Bu mertebenin sahibi hiç bir şeye muhtaç olmaz. Ganiyy-i Mutlak ile gani olur. İkinci kavli dile getiren mutasavvıflar katında ise fakîr, her ne zaman bir eşyaya nazar eylese, mezâhiri, Hak görür. Vücûd-i Mutlak'ın tecellisini O'nda müşahede eder. Dolayısıyla vahdet-i vücûd düşüncesi içinde Allah'a fakîr olan (fakr illallah) bütün her şeye fakîr olur. Bu mertebede fakîr, bu itibarla ayn-ı ganidir, diğer itibarla da ayn-ı fakîrdir. Hz. Ali'nin “*Fakr ile gına iki binittir. Hangisinin sırtına binmişim kayıram*” sözü de bu manaya gelmektedir. Allah'a fakr, gınânın ta kendisidir. Çünkü mutlak ganî O'dur. O'nun

<sup>23</sup> İsmâîl Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 370.

<sup>24</sup> Dilaver Selvi, *Kur 'an ve Tasavvuf: Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı*, Şule Yayınları, İstanbul 1997, s.98; Daha geniş bilgi için bakınız: Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yayınları Ankara 2000)

<sup>25</sup> 35/Fâtır, 15.

<sup>26</sup> 47/Muhammed, 38.

<sup>27</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 179-180.

<sup>28</sup> İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (nşr. Ahmed Şemseddin), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1999, c. 3, s. 27.

karşısında fakîr olan da kul olduğuna göre, mahlûkata karşı kul da O'nunla ganîdir. Yani böyle bir kul Allah'a karşı fakîr, mahlûkata karşı ise ganidir.<sup>29</sup>

### 1.2.1. Zenginlik-Fakîrlik Bağlamında İlk Dönem Sûfleri

Tasavvuf tarihi araştırmacıları, tasavvufî hayat ve düşüncesini belli başlıklar altında tasnif etmişlerdir. Bunlar içinde en çok benimsenen tasnife göre tasavvufun ilk dönemi, tasavvufun da temelini oluşturan zühd dönemidir. İkinci dönemi tasavvuf ve tarikatların teşekkül dönemi ve üçüncü dönemi ise, İbn Arabî ile başlayan ve tasavvufun, metafiziğin yerine ikame edildiği vahdet-i vücûd dönemidir.<sup>30</sup> Yine bunlar içinde, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin yaşadığı dönem, tasavvufun ikinci dönemi olan tasavvuf ve tarikatların teşekkül süreci içinde değerlendirilir ve kendisine nisbet edilen Rifâiyye, Kâdiriyye ve Yeseviyye ile birlikte ilk teşekkül eden tarikatlardan biri olarak kabul edilir. Dolayısıyla Seyyid Ahmed er-Rifâî'ye kadar olan zühd dönemi sûflerinin fakîrlik ve zenginlik hakkındaki görüşlerinin kısa bir tahlîli, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin bu konuda durduğu yerin daha iyi anlaşılması noktasında faydalı olacaktır.

İlk dönem âbid ve zâhid mutasavvıfları, dünyayı kötüleyip, zühd hayatı yaşayan sahabilere, özellikle de Ashâb-ı Suffa'yı kendilerine örnek almışlardır. Onlar, İslâm toplumunun değişen sosyal ve siyasî durumuna, refâh düzeyine ve buna bağlı olarak ortaya çıkan entelektüel yönelişlere karşı tepkili ve mesafeli bir duruş sergilemişlerdir. Refah ve zenginleşmenin dînî hassasiyetleri ortadan kaldırdığını, dünyevileşme ile birlikte dönem insanının, Hz. Peygamber zamanının ruhuna ve dolayısıyla rıza-i ilahiye yabancılaştığını ileri sürmüşlerdir. Dindarlık açısından gerekli olanın Allah'a ve ahirete yönelmek olduğunu, bunun da ancak insanı meşgul edecek olan ilgi ve alakalardan uzak durmakla mümkün olacağını düşünmüşlerdir.<sup>31</sup> İlk dönem sûflerinin dünyaya olan bu alakadan kurtulmakla ilgili görüşü, daha sonraki dönemlerde fakîrliğin yüceltilmesi biçiminde yorumlanarak asıl maksadından saptırılmıştır. Özellikle fakîrlikle ilgili bazı hadislerin yanlış anlaşılması, zayıf ve mevzû hadislerin delil kabul edilmesi neticesinde **“zenginlik mi üstün yoksa fakîrlik mi?”** üst başlığında, birtakım tartışmaların içerisine girilmiştir. Aslında ilk dönem âbid ve zâhidleri fakîrliğin, dînî kurtuluş için daha makûl bir yaşam biçimi olduğunu düşünmekle birlikte, hiçbir zaman zenginliği kötülememişlerdir. Aksine mal sahibi olmanın fakra ve sûfliğe engel olmadığını, asıl engelin mala köle olmak olduğunu dile getirmişlerdir.<sup>32</sup> Durum böyle olmakla birlikte, zamanla fakrı aşırı derecede öven ve zenginliği yeren marjinal sayılabilecek bazı zümreler ortaya çıkmış, fakr ile sabır, zenginlik ile şükür arasındaki ilişkiyi, sabırlı fakîrin şükreden zenginden daha fazîletli

<sup>29</sup> Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 441-442; İsmâîl Rusûhî Ankaravî, *Minhâcû'l-Fukarâ*, s.371-372.

<sup>30</sup> Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001, s. 77-78.

<sup>31</sup> Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi Allah-İnsan İlişkisi*, Hayy Kitap, İstanbul 2009, s.62-63.

<sup>32</sup> Abdurrezzak Tek, *Tarihî Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa Akademi Yayınları, Bursa 2016, s. 166.

olduğu şekilde değerlendirmişlerdir. Diğer taraftan bunun tam aksini iddia edenler de olmuş, yani şükreden zenginın sabreden fakirden daha faziletli olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>33</sup>

Maddî anlamdaki fakrın zenginlikten üstün olduğunu benimseme noktasında mutabakat halinde olan ilk sûfiler, fakrın bir diğer veçhesi olan manevî fakirlik hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Kimisi insanın Allah'a muhtâc olduğunu idrâkinde olmasının (fakr ilallâh) üstün olduğunu kabul ederken; kimisi de, ma'nevî zenginliğin (istiğnâ billâh) daha üstün olduğunu kabul etmiştir. Ma'nevî zenginliğin, kendini Allah'a karşı muhtâc bilme hâinden daha üstün olduğunu söyleyenlere göre zenginlik, Allah'ın sıfatı olduğundan kulun sıfatı olan fakrdan daha üstündür. Karşıt görüşteki sûfiler ise Allah'ın kendisine ganî, insanlara fakir sıfatını verdiğini göz önüne alarak insana fakrın daha çok yakıştığını savunmuşlardır.<sup>34</sup>

Bazı sûfiler ise *iftikâr illallah* ile *istiğnâ billah* arasında bir fark görmemişlerdir. Böyle düşünen sûfiler, insanın kendisini Allah'tan başkasına muhtâc bilmemesi anlamına gelen istiğnâ billâh ile, kendini mutlak olarak O'na muhtâc hissetmesi anlamına gelen iftikâr ilallâh arasında fazla fark olmadığını kabul etmişlerdir.<sup>35</sup> Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî, “*Allah'a muhtâc olma hâli sağlam olmayanın, Allah ile mustağnî olma hâli de sağlam olmaz; bu iki hâlden biri olmadan öbürü tam olarak gerçekleşmez*” sözüyle,<sup>36</sup> Ebû Bekir eş-Şiblî de, “fakr, *Azîz ve Celîl olan Allah olmadan kulun hiçbir şeyle müstağnî olmamasıdır*” ifadeleriyle bu hususa dikkat çekmişlerdir.<sup>37</sup>

Zühd, fenâ ve fakirlik kavramları ekseninde yukarıda ortaya koymuş olduğumuz genel değerlendirmeye binaen şunu ifade edebiliriz: Tasavvuf tarihinin ileriki dönemlerinde yeni birtakım kavramların üretilmesi ve bu kavramların literatürde kabul gören bir statüye gelmesiyle birlikte fakr kavramı, temelde zühd ve fenâ kavramlarının anlamlarını da kapsayacak bir muhtevaya bürünmüştür.

## 2. SEYYİD AHMED ER-RİFÂÎ'NİN FAKR KAVRAMINA YAKLAŞIMI

Ahmed er-Rifâî, maddî anlamdaki fakrın zenginlikten üstün olduğunu kabul etmiş ve bu hususta ilk dönem âbid ve zâhidlerinin yolunu tutmuştur. O, tam bir zâhid olarak yaşamıştır. Fakrın ikinci veçhesinde ise Allah'ın kendisine ganî, insanlara fakir sıfatını verdiğini göz önüne alarak, insana fakrın daha çok yakıştığını savunan sûfilerin

<sup>33</sup> Süleymân Uludağ, *Fakr*, s. 133.

<sup>34</sup> Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb – Hakikat Bilgisi*, (trc. Süleymân Uludağ), İstanbul 1996, s. 99-110.

<sup>35</sup> Süleymân Uludağ, *Fakr*, s. 133.

<sup>36</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, (trc. Süleymân Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2003, s. 360.

<sup>37</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 363.

yolunu takip etmiştir. Ona göre, fakr, ahrârın libâsı; el-gınâ billâh ise ebrârın libâsıdır.<sup>38</sup> Fakr ve gınâ Allah'ın ve kulun iki ayrı sıfatıdır. Allah için olan gınâ, nasıl medih sıfatı ise, kula ait olan fakr da bir medih sıfatıdır. Hakîkî fakr kulun sıfatıdır. Çünkü ona gınâ karıştırılmamıştır. Hakîkî gınâ ise Rabb'in sıfatıdır. Zira ona da fakr karıştırılmamıştır. Her şeyde Allah'ın kuldun müstağnî olması, nasıl Rabb'in sıfatlarının en yücresi ise, şüphesiz kulun sıfatlarının en yücresi de bütün işlerinde Allah'a karşı fakr hâlinde olmasıdır. Allah'a iftikâr ise nefis, rûh, kalb ve sır bakımından değişik kısımlara ayrılmıştır. Nefsin Allah'a karşı fakrı kurb ve rızâ yokuyla; sırrın Allah'a fakrı ise müşâhede ve likâ yoluyla olur. Kul ne zaman ahd ve vefâ kapısı önünde nefesine uyarsa, iftikârla onun af kapısına döner. Her ne zaman O'nun sevgi ve muhabbet kapısında rûhunun emrine uyarsa, o zaman da Allah'a muhtâc olarak O'nun inâyet kapısına döner. Allah'la yetinmek ve zayıf olan nefsi, rahmeti bol olan Allah'ın önüne atmak<sup>39</sup> Allah'ın dışında hiçbir şeye ihtiyâc duymamak, sadece Allah ile zengin olmak gerçek iftikârdır.<sup>40</sup>

Ahmed er-Rifai fakrı, tasavvufun menzil-makam-derece ve hal gibi seyr u sülûkla ilgili temel mesele ve kavramlarının en üstüne yerleştirerek onu insanın ulaşabileceği en son nokta, nihâî hedef, asıl ve esas olarak kabul etmiştir. Başka bir deyişle iftikâr ona göre, muhiblerin en yüce derecesi, Allah'a yalvaranların en yüksek menzili, müridlerin en ileri hâli, tevbekârların en üstün makâmı, mukarrablerin en yüce mevkiidir. İftikâr kulluğun aslı, ihlâsın sadrı, takvânın başı, sıdkın temeli, doğruluğun esâsıdır. Ona göre her kim iftikâr sâhibi kimselerin asabesine dâhil olmak isterse, nefsinin ve âile efrâdının isteklerine önem vermemesi ve Allah'a muhtâc olarak O'nun dışındaki her şeyden ümîdini kesmesi gerekir.<sup>41</sup>

## 2.1. Fakrı Tevhîd Fenâ ve Kullukla Birleştirmesi

Seyyid Ahmed er-Rifâî, fakr anlayışını fenâ ve kulluk anlayışıyla da birleştirmiştir. Buna göre Allah, mevlâ (rab) iken; insan O'nun kuludur. Kulun sâhib olduğu her şey mevlâsına âittir. Şu hâlde iyi bir kul mevlâsı karşısında hiçbir şeye sâhib olmadığını yani fakîr olduğunu idrâk eder. Kul kendi varlığının gerçek sâhibinin de mevlâsı olduğunun şuuruna varınca fenâ mertebesine ulaşır. Fakr bu noktada tevhîdin en yüksek derecesi olarak ortaya çıkar. Bu şekliyle fakr, sâlikin, fenafillah ile “benliğinin” ortadan kalkması, aslî yokluğuna dönüp bir “hiç” olmasından ibârettir.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü's-Seniyye - Sohbet Meclisleri*, (trc. Ali Can Tatlı), Erkam Yayınları, İstanbul 2003, s. 93.

<sup>39</sup> Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü's-Seniyye - Sohbet Meclisleri*, s. 151-152.

<sup>40</sup> Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü's-Seniyye - Sohbet Meclisleri*, s. 100.

<sup>41</sup> Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü's-Seniyye - Sohbet Meclisleri*, s. 152.

<sup>42</sup> Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 2, s. 80-81.

Seyyid Ahmed er-Rifâî, fakrı fenâ ile birleştirmiş ve bununla da sûfilerin hakîkî fakr dedikleri, fakrın en üstün halini kasd etmiştir. Gerçekte Rifâî'nin bu fakr yaklaşımı vahdet-i vücûdu benimseyen sûfilerin nihayette vardıkları fakr anlamıyla bire bir örtüşür. Şöyle ki, yukarıda “*Fakrlik iki cihânda yüz karasıdır*” hadisinde geçen fakrı, fakrın üçüncü çeşidi olarak bazı sûfilerin, mahlûkâta duyulan ihtiyaçlar şeklinde anladıkları hususuna değinilmişti. Ancak bu hadiste geçen fakra, vahdet-i vücûdu benimseyen sûfiler çok daha farklı bir anlam vermişlerdir. Onlar hadiste geçen yüzden (vechden) maksadın, insanın hakîkati (hakîkat-i insaniye) olduğunu ve karalık anlamına gelen sevâdın ise sûfînin varlığının Vücûd-i Mutlak'tan dolayı hem dünyada hem de ahirette yokluğunun karanlığını<sup>43</sup> ifâde ettiğini ve aynı zamanda da siyâdet kökünden efendilik-seyyidlik-sahiblik manasına geldiğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla fakr sahibi olan kimsenin, hakîkat-i insaniyeye ulaşması nedeniyle her iki cihanda da varlıkların efendisi statüsünde olacağını kabul etmişlerdir.<sup>44</sup> Fakrın bu çeşidi, Hakk'ın varlığında bütün beşeri sıfatlarından soyutlanarak / insilâhla fenâ rütbesine ulaşan kâmil insanda ortaya çıkmaktadır.<sup>45</sup> Kâmil insan bu itibarla fakr-ı mahz sahibi olduğu için aynı zamanda abd-ı mahzdır. Yani sırf kuldur. Zira kâmil insan fenâ rütbesinde varlık fakrını hakka'l-yakîn olarak ârif olmuştur.<sup>46</sup> Buna göre fakr, “zorunlu” ile “mümkün” arasındaki ilişkiyi en iyi açıklayan kavramdır<sup>47</sup> ve mümkün varlık için bütün hallerinde (sübut ve dıştaki varlık) özünden kaynaklanan bir niteliktir.<sup>48</sup> Bu marifete göre mümkün, ilmî hazretteki sâbitlik halinde varlığını yokluğuna tercih edecek bir tercih edene, yaratıldığında ise varlığını sürdürülebilmek ve koruyabilmek için bulunduğu âlemin içerdiği her türlü şeye muhtaçtır. Dolayısıyla mümkün varlık olmanın ne demek olduğunu anlayan kâmil kişinin bu marifetine göre kul yani mümkün varlık, hem varlıkla hem de yoklukla nitelenmekle birlikte, her iki halinde de muhtaç olmaya devam etmektedir. Binaen aleyh fakr, mümkünün sıfatı olup, âlemin ve insanın dolayısıyla da bütün varlıkların kendisinden ayrılmayan en genel sıfatıdır.<sup>49</sup> Bu durumda gerek Seyyid Ahmed er-Rifâî ve gerekse vahdet-i vücûdu benimseyen, gerçek tevhîd ve fenâ ile fakrı birleştiren sûfilere göre “*Fakrlik iki cihânda yüz karasıdır*” hadisiyle işaret edilen fakr, bu anlamdaki fakrdır. Ayrıca “*Fakr tamamlanunca geriye*

<sup>43</sup> Abdürrezzâk Kâşânî, Tasavvuf Sözlüğü, s. 306-307.

<sup>44</sup> Abdullah Bosnevî, *Kitabu Yedi'l-Ecved fî İstilâmi Haceri'l-Esved*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2129, vr. 186a, 187a, 189b-190a.

<sup>45</sup> Şemseddîn Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, Rıf'at Bey Matbaası, Derseâdet 1325, s. 215.

<sup>46</sup> Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Füsûs*, Matbaa-i âmire, İstanbul 1290/1873, c.1, s. 8; İsmail Hakkı Bursevî, *Tuhfe Aliyye*, Selim Ağa Kütüphanesi, Emirhoca-Kemankeş, no: 210, vr. 18b-19a.

<sup>47</sup> Ekrem Demirli, *İslam metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2012, s. 223.

<sup>48</sup> Abdullah Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Miskiyyeti'r-Rûmiyye fî Tenfisi'l-Fevâyihî'l-Bâniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, no: 2129, vr. 166b, 168a; a.g. mlf., *Kitabu'l-Gafri'l-Mutlak İnde Zehâbi Âlemi'l-Fark*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, no: 2129, vr. 126a-b, 130a-131a.

<sup>49</sup> İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 26-27; Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 2, s. 260; Suad el-Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2004, s.186-187.



**sadece Allah kalır**”<sup>50</sup> sözüyle sûfîler yine fakrın tevhîd, fenâ ve kulluk ile birleşen bu anlamını kasd ederler. Zira sâlikin fakrın en üst derecesine vararak Allah'da fânî olmasıyla ikilik ortadan kalkacağından ikilikten gelen ihtiyaç da yok olur.<sup>51</sup>

Seyyid Ahmed er-Rifâî'ye göre aslında bu ihtiyaç ikilikten kaynaklanmaktadır. Fakat tasavvufta aslolan da, bu ikiliği ortadan kaldırarak gerçek tevhide-birliğe ulaşmaktır. Bunun önündeki en büyük tehlike ya da engel; “ene” yani “ben-nefis” demektir. Zira ben demek ikiliği ortaya çıkardığı için tevhîdi bozar. Oysa her kim “sen” yani “Allah” derse tevhîd-i hakîkiye vasıl olur. Allah onu illiyyûnun en üst derecesine yükseltir.<sup>52</sup> Bir kulda “Ben” kelimesinin harflerinden bir bakıyye bulunduğu müddetçe o, kemâl ehlinin mertebesine erişemez.<sup>53</sup> Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin kendi deyişiyle ifade edecek olursak: **“Nefsini fenâ (fakrın en yüksek derecesi) ile bilen, rabbini bekâ ile bilir. Bâbullâhı fakr u ıztrâr ile kak ve huzûr-i Hakk'a bâb-ı züll ve inkisârdan gir.”**<sup>54</sup> Zira, **“Kim bu kapıyı saygı ile çalarsa kabûl ile kapı kendisine açılır. Boyun bükerek (züll-inkisâr) genişlik sahasına giren, şeref salonunda oturtulur.”**<sup>55</sup> Ona göre nebiler, ârifler gibi kemâl ehlinin makamı işte bu manadaki fakr makâmıdır. Seyyid Ahmed e-Rifâî'nin, bir kulun yükselebileceği en yüce makam olarak gördüğü fakr yani kulluk makâmı, makâmlarının en üstünüdür. Bunun üstünde başka bir makâm yoktur.

## 2.2. Fakrî Tasavvufî Düşüncesinin ve Tarikatının Esası Kabul Etmesi

Seyyid Ahmed e-Rifâî, yolunun Kur'an ve sünnet esaslarına sıkı sıkıya bağlı olduğunu beyan eder.<sup>56</sup> Zaten Seyyid Ahmed e-Rifâî'yi ve yolunu muteber kılan da, Kur'an'a ve Rasûlullah'ın sünnetine olan bu bağlılığıdır. Kaldı ki o, son nefesine kadar bundan asla taviz vermemiştir. Bununla birlikte, tasavvufî kavramlardan biri olan “hakîkî fakr”ı “kulluk” ile birleştiren ve kaynakların kendisini zül, meskenet, fakr, inkisâr, ve tevâzu sâhibi olarak tanıttıkları Seyyid Ahmed er-Rifâî, Allah'a, bu fazîletlerle vâsıl olduğunu, gerçek kulluğu bu hasletlerde bulduğunu ve bunları tasavvufî yolunun birer esâsı olarak tercîh ve tesbît ettiğini dile getirir.<sup>57</sup> Hattâ Seyyid

<sup>50</sup> Abdürrezzâk Kâşânî, Tasavvuf Sözlüğü, s. 438, 442; Molla Abdullah İlahî, *Keşfü'l-Vâridât li-Tâlibi'l-Kemâlât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa, no: 1235, vr. 27.

<sup>51</sup> Süleymân Uludağ, *Fakr*, s. 133.

<sup>52</sup> Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü's-Seniyye - Sohbet Meclisleri*, s. 137-138.

<sup>53</sup> Ahmed er-Rifâî, *el-Hikemü'r-Rifâiyye - Hak Yolcusunun Düstûrları*, (trc.: Yaman Arıkan), İstanbul: Erkam Yayınları, 2005, s. 46.

<sup>54</sup> Kenan Rifâî, *Ahmed er-Rifâî*, İstanbul 1340, s. 38-39.

<sup>55</sup> Ahmed er-Rifâî, *el-Burhânü'l-müeyyed - Kurtarıcı Öğütler*, (trc. Sıtkı Gülle), Bedir Yayınevi, İstanbul 1997, s. 163.

<sup>56</sup> Ahmed er-Rifâî, *el-Burhânü'l-müeyyed/Kurtarıcı Öğütler*, s. 62, 114, 128, 174, 177; a.mlf., *el-Hikemü'r-Rifâiyye/Hak Yolcusunun Düstûrları*, s. 39-40, 43, 49; a.mlf., *el-Mecâlisü's-seniyye/Sohbet Meclisleri*, s. 49; Ebu'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Tarikatu'r-Rifâiyye/ Rifâî Yolunun Esasları*, (trc.: Mahmud Nedim Aysoy), Sultan Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, s. 19-21, 22-23, 119-120.

<sup>57</sup> Ahmed er-Rifâî, *el-Burhânü'l-müeyyed - Kurtarıcı Öğütler*, s. 115-116.

Ahmed er-Rifâî, daha da ileri giderek tasavvufun fakrdan ibaret olduğunu beyan eder. Ona göre tasavvufun ve hakikat yolunun esâsı, tevâzû, alçak gönüllülük ve fakrdır.<sup>58</sup>

Öte yandan fakrın bir makâm mı yoksa Allah'a vasıl olmak için bir metot mu olduğu konusunda sûfiler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İlk dönem kaynaklarında fakr; tövbe, verâ, zühd, fakr, sabır, tevekkül, rızâ şeklinde sıralanan tasavvufî makâmın dördüncüsü olarak kabûl edilmiştir.<sup>59</sup> Fakat sûfilerin çoğunluğunca fakr, daha çok tasavvufî bir makâm değil bir yol yahut metod olarak görülmüştür.<sup>60</sup> Müzeyyin (ö. 939), "*Sâlik, Allah'a vâsıl kılan yolların sayısı gökteki yıldızlardan daha çoktur. Şimdi bu yollardan fakr yolu kaldı. Zaten yolların en doğrusu da budur*"<sup>61</sup> derken buna işaret etmiştir. Benzer şekilde Seyyid Ahmed er-Rifâî de; "*Cenâb-ı Hakk'a mûsıl olan turûk, halâikın aded-i enfâsı kadar çoktur. En yakın, en vâzih, en kolay ve sahîh ve Cenâb-ı feyyâz-ı mutlak indinde en makbûl yol ise züll ve inkisâr ve acz ve iftikârdır.*"<sup>62</sup> demek suretiyle aynı kanaati paylaşmıştır. Ancak onun hakikî fakrın zirvesi olarak fenâyı ve kulluğu görmesi bir diğer açıdan fakrın makâmının en üstünü kabul ettiğinin de bir göstergesidir. Seyyid Ahmed e-Rifâî'nin yukarıdaki

<sup>58</sup> Ahmed er-Rifâî, *en-Nizâmü'l-Hâs li Ehli'l-İhtisâs – Hak Yolcusunun Düstürları*, (trc. Yaman Arıkan), Erkam Yayınları, İstanbul 2005, s. 152-153; a. mlf., *el-Burhânü'l-müeyyed – Kurtarıcı Öğütler*, s. 152; a. mlf., *el-Hikemü'r-Rifâiyye - Hak Yolcusunun Düstürları*, s. 73; Benzer bir yaklaşım Seyyid Ahmed er-Rifâî (ö. 1082) ile aynı dönemde yaşayan Yeseviye'nin kurucusu büyük pîr Ahmed Yesevî'de (ö. 1166) ve bu iki şeyhten bir buçuk asır önce yaşamış olan Şeyh Ebu'l-Hasan Harakânî'de (1033) de görülmektedir. Harakânî, fakrın tasavvufun ve fakîri de dervişliğin yerine koyarak fakra ulaşmanın yollarını şeriat, tarikat, hakikat ve marifet olarak belirlemiştir. Harakânî'ye göre fakrın yani dervişliğin makamları da vardır. Seyr-ü süluk sürecinde dervişin, fakrın ilk yirmi makamını bilip, onlara göre amel etmesi gerekir. Yoksa müride hırka ve külah giymek haramdır. Bunlar: 1- Tevbe 2- İlim 3- Hikmet 4- Akıl 5- Marifet 6- Teslim 7- Sıdk 8- Kanaat 9- Nefse muhalefet 10- Nefs-i emmare 11- İbadet 12- Zikir 13- Takva 14- Dindarlık 15- Emanet 16- Mertebe 17- İhlas 18- İzzet 19- Muhabbet 20- Afiyet'tir. Bunlardan sonra dervişin (müridin) şu dört makamı bilmesi gerekir: 1-Lâhût makamı, 2-Melekût makamı, 3-Nâsût makamı, 4-Ceberût makamı. Bkz. Hamza Üzümlü, *Ebu'l-Hasan Harakani'de Fakr Kavramı*, 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2013, cilt: 2, sayı: 5, s. 97-116.

Ahmed Yesevî de fakrın kanaat, belaya tahammül etmek, Hakk'ın kulluğuna tutkunluk, azap, hayret, riyâzât, açlık, mahviyet, gönlü yaralı olmak, Hazret-i Rabbu'l-izzetlik başlıkları altında makamlarının olduğundan; tövbe, günahlardan vazgeçme, kötü işlerden duyulan pişmanlık, hayret, hakîrlik ve inleme, Hak Teâlâ'dan yardım dileme, kötü yollardan geri dönme, Hüdâ-yı Teâla'nın zikri ile meşgul olma, tefekkür ve fenâ'nın fakrın yolları olduğunu; hikmet, adalet, akl, hilm, hayat, izzeti ihsan, settarlık, emanet ve teslimin ise fakrın on orunu, yani mevkii olduğunu kabul etmektedir. Bkz. Kadir Özköse, *Ahmed Yesevî'nin Fakr Anlayışı*, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, cilt: 10, sayı: 10, s. 13-36).

Seyyid Ahmed er-Rifâî'den yaklaşık bir asır sonra ise Mevleviye'nin pîri Mevlana Celâleddin (ö. 1273), Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin yukarıdaki ifadelerini adeta Türk dilinde tercüme etmiş gibi, bir sohbetinde şu şekilde dile getirerek fakr anlayışında onunla paralel düşündüğünü belirtmiştir: "*Hâtem-i Süleymânîyi her şey içinde aradık, fakr içinde bulduk. Bu mahbuba karşı bütün hileleri (yolları) isti'mâl ettik; buna razı olduğu kadar hiçbir şeye râzı olmadı*". Bkz. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fih*, (trc. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın), İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s.116.

Ahmed Yesevî'nin de belirttiği gibi fakr zâhidâne bir hayat sürmek olduğu kadar, kişinin fenafillah'a ulaşmak için yapacağı bir takım mücahadeleri, riyâzetleri ve geçeceği makamları ifade eden tasavvufî bir istilahlardır. Tasavvuta hakikî fakra ulaşmak isteyen sâliklere yol göstermek maksadıyla kaleme alınan ve bu makamları anlatan eserlere de Fakr-nâme denir.

<sup>59</sup> Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma' fi't-Tasavvuf / İslam Tasavvufu*, s. 41-51.

<sup>60</sup> Süleymân Uludağ, *Fakr*, s. 133.

<sup>61</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 363.

<sup>62</sup> Kenan Rifâî, *Ahmed er-Rifâî*, s. 36.

ifadeleri bütüncül bir yaklaşımla değerlendirildiğinde onun fakrı sadece tasavvufî terbiyede vuslata ulaştırılan bir yol olarak görmediğini, bundan öte nebîler, ârifler ve âşıkların makâmı olarak gördüğü hatta tasavvufun kendisi olarak kabul ettiği ortaya çıkmaktadır.

Seyyid Ahmed e-Rifâî, ilk sûfiler gibi, “yoksulluk” anlamına gelen fakr-ı sûfî ile bir diğer ifadeyle zühd ile “Allah’a muhtâc olma” anlamına gelen fakrı birleştirerek bunu kendi mesleği, gayesi ve hayat düstûru hâline getirmiştir.<sup>63</sup> Ona göre fakr; dervîşlik, yani Allah’a giden yol; fakîr de dervîş, yani Allah’a giden yolun yolcusudur. Bunun için o, dervîşlerine her zaman “fakîr” ya da “fukarâ” diye hitâb etmiştir. “Fakîr”i aynen sûfî gibi ta’rîf etmiştir.<sup>64</sup> Yalnız Seyyid Ahmed er-Rifâî, burada, fakîr derken başkasına muhtaç derecede kınanan sûfî fakîrliği değil, övülen zâhidâne yaşantıyı kastetmiştir. Çünkü Seyyid Ahmed er-Rifâî, fakr ile beraber zikrettiği zillet ve meskeneti; perişan, pejmürde ve hırpânî bir hayat yaşamak olarak anlamaz. O, zelîl ve miskînin, varlığa sahip olduğu halde, gönlünde bunun yokluğunu yaşayan kimse olduğunu şu şekilde açıklar:

*“Zilletten maksat; kuvvet ve kudret içinde zillet, mahviyet ve tevâzu’ demektir. Bu şîara sâhib bulunan kişi, dâimâ bir mahviyet ve gösterişsizlik içindedir. Çevresindekiler hep güçlü, kuvvetli ve varlıklı kimselerdir. Kendisinin zilleti ise güç, kuvvet ve varlık içinde zillettir. Meskenetten maksat ise güçlülük, kuvvetlilik ve varlık içinde mahviyet ve alçakgönüllülüktür. Bu şîara sâhib bulunan kişi, kendisi varlık içinde yokluk hayâtı yaşar. Fakat etrâfindakileri güç, kuvvet ve varlık sâhibi yapabilmek için fedâkârâne gayret sarfeder.”*<sup>65</sup>

Mahlûkâtın baştan aşağı acz içinde (fakîr) olduğunu söyleyen Seyyid Ahmed er-Rifâî ilk dönem nüssâk, bekkâin, şikeftiye gibi uçlara savrulan, tasavvufun

<sup>63</sup> Bununla birlikte zühd ile fakr arasında bir ayrımın olduğunu ama karşılıklı bir ilişkinin bulunduğunu kabul edenler de vardır. Buna göre ahireti, yani (Allah’ı) dünyaya tercih etme anlamında fakîr (sûfî) aynı zamanda zâhid olmaktadır. Mamafîh zühd fakrdan farklı bir şeydir. Yani Allah’a muhtaç olduğunu bilen ve mâsivânın egemenliği altında olmayan salık hem fakîr hem zâhidir. Zengin de olsa zâhid ve fakîrdir. Böyle olmakla birlikte bazı zâhidler fakîr, bazı fakîrlere de zâhid olabilir. Veya her zâhid fakîr, her fakîr zahid değildir de denilebilir. Bkz. Süleyman Uludağ, *Dört Kapı Kırk Eşik- İslam Toplumlarında Sûfî Gelenekler ve Dervîş Tipleri*, Dergah Yayınları, İstanbul 2010, s. 80.

<sup>64</sup> Seyyid Ahmed e-Rifâî hakîkî fakr sahibi kimseyi, fakrı, fenâ, yokluk ve kulluk ile birleştirmesinden dolayı gerçek sûfî kabul eder. Nitekim belirttiğimiz gibi bu tarz bir yaklaşım daha sonra kendisini vahdet-i vücûd doktrini içinde insan-ı kâmil nazariyesinde gösterir. Ancak vahdet-i vücûd doktrini benimseyen İsmâîl Rusûhî Ankaravî (ö. 1631), fenâ ve bekâ teorisine dayandığı yaklaşımıyla manevî fakr sahibi kimse ile yani fakîr-i hakîkî ile sûfî arasında da fark olduğunu söyler. Ona göre manevî fakr sahibi, kendisini fenâfillah mertebesinde görür. Daha Hakk’ın bekâsı ile bâkî değildir. Sûfî ise fenâfillahdan sonra Hakk’ın varlığı ile bâkî olmasından dolayı fakr ve ğinâda iradesi tamamıyla Hakk’ın iradesi haline dönüşen kimsedir. Bekâbillah mertebesindeki sûfî, eğer fakr ya da ğinâdan birini seçse, seçen Hak olur. Oysa fenâfillah mertebesindeki manevî fakr sahibi fakîrin mertebesi fakr ve fenâ olduğu için ona devlet ve ğinâ sunulsa o mertebesinin hükmü gereği bunlardan yüz çevirir. Fenânın zevkine engel olur diye onlardan kaçır. Dolayısıyla İsmâîl Rusûhî Ankaravî’ye göre sûfî, fakîr-i hakîkîden üstündür. Bkz. İsmâîl Rusûhî Ankaravî, *Minhâcî’l-Fukarâ*, s. 38-39.

<sup>65</sup> Ahmed er-Rifâî, *en-Nizâmü’l-Hâs – Hak Yolcusunun Düstûrları*, s. 151.

hakikatinden çok şekline önem veren, gerçek sûfî olmadıkları halde onların elbisesine bürünerek yapmacık tavırlar sergileyen, gösterişte bulunan bazı tasavvuf anlayışlarını da tenkit etmiştir. O, zühd ve takvânın bir dağ başında inzivâyâ çekilip, kuru ekmeğe yemek, eski elbise giymek olmadığını; aksine dünyevî lezzetlerin kâffesinden mütelezziz olmaya iktidârı var iken, hiçbirine iltifat etmemek ve kalbin bu husûstaki meylini mahvetmek olduğunu, gerçek fakîrliğin zühd ve takvâ ile geldiğini, insanlara muhtaçlık anlamındaki maddî fakîrliğin ise makbûl bir şey olmadığını belirtmiştir.<sup>66</sup>

Görülmektedir ki Seyyid Ahmed er-Rifâî, ilk sûfîler gibi ferdî fakîrlikten bahsetmiş, kendisi de zühd anlamındaki fakîrliği tercih etmiştir. Ancak o, hiçbir zaman cemiyetin ve devletin fakîr olması gerektiğini iddia etmemiştir. Müdafaa ettiği fakr anlayışı da, ferdin mal bakımında yoksul olması değil, Allah'a muhtâc olması manasındaki fakrdır. Devletin ve milletin zengin ve iktisâden güçlü olmasına şiddetle ihtiyâc duyulan zamanlarda, bu hedefe menfaat duygularını körüklemek ve ihtirasları tahrik etmekle değil, maddeye mahkûm olmamak, tersine ona hâkim olmak; menfaate kul, ihtirâsa zebûn olmamak, aksine menfaat hissini ve ihtirâsı, aklın ve mantığın kölesi hâline getirmekle ulaşılır. Seyyid Ahmed er-Rifâî bahis konusu fakrı, toplumun bütün fertlerini kapsayan umûmî bir kânun olarak değil, yaşayışı ileri bir merhaleye ulaşan bazı seçkin zevât (evliyâ, havâs) için husûsî bir muamele olarak ileri sürmüştür. Nitekim Seyyid Ahmed er-Rifâî gibi, tasavvuf erbabınca havâssu'l-havâssdan kabul edilen bir zâtın hayâtına bakılınca onun, bu düşüncelerine bağlı kaldığı, ma'nevî fakîrliği, sûrî fakîrlikle beraber cem' ettiği ve buna uygun bir hayât sürdüğü görülür. O, **“Sadakaların en büyüğü bizâtihi insanın kendi benliğini tasadduk etmesidir”** düsturunda olduğu gibi, rûhunu ve nefsinin Allah yolunda bezl etmiş ve nisâb miktarı malı olmadığı için kırk bir yıl kendisine sadaka-i fitr vermenin vâcib olmadığını söylemiştir.<sup>67</sup> Öyle ki, tekkenin misâfirhânesinin idârecilerinden biri olan Şeyh Abdüssamed el-Harbûnî, 567/1171 senesinde Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin kendi mülkü ve tekkesine vakfedilen malların gelirinin 900 bin dirhem karışık olmayan gümüş, 20 bin altın parçası, yine muhtelif ülkelerden 80 bin ridâ, 20 bin İran mestî, 32 bin keten sarık, 11 bin muhtelif ayarda altın ve 1700 Hind elbisesi olduğunu, fakat Şeyh Hazretleri'nin o günlerde elbisesini çayın kenarında yıkadığını, giyecek başka bir elbisesi olmadığı için peştemalına büründüğünü, elbisesini kurutmak için değneğine astığını, kendi evinde hiçbir mal ve para bırakmadığını, kendi servetini ve tekkesine vakfedilenleri bîçârelere, fakîrlere, miskînlere, dilencilere tasadduk ettiğini anlatmaktadır.<sup>68</sup> Buna rağmen o, dervîşlere (fukarâyâ), yolunun istememek, reddetmemek, biriktirmemek olduğunu<sup>69</sup>; Allah'ın verdiği helal nimetlerin kullanımını

<sup>66</sup> Kenan Rifâî, *Ahmed er-Rifâî*, s. 79.

<sup>67</sup> Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlîsü's-Seniyye - Sohbet Meclisleri*, s. 97.

<sup>68</sup> Eş-Şeyh Muhammed el-Hâşimî, *Ahmed er-Rifâî ve Rifâîlik*, (*el-Burhânü'l-Müeyyed*'deki takdîm yazısı), s. 30-31.

<sup>69</sup> Kenan Rifâî, *Ahmed er-Rifâî*, s. 31.

kendisinin yasaklayamacağını ancak bu nimetlerin ucub ve kibre neden olmaması gerektiğini<sup>70</sup>; gerçek tevekkül sâhibinin kendi geçimini te’min etmek sûretiyle başkalarına yük olmayan kimse olduğunu<sup>71</sup>; dünyevî meşgûliyetlerini terk etmemelerini, helâl rızık kazanmak için meslek ve sanat sâhibi olmaları gerektiğini; helâl rızık için çalışmanın seyr ü sulûk olduğunu<sup>72</sup> ifade etmiştir.

Yine o, sohbetine gelenlere, tembellik ve dilencilik dervişlikle bir arada olamayacağını; gerçek sûfînin, müslümanları ileri taşıyacak tekniklere ve fenlere öncülük etmesi gerektiğini, Acemler’in ve Rumlar’ın sahip oldukları sanatları öğrenip bunları kendi ülkesine getirmesi, bunları geliştirmesi ve onlardan daha ileri teknik düzeylere taşınması gerektiğini<sup>73</sup>; bütün bunlarla birlikte, helâl ve harama dikkat ederek ve gafletten uzak kalmak sûretiyle Hak yolunda ilerleyebileceklerini söylemiştir.<sup>74</sup>

Buraya kadar Seyyid Ahmed er-Rifâî’nin fakr düşüncesinden ve genel olarak sûfî düşüncedeki yerinden bahsettik. Belirtmek gerekir ki Seyyid Ahmed er-Rifâî’nin fakr anlayışı, kuru, pasif ve teorik bir kavramdan ibaret değildir, aksine aksiyonel/pratik bir tavır olan fütüvvetle de dolaylı yoldan bir irtibatı vardır. Zira yukarıda çerçevesi çizilen perspektif bakımından Rifâî’nin; fakrı, hiçbir şeye sahip olmamak şeklinde anlaması onun tasavvufî düşüncesinde kişiyi gerçek anlamda var yapacağı için bu durum, pasif bir dervişlik ve fenâ kabulünü değil, varlığa/mevcûdâta Hakk’ın çizdiği istikamette etki etmeyi benimseyen bir düşüncüyü de beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte Rifâî’nin fakr düşüncesinin aksiyonel bir tezahürü olarak ortaya çıkan fütüvvet anlayışının fakr düşüncesiyle olan bağlantısını ortaya koymadan önce genel olarak sûfîlerin fütüvvet konusundaki yaklaşımlarının kısa bir özetini verip ardından Rifâî’nin fakr ve fütüvveti nasıl birleştirdiği ve sûfîlerin fütüvvet anlayışında nerede bulunduğu üzerinde duracağız.

### 3. SEYYİD AHMED ER-RİFÂÎ’DE FAKR’IN PRATİK TEZAHÜRÜ OLARAK FÜTÜVVET

#### 3.1. Sûfîlerin Fütüvvet Kavramına Yaklaşımı

Tasavvuf erbâbı Kur’ân’da geçen “fetâ” (ç. fityân) kelimesini fütüvvetin esâsı sayar. “Şübhesiz ki onlar Rablarına îmân eden yiğit kimselerdir. Biz onların îmânlarını

<sup>70</sup> Ahmed er-Rifâî, *el-Burhânü’l-müeyyed – Kurtarıcı Öğütler*, s. 133.

<sup>71</sup> Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü’s-Seniyye - Sohbet Meclisleri*, s. 91.

<sup>72</sup> Ebu’l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Rifâî Yolunun Esâsları*, s. 70.

<sup>73</sup> Ahmed er-Rifâî, *en-Nizâmü’l-Hâs – Hak Yolcusunun Düstürları*, s. 139-140; Ebu’l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Rifâî Yolunun Esâsları*, s. 70-73.

<sup>74</sup> Mustafa Tahralı, *Ahmed er-Rifâî*, s.128.

artırmışızdır.”<sup>75</sup> “Bir delikanlı işittik, onları diline dolamıştı. Adına İbrâhîm denilirmiş, dediler.”<sup>76</sup> ve Nisâ, 4/25; Yûsuf, 12/30,36,62; Kehf, 18/60,62 âyetlerinde fetâ diye nitelendirilen kişilerden bahsedilir. İlgili âyetlerde fetâ kelimesi, daha çok Allah’a olan inançları için mücadele veren gençlerin cesur duruşları hakkında kullanılır ve Allah’â imana göndermede bulunan dînî bir ma’nâ taşır. Bununla birlikte dikkatlice bakıldığında fetâ, takdîr edilen bir anlamı da ifâde eder ve genç bir insanda (civân mert, ricâl, yiğit) bulunması gereken vasıfları da içerir.<sup>77</sup>

Buna göre sözlükte “genç, yiğit, mert ve cömert” anlamına gelen fütüvvet, tasavvufî bir terim olarak “şecâat, mürüvvet, iffet, sehâvet, ve kerem sâhibi olmak” gibi manaları da içerir. Tasavvufta îsâru ale’n-nefs, diğergamlık, kendini hizmete fedâ, insan severlik, hoşgörü, Allah’ın yarattıklarına karşı şefkatli olmak, başkalarına eziyet vermemek, iyiliği yaymak, sızlanmayı bırakmak, makam tutkusundan uzaklaşmak ve nefisle savaşmak gibi faziletli olmaya ve ahlâkî niteliklere gönderme yapan çok geniş bir anlam zenginliğine sahiptir.<sup>78</sup>

### 3.1.1. Fütüvvet Okulları: Horasan ve Irak Fütüvveti

Sûfî zümreler ve ekoller içinde fütüvvete özellikle Iraklı ve Horasanlı sûfîler önem vermişler ve dolayısıyla fütüvvet, tasavvuf literatürüne bir kavram olarak daha çok bu bölgedeki sûfîler vasıtasıyla girmiştir. Fütüvvet, zamanla Irak ve Horasan ekolu olmak üzere, iki ayrı tasavvuf anlayışının temelini oluşturmuştur. Fütüvvet ortak paydasında buluşan bu iki ekolden Irak tasavvufu tevhîd ve marifete önem verirken, Horasan ekolu daha çok melâmet düşüncesine ağırlık vermiştir. Hem Iraklı sûfîler ve hem de Horasanlı melâmetîlerde fütüvvet aynı derecede öneme sahip olmasına rağmen, bu hareketin büyük önderleri daha çok Horasan’da yetişmiştir. Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Ebû Hafs Haddâd (ö. 260/883), Ebû Turâb en-Nahşebî (ö. 245/859), Ebû Abdullah es-Siczî (ö. [?] IX.yy), Muhammed b. Fazl el-Belhî (ö. 329/940), Ebu’l-Hasan el-Bûşencî (ö. 348/959) gibi büyük sûfîler **Horasanlı** idi. Onların çağdaşları olan ve fütüvvet konusunda görüş belirten Ma’rûf-i Kerhî (ö. 200 veya 201/816), Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909), Ruveym (ö. 330/941), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 273/886 veya 283/896) gibi önde gelen sûfîler de **Iraklı** idi.<sup>79</sup>

Diğer yandan tasavvuf tarihinde bu iki ekolün yani Irak tasavvufu ile Horasan tasavvufunun etkileşimi fütüvvet kavramı üzerinden olmuştur. İki ekolün fütüvvetle

<sup>75</sup> 18/Kehf, 13.

<sup>76</sup> 21/Enbiyâ, 60.

<sup>77</sup> Süleyman Uludağ, *Fütüvvet*, DİA, İstanbul 1996, c. 13, s. 260; Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.277-278.

<sup>78</sup> Selâmî Erdoğan, *Sufizm in The Context of Modernizm The Concept of Adab in Naquib al-Attas*, Library of İslam, Chicago 2018, s. 53; Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 112-113, 277.

<sup>79</sup> Süleyman Uludağ, *Fütüvvet*, s. 259-260.



sûfî düşünce arasında kavramsal açıdan kurdukları bağlantı aynı zamanda yekdiğerinden uzak bu her iki coğrafyanın fütüvvet kavramı etrafında etkileşim içinde olduklarını ortaya koymaktadır. Nitekim bu sûfler ortak bir kanaat olarak mürüvvet sâhibi, mert, cömert ve cesûr bir kişide bulunan ve halk arasında takdîr edilen bu vasıfların hakîkî bir sûfide de bulunduğunu söylemişler, sûfinin aynı zamanda bir “*fetâ*” olduğunun altını çizmişlerdir. Bu sebeple sûfler *fetâyı sûfî, fütüvveti de tasavvuf olarak tanımlamakta* bir sakınca görmemişlerdir.<sup>80</sup> Bu söz birliği aralarındaki irtibatın ve etkileşimin ne kadar kuvvetli olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Genelde bütün sûflerin özelde ise Irak ve Horasan fütüvvet okullarının, fütüvvet ve fetâ anlayışları dikkate alındığında sûflerin kendilerine has insan düşüncelerini fütüvvet kavramı çerçevesinde geliştirdikleri görülür. Söz gelimi Horasan ekolünün önde gelen sûflerinden Ebû Bekir el-Verrâk’a (ö. 893) göre fütüvvet, kişinin hasmının olmamasıdır. Yani fütüvvet ehli o kadar kâmil bir ahlâka sâhiptir ki, herkesle iyi geçinir ve herkesle barışıktır, kimse ona hasım ve düşman olamaz. O sofrasında yemek yiyen kâfir ile mü’min arasında bir ayırım gözetmez. Dîn, dil, ırk ve inanç bakımından insanlar arasında ayırım yapmaz. Bu bağlamda bir mecûsî’yi misâfir etmekten kaçınan İbrâhîm (aleyhisselâm)’ın ilâhî uyarıya ma’rûz kalması<sup>81</sup> da fütüvvetin insânî muhtevâsını ifâde eden güzel bir örnektir.<sup>82</sup>

Seyyid Ahmed er-Rifâî’nin doğduğu, yaşadığı ve vefat ettiği coğrafya olması hasebiyle meseleye Irak özelinde bakacak olursak, fütüvvet bakımından önemli bir merkez konumunda olan Irak toprakları, bu durumunu Seyyid Ahmed er-Rifâî’nin zamanına kadar sürdürmüştür denilebilir. XI. yüzyıldan itibaren Irak’ta Kâdiriyye ve Rifâiyye gibi tarikatların da yavaş yavaş tekke, zaviye, hankâh gibi maddî yapıtaşları bakımından kurumsallaşma sürecine girmesine paralel olarak, sûflikle/tasavvufu iç içe geçmiş olan fütüvvet anlayışı da aynı sürece girmiş, devletin gözetim ve kontrolünde resmîleşmiş ve kurumsallaşmıştır.<sup>83</sup>

<sup>80</sup> Süleyman Uludağ, *Fütüvvet*, s. 260

<sup>81</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 306-307.

<sup>82</sup> Süleyman Uludağ, *Fütüvvet*, s. 260.

<sup>83</sup> Ahmed Yaşar Ocak, *Fütüvvet*, DİA, İstanbul 1996, c. 13, s. 262. Bu dönemin en önemli fütüvvet eri ise Tâcü’l-ârifin lakaplı Seyyid Ebu’l-Vefâ el-Bağdâdî (500/1107)’dir. Onun ve dervişlerinin, fütüvvet anlayışıyla Anadolu sûfliliğine etkisi hayli büyüktür. Bu tarikatın daha sonraki dönemlerde Babaî muhitleri ile kaynaşması ve ahilik, Bektaşilik ve Kalenderlik gibi fütüvvete önem veren zümrelerinin şekillenmesinde önemli rolü olmuştur. Aynı şekilde Vefâiyye ile çağdaş olan Rifâiyyenin de Anadolu sûfliliğine önemli bir katkısının olduğunu belirtmeliyiz. Zira gerek Seyyid Ahmed er-Rifâî’nin fütüvvet üzerine olan beyanları ve gerekse daha sonraki dönemlerde kaleme alınan Rifâî âdâb, erkân ve edebiyatında önemli bir yer tüten fütüvvetnâmeler tarikatın fütüvvete ne kadar değer verdiğinin bir göstergesi olarak önümüzde durmaktadır. (Bkz. M. Saffet Sarıkaya, *Bazı Rifâî Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir Değerlendirme*, *Ahilik Uluslararası Sempozyumu Kalite Merkezli Bir Yaşam Bildiri Kitabı* içinde, Kayseri Büyükşehir Yayınları, Kayseri 2011, s. 92-106.) Bu takdirden her ne kadar Vefâî dervişlerinin Anadolu’ya girişleri Rifâiyye’ye nisbetle erken olsa da, Ahmed Eflâkî (ö. 1360) ve İbn Battuta (ö. 1368-69) gibi kaynakların verdiği bilgilere göre, Vefâî dervişlerinden sonra özellikle 13. yüzyılda Rifâî dervişlerinin de Anadolu’ya giriş

Irak topraklarında resmî olarak fütüvvetin devlet tarafından kurumsal hale getirilmesi Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin vefatından (ö. 1182) on-on beş sene kadar sonra Halife Nâsır li-dînillah zamanında (1180-1225), bozulan siyasî ve sosyal düzenin yeniden tesisi maksadıyla olmuştur. Bu durum bize, Iraklı sûfîlerin ve ilk defa o bölgede kurumsallaşan tarikatlerin (Kâdiriye, Rifâiyye) fütüvveti bir esâs olarak benimsediklerini; ayrıca halîfenin, o zamana kadar gayr-i resmî bir hüviyet taşıyan

yaptıkları, benimsedikleri fütüvvet anlayışıyla bu toprakların İslamlaşmasında ve tasavvufun yaygınlaşmasında önemli rol aldıkları görülmektedir. (Bkz. Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkubeleri*, Trc. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012, s. 538-540, 668-669; Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, trc. A. Sait Aykut, İstanbul: Yap Kredi Yayınları, İstanbul 2004, c.1, s. 417; Mustafa Tahralı, *Rifâiyye, Türkiye'de Tarikatlar: Tarih Ve Kültür* İçinde, Editör Semih Ceyhan, İstanbul 2015, s. 291) Özellikle Anadolu Selçukluları döneminde Anadolu'da Dede Garkın, halifesi Baba İlyas Horasânî (ö. 1240) ve onun da halifesi Hacı Bektaş-ı Velî (ö. 1271[?]) ile etkin olan Vefâiyye'den ayrı, Rifâiyye'nin de Şeyh Taceddin er-Rifâî (704 /1304), Şeyh Taceddin er-Rifâî'nin evlatları ve Mahmûd Hayrânî (ö. 1269) silsilesiyle birlikte Anadolu'nun İslamlaşmasında ve özellikle ahilik ve fütüvvet esaslı Anadolu sûfîliğinin neşv ü nema bulmasına büyük katkısı olmuştur. Her ne kadar tarikatın doğduğu ortam Arap coğrafyası ve kültür ortamı olsa da, Anadolu topraklarının vatan bellemiş Türk unsurlar arasında yayılmasında, Moğol istilasıyla Horasan'dan Anadolu içlerine göçen ahîlerin ve fütüvvet erlerinin Horasan Fütüvveti'ni getirmeleriyle birlikte ortaya koydukları faaliyetlerin; Anadolu'da mukîm Türkler'in yiğitliği ve civanmertliği öne çıkaran fütüvvet erkânını fitratlarına uygun bulmalarının ve neticede Türkler'in bununla hemhâl olmalarının büyük etkisi vardır. Müslüman Türklerin fitrî yapıları ve İslam'ın dışlamadığı Türk töreleri fütüvveti ve fütüvvet erlerini bağrına basmakta büyük bir faktör olarak kabul edildiği takdirde fütüvvet esasını benimseyen yapıların bu coğrafyaya doğru açılması da son derece doğal olacaktır.

Aynı döneme ait iki tarikat olan Vefâiyye ile Rifâiyye'nin tesir ve yayılma sahalarından birisini de Anadolu toprakları olarak seçtiklerini ve fütüvvet esaslı faaliyetlerde buldukları, diğer fütüvvet ve ahî teşkilatlarıyla birlikelilerdir barizdir. Bu şekilde her iki tarikatın da fütüvvet müşterek paydasında hareket etmesinde Irak fütüvveti geleneğinin etkisi ile birlikte köken birliğinin etkisi de olabilir. Zira Vefâiyye ile Rifâiyye'nin Ebû Muhammed Abdullah b. Talha eş-Şenbekî vasıtasıyla Hevvâriyye'de birleşmektedir. Bu açıdan bakıldığında Vefâiyye ve Rifâiyye silsilesi Şeyh Ebû Muhammed eş-Şenbekî, Ebû Bekir b. Hevvâr el-Batâihî vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaşır. Hatta bazı araştırmalarda tarikatın doğrudan Rifâiyye ile ilişkilendirildiği de görülür. Bu bağlantının üzerinde durulmasının nedeni ise Şeyh Şenbekî'nin diğer halifesinin Mansûr el-Batâihî (ö. 1145-46) olmasıdır. Zira Mansûr el-Batâihî'nin Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin dayısı olduğu, onun yetişmesinde büyük katkısının bulunduğu bilinmektedir ve Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin dayısı silsilesi Mansûr el-Batâihî ve Ali Ebu'l-Fazl el-Vâsîti (ö. 539/1144) kanalıyla iki ayrı tarikten Hz. Ali'ye ulaşmaktadır. Bu durum Vefâiyye-Rifâiyye ilişkisine de açıklık getirmektedir. Dolayısıyla Vefâiyye'nin daha geç bir tarihte kurulan Rifâiyye'nin bir kolu gibi gösterilmesinde yahut bazı Vefâî silsilenâmelerinde Ahmed er-Rifâî'nin adının zikredilmesinde başlangıçtaki bu yakınlığın etkili olduğu üzerinde durulabilir. Nitekim Harîrîzâde (ö. 1882) de Vefâiyye, Sühreverdiyye, Rifâiyye ve Eberriyye'yi Hevvâriyye'nin kolları kabul etmektedir. (Bkz. Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşaoğlu Târîhi*, trc. H. Nihal Atsız, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 11; Eflakî, *Menâkıbu'l-Arifin*, s. 320-321; Harîrîzâde, *Tibyânu Vesâili'l-Hakâyık fî Beyâni Selâsili't-Tarâik*, Süleymaniye Küt., İbrahim Efendi, no: 430-432, c. III, vr. 221a, 263a; Haşim Şahin, *Vefâiyye*, DİA, İstanbul 2012, c. 42, s. 602; Abdülbaki Gölpınarlı, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, 1949-1950, c. 11, s. 72)

Rifâî silsilesinde yer alan Şeyh Taceddin er-Rifâî (704 /1304) 'nin ve evlatlarının özellikle Anadolu bölgesini kendilerine yerleşme alanı olarak seçmişler ve Anadolu'nun tasavvufi hayatında etkili olmuşlardır. Harîrîzâde'nin belirttiğine göre Rifâîlik; Acem, Mağrib, Mısır, Hicaz, ırak ve Anadolu bölgelerinde yayılmıştı. Hatta sadece Anadolu'da 100.000 (yüz bin) civarında Rifâî halifesi bulunmaktaydı. (Bkz. Harîrîzâde, *Tibyân*, c. II, vr. 61a) Bu rakam eğer abartılı bulunmayacaksa Harîrîzâde'ye göre o dönemde Anadolu'da en etkili tarikatın Rifâiyye olduğu söylenebilir. Bilhassa bu halifeler içinde Şeyh Taceddin'in oğlu olan Seyyid Ahmed-i Kûçek (752 /1351) Rifâiyye'nin Anadolu'daki en etkili şahsiyeti olarak öne çıkmaktadır. (Bkz. Eflakî, *Menâkıbu'l-Arifin*, s. 538; Sadi Bayram, *Samsun-Ladik ve Seyyid Ahmed-i Kebîr Hazretleri*, Ondokuz Mayıs Üni-versitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, sayı: 5, 1990, s.11-22; EyüpÖztürk, *Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Taceddin b. Er-Rifâi*, Dinî Araştırmalar, 2011, cilt: 14, sayı: 38, s. 59-74; Ramazan Muslu, *Anadolu'da Tasavvuf Yolları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 51-52) Buna ilave olarak Anadolu'nun tasavvuf mayasıyla yoğrulmasında ve İslamlaşmasında en etkili mutasavvif şahsiyetlerden biri kabul edilen **Yunus Emre (ö. 1320 [?])'nin de bir Rifâî dervişi olduğu** düşüncesi akademik çevrelerde dile getirilmiştir. Buna ilişkin bir çalışmaya göre Yunus Emre'nin tarikat silsilesi şu şekilde Seyyid Ahmed er-Rifâî'ye ulaşmaktadır: Yunus emre, Barak Baba, Sarı Saltuk, Mahmud Hayrânî, Şemseddin Ahmed el-Müsta'cil, Ahmed er-Rifâî. (Bkz. Necdet Tosun, *Yunus Emre Rifâî, Hacı Bektaş Vefâî*, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2013, cilt: 14, sayı: 31, s. 109-113)

fütüvvet kurumuna resmî bir statü vermekle aslında bozulan siyâsî ve ictimâî düzeni fütüvvet birliklerinden yararlanarak yeniden kurmaya çalıştığını gösterir. Bu da o zamanların Irak'ında fütüvvetin ne kadar yaygın ve etkili olduğunun, zirve noktaya ulaştığının bir alametidir. Zira gerek Horasan'da gerekse Irak'ta fetâ denilen ve yukarıda belirtilen vasıfları taşıyan kişilere büyük bir saygı, sevgi ve hayranlık duyulmaktaydı.

Bu noktada bu birlikteliği sağlama çabasının üzerinde durmakta yarar vardır. Denilebilir ki fütüvvetin kurumsal bir kisveye büründürülmesi ve siyasi otoritenin desteğiyle hukûkî bir statü kazanması, siyasi otoritenin, üstlenilmesinde ve faaliyete geçirilmesinde yarar gördüğü stratejik bir adımdı. Ancak bundan önce, bir fütüvvet eri olarak Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin ve ailesinin, bozulan siyâsî ve ictimâî düzenin birlikteliğinin sağlanmasında çok önemli hizmetler yaptığını ve dolayısıyla bunun neticesinde Rifâî'nin, manevî makamına ek olarak bu uzlaştırıcı tarafıyla da bütün kesimlerin takdirini kazandığını belirtmek gerekir. Çünkü daha öncesinde Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin dedesi Seyyid Yahya (ö. 1065) ve babası Seyyid Ali (ö. 1125), Sünniler ile Şiiiler arasındaki mücadelelerde arabuluculuk yapmış ve bunda da başarılı olmuşlardır.<sup>84</sup>

Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin halifeler ve halk nazarında çok değerli bir şahsiyet olmasının nedenleri arasında, peygamber soyundan gelen asil bir aileden olması yanında, uzlaştırıcı, tutarlı, istikamet üzere ve fütüvvet erkânıyla bezenmiş bir yaşantıya sahip olmasının da etkisi vardır. Onun bu vasıflarından neş'et eden saygı bir zaman sonra, siyasi otoritenin ve halkın kendisine duyduğu büyük bir sevgi ve hayranlığa dönüşmüştür. Hayatından bahseden kaynaklarda anlatıldığı şekliyle Seyyid Ahmed er-Rifâî bu haliyle gerçek bir fetâ'dır. Peki, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin yaşantısında bu kadar önemli yer tutan fütüvvet kavramının arka planında yer alan, onu kuşatan ve yönlendiren düşünce nedir? Bu noktada belirtilmesi gereken husus şudur: Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin fütüvvet anlayışı da tamamıyla fakr düşüncesinin bir yansıması idi. Bir başka söyleyişle tasavvuf yolunun bir esâsı olarak kabûl ettiği fakrın, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin yaşantısında dışa dönük bir yönü vardır ve bu yön de fütüvvetle doğrudan alâkalıdır. Onun fakr anlayışının pratik yönü kendisini fütüvvet olarak göstermiştir. Bu düşünceye göre fakr ile fütüvvet arasında birbirini besleyen bir ilişki mevcuttur. Bu ilişki, insanı sürekli olarak Allah'a ve mahlûkatına karşı olumlu yönde motive etmektedir.

<sup>84</sup> İzzeddîn Ahmed el-Fârûsî el-Vâsıtî, *İrşâdü'l-Müslimîn li-Tarikati Şeyhi'l-Müttekîn*, Muhammed Efendi Mustafa Matbaası, İstanbul 1307, s. 24-27.

### 3.2. Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin Hakîkî İftikârı Fütüvvetin Zirvesi Görmesi: Varlık İçinde Yokluk ve Yokluk İçinde Varlık Anlayışı

Sûfiler, “*Dilencinin sana doğru yöneldiği zaman ondan kaçmaman, ihtiyâçlarını arz için sana gelenlerden, yardım isteyenlerden saklanmaman, kimseyi incitmemen ve elde olanı (insanlar için, mahlûkât için) harcaman, fark görmemen, insan seçmemen, iyilik ederken dost-düşman, ehil olan-olmayan vs. arasında fark gözetmemen fütüvvettir*” şeklindeki açıklamalarıyla **fütüvvetin esâsının fedâkârlık olduğu** üzerinde durmuşlardır. Hattâ bir ziyâfet verildiği zaman mahalledeki köpeklerin dahi doyurulmasının, bir karıncanın bile incitilmemesinin lazım geldiğini,<sup>85</sup> bu fedâkârlığın, hizmetin, sevgi ve merhametin mahlûkâtı da kapsayacak şekilde geniş tutulması gerektiğini belirtmişlerdir. Bütün bunlara ilave olarak bir kimsenin, başkalarının hak ve menfaatlerini kendi hak ve menfaatlerinden üstün tutması, onlara katlanması, hatalarını görmezlikten gelmesi, özür dilemeyi gerektirecek davranışlardan sakınması, kendini aşağılarda, başkalarını ise yükseklerde görmesi, sözünde durması, sadâkat göstermesi gerektiği vs. gibi faziletleri fütüvvet esâsları kabul etmişlerdir.<sup>86</sup> Tüm bunlar aslında Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin fütüvvet anlayışını yansıtan hususlardır. Nitekim Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin şu ifadeleri bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

*“Fütüvvet, mahlûkâtı ma'zûr, kendini kusûrlu görmek, onları mükemmel kendini noksân kabûl etmek, ister iyi, ister kötü olsun; ister itâatkâr, ister isyânkâr olsun mahlûkâtın hepsine şefkatle davranmaktır. Bilmiş ol ki şâyet bir köpeğe kötü muâmele eder, onu azarlarsan fütüvvet ehlinden sayılmazsın.”<sup>87</sup>*

Öte yandan Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin fütüvvet anlayışı, kendinde bir varlık görmemek anlamında bir fakr düşüncesi üzerine kuruludur. Söz gelimi müridlerinden Abdüssemî' el-Hâşimî'ye ithâfen yazdığı *el-Hikem*'i bitirirken içinde bulunduğu bu hâlini, “*Ey Abdüssemî'! Benim öğütlerimle amel et! Ancak beni seçkin bir kişi olarak görme! Eğer birisi çıkar da sana derse ki: Allah'ın diyârında, şu nâçiz Ahmedcik'ten daha 'âciz' bir kul vardır! Ona inanma!*”<sup>88</sup> şeklinde dile getirdiği gibi bir başka yerde de fütüvveti bu esası yansıtacak şekilde “*Fütüvvet bütünüyle şu iki hasletten ibârettir: Mü'min kardeşlerinin günâh ve kusûrlarını görmemek, onları af ile karşılamak, Kendisini başkalarından üstün görmemek.*”<sup>89</sup> diye tanımlamıştır.

<sup>85</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 306-308.

<sup>86</sup> Süleyman Uludağ, *Fütüvvet*, s. 260.

<sup>87</sup> Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü's-Seniyye - Sohbet Meclisleri*, s. 90.

<sup>88</sup> Ahmed er-Rifâî, *el-Hikemü'r-Rifâiyye - Hak Yolcusunun Düstûrları*, s. 92.

<sup>89</sup> Ahmed er-Rifâî, *en-Nizâmü'l-Hâs - Hak Yolcusunun Düstûrları*, s. 153.

Seyyid Ahmed er-Rifâî'ye göre gerçek fetâ, hakîkî iftikâr ile gerçek zenginliği yaşadığı için hakikatte kuvvet, kudret sahibi yani fetâdır. Buna göre fetâ, hakîkî fakr ile fenâ halini, ardından bekâ ile ğinâ halini yaşamakta ama o buna rağmen, bir kul olarak varlığının, varlık ile yokluk arasında olduğunu bilmekte, dolayısıyla Allah karşısında benlik iddiasında bulunmamaktadır. O, bu haliyle varlığı halinde yokluğu, yokluğu halinde varlığı yaşamaktadır. Bu hakîkî fakr hali fetânın, Allah'a (Hakk'a), kendi varlığına (insana) ve diğer varlıklara (âleme) bakışını tamamıyla başkalaştırmaktadır. Bunu müşahede eden sûfî/fetâ, kendini Allah'a karşı fakîr, mahlukâta karşı ise ganî görür. Zira Allah ile ganî olmuştur. Ama aynı zamanda hakîkî fakr, onun, en başta Allah'a karşı duyduğu derin saygı ve sevgi sahibi olmasını ve ardından O'ndan ötürü O'nun bütün mahlûkâtına karşı tevazu, mahviyet ve rikkat sahibi olmasını da sağlamaktadır. Dolayısıyla Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin düşüncesinde, "varlık" sırrına erişmek, böylece kendi benliğinden tamamıyla vaz geçmek ve gördüğü her şeyden önce Allah'ı görmekle birlikte, diğer yandan mahlûkâtı ma'zûr, kendini kusûrlu görmek, onları mükemmel kendini noksân kabûl etmek, ister iyi, ister kötü olsun, ister itâatkâr, ister isyânkâr olsun mahlûkâtın hepsine tevâzu ve mahviyetle yaklaşmak bir fütüvvet (yiğitlik) alametidir. Kişi işte bu vuslat-fenâ-fakr halinde yakaladığı zenginlikle ve kudretle, mahlûkâta karşı kendinde bir benlik görmüyorsa yani izâfî varlık halinde de yokluğunu ârif ise bu hal fütüvvetin zirvesi olmaktadır.

Aslında Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin, kendini kusurlu, halkı ise mazur ve mükemmel görmesi ve onlara hizmet etmesi, halkın gerçek sahibini göz önüne aldığı göstermektedir. O, fenâ-tevhîd haliyle halktan önce onun sahibini gördüğünden dolayı, doğrudan halkın sahibini yani Hakk'ı yüceltmiş olmaktadır. Dolayısıyla Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin fütüvvet tavrı, en başta onun her ne zaman bir eşyaya nazar eylese, mezâhiri Hak'tan gördüğü, bir diğer ifadeyle önce Hakk'ı sonra eşyâyı gördüğü ve Vücûd-i Mutlak'ın tecellîsini onda müşahede ettiği anlamına gelmektedir. Söz gelimi, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin aşağıdaki beyanları bunu tasdik eder nitelikteki ifadelerdir:

*"Zilletten maksat; kuvvet ve kudret içinde zillet, mahviyet ve tevâzu' demektir. Bu şîâra sâhib bulunan kişi, dâimâ bir mahviyet ve gösterişsizlik içindedir. Çevresindekiler hep güçlü, kuvvetli ve varlıklı kimselerdir. Kendisinin zilleti ise güç, kuvvet ve varlık içinde zillettir. Meskenetten maksat ise güçlülük, kuvvetlilik ve varlık içinde mahviyet ve alçak gönüllülüktür. Bu şîâra sâhib bulunan kişi, kendisi "**varlık içinde yokluk hayâtı**" yaşar. Fakat etrâfındakileri güç, kuvvet ve varlık sâhibi yapabilmek için fedâkârâne gayret sarfeder."*<sup>90</sup>

Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin varlık halinde yokluk halini yaşamak olarak nitelediği, bir diğer biçimiyle de kuvvet ve kudret sahibi iken, mahlûkâta şefkatle yaklaşmak

<sup>90</sup> Ahmed er-Rifâî, *en-Nizâmü'l-Hâs – Hak Yolcusunun Düstûrları*, s. 151.

şeklinde gördüğü fütüvvet anlayışına benzer bir yaklaşımı, İbn Arabî (ö. 1240)'de de görmek mümkündür. Nitekim İbn Arabî'ye göre fütüvvet, içinde zayıflık bulunmayan şeydir ve kudreti olmayanın müsamahası olamayacağı gibi, gücü olmayanın da fütüvvetinden söz edilemez.<sup>91</sup> İbn Arabî'nin bu fütüvvet anlayışı, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin çerçevesi çizilen bu fütüvvet anlayışıyla doğrudan örtüşür. Dolayısıyla, İbn Arabî'nin fütüvveti yalın bir şekilde ortaya koyduğu bu ifadeleri, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin fütüvvet anlayışıyla mukayese edildiğinde her ikisinin de ortak bir anlam ve söylem biçimine sahip oldukları söylenebilir.

### 3.3. Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin Fütüvveti Melâmet ile Birleştirmesi

Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin yukarıdaki ifadeleri fakr, züll, rikkat ve meskenet ile birlikte değerlendirildiğinde bu, onun aynı zamanda gönül dünyasında bir *“melâmet”* halî yaşadığını da gösterir. Onun düşüncesinde mahlûkâtı kendinden üstün görmek, bir diğer ifadeyle kendi nefsinin ayıplamak, günahlarının çokluğundan ötürü kınamak demektir. Bu durumda Seyyid Ahmed er-Rifâî, fütüvvetin sûfinin nefsinin karşı tavrını da belirlediğini ifâde etmiş olmaktadır. Buna göre cihâd-ı ekber nefse karşı yapılan cihâddir. Gerçek yiğitlik, pehlivanlık da bu cihâdda ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla *“fetâ”*, nefsinde bir varlık görmeyen, onu kınayan, onu mağlûb eden, başkalarının kendisini kınamasından daha çok kendini kınayan kişidir. O, *“Er kişi başkalarına husûmette bulunmayıp Allah için nefsinin karşı husûmet besleyendir, fütüvvet sâhibi imân edenlere karşı böbürlenmeyendir”*<sup>92</sup> derken *“Bir kimsenin nefsi onun putudur. Hakîkî fetâ nefis putunu kıran, nefsin hevâ ve hevesine muhâlefet eden kişidir”*, *“Fetâ irâdesine hâkimdir, Rabbi için nefsinin hasmıdır”*, *“Fütüvvet, icrâ etiğın fakat nefsinin bir pay çıkarmadığın bir fazîlettir (Yani bu fazîlet benden değildir, Rabbim'in tevfiği ve ihsânı ile dir)”*<sup>93</sup>, *“Fütüvvet (işlenen iyi amelleri ve nefsi) görmeyi terk etmek ve (güzel amelleri nefse izâfe etmemek sûretiyle) nisbeti düşürmektir”*<sup>94</sup> diyen sûfilerle aynı kanâattedir.

Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin fütüvvet anlayışını yansıtan melâmet neşvesi ve tavrı, irâdî olarak nefsi kınamak maksadıyla toplum içinde sergilenen şeriata aykırı sözler ve fiiller üzerine bina edilmediği gibi, bunlara müsamaha da göstermez. Zira onun melâmet tavrı sadece nefsi adına bir erdem ve hak görmemek üzerine kuruludur. Hatta onun bu melâmî fütüvvet anlayışı tevâzunun da üzerindedir. Çünkü mütevâzi hak sahibi olduğunu görür ve onu bırakır, erdem görür, kendinden aşağıda olanlara karşı bu erdemi gizler. Fütüvvet sahibi ise hakîkî fakrın bir sonucu olarak kendinde erdem

<sup>91</sup> İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 1, s. 365, 369.

<sup>92</sup> Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü's-Seniyye - Sohbet Meclisleri*, s. 82.

<sup>93</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 306-307.

<sup>94</sup> Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb – Hakikat Bilgisi*, s. 224.



görmek bir yana hiç kimseye karşı bir hak sahibi olduğunu iddia etmez. Bunun yanı sıra hak sahibi olmak da bir yana herkese karşı da bir sorumluluk taşıdığına inanır.<sup>95</sup>

Seyyid Ahmed er-Rifâî fütüvvet anlayışını bu hakikatler üzerine bina etmiştir. O kendinde hiçbir varlık görmemiş, dünyâdan, topyekûn mâsivâdan, Allah'tan başka hiçbir şeye gönlünde yer vermemiş, nefsinin ve mâlik olduğu şeyleri Hakk'ın rizâsına sunmak sûretiyle O'nun yolunda mahlûkâta bezletmiştir. Hakk'ın hukûkuna tazîm ve halkına ise şefkat şeklinde özetlenebilecek bir tasavvuf anlayışını benimseyerek halka hizmeti Hakk'a hizmet bilmiştir. Bu sûretle cömertliğin en büyüğünü göstermiştir. Sebebi görmeyip her şeyi müsebbibden (Allah'tan) beklemekle, sebepleri unutup müsebbible meşgûl olmakla, son derece kırık bir kalple iftikâra ve sıdk lisânıyla i'tizâra devâm etmesiyle, güzel hâllere güvenmeyi terk etmesi, esrârıyla amelleri görmekten halâs olmasıyla, mahlûkâta teveccühü bırakıp Allah'a yönelmesiyle de hakîkî iftikârı yaşadığı gibi hakîkî iftikârı da fütüvvetin zirvesi kabûl etmiştir.<sup>96</sup>

Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin hayâtını anlatan eserlerde, husûsen menâkıb kitâblarında hep onun bu yönü; fakrı, yüksek tevâzuu, fedâkârlığı, hiçbir karşılık beklemeden dîn, dil, renk, ırk ayrımı yapmadan bütün insanlara hizmet etmesi kısacası canlı-cansız bütün yaratılmışlara karşı şefkat, hizmet ve tevhîd (birleştiricilik) esasına dayanan fütüvvet anlayışı üzerinde durulmuştur.

## SONUÇ

Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin zâhir ve bâtını cem' etmeyi amaçlayan tasavvuf anlayışı üç temel esas üzerine bina edilmiştir:

Temelde, Kur'ân ve Rasûlullah'ın sünnetinin yer aldığı muhkem bir şeriat anlayışı yer alır. Bu da sûflerin işaret ettiği şekliyle şeriatın edebidir. Ona göre tarikatın ölçüsü şeriattır. Gerçek sûfi aynı zamanda hakîkî fakîhtir. Fakîhler yolunun sonu sûfler yolunun da sonudur. O, dört mezhebden birine tabi olmayanın tarikat-ı Rifâiyye ile hiçbir alakasının olmadığını belirtir. Tarikat ile şeriat arasında bir ayrım asla olamaz. Ayrılık yalnızca lafızdadır. O, tasavvuf yoluna giren ya da girmeyi düşünen kişinin evvela ilmi bir altyapıya sahip olmasının lüzumu üzerinde çokça durur. Şeriatsız ve ilimsiz bir tarikat olamayacağını vurgular. Hatta ona göre Allah hiçbir cahili dost/veli edinmez. O, "*edinecek olursa evvela onu kudreti ile âlim eder sonra dost edinir*" der. Dolayısı ile velayetin birinci şartı şeriata ittiba ise ikincisi de ilim sahibi olmaktır. O, dervişlerini ilim tahsiline terğib ettiği gibi, aklın hem dünyada hem de ahirette saadet vesilesi olduğunun üzerinde de durur. Öte yandan vahdet üzerine söylenenleri ve

<sup>95</sup> Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 427.

<sup>96</sup> Ahmed er-Rifâî, "*el-Mecâlisü's-seniyye - Sohbet Meclisleri*", s. 90.

şathiyeleri konuşmamayı, bunları sahiplerine havale etmenin gerekliliği üzerinde durması da dikkat çekicidir. Bundan dolayı o, sâdât-ı Rifâiyye'nin "varlık ve tevhîd" nazariyesi ile ilgilenmesini uygun görmemişlerdir. Ancak yok da saymamışlardır. Burada o, velayet ehlinin velayetini tasdîk etmekle beraber ihtisâs sahiplerinin sözlerini ancak ihtisâs sahipleri anlar ölçüsünü benimsemiştir. Böylelikle tevhide ve şathiyata dair meselelerin ulu orta konuşulmasına ve ifşa edilmesine hoş bakmamıştır.

İkincisi, batın cephesini içine alan ve marifetin odak noktasına geldiği fakr anlayışıdır. Buna göre marifetin birinci basamağı akıl ile ilimdir. Zirvesi ise fakrdır. Tabi ki burada kasd ettiği manevi fakırlıktır. Sırf akıl ile marifet ya da fakr hakkında genel bir kanaat sahibi olunabilir ancak ona göre marifetin özünün yakın, zevk, fenâ ve huzûr gibi hallerle sıkı ilişkisi olduğu için ona yalnızca sülûkle/manevi tecrübe ile ulaşılabilir. Fakr, marifetin ulaşabileceği en üst noktadır. Kişinin, nefsinin de Rabbini de fakrdan daha iyi bilebileceği başka bir kavram, yol ve yöntem yoktur. Fakr yani marifet gerçekleştiğinde artık vasıta ve vesileye gerek yoktur diyenleri de kuvvetlice tenkit etmiştir. Bunların İslam dışı olduklarını beyan etmiştir.

Üçüncüsü ise fütüvvettir. Fütüvvet, bütün erdemleri faziletleri kuşanarak mahlûkâta dönük bir yaklaşım vedavranış biçimine sahip olmaktır. Temelinde yokluk düşüncesinin olduğu bir tevazu ve mahviyetle birlikte, Allah'a ve mahlûkâtına hizmete adanmışlık hali, diğer bir ifadeyle, bir nevi aksiyon adamı olmak demektir. Onun fütüvvet anlayışının bu tarafı zâhire bakarken; nefsinde bir varlık görmemek, herkesi, her şeyi kendinden üstün bilmek ya da sahip olduğu veya kazandığı ne varsa bunlara kalbinde zerre kadar yer vermeyerek hakîkî fâil olanın Allah olduğunu görme şuûrunda olmak ve bu anlamda gerçek melâmeti yaşamak veçhesiyle de bâtın tarafına yani fakra bakar. Seyyid Ahmed er-Rifâî, fütüvvetin zirvesi olarak gördüğü bu hali, hakîkî fakr olarak kabul eder.

Seyyid Ahmed er-Rifâî, kevnî kerametlere prensip olarak fazla önem vermemiştir. Bununla birlikte Allah'ın ona bir ikramı olarak, ondan çokça kerâmet zuhûr etmiştir. Bu kerâmetlerin menâkıbnamelerde bolca yer edindiği görülür. Ancak menâkıb yazarları da, Seyyid'in kevnî kerametlere prensip olarak fazla önem vermediğinin farkındadırlar. Nitekim onlar bu minvalde menâkıbnâmeyi esasta ikiye ayırmışlardır. İlkinde Seyyid'in hayatı, kronolojik olarak sunulur. Bu bölüm, hissî-kevnî kerametlerinin de yer aldığı bir biyografi mahiyetindedir. İkinci bölüde ise Seyyid'in ahlaki, fakrı, mahlûkâta şefkati ve sözleri ele alınır. Bunlar ise manevi kerametleridir. Seyyid-i Kebir'e göre tasavvuf yolunun aslı bunlardır. Öte yandan onun kevnî kerametlerinin teması/özü ve onlardan çıkarılacak dersler de yukarıdaki üç esas olan şeriat-fakr ve fütüvvet temaları etrafında dönmektedir. Hulâsa, onun menkıbevî kişiliği de, ister hissî ister manevî keramet şeklinde olsun şeriat, fakr ve fütüvvet temalıdır.

## KAYNAKÇA

Abdülbaki Gölpınarlı, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, 1949-1950.

Abdullah Bosnevî, *Kitabu'l-Gafri'l-Mutlak İnde Zehâbi Âlemi'l-Fark*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu Enfâsi'l-Miskiyyeti'r-Rûmiyye fi Tenfisi'l-Fevâyihî'l-Bâniyye*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.

\_\_\_\_\_, *Kitabu Yedi'l-Ecved fi İstilâmi Haceri'l-Esved*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.

\_\_\_\_\_, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi'l-Füsûs*, Matbaa-i âmire, İstanbul 1290/1873.

Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi Allah-İnsan İlişkisi*, Hayy Kitap, İst. 2009

Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (trc. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

Abdürrezzak Tek, *Nakşîliğin Osmanlı Topraklarına Gelişi Molla Abdullah İlâhî*, Emin Yayınları, Bursa 2012.

\_\_\_\_\_, *Tarihî Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa Akademi Yayınları, Bursa 2016.

Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İFAV, İstanbul 2005.

Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkabeleri*, (Trc. Tahsin Yazıcı), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012.

Ahmed er-Rifâî, “*en-Nizâmü'l-hâs li ehli'l-ihtisâs – Hak Yolcusunun Düstûrları*”, (trc. Yaman Arıkan), Erkem Yayınları, İstanbul 2005.

\_\_\_\_\_, *el-Burhânü'l-müeyyed – Kurtarıcı Öğütler*, (trc. Sıtkı Güllü), Bedir Yayınevi, İstanbul 1997.

\_\_\_\_\_, *el-Hikemü'r-Rifâiyye - Hak Yolcusunun Düstûrları*, (trc. Yaman Arıkan), Erkem Yayınları, İstanbul 2005.

\_\_\_\_\_, *el-Mecâlisü's-seniyye - Sohbet Meclisleri*”, (trc. Ali Can Tatlı), Erkam Yayınları, İstanbul 2003.

Ahmed Yaşar Ocak, “*Fütüvvet*”, DİA.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi, *Câmiu'l-Usûl / Veliler ve Tarikatlarda Usûl*, (çev. Rahmi Serin), Pamuk Yayınları, İstanbul 1979.

Ahmet Yıldırım, *Tasvvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV. Yayınları, Ankara 2000.

Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevzûa (Mevzûatü'l-Kübrâ)*, (thk., Muhammed b. Saîd b. Besyûnî Za'lûl), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Târîhi*, (trc. H. Nihal Atsız), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.

Dilaver Selvi, *Kur 'an ve Tasavvuf: Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı*, Şule Yayınları, İstanbul 1997.

Ebü Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, (trc. A. Sait Aykut), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.

Ebü Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, (tahkik: Nureddin Şeribe), Kahire 1986.

Ebü Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma' fi't-Tasavvuf / İslam Tasavvufu*, (çev. H. Kamil Yılmaz), Altınoluk yay., İstanbul 1996.

Ebu'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Rifâi Yolunun Esâsları* (trc: Mahmud Nedim Aysoy), Ehl-i Beyt Eğitim Kültür ve Yardımlaşma Vakfı Yayınları, Ankara, tarihsiz.

\_\_\_\_\_, *Tarîkatu'r-Rifâiyye/ Rifâi Yolunun Esasları*, trc.: Mahmud Nedim Aysoy, Sultan Yay., İstanbul, Tarihsiz.

Ebü İsmail Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilu's-Sâirin / Tasavvufta Yüz Basamak*, (çev. Abdurrezzak Tek), Emin Yayınları, Bursa 2008.

Ekrem Demirli, *İslam metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012.

Ercan Alkan, *Letâifu'l-İ'lâm fî İşâreti Ehli'l-İlhâm Adlı Tasavvuf Terimleri Sözlüğü Ve Mütercimi Meçhûl Tercümesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2002.

Eş-Şeyh Muhammed el-Hâşimî, *Ahmed er-Rifâî ve Rifâilik*, (Burhânü'l-müeyyed'deki takdîm yazısı), İstanbul 1997.

Hamza Üzüm, *Ebu'l-Hasan Harakani'de Fakr Kavramı = The Concept of Faghr in Abu'l Hasan Kharaqani's Thought*, 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi = Education and Society in the 21st Century The Journal of Education Science and Social Research, 2013.

Harîrîzâde, *Tibyânu Vesâili'l-Hakâyık fî Beyâni Selâsili't-Tarâik*, Süleymaniye Kütüp., İbrahim Efendi, no: 430-432.

Hâris el-Muhâsibî, *Kitâbu'l-Kasd ve'r-Rücû' ilallah*, el-Vesâyâ içinde, (tahkik: Abdülkadir Ahmed Atâ) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

Hasîrîzâde Elif Efendi, *en-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lugâti'l-Kur'an*, (Terc. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi), T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.

Haşim Şahin, *Vefâiyye*, DİA.

Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb – Hakikat Bilgisi*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1996.

Hüseyin b. Muhammed Ragıb el-İsfehani, *el-Müfrediit fî Garibi 'l-Kur'an*, Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 2009.

İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, (nşr. Ahmed Şemseddin), Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut Tarihsiz.

İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.

İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü 'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İbâs, ammâ İštehera alâ Elsineti'n-nâs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405.

İsmail Hakkı Bursevî, *Tuhfei Aliyye*, Selim Ağa Kütüphanesi, Emirhoca-Kemankeş, no: 210.

İsmâîl Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, Haz. Dr. Sâfi Arpagûş, Vefa Yayınları, İstanbul 2010.

İzzeddîn Ahmed el-Fârûsî el-Vâsıtî, *İrşâdü'l-Müslimîn li-Tarîkati Şeyhi'l-Müttekîn*, Muhammed Efendi Mustafa Matbaası, İstanbul 1307.

Kadir Özköse, *Ahmed Yesevî'nin Fakr Anlayışı = Fakr Concept of Ahmed Yesevî*, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016.

Kenan Rifâî, *Ahmed er-Rifâî*, Matbaa-yı Âmire, İstanbul 1340.

Kuşeyrî, *Risâle*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 2003.

M. Saffet Sarıkaya, *Bazı Rifat Fütüvvetnameleri Üzerine Bir Değerlendirme, Ahilik Uluslararası Sempozyumu Kalite Merkezli Bir Yaşam Bildiri Kitabı*, Kayseri Büyükşehir Yayınları, Kayseri 2011.

Mâhir İz, *Tasavvuf*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1990.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, (trc. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın), İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

Molla Abdullah İlâhî, *Keşfü'l-Vâridât li-Tâlibi'l-Kemâlât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa, no: 1235.

Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, Rıf'at Bey Matbaası, Derseâdet 1325.

Muhammed b. Derviş b. Muhammed b. Muhammed el-Hût, *Esne'l-Metâlib fi Ehâdis-i Muhtelifeti'l-Merâtib*, (thk. Mahmûd el-Arnaûd), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1991.

Muhammed Fuad Abduibakl, *el-Mu'cemu'l-Miifehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mısır 1364/1945.

Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001.

Mustafa Tahralı, *Rifâiyye, Türkiye'de Tarikatlar: Tarih Ve Kültür İçinde*, Editör Semih Ceyhan, İstanbul 2015.



Mütercim Asım Efendi, *El-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, (Terc. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi), T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.

Necdet Tosun, *Yûnus Emre Rifâî, Hacı Bektaş Vefâî, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2013.

Radiyüddin Ebu'l –Fedâil el Huseyn b. Muhammed Sağânî, *el-Mevzûât*, (thk. M. Abdulkadir Ahmed), Mektebetü'n-Nahdiyyeti'l- Mısriyye, Kahire 1411.

Ramazan Muslu, *Anadolu'da Tasavvuf Yolları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

Selâmî Erdoğan, *Sufizm in The Context of Modernizm The Consept of Adab in Naquib al-Attas*, Library of İslam, Chicago 2018.

Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 2001.

Semih Ceyhan, *Zühed*, DİA.

Suad el-Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2004.

Süleyman Uludağ, *Fütüvvet*, DİA.

\_\_\_\_\_, *Dört Kapı Kırk Eşik- İslam Toplumlarında Sufî Gelenekler ve Derviş Tipleri*” Dergah Yayınları, İstanbul 2010.

\_\_\_\_\_, *Fakr*, DİA.

\_\_\_\_\_, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1996.

---

18. YÜZYILDA YAZILMIŞ BİR NASİHAT KİTABI: LEVHNÂME\*

A Book of Advice Written in the 18th Century: Levhnâme

Ömer Faruk YİĞİTEROL \*\*

**Öz**

Bu çalışma, Türk İslam edebiyatına ait bir makaledir. Üç bölüme ayrılan bu çalışma; eserin müellifinin tespit edilmeye çalışıldığı bölüm, eserin şekil ve muhteva özelliklerinin verildiği bölüm ve eserde yer alan ayet ve hadislerin incelendiği bölümden müteşekkildir.

İncelenen eser, Mevlânâ Muhammed Emîn Müftîzâde'ye ait olduğu düşünülen Levhnâme adlı eserdir. Levhnâme, 1744 yılında kaleme alınmıştır. Mesnevi nazım şekliyle yazılan bu eser, bir pendnâme örneğidir. Toplamda 779 beyitten meydana gelmiştir. 18. yüzyıla ait olan bu eser, yirmi sekiz bölümden meydana gelmektedir. Eser, çeşitli başlıklarla farklı ahlaki konulardan bahsetmektedir. Bu özelliğiyle Attar'ın Pendnâme'si ile benzerlik göstermektedir.

Çalışmanın birinci bölümünde; Levhnâme'nin kütüphane kayıtlarında geçen Mevlânâ Resmî'ye ait olmadığı dile getirilmiş ve bununla birlikte müellif olduğuna delilleriyle birlikte ispatlanmaya çalışılan Mevlânâ Muhammed Emîn Müftîzâde'nin hayatından bahsedilmiştir. İkinci bölümde; söz konusu eserin şekil ve muhteva özellikleri belirtilmiş ve eserin yirmi sekiz bölümünün konularından bahsedilip bu konulara beyitlerle örnekler sunulmuştur. Son bölümde de eserde yer alan ayet ve hadisler incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Levhname, pendname, nasihatname, nasihat, öğüt.

---

\* Makale Gönderilme Tarihi:18.04.2019 / Makale Kabul Tarihi: 10.06.2019 / Makale Yayın Dönemi: Haziran 2019  
Doi: 10.20486/imad.imad.615043

Bu Makale, 2017 tarihinde Uludağ Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan "Türk İslam Edebiyatı'nda Pendnâmeler ve Levhnâme: İnceleme - Metin" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* Dr. Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Bilim Dalı, Bursa, Türkiye / e-posta: ofarukyigiterol@uludag.edu.tr / ORCID ID: orcid.org/0000-0001-5811-5116

### Abstract

This study is an article of Turkish Islamic Literature. It consists of 24 pages in total. This study is divided into three parts; the author of the work consists of the section where it is tried to be determined, the section where the form and content features of the work are given and the verse-hadith quotations in the work are examined.

Contrary to the library records, the work examined is the book of Mevlana Muhammed Emin Müftizade which is tried to prove to be the author. Levhnâme was written in 1744. This work, written in mesnevi verse, is an example of a penname. It consists of 779 couplets in total.

The work mentions different moral issues with various titles. It is similar to Attar's Pendnâme with this feature. In this study, information was given about pennames.

Additionally, in the last part of the study, the verses and hadiths in Levhnâme are examined.

**Keywords:** Levhname, penname, advice, quotation

## GİRİŞ

Türk İslam edebiyatı, Türklerin İslamiyet'i kabul etmesiyle birlikte başlayan, ilk yazılı eserlerini 11. yüzyılda veren, günümüze kadar aralıksız bir şekilde devam eden ve Müslüman Türkler dünyada var olduğu sürece devam edecek olan edebî sürecin adıdır. *“Türk İslâm Edebiyatı, Karahanlılar devrinde Yusuf Has Hacib'in kaleme aldığı Kutadgu Bilig ile başlamıştır. Bu edebiyat, Türklerin Ortadoğu ve Anadolu'ya doğru cereyan eden göçleri neticesinde, yeni coğrafyalar, kültürler ve dillerin keşfiyle tekâmül etmiştir. Karahanlılar döneminde ilk ürünlerini veren bu edebiyat, Selçuklular döneminde gelişmiş ve Osmanlı döneminde de klasikleşmiştir.”*<sup>1</sup>

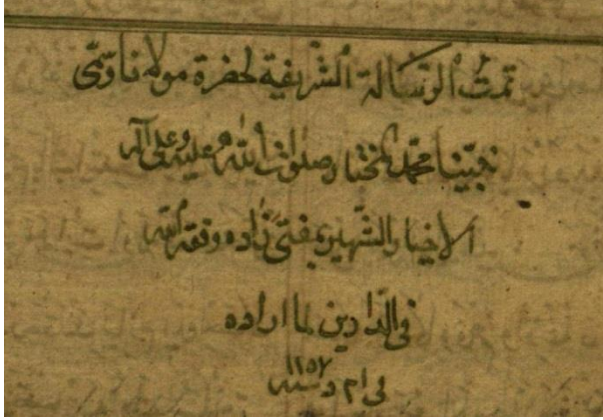
Genel çerçevede bir siyasetname olarak anılan ve yukarıda adı geçen Kutadgu Bilig, aynı zamanda bir nasihatname özelliği taşımaktadır. İslamlaşmayla birlikte kaleme alınan ilk eserin bir nasihatname hüviyeti taşıyor olması, medeniyetimizde, kültürümüzde ve dolayısıyla edebiyatımızda nasihatın önemini gözler önüne sermektedir. İster nasihatname, ister penname, ister öğüt kitabı adı verilsin, bu türdeki eserlerin amacı, hitap ettiği okuyucuya ahlaki açıdan iyiyi, güzeli, doğruyu göstermektir. İşte bu tür eserlerden biri de 18. yüzyılda kaleme alınmış Levhnâme adlı eserdir.

---

<sup>1</sup> Bilal Kemikli, Türk İslâm Edebiyatı Giriş (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 18.

Bu çalışmada, Levhnâme'nin müellifinden, şekil ve muhteva özelliklerinden ve eserde yer alan ayet ve hadislerden bahsedilecektir.

### ESERİN MÜELLİFİ



**Temmet kaydı:** Temmeti'r-risâletü's-şerîfe li-hazreti Mevlânâ ve semiyü Nebiyyinâ Muhammedini'l-muhtâr salavâtullâh 'aleyhi ve 'alâ âlihi'l-ahyâr eş-şehîr bi-Müftîzâde veffakahullâhu fi'd-dâreyni li-mâ erâde

Fî 12 Zilhicce 1157 senesi

**Temmet kaydı tercümesi;** Peygamberimiz Muhammed Mustafa'nın –Allah'ın salâtı onun ve seçkin ailesinin üzerine olsun- adaşı, Müftîzâde lakabıyla meşhur Hazreti Mevlânâ'ya –Allah onu iki cihanda murat ettiği hususta muvaffak eylesin- ait bu risâle-i şerîfe 12 Zilhicce 1157 senesinde tamamlanmıştır.

Levhnâme'nin temmet kaydında görülen “ve semiyü” kelimesi, kütüphanenin eser tasnif eden görevlileri tarafından “Resmî” olarak okunmuş ve kayıtlara bu şekilde geçirilmiştir. Bu yüzden kütüphane kayıtlarında eser, Mevlânâ Resmî'ye ait olarak gözükmektedir (Bkz. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv No: 06 Mil Yz A 5214).

2016 yılında yüksek lisans tez konusu arama çalışmaları yürütülürken Ankara'da bulunan Millî Kütüphane'nin yazma eserler kataloğunda *Levhnâme* ile karşılaşılmıştır. Eser, kayıtlarda Mevlânâ Resmî'ye ait olarak gösterildiği için, eserin ilk incelemesi yapılırken temmet kaydı şartlanılarak “Mevlânâ Resmî” olarak okunmuştur. O dönemde, eserin Mevlânâ Resmî adlı bir şahsa ait olabileceğini düşündüren ya da aksi

bir durumu düşündürmeyen husus, Resmî Ahmed Efendi adında bir kişinin olmasıdır. Ayrıca eserin müellifinin Resmî Ahmed Efendi olarak düşünülmesinin bir başka sebebi de hem yaşadığı tarihin uygun olması hem de anılan şahsın *Pend-i Attar Tercemesi* adlı bir eserinin olmasıdır.

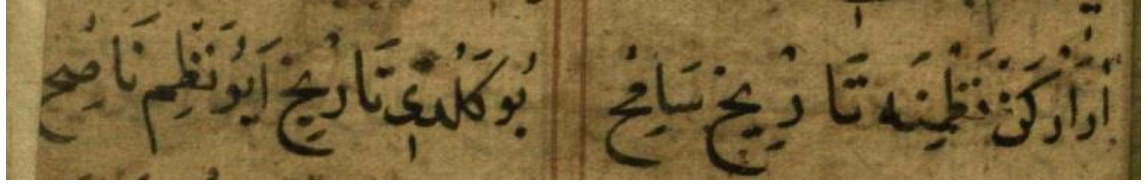
Metnin transkripsiyonu sırasında, temmet kaydında bulunan ve “Resmî” olarak okunan kelimedeki “ﺯ” harfinin, “ﺯ” harfine benzemesi ve ayrıca kelimdeki “ﺯ” harfinin üstünde “şedde” bulunması kelimenin yanlış okunduğunun ipuçlarını vermiştir. Bu durumun tespit edilmesinden sonra, kelimenin anlamı incelenmiş ve ilgili kelimenin “semiyy” yani “adaş, adları bir olan” manasına geldiği görülmüştür.<sup>2</sup>

Ayrıca, “Resmî” diye okunan “semiyy” kelimesinin, Arapça’da “adaş” anlamına gelmesinin yanı sıra “Resmî” okunması hâlinde cümlede anlam düşüklüğü olacağı tespit edilmiştir. Kelimenin “ve semiyy” olarak okunması durumunda ise müellifin, Hz. Peygamber ile adaş olduğu anlaşılmaktadır.

Temmet kaydındaki bu problemin çözüme kavuşturulmasından sonra, müellifin kesin olarak tespiti için, *Levhnâme*’de herhangi bir özel isim, yer ismi, belirgin bir olay gibi doğrudan ya da dolaylı olarak müellife ulaşmayı sağlayacak bilgiler aranmıştır. Ancak bu konuda “Attar, Türkî, Türkmânî” gibi kısıtlı bilgilere ulaşılmıştır. Müellifin tespiti için eserde herhangi bir özel ismin tespit edilememesi nedeniyle temmet kaydında ve kütüphane arşivinde kayıtlı olan tarihsel bilgiler incelenmiştir. Temmet kaydında “١١٥٧” ve kütüphane bilgilerinde de “1744” istinsah tarihi dikkat çekmiştir. Eser, istinsah edilmiş bir eser olduğundan sadece istinsah tarihi, temmet ve kütüphane kayıtlarında geçen bu kısıtlı bilgilerle telif tarihini tespit etmek imkânsız hâle gelmiştir. Belli bir tarihin olmaması, eserin telif tarihinin Osmanlı Türkçesinin kullanılmaya başladığı andan 1744 yılına yani istinsah tarihinin olduğu ana kadarki zaman dilimini göstermektedir.

Müellifin ve telif tarihinin net olarak belli olmaması, metin kısmında daha detaylı bir inceleme yapılmasını gerektirmiştir. Bu inceleme sonucu, sondan ikinci beyitte müellif tarafından ebced hesabıyla tarih düşürüldüğü tespit edilmiştir:

<sup>2</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi 1984), 1122.



Ararken nazmına târîh-i sâmiḥ

Bu geldi târîh eyü nazm-ı nâsîḥ

Beytin ebced hesabı;

ح + ص + ا + ن + م + ظ + ن + و + ی + ا

1 + 10 + 6 + 50 + 900 + 40 + 50 + 1 + 90 + 8 = 1156

Görüldüğü üzere mısranın ilgili kısmındaki harflerin sayısal değerleri toplamı 1156 çıkmaktadır. Hicrî takvimdeki yerini işaret eden bu tarihin, miladi takvimdeki karşılığı 1744'tür.

Ebced hesabıyla telif tarihinin tespiti, araştırmaları bir hayli kolaylaştırmıştır. Müellif aranırken bakılan tarih böylelikle daha belirgin bir hâle gelmiştir. Bu bilgilerle birlikte eserin telif ve istinsah tarihlerinin aynı yıl olduğu görülmektedir. Ayrıca temmet kaydında müstensih tarafından “fi'd-dareyn” şeklinde belirtilen “iki dünya” ifadesi - müstensihin müellife iki dünya için dua ettiği bilgisi- eserin istinsah edildiği dönemde müellifin hayatta olduğunun da bir ispatıdır.

Kütüphane kayıtlarındaki yanlış bilgiyle eserin “Mevlana Resmî”ye ait olduğundan kasıt, eserin Resmî Ahmed Efendi'ye ait olduğudur. Resmî Ahmed Efendi ise 1112'de (1700/01) Girit'in Resmo kasabasında doğmuştur. Osmanlıda devlet kademelerinde görev almış; Berlin sefirliği görevinde bulunmuştur. Bu görevlerin yanı sıra *Sefaretname*, *Hulâsatü'l-İtibar*, *Sefînetü'r-Rüesâ*, *Hamîletü'l-Küberâ*, *Coğrafya-i Cedîd*, *Târih-i Muradî*, *El-İstînas bi-Ahvâli'l-Afrâs*, *Pend-i Attar Tercemesi* gibi pek çok eser de kaleme almıştır. Resmî Ahmed Efendi, 1193 yılında (1779) vefat etmiştir. Üsküdar'da Çiçekçi Kahvesi karşısındaki mezarlığa defnedilmiştir<sup>34</sup>

<sup>3</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Hrz. A. Fikri Yavuz –İsmail Özen, (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), III: 123.

<sup>4</sup> Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, Hrz. Nuri Akbayar, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996) IV: 1376.

### **Eserin Müellifi Olduğuna Kanaat Getirilen Mevlânâ Muhammed Emîn Müftîzâde**

Muhammed Emîn Müftîzâde Efendi, 1112 (1700/01) yılında doğmuştur. O dönemki Antalya müftüsünün oğludur. 1168'de (1754/55) Kazâbâdî Ahmed Efendi'nin karşısında sınav vererek müderris olmuştur. Sınav sırasında başarılı cevaplar verdiği için takdir kazanmış ve "Ayaklı Kütüphane" lakabını almıştır. 1193'te ( 1779'da) Yenişehir mollası, sonra bilâd-ı hamse pâyesi, 1200'de (1786'da) Mekke pâyesi, 1205'te (1790/91'de) İstanbul pâyesi almış ve Recep 1209'da (1795'te) Anadolu kazaskeri olmuştur. Hayatı boyunca dünya işleriyle ilgilenmemiş, ilim öğretmeye gayret etmiştir. Her fende mahir olarak bilinmiş, döneminde eşsiz âlim olarak anılmıştır. Kaynaklarda sâlih, derviş ve âbid bir insan olduğundan bahsedilmektedir. III. Selim'in huzur derslerinde bulunmuş ve söylediklerinin üzerine kimsenin bir diyeceğinin kalmadığından söz edilmiştir. Meşhur Gelenbevî İsmail Efendi ve Tatarcık Abdullah Efendi, seçkin talebelerindedir. Uzun ömürlü bir zat olup Safer 1212'de (Ağustos 1797'de) vefat etmiştir. Üsküdar'da Seyyid Ahmed Deresi yakınında medfundur. Kaynaklara göre tespit edilen bir eseri yoktur (Sicill-i Osmanî, 1996: II, 472; Osmanlı Müellifleri, 1972: I, 243). Ayrıca Bağçe-i Safâ-Endûz ve Âdâb-ı Zurafâ'da, "*Mehmed-nâm bir řâ'irdir. ři're verzişi yog ise de dakâyıkın anlar ve dâhîce zûr-ı tabî'atla güzel sözler söyler idi.*" ve "*Söyleyişi güzel bir şair.*" şeklinde anılmaktadır.<sup>56</sup>

Levhnâme'nin müellifinin tespiti sırasında, Mevlânâ Muhammed Emîn Müftîzâde ile birlikte on üç kişinin hayatı incelenmiştir. Müellif olduğuna kanaat getirilen isim Ayaklı Kütüphane lakaplı Muhammed Emîn Müftîzâde Efendi'dir. Bizi bu kanaate vardırان deliller şu şekilde belirtilebilir:

- Ayaklı Kütüphane Muhammed Emîn Müftîzâde Efendi, kaynaklara göre 1700 tarihinde doğmuştur. Uzun ömürlü olduğundan bahsedilen Müftîzâde, yaklaşık olarak 1800'lü yılların başında vefat etmiştir. Eserin telif tarihinin 1744 olduğu düşünöldüğu zaman, böylesine bilgi, tecrübe, ilim isteyen bir eseri, 44 yaşındaki olgun bir kişinin yazmasını beklemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca temmet kaydında

<sup>5</sup> Esad Mehmed Efendi - Bağçe-i Safâ-Endûz, Hız. Rıza Oğraş (Kültür Bakanlığı Yayınları (e-kitap) Ankara, 2018), 56.

<sup>6</sup> Sadık Erdem, Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâsı, (Ankara: AKM Yayınları, 1994), 26.



müstensihin, müellifin dünya ve ahiret hayatı için ettiği dua, o tarihte müellifin hayatta olduğunun bir ispatıdır. Muhammed Emîn Müftîzâde Efendi de eserin telif ve istinsah tarihi olan 1744 yılında hayattadır.

- Müellifin ismiyle ilgili kütüphane arşiv kayıtlarındaki bilgiyle eserin temmet kaydındaki bilginin uyuşmadığı yukarıda ifade edilmiştir. Bu yüzden Muhammed Emîn Müftîzâde Efendi'nin müellif olduğu savunulurken kütüphane kayıtlarında yer alan yanlış bilgi görmezden gelinmemelidir. Temmet kaydında müellifin Hz. Peygamber ile adaş olduğu ve "Müftîzâde" olarak anıldığı bilgisi vardır. Hz. Peygamber her ne kadar Ahmed, Mahmud, Mustafa gibi isimlerle anılmış olsa da asıl ismi hiç şüphesiz Muhammed'dir. Müellif olduğu savunulan kişinin de adı, kaynaklarda görüldüğü gibi Muhammed Emîn Efendi'dir. Ayrıca müellif olduğu savunulan Muhammed Emîn Efendi'nin babası da Antalya müftüsüdür. Bu yüzden Muhammed Emîn Efendi'nin, Müftîzâde olarak anılması da pek tabii olacaktır. Temmet kaydındaki bilgilerle kaynaklardaki bilgileri birleştirdiğimiz zaman müellifin isminin Mevlânâ Muhammed Emîn Müftîzâde olduğunu iddia etmek makul karşılanmalıdır.

- Müellifin kim olduğu sorusuna cevap bulmaya çalışılan bu kısımda, son olarak bahsi geçen kişinin mesleğinin incelenmesi faydalı olacaktır. Kaynaklarda görüldüğü gibi Muhammed Emîn Müftîzâde Efendi, hayatının önemli bir bölümünde müderrislik ve mollalık görevlerinde bulunmuştur. Müderrislik için girdiği bir sınavdaki başarısından dolayı da kendisine 'Ayaklı Kütüphane' lakabı verilmiştir. Bu bilgilerin, temmet kaydındaki bilgilerle kıyaslanması, doğru kişinin bulunup bulunmadığı hususunda yardımcı olacaktır. Temmet kaydında, müellifin ismi zikredilmeden hemen önce "mevlânâ" sıfatı geçmektedir. Osmanlı döneminde kullanılan bu sıfat, büyük âlim olan kimselere saygıyı, hürmeti gösterme amaçlı kullanılmıştır. Muhammed Emîn Efendi, müderrislik ve mollalık yaptığı ve kaynaklarda geçecek kadar çok bilgili bir zat olup Ayaklı Kütüphane lakabını aldığı için "mevlânâ" sıfatını da pek tabii olarak alabilecek bir kişidir.

Kaynaklardan edinilen bilgiler ile temmet kaydındaki bilgiler bir araya getirilip yorumlandığında, müellifin Mevlânâ Muhammed Emîn Müftîzâde olduğu kanaatine varılmıştır.

### **Müftîzâde'nin Eserleri;**

İncelememize konu olan Levhnâme'si hariç tutulduğunda, kaynaklarda Mevlânâ Muhammed Emîn Müftîzâde Efendi'nin eserinin olmadığından bahsedilmektedir.

### **LEVHNÂME**

Levhnâme, 1744 yılında kaleme alınmış manzum bir pendnâmedir. Yedi yüz yetmiş dokuz beyitten meydana gelmektedir. Mesnevi nazım şekliyle yazılan eser, yirmi sekiz bölüme ayrılmış ve her bir bölümde farklı konular hakkında nasihatler verilmiştir.

### **Levhnâme'nin Şekil Özellikleri**

*Levhnâme*, elde edilen bilgilere göre ünük bir nüsha olup Millî Kütüphane'de bulunmaktadır. Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda bulunan eser, "06 Mil Yz A 5214" arşiv numarası ile kayıtlıdır. Kütüphane kayıtlarında, eserin telif tarihi belirtilmemekle birlikte istinsah tarihi 1157(H.) ve 1744(M.) olarak kayda geçmiştir. Ebced hesabıyla elde edilen bilgiye göre; telif tarihi de istinsah tarihiyle aynı yıl olup eserin 1744 yılında telif edildiği tespit edilmiştir.

Suyolu filigranlı kâğıt türü kullanılan eserde, harekeli nesih yazı türü tercih edilmiştir. Eser, müsvedde olarak kullanılmış giriş kapağı ile birlikte 33 varaktır. İlk ve son sayfaları hariç, on üçer satırdan oluşmaktadır. Eserin dış boyut ölçüleri "225 \* 155 mm", iç boyut ölçüleri ise "107 \* 105 mm"dir. Serlevhası lacivert müzehhep olan eserin cetvelleri oksitlenmiş yaldızlıdır ve bölüm başlıkları kırmızıdır. Eser, 1984 yılında, Millî Kütüphane tarafından Kemal Yavuz'dan satın alınmıştır.

### **Levhnâme'nin Muhteva Özellikleri**

Levhnâme kelimesi, "yassı, düz, üzerine resim, yazı gibi şeyler yazılabilen nesne." anlamına gelen "levh" ve "kitap, mektup, ferman." anlamlarına gelen "nâme" kelimesinin terkihiyle oluşmuştur.<sup>7</sup> 1744 yılında Müftîzâde adıyla şöhret olan Ayaklı Kütüphane Muhammed Emîn Efendi tarafından kaleme alındığını düşündüğümüz Levhnâme, yedi yüz yetmiş dokuz beyitlik manzum bir pendnâmedir. Mesnevi nazım

---

<sup>7</sup> Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, 657.

şekliyle yazılmış ve eserde aruzun “me fâ î lün/ me fâ î lün/ fe û lün” kalıbı kullanılmıştır.

Eser, Türk İslam edebiyatı ürünü olduğu için besmele ile başlamıştır. İlk beyitte sanatsal bir üslupla besmeleye yer verilmiştir:

*Getürdüm besmele feth-i kelâma*

*Hûda tevfik ide vasl-ı merâma*

Müellif, eserine bu şekilde başlayarak Allah’tan hem yardım hem de başarı niyaz etmiştir. Türk İslam edebiyatı geleneğinde, *sebeb-i nazm* kısmına kadar müellifin, eserin başında Allah’a hamd edip münacatta bulunması, Hz. Muhammed’i salat ve selamla anması değişmez bir kuraldır: “İslâmiyet’in kabûlünden sonra ortaya konulan eserlerin besmele, hamdele ve salvele ile başlaması klasik hâle gelmiş bir uygulamadır. Konusu ne olursa olsun her kitabın başında mutlakâ besmele bulunur, ondan sonra da Allah’a hamd kısmı gelirdi.”<sup>8</sup>

Levhnâme’nin muhtevasıyla ilgili en dikkat çekici özelliklerden biri eserin ayrı ayrı konularla başlıklandırılmasıdır. Bu özellik, eserin Attâr’ın Pendnâme’sinden mülhem yazıldığıının bir göstergesidir. Müftüzâde, eserini sırasıyla şu kısımlara ayırmıştır:

***Giriş kısmı:***

Bu kısımda herhangi bir özel başlık tercih edilmemiştir. Besmele ile esere başlanmıştır. Birinci başlığa kadar tevhid, münacaat ve naat özellikleri taşıyan on dört beyte yer verilmiştir. Üçüncü ve on üçüncü beyitlerde ise Allah’a hamd edilmiş ve Hz. Peygamber’e salat ve selam getirilmiştir.

Üçüncü beyit:

*Kamu hamd ü şükür minnet Hudâya*

*Ki ‘âcizler heme şükürin edâya*

---

<sup>8</sup> Zülfikar Güngör, Türk-İslâm Edebiyatı El Kitabı, Editör: Ali Yılmaz (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 147.

On üçüncü beyit:

*'Ulüvv-i şânına pespâye eflâk*

*Muhammed fahr-i 'âlem şâh-ı levlâk*

**1. Bölüm:** Fî sebebi'n-nazm ve beyânî'l-hâceti

Müellif, bu bölümde eseri niçin yazdığına dair bilgiler vermiştir. Bölümde yirmi beş beyit vardır ve bu beyitler güzel ahlaktan ve kalbin pak tutulması gerekliliğinden söz etmektedir. Müellif, Türk dilinde böyle bir eser görmediğinden ve bu eserin halkın yanı sıra yeni talebelerin de okuyup anlayabileceği kolaylıkta olduğundan bahsetmiştir.

Otuz birinci beyit:

*Resâ'il görmedim Türkîde tafsil*

*'Avâm u mübtedîye ola teshîl*

**2. Bölüm:** Fî beyân-i hubbi's-sâlihîn ve mucânebeti't-tâlihîn

Bu bölümde Allah'ın sevgili kullarının özelliklerinden ve onlara yakın olmanın faziletlerinden bahsedilmiştir. Otuz iki beyitten oluşan bu bölümde, aynı zamanda işe yaramaz, faydasız işlerle uğraşılması da öğütlenmiştir.

Kırk birinci beyit:

*İki 'âlemde istersen selâmet*

*Eyü âdemler ile eyle ülfet*

**3. Bölüm:** Fî beyân-i kabûl-i nushi'l-hayr

Eserin kısa tutulmuş bölümlerinden biridir. Bölümdeki sekiz beyitte, nasihatın faydasından ve öğütlerin dinlenilmesi gerektiğinden bahsedilmiştir. Yetmiş üçüncü beyit:

*Eyü fehm it ne cevherdür nasâyih*

*Zalâm-ı kasvet-i kalbe mesâbih*

**4. Bölüm:** Fî zemmi't-temerrüd ve beyân-i hâlihi

Eserin en hacimli bölümlerinden biridir. Yüz yirmi beş beyitten oluşmaktadır. Bu beyitlerde inadın ve karşı gelmenin zararlarından bahsedilip uzak durulması

gerektiği öğütlenmiştir. Aynı zamanda çeşitli güzel ve kötü hasletlerden, Allah'ın merhametli ve Gaffar olduğundan bahsedilmiştir.

Sekseninci beyit: *Ana kim nush olur ider temerrüd*  
*Ana dirler şerî'atde ta'annüd*

Yüz kırk üçüncü beyit: *Kanâ'atle çekersin el zulümden*  
*Diye Mevlâ ki râzıyem kulumdan*

**5. Bölüm:** Fî beyân-i lüzûmü'l-'ilm ile'l-'amel ve fazlihî

Bu bölümün ana konusu ilimdir. Elli dört beyitten oluşan bu bölümde, ilmin bir cevher ve nur olduğundan bahsedilmiştir. İlimle ilgili ayet ve hadis iktibasları yapılmıştır.

İki yüz yirmi birinci beyit: *Resûlullâh buyurdu kim idün cehd*  
*İlim isten "mine'l-mehdi ile'l-lahd"*

**6. Bölüm:** Fî beyân-i tevkîri'l-'ulema

On beyitten oluşan bu bölümde, ilmin faziletinden ve âlime gösterilmesi gereken saygı ve hürmetten bahsedilmiştir.

İki yüz altmışıncı beyit: *Gerekdür 'âlîme ikrâm u tevkîr*  
*Tehâtubda idesin hüsn-i ta'bîr*

**7. Bölüm:** Fî ri'âyet-i hakkı'l-üstâd

Eserin yedi beyitten oluşan bu küçük bölümünde, üstatların, eğitici ve öğreticilerin öğrencileri üstündeki hakkından ve öneminden bahsedilmiştir.

İki yüz yetmiş dördüncü beyit: *İşit bir harf diyenün hakkı niçe*  
*Dimiş sana hâcen niçe niçe*

**8. Bölüm:** Fî beyâni'l-kanâ'at ve fevâidihâ

Seksen iki beyitten oluşan bu bölümde, bir haslet olarak insanda bulunması gerektiği belirtilen kanaat konusu işlenmiştir. Kanaatin faydalarından bahsedilmiş, tamah ve açgözlülük yerilmiştir.

Üç yüz kırk dördüncü beyit;                      *Ayagun yorganunca kavli mi 'yâr*  
*Hayâl-i hâme düşüp yüzme reftâr*

**9. Bölüm:** Fî zemmi't-tama' ve hubbi'd-dünyâ

Bu bölüm on beş beyitten meydana gelmiştir. Bölümde, açgözlülük ve dünyaya düşkünlük yerilmiştir:

Üç yüz elli dokuzuncu beyit;                      *Kanû' olanda olmaz buhl u imsâk*  
*İder evvel tama'dan nefisini pâk*

**10. Bölüm:** Fî beyâni's-sehâ ve fazlıhâ

On bir beyitten oluşan bu bölümde, cömertlik ve cömertliğin faziletlerinden bahsedilmiştir:

Üç yüz yetmiş sekizinci beyit;                      *Sahîh nakl ile vârid-i haberdür*  
*Sehâ cennet içinde bir şecerdür*

**11. Bölüm:** Fî zemmi'l-isrâf

İsrafın yerildiği bu bölüm, on iki beyitten oluşmaktadır:

Üç yüz seksen altıncı beyit;                      *Beni medh eylesünler deyü ey yâr*  
*Mübezzir nâmına olma giriftâr*

**12. Bölüm:** Fî beyâni'l-buhl ve'l-imsâk

Dokuz beyitten oluşan bu bölümde, cimrilik ve el sıkılığı yerilmiştir:

Üç yüz doksan sekizinci bölüm;                      *Zekat ü fitre vü kurbânı itmez*  
*Hudânun emri farz-ı hacca gitmez*

**13. Bölüm:** Fî beyâni't-tevâzu'

Bu bölümde, insanda bulunması gerektiğine inanılan tevazu hasletinden bahsedilmiştir. Bölüm, on üç beyitten oluşmaktadır:

Dört yüz on altıncı beyit; *Tevâzu' ehline her dilde yir var*  
*İder mahbûb anı o hüsn-i etvâr*

**14. Bölüm:** Fî zemmi'l-kibr ve'l-gurûr

Bu bölümde, insanda bulunmaması gerektiği tavsiye edilen kibir ve gururdan bahsedilmiştir. Böbürleneler ve gurur sahipleri yerilmiştir. Bölüm, otuz beş beyitten meydana gelmiştir.

Dört yüz kırkıncı beyit. *Tekebbürle 'ibâda itme 'unvân*  
*Kamu dillerde peydâ olur 'udvân*

**15. Bölüm:** Fî beyâni't-tezellül ve zemmihî

Eserde yerilen hasletlerden biri de alçalma, zillet hâlidir. Tezellünün kötülüğünden bahsedilen bu bölüm, yirmi bir beyitten oluşmaktadır.

Dört yüz elli altıncı beyit: *İder dünyâ ricâline tabasbus*  
*Ku'ûd için ider izne terabbus*

**16. Bölüm:** Fî beyâni'l-ihlâs

Bu bölümde, güzel hasletlerden biri olan ihlastan bahsedilmiş, ihlaslı olma tavsiye edilmiştir. Riya ise yerilmiştir. Bölüm, otuz beyitten meydana gelmektedir.

Dört yüz yetmiş altıncı beyit: *Güzel haslet durur her 'abde lâzım*  
*Riyâdan kaç ol ihlâsa mülâzım*

**17. Bölüm:** Fî beyâni'l-ihlâs beyne'l-'ibâd bi-ma'na'l-istikâmeti

Bu bölümde, faziletli işlerden bahsedilmiştir. Bölüm yirmi üç beyittir:

Beş yüz yirmi beşinci beyit: *Bu ihlâsa mukârin istikâmet*  
*Olur zıddı nifâk u gış hyânet*

**18. Bölüm:** Fî beyâni'l-istikâmeti ve's-sıdk



Bu bölümde, istikamet üzere olma, yalan ve boş konuşmaktan uzak durma ve doğruluk gibi konulardan bahsedilmiştir. Ve bölüm, yirmi iki beyitten oluşmuştur.

Beş yüz yirmi dokuzuncu beyit: *Olur bu istikâmet sıdkile tâm*  
*Dahi 'ıffet emânet buna encâm*

**19. Bölüm:** Fî ri'âyet-i hukûkî'l-vâlideyn

Eserin en hacimli bölümlerinden biri de bu bölümdür. Seksen dört beyitlik bu bölümde anne-baba hakkından bahsedilmiştir.

Beş yüz elli beşinci beyit: *Sahîh-i naklile vârid bu sünnet*  
*Analar ayagı altında cennet*

Beş yüz elli sekizinci beyit: *Hadîs ile bu ma'nâ oldu müsbet*  
*'Ukûk iden bulur dünyâda elbet*

**20. Bölüm:** Fî beyâni'l-nush ve zemmi'l-hased

Yedi beyitten oluşan bu bölümde, nasihatın Müslüman kullar için gerekli olduğundan bahsedilmiştir.

Altı yüz otuz altıncı beyit: *Nasâyihden biri nush u nasîhat*  
*'İbâd-ı müslimîne hayr-ı haslet*

**21. Bölüm:** Fî beyâni'l-hased ve zemmihi

Bu bölümde, kıskançlık ve çekememe hasletleri yerilmiş, onun yerine gıpta etmenin güzelliğinden bahsedilmiştir. Bölüm otuz beş beyittir.

Altı yüz elli birinci beyit: *Benim rûhum bu haslet şûm haslet*  
*Gelürse kalbe def'a eyle dikkat*

**22. Bölüm:** Fî beyâni'l-hayâ' ve medhihâ

Bu bölümde, övülen hasletlerden biri olan hayâdan bahsedilmiştir. Bölüm dokuz beyitten oluşmaktadır.

Altı yüz seksen dördüncü beyit: *Hayâ oldur kabâyahden utanmak*

*Degil şer'î medâyahden utanmak*

**23. Bölüm:** Fî zikri'l-vakâhati zıddu'l-hayâ'

Bu bölümde hayanın zıddı olan arsızlık ve utanmazlıktan bahsedilmiştir. Bölüm yirmi altı beyitten oluşmaktadır.

Altı yüz seksen yedinci beyit: *Hayânun zıddı var dinür vakâhat*

*Utanmazlık durur idüp kabâhat*

**24. Bölüm:** Fî beyâni'l-hilm ve'l-gazab

Yirmi bir beyitten oluşan bu bölümde yumuşak huyluluktan övgüyle bahsedilmiş, gazap ise yerilmiştir.

Yedi yüz on dördüncü beyit: *Hilimdür sa'y [u] kûşîş it halîm ol*

*Heme dürlü belâlardan selîm ol*

**25. Bölüm:** Fî medhi's-şecâ'at

Eserde övgüyle bahsedilen hasletlerden biri de yiğitlik ve cesurluktur. Yedi beyitten oluşan bu bölümde, ilmin yanında yiğitliğin de bulunması gerektiğinden bahsedilmiştir.

Yedi yüz otuz beşinci beyit: *'İlim evvel ikincisi şecâ'at*

*Bularla hâsıl olur dîne nusret*

**26. Bölüm:** Fî beyâni'l-cübñ ve zemmihi

On dört beyitten oluşan bu bölümde korkaklıktan bahsedilmiş ve bu haslet yerilmiştir.

Yedi yüz kırk birinci bölüm: *Cübündür bu şecâ'at zıddı haslet*

*Köti haslet dinür korkak çü 'avret*

**27. Bölüm:** El-beyt

Yedi beyitten oluşan bu bölümde, tek bir konudan bahsedilmemiş, genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Yedi yüz elli altıncı beyit; *Benim rûhum cesûr ol hakk kelâma*  
*Müheyyâ olma âteşden licâma*

**28. Bölüm:** Fî hâtimeti'l-vesâya

Eserin bu son bölümünde müellif, nasihatlerinin bir inci gerdanlık olduğunu söylemiş; cimrilik, hased, kibir, helal rızık ve güzel ahlaktan bahsetmiştir.

Yedi yüz altmış üçüncü beyit: *Didim nazmîle bir niçe vesâyâ*  
*Ki her biri çü bir 'ıkd-ı süreyyâ*

**ESERDE AYET VE HADİSLERDEN YAPILAN İKTİBASLAR**

Eserin muhtevasıyla ilgili dikkate değer bir husus da iktibaslardır. Eserde lafz ve mana iktibaslarına yer verilmiştir. Ayet ve hadis iktibasları için Âgâh Sırrı Levend, “Kur'an ve hadis, eski şairlerin bol bol istifade ettikleri bir hazinedir; bir ilham kaynağıdır.” demiştir.<sup>9</sup> Eski şairlerin bu şekilde iktibaslara başvurmasının sebebi, anlatımı inandırıcı ve güçlü kılmak istemeleridir. Bu yüzden Müftüzâde de eserinde iktibaslara başvurmuştur.

Eserdeki iktibaslar şu şekildedir:

On üçüncü beyit: *'Ulüvv-i şânına pespâye" eflâk"*  
*Muhammed fahr-i 'âlem şâh-ı "levlâk"*

Bu beyitte, “Levlâke levlâk lemâ hâlâktü'l-eflâk” (Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım.) hadisi mana ve lafz yoluyla iktibas edilmiştir.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Agâh Sırrı Levend, Divan Edebiyatı, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1984), 101.

<sup>10</sup> Rivayet olarak hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Manasının sahih (doğru) olduğu söylenmekle birlikte mevzu (uydurma) kabul edilmiştir. Bk. Aclûnî, İsmail b. Muhammed El-Aclûnî, *Keşfü 'l-hafâ ve müzîlü 'l-ilbâs amme 'ş-tehera mine 'l-ehâdis alâ elsineti 'n-nâs*, I-II (nşr. Abdülhamid Hendâvî) Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000, II, 164.

On dördüncü beyit: *Salât olsun dahi ashâb u âle*  
*Ki her biri hüdüdür ehl-i hâle*

Bu beyitte, “Ashabım yıldızlar gibidir; hangisine uyarsanız hidayet bulursunuz.” mealindeki hadis mana yoluyla iktibas edilmiştir.<sup>11</sup>

Yirmi birinci beyit: *Buyurdu ba’s olundım idem itmâm*  
*Mekârimden olan “ahlâkı bi’t-tâm”*

Bu beyitte, “Ben ancak güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim” mealindeki hadis mana ve lafzî yolla iktibas edilmiştir.<sup>12</sup>

Yüz otuz dokuzuncu beyit: *Ana gar’olma kim bir ismi Gaffâr*  
*“Ve men ya’mel”leri fikr eyle tekrâr*

Bu beyitte, Zilzâl suresinden lafzî iktibas yapılmıştır. “Her kim zerre kadar hayır işlemişse onu görecektir. Her kim, zerre kadar şer işlemişse onu görecektir.” (Zilzal: 7-8).

İki yüz yirmi birinci beyit: *Resûlullâh buyurdu kim idün cehd*  
*‘İlim isten “mine’l-mehdi ile’l-lâhd”*

Bu beyitte, şu hadis lafzî olarak iktibas edilmiştir: “İlmi, beşikten mezara kadar talep ediniz.”<sup>13</sup>

İki yüz yirmi üçüncü beyit: *Du’âsında diye kim “zıdnî ‘ilmen”*  
*Bu tahkîk-i dakîki eyle fehmen*

Bu beyitte, Tâhâ suresinden lafzî iktibas yapılmıştır; “*Rabbim, benim ilmimi artır, de.*” (Tâhâ:114).

İki yüz seksen dokuzuncu beyit: *Kelâm-ı “kenz-i lâ yefnâ” bu meşhûr*  
*Velî vech-i şebah fî’l-cümle mestûr*

---

<sup>11</sup> Muteber hadis kaynaklarında zikredilmeyen ve Hz. Peygamber’e aidiyeti zayıf kabul edilen bu rivayet için bk. İbn Abdülber, *Câmi’u beyâni’l-ilmî ve fadhîhî*, (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2008, s. 347.

<sup>12</sup> Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, I-L (nşr. Şuayb el-Arnaût vd.), Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001, XIV, 512-3 (hadis no: 8952).

<sup>13</sup> Rivayet, hadis kaynaklarında yer almayıp hadis olarak nakli zayıf görülmüştür.

Bu beyitte, “*Kanaat, tükenmez bir hazinedir.*” mealindeki hadis lafzî olarak iktibas edilmiştir.<sup>14</sup>

Beş yüz elli beşinci beyit: *Sahîh-i naklile vârid bu sünnet*  
*“Analar ayagı altında cennet”*

Bu beyitte, “Cennet, annelerin ayakları altındadır.” hadisi mana olarak iktibas edilmiştir.<sup>15</sup>

Altı yüz yirmi birinci beyit: *Di “Rabbıfırlı vagfir vâlideyye”*  
*Sana hâs it olursa emr-i dünya*

Bu beyitte, “*Rabbimiz! Hesap görülecek günde, beni, anne babamı ve inananları bağışla.*” mealindeki ayet (İbrahim: 41) lafzî yolla iktibas edilmiştir.

Altı yüz yetmiş dokuzuncu beyit: *“Hayâdur kim mine’l-îmân” ana şân*  
*Kelâmı dinle anla eyle ikân*

Bu beyitte, “*Hayâ, imandandır.*” hadisi lafzî olarak iktibas edilmiştir.<sup>16</sup>

Yedi yüz elli beşinci beyit; *“Emir ma’rûf-ı nehyi münker” ol merd-i gayûr*  
*Anunçün nazm-ı Kur’ân didi “min ‘azmi’l-umûr”*

Bu beyitte, farklı surelerde yer alan dört ayetten iktibas yapılmıştır. İyiliği emredip kötülükten sakındırma ile Tevbe (71), Hacc (41) ve Lokman (17) surelerine; “büyük işlerden” manasına gelen “min ‘azmi’l-umûr” ile de şûrâ (43) suresine atıf vardır.

<sup>14</sup> Taberânî, Ebü’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et- Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, I-X (nşr. Tânk b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim), Kahire: Dârü’l-Haremeyn, 1995, VII, 84 (hadis no: 6922).

<sup>15</sup> Nesâî, Ebü Abdurrahmân Ahmed b. şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen*, I-IX (nşr. Abdulfettâh Ebü Ğudde) Halep: Mektebetü’l-Matbûâtü’l-İslâmiyye, 1986, Cihâd, 6 (hadis no: 3104).

<sup>16</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahih*, I-IX (nşr. M. Züheyr b. Nâsır en-Nâsır), Beyrut: Dâru Tavkır’n-Necât, h. 1422, İman, 14 (hadis no: 24).

## KAYNAKÇA

ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed El-Aclûnî. Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme's-tehera mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs, I-II (nşr. Abdülhamid Hendâvî) Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.

AHMED B. HANBEL, *el-Müsned*. I-L (nşr. Şuayb el-Arnaût vd.), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail el-Buhârî. el-Câmiu's-sahîh, I-IX (nşr. M. Züheyr b. Nâsir en-Nâsir), Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, h. 1422.

DEVELLİOĞLU, Ferit. Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Ankara, Aydın Kitabevi, 1984.

ERDEM, Sadık. Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâsı, AKM Yayınları, Ankara, 1994.

GÜNGÖR, Zülfikar. Türk-İslâm Edebiyatı El Kitabı, Editör: Ali Yılmaz, Ankara, Grafiker Yayınları, 2015.

İBN ABDÛLBER, Câmi'u beyâni'l-ilmî ve fadhîhî, (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.

KEMİKLİ, Bilal. Türk İslâm Edebiyatı Giriş, Bursa, Emin Yayınları, 2015.

LEVEND Ağâh Sırrı, Divan Edebiyatı, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1984.

Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv No: 06 Mil Yz A 5214.

NESÂÎ, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî. es-Sünen, I-IX (nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde) Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1986.

OĞRAŞ, Rıza. Esad Mehmed Efendi - Bağçe-i Safâ-Endûz, Kültür Bakanlığı Yayınları (e-kitap) Ankara, 2018.

SÜREYYA, Mehmed. Sicill-i Osmanî, C. VI, Hazırlayan: Nuri Akbayar, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et- Taberânî. el-Mu‘cemü'l-evsat, I-X (nşr. Târık b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim), Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1995.

TÂHİR, Bursalı Mehmed. Osmanlı Müellifleri, C. III, Hazırlayan: A. Fikri Yavuz –İsmail Özen, İstanbul, Meral Yayınevi, 1972.



## SUMMARY

This study is an article of Turkish Islamic literature. It consists of 24 pages in total. This study is divided into three parts; the author of the work consists of the section where it is tried to be determined, the section where the form and content features of the work are given and the verse-hadith quotations in the work are examined.

In the introduction part, it is mentioned briefly that Kutadgu Bilig, the first written product of Turkish Islamic literature, is a nasihatname type. Whether it's called nasihatname, pendname or the book of advice, the purpose of such works is to show the reader what is morally good, the beauty and the truth. One of those Levhnames was written in the 18th century.

In the section "Who is the author of the work?", the problem in the library records and the name we thought to be the author was mentioned: The word "semiyy" seen in the temmet record of the Levhname, was read and recorded as by the library's artifacts. Therefore, in the library records, the work appears to belong to the "Mevlana Resmi". Since the work is shown as belonging to the "Mevlana Resmi" in the records, the relevant part of the "temmet" record was read as "Mevlana Resmi" when it was first examined. At the time, the point that suggests that the work may belong to a person named "Mevlana Resmi" or that does not suggest otherwise is that a person named "Resmi Ahmed Efendi" was reached as a result of the first researches. The reason why the author of the work was considered as the "Resmi Ahmed Efendi" in that period was that both his history was appropriate and that he had a work called "Pend-i Attar Tercemesi".

It is explained in the part of the life of "Müftizade" which we believe to be the author, and the reasons why we believe that name. During the determination of the author of "Levhname", the lives of thirteen people were examined together with "Mevlana Muhammed Emin Müftizade". The name that was considered to be the author is "Muhammed Emin Müftizade Efendi" nicknamed "Ayaklı Kütüphane". So, why "Muhammed Emin Müftizade Efendi"? "Question will be tried to be answered with the period, name and occupation information of Müftizade:

“Ayaklı Kütüphanes Muhammed Emin Müftizade Efendi” was born in 1700 according to sources. The “Müftizade”, which is mentioned to have a long life, passed away in the early 1800s. Considering that the copyright date of the work is 1744, it would not be wrong to expect a 44-year-old mature person to write such a piece of knowledge, experience and knowledge. In addition, the prayer of the author for the life of the world and the hereafter in the record of “temmet” is a proof that the author was alive at that time. “Muhammed Emin Müftizade Efendi” was a person who was alive in the year 1744, which was the copyright and copying date of the work.

It is tried to be stated above that the name of the author does not match the information in the library archive records and the information in the “temmet” record of the work. Therefore, while arguing whether “Muhammed Emin Müftizade Efendi” is the author, the wrong information in the library records should be ignored. In the Temmet record, it is known that the author and Mohammed were namesake and he was called “Müftizade. Although the Prophet was mentioned with names like “Ahmed, Mahmud, Mustafa”, his real name is undoubtedly Muhammad. The name of the person who is claimed to be the author is “Muhammed Emin Efendi”, as seen in the sources. In addition, the father of “Muhammad Emin Efendi”, who is claimed to be the author, is the “Müftü” of Antalya. Therefore, it is of course possible that “Muhammed Emin Efendi” is called as “Müftizade”. When we combine the information in the “temmet” record and the information in the sources, the author's name should be called “Mevlana Muhammad Emin Muftizade”.

In this section, which tries to find out who the author is, it will be useful to examine the profession of the person in question. As it is seen in the sources, “Muhammed Emin Müftizade Efendi” served as a professor and mullah for a significant part of his life. He was given the nickname Ayaklı Kütüphanes for his success in an examination for professorship. Comparing this information with the information in the custody record will help to find out the right person. In the “temmet” record, the author's name is mentioned as “mevlana” just before the name is mentioned. This adjective would be used by Ottoman as a sign of respect and reverence to the great scholars. “Muhammad Emin Efendi” is a person who can take the title of “mevlana

naturally because he is a professor and mullah, and he is a person who is knowledgeable enough to pass in sources and he is called “Ayaklı Kütüphane”.

When the information obtained from the sources and the information in the “temmet” record were brought together and interpreted, the author was considered to be “Mevlana Muhammed Emin Muftizade”.

In another section, the “nasihatname”s and “Levhname” are mentioned in general terms. “Levhname”, which has the identity of a manuscript, is a unique copy according to the information obtained and it is located in the Ankara National Library. The work in the National Library Manuscripts Collection is registered with the archive number Mil 06 Mil Yz A 5214. Although the copyright date of the work is not specified in the library records, the date of the retention was recorded as 1157 (Hijri Calender) and 1744 (Gregorian Calendar). According to the information obtained with “ebced” account; The copyright date is the same year as the date of retention and it was determined that the work was copyrighted in 1744.

The word “Levhname”, is composed of the word “flat which means flat, an object on which things such as painting and writing can be written.” and “name” which means “book, letter, edict. ” (Devellioğlu, 1984: 657) In 1744, the “Levhname, which we believe was written by the “Ayaklı Kütüphane Muhammed Emin Efendi”, which is known as “Müftizade”, is a verse of seven hundred and seventy-nine couplets. The “mesnevi” was written in verse form and the pattern are “me fa i lün / me fa i lün / fe û lün” was used in the work.

In the last chapter, verses and hadith quotations in the work are given.

---

OSMANLI'DAN CUMHURİYETE TÜRKİYE VATİKAN İLİŞKİLERİ \*

Turkey-Vatican Relations from the Ottomans to the Republic

Doç. Dr. Ahmet Türkan \*\*

Çev: Arş. Gör. Bayram Akbulut \*\*\*

Öz

Papa Francis'in 2014 yılındaki Türkiye ziyareti ile birlikte, Türkiye Vatikan İlişkileri sıkça konuşulmuştur. Resmen 1960 yılında kurulan Türkiye Vatikan İlişkileri, içerisinde önemli bir tarihi geçmiş barındırmaktadır. Ciddi anlamda Sultan II. Abdülhamit zamanında Fransa'nın Katolikler üzerindeki etkisini azaltma gibi birçok nedenden dolayı kurulmaya çalışılan resmi ilişkiler, her defasında farklı bir nedenden dolayı gerçekleşmemiştir. Bu çalışmamızda 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yüksek dostane bir seviyede başlayan Türkiye Vatikan ilişkilerinin niçin resmi seviyede 20. yüzyılın ikinci yarısına kaldığını irdelemeye çalışacağız. Bununla birlikte hem Osmanlı döneminde hem de daha sonraki Cumhuriyet döneminde bu ilişkilerde etkili olan unsurları ele irdedeceğiz. Resmi ilişkilerin kurulmasından itibaren günümüze kadar Türkiye Vatikan İlişkilerindeki gelişen süreci, Katolik Ortodoks ilişkileri üzerindeki etkisiyle birlikte ele alacağız. Bu bağlamda araştırmamızın

---

\* Bu makale Ahmet Türkan'ın *International Journal of Humanities and Social Science (IJHSS)* Uluslararası Hakemli Dergisinin Mayıs 2015 Cilt 5, Sayı 5'inde yayınlanmış olan "Turkey-Vatican Relations from the Ottomans to the Republic" isimli makalesinin İngilizce aslından Türkçeye tercümesidir.

Çeviri Makale Gönderilme Tarihi: 14.03.2019 / Çeviri Makale Kabul Tarihi: 28.05.2019 / Makale Yayın Dönemi: Haziran 2019 Doi: 10.20486/imad.636556

\*\* Doç. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Bilim Dalı, Kütahya, Türkiye / e-posta: ahmet.turkan@dpu.edu.tr / ORCID ID: orcid.org/000-0001-9788-5689

\*\*\* Arş. Gör. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Bilim Dalı, Kütahya, Türkiye / e-posta: bayram.akbulut@dpu.edu.tr / ORCID ID: orcid.org/0000-0003-0867-7852

geneli, birinci elden kaynaklar ve Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Devlet Arşivi'ndeki belgeler çerçevesinde olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Papalık, Osmanlı, Türkiye, Vatikan, Doğu Katolik Kilisesi

### **Abstract**

The relations between Turkey and Vatican had started to be spoken more frequently after Pope Francis's visit to Turkey in 2014. Turkey-Vatican relations which were established formally in 1960 embody an important historical past. Formal relations, which were tried to be established substantially during the reign of Sultan Abdulhamit II, especially to reduce the impact of France over the Catholics and for many other reasons, were not established due to many different reasons, each different than the other. In this study, we will try to examine the reasons why the Turkish-Vatican relations that started at high friendship level in the second half of the 19th century, hadn't been realized at formal level until the second half of the 20th century. Furthermore, we will examine the effective factors over these relations both for the Ottoman and the Republic periods. We will also discuss to what degree the Catholics and the Orthodox in Turkey were influential over these relations. In this sense, main part of our work will be within the frame of first-hand sources and documents obtained from the Turkish Republic State Archives.

**Keywords:** Papacy, Ottoman, Turkey, Vatican, Eastern Catholic Church.

## **1. Giriş**

Papa Francis'in 2014'ün Kasım ayında Türkiye'ye yaptığı ziyaret, dünya basınında önemli bir yer tutmuştur. Binin üzerinde basın mensubunun ilgiyle takip ettiği bu ziyaret, birçok tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu tartışmaların en önemlisi papanın yaptığı ziyaretin daha çok Türk heyetiyle resmi görüşmelerden ziyade, Katolik-Ortodoks birleşmesini amaçladığı yönündedir ((Hürriyet (December 8, 2014)). Geçtiğimiz son birkaç yıla bakıldığında, bu olasılığın ihtimal dışı olmadığına dair gelişmeler de yaşanmıştır. 2013'ün martında Papalık makamına oturan Francis, iki yıl içerisinde İstanbul Rum Ortodoks Patriği Bartholomew'la dört defa bir araya gelmiştir. Bunlardan ilki, Francis'in Papalık makamına gelişi adına yapılan ayin için Bartholomew'un Vatikan'a gitmesidir. İki dini liderin ikinci kez bir araya gelişi Mayıs 2014'te Kudüs'te gerçekleşmiştir. Hz. İsa'nın mezarında ortak bir ayin yapılması, Katolik ve Ortodoks kiliselerinin yakınlaşması için önemli bir adım olarak görülmüştür. Kudüs'teki buluşmadan iki ay kadar sonra iki dini lider Vatikan'da bir araya gelmişlerdir. Bu defaki birlikteliğin nedeni, İsrail-Filistin sorununda çözüm arayışıdır.

İsrail Cumhurbaşkanı Shimon Peres'le Filistin lideri Mahmoud Abbas'ın da bulunduğu bu buluşmada, Ortadoğu barışı için dua edilmiştir. Papa Francis, “kardeşim” diye hitap ettiği Bartholomew'un da törende bulunmasının “büyük bir lütuf, kıymetli bir destek” olduğunu söylemiştir (<http://www.bbc.co.uk>)

Francis ile Bartholomew'un son buluşması ise 28-30 Kasım 2014 tarihinde Türkiye'ye yapılan resmi ziyaret kapsamında gerçekleşmiştir. Papa Francis, önce Ankara'da Türkiye'nin resmi yetkilileriyle bir araya gelmiş ardından da İstanbul'da Patrik Bartholomew'la buluşmuştur. İki liderin buluşmaları Katolik-Ortodoks yakınlaşması anlamında önemli bir adım kabul edilse de Türkiye Vatikan ilişkilerinin bundaki katkısı da görmezlikten gelinemez. Çünkü Papaların Türkiye'ye yaptıkları ziyaretler, Vatikan'la ilişkilerin başladığı 1960 yılı sonrasında gerçekleşmiştir. Bundan dolayı, Papalığın Ortodoks Kilisesi ile olan ilişkileri, dolaylı olarak Türkiye Vatikan ilişkileriyle de yakından alakalıdır. Ayrıca Türkiye'de yaşayan 30 bin civarındaki Katoliğin de bunda bir etken olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, özellikle Osmanlı'dan itibaren son iki yüz yıldır Türkiye Vatikan ilişkilerinin incelenmesi, bu sürecin daha yakından gözükmesini sağlayacaktır.

Türkiye Vatikan İlişkilerinin tarihi, Osmanlı Sultanı Orhan Bey dönemine (1326-1360) kadar götürülebilir. Osmanlı'nın topraklarını genişlemesi nedeniyle, Latinlerin de devletin topraklarına dâhil edilmesi bir anlamda bu ilişkileri zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda, Papa XXII. John (1316-1334) ve Fransa Kralı IV. Charles'in, Piskopos William Durandus'u Bursa'ya Orhan Gazi'nin yanına göndermesi ilişkilerde önemli bir adım olmuştur. Durandus'un görevi Suriye'deki Latinler için daha elverişli koşulların sağlanması için görüşmelerde bulunmaktı. Bununla birlikte, Orhan Gazi ile Papa VI. Clement (1342-1352) arasında 1348'de İzmir'deki Hıristiyanları Rodos şövalyelerinin korumasına bırakan bir anlaşma yapılmıştır (Türkan, 2014: 195).

1453 yılında İstanbul'un Türkler tarafından ele geçirilmesi, Papalık tarafından hiç de hoş karşılanmamıştır. II. Mehmet'in zaferi, Doğu-Batı ittifakı fikrini tekrar canlandırmış ve Papalık bununla ilgili doğudaki birçok devletle ittifak görüşmeleri yapmıştır. Ancak bu görüşmeler Papalık açısından olumlu bir netice vermemiştir. Bu anlamda XV. yy'ın ikinci yarısında Papaların Türklerle ilişkilerinin birbirinden farklı

boyutta cereyan ettiği görülür. Örneğin, Papa III Callistus, II. Mehmet'i "Şeytanın oğlu" diye tanımlarken, diğer Papa VI. Alexander, II. Mehmet'in oğlu II. Bayezit'le çıkar birliği ve ittifaklar yapmıştır (Pfeffermann, 2003: 35, 49, 87).

Siyasi ve askeri bir takım taktiksel adımlarla devam eden Osmanlı Papalık ilişkileri, XVI. yy'da Fransa'ya verilen imtiyazlarla farklı bir gelişme göstermiştir. Alman İmparatoru Şarlken'e karşı verilen bu imtiyazlarla Fransızlar, Osmanlı topraklarında büyük bir serbestlik elde etmişlerdir (İnalçık, 2008: 31-33; Ceran, 2014: 411-412). Bu gelişmeler ilerleyen süreçte Fransızları, Doğudaki Katoliklerin hamisi konumuna getirmiştir (Şahin: 2009: 282-283, 288). XIX. yüzyılın başlarına gelindiğinde ise Fransa'nın Papalığa karşı bakışında farklı bir tutum içerisine girdiği gözükmektedir.

Fransa 1789 ihtilali sonrasında bir yandan Papalığın Doğudaki haklarını savunmaya devam ederken, diğer yandan Fransa'daki birçok Katolik kurumunu kapatmış ve din adamlarını sürgüne göndermiştir (Çoban, 2014: 172-173). Aynı dönemde Osmanlı'nın da Fransız İhtilali'nden olumsuz etkilendiği gözükmektedir. İhtilalin getirdiği milliyetçilik anlayışı Osmanlı'nın bünyesinde barındırdığı farklı milletlerde bağımsızlık güdüsünü arttırmıştır (Karpat, 2006: 157; Shaw, 2006: 44). Böyle atmosfer içerisinde, dostluk anlamında iki devletin yakınlaşma içerisinde olduğu gözükmektedir. Özellikle Osmanlıda yenileşme hareketleri olarak bilinen "Tanzimat" sürecinde böyle bir yakınlaşmanın gerçekleşmesi önemlidir (Karpat, 2006: 267, 312-314). Nitekim Tanzimat'tan kısa bir süre sonra Sultan tarafından, Şekip Paşa'nın Vatikan'a gönderilmesi Türk Vatikan ilişkilerinde önemli bir adım olmuştur (Türkan, 2014: 16).

## **2. Sultan Abdülmecit Dönemi (1839-1861): İlk Dostane İlişkiler**

Sultan Abdülmecit Dönemi'nde Papalıkla Osmanlı arasında ileri düzeyde ve dostluk mahiyetinde kurulan ilişkilerin Viyana Elçisi Şekib Paşa'nın 1847 yılında Vatikan'ı ziyareti sonrasında gerçekleştiği söylenebilir (BOA., İ. MSM., 32/909 (5 November, 1848)). Padişahın izniyle Vatikan'a giden Şekib Paşa'nın amacı, kısa süre Papalık makamına oturmuş olan IX. Pius'a (1846-1878) Sultan Abdülmecit'in mektubunu vermek ve ona padişah adına tebriklerini sunmaktır ki bu durum Osmanlı



tarihi boyunca ilk defa gerçekleşecek olan bir hadiseydi (Carım, 1966: 72). Bu amaçlarla Vatikan'a giden Şekib Paşa, orada çok sıcak karşılanmış ve beraberindeki heyette bulunan oğlu Başkâtip Arif Bey, İkinci Başkâtip Ali Bey ve Elçilik tercümanlarından Kaspar Manas Beyle birlikte önemli görüşmelerde bulunmuşlardır (Türkan, 2014: 198).

Osmanlı ile Vatikan arasında dostane bir ilişkinin kuruluyor olması Papalık açısından da önemli bir anlam ifade etmekteydi. Kurulan sıcak ilişkiler sayesinde, Osmanlı himayesinde yaşayan farklı uluslara mensup olan milyonlarca Katolik, Papalığın himayesi altına alınabilecek, padişahın haklarını ihlal eden ve her türlü bahaneye müdahale için istismar eden büyük güçlerin tesirinden Katolikler kurtarılabilirdi. Doğal olarak Papalığın bu tür adımları Katolikliğin hamisi rolünü üstlenen Fransa'yı rahatsız etmekteydi. Bu yüzden Vatikan'daki Fransız yetkililer, bir takım engelleme teşebbüslerinde bulunmuş ancak başarılı olamamışlardır (Brennan, 1877: 123).

Osmanlı ile Vatikan arasında başlayan dostane ilişkilerin ikinci adımı, Şekib Paşa'nın ziyaretinden kısa süre sonra, Sayda Piskoposu Innocenzo Ferrieri'nin İstanbul'a gelişi sonrasında yaşanmıştır. Ferrieri'nin gelişine Osmanlı hükümeti tarafından büyük önem verilmiş, bu doğrultuda kendisine İstanbul'un Beyoğlu semtinde özel bir ev kiralanmış ve evin teşrifatıyla diğer masrafları Osmanlı hazinesinden karşılanmıştır (BOA. İ. MSM. 32/905 (March 18, 1848)).

Ferrieri, İstanbul'a gelişinden kısa zaman sonra dış işleri bakanı, başbakan ve padişahla görüşmüş ve yoğun çalışmalar içerisine girmiştir (Ceride-i Havadis (16 Safer 1264/ January 23, 1848); BOA, İ. MSM., 32/901 (January 28, 1848)). Onun Osmanlı yöneticileriyle birlikte yürüttüğü çalışmalar sürecinde, hem Osmanlı'nın hem de Vatikan'ın farklı beklentiler içerisinde olduğu anlaşılmıştır. Osmanlı tarafından bakıldığında, Papalıkla yapılacak anlaşmayla, Fransa ve Avusturya gibi devletlerin Katoliklerin iç işlerine karışmaları engellenebilecekti. Ancak anlaşmanın içerik kısmında daha çok ticari ve dostluk kavramları üzerinde durulmalı; inanç ve mezhebe dair konulara yer verilmemeliydi (BOA, İ. MSM., 32/907 (April 18, 1848)). Osmanlı'nın durduğu pozisyon Ferrieri'ye iletildiğinde o da, Vatikan'ın mezhebe dönük

bir tarafının olması nedeniyle anlaşmada bu yönde bir vurgu yapılmasının uygun olacağını belirtti. Ferrieri'ye göre, böyle bir vurgu yapılmadığı takdirde, anlaşma eksik kalacak ve dolayısıyla sonradan tekrar bir değişiklik yapma zorunluluğu doğabilecekti. Bu yüzden de çözüm için İstanbul'da "Papa vekili" sıfatıyla bir piskopos bulundurulmalı ve gerekli hallerde bu piskoposla istişare yapılabilirdi. Önerileri değerlendiren Osmanlı Hükümeti, kendi vatandaşı olan Katoliklerin işlerine karışmayacağına dair bir takım düzenlemelerle birlikte İstanbul'da bir Papa vekilinin bulundurulmasını uygun gördü (BOA, İ. MSM., 32/907).

Yapılan anlaşmada üzerinde durulan diğer bir nokta ise "Papa Vekili" sıfatıyla İstanbul'da görev yapacak olan kişinin diplomatik bir vasfının olamayacağıydı (BOA, İ. MSM., 32/907). Dolayısıyla diplomatik ilişkiler geçmişte olduğu gibi Doğu'daki Katoliklerin koruyuculuğu rolünü üstlenen Fransa aracılığıyla yürütülecekti (BOA, A. DVN., 35/95 (April 28, 1848)). Ki bu teamül, Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcında Osmanlı'nın Fransa'ya tanıdığı kapitülasyonları tek taraflı olarak kaldırmasına kadar devam edecektir (BOA, HR. HMS.İŞO., 88/36 (March 4, 1915); Pamir, 2002: 112). Ancak bununla birlikte birçok defasında Fransa'nın aracılığına başvurulmadan Osmanlı ile Vatikan arasında iletişimin kurulduğu da bir gerçektir. Nitekim Ferrieri ile varılan anlaşmadan kısa bir süre sonra, Kudüs Patrikliğine atanmış olan Patrik Valerga için düzenlenecek törene dair yapılan resmi tebligat, Fransız elçiliğinin aracılığı olmadan gönderilmiştir (BOA, HR. SYS., 1768/8 (January 17, 1848)).

Ferrieri'nin ziyaretinde dikkati çeken diğer bir husus da Papalığın Doğu Kiliselerine gönderdiği *In Suprema Petri Apostoli Sede* isimli mektubudur (Frazee, 1983: 227). Şu an mevcut Papa Francis'in Fener Rum Patriği Bartholomew'u ziyaretinde olduğu gibi, Ferrieri de 1848 yılında Papa IX. Pius'un mektubunu Patrik IV. Anthimos'a (1848-1852) iletmiştir. Daha çok iki kilisenin bir arada çalışmalar yürütmesi ve ayrılıkların son bulması içerikli bu mektup, Fener Rum Patriği tarafından hiç de hoş karşılanmamıştır (Madden, 1862: C II, 88-116). Hatta Patrik IV. Anthimos'un "*Papalık, Doğu'daki Ortodoks inancına saldırmak yerine, Batı'daki din karşıtlarıyla uğraşsın.*" (Frazee, 1983: 227) sözü tepkinin hangi boyutta olduğunu en iyi şekilde ortaya koymaktaydı.

### 3. Sultan Abdülaziz Dönemi (1861-1876): İlişkilerde Kısmi Duraksama

Sultan Abdülaziz Dönemi'nde Osmanlı Vatikan İlişkilerine genel olarak bakıldığında, bir önceki döneme göre kısmen sekteye uğradığı söylenebilir. Bunun en başlıca nedeni Doğu Katolikleri sorunudur. Osmanlı vatandaşları olan Doğulu Katoliklerin ayinsel bir takım dini işleri Roma vasıtasıyla yapılmakta, sivil işleri ise Osmanlı tarafından düzenlenmekteydi. Örneğin, bir yere atanacak Katolik piskopos, padişahın beratıyla (resmi atama) görevine başlar ve Katolik cemaatiyle ilgili bir takım sivil görevleri de icra ederdi. Papa IX. Pius, Avrupa'daki birçok Katolik ülkeden gördüğü baskının da etkisiyle Vatikan'ı daha güçlü kılmak için merkezileşme faaliyetlerine ağırlık verdi (Türkan, 2012: 117; Takvim-i Vekayi (29 Zilkade 1284/March 23, 1868)). Bunun en bariz örneklerinden biri, 1867 yılında Papa IX. Pius'un yayınladığı *Reversurus* isimli bir kilise düzenlemesi idi. Bu düzenlemeye göre Doğulu Katolik patrikler, Papanın onayını alıncaya kadar hiçbir yetki kullanamayacaklardı. Ayrıca diğer Latin patrikleri gibi her beş yılda bir papayı ziyaret edecekler ve gelişmelerle ilgili ona rapor sunacaklardı. Papanın bu yeni düzenlemesi bir anlamda Doğulu Katoliklerin kiliseleri üzerindeki özerk tutumlarından vazgeçmeleri anlamına geliyordu. Çok zaman geçmeden de Melkit, Keldani ve Maruni gibi Doğulu Katolik liderleri bu düzenlemeye karşı çıktılar (Türkan, 2012: 123). Katolik Ermeni cemaatine bakıldığında ise onların iki gruba ayrıldığı görülmekteydi. Bunlar, papanın yaptığı yeni düzenlemeye taraftar olan mevcut patrik Hasun'un taraftarları ve Kiliselerinin milli kurumları olduğunu söyleyen ve Antihusun diye adlandırılan muhalif grubtu (BOA, A.DVNS.GMC.d., no. 13: 3; HR. SYS., 1782/4 (February 7, 1872); Basiret (26 Zilhicce 1290/February 4, 1874)).

Doğulu Katolikler ile Vatikan arasında cereyan eden tartışmaların diğer bir tarafında ise Osmanlı Devleti bulunmaktaydı. Osmanlı Devleti tartışmaların cereyan ettiği zaman diliminde Girit Hadisesi ile uğraştığından gelişmeleri yakından takip edememişti (BOA, İ. MMS., 39/1632 (October 17, 1870)). Ancak Katolik cemaatlerle Papalık arasında devam eden tartışma, kamu düzenini bozma noktasına geldiğinde müdahalede bulunmak zorunda kalındı. Çünkü kilise içerisindeki tartışmalar, kimi zaman sokaklara taşıyor ve yaralanmalara sebebiyet verecek noktaya kadar varıyordu

(BOA, İ. MMS., 38/1600 (March 8, 1870)). Diğer taraftan Osmanlı hükümeti, Papa IX. Pius'un yaptığı düzenlemeleri, kendi vatandaşının haklarına, dolayısıyla da kendi hukukuna bir müdahale olarak algıladı (BOA, İ. MMS., 39/1632). Çünkü padişah tarafından patriklere verilen beratın (resmi atama) içeriğinde, piskoposların seçiminin nasıl olacağı ve patriğin devletin kanunlarına ve cemaatlerinin geçmişten beri sahip oldukları kadim hukuklarına nasıl davranacakları ayrıntılarıyla belirtilmekteydi (BOA, A.DVNS.GMC.d., no 13: 52). Ayrıca bununla ilgili Süryani, Keldani ve Ermenilerin ileri gelenleri, cemaatleriyle ilgili hukuki haklarına Papalığın müdahalede bulunduğunu söylüyor ve Osmanlı'nın bunu engellemesini istiyorlardı (BOA, İ. MMS., 38/1600). Osmanlı Devleti tüm bu gelişmeler karşısında, orta bir yolun bulunması ve tartışmaların sonlandırılması için Floransa Elçisi Rüstem Bey'i Vatikan'a gönderdi. Rüstem Bey'in amacı, Vatikan tarafından yürürlüğe konulmak istenen yeni düzenlemelerin, hem Doğulu Katoliklerin hem de Osmanlı'nın hukukuna aykırı olduğunu izah etmektir. Ancak Papalık, yeni düzenlemelerden geri atmadığından sonuçta orta bir yol da bulunamamıştı (BOA, HR. TO., 455/4 (September 22, 1871)).

Sorunların çözümü için İstanbul'daki Papa Vekili Plyum da Katolik Ermeni cemaati içerisinde bir takım çalışmalar yürütmekteydi. Ancak onun Papa muhalifi olan Katolik Ermenileri aforoz etmesi, sorunu bitirmek bir yana daha da şiddetlendirdi (Türkan, 2012: 136-139). Bu defa Papa IX. Pius, en güvendiği adamlarından biri olan Selanik Piskoposu Kardinal Alessandro Franchi'yi İstanbul'a gönderdi (Ceride-i Havadis gazetesi, 4 Muharrem 1288/26 Mart 1871). Kısa süre içerisinde Papa muhalifi Katoliklerle görüşmelerde bulunan Franchi'nin çabaları da olumlu bir sonuç vermedi (BOA, HR. SYS., 1786/25 (January 19, 1872)). Franchi, muhalif Katoliklerin yanında, Osmanlı Hükümetine de bir takım tekliflerde bulundu. Bunların en önemlilerinden biri, Papalığın Katolik ülkelerde yapmış olduğu gibi Osmanlı ile de bir Konkardato yapabileceğiydi. Ancak Osmanlı yetkililerinden buna olumlu bir cevap alamamıştı (BOA, HR. SYS., 1765/14 (July 13, 1872)).

Franchi'nin İstanbul'da temaslarda bulunduğu dönemde Papalık da sıkıntılı bir süreçten geçmekteydi. I. Vatikan Konsili'nde Papanın yanılmazlığı ilkesinin kabul edilmesi birçok Avrupa ülkesi tarafından tepkiyle karşılanmıştı (Manning, 1887: 164;

Alıcı, 2015: 51; BOA, HR. SYS., 1945/40). Hatta bu tepkiler Osmanlı Devleti'nde yayın yapan gazetelerde de sıklıkla gündeme gelmekteydi (Ceride-i Havadis (25 muharrem 1287/ April 27, 1870); Diyojen (6 Tışrini Sani 1287/ November 18, 1871)). Vatikan'daki gelişmeleri yakından takip eden Başbakan Âli Paşa ise, Papalığın Osmanlı'dan istediği şeylerin haklı bir tarafının olmadığını düşünüyor ve düşüncelerini şöyle ifade ediyordu: “Fransa ve bütün Hıristiyan âleminin en güçlü piskoposları Papanın yanılmazlığını reddediyor. Katolik bir devlet olan İtalya, Papalık hükümetini zapt ediyor. Avusturya Papalıkla yapmış olduğu anlaşmaları feshediyor. İspanya ruhanilere ait olan arazileri devlet arazisi haline getiriyor. Katolik devletlerce bile tanınmayan bir makamın gayr-ı meşru müdahalesini yalnız biz Müslümanlar kabul edersek çok garip olur” (BOA, Y. EE. 91/9).

Doğu Katoliklerinin sorunun çözümü noktasında uluslararası konjonktürün de Papalığa karşı Osmanlı'nın elini güçlendirdiği söylenebilir. Bu süreçte Fransa, her ne kadar papanın yanılmazlığı noktasında tepki vermişse de Doğu Katolikleri ile ilgili Papalığın yeni düzenlemelerine karşı çıkmamıştır. Ancak Fransa'nın 1870'de Almanya ile yaptığı savaştan yenik ayrılması, İstanbul'daki Fransa elçisinin de elini zayıflatmıştır. Dolayısıyla Osmanlı hükümeti Katoliklerle ilgili Papalığın lehine Fransa'dan gelen isteklere olumlu bir cevap vermemiştir (BOA, HR. SYS., 1763/13 (July 10, 1872)). Bunda Rusya ve Almanya'nın Osmanlı'ya verdiği güvence de önemli bir faktördür. Özellikle Almanya, Papalığa karşı ödün verilmemesi noktasında Osmanlı hükümetine sürekli telkinlerde bulunmuştur (The New York Times (February 15, 1874); Bozkurt, 1996: 186; Türkan, 2012: 190). Sonuçta Doğu Katolikleri sorunu, birçok adımın atılmasına rağmen Sultan Abdülaziz Dönemi'nde kesin olumlu bir sonuca varamamıştır. Doğal olarak bu dönemde Osmanlı ile Vatikan arasındaki ilişkiler duraksamaya neden olmuştur. Sultan Abdülaziz'in padişahlığının son dönemlerine doğru, olumlu yönde bir kıpırdanma olmuşsa da, esas çözüm noktasına Sultan II. Abdülhamit Döneminde ulaşılabacaktır.

Sultan Abdülaziz Dönemi'nde önceden olduğu gibi Vatikan ile ilişkiler gayrı resmi olarak devam etmiştir. Bunun bir takım sıkıntılar doğurduğu da gözükmektedir. Özellikle Osmanlı vatandaşı olan Katolikler bu noktada büyük sıkıntı yaşamışlardır.

Konuyla ilgili olarak Doğulu Katoliklerden oluşan bir grup din adamı, 1870 yılında içerisinde buldukları durumu Osmanlı yetkililerine iletmişlerdir. Onların ifadelerine göre, kilise meseleleri ile ilgili toplantıya katılmak için Roma'ya gelen ve Osmanlı vatandaşı olan Melkit, Maruni, Süryani, Keldani ve Ermeni Katoliklerinden oluşan elliden fazla patrik ve piskopos bulunmaktadır. Fransa, Avusturya, Bavyera devletleri kendi piskoposlarını koruyacaklarına dair Roma dış işleri bakanına beyanatta bulunmuşlardır. Ancak Osmanlı'nın Roma'da bir elçisi olmadığından bu konuda sıkıntı yaşamaktadırlar (BOA, HR. SYS., 1765/2 (March 1, 1870)). Doğu Katolik temsilcilerinin dile getirdiği sorunları çözüm noktasında, Osmanlı Devleti bir takım teşebbüslerde bulunmuş ancak bir sonuç alamamıştır. Sorun ayrıca gayri resmi ilişkiler, hediyeleşme gibi bir takım protokol törenlerinde de kendini göstermiştir. Örneğin, İstanbul'da temaslarda bulunan Kardinal Franchi, Sultan Abdülaziz'e Papanın gönderdiği hediyeleri takdim etmişti (BOA, İ. HR., 334/21476 (December 23, 1871)). Bu güzel jeste karşılık Osmanlı tarafından da Papalığa hediye gönderilmek istenildiğinde bir takım diplomatik engellemelerle karşılaşmıştır. Papaya verilecek hediye, Osmanlı'nın İtalya'daki elçisi vasıtasıyla iletilmek istenmişti. Ancak Papa IX. Pius, İtalya'nın Vatikan'ı işgali nedeniyle bu ülke nezdine gönderilecek elçiyi kabul etmeyeceğini belirtmiştir (BOA, HR. SYS., 1922/23 (December 1, 1871);Ceride-i Havadis (22 Şevval 1289/December 23, 1872)). Bu defa kısa vadede bu tür problemlerin aşılması için özel memur (memuriyet-i mahsus) uygulamasına gidilmiş ve bu memur, Vatikan ile Osmanlı arasındaki ilişkileri gayr-i resmi bir şekilde çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Bununla birlikte İtalya'nın Roma'yı işgali Osmanlı'yı yeni bir çözüm aramaya sevk etmiştir. İtalya Elçisi Yanko Fotiadis Paşa, Osmanlı hükümetine gönderdiği yazısında Roma'da çoğu rahip sınıfından olmak üzere birçok Osmanlı vatandaşı bulunduğunu, İtalya'nın işgali nedeniyle bunların mağdur olduklarını, bundan dolayı da iletişimin daha sağlıklı yürütülmesi için konsolosluk (şehbenderlik) açılmasını talep etmiştir. Elçinin isteğini değerlendiren Osmanlı yönetimi, İtalya vatandaşı olan Mösyö Karlogalyani'nin şehbender olarak görevlendirilmesini uygun görmüştür (BOA, İ. HR., 254/15151 (October 2, 1872)). Sultan Abdülaziz Dönemi'nde Vatikan'la ilişkilerde bir takım sıkıntılar yaşanırken paradoksal bir şekilde Osmanlı topraklarında yaşayan Latinlerin sayısında ve misyon

faaliyetlerinde büyük artışlar yaşanmıştır. Özellikle Dominiken, Fransizken, Assomptionist, Cizvit ve Kapuçinler çalışmalarını daha aktif hale getirmişlerdir (Milidonis, 1999: 87; Taşpınar, 2004: 94).

#### **4. Sultan II. Abdülhamit Dönemi (1876-1909): İlişkilerde Yaşanan Yoğun Dönem**

II. Abdülhamit Dönemi'nde Osmanlı Vatikan ilişkileri bir önceki dönemle kıyaslandığında daha olumlu bir sürecin geçtiği söylenebilir. Bunda iç ve dış dinamikler kadar, II. Abdülhamit'in ve muhatabı olan papaların kişisel tutumlarının da büyük etkisi olmuştur. Dış dinamiklerde etkili olan en önemli husus 1877-1878 tarihlerinde yapılan Osmanlı-Rus Savaşı'ndan Osmanlı'nın yenik ayrılmasıdır. Osmanlı'nın Balkanların birçok bölgesindeki hâkimiyetini kaybetmesi, bu topraklardaki Katolik dindaşları nedeniyle Papalığı endişelendirmiştir. Rusya'nın ele geçirdiği topraklardaki Ortodokslaşırma faaliyetleri ve birçok Katolik rahibi sürgün etmesi daha önceden Papalık tarafından tecrübe edilmiş hususlardı. İşte bu endişeler ortak tehlikeye karşı Osmanlı ile Papalığı beraber politikalar üretme noktasına getirmiştir. Bedros Efendi, Osmanlı tarafından özel bir görevli olarak Vatikan'a gittiğinde, bu konular sıkça gündeme gelmiş ve özellikle Balkanlarda ortak ne tür politikalar yapılabileceği konuşulmuştur. Papa, Osmanlı'nın Rusya ile yaptığı savaşı o kadar önemsemiştir ki Bedros Efendi'ye Osman Paşa'nın yaşını sormuş ve onun Plevne müdafaasını takdir etmiştir (Türkan, 2014: 321).

II. Abdülhamit Dönemi'nde ikili ilişkilerde öne çıkan meselelerden biri de Ermeni olaylarıdır. Ermeni olayları nedeniyle Papalığın Osmanlı'yı eleştirdiği görülse de diğer Avrupa ülkeleri ile kıyaslandığında sert bir tutum takınmamıştır (BOA, Y. EE., 841: 11 (March 21, 1898)). Hatta kendilerine destek vermediği için bir kısım Katolikler, papaya tepki olarak Protestan mezhebine geçmiştir (BOA, DH. MKT., 2139/52;HR. SYS., 2858/43). Papalığın Ermeniler konusunda Osmanlı'ya tam bir tavır almadığı gerekçesiyle Avrupa'da yayınlanan birçok gazetede eleştiri içerikli yazılar yazılmıştır (BOA, HR. SYS., 2733/24 (January 23: 1895)). Örneğin 1894'te meydana gelen Sason hadisesi nedeniyle II. Abdülhamit'in Avrupa ülkeleri nezdinde papaya

aracılık teklif ettiği yönünde haberler yayılmış, ancak bu haberler Osmanlı'nın resmi makamlarınca tekzip edilmiştir (B.O.A., Y. EE., 163/35 (January 23, 1895)).

Osmanlı Vatikan ilişkilerinde gözlenen diğer bir detay da II. Abdülhamit ile Papa XIII. Leon arasında gerçekleşen karşılıklı nezaket ilişkileridir. Örneğin, Kardinal Vanotelli 1880 yılında İstanbul'a geldiğinde Papa XIII. Leon'un mektubuyla birlikte mozaik bir masa getirerek padişaha hediye etmiştir (BOA., Y. A. HUS., 164/49). Buna karşılık II. Abdülhamit de papaya birçok defasında hediyeler ve mektuplar göndermiştir. Bunun en heyecan uyandıranı ise 1887 yılında II. Abdülhamit'in Papa XIII. Leon'a gönderdiği yüzüktür. Padişahın hediyesini papaya ulaştıran kişi ise Katolik Ermeni Patriği Azaryan Efendi'dir. Papa, yüzüğü aldığı anda onun ne kadar güzel olduğunu etrafındaki kişilere söyleyerek büyük onur duyduğunu belirtmiştir. Ayrıca Kardinal Paruçi de yüzüğün taşının çok nadir eserlerden olduğunu hatta bir önceki yıl Almanya İmparatoru tarafından papaya gönderilen hediyeyle daha üstün olduğunu belirterek takdirlerini ortaya koymuştur (BOA., Y. PRK. A., 4/71). Sultan II. Abdülhamit, hediyeleşmenin yanında Papa XIII. Leon'un kardeşi vefat ettiğinde taziye telgrafi göndererek üzüntülerini paylaşmıştır (BOA., Y. A. RES., 10/23 (March 27, 1881)). Papa, II. Abdülhamit'in bu mektubuna karşılık İstanbul'a gönderdiği yazısında padişaha teşekkür etmiş, dostluklarının devamını dilemiş ve takdirlerini sunmuştur (BOA., Y. PRK. NMH., 2/29).

Sultan Abdülaziz'in saltanatının tümünde Papalık makamında oturan Papa IX. Pius, II. Abdülhamit Dönemi'nde iki yıl kadar bu makamda kalmıştır. Vefatı sonrası yeni Papa seçilen XIII. Leon (1878-1903) sefeinin zıttına, Osmanlı Katolikleri ile ilgili daha çoğulcu politikalar takip etmiştir. IX. Pius'un doğu kiliselerini sıkı bir disiplinle Vatikan'ın himayesi altına alma politikası yerine, XIII. Leon'un "*Doğu, Doğulular ile din değiştirecektir.*" politikası bunda etkili olan en önemli unsurdur (Nicault, 2001: 179). XIII. Leon'un doğu politikası, II. Abdülhamit Dönemi'nin genelinde ikili ilişkilerin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Papalıkla bu güzel ilişkilerin bir sonucu olarak II. Abdülhamit, saltanatı boyunca İstanbul'daki Papalık temsilcisinin gücünü arttırma yoluna gitmiştir. Papalık temsilcisi, Galata civarındaki on bir Latin Katolik ruhani bölgeden sorumluydu. İstanbul'daki binlerce öğrencinin sorumluluğu da ona



aitti. Bununla birlikte hastane ve yetimhanelere gönderilen rahipleri de o yönetiyordu (Frazee, 1983: 230).

Sultan Abdülaziz Dönemi'nde Vatikanla ilişkilerin gerilmesine neden olan Katolik Ermenilerin problemi bu dönemde büyük oranda çözülmüştür (BOA, İ. MMS., 98/4148 (June 29, 1888); HR. TO., 95/26 (July 28, 1879)). Ancak zaman zaman Vatikan'ın Doğulu Katoliklerin cemaat yapılarına müdahaleci tavırları yaşanmıştır. Örneğin, İstanbul'da Latin kiliselerine gitmek zorunda kalan Keldanilerin kendilerine ait bir kilise istekleri Vatikan tarafından olumlu karşılanmamıştır. Devlet tarafından yardım amaçlı arsa tahsisi de yapılan kilise inşasına Vatikan'ın karşı çıkışı, Osmanlı'nın şaşkınlığına neden olmuştur (BOA., Y. PRK. AZN., 6/78 (February 6, 1893)). Benzer sorun İstanbul'daki Katolik Melkitlerin evlerinde İncil okumalarına Papalığın müsaade etmemesinde de gözükmüştür. İstanbul'daki Papalık yetkilisi, Melkitlerin Latin kiliselerine gitmelerinin zorunlu olduğunu belirterek Osmanlı'nın benimsemediği tavırlar içerisine girmiştir (BOA, A.DVNS.GMC.d no. 13: 7).

II. Abdülhamit Dönemi'nde Vatikanla ilişkiler önceden olduğu gibi resmi olmayan bir tarzda ve dostluk çerçevesinde devam etmiştir. Vatikan Roma nezdine gönderilen Osmanlı elçisini kabul etmeme ilkesini devam ettirmesine rağmen Roma konsolosluğu (şehbenderlik) ile önemli konularda hususi görüşmeler yapılmıştır. Özellikle Balkanlardaki Hıristiyanlarla ilgili izlenecek politikalar çerçevesinde papanın şehbenderle çok mahrem bilgiler paylaştığı belgelerden anlaşılmaktadır (BOA, HR. TO., 95/37 (September 23, 1879)).

Osmanlı ile Vatikan arasında resmi ilişkinin kurulamamış olmasının sıkıntısı, II. Abdülhamit döneminde devam etmiştir. Sorunun çözümü noktasında zaman zaman karşılıklı elçiliklerin açılması konusunu gündeme gelmiştir. Mesele Osmanlı'nın resmi kurumlarında tartışılmış ve neler yapılabileceği üzerinde istişarelerde bulunulmuştur. Bu istişarelerden birine göre, Katolik olmayan birçok devletlerin bünyesinde Papalık elçisinin bulunduğu, dolayısıyla Osmanlı'da da böyle bir ilişki kurulabileceği belirtilmiştir. Osmanlı'nın Katolik tebaasının çok olması bu kanaatin oluşmasında önemli bir etken de oluşturmuştur (BOA, Y.A. RES., 91/28 (March 3, 1898)). Bu anlamda Dış İşleri Bakanlığından Başbakanlığa 1898 yılında yazıda, kendisi de Katolik

olan Almanya elçilik müsteşarı Morol Bey'in Vatikan Osmanlı elçisi olarak atanabileceği bir ihtimal olarak gündeme getirilmiştir (BOA, Y.A. RES., 92/14 (April 2, 1898)). Ancak sonradan Sultan II. Abdülhamit'in verdiği kararla, bu makama eski Atina elçisi Asım Bey'in getirilmesi uygun görülmüştür (BOA, Y. A. RES., 92/42 (April 16, 1898)). Hal böyle iken sonradan Padişah kararında değişiklik yaparak Asım Bey'in Vatikan elçiliğindeki memuriyetinin görev tebliğ tarihinin son gününe kadar tehir edilmesini istemiştir (BOA, Y. A. RES., 92/42). Böyle bir değişikliğe gidilmesinin nedeni, Vatikan'ın elçilik konusunda kesin bir karara varmamış olmasının etkili olduğu düşünülebilir. Çünkü İstanbul'daki Papa Vekili Bonetti, birçok defasında Sultanla görüşmeye davet edilmiş ve ona Vatikan'dan bir cevap gelip gelmediği sorulmuştur (Marmara, 2012, 4). Bonetti ise konu ile ilgili Vatikan Dış İşleri Bakanı tarafından kendisine gönderilen mektupta buna dair bir talimatın olmadığını belirtmiştir. (BOA, Y. PRK. EŞA., 29/25 (March 27, 1898)). Durum böyle gözükse de Vatikan'daki gizli arşiv belgelerine bakıldığında, Bonetti'nin Padişaha verdiği cevapta işi geçiştirici bir dil kullandığı, bunda da Fransa'nın büyük etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İstanbul'daki Fransa elçisi, "Vatikan'da Osmanlı elçisinin atanması noktasında konunun bir daha açılmasını duymak istemiyorum" diyerek Bonetti'ye tepkisini en üst perdeden dile getirmiştir (Marmara, 2012: 4-5; BOA, Y. A. RES., 92/45 (April 17, 1898)).

Elçilik açılması meselesiyle ilgili olarak İtalya'da yayın yapan gazeteler de ikiye ayrılmıştır. Gazetelerdeki yorumlara genel olarak bakıldığında, Doğudaki Katolikler üzerindeki Fransız nüfuzunun azalacağı kaygısını taşıyanlar, Vatikan'da bir Osmanlı elçisinin bulundurulmasına karşı çıkmışlardır. Vatikan'da elçilik açılmasını isteyenler ise, dini yönden kaygısız olan Fransız elçilerinin Rusya'nın Ortodoksluk faaliyetlerini engellemediklerini belirterek Rusya ile Fransa arasında yakınlaşmayı eleştirmişlerdir. Bu durumdan özellikle Alman Katolikleri çok rahatsız olduğu anlaşılmaktadır ki onlar sadece elçilik meselesinde değil, kendilerinin Fransa koruması altında görev yapmalarından da rahatsızlık duymuşlardır (BOA, Y. A. HUS., 385/149 (June 18, 1898); HR. SYS., 1787/33). Nitekim Almanya'da yayın yapan gazetelerde bu ülke vatandaşı olan Doğudaki Katoliklerin başka ülke tarafından himaye edilmesine karşı çıkan yazılar dikkati çekmektedir (BOA, HR. SYS., 1878/41). Ancak Vatikan, Doğudaki Hıristiyanlar üzerinde Fransa'nın himaye hakkının devam ettiğine dair karar

olarak bir anlamda itirazlara cevap vermiş ve tartışmalara noktayı koymuştur (BOA, HR. SYS., 1787/37, 38 (September 18, 1898)).

Sonuçta, Sultan Abdülhamit Dönemi'nde birkaç defa Vatikan bünyesinde bir elçilik açılması gündeme gelmişse de bu durum fiiliyata dönüşmemiştir. Bu istekler, kimi Vatikan tarafından gelmiş, Osmanlı tarafından uygun bulunmamış; kimi zaman da Osmanlı tarafından gelmiş Vatikan tarafından uygun görülmemiştir. (BOA, Y. PRK. MŞ., 7/97; MV., 110/6 (September 14, 1904); HR. SYS., 1769/2 (August 7, 1904)).

### **5. Birinci Dünya Savaşı Öncesi ve Sonrası: Vatikan İçin Kararsız ve Belirsiz Bir Dönem**

Sultan Abdülhamit'in 1909 yılında tahttan indirilmesinden sonra da Papalıkla dostane ilişkiler devam etmiştir (HR. MTV., 202/19, 8 Kasım 1914). Karşılıklı elçiliklerin açılması yönünde bir takım teşebbüsler olmuşsa da önceden olduğu gibi ilişkiler yine Fransa'nın aracılığı ile sürdürülmüştür (BOA, HR. MTV., 478/80 (August 16, 1914), 478/82 (September 2, 1914)). Ancak Osmanlı'nın Ekim 1914'te I. Dünya Savaşı'na katılması ile birlikte farklı bir sürece girilmiştir. Çünkü uzun zamandan beri Papalığın hamiliğini yapan Fransa'nın Osmanlı'nın savaştığı cephe ülkeler arasında yer alması ve bu devlete verilen kapitülasyonların Osmanlı tarafından tek taraflı kaldırıldığıнын belirtilmesi Papalıkla ilişkileri direkt etkilemiştir. Osmanlı Hükümeti, 16 Kasım 1914 tarihinde aldığı bir kararla savaş halinde olduğu devletlere veya onların vatandaşlarından birine ait olan eğitim müesseselerinin kapatılmasına ve çalışanlarının memleket haricine çıkarılmasına karar vermiştir. Ancak kilise, hastane ve yetimhane gibi kurumlar bu hükmün dışında tutularak, kiliselerin önceden olduğu gibi ibadet amacıyla kullanılmasına izin verilmiş, hastane ve yetimhaneler ise Osmanlı tarafından ya doğrudan ya da dolaylı olarak idare edilmesi kararlaştırılmıştır (BOA, HR.HMŞ.İŞO., 88/36 (November 16 1914)).

Fransız himayesinde bulunan bu kurumlara Osmanlı Devleti tarafından bir takım yaptırımlar uygulanması Vatikan'ı zor duruma düşürmüştür. Konuyla ilgili olarak İstanbul'daki Papalık vekili Osmanlı Hükümetine yazdığı yazısında, bu tür kurumlar Fransa himayesinde gözükyorsa da, aslında Papalığın yetkisi alanında olduğunu ve bu

yönde de gerekli düzenlemelerin yapılmasını istemiştir. Buna bir takım yaşanan sıkıntılarla ilgili somut örnekler de verilmiştir. Örneğin, İstanbul'un Kadıköy ilçesinde ve Eskişehir'de bulunan Assomptionist tarikatına ait olan kurumlarda yaşanan sıkıntılar; yine İstanbul'un Beyoğlu, Galata ve Şişli gibi semtlerindeki çeşitli Katolik kurumların sıkıntıları ve Kudüs, Beyrut gibi başkente uzak bölgelerde yaşanan sıkıntılar bunlardan bazılarıdır (BOA, HR.HMŞ.İŞO., 88/36 (April 15, 1915)).

Katolik kurumlarında yaşanan bu sıkıntılar yakın bir zaman önce, 1901 ve 1913 yıllarında Fransa ile yapılan anlaşmadan kaynaklanmaktaydı. Bu anlaşmalarla birlikte, Katolik kurumları Fransa üzerinde kayıtlanmıştı. Bunun yayında, İstanbul Pangaltıda'ki episkoposluk, Kudüs Latin Patrikliği ve Beyrut'taki Papa vekilliği gibi önemli ruhani merkezler de Fransız müessesesi olarak kabul edilmişti (BOA, HR.HMŞ.İŞO., 88/36 (December 10, 1914)).

Katolik kurumlarının kayıt envanteri ile ilgili olarak yaşanan sıkıntılar Osmanlı'nın resmi kurumlarında ele alınarak bir çözüm noktası aranmaya çalışılmıştır. Kudüs Latin Patrikliği'nin kuruluşundan itibaren geçirdiği evreler tarihi süreç içerisinde değerlendirilmiş ve aynı patrikliğin 1848 yılındaki statüsü ve Fransa'nın himayeciliği gündeme getirilmiştir. Fransa'nın kendi ülkesindeki bazı bölgelerde yabancı ruhani liderlere izin vermemesi hususu göz önüne alınarak hâlihazırda mevcut patrikliğin Osmanlı himayesine alınabileceği olasılığı üzerinde durulmuştur. Gündeme getirilen diğer bir konu da, Kudüs Latin Patrikliğinin başına getirilecek olan kişinin Papalık tarafından gayri resmi olarak atanabileceğidir. Kiliseler konusunda gelişecek bir takım sıkıntıların aşılması için, daha önce birçok Avrupa devletlerinin ve yakın zamanda da Sırp'ların Papalıkla yapmış olduğu Konkordato'nun bir benzerinin Osmanlı ile Vatikan arasında yapılabileceği gibi olasılıklar tartışılmıştır (BOA, HR.HMŞ.İŞO., 83/1 (December 9, 1914)).

Görüldüğü üzere savaşın zor şartları altında Katolik kurumlarının yönetimi, Vatikan'ı olduğu kadar Osmanlı'yı da zor durumda bırakmıştı. Özellikle Fransa'nın himayeciliğinin sona ermesi neticesinde ortaya çıkan belirsizlik, Katolik kurumları ile ilgili kanunların uygulanmasında birçok sıkıntıları beraberinde getirmişti. (BOA, HR.HMŞ.İŞO., 88/36 (December 10, 1914)). Savaş dolayısıyla Fransız elçinin

İstanbul'u terk etmiş olması da yeni bir gelişmeye yol açmıştı. Çünkü uzun zamandan beri uygulanagelen teamüle göre, İstanbul'daki Papa vekilinin ziyaret talepleri Osmanlı yetkililerine Fransız elçisi aracılığıyla iletilmekteydi (BOA, HR. SYS., 1768/36 (April 27, 1887)). Sultanın huzuruna çıkılacağı zaman da Fransız Büyükelçiliğinden bir tercüman, Papa vekiline eşlik etmekteydi. Ancak yaşanan yeni gelişmeler doğrultusunda Papalık elçisi Osmanlı yetkilileri ile direkt görüşebilmekte ve resmi merasimlere katılabilmekteydi (Marmara, 2012, 60). Bu süreç, Osmanlı'nın Papalıkla diplomatik ilişkilerini geliştirme zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir. Bu doğrultuda, İstanbul'daki Papa vekilinin Vatikan'la şifreli yazışmalarına izin verilerek iletişim noktasında birtakım kolaylıklar da sağlanmıştır. Aslında verilen bu izin, Osmanlı hükümetinin 15 Kasım 1914 tarihinde almış olduğu karara bir esneklik getirmekteydi. Çünkü zikredilen tarihte alınan karar gereğince, savaşta tarafsız olan elçiler, kendi devletlerinin dış işleri bakanlıklarıyla veya tarafsız olan devletler nezdindeki kendi elçilikleriyle şifreli telgrafla haberleşebileceklerdi. Dolayısıyla kanun direkt uygulandığında, böyle bir iznin Papalık vekiline verilmesi söz konusu olamazdı (BOA, BEO., 4329/324632 (December 30, 1914)). Ancak, Papa vekili Monsenyör Dolci'nin Osmanlı ile Papalık arasında siyasi ilişkilerin kurulması yönünde Vatikan'la iletişime geçmesinin zorunluluğu dikkate alınarak kanunun uygulanmasında esneklik sağlanmış ve şifreli telgraf yazışmalarına izin verilmiştir. (BOA, BEO., 4329/324632 (January 30, 1915); HR. SYS., 2405/75).

Monsenyör Dolci'ye verilen bu izinle birlikte, diplomatik ilişkilerin kurulması için Vatikan'la Osmanlı arasında yoğun temasların olduğu görülmektedir. Dolci'nin Vatikan'la yazışmalarına bakıldığında, kendisinin bu konuda istekli olduğu anlaşılmaktadır. Dolci'ye göre eğer Vatikan, Osmanlı ile diplomatik ilişkilere girmezse, Katolikler için hiç de iyi olmayan sonuçlar doğabilirdi. Ancak onun düşünceleri Papalık tarafında bir karşılık bulmadığı gibi, ayrıca kendisinden Osmanlı yetkilileriyle görüşürken temkinli bir yaklaşım içerisinde olması istenmiştir. Vatikan'a göre, böyle bir anlaşma yapıldığı takdirde, Fransa bunu kendisine vurulan bir darbe olarak algılayacak ve bu ülkede yaşayan Katoliklerin durumu kötüleşebilecekti. Ayrıca anlaşma yapılırsa dahi savaşın bitmesini ve Fransa elçisinin tekrar İstanbul'a dönmesini beklemek gerekecekti. Buna karşılık Dolci ise, yapılacak anlaşmayla Katolik kilisesinin daha da

güçleneceğini düşünüyordu. Diplomatik ilişkiler kurulduğu takdirde, Osmanlı topraklarında yaşayan ve farklı rit uygulamaları bulunan Hıristiyanlar arasında birlik sağlanabilirdi. Hatta bu durum Fener Patrikliğinin aleyhine de bir durum olduğundan, yaşlı Fener patriğinin gururunu bile incitebilirdi. İstanbul'daki Papa Vekili Dolci ile Vatikan'daki yetkililer arasındaki telgraf ve mektuplarda da görüleceği üzere bir takım endişeler nedeniyle savaş süreci içerisinde (1914-1918), Osmanlı ile Vatikan arasında diplomatik bir ilişkiye geçilememiştir (Marmara, 2012: 65, 67, 75). Bu dönemde İstanbul'daki Papa vekilinin Vatikan'daki yetkililerle yaptığı yazışmalara bakıldığında, Papalıktan gelen cevaplarda daha çok oyalama taktiklerinin uygulandığı görülmektedir (Marmara, 2012: 96-109).

Diplomatik bir ilişki kurulamamış olsa da savaş süreci boyunca Osmanlı hükümeti ile İstanbul'daki Papa vekili arasında güzel ilişkilerin yaşandığı da bir gerçektir. Özellikle Fransız himayesinde olan papazlar için Papa vekili Osmanlı nezdinde önemli aracılık görevi üstlenmiştir (BOA, HR. SYS., 2884/54 (February 10, 1917)). Bunun yanında Beyrut, Kudüs gibi başkente uzak birçok vilayette yaşayan Katoliklerin şikâyetlerini Osmanlı hükümetine iletmış ve Divan-ı Harp Mahkemesi tarafından idama mahkûm olmuş olan bir kısım Ermenilerin affedilmesi için Sultandan ricada bulunmuştur (BOA, HR. HMS.İŞO., 88/34 (December 6, 1916); HR. SYS., 2884/48).

1915 yılında Çanakkale'de yapılan savaşta Osmanlı'nın düşman tarafında olan devletlerin ölen askerleri için de İstanbul'daki Papa vekili önemli bir misyon üstlenmiştir. Bu bağlamda ölen askerler için yapılacak olan mezar kitabelerinin düzeni ve masrafları bu vekil tarafından karşılanmıştır (BOA, HR. SYS., 2457/67 (August 29, 1918)). İstanbul'daki Papa vekili ile güzel ilişkiler kurulmuşsa da İzmir'deki Papa vekili ile bir takım sıkıntılar yaşanmıştır. Örneğin İzmir Papa vekili Zoketini İzmir Katolik kilisesinde, Fransa'nın kapitülasyonlardaki hakları ile ilgili siyasi bir konuşma yapmıştır. Zoketini'nin konuşması Fransız vatandaşlarının menfaatlerini geçici olarak himaye etmeye memur olan Amerikan konsolosuna ulaşması tepki çekmiştir. Viyana elçisi Hüseyin Hilmi Paşa yapılan konuşmayı Osmanlı hükümetine iletmış ve konuyla ilgili gerekli önlemlerin alınması istenmiştir (BOA., HR. SYS., 2420/23 (May 5, 1916)).

Papalığın savaş süresince ayrıca yumuşak güç olarak diplomatik bir takım çalışmalar yürüttüğü de görülür. Bu amaçla Papa XV. Benedict, Sultan V. Mehmet'e savaşın sonlandırılması ile ilgili mektup göndermiştir (BOA, MV., 258/27 (September 23, 1917)). Bunun yanında yaralı esirlerin mübadelesi konusunda Osmanlı ile muhasım devletler arasında aracılık yapmıştır (BOA, HR. SYS., 2237/5, 2246/23, 2237/2).

### **6. Yeni Cumhuriyet'in Kuruluşu: Vatikan'daki Görüş Değişikliği**

Osmanlı Devleti 4 yıllık savaşın sonucunda mağlup olmuş ve 30 Ekim 1918 tarihinde savaşın galibi Batılı devletlerle Mondros Mütarekesi'ni imzalamıştır. Bu tarihten itibaren saltanatın kaldırıldığı 1 Kasım 1922 tarihine kadarki döneme “mütareke ortamı” adı verilmektedir. Bu dönem Osmanlı Devleti'nin bitişi ile yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu açısından siyasal bir takım kutuplaşmaların yaşandığı ilginç ilişkiler ağını içermektedir (Burak, 2013: 308). Bu geçiş döneminde Vatikan'ın Osmanlı'ya ve yeni kurulan Cumhuriyete karşı bakışında farklılıklar olmuştur. Öncelikle savaş yıllarında Osmanlı ile diplomatik ilişkilerin kurulması yönünde oyalayıcı taktikler uygulayan Vatikan, bu politikasında değişikliğe gitmiştir. Örneğin, Papanın İstanbul vekili Monsenyör Dolci, konuyla ilgili olarak Dış İşleri Bakanlığı yetkilileri ile görüşmüş, ancak kendisine Vatikan'la resmi müzakerelere başlamanın mümkün olmadığı belirtilmiştir. Çünkü Fransa, ateşkesten hemen sonra Doğu'daki Hıristiyanları koruma altına almak istemiş ve Osmanlı hükümeti de bunu kabul etmişti. Dolayısıyla Osmanlı Hükümeti, Fransa'yı gücendirmek istemediğinden yakın zamanda Vatikan'la resmi bir anlaşmanın yapılması pek mümkün gözükmemekteydi. Osmanlı için Papalıkla resmi bir ilişkiye girilmesinin diğer bir anlamsız tarafı da Suriye, Lübnan gibi kalabalık bir Katolik nüfusun yaşadığı yerlerin Osmanlı'nın elinden çıkmış olmasıydı. Tüm bu gelişmelerle birlikte Osmanlı hükümeti yetkilileri, Fransa'nın bu konuda rızası alınırrsa durumun değişebileceğine dair bir açık kapı da bırakmışlardır (Marmara, 2012: 111-113).

1922 yılında saltanatın ilgası neticesinde Osmanlı Devleti'nin de son bulması ve yerine Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması sonrasında Vatikan'ın yeni Cumhuriyet hükümetiyle ilişki kurmaya çalıştığı görülmektedir (BOA, HR. İM., 21/77 (September 22, 1923)) Konuyla ilgili olarak Türkiye'nin Roma Elçisi Suat Bey'in Ekim 1923'te

Vatikan'daki gayr-ı resmi temasları önemlidir. Buna göre, Vatikan Dış İşleri Bakanı Kardinal Gaspari, Suat Bey'le hususi bir şekilde görüşme talebini bir takım aracılar vasıtasıyla bildirmişti. Bu isteğe karşılık Suat Bey, kütüphane ziyareti bahanesiyle Vatikan'a gitmiş ve orada Gaspari ile hususi ve nezaket ortamında güzel bir görüşme yapmıştır. Görüşmede ele alınan konulardan biri, İtalya'nın Yunanistan'dan aldığı tazminattan on bin frankın Rum ve Ermeni muhacirlerine verileceğiydi. Bu amaçla paranın İstanbul'a gönderileceği ve dağıtım için de bir komisyon kurulacağı haber alınmıştı. Gaspari'nin verdiği bilgilere karşılık Suat Bey de, Türkiye dâhilinde Ermeni ve Rum muhaciri olmadığını ancak Yunanistan'dan uzaklaştırılan binlerce Müslüman'ın olduğunu, dolayısıyla böyle bir komisyonun Yunanistan'ın herhangi bir noktasında kurulması gerektiğini belirtmiştir. Aksi takdirde böyle bir komisyonun çalışmasına izin verilmeyeceğini de eklemiştir. Elçinin görüşüne kendisinin de katıldığını belirten Kardinal Gaspari, ilgililerin konudan haberdar edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Gaspari'nin Suat Bey'e hususi mahiyette söylediği diğer bir mesele de Fransız himayeciliğidir. Ona göre, Lozan Antlaşması'nda da belirtildiği üzere, Fransız himayeciliğine Papalık kesinlikle taraftar değildir (BCA, Tarih: 22/10/1923 Sayı: Dosya: 4249 Fon Kodu: 30..10.0.0 Yer No: 236.594..9.)

Gaspari'nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Lozan'da alınan karar gereğince, Fransız himayeciliğinin ve kapitülasyonların kaldırılmasının Vatikan'ı memnun ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim 24 Temmuz 1923'te Lozan Antlaşması'nda alınan karar doğrultusunda Kapitülasyonlar ve Fransız himayeciliği tamamen kaldırılmış olması Türkiye için olumlu bir gelişme olmuştur. (Pamir, 2002: 112). Son gelişmelerle birlikte İstanbul'daki Papalık temsilcisinin Türkiye ile Vatikan arasında resmi bir ilişkinin kurulması için daha yoğun bir faaliyet içerisine girdiği görülür. Ancak bu çabalar o dönemde bir neticeye varamayacaktır. İstanbul'daki Papa vekili ile Vatikan devlet yetkilileri arasında yapılan yazışmalara bakıldığında, bunun altında yatan birçok sebebin olduğu anlaşılır. Bunlardan ilki, Fransa'nın Türkiye ile Vatikan arasında kurulması düşünülen resmi ilişkileri engelleme çabaları, diğeri ise Türkiye'nin yeni gelişen politik sürece göre bir tavır sergilemesidir. Buna göre, Musul Meselesi dolayısıyla İngiltere ile problem yaşayan Türkiye, Fransa'yı küstürmek istememektedir. Ayrıca yeni kurulan Cumhuriyet hükümetinin laiklik prensibi doğrultusundaki kaygıları da bunda etkili etkili



olmuştur. Nitekim Dolci, Kardinal Gaspari'ye gönderdiği mektubunda, Dış İşleri Bakanı İsmet Paşa'nın laiklik kaygılarıyla, Türkiye'deki her türlü dini olguyu kaldırmak istediklerini belirtmiştir (Marmara, 2012: 142, 145, 184).

Papalığın İstanbul temsilcisi Monsenyör Angelo Rotta da resmi ilişkilerin kurulması için çaba gösteren diğer önemli kişidir. Rotta, Ekim 1925'te Türkiye'nin Dış İşleri Bakanlığı İstanbul murahhasına<sup>2</sup> yaptığı ziyarette, ikili ilişkilere dair görüşmelerde bulunmuştur. Rotta ziyaretinde, Bulgaristan ile Vatikan arasında kurulan yeni ilişkilerin benzerinin Türkiye ile de kurulabileceğine dair görüşlerde bulunmuştur. Rotta ayrıca Fransız elçiliği müsteşarının İstanbul'a geldiğini işittiğini, kendileriyle bu konuda neler konuştuklarına dair de görüşlerini sormuştur. İstanbul murahhası ise Vatikan ile Türkiye arasında hususi münasebetler bulunduğunu, Bulgaristan'ın kabul ettiği şeylerin kendilerince kabul edilmeyeceğini ve ayrıca papalık elçisinin de resmi bir sıfatının bulunmadığını belirtmiştir (BOA, HR. İM., 163/45: October 17, 1925). Monsenyör Rotta bu görüşmeden sonra bir ziyaret de Ankara'ya yapmıştır. Bakanlar düzeyinde bir takım görüşmeler yapmış ve Vatikan ile Türkiye arasında ne tür ilişki kurulabileceği üzerinde bir takım mülakatlarda bulunulmuştur. Rotta cumhurbaşkanı Mustafa Kemal ile de bir görüşme yapmak istemişse de buna muvaffak olamamıştır. Yapılan görüşmeler neticesinde olumlu bir sonuç alınmamışsa da Rotta, Türk yetkililerin büyük sempatisini kazanmış ve ona diplomat pasaport verilmesi gibi bir takım kolaylıklar sağlanmıştır (Marmara, 2012: 157-167, 172). Sağlanan kolaylıklardan bir diğeri de Papa vekilinin İstanbul Büyükkada'daki mülkünün vergiden muaf tutulmasıdır (BOA, HR. İM., 177/85 (February 25, 1926)). Ayrıca Papalık temsilcisi Rotta ile birlikte, Papalık İstanbul Müşaviri Cesarano ve tercüman Stefano Bella'ya da nüfus hüviyetleri verilmiştir (BOA, HR. İM., 229/57 (January 15, 1929)).

XX. yüzyılın ilk yarısında Papalık açısından önemli olaylardan biri de İtalya ile Papalık arasında 11 Şubat 1929 tarihinde imzalanmış olan Lateran anlaşmasıdır. Papa XI. Pius'un diplomasi alanında önemli başarılarından biri olarak kabul edilen bu anlaşmayla birlikte küçük ancak bağımsız bir Papalık Devleti ortaya çıkmıştır (Koenig, 1943: 319, 383). İtalya Devlet Başkanı Mussolini ve Vatikan Dış İşleri Bakanı Kardinal

---

<sup>2</sup> İstanbul'daki yabancı diplomatik heyetlerle ilgilenen kurum.

Gaspari arasında imzalanan bu anlaşmayla birlikte Katolik kilisesi tüm binaları ile birlikte Vatikan'a sahip olduğu gibi, İtalyan Hükümeti'nden de mali destek elde etmiştir. Anlaşmayla Katolikliğin devlet dini olarak kabul edilmesi ve İtalya'da Katolikliğin imtiyazlı bir statüde olması da kabul edilmiştir. Ancak Papalık da eski toprakları üzerinde hak iddia etmekten vazgeçmiştir. Bu anlaşmayla birlikte Papalık, diplomasi alanını genişleterek 18 ülkeyle konkordato imzalamıştır (Çoban, 2014: 190).

Papalığın değişik ülkelerle yapmış olduğu bu konkordatolar Türkiye'nin farklı ülkelerindeki elçileri vasıtasıyla Dış İşleri Bakanlığına da iletilerek, gelişmeler yakından takip edilmiştir (BCA, July 31, 1929 Sayı: Dosya: 4329Fon Kodu: 30..10.0.0YerNo: 250.691..11.). Bununla birlikte İstanbul'daki Papa Vekili Rotta, Dış İşleri Bakanlığı yetkililerine İtalya'yla yapılan anlaşmanın metinlerini içeren bir mektup vermiştir (BOA, HR. İM., 231/67 (June 12, 1929)). Burada Vatikan'ın diğer devletlerle yaptığı konkordatonun bir benzerini Türkiye ile de yapma beklentisi içerisinde olduğu görülmektedir. Nitekim Rotta, Şubat 1929'da Kardinal Gaspari'ye yazdığı mektubunda, Papalık ile İtalya arasında yapılan anlaşma ile ilgili Türk hükümetinin değerlendirmelerini aktarmaktadır. Buna göre, Dış İşleri Bakanı Tevfik Rüştü Bey, yapılan anlaşmadan memnun olduklarına dair İtalya elçisine bir beyanatta bulunmuştur. İtalya ve Alman elçileri Tevfik Rüştü Bey'e, Türk hükümetinin Vatikan'la ne zaman anlaşma yapacağını sorduğunda, bakanlar kurulu kararının bu konuda önemli olduğunu belirterek meseleyi geçiştirmiştir (Marmara, 2012: 181).

Sonuçta Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren 1960'lı yılların başına kadar Vatikan'la Türkiye arasında resmi bir ilişki kurulamamıştır. Hatta Başbakan İsmet İnönü'nün 1932 yılında İtalya'yı ziyareti esnasında bu konunun gündeme getirilmesi için İstanbul Papalık Vekili Carlo Margotti tarafından Vatikan'a mektup yazılmıştır. Bu amaçla Vatikan Büyükelçisi Borgongini konuyu İtalya Dış İşleri Bakanı Grandi ve İtalya'daki Türk Elçisi Vasıf Bey'e bildirmiştir. Grandi, olaydan habersiz olduğunu ve şaşırıldığını belirtirken, Vasıf Bey ise Türkiye'nin laik bir devlet olduğu için halifeliği kabul etmediğini, dolayısıyla konunun bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Vasıf Bey bununla birlikte bir çözüm yolunun da bulunabileceğini

belirtmiştir. Ancak gelişen süreç içerisinde resmi bir ilişkinin kurulabileceği bir ortam gelişmemiştir. (Marmara, 2012: 186-187).

### **7. Türk Dostu Papa XXIII John (Roncalli) Dönemi: Resmi İlişkilerin Kurulması**

Türkiye'nin Vatikan'la ilişkilerinin başlaması, Angelo Guiseppa Roncalli'nin XXIII. John ismiyle göreve geldiği Papalık döneminde (1958-1963) gerçekleşmiştir. Dünya'da "XX. Yüzyılın Çobanı", Türkiye'de ise "Türk Papa" veya "Türk Dostu Papa" diye anılan Roncalli 1935-1944 yılları arasında Türkiye'de gayri resmi sıfatla Papalık elçiliği görevi yapmıştır (Çoban, 2014: 193; Murphy, 2014: 277). 4 Ocak 1935'te Bulgaristan'dan trenle İstanbul'a gelen Roncalli, kısa zaman içerisinde Türk yetkililerle yakın temaslar kurmuş ve onların sevgisini kazanmıştır. Özellikle o dönemde Dış İşleri Bakanlığı genel sekreteri görevi yapan ve daha sonra da Dış İşleri Bakanı olarak görevini üstlenen olan Numan Menemencioğlu ile güzel ilişkiler geliştirmiştir. Ancak onun Türkiye'de görev yaptığı zaman dilimi seleflerinde olduğu gibi, diplomatik bir vasıftan yoksun olarak devam etmiştir (Marmara, 2012: 188-190, Giovannetti, 1959: 45-50).

Roncalli, Türkiye'ye gelişinden kısa bir süre sonra ülkedeki Katoliklerin bulunduğu yerleri ziyaret etmiştir. Ziyaretleri neticesinde şu Katolik grupları ile karşılaşmıştır; Kilikya'da oturan küçük bir Katolik topluluğu, Adana'da çoğu iş adamlarından oluşan elli aile ile ilgilenen iki Cizvit din adamı, Mersin'de iki yüz kadar bir topluluğa kilisede hizmet veren Maruni din adamı ve yüz kadar Latin Katoliğe hizmet veren Kapuçin manastırı, yine Mersin'de küçük bir topluluğa hizmet veren Melkit rahibi, Mardin'de çok sayıda yer alan Yakubiler ve Süryani Katolikler...(Murphy, 1959: 110).

Roncalli'nin İstanbul'da görev yaptığı yıllar II. Dünya Savaşı dönemine denk gelmekteydi. Bu açıdan onun II. Dünya Savaşı'nda Türkiye'de yaptığı olumlu katkılar kayda değer çabalardır (Conetti, 1968: 64-74, Giovannetti, 1959: 45). Roncalli ayrıca savaş yıllarında Polonya'dan kaçan Yahudilere önemli destek vermiş ve onların Filistin'e gidebilmeleri için yardımcı olmuştur. Bu konuda Yahudi ajansının İstanbul

sorumlusu olan Haim Barlas'la yaptığı ortak çalışmalar önemlidir (Çoban, 118-119: 2012; Shaw, 1993: 276; Time magazine, January 4, 1963).

Roncalli'nin Türkiye'deki geçirdiği zaman dilimi, onun her zaman özlemle hatırladığı yıllar olmuştur. Nitekim kendinden sonra İstanbul'da görev yapmış olan yakın arkadaşı Giacomo Testa, Roncalli ile Türkiye hakkındaki konuşmasını şöyle aktarır. “ Biz Papa XIII John'la en son 1958'in yazında İtalya Bergamo'da bir araya gelmiştik. Bana İstanbul'da meydana gelen yeni hadiseler ve değişikliklere dair soru sormuştu. 14 yıl sonra İstanbul'u ziyaret etmeyi çok arzuladığını söyledi. XXIII John yaz aylarını özellikle Büyükkada'da geçirmeyi yeğledi. Onun en büyük zevklerinden biri adanın burnundan güneşin batışını seyretmektir. Son karşılaşmamızda Türkiye ile ilgili bana çok şeyler söyledi. Orada sadece bir diplomat olarak görev yapmadığından insanların sıkıntıları ile uğraşıp yardım ettiğinden bahsetti. Ayrıca hayatının en güzel yıllarının da Türkiye'de geçtiğini belirtti” (Giovannetti, 1959: 58).

Roncalli'nin İstanbul'daki görevi sırasında bıraktığı olumlu intiba ile birlikte Türkiye'nin 1945'te çok partili hayata geçmesi ve Adalet Partisi'nin iktidara gelişi sonrasında Vatikan'la ilişkilerin daha da arttığı gözükmektedir. Bu anlamda Başbakan Adnan Menderes ve Cumhurbaşkanı Celal Bayar'ın Vatikan'da Papa XII. Pius'u (1939-1958) ziyareti önemlidir. Siyasi ilişkilerin geliştirilmesi amacıyla, resmi bir ziyaret için 1955'in şubatında İtalya'ya giden Menderes, burada İtalya Devleti yetkilileriyle bir takım görüşmeler yapmış ve daha sonra Vatikan'da papayı ziyaret etmiştir (Milliyet (February 1, 1955)). Menderes'in ziyareti Türklerin başbakan seviyesinde yaptıkları ilk ziyaret olarak kabul edilmektedir. Papa ağır bir hastalık içerisinde bulunmasına rağmen bu ziyaretin gerçekleşmesini istemiştir. Milliyet gazetesinin Associated Press ve Anadolu Ajansından aktardığı bilgiye göre, Müslüman bir ülkenin idarecisinin ziyaretine papanın önem atfetmesinin nedeni, komünizme karşı Müslümanlarla birlikte hareket etme ve ikili münasebetleri daha sıkı hale getirme isteğinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir tutum içerisindeki ikili görüşmeler Papanın özel kütüphanesinde gerçekleşmiştir. Papa önce Menderes'le hususi bir görüşme yapmış, ardından da Dış işleri Bakanı Prof. Dr. Fuat Köprülü de onlara katılmıştır. Görüşmede siyasi meselelerin yanında, Türkiye Vatikan arasında diplomatik ilişkinin kurulması ile

alakalı konular da ele alınmıştır. Daha sonra Papa, Menderes ve Köprülü'ye altın madalya ve Vatikan'da bulunan Türkçe eserlerin listesinin yer aldığı bir kitap hediye etmiştir. Görüşme bittikten sonra Türk heyeti Vatikan'ın müzelerini ve Sen Piyer kilisesini gezmiş ve oradan ayrılmışlardır (Milliyet (February 2, 1955)).

Papa XII. Pius'un ölümü ve sonrasındaki sürecin Türkiye'den yakından takip edildiği görülmektedir. Özellikle Türkiye'de uzun müddet görev yapan Roncalli'nin de adaylar arasında olması bu dikkati daha da arttırmıştır. Milliyet gazetesi, "Vatikan'ın Eski İstanbul Temsilcisi Papa Adayı" başlığıyla oradaki seçim atmosferinden ve Roncalli'den bilgiler aktarmaktadır (Milliyet (October 16, 1958)). Nitekim yapılan seçim sonucunda Roncalli, XXIII John adını olarak Papalık makamına oturmuş ve onu ilk tebrik edenler arasında da Türkiye yer almıştır (Milliyet (November 30, 1958)).

Şubat 1959 tarihine gelindiğinde Türkiye ile Vatikan arasındaki resmi ilişkilerin kurulması daha sık konuşulur hale gelmiştir. Papa XXIII. John, bu hususta görüşme yapmak üzere İstanbul temsilcisi Monsenyör Testa'yı Roma'ya çağırmıştır (Milliyet, February 13, 1959). Ayrıca Haziran 1959'da Cumhurbaşkanı Celal Bayar, Dış İşleri Bakanı Fatin Rüştü Zorlu ile birlikte İtalya'ya resmi temaslar için gitmişlerdir. Önce İtalyan devlet yetkilileri ile görüşen Bayar, ardından Papa XXIII. John ile görüşmüştür. Papa Bayar'la görüşmesinde, daha önce görev yaptığı İstanbul'u çok özlediğini söylemiş ve İstanbul boğazının güzelliğinden bahsetmiştir. Papa ayrıca Türkiye'deki Katoliklerin memleketine bağlı ve ülkelerinin refahı için çalışmakta olduklarından bahsetmiştir. Toplantıda ele alınan en önemli konu ise hükümetler arasında diplomatik temasların başlaması ve karşılıklı elçiliklerin kurulması konusunda prensip kararı alınmasıdır (Milliyet (June 12, 1959)). Nitekim kısa süre sonra, 10 Şubat 1960 tarihinde alınan resmi kararlar Vatikan Büyükelçisi Nurettin Vergin, Vatikan Büyükelçiliği makamına atanarak çalışmalara başlamıştır (TC Resmi Gazete, February 10, 1960/10428). Karşılıklı elçiliklerin açılması neticesinde 1847 yılında Sultan Abdülmecit Dönemi'nden itibaren başlayan dostane ilişkiler, zorlu ve uzun bir sürecin sonucunda resmi bir hale dönüşmüştür.

## 8. Papaların Türkiye Ziyaretleri

Resmi ilişkilerin kuruluşu sonrası gelişen süreçte, Türk yetkililerin Vatikan'ı ziyareti yanında Papaların da Türkiye'ye ziyaretleri başlamıştır. Bu anlamda Türkiye'ye ilk ziyaret eden papa VI. Paul'dür (1963-1978). 24-26 Temmuz 1967 tarihinde Türkiye'de bulunan Papa, Türk devlet yetkililerinden Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay ve Başbakan Süleyman Demirel'le önemli görüşmeler yapmıştır. Papa daha sonra Ayasofya'yı ziyaret etmiş ve orada diz çökerek dua etmiştir. Papanın en önemli ziyaretlerinden biri de şüphesiz Fener Rum Ortodoks Patrikliği'ne olmuştur. Burada Patrik Athanegoras'la (1948-1972) buluşan Papa VI. Paul, Patrikle kucaklaşmış ve öpüşmüşlerdir. Bu öpüşme basında "Barış öpüşü" olarak manşetlere yansımıştır (Milliyet (July 26, 1967)). Papa VI. Paul, daha sonra Katoliklerce önemli hac merkezlerinden biri olan Efes'i ziyaret etmiş ve ardından Roma'ya geri dönmüştür (Milliyet (July 27, 1967)).

Türkiye'ye ziyaret yapan ikinci papa ise II. John Paul'dür (1978-2005). 28-30 Kasım 1979 tarihinde Türkiye'de bulunan Papa, Türk yetkililerinden Cumhurbaşkanı Fahri Korutürk ve Başbakan Süleyman Demirel ile bir araya gelmiştir. Papanın bir sonraki ziyareti ise Rum Patriği Demetrios'la (1972-1991) olmuştur. Papa, Patrik Demetrios'la birlikte İstanbul Rum Ortodoks Kilisesi'ndeki Aziz Andreas yortusuna da katılmıştır. Papa buradaki ayin sırasında, Katoliklerin yaptığı gibi soldan sağa değil de, Ortodoksların yaptığı şekilde sağdan sola haç çıkarmıştır. Paul II. John Paul, İncil'de geçen "birbirimizi sevelim, kardeş olalım" bölümünü yüksek bir şekilde okumuş ve iki kilise arasındaki işbirliğinin zorunluluğundan bahsetmiştir. Patrik Demetrios da "Bugün Katolik ve Ortodoks kiliseler olarak resmen iki teolojik komisyon atadığımızı ve bunların ortak bir teolojik komisyon olarak yakında diyalogu başlatacaklarını ilan etmekten memnurluk duyuyoruz" diyerek görüşmelerden duyduğu memnuniyeti belirtmiştir. Karşılıklı konuşmalardan sonra birleşmenin en kısa sürede gerçekleşmesi için dualar tekrarlanmıştır. Papa ardından selefi gibi Efes'i ziyaret etmiş ve ardından Roma'ya dönmüştür (Milliyet (November 29-31, 1979)).

Türkiye'yi ziyaret eden üçüncü papa Benedict XVI'dır. Diğer papaların aksine Benedict'in gelişi öncesinde birçok ülkede olduğu gibi Türkiye'de de tepki çeken bir

hadise yaşanmıştır. O hadise Papa Benedict'in Almanya'da Regensburg Üniversitesi'nde yapmış olduğu konuşmadır. Papa, Bizans İmparatoru Manuel Paleologos'un konuşmasında geçen "Muhammed, ne yeniliği getirmiştir, onun getirdikleri arasında sadece kötülükleri ve insani olmayanları bulursun, vadettiği inancı kılıcı yayma emri gibi..." kısmını alıntı yapması ve İslam için eleştirel bir dil kullanması büyük tepki çekmiştir (Hürriyet (September 27, 2006)). Papanın bu sözleri dünyanın birçok ülkesinden tepki aldığı gibi, İslam dünyasını da ayağa kaldırmıştır. İslam ülkelerinin liderlerinden ardı ardına tepkiler gelmiştir. Tepki veren ülkelerden biri de Türkiye'dir. Türkiye'nin tepkisini önemli kılan en önemli unsur ise Papanın yakın bir zamanda bu ülkeye yapacağı ziyaretidir. Nitekim Türkiye Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu da papanın konuşmasını eleştirmiştir (Hürriyet (September 15 2006)). Bardakoğlu konuşmasında, Papanın derhal özür dilemesi ve sözlerini geri alması gerektiğini belirtmiştir. Bardakoğlu'na göre, Papanın açıklamaları hem Hıristiyanlık hem de dünya barışı adına kaygı verici olup, eleştiriden ziyade bir dinin kutsalına dil uzatmadır (Hürriyet (September 27, 2006); National Catholic Reporter, (November 24, 2006 )). Bardakoğlu'nun konuşması dünya basınında büyük yankı uyandırmasının yanında, Papanın Türkiye'ye gelişinin zor olabileceğine dair yorumlar da zikredilmeye başlanmıştır. Gelen tepkiler üzerine, Vatikan'dan papanın söyleminin İslam karşıtlığı olmadığı ve yanlış anlaşıldığına dair beyanatta bulunulmuştur (The Washington Times, Hürriyet (September 15, 2006)). Türkiye Başbakanı Tayyip Erdoğan da papanın konuşmalarından ötürü özür dilemesi gerektiğini belirtmiştir (Washington Post (September 16, 2006); Sabah (September 17, 2006)). Tüm bu tepkiler üzerine Papa yazlığında yaptığı konuşmada, Müslümanların duyarlılığını incitmiş gibi görünen kısa bir bölümünün yol açtığı tepkilerden dolayı çok üzgün olduğunu ve Müslümanlarla ilgili söylediklerinin kendi yorumu olmayıp, alıntı olduğunu belirtmiştir. Papanın konuşması tam anlamıyla bir özür olmasa da ortamı yumuşatıcı bir söylem olduğu da söylenebilir. Nitekim çok zaman geçmeden de Papa 28-30 Kasım 2006 tarihleri arasında Türkiye'ye bir ziyaret gerçekleştirmiştir. Papa, Türkiye'ye gelişinde Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer, Başbakan Recep Tayyip Erdoğan ve Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu (Yel, 2008, 336) ile bir dizi görüşmeler yapmıştır. Ardından İzmir'de Meryem Ana Evini ziyaret etmiş ve daha sonra İstanbul'da Rum Patriği

Bartholomew'la görüşmüştür. Papa, Rum Kilisesinde patrikle birlikte Aziz Andreas yortusuna katılmış ve imzalanan ortak deklarasyonda iki kilisenin birleşimi için ortak çalışmaların sürdürülmesine karar verilmiştir. Deklarasyonda ayrıca özellikle Batı dünyasında olmak üzere sekülerizm ve nihilizmin yükselişini görmezden gelemecekleri belirtilmiştir ([http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/november/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20061130\\_dichiarazione-comune.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061130_dichiarazione-comune.html), The New York Times; Yeni Şafak (November 30, 2006)).

Papa Benedict'in ziyaretinde dikkati çeken diğer bir nokta ise Türkiye'de ilk defa bir papanın camide dua yapmasıdır. Benedict, İstanbul Sultan Ahmet Camii'nde (Blue Mosque) İstanbul Müftüsü Mustafa Çağrıcı ile birlikte dua etmişlerdir. Papa daha sonra müftüden cami ile ilgili bilgiler almıştır (The New York Times (December 1, 2006); Americamagazine (December 18-25, 2006)).

Türkiye'ye gelen Papa Francis, önce Ankara'da Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından Cumhurbaşkanlığı sarayında karşılanmıştır. İki lider, terörizmle mücadele, din özgürlüğü, İslamfobi, Hıristiyanfobi ve Türkiye'de yaşayan yaklaşık 30 bin Katoliğin durumu gibi konuları ele almışlardır. Papa, Suriye'den Türkiye'ye sığınan göçmenlere kucak açmasından dolayı teşekkür ettiğini belirtmiştir. Saraydaki görüşmeye ayrıca Başbakan Ahmet Davutoğlu ile Vatikan Devlet Sekreteri Kardinal Pietro Parolin de katılmıştır. Papa daha sonra Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez'le de bir araya gelmiş ve onunla da ortak bir basın açıklaması yapmıştır. Papa Ankara'daki resmi temaslarının ardından İstanbul'a geçmiştir. Papa İstanbul'da Sultan Ahmet Camii'ni (Blue Mosque) ziyaret etmiş ve İstanbul Müftüsü Rahmi Yaran ile birlikte dua etmiştir. Hıristiyan dünyasında önemli bir yer tutan Ayasofya müzesi de Papanın ziyaret ettiği yerler arasındadır (theguardian, November 29, 2014).

Diğer Papalar da olduğu gibi Francis'in de İstanbul'da gerçekleştirdiği en önemli görüşmelerden biri Fener Rum Ortodoks Patrikliği'nde gerçekleşmiştir. Papa burada Patrikle birlikte Aziz Andreas'ı anma yortusuna katılmıştır. Ayinden sonra karşılıklı açıklamalar yapılmıştır. Papa Francis; "Tam bir birliğin kurulması için karşılıklı ve en temel prensibin saygı olduğunu tekrar vurgulamak benim için önemlidir. Bu, ne birinin diğerinin yönetimi altına girmesi ne de asimile olmak demektir" derken,



Patrik Bartholomew: "Artık ayrı ayrı hareket etme lüksüne sahip değiliz" mesajı vermiştir. Ardından Papa ve Patrik ayrıca ortak deklarasyona da imza atmışlardır. Papa Ortodoks kilisesinin yanında İstanbul Ermeni Patriği Mesrob Mutafyan'ı uzun zamandır tedavi gördüğü Surp Pirgiç Ermeni Hastanesi'nde ziyaret etmiştir (Sabah; Star; The New York Times (November 28-30, 2014)).

### **Sonuç**

Osmanlı'dan itibaren Türkiye'nin Vatikan'la ilişkileri çok kompleks bir süreç izlemiştir. Bu süreç Osmanlı Dönemi'nde daha çok Doğu'daki Katoliklerle yakından ilgilidir. Sultan II. Abdülhamit, Katolikler üzerinde Fransa'nın himayesini kırmak için Vatikan'la resmi ilişkilerin kurulması yönünde ciddi adımlar atmıştır. Ancak Papalığın Fransa'dan çekinmesi böyle bir ilişkinin kurulmasına imkân vermemiştir. I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı'nın Fransa'ya karşı cephesinde savaşa girmesi Osmanlı topraklarında yaşayan Katolikleri de bir belirsizliğe itmiştir. Bu belirsizliğin aşılması için savaş yıllarında Osmanlı, Vatikan'la resmi ilişkilerin kurulması yönünde yoğun çaba sarf etmiştir. Ancak Vatikan Fransa'yı kızdırmama gibi belli başlı kaygılarla sürece olumlu yaklaşmamıştır. Savaş sonrasında ise bu defa Vatikan'ın resmi ilişkiler kurulması yönünde yoğun çabaları olmuştur. Ancak Vatikan'ın bu isteği Osmanlı yöneticileri tarafından olumlu bir karşılık bulmamıştır. Osmanlı'dan sonra kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin yöneticileri de aynı olumsuz tavrı göstermişlerdir. Türkiye Cumhuriyeti yöneticilerinin Vatikan'ın isteğine olumsuz yaklaşmasında iki ana etken olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi uluslar arası konjonktür gereği Fransa'nın küstürülmek istenmemesi, diğeri ise yeni Cumhuriyet yöneticilerinin laiklik kaygılarıyla dini bir idare olan Papalıkla ilişki kurmak istememeleridir.

1945 yılında Türkiye'nin çok partili hayata geçmesi ve Adalet Partisi'nin iktidara gelmesiyle birlikte Vatikan'la yakın temaslar kurulmuştur. Bu anlamda Başbakan Adnan Menderes ve Cumhurbaşkanı Celal Bayar'ın Vatikan'da papa ile görüşmesi önemlidir. Nitekim bu temasların bir neticesi olarak Türk dostu olarak da bilinen Papa XXIII. John Dönemi'nde 1960 yılında Türkiye ile Vatikan arasında resmi ilişki kurulmuştur. İki devlet arasında kurulan bu resmi ilişki, bir buçuk asırlık karmaşık bir sürecin gecikmiş bir sonucu olarak da kabul edilebilir. Nitekim bu süreçten itibaren

Papaların da Türkiye ziyaretleri başlamıştır. 1967 yılında VI. Paul'un ilk ziyaretinden bu güne kadar dört papa Türkiye'yi ziyaret etmiştir. Papaların ziyaretlerinin genelde şu meseleler etrafında yoğunlaştığı görülmektedir. Bunlar; Müslüman-Hıristiyan ilişkileri, uluslararası ve bölgesel sorunların çözümü noktasında fikir alışverişleri, Türkiye ve Ortadoğu'daki Doğu Katolikleri ile ilgili konular, Papa ve Fener Rum Patriğinin İstanbul'da buluşmasıdır. İki dini liderin buluşmasında ise genelde Katolik-Ortodoks Kiliseleri arasındaki yakınlaşmaların durumu ele alınmaktadır.

### KAYNAKÇA

Alıcı, M., (2015), *Roma Katolik Kilisesinde İki Otorite Kurumu; Papalık Ve Kilise*, Akra Dergisi, Issue 5, pp. 41-58.

America Magazine (December 18-25, 2006)

Basiret gazetesi (26 Zilhicce 1290)

BCA(Prime Ministry Turkey Republican Archive), Sayı: Dosya: 4249, Fon Kodu: 30..10.0.0, Yer No: 236.594..9, date: (October 22, 1923)

BCA(Prime Ministry Turkey Republican Archive), Sayı: Dosya: 4329, Fon Kodu: 30..10.0.0, YerNo: 250.691..11, date: (July 31, 1929)

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), A. DVN. (Sadaret Divan (Beylikçi) Kalem): 35/95

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), A.DVNS.GMC.d (Gayrimüslim Cemaat Defterleri 'Katoliklerin Berat Defteri'): no. 13, 1261/1845-1327/1909

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), BEO., (Bab-ı Ali Evrak Odası Evrakı): 4329/324632

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), DH. MKT., (Dahliye Mektubi Kalem): 2139/52

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), HR. HMS.İŞO., (Hariciye Nezareti Hukuk Müşavirliği İstişare Odası Evrakı): 83/1; 88/34; 88/36

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), HR. İM., (Hariciye Nezareti İstanbul Murahhaslığı): 21/77; 163/45; 177/85; 229/57; 231/67

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), HR. MTV., (Hariciye Nezareti Mütenevvia Kısmı Evrakı): 202/19; 478/80; 478/82

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), HR. SYS. (Hariciye Siyasi): 1763/13; 1765/2; 1765/14; 1768/8; 1768/36; 1769/2; 1782/4; 1786/25; 1787/33; 1787/37; 1787/38 1878/41; 1922/23; 1945/40; 2237/2; 2237/5; 2246/23; 2405/75; 2420/23; 2733/24; 2457/67; 2858/43; 2884/48; 2884/54

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), HR. TO., (Hariciye Nezareti Tercüme Odası): 95/26; 95/37; 135/118; 455/4

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), İ. HR., (Hariciye İrade): 254/15151; 334/21476

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), İ. MMS., (Meclis-i Mahsus İradeleri): 38/1600; 39/1632; 98/4148

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), İ. MSM., (Mesâil-i Mühimme İradeleri Belgeleri): 32/901; 32/905; 32/906; 32/907

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), MV., (Meclis-i Vükelâ Mazbataları): 110/6; 258/27

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), Y. A. HUS., (Yıldız Sadaret Hususî Maruzat Evrakı): 164/49; 385/149

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), Y. A. RES., (Yıldız Sadaret Resmî Maruzat Evrakı): 10/23; 91/28; 92/14; 92/42; 92/45

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), Y. EE., (Yıldız Esas Evrakı): 91/9; 163/35

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), Y. EE., d. (Yıldız Esas Defteri Roma ve Berlin Elçiliği Yazışmaları): 841: 11

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), Y. PRK. A., (Yıldız Sadaret Maruzatı): 4/71

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), Y. PRK. AZN., (Yıldız Adliye ve Mezahib Nezareti Maruzatı): 6/78

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), Y. PRK. EŞA., (Yıldız Perakende Evrakı Elçilik Şehbenderlik ve Ateşemiliterlik): 29/25

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), Y. PRK. MŞ., (Yıldız Perakende Meşihat Dairesi Maruzatı): 7/97

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive), Y. PRK. NMH., (Yıldız Name-i Hümayun Belgeleri): 2/29

Bozkurt, G., (1996), *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, TTK Basımevi, Ankara.

Brennan, R., (1877), *Pope Pius The Nineth: A Popular Life Of Our Holy Father*, Printers To The Holy Apostolic See, New York.

Burak, D. M., (2013), *Osmanlı Devleti'nde Jön Türk Hareketinin Başlaması Ve Etkileri*, OTAM(Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi), Ankara, Issue: 14, pp: 291-318.

Carım, F., (1966), *İşlenmemiş Konular*, İstanbul Matbaası, İstanbul.

Catholic Herald (September 9, 2014)

Ceran, İ., (2014), "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Türk-Fransız İlişkileri, Kanuni Sultan Süleyman –I. François İttifakı" *Turkish Studies*, Vol. 9/2 Winter, Ankara.

Ceride-i Havadis gazetesi (16 Safer 1264); (25 Muharrem 1287); (4 Muharrem 1288);  
(22 Şevval 1289)

Çoban, B.Z., (2012), *Papa John XXIII Angelo Guiseppe Roncalli*, Tibyan Yayıncılık,  
İzmir.

Çoban, B.Z., (2014), *Geçmişten Günümüze Papalık*, İnsan Yayınları, İstanbul.

Conetti, G., (1968), “Monsignor Roncalli, Later Pope John XXIII, And Turkish  
Neutrality In The Firt Period Of The Second World War (September 1939-June  
1941)”, *University of Ankara, Institute of International Relations*, Ankara, pp.  
64-74.

Diyojen gazetesi (6 Tişrini Sani 1287)

Fortescue, A. (1907), “William Durandus”, *The Catholic Encyclopedia*, Vol. V, ed.  
Charles G. Herbermann, Robert Appleton Company, New York, pp. 413-414.

Frazee, C.A., (1983), *Catholis And Sultans: The Church And The Ottoman Empire  
1453-1923*, Cambridge University Press, Newyork.

Giovannetti, M.A., (1959), *We Have A Pope: A Portrait of His Holiness John XXIII*,  
translated from the İtalian by John Chapin, The Newman Press, Maryland.

[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/november/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20061130\\_dichiarazione-comune.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061130_dichiarazione-comune.html), access time: April 25, 2014.

[http://www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2014.06.140608\\_ortadogu\\_papa\\_filistin](http://www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2014.06.140608_ortadogu_papa_filistin), access  
time: September 15, 2014.

<http://www.catholicherald.co.uk/news/2014/09/09/reports-pope-francis-to-visit-turkey-in-november>, access time: October 9, 2014.

Hürriyet gazetesi (September 15, 2006); (September 27, 2006); (December 8, 2014)

İnalcık, H., (2008), *Doğu Batı Makaleler II*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

- Karpat, H.G., (2006), *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, translate: Dilek Özdemir, İmge Yayınları, Ankara.
- Koenig, H. C., (ed.), (1943) “Principles for Peace (Selections From Papal Documents Leo XIII To Pius XII)”, *National Catholic Welfare Conference*, Washington.
- Madden, R. R., (1862), *The Turkish Empire In Its Relations With Christianity and Civilization*, Vol. II, T. Cautley Newby Publihsheer, London.
- Manning, H.E., (1887), *The Vatican Council And Its Definitions: A Pastoral Letter To The Clergy*, D. & J. Sadlier, New York.
- Marmara, R., (2012), *Vatikan Gizli Arşiv belgeleri Işığında Türkiye İle Diplomatik İlişkilere Doğru*, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Milidonis, M.N.R., (1999), “19. Yüzyıl İstanbul’unda Katolik Azınlık” 19. Yüzyıl İstanbul’unda Gayrimüslimler, çev. Foti ve Stefo Benlisoy, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, pp. 86-92.
- Milliyet gazetesi (February 1, 1955); (February 2, 1955); (October 16, 1958); (November 30, 1958); (June 12, 1959); (July 26, 1967); (July 27, 1967); (November 29-31, 1979)
- Murphy, F., (1959), *Pope John XXIII Comet To The Vatican*, Robert M. McBride Co., Newyork.
- Murphy, W., (2014), “The Diversity of Sanctity and the Unity of Holiness Pope John XXIII and Pope John Paul II”, *Catholic Social Science Review*, Vol. 19, pp. 275-286.
- Nicault, C., (2001), *Kudüs (1850-1948)*, translate:Estreya Seval Vali, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Pamir, A., (2002), “Kapitülasyon Kavramı ve Osmanlı Devleti'ne Etkileri”, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Vol. 51, Issue 2, pp. 79-119

Pfeffermann, H., (2003), *Rönesans Papalarının Türklerle İşbirliği*, translate: Kemal Beydilli, Tatav yayınları, İstanbul.

Sabah gazetesi (September 17, 2006); (November 28-30, 2014)

Şahin, H., (2009), “Doğu Sorunu Çerçevesinde Osmanlı-Fransız İlişkileri: Başlangıcından Paris Barışı’na 1856”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Issue 40, Erzurum, pp. 277-315.

Shaw, S. J., (1993), *Turkey and the Holocaust: Turkey's Role in Rescuing Turkish and European Jewry from Nazi Persecution, 1933–1945*. New York University Press, New York.

Shaw, S.J; E.K., (2006), *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, Vol. 2, E yayınları, İstanbul.

Star gazetesi (November 28-30, 2014)

Takvim-i Vekayi gazetesi (29 Zilkade 1284)

Taşpınar, İ., (2004), “Katolik Assomptionistler Tarikatı ve Türkiye”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Issue 10, Sakarya, pp. 93-114.

The New York Times (February 15, 1874); (November 30, 2006); (December 1, 2006); (November 28-30, 2014);

The Washington Times (September 15, 2006)

Thegurdian (November 29, 2014)

Türkan, A., (2012), *Ermenilerin ve Doğu Hıristiyanlarının Sorunları Çerçevesinde Osmanlı Papalık İlişkileri*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Türkan, A., (2014), “Osmanlı ile Papalık Arasındaki İlk Dostane İlişkiler ve Bunun Doğu Kiliseleri Açısından Önemi”, *History Studies*, Vol. 6 Issue 6, pp. 195-215, Samsun.

Türkan, A., (2014), “Sultan Abdülaziz Dönemi’nde Osmanlı Papalık İlişkileri”, *Sultan Abdülaziz ve Dönemi Sempozyumu, 12-13 Aralık 2013 Ankara*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, Vol. 3, pp. 15-36.

Türkan, A., (2014), “Sultan Abdülhamit Dönemi’nde Osmanlı Papalık İlişkileri”, *Sultan II. Abdülhamid Sempozyumu , 20-21 Şubat 2014 Thessaloniki*, Türk Tarih Kurumu, Thessaloniki, Vol. 1, pp. 321-340.

Türkiye Cumhuriyeti Resmi Gazetesi (February 10, 1960), no. 10428

Washington Post (September 16, 2006)

Yel. A.M., (2008), “The Dialogue of Two Institutions: The Vatican and the PRA”, *The Muslim World*, Vol. 98, April/July 2008, pp. 335-344.

Yeni Şafak gazetesi (November 30, 2006)