



ALTI AYDA BİR YAYIMLANAN  
ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*The Journal  
of Islamic  
Civilization  
Studies*

CİLT-VOLUME: 3 / SAYI-ISSUE: 2  
ARALIK-DECEMBER 2018



Dumlupınar Üniversitesi  
Basımevi



# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ (İMAD)

The Journal of Islamic Civilization Studies

Cilt/Volume: 3 • Sayı/Issue: 2 • Yıl/Year: Aralık-December 2018

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. Çağfer 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. Mehdin 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

Sürelî Yayın

## Yayın Periyodu / Period

Altı ayda bir (Haziran-Aralık aylarında) yayımlanır.  
Published biannually (June and December)

## Baskı Tarihi

Aralık-December 2018

## 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 acces 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, SOBİAD, Google Akademik ve İSAM veritabanı tarafından taranmaktadır.

---

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ (İMAD)

---

The Journal of Islamic Civilization Studies

---

Cilt/Volume: 3 • Sayı/Issue: 2 • Yıl/Year: Aralık-December 2018

## İçindekiler/Contents

### MAKALELER / ARTICLES

- **TARİHİ ŞAHSİYETLER VE MEKÂNLARIN GÜNÜMÜZ KOLEKTİF TASAVVURUNDAKİ DEĞERİ VE YERİ (KÜTAHYA İLİ ÖRNEĞİ) (124-148)**

*The Worth and Status of Historical Figures and Places with Respect to Current Public Opinion (Kütahya Case) / Ümit AKTI*

- **OSMANLI KIBRIS'NDA MÜSLİM-GAYRİMÜSLİM İLİŞKİLERİ (17. ve 18. YY.) (149-175)**

*Muslim and Non-Muslim Relations in the Ottoman Cyprus (17th and 18th century) / Ümit GÜLER*

- **HORASAN ŞEHİRLERİNDEKİ ALIŞVERİŞ MEKÂNLARI VE BU MEKÂNLARDA SATILAN ÜRÜNLER (8-10. YÜZYILLAR) (176-202)**

*Commercial Places in Khorasan Cities And Products Sold at This Place (8-10. Centuries) / Yunus ARİFOĞLU*

- **İSLAM MİRAS HUKUKUNUN ÖZELLİKLERİ (203-224)**

*Features of Islamic Inheritance Law / Hilal ÖZAY*

- **GELENEĞİN İZİNİ SÜRMEK: HATTAT HÜSEYİN KUTLU'NUN HAYATI VE SANATI (225-257)**

*Be on the Trail of Tradition: The Calligrapher Hüseyin Kutlu's Life and His Art / Salime Bera KEMİKLİ*

- **SEKÜLER/LAİK DÜŞÜNCENİN ULÛM-İ İKTİSÂDİYE VE İÇTİMÂİYE MECMUASI ÖRNEĞİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ (258-289)**

*Evaluation of Secular Thought/Laicism in The Context of Ulûm-ı İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası Case / Nergis YÜZSÜREN*

---

**KİTAP TANITIM /BOOK REVIEW**

- **DÜNYA DİNLERİNDE AHLAK (290-298)**

*Morality in World Religion / Meryem KARATAŞ*

**İSLAM  
MEDENİYETİ  
ARAŞTIRMALARI  
DERGİSİ**

The Journal  
of Islamic  
Civilization  
Studies

**İÇİNDEKİLER - CONTENTS**

- TARIHİ ŞAHSİYETLER VE MEKÂNLARIN GÜNÜMÜZ KOLEKTİF TASAVVURUNDAKİ DEĞERİ VE YERİ (KÜTAHYA İLİ ÖRNEĞİ) (124-148)  
*The Worth and Status of Historical Figures and Places with Respect to Current Public Opinion (Kütahya Case) / Ümit AKTI*
- OSMANLI KIBRISI'NDA MÜSLİM-GAYRİMÜSLİM İLİŞKİLERİ (17. ve 18. YY.) (149-175)  
*Muslim and Non-Muslim Relations in the Ottoman Cyprus (17th and 18th century) / Ümit GÜLER*
- HORASAN ŞEHİRLERİNDEKİ ALIŞVERİŞ MEKÂNLARI VE BU MEKÂNLARDA SATILAN ÜRÜNLER (8-10. YÜZYILLAR) (176-202)  
*Commercial Places in Khorasan Cities And Products Sold at This Place (8-10. Centuries) / Yunus ARİFOĞLU*
- İSLAM MİRAS HUKUKUNUN ÖZELLİKLERİ (203-224)  
*Features of Islamic Inheritance Law / Hilal ÖZAY*
- GELENEĞİN İZİNİ SÜRMEK: HATTAT HÜSEYİN KUTLU'NUN HAYATI VE SANATI (225-257)  
*Be on the Trail of Tradition: The Calligrapher Hüseyin Kutlu's Life and His Art / Salime Bera KEMİKLİ*
- SEKÜLER/LAİK DÜŞÜNCENİN ULÛM-İ İKTİSÂDİYE VE İÇTİMÂİYE MECMUASI ÖRNEĞİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ (258-289)  
*Evaluation of Secular Thought/Laicism in The Context of Ulûm-ı İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası Case / Nergis YÜZSÜREN*

**KİTAP TANITIM /BOOK REVIEW**

- .....
- DÜNYA DİNLERİNDE AHLAK (290-298)  
*Morality in World Religion / Meryem KARATAŞ*



**TARİHİ ŞAHSİYETLER VE MEKÂNLARIN GÜNÜMÜZ KOLEKTİF  
TASAVVURUNDAKİ DEĞERİ VE YERİ  
(KÜTAHYA İLİ ÖRNEĞİ)\***

The Worth and Status of Historical Figures and Places with Respect  
to Current Public Opinion (Kütahya Case)

Ümit AKTI\*\*

**Öz**

Her toplumun ahlaki, estetik, teolojik, ideolojik vb. değer yargıları vardır. Bu değerlerin somutlaşmış örnekleri ise tarihe mal olmuş şahıslar ve mekânlardır. Tarihi mekânlar ve şahsiyetler arasındaki münasebet sıradan bir ilişkinin ötesinde, şehre ve halkına kimlik ve kişilik kazandıran bir özelliğe sahiptir. Mekan şahıs ilişkisi kimliğin oluşumunda etkilidir. Çünkü mekan onun kimliğinin temel ögesidir. Bazı kişiler de vardır ki, mekâna kimliği ile anlam katar, mekân kendisi ile tanımlanır. Kütahya'da da bunun pek çok örnekleri bulunur. Mesela Kütahya Mevlevihanesi, Vacidiye Medresesi, Evliya Çelebi, Sun'ullâh-ı Gaybî ve Ergun Çelebi şehrin önemli değerleri arasındadır. Ancak şehir hayatı, toplumsal değişme ve özellikle küreselleşme süreci pek çok değeri aşındırdığı gibi bu değerleri de aşındırmıştır. Bu değerlerden biri de toplumun veya şehrin tarihinde yer tutan önemli şahsiyet ve mekânlardır.

Bu çalışma öncelikle sosyolojik olarak şehir ve değer kavramları ele alınmıştır. Daha sonra araştırma Kütahya Mevlevihanesi, Ergun Çelebi, Sun'ullâh-ı Gaybî örneklerinden hareketle bu değerlerin günümüz kolektif tasavvurundaki değeri ve yerini tespit etmeye çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Modernleşme, Küreselleşme, Değer, Ergun Çelebi, Sun'ullâh-I Gaybî

\* Makale Gönderilme Tarihi: 02.12.2018 / Makale Kabul Tarihi: 29.12.2018 / Makale Yayın Dönemi: Aralık 2018

Doi: 10.20486/imad.501277

*Tarihi Şahsiyetler ve Mekânların Günümüz Kolektif Tasavvurundaki Değeri ve Yeri (Kütahya İli Örneği)* isimli çalışma Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri kapsamında 2015/58 proje nolu alan araştırması esas alınarak hazırlanmış ve bazı güncellemeler yapılmıştır.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Ayrıca intihal tespiti için program kullanılmıştır.

\*\* Dr. Öğretim Üyesi, Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Kütahya, Türkiye / e posta: [umit.akti@dpu.edu.tr](mailto:umit.akti@dpu.edu.tr) / ORCID: 0000-0002-4301-1813

### **Abstract**

Every society has some value judgements such as moral, aesthetic, theological, ideological etc. Embodiment of these valuable things are individuals and places that went down in history. Relation between historical places and individuals, beyond an ordinary one, has a feature that provides the city and its people with identity and character. Relation between place and individual has an effect on formation of identity. Because place is the key element of his or her identity. There are some unique people who add meaning to the places with their identities, the places are depicted with them. There are lots of examples of this. For instance Kütahya Lodge of Mevlevi Dervishes, Vacidiye Madrasah and Evliya Çelebi, Sun'ullâh-ı Gaybî and Ergun Çelebi are among the people of great merit. However, urban life, social variation and particularly globalization has eroded these merits as it eroded lots of many other merits. One of these values is the important personalities and places in the history of society or city.

In this study primarily city and merit terms were discussed sociologically. Secondly, the study tries to find the places and values of Kütahya Lodge of Mevlevi Dervishes, Sun'ullâh-ı Gaybî and Ergun Çelebi in the present day collective idea. After the theoretical application and questionnaire carried out it is found out that merits that belong to the city is directly proportional to the educational and information levels of the people.

Key words: Modernization, globalization, value, Ergun Çelebi, Sun'ullâh-ı Gaybî.

### **Giriş**

Toplumsal değişmelerin kültürel değerleri de değişime uğrattığı kaçınılmaz sosyolojik bir vakıadır. Değişimin kültür ve kimlik üzerindeki aşındırıcı etkisinin azaltılması toplumun sahip olduğu değerlerin yeniden ihyasıyla mümkün olabilir. Genelde her toplumun, özelde ise her şehrin tarihinde yer tutan önemli şahsiyet ve mekânlar bu değerlerdendir. Bu değişimi tespit etmek üzere yapılan araştırma teorik ve ampirik olmak üzere iki bölümden meydana gelmektedir. Teorik bölümde din ve sosyal bilimlerde kullanılan bilgi toplama vasıtalarından dokümantasyon metot ve teknikleri kullanılmıştır. Deneysel bölümde ise anket ve mülakat yolu ile elde edilen veriler değerlendirilmiştir.

Kültürün oluşması ve korunması onun nesilden nesile aktarılmasıyla mümkündür. Nitekim davranışlar tekrar edildikçe bir süre sonra norm ve modele de dönüşür. (Fichter, 1994; 142) Günümüzde özellikle genç kuşaklarda, kültürel değerlerimizle bağdaşmayan birçok tutum ve davranış örnekleriyle karşılaşyoruz. Bunun nedenlerinden birinin de insanımıza, gençlerimize kültürümüzden örnek olabilecek model karakterlerin yeterince sunulmaması olduğunu söylemek gerekir. (Abuzar, 2009; 446).

Kültürel mirasın aktarılmasında bu bakımdan tarihi şahsiyet ve mekânların önemi büyüktür. Sun'ullah-ı Gaybî, Ergun Çelebi ve Kütahya Mevlevihanesi de kültürel mirasın gelecek nesle aktarılmasında rol model olması bakımından ehemmiyetlidir. Böylece zaman içinde yozlaşan kurumlardan mesela mürşitlik gibi müesseseler de sahtesi ile hakikisini ayırt etmeleri için gerçek hüviyetiyle halkın tercihlerine sunulabilir. (Coşkun, 2014; 174) Sosyoloji etki sahibi insanları iki şekilde ele alır. Bunlar ya rasyonel yollarla ya da karizma yoluyla toplumda bir iz bırakan veya icraat yapan kimselerdir. Karizma sahibi insanlar kendine göre bir işe el atar ve taşıdığı misyona dayanarak bir çevre oluşturmaya çalışır. (Weber, 1989; 327) Toplumların en sıkıntılı dönemlerinin doğal önderleri başka kimseler tarafından sahip olunamayacak bedence ve ruhça özel yeteneklere sahip kimseler olduğuna inanılır. Karizmatik kimseleri incelemedeki amaç onların yaptıklarının tarihteki kurumlara ne ölçüde mal oldukları ve süreklilik kazandıklarını anlamaktır. (Çapçioğlu v.d, 2010; 59) Sosyoloji karizma sahibi kimselerin bireysel üstün özelliklerinden ziyade tüm toplumu tesir altına alacak ortaya koydukları değer ya da etkiyle ilgilenir. Onların ortaya koyduğu değer ve etkiler kimi zaman kişilerin sağlığında değil de daha sonraki dönemlerde geride bıraktıkları eserleri sayesinde de ortaya çıkabilir. Nitekim bugün sanat ve edebiyat dünyası için önemli ressam, müzisyen veya yazarların ölümlerinden sonraki etkileri sağlıklarındaki tesirlerinden daha fazla olmuştur. Bu bakımdan karizmanın etkisi hem kişinin bireysel özellikleri hem de ortaya koyduğu değerler ve etkileri bakımından ele alınması gerekir.

Toplumsal değişme özellikle günümüzde hızlı küreselleşme süreci bugün kıymetli olan bir şeyi çok kısa bir süre sonra değersiz hale getirebilmektedir. Hatta yaşanan bazı toplumsal hadiseler üzerinden bir hafta, belki bir gün bile geçmeden değerini ve güncelliğini kaybetmektedir. Mesela insanca yaşama şartlarından mahrum bir gariban birkaç gün yardımlaşmayı gündeme getirip konuyu değerli bir hale getirirken, sonraki günlerde unutulup gitmektedir. Çok önemli bir tarihi hadisenin yıldönümünde görülen toplumsal coşkunun etkisi, kısa sürede günlük rutin işler içinde anlık yaşanıp bitmektedir. Toplumların geneli veya bir kısmı için değer taşıyan mekanlar, olaylar, şahsiyetler ve onların ortaya koyduğu değerler de zaman içinde etkinliğini kaybetmektedirler.



Tarihi şahsiyet ve mekanlarla ilgili değerlendirmelerden önce sosyolojik olarak ‘değer’in ne olduğu üzerinde durmak gerekir. Sosyolojik açıdan ‘değer’ nelerin ‘değerli’, nelerin de ‘değersiz’ olduğu, bir konuda ne yapılması ve nasıl yapılması hakkındaki toplumsal veya bireysel fikir, inanç ve kabullerdir. Değer, kendimizde veya etrafta olup bitenler hususunda mesela ahlâkî, estetik, teolojik, ideolojik vb. yargılardır. Aynı zamanda değerler, olup bitenlerin ne ve nasıl olduğuna, ne ve nasıl olması gerektiğine dair kıymet biçici düşüncelerdir. Bir toplumun inşası da bu iyi tanımlanmış ilkelerle mümkün olabilir. Aksi takdirde bir insan toplumundan değil de bir insan kalabalığından söz edilebilir. Bunlar aynı zamanda insan davranışlarının hedeflerini de gösterirler. Bu ilkelere sosyal bilimciler ve sosyologlar, ortak bir terimle, ‘değer’ adını verirler. (Çiftçi, 2012; 145) Ancak bu sayede insanlar farklı değerlere sahip olsalar bile toplumda uyum içinde yaşayabilirler. Çünkü bireyler hangi durumda diğerinin nasıl davranacağı konusunda öngörü sahibidir. Farklı bir toplumsal değerle karşılaştıklarında, kendileri için kasıtlı bir durum olarak görmezler. Bunun en iyi örneğini kendi kültürümüzün dışında başka bir toplumda bulunduğumuzda anlarız. Mesela bazı nezaket ya da tören kurallarının yalnız başına anlamları yoktur. Bu bakımdan gülünç de görünebilirler. (Doğan, 2010; 318) Geçerli olduğu toplumda gayet anlamlı ve değerli olmalarına rağmen, o toplumdaki olmayan biri için hiçbir değer ifade etmez.

Diğer taraftan bir toplumun değerleri anlamlı bir bütüne bir nevi “ortak dünya görüşü”ne de atıfta bulunur. Kişilerin çoğunluğu değerler üzerinde uzlaşmıştır. Toplum bu değerleri ortak refahın korunması ve sosyal gereksinimlerin karşılanması gereği olarak görür. Bu sayede onun üyeleri davranışların yönü hakkında hiç değilse asgarî uzlaşma içerisinde bulunabilirler. Böylece toplumsal davranışlar olabildiğince istikrarlı ve başkalarınca tahmin edilebilir hale gelebilir. (Çiftçi, 2012; 146; Fichter, 1994; 143) Değerler kısaca bir toplumun var olma ya da hareket etme tarzıdır. (Doğan, 2010; 317) Bu yüzden, toplumun devamlılığı onu meydana getiren fertlerin belli müşterek kabullere sahip olmalarını gerekli kılar. Bu bakımdan değerler toplumlar için hayati ehemmiyete sahiptir. ‘Değerler’ neyin istenip neyin istenmediğinden başlayıp renk, din ve ideolojiye, bazen kutsal bir varlığa veya Tanrı’ya, toplumsal yükümlülükleri yerine getirmenin aşına bir yoluna (mesela anne ve babaya saygıya, borca sadık kalmaya ...) göndermede de bulunabilir. (Çiftçi, 2012; 147) ‘Değerler’ aynı zamanda kişileri toplum

içinde bir yere yerleştirmeye de yarar. Kişilerin statüleri bu değerlere göre belirlenir. Kişilerin nesnel değerlendirmelerinde aile, soy, servet, eğitim, din ve biyolojik belirleyiciler kullanılabilir. (Fichter, 1994; 143) Bu bakımdan değerler soyut duygu ve ideallerden (Günay, 2003; 27) başka dini bir lidere veya onun gösterdiği yolda ilerlemeye de atıfta bulunabilir. Belli bir dini grubun mensupları için o grubun lideri ve kendilerine has ritüelleri yani dini hayatı yaşama biçimleri (tarik=yol) onlar için değerlidir. Dini grubun ortaya çıktığı zaman süreci (mesela Asr-ı Saadet), grup liderinin ikamet ettiği şehir, grubun ilk temellerinin atıldığı mekân veya ilk toplanma yerlerinden, grup liderinin kullandığı eşyalara kadar sayılabilecek pek çok şey, bu gruba mensup kimseler için kıymetlidir. Bu bakımdan toplumsal değerlerin hayatın bütün alanlarında bir karşılığı bulunabilir.

Toplumların inşası da bu ilkelere bağlı olduğu kadar zaman içerisinde kendisine atfedilen değerleri yitirebilirler. Özellikle içinde yaşadığımız küresel çağda değer kaybı daha hızlı yaşanmaktadır. Onların yeniden toplumun dikkatine sunulması gerekir. Bu çalışma neticesinde ortaya çıkan tespitler kültürel yozlaşmanın etkileri, dini ve kültürel geleneğin gelecek nesillere aktarılması konularında katkı sağlayacak veriler içermektedir.

Çalışma, araştırma evreni Kütahya ilindeki tarihi mekân ve şahsiyetlerin kolektif şuurdaki yerini tespit ve tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Tarihi mekânlar ve şahsiyetlerle halk arasındaki ilişkiyi sıradan, basit halk dindarlığının yansıması olarak görmemek gerekir. Zira bu ilişki, şehre ve halkına kimlik ve kişilik kazandıran bir ilişkidir. Kimlik-mekân ilişkisi ile ilgili yapılan bir değerlendirmede; “Kimlik belirlenirken mekân – şahıs ilişkisinde şöyle bir ikilem vardır: Bazı mekânlar vardır ki, insanlar aidiyetlerini belirtirken oraya ait olmak orali olmak oranın kimliğini taşımak önceliklidir. Zira mekân kimliğin baş ögesidir. Buralar ‘*kimlik mekânları*’dır. Bazı kişiler de vardır ki, mekâna anlam katar, mekân kendisi ile tanımlanır, kendi kimliğini katar, adeta damgasını vurur. Bunu eskiler “*şerefu’ul-mekân bi’l-mekin veya şerefu’l-mekin bi’l-mekân*” şeklinde ifade etmişlerdir” (Aydemir, 2017; 684).

Yaşanan hızlı toplumsal değişmelerle birlikte toplumun şehrin değerlerine yabancılaştıklarına dair de bir kanaat oluşmaktadır. Toplumun şehrin değerlerine

yabancılaşması demek, kimliksizleşme, tarihinden ve benliğinden asimile olmak demektir. Bu sürecin tespiti ile ilgili olarak literal bulgular incelendiğinde şehrin sahip olduğu değerlerin kolektif şuurdaki yeri hakkında önemli bulgulara ulaşılmaktadır. Toplumun kolektif şuurunda yer etmiş, topluma kimlik ve kişilik kazandıran, kültürün şekillenmesi ve yeni nesiller tarafından özümsemesinde önemli rolü olan, toplumun değişim ile birlikte devamlılığını sağlayan bu değerlerle ilgili farkındalık oluşturmak ve bu değerleri korumak için bilimsel ve akademik çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu çalışma böyle bir eksikliği gidermeyi amaçlamaktadır.

### **1.1. Ergun Çelebi ve Kütahya Mevlevihanesi**

Kütahya Mevlevihane'sinin tarihi Sultan Veled'e kadar uzanır. Halkın Kütahya fatihi adını verdiği Emir İmmeddin Hazer Dinari tarafından, şeyhinin arzusu üzerine, inşa ettirilmiştir. (Özönder, 2014; 69) Günümüzde Dönenler Camii olarak bilinen ve Ergun Çelebi'nin medfun bulunduğu mekâna 1237-1243 yılları arasında Hazer Dinari kendi ismiyle anılan bir mescit inşa ettirir. Önce Ergun Çelebi'nin, ardından diğer postnişinlerin buraya defnedilmesiyle mescit Ergun Çelebi Türbesi'ne dönüşür. Kuzeyine de semahane inşa edilerek mevlevihanenin ilk kuruluşu gerçekleşir. Farklı tarihlerde onarım geçiren mevlevihane 1959'da esaslı bir onarımdan sonra Dönenler Camii olarak kullanılmaya başlanır. (Parlak, (2003) 1-2) Kütahya Mevlevihanesi'nin gerek Germiyanoğulları döneminde gerekse Osmanlı döneminde il merkezinden köylerine kadar şehrin sosyo-kültürel hayatında önemli etkileri olmuştur ( Özönder, 2014; 70).

### **1.2. Sun'ullah-ı Gaybî (ö. 1087/1676)**

Kütahya'da doğmuş daha sonra İstanbul'a giderek Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'ye intisap etmiştir. Babası Kütahya'da müftülük yapan ve Müftü Derviş diye tanınan Ahmed Efendi, Elmalılı Sinân-ı Ümmî'nin halifesidir. Dedesi Şeyh Beşir Efendi, Çavdar Şeyhi lakabıyla tanınır. Sünbüliyye tarikatının pîri Sünbül Sinan'ın halifesi olan büyük dedesi Kalburcu Şeyhi Pîr Ahmed'tir. Tahsilini muhtemelen

çocukluk ve gençlik dönemlerini geçirdiği Kütahya'da yapmıştır. Sun'ullah-ı Gaybî, İstanbul'a babasının tavsiyesi üzerine İbrâhim Efendi'ye intisap etmek için gitmiş ve dinî ilimlere dair iyi bir eğitim almıştır.

İbrâhim Efendi'nin 1065'te (1655) vefatından sonra Kütahya'ya dönerek Bayramî-Melâmî (Hamzavî) çizgide eserler telif eden Sun'ullah-ı Gaybî 1076'da (1665) tekrar İstanbul'a gidip bir süre daha burada kalmıştır. Gaybî'nin ölüm tarihi belli değildir. Son eseri Risâle-i Esmâ'yı 1087'de (1676) yazmış olduğuna göre bu tarihten sonra vefat etmiş olmalıdır. Kütahya Musallâ Kabristanı'nda bulunan türbesi şehrin önemli ziyaretgâhlarından.

Sun'ullah-ı Gaybî, Türk tasavvuf şiirinin önemli temsilcilerinden biridir. M. Fuad Köprülü onu Yûnus Emre takipçileri arasında sayar.

Eserleri: 1. Divan. 2. Sohbetnâme. 3. Tarîku'l-hak fî teveccühi'l-mutlak. 4. Rûhu'l-hakîka. 5. Bîatnâme. 6. Risâle-i Halvetiyye ve Bayramiyye. 7. Mekârimü'l-ahlâk fî tarîki'l-uşşâk. 8. Akâidnâme. 9. Risâle-i İlm ü Amel. 10. Risâle-i Esmâ.

“Hudâ rabbim nebim hakkâ Muhammed'dir. Resûlullah / Hem İslâm dînidir dînim kitâbımdır kelâmullah” beytiyle başlayan ilmi hal niteliğinde elli iki beyitlik bir manzume Gaybî'nin eserleri arasında zikredilmektedir. Kütahya'da basılan bu manzumenin (1307) XX. yüzyılın başlarına kadar Kütahya halkının çoğu tarafından ezbere bilindiği belirtilmektedir. (Aydemir, 2017; 684). (Kemikli B., 2009a; 1-76; 2013; 15-43; 2009b; 532-533). Ancak divan nüshalarının hiçbirinde yer almaması, eski tarihli nüshasının bulunmaması, bütün şiirlerinde “Gaybî” mahlası olduğu halde bu şiirin mahlassız olması, ayrıca Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Mârifetnâme*'sinde “Hakkı” mahlasıyla 114 beyit halinde yer alması manzumenin Gaybî'ye aidiyetini şüpheli hale getirmekteyken Kemikli tarafından eserin metni ve içeriğine dair yapılan ayrıntılı bir inceleme bu şüpheleri ortadan kaldırmıştır (Kemikli B., 2001; 3-4).

## 2. Araştırma Metodu:

Araştırmanın ampirik bölümünde anket ve mülakat teknikleri olmak üzere iki metot tercih edilmiş, uygulama için de iki uygulama örnekleme üzerinde çalışılmıştır. Araştırmanın birinci örnekleme Ergun Çelebi İmam Hatip Ortaokul öğrencileri diğerini

ise Gaybî Efendi Mahallesi sakinleri oluşturmaktadır. İlgili örneklerin şehrin tarihi platosunda yer alan ve halk tarafından Dönerler Camii olarak bilinen Mevlevihane ve onun postnişi Ergun Çelebi ile günümüzde bir mahalleye ismini vermiş ve türbesi de aynı mahalledeki Musalla Kabristanı'nda bulunan Sun'ullah-ı Gaybî isimleriyle örtüşmesi özellikle tercih edilmiştir. Böylece insanların yaşadıkları mekânların isimleri ve onların tarihi değerleriyle ilgili farkındalıkları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın örnekleminin ilk kısmında öğrencilerin tercih edilme sebebi modern şehir hayatı ve hızlı değişim sürecinin en çok onları etkilediği gerçeğidir. Ayrıca çocuklar ve gençler eğitim ve öğretim hayatına başladıkları andan itibaren çevre ve okul aileden daha önemli bir etkiye sahiptir. Ailelerin seçtiğimiz örneklemelere ait spesifik bir konuda bilgi sahibi oldukları varsayılacak olsa bile, bu türden bilgiyi ev ortamında çocuklarına aktarmaları oldukça zor görünmektedir. Çünkü sosyal yönü bu denli güçlü değerler ancak daha programlı ve sistemli eğitimin verildiği bir kurum olan okullarda verilebilir (Aydın, 2012; 45). Çünkü genç nesillerin toplumun kültüründen pay alarak yetişmelerinde sorumluluk, yetişkinler ve Milli Eğitime aittir (Erkal, 1984; 99). Bu gerçeklerden hareketle araştırmanın örnekleminin bir bölümünü ortaokul öğrencileri olarak belirledik.

Araştırma konusuyla aynı ismi taşıyan okuldaki öğrencilerin bilinç düzeyinin düşük veya yüksek olması, şehrin değerleriyle ilgili bilgi düzeyleri hakkında genel tespitler yapma imkânı verecektir. Çalışmamızın temel varsayımı, “Mevlevihane, Ergun Çelebi, Sun'ullah-ı Gaybî kültürel bir değer olarak günümüzde yeterli karşılığı bulunmamaktadır” ifadesidir.

Ergun Çelebi İmam Hatip Orta Okulu'nda uyguladığımız anket 5, 6 ve 7. sınıflardan şube sayıları dikkate alınarak toplam 115 öğrenciye uygulandı. Okulda geçirdikleri süre ve bilgi düzeyleri beşinci sınıflara göre daha ileri düzeyde olan yedinci ve altıncı sınıflar, ankette daha yüksek oranda temsil edildiler. Ancak yeni olsalar da beşinci sınıfları ihmal etmemiz söz konusu olamazdı. Onları da diğer sınıflara göre daha düşük bir oranda anketimize dâhil ettik.

Anketimize katılan öğrencilerin cinsiyet dağılımı, 57'si kız, 58'i ise erkek öğrenci olmak üzere, bir farkla neredeyse eşit düzeyde gerçekleşmiştir.

Mülakat metodunu tercih ettiğimiz araştırmamızın ikinci uygulama örneğini de tarihe mâl olmuş bir şahsiyetin ismini taşıyan Gaybî Efendi Mahallesi sakinleri olarak belirledik. Böylece iki örnek arasında daha isabetli karşılaştırmalar yapabilmeyi hedefledik.

Mülakatlarımız özellikle Sun'ullah-ı Gaybî'nin türbesinin bulunduğu Musalla Mezarlığı merkez alınarak çevre mekânlarda gerçekleştirildi. Halkın arasında böyle bir çalışmanın yapılmasının güçlüğünden dolayı mülakat uygulamasında rastgele örnek tercih edildi.

Sonuçlar (bulgular) bölümünde önce Ergun Çelebi İmam Hatip Orta Okulu'nda yaptığımız anket uygulaması daha sonra ise Gaybî Efendi Mahallesinde mülakat metodu ile gerçekleştirdiğimiz görüşmenin değerlendirmesi yer almaktadır.

## **2.1. Sonuçlar (Bulgular):**

Yaptığımız alan araştırması sonucunda elde ettiğimiz bulgular tarihi şahsiyetler ve mekânların günümüz kolektif tasavvurundaki değeriyle ilgili hem öğrenci düzeyinde hem de halk düzeyinde insanların konuyla ilgili bilgi düzeyinin niteliğini sorgulayan önemli bulgulara ulaşmıştır. İki aşamalı gerçekleştirdiğimiz alan araştırmamızın önce Ergun Çelebi İmam Hatip Ortaokulu'nda uygulanan anketin, daha sonra rastgele örneklem tekniği ile yaptığımız mülakatların değerlendirmesini yapacağız.

### **2.1.1. Ergun Çelebi İmam Hatip Ortaokulu'nda Uygulanan Anket Sonuçları**

**Tablo 1: Cinsiyet Dağılımı**

	Sayı	Oran
Erkek	58	%50,4
Kadın	57	%49,6
Toplam	115	%100

Anketimize katılan öğrencilerin cinsiyet dağılımı, 57'si kız, 58'i ise erkek öğrenci olmak üzere gerçekleşmiştir. Bu dağılım, cinsiyet değişkeninin değerlendirilmeye yansımalarını eşit düzeyde gerçekleştirebilecek bir orandır.

**Tablo 2: Okuduğu Sınıflara Göre Dağılım**

	Sayı	Oran
5. Sınıf	37	%32
6. Sınıf	53	%46
7. Sınıf	25	%22
Toplam	115	%100

Anketi uyguladığımız okulda katılım sınıf mevcutlarına göre farklılık göstermiş beşinci ve altıncı sınıflar yedinci sınıflara göre daha yüksek oranda temsil edilmişlerdir. Bu dağılımların da temsil ettiği sınıf düzeyinin algı, görüş ve değerlendirmelerini yansıtacak düzeyde olduğu söylenebilir.

**Tablo 3: Memleket**

	Sayı	Oran
Kütahyalıyım	106	%92
Kütahyalı değilim	9	%8
Toplam	115	%100

Ankete katılan öğrencilerin %92'sinin ailesinin Kütahyalı olması ise anket sonuçlarını değerlendirme bakımından önemli bir katkı sağlamıştır. Çünkü şehrin değerleri ile ilgili bir yabancının bilgi düzeyinin az olması makul görülebilirken, aynı şehrin insanı bakımından bu durum kültürel bir aşınmanın sonucu olarak değerlendirilebilir.

**Tablo 5: Okulunuza adını veren Ergun Çelebi'nin kim olduğunu hiç merak ettiniz mi?**

	5. Sınıf		6. Sınıf		7. Sınıf		Toplam	
	Sayı	Oran	Sayı	Oran	Sayı	Oran	Sayı	Oran
Evet	32	%28	41	%36	16	%14	89	%78
Hayır	5	%4	12	%10	6	%5	23	%19
Cevapsız	3	%2	--	--	--	--	3	%3

Öğrencilerin %78 oranında okullarının adını merak ediyor olmaları dikkat çekicidir. Bu durum onların öğrenme merakının yanında konuyla ilgili bilgi eksikliğini de göstermektedir. Nitekim bir sonraki soruya verilen cevaplar bu ihtimali doğrular niteliktedir.

**Tablo 6: Okulunuza adını veren Ergun Çelebi'nin kim olduğunu biliyor musunuz?**

	5. Sınıf		6. Sınıf		7. Sınıf		Toplam	
	Sayı	Oran	Sayı	Oran	Sayı	Oran	Sayı	Oran
Büyük bir komutandır	--	--	--	--	--	--	--	--
Büyük bir devlet adamıdır	6	%5	--	--	--	--	6	%5
Mevlana'nın torunudur	4	%3	23	%20	23	%20	50	%43
Okulumuzu yaptıran kişidir	10	%9					10	%9
Bilmiyorum	24	%21	22	%20	3	%2	49	%43

Doğru cevap “Mevlana'nın torunu” olup, soruda farklı tercihte bulunanların toplam oranı %57'dir. Bu oran öğrencilerin okullarının ismi hakkında önemli oranda bilgi eksikliğini göstermektedir. Doğru şıkkı tercih edenlerden dört beşinci sınıf



öğrencisi hariç tutulursa altıncı ve yedinci sınıflar %40 oranında bu soruyu doğru cevapladıkları görülür.

**Tablo 7: Tablo 3, Ergun Çelebi nerelidir?**

	5. Sınıf		6. Sınıf		7. Sınıf		Toplam	
	Sayı	Oran	Sayı	Oran	Sayı	Oran	Sayı	Oran
Arabistanlı	--	--	--	--	--	--	--	--
İstanbullu	--	--	--	--	1	%0,5	1	%0,5
Konyalı	3	%3	19	%17	1	%0,5	23	%20,5
Kütahyalı	12	%10	9	%8	18	%15	39	%34
Bilmiyorum	22	%19	13	%11	5	%4	40	%35
Cevapsız	12	%10	--	--	--	--	12	%10

Ergun Çelebinin nereli olduğuna dair soruya verilen cevaplardan “Kütahyalı” ile “bilmiyorum” şıkları neredeyse eşit oranda dağılmıştır. Ancak “bilmiyorum” tercihinde bulunanlardan beşinci sınıflar olup ilköğretim ikinci dört yıla yeni başladıkları dikkate alınırsa bu oran makul görülebilir.

**Tablo 8: Ailenizde, akrabalarınızda veya çevrenizde Ergun ismini taşıyan birileri var mı?**

	Sayı			Oran	Toplam
	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf		
Evet bir kişi var	7	5	3	%14	15
Evet iki kişi var	0	2	1	%2	3
Evet üç kişi var	0	0	0	%1	2
Hayır	30	45	20	%83	95

Ergun isminin kullanım yaygınlığını tespit etmek için sorduğumuz soruda elde ettiğimiz %17'lik olumlu sonuç, kullanılan pek çok isim çeşitliliği içinde önemli bir oran olarak değerlendirilebilir.

**Tablo 9: Ergun Çelebi'yle anılan herhangi bir mekân biliyor musunuz?**

	Sayı			Oran	Toplam
	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf		
Evet biliyorum	3	9	2	%12	14
Hayır bilmiyorum	35	43	23	%88	101

Kütahya'da Ergun Çelebi ismini taşıyan sokak, park ve okul gibi mekânlar bulunmaktadır. Öğrencilerin bu mekânlarla ilgili farkındalıklarını tespit etmek üzere sorduğumuz soruya %88 oranında öğrenci bu ismi taşıyan herhangi bir mekânı bilmediklerini ifade etmişlerdir.

Bir sonraki soruda sorulan “cevabınız evet ise belirtiniz” açık uçlu sorusuna cevap veren öğrencilerden ikisi Ergun Çelebi Mevlevihane'sini, 11 öğrenci ise okullarının adını yazmıştır. Aynı açık uçlu soruya 23 öğrenci ise olumsuz cevap vermiştir.

**Tablo 10: Ergun Çelebi ile ilgili ilk bilgiyi nereden edindiniz?**

	Sayı			Oran	Toplam
	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf		
İnternette	2	10	4	%14	16
Öğretmenlerimden	6	10	14	%26	30
Ailemden	16	23	4	%38	43
Okulumdaki bilgi panosundan	0	2	1	%2	3
Herhangi bir bilgiye sahip değilim	13	8	2	%20	23

Konuyla ilgili beşinci ve altıncı sınıfların bilgi kaynağı olarak birinci sırada ailelerinin olduğu görülmektedir. Beşinci sınıfların okula yeni kayıt yaptırıldıkları dikkate alınır, bu tür bir soruyu farklı branş öğretmenlerinden hangisine sormaları

gerektiği konusunda tercihte bulunamadıkları düşünülebilir. Ancak altıncı sınıfların oranının da oldukça yüksek olması bu yaş gurubunun hala ailelerini bilgi kaynağı olarak görmeleri dikkat çekicidir. Çalışmamızın başında ifade ettiğimiz, sosyal yönü güçlü değerlerin programlı ve sistemli bir kurum olan okullarda verilebileceğinden hareketle ailelerin konuyla ilgili bilgi düzeyleri hakkında kanaat edinmemize katkı sunmaktadır.

**Tablo 11: “Mevlevihane” ne demektir biliyor musunuz?**

	Sayı			Oran	Toplam
	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf		
Evet	1	5	1	%6	7
Hayır	36	48	24	%94	108

Mevlevihane ile ilgili öğrencilerin yeterli bilgi düzeyine sahip olmadıkları söylenebilir.

**Tablo 12: Kütahya’da bir mevlevihane olduğunu biliyor musunuz?**

	Sayı			Oran	Toplam
	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf		
Evet	5	11	3	%17	19
Hayır	32	42	17	%79	91
Cevapsız	3	1	1	%4	5

Kütahya’da bir mevlevihane bulunduğunu biliyor musunuz? Sorusuna 19 olumlu cevap verilirken, “cevabımız evet ise neresi olduğunu yazınız.” şeklindeki 14. açık uçlu soruya aynı oranda doğru cevap verilmediği tespit edilmiştir. Altıncı sınıflardan üç, yedinci sınıflardan ise bir öğrenci ‘Dönenler Cami’ cevabını vererek toplamda dört öğrenci bu mekânı doğru bilmiştir. Çünkü Mevlevihane 1959’dan beri cami olarak kullanıldığından halk arasında Dönenler Camii olarak bilinmektedir. Yedinci sınıflardan bir öğrenci ise Konya cevabını vermiştir.

**Tablo 13: Dönerler Camii'ne hiç gittiniz mi?**

	Sayı			Oran	Toplam
	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf		
Hayır	18	15	4	%32	37
Evet, bir defa	8	16	2	%23	26
Evet, iki defa	0	5	3	%7	8
Evet, pek çok defa	11	16	12	%34	39
Cevapsız	2	1	2	%4	5

Dönerler Camii'ne gidip gitmedikleri sorgulandığında, hiç gitmeyenlerin ve bir defa gidenlerin oranının beşinci ve altıncı sınıflarda yoğunlaştığı görülmektedir. Beşinci sınıflar için bu durum yaşları itibariyle daha makul iken altıncı ve yedinci sınıflar için aynı değerlendirmeyi yapmak zor görünmektedir. Çünkü İmam Hatip Orta Okulu'na devam eden öğrencilerin ailelerinin veya okullarının tarihi niteliğe sahip camilerle ilgili farkındalık oluşturmak üzere bir gezi yapmaları beklenirdi.

**Tablo 13: Ailenizle birlikte gezdiğiniz şehrinizdeki tarihi mekânlardan üç tanesinin adını yazınız.**

	Sayı	Oran
	Tüm Sınıflar	
Ulu Camii	28	%24
Kütahya Kalesi (Hisar)	26	%23
Arkeoloji Müzesi	23	%20
Macar Evi	15	%13
Dönerler Camii	14	%12
Kütahya Konakları vb.	9	%8
Toplam	115	%100

Anketimizde “Ailenizle birlikte gezdiğiniz şehrinizdeki tarihi mekânlardan üç tanesinin adını yazınız” şeklinde açık uçlu bir soru sorduk. Bu soruya verilen cevaplar tercih sırasına göre tabloda gösterilmiştir. Dönerler Camii %12 öğrencinin tercihiyle

beşinci sırada yer almıştır. Ziyaret edilen mekânlar içinde araştırmamıza konu olan Mevlevihane'nin (Dönerler Camii) beşinci sırada yer alması çalışmanın varsayımı "Mevlevihane, Ergun Çelebi ve Sun'ullah-ı Gaybî kültürel bir değer olarak günümüzde yeterli karşılığı bulunmamaktadır" ifadesini desteklemesi bakımından anlamlıdır. Ancak ziyaret edenlerden buranın bir mevlevihane olduğunu bilenlerin sayısı sadece dört öğrenci ile sınırlı kalması ise "Mevlevihane ve Ergun Çelebi kültürel bir değer olarak günümüzde yeterli karşılığı bulunmamaktadır" temel varsayımı güçlendirmektedir.

## 2.2. Gaybî Efendi Mahallesi'nde Uygulanan Mülakat Sonuçları

Mülakat uyguladığımız kimseler farklı meslek gruplarına ve eğitim düzeylerine sahip bireylerden oluşmaktadır. Tamamı ise Kütahyalı ve Gaybî Efendi Mahallesinde oturan sakinler şeklinde tespit edilmiştir. Bu mahallede oturma süreleri ise 4 yıl ile 62 yıl arasında değişmektedir. Eğitim durumları, büyük oranda ilkokul ile lise düzeyinde olup üniversite mezunu olanların oranı ihmal edilebilecek kadar düşük bir oranda gerçekleşmiştir.

Görüşme yaptığımız mahalle sakinlerine Gaybî ile ilgili yönelttiğimiz "Mahallenize ismini veren şahıs ile ilgili olarak aşağıdakilerden hangisini söyleyebilirsiniz? Sorumuza %30 gibi bir oranda bilmiyorum cevabı aldık. Kalan %70 oranında cevap ise komutan, paşa, mübarek bir zat, Mevlana'nın torunu, Alevi dedesi şıklarından ya mübarek bir zat veya kendi ifadeleri ile evliya olarak cevaplandı. Bu soruyu "bilmiyorum" diye cevaplayanların eğitim düzeyleri ilk ve ortaokul, meslek grupları ise serbest meslek ve işçi olarak tespit edildi. Şıklarımızdan biri 'Alevi dedesi' olarak özellikle konuldu. Çünkü Gaybî'nin dedesi Pir Ahmed Beşir Efendi günümüzde bazı "Aleviler tarafından itibar edilen bir kişi olup adına 2009 yılından beri "Ulusal Pir Ahmet Efendi Anma ve Kültür Festivali" düzenlemesi" (Türkel, 2016; 1) Gaybî'nin de halk arasında genellikle alevi olarak bilinmesine yol açmaktadır. Bu gerçeklikten hareketle Gabî'nin de Alevi bir şahıs olarak görülüp görülmediğini tespit etmek istedik. Ancak anket uyguladığımız deneklerde Gaybî ile ilgili böyle düşünceye rastlanmamıştır. Mülakatlarımız esnasında Pir Ahmed'e dair sorularımızın cevapsız

kaldığını da dikkate alırsak bunun muhtemel nedeni Pir Ahmet ile Gaybî arasında bir akrabalık ilişkisi olduğunun günümüzde bilmemesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Gabî Efendi Mahallesi ile Sun'ullah-ı Gaybî arasında bir ilişkinin bulunup bulunmadığını sorduk. Bu soruyu cevaplayanların %20'lik bir oranı ikisinin aynı kişi olduğunu belirtirken, %80 oran ise bu soruya “bilmiyorum” cevabını vermiştir. Hâlbuki bu soruyu oluştururken mahallenin isminden çağrışımla iki isim arasında bir ilişki kurulabileceğini varsaymıştık. Anketimize katılanların eğitim düzeyleri %80 oranında lise ve daha alt düzeyde eğitim seviyesindeki deneklerden oluşması elde edilen sonucu anlamlı hale getirmektedir.

Kütahya'da halk düzeyinde Gaybî'nin “Hudâ Rabbim” şeklinde de tanındığını teorik bölümde belirtmiştik. Gaybî'nin günümüzde de bu isimle bilinmediğini sorguladık. Gaybî ile “Hudâ Rabbim” arasında bir ilişki olup olmadığını sorduk. %85 oranında “bilmiyorum” cevabını verirken, %10'luk bir oran ikisi arasında bir ilişki bulunmadığını belirtti. Ancak sınırlı oranda da olsa katılımcıların bir kısmı, Sun'ullah-ı Gaybî'nin medfun bulunduğu Musalla Mezarlığı'na yakın Hudarabbim Camii'ne atıfta bulundular. Böylece daha yakın zamana kadar Gaybî, halk arasında ‘Hudâ Rabbim’ ismiyle maruf iken bu isimlendirme günümüz kolektif tasavvurunda bir cami ismine dönüş durumdadır. Tıpkı Ergun Çelebi Mevlevihanesi'nin Dönenler Camii olarak bilinmesi gibi.

Sun'ullah isminin kullanılıp kullanılmadığını sorduğumuz sorumuza ise %98 gibi çok yüksek bir oranda hayır cevabı aldık. %2'lik küçük bir oran ise bu ismin kullanıldığını bildiklerini belirttiler.

Anketimizin en çok önemseyeceğim Gaybî'nin türbesinin neresi olduğu sorusunu en sona bırakmayı tercih ettim. Bu soruyu sona bırakmamızın sebebi katılımcıların diğer soruları bu sorunun etkisinde kalarak cevaplamalarını engellemektir. Soruyu cevaplayanların %10 gibi düşük bir oranı ya “bilmiyorum” veya “emin değilim” şeklinde cevaplarırken kalan %90'lık kesim ise Musalla Mezarlığı'nda medfun olduğu cevabını vermiştir. Bu soruya olumlu yanıt verenlerin bir kısmıyla derinlemesine yaptığımız söyleşiler esnasında Gaybî'nin türbesini ziyaretle ilgili soruma; mahalleye geldikleri ilk yıllarda bir defa ziyaret ettiklerini daha sonra da bir daha ziyaret için

gitmediklerini belirttiler. Ziyaret edenlere türbede bulunan Türkçe kitabeyi okuyup okumadıklarını sordum. Ancak olumlu bir cevap alamadım.

Konuyla ilgili olarak mahalle muhtarının görüşlerini de merak ettim. Çünkü Gaybî'nin adını taşıyan bir mahallenin yöneticisinin diğer vatandaştan daha fazla düzeyde bir bilgiye sahip olacağına dair bir beklentim vardı. Ancak onun da sahip olduğu bilgilerin diğer anket uyguladığımız deneklerle arasında ciddi bir fark olmadığını gördüm. Mülakatlarda Sun'ullah-ı Gaybî ile Gaybî Efendi arasındaki farkı mahallenin muhtarına sorduğumda bu soruya diğer deneklere göre aynı kişidir şeklinde gayet net cevap verirken, Hudâ Rabbim ile Gaybî Efendi arasındaki ilişkiyi bilmediğini belirtti.

### **3. Tartışma (Yorum)**

Bu araştırmada örneklem olarak seçilen iki farklı kesim dikkate alınarak anket ve mülakat yöntemleri birlikte kullanılmıştır. Tarihi şahsiyetler ve mekânların günümüz toplumunun kimliğindeki ve kolektif tasavvurundaki değeri ve yerini Kütahya ili evreninde değerlendirmeyi hedef alan araştırma, günümüz insanının geçmişle bağının somut örnekleri olan tarihi şahsiyetler ve mekânlarla ilgili farkındalıklarını ve toplumsal değişme, şehirleşme ve küreselleşmenin onların değerler üzerindeki etkisini irdelemektedir. Yapılan çalışma ile bu iki amaca ulaşma konusunda önemli bulgular elde edilmiştir.

İki bölümden oluşan araştırmanın birinci bölümünü bir Ergun Çelebi İlköğretim Okulu'nda kurumunda gerçekleştirdik. Elde ettiğimiz veriler dikkate alındığında öğrencilerin %73 gibi bir oranda belli başlı tarihi mekânları gezdiklerini tespit ettik. Ancak şehrin önemli değerlerinden biri olan mevlevihane hakkında öğrencilerin bilgi ve farkındalık eksikliğinin bulunduğu görüldü. Çünkü öğrencilerden %64 gibi bir oranın bu mekânı camii olarak ziyaret etmelerine rağmen, %83 gibi büyük bir orandaki öğrenci bu mekânın mevlevihane olduğunu bilmemektedir. Kanaatimizce en önemli sebeplerinden biri mevlevihanenin Cumhuriyet Dönemi'nden sonra 1959'dan itibaren camii olarak kullanılması sebebiyle öğrencilerin aileleri tarafından da Mevlevihane'nin cami olarak bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Mekanın cami veya mevlevihane olarak bilinmesindeki kargaşa, mekanın geçirdiği tarihsel süreçle ilişkilendirilebilir.

Ancak Ergun Çelebi ve onunla birlikte anılan misyonun yeterince bilinmiyor olması kimlik erozyonuna, değişim ile birlikte köklerinden uzaklaşan bir yabancılaşmaya ve dönüşüme işaret eder ki, bu süreç sosyal değişimin yönü ve gidişatını analiz etmekte göz önünde bulundurulması gereken önemli bir sonuçtur.

Çalışmamıza başlarken örneklem alanımızdan hareketle aile çevreleri ile ilgili de genellemeler yapabilmeyi hedeflemiştik. Bu genellenenin yapılıp yapılamayacağını test etmek üzere sorduğumuz “Ergun Çelebi ile ilgili ilk bilgiyi nereden edindiniz?” sorusundan elde ettiğimiz sonuç büyük oranda bize bu imkânı sundu. Çünkü öğrencilerin %38 gibi önemli bir oranı bilgi kaynaklarının aileleri olduğunu ifade etmişlerdir. Tercih ettikleri bu bilgi kaynağından alınan bilgiler diğer soruları doğru cevaplayamaya yeterli gelmemiştir. Ancak ankete katılan öğrencilerin bilgi kaynağı olarak %38 oranında aileyi tercih etmeleri, dolaylı da olsa incelediğimiz konuyla ilgili ailelerin görüşlerini değerlendirme imkânı verdi. Buradan hareketle ailelerin şehre ait değerler hakkında bir fikre sahip olduğu, ancak bunların tarihi arka planıyla ilgili yeterli bilgi düzeyi ve farkındalıklarının bulunmadığı söylenebilir. Aynı zamanda bu kanaatimizi Sun’ullah-ı Gaybî ile ilgili Gaybî Mahallesi sakinleriyle yaptığımız mülakat da güçlendirmiştir. Nitekim Gaybî’nin XX. yüzyılın başlarına kadar Kütahya halkının çoğu “Hudâ Rabbim” şeklinde de tanınmakta ve aynı isimle anılan manzum eseri ezbere bilinmekte iken günümüzde aynı mahallenin sakinleri Gaybî ile “Hudâ Rabbim” arasında bir ilişki olup olmadığını sorusuna %90 oranında “bilmiyorum” cevabını vererek bu tezimizi doğrulamıştır.

Yaptığımız araştırmada diğer bir tespit ise tarihi şahsiyetlere ait isimlerle ilgilidir. Bu şahsiyetlere ait isimlerinin kullanılma gerekçeleri doğrudan ismin sahibi şahısla ilişkili olmasa bile hala kullanılıyor olması, insanların tarihi geçmişle irtibatlarını kısmen de olsa devamını sağladığı kanaati verebilir. Toplumumuzda tarihte önemli şahsiyetlerin isimlerini kullanmak yaygın bir gelenektir. İsimler sadece şahıs ismi olmanın ötesinde aynı zamanda kültürel bir kodun da taşıyıcısıdır. Çünkü sıklıkla kişilere isminin anlamı ve kendisine niçin bu ismin verildiği ile ilgili sorular, ismin taşıdığı kültürel kodu birey ve toplumun hafızasında sürekli canlı tutar. Ancak



bugün “Sunullah” isminin Ergun ismine göre neredeyse hiç tercih edilmiyor olması, Gaybî hakkında halkın bilgi eksikliğini de kısmen daha anlamlı hale getirmektedir.

Ergun Çelebi İmam Hatip Orta Okulu’nda gerçekleştirdiğimiz ankette okullarının adını merak edip etmediğini sorduğumuz soruya %76 gibi bir oranda olumlu bir cevap alırken, Gaybî Efendi Mahallesi’nde gerçekleştirdiğimiz anket ve mülakatta bu oran %5 civarında gerçekleşmiştir. İki çalışma bu bakımdan karşılaştırıldığında öğrencilerimizin daha duyarlı ve dikkatli olduklarını göstermektedir. Ergun Çelebi İlköğretim Okulu’nda uyguladığımız ankette okula adını veren şahsın kim olduğuna dair soruya da %43 oranında “Mevlana’nın torunudur” doğru cevabı verilmiştir. Hâlbuki Gaybî Efendi Mahallesi sakinlerinin benzer bir soruya verdikleri cevabı kıyaslamak bile mümkün değildir. Bu karşılaşmayı yapmamın bir sebebi, anketi değerlendirirken ‘okula adını veren şahıs’ ile ilgili soruyu doğru cevaplayanların çoğunluğunun altıncı ve yedinci sınıflardan oluşmasıydı. Okulun müdür yardımcısıyla bu tespitimi paylaşarak, anketin uygulamasın esnasında bilgi alış verişinden şüphelendiğimi belirttim. Ancak aldığım cevap beni çok memnun etti. 2013-2014 Öğretim Yılı’nda okul müdürü, Ergun Çelebi ile ilgili bir program düzenlemiş, okulun Türkçe öğretmeni de aynı öğretim yılında bu sınıflara bir bilgi panosu yaptırmış. Dolayısı ile elde ettiğimiz sonuç anlamlı bir hale geldi. Çünkü öğrencilere yönelik yapılan kültürel etkinlikler karşılığını bulmaktaydı.

Yapılan çalışma “Mevlevihane, Ergun Çelebi ve Sun’ullah-ı Gaybî gibi kültürel değerlerin günümüzde yeterli karşılığı bulunmamaktadır” varsayımını büyük oranda doğrulamıştır. Çünkü modernleşme ve küreselleşme gibi olgular toplumsal değişimi hızlandırırken, kültürel değerleri aşındırmaktadır. Ancak tespit edilen bu olumsuz etkiyi azaltabilecek çözümler yine alan araştırmaları esnasında ortaya çıkmıştır.

Tespitlerimize göre şehirlerde halka, okullarda ise öğrencilere yönelik yapılacak etkinlikler kültürel mirasın aktarılmasında ve toplumsal değişimin olumsuz etkilerini azaltmada faydalı olacaktır.

Örneğin şehir halkına yönelik bu değerlerle ilgili festival niteliğinde kültürel etkinlikler, geniş kamusal fayda sağlayabilir. Eğitim kurumlarında ise ‘Ergun Çelebi’ gibi şehrin değerlerine ait isimlere sahip okulların en azından yılda bir defa yapacakları

anma, kutlama ve bilgi panosu hazırlama vb. gibi programlar öğrencilerde farkındalık meydana getirebilir.

Şehrin tarihi mekânlarına yönelik okul gezileri ile bu değerler öğrencilere tanıtılabilir. Ancak gezilerin iyi planlanması elde edilecek faydayı artıracaktır. Örneğin gezi öncesi okulda yapılacak anma programı, kompozisyon yarışması, bilgi panosu hazırlama gibi etkinlikler öğrencilerin konuyla ilgili bilgi düzeyini zenginleştirecektir. Gezi esnasında ise öğrencilere müşahede ve duygularını not almaları ve daha sonra bu müşahedelerini gezi notları şeklinde ödev olarak hazırlamalarının talep edilmesi yapılan aktiviteden elde edilecek sonucu daha nitelikli hale getirecektir.

Yerel değerlerin tanıtılmasına yönelik tüm faaliyetler küresel kültürün homojenleştirici etkisine karşı bir direnç oluşturabilir. Ancak günümüz tüketim toplumu şartları dikkate alındığında değerlerin ihyası ile ilgili yapılacak etkinliklerde, onları tüketimin bir metaı haline dönüştürmemek, gözardı edilmemesi gereken öneme sahiptir. Aksi halde değerler tekrar ihya edilirken, sıradanlaşıp otantikliğini kaybedebilir.

### **Kaynaklar**

**Abuzar, C. (2009)** “Şair Nabi'nin Şanlıurfa'daki İzleri”, *Şair Nâbî Sempozyumu*, Sembol Ofset, ss. 445-455, Şanlıurfa.

**Aydemir, S. (2017)** “Harran Kent Kimliğinin Oluşması ve Korunmasında Dini Şahsiyetlerin Yeri” *İslâm Tarihi Ve Medeniyetinde Harran*, ss. 646-650, Şanlıurfa.

**Aydın, M. Z., (2012)** *Okulda Değerler Eğitimi*, Nobel Yayıncılık, Ankara, ss. 1-256.

**Coşkun, A., (2014)** *Osmanlı'da Din Sosyolojisi Nâimâ Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul, ss. 1-214.

**Çapcıoğlu, İ., (2010)** Şahin, M. C., Erdoğan, N., “Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, yıl 14, sayı 19, Ağustos., ss. 51-76.

**Çiftçi, A., (2012)** *Sosyolojiye Giriş*, Yayın Evi, Ankara, ss. 1-205.

**Doğan, İ., (2010)** *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, ss. 1-736.

**Erkal, M., (1984)** *Sosyal Meselelerimiz ve Sosyal Değişme*, Mayaş Yayınları, Ankara, ss. 1-384.

**Fichter, J., (1994)** *Sosyoloji*, çev. Çelebi, N., Attila Kitapevi, Ankara, ss. 1-213.

**Günay, Ü., (2003)** *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, ss.1-677.

**Kemikli, B., (2009)** *Sun'ullâh-ı Gaybî Dîvânı*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

....., (2009) “Sun'ullâh-ı Gaybî”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVII, İstanbul, ss. 532-533.

....., (2013) *Sun'ullâh-ı Gaybî Dîvânı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, ss. 1-115.

....., (2001) “Popüler Dinî Kültüre Dair Bir Manzume ve Üç Şair: Hudâ Rabbim Manzumesi Etrafında Tartışmalar”, *İslâmî Araştırmalar*, XIV (3-4), İstanbul, 492-500.

**Özönder, H. (2014)** “Kütahya Mevlevihanesi”, <http://www.turkiyat.selcuk.edu.tr/pdfdergi/s2/10.pdf>, erişim tarihi, 11.12.2014.2014, s. 69.

**Parlak, S., (2003)** Tanrıkorur, B., “Kütahya Mevlevihanesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXVII, TDV Yayın, Ankara, ss. 1-2.

**Türkel, R. (2016)** “Sofça Örneğinde Kalburcu Şeyhi Pîr Ahmed Efendi ve Alevilik Anlayışı” *İnsan ve Toplum* 6 (1), İstanbul, 1.

**Weber, M., (1989)** *Sosyoloji Yazıları*, çev. Pala, T., İletişim Yayınları, İstanbul, 1989, ss. 1-547.

### **Summary**

Every society has some value judgements such as moral, aesthetic, theological, ideological etc. Embodiment of these valuable things are individuals and places that went down in history. Relation between historical places and individuals, beyond an ordinary one, has a feature that provides the city and its people with identity and character. Relation between place and individual has an effect on formation of identity. Because place is the key element of his or her identity. There are some unique people who add meaning to the places with their identities, the places are depicted with them. There are lots of examples of this. For instance Kütahya Lodge of Mevlevi Dervishes, Vacidiye Madrasah and Evliya Çelebi, Sun'ullâh-ı Gaybî and Ergun Çelebi are among the people of great merit. However, urban life, social variation and particularly globalization has eroded these merits as it eroded lots of many other merits.

In this study primarily city and merit terms were discussed sociologically. Secondly, the study tries to find the places and values of Kütahya Lodge of Mevlevi Dervishes, Sun'ullâh-ı Gaybî and Ergun Çelebi in the present day collective idea. After the theoretical application and questionnaire carried out it is found out that merits that belong to the city is directly proportional to the educational and information levels of the people.

Social changes bring about alterations along with cultural values side by side. One of these values is the important personalities and places in the history of society or city. The formation and preservation of culture are possible by transferring it from generation to generation. As a matter of fact, as the behaviors are repeated, it turns into norm and model after a certain amount of time. One of the reasons of many attitudes and behaviors that are not compatible with our cultural values in the younger generations today is the lack of adequate presentation of model characters that can be an example to our youth. In this respect, historical personalities and places are important in the transfer of cultural heritage. Sun'ullah-ı Gaybî, Ergun Çelebi, and Kütahya Mevlevihane are also important in terms of being a role model for the transfer of cultural heritage to the next generation.

Sociology takes effect in two ways. They can either leave a trace or perform in society through rational means or charisma. Charismatic people are the natural leaders of the most troubled times of societies. They are people with special abilities that cannot be possessed by others in the body and soul. The purpose of studying charismatic people is to understand the extent to which their actions have cost the institutions of history and their continuity.

Sociology is concerned with the value or effect that the influential people have on the whole society, rather than their individual superior qualities.

Social change, especially nowadays, is a process of rapid globalization which can make something worthwhile to be worthless in a very short time. It is necessary to emphasize what sociological “value “is before the effect of the change on values. What is done and how to do it in a subject, social or individual ideas, beliefs and acceptance. For example, the moral, aesthetic, theological, ideological and so on. It is judged. The construction of a society may also be possible with these well-defined principles. Otherwise, a human crowd rather than a human society is a possibility.

On the other hand, the values of society refer to a meaningful whole as a common worldview. The values are brief, the way in which a society exists or acts. In this respect, social values can be found in all areas of life.

In the global age, depreciation is experienced faster. They need to be brought back to the attention of society. The findings of this study include data on the effects of cultural corruption and on the transfer of religious and cultural tradition to future generations.

The study aims to determine and analyze the place of historical places and personalities in the collective consciousness in Kütahya province. The research consists of two parts as theoretical and empirical. In the theoretical section, documentation methods and techniques are used from the information collection tools used in religious and social sciences. In the experimental section, the data obtained through the survey and interview were evaluated.

Our research examines the value and place of the historical personalities and spaces in the identity and collective imagination of today's society in the universe of Kütahya. It has been tried to determine the awareness of contemporary people about historical figures and places which are concrete examples of the relationship with the past. Thus, the effects of social change, urbanization, and globalization on these values are examined. With the study, important findings have been obtained about reaching these two goals.

A certain awareness was established about the Ergun Çelebi and Mevlevihane which we selected as a sample. However, it is possible to say that the mentioned mission is not known enough and it indicates the identity erosion and alienation.

Significant differences have been identified between the residents of the neighborhood and the elementary school students in the awareness of the values of the city. This difference was due to education level. It has been determined that activities towards students about the values of the city have important effects..

## OSMANLI KIBRISI'NDA MÜSLİM-GAYRİMÜSLİM İLİŞKİLERİ

(17. ve 18. YY.)\*

Muslim and Non-Muslim Relations in the Ottoman Cyprus

(17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century)

Ümit GÜLER\*\*

### Öz

Tarih boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Kıbrıs adası, içinde barındırdığı farklı etnik ve dinî unsurlarla var olagelmıştır. 1571 ve 1878 yılları arasında Osmanlı hâkimiyetindeki Müslümanlar ve adada çoğunluğu oluşturan gayrimüslimler, 300 yılı aşkın bir süre beraber yaşamış; ticaret başta olmak üzere hayatın tabii seyri içerisinde birçok farklı sahada birbirleriyle temas halinde olmuşlardır. Osmanlı döneminde her ne kadar gayrimüslimler belli oranda hukukî özerkliğe sahip olsa da, Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında meydana gelen hukukî meseleleri çözüme bağlamada şer'î mahkemeler yegâne müracaat mercii olmuştur. Bu mahkemelerde tutulan kadı sicilleri, Osmanlı döneminde itinayla muhafaza edilmiş olup bugün tarih içerisinde meydana gelen Müslim-gayrimüslim ilişkilerinin gözlemlenebileceği en zengin ve güvenilir kaynakları oluşturmaktadır. Konunun zikredilen bu öneminden hareketle 17. ve 18. yüzyıl Kıbrıs kadı sicillerine yansıyan Müslim-gayrimüslim ilişkileri şahıs, aile, miras, eşya ve borçlar hukuku çerçevesinde incelemeye tabi tutulmuştur. Zira her iki ahali arasında meydana gelen ilişkilerin kahir ekseriyeti bu alanlarda meydana gelmiştir. Araştırmada Osmanlı Kıbrısı'ndaki Müslim-gayrimüslim ilişkilerinin aynı dönemde Anadolu'daki ilişkilerden genel olarak daha yoğun olduğu ortaya çıkmakla beraber her iki ahali arasındaki münasebetlerin oldukça kuvvetli ve pozitif nitelikte olduğu da gözlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kıbrıs, Müslim-Gayrimüslim İlişkileri, Osmanlı Kıbrısı, Osmanlı Hukuku, Gayrimüslimler.

\* Makale Gönderilme Tarihi: 01.08.2018 / Makale Kabul Tarihi: 26.12.2018 / Makale Yayın Dönemi: Aralık 2018

Doi: 10.20486/imad.450009

Bu makale "17. ve 18. Yüzyıl Kıbrıs Şer'iyeye Sicillerine Göre Müslüman-Zimmî İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili" başlıklı doktora tezimizden istifade edilerek hazırlanmış olup onun bir özeti mahiyetindedir.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Ayrıca intihal tespiti için program kullanılmıştır.

\*\* 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>

### Abstract

The island of Cyprus, which has hosted many civilizations throughout history, has existed with the different ethnic and religious elements it hosts. During the Ottoman sovereignty between 1571 and 1878, Muslims and non-Muslims, who formed the majority in the island, lived together for nearly 300 years. They contacted with each other in many different areas, especially in trade, in the natural course of daily life. In the Ottoman period, although the non-Muslims have certain legal autonomy, the shar'i courts became the only place of application for the settlement of legal issues between Muslims and Non-Muslims. The qadi records of these courts were kept with care during the Ottoman period, and today they constitute the richest and most reliable sources of Muslim and non-Muslim relations that have taken place in the history. From this point of view, in the study, the Muslim-non-Muslim relations, which were reflected in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup>-century Cyprus qadi records, were examined under the legal framework regarding the individuals, families, heritage, goods, and debts. Yet, the vast majority of the relationships that have occurred between the two societies had been in these areas. In the research, it has been revealed that the Muslim and non-Muslim relations in Ottoman Cyprus are generally more intense than the relations in Anatolia for the same period. In addition, it was also observed that the relations between the two societies were considerably strong and positive.

**Key Words:** Cyprus, Muslim-non-Muslim Relations, Ottoman Cyprus, Ottoman Law, non-Muslims.

### Giriş

Osmanlı idaresinden çıktığından bu yana toplumsal barış ve huzurunu yitiren Kıbrıs; bugün hâlâ Müslüman ve gayrimüslim iki toplum arasında kalıcı bir barışın sağlanamadığı, ateşkes halinde olan bir coğrafyadır. Dolayısıyla Kıbrıslı Müslüman ve gayrimüslimlerin Osmanlı dönemindeki ilişkilerinin ortaya konulması, Osmanlı'ya ve adanın Müslüman ya da gayrimüslim halkına dönük birtakım itham ve iftiraların<sup>1</sup> bertaraf edilmesine katkı sağlayacağı gibi, barış içerisinde yaşamak için nelerin gerekli olduğuna da kendi tarihsel tecrübeleri kanalıyla ışık tutacaktır.

17. ve 18. yüzyıl Osmanlı Kıbrısı'ndaki Müslim-gayrimüslim ilişkilerine odaklanılan bu araştırmanın temel kaynaklarını, döneme ait Kıbrıs kadı sicilleri oluşturmaktadır. Söz konusu kadı sicilleri 22 adet olup döneme ait mevcut Kıbrıs kadı sicillerinin tamamından müteşekkildir. Osmanlı dönemi Kıbrısı'ndaki Müslim-gayrimüslim ilişkilerinin daha iyi kavranabilmesi için yerli halkın tarihsel tecrübesini ve adanın ilgili dönemdeki siyasî, sosyal ve idarî yapısını kısaca ele almak uygun olacaktır.

Bu çalışmanın en temel bulgularından biri Osmanlı Kıbrısı'ndaki Müslim-gayrimüslim ilişkilerinin oldukça kuvvetli ve pozitif bir karakter arz etmesidir. Her iki

---

<sup>1</sup> bkz. Kemal Çiçek, *Zimmis (Non-Muslims) of Cyprus in the Sharia Court 1110/39 A.H. / 1698-1726 A.D.*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, The Faculty of Arts of the University of Birmingham, Birmingham, 1992, p. 1 vd.



ahali arasındaki ilişkilerde bu niteliğin ortaya çıkmasında adanın tarih boyunca muhtelif kültür ve medeniyetlere ev sahipliği yapmış olmasının yanı sıra kozmopolit bir sosyal yapıya sahip olmasının da etkili olduğunu düşünüyoruz. Bu sebeple giriş kısmının akabinde ilk olarak ana hatlarıyla Kıbrıs'ın genel tarihine, ardından 17. ve 18. yüzyıllardaki siyasî, sosyal ve idarî durumuna temas edilecek, bu çerçevede son olarak Müslüman ve gayrimüslim nüfus yapısına dair bilgi verilecektir. Müslim-gayrimüslim ilişkileri incelenirken de ilk olarak şahıs, aile ve miras hukuku çerçevesine giren ilişkilere, ardından eşya ve borçlar hukuku ile ilgili münasebetlere odaklanılacaktır. Çalışmanın veri tabanını kadı sicilleri, yani dönemin mahkeme tutanakları oluşturduğundan, ilişkilerin sınıflandırılmasında hukuki tasnifin daha münasip olacağı düşünülmüştür.

### **I. Adanın Osmanlı Öncesi Genel Tarihi**

Eski çağlardan itibaren Kıbrıs; konumu itibariyle dinî ve ticarî bir güzergâh üzerinde bulunmuş,<sup>2</sup> coğrafi sahasının küçüklüğüne rağmen birçok farklı etnisite, din ve medeniyete ev sahipliği yapmıştır. M.Ö. 4000'lerden M.S. 1570-71'deki Osmanlı fethine kadar adaya Mikenler, Mısırlılar, Hititler, Akalar, Dorlar, Fenikeliler, Asurlular, Persler, Makedonyalılar, Romalılar, Bizanslılar, Müslümanlar (Araplar, Memlükler), İngilizler, Lüzinyanlar, Cenevizliler ve Venedikliler sahip olmuşlardır. Dinî inanç bakımından da Putperestlik, Zerdüştlük, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet adada tecrübe edilen en önemli dinlerdir.<sup>3</sup>

Kıbrıs'a hâkim olan devletler arasında, Osmanlılara kadar adada en uzun süre kalan ve toplum üzerinde kalıcı izler bırakan Roma İmparatorluğu önemli bir yere sahiptir. Kıbrıs, Büyük Roma İmparatorluğu'nun M.S. 395 yılında idarî bakımdan ikiye ayrılmasıyla birlikte Bizans (Doğu Roma) İmparatorluğu sınırları içerisinde kalmış; bu tarihten M. 1191 yılında kesin biçimde imparatorluktan kopuşuna kadar bir eyalet olarak varlığını sürdürmüştür.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bkz. M. Akif Erdoğan, Kıbrıs'ta Osmanlılar, Galerî Kültür Yay., Lefkoşa, 2008, C. I, s. 1.

<sup>3</sup> Nuri Çevikel, Kıbrıs-Akdeniz'de Bir Osmanlı Adası (1570-1878), 47 Numara Yay., İstanbul, 2006, s. 18.

<sup>4</sup> Işın Demirkent, "Kıbrıs", DİA, Ankara, 2002, C. XXV, s. 371.

Roma İmparatorluğu'nun milâdî 4. yüzyılda Hıristiyanlığı devletin resmî dini, Yunancayı da resmî dili olarak kabul etmesi tarihten kalan birçok etnik grubun geleceği üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Bir yandan ada üzerinde Hıristiyanlığın yayılması, diğer yandan Yunancanın etkisiyle bu unsurlar zaman içerisinde kendilerini Yunan olarak telakki etmeye başlamış<sup>5</sup> ve böylece adada Helen kültürünün hâkimiyeti meydana gelmiştir.<sup>6</sup> Kıbrıs üzerine yaptığı önemli çalışmalarla bilinen Jennings de gayrimüslimler üzerinde oluşan bu etkiye işaret etmektedir.<sup>7</sup>

Bizanslılar devrinde Hıristiyanlık adada olabildiğince yayılmış ve Kıbrıs'ın geleceğinde çok önemli bir rol oynayacak olan Kıbrıs Ortodoks Kilisesi kurulmuştur. Bu dönemde Kıbrıs'ın ekonomik olarak geliştiği bilinmektedir.<sup>8</sup> Müslümanların adayı fethederek vergiye bağladıkları bazı dönemler istisna tutulursa, Kıbrıs üzerindeki Bizans hâkimiyeti yaklaşık 8 asır sürmüştür.<sup>9</sup>

Müslümanlara karşı düzenlenen Üçüncü Haçlı Seferi'nin (M. 1191) sonucunda Kudüs Krallığı yıkılmış ve krallığını kaybeden Guy de Lusignan, Kıbrıs adasını ele geçirmiştir. Böylece adada Bizanslılardan sonra Lüzinyanlar dönemi başlamıştır.<sup>10</sup> Bu dönemde adada kültürel ve iktisadî bir refah yaşanmış olsa da, bu durum yerli halka pek yansımamış, daha çok yönetici sınıf, varlıklı tüccar ve yüksek rütbeli devlet memurları arasında gerçekleşmiştir.<sup>11</sup> Böylece adada feodal bir düzen kuran Lüzinyanlar, dönemleri boyunca yerli halkı sömürmüşler ve mahrumiyet içerisinde bırakmışlardır.<sup>12</sup>

1489 yılında adanın hâkimiyetini ele geçiren Venedikliler<sup>13</sup> mevcut feodal düzeni koruyup güçlendirmekle beraber halkı vergi ve angaryalarla daha fazla sömürmüşlerdir. Nitekim onlar Kıbrıs'ı bir yerleşim yerinden ziyade askerî ve ticarî bir

---

<sup>5</sup> Halil Fikret Alasya, Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ta Türk Eserleri, 2. Baskı, T.K.A.E., Ankara, 1977, s. 25.

<sup>6</sup> Çevikel, a.g.e., s. 30.

<sup>7</sup> Ronald C. Jennings, Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640, New York University Press, New York, 1993, p. 8.

<sup>8</sup> Alasya, a.g.e., s. 25; Çevikel, a.g.e., s. 30.

<sup>9</sup> Nuri Çevikel, Kıbrıs Eyaleti, D.A.Ü.B., Gazi Mağusa, 2000, s. 15. Müslümanlar'ın adayla olan münasebetleri için bkz. Demirkent, "a.g.m.", C. XXV, s. 372.

<sup>10</sup> Ahmet C. Gazioğlu, Kıbrıs'ta Türkler 1570-1878, K.A.Y.M., Lefkoşa, 1994, s. 3; Çevikel, a.g.e., s. 15.

<sup>11</sup> Çevikel, a.g.e., s. 16.

<sup>12</sup> Gazioğlu, a.g.e., s. 3; Çevikel, a.g.e., s. 16; Erdoğan, a.g.e., C. I, s. 3.

<sup>13</sup> Vergi Bedevi, Kıbrıs Tarihi, 2. Baskı, K.T.T.K., Lefkoşa, 1966, s. 89; Demirkent, "a.g.m.", C. XXV, s. 371.

sömürge ya da bir koloni olarak kullanmışlardır.<sup>14</sup> Tarihçilerin bildirdiğine göre Venediklilerin Kıbrıs'ta gayretlerini yoğunlaştırdıkları iki temel nokta vardır: Bunlardan birincisi, toprak ve halktan olabildiğince istifade etmek; ikincisi ise bu durumu tehdit edebilecek bir Türk saldırısına karşı bölgenin en güçlü kalelerini inşa etmektir.<sup>15</sup>

Kıbrıs tarih boyunca sahip olduğu stratejik ve jeopolitik konumuyla egemen güç olma iddiasında olan her devlet için göz ardı edilemeyecek bir yer olagelmiştir. Aynı şekilde Osmanlılar da 16. yüzyılın başlarından itibaren Doğu Akdeniz ve onu çevreleyen topraklarda hâkimiyet sağlamış ve bu süreç içerisinde adaya düzenlenecek bir sefer için şartlar olgunlaşmıştır. Öyle ki, o dönemde Venedik idaresi altında olan Kıbrıs, Latin ve diğer milletlere mensup korsanlar tarafından kullanılmaktaydı. Osmanlı, Akdeniz'deki askerî ve ticarî denizcilik faaliyetlerine ve Akdeniz'in Müslüman sahillere yapılan tacizlere bir son verme arayışıyla Venedikliler ile diplomatik yollarla anlaşma yoluna gitmişse de, onlar buna yanaşmamış ve faaliyetlerine devam etmişlerdir.<sup>16</sup> Öte yandan adanın eski bir İslâm memleketi olmasının da sefer kararında etkili olduğu ifade edilmektedir. Nitekim Ebüssuûd Efendi seferle ilgili fetvasında korsanlıkların yanı sıra adanın daha önce dârülişlâm olmasını ve buradaki İslâm eserlerinin tahrip edilmesini gerekçe göstermekteydi.<sup>17</sup> Ayrıca adanın fethi kararının alınmasında, Kıbrıs'ın dirlik olarak kendisine bırakılmasını isteyen ve Kıbrıs kralı olmayı arzulayan Nakşa (Naksos) Dukası'nın tahrik ve teşviklerinin de rol oynadığı tespitler arasındadır.<sup>18</sup> İfade olunan bu sebeplerden ötürü Osmanlı donanması Lala Mustafa Paşa kumandanlığında taarruza geçmiş; böylece Kıbrıs'ın Osmanlı topraklarına katılması 9 Eylül 1570 tarihinde Lefkoşa'nın fethiyle başlamış ve 1 Ağustos 1571 tarihinde Magosa'nın iltihakıyla da tamamlanmıştır.<sup>19</sup>

Görüldüğü üzere Kıbrıs halkı özellikle Lüzinyanlar ve Venedikliler döneminde maruz kaldığı baskılar nedeniyle hayli zor dönemler geçirmiş; gerek Lüzinyanlar

<sup>14</sup> Gazioğlu, a.g.e., s. 9; Çevikel, a.g.e., s. 16.

<sup>15</sup> Jennings, a.g.e., p. 4-5; Çevikel, a.g.e., s. 16.

<sup>16</sup> Alasya, a.g.e., s. 45-50; Recep Dündar, Kıbrıs Beylerbeyliği (1570-1670), Yayınlanmamış Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 1998, s. 30-34; Çevikel, a.g.e., s. 20-21., a.g.e., 30-34; Çevikel, a.g.e., s. 20-21.

<sup>17</sup> Hüseyin Algül, "Osmanlılar Devrinde Kıbrıs Seferinin Mânevî Cephesi ve Ebussuud Efendi'nin Seferle İlgili Fetvası", U.Ü.İ.F.D., S. 2, Bursa, 1987, s. 40.

<sup>18</sup> Kemal Çiçek, "Kıbrıs (Osmanlı Dönemi)" DİA, Ankara, 2002, C. XXV, s. 374.

<sup>19</sup> Çiçek, "a.g.m.", C. XXV, s. 374.

gerekse Venedikliler, halkı birçok feodal vergi ve mükellefiyet altında yüzlerce yıl sömürmüşlerdir. Bunun yanında Lüzinyanların ve Venediklilerin Katolik; Kıbrıs'ın yerli halkının Ortodoks olması ise bir diğer baskı unsurunu oluşturmuş ve Ortodoksluğun ada içerisinde saf dışı edilmesi için büyük çabalar sarf edilmiştir.<sup>20</sup> Bu baskılardan ötürü Venedik idaresi altındaki ada halkının Osmanlı hükümetine adam ve mektup göndererek adanın fethini talep etmiş oldukları<sup>21</sup> ve fetih esnasında kimi yerlerde Osmanlı ordusuna yardım ettikleri de verilen bilgiler arasındadır.<sup>22</sup>

## II. Adanın Osmanlı Dönemi Siyasî, Sosyal ve İdarî Durumu

Osmanlı yönetimi Kıbrıs'ın fethini müteakiben adaya Anadolu'dan nüfus aktarımında bulunmuş, yerli halkın da gönlünü kazanacak ve sadakatini temin edecek bir dizi reformlar yapmıştır.<sup>23</sup> Örneğin Bizans, Lüzinyan ve Venedik dönemindeki feodal yapı tasfiye edilerek Müslim-gayrimüslim herkes toprak sahibi kılınmıştır. Böylece Osmanlı döneminde gayrimüslimler Anadolu'dan göç ettirilip adaya yerleştirilen Müslüman köylülerle eşit haklara sahip olmuşlardır.<sup>24</sup> Fethin gerçekleşmesinin hemen ardından, adanın refaha kavuşturulup halkın her türlü üretim faaliyetlerini üstlenmesi ve neticede hem kendileri hem de devlet hazinesi için artı değer kazandıracak duruma getirilmesi için gerekli tedbirler alınıp teşviklerin yapılması da söz konusu reformlardandır.<sup>25</sup> Öyle ki bizzat padişah tarafından Kıbrıs'ın idarecilerine emirler gönderilerek adanın kalkındırılması, her türlü zulüm ve görevi kötüye kullanma fiillerinden sakınmaları emredilmiş, aksi halde mazeret kabul edilmeyeceği bildirilmiştir.<sup>26</sup>

Adanın sahip olduğu bu sulh, istikrar ve intizamın 17. yüzyılın ikinci çeyreğine kadar devam ettiği, o tarihten sonra ise imparatorluğun genelinde olduğu gibi Kıbrıs adasında da durumun kötüye gittiği görülür.<sup>27</sup> 17. ve 18. yy. Osmanlı'sında dönem dönem bir canlanma gerçekleştiren idareciler gelmiş olsa da bu devirde devletin,

---

<sup>20</sup> Çevikel, a.g.e., s. 19.

<sup>21</sup> Çevikel, a.g.e., s. 20.

<sup>22</sup> Çiçek, "a.g.m.", C. XXV, s. 374.

<sup>23</sup> Adada gerçekleştirilen reform ve ıslahatlar için bkz. Alasya, a.g.e., s. 91; Gazioğlu, a.g.e., s. 151; Dündar, a.g.e., s. 377; Çevikel, Kıbrıs-Akdeniz'de Bir Osmanlı Adası (1570-1878), s. 94-95.

<sup>24</sup> Dündar, a.g.e., s. 377; Çevikel, a.g.e., s. 94-95.

<sup>25</sup> Çevikel, a.g.e., s. 95.

<sup>26</sup> Gazioğlu, a.g.e., s. 120; Çevikel, a.g.e., s. 95.

<sup>27</sup> Çevikel, a.g.e., s. 95-96.

karşılaşmış olduğu çeşitli iç ve dış meselelere köklü çözümler getirememiş olmasından dolayı genel olarak gerilediği, çözüldüğü ve nihayet çöktüğü kabul edilmektedir.<sup>28</sup> Söz konusu yüzyıllarda Kıbrıs'ta başlıca sorun oluşturan konular şu şekilde özetlenebilir:

- Adaya yönetici olarak atanan idarecilerin yüksek vergi taleplerinden kaynaklanan rahatsızlıklar ve hatta buna bağlı olarak zaman zaman ortaya çıkan isyanlar.<sup>29</sup>

- Kıbrıs'a vazifesi gereği gelmiş olan ehl-i örften (askerî ve idarî yetkililer) bazılarının görevlerini kötüye kullanarak halka haksızlık ve eziyet etmeleri.<sup>30</sup>

- Valilerin, vergileri bizzat kendilerinin toplatması gerekirken bu iş için ağaları aracı tutmaları.<sup>31</sup>

- Adada meydana gelen veba, çekirge afeti, kuraklık, kıtlık ve depremler gibi doğal afetler.<sup>32</sup>

- Dış güçlerin tertibi ve tahrikiyle isyan hareketlerinin meydana gelmesi.<sup>33</sup>

- 18. yüzyılın son çeyreğine doğru Avrupalılar'ın Kıbrıs ve diğer yerlerdeki gayrimüslim tebaanın hamiliğini iyiden iyiye ele geçirmeye çalışıp Osmanlı'nın iç işlerine doğrudan müdahil olmaları.<sup>34</sup>

- 1754 yılı ve sonrasında devlet tarafından Kıbrıs Kilisesi başpiskoposu ve Kıbrıs divân tercümanına (dragoman) verilen ayrıcalıkların sonraları Hıristiyan cemaati sömürmek için kullanılması.<sup>35</sup>

Burada kaydedilen olumsuz şartların yanı sıra Osmanlı Kıbrısı'ndaki gayrimüslim tebaa ile ilgili ifade edilmesi gereken bir husus da şudur: Gayrimüslim halkın zaman zaman isyan hareketlerine kalkışmış olması, onların devlete karşı sadakatlerinin bulunmadığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Nitekim 1768-1774 Osmanlı-Rus Harbi esnasında ve önceki bazı olaylarda gayrimüslim tebaa asla isyana

<sup>28</sup> Çevikel, a.g.e., s. 96.

<sup>29</sup> Alasya, a.g.e., s. 98; Gazioğlu, a.g.e., s. 326-332.

<sup>30</sup> Çevikel, a.g.e., s. 99.

<sup>31</sup> Çevikel, a.g.e., s. 100.

<sup>32</sup> Gazioğlu, a.g.e., s. 172-177; Çevikel, a.g.e., s. 100.

<sup>33</sup> Alasya, a.g.e., s. 97.

<sup>34</sup> Çevikel, a.g.e., s. 108.

<sup>35</sup> Gazioğlu, a.g.e., s. 330.

yeltenmemiş ve Osmanlı'nın zayıf anını kollamamıştır.<sup>36</sup> Bu dönemde meydana gelen isyanlar daha çok vergi artırımında bulunan yöneticilere karşı olmuştur. Hatta 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra bu isyanlara Müslümanların da destek verdiği görülür.<sup>37</sup> Dolayısıyla söz konusu dönemin genel karakteristiğini oluşturan sorunların önemli bir kısmının sistemden değil, şahısların yanlış uygulamalarından kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim Alman tarihçi Maier'in 17. ve 18. yy. Kıbrıs'na dair şu tespiti de bu gerçeğin bir ifadesidir: “*Kıbrıs'ta toplumun siyasi, iktisadi ve sosyal refahını temin edecek kanunlar (ya da müesseseler) mevcut idi. Mesele, kanunlardan değil, ancak bunların tatbik edilmiş tarzından doğmaktaydı.*”<sup>38</sup>

Adanın idarî durumuna da kısaca temas edilecek olursa şunlar ifade edilebilir: Osmanlı, kendisinden önce adaya hâkim olan Lüzinyanlar ve Venedikliler ya da kendisinden sonra hâkim olacak İngilizler gibi adayı koloni haline getirip sömürmemiş, bilakis oranın yurt edinilmesi, kalkınması ve istikrar bulması için her türlü düzenlemeyi yapmaya çalışmıştır.<sup>39</sup> Ayrıca Osmanlı'nın Kıbrıs'ı fethiyle beraber gayrimüslimler zimmî statüsünü almış<sup>40</sup> ve adada dönemin tipik Osmanlı idarî düzeni uygulanmıştır.<sup>41</sup>

Osmanlı idarî düzeninin uygulanmasıyla birlikte adada beylerbeyi, sancakbeyleri, kadılar, subaşları, timar ve zeâmet sahipleri, yeniçeri askerleri vb. unsurlarıyla geleneksel Osmanlı eyalet yönetim sistemi tatbik edilmiştir.<sup>42</sup> Ancak bu dönemde Kıbrıs'ın statüsünün birçok kez değiştiği de görülür.<sup>43</sup> Adanın fethinin tamamlanmasıyla Kıbrıs, Osmanlı'ya bağlı bir eyalet haline getirilerek yönetimin başına beylerbeyi (vali) atanmıştır. Kıbrıs 1670 yılında Kaptan Paşalığına devredilmiş ve Kaptan Paşalık da adayı müsellim adı verilen bir vekil aracılığıyla yönetmeye başlamıştır. Ada, 1685 yılında yaşanan bir isyan hareketi sonrasında daha uygun olacağı düşünüldükçe 1703 yılında vezîriâzama “has” olarak verilmiştir. Bunun sonucunda adaya

---

<sup>36</sup> Çevikel, a.g.e., s. 116.

<sup>37</sup> Çevikel, a.g.e., s. 112.

<sup>38</sup> F. Georg Maier, *Cyprus From Earliest Time to the Present Day*, Elek Books Ltd, London, 1968, p. 116'dan naklen Çevikel, a.g.e., s. 98.

<sup>39</sup> bkz. Alasya, a.g.e., s. 91; Gazioğlu, a.g.e., s. 151; Dündar, a.g.e., s. 377; Çevikel, a.g.e., s. 94-95.

<sup>40</sup> Çiçek, a.g.e., p. 56.

<sup>41</sup> Alasya, a.g.e., s. 80; Çiçek, a.g.e., p. 56; Gazioğlu, a.g.e., s. 123.

<sup>42</sup> Çevikel, *Kıbrıs Eyaleti*, s. 61.

<sup>43</sup> Gazioğlu, a.g.e., s. 123.

muhassıl adı verilen bir yönetici atanmış; 1745 yılında ise ada yeniden ayrı bir il olarak üç tuğlu paşalık statüsüne dönüştürülmüştür. Bundan kısa bir süre sonra, 1748 yılında, tekrar muhassıllığa devredilmiş olan Kıbrıs, yaşanan birtakım sosyal karmaşanın ardından 1785 yılında Dîvân-ı Hümâyün'a bağlanarak idare edilmeye başlanmıştır.<sup>44</sup>

Eyalet içi idarî yapılanmaya da kısaca temas edilecek olursa Kıbrıs Beylerbeyliği Anadolu'dan kendisine bağlanan Alaiye, İçel, Tarsus ve Sis ile birlikte, ada içerisinde de Lefkoşa (paşa sancağı), Girne, Magosa, Baf, Tuzla ve Hırsofu olmak üzere on sancakbeyliğine ayrılmıştı.<sup>45</sup> Ayrıca ada Tuzla, Limasol, Mesariye, Karpas, Piskopi, Magosa, Lefkoşa, Gilan, Pendaye, Morfo, Girne, Evdim, Hırsofu, Baf, Kukla ve Lefke olmak üzere on altı kaza merkezine bölünmüştü.<sup>46</sup> Her kazanın başında Rumeli Kazaskeri tarafından tayin edilen bir kadı ya da nâib<sup>47</sup> bulunurdu. Kadıların en büyüğü Lefkoşa kadısı olup başkadı diye anılırdı ve diğer kadıların malî muamelelerini teftiş yetkisine sahipti.<sup>48</sup> Kadılar sadece şer'î işlerle meşgul olmaz aynı zamanda idarî işlere de bakarlardı.<sup>49</sup> Kadılardan başka müftüler de bulunmakla beraber onlar idarî işlere karışmaz, yalnızca fetva makamı olarak hizmet verirlerdi. Müftüleri şeyhülislâm tavsiye eder, Rumeli kazaskeri atardı.<sup>50</sup>

Kıbrıs'ın 17. yüzyılın başındaki idarî düzenine dair yukarıda değinilen hususların, zamanla bazı küçük değişikliklere uğramakla birlikte esas itibariyle 19. yüzyılın ikinci çeyreğine kadar devam ettiği söylenebilir.<sup>51</sup>

### III. Adanın Müslüman ve Gayrimüslim Nüfusu

Adadaki Müslüman ve gayrimüslim nüfus bilgilerine geçmeden önce gayrimüslimleri oluşturan etnik unsurların kimlerden teşekkül ettiğine bakmakta fayda vardır. Adada Osmanlı öncesi dönemden kalan grupların bir kısmı Yunan ve Ortodoks Hıristiyanlık potasında kısmen dengeli bir topluluk arz etmekteydiler. Kıbrıs adasında

<sup>44</sup> Çiçek, a.g.e., p. 57-58; Gazioğlu, a.g.e., s. 123-125.

<sup>45</sup> Dündar, a.g.e., s. 89. (İleriki dönemlerde sancaklar birtakım yapısal değişikliklere uğramıştır. Geniş bilgi için bkz. Dündar, a.g.e., s. 89-90).

<sup>46</sup> Dündar, a.g.e., s. 99-100; Çevikel, a.g.e., s. 67.

<sup>47</sup> Çiçek, "a.g.m.", C. XXV, s. 325.

<sup>48</sup> Alasya, a.g.e., s. 90.

<sup>49</sup> Alasya, a.g.e., s. 89.

<sup>50</sup> Alasya, a.g.e., s. 90.

<sup>51</sup> Çevikel, Kıbrıs-Akdeniz'de Bir Osmanlı Adası (1570-1878), s. 79.

çoğunluğu oluşturan ve Rum ismi etrafında oluşan bu grubun yanında yine yerli olarak kabul edilebilecek daha başka etnik-dinî mahiyette unsurlar da mevcuttu. Adada Osmanlı tebaası olarak Rumlarla birlikte Latinler, Ermeniler, Maronitler ve Yahudiler<sup>52</sup> de bulunuyordu.<sup>53</sup> Fakat bahsettiğimiz bu gayrimüslim grupların kendi aralarındaki nüfus miktarının ne kadar olduğuna dair elimizde güvenilir bir veri yoktur.<sup>54</sup>

19. yüzyıldan önce yeterli ve güvenilir bir sayım olmadığından 17. ve 18. yüzyıllara dair verilen nüfus rakamları, ya cizye defterlerine ya da değişik zamanlarda adayı ziyaret etmiş olan Batılı seyyah, din adamı veya konsolosluk görevlilerinin verdiği kulaktan duyma ve birbirlerinden son derece farklı rakamlara dayanmaktadır.<sup>55</sup> Osmanlı Devleti adanın fethini müteakip Anadolu'dan Müslüman bir nüfusu Kıbrıs'a iskân ettirmeye gayret göstermiştir.<sup>56</sup> Tarihçilerin vermiş olduğu bilgilere göre 17. yüzyılın başlarında Müslümanlar kırk bin,<sup>57</sup> gayrimüslimler ise yüz elli bin civarındadır.<sup>58</sup> Batılı bir gözlemciye göre ise 1696 yılında kadınlar, çocuklar ve iş yapamayacak durumda olanlar hariç ada nüfusu yirmi sekiz bin Hıristiyan ve sekiz bin Müslüman'dan oluşmaktaydı.<sup>59</sup> Bu döneme dair verilen bazı istisnaî rakamlar<sup>60</sup> göz ardı edilerek belli bir oran ifade edilecek olursa, İnalçık'ın ve Çevikel'in de belirttiği üzere 17. ve 18. yüzyıllarda ada nüfusunun Rumların lehine 1/3 oranında olduğu söylenebilir.<sup>61</sup> Bunun yanı sıra zaman zaman doğal ve beşerî faktörler sebebiyle ada nüfusunda dalgalanmaların meydana geldiği de ifade edilmektedir.<sup>62</sup>

Çevikel'in verdiği bilgilere göre 18. yüzyılın ikinci yarısında nüfusun ada çapındaki dağılımı şöyleydi: Gayrimüslim nüfus Magosa, Mesariye, Limasol, Piskopi, Baf ve Kukla'da daha kalabalıktı. Buna mukabil Lefkoşa, Girne, Tuzla, Hırsofu, Gilan, Evdim ve Değirmenlik'te ise Müslümanlar daha yoğundu. Nitekim gayrimüslimlerin en

---

<sup>52</sup> Jennings, a.g.e., p. 143.

<sup>53</sup> Çiçek, a.g.e., p. 61; Jennings, a.g.e., p. 143 vd.

<sup>54</sup> Çevikel, a.g.e., s. 213.

<sup>55</sup> Çiçek, a.g.e., p. 60-61; Çevikel, a.g.e., s. 216.

<sup>56</sup> Erdoğan, a.g.e., C. I, s. 16.

<sup>57</sup> Erdoğan, a.g.e., C. I, s. 40.

<sup>58</sup> Alasya, a.g.e., s. 81.

<sup>59</sup> Çevikel, a.g.e., s. 156.

<sup>60</sup> Geniş bilgi için bkz. Çevikel, Kıbrıs-Akdeniz'de Bir Osmanlı Adası (1570-1878), s. 156.

<sup>61</sup> Çevikel, a.g.e., s. 156; Halil İnalçık, "Kıbrıs'ta Türk İdaresi Altında Nüfus", Kıbrıs ve Türkler, haz. Cevat Gürsoy v.dğr., T.K.A.E., Ankara, 1964, s. 53. Belirtilen oran bugün de yaklaşık olarak bu şekildedir.

<sup>62</sup> Geniş bilgi için bkz. Çevikel, Kıbrıs Eyaleti, s. 214 vd.



az buldukları yer ada merkezi olan Lefkoşa, en yoğun buldukları yer ise Mesariye idi.<sup>63</sup>

Yerleşim açısından Müslümanların ve gayrimüslimlerin ada içerisindeki durumuna bakıldığında, Osmanlı dönemi Kıbrıs gayrimüslimleri üzerine değerli araştırmalarda bulunan Kemal Çiçek'in tespitleri konuya ışık tutmaktadır. Çiçek'e göre 18. yüzyılda özellikle başkent Lefkoşa'da Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında yerleşim bakımından herhangi bir ayırım yoktur. Çiçek bu dönemde adadaki Müslüman ve gayrimüslim toplumların birbirine iyi bir şekilde entegre olduklarını, farklı dinlere mensup insanların aynı köy veya mahallede beraberce yaşadıklarını ifade etmektedir.<sup>64</sup> Çevikel de 18. yüzyılın ikinci yarısına dair benzer bir tespitte bulunarak, bu dönemde bütünüyle Türk veya bütünüyle Rum kazası veya köyü olmadığını,<sup>65</sup> kaza ve nahiyeye merkezlerinde mahallelerin bir kısmında bir cemaat, diğer bir kısmında ise başka bir cemaatin yoğun bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>66</sup>

Osmanlı Kıbrısı'nda gayrimüslimler zaman zaman değişkenlik gösterse de, ada nüfusunun yaklaşık üçte ikisini oluşturmaktaydılar. Gayrimüslimler bu şekilde adanın çoğunluğunu oluşturmakla beraber Müslümanlarla sosyal ve ticarî konularda sıkı bir ilişki içerisindeydiler. Nitekim araştırmamızdan elde edilen verilere göre ilgili dönemde Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında meydana gelen ve şer'î mahkeme kayıtlarına yansıyan hukukî ilişkilerin oranı %12'dir.<sup>67</sup> Söz konusu dönemde Anadolu'da bu ilişkilerin genel olarak hangi oranda olduğunu anlamak açısından, Osmanlı kadı sicilleri üzerine kıymetli araştırmaları olan Ronald C. Jennings'in (ö. 1996) verdiği bilgiler

<sup>63</sup> Çevikel, Kıbrıs'ta Osmanlı Mirası, s. 193.

<sup>64</sup> Çiçek, a.g.e., s. 65.

<sup>65</sup> Çevikel, Kıbrıs Eyaleti, s. 222.

<sup>66</sup> Çevikel, a.g.e., s. 223. Osmanlı coğrafyasında Müslüman ve gayrimüslimlerin ayrı ayrı yaşadıkları yerleşim yerleri olmakla beraber birbirleriyle karışık yaşadıkları yerler de oldukça yaygındı. Dolayısıyla Osmanlı'da dinî-mezhebî grupların kompartımanlar halinde yaşadığı düşüncesi kısmen doğrudur. Farklı dine veya mezhebe mensup olanların ayrı mahalle ve köylerde yaşama eğilimi varsa da bunun genel bir uygulama olmadığı, çok sayıda köy ve mahallenin karışık bir dinî terkibe sahip bulunduğu bilinmektedir. Geniş bilgi için bkz. Nevzat Erkan, 18. yy'ın İlk Yarısında Üsküdar'da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri-Şeriyye Sicilleri ve Müdevvel Kaynaklar Işığında, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012, s. 217 vd.; Mehmet Öz, "Osmanlılar (Sosyal Hayat)", DİA, İstanbul, 2007, C. XXXIII, s. 536.

<sup>67</sup> Ele alınan döneme ait kadı sicillerinde 10076 adet mahkeme kaydı bulunmaktadır. Bunların 8289 adedi hukukî ilişkilere dairdir. Geriye kalan 1787 adet mahkeme kaydı ise ma'rûz, mürâsele, buyruldu gibi belgelerdir. Böylece hukukî gerekçelerle mahkemede karşı karşıya gelen taraflara dair kayıtların, ilgili döneme ait toplam şer'î mahkeme kayıtları içerisindeki oranının %82 olduğu ortaya çıkmaktadır. Araştırmada verilecek oranlamalarda hukukî ilişkilere dair 8289 adet şer'î mahkeme kaydı temel alınacaktır.

aydınlatıcı olabilir. Jennings, 17. yüzyıla ait Kayseri, Trabzon ve Amasya kadı sicilleri üzerine yapmış olduğu araştırmalarında bu ilişkilerin Kayseri'deki oranının %9, Amasya'daki oranının %5, Trabzon'daki oranının ise %10 olduğunu belirtir.<sup>68</sup> Bunların yanı sıra milâdî 1612-1613 yıllarına ait İstanbul kadı sicilinin hukukî tahlilini yapan Recep Çiğdem'in verdiği bilgiye göre, incelediği defterdeki Müslim-gayrimüslim ilişkilerinin oranı %16,5'tir.<sup>69</sup> Bu oran, zikredilen diğer rakamlara nispetle yüksek görünebilir; ancak sadece bir defterdeki durumu ortaya koyduğu için şehirdeki genel durumu yansıtmaması bakımından sınırlıdır. Esas itibarıyla birkaç şer'îye sicil defterine istinaden verilen istatistiksel rakamların bizlere şer'î mahkemenin bulunduğu bölgedeki gerçek durumu verme olasılığı düşüktür. Zira bir defterdeki durum bir başka deftere göre oldukça farklı bir tablo ortaya koyabilmektedir. Bu sebeple bir bölgeye ait kadı sicillerindeki istatistiksel durumu gerçeğe yakın oranda yansıtmak için mevcut tüm sicillerin incelenmesi gerekmektedir. Bununla beraber yukarıda zikredilen oranlar araştırmacılara bir fikir vermesi açısından önem arz etmektedir. Nitekim görüleceği üzere Kıbrıs'ta şer'î mahkemeye yansıyan Müslim-gayrimüslim ilişkilerindeki oran, Anadolu'daki genel durumun üzerindedir. Bundan dolayı Kıbrıs kadı sicilleri, hem Osmanlı Kıbrısındaki gayrimüslimler ile Müslümanlar arasında cereyan eden ilişkileri tespit etmek hem de onlara yönelik hukuk tatbikatını incelemek bakımından oldukça elverişlidir.

#### IV. Şahıs, Aile ve Miras Hukuku Çerçevesindeki İlişkiler

Taraflarını Müslümanların ve gayrimüslimlerin oluşturduğu 979 adet mahkeme kaydının 25'i şahıslar hukukuna dair olup söz konusu belgeler oran olarak %3'e tekabül etmektedir. Sayıca az olsa da bu kayıtlarla birlikte Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında meydana gelen, şahıslar hukukuna dair birçok ilişkinin varlığı, mahiyeti ve

---

<sup>68</sup> Ronald C. Jennings, *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*, The Isis Press, İstanbul, 1994, p. 411. Jennings'in verdiği bilgilere göre taraflardan en az birinin gayrimüslim olduğu dava kayıtlarındaki oran Kayseri'de %20, Amasya'da %8 ve Trabzon'da %15'tir. Araştırmamızdan elde edilen sonuca göre ise bu oran Kıbrıs'ta %38'dir.

<sup>69</sup> Recep Çiğdem, *The Register of the Law Court of Istanbul 1612-1613: A Legal Analysis*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Manchester the Department of Middle Eastern Studies, Manchester, 2001, p. 39. Rossitsa Gradeva Bulgaristan'a ait dört adet 17. yy. şer'îye sicili üzerine yapmış olduğu çalışmada, Müslüman ve Ortodoks Hıristiyanların mahkemede taraf oldukları davaların oranına dair %16 ile %27 arasında değişen rakamlar vermektedir ve bu oranlar oldukça yüksektir. Geniş bilgi için bkz. Rossitsa Gradeva, *Rumeli Under the Ottomans, 15th-18th Centuries: Institutions And Communities*, The Isis Press, İstanbul, 2004, p. 169.

bunlara yönelik hukuk tatbikatı ortaya çıkmıştır. İlgili belgelerin genel olarak “vasî tayini” ve “vasînin tasarrufu”na dair olduğu müşahede edilmiş olup Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında vesâyet<sup>70</sup> ilişkisinin kurulduğunu gösteren birçok örneğe rastlanmıştır. Bu vesâyet ilişkilerinin tamamı yetim kalan Müslüman ya da gayrimüslim çocuklar üzerinde meydana gelmiştir. Hanefî hukukçuları tarafından câiz kabul edilen gayrimüslim üzerine Müslüman vasî tayin edilmesi durumuna dair birçok kayıt bulunmakla birlikte, her ne kadar câiz görülme de Müslüman üzerine gayrimüslim bir vasî tayin edildiği de olmuştur. Bu durumun Osmanlı Kıbrısı'nda yaygın bir uygulama olduğunu söyleyebilmek için elimizde yeterli delil yoktur. Nitekim böyle bir uygulama, incelenen tüm sicil kayıtları içerisinde sadece bir örnektir. Dolayısıyla hâkimin Müslüman bir kişiye gayrimüslim bir vasî tayin etmesi ancak özel şartlar sebebiyledir ve istisnaî bir durumdur. Kadı sicilleri mahiyeti icabı hükmün verilmesinde etkili unsurları açıkça zikretmediğinden, bu konuda kadının neden böyle bir hüküm verdiğine dair net bir bilgiye sahip olunamamaktadır.

İncelenen Müslim-gayrimüslim dava kayıtları için annenin vasî atanması durumu diğerlerine oranla yarı yarıyadır. Kayıtlar arasında vesâyete dair dava sayısı on üç adettir. Tayin edilen vasîlerden onunun baba, anne, oğul gibi yakın akraba iken geriye kalan üçünün uzak akraba ya da yabancı olduğu görülmüştür. Vasî tasarruflarının kadının kontrolünde olduğu, bu sayede Müslüman ya da gayrimüslim yetimlerin haklarının büyük bir titizlikle muhafaza edildiği gözlenmiştir. Nitekim vesâyet altındaki yetimlerin malları üzerinde haksız bir tasarrufta bulunulmasının ve yetimin zarara uğratılmasının engellenmesi için teorideki hükümler, pratikte de aynen tatbik edilmiştir. Kayıtlara yansıdığı kadarıyla yetimlere ait malların satışında vasî, satış gerekçesi olarak mahkemeye meşru bir sebep sunmak durumundadır. Şayet vasî tarafından gerçekleştirilen satış işlemi hukukî bir gerekçeye dayanmadan yapılmış ise, bunun yetimler lehine telafi edilmesi için hukuk yolunun daima açık olduğu müşahede edilmiştir. Sonuç olarak şer'î mahkemenin Müslüman ya da gayrimüslim yetimlerin

<sup>70</sup> İslâm hukukunda mûmeyyiz ya da gayrı mûmeyyiz küçük gibi edâ ehliyeti bulunmayan yahut eksik olan veya ehliyeti sonradan kısıtlanan (mahcûr) bir kişinin mallarını koruma, işletme ve onun adına o malda tasarruf etme yetkisinin başka bir kimseye tanınmasını ifade eden bir terimdir. Vesâyet yetkisine sahip kimseye de vasî denir. Geniş bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, “Vesâyet”, DİA, İstanbul, 2010, C. XLIII, s. 66; Ayrıca bkz. Hamza Aktan, “Vesâyet”, İ.İ.İ.G.Y.A., İstanbul, 1997, C. IV, s. 456.

korunup gözetilmesi hususunda oldukça titiz davrandığı ve bu konuda İslâm hukukunu aynen tatbik ettiği ifade edilebilir.

Osmanlı Kıbrısı'nda gerek Müslümanların ve gayrimüslimlerin kendi içlerinde gerekse Müslim-gayrimüslim arasındaki evliliklerde nikâh akidleri kadı huzurunda neredeyse hiç gerçekleştirilmemiştir. Bu durum nikâhların mahalle imamı gibi kimselerce kıyıldığı ve kadı defterlerine kaydedilmediğini göstermektedir. Kadı sicillerine göre mahkemeye yansıyan tüm mehir<sup>71</sup> örneklerini mehr-i müeccel (ertelenmiş mehir) oluşturmaktadır. Bu da nikâh akidlerinde mehr-i mu'accel (peşin mehir) belirlenmesinin toplum tarafından pek uygulanmadığı izlenimi vermektedir. Ancak söz konusu mehir çeşidinin halk arasında uygulanmakla birlikte mahkeme kayıtlarına yansımamış olma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.

İslâm hukukunda meşru görülmeyen, Müslüman kadının gayrimüslim bir erkekle evlenmesi durumuna kayıtlar arasında rastlanmamakla beraber, Müslüman erkeklerin gayrimüslim kadınlarla gerçekleştirdiği on yedi evlilik tespit edilmiştir.<sup>72</sup> Böylece Kıbrıs'ta Müslim-gayrimüslim evliliklerinin ilgili dönemde Anadolu'daki genel duruma nispetle çok daha fazla olduğu ortaya çıkmıştır.<sup>73</sup>

Adada Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında neredeyse hiç adlî boşanma<sup>74</sup> davası meydana gelmemiştir. Muhtemelen bu durum Hanefî mezhebi içerisindeki adlî boşanma sebeplerinin sınırlılığından kaynaklanmıştır.

---

<sup>71</sup> İslâm hukukçularına göre mehir, bir kadının sahih bir nikâh akdi ile hak ettiği mal veya paradır. Geniş bilgi için bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yay., İstanbul, 1970, C. II, s. 10.

<sup>72</sup> bkz. KŞS-3-48/310; KŞS-3-66/435; KŞS-3-137/847; KŞS-4-95/227; KŞS-6-58/173; KŞS-6-112/326; KŞS-8-47/224; KŞS-10-21/58; KŞS-10-82/320; KŞS-10-93/383; KŞS-11-78/264; KŞS-11-96/317; KŞS-13-62/199; KŞS-13-104/322; KŞS-13-116/360; KŞS-15-157/554; KŞS-21-84/231.

<sup>73</sup> Konya ve Bursa kadı sicilleri üzerine yapılan araştırmalarda Müslim-gayrimüslim evliliklerine rastlanmamakla beraber İstanbul sicillerinde birkaç örnek bulunmaktadır. Konya için bkz. Hayri Erten, *Konya Şer'iyeye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı* (XVIII. Y.Y. İlk Yarısı), T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001, s. 46; İpçioğlu, a.g.e., s. 18; Bursa için bkz. Abdurrahman Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi: 1839-1876*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1998, s. 16; Ali İhsan Karataş, *Mahkeme Sicillerine Göre 18. Yüzyılda Bursa'da Gayrimüslimler*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005, s. 42. 1612-1613 yıllarına ait İstanbul kadı sicilinde bir (Çiğdem, a.g.e., s. 263), 18. yüzyıl Üsküdar sicillerinde ise iki Müslim-gayrimüslim evliliği vardır. (Erkan, a.g.e., s. 239). Osmanlı toplumunda genelde Müslim-gayrimüslim evliliklerine rastlanmamakla beraber zaman zaman bu evliliklerin meydana geldiği bilinmektedir (İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, Pan Yay., İstanbul, 2000, s. 20).

<sup>74</sup>İslâm hukukuna göre kadın bazı gerekçelere istinaden mahkemeye müracaat ederek boşanmayı gerçekleştirebilmektedir. Bu şekilde hâkim kararıyla meydana gelen boşanmalar tefrik yani adlî/kazâî boşanma olarak adlandırılır. Adlî boşanma imkânı Hanefî mezhebi içerisinde oldukça sınırlıdır. Geniş bilgi için bkz. Ümit

Muhâlea<sup>75</sup> uygulamalarına çokça rastlanmış ve bu tür boşanmalarda kadınlar açısından olumsuz bir durum gözlemlenmiştir. İslâm'ın kadına malî bir hak ve güvence olarak verdiği mehir, iddet nafakası, mesken masrafları gibi imkânların çoğu zaman tamamından muhâlea bedeli olarak vazgeçilmesi, Hanefî mezhebindeki adlî boşanma imkânının kısıtlılığı sebebiyle meydana gelmiş olabilir. Bunun da İslâm hukukundaki genişliğe rağmen bir dönemden sonraki Osmanlı hukuk pratiğinin belli bir mezhebe dayalı olmasından kaynaklanması kuvvetle muhtemeldir.<sup>76</sup> Ayrıca muhâlea türü boşanmada görülen sıkıntı Kıbrıs'a has olmayıp Manisa<sup>77</sup> ve diğer Anadolu coğrafyası için de söz konusudur.<sup>78</sup>

Müslim-gayrimüslim evliliklerinde bir örnek dışında çok evliliğe (poligami) rastlanmamıştır. Bu da Osmanlı Anadolu'sunda olduğu gibi<sup>79</sup> Kıbrıs adasında da çok eşliliğin yaygın olmadığını göstermektedir.

Osmanlı Kıbrısı'nda Müslüman ya da gayrimüslim kadınların sorunlarını gidermek ve haklarını aramak için gerek bizzat gerekse vekilleri aracılığıyla rahatlıkla şer'î mahkemeye başvurdukları ve hâkimin de onlara şer'î hukuk gereğince muamele ettiği görülmüştür. Nitekim davacının ya da davalının gayrimüslim olması herhangi bir şekilde davanın seyrini olumsuz yönde etkilediğine şahit olunmamıştır. Özellikle toplumun en hassas alanlarından biri olan aile hukukuna dair uygulamalarda, Hanefî mezhebinin tatbikatı noktasında titiz davranılarak bu mezhebin hükümlerinin dışına çıkılmadığı ifade edilebilir.

İncelenen sicillerde din farklılığından kaynaklı olarak Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında miras hukuku sahasına giren pek fazla hukukî ilişkiye rastlanmamıştır. Taraflarını Müslümanların ve gayrimüslimlerin oluşturduğu 979 adet

---

Güler, "XVII. Yüzyıl Kıbrıs Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Kıbrısı'nda 'Evliliğin Sona Ermesi'", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. LII, S.52, Haziran 2017, s. 83-85.

<sup>75</sup> Kadının verdiği bir bedel karşılığı meydana gelen boşanmadır. Geniş bilgi için bkz. Bilmen, a.g.e., C. II, s. 275.

<sup>76</sup> Geniş bilgi için bkz. Güler, a.g.m., s. 74-83.

<sup>77</sup> Hadi Sofuoğlu, İslâm Hukukunun Uygulanması Açısından Manisa Şer'îye Sicilleri (1625-1650), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2010, s. 121.

<sup>78</sup> M. Âkif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yay., İstanbul, 1985, s. 114-122.

<sup>79</sup> Geniş bilgi için bkz. Ortaylı, a.g.e., s. 87-88.

mahkeme kaydının sadece 22'si miras hukukuna dairdir. Bu da oran olarak %2'ye tekabül etmektedir.

Bilindiği üzere İslâm hukukuna göre gayrimüslimlerin Müslümanlara mirasçı olamayacağına görüş birliği olduğu gibi, içlerinde Hanefilerin de bulunduğu cumhura göre Müslümanlar da gayrimüslimlere mirasçı olamaz.<sup>80</sup> Aksi yönde bir uygulamaya kayıtlar arasında şahit olunmadığından Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki mirasçılık açısından söz konusu döneme ait mahkeme kayıtları, İslâm miras hukukuna riayet edildiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra İslâm miras hukukuna göre meşru görülen çerçevede Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında çeşitli hukukî ilişkilerin meydana geldiği ve kadı tarafından bunların teoriye uygun olarak çözüme kavuşturulduğu gözlenmiştir.

Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında meydana gelen bazı mirasçılık meseleleriyle beraber söz konusu tarafları mahkeme huzurunda karşı karşıya getiren tereke davalarının varlığı da tespit edilmiştir. Bu tereke davaları genel olarak, ölen kişinin bir başkasıyla olan iş ortaklığından kaynaklanmıştır. Bu durum mahkeme kayıtlarına ya ölen kişinin (mûris) vârisleri tarafından mûrisin iş ortağına terekeyi teslim etmesi için dava açma, ya da söz konusu edilen malların mirasçılara teslim edildiğinin kayıt edilmesi şeklinde yansımıştır.

İlgili sicil defterlerinde taraflarını Müslümanların ve gayrimüslimlerin oluşturduğu tereke üzerindeki haklara dair rastlanan tüm kayıtlar, borçların ödenmesine ve tereke üzerindeki hakların son aşamasında yer alan mirasçılara intikal eden mallara dairdir.

Ele alınan mahkeme kayıtları arasında miras hukukuna dair dikkati çeken bir diğer husus da, tereke olarak vârislere intikal eden mallar şayet bir süre önce satın alınmış ise bunların vârislere ait olduğunun kadı huzurunda tescil ettirilmesidir. Sicillerde birkaç adet örneği olan bu uygulamanın zorunluluğu bulunmamakla birlikte,

---

<sup>80</sup> Abdülkerim Zeydan, Ahkâmü'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menîn fi dâri'l-İslâm, Mektebetü'l-Kudüs, Bağdad, 1982, s. 535-536; Muhammed Mustafa Şelebi, Ahkâmü'l-mevâris beyne'l-Fıkh ve'l-kânûn, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1978, s. 88; Zekiyyüddin Şa'bân-Ahmed Gundur, Ahkâmü'l-vasiyye ve'l-mîrâs ve'l-vakf fi şerâti'l-İslâmiyye, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt, 1989, s. 256-257.

ileride mal üzerinde vuku bulabilecek herhangi bir ihtilafı gidermesi amacıyla yapıldığı anlaşılmaktadır.

Yine sicillerde, yakın akrabalardan bir vâris varken, beytûlmâl<sup>81</sup> emininin kasıtlı ya da vârisin bulunmadığı zannıyla kasıtsız bir işlemi ile bazı gayrimüslimlerin terekelerinin beytûlmâl'e kaldığı ve bu kişilerin vârislerinin de beytûlmâl emini aleyhine dava açarak terekenin iadesini talep ettikleri gözlenmiştir. Bu gibi hususlar sebebiyle söz konusu dönemde gayrimüslimlerin rahatlıkla şer'î mahkemeye müracaat ederek haklarını talep etme özgürlüğüne sahip oldukları ve şer'î mahkemenin de İslâm miras hukukunun gerekliliklerine göre hareket ettiği ifade edilebilir. Nitekim ilgili dönemde İslâm miras hukukuna muhalif herhangi bir uygulamaya rastlanmamış ve davalı şahsın Müslüman bir devlet memuru olmasının herhangi bir şekilde kadının tutumunu veya hükmünü olumsuz yönde etkilediğine şahit olunmamıştır.<sup>82</sup>

#### V. Eşya ve Borçlar Hukuku Çerçevesindeki İlişkiler

Osmanlı Kıbrısı'ndaki Müslim-gayrimüslim ilişkilerinin en çok gözlemlenebileceği alanın eşya ve borçlar hukuku olduğu ortaya çıkmıştır. Öyle ki, taraflarını Müslümanların ve gayrimüslimlerin oluşturduğu 979 adet mahkeme kaydının 798'i söz konusu hukuk alanına dairedir. Bu da oran olarak %81'e tekabül etmektedir. Bu oran Müslümanlar arası hukukî ilişkilerde %42, gayrimüslimler arası hukukî ilişkilerde ise %56'dır. Bu durum taraflarını Müslümanların ve gayrimüslimlerin oluşturduğu mahkeme kayıtlarının çoğunlukla eşya ve borçlar hukukuna ait olduğunu göstermektedir. Her iki toplumun birbiriyle olan iktisadî ilişkilerini yansıtan belgelerden hareketle Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında iktisadî ilişkilerin oldukça çeşitli ve kuvvetli olduğu ifade edilebilir. Nitekim her iki topluma mensup kişilerin arasında alışveriş, kiralama, borç veya rehin verme hatta kefil olma gibi birçok muamelenin gerçekleşmiş olduğu ortaya çıkmıştır. Bunun Osmanlı Kıbrısı'nda Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki entegrasyon düzeyinin yüksekliğinden ve ekonomik

<sup>81</sup> Beytûlmâl: İslâm devletinin mâliyye hazinesidir (Bilmen, a.g.e., C. IV, s. 73; Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, Rağbet Yay., İstanbul, 1998, s. 38).

<sup>82</sup> Ümit Güler, Osmanlı Kıbrısı'nda Müslüman-Zimmî İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili, Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, Lefkoşa, 2016, s. 102 vd.

ilişkilerin toplum içerisinde en fazla hareketliliğin yaşandığı alan olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Eşya ve borçlar hukuku sahasına giren uygulamalar, söz konusu dönemde büyük bir titizlikle Hanefî mezhebi özelinde İslâm hukukunun tatbik edildiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda mezhep içerisindeki hâkim görüşlere aykırı herhangi bir uygulamaya kayıtlar arasında rastlanmamıştır. Sadece irtifak haklarının tek başına satılması mevzuunda mezhep içerisindeki hâkim görüşün terkedildiğine şahit olunmuştur. Hanefî mezhebinde prensip olarak menfaat ve haklar satım konusu olmadığından mezhep içerisindeki kuvvetli görüşe göre irtifak haklarının tek başına satılması câiz değildir. İlgili sicillerde rastlanan söz konusu uygulamalar su alma hakkının tek başına satıldığı iki işlemin kadı tarafından onaylanması şeklinde gerçekleşmiştir. Bu uygulama zaman zaman mezhep içerisindeki hâkim görüşün terk edilebildiğini göstermesi açısından önemlidir. Kadıya ait olan bu tercih, halk arasında yerleşmiş uygulamadan ve örften kaynaklanmış olabilir.<sup>83</sup>

Söz konusu gruplar arasında yaşanan ihtilaflarda gayrimüslimlerin de haklarına dair bilgi sahibi oldukları, ihtiyaç duyduklarında rahatlıkla mahkemeye başvurarak haklarını arayabildikleri; bu hususta Müslümanlara ve gayrimüslimlere eşit muamelede bulunduğu gözlenmiştir. Deliller, Müslüman ya da gayrimüslim olsun hangi tarafı haklı gösteriyorsa hâkimin hükmü de o yönde olmuştur.<sup>84</sup> Ayrıca belirtmelidir ki, davalı ya da davacının Müslüman bir devlet memuru olması uygulamada herhangi bir farklılığa sebep olmamıştır.

İlgili sicillerde dikkati çeken bir diğer husus, gasp ile alakalı davaların kaydında, gasp edilen malın menkul ya da gayrimenkul olmasına göre “gasp” ya da “zabt” ifadesinin kullanılmış olmasıdır. Bu ayrımın oluşmasının sebebi Hanefî mezhebi içerisindeki hâkim görüşün esas alınmasıdır. Nitekim buna göre gasbın söz konusu olabilmesi için malın menkul olması gerekmektedir. Dolayısıyla hukuk teorisi açısından gayrimenkullerde gasp söz konusu olmadığından ilgili kadı sicillerinde “zabt” ifadesi

---

<sup>83</sup> Geniş bilgi için bkz. Güler, a.g.e., s. 123.

<sup>84</sup> 1612-1613 yılına ait İstanbul kadı defterinin hukukî tahlilini yapan Recep Çiğdem ve 18. yüzyıl Üsküdar’ındaki Müslim-gayrimüslim ilişkilerini inceleyen Nevzat Erkan da benzer tespitlerde bulunmaktadır (Çiğdem, a.g.e., p. 20; Erkan, a.g.e., s. 108).



kullanılmış ve hukukî tatbikat bu yönde gerçekleşmiştir. Aynı şekilde Hanefî mezhebindeki hâkim görüşe göre, malda meydana gelen ziyadeler (artış, tabii semereler) ve menfaatler gasp sorumluluğu doğuran mallar arasında olmadığından tazmin edilmeleri gerekmez. Uygulamada mezhep içindeki hâkim görüş esas alındığından, Müslim-gayrimüslim ilişkilerini kapsayan ilgili kayıtların hiçbirinde malda meydana gelmesi muhtemel ziyade ve menfaatlerin dava konusu edildiği ya da dava esnasında zikredildiğine rastlanmamıştır.

Eşya ve borçlar hukukuyla ilgili sicil kayıtlarının yaklaşık %41'i satım akdinin kadı huzurunda kayıt altına alınmasıyla meydana gelmiştir. Dolayısıyla Müslümanların ve gayrimüslimlerin birbirleriyle en geniş ölçüde ilişki kurdukları sahanın alım-satım olduğu ifade edilebilir. Kayıt altına alınan satış işlemlerinin neredeyse tamamı gayrimenkullere dairdir. Gayrimenkullerle beraber arazinin kullanım hakkının ya da küçükbaş ve büyükbaş hayvanlar gibi menkul malların satışının da kayıt altına alındığı gözlenmiştir. Burada dikkati çeken husus sadece menkul bir malın satışının gerçekleştirilip kayıt altına alındığı hiçbir örneğin olmamasıdır. Gayrimenkuller de genel olarak arazi ya da ev ve eklentilerinden oluşmaktadır. Neden sadece gayrimenkul satışlarında mahkemeye müracaat edilip işlemin kayıt altına alındığı tam olarak bilinemese de bu, muhtemelen gayrimenkul malın daha ehemmiyetli görülüp uzun yıllar mevcudiyetini koruyacağı için ileride ortaya çıkabilecek ihtilafların önünü alma arzusunun kaynaklanmıştır. Bunun yanı sıra, mahkemeye müracaat edilmesi halinde belli bir miktar harç ödenmesi gerektiğinden bu işlemden uzak durulmuş olabilir. Belgelerden anlaşıldığı kadarıyla genelde maddî açıdan kıymeti yüksek olan ev ve arazi gibi mallar bu işlem için söz konusu edilmiştir; bu da zikredilen ihtimalleri güçlendirmektedir. Ayrıca söz konusu işlemin günümüz tapu tescilini andırdığı da ifade edilebilir.

İlgili dönem içerisinde satımı gerçekleştirilen ve kayıt altına alınan malların, Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında ne yönde el değiştirdiği mevcut belgeler ışığında ortaya çıkmıştır. Buna göre Müslümanların gayrimüslimlere sattığı mallara dair kayıt sayısı 193 olup, oran olarak %61'e tekabül etmektedir. Gayrimüslimlerin Müslümanlara sattığı malları gösteren kayıt sayısı ise 125'tir. Bu da oran olarak %39'u

oluşturmaktadır. Mevcut sicil kayıtlarının ışığında görüldüğü üzere araştırma kapsamındaki iki yüzyıl içerisinde mal hareketliliği daha çok Müslümanlardan gayrimüslimlere doğru olmuştur. Buna göre Osmanlı Kıbrısı'nda gayrimüslimlerin ekonomik özgürlüğe sahip oldukları, genel refah düzeylerinin yüksek olduğu ve ayrımcılığa maruz kalmadıkları söylenebilir. Bunların yanı sıra mahkemece kayıt altına aldırılmamış satış işlemlerinin olabileceği de belirtilmelidir.

Yapılan bu araştırma ile satım akdi, îfâ<sup>85</sup> ya da ibrâ<sup>86</sup> gibi işlemlerin sıklıkla kayıt altına alındığı ortaya çıkmaktadır. Bunların kadı huzuruna taşınarak kayıt altına alınması zorunlu olmayıp, ileride meydana gelebilecek herhangi bir ihtilaf durumu için tedbir amaçlı gerçekleştirilmiş olması muhtemeldir. Eşya ve borçlar hukukuna dair belgelerin çoğunlukla alım-satım muameleleri ve bunlara bağlı olarak meydana gelen ihtilaflarla ilgili olduğu ifade edilebilir.

Önemle vurgulanması gereken bir diğer husus, birçok ihtilafın arabulucular (muslihûn) vasıtasıyla giderilerek tarafların sulh akdine<sup>87</sup> ikna edilmiş olmalarıdır. Birçok mahkeme kaydında taraflar arasında alacak-verecek meselesi sebebiyle ihtilafların meydana geldiği ve bu ihtilafların arabulucular vasıtasıyla çözümlenerek varılan sulhun mahkeme huzurunda kayıt altına alındığı gözlenmiştir. Bilindiği üzere İslâm hukukunda “muslih” kavramıyla ifade edilen arabuluculuk, tarafların memnuniyeti esasına dayanan bir uyuşmazlık çözüm yoludur. İslâm hukukunda önemli bir yeri olan bu uygulamanın özellikle Osmanlı Kıbrısı'nda Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki niza ve ihtilafların giderilmesinde faydalı bir rol oynadığı belirtilmelidir.

## Sonuç

Hukukî ilişkilere dair tüm belgeler içerisinde taraflarını Müslümanların ve gayrimüslimlerin oluşturduğu mahkeme kayıtlarının sayısı 979 olup oranı %12'ye tekabül etmektedir. Bu oran, Kıbrıs'taki Müslim-gayrimüslim ilişkilerinin Anadolu'daki

---

<sup>85</sup> İfâ, borçlanılan edimin gereği gibi yerine getirilmesini ifade eder. bkz. Subhi Mahmesânî, el-Mebâdiü's-şer'iyye ve'l-kânûniyye fi'l-hacr ve'n-nafakât ve'l-mevâris ve'l-vasiyye, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002, C. II, s. 541.

<sup>86</sup> İbrâ, “Bir kimseyi bir davadan, bir haktan beri kılmayı; onun hakkında davada, hak talebinde bulunmaktan vazgeçmeyi” ifade eder. bkz. Bilmen, a.g.e., C. VIII, s. 5.

<sup>87</sup> Sulh akdi iki tarafın, yani davacı ile davalının dava konusunu ortadan kaldırmaya yönelik kendi aralarında rızalarıyla yaptıkları akdi ifade eder. bkz. Bilmen, a.g.e., C. VIII, s. 5.

genel duruma nispetle daha yoğun olduğunu göstermektedir. Nitekim incelenen belgeler sosyal ve ticarî konularda meydana gelen birçok ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır.

Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında yaşanan ihtilaflarda gayrimüslimlerin haklarına dair bilgi sahibi oldukları, ihtiyaç duyduklarında rahatlıkla mahkemeye başvurarak haklarını arayabildikleri görülmüştür. Davacı ya da davalının gayrimüslim olması kadının tutumunu değiştirmedeği gibi, keyfi hüküm verildiği herhangi bir durum da tespit edilmemiştir. Müslim ya da gayrimüslim olsun, deliller hangi tarafı haklı gösteriyorsa hâkimin hükmü o yönde gerçekleşmiştir. Nitekim ilgili dönemde gayrimüslimlerin kendilerine haksızlıkta bulunduğunu iddia ettikleri kişileri mahkeme huzuruna çağırabilmeleri ve gayrimüslim davacının Müslüman'a karşı kazandığı birçok dava bu durumu açıkça teyit etmektedir. Davalı ya da davacının Müslüman bir devlet memuru olması uygulamada herhangi bir farklılığa sebep olmamış ve yerel yöneticilerin şer'î mahkemeye müdahalede bulunduğunu gösteren herhangi bir belgeye rastlanmamıştır.

Araştırmada ortaya çıkan bir diğer husus da şer'î mahkemeye sadece Müslümanlar ya da Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki değil, taraflarını gayrimüslimlerin oluşturduğu meselelerde de sıklıkla müracaat edilmiş olmasıdır. Dolayısıyla Osmanlı Kıbrısı'nda şer'î mahkeme ya da kadılık makamının Müslümanların ve gayrimüslimlerin hayatında merkezî bir yer edindiği ifade edilebilir. Şer'î mahkemenin Müslim ya da gayrimüslim ayrımı yapmaksızın adaleti sağlama hususunda titiz davranması, muhtemelen zaman içerisinde gayrimüslimlerin güvenini sağlamada önemli bir rol oynamıştır. Gayrimüslim reâyâ içerisinde meydana gelen güvenin de etkisiyle ilgili dönemde gayrimüslimlerin mahkemeye müracaat oranları oldukça yüksektir. Burada dikkati çeken husus, adanın fethinden sonra zaman içerisinde gayrimüslimlerin mahkemeye müracaat oranlarının genel olarak artmasıdır. Dolayısıyla dönemin Osmanlı Kıbrısı'nda gayrimüslimler açısından da mahkemeye olan güvenin tesis edildiğini söylemek mümkündür.

## **Kaynaklar**

### **Arşiv Kaynakları**

**Kıbrıs Kadı Sicilleri:** 1B, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22 numaralı defterler.

### **Kitaplar**

ALASYA, Halil Fikret, *Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ta Türk Eserleri*, 2. Baskı, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1977.

AYDIN, M. Âkif, *İslâm Osmanlı Aile Hukuku*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1985.

BEDEVİ, Vergi, *Kıbrıs Tarihi*, 2. Baskı, Kıbrıs Türk Tarih Kurumu, Lefkoşa, 1966.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yay., İstanbul, 1970.

ÇEVİKEL, Nuri, *Kıbrıs Akdeniz'de Bir Osmanlı Adası (1570-1878)*, 47 Numara Yay., İstanbul, 2006.

\_\_\_\_\_, *Kıbrıs Eyaleti*, Doğu Akdeniz Üniversitesi Basımevi, Gazi Mağusa, 2000.

ERDOĞRU, M. Akif, *Kıbrıs'ta Osmanlılar*, I-II, Galeri Kültür Yay., Lefkoşa, 2008.

ERTEN, Hayri, *Konya Şer'iyeye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı (XVIII. Y.Y. İlk Yarı)*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.

GAZİOĞLU, Ahmet C., *Kıbrıs'ta Türkler 1570-1878*, Kıbrıs Araştırma-Yayın Merkezi, Lefkoşa, 1994.

GRADEVA, Rossitsa, *Rumeli Under the Ottomans, 15th-18th Centuries: Institutions And Communities*, The Isis Press, İstanbul, 2004.

GÜLER, Ümit, *Osmanlı Kıbrısı'nda Müslüman-Zimmî İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili*, Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, Lefkoşa, 2016.

JENNINGS, Ronald C., *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York University Press, New York, 1993.

KURT, Abdurrahman, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi: 1839-1876*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1998.

MAHMESÂNÎ Subhi, *el-Mebâdiü's-şer'iyeye ve'l-kânûniyye fi'l-hacr ve'n-nafakât ve'l-mevâris ve'l-vasiyye*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002.

MAÏER, F. Georg, *Cyprus From Earliest Time to the Present Day*, Elek Books Ltd, London, 1968.

ORTAYLI, İlber, *Osmanlı Toplumunda Aile*, Pan Yay., İstanbul, 2000.

ŞA'BÂN, Zekiyyüddin – GUNDUR Ahmed, *Ahkâmü'l-vasiyye ve'l-mîrâs ve'l-vakf fi şerîati'l-İslâmiyye*, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt, 1989.

ŞELEBÎ, Muhammed Mustafa, *Ahkâmü'l-mevâris beyne'l-fikh ve'l-kânûn*, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1978.

ZEYDAN, Abdülkerim, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menîn fi dâri'l-İslâm*, Mektebetü'l-Kudüs, Bağdad, 1982.

### **Makale ve Maddeler**

AKTAN, Hamza, “*Vesâyet*”, İ.İ.İ.G.Y.A., I-IV, İstanbul, 1997, ss. 456-458.

ALGÜL, Hüseyin, “*Osmanlılar Devrinde Kıbrıs Seferinin Mânevî Cephesi ve Ebussuud Efendi'nin Seferle İlgili Fetvası*”, U.Ü.İ.F.D., S. 2, Bursa, 1987, ss. 37-42.

BARDAKOĞLU, Ali, “*Vesâyet*”, DİA, İstanbul, 2010, C. XLIII, ss. 66-70.

ÇİÇEK, Kemal, “*Kıbrıs (Osmanlı Dönemi)*” DİA, Ankara, 2002, C. XXV, ss. 371-374.

DEMİRKENT, Işın, “*Kıbrıs*”, DİA, I-XLIV, Ankara, 2002 C. XXV, ss. 371-374.

GÜLER, Ümit “*XVII. Yüzyıl Kıbrıs Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Kıbrıs'ında "Evliliğin Sona Ermesi"*”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. LII, S. 52, Haziran 2017, ss. 61-93.

JENNINGS, Ronald C., “*Divorce in the Ottoman Sharia Court of Cyprus, 1580-1640*” *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*, The Isis Press, İstanbul, 1999, pp. 517-531.

### **Diğer Kaynaklar**

ÇİÇEK, Kemal, *Zimmis (Non-Muslims) of Cyprus in the Sharia Court 1110/39 A.H. / 1698-1726 A.D.*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, The Faculty of Arts of the University of Birmingham, Birmingham, 1992.

ÇİĞDEM, Recep *The Register of the Law Court of Istanbul 1612-1613: A Legal Analysis*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Manchester the Department of Middle Eastern Studies, Manchester, 2001.

DÜNDAR, Recep, *Kıbrıs Beylerbeyliği (1570-1670)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 1998.

ERDOĞAN, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul, 1998.

ERKAN, Nevzat, *18. yy'ın İlk Yarısında Üsküdar'da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri-Şer'iyye Sicilleri ve Müdevvel Kaynaklar Işığında*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012.

GEDİKLİ, Fethi, “Şer'iyye Sicillerinin Hukuk Tarihi Açısından Önemi ve Sicillere Dayalı Araştırmalar”, *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları-Tespitler-Problemler-Teklifler*, ed. Ali Akyıldız v.dğr., T.D.V. Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul, 2007, ss. 73-96.

GÜLER, Ümit, *17. ve 18. Yüzyıl Kıbrıs Şer'iyye Sicillerine Göre Müslüman-Zimmî İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bil. Enst., Bursa 2015.

KARATAŞ, Ali İhsan, *Mahkeme Sicillerine Göre 18. Yüzyılda Bursa'da Gayrimüslimler*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005.

SOFUOĞLU, Hadi, *İslam Hukukunun Uygulanması Açısından Manisa Şer'ıye Sicilleri (1625-1650)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2010.

### **Summary**

Cyprus which lost its social peace and serenity since having left the administration of Ottoman is still a region in ceasefire, where a permanent peace could not be established between Muslim and non-Muslim communities. Therefore, putting forward the relations of Muslims and non-Muslims from Cyprus during Ottoman Period will provide an insight on what are necessary to live in peace through their historical experience, also it will contribute to eliminate the accusation and slander against Ottoman and Muslim or non-Muslim people of the island.

The island of Cyprus, which has hosted many civilizations throughout history, has existed with the different ethnic and religious elements it hosts. During the Ottoman sovereignty between 1571 and 1878, Muslims and non-Muslims, who formed the majority in the island, lived together for nearly 300 years. They contacted with each other in many different areas, especially in trade, in the natural course of daily life. In the Ottoman period, although the non-Muslims have certain legal autonomy, the sharia courts became the only place of application for the settlement of legal issues between Muslims and non-Muslims. The qadi records of these courts were kept with care during the Ottoman period, and today they constitute the richest and most reliable sources of Muslim and non-Muslim relations that have taken place in the history. From this point of view, in the study, the Muslim-non-Muslim relations, which were reflected in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century Cyprus qadi records, were examined under the legal framework regarding the individuals, families, heritage, goods, and debts. Yet, the vast majority of the relationships that have occurred between the two societies had been in these areas.

In the research, it has been revealed that the Muslim and non-Muslim relations in Ottoman Cyprus are generally more intense than the relations in Anatolia for the same period. In addition, it was also observed that the relations between the two societies were considerably strong and positive.

Primary sources of this study focusing on the relation between the Muslim and non-Muslim in Ottoman during 17th and 18th century are the records of sharia judge of Cyprus in that period. The mentioned records of sharia judge are 22 volumes and they are composed of all of the current records of sharia judge of Cyprus. Historical experience of the locals and the political, social and administrative structure of the island in the said period were addressed briefly for a better understanding of relations between Muslim and non-Muslim in Cyprus during Ottoman period.

One of the key findings of this study is that relations between the Muslim and the non-Muslim in Cyprus of Ottoman have a rather strong and positive character. We believe that island's having hosted to various cultures and civilizations throughout history along with its cosmopolitan social structure have affected the emergence of this aspect in the relations between both communities. Therefore, firstly the essentials of the general history of Cyprus, then its political, social and administrative situation during 17th and 18th were addressed after the introduction, finally information on the population structure of Muslim and non-Muslims were given. Firstly, the relations regarding the laws of persons, family and inheritance, then the relations of laws of property and obligations were focused on while examining the relations between Muslim and non-Muslim. Legal classification of the relations was considered to be more appropriate as the database of the study is composed of records of sharia judges which are the court records of that period.

Among all the documents regarding the legal relationships, the number of court records whose parties are Muslims and non-Muslims is 979 and its rate corresponds to 12%. This rate shows that relation between Muslim and non-Muslim in the Cyprus is more intense in proportion to the general situation in Anatolia. Therefore, examined documents reveal the existence of several relations in the social and commercial matters.



It was seen that the non-Muslims know their rights in the disputes occurred between the Muslims and the non-Muslims, that they can claim their rights by easily applying to the court when needed. Plaintiff or defendant's being non-Muslim did not affect the stance of the sharia judge and also no arbitrary decisions in any case was detected. Judge decides on which party is right according to the evidence whether they are Muslim or non-Muslim. Besides, the non-Muslim's being able to make people who are claimed to be unfair to them summoned before the court and several cases which are won by non-Muslims against Muslims confirm this situation clearly. The fact that plaintiff or defendant is a Muslim civil servant did not cause any difference in implementation and no document indicating that local governments interfere with the spiritual court was observed.

Another matter emerged from the study is that not only issues among Muslims or between Muslims and non-Muslims but also issues whose parties are non-Muslims were applied to the spiritual court frequently. Therefore, it can be stated that spiritual court or sharia judges play a central role in the lives of Muslims and non-Muslims in the Ottoman Cyprus. The fact that spiritual courts were careful to secure the justice without discriminating between Muslims or non-Muslims probably played an important role in providing confidence for non-Muslims in time. Non-Muslim's rate of recourse to the court in the said period was rather high with the effect of non-Muslim rayah's confidence occurred in time. The prominent issue in here is the general rise in the non-Muslim's rate of recourse to the court in time after the conquest of the island. Therefore, it is possible to say that the trust to the court was established in terms of the non-Muslims in Cyprus of Ottoman period.

---

**HORASAN ŞEHİRLERİNDEKİ ALIŞVERİŞ MEKÂNLARI VE BU  
MEKÂNLARDA SATILAN ÜRÜNLER (8-10. YÜZYILLAR)\***

Commercial Places in Khorasan Cities And Products Sold at  
This Place (8-10. Centuries)

Yunus ARİFOĞLU\*\*

**Öz**

Şehir, toplum ve bireyin hayatını kuşatıcı rollere sahip olduğu kadar, iktisadî faaliyetlerin de yön vericisi olmuştur. Politik bir değere haiz olan bu mekânın köy ve benzeri yerleşim birimlerinden farklılığı düzenliliği, sınırları ve kuralları olan bir yer olmasıdır. Çünkü sosyal ve iktisadî bağlamda çıkması muhtemel anlaşmazlıkları çözecek hukuk kuralları da burada ortaya çıkmıştır. Örneğin İslam dünyasının her bölgesinde ve şehrinde var olan “hisbe teşkilatı” şehirdeki iktisadî anlaşmazlıkları çözmek ve düzeni sağlamak için vardır. İktisadî faaliyetlerinin asıl gerçekleştiği yerler, şehirlerdir. Şehirlerde ekonomik hayat çarşı-pazarda vuku bulmaktadır. Şehirleşme Horasan bölgesinde erken bir zamana tarihlenmektedir. Horasan bölgesinde şehir hayatının iktisadî akışının gerçekleştiği *çarşı-pazar/sûk/bâzâr* adlı mekânlar, İslamiyet’in başından itibaren bölgenin her şehrinde mevcuttu. Bölgede toplumun ihtiyaç duyduğu her türlü ürün bu mekanlarda bulunmaktaydı. 10. Yüzyıl İslam coğrafyacıları bölgedeki çarşıların ihtisaslaşmalarına dair bilgiler sunmaktadırlar. Bu çalışmada ilk olarak Horasan şehirlerindeki çarşı-pazarlar hakkında genel bilgiler verilecektir. Ardından Bölge şehirlerindeki çarşı-pazarlar ayrı ayrı sunulacak olup, bu mekânlardaki işleyiş ve denetime de değinilecektir. Son olarak ise çarşı-pazarda ticarete konu olan ürünler ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Horasan, Şehir, Çarşı, Pazar, Ticaret

---

\* Makale Gönderilme Tarihi: 22.10.2018 / Makale Kabul Tarihi: 28.12.2018 / Makale Yayın Dönemi: Aralık 2018

Doi: 10.20486/imad.473281

Bu makale, “*Abbasiler Döneminde Horasan’ın İktisadî Durumu (8-10. Yüzyıllar)*” adlı doktora tezinden çıkarılmıştır.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Ayrıca intihal tespiti için program kullanılmıştır.

\*\* Dr. Arş. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Ortaçağ Anabilim Dalı, Eskişehir, Türkiye / e-posta: [ynsarfglu@gmail.com](mailto:ynsarfglu@gmail.com) / ORCID ID :<https://orcid.org/0000-0001-7931-8617>

### **Absract**

Economic activities take place mostly in cities. The urbanization in the Khorasan region is very old. There have been markets in every city since the beginning of Islam in the region. All kinds of products were available here. Islamic geographers of the 10th century give information about the specialization of regional markets. In this study, firstly, general information about the markets of Khorasan cities will be given. Then, each city's markets will be presented separately. Finally, the products sold in the markets will be evaluated.

**Keywords:** Khorasan, City, Bazaar, Goods, Trade

### **Giriş**

Toplum ve bireyin hayatını kuşatıcı rollere sahip olan şehir, aynı zamanda iktisadî faaliyetlerin de yön vericisidir. Şehir; düzenliliği, sınırı ve kuralları olan bir yerdir. Sosyal ve iktisadî bağlamda çıkması muhtemel anlaşmazlıkları çözecek hukuk kuralları da burada ortaya çıkmıştır. Örneğin İslam dünyasının her bölgesinde ve şehrinde var olan “hisbe teşkilatı” şehirdeki iktisadî anlaşmazlıkları çözmek ve düzeni sağlamak için vardı. Şehir yaşamı ticaret, sanayi ve tarımla doğrudan ilintilidir. Şehirler kırsal alanlardan getirilen gıda maddeleriyle beslenirdi. Bu ise şehir ile kırsal bölge arasında yoğun bir ilişkinin oluşmasına sebebiyetti. Bu, ticaretle yani tüccar sınıfı sayesinde gerçekleşmekteydi. Horasan’da da şehir ticaret, sanayi ve tarım ile iç içe bir gelişim içerisindeydi.<sup>1</sup>

Abbasilerin hâkimiyetiyle birlikte İslam âleminde her anlamda gelişmeler meydana gelmiştir. Bu dönemdeki gelişmelerin önemli bir ayağını da şehirler oluşturmaktaydı. Çünkü iktisadi hayatın hareketliliği olan alışveriş, önemli ölçüde şehirlerde meydana geliyordu. Bağdat şehrinin ihtişamlı bir şekilde inşa edilmesi, bu dönemin iktisadi gelişmişliği bakımından da önemli bir göstergedir. Bağdat muntazam denilen bir düzen içerisinde, işinin ehli kimseler tarafından inşa edildi. Şehir içinde belirgin bir düzenle, çarşılar, pazarlar, hanlar ve panayırlar oluşturuldu. Ortaçağ şehirlerinin özelliklerinden biri de şehirlerin etnik, dini ve bölgesel unsurlar dikkate alınarak inşa edilmesiydi. Bağdat şehri de inşa edilirken, bu dikkate alınmıştır. Şehir dönemin ruhuna uygun şekilde hemşehriler, etnik ve dini zümreler esas alınarak, inşa

---

<sup>1</sup> İstahrî, Ebu İshak İbrahim b. Muhammed el-Farisi el-Kerhi, *Mesalik ve Memalik*, nşr. M. J. de Goeje, Leiden 1967, s. 255-275; İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî, *Suretu'l-Arz*, haz. E.J. Brill, 2. Baskı, Leiden 1939, s. 440-448; Makdisî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Ahsenu't-Tekâsım fi Marifeti'l-Ekalim*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 1992, s. 293-340; Turgut Cansever, *İslam'da Şehir ve Mimari*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 110.

edilmiştir. Denilir ki Mansur Bağdat'ı Horasanlılar için inşa etmiştir. Doğuya/Maşrık'a açılan kapının adının Horasan olması, Horasan adıyla da anılan çarşının bulunması ve Horasan şehri olan Belh şehrine nispetle Belhliler mahallesinin olması bunun göstergesi olarak kabul edilmektedir.<sup>2</sup> Yine Mansur'un Bağdat'ı kurarken, Horasan yolunun buradan geçecek şeklinde bir düşünceye sahip olması da, bunu desteklemektedir.<sup>3</sup>

Şehirleşme Horasan bölgesinde erken bir zamana tarihlenmektedir. Nitekim bu bölgenin yerleşimi arkeolojik verilerdeki malzeme, özellikle de çömlek malzemesine bakılarak buradaki yerleşim beş bin yıllarına kadar götürülmektedir. Ortaçağ'da Horasan şehirleri, doğu şehirciliği ve özellikle İran şehirciliğinin bir örneği biçimindeydi. Buradaki şehirlerin fiziki inşası; *Kûhendiz*, şehristân ve *rabaz* üçlüsünden oluşmaktaydı. Bütün bunları çevreleyen bir de dış sur bulunmaktaydı. Kûhendiz şehristan ile çevriliydi. Şehristanda; emir/vali ve yöneticilerin olduğu idare binası, darphane, hapisane mevcuttu. Şehristandaki kapılar rabaza açılmaktaydı. Kûhendiz'de de kapalı çarşı, dükkânlar, camiler, hamam, saray mensupları, memurlar ve büyük tüccarlar, medrese ve kervansaraylar bulunurdu. Şehrin bir başka unsuru olan rabaz<sup>4</sup> şehrsitanı çevreleyip, kırsal bölgeyi kapsardı. Rabaz'da; pazar yeri, zanaatkârlar, bahçıvanlar ve tarla sahipleri yaşamaktaydı.<sup>5</sup>

### 1. Ticaret Mekanları/Çarşı- Pazarların Yapısı

Abbasîler döneminde Horasan bölgesinde şehir hayatının iktisadî akışının gerçekleştiği *çarşı-pazar/sûk/bâzâr* adlı mekânlar, İslamiyet'in başından itibaren bölgenin hemen her şehrinde mevcuttu. İktisadî hareketliliğin meydana geldiği çarşı-pazar bölgede gelişmişti. Bölgede toplumun ihtiyaç duyduğu her türlü ürün bu mekanlarda mevcuttu. 10. Yüzyıl İslam coğrafyacıları bölgedeki çarşıların ihtisaslaşmalarına dair bilgiler sunmaktadırlar. Bu yapılar İslam şehirlerinin önemli iktisadî göstergesi olup, bunlar genelde caminin etrafında inşa edilmekteydi. İslam

---

<sup>2</sup> Yakûbî İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Cafer, *el-Buldan*, Darü'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 273-274; Makdisî, s. 119-120, 302.

<sup>3</sup> Ahmet Turan Yüksel, "Kuruluş Döneminde Bağdat'ın Ticari Yapısı ve Ticari İlişkileri, *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2008, c. I, s. 482.

<sup>4</sup> Rabaz: kırsal bölge olup, İngilizce buna suburb denilmektedir.

<sup>5</sup> İstahrî, s. 255; İbn Havkal, s. 440; Makdisî, *Ahsen*, s. 293-340; Richard Nelson Frye, *Orta Asya Mirası, Antik Çağlardan Türklerin Yayılmasına*, çev. Füsün ve Tunç Tayanç, Arkadaş Yayınları, Ankara 2009, s. 469; Mustafa Cezar, *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*, İstanbul 1977, s. 53, 92.

dünyasının diğerk bölgelerinde olduğu gibi Horasan şehirlerinde de her meslek grubu için ayrı bir çarşılar kurulmuştu. Farklı uzmanlık sahalarında inşa edilen bu mekânlar, bu dönemde ihtisaslaşmanın önemini de yansıtmaktadırlar. Bunların caminin etrafına dizilişide belirli bir düzen içerisinde gerçekleşmekteydi. Temiz addedilen meslekler için çarşı, camiye yakın kurulurken, kirli olarak sınıflandırılan meslekler için daha uzak bölgelerde inşa edilmekteydi. Bunlar sırasıyla caminin en yakınından olmak üzere; kuyumcular, kitapçılar ve kâğıtçılar şeklinde kurulmaktaydı. Bunların ardından daha günlük ihtiyaçlara hitap eden; yiyecek-içecek ürünlerinin satıldığı çarşılar, sabuncular ve ıtriya türü ürünlerin satıldığı çarşılar önem sıralarına göre yerleştirilmekteydi. Bakırcılar, ayakkabıcılar, kumaş satıcıları, mutfak eşyası ve çilingirciler bunlardan sonraya konulmaktaydı. Gürültücü, kirletici ve pis kokulu addedilen çarşılar ise şehir kapıları civarında ya da dış bölgelerde kurulmaktaydı. Bunlarla birlikte hayvansal gıdaların satıldığı ve sebze hali türünde çarşılar da rabazda bulunmaktaydı. Ayrıca toptancı çarşıları şehrin kenar yerlerinde kurulmaktaydı. Halkın geneline hitap eden bu yapıların yanı sıra çeşitli mezheplere ait çarşılardan da bahsedilmektedir. Özellikle belli mahallelerde kümelenen, kendisini toplumun diğerk kısmından ayırıştıran mezheplerin kendilerine ait çarşılarının olduğu da görölmektedir.<sup>6</sup>

Horasan'da bu dönemde her meslek gurubuna ait çarşılar iç içe olacak bir tarzda inşa edilmekteydi. Bu çarşıların giriş kapıları ana caddeye açılmaktaydı. Geniş bir meydana açılan dükkânlardan müteşekkil olan çarşılar kare şeklinde olup, dükkanlar mesleklerine göre sıralanmaktaydı. Burada çarşılar basit materyallerden yapılmaktaydılar. Basit olarak inşa edilen çarşılar zamanla arasta, bedesten ve kapalı çarşı halini almışlardır.<sup>7</sup>

Ticaretin yapıldığı mekânlardan birisi de pazardı. Bu gereklilikten dolayı ticaret ve pazar anlayışı ilk zamandan itibaren oluşmuştur. Ticaret canlı bir insana benzetilecek olursa, pazar onun kalbi konumundaydı. Horasan'da hem yerele hitap eden hem de yabancı tüccarların gelip geçtiği pazarlar bulunmaktaydı. Bu pazarlardan bazılarında her

---

<sup>6</sup> İstahrî, s. 255-275; İbn Havkal, s. 440-448; Makdisî, s. 293-340; Turgut Cansever, *İslam'da Şehir ve Mimari*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 110.

<sup>7</sup> İstahrî, s. 255-257; İbn Havkal, s. 431-450; Yılmaz Can, *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, TDV Yayınları, Ankara 1995, s. 123, 125, 129-130, 132; Cezar, s. 94; Cihan Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan, Büyük Selçuklular Dönemi*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2012, 170.

türlü iktisadî faaliyet yürütülürken, bir kısmı ise belli ürünler noktasında öne çıkmaktaydı. İslamiyet öncesinde Horasan'da pazar şehrin medine olarak tanımlanan kısmında değil, rabazda inşa edilmekteydi. İslamiyet'le birlikte bu ticaret merkezi şehristâna, caminin yakınına inşa edildi. Böyle bir değişiklik olmasına karşın, şehrin rabaz kısmında da pazarlar bulunmaktaydı. Öte yandan göçebelerin şehre girmelerini engellemek için hem onların ihtiyaçlarını temin eden hem de getirdikleri ürünleri satabilecekleri ticaret merkezleri surların yakınında kurulmaktaydı. Yabancı tüccarlar için funduklar/oteller ve kervansaraylar bulunmaktaydı. Dışarıdan gelen büyük tüccar iç pazara sokulmazdı. Bu nedenle dışarıdan ithal edilen bütün mallar funduklarda depolanmak zorundaydı. Mallar şehrin iç pazarına mahalli tüccar aracılığıyla, gümrük ödenerek sokulmaktaydı.<sup>8</sup> Genellikle pazarların kurulması cami esas alınarak inşa edilirken, Harak beldesi örneğinde olduğu gibi, küçük yerlerde pazarların camiden bağımsız kuruldukları da görülmektedir. Bu gibi yerlerde cami, pazarın dışında inşa edilmekteydi.<sup>9</sup>

Bu dönemde bölgedeki pazarların üzeri genel olarak, özellikle de yaz aylarında tenteli olurdu. Nesâ örneğinde olduğu gibi, Horasan'da pazarların zemini taşlarla kaplanmaktaydı.<sup>10</sup> Şehirlerin kaldırımlarında ve çarşı-pazar zemini döşemesinde kullanılan taşlar, Herat'ın dağlarından temin edilmekteydi.<sup>11</sup>

Ticaretin döndüğü yerlerden birisi de panayırlardı. Panayırlar elverişli coğrafyalarda, şehirlerin veya bölgelerin kavşağında, güvenli kabul edilen belli kavşak noktalarda kurularak tüccar sınıfının bir araya gelmesi, bilgi ve ürün alışverişinde bulunmaları için vazgeçilmez yerlerdi. Bundan dolayı panayırlar, Ortaçağ ticaretinin önemli bir durağını teşkil ederdi. Panayırlar hemen her ay kurulup, bir hafta süreyle devam eden yerler olarak günümüzdeki fuarları andırmaktadır. Bu dönemde Horasan tüccarının da dahil olduğu birçok panayır görülmektedir. Bu panayırlardan biri

---

<sup>8</sup> İbn Havkal, s. 431-440; Makdisî, s. 293-320; Claude Cahen, "Ekonomi, Toplum ve Müesseseler", *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev. Ufuk Uyan-P. M. Holt- A.K.S. Lambton- B. Lewis, Hikmet Yayınları, İstanbul 1989, s. 76-77; Cezar, s. 91; Piyadeoğlu, s. 169.

<sup>9</sup> Makdisî, s. 313.

<sup>10</sup> Makdisî, s. 315, 321; Cezar, s. 94.

<sup>11</sup> İstahrî, s. 265.

Maveraünnehir’de Tavavis yöresinde olup, her yıl tekrarlanmaktaydı.<sup>12</sup> Festival şeklinde geçen panayırlar da bulunmaktaydı. Horasan’a yakın olan Deylem bölgesinde böyle bir panayır kurulmaktaydı. İnsanlar bu panayırdaki hem eğlenir hem de alışveriş yaparlardı. Horasan tüccarının katıldığı bir panayır da Maveraünnehir’de bulunan Dizek şehrindeydi. Bu panayırdaki yapılan ticaretin karlı olduğu görülmektedir. Buradaki bir günlük pazar cirosu da 100 bin dinarı bulmaktaydı.<sup>13</sup>

## 2. Bölge Şehirlerindeki Çarşı-Pazarlar

Abbasîler döneminde Horasan bölgesinin iktisadî faaliyetlerinin en yoğun olduğu şehir, Nîşâbûr’dur. Bu dönemde bu şehir bölgenin “Ümmehat”/Metropol denilen dört büyük şehirden birisiydi.<sup>14</sup> İktisadî olarak gelişmiş bir şehir olan Nîşâbûr, İslam dünyasının hem doğusu hem de batısı için önemli bir merkezdi. Şehir Harîzm, Taberistan, Fars, Sind, Kirman ve Irak’ın ticaret merkezi konumundaydı. Makdisî Nîşâbûr ve yöresindeki yerleşim birimleri için övgü dolu sözler ifade etmektedir. O, ticaretin ve kazancın beşiği olarak gördüğü burayı, çevresindeki ve uzak bölgeler için emtia merkezi olarak görmektedir. Bu nedenle Nîşâbûr bir tacir şehri olarak bilinmekteydi.<sup>15</sup> Şehirde ticaret anlık olmayıp sürekli bir biçimde gerçekleşmekteydi. Nîşâbûr, ticari merkezi konumunu Tâhirî, Saffarî ve Samanî idarelerinde korumuştur.<sup>16</sup> Bu şehrin ihracat hacmi Çin ile mukayese edilecek önemdeydi.<sup>17</sup> Harun Reşid’in şahsi eşyaları arasında burada dokunan elbiseler ve halılar bulunmaktadır.<sup>18</sup>

Doğu-batı arasında en önemli ticaret yolu olan ana İpek Yolu, Nîşâbûr’u merkez edinerek geçerdi. Şehrin, diğer iki önemli ticaret yolu olan kuzey ve güney ticaret yollarıyla bağlantıları bulunmaktaydı.<sup>19</sup> Bunlarla birlikte Tâhirîlerin valiliği (822-871) döneminde bölgenin bu şehirden idare edilmesiyle şehir büyüyerek zenginleşmiş, buraya ilim adamları gelerek bölgede ilmi anlamda gelişmeler meydana gelmiştir. Bu

<sup>12</sup> İbn Havkal, s. 351, 364, 489.

<sup>13</sup> *Hudûdu'l-Âlem*, s. 71, 94.

<sup>14</sup> Makdisî, *Ahsen*, s. 295; Osman Gazi Özgüdenli, “Nîşâbûr”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2007, XXXIII, s. 149.

<sup>15</sup> İstahrî, s. 254-255; *Hudûdu'l-Âlem*, 56-57; Makdisî, *Ahsen*, s. 314-316; E. Honigmann, “Nişapur”, *İA*, MEB Yayınları, İstanbul 1964, IX, s. 302-303.

<sup>16</sup> İbn Havkal, s. 432-434.

<sup>17</sup> W. Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. Enver Ziya Karal, TTK Yayınları, Ankara 1975, s. 44, Aydın Usta, *Türklerin İslamlaşma Serüveni*, Yeditepe Yayınları, Aralık 2007, s. 348.

<sup>18</sup> İsmail Pırlanta, *Fethinden Samanîlerin Yıkılışına Kadar Nişapur*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2017, s. 315.

<sup>19</sup> İstahrî, s. 258-259; A. Yakubovsky, “Merv”, *İA*, MEB Yayınları, İstanbul 1987, s. 773.

ise şehrin iktisadî olarak gelişmesini sağlamıştır.<sup>20</sup> Şehirde kare şeklinde inşa edilen çarşılar hem şehristan hem de rabazda bulunmaktaydı. Buradaki çarşıların geniş bir mahalle kadar bir alanı kapsadığı görülmektedir. Dönem itibariyle imalathaneler için ayrı bir yer tahsis edilmemiş olup, bunlar kendilerine düşen dizilim sırasına göre mal satımının yapıldığı çarşıların akabinde gelirdi. Nîşâbûr yöresi ve ona bağlı olan Nesâ, Tûs ve Ebîverd gibi yerler ihracat şehirleriydi.<sup>21</sup> Azâdvar Nîşâbûr'da tacirler için bir merkezdi. Burada bile tacirler için inşa edilmiş bir han bulunmaktaydı.<sup>22</sup> Tâberân'da ürün çeşitliliğinin fazla olduğu her türlü ürünün bulunduğu pazarlar, buralarda her çeşit iş yapan tacirler vardı.<sup>23</sup> Nûkân, yer altı madenleri açısından sahip olduğu zenginlikten dolayı burada dış ticarete açık pazarlar vardı.<sup>24</sup> Sebzvâr'da pazarlar sağlam olup ürün çeşitliliği fazlaydı. Endarâb ticaretin canlı olduğu şehirdi.<sup>25</sup> Nîşâbûr'a bağlı bir şehir olan Câcerm, kuzeye çıkan ve güneye inen yolların kesişme noktasında yer almaktaydı. Burası, Horasan'ın olduğu gibi sınırında bulunan Taberistân'ın Gûrgân/Cûzcân yöresinin de ticaret merkezi konumundaydı.<sup>26</sup>

Horasan bölgesinin en mümbit şehri olan Nîşâbûr'da envaiçeşit mal için çok sayıda ve her mesleğe ait çarşılar ve pazarlar kurulmuştu. 10. yüzyılda Cuma Camii şehrin rabazında inşa edilmişti. Aynı şekilde *Daru'l-İmare* ve karargahın yer aldığı *Meydan el-Hüseyn*'de hem idarî işleyiş hem de iktisadî faaliyetlerin yürüdüğü mekanların girişleri bu meydana çıkmaktaydı. Burası ana İpek Yolu üzerinde olup, bu yol üstünde çarşı-pazar caminin etrafında dizilmişti. Nîşâbûr şehristanında/medinesinde lokantacılar, erzak, saman ve hayvan yemi satıcıları gibi ihtisaslaşmış çarşılar da bulunmaktaydı. Şehrin rabazında ise demirciler, hasırcılar, iplikçiler, hasırcılar, sarraçlar, tellallar ve ayakkabıcılar çarşıları kurulmuştu. Şehirde en büyük çarşı "Büyük Murabba" ile "Küçük Murabba" çarşılarıydı. Bunların yanı sıra bu çarşılar arasında inşa

<sup>20</sup> İbn Havkal, s. 434.

<sup>21</sup> Makdisî, s. 300.

<sup>22</sup> Strange, s. 392.

<sup>23</sup> Makdisî, s. 319.

<sup>24</sup> İbn Havkal, s. 434; *Hudûdu'l-Âlem*, s. 103.

<sup>25</sup> Kazvinî, Ebu Yahya Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmud, *Âsaru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Dâru Sadır, Beyrut bty. s. 186; Guy le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Institut für Geschichte der Arabischen, Frankfurt 1993, s. 391.

<sup>26</sup> *Hudûdu'l-Âlem Mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*, nşr. V. Minorsky, çev. A. Duman, Murat Ağarı, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008, s. 57.



edilmiş olan han, tüccarların kaldığı oteller ve toptancı anbarları da alışveriş yapılan yerlerdendi. Manifaturacılar kaldıkları bu mekânlarda mallarını depoladıkları gibi onları satmaktaydılar. İbn Havkal bu yerlerde uluslararası ticaret yapan tüccarların yer aldığını ifade ederek, bunların ihtisaslaşmış çarşılarla yarıştıklarını belirtmektedir. Şehirde üretim yapılan bir nevi fabrikadan satış diyebileceğimiz mekânların, alışveriş yapılan yerlere dönüştükleri görülmektedir. Örneğin külah imalatçıları bunlardandı.<sup>27</sup> Nîşâbûr'da Kerramilerin etkin olmalarından dolayı *el-Kirmaniyye* adında bir çarşıdan bahsedilmektedir.<sup>28</sup>

Nîşâbûr'da pazarlar tek düze olmayıp, sattıkları mallara göre isimlendirilmişti. Ana İpek Yolunda olana “ana pazar”, bu pazarlar sırasıyla perakende pazarı, mahalle pazarları, kırsalda kurulan pazarlar şeklinde çeşitli isimlerle anılmaktaydılar. Şehirde önceleri pazar şehir uzak bir köşesinde kurulurken daha sonra camiye yakın bir yere taşınmıştır. Nîşâbûr medinesinde kurulan çarşıların yanı sıra, rabazında da iki çarşısı ile bir pazarı bulunuyordu.<sup>29</sup> Deveciler, kasapçılar gibi ihtisaslaşmış pazar isimlendirmeleri gibi, pazarlar; merkez mahalle ve perakende pazarı gibi çeşitli türde bulunmaktaydı. Burada bazı semtlerde de sebze-meyve satan kalıcı semt pazarları görülmektedir. Bu şehrin pazarları için; geniş, zengin ve standardı yüksek pazar vasıfları kullanılmaktadır.<sup>30</sup>

Horasan'ın ikinci büyük şehri olan Merv, etrafındaki çöl ve çorak coğrafyaya karşın, hem bölgede iskân eden hem de gelip geçen yolcular, tüccarlar ve misyonerler için bir vaha niteliğindedir.<sup>31</sup> Bağdat'tan gelip, Amuderya, Hazar ve ötesine giden İpek Yolu, Merv'den geçmekteydi.<sup>32</sup> Merv şehri ticaret yolunda bir geçiş ve ambar niteliğine sahip olduğundan, ticarî potansiyeli de yüksekti. Merv'de üç cuma camisi vardı ve çarşılar daha çok *Yukarı Cami* denilen caminin etrafına dizilmişlerdi. Ebu Müslim (750-755) döneminde şehrin en önemli çarşısı, Merv'in Macân denilen bölgesine taşınmıştı. 10. yüzyılın ilk yarısında bölgeyi ziyaret eden İbn Havkal, bu şehrin çarşılarının çok

---

<sup>27</sup> İbn Havkal, s. 432.

<sup>28</sup> Murat Akbaş, *XI. Ve XII. Yüzyılda Nişabur*, SÜSE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2011, s. 28.

<sup>29</sup> İbn Havkal, 432-433; Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, Cambridge Press, Cambridge 1972, s. 5, 8-9, 12.

<sup>30</sup> Makdisî, s. 315.

<sup>31</sup> Yakûbî, s. 279; İstahrî, 258; Makdisî, s. 310; Özgüdenli, “Merv”, s. 221.

<sup>32</sup> Yakûbî, s. 279; Makdisî, s. 310.

temiz olduğundan ve ihtiyaç olan her türlü ürünün bulunduğu bahsetmektedir. Merv yöresinde hasat edilen tarım ürünlerinin satıldığı ayrı çarşılar bulunmaktaydı. Burada sırasıyla kumaşçılar, hububat, ziynet, ev eşyası, ayakkabı, koşum ve eyer satılan çarşılar işlemekteydi. Yörede yaş sebze ve meyvenin satıldığı bazı çarşılar bir nevi günümüz sebze hallerini andırmaktadır. Çünkü esnaf buradan aldığı ürünü merkeze götürmekteydi.<sup>33</sup>

Merv’de pazarların ilk kuruluşu Ahamenişler dönemine kadar götürülmektedir. Merv pazarlarında konaklama imkânı olan yapılar inşa edilmişti. Bu pazarlarda ailecek konaklamanın bedeli olarak bir dirhem ücret koyulmuştu. Merv kırsalında da küçük denilebilecek bir pazar bulunmaktaydı. Şehrin bir pazarından toplanan ücret 1000 dirhem tutarında olmaktaydı. Bu ise pazarın işlevselliği açısından örnek olmaktadır.<sup>34</sup>

Belh için dünyanın en güzel şehri ifadesinde bulunmaktadır.<sup>35</sup> Maveraünnehir ve Hindistan’a açılan bir kapı niteliğinde olan şehir, hem ticaret yolu üzerinde hem dinî merkez hem de İslamî dönemde fıkın beşiği idi.<sup>36</sup> Belh tacirlerin sık ziyaret ettikleri bir şehir olup, yoğun işleyen bir ticaret merkeziydi.<sup>37</sup>

Belh Horasan’ın Maveraünnehir’e ve Hindistan’a açılan kapısı olduğundan ticaret açısından avantajlı bir konumundaydı. İslamiyet öncesinde Buda dininin Belh’te yerleşmesiyle birlikte şehir, din ve kültürün merkezi olmuştu. Bu ise şehirde ticaretin gelişmesinde önemli bir sebepti.<sup>38</sup> Şehir İslamiyet öncesinden itibaren ticaret merkezi ve tüccarların ikamet ettiği yerd. İslamiyet’le birlikte bu durumunu yükselterek devam ettirmiştir.<sup>39</sup> Belh’te kıymetli mallar için kapalı çarşılar, iş hanları ve değiş tokuşun yapıldığı pazarlar kurulmaktaydı. Kölelerin de satıldığı farklı uzmanlıklara sahip çarşılar bulunmaktaydı. Burada Cuma Camii şehrin merkezinde yer almaktaydı. Çarşılar ise bu caminin etrafına inşa edilmişti. Dört bir yandan bu çarşılara ürün getirilmekteydi.

---

<sup>33</sup> İbn Havkal, s. 320-350.

<sup>34</sup> İbn Havkal, s. 435, 447-448; Makdisî, s. 298, 307, 311, 314.

<sup>35</sup> İbn Hurdâzbih, s. 147.

<sup>36</sup> İstahrî, s. 275-278; R. Hartmann, “Belh”, *İA*, MEB Yayınları, İstanbul 1986, II, s. 485, 487.

<sup>37</sup> *Hudûdu'l- Âlem*, s. 63.

<sup>38</sup> Makdisî, s. 300-301.

<sup>39</sup> *Hudûdu'l- Âlem*, s. 63.

Bundan dolayı bu şehir çarşıları sürekli olarak hareketli olmaktadır.<sup>40</sup> Belh pazarları zeminden daha aşağı bir şekilde inşa edilmişlerdi. Buradaki pazarların ahşap süslemelerle nakşedilmeleri kıymetleri noktasında bir fikir vermektedir.<sup>41</sup>

Belh yöresinin ticaret merkezlerinden birisi de Bedehşân şehriydi. Bu şehir özellikle Hindistan ile yakınlığından ötürü bir avantaja sahipti. Tibet orijinli birçok ürün Hindistan üzerinden buraya getirilmekte ve buradan Horasan içlerine dağıtılmaktaydı.<sup>42</sup>

Herat için Horasan şehirleri içinde “*en kalabalık, en mamur ve halkının yüzü en güzel olanı*” ifadeleri kullanılmaktadır.<sup>43</sup> Bu şehir özellikle sınır bölgeler olan Sicistan ve Fars yöresinin ticareti için bir liman konumundaydı. Herat'ta Samanîler döneminde ticaret uluslararası boyuta ulaşmıştı. Burada Cuma Camii şehristandaydı. Çarşılar bu caminin etrafında dizilmişlerdi. Şehir, malların toplandığı yer olduğundan bu şehirde pazarlar ön plandaydı. Herat'ta da çarşılar Cuma Mescidin'in etrafında dizilmekteydi. Ayrıca şehristanından kûhendiz ve rabaza açılan her bir kapıda bir çarşı bulunmaktaydı.<sup>44</sup>

Merv ve Nişâbûr'un arasında bir yerde olan Serahs, Türkistana giden ana yol üzerindeydi.<sup>45</sup> Serahs malların toplandığı bir şehir konumunda olduğundan burada çok sayıda pazar mevcuttu. Burada ticaret, daha ziyade dış ticarete yönelikti. Bundan dolayı şehir pazarlarının çoğu rabazda kurulmaktaydı. Şehristanda halkın ihtiyacına yönelik küçük bir pazardan bahsedilmektedir.<sup>46</sup> Bunlarla birlikte bölgede diğer şehirler de önemli çarşı-pazara sahipti. Onlardan; Enderâb'da hareketli, Tâlekân'da büyük, Tâberân'da cıvıl cıvıl, Ebîverd'de de canlı bir pazarın olduğu ifade edilmektedir.<sup>47</sup>

İktisadi hayatın çarşı-pazarda cereyan ettiği ilk zamanlardan itibaren siyasi otorite iktisadî faaliyetleri düzene koymak ve kontrol etmek amacıyla bir görevli tayin

---

<sup>40</sup> İbn Havkal, 448; Piyadeoğlu, s. 169.

<sup>41</sup> Makdisî, s. 300-301.

<sup>42</sup> *Hudûdu'l- Âlem*, s. 67.

<sup>43</sup> *Hudûdu'l- Âlem*, s. 58; Makdisî, s. 306-307.

<sup>44</sup> İbn Havkal, s. 438, 447-448; Makdisî, s. 298, 307, 311, 314.

<sup>45</sup> Makdisî, s. 312; Yüksel Sayan, “Serahs”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2009, XXXVI, s. 539-540.

<sup>46</sup> İbn Havkal, s. 447-448; Makdisî, s. 298, 307, 311, 314.

<sup>47</sup> Makdisî, s. 302, 320-321

etmiştir.<sup>48</sup> Abbasiler döneminde çarşı-pazarı denetleyen bu kuruma “hisbe”,<sup>49</sup> bu işi yapana ise “muhtesib” denilmiştir. Bu mekânlarda şehbender ise tüccarı temsil etmekteydi.<sup>50</sup>

Hisbe teşkilatıyla devlet, piyasayı kontrol ederek ona hükmetme imkânı sağlamaktaydı. Çarşı-pazarın düzenli olması ve bir disiplin içerisinde sevk ve idaresinin yapılması bunun önemli bir göstergesidir. Tüccar, köylü ve çiftçi malını ancak pazara getirip satabilirdi. Bu bir anlamda kayıtlı ekonominin bu yolla oluşturulması anlamına gelmekteydi.<sup>51</sup>

Hisbe işlerini yapan muhtesipler<sup>52</sup>, şehrin emini vasfına sahip kişiler olarak şehirde vali ve kadı gibi etkili kişilerdi. Makdisî seyahat ettiği 10. yüzyıl itibarıyla Horasan bölgesinde Nişâbûr şehrindeki muhtesiblerin etkisiz ama havalı olduklarından bahsetmektedir.<sup>53</sup>

Her zanaat kolunda muhtesibliğin belirlemiş olduğu kurallar vardı. Örneğin gıda sektöründe kullanılan deriler için kurallar mutlak olup, bu anlamda bir esneklik söz konusu değildi.<sup>54</sup> Boyun kısmında bıçak yarası olan, kılları dökülmüş, yüzeyleri büzülmüş ve buruşmuş deriler kusurlu kabul edilirdi.<sup>55</sup> Genellikle ayakkabı ve terlik yapımında keten ipliği kullanılırken, domuz kılları yasaklanmıştı. Horasan bölgesinde Hanefi mezhebinin daha yaygın ve etkin olmasından dolayı burada böyle bir yasaklama söz konusu değildi.<sup>56</sup>

İslam şehirlerindeki çarşı-pazarda fiyat uygulaması bulunmamaktaydı. Ürünlere fiyat konulması çoğu zaman gıda maddeleri için -ki genellikle kıtlık gibi dönemlerde gerçekleşmekteydi. Çarşı-pazarda fiyat arz-talep arasındaki denge ile oluşmaktaydı. Bu

---

<sup>48</sup> Richard Alston, “Roma Dönemi Mısır’ında Ticaret ve Kent”, *Ticaret, Tüccarlar ve Antik Kent*, Homer Kitabevi, çev. Ömür Harmanşah, İstanbul 2010, s. 165.

<sup>49</sup> Hisbe kavramı ihtisab’dan gelmektedir. İhtisab kavramının hesap etmek, yeterli olmak anlamına denk düşen hasb kökünden türediği ifade edilmektedir. Ayrıntı için bkz. Şeyzeri, 33; İbn Uhuvve, Muhammed b. Ahmed el-Kureşi, *Mealimu’l-Kurbe fi Ahkami’l-Hisbe*, thk. Reuben Levy, Messrs Luzac, 1938 London, s. 22-24.

<sup>50</sup> Şeyzeri, Abdurrahman b. Nasr, *Nihayetu’r-Rutbe fi Talebi’l-Hisbe*, haz. Abdullah Tunca, İstanbul 1993, s. 33.

<sup>51</sup> Şeyzeri, s. 39-45.

<sup>52</sup> Şeyzerî, s. 33; İbn Uhuvve, s. 22-24; Mustafa Hizmetli, *Endülü’s’te Hisbe Teşkilatı*, TDV Yayınları, Ankara 2011, s. 66, 69, 73.

<sup>53</sup> Makdisî, s. 316.

<sup>54</sup> İbn Uhuvve, s. 173-174.

<sup>55</sup> Abdulhalik Bakır, “Ortaçağ İslam Dünyasında Deri Tahta ve Kâğıt Sanayi,” *Belleten*, İstanbul 2000, s. 81.

<sup>56</sup> Ali Mazaherî, *Ortaçağ’da Müslümanların Yaşayışları*, çev. Bahriye Uçok, Ankara 1972, s. 248.

durum tacirin ve müşterinin arasındaki ihtiyaç durumuyla belirlenmekteydi.<sup>57</sup> Dımaşkî, her eşyanın fiyatının piyasadaki bulunma oranı ve onu takdir eden müşteri tarafından verildiğini ifade etmektedir. Buna göre sözkonusu eşyanın değerinin değişebileceğini belirtmekte, her eşyanın fiyatının zamana ve zemine göre alıcıları tarafından yeniden tayin edileceğini, buna göre ortalama bir fiyatın oluşacağını zikretmektedir. O, devamında piyasadaki malın bulunma, çeşitli nedenlerden dolayı azalma ve buna bağlı olarak fiyatının oynamasını serbest piyasa işleyişinin gereği olarak tasvir etmektedir. Onun görüşlerinden de hareketle Ortaçağ İslam dünyasında serbest piyasanın hakim olduğu bu bağlamda da uzman kişilerin alıcıyı ve satıcıyı bilinçlendirdiği söylenebilmektedir. Alıcı ve satıcının bilinçli hareketiyle dengelenen ürün fiyatı, serbest piyasayı var etmekte, bunun pazarda yaygın bir anlayış olarak devam etmesini sağlamaktaydı. Belirlenen ilkeler çerçevesinde hareket eden muhtesibler ise bu çerçevede bir hareket tarzı geliştirmişti.<sup>58</sup>

### 3. Çarşı-Pazarda Satılan Ürünler

Gelişmiş ve zengin bir bölge olan Horasan, tarım, dokuma, itriyat, taş-toprak, demir, bakır, mücevherat gibi her türlü ürünün bulunduğu bir yerdi.<sup>59</sup> Bölgede üretilen bu ürünler çoğunlukla İslam pazarlarında tüketilmekteydi. İslam dünyasındaki pazarlarla birlikte Horasanlı tüccar, dünyanın çeşitli yerlerinde kurduğu kolonilerle bölgeden ve bölge üzerinden buralara ürün taşımaktaydı. Lamgân, Dûnpur, Belharî, Bombay, Cücerat ve Bulgar ülkeleri yabancı pazarlardan bazılarıydı.<sup>60</sup> Merv'den Doğu Anadolu, Ermenistan, Kafkasya ve Türk ülkelerine ürün ihracatı yapılmaktaydı. Nîşâbûr'dan öncelikle İslam dünyasına sonrasında ise Türk ülkelerine başta olmak üzere Çin'e kadar her türlü ürün ihraç edilmekteydi. Herat Sicistan, Fars ve Hindistan'ın Multan bölgesine hitap etmekteydi. Belh ise Harîzm ve Mevareünnehir bölgeleriyle birlikte Hindistan da bu şehrin ihracat sahasını kapsamaktaydı.<sup>61</sup>

Avrupa'nın bu dönemdeki alım gücü, günümüz Afrika kıtasının alım gücü

---

<sup>57</sup> Pedro Chalmeta, "Pazarlar", *İslam Şehri*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 145, 147.

<sup>58</sup> Dımaşkî, Ebu Fazl Cafer b. Ali, (ö. X. ya da XI. yüzyıllar), *el-İşare ila Mahâsini't-Ticare*, çev. A. Bakır, *Ortaçağ ve Medeniyetine Dair Çeviriler I*, Bizimbüro Basımevi, Ankara 2008, s. 483.

<sup>59</sup> *Hudûdu'l- Âlem*, s. 56-57.

<sup>60</sup> Ya'kûbî, s. 245. *Hudûdu'l- Âlem*, s. 42, 46, 79.

<sup>61</sup> İbn Havkal, s. 324, 432.

ölçeğindeydi. Bu nedenle bu kıtadan daha ziyade ham madde karşılığı ürün satımı gerçekleşmekteydi. Nitekim Avrupalı tarihçiler İslam dünyasına satılan hammadde durumunu eleştirmektedirler.<sup>62</sup>

Ortaçağ'da ticareti yapılan ürünler daha ziyade yükte hafif pahada ağır denilen ürünlerdi. O dönem açısından bu ürünlere “es-sâmit” (sessiz) ürünler denirdi. Bunlar, altın, gümüş, değerli taşlar ile özellikle ipek gibi değerli dokumalardan meydana gelirdi. İkinci türdeki ürünler “arz” denilen ürünlerdi. Bunlar, demir, bakır, ağaç, maden ve ağırlık denilen ürünlerdi. Üçüncüsüne ise “akar” denirdi. Bunlar değirmen, ev, dükkân ile köle ve hayvan tarzındaki ürünlerdi.<sup>63</sup>

Horasan bölgesinde yukarıda bahsi geçen üç sınıf ürün başta Bağdat olmak üzere Hindistan'dan Endülüs'e hem yakın hem de uzak bölgelere ihraç edilmekteydi. Nîşâbûr yöresinden hem şehrin doğu tarafındaki hem de batı tarafındaki bölgelere tahıl ihracatı yapılmaktaydı. Şehrin merkezi kadar, kırsal bölgeler olan; İsferyân, Beyhak ve Câcerm'den de tahıl ambarı olmaları sebebiyle civar bölgelere tahıl ihraç edilmekteydi.<sup>64</sup> Merv buğdayından yapılan ekmeğin güzel olması buğdayın her yöne ihraç edilmesine sebebiyet verdi. Merv kırsalındaki vadiler olan Kaşkaderyâ ile Zerefşân'dan hububat ihraç edilen bir üründü.<sup>65</sup> Belh şehri tarım havzası olması sebebiyle bu şehirden, öncelikle buraya yakın yerlere, ardından uzak bölgelere, özellikle de Harîzm bölgesine tahıl ihraç edilmekteydi.<sup>66</sup>

Pirinç bu bölgede bolca hasat edilmesi sebebiyle buradan birçok bölgeye ihraç edilen bir üründü. Pirincin ihraç edildiği şehirlerin başında Belh gelmektedir. Herat'ta özellikle Mârabâd beldesinde hasat edilen pirincin hasadının çok fazla olmasından dolayı buradan uzak ülkelere ihraç edilmekteydi.<sup>67</sup> Nîşâbûr şehrinde ise pirinç

---

<sup>62</sup> Henri Pirenne, *Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, 2014, s. 10-25; Ahmet N. Özdal, *Ortaçağ Ekonomisi ve Müslüman Tüccarlar*, Selenge Yayınları, İstanbul 2016, s. 168.

<sup>63</sup> Dimaşkî, s. 475.

<sup>64</sup> Makdisî, s. 315, 318.

<sup>65</sup> İstahrî, s. 262;

<sup>66</sup> Yâkût el-Hamevî, Ebu Abdullah Şihabüddîn, *Mu'cemu'l-Buldan*, nşr. Ferdinand Wüstenfeld, Tarihu'l-Ulumu'l-Arabiye, Frankfurt 1994, I/II, s. 713.

<sup>67</sup> İstahrî, s. 267; Frye, *Orta Asya Mirası*, s. 491; Strange, s. 457.

İsferâyîn'den ihraç edilmekteydi.<sup>68</sup> Pirincin ihraç edildiği yerlerden birisi de Nişin'di.<sup>69</sup>

Horasan'da yetiştirilen pamuk ham madde olarak yakın ve uzak yerlere ihraç edilirdi. İslamiyet'in ilk dönemlerinde pamuk Irak coğrafyasında yetiştirilmediğinden buradan getirilirdi. Horasan'dan pamuk sevkiyatının yapıldığı diğer yerler Türkistan coğrafyasıydı. Pamuk önemli ölçüde Nîşâbûr ve Merv şehirlerinin ihraç kalemi arasındaydı. Bir diğer sanayi ürünü olan keten de Nîşâbûr'dan ihraç edilmekteydi.<sup>70</sup> Belh yöresi ürün çeşitliliği noktasında taşıdığı zenginlik kadar, hasat edilen bu ürünlerin ihracı noktasında da zengindi. Bu şehirde şeker ve susam dışarıya ihraç edilmekteydi.<sup>71</sup> Horasan'da şekerin ihraç edildiği diğer bir şehir Nîşâbûr olup, bu yörede özellikle Ezezvar'da şeker, hasadının önemli ölçüde olması sebebiyle ihraç edilen bir üründü.<sup>72</sup>

Horasan'da yetişen meyveler yaş ve kurutulmuş şekilde yakın ve uzak bölgelere ihraç edilirdi. Bölgede üretilen meyveler sıhhatli, dayanıklı ve lezzetli olmalarının yanı sıra bu meyveler hem ham hem de pişirilip de yenilirdi, bundan dolayı bölgenin içinde ve dışında çok tercih edilirdi.<sup>73</sup> Horasan'dan meyve en çok Irak'a ihraç edilirdi.

Bölgeden ihraç edilen başlıca meyve üzüm idi. Herat'ta yetiştirilen özellikle Taif, kırmızı türünde bir üzüm ile<sup>74</sup> kerûh ve frenk türünde iki cins üzüm ihraç ürünleriydi. Bunların yanı sıra sırasıyla üzüm yoğun olarak; Mâlin, Şuburgân, Sermin, Merv,<sup>75</sup> Sinc, İsferâyîn,<sup>76</sup> Belh ve yöresinden ihraç edilmekteydi.<sup>77</sup>

Kavun en çok Merv'den, Irak'a ihraç edilmekteydi. Ayrıca kavun Herat ve<sup>78</sup> Bağşûr'dan ihraç edilmekte olup,<sup>79</sup> Belh'ten de ağaç kavunu, ihraç edilen

<sup>68</sup> Kazvinî, II, s. 15.

<sup>69</sup> İstahrî, s. 272.

<sup>70</sup> *Hudûdu'l-Âlem*, s. 61; İbn Havkal, s. 436; Makdisî, s. 324-325.

<sup>71</sup> İstahrî, s. 278, 280; *Hudûdu'l-Âlem*, s. 63; İbn Havkal, s. 447-448.

<sup>72</sup> Yâkût el-Hamevî, I/I, s. 61, 80.

<sup>73</sup> Makdisî, s. 317; Frye, s. 491; Strange, s. 457.

<sup>74</sup> Makdisî, s. 322, 324.

<sup>75</sup> İstahrî, s. 262, 266-267, 269-270-271, 278; Yakubovsky, s. 773.

<sup>76</sup> İstahrî, s. 262; Makdisî, s. 312, 317; Frye, s. 491; Strange, s. 457.

<sup>77</sup> Hsüeng-Tsang, *Hsüeng-Tsang Seyahatnamesi*, çev. İsmail Hakkı Ergüven, ÇMÜSE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale 2011, 79; İstahrî, 262, 270-271, 278; *Hudûdu'l-Âlem*, 64; İbn Havkal, s. 442, 449-450.

<sup>78</sup> İstahrî, s. 259, 262, 270, 274, 280; *Hudûdu'l-Âlemu'l-Âlem*, 98; Makdisî, s. 297, 307-308, 316-318, 324; Strange, s. 426.

<sup>79</sup> Yâkût el-Hamevî, I/II, s. 294.

ürünlerdendi.<sup>80</sup> Herat,<sup>81</sup> Badğis,<sup>82</sup> İsferyân<sup>83</sup> ve Beyhak'tan fıstık ihraç edilmekteydi.<sup>84</sup> Belh, Cûzcân, Sân, Büşt ve Kunderem beldelerinden ceviz ve fındık, Herat'tan da badem ve ceviz ihraç edilmekteydi. Herat ve<sup>85</sup> Belh'ten turunçgiller,<sup>86</sup> Herat ve Merv'den de hurma ihraç edilmekteydi. Hurmanın ihraç edildiği önemli bir şehir de Tâbeseyn'di. Ayva ve armut, Herat ve Rîvend'in ihraç ürünüydü. İncir Herat, Belh ve Büşt<sup>87</sup> ve Beyhak'tan ihraç edilmekteydi.<sup>88</sup> Büşt'ta zeytin de, üretilen ürünler arasındaydı. Herat'ta zambak ve nar,<sup>89</sup> Belh'te yer mantarı,<sup>90</sup> Rîvend ve Bâmiyân'dan çeşitli meyveler ihraç edilmekteydi.<sup>91</sup> Çölde yetişen bir çeşit bitki olan üstürgaz da buradan her yere ihraç edilen bir üründü.

Bûsenç'in kerestesi bu yörenin en önemli ihraç kalemi olup, İslam âleminin her bölgesine gönderilmekteydi. Nîşâbûr'un Mâzul beldesinin ağaçları pazarlarda yerini bulurdu.<sup>92</sup> Amul'de de şimşir ağacı kerestesi de ihraç malzemesiydi.<sup>93</sup> Ayrıca Mu'tasım döneminde Samarra için Horasan bölgesinden fidanlar getirtilmişti.<sup>94</sup>

Horasan'da hayvan potansiyeli açısından devenin bol olması sebebiyle, deve bu bölgeden diğer bölgelere ihraç edilen bir üründü. Devenin ihraç edildiği başlıca şehirler; Belh ve Serahs şehirleriydi.<sup>95</sup> Belh'te "el-Behatî" denilen develer ticaret yolları için tercih sebebi olmalarından dolayı bolca ihraç edilmekteydiler.<sup>96</sup> Serahs şehrinin hem Horasan hem de Maveraünnehir için hayvan deposu olması nedeniyle, buradan başta

<sup>80</sup> İstahrî, s. 239; *Hudûdu'l- Âlemu'l-Âlem*, s. 99.

<sup>81</sup> Makdisî, s. 307, 316-318, 324.

<sup>82</sup> Yâkût el-Hamevî, III/II, s. 261.

<sup>83</sup> Strange, s. 393.

<sup>84</sup> Zahoder, s. 500.

<sup>85</sup> İstahrî, s. 259, 262, 270, 274, 280; Makdisî, s. 297, 307-308, 316-318, 324.

<sup>86</sup> İstahrî, s. 239; *Hudûdu'l- Âlem*, s. 99.

<sup>87</sup> İstahrî, s. 259, 262, 270, 274, 280; *Hudûdu'l- Âlemu'l-Âlem*, 98; Makdisî, s. 297, 307-308, 316-318, 324; Strange, s. 426.

<sup>88</sup> B. Zahoder, Selçuklu Devletinin Kuruluşu Sırasında Horasan", çev. İsmail Kaynak, *Belleten*, Ekim, Ankara 1955, s. 500.

<sup>89</sup> Makdisî, s. 307, 316-318, 324.

<sup>90</sup> İstahrî, s. 239; *Hudûdu'l- Âlemu'l-Âlem*, s. 99.

<sup>91</sup> İstahrî, s. 259, 262, 270, 274, 280; Makdisî, s. 297, 308, 324.

<sup>92</sup> Makdisî, s. 307-308, 316-318, 324.

<sup>93</sup> *Hudûdu'l- Âlem*, s. 93.

<sup>94</sup> Ya'kûbî, s. 45.

<sup>95</sup> İstahrî, s. 281; *Hudûdu'l-Âlem*, s. 59; İbn Havkal, s. 456.

<sup>96</sup> Câhız, *Ticare*, s. 330; Bekri, Ebu Ubeyd, *Kitabü'l Mesâlik ve'l-Memâlik*, Darül-Arabiyye Yayınları, Tunus bty. S. 231-232; İstahrî, s. 280.



deve olmak üzere sair hayvanlar ihraç edilirdi<sup>97</sup> Nîşâbûr şehrinin Câcerm beldesinden büyükbaş hayvanlar ihraç ürünlerindendi.<sup>98</sup> Koyunun ihraç edildiği başlıca şehir, Belh ve buraya bağlı yerleşim birimleriydi.<sup>99</sup> Herat yöresinde Bâdgîs, Nîşâbûr'da Serahs ve Kûhistân da koyunun ihraç edildiği diğer yerlerdi.<sup>100</sup> Nesâ'dan atmaca eğitilerek ihraç edilmekteydi.<sup>101</sup> Cûzcân'dan şahinlerin en iyisi olarak kabul edilen simsiyah deniz şahini ihraç malları arasındaydı.<sup>102</sup>

Horasan sanayisinde üretilen ürünler çeşitli pazarlarda yerlerini almaktaydı. Bölge endüstrisinde üretilen ihraç ürünlerinin başında dokuma ürünleri gelmekteydi. Bu bölgede dokunan kumaşlar ve üretilen elbiseler özellikle “dibace” adındaki kumaş, öncelikle iç pazara ardından da yakın ve uzak bölgelere sevk edilmekteydi.<sup>103</sup> En kıymetli pamuklu elbiseler Nîşâbûr ve Merv'den ihraç edilmekteydi. Özellikle Merv'in “kutnu'l-leyn” kumaşı dış pazarlarda çok talep gören bir dokuma ürünüydü. Bu değerli kumaş yarı mamul olarak ihraç edildiği gibi bundan üretilen elbiseler de ihraç edilirdi.<sup>104</sup> İbn Fadlan İtil ülkesine giderken Merv'den dokumalarını hediye olarak götürmüştü.<sup>105</sup> Keten kumaş ve elbiseler Nîşâbûr ve Merv'den ihraç edilmekteydi.<sup>106</sup> Pamuktan dokunan erkek ve kadın başörtüleri Nesâ ve Serahs'tan, ayrıca Serahs'tan önemli bir dokuma ürünü olan beyaz mendiller, çarşaf, altın sırmalı kurdelenler, Nesâ'dan örgü kumaşları, altın işlemeli dokuma ve<sup>107</sup> Tûs'tan şalvar, çorap ipi, yorgan ile yastık ihraç edilen ürünleriydi.<sup>108</sup> Çul Nîşâbûr yöresinden, çadır Uşturc'dan, çuval bezi ve şemsiye Kûmis'ten ihraç edilirdi.<sup>109</sup> Bir tür erkek dış giysisi olan Taylesan, en

<sup>97</sup> İstahrî, s. 271, 273-274; İbn Havkal, s. 445-446.

<sup>98</sup> Strange, s. 392, 429.

<sup>99</sup> İstahrî, 274; İbn Havkal, s. 446.

<sup>100</sup> İstahrî, s. 271; *Hudûdu'l-Âlem*, 63; İbn Havkal, s. 443, 445.

<sup>101</sup> Makdisî, s. 302, 324.

<sup>102</sup> Claude Cahen, s. 75.

<sup>103</sup> İstahrî, s. 255; İbn Havkal, s. 452; Makdisî, s. 323-324; Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 2011, s. 531.

<sup>104</sup> İstahrî, s. 263.

<sup>105</sup> İbn Fadlan, *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, çev. Ramazan şeşen, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2015, s. 12.

<sup>106</sup> İstahrî, s. 263, 281-282; Makdisî, s. 324-325.

<sup>107</sup> İstahrî, s. 255, 271, 274, 281-282; Makdisî, s. 307, 315, 319, 321, 323-325.

<sup>108</sup> *Hudûdu'l-Âlem*, s. 57; Zeki Muhammed Hasan, *el-Fünûnu'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire bty, s. 397, 400; Zeki Muhammed Hasan, *Fünûnu'l-İraniyye fi'l-Asri'l-İslâmî*, Dâru'r-Raidi'l-Arabi, Beyrut 1981, s. 139; Zeki Tez, *Tekstil ve Giyim Kuşamın Kültürel Tarihi*, Doruk Yayınları, İstanbul 2009, s. 181-82.

<sup>109</sup> İstahrî, s. 255, 263, 271, 274, 281-282; Makdisî, s. 307, 315, 319, 321, 323-325.

değerli keçelerdendir. Horasan'da Tâlekân keçesi de ihraç edilen ürünlerdendi.<sup>110</sup>

Duvar halıları, yer halısı, yolluk, seccade, post, keçe, hasır Tûs'tan,<sup>111</sup> Nîşâbûr yöresinden kilim,<sup>112</sup> Dizek'te kaliteli olarak kabul edilen keçe ve<sup>113</sup> Kâyin'de kıldan üretilen elbiseler ihraç malları arasında yer almaktaydı.<sup>114</sup> Merv'den de kadife halı ihraç edilmekteydi.<sup>115</sup>

Merv, Nîşâbûr, Nesâ ve Ebîverd'den ipeğin ham maddesi, ipekten yapılmış çeşitli elbiseler, Herat'tan düşük kaliteli bir nevi ipekli kumaş olan brokar, tafta,<sup>116</sup> ve Serahs'tan ipekli başörtüleri ihraç edilmekteydi.<sup>117</sup> Nîşabur'a has "kemha" adında ipekliler de Hindistan pazarlarında yerlerini almaktaydı.<sup>118</sup>

Bölgede deriden eşyanın ihraç edildiği başlıca şehirler Belh, Tûs ve Nesâ idi. Tilki derilerinden üretilen kürklerin ünü bölge dışında hayli yayılmıştı. Özellikle Belh ve Nesâ'da tilki derisinden üretilen kürkler ihraç edilirdi. Tûs'tan samur, kakım, vaşak ve sincap derilerinden imal edilmiş kürkler dış pazarlara gönderilmekteydi.<sup>119</sup>

Tûs şehrinde taştan imal edilmiş biram tencereleri, bileği taşı, Nîşâbûr yöresinde olan Asbeste taşından imal edilen masa örtüleri ve fitil ile Kûhistân yöresinde hamamlarda kullanılan topuk taşı,<sup>120</sup> değirmen işletmesinde kullanılan taşlar ve kaldırım taşları Herat dağlarından ihraç edilen taş ürünleriydi.<sup>121</sup> Belh'te Simingan dağlarında ev, köşk, cephe süslemesi ve mabetlerin inşasında kullanılan beyaz mermere benzeyen taşlar,<sup>122</sup> Tûs'dan herkare adı verilen güveçler civar bölgelere gönderilmekteydi.<sup>123</sup>

---

<sup>110</sup> Câhız, s. 317.

<sup>111</sup> Muhammed Hasan, *Fünûnu'l-İslamiyye*, s. 397, 400; Muhammed Hasan, *Fünûnu'l-İraniyye*, s. 139; Tez, s. 181-82.

<sup>112</sup> Philip D. Curtin, *Kültürler arası Ticaret*, çev. Şaban Bıyıklı, Kure Yayınları, İstanbul 2008, s. 118.

<sup>113</sup> Makdisî, s. 325.

<sup>114</sup> İbn Havkal, s. 446; Makdisî, s. 321-322.

<sup>115</sup> Câhız, s. 323.

<sup>116</sup> İstahrî, s. 255, 281-282; Makdisî, s. 323-325.

<sup>117</sup> Bakır, *Tekstil*, s. 165.

<sup>118</sup> Aktaş, s. 63.

<sup>119</sup> Ya'kûbî, 278; Makdisî, 324-325; Bakır, "Deri Tahta ve Kâğıt Sanayi", s. 84, 86.

<sup>120</sup> Makdisî, s. 325; *Hudûdu'l-Âlem*, s. 57.

<sup>121</sup> İstahrî, s. 265.

<sup>122</sup> *Hudûdu'l-Âlem*, s. 65.

<sup>123</sup> Makdisî, s. 324, 326; M. S. Dimand, *Fünûnu'l-İslamiyye*, Arapça'ya çev. Ahmed Muhammed İsa, Dârû'l-Meârif, Kahire 1982, s. 164-165, 167-169.

Tuğla da Horasan'dan ihraç edilen ürünler arasındaydı.<sup>124</sup>

İtriyat sanayine mahsus ürünler misk, amber, sarısabır ve tarçın gibi baharatlar ihraç ürünlerini oluşturmaktaydı. Bu bölgede Belh'ten kibrit, boya kökü, kurşun, sabun ve boyada kullanılan isberek otu, Vaşcird'de zaferan ile kökboyası ve<sup>125</sup> Bûsenç'ten ilaç sanayisinde kullanılan kebre otu ihraç edilmekteydi.<sup>126</sup> Merv'de zeytin, susam, pamuk ve keten yağı ihraç ürünlerindendi.<sup>127</sup>

Horasan'da şeker üretiminin olması sebebiyle hemen her şehirde şekerçiler çarşısı bulunurdu. Kudret helvası, koz helvası, pirinç unundan bisküviler, badem ezmesi, lokum, akide bölgeden ihraç edilen şekerleme türünde ürünlerdi.<sup>128</sup> Bölgede şekerleme türünde ürünlerin Herat'tan ihraç edildiği görülmektedir.<sup>129</sup>

Madenlerden üretilen aletlerin yanı sıra yarı mamul biçiminde de ihraç söz konusuydu. Herat çeliği Kirman ve Hindistan'a ihraç edilmekteydi.<sup>130</sup> Ayrıca Herat çeliğinden yapılan kılıçlar,<sup>131</sup> zırh ve diğer silahlar ile Nîşâbûr'dan demirin ham maddesi ihraç edilirdi.<sup>132</sup> Tûs dağlarında, bakır, kurşun ve sürme ihraç edilen ürünlerdendi.<sup>133</sup>

Abbasîler döneminde Horasan'dan gümüş ham madde şeklinde kütle biçiminde Bağdat'a ihraç edilmekteydi. Nîşâbûr'da üretilen bilezikler, firuze ve<sup>134</sup> bu taştan yapılan yüzükler ile Bedehşân'dan yapılan yüzükler buradan dünyanın dört bir yanına ihraç edilirdi.<sup>135</sup> Bölgede altın da ihraç edilen kalemler arasında görülmektedir.<sup>136</sup>

<sup>124</sup> Frye, *Buhara*, s. 67; Cahen, s. 69; Bakır, *Taş ve Toprak*, s. 209-210.

<sup>125</sup> Makdisî, s. 324, 326.

<sup>126</sup> Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 534.

<sup>127</sup> Câhız, s. 323.

<sup>128</sup> Ali Mazaherî, *Ortaçağ'da Müslümanların Yaşayışları*, çev. Bahriye Uçok, Ankara 1972, s. 249.

<sup>129</sup> Makdisî, s. 324, 326.

<sup>130</sup> Abdulhalik Bakır, *Ortaçağ İslam Dünyasında Madencilik ve Maden Sanayi*, Bizim Büro Basım Yayınları, Ankara 2002, s. 386, 393.

<sup>131</sup> Muhammed Hasan, *Fünûnu'l-İraniyye*, s. 288.

<sup>132</sup> Makdisî, *Ahsen*, s. 323.

<sup>133</sup> *Hudûdu'l-Âlem*, s. 57.

<sup>134</sup> Makdisî, s. 313, 323, 326-327; Kalkaşendî, Ebu Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Subhu'l-A'sa fi Sinaa'ti'l-İnşa*, thk. Muhammed Hüseyin Şeemseddin, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1987, II, s. 117-118; Birûnî, Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed, *el-Cemahir fi Ma'rifeti'l-Cevahir*, thk Yusuf Hadi, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1984, s. 277, 313, 321, 325; Heyd, s. 44; Abdulhalik Bakır, *Ortaçağ İslam Dünyasının Taş Toprak Madenleri Sanayisi*, Bizim Büro Basım Yayınları, Ankara 2001, s. 94.

<sup>135</sup> Birûnî, s. 157.

<sup>136</sup> *Hudûdu'l-Âlem*, s. 56.

Horasan'da yetişen ve çıkarılan zengin ürünlerinin yanı sıra dışarıdan gelen ham madde ve işlenmiş eşya da bu bölgedeki şehirlerin çarşı-pazarlarında yerini almaktaydı.

Çin dokumaları ithal edilen eşyaların başında gelmekteydi. Şaş<sup>137</sup> bölgesinden yün ve kıl dokuma ithal edilen ürünlerdendi.<sup>138</sup> Endülüs ve Hürmüz'den Horasan bölgesine hazır giyim gönderilmekteydi. Hürmüz'den özellikle sarık getirilmekteydi. Cibal'den Horasan'a ibrişim, alaca ve attabi kumaşları ithal edilmekteydi.<sup>139</sup> Musul ve Erbil gibi bölgelerden de deri hammaddesi alınmaktaydı.<sup>140</sup> Ayrıca ham ve yarı mamul deriler Mekke'den ithal edilmekteydi.<sup>141</sup> Türkistan coğrafyasından ham deri ve Rus bölgelerinden tilki, kunduz, benekli tavşan, keçi ve at derileri ithal edilen ürünlerdendi. Bunların yanı sıra ithal edilen eşyalar arasında tilki kürkleri de yer almaktaydı.<sup>142</sup>

Horasan bölgesinin transit köprü vazifesi gördüğü bir ticarî ürün de köle kaynağıydı. Köle ticareti Horasan'da da yoğun bir şekilde yapılmaktaydı. Bu dönemde köle ticareti diğer ürünler gibi bir karşılık bulmaktaydı. Bu durum, dönemin sanayisinin ve iş yükünün tamamen insanın omzunda olmasından kaynaklıydı. Ucuz iş gücü arayışından kölelik ortaya çıkmıştır. Horasan emiri olan Tahir b. Hüseyin'in halife Me'mûn'a 2000 kişilik bir köle grubunu hediye etmesi, bölgedeki ticarî akışın bir yansımasıdır. Bu durum dönem ve bölge açısından köle ticaretinin ne denli canlı ve yoğun olduğunun delilidir. Horasan bölgesinde köle ticareti özellikle; Merv, Nişâbûr ve Herat'ta olmaktadır. Köleler bölgeye farklı ırklardan getirilmekteydi. Slav köleler Rusya coğrafyasından, Rus tüccarlar vasıtasıyla getirilirdi. Onlar getirdikleri kölelerin cizyelerini de öderlerdi. Hint köleler Kabil'den, Türk köleler ise Maveraünnehir'den getirilirdi. Ayrıca Gûr yöresi Herat için köle kaynağıydı.<sup>143</sup>

Kaynaklar farklı milletlerden oluşan köleleri tasvir etmektedirler. Örneğin Hindistanlı kadınlar endam güzelliğiyle bilinirlerdi. Medineli kadınlar esmer tenli ve

---

<sup>137</sup> Türkistan'da bir şehir.

<sup>138</sup> Makdisî, s. 324.

<sup>139</sup> İbn Havkal, s. 110, 336.

<sup>140</sup> İbn Havkal, 444; Bakır, "Deri Tahta ve Kâğıt Sanayi", s. 81, 86.

<sup>141</sup> Bakır, "Deri Tahta ve Kâğıt Sanayi", s. 81.

<sup>142</sup> Makdisî, s. 324- 325; Maurice Lombart, *İslam'ın Altın Çağı*, çev. Nezh Uzel, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, s. 42; Mazaherî, s. 228-229; J. H. Kramer, *İslam Medeniyeti Tarihinde Coğrafya ve Ticaret*, çev. Ömer Rıza, Asar-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul 1934, 34.

<sup>143</sup> İbn Hurdâzbih, Ebu Kasım b. Abdullah, *el-Mesalik ve'l-Memalik*, ed. M. J. de Goeje, Brill Press, Leiden 1967, s. 131; Lombart, s. 72.

tatlı dilli, Sindliler ince belli ve uzun saçlı, berberi olanları hamarat ve doğurgan iken, siyahi kadınlar hep olumsuz olarak vurgulanmışlardır.<sup>144</sup>

Bölgede en değerli köleler Türk kölelerdi. Bu kölelerin yeryüzünde misli olmadıkları ifade edilmektedir. Bu kıymetleri dolayısıyla bir Türk kölenin 3 bin dinara satıldığı görülmektedir. Türk cariyeleri de bu fiyata satılmaktaydı. Bu fiyata ancak maharetli ve musikişinas bir cariyenin alınabileceğinin ifade edilmesi de, bu cariyelerin kıymetleri konusunda fikir sunmaktadır. Türk cariyelerin değerli olmalarından dolayı bunlar saraylarda istihdam edilmekteydiler.

Köleler buradan İslam âleminin farklı bölgelerine de ihraç edilirdi. Horasan tüccarının köle ticaretinden de önemli ölçüde kârlar elde ettiği bilinmektedir. Tersî istikamette ise Endülüs'ten Horasan'a Slav köleler gönderilmekteydi.<sup>145</sup>

### **Sonuç**

Horasan'da iktisadi hareketliliğin yaşandığı çarşı-pazar bölgede gelişmişti. Farklı uzmanlık sahalarında inşa edilen çarşılar, konumlarına göre bir düzen içerisinde caminin etrafında dizilmişlerdi. Ticaretin yapıldığı bir diğer mekân olan pazarlar da, bölgede her şehirde gelişmişti. Yabancı tüccarlar için funduklar, kervansaraylar kurulmuştu. Çarşı-pazar denetimi hisbe teşkilatıyla yapılır, bunu yapan görevliye ise muhtesip denilirdi.

Horasan şehirleri iktisadî açıdan gelişmişti. En önemli dört şehri olan Nîşâbûr, Merv, Herat ve Belh Ortaçağ'da önemli ticaret merkezleriydi. Bunların yanı sıra burada küçük ticaret merkezleri vardı. Bu şehirlerin ihtisaslaşmış çarşılarında, hem bölgede üretilen hem de bölgenin dört bir yanından getirilen ürünler satılmaktaydı. Bölgede büyük tüccarlar mallarını şehir girişindeki hanlara bırakır, buradan yerel tüccar tarafından alınarak şehre götürülerek pazarda sunulurdu. Bölgedeki çarşı-pazarlar buna göre dizayn edilmişti. Horasan'da çarşı-pazara ihtimam gösterilmiş, hisbe teşkilatıyla bu mekânlar kontrol altına alınarak denetlenmiştir.

---

<sup>144</sup> İbn Butlan, el-Hasan el-Muhtar b. el-Hasan, *Risâle Câmi'a Fünûn Nâfi'a fi Şirâ er-Rakik ve Taklibi'l-Abid*, thk Abdüsselâm Hârûn, çev. Abdulhalik Bakır, Ortaçağ Medeniyetine Dair Çeviriler I, Bizimbüro Basımevi, Ankara 2008, s. 577-581.

<sup>145</sup> İbn Havkal, s. 110, 312, 456.

Horasan'da üretilen ürünler öncelikle mahalli şehirlere gönderilmekte, ancak pamuk, keten, tahıl, sanayi mamulleri ve kurutulmuş meyveler gibi dayanıklı mamuller uzak bölgelere de ihraç edilmekteydi. Bu tür mallar, öncelikle bölgeye yakın yerler olan Bağdat, Kirman, Maverâünnehir, Harîzm olmak üzere, Hindistan'dan Endülüs'e kadar uzanan çok uzak noktalarındaki dış pazarlarda da yerini almaktaydı. Horasan'da üretilen ürünlerin yanı sıra dışarıdan getirilen ham maddeler ve işlenmiş eşyalar sayesinde bölge, transit geçişten de önemli ölçüde gelir elde etmekteydi.

Horasan'dan hem pamuk hem de pamuktan yapılmış ürünler de ihraç edilmiştir. Horasan'dan pamuk ham şekilde ihraç edildiği kadar, pamuktan yapılmış ürünler de ihraç edilmiştir. Yünlü ve keten dokuma ürünleriydi. Pamuk ve pamuklu ürün bölgede en çok Nîsâbûr ve Merv kaynaklı olarak ihraç edilmişlerdir. Bûsenc'in değerli kerestesi en önemli ihraç kalemiydi. Nîsâbûr, Merv, Belh ve Serahs gibi şehirlerden tahıl ürünleri ihraç edilen ürünlerindendi. Horasan'da üretilen meyveler sıhhatli, dayanıklı ve lezzetli olmalarının yanı sıra bu meyveler hem ham hem de pişirilip de yenilirdi, bundan dolayı bölgenin içinde ve dışında çok tercih edilirdi. Misk, amber, sarısabır, tarçın gibi baharatlar bölgeden ihraç edilirdi. Bûsenc'ten ilaç sanayisinde kullanılan kebre otu, Herat'tan şekerleme ihraç edilirdi. Belh'te kibrit, kurşun ve boyada kullanılan isberek otu ve sabun ihraç edilen ürünlerdi. Horasan'a etrafındaki bölge şehirlerden, uzak ülkelerden birçok eşya ithal edilirdi. Çin dokumaları, kereste, kürk, yün, kıl dokuma, çeşitli hayvan ve hayvanların derileri ile silah ithal edilen eşyalar arasındaydı. Cündişabur'dan şeker ithal edilirdi.

### **Kaynaklar**

**Alston**, Richard, "Roma Dönemi Mısır'ında Ticaret ve Kent", Ticaret, *Tüccarlar ve Antik Kent*, Homer Kitabevi, çev. Ömür Harmanşah, İstanbul 2010.

**Bakır**, Abdulhalik, *Ortaçağ İslam Dünyasının Tekstil Sanayi Giyim Kuşam Moda*, Ankara 2005.

\_\_\_\_\_, "Ortaçağ İslam Dünyasında Deri Tahta ve Kâğıt Sanayi," *Bellekten*, İstanbul 2000.

\_\_\_\_\_, *Ortaçağ İslam Dünyasının Taş Toprak Madenleri Sanayisi*, Bizim

Büro Basım Yayınları, Ankara 2001.

**Bekrî**, Ebu Ubeyd, *Kitabü'l Mesâlik ve'l-Memâlik*, Darûl-Arabiyye Yayınları, Tunus bty.

**Birûnî**, Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed, *el-Cemahir fî Ma'rifeti'l-Cevahir*, thk Yusuf Hadî, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1984.

**Bulliet**, Richard W. *The Patricians of Nishapur*, Cambridge Press, Cambridge 1972.

**Can**, Yılmaz, *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, TDV Yayınları, Ankara 1995.

**Cansever**, Turgut, *İslam'da Şehir ve Mimari*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

**Cahen**, Claude, “Ekonomi, Toplum ve Müesseseler”, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev. Ufuk Uyan-P. M. Holt- A.K.S. Lambton- B. Lewis, Hikmet Yayınları, İstanbul 1989.

**Câhız**, Ebu Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinani, el- Leysi, *et- Tebessur bi'Ticare*, çev. Mahfuz Söylemez, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 2001.

**Cezar**, Mustafa, *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*, İstanbul 1977.

**Chalmeta**, Pedro, “Pazarlar”, *İslam Şehri*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992.

**Dımaşkî**, Ebu Fazl Cafer b. Ali, (ö. X. ya da XI. yüzyıllar), *el-İşare ila Mahâsini't-Ticare*, çev. A. Bakır, *Ortaçağ ve Medeniyetine Dair Çeviriler I*, Bizimbüro Basımevi, Ankara 2008.

**Frye**, Richard Nelson, *Orta Asya Mirası, Antik Çağlardan Türklerin Yayılmasına*, çev. Füsün ve Tunç Tayanç, Arkadaş Yayınları, Ankara 2009.

**Hartmann**, R. “Belh”, *İA*, MEB Yayınları, İstanbul 1986.

**Heyd**, W. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. Enver Ziya Karal, TTK Yayınları, Ankara 1975.

**Hitti**, Philip K. *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 2011.

**Hinz**, Walther, *İslam'da Ölçü Sistemler*, trc. Acar Sevim, Marmara Üniversitesi

Yayınları, İstanbul 1990.

**Hizmetli**, Mustafa, *Endülüs'te Hisbe Teşkilatı*, TDV Yayınları, Ankara 2011.

**Honigmann**, E. "Nişapur", *İA*, MEB Yayınları, İstanbul 1964.

*Hudûdu'l-Âlem Mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*, nşr. V. Minorsky, çev. A. Duman, Murat Ağarı, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008.

**İbn Butlan**, el-Hasan el-Muhtar b. el-Hasan, *Risâle Câmi'a Fünûn Nâfi'a fi Şirâer-Rakîk ve Taklîbi'l-Abîd*, thk Abdusselâm Hârûn, çev. Abdulhalik Bakır, Ortaçağ Medeniyetine Dair Çeviriler I, Bizimbüro Basımevi, Ankara 2008.

**İbn Fadlan**, *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, çev. Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2015.

**İbn Havkal**, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî, *Suretu'l-Arz*, haz. E.J. Brill, 2. Baskı, Leiden 1939.

**İbn Hurdâzbih**, Ebü'l-Kasım b. Abdullah, (ö. 912), *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, ed. M. J. de Goeje, Brill Press, Leiden 1967.

**İbn Uhuvve**, Muhammed b. Ahmed el-Kureşi, *Mealimu'l-Kurbe fi Ahkami'l-Hisbe*, thk. Reuben Levy, Messrs Luzac, 1938 London.

**İstahrî**, Ebu İshak İbrahim b. Muhammed el-Farisi el-Kerhi, *Mesalik ve Memalik*, nşr. M. J. de Goeje, Leiden 1967.

**Kalkaşandî**, Ebu Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Subhu'l-A'sa fi Sinaa'ti'l-İnşa*, thk. Muhammed Hüseyin Şeemseddin, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

**Kazvinî**, Ebu Yahya Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmud, *Âsaru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Dâru Sadır, Beyrut bty.

**Kramer**, J. H. *İslam Medeniyeti Tarihinde Coğrafya ve Ticaret*, çev. Ömer Rıza, Asarı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul 1934.

**Lombart**, Maurice, *İslam'ın Altın Çağı*, çev. Nezih Uzel, Pınar Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2002.



**Makdisî**, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Ahsenu't-Tekâsîm fi Marifeti'l-Ekalim*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 1992.

**Mazahari**, Ali, *Ortaçağ'da Müslümanların Yaşayışları*, çev. Bahriye Uçok, Ankara 1972.

**Mez**, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

**Muhammed Hasan**, Zeki, *el-Fünûnu'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire bty

\_\_\_\_\_, *Fünûnu'l-İraniyye fi'l-Asri'l-İslamî*, Dârü'r-Raidi'l-Arabî, Beyrut 1981.

**Özgüdenli**, Osman, "Merv", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2004.

\_\_\_\_\_, Osman Gazi "Nişâbü'r", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2007.

**Pirenne**, Henri, *Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, 2014.

**Pırlanta**, İsmail, *Fethinden Samanîlerin Yıkılışına Kadar Nişabur*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2017.

**Piyadeoğlu**, Cihan, *Güneş Ülkesi Horasan, Büyük Selçuklular Dönemi*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2012.

**Sayan**, Yüksel, "Serahs", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2009.

**Strange**, Guy le, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Institut für Geschichte der Arabischen, Frankfurt 1993.

**Şeyzerî**, Abdurrahman b. Nasr, *Nihayetu'r-Rutbe fi Talebi'l-Hisbe*, haz. Abdullah Tunca, İstanbul 1993.

**Usta**, Aydın, *Türklerin İslamlaşma Serüveni*, Yeditepe Yayınları, Aralık 2007.

**Tez**, Zeki, *Tekstil ve Giyim Kuşamın Kültürel Tarihi*, Doruk Yayınları, İstanbul 2009.

**Yakûbî**, İbn Vazıh Ahmed b. İshak b. Cafer, *el-Buldan*, Darü'l-Kitabi'l-İlmiyye,

Beyrut 2002.

**Yakubovsky, A.** “Merv”, *İA*, MEB Yayınları, İstanbul 1987.

**Yakutu'l-Hemevî**, Ebu Abdullah Şihabüddîn, *Mu'cemu'l-Buldan*, nşr. Ferdinand Wüstenfeld, Tarihu'l-Ulumu'l-Arabiye, Frankfurt 1994.

**Yüksel**, Ahmet Turan, “Kuruluş Döneminde Bağdat'ın Ticari Yapısı ve Ticari İlişkileri, *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2008.

**Zahoder**, B. Selçuklu Devletinin Kuruluşu Sırasında Horasan”, çev. İsmail Kaynak, *Bellekten*, Ekim, Ankara 1955.

### Summary

The city affects the life of society and the individual. The city is also the engine of economic activities. A place with city limits and rules. laws that solve potential social and economic conflicts have also emerged here. For example, it solved economic conflicts and maintained order in all regions and cities of the Islamic world. Urban life is closely linked to trade, industry and agriculture. The cities were fed with food from rural areas. This led to an intense relationship between the city and the countryside. This was made possible by the class of commerce. In Khorasan, the city was in close contact with commerce, industry and agriculture. Parallel to the domination of the Abbasids, there have been developments in the Islamic world. Cities have been an important part of the development of this period. Because the purchases took place in the cities. Baghdad is an important indicator of the economic development of this period. Baghdad, built regularly, was built by competent people. In the city, a unique order has been created: markets, markets, inns and fairs. One of the characteristics of medieval cities is the consideration of ethnic, religious and regional elements. This was taken into account during the construction of the city of Baghdad. The city was built on the basis of citizens, ethnic and religious groups in keeping with the spirit of the times.

Urbanization is very old in the region of Khorasan. According to pottery

materials, the Khorasan settlement goes back five thousand years. In the Middle Ages, the cities of Khorasan are an example of oriental urbanism and especially of the urbanism of Iran. The physical construction of cities here; It consisted of Kûhendiz, ehristan and Rabaz. And there was a city wall around the city. Kûhendiz was surrounded by şehristan. The administrative building, the Mint and the prison where the governors were present were present in the şehristan. The doors on the şehristan hall were opened to the rabad. There are in the Kûhendiz, bazaars, shops, mosques, baths, palace members, civil servants and big merchants, madrasahs and caravanserais. Rabaz, another element of the city, were surrounded the şehristan. In Rabaz; the market place, artisans, gardeners and field owners were lived.

The market in the Khorasan had developed. The bazaars, built in different areas of expertise, were arranged around the mosque according to their location. Markets, which are another place of commerce, have developed in every city in the region.

For foreign traders, caravanserais were established. Market control at the bazaar was carried out with Hisbe organization. The officer who did this was called the muhtesip. The four metropolitan cities of Nişâbûr, Merv, Herat and Belh, were important trading centers in the Middle Ages. Besides, there were small trade centers here. In the specialty markets of these cities, local and other products have been sold. The major traders in the area lefting the products at the hostel located at the entrance of the city. The products left in these inns were taken by local merchants and taken to the markets. The markets in the region are designed accordingly. In Khorasan, importance is given to the market. These places were inspected and controlled by Hisbe organization. The products made in Horasan were first sent to local towns. Cotton, linen, cereals, industrial products and dried fruits are exported to remote areas. These products were sold mainly in the markets of Kirman, Maveraünnehir, Harîzm and Baghdad. It has also taken its place on foreign markets, from India to Andalusia. In addition to the products manufactured here, the region also made a significant gain thanks to raw materials and imported products.

Both cotton and cotton products were exported from Khorasan. Wool and linen products have also been exported. Cotton and cotton products were mainly exported

from Nîsâbûr and Merv. Bûsenc's valuable timber was the most important export item. Grain products have been exported from cities such as Nîsâbûr, Merv, Belh and Serahs. Herat is a supplier of confectionery. Spices such as musk, amber, almond and cinnamon were exported from the region. The fruits produced in Khorasan were healthy, durable and delicious. They have been preferred inside and outside the region. Imported products; Weaving, lumber, fur, wool, silk weaving, various animals, animal skins and weapons. Cûndîşabur sugar was imported.

Trade in the region had developed. Therefore Horasan has been the resort of the class of merchants in the world. Here, the administration's intervention in trade was limited. This enabled the price policy to work freely. Despite the limited opportunities of the period, economic development in Khurasan was an important level.

## İSLÂM MİRAS HUKUKUNUN ÖZELLİKLERİ\*

### Features of Islamic Inheritance Law

Hilal ÖZAY\*\*

#### Öz

İslâm hukuku insanın hayattayken ve öldükten sonra Yararıcısı, kendisi, diğer insanlar ve eşya ile irtibatını düzenleyen kurallar bütünüdür. Bu kurallar onun haklarını korumaya ve sorumluluklarını bildirmeye yöneliktir. İnsanın yaratılıştan gelen fitrî özelliklerini ve ihtiyaçlarını göz önünde bulunduran aralarında adalet ve dengeyi sağlayan, husumeti engelleyen kurallardan bir kısmı hayatta iken bir kısmı da ölümden sonrası içindir. İnsanın ölümünden sonra malının ne oranda kimlere verileceği miras hükümleri kapsamında belirlenmiştir. Miras hükümleri, İslâm miras hukukunda daha çok “kitabu’l-ferâiz” veya “kitabu’l-mevâris” ayrıca “vasiyetler” ve “kısmet” başlıkları altında yer almıştır. Bu makalenin konusu insanın sahip olduğu mal hakkında verilen hükümlerden hareketle İslâm miras hukukunun özellikleridir. Her hukuk sisteminin hak, adalet ve denge gibi ortak noktaları mevcut olsa da İslâm miras hukukunun, kaynak ve muhatabının farklı olması nedeniyle diğer hukukların miras sistemlerinden farklı, kendine has karakteristik özellikleri vardır. Bu özellikler zamana ve mekana bağlı olmaksızın her toplum ve her birey için pek çok hikmet ve maslahatı içermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Miras, Özellik, Kadın, Erkek

\* Makale Gönderilme Tarihi: 29.10.2018 / Makale Kabul Tarihi: 28.12.2018 / Makale Yayın Dönemi: Aralık 2018

Doi: 10.20486/imad.475629

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Ayrıca intihal tespiti için program kullanılmıştır.

\*\* Dr.Öğr.Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye/ e-posta: hilal.ozay@gop.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6412-4430>

### Abstract

Islamic law is the totality of the rules governing the connection of the Creator, himself, with other people and things, while the person is alive and after his death. These rules are intended to protect his rights and to report his responsibilities. Some of the rules that take into account the physical characteristics and needs of man from creation, provide justice and balance, prevent hostility, are for in life while others are after death. How much of the property will be given to the people after the death of the deceased is determined under the provisions of the inheritance. The provisions of the inheritance have been included in Islamic heritage law mostly under the headings “kitabu'l-ferâiz” or “kitabu'l-mawaris” as well as “wills” and “Kismet”. The subject of this article is the property of Islamic heritage law based on the provisions given about the property of the person. Although every legal system has common points such as rights, justice and balancing, it has its characteristic features that are different from the other legal systems because of the different sources and interlocutors of the Islamic heritage law. These features, regardless of time and space, contain many compassion and wisdom for every society and individual.

**Key Words:** Islamic Law, Inheritance, Feature, Woman, Man.

### Giriş

İslâm miras hukuku ya da ferâiz, ölenin geride bıraktığı mal ve hakların belli ölçülerle, belli mirasçılara verilmesini düzenleyen bir ilimdir.<sup>1</sup> Bir başka deyişle ölünün geride bıraktığı mal ve haktan her vâris ve alacaklının hisse ve hakkının, fıkıh ve matematiğin bazı usul ve kaidelerinden istifade edilerek bilinmesini<sup>2</sup> konu edinen ilimdir.

Miras taksimi konusunda dünyada yaygın birbirinden farklı birkaç sistem vardır. Bunlar ferdiyetçi, kolektivist/sosyalist, kanuna göre ve aileyi koruyan sistemlerdir. Bu eğilimlerin hiçbirisi tek başına bir devletin miras hukukunda yürürlükte değildir. Daha çok her üç eğilimin de etkisini görmek mümkündür.<sup>3</sup> İslâm miras hukukunun Şâri tarafından hükümlerinin belirlenmiş olması açısından kanunî sisteme, murise mal varlığının üçte birinde tasarruf yetkisi vermesi açısından ferdiyetçi sisteme, murisin mal

---

<sup>1</sup> *el-Fetâva'l-Hindiyye* (Ebü'l-Muzaffer Muhyiddîn Muhammed Bahadır Alemgir (ö.1118/1706) tarafından, Şeyh Nizam başkanlığında bir komisyona hazırlanmıştır), (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1411/1991), 6: 447; Ömer Nasuhi Bilmen (ö.1390/1971), *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istulâhat-ı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul 2013), 5: 207; Mahmud Esad b. Emin Seydişehrî, *Ferâidu'ferâiz (Delilleriyle İslâm Miras Hukuku)*, trc. İsmail Hakkı Uca, (İstanbul: Esra Yayınları, 1994), 15.

<sup>2</sup> İbn Âbidîn, Muhammed b. Ömeri'l-Hanefî (ö.1252/1836), *Hâşiye 'alâ Reddi'l-muhtâr*, (İstanbul 1984), 6: 757; Küçük Ali Haydar Efendi (ö. 1354/1935), *Teshîlu'l-ferâiz (İslâm Miras Hukuku)*, sad. Orhan Çeker, (Konya: Tekin Kitabevi, 1984), 10; Vehbe Zuhaylî (ö. 1436/2015), *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletüh*, (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1404/1984), 8: 243.

<sup>3</sup> Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, (İstanbul 1991), 18, 19.

varlığının üçte ikisini akrabalara miras olarak bırakmak durumunda kalması aileyi koruyan sisteme benzemesine rağmen diğerlerinden çok farklı ve özgün bir yapıya sahip olduğu görülmektedir.

### İslâm Miras Hukukunun Özellikleri

İslâm miras hukukunun, diğer miras hukuklarından ayrılan kendine has özellikleri/temel prensipleri ve usulü vardır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

1. İslâm miras hukukunun kaynağı beşerî değil ilahîdir. Yani miras hükümleri beşerî değil ilahî irade ile oluşmuştur. Terikeye kimin hangi oranda vâris olacağı kanun koyucu (Şâri) olan Allah tarafından açıkça belirlenmiştir. Bu da onun yaptırım gücünü arttırmıştır. Mûrisin bu belirlenen kişi ve oranlarda değişiklik yapma hak ve yetkisi yoktur. Mûris ölümünden sonra mal varlığını kimlere vereceğini serbestçe tayin edemediği gibi mûrisin mal varlığı kendiliğinden mensup olduğu devlete ya da topluma da kalmaz.

Kimlerin miras alacağı ve ne kadar alacağı kitap, sünnet, icma ve sahabe reyî ile tespit edilmiştir.<sup>4</sup> Böylece insanın yükü hafifletilmiş, işi kolaylaştırılmıştır. Ayrıca miras ile ilgili hükümlerin sabit olması insanlar arasında itiraz ve husumete de engel olmuştur.

Kur'an-ı Kerîm'de miras ile ilgili ayetler şu şekilde yer almaktadır: "*Allah size (miras hükümlerini şöylece) emir ve tavsiye eder: Çocuklarınız hakkında, erkeğe iki dişinin payı vardır. Kızlar ikiden fazla ise, mirasın üçte ikisi onlarındır. Kız bir tane ise mirasın yarısı onundur. Ölenin çocuğu (oğul veya kız) varsa, ana ve babadan her birine terikenin altıda biri verilir. Ölenin çocuğu olmayıp da ona ana ve babası mirasçı olduysa, üçte biri anasınındır. Ölenin erkek veya kız kardeşleri varsa, terikenin yine altıda biri anasınındır. Bu hükümler, miras bırakanın yapacağı vasiyetin infazından veya borcun ödenmesinden sonradır. Siz babalarınızdan ve oğullarınızdan hangisinin yarar bakımından size daha yakın olduğunu bilmezsiniz. Bu hükümler Allah'tan birer farîzadır. Şüphesiz Allah her şeyi bilicidir, tam hüküm ve hikmet sahibidir.*"<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Ali Haydar Efendi, *Teshîlu'l-ferâiz*, 10; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 8: 243; Ali Himmet Berki, *Ferâiz İlmi ve İntikali*, (Ankara 1986), 31; Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 16.

<sup>5</sup> en-Nisâ 4/11.

"Karılarınızın çocuğu yoksa terikenin yarısı sizindir. Eğer onların çocuğu varsa, size terikesinden (düşecek hisse) dörtte birdir. Bu da, onların yapacağı vasiyetin veya borcun ifasından sonradır. Eğer çocuğunuz yoksa, bıraktığınızdan dörtte biri onların (karılarınızın) dır. Şayet çocuğunuz varsa, terikenizden sekizde biri yine onlarındır. Bu da, yapacağınız vasiyetin veya borcun ödenmesinden sonradır. Eğer mirası aranan erkek veya kadın, çocuğu ve babası olmayan bir kimse olur ve onun (ana bir) erkek veya kız kardeşi bulunursa, bunlardan her birinin hissesi altıda birdir. Eğer ana bir erkek veya kız kardeşlerin sayısı birden fazla ise, onlar üçte biri zarara uğratılmaksızın aralarında eşit olarak taksim ederler. Bu hükümler yapılan vasiyetin ve varsa borcun ödenmesinden sonradır. Bu emirler size Allah'tan bir vasiyettir. Allah her şeyi bilen ve yarattıklarına çok yumuşak davranandır."<sup>6</sup>

"İşte bunlar Allah'ın hükümleridir. Kim Allah'a ve Peygamberine itaat ederse, Allah onu altından ırmaklar akan Cennetlere koyar ki onlar orada ebedî kalıcıdırlar. Bu, en büyük bir kurtuluştur."<sup>7</sup>

"Kim de Allah'a ve Peygamber'ine isyan eder, Allah'ın sınırlarını açarsa, onu da içinde daimi kalıcı olarak ateşe koyar. Onun için küçültücü bir azap vardır."<sup>8</sup>

"Habibim, senden fetva isterler. De ki: "Allah, babası ve çocuğu olmayanın mirası hakkındaki hükmünü şöylece açıklar: Eğer çocuğu ve babası olmayan bir erkek ölür, geride (ana-baba bir veya baba bir) bir tek kız kardeşi kalırsa mirasın yarısı onundur. Eğer mirasçı erkek kardeş ise, çocuksuz (ve babasız) ölen kız kardeşinin bıraktığının tamamını alır. Eğer aynı şartlarla kalan kız kardeş, iki veya daha fazla ise, erkek kardeşinin bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer erkek ve kız kardeşler birlikte mirasçı olmuşlarsa, erkeğin hissesi iki dişinin hissesi kadardır. Allah size, yanılırsınız diye, hükümlerini açıklıyor. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir."<sup>9</sup>

"Hısımlar Allah'ın kitabınca birbirine daha yakındırlar. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir."<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> en-Nisâ 4/12.

<sup>7</sup> en-Nisâ 4/13.

<sup>8</sup> en-Nisâ 4/14.

<sup>9</sup> el-Mâide 5/176.

<sup>10</sup> el-Enfâl 8/75.



*"Ana-baba ile yakın hısımların bıraktıklarından erkeklere, ana-baba ile yakın hısımların bıraktıklarından kadınlara, azından da çoğundan da farz kılınmış birer hisse vardır."*<sup>11</sup>

*"Peygamber, müminlere kendi canlarından daha yakındır. Eşleri, onların analarıdır. Akraba olanlar, Allah'ın Kitabına göre, (mirasçılık bakımından) birbirlerine diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakındırlar; ancak, dostlarınıza uygun bir vasiyet yapmanız müstesnadır. Bunlar Kitap'ta yazılı bulunmaktadır."*<sup>12</sup>

Ayetlerde görüldüğü üzere Allah Teâlâ, kızın, oğlun, annenin, babanın, karının, kocanın, anne bir kardeşlerin, anne baba bir ve baba bir kardeşlerin ve kabul edenlere göre dolaylı olarak zevi'l- erhâmın miras paylarını zikretmiştir. Fakat bu vârislere tahsis ettiği hisselerin illetini açıklamadığı gibi bu hisselerin farklı durumlarda değişmesinin illetini de açıklamamıştır. Böyle olunca da her bir paylaşımın nedeninin aklen tam olarak anlaşılması zordur. Hz. Peygamber'in mirasla ilgili bazı hadisleri de şöyledir:

*"Ferâiz (miras) ilmini öğreniniz ve öğretiniz. Çünkü ferâiz, ilmin yarısıdır."*<sup>13</sup>

*"Miras hisselerini sahiplerine verin. Kalan miktar, en yakın erkek hısımdır."*<sup>14</sup>

İbn Mes'ud (r.a.)'dan rivayete göre: "Hz. Peygamber bir kız, oğul kızı ve kız kardeş ile birlikte mirasçı olunca; kıza yarım hisseyi, oğul kızına üçte ikiyi tamamlamak için altıda biri, kız kardeşe de geri kalanı hükmetmiştir."<sup>15</sup>

*"Kız kardeşleri, kızlarla birlikte olunca asabe yapınız."*<sup>16</sup>

İbn Büreyde şöyle demiştir: Peygamber (s.a.s.) nineye yanında anne olmadığı zaman altıda bir vermiştir."<sup>17</sup>

Sünnet ferâiz ilminin öğrenilmesini teşvik etmiş, ayetlerde geçen ifadeleri tefsir etmiş uygulamayı göstermiştir. Ayrıca ayetlerde geçmeyen bazı hükümleri de vaz

<sup>11</sup> en-Nisâ 4/7.

<sup>12</sup> Ahzab 33/6.

<sup>13</sup> Buhârî, "Ferâiz", 2; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 1; Tirmizî, "Ferâiz", 2.

<sup>14</sup> Buhârî, "Ferâiz", 5, 7, 9-10; Müslim, "Ferâiz", 2-3; Tirmizî, "Ferâiz", 8.

<sup>15</sup> Buhârî, "Ferâiz", 8, 12; Tirmizî, "Ferâiz", 4; İbn Mâce, "Ferâiz", 2.

<sup>16</sup> Buhârî, "Ferâiz", 12; Dârimî, "Ferâiz", 4.

<sup>17</sup> İbn Mâce, "Ferâiz", 4.

etmiştir. Vâris olma durum ve sırasını, bazı hacb kaidelerini; birden fazla kızın mirası,<sup>18</sup> kız kardeşin kızlarla bulunduğu asabe olacağını,<sup>19</sup> erkek akrabanın asabe olduğunu,<sup>20</sup> mülâane çocuğunun,<sup>21</sup> ceninin,<sup>22</sup> oğlun kızının,<sup>23</sup> ninenin<sup>24</sup> mirasını, velâ yoluyla mirasçılığı,<sup>25</sup> din farkının,<sup>26</sup> katlin<sup>27</sup> ve köleliğin<sup>28</sup> mirasçılığa mani olacağını açıklamıştır.<sup>29</sup>

İcma ile oğul olmadığında oğlun oğlunun oğul yerine, baba olmadığında sahih dedenin baba yerine, kız olmadığında oğlun kızının kız yerine, anne olmadığında anne yerine ninenin ana baba bir kız kardeş bulunmadığında baba bir kız kardeşin, ana baba bir erkek kardeş bulunmadığında baba bir erkek kardeşin onun mirastan pay alacakları yani asılları yerine vâris olacakları tespit edilmiştir. Bu şekilde miras taksiminin naslarla ve icma ile ayrıntılı bir şekilde tespit edilmesiyle akrabalar arasında çıkabilecek muhtemel niza ve anlaşmazlıkların önlenmesi sağlanmıştır.

2. İslâm hukuku miras hükümleri diğer hükümlerde olduğu gibi yukarıda geçen ayet ve hadislerle bir anda değil tedricî olarak vaz edilmiştir.<sup>30</sup> Böyle olması insan tabiatına daha uygundur. Çünkü insan yaşadığı duruma alışıp bağlanır ve bu alışkanlıklarını bir anda terk etmesi de çok zor olur. Tedricî gelen emir itaati kolaylaştırır.

3. İslâm miras hukukunda vârislerin hisseleri Şâri tarafından belirli rakamlarla bildirilmiştir. Bu rakamlar usulde has lafızlar kapsamındadır.

<sup>18</sup> Tirmizî, "Ferâiz", 3; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 4; İbn Mâce, "Ferâiz", 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 352.

<sup>19</sup> Buhârî, "Ferâiz", 8; Tirmizî, "Ferâiz", 4; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 4; İbn Mâce, "Ferâiz", 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 463; Dârimî, "Ferâiz", 7.

<sup>20</sup> Buhârî, "Ferâiz", 5, 7, 9, 15; Müslim, "Ferâiz", 2, 34; İbn Mâce, "Ferâiz", 10; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 313.

<sup>21</sup> Buhârî, "Tefsir", 23; Müslim, "Liân", 2; Ebû Dâvud, "Talâk", 27; Buhârî, "Şahadât", 21.

<sup>22</sup> Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 15; İbn Mâce, "Ferâiz", 17.

<sup>23</sup> Buhârî, "Ferâiz", 8; Tirmizî, "Ferâiz", 4; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 4; İbn Mâce, "Ferâiz", 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 463; Dârimî, Ferâiz 7.

<sup>24</sup> Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 5; Tirmizî, "Ferâiz", 10; İbn Mâce, "Ferâiz", 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 225

<sup>25</sup> Dârimî, "Ferâiz", 35, 52, 53; Buhârî, "Ferâiz", 21; Müslim, "İtk", 5; Ebû Dâvud, "Ferâiz", 12; Tirmizî, "Buyu", 33.

<sup>26</sup> Buhârî, "Ferâiz", 25; Müslim, "Ferâiz", 1; Tirmizî, "Ferâiz", 15, 16; İbn Mâce, "Ferâiz", 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 200.

<sup>27</sup> İbn Mâce, "Diyet", 14; Ebû Dâvud, "Diyet", 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 49.

<sup>28</sup> Ebû Dâvud, "İcâre", 44; Tirmizî, "Buyu", 25; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 82.

<sup>29</sup> Ali Haydar Efendi, *Teshîlu'l-ferâiz*, 27-32; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm Hukuku, Şahıs, Âile ve Çözümlü Miras*, (Konya 1977), 310, vd.; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1: 424.

<sup>30</sup> Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, (İstanbul: Nesil Yayınevi, 1996), 1: 419.

Usulcüler hâs lafzın, vaz olduğu manaya delaletinin katî olup aksine bir delil bulunmadıkça vaz olduğu mananın dışında bir manada kullanılmaması hususunda ittifak etmişlerdir.<sup>31</sup> Yani zaman ve şartlar değişse de bu miktarlarda değişim söz konusu olamaz.

Tahdit getiren, yaklaşık bir rakam verme amacı bulunmayan, eksiltme ve arttırma imkanı bulunmayan konularda, ahkamda herhangi bir değişikliğe gitmek caiz görülmemiştir. İslâm âlimleri, nassla belirlenen miktarların da bir hikmeti olduğunu, dolayısıyla bunlara muhalefet etmenin caiz olmayacağını belirtmişlerdir. Bu sebeple miras payları, o devrin içtimaî ve iktisadî konumuna göre düzenlenmiştir, bu gün şartların değişmesinden dolayı paylar hususunda yeniden değerlendirmeye gidilmesi gerekir gibi tevillere de tamamen kapalı bulunmaktadır.<sup>32</sup> Dolayısıyla ilahî kaynaktan tahriç edilmiş hükümlerin, toplumsal değişimle birlikte değiştirilmesi ve yeni bir forma sokulması söz konusu değildir.<sup>33</sup> Velev ki toplumsal rol ve sorumluluklar tamamen değişmiş olsun.

“Mevrid-i nasda içtihadı mesağ yoktur”<sup>34</sup> kaidesince ortaya konduğu üzere, hükmü açık ve kesin bir nassla belirlenmiş olan meselelerde nass ile getirilen hüküm ile hareket edilmesi gerekmektedir ve bu hususta içtihadı izin yoktur.<sup>35</sup> Miras hükümlerinin tafsilatlı olarak bildirilmesi insanların arasında ihtilafın oluşmasına da engel olmuştur.

Genelde böyle iken birkaç meselede açık nassın bulunmadığı ve ashabın ihtilaf ettiği de vakidir. Anne, baba ve karı veya kocanın birlikte mirasçı olması durumunda annenin nasıl mirasçı olacağı meselesi, red ve avl meseleleri, reddi kabul edenlere göre karı ve kocaya reddin caiz olup olmaması meseleleri ihtilafli meselelerdendir. Zevi'l-erhâmın mirasçılığı, mirasçı kabul edenlere göre ise mirasçı sıralaması ve mirastan nasıl

<sup>31</sup> Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebûbekir Muhammed el-Hanefî (ö.483/1091), *Usûlü's-Serâhsî*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 1: 128; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, nşr. M. Çevik, K. Meral, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 36; Abdülkerim Zeydân, *el-Veciz fi usuli'l-fıkıh*, (Bağdat 1396/1976), 281.

<sup>32</sup> Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, (İstanbul: İFAV, 2000), 127.

<sup>33</sup> Yusuf Karadâvî, *İslâm Hukuku Evrensellik Süreklilik*, trc. Yusuf Işıcık, Ahmet Yaman, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 40.

<sup>34</sup> Mecelle, md. 14.

<sup>35</sup> Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, trc. Hasan Karayığit, (İstanbul: Dügün Yayıncılık, 2010), 155, 165, 168, 169; Ahmed b. Şeyh Muhammed Zerkâ (ö.1357/938), *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, thk. Mustafa Ahmed Zerkâ, (Dimeşk: Daru'l-kalem, 1409/1989), 147.

pay alacakları hususu içtihatla şekillenmiştir. Kelâlenin mahiyeti hakkında da ihtilaf vaki olup yine içtihatlarla çözüme çalışılmıştır. “Himâriyye”, “haceriyye” ya da “Ömeriyye” meselesi olarak da bilinen kendisine asabe olarak hisse kalmayan anne baba bir kardeşlerin, anne bir kardeşlerle ortak mirasçı kılınması meselesi de içtihat edilerek çözülmüştür.<sup>36</sup>

4. İslâm miras hukukunda miras anne baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile (dar bir çerçeve) içinde değil daha geniş yakından uzağa doğru her dereceden pek çok akraba (anne, baba, dede, nine, çocuklar, torunlar, kardeşler, amcalar, halalar, vs.) arasında cereyan eder.<sup>37</sup> Böylece servetin belli ellerde toplanmasına ve ondan belli kişilerin faydalanmasına engel olunmuş ve vârislerin sınırı genişletilerek daha çok kişinin mirastan istifade etmesi sağlanmıştır. Sonuç olarak da şahıs, aile ve toplumda servet dağılımında denge korunmuştur.

5. Mûris hayattayken veya ölüm hastalığına yakalanmadan önce malı üzerinde sınırsız tasarruf yetkisine sahiptir. Vârisine, başka birisine veya herhangi bir kuruma malının tamamına hibe edebilir, satabilir.

Fakat mûris, ölüm hastalığı (marazu'l-mevt) anında veya ölümünden sonra geçerli olmak üzere malını istediğine ve istediği kadar veremez. Malının üçte ikisini vârislerine bırakmak zorundadır.<sup>38</sup> Kalan yani malın üçte birinde mûrisin tasarruf hakkı vardır. Buna da vasiyet denir.

Miras bırakanın ölüme bağlı olarak yapabileceği vasiyet terikenin üçte biri ile sınırlıdır<sup>39</sup> ve bu sabittir. Yani İslâm miras hukukunda malın üçte birindeki tasarruf yetkisi mahfuz hisselerine göre değişmez. Mirasçı kim olursa olsun ve hissesi ne kadar olursa olsun vasiyet hep terikenin üçte biri kadar olabilir.<sup>40</sup> Kalan üçte ikilik kısım vârislerindir.

---

<sup>36</sup> Zeynep Cerah, Gözetilen Hikmetler Açısından Fıkıhta Kadınların Mirası (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Rize 2012), 177.

<sup>37</sup> Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 22.

<sup>38</sup> Cürcanî, Ebu'l Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Şerhu's-sirâciyye*, (Mısır: Mektebetü'l-Mustafa, 1944), 6; Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 22.

<sup>39</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 27, 143, 144; Cürcanî, *Şerhu's-sirâciyye*, 6.

<sup>40</sup> Şakir Berki, “İslâm Hukukunun Ana Hatları II”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Ankara 1973), 19: 34.

6. İslâm miras hukukunda vârise vasiyet yapılamaz ancak vâris dışında birilerine vasiyet geçerlidir. Yani Mûris vârislerden biri lehine veya aleyhine bir tasarrufta bulunamaz. Çünkü vârisin mirastan belli bir hissesi zaten mevcuttur. Sadece Hanefilere göre diğer vârisler kabul ederse vârise vasiyet geçerli olur.<sup>41</sup>

Vârislerden birisi lehine vasiyette bulunmak vârisler arasında adaleti bozarak geçimsizliğe, düşmanlığa sebep olabilir. Bundan başka kendilerine vasiyet yapılmamış olan mirasçılardan mûrise olan bağılıklarını da zayıflatabilir.<sup>42</sup> Bu yüzden Hz. Peygamber (s.a.v.): “Dikkat ediniz, varise vasiyet yoktur”<sup>43</sup> buyurmuştur.

7. Mirasın dağılması İslâm miras hukukunda keyfi değil hısımlık, nikâh ve velâ şeklinde sebeplere bağlanmıştır.<sup>44</sup> Hayattayken var olan sorumlulukla ve yakınlıkla orantılı miras dağılımı yapılmıştır. Mirasçılığın belli sebeplere bağlanmasıyla vârise de mûrise de insiyatif tanınmayarak bir standart oluşturulmuştur.

8. Miras cereyan eden kişiler arasında temsil ve dayanışma vardır miras alma da yakınlık dostluk ve saygı esas, düşmanlık öldürme ve farklı dinden olma ise mirastan mahrumiyete sebep olur.<sup>45</sup> İnsanın yaratılışı gereği kan hısımları yani neslinden geldikleri ve neslinden gelenler kendisine daha yakın gelir. Hayattayken kazandıklarını sevdiği ve yakın bulduğu kişilere bırakmak ister. Sevdiği insanlara malını bırakacağı düşüncesi de insanın hayattayken çalışmasını, mal kazanmasını sağlar. Bu da ülke ekonomisini geliştirir.

<sup>41</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 27: 175; Mustafa Uzunpostalcı, *Hukuk ve İslâm Hukuku II*, 93.

<sup>42</sup> Şakir Berki, “İslâm Hukukunun Ana Hatları II”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19: 36.

<sup>43</sup> Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 6; Tirmizî, “Vesâyâ”, 5.

<sup>44</sup> Hattâb, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahman (ö.954/1547), *Mevâhibü'l-Celîl şerhu Muhtasari'l-İmâm Halîl*, (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1398/1978), 6: 427; Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb (ö.977/1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'anî elfâzi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-fîkr, ts.), 3: 4; Dâmâd, Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleyman (ö.1078/1667), *Mecma'u'l-enhur şerhu Mülteka'l-ebhur*, (Beyrut 1998), 4: 495-496; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istulâhat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 5: 221; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm Hukuku*, 309; Ali Himmet Berki, *Ferâiz İlmi ve İntikali*, 29; Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 34; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1: 421-422; Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, vdğ., *Camîu ahkâmî'l-mevâris*, (Kahire: Daru İbn Hazm, 1328/2007), 14; el-Mardîni, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed Sibt, *er-Rahabiyye fî ilmi'l-Ferâiz*, (Dimaşk: Darü'l-Kalem, 2013), 32.

<sup>45</sup> Muhsin Koçak, vdğ., *İslâm Hukuku*, (İstanbul 2014), 322.

Aralarında nesep ya da nikâh sebebiyle bir yakınlık olmamasına rağmen köleyi hürriyete kavuşturan ile köle arasındaki ve kimsesiz bir kişi ile dayanışma sözleşmesi yapan şahıs arasında saygı ve dostluk nedeniyle mirasçılık söz konusu olur.<sup>46</sup>

9. İslâm miras hukukunda mûris olmak da vâris olmak da mecburidir. Kişilerin arzu ve iradelerine bakılmaz. Sadece mûrisin vasiyet adı altında malının üçte birinde tasarruf yetkisi vardır. Mûris dilerse vârisler dışındakilere de mal bırakabilir.<sup>47</sup>

10. Mûris, vârisinin miras almasına engel olamaz veya onu miras almaktan men edemez.<sup>48</sup> Yani mûris vârisi aleyhine bir tasarrufta bulunamaz. Mirastan mahrumiyet sebepleri şer'an tespit edilmiştir.<sup>49</sup> Böylece mûrisin keyfi davranıp vârisleri mağdur etmesi önüne geçilmiştir.

İslâm hukukunda mirastan mahrumiyet sebepleri vârisin mûrisini öldürmesi, mûris ile vârisin farklı dinden olmaları, vârisin veya mûrisin köle olması, mûrisin ve vârisin hangisinin önce öldüğünün bilinmemesi, vâris ile mûris arasında akrabalık bağının bilinmemesi, vârisin nesebinin gayri sahih olması veya lian ile reddedilmesi, gayrimüslim için ayrı memleket vatandaşı olmalarıdır.<sup>50</sup>

11. İslâm miras hukukunda mansup mirasçılık yoktur.<sup>51</sup> Yani mûris miras mukavelesi ile hiç kimseye mirasçılık vasfı izafe edemez. Çünkü İslâm hukukunda kimlerin mirasçı olduğunu Allah Teâla tayin buyurmuştur. Mûris vâris olmayan birisine ancak vasiyet yoluyla mal bırakabilir.

Var olan vârise engel olunamadığı gibi istenilen birisi de vâris yapılamaz.<sup>52</sup> Mal sahibi hiç kimseyi vâris kılamaz. Birisine mirasından pay vermek o kişiyi vâris yapmaz. Bu tasarruf vasiyet kabul edilir.

---

<sup>46</sup> Muhsin Koçak, vdğ., *İslâm Hukuku*, 322.

<sup>47</sup> Muhsin Koçak, vdğ., *İslâm Hukuku*, 322.

<sup>48</sup> Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 24.

<sup>49</sup> Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm Hukuku*, 310-314; Ali Himmet Berki, *Ferâiz İlmi ve İntikali*, 31; Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 24; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1: 424-427.

<sup>50</sup> İbn Rüşd, Ebû'l Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd el-Kurtubî (ö.595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1402/1982), 2: 351, vd.; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 24-29; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 8: 255; Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 24; Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslâm fıkhı: İbâdât-muamelat-ferâiz*, 3: 243.

<sup>51</sup> Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 24.

<sup>52</sup> Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 24.

12. İslâm miras hukukunda vârisin mirası reddetme hakkı yoktur.<sup>53</sup> Vâris istemese de miras kalır. Mûrisin mal varlığı vârise kalır borçları kalmaz. Yani vâris mirası alsa da mûrisin borçlarından şahsen sorumlu değildir. Mûrisin kendisi borçlarından sorumludur. Dolayısıyla vârisin borçları kabul etmemek için mirası reddetmesi de söz konusu olmaz. Mûrisin borçları miras taksimi yapılmadan verilir.

13. İslâm miras hukukunda evlatlık alınan kimse evlat edinenin gerçek evladı ve mirasçısı olamaz. Ona bırakılan mal miras değil vasiyet olur, o da malın üçte birini aşamaz.

İslâm miras hukukunda evlat edinme hukukî bir müessesese olarak kabul edilmez.<sup>54</sup> İslâm'da yetim ve kimsesiz çocukların bakılıp büyütülmesi himaye edilmesi teşvik edilmekte mal ve mülklerini korumak emredilmekte ve bu konuda çeşitli önlemler alınmakla birlikte<sup>55</sup> evlat edinilmesi uygun görülmemiştir. İslâm öncesi cahiliye Araplarında mevcut evlatlık müessesesini İslâm kaldırmıştır. Kur'an-ı Kerîm'de "*Allah evlatlarınızı özoğullarınız olarak tanımadı. Bunlar sizin ağızlarınıza geliveren sözlerden ibarettir. Onları (evlât edindiklerinizi) babalarına nisbet ederek çağırın. Allah yanında en doğrusu budur. Eğer babalarının kim olduğunu bilmiyorsanız, bu takdirde onları din kardeşleriniz ve görüp gözettiğiniz kimseler olarak kabul edin.*"<sup>56</sup> buyurularak bu ifade edilmiştir.

14. Mûrisin en yakın ve onun ölümünden en çok etkilenen akrabaları; annesi, babası, eşi ve çocukları her halükarda mirastan hisse almıştır.<sup>57</sup> Çünkü İslâm miras hukukunda adalet ve ihtiyaç gözetilmiştir. Miras dağılımında vârisin mûrise daha yakın akraba olması, kadın ya da erkek olması (cinsiyete göre farklılık) dikkate alınarak hisseler belirlenmiştir.

Nimet külfet dengesi sağlanmış, hisseler adaleti sağlayacak şekilde aile içindeki sorumluluğa ve ihtiyaç durumuna göre taksim edilmiştir. Mesela çocukların anne ve

<sup>53</sup> Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 23.

<sup>54</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30: 292; Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 23.

<sup>55</sup> Bakara, 2/283, 215, 220; Nisâ, 4/6, 8, 10, 36, 127; Enam, 6/152; Enfal, 8/41; İsrâ, 17/34, 8; Kehf, 18/82; Haşr, 59/7; İnsan, 76/8; Fecr, 89/17; Beled, 90/16; Duha, 93/9, 12; Tirmizi, "Birr", 14; Buhari, "Edeb", 24, 78; Müslim, "Zühd", 42

<sup>56</sup> Ahzâb 33/4-5.

<sup>57</sup> Cürcanî, *Şerhu's-sirâciyye*, 85; İbn Âbidîn, *Hâşiye 'alâ Reddi'l-muhtâr*, 7: 779.

babadan daha fazla miras alması, öncelikle miras alan on iki kişilik grup olan ashâbı ferâizden sekiz tanesinin kadın olması, erkek ve kız evlat birlikte vâris olduklarında erkeğin kızın hissesinin iki katını alması bunun en bariz örnekleridir.

15. İslâm miras hukukunda vefat eden vârisin yerine çocuklarının anne ve babalarını temsilen miras almaları anlamına gelen halefiyet uygulaması yoktur. Yani mûristen önce vefat eden mirasçıyı vâris kabul etme imkânı bulunmamaktadır.<sup>58</sup> Babaları dedelerinden önce ölen torunlar, babalarından dolayı dedelerinden miras alamazlar. Mirasçılığın olması için vârisin mûris vefat ettiğinde gerçekten veya takdireen hayatta bulunması gerekir.

16. İslâm miras hukukunda terikeden öncelikle teçhiz ve tekfin masrafları karşılanır, sonra mûrisin varsa borçları ödenir, daha sonra mûrisin vasiyeti varsa o yerine getirilir en son miras taksimi yapılır.<sup>59</sup> Miras taksimi yapılırken hazır bulunan mirastan payı olmayan yakınlar, yetimler ve yoksullara sadaka verilmesi ve gönüllerinin alınması da tavsiye edilmiştir.<sup>60</sup>

17. İslâm miras hukukunda rızâî taksim caiz ve önceliklidir. Yani vârisler karşılıklı anlaşma yoluyla da mirası paylaşabilirler. Kazaî taksime<sup>61</sup> anlaşmazlık halinde veya vârisler arasında çocuk, mecnun ya da matuh bulunduğu başvurulur.<sup>62</sup> Yani ferâiz zarurî uygulanması gerekmez.

18. İslâm miras hukukunda mûris, vâris ve terike miras hükümlerinin geçerli olması için bulunması gerekli temel unsurlardır.<sup>63</sup> Yani ferâiz ilminin rükünleridir.<sup>64</sup>

---

<sup>58</sup> Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 25.

<sup>59</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29: 137, 138; Cürcanî, *Şerhu's-sirâciyye*, 3, vd.; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 6: 447; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstîlâhat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 5: 214; Ali Himmet Berki, *Ferâiz İlmi ve İntikali*, 14-18; Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslâm fıkhi: İbâdât-muamelat-ferâiz*, (Konya: Uysal Kitabevi, ts.), 3: 224.

<sup>60</sup> en-Nisâ 4/8 (*Mirastan payı olmayan yakınlar, yetimler ve yoksullar miras taksiminde hazır bulunursa bundan onları da rızıklandırın ve onlara güzel söz söyleyin*).

<sup>61</sup> Kazaî taksim: Vârisler arasında çocuk, mecnun ve ma'tuh (bunak) gibi vesayet altında olan kimselerin bulunması veya vârislerden birisinin miras taksimi sırasında bulunmaması veya hepsi âkıl ve bâliğ oldukları halde vârisler tarafından istenmesi halinde hakimin cebren ve hükmen yaptığı taksimdir. (Mustafa Uzunpostalcı, *Hukuk ve İslâm Hukuku II*, (Konya 1996), 45).

<sup>62</sup> Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm Hukuku*, 320.

<sup>63</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiye 'alâ Reddî'l-muhtâr*, 7: 758; Sabuni, *el-Mevâris*, 39; Mustafa Uzunpostalcı, *Hukuk ve İslâm Hukuku II*, 32; Muhsin Koçak, vdğ., *İslâm Hukuku*, 324.

<sup>64</sup> Ali Haydar Efendi, *Teshîlu'l-ferâiz*, 10; Sabuni, *el-Mevâris*, 40.



19. İslâm miras hukukunda veraset yoluyla mirasın vârise geçmesi için hem vâriste hem de mûriste bulunması gereken şartlar vardır.<sup>65</sup>

a. Mûrisin ya gerçekten ya takdiren<sup>66</sup> ya da hükmen<sup>67</sup> ölmüş olması gerekir. Yaşayanın malı miras olamaz.

b. Mûris öldüğünde vârisin ya gerçekten ya da takdiren hayatta<sup>68</sup> olması gerekir.

c. Mirasçılığı engel olan bir durumun bulunmaması gerekir. Mirasçılığa engel olan durumlar; öldürmek, kölelik, din ve ülke farklılığıdır.<sup>69</sup> İnsanın kendisini de toplumu da kötü duruma düşürecek bu hallere engel olmak için mirastan mahrumiyet yaptırımını uygulanmıştır.

d. Mirasçı olmayı gerektiren sebebin bulunması gerekir.<sup>70</sup> Yani akrabalığın türü ve derecesi bilinmelidir. Mirasçılığa engel durumlarında mahrumiyet şahsidir. Engelden dolayı şahsın kendisi yok sayılır, yakınları mirastan mahrum olmaz.<sup>71</sup>

20. İslâm miras hukukunda mirasçılar Hanefî mezhebine göre on basamaklı bir sıralamaya tabi tutulmuştur.<sup>72</sup> Diğer mezhepler ise bu sıralamadan bazılarını kabul etmemektedir.

<sup>65</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiye 'alâ Reddi'l-muhtâr*, 7: 758; Ali Haydar Efendi, *Teshîlu'l-ferâiz*, 11; Sabuni, *el-Mevâris*, 40; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 5: 221; Mustafa Uzunpostalcı, *Hukuk ve İslâm Hukuku II*, 33; Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 44; Abdülaziz b. Abdullah b. Baz, vdğ., *Camiu ahkami'l-mevâris*, 79.

<sup>66</sup> Hamile bir kadın müessir bir fiil nedeniyle bebeğini düşürürse cenin öldürülmüş kabul edilir Yani müessir fiil den önce ölmüş olabileceği düşünülmez, öldürülmüş diye takdir edilir veya annesinin karnında mûris olan ceninin haksız fiil sonucu düşürülerek öldürülmesidir. (Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 33).

<sup>67</sup> Hayatta olduğu halde hakimin birisinin ölümüne hükmetmesidir. Bu kişiler irtidat edip darül harbe kaçan ve kaybolup ölü mü diri mi olduğu bilinmeyen kişilerdir.

<sup>68</sup> Takdiren hayatta olmak, anne karnında bulunan ceninin hayatıdır. (Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1: 424; Muhsin Koçak, vdğ., *İslâm Hukuku*, 327)

<sup>69</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29: 138; Cürcanî, *Şerhu's-sirâciyye*, 18; İbn Âbidîn, *Hâşiye 'alâ Reddi'l-muhtâr*, 7: 766; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 6: 454; Sabuni, *el-Mevâris*, 41; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 5: 224; Ali Himmet Berki, *Ferâiz İlmi ve İntikali*, 31; Mustafa Uzunpostalcı, *Hukuk ve İslâm Hukuku II*, (Konya 1996), 95; Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 48; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1: 424; Abdülaziz b. Abdullah b. Baz, vdğ., *Camiu ahkami'l-mevâris*, 16; el-Mardinî, *er-Rahabiyye fi ilmi'l-ferâiz*, 35.

<sup>70</sup> Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1: 427; Muhsin Koçak, vdğ., *İslâm Hukuku*, 333.

<sup>71</sup> Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1: 427; Muhsin Koçak, vdğ., *İslâm Hukuku*, 333.

<sup>72</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2: 322-329; Cürcanî, *Şerhu's-sirâciyye*, 7; İbn Âbidîn, *Hâşiye 'alâ Reddi'l-muhtâr*, 7: 762; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 6: 447; Ali Haydar Efendi, *Teshîlu'l-ferâiz*, 23, vd.; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 5: 239; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm Hukuku*, 321; Ali Himmet Berki, *Ferâiz İlmi ve İntikali*, 38; Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 87.

1. Ashâb-ı Ferâiz: Hisseleri kitap, sünnet ve icma ile belirlenmiş vârislerdir. Miras önce ashâbü'l-ferâizden olan mirasçılar arasında taksim edilir.<sup>73</sup> Ashâbü'l-ferâiz için paylar; en çok 2/3 ve en az 1/8 olmak üzere 1/2, 1/3, 1/4 ve 1/6 olarak takdir edilmiştir.<sup>74</sup> Bu gruptakilerin birlikte vâris oldukları kişilere göre değişen pay durumları "kırk hal" diye isimlendirilmiştir.<sup>75</sup> Mûrisin karısı, kocası, babası, babasının babası, babasının annesi, annesi, kızı, oğlunun kızı, ana baba bir kız kardeşi, baba bir kız kardeşi, ana bir erkek kardeşi ashâb-ı ferâizdendir.

2. Asabe-i nesebiyye: Neseb (kan hısımlığı) yönünden akrabalardır. Bunlar başkası sebebiyle asabe olmazlar ve bunlar üçe ayrılır. Birincisi asabe binefsihidir. Mûrisle aralarına kadın girmeyen erkek akrabalardır.<sup>76</sup> Nitekim Kur'an'da mûrisin oğlu, oğlunun...oğlu. "*Ölenin çocuğu (oğul veya kız) varsa ana ve babadan her birine terikenin altında biri vardır*"<sup>77</sup> buyrulur. Babası, babasının... babası gibi. Ayette: "*Ölenin çocuğu olmayıp da, O'na ana ve babası mirasçı olduysa, üçte biri anasınındır*"<sup>78</sup> buyrulur. Ana baba bir veya baba bir erkek kardeşleri ile bunların ilânihaye oğulları gibi. Bununla ilgili olan ayet şudur: "*Eğer (mirasçı) erkek kardeş ise çocuksuz (ve babasız) ölen kız kardeşinin (ölümüyle) bıraktığı mirasın tamamını alır*"<sup>79</sup> Ana baba bir veya baba bir amcalarla, bunların ilânihaye erkek çocukları. Hadiste şöyle buyrulur: "*Nebî (s.a.s.) mirası ana-baba bir erkek kardeşe, sonra baba bir erkek kardeşe, sonra ana baba bir erkek kardeşin oğluna, sonra baba bir erkek kardeşin oğluna verdi. Amcaların durumunu da aynen bunlar gibi zikretti*"<sup>80</sup>

<sup>73</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29: 138; Dâmâd, *Mecma'u'l-enhur*, 4: 495; İbn Âbidîn, *Hâşiye 'alâ Reddi'l-muhtâr*, 7: 762; Muhammed Ali Sabuni, *el-Mevâris fi-ş şeriatî'l İslâmiye fi dav'i-l-kitab ve's-sünne*, (Beyrut: Mektebetu-l-asriyye, 2011), 37.

<sup>74</sup> Cürcanî, *Şerhu's-sirâciyye*, 26; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhat-ı Fikhiyye Kamusu*, 5: 241; Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslâm fikhî: İbâdât-muamelat-ferâiz*, 3: 231; Abdülaziz bin. Abdullah bin baz, vdğ., *Camîu ahkâmî'l-mevâris*, 18-20; el-Mardinî, *er-Rahabiyye fi ilmi'l-Ferâiz*, 44.

<sup>75</sup> Hamza Aktan, "Miras", *DİA*, (Ankara: TDV, 2005), 30: 144.

<sup>76</sup> Cürcanî, *Şerhu's-sirâciyye*, 70; İbn Âbidîn, *Hâşiye 'alâ Reddi'l-muhtâr*, 7: 773; Sabuni, *el-Mevâris*, 68; Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslâm fikhî: ibâdât-muamelat-ferâiz*, 3: 235; Abdülaziz bin. Abdullah bin baz, vdğ., *Camîu ahkâmî'l-mevâris*, 22.

<sup>77</sup> en-Nisâ 4/11.

<sup>78</sup> en-Nisâ 4/11.

<sup>79</sup> en-Nisâ 4/176.

<sup>80</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2: 321-322.

Asâbe-i nesebiyye'nin ikincisi başkası sebebiyle asabe olanlar, bunlara asabe bigayrihi denir.<sup>81</sup> Ölenin kızları, bunlar ölenin oğulları ile müşterek asabe olurlar. Cenâb-ı Allah; "*Allah size (miras hükümlerini şöylece emir ve) tavsiye eder. Çocuklarınız hakkında, erkeğin hissesi iki kızın hissesi kadardır*"<sup>82</sup> buyurur. Ölenin oğlunun kızları. Bunlar da ölenin aynı derecedeki (batındaki) oğlun oğlu ile asabe olurlar. Yukarıdaki ayette evlad kelimesi oğul ve kız anlamı yanında bunlar olmayınca oğlun... oğlu veya kızı anlamına da gelir.<sup>83</sup> Ana-baba bir kız kardeşler. Bunlar öz erkek kardeşlerle birlikte olunca asabe olurlar.<sup>84</sup> Baba bir kız kardeşler. Bunlar da baba bir erkek kardeşlerle birlikte asabe olurlar.<sup>85</sup> Üçüncüsü başkası ile birlikte asabe olanlar ki bunlara da asabe mea gayrihi denir.<sup>86</sup> Bunlar ölenin kızları veya oğul kızları ile birlikte bulununca asabe olan kız kardeşlerdir. Bunlar iki kısımdır: Ana baba bir kız kardeşler. Ölenin kızı veya oğlunun kızı ile asabe olurlar. Hz. Peygamber (s.a.s.): "*Kız kardeşleri, kızlarla birlikte bulununca, asabe yapınız*"<sup>87</sup> buyurmaktadır. Baba bir kız kardeşler, yine ölenin kızı veya oğlunun kızı ile asabe olurlar. Bu konudaki delil, yukarıda zikrettiğimiz hadistir. Ana-baba bir kız kardeş bulunmayıp da, kız veya oğul kızı ile beraber baba bir kız kardeş bulunursa asabe olur.

Mirastan ashâb-ı ferâizden olanlar mirastan hisselerini aldıktan sonra arta kalanı asabe-i nesebiyyeden olanlar alırlar. Birden çok asabe birlikte bulunursa en yakın ve en kuvvetli olan tercih edilir. Diğerleri mirastan düşer. Zira Resulullah (s.a.s.): "*Ashabü'l-ferâize hisselerini veriniz. Onlardan artan miras, en yakın erkek hısımdır*"<sup>88</sup> buyurmuştur.

3. Asabe-i sebebiyye: Mûrisi azad eden birisi var ise o mûrisin asabesi olur.<sup>89</sup> Bu kişi ashâb-ı ferâiz ve neseben asabeden akraba bulunmadığında mirası alabilir.

4. Mûrisi azat eden kişi hayatta değilse onun erkek akrabaları mirası alır.<sup>90</sup>

<sup>81</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiye 'alâ Reddi'l-muhtâr*, 7: 775; Sabuni, *el-Mevâris*, 71.

<sup>82</sup> en-Nisâ 4/11.

<sup>83</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2: 321-322.

<sup>84</sup> en-Nisâ 4/176.

<sup>85</sup> en-Nisâ 4/176.

<sup>86</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiye 'alâ Reddi'l-muhtâr*, 7: 776; Sabuni, *el-Mevâris*, 73.

<sup>87</sup> Buhârî, "Ferâiz", 12; Dârimî, "Ferâiz", 4.

<sup>88</sup> Buhârî, "Ferâiz", 5, 7, 9-10; Müslim, "Ferâiz", 2-3; Tirmizî, "Ferâiz", 8; Dârimî, "Ferâiz", 28.

<sup>89</sup> Cürcanî, *Şerhu's-sirâciyye*, 8; Sabuni, *el-Mevâris*, 39, 74; Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslâm fıkhi: İbâdât-muamelat-ferâiz*, 3: 236.

5. Ashâb-ı ferâiz dışında mûrisin vârisi yok ise kalan red<sup>91</sup> yoluyla neseben farz sahiplerine hisseleri oranınca tekrar dağıtılır.<sup>92</sup>

6. Zevi'l-erham: Mûrisin ashâb-ı ferâizden ve asabeden olmayan akrabalarıdır.<sup>93</sup> Vefat eden kimsenin red yoluyla miras alabilecek farz sahibi mirasçıları ve nesebî veya sebebî akrabaları bulunmadığında mirasın kalanına veya ölenin hiç vârisi yoksa mirasın tamamına zevi'l-erham mirasçı olmaktadır.

Ebû Hanîfe ile Ahmed b. Hanbel'e göre üçüncü aşamada bunların mirasçı olması gerekir; karşı görüşte olan Şâfiî ve Malikî mezhebi fakihleri de III. (IX.) yüzyıldan itibaren beytûlmalın intizamının bozulduğu gerekçesiyle zevi'l-erhamın mirascılığını kabul etmişlerdir.<sup>94</sup>

7. Mevle'l- muvâlât: Vârisi olmayan birisinin başka birisi ile anlaşarak onu kendisine vâris yapmasıdır. Bu mirasçılığı Hanefîler kabul eder ama diğer mezhepler bunun cahiliye adeti olduğu ve nesh edildiğinden hareketle kabul etmezler.<sup>95</sup>

8. Başkası hakkında nesebi ikrar olunan kimse<sup>96</sup> yukarıda sayılan yedi grup da bulunmaması şartıyla bir kimsenin başkasını kendi nesebine nispet ettiği kişi var ise miras alabilir. Bir kimsenin, nesebi meçhul bir şahsın nesebini kendisine akraba olacak şekilde başkasına nispet etmesi durumunda nesebi ikrar olunan kimse ile nesebi ikrar eden arasında mirasçılık ilişkisi kurulur.

9. Kendisine üçte birden fazla vasiyet edilen kişi,<sup>97</sup> vasiyet terikenin üçte birinde geçerli olduğu halde mûrisin hiç vârisi bulunmazsa o zaman üçte birden fazla yaptığı vasiyeti geçerli olur.

---

<sup>90</sup> Cürcanî, *Şerhu's-sirâciyye*, 8.

<sup>91</sup> Farz sahibi mirasçılar paylarını aldıktan sonra geriye kalan mirası alacak asabe bulunmaması durumunda, kalanın neseben farz sahibi olanlara, payları nispetinde paylaşılırak iade edilmesine red denmektedir (Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 8: 282, 283).

<sup>92</sup> Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslâm fıkhı: İbâdât-muamelat-ferâiz*, 3: 236.

<sup>93</sup> Sabuni, *el-Mevâris*, 37; Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslâm fıkhı: ibâdât-muamelat-ferâiz*, 3: 237; Abdülaziz bin. Abdullah bin baz, vdğ., *Camii ahkami'l-mevâris*, 64, 113.

<sup>94</sup> Hamza Aktan, "Miras", *DİA*, 30: 144.

<sup>95</sup> Serahsî, *Mebisüt*, 8: 91; İbn Kudâme el-Makdisî, İbn Kudâme Şemsüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ebî Ömer Muhammed (ö.682/1283), *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Muknî*, b.y., ts., 9: 645; Cürcanî, *Şerhu's-sirâciyye*, 9; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 8: 403.

<sup>96</sup> Cürcanî, *Şerhu's-sirâciyye*, 10; Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslâm fıkhı: İbâdât-muamelat-ferâiz*, 3: 238.

<sup>97</sup> Cürcanî, *Şerhu's-sirâciyye*, 11.

10. Beytülmal/hazine yukarıda geçen vârislerden hiç biri yoksa terike hazineye kalır.<sup>98</sup>

Şâfiî ve Malikîlere göre ashâbü'l-ferâiz ve asabenin bulunmaması durumunda mal beytümale miras olarak intikal eder zira Şâfiî ve Malikîlere göre İslâm da miras sebebidir ve mûrisin Müslüman kardeşlerine miras olarak kalan malı beytülmal aracılığıyla Müslümanlara harcanır.<sup>99</sup>

### Sonuç

Bu çalışma ile İslâm miras hukukunu diğer hukuk sistemlerinden ayıran pek çok özelliğinin olduğu tespit edilmiştir. İslâm miras hukukunu diğer hukuk sistemlerinden ayıran en önemli özelliği onun ilahî kökenli olmasıdır. İslâm miras hukukunun özelliklerinden her vârisin hissesinin ayrı ayrı ele alındığı, hisselerin ne kadar ve kime verileceğinde murîse tasarruf yetkisi verilmediği, insanın yaratılışına, fitratına uygun ilkeler içerdiği, adaletin ve ihtiyacın gözetildiği, insanın yükünü azalttığı ve insanlar arasında husumete engel olma potansiyeline sahip olduğu görülmüştür. Hayattayken akrabaların birbirine karşı yükümlülükleri ile öldükten sonra birbirlerinden alacakları miras hakkının orantılı olduğu da tespit edilmiştir. Birisine miras kalması için ölenle arasında kan hısımlığı, nikâh veya velâ sebebiyle bir ilişki aranmıştır. Vâris olma da mûris olma da tercihe bırakılmamış, zorunlu olmuştur. İslâm miras hukuku orta bir yol tutmuş, malı hakkında mûrise ne tam yetki vermiş ne de tamamen mûrisin yetkilerini almıştır. Mûrisin malından cenaze masrafı, borcu ve vasiyeti çıkarıldıktan sonra kalan, miras olarak vârislere kalmıştır. İslâm miras hukukunda bulunan bu özellikler/prensipeler zamana ve mekana bağlı olmaksızın her birey ve her toplum için pek çok maslahatı gerçekleştiren bir sistem olmuş ve asırlardır pek çok Müslüman toplum tarafından da tatbik edilmiş ve edilecektir. Çünkü İslâm miras hükümleri sübûtu ve delâleti kat'î olan naslarla belirlendiği için, değişmesi kanaatimizce söz konusu değildir. İslâm miras hukukunun kendine özgü bu özellikleri onun yaptırım gücünü de arttırmıştır.

<sup>98</sup> Cürcanî, *Şerhu's-sirâciyye*, 11; Sabuni, *el-Mevâris*, 38; Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslâm fıkhi: İbâdât-muamelat-ferâiz*, 3: 239.

<sup>99</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 6; Bilmen, *Kâmus*, 5: 240.

### **Kaynakça**

Abdülaziz b. Abdullah b. Baz, vdğ. *Camiu ahkami'l-mevâris*. Kahire: Daru İbn Hazm, 1328/2007.

Ahmed b. Şeyh Muhammed Zerkâ (ö.1357/938). *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*. Thk. Mustafa Ahmed Zerkâ. Dımeşk: Daru'l-kalem, 1409/1989.

Aktan, Hamza. "Miras". *DİA*. 30: 143-145. Ankara: TDV, 2005.

Aktan, Hamza. *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*. İstanbul 1991.

Berki, Ali Himmet. *Ferâiz İlmi ve İntikali*. Ankara 1986.

Berki, Şakir. "İslâm Hukukunun Ana Hatları II". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973): 29-40.

Bilmen, Ömer Nasuhi (ö.1390/1971). *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhat-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul 2013.

Büyük Haydar Efendi (1320/1903). *Usul-i Fıkıh Dersleri*. Nşr. M. Çevik, K. Meral. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.

Cerah, Zeynep. *Gözetilen Hikmetler Açısından Fıkıhta Kadınların Mirası* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Rize 2012.

Cürcanî, Ebu'l Hasan Seyyîd Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali. *Şerhu's-sirâciyye*. Mısır: Mektebetü'l-Mustafa. 1944.

Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslâm Hukuku. Şahıs, Âile ve Çözümlü Miras*. Konya 1977.

*el-Fetâva'l-Hindiyye* (Ebû'l-Muzaffer Muhyiddîn Muhammed Bahadır Alemgir (ö.1118/1706) tarafından, Şeyh Nizam başkanlığında bir komisyona hazırlanmıştır). Beyrut: Dâru'l-fikr, 1411/1991.

el-Mardinî, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed Sibt. *er-Rahabiyye fi ilmi'l-ferâiz*. Dımaşk: Darü'l-Kalem, 2013.

Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: İFAV. 2000.

Hattâb, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdîrrahmân (ö.954/1547). *Mevâhibü'l-Celîl şerhu muhtasari'l-İmâm Halîl*. Beyrut: Dâru'l-fîkr. 1398/1978.

İbn Âbidîn, Muhammed b. Ömer el-Hanefî (ö. 1252/1836). *Hâşiye 'alâ Reddî'l-muhtâr*. İstanbul 1984. [1-6; 6:1-731'e kadar "*Hâşiyetü Kurreti'l-uyûni'l-ahyâr tekmiletü Reddî'l-muhtâr*", İbn Âbidînzâde (ö.1306/1889). 6: 731-7, 8 ciltler *Takrîrâtü'r-Râfi'î*, Abdulkadîr b. Mustafa er-Rafî (ö.1323/1905)].

İbn Cüzeyy, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed (ö.741/1340). *el-Kavânînü'l-fikhiyye*. b.y., ts.

İbn Kudâme el-Makdisî, İbn Kudâme Şemsüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ebî Ömer Muhammed (ö.682/1283). *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Muknî*. b.y., ts.

İbn Rüşd, Ebû'l Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd el-Kurtubî (ö.595/1198). *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1402/1982.

Yusuf Karadâvî. *İslâm Hukuku Evrensellik Süreklilik*. Trc. Yusuf Işıcık, Ahmet Yaman. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.

Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınevi. 1996.

Küçük Ali Haydar Efendi (1354/1935). *Teshîlu'l-ferâiz (İslâm Miras Hukuku)*. Sad. Orhan Çeker. Konya: Tekin Kitabevi. 1984.

Muhammed Seyyid Bey. *Fıkıh Usûlüne Giriş*. Trc. Hasan Karayığit. İstanbul: Dügün Yayıncılık, 2010.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *el-Mevâris fi-ş şeriatî'l İslâmiye fi dav'i-l kitab ve's sünne*. Beyrut: mektebetu-l asriyye. 2011.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed el-Hanefî (ö.483/1091). *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed el-Hanefî (ö.483/1091). *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.

Seydişehrî, Mahmud Esad b. Emin. *Feraidu'-ferâiz (Delilleriyle İslâm Miras Hukuku)*. Trc. İsmail Hakkı Uca. İstanbul: Esra Yayınları, 1994.

Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatib (ö.977/1570). *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'anî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.

Uzunpostalcı, Mustafa. *Hukuk ve İslâm Hukuku II*. Konya 1996.

Vehbe, Zuhaylî. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletüh*. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1404/1984.

Yıldırım, Celal. *Kaynaklarıyla İslâm fıkhu: İbâdât-muamelat-ferâiz*. Konya: Uysal Kitabevi, ts.

### **Summary**

Islamic law is the totality of the rules governing the connection of the Creator, himself, with other people and things, while the person is alive and after his death. These rules are intended to protect his rights and to report his responsibilities. Some of the rules that take into account the physical characteristics and needs of man from creation, provide justice and balance, prevent hostility, are for in life while others are after death. How much of the property will be given to the people after the death of the deceased is determined under the provisions of the inheritance. The provisions of the inheritance have been included in Islamic heritage law mostly under the headings “kitabu'l-ferâiz” or “kitabu'l-mawaris” as well as “wills” and “Kismet”. The subject of this article is the property of Islamic heritage law based on the provisions given about the property of the person. Although every legal system has common points such as rights, justice and balancing, it has its characteristic features that are different from the other legal systems because of the different sources and interlocutors of the Islamic heritage law.

With this study, it has been determined that there are many features that distinguish Islamic Heritage Law from other legal systems. The most important feature that separates Islamic Heritage Law from other legal systems is its divine purpose. In other words, the provisions of inheritance are not formed by human beings but by divine will. This increased his sanctioning power.



It has been observed that the law of Islamic heritage has been taken into account separately, how and to whom the shares will be given, the power to save the inheritance, the creation of the human being, the principles appropriate to its nature, the need for justice and justice, the reduction of the burden and the potential to prevent the animosity among people. The provisions of the inheritance of Islamic law have been reported as gradual, not at a time with the verses and hadiths, as in the other provisions.

In life, it was determined that the rights of relatives against each other and the right to receivables from each other after death were proportional. There must be reason to be a heiress. In order to inherit one's inheritance, a relationship has been sought from the deceased due to blood relatives, marriage or custody. Justice and need were taken into consideration in Islamic Heritage Law. In the distribution of inheritance, the shares were determined by taking into consideration the fact that the heir was closer to the inheritor, and that he was a woman or a man (difference according to gender).

In Islamic Heritage Law, heritage is not shared within the core family of parents and children (a narrow framework). The inheritance is wider and far away from each degree many relatives (parents, grandparents, grandparents, children, grandchildren, brothers, uncles, aunts, etc.) is shared between. In this way, balance is maintained in the distribution of wealth in the individual, family and society. A person may grant or sell his / her property to his / her heir, to someone else or to any other institution all of his / her property but after death, he/she must leave two thirds of his property to his/her heirs. In Islamic heritage law, there is no will to inherit, but the Will is valid for anyone other than the heir. Because to make a will in favor of one of the heirs may disrupt justice between the heirs and may lead to incompatibility and hostility among the heirs. In Islamic Heritage Law, there is no obstacle to the existing heir, nor can the desired heir be made. In Islamic heritage law, the heir has no right to refuse his legacy. Even if he does not wish to inherit, he will still inherit, but there will be no debts. The heirs can also share the heritage through mutual agreement

Inheritance and inheritance were not left to the choice, it was compulsory. The law of Islamic inheritance has taken a middle course, nor has it given full authority to the inheritance of his possessions after the funeral expenses, debts and will of the

deceased were removed from the property of the deceased, the inheritance was left to the heirs.

These characteristics/principles of Islamic heritage law have become a system that performs many benefits for every individual and every society, regardless of time and place and Islamic heritage law has been applied and will be applied by many Muslim communities for centuries. Because the provisions of the Islamic heritage have been determined with certain evidences, it is not in our opinion to change them.

GELENEĞİN İZİNİ SÜRMEK:

HATTAT HÜSEYİN KUTLU'NUN HAYATI VE SANATI\*

Be on the Trail of Tradition:

The Calligrapher Hüseyin Kutlu's Life and His Art

Salime Bera KEMİKLİ\*\*

Öz

Hüseyin Kutlu, yaşayan en önemli hattatlarımızdan birisi ve XXI. yüzyılın hat sanatı ekollerinin en önemli temsilcilerindendir. Âlim şahısların mensûb olduğu bir ailede dünyaya gelen Kutlu, ilmî bir muhitte yetişmiştir. Felsefe eğitiminden sonra, İmam-Hatipliği tercih eden Hattat Hüseyin Kutlu 33 sene vazife yapmıştır. Bu süre zarfında “İslâm bir medeniyet dinidir. Bu medeniyetin merkezi de câmidir” anlayışı üzerine, fonksiyonunu kaybeden câmiyi ihya etme gayreti içerisine girmiş ve câmi ile sanatı buluşturmuştur.

Hattat Hüseyin Kutlu ile yapılan sözlü mülakatlar neticesinde gerçekleştirilen bu makaleden anlaşılıyor ki; oldukça velûd bir hattat olan Kutlu, mimarî ile yazı arasındaki ilişkiye çok önem vermiştir. Günümüzdeki hüsn-i hat sanatı ile mimarî yapı arasındaki problemlerin tespitini yapmıştır. Eserlerini icra ederken ölçüsü hep İslâm Medeniyeti'nin ilkeleri olmuştur. Eserlerinde *muktezâ-i hâle muvâfık* olması için mânaya, leke etkisine, kalem hakkına, diğer sanatlarla uyumuna ve fonksiyonlu olmasına dikkat etmektedir. Şunu belirtmek gerekir ki; Hüseyin Kutlu'nun sanat telakkisi sadece söz ile sınırlı değildir, o tahayyül ettiklerini icraata da geçiren bir sanat adamıdır. Keza icra ettiklerini ilmî çalışmalara da aktarma gayretinde bulunan bir hattattır. Yazılar, Hattat Hüseyin Kutlu ile yapılan sözlü mülakatlar neticesinde gerçekleştirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hattat Hüseyin Kutlu, Günümüz Dünyası Hat Sanatı, Hâmid Aytaç, Hüsn-i Hat, İstanbul.

\* Makale Gönderilme Tarihi:19.07.2018 / Makale Kabul Tarihi: 26.12.2018 / Makale Yayın Dönemi: Aralık 2018  
Doi: 10.20486/imad.445927

Bu makale, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan *Hattat Hüseyin Kutlu Hayatı ve Eserleri* başlıklı Yüksek Lisans Tezinden hareketle hazırlanmıştır. Sözlü tarihe kaynaklık etmesi amacıyla yapılan çalışma, yaşayan bir sanatkâr ile gerçekleştirildiği için, sözlü mülakatlar neticesinde yazıya geçirilmiştir.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Ayrıca intihal tespiti için program kullanılmıştır.

\*\* Ar. Gör., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk-İslam Sanatları Anabilim Dalı, Sivas, Türkiye/ e-posta: berakemikli@gmail.com; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8670-0491>

### Abstract

Hüseyin Kutlu is one of our significant hattat (calligrapher) and he is the most important representatives of the hüsn-i hat school (the İslamic calligraphy) in 21th century. Kutlu has born into a intellectual family and grown in a lore milieu. After his philosophy education he has worked as imam and he served for twenty-six years. During this time, with the understanding of “*İslâm is a civilization and the center of this civilization is mosque*” he put effort on invigorating the mosque which has lost its function and he has combined mosque with art.

Kutlu, who quite productive hattat (calligrapher), emphasizes a lot about relations between architecture and the hat/lettering. He have identified the contemporary problems between art of hüsn-i hat (calligraphy) and architectural structure. When he performs his works, his measure always been principles of İslamic civilization. He pays attention to the meaning, effects of stain, right of pen and functionality in order to be eligible of condition in works. It is crucial to state that, his mentality of art is not only limited by works also he is a calligrapher who practices what he thinks about his works. Also he is a calligrapher who efforts to reflect his works to scientific studies. Articles were made in accordance with interviews belongs to Hattat (calligrapher) Hüseyin Kutlu.

**Key Words:** Hattat Hüseyin Kutlu, The art of hüsn-i hat of contemporary world (calligraphy), Hâmid Aytaç, Hüsn-i Hat, İstanbul.

### Giriş

Uğur Derman, batılılaşmanın etkilerini gösterdiği XVIII. yüzyılda, diğer gelenekli sanatlarda olduğu gibi hat sanatında bir değişimin ve dönüşümün olmadığını söyler. Bunu da hat sanatının Batı’da bir karşılığının olmamasına, hat sanatının usta-çırak yöntemi ile nesilden nesile aktarılmasına ve hat sanatının kendi bünyesinde yenilenme kabiliyetine sahip olmasına bağlar<sup>1</sup>. Ne var ki, bir asır sonra, hat sanatını idame ettirme noktasında sıkıntılar yaşanmaya başlanmıştır. Bu sıkıntılar, öncelikle dönemin içerisinde bulunduğu ekonomik sorunlardan kaynaklanmaktadır. Keza modernleşmenin beraberinde getirdiği kültürel ve sosyal değişim, buna bağlı olarak toplumsal hayatın her alanında yaşanan yapısal dönüşümler, gelenekli sanatları ve kültürel hayatı olumsuz yönde etkilediği gibi, hat sanatının önünde de aşılması güç engeller oluşturmuştur<sup>2</sup>.

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti’nin toplum yapısının ve ekonomisinin geleneksel dinamikleri dönüşüme uğramış ve önemli değişimler geçirmiştir. XIX.

---

<sup>1</sup> Yılmaz Özcan, “İnce Bir Sanat Dalımız”, *İlim ve Sanat* 6, Gaye Matbaası, Ankara, t.y., s. 72.

<sup>2</sup> Özgün Burak Kaymakçı, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Tarihi-Düşünsel Bir Deneme: Türkiye Ekonomisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015, s. 57.

yüzyıl ile Birinci Dünya Savaşı'na kadar olan süreçte Osmanlı, Batı'nın askerî, siyasî ve iktisadî gücüyle karşı karşıya gelmiştir. Ekonomi, Batı kaynaklı iktisadî düzene girerken; Avrupa'nın artan gücü karşısında da Osmanlı, Batı tarzı reformlar uygulayarak merkezin yönetim gücünü artırmaya çalışmıştır. Bu olaylar, Osmanlı'nın toplum yapısını ve ekonomisini bir önceki asırlardaki egemen yapısını dönüşüme uğratmıştır. Öte yandan Kırım Savaşı'yla başlayan süreç, Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı gibi birbirini takip eden savaşlar sonucunda ülke, büyük ölçüde maddî hasara uğramıştır. Bu iktisadî çöküş karşısında varlık mücadelesi veren devletin ve toplumun hali sanata da yansımış; gelenekli sanatların gelişimi tabii olarak inkitaya uğramıştır<sup>3</sup>.

1892 yılında Sadrazam Ahmed Cevdet Paşa, mâlî sıkıntılar sebebiyle devam edemeyen hat sanatını canlandırmak için girişimlerde bulunmuştur. Cevdet Paşa'nın teşebbüsleri neticesinde, Bâbiâli çalışanlarına yönelik olarak Divân-ı Hümâyun kaleminde Tâ'lm-i Hat Şubesi kurulmuştur. Bu kurum, hat sanatına ilgiyi yeniden uyandırır da uzun soluklu olamamıştır. Nitekim Cevdet Paşa'nın vefatı üzerine kurum, önemini kaybederek kısa süre içinde kapanmıştır<sup>4</sup>.

Ta'lîm-i Hat Şubesi'nin kuruluşundan yaklaşık yirmi dört yıl sonra, hat sanatını idame ettirmek, hattat yetiştirmek ve bu sanatın yayılmasını temin etmek için İslâm Vakıfları Müzesi bünyesinde "*Hattat Okulu*", diğer bir adıyla Medresetü'l-Hattâtîn açılmıştır<sup>5</sup>. 1915 yılında tesis edilen Medresetü'l-Hattâtîn, II. Meşrutiyet sonrası, İslâm sanatlarının okul bünyesinde cem edilmesi kararının sonucu olarak açılan bir okuldur. Günümüzde hat sanatının yükseköğretim kurumlarında öğretilmesi fikri, ilk defa akademik bir kurum olan Medresetü'l-Hattâtîn ile ortaya atılmıştır<sup>6</sup>. Ancak harf inkılâbı

---

<sup>3</sup> Bkz. Şevket Pamuk, *Yüz Soruda Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*, Gerçek Yayınevi, 5. b., İstanbul 1999, s. 231-290.

<sup>4</sup> Abdülkadir Çekin, "Osmanlı Eğitim Geleneğinde Kur'an Hattı ile İslâm Kitaplarının Öğretimine Hasredilmiş Bir Eğitim Kurumu: Medresetü'l-Hattâtîn", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 7, S. 29, s. 194.

<sup>5</sup> M. Uğur Derman, "Medresetü'l-Hattâtîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayın Matbaacılık, C. 28, Ankara, 2003, s. 341.

<sup>6</sup> İbrahim Ateş, "Vakıf Hattat Okulu", *Vakıflar Dergisi*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları Ankara, 1991, S. 22., s. 9-10.

neticesinde, Medresetü'l-Hattâtîn kapatılmıştır. Bunun tabii neticesi olarak, hat sanatı geri plana itilmiştir<sup>7</sup>.

Cumhuriyet Hükümeti'nin sanat anlayışı, Osmanlı Devleti'nin sanat perspektifinden oldukça farklıdır. Cumhuriyet Hükümeti'nin kuruluşu itibarıyla sanatta ve kültürel ortamda büyük bir dönüşüm gerçekleştirdiği bilinmektedir. Hükümetin modernliği desteklemesi, geleneğin reddedilmesi ve yeniliklere açık bir sanat ortamının doğmasına sebep olmuştur<sup>8</sup>. Sanat ve fikir ortamında yaşanan bu değişimler, hat sanatını teknik manada değişime uğratmamış olsa da geri plana itmiştir. Nihâî olarak Türkiye havzasında hat sanatı, mâlî sıkıntılar, dönemin sanat anlayışı ve harf inkılabı neticesinde zor bir süreçten geçmiştir. Buna rağmen hamiyetperver köprü şahsiyetlerin gayretleriyle hüsn-i hat sanatı günümüze intikal etmiştir. Burada işaret ettiğimiz köprü şahsiyetler, Kâmil Akdik (ö. 1941), Emin Yazıcı (ö. 1945), Ömer Vasfî Efendi (ö. 1928), Tuğrakeş İsmail Hakkı Altunbezer (ö. 1946), Macid Ayrıl (ö. 1961), Halim Özyazıcı (ö. 1964) ve Hâmid Aytaç<sup>9</sup> (ö. 1982) gibi sanat erbaplarıdır. Bu köprü şahsiyetlerin izinde giden, Hâmid Aytaç'tan meşk ederek geleneği takip eden sanatkârlardan birisi de Hüseyin Kutlu'dur.

### **Hüseyin Kutlu'nun Aile Muhiti\***

Kutlu'nun ailesi 93 harbinde Gürcistan'ın Batum vilayetinden, önce İstanbul'a, oradan Sakarya'ya son olarak da Konya'ya göç etmişlerdir. Konya'ya göç eden Kutlu ailesi, Çumra yakınlarında Batum Köyü'nü kurmuşlardır. Köyün adı daha sonra değiştirilerek Beylerce olmuştur. Kutlu da Konya'nın bu mevkiinde, 1949 yılında dünyaya gelmiştir.

Büyük dedesi Molla Hüseyin Efendi, halk irfanı geleneğini devam ettirmiştir. Babası, Hafız Ahmet Efendi'dir. Babası ve dedesi esnaflık ile uğraşmıştır. Hafız Ahmet

---

<sup>7</sup> Beşir Ayvazoğlu, *Geleneğin Direnişi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1996, s. 284.

<sup>8</sup> Bkz. Semra Germaner, "Cumhuriyet Döneminde Resim Sanatı", *Cumhuriyet'in Renkleri, Biçimleri*, Türkiye İş Bankası, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul, 1999, s. 9-11.

<sup>9</sup> Abdülhamit Tüfekçioğlu, "Osmanlı Döneminde Hat Sanatı", *Osmanlı: Kültür ve Sanat, Osmanlı: Kültür ve Sanat*, Yeni Türkiye Yayınları, C. 11, Ankara 1999, s. 46.

Efendi esnaflığın yanında, fahrî olarak imamlık da yapmıştır. Kutlu'nun anne tarafı ise, Artvinli Bektaşoğulları ailesine mensuptur.

Evleri câmi ile bitişik olan Kutlu'nun çocukluğu câmide geçmiştir. Küçük yaşından itibaren Kutlu, babasından Kur'an eğitimi almıştır. Dedesi Sadık Efendi de torununa her gün yatmadan önce *Muhammediye*, *Ahmediye*, *Envâru'l-Âşıkîn* gibi eserler okumuştur. Kutlu'nun naklettiğine göre, dede *Kan Kalesi Cengi*, *Haydar Kalesi Cengi* gibi, haksızlığa karşı direnen halk hikâyeleri, *Koroğlu*, *Battal Gazi*, *Ferhat ile Şirin*, *Hz. Ali'nin Cenklere* gibi şecaat ve dirayet telkin eden hikâyeleri anlatır, zaman zaman bu eserlerden bir bölüm okumuş. Bu minvalde Hüseyin Kutlu'nun şahsiyetinin oluşmasında dedesinin “*rol-model*” olarak önemli bir yeri vardır.

### **Tahsil Hayatı**

Eğitim ve öğretime aşına, geleneksel kültüre bağlı, okuyan ve sohbet eden bir aile ortamında doğan Hüseyin Kutlu, 7-8 yaşında klasik medrese eğitimi almaya başlamıştır. Bilâhare İmam Hatip Lisesi'nde eğitimini sürdürmüştür.

1960 yılında İmam Hatip Lisesine başlayan Kutlu, o yılları şu şekilde anlatmaktadır:

*“O zaman İmam Hatipler yedi sene idi. İlk zamanlar İmam Hatip okullarına hoca bulunamazdı, ücretli ders verdiriliyordu. Fakat sonraları Ankara İlahiyat'tan mezun olan hocalar gelmeye başladı. Meslek dersleri dışındaki hocalar, dünya görüşümüzle buluşmuyordu. Özellikle aykırı hocalar gönderiliyordu.*

*Fakat okulda iyi bir disiplin vardı. İdealist, kutsî değerlere bağlı ve O'na hizmet etmek için yetiştirildik. Teneffüslerde Kur'an okunurdu. Cuma günleri abdestler alınırdı, Alaaddin Câmi'ne sınıf sınıf sırayla Cuma namazına gidilirdi. Namaz öncesi talebelerden biri Kur'an ve hutbe okurdu.”*

Kutlu, beşinci sınıfa geldiğinde felsefe dersinden etkilenerek üniversiteye gitmeye karar vermiştir. O dönemler, İmam Hatip Lisesi mezunları sadece İslâm Enstitülerinde yüksek eğitime devam etme imkânına sahiptiler. Farklı fakültelere devam etmek isteyenler ise, ya fark dersler vererek lise diploması alıp ya da son sene başka liseye geçiş yaparak buralardan mezun olmak durumundaydılar. Hüseyin Kutlu ve

arkadaşları, son sene Konya Erkek Lisesi'ne geçiş yaparak genel liseden mezun olmuşlardır. Böylece üniversiteye gitmeye hak kazanmışlardır.

Kutlu, 1968 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde tahsil hayatına başlamıştır. O, tahsil hayatının bu döneminde, ülkede vuku bulan tartışmaların üniversitelerde çok belirgin şekilde yaşandığını dile getirmektedir. Sağ-sol çatışmalarının yaşandığını ve derslerin de mütemâdiyemünazaralı geçtiğini belirtmektedir<sup>10</sup>.

Üniversiteye başladığı yıl, ailesine yük olmadan eğitim hayatını sürdürmek niyetiyle Diyanet İşleri Başkanlığı'na görev talebinde bulunmuştur. Diyanet, bu talebi olumlu karşılamış, onu Eskişehir'in Mihalıççık Kazası'na vâiz olarak atamıştır. Ancak oradan eğitimini sürdürmesi zor olması hasebiyle, görevinin vâizlikten imam-hatipliğe intikalini ve vazifesinin de İstanbul'a naklini talep etmiştir. Böylece, İstanbul'a Sokullu Mehmet Paşa Câmi imamlığına getirilmiştir.

### **İmamlık Vazifesinde Bulunduğu Yıllar**

Hattat Kutlu, vâizlik yaptığı sıralarda, câminin fonksiyonunu kaybettiğini fark etmiştir. Diğer bir ifadeyle o, İslâm medeniyetinin câmiye ve imamlığa yüklediği görev ve fonksiyonların bertaraf edildiğini fark etmiştir. Câmiye aslî fonksiyonunu kazandırmak, burayı bir eğitim ve öğretim merkezi haline dönüştürmek için ideali olan felsefe öğretmenliğini bir kenara bırakarak imam-hatiplik vazifesini seçmiştir. Böylece o, "*İslâm bir medeniyettir ve bu medeniyetin merkezi de câmidir*" anlayışı üzerine, Sokullu Mehmed Paşa Câmi'nden sonra göreve geldiği Hekimoğlu Ali Paşa Câmi'nde emekli olana kadar, mücadelesine devam etmiştir.

Mücadelesine Hekimoğlu Ali Paşa Câmi'inin restorasyonu ile başlamıştır. Öyle ki câmi sadece mâna olarak fonksiyonunu kaybeden bir kurum değildir. Kutlu, göreve geldiği vakitlerde câmilerin bakımsız olduğunu da söylemektedir. Câminin içerisinde karşılaştıklarını şu şekilde dile getirmektedir:

---

<sup>10</sup> Tarihte 68 Kuşağı olarak yer alan bu dönemin gençliği ve gençlik hareketlerine ilişkin pek çok çalışma yapılmış, belgeseller hazırlanmıştır. Bir ön okuma için bkz: Erol Kılınç, *İhtilal İhtiras ve İdeal 68 Kuşağı Hakkında*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2008.



*“Avlu harap bir vaziyetteydi. İhata duvarları içerisinde, kütüphane, türbe ve sebil vardı. Lakin sebil yıkık vaziyetteydi. Câmînin içerisindeki itikaf odaları çöplük içindeydi. Bütün kilimler yukarıya kaldırılmış, halıların çoğu yırtık ve yamalı vaziyetteydi. Bu halıları, benden önceki değil de ondan bir önceki Sultanahmet Câmîi'nin de imamlığını yapmış Hilmi Efendi ve talebeleri elleriyle yamamışlar. Mahfil kısmı kapalıydı. Cemaat de yoktu zaten. Avlu kapıları kapanmıyordu. Kapılar çürüktü. Her yer bakımsız haldeydi. Câmî avlusunda akşamdan sonra karşıt görüşlü öğrenci grupları arasında silahlı çatışmalar oluyordu. Gündüzleri de esrar ve eroin pazarı kuruluyordu. Mezarlık mezkûr maddelerin, paketlerin saklandığı yer halini almıştı. Câmînin tekke kısmı işgal altında idi. Câmînin müezzin meşrutası yoktu. Câmîlerin güvenliği zaten yoktu. Teberrükât eşyalarının kaydı bile çok sonraları yapıldı.”*

Câmîyi, kurucusu olduğu Alvarlı Efe Vakfı'nın yardımlarıyla restore ettirmiştir. Teberrükât eşyalarının tespitini yapmıştır. Restore işlemleri bittikten sonra, bir imam aynı zamanda hattat kimliği ile, câmî ve kütüphanede fi-sebili'llâh dersler vermeye başlamıştır. Bu dersler hat sanatı, Arapça, ilmihal, tefsir ve Kur'an gibi dersler olmuştur.

Ona göre, câmî ve imamlık kavramlarını, bugünün dinî tarifiyle anlayacak olursak, dar bir çerçeveye sokarız. Peygamber'in imâmet vazifesini vekâleten gerçekleştiren imamların, hayatın bütün yönleri ile sorumlu olma bilinci içerisinde hareket etmeleri gerektiğini söylemektedir. İmamların, aktif bir şekilde hayatın içinde bulunması gerektiğine dikkat çekerken; bunu yapacak olan imamların hem liyakat sahibi olmaları gerektiğini hem de aktif olmaları gerektiğini söyler. Sadece insanların dinî vazifelerine kılavuzluk yapmakla yetinmeyen Kutlu, cemaatin nabzını tutmaya çalışmıştır. Cemaatin yalnızca dinî ihtiyaçlarını değil, diğer ihtiyaçlarını da karşılayacak hizmetlerde bulunmuştur. Ders ve sohbet halkaları etrafında görev yaptığı câmide insanları cem etmeye çaba göstermiştir<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Hüseyin Kutlu'nun câmî merkezli medeniyet tasavvuru ve Hekimoğlu Ali Paşa Câmî'nde yaptıklarına dair bkz: Mehmet Emre Ayhan, “Câmî Neye Hizmet Eder? Hüseyin Kutlu'nun Anlatımıyla Hekimoğlu Ali Paşa Câmîi ve Kütüphanesi'nin İhyâ Öyküsü”, <http://www.dunyabizim.com/cami-neye-hizmet-eder/2259/cami-neye-hizmet-eder>, 16 Temmuz 2018.

İlerleyen yıllarda, Hekimoğlu Ali Paşa Câmî'nin kütüphane kısmı Uygulamalı Türk-İslâm Sanatları Kütüphanesi adıyla bir kültür merkezi haline gelmiş ve derslerin muhtevası daha da genişletilmiştir. Kültür Merkezi, hâlihazırda aktiftir. Kültür merkezinin kuruluş gayesi, kütüphanenin sadece kitapların okunduğu mekân değil, kitaplarda yazarların uygulamalarının yapılacağı yer olarak hayata geçirilmiştir. Kütüphanede mûsikî nazariyâtı, tanbur, kanun, ney, klasik kemençe, kitap merkezli İslâm sanatlarından hat, tezhib, ebru, Osmanlı Türkçesi, minyatür gibi dallarda ciddi eğitimler verilmektedir. Gerçekleştirilen bu faaliyetlerin, sanat ve ilmî eğitimlerin merkezinde câmî vardır.

### **Hat Sanatına İntisabı ve Hattat Hâmid Aytaç ile Tanışması**

Hüseyin Kutlu, henüz küçük bir çocukken babasının Konya'da tabelacı olarak bilinen Mehmet Ünlü ile teşrîk-i mesâisi sayesinde, yazıya merak salmıştır. Ayrıca küçük yaşında olmasına rağmen, kendisini yazıya teşvik eden bir olay olmuştur. Bunu şöyle anlatıyor: “*Vakti zamanında Hüsrev Altunbaşak bütün medreselere talimat gönderir. Risâle-i Nûr, eskimez yazı ile (onların ifadesi Osmanlı Türkçesi) çoğaltılacaktır. Bu şekilde intişar edilip yazılması emri verilir. Tamamen unutturulan, değiştirilen harfleri yeni neslin öğrenmesi gayreti içinde hareket edilir. Hüsrev Efendi'nin yazdığı risâleler teksirle çoğaltılır*”. Bunun üzerine, bir muhit içerisinde yazı talimine başlamıştır. İçinde bulunduğu ilim halkasında yazısının beğenilmesi üzerine erken yaşına rağmen yazı hocası yapılmıştır.

Kutlu, üniversiteye başladığı 1968 senesinde, çoğu kimsenin hat sanatının miadını doldurduğuna kani olduğunu, bazı sanat erbâbının da Hattat Hâmid Aytaç'ın vefatıyla bu sanatın biteceğinden bahis açtığını kaydetmektedir. İçinden geldiği muhitin telkinleriyle “*Kendin için değil, kutsî değerler için yaşayacaksın*” sözünü şiar edinen Kutlu, kendi ifadesi ile “*bayrağın yere düşmemesi*” ve kabiliyetini bu sanatta kullanmak üzere Hattat Hâmid Bey'e talebe olmaya karar vermiştir<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Hamid Aytaç'a değin çok önemli çalışmalar yapılmıştır. Ancak hatıraları da ihtiva eden bir okuma için bkz: *Hattat Hamid Aytaç Kitabı*, Haz. İsmail Yazıcı, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2012. Ayrıca konuyla ilgili kısa bir okuma için bkz: M. Uğur Derman, “Diyarbakırlı Hattat Hamid Aytaç”, *Diyarbakır Dergisi*, S 1, Diyarbakır, 2018, s. 66-75.

Hattat Hâmid'i Sirkeci'de bir handa, kırık dökük bir odada bulur ve “*Biz hazinenin viranelerde olduğuna inananlardanız. Aldığımız terbiye doğrultusunda, hocamızdaki hazineye talip olduk*” der. O, üniversiteye başladığı 1968 senesinde Hâmid Hoca'dan sülüs-nesih yazı türlerini meşk etmeye başlamıştır. O senelerde hat sanatının itibarının olmadığını ve Hattat Hâmid'in de bu sanatın teşvik edilmesi için fırsatlar kolladığını dile getiriyor. Kutlu, 1974 senesinde, Hattat Hâmid'den sülüs-nesih icâzeti almıştır. Keza Mustafa Uğur Derman'dan da ta'lik meşk etmiştir.

### **Hüsn-i Hat Şeceresi**

Bu silsile çalışması Hüseyin Kutlu ve talebeleri tarafından yapılmıştır. Şecere Hz. Ali'den başlatılmıştır. Silsilede 2015 yılına kadar Hüseyin Kutlu'dan kırk iki tane talebenin icâzet aldığını görmekteyiz.

Hz. Ali (ö. H. 40 / M. 660)



Hz. Hasan-ı Basrî (ö. H. 110 / M. 729) Basra, Salibiyye



İmâm-ı Buhârî (ö. H. 256 / M. 870) Semerkant, Hartenk



İbn. Mukle (ö. H. 328 / M. 940)



İbn Bevvâb (ö. H. 423 / M. 1042) Bağdat



Yâkut Musta'sımî (ö. H. 698 / M. 1299) Bağdat



Abdullah Sayrafî (ö. H. 742 / M. 1342)



(Maraşlı) Muhammed Hayreddin (ö. H. 876 / M. 1472)



Şeyh Hamdullah (ö. H. 926 / M. 1520) Karacaahmet Kabristanı - İstanbul



(Amasyalı) Şükrullâh Halife (ö. H. 950 / M. 1544) Karacaahmet Kabristanı -  
İstanbul



Pîr Mehmed (ö. H. 1001 / M. 1593) Karacaahmet Kabristanı - İstanbul



Hasan Üsküdârî ( ö. H. 1023 / M. 1615) Üsküdar Çiçekçi Câmî Bahçesi -  
İstanbul



Hâlid Erzurumî (ö. H. 1040 / M. 1631)



Derviş Ali ( ö. H. 1084 / M. 1674) Topkapı - İstanbul



(Ağa Kapılı) İsmail Efendi ( ö. H. 1118 / M. 1707) Darı Deresi



İkinci Derviş Ali ( ö. H. 1128 / M. 1716) Eyüp – İst. (Hafız Osman'dan ders  
almıştır.)



(İplikçi Hüseyin) Hüseyin Hablî (ö. H. 1157 / M. 1745)



Ebubekir Râşid (ö. H. 1197 / M. 1783)



Kepecizâde Mehmed Vasfî (ö. H. 1247 / M. 1832)



(Çömez) Mustafa Vasıf (ö. H. 1269 / M. 1853) Eyüp - İstanbul



(Kazasker) Mustafa İzzet ( ö. H. 1293 / M. 1877) Kaadirihâne Kabristanı -  
İstanbul



Abdullah Zühdi (ö. H. 1296 / M. 1879) İmam-i Şafî Türbesi civarı



Abdullah Vahdeti (ö. H. 1313 / M.1896) Merkezefendi Kabristanı – İstanbul



Mehmed Nazif (ö. H. 1313 / M. 1913) Yahya Efendi Kabristanı - İstanbul (Şefik  
Bey ve Sâmî Efendi'den ders almıştır.)



Hâmid Aytaç M. 1891- 1982 Karacaahmet Kabristanı - İstanbul



Hüseyin Kutlu (İcâzet Tarihi 1974)

### **Hüseyin Kutlu'dan İcâzet Alan Talebeleri:**

Abdülhadi Erol Dönmez, 1991; Fevzi Günüş, 1993 (M. 1956-2013) Üçler Kabr.;  
Betül Kırgan, 1995; Cavide Pala, 1996; Feyza Kırgan, 1996; Gaye Zapsu, 1996 (Ö.  
2006); Ali Rıza Özcan, 2001; Berrak Özdoğan, 2001; Ceyhun Öydem, 2001; Emine  
Sağman, 2001; Hilal (Beatrice) Çizmecioğlu, 2001; Orhan Dağlı, 2001; Rûveyda  
Akkılıç, 2001; Serap Karamollaoğlu, 2001; Sevil Tezgah, 2001; Tahsin Kurt, 2001;  
Zehra Çekin, 2001; Merve Altunel, 2004; Payende Tellibeyoğlu, 2004; Selma Özpala,  
2004; Ayşe Kıvanç, 2005; Güvenç Olbak, 2005; Melek Sayın, 2006; Serpil Çay, 2007;

Habibe Kalafat, 2007; Hasan Mahmudov, 2007; İzzet Elitaş, 2007; Yasin Kurt, 2007; Yıldız Zenbil, 2007; Ayşe Akbal, 2010; Şeker Telek, 2010; Ayşegül Tekmen, 2010; Ayşe Yalçıntaş, 2010; Fatma Biçer, 2010; Fatma Gedik, 2010; Hümeysra Demircan, 2010; Hatice Toksöz, 2010; Şeyma Demircan, 2010; Ayla Makas, 2011; Rabia Dilaverler, 2012; Ersan Perçem, 2015.

Hüseyin Kutlu'nun ekolünden gelen, Erol Dönmez, Betül Kırkan, Feyza Kırkan, Emine Sağman, Ali Rıza Özcan ve Fevzi Günüş yetiştirdikleri talebelere icâzet veren üstatlardır.

### İlmî Eserleri

Hüseyin Kutlu'nun kaleme aldığı üç akademik eseri vardır. Bu eserler, *Hâce Muhammed Lutfî (Efe Hazretleri)- Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*<sup>13</sup>, *Kaybolan Medeniyetimiz – Hekimoğlu Ali Paşa Câmî Haziresi'ndeki Tarihi Mezar Taşları*<sup>14</sup> ve *Efe Hazretleri-Alvarlı İmamı Muhammed Lutfî Efendi*<sup>15</sup> çalışmalarıdır. Hüseyin Kutlu'nun bu üç ilmî eserin dışında editörlüğünü yaptığı, kitapların yol haritasını çizdiği iki kitap daha vardır. Bunlardan ilki, üç cilt halinde hazırlanan *Türk Kültür ve Medeniyet Tarihinde Fatih Külliyesi*<sup>16</sup>, dir. Diğer eser ise, *Hulâsatu'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*<sup>17</sup>, dir.

### Sanat anlayışı

Hayatının merkezine koyduğu “İslâm medeniyetinin merkezi câmî” anlayışı doğrultusunda adımlar atan Kutlu, sanatını vesile kılarak kendi yapabileceği ölçüde câmî medeniyetini ihya etmeye gayret etmiştir. O, câmî-sanat ilişkisi içerisinde câminin başlı başına sanatın kendisi olduğunun idrakindedir. Sanatını icra etme noktasında da “İslâm medeniyeti merkezli” düşünür.

---

<sup>13</sup>Hüseyin Kutlu, *Hâce Muhammed Lutfî (Efe Hazretleri)-Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*, Efe Hazretleri Vakfı, İstanbul, 2006.

<sup>14</sup>Hüseyin Kutlu, *Kaybolan Medeniyetimiz-Hekimoğlu Ali Paşa Câmî Haziresi'ndeki Tarihi Mezar Taşları*, Uygulamalı Türk İslâm Sanatları Kütüphanesi, İstanbul, 2005.

<sup>15</sup> Hüseyin Kutlu, *Efe Hazretleri Alvar İmamı Muhammed Lutfî Efendi*, Alvarlı Efe Hazretleri İlim ve Sosyal Hizmetler Vakfı, 3. b., İstanbul, 2015.

<sup>16</sup> Fevzi Günüş-Ali Özcan, *Türk Kültür ve Medeniyet Tarihinde Fatih Külliyesi*; Hazîre, Kültür A.Ş. İstanbul, 2007.

<sup>17</sup> *Hulâsatu'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*, Haz. Hüseyin Kutlu ve diğerleri, Damla Yayınevi, 5. b., İstanbul, 2011.

O, İslâm medeniyetinin en önemli vasfının, her şeyi anlamlı/manalı kılmak olduğunun hakikatine müdriktir. “*Rabbenâ mâ halakte hazâ bâtulâ(n)*”<sup>18</sup> âyet-i kerîmesince, “*Allah hiçbir şeyi boş, lüzumsuz yaratmamıştır*”. Muhakkaktır ki, her bir şeyin arkasında hikmet arama, bir hikmet izâfe etme anlayışı vardır. Kutlu’ya göre bu anlayış sanata, mimariye ve ilme yansır.

Sanatı üzerine kendisiyle yaptığımız görüşmede şunları nakletmiştir<sup>19</sup>:  
“*Müslüman bir sanatkâr, yapacağı işi en güzel şekilde yapmalıdır. Yapılan bir eser, estetik değer taşıırken, fonksiyonel de olmalıdır. Onun bakış açısına göre, İslâm medeniyetine mensup sanatkâr, eserlerinde denge gözetmelidir. Çünkü Allah, her şeyi sanatlı yaratır; yarattıklarını hikmetli kılar ve fonksiyonel bir düzen içerisine sokar. Bu anlayış, medeniyetimize tesir etmiştir. Bütün bunların hakikatine müdrik olarak, Müslüman sanatkâr da bu umdelere dikkat etmelidir.*”

Bu minvalde Kutlu, *gaye, mâna, fonksiyon* ve *estetiğin* bir arada olduğu eserler icra etmektedir. Ama her şeyden önce, eserlerini oluşturma aşamasında “*neyi öncelemek gerekir?*” ve “*neyi önde tutmak gerekir?*”, sorularını sorar ve cevaplar arar. Buna ek olarak, “*yüksek bir anlatım tarzı olan sanat*”ı insanlar okuyamıyor, anlamıyor diye de olması gereken mertebeden aşağı indirgememektedir. Bir kaygı durumu hâkim olsa da gayretinden vazgeçmemektedir.

İslâm ümmetinin içinde bulunduğu bu durumu kendisine dert edinir. Hedefi de sanatı vesile kılarak, İslâm ümmetine sahip oldukları medeniyeti tekrar hatırlatmaktır. Bu derdini de şu şekilde açıklar:

“*Biz, İslâm ümmetindenim ama garp medeniyetindenim dedik. Hiç de yadırgamadık. Bilâkis bunu benimsedik. Garp medeniyetindenim, ne demek? İslâm’ın medeniyeti yok demektir. Mazide kalmış nostalji olduğunu kabul etmek, modası geçmiş demektir. Bunlara ben sesimi nasıl duyursam? İnsanlar kulaklarını kapatmışlar. Bu sanatlarımızı, bu güzellikleri, bizim yok ettiğimiz, üstünü adeta topraklarla taşlarla*

---

<sup>18</sup> Ali İmrân, 3/191.

<sup>19</sup> Hüseyin Kutlu’nun sanat telakkisi ve eserlerine dair, 17 Kasım 2017 günü Kanlıca’da Şeyh Ataullah Tekkesi’nde yaptığımız mülakat ve inceleme.

*kapattığımız medeniyetimizi biraz anlatabilir miyiz, benim derdim bu. Başka bir derdim yok benim. Fuzûlî'nin de dediği gibi, dert çok, hem-dert yok, düşman kavî, tali' zebûn".*

### **Mimarî Yazılarının Oluşumu**

Kutlu Hoca, çalışmalarında câmi yazıları üzerinde çokça durmuştur. Hüsn-i hat ile mimarî arasındaki ilişki üzerine yıllarca araştırmalar yapmıştır. Bu araştırmalar neticesinde, İslâm sanatındaki ritim, ahenk ve uyum gibi umdelerden yola çıkarak, “*mîmârî yapı ile hüsn-i hat ve hat ile tezyînat arasında nasıl bir ahenk kurulmalıdır?*” ve “*uygun ölçüler, tarz ne olmalıdır?*” sorularına cevap aramıştır. Uzun yıllar üzerinde durduğu bu konuda, sorduğu sorulara, uygun gördüğü usûl ve yöntemler neticesinde vücûda getirdiği eserleri ile cevap vermiştir. Mimarî-yazı ilişkisi üzerinde çokça durmasının bir sebebi de günümüzdeki mimarî-yazı arasındaki problemlerdir.

Ona göre medeniyetimizin en önemli vasfı, her şeyin mânalı kılınması ve her bir nesneye anlam yüklenmesidir. Hâlbuki günümüzde her şeyin arkasında hikmet izâfe etme anlayışından uzakta bir bilinç vardır. Öyle ki, “*neden?*” sorusu ile karşılaşıldığında, “*öylesine*” veya “*hoşuma gitti*” gibi cevaplar verilmektedir. Diğer bir problem ise, mimaride, genellikle yazı alanları nisbetsiz ve orantısız bırakılmaktadır. Burada karşımıza iki problem çıkmaktadır. Birinci problem, mimarların câmi projesi hazırlığı yaparken hangi yazı türüyle yazılacağına önem vermemesidir. Diğer problem ise yazı istemeye gelen alıcılar, baştan savma hareket ederek, yalnızca boşluğun doldurulmasını hedeflerler. Şikâyetçi olduğu diğer bir konu, mimaride, kalem/leke etkisine riayet edilmediğidir. Câminin kubbesi ile beden duvarlarına yazılacak yazının kalemi göz mesafesine göre ayarlanmalıdır.

Bahsedilen bu meseleler şunu göstermektedir ki, günümüz câmi mimarisinde yazı mekânı ile yazı, anlam bakımından bir bütünlük sağlamamaktadır. Keza mânanın arka plana itildiği ve estetikle mânanın buluşmadığı durumlar da mevzu bahistir. Kutlu, bu problemlerin tespitini yapıp; çözümünü ise eslâfin eserlerini tetkîk ile gerçekleştirmeye çalışmaktadır.

O, her şeyden önce bir hattatın mekânı tanıması ve anlaması gerektiğini belirtir. Bu meyanda da mimarîyi tanımaya yönelik sorular sorar: “*Câmi, kaç kubbeden*



*müteşekkil?”*, *“kuşak yazısı yazılacak yeri var mı?”*, *“pencere üzerinde kemerlerin durumu nedir?”* ve *“yazı yazılacak mekânlar hangileridir?”* İlk etapta bu sorulara cevap arar ve gerekli yerlerin tespitini yaptıktan sonra, kubbeden aşağıya doğru konu bütünlüğü içerisinde mânayı koparmadan, bir tasarım gerçekleştirir.

Yazılacak yer ile ibarenin uyumlu olması konusu en çok dikkat ettiği husustur. Muktezâ-i hâle muvafık olması, yer ile yazının uyumuna dikkat etmektedir. Bir diğer dikkat ettiği husus ise, mimarî yapı elemanları ile yazının akortlu olmasıdır. Bir ritim ve ahenk arayan Kutlu, bunu gerçekleştirebilmek için mimarî yapının dilini anlamaya öncelik verir.

Kutlu Hoca, yazı ile yer alacağı mekândaki leke etkisine de dikkat etmektedir. Leke etkisini ise, kalem ağzı ile tayin etmektedir. O, kalem ağzı ile hattın yazılacağı yerin arasındaki oranın önemli olduğunu söyler. Bunun için oranı tayin etme noktasında hesaplamalar gerçekleştirmektedir. Daha önce bu hesaplamalara dikkat edilmediğini söyleyen Kutlu, kalem ağzı ile mekânın yazılacağı yer arasındaki orantıları, hesaplamaları kendisi tayin etmektedir. Sadece leke etkisini meydana getiren kalem ağzına değil, aynı zamanda işlenen mekânın rengi, diğer gelenekli sanatların etkisi gibi bir sürü unsurları bir arada düşünerek ahenk/akort oluşturulmasına dikkat etmektedir.

## Sonuç

Müslüman dünyasının hat sanatında güçlü bir ekol olan Kutlu, günümüz sanat kriterleri ve beğenilerinden ziyade, gelenek çizgisinde ilerlemektedir. Tahayyül ettiklerini, eserlerine de yansıtmaktadır. Her şeyden önce bir imam olan Kutlu, imamlık ve aynı zamanda hattatlık telakkisinin de fevkinde bir anlayışla, kadim geleneği ihya etme gayesinde olan bir hocadır.

Hüseyin Kutlu'dan hat sanatına dair öğrendiğimiz en önemli kaide şudur ki: O, İslâm medeniyetinin nostaljiden ibaret olmadığını bilincindedir. Geleneğin daima canlı ve İslâm medeniyetinin de daima yaşatılır olduğunun hakikatine müdriktir. İslâm sanatı, doğrudan doğruya Kur'an'dan ve hayattan besleniyor olması hasebiyle dinamik ve evrensel bir sanattır. Bu bakımdan o, sanatını icra etme noktasında tevhit gözeterek ve bu sanatın kutsî değerlerini ve muhtevasını bilerek eser ortaya koymanın gerekli olduğunu söyler.

Ona göre, İslâm sanatı, mâna, güzellik ve kullanım bakımından bir dengeyi gözetmektedir. Keza eserlerini icra ederken, kendisine şiar edindiği üç umde olan fonksiyon, mâna ve estetiğe dikkat etmektedir.

### **Kaynakça**

ATEŞ, İbrahim, “Vakıf Hattat Okulu”, *Vakıflar Dergisi*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, sy: 22, Ankara, 1991, s. 5-14.

AYVAZOĞLU, Beşir, *Geleneğin Direnişi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1996.

BEKTAŞOĞLU, Mustafa, *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an Yazan Hattatlar*, TDV Basımevi, Ankara, 2015.

BİNARK, İsmet, *Eski Kitapçılık Sanatlarımız*, Ayyıldız Matb., Ankara, 1975.

DERMAN, M. Uğur, “Medresetü'l-Hattâtîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayın Matbaacılık, C. 28, Ankara, 2003.

FEYİZLİ, Hasan Tahsin, *Fezû'l-Furkân, Tefsirli Kur'an Meali*, Server Yayınları, İstanbul, 2016.

GERMANER, Semra, “Cumhuriyet Döneminde Resim Sanatı”, *Cumhuriyet'in Renkleri, Biçimleri*, Türkiye İş Bankası, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul, 1999.

GÜNÜÇ, Fevzi ve Ali Özcan, *Türk Kültür ve Medeniyet Tarihinde Fatih Külliyesi*, Hazîre, Kültür A.Ş., İstanbul, 2007.

KAYMAKÇI, Özgün Burak, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tarihi-Düşünsel Bir Deneme: Türkiye Ekonomisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2015.

KILINÇ, Erol, *İhtilal İhtiras ve İdeal 68 Kuşağı Hakkında*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008.

KUTLU, Hüseyin, *Efe Hazretleri Alvar İmamı Muhammed Lutfi Efendi*, Alvarlı Efe Hazretleri İlim ve Sosyal Hizmetler Vakfı, 3. b., İstanbul, 2015.

KUTLU, Hüseyin, *Hâce Muhammed Lutfi (Efe Hazretleri)-Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*, Efe Hazretleri Vakfı, İstanbul, 2006.

KUTLU, Hüseyin, *Kaybolan Medeniyetimiz-Hekimoğlu Ali Paşa Câmii Hazîresi'ndeki Tarihî Mezar Taşları*, Uygulamalı Türk İslâm Sanatları Kütüphanesi, İstanbul, 2005.

KUTLU, Hüseyin, v.d., *Hulâsatu'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfi*, Damla Yayınevi, 5. b., İstanbul, 2011.

ÖZCAN, Yılmaz, “İnce Bir Sanat Dalımız”, *İlim ve Sanat* 6, Gaye Matbaası, Ankara, t.y., s. 67-72.

PAMUK, Şevket, *Yüz Soruda Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*, Gerçek Yayınevi, 5. b., İstanbul, 1999.

TÜFEKÇİOĞLU, Abdülhamit, “Osmanlı Döneminde Hat Sanatı”, *Osmanlı: Kültür ve Sanat, Osmanlı: Kültür ve Sanat*, Yeni Türkiye Yayınları, C. 11, Ankara 1999.

### **İnternet Kaynakları**

AYHAN, Mehmet Emre, “Câmi Neye Hizmet Eder? Hüseyin Kutlu'nun Anlatımıyla Hekimoğlu Ali Paşa Câmii ve Kütüphanesi'nin İhyâ Öyküsü”, <http://www.dunyabizim.com/cami-neye-hizmet-eder/2259/cami-neye-hizmet-eder>, (16.05.2018).

ÇEKİN, Abdülkadir, “Osmanlı Eğitim Geleneğinde Kur'an Hattı ile İslâm Kitaplarının Öğretimine Hasredilmiş Bir Eğitim Kurumu: Medresetü'l-Hattâtîn”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 7., s. 192-201. [http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt7/sayi29pdf/cekin\\_abdulkadir.pdf](http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt7/sayi29pdf/cekin_abdulkadir.pdf). (16.02.2018)

### Eserlerinden Seçmeler

Velûd bir hattat olan Kutlu'nun binden fazla eseri vardır. Adana Sabancı Merkez Câmî, Konya Hacı Veyiszâde, Aşkabat Câmî, Selçuk Üniversitesi Kampüs Câmî yazıları, Berlin Câmî, Köln Cami, Tokyo Câmî<sup>20</sup>, Amerikan Tac Câmî, Moskova Merkez Câmî, Şakirin Câmî, Aymani Kadirova Câmî ve Ahmet Akseki Câmî başta olmak üzere onlarca câmide yazıları bulunmaktadır. Câmî yazıları haricinde levha, tablo, kıt'a formatında vücûda getirdiği binden fazla eseri vardır. Ayrıca, bu eserlerine ek olarak Hattat Hüseyin Kutlu, 2010 senesinde Kur'ân-ı Kerîm yazmıştır. Hâlihazırda T.C. Cumhurbaşkanlığı için yazdığı Asr-ı Saadet'ten günümüze kadar bütün İslâm coğrafyasını kapsayan bir mushaf-ı şerîf projesi bulunmaktadır. Titizlikle yürütülen, İslâm tarihi boyunca mushaf sanatlarını (hat, tezhip, cilt vb.) on ciltte bütün ihtimamıyla temsil edecek olan bu eser, bir "Mushaf Sanat Tarihi" özelliği taşımaktadır.



Eser 1.

<sup>20</sup> Mustafa Bektaşoğlu, *Osmanlı'dan Günümüze Kur'ân Yazan Hattatlar*, TDV Basımevi, Ankara 2015, s. 258.



Yazı Türü : Celî Sülüs ve Kûfî

Yer : Moskova Merkez Câmî – Kubbe yazıları

Metnin Okunuşu : Kubbe göbeğinde kûfî yazı ile Besmele-i şerîf ve Şems sûresinin ilk 7 ayeti yer almaktadır.



Eser 2.

Yazı Türü : Celî Sülüs

Metnin Okunuşu : Қale'llāhu te'ālā celle şānehu ve ce'alnā mine'l-mā'i külli şey'in hay(yi).

Metnin Anlamı : Şâni yüce Allah buyurdu ki: “Her canlı şeyi sudan yarattığımızı bilmediler mi?”.<sup>21</sup>

Yer : Tokyo Câmi – Çeşme Kitâbesi. H. 1420.

<sup>21</sup> el-Enbiyâ, 21/30.



Eser 3.

Yazı Türü : Celi Sülüs

Metin : Tâ Hâ sûresinin ilk 12 ayet-i kerîmesi

Yer : Berlin Şehitlik Câmisi





Eser 4.

Yazı Türü : Cefî Sülüs

Metin : Kubbe göbeğinde besmele-i şerîf ile Şems sûresinin ilk yedi ayet-i kerîmesi yazılıdır.

Yer : Ahmed Aksekî Câmi – Kubbe Yazısı



Eser 5.

Yazı Türü : Celi Sülüs

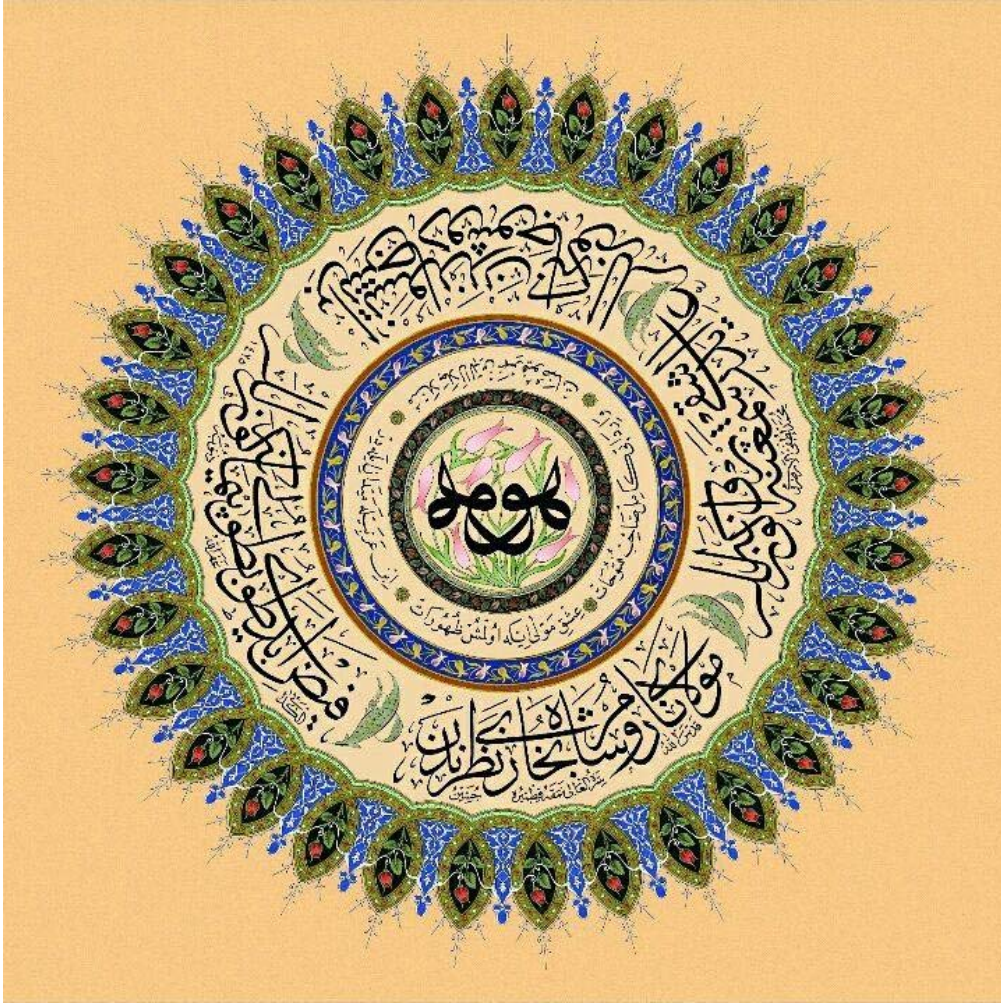
Metnin Okunuşu : Bismi'llāhir'r-Raḥmāni'r-Raḥīm hüve'llezi ersele rasūlehu bi'l-hudā ve dīni'l-ḥaqqı lıyuzhirahu 'ale'ddīni küllihī ve kefā bi'llāhi şehīdān. Muḥammedun rasūlullāhi ve'llezīne me'ahū eşiddā'u 'ale'l-kuffāri ruḥemā'u beynehum terāhum rukke'ān succedān yebteḡune fezlān mine'llāhi.<sup>22</sup>

Anlamı : O, bütün dinlerin üzerinde olduğunu göstermek için Resûlü'nü hem hidayet ile hem de hak din ile göndermiştir. Buna şahit olarak Allah yeter. Muhammed Allah'ın Resûlü'dür. Onunla beraber olanlar, kâfirler/İslâm karşıtlığı yapanlara karşı çok şiddetli, kendi aralarında ise çok şefkatlidirler.<sup>23</sup>

Yer : Amerika Tac Câmî – Yarım kubbe yazısı. H. 1435.

<sup>22</sup> el-Fetih, 48/28-29.

<sup>23</sup> Feyizli, a.g.e., s. 513.



Eser 6.

Yazı Türü : Sülüs-Nesih Levha

Metnin Okunuşu :

Bir âteş-i cān-süz düşüren cāne güzeller. 'Aşıkı ider şem'ine pervāne güzeller  
Mevlānā-ı Rūm Şāh-ı Buḥāra nazarından Feyz-i ebedi ٲoٲtolu peymāne güzeller.

Müdevver olan yazının iç kısmındaki nesih yazıda:

Molla Celāleddīn nehr-i füyūzāt Vāridāt-ı kāmīl şāhib-i fūtuḥāt

'Aşk-ı Mevlā ile olmuş zuhurat İbn-i 'Arabiyle meydān iledir. H. 1425.

İmza ve tarihi : Muḥammed Luṭfī el-Erzurumī ḳuddisa'llāh sırıu'1-'ālī  
Nemeḳahu Ḥuseyin el-Gedā'ī ḡufira'llāh zunubehu fī 1425.



Eser 7.

Yazı Türü : Celî Sülüs, Sülüs, Nesih

Metin : Hilye-i Şerif

Metnin Okunuşu : Hilye metni haricinde altın renkli celî sülüs ve siyah renk sülüs yazı ile “Sen Ahmed-i Mahmud-u Muhammed’sin Efendim aleyhi’s-selâmu”.

İmza ve Tarihi : Nemekahu’l- faķıru Hüseyin ğufıra’llâhu zünübuhu. H. 1425.



Eser 8.

Yazı Türü : Celi Sülüs

Metnin Okunuşu : Leḳad kāne fī yūsufe ve ihvetihi āyātun li's-sāilīn (sāilīne).<sup>24</sup>

Metnin Anlamı : Andolsun ki Yusuf ve kardeşleri (nin haberleri)nde, sorup ilgilenenlerin alacakları nice ibretler vardır.<sup>25</sup>

Tarih : H. 1437.

<sup>24</sup> Yûsuf, 12/7.

<sup>25</sup> Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzû'l Furkân, Tefsirli Kur'an Meali*, Server Yayınları, İstanbul 2016, s. 235.



Eser 9.

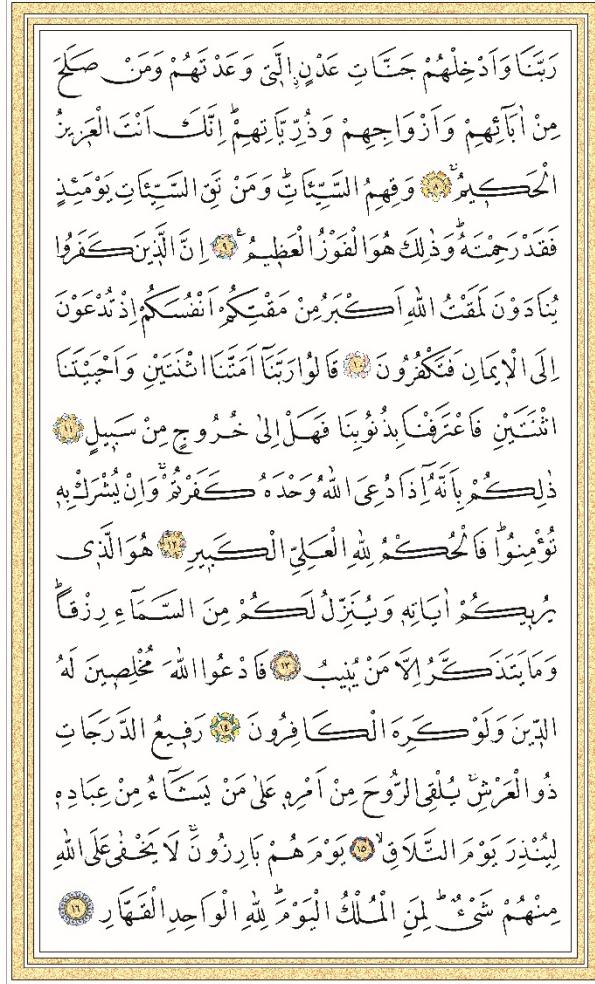
Yazı Türü : Nesih Levha

Metnin Okunuşu : Ayete'l-Kürsî.

Ketebesi : Harrarahu Hüseynü'l-İmāmu ğufira zunubuhu

الجزء الرابع والعشرون

٤٦٧



Eser 10.

Yazı Türü : Nesih

Metin : Diyânet İşleri Başkanlığı'nda yayımlanan Kur'ân-ı Kerîm sayfasından. Bu örnek, Kur'ân-ı Kerîm'in el-Mü'min sûresi sekizinci ayet ile on altıncı ayet aralığını içeren 467. sayfasıdır.



Eser 11.

Yazı Türü : Celi Sülüs

Metin : Men 'allemenī ḥarfen fekad şayyarani 'abden. H. 1439.

İmza : Nemeḳahu Ḥüseyin.



## Summary

Uğur Derman says, in XVIII. century, as in other traditional arts, there has been no change and transformation in the art of calligraphy. This is due to the fact that the art of calligraphy does not have an equivalent in the West, the art of calligraphy is transferred from generation to generation with the master-apprentice method and the art of calligraphy has the ability to regenerate within its own structure. But then, a century later, there were difficulties at the point of the maintenance of calligraphy. These difficulties were primarily due to economic problems in the period. The cultural and social change brought about by modernization and the structural transformations experienced in every aspect of social life, not only negatively affected the traditional arts and cultural life but also created obstacles that hard to overcome in the presence of calligraphy. In the XIX century, the traditional dynamics of the social structure and economy of the Ottoman Empire was transformed and undergone significant changes. As a result of a series of battles that began with the Crimean War, continued with Balkan Wars and the First World War, the country suffered greatly in financial damage. In the face of this economic collapse, the situation of state and the society which was struggling with the entity also were reflected in art: the development of traditional arts has been naturally interrupted. Even in financial difficulties, there have been attempts to stimulate the art of calligraphy. In 1892, as a part of Divân-ı Hümâyün, Tâ'lim-i Hat was established by grand vizier Ahmed Cevdet Pasha. Unfortunately, after the death of Cevdet Pasha, the institution lost its importance and closed in a short time. Another attempt to cultivate calligrapher, to maintain this art and to ensure the spread of it, was the opening of "Calligrapher school", in another name Medresetü'l-Hattâtîn, within the body of Museum of Islamic Foundations. However, the Medresetül Hattâtîn was closed as a result of the letter revolution. As a natural consequence of this, the art of calligraphy was pushed back into the background. The fact that the art of calligraphy is in the background is also related to the understanding of the art of that period. Because the Republican Government's understanding of art is quite different from the Ottoman state's perspective of art. It is known that the Republican Government has made a great transformation in the arts and cultural environment since its foundation. The support of modernity by the government has led to rejection of tradition and the emergence of an

art environment open to innovations. These changes in the artistic and intellectual environment did not change of art calligraphy in a technical sense, but pushed it back into the background. Ultimately, the art of calligraphy in Turkey went through a difficult process as a result of financial troubles, letter revolution and the conception of the art of that period. However, the art of calligraphy has reached the present day with the efforts of altruistic figures. One of these figures is Huseyin Kutlu. He received a certificate of qualification from his master Hamit Aytac to continue his art and became one of the most important calligraphers who follows in tradition's footsteps. When he was studying Philosophy at Istanbul University, Kutlu started to practice with Hamit Aytac. In 1968, Kutlu noted that many people believed that the art of calligraphy had expired and some artists mentioned that this art would end with Calligrapher Hâmid Aytac's passing away. In such a time, in 1974 he received ratification of sülüs-nesih from Hamit Aytac. He also practiced ta'lik with Ugur Derman. Kutlu tried to revive the civilization of the mosque as much as he could through his art. While he performing his art, he puts Islamic Civilization to its center. He also worries about the situation of the Islamic Ummah because according to him there are many problems. We understand from the interviews with him that in the contemporary mosque architecture there is no integrity between the place of writing and the meaning of it. There are also situations in which the meaning is pushed into the background and aesthetics and meaning do not match. Kutlu has identified these problems and has tried to solve them by investigating previous calligraphers works of art. He has realized the fact that the most important characteristic of Islamic civilization is to make everything meaningful. According to verses of the Quran, there is surely understanding of wisdom behind every single thing. And as reported by Kutlu, this understanding is reflected in art, architecture and science. In this manner, He performs works in which the meaning, function and aesthetics are combined. But first of all, in the process of creating his works, he asks questions such as "what should be prioritize?" and "what should we keep ahead?" and looks for answers. While performing his art there are some points that Huseyin Kutlu cares about. First of all, he indicates that a calligrapher must recognize and understand the place. The most important point is the compliance between place to be written and inscription. Another one is the harmony between architectural construction elements and writing. Kutlu pays

attention to the effect of stain in the place where the writing will take place. He also attached importance to harmony by using many factors such as the colour of the place and the effect of other traditional arts. These attitudes which Kutlu pays attention while he performing his art shows that he follows traditional line rather than contemporary art criteria. He reflects his imagination to his pieces. Another important base we learned about calligraphy from Hüseyin Kutlu is: He is aware that Islamic civilization does not consist of nostalgia. The Art of Islam is a dynamic and universal art due to it feeds directly from the Quran and from life. In this regard he realizes the fact that tradition and Islamic civilization are always alive.

SEKÜLER/LAİK DÜŞÜNCENİN ULÛM-İ İKTİSÂDİYE VE İÇTİMÂİYE  
MECMUASI ÖRNEĞİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ\*

Evaluation of Secular Thought/Laicism in The Context of Ulûm-ı  
İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası Case

Nergis YÜZSÜREN\*\*

Öz

Sekülerizm ve laiklik, sosyo-ekonomik, kültürel ve toplumsal olmak üzere oldukça geniş alanı kapsayan kavramlardır. Bu bağlamda çalışmamız öncelikle, sekülerizm ve laikliğin tanımını, Avrupa'daki tarihsel sürecini ve kökenini oluşturan belli başlı düşünce akımlarını ele almaktadır. Bu akımlardan en önemlisi, metafizik hiçbir bilgiyi kabul etmeyen ve sadece deney ve gözlemlerle doğru bilgiye ulaşılabileceğini ileri süren pozitivistizmdir. Materyalizm, evrimcilik ve liberalizm gibi yaklaşımlar da pozitivistizmle birlikte seküler/laik dünya görüşünün teşekkülünde etkili olmuştur. Çalışmada, Avrupa'daki sürecin yanı sıra, Osmanlı Devleti'ni seküler düşüncenin ne boyutta etkilediği araştırılmış ve devletin, bu sürece gerilemeyle birlikte girdiği tespit edilmiştir. Devleti kurtarmak için Batılı devletlerin sistemini örnek almaya ve birtakım ıslahatlar gerçekleştirmeye başlayan yöneticiler, bir bakıma seküler/laik düşüncenin Osmanlı'da etkili olmasına neden olmuşlardır. Bu etki de, seküler düşüncüyü benimseyen ve bunu devletin tek kurtuluş çaresi olarak gören yeni bir kuşağın yetişmesine sebebiyet vermiştir. Dönemin basın hayatının hareketliliğinden ve Avrupalı devletlerin desteğinden de yararlanan bu kişiler, düşüncelerini çeşitli gazeteler ve dergilerde açıklama fırsatı bulmuşlardır. Bunların en önemlilerinden biri, 1908 ile 1911 yılları arasında yayımlanan *Ulûm-ı İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*'dır. Çalışmamız öz olarak bu derginin düşünce atmosferinin ne kadar seküler/laik olduğunu ve hangi düşüncelerin sekülerlik/laiklik bağlamında incelendiğini araştırmak olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Sekülerlik, Ulûm-ı İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası, Pozitivistizm, Materyalizm, Liberalizm

\* Makale Gönderilme Tarihi: 12.04.2018 / Makale Kabul Tarihi: 09.07.2018 / Makale Yayın Dönemi: Aralık 2018

Doi: 10.20486/imad.414714

Bu makale, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan *Ulûm-u İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası'nın Türkiye'de Laik Düşüncenin Gelişimine Etkisi* başlıklı Doktora Tezinden türetilmiştir.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Ayrıca intihal tespiti için program kullanılmıştır.

\*\* Dr., Bursa, Türkiye/ e-posta: nergisyuzsuren@hotmail.com; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0291-2965>

### Abstract

Secularism and laicism are concepts covering a broad area in socio-economy, culture and sociology. In this respect, the definition of secularism, its historical development in Europe, and the mainstream thoughts that had given its origins are the primary focus of this study. Most significant one of these thoughts is positivism, which rejects all the metaphysical information and proposes that the truth can only be found by experimentation and observation. Materialism, evolutionism and liberalism together with positivism, had significant influence on the development of secular thought/laicism as well. Besides the process in Europe, the study also looks into the development of secular thought in The Ottoman State and makes an emphasis on the fact that this process had begun during the recession era of the State. In order to save the State, the governors of the time had begun to try the Western system and had made some reforms, which in some respects, caused the secular thought and laicism to be influential in Ottoman State. This influence, a new generation of people had also grown who adopted secularism deeply and perceived it to be the only way to save the State from its weak position. With the help of the press and the support of western states, these people had the chance to explain their thoughts in some newspapers and journals of the time. One of the significant ones of those journals was *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Journal*, which had been published between 1908 and 1911. The main subject of this study is to show what thoughts had been re-addressed from the secular/laicism point of view in this journal.

**Key Words:** Secularism, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Journal*, Positivism, Materialism, Liberalism

### Giriş

“Sekülerizm” ve “laiklik” kavramları Türkiye’de çoğu zaman birbirini yerine kullanılmaktadır<sup>1</sup>. Sekülerizm, metafizik bilgiyi bir kenara bırakıp dünya ile ilgilenmek gerektiğini savunan bir yaklaşımdır<sup>2</sup>. Sekülerleşme kelimesinin kökeni Latince’deki “saeculum” kelimesine dayanmaktadır. Sekülerleşme üç farklı anlamda kullanılmaktadır. Birincisi; “çağ, yüzyıl, dünya” anlamındadır. İkincisi; münzevî manastır yaşamını terk ederek halkla kaynaşan ve “dünyaya” yönelen din adamlarını tanımlamaktadır. Üçüncü olarak ise; tarihsel bir zaman dilimi içerisinde dinin ve doğaüstü inançların toplumdaki etkisinin azalması anlamında kullanılmaktadır<sup>3</sup>. Latince “laicus” kelimesinden Fransızca’ya geçen “laik” kelimesi ise; dinsel olmayan düşünce, kişi, şey, kurum, sistem veya kural anlamına gelmektedir<sup>4</sup>. Laiklik en bilinen şekliyle;

---

<sup>1</sup> Volkan Ertit, “Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9/ 1 (2014), s. 105.

<sup>2</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, C. 1, 5. Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), s. 356.

<sup>3</sup> Ertit, “Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik”, s. 105-106.

<sup>4</sup> Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, 10. Baskı (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2011), s. 161.

din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak tanımlanmaktadır<sup>5</sup>. Bunun için bazı şartların sağlanması gerekmektedir. Bunlar; devletin meşrûluk kaynağını dinden almaması; devletin resmî bir dininin olmaması; devletin bütün dinlere tarafsız ve eşit yaklaşması; devletin hukuk kurallarının kaynağının din olmaması; din ve devlet kurumlarının birbirinden ayrı olmasıdır<sup>6</sup>. Laiklik, bunların yanı sıra, sosyo-ekonomik ve kültürel alanların da dinden ayrı oluşunu ifade etmektedir. Toplum bilimi bakımından değerlendirildiğinde ise laiklik; din ve devlet ilişkisi sorununun yanında, toplumsal değerlerin “kutsal” ya da “kutsal olmayan” değerler arasındaki ilişkiler sorunudur<sup>7</sup>.

### Batı’da Seküler/Laik Anlayışın Kökeni

Eski devletlerde, siyasal ve dinsel yapının iç içe geçtiği teokratik bir yönetim yapısı bulunmaktaydı<sup>8</sup>. Fakat 15. ve 16. yüzyıllarda bu yapının, Avrupa’da yaşanan gelişmelerle değişmeye başladığı görülmektedir<sup>9</sup>. Kralların iktidarı paylaşmak istememeleri ve burjuva sınıfının da kendi çıkarları doğrultusunda bunu desteklemesi, Katolik Kilisesi’ne karşı amansız bir mücadelenin başlamasına yol açtı<sup>10</sup>. Rönesans, Reform ve Aydınlanmacı düşünce akımlarının ortaya çıkması gibi gelişmeler de yeni bir dünya düzeninin oluşmasına zemin hazırladı<sup>11</sup>. Rönesans, Kilise’nin katı kurallarına karşı “birey”i ön plana çıkaran “hümanizm” akımını ve bilimsel bilgiyi gündeme getirdi<sup>12</sup>. Rönesans’ın önde gelen isimlerinden Giordano Bruno (d.1548-ö.1600), bir yandan düşünce özgürlüğünü savunuyor, bir yandan da evrende Tanrı diye bir şeyin

<sup>5</sup> Başgil, *Din ve Laiklik*, s. 175.

<sup>6</sup> Ergun Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku*, 9. Baskı (Ankara: Yetkin Yayınları, 2008), s. 81-90; Hande Seher Demir, “Klasik Dönem Osmanlı Devleti’nde Din-Devlet İlişkilerinin Laiklik, Sekülerizm, Teokrasi ve Din Devleti Sistemleri Kapsamında İncelenmesi”, *Ankara Barosu Dergisi*, 3 (2013), s. 276.

<sup>7</sup> Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik* (İstanbul: Adam Yayıncılık, 1984), s. 26.

<sup>8</sup> C. Northcote Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, 2. Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), s. 113; Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 3. Baskı, çev. Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin, (Ankara: Liberte Yayınları, 2012), s. 121-122.

<sup>9</sup> Andrew Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, 5. Baskı, çev. Hızır Murat Köse, (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), s. 92.; Server Tanilli, *Uygurluk Tarihi* (İstanbul: Adam Yayınları, 1999), s. 79.

<sup>10</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, 5. Baskı (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2008), s. 13.

<sup>11</sup> Ertit, “Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik”, s. 103; Erdal Gişi, “Laiklik Kavramının Kronolojik Evrimi”, *The Journal of Europe-Middle East Social Science Studies* 1/1 (July 2015), s. 9.

<sup>12</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, C. 5, 4. Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), s. 345.

olmadığını iddia ediyordu. Francis Bacon (d.1561-ö.1626), yalnızca deneysel bilgiye itibar edilebileceğini; Thomas Hobbes (d.1588-ö.1679) ise, metafizik şeyleri düşünmenin gereksiz ve boşuna bir uğraş olduğunu söylüyorlardı<sup>13</sup>. 16. yüzyıl Avrupa'sını laik düşünce bakımından etkileyen en önemli gelişmelerden biri de Reform oldu. Kendisi bir papaz olan Martin Luther'in (d.1483-ö.1546) öncülüğünde gelişen hareket, hem kilisenin yanlış uygulamalarını eleştiriyor, hem de bireylerin inançları konusunda özgür olmaları gerektiğini belirtiyordu<sup>14</sup>. Luther'in açıklamaları yalnızca ülkesi Almanya'da değil tüm Avrupa'da büyük ses getirdi<sup>15</sup>. Reform'un en önemli destekleyicisi ise burjuva sınıfı oldu. Çünkü, kendi hukuksal ve siyasal sistemini kurarak yeni bir dünya düzeni yaratmak isteyen burjuvazinin önündeki en büyük engel kilise idi<sup>16</sup>.

18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Avrupa'da ortaya çıkan düşünce akımları, bu etkinin neticesi olarak devletlerin meşrûluk kaynağının Tanrı iradesinde değil, yeryüzünde ve toplumda aranması gerektiğini ileri sürdü<sup>17</sup>. Bu dönemde Avrupa'nın düşünsel altyapısı bu nedenle dinsel ve monarşik yönetimi sorgulamaya yönelik olarak şekillendi<sup>18</sup>. Laik devlete geçişin temellerini atan bu düşünce akımlarından biri Doğal Hukuk Ekolü'dür. Özellikle, “devletin oluşumu” konusundaki tezleri ile dikkat çeken görüşe göre; “devlet” oluşmadan önce insanlar bir otoriteye bağlı olmaksızın gayet uyumlu bir şekilde yaşıyorlardı<sup>19</sup>. Fakat bir süre sonra, güvenlik ve işbölümü gereksinimleriyle aralarında toplumsal bir sözleşme yaparak “devlet” denilen kurumu oluşturdular. Doğal Hukukçular'a göre, insan akıllı ve özgür bir varlıktı. Devlet de meşrûluk kaynağını insanın bu özgür seçiminden alıyordu. Bir başka deyişle, devletin oluşumunun temelinde Tanrısal bir kaynak bulunmuyordu<sup>20</sup>. Bu ekole mensup önemli

---

<sup>13</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, C. 5, 4. Baskı, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), s. 345.

<sup>14</sup> Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, C. 15. Baskı (İstanbul: Beta Yayınları, 2015), s. 135; Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, 9. Baskı (İstanbul: Doğan Kitap, 2012), s. 224.

<sup>15</sup> Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi Tarih Öncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004), s. 292.

<sup>16</sup> Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, C. 5, s. 313.

<sup>17</sup> Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 52. Baskı (Ankara: BB101 Yayınları, 2016), s. 81.

<sup>18</sup> Dorinda Qutram, *Aydınlanma*, çev. Sevda Çalışkan- Hamit Çalışkan, (Ankara: Dost Kitabevi, 2005), 61; Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, (Bursa: Asa Yayınları, 2007), s. 12.

<sup>19</sup> Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), s. 197.

<sup>20</sup> Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 145-146.

isimler Hugo Grotius (d.1583-ö.1645), John Locke (d.1632-ö.1704) ve Jean Jacques Rousseau'ydu (d.1712-ö. 1778)<sup>21</sup>.

Ansiklopedistler ve Aydınlanmacılar ise 18. yüzyıl Fransa'sında *Ansiklopedi* adlı yayın aracılığıyla laik düşünceye etki ettiler<sup>22</sup>. Çünkü onlar, dinsel konulara ve mevcut devlet yapısına bazı eleştiriler getiriyorlardı. Sözelimi, kiliseyi dogmatik ve bireylerin gelişimine engel olan bir kurum olmakla suçuyorlardı. Üstelik onlara göre evrende dinsel yasalar değil ancak doğa yasaları geçerliydi. Bu düşünceleri benimseyen önemli isimler Denis Diderot (d.1713-ö.1784), Jean le Ron d'Alambert (d.1717-ö.1783) ve Voltaire'di (d.1694-ö. 1778)<sup>23</sup>.

Seküler/laik düşüncenin en önemli dayanaklarından biri de pozitivizm oldu. Pozitivizm, insan için faydalı olanın yalnızca olguları gözlemleyerek açıklamak olduğunu düşünen bir öğretiydi. Bu anlayışta olgu yalnızca duyular ve algılardı<sup>24</sup>. Pozitivizmin kurucularından Auguste Comte'a (d.1798-ö.1857) göre insanlık, teolojik ve metafizik aşamalardan geçerek en sonunda pozitivist aşamaya gelmişti. Bu aşamanın özelliği ise, insanlığın ulaşabileceği en mükemmel aşama olması ve olayların artık metafizik veya ilâhî güçlerle değil, deney ve gözlemlerle açıklanmasıydı<sup>25</sup>.

Materyalizm, yalnızca dış dünyadaki nesnelere varlığını kabul eden ve maddeye öncelik tanıyan bir yaklaşımdır<sup>26</sup>. Bu temele dayanarak materyalist felsefe metafizik kabulleri reddediyor, yalnızca pozitif bilimlerin verilerini kabul ediyordu. Materyalizme göre var olan her şey "madde" olduğu veya bir şekilde maddeye bağlı olduğu için evrende metafizik bir varlıktan söz edilemezdi. Karl Marks (d.1818-ö.1883) ve Friedrich Engels (d.1820-ö.1878) materyalizmin en önemli savunucularındandı<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2010), s. 90; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Düşünürler Bölümü*, C. 2, 4. Baskı (Ankara: Remzi Kitabevi, 2012), s. 64; 205; Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, çev. Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin, 3. Baskı (Ankara: Liberte Yayınları, 2012), s. 125.

<sup>22</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2010), s. 295.

<sup>23</sup> Ulrich Im Hof, *Avrupa'da Aydınlanma*, çev. Ş. Sunar, (İstanbul: Özener Matbaası, 1995), s. 155.

<sup>24</sup> Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, C. 4, s. 317.

<sup>25</sup> Gönül İçli, *Sosyolojiye Giriş*, 6. Baskı (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), s. 46.

<sup>26</sup> Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, C. 5, s. 59.

<sup>27</sup> Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Düşünürler Bölümü*, C. 2, s. 26-28.



Diğer taraftan Fransız doğabilimcisi Jean-Baptiste Lamarck'ın (d.1744-ö. 1829), canlıların evrimle geliştiğini öne süren teorisi, dinlerin kabul ettiği türlerin değişmezliği bilgisiyle ters düşüyordu. Buna göre, canlılar cansız varlıklardan oluşmuşlar ve giderek basitten daha da gelişmiş bir seviyeye yükselmişlerdi<sup>28</sup>. Lamarck'ın evrim teorisini geliştiren Charles Darwin (d.1809-ö.1882), canlıların evrimini değişim, kalıtım ve ayıklanma ilkelerine dayandırıyor. Herbert Spencer (d.1820-ö.1903) ise, evrimi tüm alanların genel yasası olarak görüyordu<sup>29</sup>.

Seküler/Laik anlayışa uygun düşen yaklaşımlardan birisi de liberalizmdir. Liberalizm, bireylere tüm alanlarda özgürlük ve serbestlik tanıyan bir düşünce şekliydi. Liberalistler, toplumsal menfaatin, bireylerin menfaatlerinin toplamından başka bir şey olmadığını ve bireysel menfaatlerin ise hiçbir koşula bağlı olmadan özgür bırakılmasıyla sağlanabileceğini düşünüyorlardı. Özgürlük kastedilen şey ise bireyci bir anlayıştı. Liberalizmin en bilinen sloganı “Bırakınız yapsınlar” cümlesinde ifadesini buluyordu. Bireyin özgürlüğü temelindeki liberalist düşünceye sistematik bir şekilde yaklaşan kişi İngiliz ekonomist Adam Smith (d.1723-ö.1790) oldu<sup>30</sup>. Benjamin Constant (d.1767-ö.1830) ve John Locke (d.1632-ö.1704) gibi önemli liberaller “ulus egemenliği” düşüncesini benimseyerek parlamenter bir demokrasiyi savundular<sup>31</sup>.

Tüm bu koşullar, iktidarların meşrûluk kaynağını Tanrı'yla ilişkilendiren eski “devlet” anlayışının değişmesine ve laikliğe geçişte etkili oldu<sup>32</sup>. Avrupa'da tüm düzenin bu şekilde yeniden yorumlanmasının ardından devletler, “laik ulus devlet” modeline göre yapılandırıldı<sup>33</sup>.

---

<sup>28</sup> Haçerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Düşünürler Bölümü*, C. 1, 329.

<sup>29</sup> Haçerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, C. 2, s. 114-115.

<sup>30</sup> Haçerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, C. 4, s. 19; Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 265.

<sup>31</sup> Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 668.

<sup>32</sup> Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 52. Baskı (Ankara: BB101 Yayınları, 2016), s. 81; Dorinda Outram, *Aydınlanma*, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007), s. 61-62.

<sup>33</sup> Josep Fontana, *Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması*, Avrupa'yı Kurmak, çev. Nurettin Elhüseyni, (İstanbul: Afa Yayıncılık, 1995), s. 164; Abdulvahap Akıncı, “Modern Ulus Devletlerin Doğuşu”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (Aralık 2012), s. 62.

### Osmanlı'da Seküler/Laik Fikirlerin Temsili

Osmanlı'daki klasik devlet anlayışına göre devletin meşrûluk kaynağı İslâmiyet'ti. Padişah ise, Allah'ın yeryüzündeki halifesiydi. Bu yüzden devlet ile dinsel otorite iç içe geçmiş durumdaydı<sup>34</sup>. Osmanlı'da seküler/laik düşüncenin gündeme gelmesi ise ancak devletin gerilemesiyle başladı<sup>35</sup>. Yöneticiler bu gerilemeyi durdurmak için, dönemin gelişmiş Batılı devletlerini model alarak birtakım ıslahat hareketlerine giriştiler. III. Selim döneminde hem orduda hem de yönetimde Nizâm-ı Cedîd (Yeni Düzen) uygulamaya konuldu<sup>36</sup>. II. Mahmut döneminde Batılı tarzda okullar kuruldu ve böylece toplumsal değişimin önü açılmaya çalışıldı<sup>37</sup>. Bu dönemde kurulan Harbiye, Tıbbiye ve Mühendishane'de yetişen yeni kuşak Batılı düşüncelerle tanışma fırsatı buldu ve bunların Osmanlı'ya tanıtılmasında önemli rol oynadı<sup>38</sup>.

Devlet eliyle gerçekleştirilen laik düzenlemeler arasında 1839 tarihli Tanzimat Fermanı oldukça önemlidir. Çünkü bu fermanla devlet hukuksal, ekonomik ve toplumsal alanda şeriatın dışına çıkmaya başlıyordu<sup>39</sup>. 1856 yılında ilân edilen Islahat Fermanı<sup>40</sup> ise gayrimüslimleri Müslümanlar ile eşit tutuyor; hatta onlara daha geniş haklar tanıyordu<sup>41</sup>. Hukuksal anlamda dinsel yapıdan uzaklaşıldığı 1840 yılındaki Ceza Kanunu'nda ve 1850 yılındaki Ticaret Yasası'nda İslâmî kurallara ters düşen bazı uygulamaların yürürlüğe konulmasıyla da görülmekteydi. Bugünkü Yargıtay ve Danıştay'a karşılık gelen kurumların ve Nizâmiye Mahkemeleri'nin kurularak laik yasaların uygulamaya konulması ise şeyhülislâmlığın alanını daraltarak nüfuzunu kırmıştı<sup>42</sup>.

<sup>34</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, İstanbul Matbaası, 1978), s. 28-30.

<sup>35</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. M. Kıratlı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2004), s. 37.

<sup>36</sup> Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 97.

<sup>37</sup> Kemal Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, (İstanbul: Timaş Yayıncılık, 2009), s. 250.

<sup>38</sup> Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 180-190.

<sup>39</sup> Stanford J. Shaw-Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, Reform, Devrim ve Cumhuriyet: Modern Türkiye'nin Doğuşu, 1808-1975*, çev. M. Harmancı, (İstanbul: e Yayınları, 2000), s. 93; Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, 23. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), s. 87-93.

<sup>40</sup> Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi Nizâm-ı Cedîd ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, C. V, 7. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), s. 248.

<sup>41</sup> Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, s. 251.

<sup>42</sup> Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 223.

“Yeni Osmanlılar” olarak bilinen kişiler, devleti çöküşten kurtarmanın ve Avrupalı devletlerin müdahalelerini önlemenin tek yolunun meşrutiyetin ilân edilmesi olduğunu düşünüyorlardı. Eğer anayasalı bir parlamento sistemine geçilir ve azınlıklara eşit haklar verilirse devletten kopuşlar da engellenebilirdi. 1865 yılında bir örgüt haline gelen Yeni Osmanlılar bu düşüncelerini basın yoluyla dile getirdiler<sup>43</sup>. Onlar aynı zamanda, klasik Osmanlı kurumlarının yenileştirilmesini ve din ile devletin birbirinden ayrılmasını istiyorlardı<sup>44</sup>. Yeni Osmanlılar’ın etkin faaliyetleri sonucunda 1876 yılında I. Meşrutiyet ilân edildi<sup>45</sup>. Fakat, II. Abdülhamit’in 1877-1878 Rus Savaşı’nı gerekçe göstererek I. Meşrutiyet’i feshetmesiyle bu dönem çok kısa sürdü<sup>46</sup>.

Padişahın bu tutumu bir kesimin yoğun tepkisiyle karşılaştı. “Jön Türkler” denilen ve Yeni Osmanlılar’ın uzantısı olarak nitelendirilebilecek olan bu grup, meşrutiyetin yeniden yürürlüğe konulmasını istiyordu<sup>47</sup>. Jön Türkler özgürlük, eşitlik, anayasalı parlamento ve laiklik gibi söylemlerini basın yoluyla dile getirerek II. Abdülhamit’e muhalif oldular<sup>48</sup>. Çalışmalarını, 1889 yılında beş askerî tıp öğrencisi tarafından kurulan İttihâd-ı Osmanî Cemiyeti’nde gerçekleştiriyorlardı<sup>49</sup>. Cemiyet, 1895’te Ahmet Rıza Bey öncülüğünde Paris’te “İttihat ve Terakkî” adıyla tekrar örgütlendi<sup>50</sup>. Bu İttihatçı Jön Türkler’in İstanbul’da büyük fikrî tabanları olmamasına rağmen etkin olabilmelerinin ardında Mason localarının büyük payı vardı. Cemiyetin örgüt yapısının Masonlar’a benzediği ve localardan büyük ölçüde destek aldığı bilinmektedir<sup>51</sup>. Masonlar’ın, Osmanlı Devleti’nde birçok kişiyi bünyesine dâhil etmesi ve Osmanlı’daki laik ıslahatları desteklemesi oldukça dikkat çekici bir konudur<sup>52</sup>.

---

<sup>43</sup> Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. M. Türköne- F. Unan- İ. Erdoğan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), s. 19.

<sup>44</sup> Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 277.

<sup>45</sup> Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’de Siyasal Gelişmeler (1876-1938), Kanun-ı Esasî ve Meşrutiyet Dönemi (1876-1918)*, 3. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), s. 14.

<sup>46</sup> İlhan Arsel, *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına (Şeriat Devletinden Laik Cumhuriyete)*, (İstanbul: 1993), s. 39.

<sup>47</sup> Cenk Reyhan, “Jön Türk Hareketi Üzerine Kuramsal Bir Çerçeve”, *Gazi Akademik Bakış*, 1/2, (2008), s. 136.

<sup>48</sup> Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), s. 33.

<sup>49</sup> Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, 4. Baskı (Ankara: İmge Kitabevi, 2006), s. 34.

<sup>50</sup> Tunaya, *Türkiye’de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)*, s. 130.

<sup>51</sup> Tunaya, *Türkiye’de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)*, s. 132.

<sup>52</sup> Paul Dumont, *Osmanlılık, Ulusçu Akımlar ve Masonluk*, çev. A. Berktay, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), s. 23.

Cemiyetin dünya görüşü esasen “pozitivizm” e dayanıyordu<sup>53</sup>. Bunun yanı sıra, Sosyal Darwinizm’i<sup>54</sup> ve biyolojik materyalizmi benimsedikleri de görülmektedir<sup>55</sup>. Genel olarak Jön Türkler, pozitivizmin bilim ile birlikte uygulandığında Osmanlı toplumunun yeni baştan düzenlenebileceğine ve devletin ancak bu sayede kurtulabileceğine inanıyorlardı<sup>56</sup>. Jön Türkler’in baskıları sonucunda 1908 yılında ilân edilen II. Meşrutiyet, Batılılaşmanın ve laik sürecin hız kazanmasında önemli bir dönüm noktası oldu<sup>57</sup>. Bu dönemde artık Osmanlı’nın Batılılaşması gerekip gerekmediği değil, ne ölçüde Batılılaşacağı konuşulmaya başlandı<sup>58</sup>.

### Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası ve Fikrî Altyapısı

1908 yılında II. Meşrutiyet’in ilânının ardından yapılan seçimler sonucunda iktidara gelen İttihat ve Terakkî Partisi, 1918 yılına kadarki süreçte Osmanlı Devleti’nin sekülerleşmesi/laikleşmesi adına önemli uygulamalarda bulundu<sup>59</sup>. Dönemin bazı basın yayın organlarının da buna destek olduğu görülmektedir. İttihat ve Terakkî’nin düşünsel bakımdan etkilendiği en önemli yayınlardan biri, 1908-1911 yılları arasında İstanbul’da yayımlanan *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası* oldu<sup>60</sup>. Mecmua, âdetâ pozitivizmin Osmanlı’daki sözcülüğünü yapıyordu. Auguste Comte ve Herbert Spencer’dan önemli ölçüde etkilenen mecmua yazarları, evrimci ve organik toplum düşüncelerine yer veriyorlardı<sup>61</sup>. Yazarlarının siyasette ve toplumda nüfuzlu kişiler olmaları, mecmuanın ve hükümetin savunduğu düşüncelerin birbiriyle büyük ölçüde

<sup>53</sup> Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, 10. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), s. 49.

<sup>54</sup> Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, s. 303.

<sup>55</sup> Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, 22. Baskı, der. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), s. 98.

<sup>56</sup> Şerif Mardin, *Makaleler 2: Siyasal ve Sosyal Bilimler*, 9. Baskı, der. M. Türköne-T. Önder, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), s. 133.

<sup>57</sup> Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004), s. 66; Aykut Kansu, *1908 Devrimi*, 6. Baskı, çev. Ayda Erbal, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), s. 1.

<sup>58</sup> Tarık Zafer Tunaya, *Hürriyetin İlânı İkinci Meşrutiyet’in Siyasî Hayatına Bakışlar*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004), s. 56.

<sup>59</sup> Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 226.

<sup>60</sup> Zafer Toprak, “Psikolojiden Sosyoloji’ye Türkiye’de Durkheim Sosyolojisinin Doğuşu”, *Toplumsal Tarih*, 238, (2013), s. 22-32; Mehmet Kanar, (ed.-çev.), *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, C. 1, (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2015), s. 3.

<sup>61</sup> Zafer Toprak, *Türkiye’de Popülizm 1908-1923*, (İstanbul: Doğan Kitap, 2013), s. 94-95.

örtüşmesini sağlıyordu. Aşağıda, mecmua yazarlarının kısa özgeçmişleri, seküler/laik düşünceye temel oluşturan görüşleri ve bunları ele alış biçimleri incelenmiştir.

### Ahmed Şuayb (1876-1910)

Ahmet Şuayb, hem bir *Servet-i Fünûn* yazarı<sup>62</sup>, hem de dinî ve millî konulara uzak duran *Edebiyat-ı Cedîde*'nin önemli temsilcilerindendi. Yazılarında Batılı düşünce akımlarına önemli ölçüde yer veren Şuayb, Rıza Tevfik ve Cavid Bey ile birlikte *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*'nı çıkarmıştır<sup>63</sup>.

Şuayb mecmuada, Auguste Comte'un pozitivist düşüncelerini, ağırlıklı olarak "devlet" olgusu üzerinden açıklamıştır. Ona göre, devleti meydana getirenler, hata yapmaya müsait olan "insanlar"dır:

*Şurasını biliniz ki devlet lâyuhtî (hata yapmayan) bir mevcût değil. O, et ve kemikten mürekkeb insanlardan müteşekkildir. O insanlar ki her türlü ihtirâsâta münhemik (yatkın) ve mütemâyil (eğilimli)*<sup>64</sup>.

Görüldüğü gibi yazar, devletin kutsallığını sorgulamakta ve insanların oluşturduğu bir kurum olduğu için devletin metafizik bir anlamı olamayacağını söylemektedir. İnsanlar bir müddet sonra devlet kurumunun gücü karşısında ezilmişlerdir. Bunun en önemli nedeni ise Hıristiyanlık dünyasındaki ruhban sınıfının dini kötüye kullanması olmuştur. Şuayb bu durumu, Avrupa insanının bu baskıdan kurtulup din ve vicdan hürriyetini kazanmasının zorlu süreçlerden sonra kazanıldığını anlatarak detaylandırmıştır<sup>65</sup>.

*Din esâsen vicdâniyâttan ve herkesin hissiyât-ı samîmiyesindendir. Binâenaleyh hürriyet-i vicdân da hürriyet-i fikir gibi kânûnun dâire-yi nüfûzuna giremez. Hürriyet-i mezhebiyenin kabûlünden maksat ikidir: Evvelâ, muâmelât-ı umûmiye-yi devlette hiç*

---

<sup>62</sup> Ekrem Çakıroğlu, *Yaşamları ve Yapılarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları, 1999), s. 163.

<sup>63</sup> Abdullah Uçman, "Ahmed Şuayb", *DİA*, C. 2, (İstanbul: Ali Rıza Baskan Matbaası, 1989), s. 138.

<sup>64</sup> Ahmed Şuayb, "Avâmîl-i İçtimâiyye", *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 2/7 (Haziran 1325): 289, Kanar, C. 2, 196-197.

<sup>65</sup> Ahmed Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiye İslâmiyet ve Katolik Kilisesi", *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 1/2 (2 Ocak 1324): 149; Kanar, C. 1, s. 98-108, 100-101.

*kimse itikadât-ı mezhebiyesinden dolayı mu'âtab ihtilâf-ı mezheb ile bir gûnâ (hiçbir şekilde) müsâvâtsızlığa (eşitsizliğe) ve muâmelât-ı zecriyeye (yasaklayıcı/zorlayıcı muameleye) mahal bırakılmamasıdır; sâniyen, her mezheb akâidini şifâhen ve tahrîren (sözlü ve yazılı olarak) serbestçe neşredebilmelidir. Yalnız icrâ-yı ibâdet ciheti birçok kimselerin mahall-i muayyende içtimâlarını ve bir cemiyet-i müttehede teşkil eylemelerini (mücbir) olduğundan bu icrâ-yı ibâdet-i müştereke maddesinin bir nizâma rabtı tâbiî ve hürriyet-i mezhebiye âharın (başkası) hürriyet-i şahsiye ve fikriyesiyle mahdûddur (sınırlıdır)<sup>66</sup>.*

Buna göre, kişiler sadece ibadet ile ilgili konularda yasalara muhatap olmalıdırlar, bunun hâricinde din, kişilerin vicdanlarıyla ilgilidir ve yasalarla kısıtlanmamalıdır. Devlet tüm inanç, mezhep ve dinlere eşit olmalı ve bunlara özgürlük tanımalıdır.

### **Asaf Nef'î (1800?)**

II. Abdülhamit ve II. Meşrutiyet yıllarında yaşayan Asaf Nef'î'nin hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Evrim teorisini benimseyerek Darwin'in düşüncelerini toplumsal yaşama adapte eden bir yaklaşım sergilediği bilinmektedir. *Hayât Mücâdelesi* ve *Cemiyetlerin Evrimi* adlı kitapları bulunan yazar daha sonraları ise sosyalist görüşe yönelmiştir.

Yazar, mecmuadaki makalesinde evrim teorisinin temel kabullerinden ve tarihsel sürecinden bahsetmektedir. Ona göre yaşam mücadelesi, en basitinden en gelişmişine kadar tüm canlılar için genel geçer bir kanundur:

*Mücâdele-i hayâtiye bilâ-istisnâ en ibtidâî hayvânât ve nebâtâtta ve cins-i beşerin en ibtidâî şeklinden en tekemmül etmiş olanlarına kadar bütün mevcûdât-ı hayâtiye hakkında umûmî olup bu mücâdeleden hiçbir mevcûd tahlîs-i nefis edemez<sup>67</sup>.*

<sup>66</sup> Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiye İslâmiyet ve Katolik Kilisesi", s. 107.

<sup>67</sup> Asaf Nef'î, "Mücâdele-i Hayâtiye ve Tekemmül-i Cemiyât", *Ulüm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 2/ 8 (Mayıs 1325): s. 455; Kanar, C. 2, s. 279-293.

Makalenin devamında ise, Comte de Buffon (d.1707-ö.1788), Thomas Robert Malthus (d.1766-ö.1834) ve Charles Darwin'in (d.1809-ö.1882) ileri sürdükleri düşüncelere yer vermiştir. Buffon'a göre; eğer canlılar yaşamak için devamlı bir mücadelede bulunmayıp birbirlerini yok etmeselerdi, dünyadaki bütün mevcut besinler kısa bir süre içinde tükenecekti. Malthus da buna benzer bir kıtlık iddiasında bulunarak doğada güçlü olanların zayıf olanları yok etmesinin gerekli olduğunu savunmuştur. Darwin ise, bütün canlıların birbirlerine ve hayatın zorluklarına karşı savaştıklarını ve daha güçlü olanların hayatta kaldıklarını söylemiştir<sup>68</sup>. Canlıların birbirlerini yok etmedikleri takdirde yaşamlarını sürdüreceği besini bulamayacakları yaklaşımı, yaratıcının tüm canlıların rızkını vereceğini söyleyen ve paylaşımı öğütleyen dinlerin yaklaşımından oldukça farklıdır.

Asaf Nefî bu mücadelecî anlayışını "kadın" konusuna da yansıtmıştır. Ona göre, kadın ve erkek cinsiyet ayrımı olmaksızın bir yaşam mücadelesinin içindedirler. Ayrıca kadınlar hemcinsleri arasında da çetin bir rekabet halindedirler ve bu yüzden, kendilerini beğendirmek için dış görünüşlerinde veya davranışlarında ön plana geçmeye çalışmaları gayet doğal bir durumdur. Oysa dinsel açıdan bakıldığında kadınların gerek dış görünüşlerinde ve gerekse davranışları konusunda belirli ölçüler bulunmaktadır<sup>69</sup>.

### **Bedi Nuri (1872-1913)**

1872 yılında Basra'da dünyaya gelmiştir<sup>70</sup>. Mülkiye'yi bitirdikten sonra kaymakamlık görevine getirilmiştir. Bedi Nuri, bilginin gelişimini evrimsel olarak nitelendirmiş, toplumları da diğer canlılar gibi düşünerek toplumsal meselelerin biyoloji ve sosyoloji bilimiyle değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur<sup>71</sup>.

Mecmuada, Auguste Comte'un sosyolojiyi oluşturma amaçlarını incelemiştir. Bedi Nuri'ye göre; sosyologlar toplumların nasıl oluştuğuyla uğraşmak yerine, tıpkı bir

---

<sup>68</sup> Nefî, "Mücâdele-i Hayâtiye ve Tekemmül-i Cemiyât", s. 455.

<sup>69</sup> Nefî, "Mücâdele-i Hayâtiye ve Tekemmül-i Cemiyât", s. 456.

<sup>70</sup> Ekrem Çakıroğlu, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları, 1999), s. 304.

<sup>71</sup> Ekrem Işın, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C. 2, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), s. 352-362, 362.

doğa bilimcisi gibi deneysel araştırmalar yaparak toplumları tanımalı ve onları yöneten kanunları ortaya çıkarmalıdır. Çünkü sosyoloji, insan topluluklarının doğa kanunları ile yönetildiği kabulüyle bir bilim olma iddiasındadır. Ona göre, insanların düşünsel gelişimi “geriden ileriye” doğru gelişmiştir. İnsanlar, yüzyıllar boyunca bazı metafizik inançlara yönelmişlerdir. Fakat 19. yüzyılın sonlarında toplumlar ile doğadaki diğer canlıların aynı kurallara tâbi olduğu düşüncesi egemen olmaya başlamıştır<sup>72</sup>. Yazar bu düşünceleri Comte’un pozitivist yaklaşımıyla desteklemeye çalışmıştır. Comte, tüm bilimlere inceleyerek determinizm yöntemini kullanarak doğa yasalarının toplumsal yaşamda da geçerli olduğunu belirtmiştir<sup>73</sup>.

Bedi Nuri, insan ve diğer canlılar arasında bir fark olmadığını altını çizmiş ve bunu ispatlamak için doğadan bazı örnekler vermeye çalışmıştır. Ona göre, “toplumsallaşma yeteneği” uzun bir müddet yalnızca insanlara özgü bir yetenek olarak görülmesine rağmen son bilimsel gelişmeler bunun aksini göstermiştir.

*Hiçbir mahlûk-i zî-hayat (canlı) yalnız yaşamamıştır. Hakikat böyle olmakla beraber bu sıfatın hayvânât ile insanlar beyninde farksız bir sûrette cârî olduğunu herkes kabûlden imtinâ’ ettiği için işte bu farkların ta’yîn ve izâhı meselesi muhtelif meslek ve mekteplerin teessüsüne, münâkaşât-ı medîdeye sebebiyet vermiştir<sup>74</sup>.*

Buna göre, insanların topluma uyum sağlama yetenekleri manevî veya ruhsal bir özellik değildir. Çünkü en ilkel hayvanlarda bile buna benzer davranışlara rastlanılmaktadır. Bundan dolayı gayet doğal olan bu yeteneğe birtakım anlamlar yüklemek doğru değildir.

### **Doktor Subhi Edhem (1880’ler-1923?)**

<sup>72</sup> Bedi Nuri, “Hikmet-i İçtimâiye”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 2/ 5 (1 Mayıs 1325): Kanar, C. 2, s. 53-54.

<sup>73</sup> Nuri, “Hikmet-i İçtimâiye”, s. 86.

<sup>74</sup> Bedi Nuri, “Kabiliyet-i İçtimâiye”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 2/ 5 (1 Mayıs 1325): Kanar, C. 2, s. 200-201.



1908’de Askerî Baytar mektebini bitiren Subhi Edhem botanik dersleri vermiştir.<sup>75</sup> Materyalizmi ve evrim teorisini savunan yazar bilim tarihi alanındaki çalışmalarıyla ünlüdür. *Hayât ve Mevt* ve *Lamarckizm ve Darwinizm* adlı kitapları bulunmaktadır. Aynı zamanda *Genç Kalemler*, *Serbest Fikir* ve *Servet-i Fünûn* gibi döneminin önde gelen dergilerinde çeşitli yazıları yayımlanmıştır<sup>76</sup>.

Subhi Edhem, mecmuada eğitim ve terbiye konusuna değinmiş ve terbiyenin en temel amacının, nasıl yaşanılması gerektiğini öğretmek olduğu üzerinde durmuştur<sup>77</sup>. Ona göre, bireyler tüm toplumsal kurallara ve geleneklere eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmalıdırlar. Çünkü bunların mutlak doğru olup olmadıkları şüphelidir<sup>78</sup>. İnsanlar, toplumsal kurallara uydukları takdirde ahlâklı olup çok iyi bir şekilde de yaşayabilirler. Ancak ona göre, bireylerin ve toplumların asıl amacı, mutlu yaşamaktan ziyade “ilerlemek” ve “dünyada iz bırakmak” olmalıdır<sup>79</sup>.

Edhem’e göre, terbiye yöntemi yalnızca pozitif bilimlerin, özellikle de fizyoloji ve psikolojinin ışığında gerçekleştirilmelidir. Çünkü akıl terbiyesinde bile özel bir “madde” bulunmaktadır. Eğer beynin işleyiş yasaları bilinmezse akıl terbiyesinde başarıya ulaşmak mümkün değildir:

*Mürebbi-yi etfâl olan zevâtın (çocuk eğitimcilerinin) vezâifine karışmak istemiyoruz. Etfâl veyâhûd ricâlin (erkeklerin) terbiyeleri mürebbilere mevdû’ (emanet edilmiş) birer vazîfedir, fakat terbiye-yi akliyyeyi kabûl edecek olan dimağların tâbi olduğu kavânîn-i fizyolojiye. ... İşte bu vazîfeyi gözetmek maksadıyladır ki terbiye-yi akliyede ne gibi kavâidi-i rûhiyyeye tâbiyyet etmek (psikoloji kurallarına uymak) lâzım geldiğini mütâlaaya teşebbüs edeceğiz<sup>80</sup>.*

Görüldüğü üzere yazar, geleneksel ya da dinsel bir terbiyeyi değil yalnızca pozitif bilime dayalı bir eğitimi tavsiye etmektedir. Üstelik akıl terbiyesini “madde” ile bağlantılandırması iddiasından materyalist bir görüşü savunduğu söylenebilir.

---

<sup>75</sup> Remzi Demir, “Subhi Edhem Bey’in “İlm-i Nebâtât Tarihi” I. Ulusal Veteriner Hekimliği Tarihi ve Meslekî Etik Sempozyumu Bildirileri, (30 Mart-1 Nisan 2006), ed. Abdullah Özen, (Elazığ: 2006), s. 133-259.

<sup>76</sup> Remzi Demir, “Yaşam ve Ölüm Üzerine Bir Deneme”, *Dört Öge* 2/ 4, s. 52.

<sup>77</sup> Doktor Edhem, “Terbiye-i Akliye, Terbiye-i Akliye’de Usûl-i Umûmî”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 2/8 (1 Ağustos 1325); Kanar, C. 2, s. 317.

<sup>78</sup> Edhem, “Terbiye-i Akliye, Terbiye-i Akliye’de Usûl-i Umûmî”, Kanar, C. 2, 318.

<sup>79</sup> Edhem, “Terbiye-i Akliye, Terbiye-i Akliye’de Usûl-i Umûmî”, Kanar, C. 2, 319.

<sup>80</sup> Edhem, “Terbiye-i Akliye, Terbiye-i Akliye’de Usûl-i Umûmî”, Kanar, C. 2, s. 320.

### Fazıl Ahmed (Aykaç) (1884-1967)

1884 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Sanâyi-i Nefise Mektebi mimarlık bölümünden mezun olmuştur<sup>81</sup>. 1908'de Dârülmualimîn'e öğretmen olan Fazıl Ahmed daha sonraki yıllarda Sanâyi-i Nefise Mektebi'nde, İstanbul ve Galatasaray liselerinde edebiyat ve felsefe dersleri vermiştir. 1927'de Elazığ milletvekili olan yazar bu görevi on seneden fazla yürütmüştür. Önemli kitaplarından bazıları *Terbiyeye Dâir*, *Kırpıntı*, *Şeytan Diyor ki* ve *Hiciv*'dir<sup>82</sup>.

Yazar mecmuadaki makalesinde, bireylerin yaşam amaçlarının ne olması gerektiği konusunu sorgulamıştır. Buna göre bireyler, artan ihtiyaçlarını karşılamak için bir an önce hayata atılmalı ve dünyadan en yüksek mutluluğu almalıdırlar:

*İnsan için en evvel olan şeylerden biri hayâttaki mücâdelât-ı bî-nihâyeye erkenden hazırlanmak. Arz üzerindeki musâferet-i (misafirlik) muvakkatımız (geçici) esnâsında tabiattan en büyük hisse-yi saâdeti istihsâl etmenin çâresine bakmaktır*<sup>83</sup>.

Burada, dünya nimetlerine çok fazla bağlanılmamasını öğütleyen dinlerin tersine tamamen dünyaya dönük seküler bir yaşam algısının öne çıktığı görülmektedir. Yazar, “başarı ve mutluluk” kavramlarının ne anlama geldiği sorusunu da yine aynı bakış açısıyla yanıtlamıştır. Ona göre, mutluluk kavramında metafizik bir anlam aramak boşuna bir uğraştır:

*Saâdetin metafizik bir tasvîr-i felsefesini yapmak maksad-ı esâsîyi terbiyeyi ta'yîn etmekten her hâlde pek güçtür. Ve itirâf edelim ki hiçbir netîce-yi müsbite de vermez. Binâenaleyh insan hayâтта zarûrîyüssarf olan faâliyatı tedkik ve bunları ehemmiyet-i tabîyelerine göre tensîk (düzene koymak) ederse görüyor ki gâye-yi mesâîmiz hadd-i azamî-yi zevki hadd-i asgarî zahmetle istihsâl demek olacak*<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> Mahir Ünlü, Ömer Özcan, *20. Yüzyıl Türk Edebiyatı 1900-1940*, (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2003), s. 64-65.

<sup>82</sup> Tayfun Canki, *Fazıl Ahmet Aykaç'ın “Şeytan Diyor ki” Adlı Eserinin Çeviri Yazısı ve Metin İncelemesi*, Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (Kırklareli: 2013), s. 2-6.

<sup>83</sup> Fazıl Ahmed, “Terbiye, Tahsil”, *Ulûm-İ İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 3/9 (1 Eylül 1325), Kanar, C. 3, s. 62-68.

<sup>84</sup> Ahmed, “Terbiye, Tahsil”, s. 64-65.

Yazarın mutluluk anlayışında metafizik bir anlam olmadığına göre, fiziksel bir mutluluk çerçevesi çizdiğini düşünmek yanlış olmayacaktır. Böylece yazarın insanlara biçtiği yaşama amacı; en az çabayla en büyük maddesel mutlulukları elde etmektir. Bu da, ölçütleri belli olmayan oldukça geniş bir mutluluk anlayışını getirmekte ve böylece birçok açıdan dinlerin ölçütleriyle örtüşmemektedir.

### **Rıza Tevfik (Bölükbaşı) (1869-1949)**

1869 yılında Edirne’de dünyaya gelen Rıza Tevfik, II. Meşrutiyet yıllarında yaşamış bir siyasetçi, edebiyatçı ve felsefecidir<sup>85</sup>. Tıbbiye’yi bitirdikten sonra doktorluk yapan Tevfik, 1907’de İttihat ve Terakkî Cemiyeti’ne katıldıktan sonra önemli görevlerde bulunmuştur. II. Meşrutiyet’in ilânıyla birlikte İstanbul halkına meşrutiyet ve özgürlük ile ilgili söylevler vermiştir. 1908 seçimlerinden sonra ise Edirne milletvekili olmuştur. 1918 yılında Maârif Bakanı olan Rıza Tevfik, İstanbul Dârülfünûn’unda hocalık yapmış ve iki defa Şûrâ-yı Devlet başkanlığında bulunmuştur. Başlıca çalışmaları; *Felsefe Dersleri*, *Mâba’dettabiiyat Derslerine Ait Vesâik*, *Ontoloji Mebâhisi* ve *Serâb-ı Ömrüm*’dür<sup>86</sup>.

Rıza Tevfik, mecmuada özellikle Sosyal Darwinci yaklaşımıyla dikkat çekmektedir. Toplumun devamında ona göre esas olan şey “evrim”dir ve bu da “toplumsal ayıklanma” süreciyle gerçekleşmektedir. Ona göre, bulaşıcı hastalıklar güçsüz bireyleri öldürüp güçlü olanların yaşama devam etmelerine olanak sağladığı için oldukça yararlıdır:

*... hastalıklar, hele salgın hastalıklar, ... mübâreze-i hayât (yaşam mücadelesi) meydânından çekilip mün’adim olmaya istidâd kesbeylemiş (yok olmaya eğilim göstermiş) olan efrâd-ı zaîfeyi arar, bulur, seçer, vurup geçer. Cemaatin çürüklerini ayıklar ve bu sûretle yaşamaya müstehak, çoğalmaya daha kabiliyetli olan efrâd-ı sâlimeye (sağlıklı bireylere) gavgâ-yı hayâtta meydân açmış olur*<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> Ünlü, Özcan, *20. Yüzyıl Türk Edebiyatı 1900-1940*, s. 48-49.

<sup>86</sup> Abdullah Uçman, “Rıza Tevfik Bölükbaşı”, *DİA*, C. 35, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), s. 68-69.

<sup>87</sup> Rıza Tevfik, “Nüfus Meselesi ve Ehemmiyet-i Siyâsiye ve İctimâiyesi”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası*, 1/1 (15 Kânûn-ı evvel 1324), s. 34-37, Kanar, C. 1, s. 29-40.

Görüldüğü üzere, yazar, güçsüz olanlara karşı yaşama hakkı tanımayan katı bir seçilimci anlayışa sahiptir. Yazarın bu düşüncesini merkeze alan bir dünya görüşünde, güçlü olan canlıların güçsüz olanları yok etme tutumları meşrû görülebilir ve sonuçta ölçüsüz bir mücadele ortaya çıkabilir. Oysa hiçbir dinde, insanlar güçlü ya da güçsüz şeklinde bir ayrıma tâbi tutulmamaktadırlar. Üstelik yazar, anlaşıldığı kadarıyla, insanları bedensel güçlerine göre değerlendirmekte; oysa dinler üstünlüğü insanın manevî yönüyle ilişkilendirmektedir.

Rıza Tevfik, mecmuada “devlet” konusuna da değinmiştir. Ona göre devletin kökenleri insanlar arasındaki işbölümü ve güvenlik gereksinimidir. Bunun doğal bir sonucu olarak toplumsal sınıflar ve bir yönetici ortaya çıkmıştır. Yöneticinin diğer kişilerden tek farkı, daha güçlü ve daha cesur olmasıdır. Devletin büyümesi ve çevresindeki görevlilerin ve iktidarının artmasıyla birlikte yönetici giderek halktan uzaklaşmıştır. Bunun sonucunda halk ondan korkmaya ve ona kutsallık atfetmeye başlamıştır. En sonunda da, ona tapınacak düzeye gelmiştir<sup>88</sup>. Yazarın üzerinde durduğu konu, devleti yönetenlerin esasında insanüstü bir güce sahip olmadıkları hususudur. Bu yaklaşımıyla o bir bakıma, Osmanlı Devleti’nde padişahın “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” şeklindeki bir kutsallık algısının da aslında bir yanılsamadan ibaret olduğunu imâ etmiş olmaktadır.

Pozitivizm konusunu da inceleyen Rıza Tevfik, René Descartes’in (d.1596-ö. 1650) düşüncelerini “Tasnif-i Ulûm” adlı makalesinde açıklamaya çalışmıştır<sup>89</sup>. Buna göre Descartes, gerçek ve doğru bilgiye ulaşmak için ilk önce tüm inanışlardan arınılması ve yalnızca gözle görülebilir gerçeklerin kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir<sup>90</sup>. Descartes, duyularımızla algıladığımız varlıkların başlangıcını ve kaynağını, başka bir deyişle, mutlak varlığı anlayabilmemizin mümkün olmadığını ileri sürmüştür<sup>91</sup>:

<sup>88</sup> Rıza Tevfik, “Hukûk-ı Esâsiyeye Medhâl”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 1/ 16 (1 Nisan 1324), s. 532-576.

<sup>89</sup> Rıza Tevfik, “Tasnif-i Ulûm Bazı Mukaddemât-ı Felsefiye”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 1/ 3 (15 Şubat 1324), s. 364-365, Kanar, C. 1, s. 237-254.

<sup>90</sup> Tevfik, “Tasnif-i Ulûm Bazı Mukaddemât-ı Felsefiye”, s. 368, Kanar, C. 1, s. 240.

<sup>91</sup> Tevfik, “Tasnif-i Ulûm Bazı Mukaddemât-ı Felsefiye”, s. 369-372, Kanar, C. 1, s. 242-244.

*Biz şimdi ledünniyât (Tanrısal sırlar) meselesini bir tarafa bırakalım; çünkü o âlemi fethedebilmek insana müyesser (kolay) olmamış! Kâinata bakalım ve bize münkeşif olduğu (keşfolunan) sûret üzere varlığını kabul edelim. ... İlm gözü hâdisât-ı mahsûseden (algılanan olaylardan) ilerisini göremez<sup>92</sup>.*

Rıza Tevfik, toplumun her alanda laik olması gerektiğini düşünen John Stuart Mill'in (d.1806-ö.1873) özgürlükçü düşüncelerine de yer vermiştir. Mill'e göre, yazılı olmayan fakat bireylere baskı oluşturan bazı toplumsal kurallar vardır ki, bunların ortadan kaldırılması gerekmektedir. Şu halde insanların birbirlerinin davranışlarına karışma gibi bir hakları yoktur, çünkü kişiler ancak kendi vicdanlarına karşı sorumludurlar. Ayrıca, toplumların çoğunluğunun bir konu hakkında aynı fikirde olmaları, onların doğru ve haklı oldukları anlamına gelmez. Nitekim onlar bâtil şeylere de inanıyor olabilirler. Bunun yanı sıra, "iyi" ve "kötü" kavramlarının ölçütü de toplumun genel kabulleri değil, yine kişilerin kendi vicdanları olmalıdır.<sup>93</sup> Öte yandan, hükümetler de insanların davranışlarına müdahale etme konusunda sınırlandırılmalıdır. Hükümetin birine müdahale etmesinin Mill'e göre tek bir gerekçesi olabilir, o da, kişinin başka bir kişiye zarar vermesidir:

*Böyle bir müdâhaleyi muhık ve meşrû görebilmek için ancak bir şart lâzımdır: Hareketten men' edilmek istenen adamın, hadd-i ma'rûfu tecâvüz eylemekle (bilinen sınırı aşmakla) diğer bir insana biilfîl irâs-ı zarar edebileceği muhakkak olmalıdır. ... Gerek kendi vücûdu, gerek rûhu el-hâsıl maddî ve manevî manâsıyla kendi şahsı üzerine herkesin mutlakiyet üzere hükmü müsellemdir (inkar edilemeyen)." Hülâsa Mill iddiâ' ediyor ki: Her kimse kendi âleminin padişahıdır<sup>94</sup>.*

Buna göre, bireylerin davranışlarının ölçüsü yalnızca kendi vicdanlarıdır. Burada bireylerin hem bedenleri hem de ruhları konusundaki tasarruflarını kendilerine bırakan liberalist bir yaklaşım sergilenmektedir. Fakat "iyi ve kötü" ya da "zarar verme" gibi kavramlar ise netleştirilmemiştir. Çünkü, her bireyin vicdan kavramından anladığı şey

---

<sup>92</sup> Tevfik, "Tasnif-i Ulûm Bazı Mukaddemât-ı Felsefiye", s. 372, Kanar, C. 1, s. 244-245.

<sup>93</sup> Rıza Tevfik, "Hürriyet İngiliz Hakîm-i Meşhûru Con Stuart Mill Hürriyeti Nasıl Anlıyor?", *Ulûm-i İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası*, 2/ 5 (1 Mayıs 1325), s. 24-29; Kanar, C. 2, s. 16-28, 121-148.

<sup>94</sup> Tevfik, "Hürriyet İngiliz Hakîm-i Meşhûru Con Stuart Mill Hürriyeti Nasıl Anlıyor?", s. 215-216, Kanar, C. 2, s. 136-137.

başka olabileceği için şu aşamada evrensel bir tanım da yapılmamıştır. Oysa dinlerde bunların ölçüsü bireylerin kendi vicdanları değil, dinin getirdiği kurallardır.

### Salih Zeki (1864-1921)

1864 yılında doğmuştur. Salih Zeki matematikçi, fizikçi ve aynı zamanda elektrik mühendisidir. Fransa'da öğrenim gören yazar, Dârülfünûn'da, Mülkiye'de ve mühendislikle ilgili üniversitelerde profesörlük, Galatasaray Lisesi'nde müdürlüğün yanı sıra matematik ve fizik öğretmenliği yapmıştır. Başlıca çalışmaları; *Hendese*, *Hikmet-i tabîyye*, *Mehbâs-ı elektrik-i miknatisî*, *Hesâb-ı ihtimâlî* ve *Heyet-i riyâzîye*'dir<sup>95</sup>.

Salih Zeki, Auguste Comte'un düşüncelerini anlatan makalesinde pozitivist yaklaşımı dile getirmiştir. Buna göre, bilimin tanımı ve ne olduğu iyice belirlenmeli ve bilim ancak varlıkların kurallarını tespit etmede kullanılmalıdır. Bilim, varlıkların var oluş nedenleri veya kaynağı gibi doğaüstü ve çözülmesi imkânsız meselelerle uğraşmamalıdır<sup>96</sup>. Yazar, Comte'un Üç Hâl Yasası'na da değinmiş ve insanlığın düşünce tarihinin geçirdiği teolojik, metafizik ve pozitif dönemlerinin, insanların büyüme evreleri gibi gelişen bir çizgi izlediğini belirtmiştir. İnsanlığın ilk iki aşamasında tüm olaylar bir yaratıcı ile, veya bazı doğa üstü güçlerle açıklanmaktaydı. İnsanlığın son ve en gelişmiş dönemi olan pozitif dönemde ise, yalnızca gözlenebilir verilerin kuralları saptanmaya çalışılmaktadır:

... *felsefe-i müsbitede fikr-i insânî, malûmât-ı mutlaka istihsâli muhâl* (mümkün olmayan) *olduğuna yakîn hâsıl ederek kâinatın menşe' ve gayesini taharrîden* (araştırmadan) *vazgeçer, hâdisât-ı meşhûdenin* (gözlemlenen olayların) *esbâb-ı*

<sup>95</sup> Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Düşünürler Bölümü*, C. 2, s. 222.

<sup>96</sup> Salih Zeki, "Auguste Comte, Felsefesi", *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 1/ 2 (Kânûn-u sâni 1324), s. 184, Kanar, C. 1, s. 121.

*müsbitesini ta'yîn için muhâkemâtını müşâhedâtı ile mezceyleyerek hâdisât-ı mezkûrenin tâbi bulunduğu kavânîni keşfe cehdeder (çabalar)<sup>97</sup>.*

Comte, pozitif felsefeyi toplumsal alana uygulayarak bir toplum bilimi yani “sosyoloji”yi oluşturmak istemiştir. Çünkü ancak bu sayede genel geçer toplumsal kurallar belirlenerek toplum doğaüstü algılayıştan tamamen kurtulacaktır. Toplumsal meseleler pozitif bilimlerde olduğu gibi kesin ve net kurallarla belirlenirse, bunlara hiç kimsenin karşı çıkma ihtimali de kalmayacaktır<sup>98</sup>. O halde Comte, dinlere göre yaşayan ve yönetilen toplumları düşünsel anlamda ilk iki aşamaya dâhil etmekte ve “geri” olarak nitelendirmektedir. Toplumun yönetmek için sosyolojinin kurallarının geçerli olmasını istemesiyle de yine dinsel kuralları reddetmekte ve laik bir devlet modeli sunmaktadır.

### **Sâtı (Mustafa Sâtı El-Husrî) (1880-1968)**

1880 yılında dünyaya gelen Sâtı el-Husrî Arap kökenlidir<sup>99</sup>. Yazarın Yemen’de bulunan San’a şehrinde doğduğu bilinmektedir<sup>100</sup>. 1900 yılında Mülkiye Mektebi’ni bitirdikten sonra bir müddet öğretmenlik yapmış, Balkanlar’da çeşitli yerlerde kaymakamlık görevinde bulunmuştur. Sâtı, II. Meşrutiyet’in ilânını savunmuştur. 1908 yılında önce Dârülmualimîn-i İbtidâiyye, ardından Dârülmualimîn-i Âliye müdürlüğüne getirilen Sâtı, görevi sırasında buradaki öğretim müfredatını ve çalışanları değiştirmiştir. Ona göre, tassup ve cahillik, toplumların ilerlemesindeki en büyük engeldir. 1910’da ve 1914’te Avrupa’ya giden yazar, buradaki eğitim sistemini yerinde inceleme fırsatı bulmuştur. 1915 yılında Tevfik Fikret (d.1867-ö.1915) ile birlikte “Yeni Mekteb” adını verdikleri kız öğretmen okulunu açmışlardır. Sâtı 1919 yılında Suriye’ye gitmek durumunda kalmıştır. Irak’ta Eğitim Bakanlığı görevine getirilen yazar burada yirmi yıl boyunca eğitimle ilgilenmiştir. Başlıca çalışmaları: *Türkçe Ders Kitapları*, *Etnografya (İlm-i akvâm)* ve *Fenn-i terbiye*’dir<sup>101</sup>.

---

<sup>97</sup> Zeki, “Auguste Comte, Felsefesi”, s. 187, Kanar, C. 1, s. 123.

<sup>98</sup> Zeki, “Auguste Comte, Felsefesi”, s. 195, Kanar, C. 1, s. 128.

<sup>99</sup> Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Düşünürler Bölümü*, s. 227.

<sup>100</sup> İhsan Işık, *Türkiye Yazarlar Ansiklopedisi*, C. 3, 3. Baskı (Ankara: Elvan Yayınları, 2001), s. 1566.

<sup>101</sup> Tufan Şit Buzpınar, “Sâtı el-Husrî”, *DİA*, C. 36, s. 176-178.

Sâtî, mecmuada toplumları ve devletleri birer organizmaya benzeterek, onların da tıpkı diğer canlı organizmalar gibi doğup büyüdüklarini söyleyerek “toplumsal organizmacı” yaklaşımını benimsemiştir<sup>102</sup>. Tüm organizmalar bireylerin toplamıyla meydana gelmektedir ve organlar yani bireyler arasında bir “iş bölümü” bulunmaktadır<sup>103</sup>. Bu anlayışa göre bireyler arasında cinsiyet veya inanç gibi ayrımlar yoktur, çünkü bireyler arasındaki tek fark yaptıkları “iş” tir. Oysa sözgelimi, Osmanlı Devleti’nde toplumda Müslümanlar ve gayrimüslimler şeklinde bir ayırım yapılmakta ve devlet, yaptırımlarını da buna göre düzenlenmekteydi. Toplumsal organizmacı yaklaşım, bireyler arasındaki tek farkın iş bölümü olduğunu vurgulayarak aynı zamanda toplumdaki yöneticinin de diğerlerinden yalnızca görevsel bir farkının olduğunu anlatmaktaydı.

Sâtî, “psikoloji” bilimini ele aldığı makalesinde, bireylerin psikolojilerinin beyin ve sinirlerle ilgili olduğunu söylemiştir. Ona göre, karaciğer nasıl safra salgılıyor ise beyin de düşünce salgılamaktadır. Düşünce yetisi ise, beynin büyüklüğü ve nöron miktarı ile orantılıdır<sup>104</sup>. Burada düşünce ve ruh hâli gibi soyut olgular, beynin salgıladığı bir “madde” şeklinde ifade edilerek materyalist bir yaklaşım sergilenmektedir. Yazar bu noktadan hareketle bir adım daha öteye geçerek, insanların her davranışının ve kararının ardında beynin biyolojik durumlarının olduğunu öne sürmüştür.

*“Dimağın bir kıtasının sû-i teşekkülü (yanlış oluşumu) bir ebleh (akılsız) veyâ câni-yi vilâdi (doğuştan), bir mecnûn tevlîd eder<sup>105</sup>.”*

Buna göre; bir bireyin suç işleyip işlememesi beyindeki maddesel bir durumdan kaynaklanmaktadır. O halde dünyanın, insanların kendi özgür iradeleriyle tercih yapabildikleri bir “imtihan yeri” olduğunu söyleyen dinlerin bu açıklaması şüpheyile karşılanmaktadır. Çünkü eğer bireylerin yaptıklarının nedeni beyinlerindeki bazı maddelere bağlı ise, bireyler bundan sorumlu tutulamazlar. Nitekim yazar

<sup>102</sup> Sâtî, “Uzviyetler ve Cemiyetler”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 2/8 (1 Ağustos 1325), s. 433-435, Kanar, C. 2, s. 266-278.

<sup>103</sup> Sâtî, “Uzviyetler ve Cemiyetler”, s. 435, Kanar, C. 2, s. 267.

<sup>104</sup> Sâtî, “Mebâhis-i Rûhiye 1: Faâliyet-i Rûhiye ve Uzviye”, Kanar, C. 3, s. 46-55.

<sup>105</sup> Sâtî, “Mebâhis-i Rûhiye 1: Faâliyet-i Rûhiye ve Uzviye”, Kanar, C. 3, s. 49.



makalesinin devamında “irade” meselesinde düşüncelerini daha da genişletmiştir. Ona göre, kişilerin bütün eylemleri bireysel ve çevresel şartlarla belirlenmektedir. Bir başka deyişle, bir davranışın oluşmasında kalıtım ve çevre faktörü iki ana etkindir. Fakat bireyler bunu hissetmeyerek davranışlarında özgür olduklarını zannetmektedirler<sup>106</sup>. Yazar, bu noktada bireylerin davranışlarını gerçekleştirirken tercih yapabilme imkânlarının bulunmadığını öne sürmesiyle, bir bakıma, “cüz’i irade” kavramına bir eleştiri getirmektedir.

### Sonuç

Osmanlı’da laik/seküler düşünce, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*’nda bazı Batılı görüş sahipleri tarafından kavramın iki ana olgusu olan “din” ve “devlet” üzerinden savunulmuştur. Bu yapılırken, o zamana kadar kabul görmüş tüm klasik görüşlerin içi boşaltılmaya çalışılmıştır. Üstelik bu düşünce, eğitimden insan ilişkilerine varana kadar tüm toplumsal yaşam alanları gözetilerek detaylandırılmıştır. Bunun için; pozitivism, materyalizm, evrimcilik ve liberalizm olmak üzere dört ana yaklaşımın temel unsur olarak kullanıldığı tespit edilmiştir.

Mecmuanın savunduğu temel yaklaşımlardan biri olan pozitivism, dinlere kuşkuyla bakmaktadır. Çünkü din, bilimsel bilginin dışında görülmekte ve ispatlanamaz bulunmaktadır. Böylelikle dinsel inanışların ve kuralların birey ve toplum yaşamından çıkarılması amaçlanmaktadır. Mecmua laik bakışı “devlet” konusunda değerlendirirken, devletin meydana gelmesindeki temel nedenleri, bireylerin güvenlik ve iş bölümü gereksiniminin zorunlu bir sonucu olarak görmüş ve bu nedenle devletin doğaötesi bir anlamı olmadığı üzerinde durmuştur. Sonuçta, devlet liderinin de herhangi bir kutsallığı bulunmadığı düşüncesi dile getirilmiştir. Devletlerin ve toplumların tıpkı doğadaki diğer canlılar gibi “doğa yasaları” ile yönetileceğini varsayan mecmua yazarları, “sosyoloji”nin saptayacağı bilimsel kurallara göre bir yönetimi öngörmekle laik devlet modelini savunmuşlardır.

Bu bilgiler ışığında değerlendirildiğinde, Avrupa’da gerçekleşen büyük değişimlerden Osmanlı basınının uzak kalmadığı ve sistemin bir parçası olduğu sonucu

---

<sup>106</sup> Sâti, “Mebâhis-i Rûhiye: 4 İhtiyâr”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 3, (17 Kânûn-ı sâni), s. 145-154, Kanar, C. 3, s. 93.

çıkartılabilir. “Yeni Dünya” sisteminde, ulus egemenliğine dayalı laik demokrasilere geçişin alt yapısını oluşturan ana düşünce akımları mecmua aracılığıyla Osmanlı Devleti’ne sunulmuştur. Mecmua yalnızca İttihat ve Terakkî dönemindeki siyaset ve toplum yapısını değil, aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti Devleti’ni de şekillendiren düşünce köklerini içinde barındırmaktadır.

### **Kaynakça**

**Ağaoğulları**, Mehmet Ali-**Köker**, Levent, *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2008.

**Ağaoğulları**, Mehmet Ali, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2010.

**Ahmed Şuayb**, “Hürriyet-i Mezhebiye İslâmiyet ve Katolik Kilisesi”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 1/ 2 (2 Ocak 1324).

\_\_\_\_\_, “Hürriyet-i Mezhebiye, Hilâfet ve Saltanat 3”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 1 ( 28 Şubat 1324).

\_\_\_\_\_. “Fransa İhtilâl-i Kebîri”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*. 1. (Kânûn-ı evvel 1324).

\_\_\_\_\_, “Avamil-i İçtimaiye, Irk Nazariyesi”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 2, (30 Mart 1325).

**Akıncı**, Abdulvahap, “Modern Ulus Devletlerin Doğuşu”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 34, (Aralık 2012).

**Akşin**, Sina, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, 4. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 2006.

**Arsel**, İlhan, *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına (Şeriat Devletinden Laik Cumhuriyete)*, İstanbul: 1993.

**Asaf Nef'i**, “Mücâdele-i Hayâtiye ve Tekemmül-i Cemiyât”. *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 2/ 8 (Mayıs 1325).

**Barry**, Norman P., *Modern Siyaset Teorisi*, 3. Baskı, çev. Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin, Ankara: Liberte Yayınları, 2012.

**Başgil**, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, 10. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2011.

**Bedi Nuri**, “Hikmet-i İçtimâiye”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 2/5 (1 Mayıs 1325).

\_\_\_\_\_, “Kabilyet-i İçtimâiye”. *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 2/5 (1 Mayıs 1325).

**Berkes**, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, İstanbul Matbaası, 1978.

\_\_\_\_\_, *Teokrasi ve Laiklik*, İstanbul: Adam Yayıncılık, 1984.

**Buzpınar**, Tufan, Şit, “Sâti el-Husrî”, *DİA*, 36, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2009.

**Cevizci**, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Yayınları, 2007.

**Çakıroğlu**, Ekrem, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları, 1999.

**Demir**, Hande Seher, “Klasik Dönem Osmanlı Devleti’nde Din-Devlet İlişkilerinin Laiklik, Sekülerizm, Teokrasi ve Din Devleti Sistemleri Kapsamında İncelenmesi”, *Ankara Barosu Dergisi*, 3 (2013).

**Demir**, Remzi, “Subhi Edhem Bey’in “İlm-i Nebâtât Tarihi” I. Ulusal Veteriner Hekimliği Tarihi ve Meslekî Etik Sempozyumu Bildirileri, (30 Mart-1 Nisan 2006), ed. Abdullah Özen.

**Doktor Edhem Subhi**, “Terbiye-i Akliye, Terbiye-i Akliye’de Usûl-i Umûmî”. *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 2/8 (1 Ağustos 1325).

**Dumont**, Paul, *Osmanlıcılık, Ulusçu Akımlar ve Masonluk*, çev. A. Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

**Ertit**, Volkan, “Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9/1 (2014).

**Fontana**, Josep, *Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması*, Avrupa'yı Kurmak, çev. Nurettin Elhüseyni, haz. Özden Arıkan. İstanbul: Afa Yayıncılık, 1995.

**Gişi**, Erdal, “Laiklik Kavramının Kronolojik Evrimi”, *The Journal of Europe-Middle East Social Science Studies* 1/1 (July 2015): s. 1-13.

**Göze**, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 15. Baskı, İstanbul: Beta Yayınları, 2015.

**Hançerlioğlu**, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, 5. Cilt, 4. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.

\_\_\_\_\_, *Felsefe Ansiklopedisi Düşünürler Bölümü*, 2. Cilt, 4. Baskı. Ankara: Remzi Kitabevi, 2012.

**Heywood**, Andrew, *Siyaset Teorisine Giriş*, 5. Baskı, çev. Hızır Murat Köse, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

**Hof**, Ulrich Im, *Avrupa'da Aydınlanma*, çev. Ş. Sunar, İstanbul: Özener Matbaası, 1995.

**Işık**, İhsan, *Türkiye Yazarlar Ansiklopedisi*. 3. Cilt, 3. Baskı, Ankara: Elvan Yayınları, 2001.

**İçli**, Gönül, *Sosyolojiye Giriş*, 6. Baskı, Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.

**Kanar**, Mehmet, (ed.). *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*. 1/2/3, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2015.

**Kansu**, Aykut, *1908 Devrimi*, 6. Baskı, çev. Ayda Erbal, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

**Kapani**, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, 52. Baskı, Ankara: BB101 Yayınları, 2016.

**Karal**, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi Nizâm-ı Cedîd ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, V. 7. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.

**Karpat**, Kemal, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, İstanbul: Timaş Yayıncılık, 2009.

**Köker**, Levent, *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2010.

**Lewis**, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. M. Kıratlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2004.

**Mardin**, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. M. Türköne-F. Unan, İ. Erdoğan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

\_\_\_\_\_, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

\_\_\_\_\_, *Makaleler 2: Siyasal ve Sosyal Bilimler*, 9. Baskı, der. M. Türköne-T. Önder. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

\_\_\_\_\_, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, 22. Baskı, der. Mümtaz'er Türköne- Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

**Özbudun**, Ergun, *Türk Anayasa Hukuku*, 9. Baskı, Ankara: Yetkin Yayınları, 2008.

**Parkinson**, C. Northcote, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, 2. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

**Qutram**, Dorinda, *Aydınlanma*, çev. Sevdâ Çalışkan-Hamit Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi, 2005.

**Reyhan**, Cenk, "Jön Türk Hareketi Üzerine Kuramsal Bir Çerçeve", *Gazi Akademik Bakış*, 1/ 2 (2008).

**Rıza Tevfik**, "Nüfus Meselesi ve Ehemmiyet-i Siyâsiye ve İçtimâiyesi", *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*. 1/1 (15 Kânûn-ı evvel 1324).

\_\_\_\_\_, “Hukûk-ı Esâsiyeye Medhâl”. *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 1/16 (1 Nisan 1324).

\_\_\_\_\_, “Tasnf-i Ulûm Bazı Mukaddemât-ı Felsefiye”. *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 1/3 (15 Şubat 1324).

\_\_\_\_\_, “Hürriyet İngiliz Hakîm-i Meşhûru Con Stuart Mill Hürriyeti Nasıl Anlıyor?”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 2/5 (1 Mayıs 1325).

**Salih Zeki**, “Auguste Comte, Felsefesi”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 1/2 (Kânûn-ı sâni 1324).

**Sâtı**, el Husri, “Uzviyetler ve Cemiyetler”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 2/8 (1 Ağustos 1325).

\_\_\_\_\_, “Mebâhis-i Rûhiye 1: Faâliyet-i Rûhiye ve Uzviye”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 3/9 (1 Eylül 1325).

\_\_\_\_\_, “Mebâhis-i Rûhiye: 4 İhtiyâr”, *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, 3 (17 Kânûn-ı sâni 1325).

**Shaw**, Stanford J.-**Shaw**, Ezel Kural, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, 2. Reform, Devrim ve Cumhuriyet: Modern Türkiye'nin Doğuşu, 1808-1975*, çev. M. Harmanacı, İstanbul: e Yayınları, 2000.

**Şenel**, Alaeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.

**Tanilli**, Server, *Uygarlık Tarihi*, İstanbul: Adam Yayınları, 1999.

**Tanör**, Bülent, *Türkiye’de İnsan Hakları Sorunu (Hukuk-Ötesi Boyutlar)*, İstanbul: BDS Yayıncılık, 1991.

\_\_\_\_\_, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, 23. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

**Taylor**, Charles, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

**Toprak**, Zafer, *Türkiye 'de Popülizm 1908-1923*, İstanbul: Doğan Kitap, İstanbul 2013.

\_\_\_\_\_, “Psikolojiden Sosyoloji’ye Türkiye’de Durkheim Sosyolojisinin Doğuşu”, *Toplumsal Tarih*, 238 (2013).

**Tunaya**, Tarık Zafer, *Hürriyetin İlânı İkinci Meşrutiyet’in Siyasî Hayatına Bakışlar*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

\_\_\_\_\_, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

\_\_\_\_\_, *Türkiye’de Siyasal Gelişmeler (1876-1938), Kanun-ı Esasî ve Meşrutiyet Dönemi (1876-1918)*, 3. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.

**Uçman**, Abdullah, “Ahmed Şuayb”, *DİA*, C. 2. İstanbul: Ali Rıza Baskan Matbaası, 1989.

\_\_\_\_\_, “Rıza Tevfik Bölükbaşı”. *DİA*, C. 35. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2008.

**Ünlü**, Metin-Özcan, Ömer, *20. Yüzyıl Türk Edebiyatı 1900-1940*, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2003.

**Vergin**, Nur, *Siyasetin Sosyolojisi Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, 9. Baskı, İstanbul: Doğan Kitap, 2012.

## Summary

Laicism and secularism concepts are broadly used in socio-economic, cultural and sociological domains. In this study these two concepts were defined and their development process were investigated together with the mainstream ideologies in Europe. These two terms are used interchangeably most of the time. While secularism insists on leaving metaphysics and focusing on material world, laicism refers to a system, thought or a person without religious influence. Laicism is mostly used to indicate the separation of religion and politics in government.

In the early times, religious thoughts had significant influence on the government decisions and actions. However, during the 15th and 16th centuries this situation began to change. The enlightenment, renaissance and reform movement had paved the way for a new world order. The late 18th century ideologies started to question the legitimacy of the states and proposed that the authority should not come from the God but from the very earth and the people. During this era the ideological infrastructure of Europe evolved to question the theological and monarchical basis of the political system. One of these ideologies was the Doctrine of Natural Law, which is well-known for its thoughts about the birth of the states. In this thought, people were living happily before state institutions were created. Later on though, due to the requirements for security and division of labor, they had made a contract and created the government. Therefore, the origin of the state authority was not the God but people. In 18th century, encyclopedists and enlightenment supporters published the book named "Encyclopedia" and hence influenced the laicist thought in France. They were apparently criticizing the religious subjects and the current state structure. Moreover, they were also proposing that only natural laws were valid in universe, not the laws of God.

Positivism was of the most significant basis of the secular/laicist thought. Positivism believed that the observation and explanation of natural phenomena is the only and the most useful means for humanity. In this thought the fact was solely the senses and the perceptions. According to August Comte who is one of the founders of



positivism, humanity had evolved eventually to positivism going through theological and metaphysical stages and the specialty of this stage was that it was the ultimate stage humanity could reach, in which phenomena were explained by observation and experimentation, not by theological or metaphysical forces.

Materialist philosophy denied metaphysics as well and accepted only the conclusions of positive sciences. Their reasoning proposed that since everything in universe is of material nature, no other metaphysical entity or phenomena could exist. Karl Marks and Friedrich Engels were the most significant defenders of materialism.

Meanwhile, the theory of French naturalist Jean Baptiste Lamarck, which stated that living things had developed through a kind of evolutionary process was conflicting with the religious idea that the species were constant and not changing in any way. According to this theory, living things had emerged from non-living things and they had elevated to more complex forms from primitive ones. Charles Darwin improved Lamarck's theory proposing that this evolutionary process was based on adaptation, inheritance and natural selection. Herbert Spencer on the other hand, thought that such an evolution was the fundamental law in every field.

Another ideology which was in parallel with secularism/laicism was liberalism. Liberalism was an ideology that presented liberty and independence to individuals in every aspect of life. This thought assumed that the overall good of the whole society was nothing but the sum of the individuals' self interests and therefore they should be freed from any constraints. The implied liberty concept was a rather individualistic comprehension. An English Economist, Adam Smith was the one who systematically investigated this liberal approach which was based on individual liberty and independence.

Besides Europe, Ottoman State had also been influenced by these ideologies. This study investigates in which circumstances and to what extent Ottomans had been influenced by these thoughts. For the regression of the Ottoman State various solutions were being sought during this stage. As a result, systems of some of the European States were taken as examples and some reforms were made accordingly. At the same time a new generation had grown up who believed that the only solution for the decline of the

State was nothing but adopting secularism/laicism. They published their thoughts in various newspapers and journals with the help of their European counterparts.

In 1908, after the announcement of 2nd constitutional monarchy, elections were made and İttihat and Terakki Party took the control. They made significant changes towards becoming a secular/laicist government until 1918. This can also be observed in the media publications of the time. One of the media channels İttihat ve Terakki Party was influenced by was Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası, which was published in İstanbul in 1908-1911. This journal was almost the spokesperson of positivism in Ottoman borders. The authors of the journal were significantly influenced by August Comte and Herbert Spencer. They were writing especially about evolutionary and organics society ideologies. Since these authors were important people in both politics and public, their publications were mostly inline with the ideology of the ruling party. Below given the brief summaries of their backgrounds, their thoughts forming the basis of their secular/laicist approach, and their interpretations of these ideas.

In the journal, secularism and laicism were interpreted from the "government" and "religion" perspectives of the Western ideology. These thoughts were defended against all the other ideologies and practices adopted to that date and provoked for change. They were investigated in detail from education to human relations, covering all of the public domains. This study shows that there are four pillars all of these publications had based on: positivism, materialism, evolution-ism and liberalism.

Since one of the pillars, positivism, rejects anything other than scientific information and provable propositions, it also questions the religions. Therefore, according to positivism religion should be removed from individual and public lives.

In the journal, laicist ideology was investigated in the "government" subject and it was described in terms of the consequence of the formation of the government, individuals' security and division of labor among the society. Hence, it was especially stressed that the government had no theological or metaphysical meaning at all. As a consequence, the leader of the state did not have any divine meanings, either. According to the authors of the journal, states and societies also evolve by "natural laws" similar to

organisms. As a result, the government should operate based on rules determined by sociology and should be secular.

The journal took role in the adoption of fundamental ideologies in Ottoman State that paved the way for a new democratic, liberal and secular state, in which only the society had control over. The journal not only influenced the structure of politics and public life during İttihat ve Terakki Party, but also contributed to the foundational ideologies of modern Republic of Turkey.

## DÜNYA DİNLERİNDE AHLAK\*

Morality in World Religions

“Dünya Dinlerinde Ahlak”, Mustafa Köylü, Dem Yayınları, İstanbul 2012, 227 s.

Meryem KARATAŞ\*\*

İnsanlık son birkaç yüzyıldır bireysel ve toplumsal anlamda pek çok değişiklikle karşı karşıya kalmıştır. Siyasî, ekonomik ve toplumsal anlamda yaşanan değişimler bireylerin hayata bakış açılarını, onlara verilen eğitim şeklini, aile yapısını kısacası çevresindeki pek çok şeyi değiştirmiştir. Bu değişimler içinde birey ve toplumun ahlaka bakış açıları, ahlakî olgunlukları farklılık göstermeye başlamıştır. Hâlbuki dünya nüfusunun önemli bir bölümünün kabul ettiği dinlerin kendi içinde bir ahlak sistemi vardır ve ahlak sisteminin insanoğlunu olumlu yönde etkilemesi gerekir.

Ahlak, bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kurallarının yanı sıra bireyin doğuştan getirdiği gizil güçlerle birlikte toplumda yer alan doğru-yanlış gibi kavramların bir araya gelmesiyle oluşan davranışların tümünü ifade eder.<sup>1</sup> Ayrıca ahlak öznel ve nesnel boyutu olması açısından hem bireyi hem de toplumu ilgilendiren bir özelliğe sahiptir. Bu özellikleriyle bağlantılı olarak tarih içinde ahlakla

---

\* Yazı Gönderilme Tarihi:19.04.2018 / Yazı Kabul Tarihi: 13.07.2018 / Makale Yayın Dönemi: Aralık 2018  
İlgili yazı kitap inceleme editörü tarafından değerlendirilmiştir.

\*\* Dr. Öğrencisi, Milli Eğitim Bakanlığı, İzmit, Türkiye/e-posta:karatasmeryem5@gmail.com / ORCID NO:  
<https://orcid.org/0000-0002-4845-0225>

<sup>1</sup> TDK, *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Ahlak Eğitimi*, Ankara, MEB Yaynevi, 2013, s. 3.

ilgili farklı teoriler oluşmuştur. Erdem ahlakı, faydacılık, Kantçı ahlak bunlardan bazılarıdır. Teolojik ahlak gruplamalar arasında yer almasa bile birey ve toplum ahlakının şekillenmesinde önemli bir rol oynamış ve oynamaya devam etmektedir.<sup>2</sup> Akademik çevrede teolojik ahlaktan hareket eden dinlerin, ahlakî yapısını ele alan çok fazla esere rastlanılmamaktadır. Bu açıdan *Dünya Dinlerinde Ahlak* kitabı alana katkı sunmayı amaçlamış görünmektedir.

*Dünya Dinlerinde Ahlak* kitabının tanıtıma değer bulunmasının nedeni, genellikle ahlakla ilgili akademik çalışmaların ahlak teorileri, ahlak eğitiminin temelleri noktasında yaşanan tartışmalar gibi alanlarda odaklanmasıdır. Bahsi geçen kitap ise; daha somut örneklerden hareket etmiş, pratik alanda tüm dinlerin ahlakî ortaklıkları üzerinde durarak farklılıkların değil, benzerliklerin beslenmesine katkıda bulunmuştur. Bu noktadan hareketle kitabın tanıtılmasıyla, akademik çevreden olsun ya da olmasın alana ilgisi olan bireylerde merak uyandırmak ve ahlakla ilgili zihinsel alt yapının şekillenmesine yardımcı olmak amaçlanmıştır. Ayrıca insanlığın sahip olduğu bazı sorunların çözümüne katkıda bulunmak isteyen bireylerin, aşağı yukarı tüm insanlığı ilgilendiren problemlerin ele alındığı bu kitabın hedef kitesini oluşturduğunu da ifade etmek gerekir.

Sayfa düzeni bir metinde yer alan metinsel ya da görsel öğelerin yerleştirilmesi anlamında kullanılmaktadır. Okuyucuyla kurulacak iletişimi arttıracı bir özelliğe sahip olan kitap düzeniyle ilgili ilk olarak kapak tasarımı üzerinde durulabilir. Kitap kapağı, paperback olarak adlandırılan klasik Amerikan karton kapak olarak tasarlanmıştır. Kitabın kapağında bir yerküre resmi ve alt tarafında Buda heykeli, yahudi bir birey fotoğrafı (muhtemelen ağlama duvarı önünde), Meryem ana ikonu ve Kâbe resmi yer almaktadır. Her dinin kutsalı üzerinden hareket ettiği anlaşılan kitap tasarımı dikkat çekicidir, ancak kitabın içeriğinde ele alınan Hinduizm ve Konfüçyanizm olmak üzere iki dinin de olduğunu hatırlatmak gerekir. Bu iki dine ait kutsalların görsellerinin kapakta yer almasının daha doğru bir seçim olacağı düşünülmektedir. Araştırmanın iç bölümlerinde kullanılan bölüm ve alt başlıkları birbirleriyle tutarlıdır. Her din için belirlenen bölüm aynı başlıklar halinde ele alınmış,

---

<sup>2</sup> Hasan Ünder, *Eğitim ve Ahlak Şurası*, Ankara, Eğitim Bir Sen Yayınları, s. 118.

bu durum okuyucunun karşılaştırmalı okuma yapabilmesine katkı sağlamıştır. Kitapta dinler hakkında verilen genel bilgilerin ardından, bireysel, toplumsal ve küresel nitelikli ahlakî konular üzerinde durulmuştur.

Prof. Dr. Mustafa Köylü'nün 2012 yılında basılan çalışması altı bölümden oluşmaktadır. Her bir bölümde farklı bir dinin ahlak anlayışı ele alınmıştır. Kitabın önsözünde insanlığın küreselleşme ve modernleşme ile birlikte yaşadığı sıkıntılardan bahsedilmiştir. Tüm dinlerin, insanlığın genelinin unuttuğu sevgi, şefkat, alçakgönüllülük gibi değerlere vurgu yaptığı; hırsızlık, şiddet, bencillik vb. de yasak getirdiği hatırlatılmaktadır. İnsanlığın sahip olduğu problemlerin çözümü için dinlerin birbirlerini rakip olarak değil, birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görmeleri gerektiği aktarılmıştır. Bu nedenle din eğitimcisinin sadece kendi din ve kültürü hakkında değil; başka din ve kültürler hakkında da bilgi sahibi olmasının, bazı ortak değerlere vurgu yapmasının önemli olduğu kitapta ifade edilmiştir.

Çalışmada dünya dinlerinin inanç ve ibadet yönünden ziyade ahlakî sistemi üzerinde durulacağı belirtilmiş ve ele alınan dinlerin dünya nüfusunun %85'ini temsil eden Hinduizm, Budizm, Konfüçyanizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dini olduğu aktarılmıştır. Kitabın hazırlanmasında, editörlüğünü Peggy Morgan ve Clive Lawton'un yapmış olduğu *Ethical Issues in Six Religious Traditions* adlı kitap ile R. Murray Thomas'ın *Moral Development Theories: Secular and Religious* adlı kitabının ilham kaynağı olduğu yazar tarafından ifade edilmiştir.

Bölümlerin kendi içindeki alt başlıkları ise konuların ele alınışı açısından bizlere ipucu vermektedir. “Dinler hakkında temel bilgiler” başlığında bahsi geçen dinin klasik metinleri ve dinî gelenek sistemleri ele alınmıştır. “Bireysel nitelikli ahlakî konular” başlığında dinî geleneklerin yetiştirmeye çalıştığı insan tipi üzerinde durulmuştur. “Toplumsal nitelikli ahlakî konular” başlığı ise; bireyden ziyade toplumu ilgilendiren evlilik aile, eşitlik, farklılık gibi alt başlıklardan bahseden bir bölüm olma özelliğine sahiptir. Son olarak, “Küresel nitelikli ahlakî konular” başlığında sosyo-ekonomik adalet, savaş ve barış açısından dinlerin ahlakî özellikleri incelenmiştir.

Birinci bölümde ele alınan ilk din Hinduizm'dir. Eserde her din ile ilgili bilgi vermeden önce kendi kutsal metninden cümleler seçilmiştir. Seçilen kutsal metinler

diğergamlıkla ilgili benzer ifadeler içermektedir. “Bir kişi kendisini incitecek şeyi kesinlikle diğerine yapmasın. Bu Dharma'nın kuralıdır.” (Anushana Parva, 113;7) cümlesi buna örnektir. Yukarıda bahsedilen alt başlıklar gözetilerek Hinduizm hakkında bilgiler aktarılmıştır. Ancak Hinduizm gibi çok farklı kaynaklara sahip, dünyanın en eski dinlerinden biriyle ilgili bilgi aktarımı çok kolay olmamıştır. Bu nedenle aktarılan bilgilerin tüm Hindular tarafından kabul edildiğinin düşünülmemesi gerektiği de ifade edilmiştir. Bölümün ikinci alt başlığı bireysel nitelikli ahlakî konular şeklindedir. Bireysel haklardan ziyade bireysel sorumluluktan bahseden bir din olarak Hinduizm’de bireyin ahlaklı olabilmesi sadece kendi çabasıyla sınırlı görülmemiştir. Kitapta Hindu düşünce yapısında önemli olan bireysel ahlakî niteliklerden de bahsedilmektedir. Üçüncü başlık toplumsal nitelikli ahlakî konularla ilgilidir ve kendi içinde aile hayatı ve cinsellik, eşitlik ve farklılık olarak gruplandırılmıştır. Evlilik kurumunun Hindulardaki önemi ele alınmış, kadınların bekâr kalmasının rastlanan durumlardan biri olmadığı da ifade edilmiştir. Hinduizm’de kadınlar eş ve anne olmak üzere yetiştirilirler ve toplumda anne ile Tanrı arasındaki ontolojik bir ilişkiye inanılır. Evliliğin önemli sonuçlarından biri olarak da neslin devamı görüldüğü için 1971 yılında kanunen serbest bırakılmasına rağmen kürtaj yaygın olarak başvurulmuş bir yöntem değildir. Başlıkta son olarak boşanma konusu geçmektedir. Evlilik kutsal bir ahit olarak düşünüldüğü için boşanma hoş karşılanmamaktadır ve birtakım şartlara bağlanmıştır. Eşitlik ve farklılık konusunda Hinduizmin önemli bir kavramı olan “farklılıktaki birlik” dile getirilmiştir. Binlerce yıllık geçmişi olan kast sisteminin etkileri toplumda devam ettiği için dinî liderlerin ve modern kanunların eşitsizliği ortadan kaldırmak için çabalarının yeterli olmadığı ifade edilerek kadının farklı statülerde farklı muamelelerle karşılaştığı anlatılmaktadır. Dördüncü başlıkta küresel nitelikli ahlakî konular ele alınmıştır. Sosyal ve ekonomik adalet konusunda kast sistemi önemli ipuçları vermektedir. Kitapta, kast sisteminin toplumda eski dönemler kadar yaygın olmadığı söylenmektedir ancak bu karmaşık yapının etkilerinin halen devam ettiği de belirtilmektedir. (17-46)

İkinci bölümde ele alınan din Budizm’dir. Girişte yine kutsal bir metne dikkat çekilmiştir. “Bir anne her gün çocuğuna nasıl davranıyorsa bir kişi de diğer tüm yaratıklara karşı aynı şekilde davranmalıdır.” (Sutta Nipata, 149) Araştırmada Budizm’in ortaya çıkışından, kaynaklarından ve temel inançlarından bahsedilmiştir.

Budist ahlak inancını anlayabilmek için Budizm'in iki temel düşüncesini hatırlatmak gerektiği söylenmiştir. Bunlardan biri acı, ızdırap diğeri ise sürekliliktir. Buda öğretisindeki temel kavramlardan bir diğeri Nirvana'dır. Nirvana; bencilliğin, arzusunun ve günahın yokluğu anlamına da gelmektedir. Hinduizm'de olduğu gibi Budizm'de de konu, aynı başlıklarla değerlendirilmiştir. Bireysel nitelikli ahlakî konular başlığında dinin maddî dünyayı önemsememesi en belirgin özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahlakî olgunlaşmanın yolu olarak Dört Temel Hakikat ile Orta Yol (Sekiz Soylu Yol) inancının ayrıntılı olarak işlendiği görülmektedir. Aile hayatı konusunda Budist din adamları ve diğer bireyler arasındaki farklılıklara dikkat çekilmiş, rahipler dışındaki bireylerin evlenebileceğinden bahsedilip eşlerin birbirine karşı görevleri de aktarılmıştır. Budistlerin aydınlanma konusunda birbirinden farklı olduklarına inandıkları, bu nedenle bazılarının manevî olarak daha yüksek olduğunu kabul ettikleri yargısı da araştırmada yer almaktadır. (47-73)

Üçüncü bölümde Konfüçyanizm incelenmektedir. “Kendin için istemediğin bir şeyi diğerleri için de yapma.” (Analects, 12: 2) buyruğuyla başlayan araştırma metni, Çin'in büyük bilgin ve filozofu Konfüçyüs'ün adına izafe edilen ve başlangıçta sosyal felsefe olarak ortaya çıkan Konfüçyanizmin günümüzde bir din olarak algılandığını aktarmaktadır. Bu nedenle yazar Konfüçyanizm'i bir “kitaplar dini” olarak ele aldığını belirtmiştir. Bireysel ahlak açısından Konfüçyüs'ün “özel insan” dediği bir tiplere ortaya konulmaktadır ki, bu tiplere hem iyi huya hem de iyi davranışlara sahip olmayı beraberinde getirmektedir. Toplumsal nitelikli ahlakî konularda ise ilk ele alınan başlık; aile hayatı ve cinselliktir. Konfüçyüs düşüncesinde cinsel ilişki ırkın devamını sağlamak için gerekli görülmüştür. Kadın erkek eşitliği konusunda kadın aleyhine bir durum olduğunu belirtmek gerekir. Kadının erkekten aşağı olduğu düşünülen dinî sistemde boşanma konusunda izin verildiği, ancak bazı şartlar dâhilinde bunun yerine getirilebileceği belirtilmiştir. Her ne kadar Konfüçyanizm'in daha çok ahlaka önem verdiği düşünülse bile anlatılanlardan onun madde ile mâna arasındaki dengeyi koruma özelliğine sahip olduğu dikkati çekmektedir. Devletin toplumdaki ekonomik dengeyi gözetmesi ve fakir ile zengin arasındaki uçurumu azaltması gerektiği bahsi geçen dinde ifade edilmektedir. Konfüçyanizm'de sulha giden yolun önce bireyle başladığı kendi zihnini, hayatını düzene koyan bireylerden oluşan toplumda barış olabileceği inancı



temellendirildikten sonra Konfüçyanistlerin savaş konusunda da pasif bir anlayışa sahip olmadıkları hatırlatılmıştır. Delil olarak da bölümün sonunda Konfüçyüs'ün “Eğer barış istiyorsanız, savaşa hazırlanın” sözü öne çıkarılmıştır. (75-100)

Dördüncü bölümde ele alınan din Yahudilik'tir. “Kendin için nefret edilecek şeyi, diğer hemcinsin için yapma. İşte bu Tevrat'ın tamamıdır.” (Babil Talmudu, Shabbath 31a) Yahudiliği diğer dinlerden ayıran en temel özelliğin hatırlatılmasıyla bilgiler aktarılmaya başlanmıştır. Kutsal bir toprak anlayışına sahip, muayyen bir millete ait olan bir din olması Yahudiliği diğer dinlerden ayırmaktadır. Kutsal kitabı Tevrat dışında yahudi din adamlarının düşünce ve öğretilerini içeren Talmud da önemli bir kaynak olarak kabul edilir. Yahudi ahlakının temelini on emrin oluşturduğu anlatıldıktan sonra on emrin neler olduğu da kitapta belirtilmiştir. Yahudilik'te önemli sayılan bazı ahlakî konular da açıklamalarıyla yer almıştır. Yahudilik'te hem erkek hem de kadınlar “iyi yaratıklar” olarak görülüp Tanrı'nın imajında yaratıldığına inanılır. Eserde evlilik, boşanma, kürtaj gibi konularda Yahudiliğin inançları da ayrıntılarıyla anlatılmıştır. Yahudiler insanların kökeni olarak bir olduğunu, herhangi bir farkın olmadığını söylese bile dünyayı Yahudiler ve Yahudi olmayanlar olarak temel iki kategoriye ayırdıkları da bilinmektedir. Kitapta Yahudilerin erkek-kadın algısı, kadının temel görevlerinin ne olduğu gibi noktalarda açıklığa kavuşturulmuştur. Küresel nitelikli konulardan ilki olan sosyo-ekonomik adalet başlığında Yahudilerin güçlü ve varlıklı olmayı hedeflediği ifade edilmiştir. Savaş ve barış konusunda Yahudiliğin teorik bakış açısı yanı sıra, modern dönemle beraber yapılan farklı yorumları da eserde görmek mümkündür. (101-133)

Hıristiyanlıkla ilgili bölüm Matta'dan bir cümleyle başlamaktadır. “İnsanların size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın. Çünkü Kutsal Yasa'nın ve peygamberlerin söylediği budur.” (Matta 7: 1, Luka 6: 31) Yaklaşık 2 milyar inananı ile dünyanın en büyük dini olma özelliğini gösteren Hıristiyanlık aslında Yahudi toplumunda bir reform hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Kutsal metin olarak İncil kabul edilmektedir. Hıristiyan grupların İncil'i farklı yorumlamaları nedeniyle ortak bir ahlak anlayışından bahsetmenin pek mümkün olmadığı da, eserde vurgulanan noktalardan biridir. Bireysel nitelikli ahlakî konularla ilgili farklı değerlere de vurgu yapıldıktan

sonra Hıristiyan teologlardan bazılarının ahlakın temeli olarak On Emir, Hz. İsa'nın öğretileri, Yunan ahlakî emirleri gördüğü de bilgi olarak eklenmiştir. Farklı kiliselerin ve yorumların evlilik konusunda birbiriyle uyuşmayan görüşleri olduğu yazar tarafından belirtilerek Katolik kilisesinin Hıristiyan din adamlarının bekâr kalmasını zorunlu kılan tek mezhep olarak devam ettiği de okuyuculara hatırlatılmıştır. Evlilik, boşanma, cinsellik konularında mezheplerin birbirinden farklı olan görüşleri yanı sıra kadın erkek eşitliği gibi ayrıntılar tarihsel arka planlarıyla beraber ele alınmıştır. Hıristiyanların çalışmaya özel bir önem verdiği, başkalarının sırtından geçinmemeleri gerektiği konusunda bir geleneğe sahip oldukları ifade edilmektedir ve eserde günümüzdeki Batı dünyasının pek çok kişinin fakirliğine yol açan politikalarından da eleştirel olarak bahsedilmektedir. Son olarak savaş konusunda Hıristiyan âlemin geçirdiği üç dönem ele alınmış ve bu dönemlerin özellikleri açıklanmıştır. Yazar hem Ortaçağda hem de modern dönemde Hıristiyanların pek çok savaşa ortak olduğunu hatırlatarak bölümü bitirmektedir. (135-169)

Son bölümde ele alınan din ise İslâm olmuştur. “Bir kişi kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe gerçek Mümin olamaz.” (Buhârî, İman, 7) hadisiyle ortak bir noktaya vurgu yapılmış gözükmektedir. İslâm dini Hıristiyanlıktan sonra dünyada en fazla inananı olan din olma özelliğini taşımaktadır. Hz. Muhammed (s.a.v)'e indirilen Kur'ân-ı Kerîm ile Hz. Muhammed (s.a.v)'in sünneti temel kaynaklar olarak kabul edilmektedir. Herkesin doğuştan temiz olduğuna inanılan İslâm dininde ahlak, dinin bir parçası kabul edilmiş, bireyin şükretmesi, sabırlı, azimli ve güçlü olması beklenirken; adam öldürmek, miskinlik, cimrilik, bozgunculuk yasaklanmıştır. İslâm hukukunda evlilik, boşanma, cinsellik konularının ele alınış biçimleri, İslâm düşünce sisteminde tüm insanların eşit olduğu fikri dinî delillerle birlikte aktarılırken kadın ve erkeğin birbiriyle kıyaslanmadığı, birbirinden farklı duygusal, fiziksel, bedensel özelliklere sahip olduğu dinî gelenekte hatırlatılmıştır. Toplumun ilerlemesi için herkesin ilgi ve gücüne göre katkıda bulunması önemsenirken çalışmak ibadet olarak kabul edilmiştir. Ekonomik düzenin sağlanması noktasında sadaka, zekât gibi ibadetlere araştırmada yer verilmiştir. Yazar sosyo-ekonomik adaleti gerçekleştirme düzeyinde sorun olduğunda devletin bu konuda üzerine düşeni yapması gerektiğinden bahsederek konuyu tamamlamaktadır. Savaş ve barış başlığında; insan yaşamı kutsal kabul edilmekle

birlikte İslâm dininin bazı durumlarda savaşa izin verdiği de anlatılmaktadır. Bu konuda birbirinden farklı üç görüş kitapta ele alınmıştır. Tüm görüşler verildikten sonra cihada her zaman son çare olarak bakıldığı, asıl amacın sosyal bir düzen sağlamak olduğu kitapta ifade edilmiştir. (171-202)

Sonuç bölümünde de son dönemlerde yaşanan hızlı değişimlerin pek çok ilerlemeyi sağlarken, başka değişimleri de beraberinde getirdiğine vurgu yapılmıştır. Bireysel özgürlüklerin sınırı çizilemediği için aile kurumu başta olmak üzere sosyal alandaki kurumlar bu durumdan etkilenmiştir. İnsanlığın sorunlarının çözümü için dinlerin ortaya koyduğu ahlakî prensiplerin ışık olabileceği ve insanlığı aydınlatabileceğine olan inanç görülmektedir. Kitapta yer alan Gandhi'nin bir benzetmesiyle konu sonlandırılabilir: Bütün dinler “aynı okyanusa akan ırmaklar”, hatta “aynı ağacın dalları” gibidir. Farklı dinlerin ahlakî özelliklerini aktaran eserlerden biri olan bu araştırma, sonuç (203-209), kaynakça (211-222) ve indeks (223-227) ile son bulmaktadır.

Kitapta aktarılan konu başlıklarının genel değerlendirmesinin ardından kitapta kullanılan dilin akıcı olduğunun belirtilmesi gerekir. Akademik bir çalışma olmasından dolayı, bölümler yazılırken her din için kullanılan kavramlar ve din dilleri sınırları içinde ele alınmıştır. Ancak bu kullanım şeklinin, kitabın akıcılığına ve duruluğuna olumsuz bir etkisi olmamıştır. Konunun içeriği açısından ise kitabın evrensel bir özellik taşıdığı ifade edilmelidir.

Yazarın dip not kullanımında genel olarak birincil kaynaklardan hareket etmeye dikkat ettiği, üzerinde durulan dinin, kutsal metinleriyle söylenenler arasında ilişki kurduğu anlaşılmaktadır. Ancak bazı durumlarda ikincil kaynaklara da başvurulduğu ve ikincil kaynak olarak seçilen yapıtların genellikle yabancı kaynaklar olduğu görülmektedir. Dipnot kullanımında “Klasik Dipnot Sistemi” olarak da isimlendirilen, “Chicago Sistemi” kullanılmış, dipnotta kullanılan eserlerle ilgili ayrıntılı künye kaynakçada aktarılmıştır.

Eserde dünya dinleri olarak isimlendirilen inançların ahlak öğretileri aktarılmıştır. Dinlerin ibadet ve ritüelleri araştırmanın sınırları dışında kalmış görünmektedir. Dinlerle ilgili genel bilgilerin aktarılmasından sonra yazar, din

eğitimcisi kimliğinden dolayı konunun ahlakî boyutuna odaklanmıştır. Ancak eserde, dünya nüfusunun çok büyük bir bölümünün kabul ettiği ahlak sisteminin neden pratikte karşılığının olmadığı sorusunun cevabı yoktur. Kendilerini “dindar” olarak tanımlayan milyonlarca insanın olduğu bir dünyada, sevgi, barış gibi değerlerin halen hayata geçirilmesinde sorun olması, adalet ve eşitliğin sadece yazılarda ve söylemlerde kalma nedeni açıklanmamıştır.

Sonuç olarak tanıtımı yapılan *Dünya Dinlerinde Ahlak* kitabı, din eğitimi, ahlak eğitimi, dinler tarihi, barış eğitimi ve dinlerin ortaklıklarından hareket edilmesi prensibini özel ilgi alanı olarak belirleyen bireyler için yol gösterici olacaktır. Dünyada var olan bireysel ve toplumsal sorunlara çözüm bulabilmek için zihinsel ve fiziksel çaba sarf eden tüm bireylere de bilgi alt yapısı sağlayabilecek olan kitabın katkı sağlayacağı düşünülmektedir.