

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ابلئ للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN :2564 - 7903 Yıl/Year :3 - İlkbahar /Spring 2020 - Sayı / Issue :5



TRAKYA
ÜNİVERSİTELER BİRLİĞİ
İLAHİYAT FAKÜLTELERİ

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية / Journal of Islamic Studies

Yıl / Year: 3 – İlkbahar / Spring 2020 – Sayı / Issue: 5



ISSN: 2564-7903

Dergimizin Tarandığı Veritabanı ve İndeksler:



RUMELİ
İslâm Araştırmaları Dergisi
مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية
Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903

Sahibi / Owner
Trakya Üniversiteler Birliği
İlahiyat Fakülteleri Adına
Prof. Dr. Cevdet Kılıç
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Editör / Editor
Dr. Feim Gashi
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Yardımcı Editörler / Co-Editors
Dr. Enes Eryılmaz
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Arş Gör. Bilal Yamak
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Mustafa Şentürk
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Yakup Bıykoğlu
Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Ümit Eker
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Yazı İşleri Müdürü /
Responsible Manager
Dr. İtir Rruğa
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Alan Editörleri / Field Editors
Dr. Feim Gashi feimgashi@klu.edu.tr
Dr. İtir Rruğa rrugailir@trakya.edu.tr
Dr. Muzzafer Kılıç muzafferkilic@klu.edu.tr

Yayıncı / Publisher
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kavaklı Yerleşkesi, 39060, Kırklareli,
TÜRKİYE

Amblem Tasarım / Emblem Design
Dr. Ömer Kasım Kahya

Kapak Tasarımı / Cover Design
Esra Kara esrakara2017@gmail.com

Grafik Tasarım / Graphic Design
Dr. Feim Gashi
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Adres / Adress
Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Balkan Yerleşkesi 22030 Edirne -
TÜRKİYE
Tel. 0 284 235 68 99 Fax. 0 284 235 08 87
rumelislam@trakya.edu.tr

Basım Yeri / Place of Publication
Kırklareli Üniversitesi Matbaası
Kırklareli Üniversitesi Kayalı Kampüsü
KIRKLARELİ



Basım Tarihi / Printing Date
Nisan / April - 2020


<https://rumeli.trakya.edu.tr/>
<https://dergipark.org.tr/rumeli>


rumelislam@trakya.edu.tr


[rumeliislam@rumeliislam](https://twitter.com/rumeliislam)

**Uluslararası Danışma Kurulu /
International Advisory Board**

- Dr. Abdullah Taha İmamoğlu
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Abdurrahman Okuyan
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Adem Apak
Uludağ Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmad Sawan
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmet Çapku
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmet Faruk Güney
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmet Öz
K. Maraş Sütçü İmam Üni., Türkiye
- Dr. Ali Karataş
Sakarya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ali Öztürk
İstanbul Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Bayram Ali Çetinkaya
İstanbul Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Bekir Zakir Çoban
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Fahrush Rexhepi
Priştine Üniversitesi, Kosova
- Dr. Faredin Ebibi
Üsküp Üniversitesi, Makedonya
- Dr. Fatih Toktaş
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Fatih Yakar Trakya Üniversitesi,
Türkiye
- Dr. Habibe Kazancıoğlu
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Halil Aldemir
Kilis Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Halim Işık
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Hasan Coşkun
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Hasan Maçın
Adıyaman Üniversitesi, Türkiye
- Dr. İbrahim Kocabaş
Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye
- Dr. İlyas Çelebi
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye
- Dr. İrfan Morina
Priştine Üniversitesi, Kosova
- Dr. İsmail Çalışkan
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mahmut Yazıcı
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mehmet Dalkılıç
İstanbul Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mehmet Demirtaş
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mehmet Kenan Şahin
Ordu Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mehmet Ümit
Marmara Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Muammer Bayraktutar,
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Murat Sula
Karadeniz Teknik Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mustafa Hocoğlu
RTE Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mustafa Necip Yılmaz
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mustafa Özel
Şehir Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Muzaffer Özli
Fırat Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nazar Omran
Uluslararası Novi Pazar Üni., Sırbistan
- Dr. Nebile Özmen
Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Necdet Şengün
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Necdet Ünal
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Necmettin Gökkır
İstanbul Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nevzat Aydın
Bayburt Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nurullah Altaş
Marmara Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Oğuzhan Ş. Yağmur
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ömer Başkan
Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ömer Soner Hunkan
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Özkan Öztürk
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye

- Dr. Ramadan Doğan
Trakya Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Raşit Küçük
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Rıdvan Canım
Trakya Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Sema Geyin
Trakya Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Serpil Başar
Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye
 - Dr. Seyfullah Efe
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Siham Mevid
Uluslararası Novi Pazar Üni., Sırbistan
 - Dr. Suat Erdem
Bozok Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Süheyl Ünal
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Thaer Alhallak
Trakya Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Tuba Yılmaz
Trakya Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Yakup Yılmaz
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Yasemin Sarı
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Yusuf Şen
Bayburt Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Zübeyir Bulut
Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Ali Hüseyinoğlu
Trakya Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Behlül Kanaçi
Karadağ İslam Birliği, Karadağ
 - Dr. Cevdet Kılıç
Trakya Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Emina Sadıkovic
Trakya Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Emine Arslan
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Enver Gicic
Uluslararası Novi Pazar Üni., Sırbistan
 - Dr. Fatih Köse
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Irfan Morina
Priştine Üniversitesi, Kosova
 - Dr. Mensur Nuredin, Üsküp Üniversitesi,
Makedonya
 - Dr. Mesut İdriz
Uluslararası Sarajevo Üniversitesi, Bosna
Hersek
 - Dr. Mohammad Jaber Thalji
Yarmouk Üniversitesi, Ürdün
 - Dr. Muhammed Altaytaş
Trakya Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Muzaffer Üzümcü
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Nevzat Erkan
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Nimetullah Akın
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,
Türkiye
 - Dr. Nizamettin Karataş
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Nurullah Koltaş
Trakya Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Salih İnci
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Sefer Hasanov
Sofya Yüksek İslam Enstitüsü, Bulgaristan
 - Dr. Selahattin Aktı
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,
Türkiye
 - Dr. Üzeyir Durmuş
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,
Türkiye
- Uluslararası Yayın Kurulu /
International Editorial Board**
- Dr. Safvet Halilović
Zenica Üniversitesi, Bosna Hersek
 - Dr. Almir Fatić
Sarajevo Üniversitesi, Bosna Hersek
 - Dr. Zuhija Hasanović
Sarajevo Üniversitesi, Bosna Hersek
 - Dr. Sulejman Topoljak
Bihac Üniversitesi, Bosna Hersek
 - Dr. Şukriya Ramiç
Zenica Üniversitesi, Bosna Hersek
 - Dr. Abas Jahja
Trakya Üniversitesi, Türkiye
 - Dr. Fahrush Rexhepi
Priştine Üniversitesi, Kosova
 - Dr. Ahmad Sawan
Başakşehir Arap Dili ve İslami İlimler
Akademisi, Türkiye

Editörden...

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla

İlk günden başlayarak bu güne kadar *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergimiz*'in başarı sağlamasında işimizi kolay eyleyen Rabbimize hamd, Peygamberimiz Hz. Muhammed'e ve O'nun sevgili ailesine ve ashâbına salât ü selâm ederiz. Ayrıca sizlere değerli okuyucularımıza da *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* olarak selâm ederiz.

Değerli *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* okuyucuları ve saygıdeğer ilim erbâbı hocalarımız;

Önceki sayılarımızda olduğu gibi, bu sayıda da seçkin bir içeriği, sizlerin beğeni ve ilgilerine sunmaktan mutluluk duyuyoruz.

Bu sayımızda Tunus'tan Üsküp'e, oradan ise Kalkandelen ve Gilan'a uzanacağız. Abidin Paşa'nın Tefsirci kimliğine, Kur'ân'da bela ve musibetlere, Vankulu Lügatı'nın yakın dönem sözlükçülük çalışmalarına katkılarına ve İslam'da bireyselleşme tartışmalarına bakacağız.

Mehmet Müftüoğlu, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Bela ve Musibetler Karşısında İnsanın Durumu ve Manevi Değerlerin Önemi*'ni ele aldı.

Alfred Piku, *İçtimâî Tefsir Geleneği Açısından Abidin Paşa'nın Tefsirci Kimliği*'ni ele aldı.

Abas Yahyai, *Günümüz Kalkandelen Şehrinde Osmanlı İzleri*'ni ele aldı.

Agron İslami, *XIX-XX Yüzyılına Ait Osmanlı Defterlerine Göre Gjilan (Gilan) Kazasının Demografik Yapısı*'ni ele aldı.

Fahri Avdija, *Prizren Mutasarrıfı Mahmud Paşa'nın Vakıfları*'ni yazdı.

Hasan Özket, *Şehzade Korkud'un Ganimet/Cariyelik Hakkında Görüşleri*'ni yazdı.

Ramadan Doğan, *Mustafa Behcet Bin Muhammed Sâlim'in Azvâu'l-Behçe Fî Şerhi'l-Münferice Adlı Eseri*'ni ele aldı.

Sıddık Ağçoban, "İslam'da Bireyselleşme'nin Teorisini Yazmak Ne Kadar Mümkün?" sorusuna cevap aradı.

Galip Çağ, *Kadim Yollar Bağlamında Osmanlı Balkan Fetihlerinin Stratejik Unsurları: Üsküp'ün Fethi Örneği*'ni yazdı.

Ahmet İhsan Dündar, *Tercüme-i Sihâh-ı Cevherî'den (Vankulu Lügatı) Tarama Sözlüğü'ne Katkılar* adlı çalışmasını bizlere sundu.

Dergimizin bu sayısında iki kitap tanıtımımız mevcut. Bu tanıtımlardan birincisi Seyfullah Gündüz; diğer ise Meryem Karataş tarafından kaleme alındı.

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'nin 5. sayısının hazırlanıp okuyucularla buluşturması için kendi işlerini erteleyen ve gece günüz demeden çalışan çok değerli *Editör Yardımcılarıma, Yayın ve Danışma Kurulu Üyelerimize, Yazarlarımıza, Hakemlerimize* ve dizgiden baskıya kadar emeği gecen tüm değerli arkadaşlarımıza ilim dünyası adına çok teşekkür ederim.

Yeni sayılarda buluşmak ümidiyle....

Dr. Öğr. Üyesi Feim GASHİ

Editör

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Articles

Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Bela ve Musibetler Karşısında İnsanın Durumu ve Manevi Değerlerin Önemi

Importance of Human Status and Spiritual Values in the Face of Troubles and Calamities According to Qur’an.....8-27

Mehmet Müftüoğlu

İçtimâî Tefsir Geleneği Açısından Abidin Paşa’nın Tefsirci Kimliği

Abidin Pasha as a Commentator of Qur’an From the Perspective of Sociological Tafsir’s Tradition28-39

Alfred Piku

Günümüz Kalkandelen Şehrinde Osmanlı İzleri

Ottoman Traces in Today's Tetovo City40-68

Abas Jahjai

Popullsia e Kazasë së Gjilanit Sipas Regjistrimeve Osmane të Shekullit XIX-XX

XIX-XX Yüzyılına Ait Osmanlı Defterlerine Göre Gjilan (Gilan) Kazasının Demografik Yapısı69-89

Agron İslami

Vakëfet e Mutasarrëfit të Prizrenit Mahmud Pashës

Prizren Mutasarrıfı Mahmud Paşa’nın Vakıfları.....90-100

Fahri Avdija

Şehzade Korkud’un Ganimet/Cariyelik Hakkında Görüşleri*

Opinions of Shahzāda Korkud on Booty/Concubinage101-114

Hasan Özket- Sadık Yıltaş

Mustafa Behcet Bin Muhammed Sâlim’in *Azvâu’l-Behçe Fî Şerhi’l-Münferice* Adlı Eseri

Azvâu’l-Behçe Fî Şerhi’l-Münferice by Mustafa Behcet Bin Muhammed Sâlim.....115-131

Ramadan Doğan

“İslam’da Bireyselleşme”nin Teorisini Yazmak ne Kadar Mümkün?

How Much Possible to Write the Theory of “Individualisation in Islam?”132-146

Sıddık Ağçoban

Kadim Yollar Bağlamında Osmanlı Balkan Fetihlerinin Stratejik Unsurları: Üsküp’ün Fethi Örneği

Strategic Elements of the Ottoman Conquest in the Balkans in the Context of Old Roads: *Example of the Conquest of Skopje*147-157

Galip Çağ

***Tercüme-i Sıhâh-i Cevherî*'den (Vankulu Lugatı) Tarama Sözlüğü'ne Katkılar**

Contributions to the Scanning Glossary with Evidences From *Terceme-i Sihah-i Cevher*
(Vankulu Lugatı)..... 158-166

Ahmet İhsan Dündar

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Hadis ve Siyaset..... 167-170

Seyfetullah Gündüz

Medreseden Darülfünûna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi..... 171-174

Meryem Karataş

Araştırma Makaleleri / Articles

KUR'ÂN-I KERÎM'E GÖRE BELA VE MUSİBETLER KARŞISINDA İNSANIN DURUMU VE MANEVİ DEĞERLERİN ÖNEMİ

Mehmet Müftüoğlu*

Geliş Tarihi : 03 şubat 2020

Kabul Tarihi : 10 Mart 2020

Öz:

Korku, açlık, hastalık, mal ve can kaybı gibi insan hayatını olumsuz etkileyen, Kur'ân'da farklı çeşitlerine işaret edilen bela ve musibetler bir imtihan vesilesidir. Bela ve musibetler sebebiyle hayatındaki ani değişmelere karşı uyum sağlama ve başa çıkma becerisini kaybeden insan, içinde bulunduğu bu olumsuz durumdan kurtulmak ve tekrar normal hayata dönebilmek için manevi bir destek arayışı içerisine girmektedir. Bu kapsamda gerek Avrupa'da gerekse Türkiye'de özellikle hasta ve hasta yakınları için ilgili kurumlar tarafından manevi destek hizmetleri verilmeye başlamıştır. Zira manevi destek hizmetlerinin bela ve musibetlerle karşı karşıya gelen insanların hüznünlü gönüllerini ferahlattığına inanılmaktadır. Bela ve musibetlerle karşı karşıya gelen bireyler dini başa çıkma yöntemlerine başvurabildiği gibi, farklı başa çıkma stratejileri de kullanabilmektedir. Bu çalışmada Kur'ân-ı Kerîm'e göre bela ve musibetlerin çeşitleri ve musibetlerle başa çıkmada insanın durumu ve manevi değerlerin önemi ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Bela, Musibet, Manevi değerler, Sabır, şükür

IMPORTANCE OF HUMAN STATUS AND SPIRITUAL VALUES IN THE FACE OF TROUBLES AND CALAMITIES ACCORDING TO KOR'AN

Abstract:

Troubles and calamities that adversely influence human life like fear, hunger, disease, loss of property and life various types of which are pointed at Koran are occasions for test. A human who loses skill of adapting to sudden changes in his life and coping because of troubles and calamities embark on a quest for moral support for getting rid of negative situation he is in and to return normal life again. In this scope, relevant agencies started to provide spiritual support services in both Europe and Turkey especially for patients and patient's relatives. Because, it is believed that moral support services relieve sorrowful souls of people who face troubles and calamities. Individuals who encounter troubles and calamities may seek religious methods of coping, also they can employ different coping strategies. This study handles types of troubles and calamities and importance of human status and spiritual values in coping with calamities according to Koran.

Keywords: Kor'an, Trouble, Calamity, Spiritual values, Patience, Gratitude

Giriş

Hayatı ve ölümü kimin daha iyi amel edeceğini denemek için yaratan yüce Allah,¹ doğumla başlayıp ölümle sona eren hayat yolculuğunda, insanın malının veya canının zarar görmesi gibi, karşı karşıya geldiği bela ve musibetleri ilahi imtihanın bir parçası olarak nitelendirmektedir.² Söz konusu imtihan gereği insan kimi zaman çöllerde yolunu

*Dr. Öğrt. Üyesi, Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, mehmetmufutuoglu@trakya.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-7560-4867.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Müftüoğlu, Mehmet. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Bela ve Musibetler Karşısında İnsanın Durumu ve Manevi Değerlerin Önemi". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 5 (Nisan 2020): 8-28.

¹ el-Mülk, 67/2.

² el-Bakara, 2/155.

şaşılabilmekte, kimi zaman denizlerde dalgalarla boğuşmak zorunda kalmakta, kimi zaman da kendisini karşı koyamayacağı deprem, sel, yangın, fırtına ve kasırga gibi felaketlerin içinde bulunmaktadır. Bazen devasız bir hastalığa yakalanabiliyor, en sevdiklerini ve ömür boyu çalışıp didinerek elde ettiği malını kaybedebiliyor. Kimi zaman bakmakla yükümlü olduğu evlatlarına, ailesine sahip çıkamaz hale gelebiliyor.

Bela ve musibetler her ne kadar insanın malıyla ve canıyla alakalı olsa da maneviyatını da etkileyebilmektedir. Kendisini çaresizlik duygusu içerisinde hisseden insan, tabii olarak bir an önce normal hayatına dönmek için çözüm ve çıkış yolları arar. Bu arayışı esnasında çalmış olduğu bütün kapılar kapanabilir ve yollar daralabilir. Bütün ümitleri kesilebilir, hayalleri ve emelleri son bulabilir, tutunduğu ipler kopabilir. Koskoca dünya kendisine dar gelebilir ve kendisini nefes alamaz halde hissedebilir. Bu sebeplerden ötürü insan, bir an önce kalbindeki elemi, üzüntüyü ve kederi hafifletecek hoş bir söz duymak, kendisini teselli edecek bir dost yüzü görmek, samimi bir kalple dua edeceği yüce bir varlığa ümitlerini bağlamak, tutunabileceği yüce bir ideale sarılmak ister. Bugün bütün dünyanın gündemini meşgul eden ve neredeyse tamamını etkileyen bir musibet olan Korona virüsünün yol açtığı salgın hastalığın, insanların yüreklerine korku, endişe ve ümitsizlik sokmadığını düşünmek mümkün değildir. Zira virüse karşı henüz bir aşı veya ilacın geliştirilememiş olması, insanların bela ve musibetler karşısında acizliklerini anlamalarına vesile olurken, bu kapsamda alınan tedbirlerle birlikte, başta inancı olmak üzere, imanının gereği olan sabra, tevekküle, duaya, kadere, yani manevi değerlere sığınmak zorunda kaldığını görmekteyiz. Sağlam bir imanı, ümitlerini bağlayacağı ve tutunacağı yüce bir ideali olmayan ve maneviyatı zayıf olan insanların bela ve musibetler ile başa çıkmasının daha zor olacağı kanaatindeyiz. Dolayısıyla sebep ne olursa olsun ümitsizliğe düşen insanın, hayatındaki bu olumsuz değişiklikle başa çıkabilmesi için her şeyden önce maneviyatının güçlendirilmesi gerekmektedir. Zira manevi desteğin, hastanelerde şifa bekleyen hastaların, huzurevlerindeki yaşlıların, çocuk yuvalarındaki korunmaya muhtaç çocukların manevi dünyalarına büyük katkısının olduğu düşünülmektedir.³

Her şey normal bir şekilde devam ederken, bela ve musibetler sebebiyle hayatındaki ani değişimlere karşı bireyin uyum sağlama ve baş edebilme becerisini kaybetmesi, ümitsizliğe düşmesi ve üzülmeye de tabiidir. Zira insan için bu olumsuzluklar, onun ömür sermayesinden maddi bazı şeylerin yok olmasına veya zarara uğramasına sebep olmaktadır. Ancak insan, hayatını olumsuz yönde etkileyen bela ve musibetleri çaresizlik içerisinde üzüntü ile ya sabır, şükür, rıza ve tevekkülle ya da şikâyet ve isyan ile karşılamaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'i tedebbür ederek, yani ayetlerini derinlemesine ve arka planını düşünerek okuduğumuzda, yüce Allah'ın birtakım musibetlerle imtihan ettiği kullarına başta sağlam bir iman olmak üzere, dua, zikir, şükür, sabır ve tevekkül gibi yüce idealler ve manevi değerlerle destek olduğunu görülmektedir. Zira bu değerlerin insanın maneviyatını güçlendirdiğine, cesaretlendirdiğine ve bireyi hayata bağladığına inanılmaktadır. Ancak bu değerlerin eğitim yoluyla bireye önceden kazandırılması gerekmektedir. Hayatın bir gerçeği olan bela ve musibetlere karşı insan önceden hazır hale getirilir ve bu konuda eğitilirse, içine düştüğü olumsuzluklar karşısında manen daha güçlü olabilir ve bela ve musibetlerle daha kolay başa çıkabilir.

Hasta ziyaretlerinin, cenazeye katılım ve genel musibetler karşısında insanların taziye dilekleri geleneğinin bütün Müslüman toplumlarda dini bir vazife olarak Hz. Peygamber

³ Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi* (İstanbul: Timaş, 2009), 51.

döneminden beri devam ettiği bilinen bir gerçektir. Yahudi ve Hristiyanlık tarihinde ise manevi rehberlik hizmetlerinin 3000 yıllık bir geçmişi vardır.⁴

Ülkemizde manevi destek olarak nitelendirilen hizmeti, manevi bakım başlığı altında Hollanda örneği olarak ele alan Arslan Karagül, manevi bakımı bir din ve inanç desteği olarak nitelendirmekte, bunu da acılı, sıkıntılı, üzüntülü, korkulu, yalnızlık ve ümitsizlik hallerinde, ani değişimlerle bireyde meydana gelen kriz durumlarında ona, inanç açısından destek olmak, varsa sorularına danışmanlık etmek ve ibadetlerine rehberlik etmek şeklinde açıklamaktadır.⁵

Almanya’da verilen manevi destek hizmetleri ise, ilaç tedavisinin dışında özellikle, hasta, hasta yakınları ve ilgililerin Tanrı ile olan irtibatlarını kuvvetlendirmek ve onlara bir ümit ışığı sağlamaları konusunda destek olmaktan ibarettir. Bugün Almanya’da “Seelsorge”,⁶ Hollanda’da “geestelijke versorging” kavramlarıyla ifade edilen manevi bakım (destek) hizmetleri Avrupa’da hastane, hapishane ve askeriye gibi resmî kurumlarda dinî ve dinî olmayan her türlü manevi yardım ve destek adı altında yürütülmektedir.⁷

“Manevi bakım” (Seelsorge) hizmeti Protestanlarca kilisenin asli bir vazifesi olarak görülmektedir. Zira İncil’de Hz. İsa’nın, hastaları ziyaret ettiği, hasta ve yaşlıların şifası için dua edilmesine dair tavsiyelerde bulunduğu bildirilmektedir. Bu nedenle, kilise, hastanelerde manevi bakım hizmeti sunarak dinin manevi misyonunu yerine getirmiş olur. Hristiyan inancına göre hastalık, fiziksel zarar görmeye ilaveten her zaman, insanın maneviyatını da etkiler. Tanrı sözünün bedeni ve ruhu güçlendirip rahatlatmaya yardımcı, dolayısıyla da hasta için manevi bakımın gerekli olduğuna inanılmaktadır. Manevi bakım, fiziki, zihnî, ruhi ve sosyal hakikatlerle karşı karşıya bulunan tüm insanlara, Tanrı aracılığı ile gerçekleştirilen bireysel inanç ve hayat desteğidir. Bu destek krizlerin üstesinden gelmeye, güçlenmeye, rahatlamaya, eşlik etmeye, sorunları çözmeye yardımcı olur. İnsanların Hristiyan inancı çerçevesinde hayatlarını anlamlandırmalarına katkı sağlar. Kısaca manevi bakım, yaşam ve inanç yardımı olarak anlaşılmaktadır. Manevi destek, buna ihtiyaç duyan kişilerin durumlarına göre farklılık gösterebilmektedir. Hastanelerdeki manevi bakım öncelikle hastaların, karşılaştıkları durumun ne olduğu konusunda ilgilenir ve bu durum karşısında güçlü olunmasına yardımcı olmayı hedefler. Hastanelerdeki manevi danışman teselli ve şifayı üstlenmez. Onun görevi, zor durumunda bulunan hastaya, ölümün bir son olmadığını, kimsenin yok olmayacağını ve hiçbir şeyin (hastalık, ölüm, bir melek veya başka bir güç, geçmiş, gelecek vs.) insanı Tanrı sevgisinden mahrum edemeyeceğini hatırlatmaktır. 2010 yılının başında Almanya’nın Rheinland eyaletinde Protestan Kilisesi’nin bulunduğu bölgelerde, 109’u tam zamanlı olarak çalışan 152 rahip ve rahibe ile farklı görevleri olan 308 klinikte manevi bakım görevlisi çalışmaktadır.⁸

Nurullah Altaş tarafından yapılan bir araştırmaya göre hastanelerde hastalara yönelik manevi destek uygulaması Türkiye’de 1995’te resmen başlamış, ancak 1996 yılında yürürlükten kaldırılmıştır.⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 2009 yılında düzenlenen IV.

⁴ Mehmet Küçük, *Bir Psikoloğun Kaleminden Manevi Rehberlik* (İstanbul: Ahir Zaman Yayınları, 2017), 28.

⁵ Arslan Karagül, “Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi” *Dini Araştırmalar Dergisi*, 14/40, Ocak-Hazira, 2012, 14/40: 7.

⁶ Tobias Kirschhof, *Seelsorge in den Krankenhäuser des Evangelischen Johannesstifts*, (PDF: Evangelischen Johannesstifts, 2019), 4.

⁷ Karagül, “Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi”, 7.

⁸ Jürgen Sohn, *Krankenhausseelsorge als Aufgabe der Kirche und des Krankenhauses* (PDF: Evangelische Kirche im Rheinland, 2012), 6-10.

⁹ Nurullah Altaş, “Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Bir Deneysel Araştırma)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXXIX/1* (1999): XXXIX/1.

Din Şurasında ele alınan konulardan biri de özellikle; afetler, ölümler, depresyonlar, boşanmalar, mahkumiyetler, yaşlılık ve çeşitli hastalıklarla karşı karşıya gelen insanları, içinde buldukları üzüntülü durumdan kurtaracak, onları teselli ve teskin edecek, rahatlatacak manevi destek, dini danışmanlık ve rehberlik konusu olmuştur.¹⁰

07.01.2015 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı ile Sağlık Bakanlığı arasında “Hastanelerde Manevi Destek Sunmaya Yönelik İş Birliği” protokolü imzalanmıştır. Söz konusu protokolün amacı; Sağlık Bakanlığı’na bağlı hastane ve kurumlarda talep eden hastalara, hasta yakınlarına, hastane personeline, içinde buldukları şartlar göz önünde bulundurularak moral, motivasyon ve manevi destek sağlamak, dini, manevi konularda danışmanlık ve rehberlik hizmetleri sunmaktır. Protokolde belirlenen ortak yükümlülüklerin birinci maddesi ise, başkanlık ve bakanlığın birlikte düzenleyeceği eğitim müfredatını belirlemeyi ve bu kapsamda görevlendirilecek personele hizmet içi eğitim vermeyi içermektedir.¹¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, sağlık kuruluşlarında manevi destek hizmetlerinin yürütülmesine dair yönergede manevi destek hizmeti aşağıda şekilde tanımlanmıştır:

“Dini referanslardan hareketle, insanların üzüntülü, sıkıntılı, korkulu hallerinde, yalnızlık ve ümitsizlik duygularına kapıldıklarında, ani değişimlerle gelen kriz durumlarında, maruz kaldıkları yeni duruma uyum sağlama ve baş edebilme becerilerini geliştirmelerine yardımcı olmayı, varsa sorularını cevaplamayı, hayatlarına yeni bir anlam vermelerine eşlik ederek onlara moral kazandırmayı ifade etmektedir”.¹²

Yönergede geçen “dini referanslar” ifadesi bu çalışmanın da ana eksenini oluşturmaktadır.

Türkiye’de ilk kez 07-10 Nisan 2016 tarihleri arasında İstanbul’da uluslararası düzeyde ve içerikte “I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi” gerçekleştirilmiştir.¹³ Söz konusu kongrenin amacı dini, manevi ve ahlâki değerleri ön plana çıkararak bu değerlerin bireysel ve sosyal hayata yaptıkları katkıları takdir etmek ve bireyin hayatına dokunan din ve maneviyat algısına yönelik akademik ve kamusal bir farkındalık oluşturmak olarak belirlenmiştir. Böylece toplumun özünü oluşturan ailedeki çiftlerin terapisinde; cezaevlerindeki tutukluların rehabilitasyonlarında, hastanelerde şifa bekleyen hastalarla, dini, milleti, bayrağı, vatani ve mukaddesatı için canlarını feda etmeye hazır askerlere moral ve motivasyonun sağlanmasında; sosyal hizmetler kurumlarındaki yetim, öksüz, yaşlı ve dezavantajlı gruplara manevi destek sunulmasında din ve maneviyatın rolünün ve katkısının incelenmesi hedeflenmiştir.¹⁴

Türkiye’de branşlaşma daha yeni olmakla birlikte, söz konusu alanda konuyu kapsamlı bir şekilde ele alan çalışmalar mevcuttur. Bunlardan bir tanesi “Manevi Destek Bağlamında Hz. Peygamber’in Hastalara Yaklaşımı” başlığını taşıyan Garip Aydın’ın çalışmasıdır. Bu çalışmada Aydın, manevi destek hizmetlerinin profesyonel anlamda Almanya’da 1970’li yıllardan sonra başladığını hem Hristiyan hem de Müslüman hastalara yönelik bu hizmetleri yürütecek personel için sertifika veren eğitim müesseselerinin kurulduğunu ve eserler telif edildiğini ifade etmektedir. Aydın bu çalışmada, Arif Korkmaz’ın Hastanede Dini Hayat

¹⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı, *IV. Din Şurası* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009).

¹¹ (DİB, 16 Şubat 2020).

¹² 04/05/2017 tarih ve 65752239.010.04-E.12947 Başkanlık onayı ile yürürlüğe girmiştir.

¹³ Mustafa Koç, “Türkiye’de Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Çalışmaları Bağlamında ‘I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi üzerine Bibliyometrik Analizler”, *Gaziosmanpaşa İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2016), 40.

¹⁴ Koç, “Türkiye’de Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Çalışmaları Bağlamında ‘I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi üzerine Bibliyometrik Analizler”, 43.

isimli çalışmasından, Ömer Faruk Söylev'in Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberliğin İmkân ve Yöntemlerine dair çalışmasından, Turgay Şirin'in Dini Danışmanlık ve Rehberlik İhsan Modeli çalışmasından ve Hasan Mollaoğlu'nun Amerika'da Uygulanan Manevi Destek Uygulamalarına yönelik çalışmasından bahsetmektedir.

Konu ile ilgili bir diğer çalışma ise, hastalar, hasta yakınları ve hastane çalışanları üzerine, Ayten ve arkadaşları tarafından yapılan “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi” başlığını taşıyan bir araştırmadır. Bu çalışmada, yaşları 16 ile 64 arasında değişen 114 kişiye, “Dini Başa Çıkma Ölçeği”, “Şükür Ölçeği” ve “Hayat Memnuniyeti Ölçeği” uygulanmıştır. Söz konusu çalışma, hayatın zorluklarıyla başa çıkma sürecinde, bireylerin “Allah’a yalvarma, ibadetler yoluyla Allah’a yakınlaşma, hayatını dini çerçevede sorgulayarak pişmanlık ve tövbe ile yeniden hayatına yön verme” gibi dini başa çıkma etkinliklerine başvurma sıklıklarının ve şükür hissine sahip olma ile hayat memnuniyet düzeyleri arasındaki ilişkileri ele almaktadır.¹⁵ Araştırmaya göre, yaşadıkları problemler karşısında insanların Allah’a şükürünün ölçüsü ve içinde buldukları durumdan kurtulmak için duaya yönelme sıklığı yaş ve cinsiyete göre değişebilmektedir. Erkekler bir problemle karşılaştıklarında sorunları düzeltmesi için yüce Allah’a yalvarma şeklindeki dini yalvarma tarzındaki başa çıkma etkinliklerini kadınlara göre daha sık kullanmaktadır. Buna mukabil kadınların şükür düzeyleri erkeklere göre daha yüksektir. Hastaların, “ibadet ve dualarla Allah’a yakın olmaya çalışarak dinî başa çıkma etkinliklerini kullanma sıklıklarının, hasta yakınları ve hastane çalışanlarına göre daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Hastaların hayatlarından memnuniyetleri hasta yakınları ve hastane çalışanlarına nazaran daha düşük olduğu görülmüştür. Hayatından memnun olanların şükürlerinin memnun olmayanlara nazaran daha ziyade olduğu tespit edilmiştir.¹⁶

Diyanet İşleri Başkanlığı ile Sağlık Bakanlığı arasında 2015 yılında yapılan protokoldeki hususlarla 2016'da İstanbul'daki “I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi”nde zikredilen ve ilgili bireylere manevi desteğin sağlanması yönünde tezahür eden yaklaşım İslam dininin başlangıcından beri üzerinde hassasiyetle durduğu konulardandır. Ayrıca modern tıpta, insanların hastalıklarının tedavisi için uzmanlaşmanın gerekli oluşu gibi manevi destek ve dini rehberlik hizmetlerinde de uzman kişilerin yetiştirilmesinin son derece önemli olduğu görülmektedir. Bu manada Diyanet İşleri Başkanlığının Sağlık Bakanlığı ile yapmış olduğu yukarıda zikredilen protokol manevi danışmanlık hizmetleri açısından isabetli bir başlangıçtır. Ancak, manevi desteğe ve dini danışmanlığa muhtaç insanlar sadece hastanelerde yatan hastalarımızdan ibaret değildir. Bugün pek çok kişi maddi sıkıntılarından ötürü kendilerinin ve başkalarının canına kıyabilmekte, bağımlısı olduğu maddeyi temin etmek için yakınlarına veya başkalarına zarar verebilmektedir. Yine ailesiyle, patronuyla, amiriyle, memuruyla geçinemediği için cinnet geçirebilmekte, yaşlı anne-babasına tahammül edemediğinden ve daha başka sebeplerden ötürü sinir krizlerine girebilmekte ve böylece hem kendisine hem çevresine zarar verebilmektedir.

İçinde yaşadığımız toplumda bu türden insanların azımsanamayacak derecede çok olduğu bilinen bir gerçektir. Yukarıda zikredilen çalışmalar farklı yerlerde farklı başlıklar altında gerçekleştirilmiş olsa da manevi desteğe muhtaç olan insanlara dini referanslarla destek

¹⁵ Ali Ayten vd., “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti ilişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 12/2 (2012), 49. (45-79)

¹⁶ Ayten, “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma ”, 75-76.

olmak ve manen rahatlatmaya yönelik faaliyette bulunmak şeklinde özetlenebilecek muhteva ve hedefleri açısından benzer özellikler taşımaktadır.

Özelde inanan muttakilere, genelde ise tüm insanlara, doğruya, iyiye ve güzele götürmek suretiyle rehberlik eden Kur'ân-ı Kerîm, korku, hastalık, mal ve can noksanlığı gibi bela ve musibetler sebebiyle yolunu şaşırılmış, ne yapacağını, nereye sığınacağını bilemeyen insanın imdadına yetişmekte, manevi destek konusunda da ona rehberlik etmektedir. Korku, ümitsizliğe kapılma ve çaresizlik duygusu içerisinde olan insanın, karşı karşıya kaldığı yeni duruma uyum sağlamasına ve onunla baş edebilme becerisini geliştirmesine yardımcı olacak ve sorularına dini referanslarla cevap vererek rahatlatmanın yanında kaybettiği maddi şeyleri manevi sermayeye dönüştürerek onu mutlu edecek manevi desteğin önemli olduğu düşünülmektedir. Söz konusu manevi desteğin Kur'ân-ı Kerîm'de ifadesini bulan “dua, zikir, sabır, şükür, rıza ve tevekkül” gibi manevi değerlerin kazandırılmasıyla gerçekleşebileceğine inanılmaktadır.

Çalışmanın amacı, Kur'ân-ı Kerîm'e göre bela ve musibetlerin çeşitleri ve musibetlerle başa çıkmada kendisini çaresiz ve yalnız hisseden bireylerin durumlarını tespit ederek özgüvenlerini kazanmaları ve maneviyatlarını güçlendirilmeleri hususunda Kur'ân-ı Kerîm'de tavsiye edilen manevi değerlerin rolünü incelemektir. Ülkemizde gerek akademik araştırma alanı olarak gerekse uygulama sahaları itibarıyla dini referanslarla manevi destek ve dini başa çıkma hizmetleri henüz yeni olduğundan çalışmamızın bundan sonra bu sahada yapılacak olan çalışmalara, özellikle bu alanda hizmet vereceklere ve manevi desteğe muhtaç olan herkese ışık tutacağını ümit etmekteyiz.

Çalışmamız İslam dininin ana kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'in rehberliğinde ele alınacaktır. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîmde “bela” ve “musibet” kavramları ile bunlarla ilişkisi olduğunu düşündüğümüz “dua, zikir, sabır, şükür, rıza ve tevekkül” gibi kavramların geçtiği ayetler çeşitli tefsirlerden yararlanılarak değerlendirilmeye tabi tutulacaktır.

Bu çalışmada aşağıdaki sorulara cevap aranmaya çalışılacaktır:

- Bela ve Musibetlerin mahiyeti ve çeşitleri nelerdir?
- Bela ve Musibetler karşısında insanın durumu nedir?
- Bela ve musibetlere karşı manevi değerlerin önemi nedir?

1. Kur'ân-ı Kerîm'de Bela ve Musibetler

Kur'ân-ı Kerîm'de değişik kalıplarda 38 yerde geçen “bela” ve 75 yerde geçen “musibet” kavramları¹⁷ Arapça asıllı olup Müslümanlar tarafından genelde her ikisi de insanları elem, keder ve üzüntüye sevk eden olumsuz hadiseler için kullanılır. Mesela biri bir başkasına, İslam dinince hoş karşılanmasa da beddua edeceği zaman “Allah belanı/belasını versin” der. Halbuki bela gam, keder, üzüntü ve bir konuda şiddetli gayret göstermek manalarına gelir. Fiil olarak kullanıldığında ise bela denemek ve imtihan etmek anlamlarına gelir. Bela kelimesinden türeyen “ibtıla” kelimesi de aynı şekilde nimet ve külfet ile imtihan etmek anlamına gelmektedir.¹⁸

1.1. Kur'ân-ı Kerîm'de Bela ve Çeşitleri

¹⁷ Muhammed Fuad Abdülbâkî, "bela", "musibet", *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Lübnan/Beyrut, 1992), 172, 527.

¹⁸ *el-Meacim el-arabiyye*, "bela".

Kur’ân-ı Kerîm’e göre ibtila bir imtihandır. “*İnsanlar, denenip sınavdan geçirilmeden, sadece “iman ettik” demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar?*”¹⁹ mealindeki ayeti kerimede geçen “ibtila” kavramı imtihan anlamında kullanılmış olup müminlerin veya müminin diyenlerin bir şekilde imtihana tabi tutulacağını ima etmektedir. Bu imtihan bazen hayırla bazen şerle olabilir. “*Her can ölümü tadacaktır. Denemek için sizi hayırla şerle de imtihan ederiz. Sonunda bize döneceksiniz*”.²⁰

Belalar bazen müminle münafığı ayırt etmek için olabilir. Hendek savaşının en şiddetli anında, hendek kazımı esnasında sahabe, önlerine çıkan bir kayayı parçalayamayınca, durumu Hz. Peygambere bildirmişlerdi. Allah Resulü kayayı parçalayınca, Selman-ı Farisi ile Allah Resulü arasında geçen konuşma neticesinde, Yüce Allah münafıkların tutumunu dile getirdikten sonra “*İşte bu noktada müminler imtihana çekilmiş, şiddetli bir surette sarsılmışlar da sarsılmışlardı*” mealindeki Ahzab suresi 11. ayetindeki ibtila ile müminlerle münafıklar, sebat edenlerle sarsılanlar imtihan edilmiş ve kimin mümin, kimin münafık olduğu ortaya çıkmıştır.²¹

İnsan bazen nimetle, bazen de külfet ve sıkıntıyla imtihan edilebilir. “*Amma insan, her ne zaman rabbi onu imtihan edip de ona ikram eyler, ona nimetler verirse, o vakit rabbim bana ikram etti der. Amma her ne zaman imtihan edip rızıkını daraltırsa o vakit de rabbim bana ihanet etti der*”.²² Bu durumda İnsan genelde nimet karşısında sevinirken nimetin elden gitmesi durumunda üzülür. Elmalı bu iki ayetin tefsirini şöyle ele almaktadır: “Her iki durum kul için bir imtihandır. İmtihan için olan rızık genişliğini, dünya refah ve nimetini mutlak ikram da saymak da doğru değil, rızık darlığını mutlak ihanet olarak saymak da doğru değildir”.²³

1.1.1. Kur’ân-ı Kerîm’de Musibet

Musibet sözlükte, karşı karşıya geldiğinde insanın hoşlanmadığı her şeydir.²⁴ Cürcani’ye göre musibet; insan tabiatının hoş karşılamadığı ölüm ve benzeri şeydir.²⁵ Bakara suresi 155. ayette ifade edilen, korku, can ve mal noksanlığı, hastalık gibi durumlar musibetle ilgili bu tariflerin içerisine girmektedir. Kur’ân-ı Kerîmde musibet kavramının şükür kavramı ile aynı sayıda geçmesi hem musibetle şükürün ilişkisini hem de her iki konunun müminler açısından ne derece önemli olduğunu göstermektedir.

1.2. Kur’ân-ı Kerîm’de Musibetlerin Sebepleri ve Çeşitleri

Bir kısım musibetler vardır ki, insanların ilahi veya devletin koyduğu yasaları kasıtlı olarak ihlali nedeniyle meydana gelmektedir. Bu tür musibetlerin neticesinde insanların malı, canı telef olabilmekte, sağlığı bozulabilmekte, başka insanlar, hayvanlar ve üzerinde yaşadığı çevre zarar görebilmektedir. Mesela trafik kurallarına uyulmaması, mal ve can kaybına neden olabilmektedir. Zararlı yiyecek ve içecekler sebebiyle kişi sağlığını kaybedebilmektedir. Bu tür zararlar insanın hür iradesiyle ve kendi eliyle sebep olduğu gerek kendisinin gerek başkalarının zarar görmesine neden olan musibetlerdendir. Bu tür musibetlere sebep olanlar hem bu dünyada hem de öbür dünyada cezasını çekecektir. Kur’ân-ı Kerîm’de İsrail oğulları bu konuda şu ifadelerle uyarılmaktadır: “*Size rızık olarak verdiğimiz iyi ve temiz şeylerden yiyin ama bunda*

¹⁹ el-Ankebut, 29/2.

²⁰ el-Enbiya, 21/35.

²¹ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 6/3880.

²² el-Fecr, 89/14-15.

²³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/5808.

²⁴ İbn Manzur, Ebu’l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensari er-Rüveyfi. "musibet" *Lisanu'l-arab*. (PDF: Beyrut, t.y.).

²⁵ Cürcani, Muhammed es-seyyid eş-şerif, "musibet", *Mu'cemü' et-Tarifat*. (PDF t.y.), 182.

ölçüyü aşmayın, yoksa gazabıma uğrarsınız; kim gazabıma uğrarsa artık uçuruma yuvarlanmış demektir”.²⁶

İsabet ettiği ve zarar verdiği belde, toplum ve fertler açısından bakıldığında Kur’ân-ı Kerîmde biri ceza niteliğinde, diğeri imtihan niteliğinde olmak üzere musibetin iki çeşidine rastlıyoruz.

1.2.1. Ceza Niteliğinde Olan Musibetler

Musibetin bu çeşidi, ya herhangi bir bölge halkının tamamını kapsayan umumi, ya da sadece musibeti hak eden ferdi etkileyen ferdi musibetlerdir. Nuh tufanı,²⁷ Lut kavminin üzerine taşların yağdırılması,²⁸ Ad kavminin kasırğa ile yok edilmesi,²⁹ Firavun’ un kavminin hayatlarını alt üst eden çekirge, haşarat, kurbağalar ve kanın gönderilmesi,³⁰ Kur’ân-ı Kerîm’deki umumi musibetlere örnektir. Görüldüğü gibi bu gruba giren umumi musibetler, belli belde veya ülke halkının tamamının veya çoğunluğunun haddi aşmaları ve günahları nedeniyle Allah tarafından bir ceza olarak verilmektedir.

Umumi musibetin bir diğeri çeşidi coğrafi bölgeye zarar vermeden, sadece o bölgede yaşayan insanlardan ilahi buyruğa uymayanların tamamını etkileyen musibettir. Bunun en bariz örneği hakka tabi olmamaları sebebiyle Şuayb peygamberin kavminden iman etmeyenler için gönderilen musibettir. Kur’ân onların durumunu şu şekilde ifade ediyor: “*Emrimiz gelince, Şuayb’i ve onunla beraber iman edenleri tarafımızdan bir rahmetle kurtardık. Zulmedenleri de korkunç bir gürültü yakaladı, yurtlarında diz üstü çöküp kaldılar. Sanki orada hiç oturmamışlardı. İşte böyle, Semud’un yıkıldığı gibi Medyen de yıkılıp gitti!*”³¹ Bu ayette geçen musibet, bölgenin coğrafi yapısına zarar vermeden sadece zulümleri sebebiyle halkının genelinin etkileyen musibete örnektir.

Ceza niteliğindeki musibetin ikincisi, kişinin küfür, şirk vb. gibi yüce Allah’a isyanında ısrarının ve inadının neticesinde dünyada karşılığını bulduğu türdür. “*Sonunda biz onu ve evini barkını yerin dibine geçirdik. Artık Allah’a karşı ona yardım edecek adamları olmadığı gibi, kendi kendini kurtarabilecek durumda değildi*”.³² Bu ayette, biriktirdiği servetine ve gücüne güvenerek, Allah’a isyanı ve insanlara zulmünden dolayı yerin dibine geçirildiği bildirilen Karun’un durumu, sadece onu ilgilendiren, sadece ona zarar veren bireysel musibete örnektir. Bu üç tür musibet insanların hakka uymayıp, küfürde ve şirkte ısrar etmeleri nedeniyle cezalarını/karşılıklarını bu dünyada buldukları musibetlerdir.

İnsanın kanunları ihlali neticesinde musibete neden olması bazen kasıtlı değil ama cehaleti nedeniyle olabilmektedir. Bu durumda da insan sorumluluktan kurtulamaz. Zira cehalet bir mazeret olarak kabul edilemez. Yani insan cehaleti neticesinde karşılaştığı musibetin cezasını uğradığı zararlarla bizzat kendisi çekmektedir. “*Şüphesiz ki Allah insanlara zulmetmez, ancak insanlar bizzat kendilerine zulmederler*”³³ ifadeleriyle yüce Allah bu hususa işaret etmiştir.

²⁶ Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Hayrettin Karaman & Ali Özek & İbrahim Kâfi Dönmez & Mustafa Çağrırcı & Sadrettin Gümüş & Ali Turgut (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), Taha, 20/81.

²⁷ Lokman, 24/14.

²⁸ Hud, 11/82-83.

²⁹ el-Hakka, 69/6-8.

³⁰ el-Araf, 7/132-133.

³¹ Hud, 11/94-95.

³² el-Kasas, 28/81.

³³ Yunus, 10/44.

1.2.2. İlahi İmtihan Gereği Takdir Edilen Musibetler

Kur'ân-ı Kerîm'de “Herhangi bir günahın ve suçun cezası olmaksızın sırf kulların imanının derecesini, sabrını, şükürünü denemek için, imtihan için takdir edilen” musibetlerin var olduğundan bahsedilmektedir. “İnsanlar, denenip sınavdan geçirilmeden, sadece ‘iman ettik’ demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar”³⁴ mealindeki ayette bu sınava işaret edilmektedir.

Kullarının musibetlerle imtihan edilmesinin sebep ve hikmetini yüce Allah şu şekilde bildirmektedir: “Yine insanlar içinde kimileri vardır ki, Allah’a şartlı olarak kulluk eder; öyle ki kendisine bir iyilik denk gelirse bundan pek memnun olur, ama başına bir imtihan sıkıntısı gelse hemen yüz çevirir. Böyleleri dünyasını da ahiretini de yitirmiştir ve apaçık hüsrân işte budur”.³⁵ Görüldüğü gibi böyle bir imtihanla insanın kulluğu ve imanı yüce Allah tarafından imtihan edilmektedir.

Yukarıda zikredilen “Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınavacağız. Sabredenleri müjdele” mealindeki ayette geçen musibetler herhangi bir sebebe dayanmaksızın sırf kulların sabrını denemek için, yani imtihan için olan musibetlere örnektir. “Yeryüzünde vuku bulan veya başınıza gelen hiç hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılı olmasın. Kuşkusuz bu Allah’a göre kolaydır. Kaybettiklerinize üzülmesiniz ve O’nun size verdikleriyle şıarmayasınız diye böyle yapmıştır”³⁶ mealindeki ayetlerdeki kastedilen musibetler de aynı şekilde ilahi imtihan gereği takdir edilen musibetlerdendir.

Ceza niteliğinde olan musibetler karşısında kulun yapabileceği bir şey bulunmamaktadır. Ancak ilahi imtihan gereği olan bela ve musibetler karşısında inanan insanın tutumu ne olmalıdır? Her şey normal bir şekilde devam ederken, hayatını olumsuz etkileyen bela ve musibeti insan nasıl ve ne ile bertaraf edebilir? Bu sorulara en güzel cevabı Yüce Allah Bakara suresi 155. ayette sabır yolunu göstererek cevabı vermektedir.

2. Bela ve Musibetler Karşısında İnsanın Durumu ve Manevi Değerlerin Önemi

İnsan gelişim sürecinden itibaren maruz kaldığı olumsuzluklar karşısında madden ve manen etkilenmektedir. Bazen korku, bazen endişe ve umutsuzluk içerisine girebilmektedir. Özellikle gelişim çağındaki insanın maruz kaldığı olumsuzluklarla başa çıkabilmesi için onu rahatlatacak ve özgüvenini geliştirecek manevi desteğe ihtiyaç vardır.³⁷ Nitekim maneviyat insanın maruz kaldığı kaygı ve stresleriyle başa çıkmasında ona yardımcı olur.³⁸ İnsanın maneviyatının güçlenmesi ve özgüveninin gelişmesi için manevi değerlerin eğitim yoluyla insana kazandırılması son derece önemlidir. Zira genel olarak değerler bireyin ve toplumun yaşama kalitesini ve motivasyonunu arttırmaktadır.³⁹

Arapça bir kelime olan “manevi” kavramı, mana’ya ait, mana ile alakalı anlamında, maddi olanın zıttı olup çoğulu “maneviyattır”. Maneviyat ise ferdin veya toplumun zorluklar, sıkıntılar, belalar, tehlikeler, hastalıklar vb. karşısındaki öz güveni, ruh hali ve yüce bir ideale sarılması, yapışması, güvenmesidir. Maneviyat, insanın kişiliğini destekleyen psikolojik,

³⁴ el-Ankebut, 29/2.

³⁵ el-Hac, 22/11.

³⁶ el-Hadid, 57/24-25.

³⁷ Suat Cebeci, *Dini Danışmanlık ve Rehberlik* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 30.

³⁸ Mustafa Köylü, “Aile Değerler Eğitimi”, *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti., 2016), 116.

³⁹ Kadir Ulusoy, “Değerli Bir Kavram Olarak ‘Değer ve Değerler Eğitimi’”, *Farklı Yönleriyle Değerler Eğitimi*, (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 6.

duygusal ve akli istidatlarıdır. Dayanma gücüdür.⁴⁰ Buna göre manevi değerler bireyin öz güvenini kazanmasına, yüce bir ideale sarılmasına ve güvenmesine yardımcı olmaktadır. Ancak söz konusu bu manevi değerler nelerdir ve insan manevi değerleri nasıl kazanacaktır?

Müslümanlar, beş vakit namazlarının her rekatında okudukları Fatıha suresinde, Rahman ve Rahim olan Allah'tan “*Bizi sırat-ı müstakime (dosdoğru yol) ilet*”⁴¹ ifadeleriyle yüce Allah'ın rehberliğini, kendilerine yol göstermesini istemektedir. Bakara suresinin ikinci ayetinde ise “*İşte bu kitap, muttakiler için bir yol göstericidir*”,⁴² “*Ramazan ayı ki; onda insanlar için bir yol gösterici ve açıklayıcı olan Kur'ân indirilmiştir*”⁴³ buyurularak, Kur'ân-ı Kerîm'in yol gösterici, yani rehber olduğunu bildirilmektedir. “*Fakat biz Kur'ân'ı bir nur yaptık, onunla kullarımızdan dilediğimize hidayet ederiz*”,⁴⁴ “*Şüphesiz ki, bu Kur'ân dosdoğru yola iletir*”⁴⁵ ayetlerinde geçen “hidayet” kavramı da Kur'ân'ın yol gösterici ve bir rehber olduğunu göstermektedir. “*Hani biz Musa'ya kitabı ve Furkan'ı vermiştik. Umulur ki hidayete eresiniz*”⁴⁶ ayetiyle Kur'ân-ı Kerîm'in rehberlik özelliğine daha önce Tevrat'ın da sahip olduğunu görüyoruz.

Özelde muttakiler, genelde tüm insanlar için rehber olan Kur'ân-ı Kerîm ilahi bir eğitim kitabıdır. Genel olarak eğitimle alakalı yapılan tariflere baktığımızda, eğitimin insanı geliştirdiğini, olgunlaştırdığını ve şahsiyetini şekillendirdiğini anlıyoruz.⁴⁷ Kur'ân-ı Kerîm şirkin ve küfrün karanlığında yollarını şaşırılmış ve kendi elleriyle yaptıkları putlara tapan insanların kalplerini imanla aydınlatarak, kız çocuklarını diri diri toprağa gömen insanların kalplerini yumuşatarak ve ahlaki değerleri körelmiş insanlar için fitratlarına uygun bir hayatı bahşederek, 23 sene gibi bir zaman diliminde tedrici olarak şekillendirmiş, kısaca onları eğitmiştir. Bunu yaparken bazen kıssa, bazen anlatım, bazen darbimesel, bazen benzetme, bazen soru cevap, bazen ödüllendirme, bazen ceza vb. yöntemlerle günümüz eğitimcilerine de örnek olacak biçimde eğitim metotlarının hemen her çeşidini kullanmıştır. Kulun Allah'a, peygamberine, ebeveynine, evlatlarına, mümin kardeşlerine, başka din mensuplarına, diğer mahlukata karşı sorumluluklarının neler olduğunu ve nasıl davranacağını bildiren Kur'ân-ı Kerîm, hayatı boyunca karşılaşacağı bela ve musibetlere karşı da dua, zikir, sabır, şükür, rıza ve tevekkül gibi manevi değerlerin kazanılması konusunda da ona rehberlik etmektedir. Bu noktada İslam din eğitimcilerinin üzerine son derece önemli görev düşmektedir.

Birçok batılı akademisyenin tanımlamasına göre inanç sistemi insanın hem toplumsal hem de psikolojik yaşantısında belirli bir rol oynamalıdır. Aksi takdirde o din değildir.⁴⁸ İslam din eğitiminin asıl gayesi, dinle ilgili bilgilerin sırf malumat olsun diye öğretilmemesidir. Bilakis dini bilgilerin vicdanımıza mal olması ve bir inanç sistemi halinde benliğimize kazandırılması söz konusudur. Bu bilgilerin insanın iç dünyasında iman, irade ve moral gücü olarak yer alması istenirken, bir taraftan da namaz ve oruç gibi ibadetler insan iradesini güçlendirmeye yönelik hareketler olarak görülmektedir.⁴⁹ Cüdebin Abdullah'ın “*Biz buluş çağına yaklaşmış gençler iken peygamberimizin yanındaydık. O bize Kur'ân-ı öğretmeden önce*

⁴⁰ el-Meacim el-arabiyye.

⁴¹ Fatıha, 1/6.

⁴² el-Bakara, 2/2.

⁴³ el-Bakara, 2/285.

⁴⁴ eş-Şura, 42/52.

⁴⁵ el-İsra, 17/9.

⁴⁶ el-Bakara, 2/53.

⁴⁷ Özcan Demirel - Zeki Kaya, “Eğitimle İlgili Temel Kavramlar”, *Eğitim Bilimine Giriş*, 14. Bs (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 5.

⁴⁸ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2017), 46.

⁴⁹ Emin Işık, *Gençliğin Ruhi ve Manevi Problemleri* (İstanbul: İSAV Yayınları, 1987), 4.

imani, sonra Kur'ân-ı öğretti. Kur'ân öğrenmemizle de imanımız kuvvetlendi ve arttı"⁵⁰ ifadelerinden, Allah Resul'ünün eğitimde önceliği iman konusuna verdiği dikkatimizi çekmektedir. Dua, zikir, şükür, sabır ve tevekkül gibi, kulun doğrudan Allah Teâlâ ile irtibatını sağlayan kalbi ve lisani ibadetler de birer manevi değer olarak insanın maneviyatını güçlendirmektedir. Bunun için söz konusu değerlerin eğitimi ve insana kazandırılması son derece önemlidir. Ancak, dua, zikir, sabır, şükür ve tevekkül eğitiminden önce kulun sağlam ve kâmil bir Allah inancına sahip olması gerekmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm, hatırlamak anlamındaki zikirle kula, nimetleri vereni hatırlamayı, şükürle nimetleri verene minnettarlığı, dua ile sahip olduğu nimetlere zeval gelmemesi için Allah'a yalvarmasını, şayet nimetlerde noksanlık olursa yine Allah'ı hatırlaması gerektiğini, sabırla ve salat (dua) ile bir imtihan olduğuna inandığı bela ve musibetlerin üstesinden gelebileceğini öğretmektedir. İnanan insan Yüce Allah'ın ".....*sabredenleri müjdele!*" ifadesindeki ilahi müjdeye ulaşmak için bela ve musibetlere karşı sabırla dayanma gücü bulur, öz güveni kazanır. "İnna lillahi ve inna ileyhi raciun" (*O'na aitiz ve O'na döneceğiz*) diyerek, yüce Allah'ın vadettiği yüce ideale sarılır.

İnsan sahip olduğu bu manevi değerler sayesinde karşı karşıya geldiği bela ve musibetlerin durumuna göre hayatındaki olumsuz değişikliğe daha kolay uyum sağlar ve hayatına normal bir şekilde devam edebilir.

İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre bela ve musibetler, ölüm, hastalık, malın telef olması gibi yüce Allah tarafından gelen ve insanın karşı koyamayacağı ve hakaret ve fiziki şiddet gibi bir başkası tarafından gelen ve insanın karşı koyabileceği cinsten olmak üzere iki kategoride değerlendirilmektedir.⁵¹ Birinci kategoriye giren bela ve musibetlerde insan için dört durum söz konusudur. Bunlar:

- Acizlik, şikâyet ve isyan durumu.
- Sabır durumu.
- Rıza durumu. Bu durum sabır durumundan daha üstündür.
- Şükür makamı. Bu durum sabır durumundan daha üstündür.

İkinci kategoriye giren bela ve musibetler karşısında da insan için dört durum söz konusudur. Bunlar:

- Af ve bağış durumu.
- İntikam düşüncesinden kalbin salim olma durumu.
- Kadere teslim olma durumu. Şayet kişiye gelen musibet bir zalim eliyle olmuş ise kişi bunun bir kader olduğuna ve o zalim eliyle ödüllendirildiğine inanır. İnsanlardan gelen bu tür eziyetler soğuk ve sıcak gibi engellenemez ve karşı konulamaz bir durumdur.
- İhsan durumu. Bu makamda insan kendisine yapılan kötülüğe iyilikle mukabelede bulunur.⁵²

İkinci kategoriye giren bela ve musibetlerle alakalı insanın durumunun ayrı bir inceleme konusu olduğunu düşündüğümüzden, sadece birinci kategoriyle alakalı insanın durumlarını açıklamaya çalışacağız.

⁵⁰ Kazvini, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid, *Süneni ibn-i Mace, Mukaddime* (Mısır, 1395), 1/23.

⁵¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî, *Uddetü's-sabirin ve zehiratü's-şakirin* (PDF: Beyrut, Dar-u İbni Kesir, 1989), 119-121. .

⁵² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Uddetü's-sabirin ve zehiratü's-şakirin*, 119-121.

2.1. Acizlik, Şikâyet ve İsyân Durumu

Bu durumda bulunan insan ya bela ve musibetler karşısında aczini kabul eder ve bu durumdan kurtarması için yüce Allah'a dua ve tevekkül eder ya da kalbiyle, lisanıyla veya azalarıyla isyan eder. Şikâyet ve isyan durumundaki insan sanki Allah'ın (c.c) bu musibet sebebiyle kendisine zulmettiğini hisseder. Diliyle ah vah eder ve çeşitli ifadelerle yüce Allah'a isyan eder. Elbisesini, saçını, başını yolmaya kalkışır.

Acizlik durumunda bulunan insan için iki durum söz konusudur. Bunlardan biri tevekkül ederek yüce Allah'a güvenmek, diğeri ise dua ederek içinde bulunduğu durumdan bir an önce kurtulmaktır.

Tevekkül, kişinin acizliğini kabul edip başkasına güvenerek işini veya işlerini kendisi adına yerine getirmek üzere ona havale etmesidir. Yüce Allah'a tevekkül ise, bütün işlerinde kulun yüce Allah'a itimat etmesi, işlerini O'na havale etmesi, ihtiyaçlarını O'na arz etmesi, gelebilecek bela ve musibetlerden sadece O'na sığınması, sadece O'ndan korkması ve sakınması, O'nun rahmetine ve sonsuz keremine teslim olmasıdır.⁵³

Kişinin işlerini yüce Allah'a havale etmesi, işlerinde O'nu vekil kılması, O'na güvenmesi, O'nun takdirine razı olması, kurtuluşu, dertlerine dermanı ve hastalığında şifayı O'ndan beklemesi imanın en önemli alametlerinden ve müminin en belirgin sıfatlarından. Böyle bir imana sahip olan mümin, işlerin sonucu ne olursa olsun tevekkül ettiği Rabbine olan güveniyle kalben müsterih olup "*inna lillahi ve inna ileyhi raciun*" (Allah'a aitiz ve O'na dönücüyüz) diyerek teselli bulur.

Tevekkül, ümitlerin tükendiği, çarelerin nihayete erdiği bir anda Allah'a (c.c) ümit bağlamak ve çareyi sadece O'ndan beklemektir. Tevekkül, İslam peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a.v) ve ashabının, kâfirlerin tehdidi ile karşı karşıya geldiklerinde "*hasbünallahu ve ni'mel vekil*"⁵⁴ diyerek, kendilerinden üç kat daha fazla ve maddi güce sahip olan düşmana karşı yüce Allah'ı yanlarında hissetmektir.

İnsan ahsen-i takvim üzere yaratılmakla birlikte, zayıf yaratılmıştır. Yüce Allah tarafından kendisine verilen güç ve kabiliyetleri sınırlıdır. Bundan dolayı tek başına olaylarla mücadele etmesi, bela ve musibetlerin üstesinden gelmesi mümkün değildir. Kur'ân-ı Kerîm'in değişik surelerde müminlerin yüce Allah'a tevekkül ettiklerinden, daha doğrusu tevekkül etmeleri gerektiğinden bahsederek bize tevekkülün önemini öğretmektedir.

Tevekkül, kulun nimetler karşısında şükretmesi, nimetlerin zevali karşısında sabretmesidir. Yaratanın, yaşatanın, rızkı verenin ve alanın, öldürenin yüce Allah olduğuna inanan kul işlerinin neticesini tevekkül ettiği Allah'a havale edeceğinden, sonuç ne olursa olsun üzülmecektir. Ya sabredecek ya da şükredecektir. Tevekkül, kulun Allah'ı kendisiyle beraber olduğuna inanmasıdır. Kur'ân-ı Kerîm bize, Hz. Musa'nın önünde denizi, arkasında Firavun'u ve askerlerini görünce "*kellâ inne maiye Rabbi*" (*hayır Rabbim mutlaka benimledir.*)⁵⁵ diyerek Allaha tevekkül ederek Firavun'dan nasıl kurtulduğunu öğretmektedir.

Müminlerin; yüce Allah zikrolduğunda kalpleri titreyen, ayetleri okunduğunda imanı artan ve Rablerine tevekkül edenler⁵⁶ olduğunu bildiren yüce Allah, tevekkülün müminlerin en

⁵³ İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*.

⁵⁴ Ali İmran, 3/73.

⁵⁵ eş-Şura, 26/62.

⁵⁶ el-Enfal, 8/2.

önemli özelliği olduğunu bildirmektedir. Tevekkül kulun yüce Allah'a güvenmesidir. Nimetleri verenin de alanın da yüce Allah olduğunu bilmesidir.

Musibetler karşısında aciz olduğunu hisseden insanın bir diğer hali ise teselliye duada bularak yüce Allah'a sığınmasıdır. Müslim'de geçen bir hadisi şerife göre: “Kendisine musibet dokunan Müslüman yüce Allah'ın emrettiği gibi *“Allah'a aitiz ve yine O'na rücu edeceğiz”* der ve *“Allah'ım bana verdiğin bu musibetle beni mükâfatlandır, bana bundan daha hayırlısını ver.”*⁵⁷ şeklinde dua etmesini tavsiye etmiştir.

Davet etmek, çağırmak, yardım istemek⁵⁸ anlamlarına gelen “dua” kavramı, Kur'ân-ı Kerîm'de 212 yerde farklı kalıplarda benzer manalarda geçmektedir. Dua, kulun inanmış olduğu Rabbi'nin kendisine yakın olduğunu ve dua vasıtasıyla istediklerine Allah'ın cevap vereceğinin ümidi içerisinde kendisini güvende hissetmesidir. Dua, kulun içinde bulunduğu sıkıntısını Allah'a (c.c) arz etmesi ve bu sıkıntıdan kurtulmak için O'ndan yardım dilemesidir. Kur'ân-ı Kerîm'de hemen bütün peygamberlerin çeşitli durumlarda dua ettiğini, İslam peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a.v) de hem kendisinin dua ettiğini hem de duayı tavsiye ettiğini görüyoruz. Bedir savaşında *“Allah'ım! Ben senden ahidini ve vaadini istiyorum. Allah'ım! Eğer (müminlerin helakini) diliyorsan (ve onlar da helak olurlar ise) bugünden sonra sana ibadet edilmeyecek!”* şeklindeki duasıyla, müminlerin içinde buldukları sıkıntıyı yüce Allah'a arz ediyor ve karşılaştıkları bela ve musibete karşı O'ndan yardım diliyordu.⁵⁹ Hz. Peygamberin bu duası üzerine, *“Hani Rabbinizden yardım istiyor, yalvarıyordunuz. O da 'Ben size art arda bin melekle yardım ediyorum' diye cevap vermişti”*.⁶⁰ Kul ile Allah (c.c) arasındaki irtibatı ve iletişimi sağlayan dua, aslında kulun aczini, güçsüzlüğünü her şeye kadir olan yüce Allah'a bildirmesidir. Duayı müminin silahı olarak nitelendiren Hz. Peygamberimiz: *“Dua, başa gelen ve henüz gelmeyen belaya karşı fayda sağlar. Ey Allah'ın kulları, duaya sarılın!”*⁶¹ şeklindeki ifadeleriyle bela ve musibetler karşısında duanın önemine işaret etmiştir. Makbul olan ise sadece bela ve musibetler karşısında, sıkıntılı zamanlarda dua etmek değil, varlıkta ve yoklukta, sıkıntıda ve darlıkta da yani her halde kul dua etmelidir. Zira *“İnsana bir nimet verdiğimiz zaman (bizden) yüz çevirir ve yan çizer. Fakat ona bir kötülük dokunduğunda da yalvarmaya başlar”*⁶² ayeti kerimesiyle duanın sadece darlık zamanda değil, genişlik zamanda da yapılması gerektiğinin eğitimi veriliyor. Hz. Peygamberimiz de *“Sıkıntılı ve ıstıraplı anlarda duasının Allah tarafından duasının kabul edilmesi kimi sevindirirse, bolluk ve ferahlık zamanlarında duasını çoğaltsın”*⁶³ ifadeleriyle bela ve musibetler karşısında yapılan duaların kabulünün ne şekilde olabileceğine işaret etmiştir.

“Kullarım sana beni sorarlarsa ben onlara çok yakınım, bana dua ettiğinde dua edenin isteğine cevap veririm”,⁶⁴ mealindeki ayeti kerime ile yüce Allah kuluna çok yakın olduğunu, Kaf suresi 16. ayette ise şah damarından daha yakın olduğunu bildirerek, kulunun duasını işittiğini ve dua eden kulunun isteğini yerine getireceğini adeta garanti etmektedir. Kul ya bela ve musibetle karşılaşmamak için önceden dua eder, ya da bela ve musibetle karşı karşıya geldiğinde, bela ve musibetin kendisinde yaptığı zarardan kurtulmak için dua eder. Her iki halde

⁵⁷ Kuşeyri el Nisaburi, Ebu-l Hasen Müslim bin el Haccac Müslim, *Sahih-i Müslim*, t.y., kit. Cenaiz/2.

⁵⁸ İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, Dua Md.

⁵⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 2/51.

⁶⁰ el-Enfal, 8/9.

⁶¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslam*, 2/52.

⁶² el-Fussilet, 41/51.

⁶³ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslam*, 2/53.

⁶⁴ el-Bakara, 2/186.

de duanın gücüne inanan insan kendisini yüce Allah'ın korumasında hissedeceğinden karşılaştığı bela ve musibetlerin etkisini daha hafif atlatabilir.

“İnsanın başına bir kötülük geldiği zaman, içten gelerek Rabbine yalvarır”⁶⁵ mealindeki ayeti kerimede insanın, içinde bulunduğu psikolojik ve manevi durumlar karşısında Allah'a nasıl yalvardığı, daha doğrusu nasıl yalvarması gerektiğinin öğretildiği görülmektedir. Yine aynı şekilde Yunus suresinin 12. ayetinde insanın sıkıntıyla karşı karşıya geldiğinde ayaktayken, otururken ve yatarken Allah'a yalvardığı ifade edilmektedir. Bu ayeti kerimede sıkıntının, çoğu insanı Allah'a yalvarmaya sevk ettiğine dikkat çekilmektedir.⁶⁶

Dua ile kul, yüce Allah'ın yanındaki değerinin arttığına da inanır. Bu inançla gerek normal zamanlarda gerekse sıkıntılı zamanlarında Allah'a dua ederek hayrın kendisinde bulunduğu ve her şeye gücü yeten⁶⁷ yüce Allah'ı yanında hisseder. Kur'ân-ı Kerîm'e göre yüce Allah, hastalık, bela ve musibet gibi sebeplerden ötürü sıkıntıda olanın dua etmesi halinde duasına icabet edeceğini ve içinde bulunduğu kötü durumu ondan defedeceğini müjdelemektedir.⁶⁸ Bu müjdeye göre sıkıntı halinde yapılan dualar yüce Allah tarafından kabul edilmektedir. Ancak bela ve musibetlerle karşı karşıya gelen insan dua etmediği sürece yüce Allah'ın icabeti söz konusu değildir.⁶⁹

Bela ve musibetler karşısında dua aslında insanın halini, sevdiği ve güvendiği, yardımını umduğu yüce Allah ile paylaşmasıdır. Eyyûb ve Ya'kûb peygamberlerin durumlarını anlatan şu ayeti kerimeler bu duruma en güzel örnektir. “Eyyûb'u da an! Hani rabbine, "Başıma bu dert geldi. Ama sen merhametlilerin en üstünüsün" diye niyaz etmişti. Bunun üzerine biz, tarafımızdan bir rahmet ve kulluk edenler için anılacak bir örnek olmak üzere onun duasını kabul ettik; kendisinde dert ve sıkıntı olarak ne varsa giderdik; ona aile efradını, ayrıca bunlarla birlikte bir mislini daha verdik”.⁷⁰ Ya 'kûb da şöyle dedi: "Ben acımı ve kederimi ancak Allah'a arz ediyorum ve ben sizin bilmediklerinizi Allah gelen bilgiyle biliyorum”.⁷¹

Duanın manevi gücüne inanması için insanın önce sağlam bir imana sahip olması ve şartlı kulluk etmemesi gerekir. Böyle bir iman sahip olmayan insan, bela ve musibetler karşısında gerek kalp ile gerek dil ile gerekse davranışlarıyla yüce Allah'a isyan eder. Bu durumda olan insan, yüce Allah'ın kendisine musibet sebebiyle kendisine zulmettiği düşüncesine kapılarak ya “ben ne yapmış olabilirim ki, namazımı kılan, hayrımı, hasenatımı yapan biriyim, bu bela nereden geldi başıma, ben bunu hak etmiyorum” gibi ifadelerle yüce Allah'a adeta isyan eder veya ah vah ederek üstünü başını parçalamak, saçını başını yolmak ve dizlerine vurmak gibi davranışlarda bulunur. Yüce Allah'tan gelen bela ve musibetlere karşı bu şekilde davranan kişiler hakkında yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Yine insanlar içinde kimileri vardır ki, Allah'a şartlı olarak kulluk eder; öyle ki kendisine bir iyilik denk gelirse bundan pek memnun olur, ama başına bir imtihan sıkıntısı gelse hemen yüz çevirir. Böyleleri dünyasını da ahiretini de yitirmiştir ve apaçık hüsrân işte budur”.⁷²

⁶⁵ ez-Zümer, 39/8.

⁶⁶ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), 2/439.

⁶⁷ Ali İmran, 3/26.

⁶⁸ en-Neml, 27/62.

⁶⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 2/3694.

⁷⁰ el-Enbiya, 17/84.

⁷¹ Yusuf, 12/86.

⁷² el-Hac, 22/11.

2.2.Sabır Durumu

Lügatte sabır, tahammül etmek, şikâyet etmeksizin sükunetle beklemek, acele etmemek, gibi manalara gelmektedir.⁷³ Sabır, kişinin elem ve acılar karşısında kendisini tutması, nefesine hâkim olması, diliyle şikâyet etmekten hâkim olması, elbisesini parçalamak, yüzüne vurmak gibi davranışlardan uzak durmasıdır.⁷⁴

Sabır makamındaki insan, hoşlanmadığı ve sevmediği halde ne diliyle ne hal ve hareketleriyle ne de kalbiyle olumsuz bir tepki göstermez. Bu makamda olan kişiye göre sabır insanı düşmanlarının kurduğu tuzaklara karşı korumaktadır. Zira yüce Allah tuzak kuranların yaptıklarını bildiğini ve kurulan tuzağın sabreden kuluna zarar vermeyeceğini müjdelemektedir.⁷⁵ Yüce Allah malları ve canları konusunda kullarının denemeden geçirileceğini, kendilerine kitap verilenler ve yüce Allah'a şirk koşanlardan birçok üzücü şeyler işiteceklerini, bu durumda mümine yakışanın sabretmek olduğunu⁷⁶ bildirerek sabrın faziletini öğretmektedir. Lokman'(a.s.) "*Ey yavrucuğum! Başına gelene sabret*"⁷⁷ ifadeleriyle oğluna sabır eğitimi vermektedir.

Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'de, kardeşlerinin ihanetine ve kötülüklerine karşı sabrederek onlara ihsanda bulunan Yusuf'u (a.s.) örnek göstererek, kıssa ile sabır eğitimi vermekte ve sabredenlerin ecrinin asla zayi olmayacağını bildirmektedir.⁷⁸ Yine aynı şekilde Hz. Şuayb'ın hastalığında; "*Rabbim, zarar bana dokundu, Sen merhametlilerin en merhametlisin*"⁷⁹ şeklindeki duasını örnek göstererek, hastalıkta nasıl dua edileceğini öğretmektedir. Ardından "*Biz onu sabredici bulduk. Ne iyi kuldu o! Gerçekten Allah'a yönelirdi*"⁸⁰ şeklindeki ifadelerle de sabırlı davranışı nedeniyle yüce Allah (c.c) tarafından övgüye layık bir kul olduğuna dikkat çekilmektedir. Asır suresinde sabretmeyen ve sabrı tavsiye etmeyen insanın hüsranda, zarar ve ziyanda olduğu bildirilirken,⁸¹ Zümer suresinde de sabredenlere mükafatlarının sınırsız verileceği⁸² müjdelenmek suretiyle sabrın önemine işaret edilmektedir. "*Ey iman edenler sabır ve salat ile yardım isteyin, zira Allah sabredenlerle beraberdir*"⁸³ ifadeleriyle, yardıma muhtaç olan müminlerin tutunmaları gereken "zikir, şükür, sabır, salat (dua) gibi manevi dalların neler olduğunu öğretmektedir.

İslam peygamberi Hz. Muhammed'e (s.a.v) kendisine yapılan eziyetlere karşı, diğer peygamberlerin yaptığı gibi sabredip üzülmemesi⁸⁴ telkin edilmektedir. Yine yüce Allah, inananlara hitaben "*Sizi deneyeceğiz ki, içinizden cihad edenleri, zorluklara göğüs gerenleri ortaya çıkaralım ve sizinle ilgili haberleri de açığa kavuşturalım*"⁸⁵ ifadeleriyle, zorlukların, sabredenlerin ortaya çıkması için bir imtihan olduğunu bildirmektedir.

Yukarıdaki ayetlerden anlaşılıyor ki; insan hayatı, başarı- başarısızlık, mutluluk-mutsuzluk, fakirlik-zenginlik, sağlık-hastalık gibi çeşitli imtihanlarla geçen inişli-çıkışlı bir yoldur. Bu yolda devam eden insan, menziline ancak sabırla ulaşabilmektedir. Her türlü

⁷³ el-Meacim el-arabiyye, "sabır"

⁷⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Uddetü's-sabirin ve zehiratü's-şakirin*, 9.

⁷⁵ Ali İmran, 3/120.

⁷⁶ Âli İmran, 3/181.

⁷⁷ Lokman, 31/17.

⁷⁸ Yusuf, 12/90.

⁷⁹ el-Enbiya, 21/83.

⁸⁰ es-Sad, 38/44.

⁸¹ el-Asr, 103/1-5.

⁸² ez-Zümer, 39/10.

⁸³ el-Bakara, 2/153.

⁸⁴ en-Nahl, 16/127-128, el-Ahkaf 46/35, el-En'am 6/34.

⁸⁵ Muhammed, 47/31.

başarının sırrı sabırdır. Bela ve musibetlerin, hastalık ve dertlerin, öfke ve gazabın, haramlardan sakınmanın, ibadetlere devam etmenin, korkunun ve tüm acıların, meşakkatlerin, helal rızık temin etmenin, emr'i bil ma'ruf ve nehy'i an-il münker'in, hayırlı evlat yetiştirmenin, aile huzurunun, toplumda barışın, bir ülkenin kalkınmasının, bir milletin birlik ve beraberliğinin, düşmanla mücadelede başarının, ilim yolunda muvaffakiyetin ve ilahi müjdeye nail olmanın sırrı ve ilacı sabırdır.

2.3. Rıza Durumu

Rıza makamındaki insan sanki musibet kendisinde dokunmamış gibi davranır. Kalben müsterih ve musibetin yüce Allah'tan geldiğine inanarak ondan razı olur.

“Allah'ın izni olmadan başa gelen bir musibet yoktur. Kim Allah'a iman ederse Allah onun gönlünü doğruya yöneltir. Allah her şeyi bilmektedir.”⁸⁶ Bu ayeti kerimede geçen “Allah'ın izni olmadan başa gelen bir musibet yoktur” ifadesini İbn Abbas, “Allah'ın kaderi ve dilemesiyle” şeklinde, “Kim Allah'a iman ederse Allah onun gönlünü doğruya yöneltir” ifadesini, “kendisine musibet uğrayan kişi, bu musibetin Allah'ın hükmü, kaderi ile olduğunu bilir, sabreder ve Allah'ın hükmüne razı olur, Allah'ta onun kalbini doğruya yöneltir, musibet sebebiyle kaybettiği dünyalığın yerine başka bir şeyi verir, kendisinden aldığı dünyalığın yerine daha hayırlısını vereceğine dair kesin inancı onun kalbine yerleştirir” şeklinde açıklar.⁸⁷

2.4. Şükür Durumu

Lügatte, yapılan ihsanı itiraf etmek ve onu yaymak anlamına gelen şükür,⁸⁸ istilahta gizli ve aşikâr kötülükten sakınmakla beraber itaatte yeteri derecede gayret göstermektir.⁸⁹ İbn'i Manzur'a göre şükür, söz, fiil ve niyet ile nimete karşılıkta bulunmaktır. Kişi nimeti vereni lisanı ile över, itaatte gayret gösterir ve inanır ki kendisine nimeti veren onun Rabbi'dir.⁹⁰ Ferrai'ye göre şükür, ihsanı bilmek ve ondan bahsetmektir.⁹¹

Nimet, rızık, mal ve benzeri insanı sevindiren şeylerdir.⁹² Kur'ân-ı Kerîm'de ise nimet; din ve kitap,⁹³ rahat bir hayat,⁹⁴ rızık genişliği,⁹⁵ insanın talep ettiği ve arzuladığı her şey,⁹⁶ olarak zikredilmektedir. Yüce Allah nimetlerini hatırlatarak zikredilmesini emretmektedir.⁹⁷

Bazen birbirinin yerine kullanılan şükür ile hamd arasında fark vardır. Hamd övüleni sahip olduğu daimî sıfatlarından ötürü sözle övmek iken, şükür yapılan iyiliklerden ötürü iyilik sahibine söz, kalp ve davranışla memnuniyetini ifade etmektir.⁹⁸

Şükür, öncelikle kulun nimeti kendisine veren yüce Allah'la ve kullarıyla sevincini paylaşması ve nimeti verenin kadrini kıymetini bilmesi, O'nun hukukuna riayet etmesidir. Kulun nimetlere karşı şükretmesinden yüce Allah'a ulaşan hiçbir şey yoktur. Zira kul şükrettiğinde kendisi için şükretmiş, nankörlük ederse kendisi için nankörlük etmiş olur.

⁸⁶ Et-Tegabün, 64/11.

⁸⁷ İbn Kesir, Ebu-l fidai İsmail, *Tefsir'u-l Kur'an'i-l Azim* (Beyrut: Dar-ul Marife, 1983), 4/375.

⁸⁸ el-Meani, *el-Meacim el-Arabiyye*.

⁸⁹ Kurtubi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Cami' li Ahkâmi'l Kur'an* (PDF: t.y.), el- Bakara, 2/52.

⁹⁰ İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, "şkr".

⁹¹ Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Cami'ul-Beyan 'an Te'vili Ayi'l-Kur'an* (PDF:Kahire, 2001), 2/166.

⁹² İbrahim Mustafa v.dğr., *el-Mu'cemu'l-Vasit* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1884).

⁹³ el-Bakara, 2/211.

⁹⁴ el-Fecr, 89/15.

⁹⁵ Lokman, 31/20.

⁹⁶ İbrahim, 14/34.

⁹⁷ El-Bakara, 2/231, el-Fatır 35/3, Lokman 31/32.

⁹⁸ İbn Kesir, *Tefsir'u-l Kur'an'i-l Azim*, 1/43.

Nitekim yüce Allah Hz. Süleyman'a atfen *"Bu, şükür mü yoksa nankörlük mü edeceğim diye diye beni sınavan Rabbimin bir lütfudur. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur, nankörlük edene gelince, o bilsin ki rabbimin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, kerem sahibidir"*⁹⁹ buyurmuştur.

*"Hani rabbiniz, eğer şükrederseniz size daha çok veririm, nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım pek şiddetlidir! diye bildirmiştir"*¹⁰⁰ mealindeki ayeti kerimesinden şükredenlere yüce Allah'ın nimetleri artıracığı, nankörlük edenlere ise azap edeceği anlaşılırken, Âl-i İmran suresi 144. ve 145. ayetlerinde şükredenleri kesin bir ifade ile ödüllendirileceğini müjdelemektedir.

Şükürün zıttı ise nankörlüktür. İçerisinde yaşadığı halde nimetleri zikretmemek nankörlüktür. Bu Kur'ân-ı Kerîm'de "küfr" kelimesiyle zikredilmektedir ve zemmedilmektedir. *"Eğer insana tarafımızdan bir nimet tattırır da sonra ondan çekip alırsak tamamen ümitsizliğe düşer, nankör olur"*.¹⁰¹ Hâlbuki kul kendisine verilen nimetin elinden alınmasını kendisi için takdir edilmiş bir imtihan veya günahına kefarete için olduğunu düşünürse hem yüce Allah'a olan güvenini yitirmeyecek hem de üzülmecektir. *"Yeryüzünde vuku bulan veya başınıza gelen hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılı olmasın. Kuşkusuz Allaha göre kolaydır". Kaybettiklerinize üzülmeysin diye (böyle yapmıştır). Allah kendini beğenen, böbürlenen hiç kimseyi sevmez"*.¹⁰² Yüce Allah başına gelen musibet karşısında sahip olduğu nimetleri unutanları *"İnsan Rabbine karşı pek nankördür"*¹⁰³ ifadeleriyle zemmetmektedir.

Şükür kalp ile lisan ile ve azalarla gerçekleşebilir. Kalp ile yapılan şükür, nimeti vereni kalben hatırlamak, yani zikretmekten ibarettir. *"Ey insanlar! Allah'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Allah'tan başka gökten ve yerden sizi rızıklandıran bir yaratıcı var mı? Ondan başka tanrı yoktur. Öyleyse niçin haktan dönüyorsunuz!"*¹⁰⁴ İfadeleriyle yüce Allah'ın bu hususa işaret ettiği görülmektedir. Kalp ile nimeti vereni hatırlamak suretiyle yapılan şükür, övgü ifade eden kelimelerle dile getirilirse lisan ile şükredilmiş olmaktadır. Peygamberimizin, uykudan uyandığında, yemek yediğinde, yatağa yattığında "el hamdü lillahi-llezi" şeklinde başlayan dualarını şükürün lisan ile olanına örnek verilebilir. Azalarla olan şükür ise yüce Allah'ın rızasına uygun salih amellerdir. Kur'ân-ı Kerîm buna şu şekilde işaret ediyor. *"...Nihayet çocuk olgunluğa ulaşır kırk yaşına girince şöyle yakarır: "Rabbim! Bana ve ana-babama lütfettiğin nimete şükretmeye, razı olacağın işleri yapmaya beni muvaffak kıl..."*.¹⁰⁵ Nimetlere karşılık şükretmek mümin ve Müslüman olmanın hatta insan olmanın gereği olup tabii bir şeydir. Netice itibarıyla şükür yüce Allah'ın rızasına ve hoşnutluğuna, nimetlerin devamına ve artmasına vesile olmaktadır.

Yukarıdaki ayetlerle yüce Allah, önce nimetlerini hatırlatarak kullarının şükretmeleri gerektiğini, şükürün nasıl olacağını ve şükretmeyenlerin nankörlerden olacağını, nimetler elinden alındığı zaman kulun sabrederek önceden ve hali hazırda sahip olduğu nimetlere şükretmesi gerektiğini öğretmekte ve sabrın ve şükürün önemine işaret etmektedir.

Nimetler insanı sevindirir. Bunun için insanın nimetlere karşı şükretmesi imanının ve insanlığının gereğidir. Fakat bela ve musibetler ise insana elem ve üzüntü verir. Çünkü sabrı

⁹⁹ en-Neml, 27/40.

¹⁰⁰ İbrahim, 14/7.

¹⁰¹ Hud, 11/9.

¹⁰² el-Hadid, 57/22-23.

¹⁰³ el-Adiyat, 100/7.

¹⁰⁴ el-Fatır, 35/3.

¹⁰⁵ el-Ahkaf, 45-15-20.

gerektiren bela ve musibetle, şükür gerektiren nimet birbirinin zıddıdır. Bela karşısında sabretmeyi ve nimet karşısında şükretmeyi anlamak mümkündür. Ancak sabredilmesi gereken bela ve musibetler karşısında nasıl şükrederiz veya şükür tavsiye edebiliriz?

Musibetler karşısında şükür makamında olan insan, karşı karşıya geldiği bela ve musibetler canını yakmasına ve onu üzmesine rağmen şükretmek suretiyle manen kendisini huzurlu hissedebilir. Kendisine isabet eden bir olumsuzluk karşısında insan, daha ağır ile karşı karşıya gelmediği için şükredebilir. Geçirdiği bir kaza esnasında sadece malına zarar gelmiş ise canına bir zarar gelmediği için şükredebilir. Yani daha büyük bir bela ve musibete uğramadığından ötürü şükredebilir. İnanan insan için hayat sadece bu dünya hayatından ibaret değildir. Bu dünya hayatı onun için bir imtihandır. Kendisine isabet eden şey canını yakan bir durum ise bunun günahlarına kefaret olduğuna inanır ve bundan dolayı şükredebilir. Yine aynı şekilde inanan insan için dünya hayatında bela ve musibetlerle en çok peygamberler, sonra Allah'ın yanındaki derecesi en iyi olan insanlar karşı karşıya gelirler. Buna inanan insan musibet karşısında şükredebilir.

Yukarıda zikredildiği gibi musibet kavramıyla şükür kavramının Kur'ân-ı Kerîm'de aynı sayıda (yetmiş beş yerde) geçmesi, musibetle şükür arasındaki ilişkiye dikkatimizi çekmektedir. Sabırla şükür kavramı da “*şüphesiz bunda sabreden ve şükreden herke için ayetler (ibretler) vardır*”¹⁰⁶ ayeti kerimesinde de birlikte zikredilerek aralarındaki ilişkiye işaret edilmiştir.

Nimetler karşısında, kalbi, lisanı ve haliyle şükreden kul bir taraftan nankör olmadığını ifade ederken, diğer taraftan da nimetlerin elinden gitmesine, yani bela ve musibetlere karşı ilahi müjdeyi ümitle sabrederek karşılamakta ve böylece maneviyatını güçlendirmektedir. Bela ve musibetler karşısında bir taraftan sabreden insan, diğer taraftan, “buna da şükür, beterin de beteri vardır” demek suretiyle kendisine elem ve keder veren bela ve musibet karşısında dua, zikir, şükür, sabır ve tevekkülle teselli bulmaktadır.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'e göre bela ve musibetler Allah'ın (c.c) kulları için hayır veya şerle olan bir imtihandır. Kulun hoşlanmadığı her şey musibet olarak kabul edilmektedir. Bela bazen külfetle imtihan olabildiği gibi, bazen de nimetle de olabilmektedir. Yüce Allah, kuluna nimet vererek onu imtihan ettiği gibi, verdiği nimeti almak veya hiç vermemekle de imtihan edebilir. Bunun hikmeti ise müminle münafığı ayırt etmek içindir.

Musibetler ise ya ceza niteliğinde ya da imtihan niteliğinde olabilir. Ceza niteliğinde olanlar ise umumi ya da ferdi olabilir. Ne türden olursa olsun musibete karşı esasen kulun yapabileceği bir şey bulunmamaktır. Kul bu durumda gerek kasıtlı gerekse hata ile yaptığı suçun cezasını dünyada çekmiş olur. İmtihan niteliğinde olan musibetler ise, herhangi bir günahın ve suçun cezası olmaksızın sırf kulların imanının derecesini, sabrını, şükürünü denemek için olduğundan, kulun üzerine düşen sabretmek ve hatta duruma göre şükretmektir.

Bela ve musibetler karşısında insan ya acizliğini bilir ve kabul eder, kendisini bu durumdan kurtaracak olan yüce bir varlığa, Allah'a sığınır, O'na dua eder, tevekkül eder, ya üzülmesine rağmen sabreder katlanır, ya bela ve musibetin Allah'tan geldiğine, bir imtihan olduğuna, günahının kefareetine, derecesinin yükseleceğine inanır şükreder, kaza ve belanın kendisi için takdir edilmiş olduğunu kabul eder, acısı, elemi ne kadar olursa olsun razı olur, ya

¹⁰⁶ İbrahim, 14/5.

da bela ve musibetler karşısında isyan eder, kendisinin bunu hak etmediğine inanır, şikayette bulunur. İnsanın bela ve musibetler karşısında şikâyeti ve isyanı onu daha da fazla üzebileceği gibi, bu tavrından dolayı günah işlemesine vesile olabilir.

Bela ve musibetlerle başa çıkmada insan ya dua, zikir, şükür, sabır, rıza ve tevekkül gibi, eğitim yoluyla daha önce sahip olduğu yüce ideallere ve değerlere sarılarak bu değerlerden aldığı manevi destekle içinde bulunduğu durumdan bir an önce kurtulup normal hayata dönebilir veya şikâyet ve isyan ederek hayatını daha da zor duruma sokabilir. Dua, şükür, sabır ve tevekkül, bunların her biri ibadet niteliğinde farz olan dini bir vecibelerdir. Çünkü bunların her biri Kur'ân-ı Kerîm'de emir kipleriyle geçmektedir. Dua, zikir, şükür, sabır ve tevekkülle insan bir taraftan Allah'a (c.c) karşı kulluk vazifesini yerine getirirken diğer taraftan nimetler karşısında şımarmayacak, nimeti verenin ve nimetin kadrini kıymetini bilecek, aynı zamanda bela ve musibetler karşısında, adeta bir tabibin verdiği ilaç gibi bunlardan herhangi birine sarılarak içinde bulunduğu üzüntü, elem ve kederden en kısa zamanda kurtulabilecektir.

Kaynakça/References

- Abdülbaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l- Kerîm*. 3. Bs. Lübnan/Beyrut, 1992.
- Altaş, Nurullah. "Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Bir Deneysel Araştırma)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXIX/1 (1999): 599-659.
- Ayten, Ali. Gülüşan, Göcen. Kenan Sevinç ve Eyyüp E. Öztürk. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/2, (2012): 45-79.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayın., 2007.
- Cebeci, Suat. *Dini Danışmanlık ve Rehberlik*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2012.
- Cürcani,. *Tarifat*. t.y.
- Demirel, Özcan - Kaya, Zeki. "Eğitimle İlgili Temel Kavramlar". *Eğitim Bilimine Giriş*. 14. Bs. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Hadislerle İslam*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *IV. Din Şurası*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- el-Meacim el-arabiyye*. Erişim: 26 Kasım 2019. <https://www.almaany.com/>.
- el-Meani. *el-Meacim el-Arabiyye*. <https://www.almaany.com/>. Erişim: 20 Nisan 2019. <https://www.almaany.com/>.
- Işık, Emin. *Gençliğin Ruhi ve Manevi Problemleri*. İstanbul: İSAV Yayınları, 1987.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Uddetü's-sabirin ve zehiratü's-şakirin*. Beyrut, Dar-u ibni Kesir, 1989.
- İbn Kesir, Ebu-l fidai İsmail. *Tefsir'u-l Kur'an'i-l Azim*. Beyrut: Dar-ul marife, 1983.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem b.Ali b. Ahmed el-Ensari er-Rüveyfi(ö.711/1311). *Lisanu'l-arab*. Beyrut, t.y.

- Karagül, Arslan. “Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi” 14/40: 5-27. Erişim: 26 Kasım 2016. http://www.manevisosyalhizmet.com/wp-content/uploads/2013/07/holland_manevi_bakim.pdf.
- Kazvini, Ebu Abdullah Muhammed b.Yezid el-. *Süneni ibn-i Mace, Mukaddime*. Mısır, 1395.
- Kirschhof, Tobias. *Seelsorge in den Krankenhäuser des Evangelischen Johannesstifts*. Erişim: 26 Kasım 2029. Tobias Kirshhof, “Seelsorge in den Krankenhäuser des Evangelischen Johannesstifts”, Evangelische Johannesstift, https://www.evangelischesjohannesstift.de/sites/default/files/stiftung/PDFs/Seelsorge/Seelsorgehandbuch_Krankenhaeuser.pdf.
- Koç, Mustafa. “Türkiye’de Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Çalışmaları Bağlamında ‘1. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi üzerine Bibliyometrik Analizler””. Erişim: 26 Kasım 2019. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/303732>.
- Köylü, Mustafa. “Aile Değerler Eğitimi”. *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti., 2016.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. 17. Bs. Ankara: Sentez Yayıncılık., 2017.
- Kurtubi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Cami’ li ahkâmi’l kur’an*. t.y.
- Küçük, Mehmet. *Bir Psikoloğun Kaleminden Manevi Rehberlik*. İstanbul: Ahir Zaman Yayınları, 2017.
- Mustafa, İbrahim - Ziyad, Ahmed Hasan ez- - Abdulkadir, Hamid - Ali en-Neccar, Muhammed. *el-Mu’cemu’l-vasit*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1884.
- Müslim, Ebu-l Hasen Müslim bin el Haccac Kuşeyri el Nisaburi -el. *Sahih-i Müslim*. t.y.
- Sohn, Jürgen. *Krankenhausseelsorge als Aufgabe der Kirche und des Krankenhauses*. Evangelische Kirsche im Rheinland, 2012.
- Söylev, Ömer Faruk. “Türkiye’de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkanları ve Yöntemleri: Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği”. Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2014., Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, (2016)
- Taberi, Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerir. *Cami’ul-Beyan ’an Te’vili Ayi’l-Kur’an*. Kahire, 2001.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi*. İstanbul: Timaş, 2009.
- Ulusoy, Kadir. “Değerli Bir Kavram Olarak ‘Değer ve Değerler Eğitimi’”. *Farklı Yönleriyle Değerler Eğitimi*. 2. Bs. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Yazır, Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.

Araştırma Makaleleri / Articles

İÇTİMÂÎ TEFSİR GELENEĞİ AÇISINDAN ABİDİN PAŞA'NIN TEFSİRCİ KİMLİĞİ

Alfred Piku*

Geliş Tarihi : 20 Aralık 2019

Kabul Tarihi : 11 Şubat 2020

Öz:

Prevezeli Abidin Paşa, Arnavut asıllı olup Sultan II. Abdülhamit döneminde önemli görevlerde bulunmuş bir devlet adamıdır. Üstlendiği siyasi ve idari görevlere ilaveten birçok dinî ve edebî esere imza atmıştır. Bulduğu görevler esnasında edindiği tecrübelerle dayalı olarak kaleme aldığı çalışmalarda Müslümanların dinî ve sosyal sorunlarını da ele almıştır. Bunlar arasında bazı âyetlerin sosyolojik bakış açısıyla tefsir edildiği *Meâlî-i İslâmiyye* isimli eser dikkat çekmektedir. Eserde Abidin Paşa çeşitli surelerden seçtiği âyetlerin öncelikle mealini vermiş; ardından da âyetleri ictimaî tefsir yaklaşımının ilk örneklerinden sayılabilecek şekilde tefsir etmiştir. Abidin Paşa toplumun güncel sorunlarını iyi kavrayan bir devlet adamı olmanın yanında bu sorunlara Kur'an-ı Kerim âyetleri ışığında çözüm aramıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı, Abidin Paşa'nın sosyolojik tefsir yaklaşımının öncülerinden birisi olup olmadığını ortaya çıkarmaktır. Bunun için *Meâlî-i İslâmiyye* isimli eserinde dile getirdiği sorunlar ve bunlara dair çözüm önerileri ele alınıp değerlendirilmiştir. Âyetlere getirmiş olduğu izahlar ve yaptığı teklifler açısından bakıldığında Abidin Paşa'nın âyetlerin anlaşılmasında sosyolojik tefsir yaklaşımını sergileyen ilk müelliflerden birisi olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Mufessirleri, İctimaî Tefsir, XIX. Yüzyıl Tefsirleri, Mealî-i İslamiyye.

ABIDIN PASHA AS A COMMENTATOR OF QUR'AN FROM THE PERSPECTIVE OF SOCIOLOGICAL TAFSİR'S TRADITION

Abstract:

Abidin Pasha of Preveza, is of Albanian origin, and he was an important statesman during the reign of Sultan II. Abdulhamid. In addition to his political and administrative duties, he has published many religious and literary works. In his works based on his experiences, he also discussed the religious and social problems of Muslims. Among them, a work called *Meâlî-i İslâmiyye*, in which some verses are interpreted from a sociological perspective, draws attention. In the work, Abidin Pasha gave the meaning of selected verses from various suras and commented them in a way that can be considered as the first examples of the ictimaî (sociological) tafsir approach. Abidin Pasha, as well as being a statesman who grasps the current problems of the society, sought solutions to these problems in the light of Quranic verses. Therefore, the aim of this study is to determine whether Abidin Pasha is one of the pioneers of the sociological commentary approach. For this purpose, the problems he has expressed in his work called *Meâlî-i İslâmiyye* and solutions for them have been discussed and evaluated. When we look at the explanations he brought to the verses and his proposals, it was understood that Abidin Pasha was one of the first authors to exhibit the sociological commentary approach in understanding the verses.

Keywords: Ottoman Commentators, Ictimaî (Sociological) Tafsir, Tafsirs of the XIX'th century, Mealî-i İslamiyye.

* FSM Vakıf Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora öğrencisi, feridpiku1453@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-1684-1731.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Piku, Alfred. "İçtimâî Tefsir Geleneği Açısından Abidin Paşa'nın Tefsirci Kimliği". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 5 (Nisan 2020): 28-39.

Giriş

XIX. yüzyıl Müslümanlar ve özellikle Osmanlı Devleti için hassas ve zor bir dönemdir. Bir taraftan Osmanlı'nın siyasi iktidarı ve askeri gücü zayıflamış, diğer taraftan içtimaî, dinî, ilmî, fikrî ve ahlakî açıdan toplum zaafa uğramıştır. Bu dönemde birçok ilim ve fikir adamı, Müslümanların içinde buldukları bu durumu nasıl karşılamaları ve bu ahvalden nasıl kurtulabileceklerine dair birçok eser kaleme almıştır. Toplumun söz konusu sorunlarına çözüm arayan önemli simalardan birisi de devlet adamı kimliğinin yanı sıra fikri altyapısı ve İslâmî ilimlerdeki derinliği ile bilinen Abidin Paşa'dır. Onun eserleri arasında *Meâli-i İslâmiyye* adlı çalışması, toplumsal sorunlara yönelik bilgi, tecrübe ve önerilerini içermesi bakımından müstesna bir yere sahiptir.

Devlet kademelerindeki resmi görevlerine rağmen Abidin Paşa'nın ilmiye sınıfı ve ilim meclisleriyle olan irtibatı ile eser telifindeki üstün gayreti onun ilme olan merak, iştiaak ve ilgisini bariz bir şekilde göstermektedir. Onun iyi bir ilmi eğitim almış olması, önemli eserlere imza atması ile başarılı bir devlet adamı vasıflarını şahsında mezcetmesi çalışmamızın ana konusunu oluşturması için yeterli gerekçe sunmaktadır. Zira resmi görevleri sayesinde toplumsal sorunları yakından müşahade eden Abidin Paşa, aynı zamanda bu problemleri Kur'an ve İslam perspektifinden tahlil ederek etkili ve gerekli çözüm önerileri ortaya koyabilme fırsatı elde etmiştir. *Meâli-i İslâmiyye* adlı eserinde farklı surelerden seçtiği âyetlerin hem Türkçe meâlini hem de bu âyetlerin anlamını izah eden Abidin Paşa; yolsuzluk, rüşvet, görevi hakkıyla yapmama gibi günahların tehlikeli sonuçlarını ve diğer temel toplumsal sorunları sade bir üslup ve herkes tarafından anlaşılabilir bir dil ile ele almıştır. Ayrıca modern dönemde sıklıkla dile getirilen sabır ve cihad kavramlarının güncel hayattaki yansımaları, Müslümanların geri kalma nedenleri ve Batılı devletlerin ilerlemesine etki eden faktörler, fennî ilimlerin yeni buluşlarının Kur'an ve İslam'a aykırı olup olmadığı gibi konulardan bahsetmiş ve bunları âyetlerin tefsiri ışığında anlatmaya çalışmıştır. Açıklamalarını yaparken ferdin ve toplumun gündelik hayatından pratik örnekler serdederek izahlarına ayrı bir zenginlik katmıştır.

1. Hayatı ve Eserleri

Abidin Paşa, Sultan İkinci Abdülhamid döneminde Sivas, Selanik, Adana ve Ankara gibi vilâyetlerde valilik yapmış önemli devlet adamlarından birisidir. Abidin Dino diye de meşhurdur.

Abidin Paşa, 5 Rebiulevvel 1259 (5 Mart 1843) tarihinde, bugün Yunanistan sınırları içinde bulunan Preveze¹ şehrinde doğmuştur. Babası Zeynelabidin Efendi, Arnavutluk Çam² kabilesinden aslen Filatlı³ olup Preveze şehrine yerleşmiştir. Annesi Saliha Hanım ise Margılıç Çapar kabilesindedir.

Abidin Paşa memleketinde çok iyi bir tahsil görmüştür. Önce hususî bir hocadan dersler almış, sonra Preveze'de Kaleiçi Mektebi'nde, ardından şehirde bulunan medreselerden birisinde ve Yanya Rum Zosimea Kolejinde okumuştur. Ayrıca Prevezeli Osman Efendi'den Edebiyat dersleri almıştır. Arapça, Farsça, Yunanca ve Fransızca dillerini öğrenmiş; hesap, Coğrafya ve Kozmografya gibi ilimleri tahsil etmiştir.⁴ 1279 (1863) yılında İstanbul'a giderek

¹ Osmanlı döneminde Adriyatik Denizi kıyısında Yanya vilayetine bağlı bir şehirdir.

² Çamlılar, Yunan soykırımından önce (bugün Yunanistan sınırları içinde) eski Güney Arnavutluk Çamlık (Çameriya) bölgesinin sakinlerindedir.

³ Filat kasabası Yanya vilayetine bağlı olup Osmanlı döneminde Arnavutluk'un güneyinde bulunmaktadır. Bugün Yunanistan sınırları içindedir.

⁴ *Sicill-i Osmanî Zeylî*, haz. Mehmed Zeki Pakalın (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008), 1/161.

devlet hizmetine girmiş, ilk önce Sultan Abdülaziz'in muhafızı olarak çalışmıştır. Daha sonra Preveze ve Narda mutasarrıf muavinliği, merkez kaymakamlığı ve mutasarrıf vekilliği görevlerinde bulunmuştur. Sırasıyla İzmir Hukuk Temyiz Meclisi reisliği, Hukuk Komisyonu başkanlığı, Tekfurdağı ve Varna mutasarrıflığı, İstanbul borsa komiserliği, Diyarbakır, iki defa Sivas, Selânik, Adana, Ankara ve son olarak uzun süre Cezâyir-i Bahr-i Sefîd (Akdeniz adaları) valiliğini yapmıştır. Ayrıca İstanbul'da borsa komiserliği görevi yanında, Osmanlı-Rusya savaşından sonra (1877-1878) Arnavutların yoğun olarak yaşadıkları Osmanlı topraklarını korumak üzere Sultan II. Abdülhamid tarafından Yanya vilâyetine gönderilmiştir.⁵ Öte yandan 1880 yılında üç ay Hariciye nâzırlığı da yapmıştır. Sultan II. Abdülhamid'in emriyle iki dereceli mebûs seçimleriyle ilgili bir nizamname taslağı hazırlamıştır.⁶

Abidin Paşa, üstelendiği görevleri başarılı bir şekilde yürütmüş, bu nedenle de gerek devlet nazarında gerek halk nazarında adından övgü ile söz edilmiştir.⁷

Abidin Paşa, Sultan II. Abdülhamid'in sadık adamlarından birisi olarak tanınmıştır. Padişah'ın ismini anarken onu "Halife-i sultan-ı risalet, mededrês-i âlem-i İslamiyyet, üstad-ı azîm-i siyaset, velî nimet bâ-minnet, âli'l-menkibet es-Sultan el-Gâzî Abdülhamid Han-ı Sâni" diye tebcil ederek anıyordu.⁸ Ancak Bahr-i Sefîd valisi iken II. Abdülhamid'e yazdığı bir mektuptan, onun Hariciye nezaretinden sonra tekrar vali olarak tayin edilmesini bir nevi tenzili rütbe addettiği, bu durumun da kendisini son derece üzdüğü anlaşılmaktadır.⁹

Abidin Paşa, Yemen komisyonu başkanlığı görevini yürüttüğü sırada, 15 Rebiulevvel 1324 (9 Mayıs 1906) tarihinde kalp krizi neticesinde vefat etmiştir. Kabri Fatih Camii haziresinde Gazi Osman Paşa'nın türbesinin bitişiğindedir.¹⁰ Sırf bu durum bile onun devlet nazarında son derece muteber bir şahsiyet olduğunu göstermeye kâfidir.

Abidin Paşa iyi ve başarılı bir devlet adamı olmanın yanında tasavvufa da meyli bulunan bir şahsiyettir. Nitekim kendisi Mevlana'ya bağlı olduğu gibi¹¹ İstanbul'da Merkez Efendi Dergâhı Halvetî¹² postnişini Nûreddin Efendi'ye de intisap etmiştir.

Abidin Paşa yoğun devlet işleri arasında ilim ve ilim adamlarıyla irtibatını hiç koparmamış¹³ ve bunun neticesinde güzel eserler vermiştir. Eserlerinin çeşitliliği onun idarî, edebî, ilmî ve tasavvufî kişiliğini yansıtmaktadır. Nitekim başta *Mesnevî-i Şerif Şerhi* olmak

⁵ Âbidin Paşa, Rus-Osmanlı savaşlarından sonra Arnavut hanedanlarını toplamış ve bu sayede sayıları az olmalarına rağmen Yanya topraklarını koruyabilmişlerdir. Bk. Derviş Hima, *Musavver-i Arnavut*, (İstanbul: Matbaa-i Şems, 1327/1911), 8.

⁶ İskender Pala, "Âbidin Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1988), 1/310.

⁷ İsa Çelik, *Âbidin Paşa (1259/1843-1324/1906)'nın Mesnevi Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 40-43.

⁸ Âbidin Paşa, *Terceme ve Şerhi Kaside-i Bürde* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1324), 2-3.

⁹ Hayri Orhun vd., *Meşhur Valile*, (Ankara: İçişleri Bakanlığı Merkez Valiler Bürosu, 1969), 31.

¹⁰ Türbe üzerindeki kitâbede şöyle yazmaktadır: "Eâzim-i vükelâ ve vüzerâ-yı saltanat-ı seniyyeden ve Arnavutluk Hânedânından Dînozâde Âbidin Paşa'nın türbe-i şerîfesidir." Mezar şâhidelerindeki kitâbede de şunlar yazılıdır: "Hüve'l-Bâkî. Uzemâ-yı hükemâ-yı millet-i İslâmiyye ve kudemâ-yı vüzerâ-yı saltanat-ı seniyyeden şârih-i Kaside-i Bürde ve Mesnevi-yi Mevlâna, sâhib-i Meâlî-yi İslâmiyye ve Saâdet-i Dünya, şâir-i güzîde zekâ, nâzır-ı umûr-i hariciyye sâbıkân Âbidin Paşa'nın ruh-ı pür-fütûhu Cinân-i cinânda hembezm-i Cenâb-ı Seyyid-i beşer vücûd-i kudsiyyet-nümûdu bu câ-yı câvidâni-nümâda mütevarî-i türâb-ı mağîret makarrıdır. Müşâretünileyh Arnavutluğun Çam kabîle-i Asliyesine, pederinden Dino, vâlidinesinden Çapar hânedânlarına mensup idi. Ey zâir-i rikkat nihâd te'lif ve taşîit-i kulûba hasr-ı nakdiyye-i hayât eden bu ruhperver rûhâniyet eser-i vezîr-i âsaf nazîre kemâl-i huzûr ve safvetle bir rahmet okuyup hâtırasını yâd ve ruhunu şâd eyle". Bu kitâbelerin çözümünü yapıp bize lütfeden Müfit Yüksel Beyefendiye teşekkür ederim.

¹¹ Âbidin Paşa, *Terceme ve Şerhi Mesnevi-i Şerif* (Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1324/1906), 1/3.

¹² Bazı kitâplarda Âbidin Paşa'nın müşîdi şeyh Nureddin Efendi'nin ismi zikredildiğinde "Halvetî şeyhi" ifadesi yanlışlıkla Alevî okunmuştur. Ona dayanarak da Âbidin Paşa ve Dino kabilesinin Alevî oldukları iddia edilmiştir. Bk. Niko Stylos, *Preveziani Abedin Pasha Dino-Poezite e Tij Greqisht dhe Dinat (Dinot)* (Mulheim: Botimet "Pa Kufinj" A. D. R, 2013), 37.

¹³ Orhun vd., *Meşhur Valiler*, 412.

üzere, *Kaside-i Bürde Terceme ve Şerhi, Saâdet-i Dünya, Konsolid Hava Oyunları İstikrâzât, Meâlî-i İslamiyye ve Âlem-i İslamiyyet Müdafaa*'dır.

2. Tefsir İlmi Açısından *Meâlî-i İslamiyye*

Meâlî-i İslamiyye, Abidin Paşa'nın İslamî ilimlere vukufiyetini gösteren en önemli eserlerinden birisi olup 1318 (1900) yılında İstanbul'da 356 sayfa halinde basılmıştır. Müellif bu eserde 53 farklı sureden 171 âyetin Türkçe meal ve tefsirini vermiştir. Müellifin seçtiği sureler ve âyetler şunlardır: **Bakara** 2/115; 195; 216; 249; 268-269; 286, **Âl-i İmran** 3/142; 145-146; 159; 169; 200, **Nisâ** 4/79; 110; 114; 135, **Mâide** 5/15-16; 32; 54; **En'âm** 6/11-12; 15-17; 59; 93; 102-103; 116, **A'râf** 7/30-31; 198-199, **Enfâl** 8/17; 40; 45-46, **Tevbe** 9/20-22; 51; 104, **Yûnus** 10/25-26; 56-57; 106, **Hûd** 11/114, **Yûsuf** 12/87, **Ra'd** 13/28-29, **İbrahim** 14/7; 24-27; 31, **Hicr** 15/14-15, **Nahl** 16/90; 119; 125-128, **İsrâ** 17/11; 23-24; 85, **Kehf** 18/119, **Meryem** 19/95, **Hac** 22/77, **Mü'minûn** 23/51; 117-118, **Nûr** 24/22; 35, **Furkan** 25/70, **Şu'arâ** 26/213-220, **Kasas** 28/77; 83; 88, **Ankebût** 29/45; 69, **Rûm** 30/20-24, **Lokmân** 31/17-19; 22; 34, **Secde** 32/17; 30-31; 34-35, **Ahzâb** 33/27; 56; 72, **Sebe'** 34/2; **Fâtır** 35/10, **Yâsîn** 36/77-79, **Zümer** 39/9-10; 18; 22; 33-37; 53; 61-63, **Şûrâ** 42/28; 36-40, **Zuhruf** 43/36-37, **Ahkâf** 46/13-15, **Muhammed** 47/21, **Hucurât** 49/12, **Kâf** 50/16, **Zâriyât** 51/55, **Rahmân** 55/26, **Hadîd** 57/22-23, **Mümtehine** 60/13, **Saff** 61/1-4; 10-13, **Müzemmil** 73/8-10, **Naziât** 79/40-41, **Fecr** 89/27-30. Ayrıca **Fatiha**, **Duhâ**, **İnşirah**, **Kadr**, **Asr**, **Kevser**, **Nasr**, **İhlas**, **Felak** ve **Nâs** surelerinin de tamamının tefsiri yapılmıştır.

Müellif önce sure ismini, âyet numarasını ve Arapça metnini¹⁴ zikretmiş, ardından "Tercüme" veya "Mânâ-i Şerif" başlığı altında âyetin mealine yer vermiştir. Daha sonra "Hikmet" veya "Şerh" başlığı altında âyetin tefsirini yapmış; son olarak da "Ve'l-hâsıl" başlığı altında tefsirin hulasasını vermiştir. Birçok yerde "Hatıra gelebilir ki" diyerek bir meseleye dair bahis açmakta, bu bahis altında dile getirdiği şüphelere ayrıntılı bir şekilde cevap vermektedir.

Abidin Paşa'nın bu eserini geniş halk kitleleri için yazdığı söylenebilir. Nitekim eserde sade ve anlaşılır bir üslup kullanılmıştır. Ayrıca müellif maksadını daha açık olarak anlatabilmek için günlük hayattan çok sayıda örnek vermiştir.

Müellif, kullandığı tefsir kaynaklarının isimlerini vermek yerine "Bazı müfessirine göre" diyerek örtülü bir ifade kullanmıştır. Birçok yerde fikrini ispat etmek için çokça övdüğü Mevlana'nın *Mesnevi-i Şerifi*'nden beyitler zikretmiş, bazı konularda *Mesnevi*'ye kendi yazdığı şerhten nakillerde bulunmuştur.¹⁵ Ayrıca bazı âyetlerin tefsirini yaparken birçok hadis ile istişhad etmiştir.¹⁶

Müellif ictimâî konular yanında kadere rıza, gayba iman, ibadetleri yerine getirme, rûhun hakikati, hakiki vahiy, yalancı vahiy ve şirk gibi itikadî konulara da önemli bir yer vermiş ve zaman zaman felsefe ve fen bilimleri alanına dair meselelere de girmiştir.¹⁷

3. İctimai Tefsir Açısından Abidin Paşa'nın Bazı Düşünceleri

Kur'an-ı Kerim'de önceki ümmetlerin başlarına gelen çeşitli olaylardan söz edildiği gibi nüzul döneminde İslam ümmetinin başına gelen toplumsal olaylardan da söz edilmiştir. Bütün

¹⁴ Yusuf suresi 87'nci ayetinden itibaren eserin sonuna kadar müellif sadece ayetlerin başlangıcını yazmıştır.

¹⁵ Âbidin Paşa, *Meâlî-i İslamiyye* (İstanbul: Ma'lumât Kütüphanesi-Tahir Bey Matbaası, 1318/1900), 223-233; 248-278.

¹⁶ Paşa, *Meâlî-i İslamiyye*, 73-74.

¹⁷ Paşa, *Meâlî-i İslamiyye*, 169-173; 278.

bu olaylar, Kur'an'a mahsus bir üslupla, Allah'ın değişmeyen toplumsal kanunlarına¹⁸ işaret ederek anlatılmış ve bu anlatımın arkasında insanlar arasındaki ortak olan özelliklere dikkat çekilerek insanların toplumları yönlendiren ilahi kanunları anlayıp ibret almaları ve sorunlarını buna göre çözmeleri hedeflenmiştir. Müfessirlerin, Kur'an âyetlerini kendi yaşadıkları dönemle ilişkilendirme ve onlardan kendi dönemlerinin ictimaî sorunlarına çözümler üretecek şekilde yorumlama çabası her zaman var olagelmıştır. Ancak bunun Kur'an tefsirinde hâkim bir yaklaşıma dönüşmesi 19'uncu yüzyılın sonlarında Muhammed Abduh (ö. 1905) ve daha sonra onun talebeleri olan Muhammed Reşid Rıza (ö. 1935) ve Muhammed Mustafa el-Merağî (ö. 1945) gibi şahsiyetler eliyle gerçekleşmiştir.¹⁹ Bu yaklaşımının en belirgin özelliği Kur'an'ı tefsir ederken müfessirin kendi yaşadığı çağın toplumsal sorunlarına âyetler ışığında çözüm aramasıdır. Böyle bir anlayışın ortaya çıkmasında 19'uncu yüzyılda İslam dünyasının Batı dünyası karşısında içine düştüğü askerî ve siyâsî durumdan kaynaklanan sefalet ve çaresizlik durumunun etkisi büyüktür. Kur'an âyetlerini bu gözle yorumlamaya çalışan ulema, İslam ümmetinin içine düştüğü bu halin ana müsebbbinin de İslam'ın bizzat kendisi olmadığını, aksine insanların onun esaslarından kopmalarının doğal bir sonucu olduğunu vurgulamışlardır.²⁰

Osmanlı devletinin son yıllarında bu tür tefsir çalışmalarından etkilenen ve çeşitli dergi ve gazetelerde bu çalışmaları yoğun bir şekilde neşreden çok âlim ve yazar vardır. Mesela *el-Urvetü'l-Vüskâ*'nın ana makaleleri *Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad* dergilerinde Muhammed Abduh'a nispet edilerek Mehmed Akif tarafından tercüme edilmiş ve yayımlanmıştır.²¹

Kanaatimizce, aynı dönemde yaşayan Abidin Paşa da Kur'an-ı Kerim'in güncel bir şekilde anlaşılıp bir hidâyet ve rehber kitabı olarak görülebilmesi için, gramer, kelam ve fıkıh meseleleriyle ilgili detaylardan uzaklaşarak daha geniş kitleleri ilgilendiren yönleriyle âyetleri tefsir etmiştir. Farklı şehirlerde görev yapan bir devlet adamı olması, öte yandan tasavvufî terbiye görmesi, dinî ilimler yanında fen bilimlerine de olan vukufiyeti Abidin Paşa'nın problemleri çeşitli yönlerden ele alabilmesine imkân vermiştir. Nitekim *Meâlî-i İslâmiyye*'de bu çok yönlülük ilk dikkat çeken hususlardan birisidir. Ancak temel olarak onun Müslümanların dinî anlayışları ile dünyaya yaklaşım biçimlerinin ıslahını öncelendiği söylenebilir.

3.1. Dinî Anlayışın İslahı

Abidin Paşa yaşadığı dönemde Müslümanların geri kalma sebebinin bizzat İslam'dan değil, aksine Müslümanların din anlayışlarındaki yanlışlardan ve bu anlayışlara dayalı olarak yaptıkları şeylerden kaynaklandığını, bunun sonucunda da onlara bir ümitsizlik ve bir çaresizlik halinin arız olduğunu düşünmektedir. İşte Müslümanların bu ahvalden kurtulabilmeleri için öncelikle ümitlerini yeniden canlandırmaları, bunun için de öncelikle Allah'a yönelip din ve dünya anlayışlarını ıslah etmeleri gerekmektedir.

Abidin Paşa'nın dinî anlayışın sahih temellere oturtulmasını öncelendiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle o, sabır, cihad, adalet, nafaka, nefis terbiyesi, tövbe ve istiğfar, ilim, israf, ümit ve gayret, tevazû ve güzel sözler söylemek gibi temel dinî kavramlar üzerinde

¹⁸ Mesela Ahzab 33/62 âyetinde, "Bu, Allah'ın daha önce gelip geçenler hakkında koyduğu kanundur. Allah'ın kanununda asla bir değişme bulamayacaksınız"; Yusuf 12/111 âyetinde "Andolsun onların kıssalarında akıl sahipleri için ibretler vardır. Kur'an, uydurulabilecek bir söz değildir; fakat o, kendinden öncekiler için onay, her şey için detaylı açıklama, iman eden toplum için bir rahmet ve bir hidayettir" denilerek Allah'ın toplumları yönlendiren bir takım kanunları olduğuna ve insanların bunlardan ibret almaları gerektiğine dikkat çekilmiştir.

¹⁹ Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 8'nci baskı, 2003), 2/401-404.

²⁰ M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 12.baskı, 2014), 58-63.

²¹ Mehmet Suat Mertoğlu, "Kur'an'ın Güncel Olaylarla İlişkilendirilmesi, Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı Son Döneminde Sosyo-Politik Tefsir Yaklaşımı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*, İlim Yayma Vakfı-Kur'an ve Tefsir Akademisi, 399-428.

ayrıntılı olarak durmuştur. Dikkat edildiğinde bu kavramların sosyal hayat ile sıkı bir bağlantısı olduğu görülmektedir. Bu nedenle Abidin Paşa dinî kavramları hem kişiye hem de topluma fayda sağlayacak yönleriyle ele almış, yaşanan hayatta yansımalarını göstermeye çalışmıştır. Nitekim ibadetlerin faydalarından bahsederken onları hem bireysel hem de toplumsal yönleriyle değerlendirmiştir. Kendi ifadesiyle “Cenab-ı Hakk’a yapılan ibadetler iki türdür. Biri kelime-i tevhid, namaz, oruç, hac gibi sadece âmiline mahsûs, diğeri ise sadaka ve zekât vermek, din ve devlet uğruna cihad etmek ve insanlara meşrû şekilde iyilik ve yardım etmek ve bunlara benzer ahlak-ı celile ve cemileden kaynaklayan ef’al-i hayriyyedir. Bu suretle keyfiyyet-i ibadet ve ubudiyet, bâis-i kemâl âli’l-âl olmuş olur.”²²

Abidin Paşa’nın üzerinde hassasiyetle durduğu hususlardan birisi de infak ve sadaka verme konusudur. O, (وأنفقوا في سبيل الله) ifadesini tefsir ederken hak yolunda yapılan infakın hem insana, hem topluma, hem de devlete faydalı olmak üzere üç farklı yönünün bulunduğu dikkat çekmiş, Allah yolundaki infakın izâle-i zarûret, ıslâh-ı memleket, tevsî-i saadet ve icâd-ı muhabbet gibi esaslara dayandığını belirtmiştir.²³ Yani infak bir zarureti gidermeli, memleketi ıslah etmeli, insanların mutluluğunu artırmalı ve onlar arasında sevgi bağlarını güçlendirmelidir. Öte yandan “ويفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية” (İbrahim 14/31) âyetinin tefsirinde zekât ve sadaka verme şekli konusunda dikkat çeken bir ifadeye yer vermiştir. Abidin Paşa’ya göre zekât veya sadaka vermenin yolu sadece para ile sınırlı değildir. Çünkü bu tarz bir ödeme yöntemi zekâtın veya sadakanın açıktan verilmesi anlamına gelmektedir. Hâlbuki bunun bir de gizli olanı vardır ki o da bilgi ve söz gibi soyut değerlerin ihtiyaç sahiplerine aktarılmasından ibarettir. Abidin Paşa bu durumu “alenî sadaka para, erzâk ve maddî nesnelere gibi, sırrî nafaka ise ilim, zekâ, söz, nasihat ve hayat gibi çeşitli şeylerle olur” sözleriyle dile getirmiştir.²⁴ Onun bu ifadesi, zekât kavramına çok farklı bir boyut getirdiğini göstermektedir. Elbette fıkıh ilmi açısından zekâta böyle bir anlam yüklemek mümkün değildir. Ancak zekâtı, Müslümanların sahip olduğu maddî veya manevî imkânı, o imkâna muhtaç olan kardeşleriyle paylaşması şeklinde düşündüğümüz takdirde Abidin Paşa’nın zekât kavramına yüklediği anlam ayrı bir önem kazanmaktadır. İnfak meselesi dönemin en önemli toplumsal sorunları arasında yer aldığını göz önüne alacak olursak onun zekâta böyle bir anlam yüklemesi, bu problemi dinî bir kavramın anlamını genişleterek çözmeye çalıştığını göstermektedir. Abidin Paşa’nın ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى (Bakara 2/262) âyetinin tefsirinde sadaka veya zekâtı başa kakmaya örnek olarak vermiş olduğu benzetme ise adeta birilerini hedef alan bir açıklama gibi durmaktadır. Bu da infak meselesinin o dönemde belli başlı sosyal problemlerden birisi olarak görülmesinden kaynaklanabilir. “Sadakayı ezâ ile ifsad etmek ise, sadakayı alacak fakiri ve muhtacı saatlerce güneş, yağmur ve soğuk altında bekletmek veya sadakayı verirken onu azarlamak gibi eylemler ile olur. Fakir zengine muhtaç olduğu gibi zengin de fakire muhtaçtır, çünkü fakir zenginin aynasıdır. Ayna olmayınca insan kendini ve hüsnünü görmekten mahrum kalacağı gibi fakir de olmayınca zengin ehl-i mürüvvet ve icra-i insaniyet etmekten mahrum ve magmûr olacaktır.”²⁵ Bu durumda Abidin Paşa’ya göre sadaka ve zekât, fakir için bir ihtiyaç giderme vesilesi iken zengin için de insan olup olmadığının kıstası olmaktadır.

Sonuç olarak Abidin Paşa’nın infak ve sadaka konuları üzerinde ehemmiyetle durması, bir yandan toplumda bu hususta bazı aksaklıklar görmüş olmasına, öte yandan da bu ibadetin sosyal bünye üzerinde oluşturacağı dinamizmden istifade etmek istemesine dayandığını

²² Paşa, *Meâlî-i İslamiyye*, 178.

²³ Paşa, *Meâlî-i İslamiyye*, 16.

²⁴ Paşa, *Meâlî-i İslamiyye*, 142.

²⁵ Paşa, *Meâlî-i İslamiyye*, 25.

söyleyebiliriz. Muhtemelen halkta görülen iktisadi sıkıntılara da bir çözüm olacağını öngörmektedir.

Abidin Paşa'nın üzerinde çokça durduğu bir başka husus da **sabır** kavramıdır. Ona göre sabır sadece Allah'ın kaderine rıza göstermek değildir. Bunun yanında belayı ve musibeti defetmek için çalışmak da sabırdan sayılmaktadır. Yine Allah'a yapılacak ibadetlere karşı sabır gösterildiği gibi insanî vazifelere karşı da sabır gösterilmelidir. Konuyla ilgili görüşlerini serdettiği gibi insanî vazifelere karşı da sabır gösterilmelidir. Konuyla ilgili görüşlerini serdettiği gibi insanî vazifelere karşı da sabır gösterilmelidir. Konuyla ilgili görüşlerini serdettiği gibi insanî vazifelere karşı da sabır gösterilmelidir. Konuyla ilgili görüşlerini serdettiği gibi insanî vazifelere karşı da sabır gösterilmelidir. (Âl-i İmran 3/142) âyetinin tefsirinde siyasal mücadelelerden yıpranmış Osmanlı toplumuna ümit aşılama çalışmakta, mümkün olduğu kadarıyla çekilen acıların giderilmesi uğrunda çalışmak gerektiğine dikkat çekmektedir. Bilhassa sefer ve cihad zamanlarında düşmana karşı sabır ve sebat göstermeye vurgu yapmaktadır.²⁶

Abidin Paşa *cihad* kavramı üzerinde de ayrıntılı şekilde durmuştur. Konuyla ilgili çok sayıda âyetin tefsirine yer vermiş ve bu âyetlerin tefsirinde gerçek cihadın savaş meydanlarında düşman ile mücadele etmekle sınırlı olmadığını, herkesin üstlendiği vazifeyi hakkıyla yerine getirmesinin de bir cihad olduğunu belirtmiştir. Bu konudaki eksik algıyı tashih etmek amacıyla “Hakiki cihad nedir?” sorusunu yöneltmiş ve bu soruya “Hem düşman-ı din ve devlet ile meşru surette muharebe etmek hem icrâ-i ibadet ve ifâ-i vazîfe-i insâniyye için çaba ve gayret göstermek, hem de kendi nefsi emmâresine ve şeytana karşı derûnî ve bîrûnî olarak muhalefet ve himmet göstermek demektir”²⁷ diyerek cihadın üç farklı yönüne temas etmiştir. Bunlardan birincisi din ve devlet düşmanlarına karşı muharebe etmek, ikincisi Allah'a ve topluma karşı yükümlülüklerinde gayret göstermek, üçüncüsü de nefsinin gayr-i meşru isteklerine karşı gelmektir. Abidin Paşa'nın cihad kavramına getirdiği bu açılım Hz. Peygamber'in gazvelerden birinin dönüşünde söylediği rivâyet edilen “Küçük cihaddan büyük cihada döndük”²⁸ sözünü hatırlatmaktadır.

Öte yandan Abidin Paşa cihada güncel bir açılım getirmeye de çalışmıştır. Nitekim قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين (Bakara 2/248) âyetinin tefsirinde cihad kavramına kendi katıldığı savaşlarda²⁹ elde ettiği tecrübeler ışığında şöyle bir izah getirmiştir: “Zîra din ve devlet, halk ve millet, muhârib olan kahramanlar ile hıfz ve sıyânet olur ve onlarla tevsi' mekinet ve seâdet ediliyor. Cesur olmayan bir kavim ne kadar zekî ve ganî olursa olsun sonu mağlûb ve perîşân olacağı tarihten malûmdur.”³⁰ Benzer bir şekilde hakiki tevekkülün şartlarının ne olduğunu ele aldıktan sonra cihadın önemini şu şekilde ifade etmiştir: “Rabbânî dileklerine nail olmak için ehl-i iman her halde ve ilâ âhiri'l-ömür mümkün olduğu kadar meşrû şekilde bolca mesai sarfetmeleri gerekir. Zira mesaisiz ve cihadsız saadet ve rahat beklemek ancak bir cehalet ve ahmaklık demektir.”³¹

Abidin Paşa إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى (Nahl 16/90) âyetinde belirtilen emir ve yasakların toplumsal barışı sağlamada ne kadar önemli olduğuna da dikkat çekmiştir. Ona göre bir insan veya bir toplum eğer sadece bu âyet-i celîle ile hareket edecek olursa saadet-i dareyn ve sâha-i irfanda zü'l-cenaheyn olur demiştir. Ardından adaleti, ihsanı ve akrabaya verme bakma kavramlarını tanıtmıştır. Adaleti zulüm etmeden herkesin hakkını vermek veya

²⁶ Paşa, *Meâlî-i İslamiyye*, 44-45.

²⁷ Paşa, *Meâlî-i İslamiyye*, 83.

²⁸ Beyhâkî, *Kitabü'z-Zühdü'l-Kebîr*, nşr. Amir Haydar, (Beyrût: Darü'l-Cinân, 1987), hadis numarası: 373, s. 165.

²⁹ Âbidin Paşa, Rus-Osmanlı savaşlarından sonra Arnavut hanedanlarını toplamış ve bu sayede sayıları az olmalarına rağmen Yanya topraklarını koruyabilmişlerdir. Derviş Hima, *Musavver-i Arnavut* (İstanbul: Matbaa-i Şems, 1327/1911), 8.

³⁰ Paşa, *Meâlî-i İslamiyye*, 22-23.

³¹ Paşa, *Meâlî-i İslamiyye*, 119.

hakkını ibkâ etmek, ihsanı ise farzların îfâsı ve ahlak-i hamide ile insaniyet vazifelerinin icrası olarak tarif etmiştir. Akrabaya bakmak ise meşrû şekilde onlara yardım edip sadaka vermektir. Ancak tüm insanlar hilkatte hemcins ve birader olduklarından muhtaç olan akraba Müslüman olmasa da tüm insanları kapsadığını söylemiştir.³² Abidin Paşa'nın bu ifadeleri, farklı dinlere mensup insanlardan oluşan Osmanlı toplumu göz önüne alındığında sosyal barışı tesis etme açısından daha da bir önem arz etmektedir.

3.2. Dönemin bazı sorunlarına karşı yaklaşım tarzı

Abidin Paşa, Meâlî-i İslâmiyye eserinin büyük bir kısmını iman ve itikat ile ilgili konulara ayırmıştır. Öyle anlaşılıyor ki Abidin Paşa, görev veya başka vesilelerle dolaştığı farklı bölgelerde edindiği tecrübeler ışığında, Müslümanların maneviyat konusunda ciddi bir sorun yaşadıklarını düşünmüştür. Bu sebeple de tefsiri yapmak üzere seçtiği âyetlerin çoğu iman ve maneviyatla ilgilidir.

3.2.1. Mürşid-i kâmil kimdir?

Dinî hayatın sağlam temeller üzerine bina edilebilmesi için yaşantısı ile fertlere ve topluma örnek teşkil edecek kişilerin ne kadar önemli olduğu aşikârdır. Abidin Paşa bu durumu, başlarında bir komutan bulunmadığı takdirde askerlerin savaşmaları nasıl imkânsız ise, önlerinde bir mürşid-i kâmil bulunmadığı takdirde insanların da manevî bakımdan kendilerini yetiştirmelerinin imkânsız olduğu şeklinde izah eder. Ancak burada en önemli problem kimin mürşid-i kâmil olduğunun tespitinde yatmaktadır. Kılık kıyafetiyle, dış görünüşüyle ve ben mürşid-i kâmilim demesiyle bir insanın mürşid-i kâmil olamayacağına dikkat etmek gerekir. Abidin Paşa'ya göre bir mürşidde şu nitelikler bulunmalıdır: “Mürşidi teşkil eden akıl ve zekâ, ahlak-i hamide, iman-ı tâm ve ibadât-ı mefrûzadır. Bu sıfat-i celile bir adamda olup olmadığı onun büyüdüğü ve bulunduğu şehir ve kasabada âdil ve muttakî olanlardan tahkik ile anlaşılıyor.”³³ Bu ifadeden anlaşıldığı üzere topluma önderlik edecek insanların akıl ve zekâ bakımından, ahlâkî davranış bakımından, dinî yaşantı bakımından onların tamamından önde olması gerekir. Öte yandan bu vasıfları taşımak da tek başına yeterli değildir, çevresindeki insanların da o kişinin bu faziletlerine şahit olması ve şahitlik etmesi gerekir. Abidin Paşa'nın koyduğu bu ölçüler bugün de geçerliliğini koruması bakımından önemlidir.

3.2.2. Yolsuzluk ve rüşvet

Abidin Paşa'nın anlayışına göre imanî ve İslâmî vazifelerin ifâ edilmesi ibadetlerle sınırlı değildir. Aksine insan üstlendiği her **görevi dürüstlük**le yapmalı ve o görevde halkın hukukuna riâyet etmelidir. Bu dürüstlük ve hukukun çok açık şekilde çiğnendiği durumların başında yolsuzluk ve rüşvet gelir. Müellif belki de görevleri esnasında gördüğü olaylardan hareketle özellikle rüşvet ve yolsuzluk yoluyla para kazanmanın ortaya çıkardığı problemlere birkaç yerde temas etmiştir. Mesela الصراط المستقيم (Fatiha 1/5) âyetinin tefsirinde sırat-ı müstakimi, bir memurun haksız şekilde para kazanmaması, hiçbir insana haksızlık etmemesi ve elinden geldiği kadar halkın hukukunu muhafaza etmesi olarak açıklamaktadır. Ayrıca sırat-ı müstakim, bir insanın üstlendiği vazifenin hayırlı neticeler getirmesi için kavlen ve fiilen çalışması, yani kendi ifadesiyle “ibadet ve vazife-i müterettibe-i insaniyyeyi bihakkın ifâ etmesi” demektir.³⁴ Öte yandan Mesnevi-i Şerif şerhinde rüşvetle ilgili şöyle demiştir: “Bir hâkim ve memur için namusun en kalın ve en çirkin perdesi rüşvet denilen aşağılık

³² Paşa, *Meâlî-i İslamiyye*, 147-148.

³³ Paşa, *Meâlî-i İslamiyye*, 44.

³⁴ Paşa, *Meâlî-i İslamiyye*, 7-8.

perdesidir.”³⁵ Görüldüğü üzere Abidin Paşa, sırat-ı müstakim ifadesini soyut bir şekilde İslam diyerek açıklamak yerine, toplumdaki bir problemten hareketle müşahhas olarak açıklamayı tercih etmiştir. Şüphesiz onun bu açıklaması sırat-ı müstakim lafzının bir karşılığı değildir. Ancak yapılan bir yanlışın sırat-ı müstakim ile bağdaşamayacağını göstererek Allah’ın insanı sırat-ı müstakime iletmesinin, kişinin bu yola aykırı olan davranışlardan vazgeçmesiyle olabileceğini beyan etmektedir.

3.2.3. İslam ümmetinin geriliği

Abidin Paşa’nın yaşadığı dönemde İslam ümmeti zor bir sınavdan geçiyordu. Bir taraftan Osmanlı topraklarının bir kısmını kaybederken, diğer taraftan da ümmet günden güne daha derin bir ümitsizlik içine düşüyordu. Abidin Paşa, *Meali-i İslamiyye*’de, İslam ümmetini düştüğü bu ümitsizlik halinden çıkaracağına kanaat getirdiği için istiğfar ve tövbe etmek, hakîki cihad yapmak, sabır ve sebat göstermek, vazife-i diniyye ve insaniyyeyi yerine getirmek gibi konular üzerinde sıkça durmuştur. Bu nedenle Abidin Paşa’nın sırası geldikçe Müslümanların düştükleri durumdan çıkmaları için dua ve ibadetlere devam etmeleri yanında çok çalışmalarının da gerektiğini tekrar tekrar dile getirmiştir. Mesela اهدنا الصراط المستقيم (Fatıha 1/5) âyetini tefsir ederken, dua, zikir ve ibadet gibi kavramları pasif eylemler haline getirmeyip pratik hayata da taşınmaları gerektiğini vurgulamıştır. Dünyevî işlerdeki çabaların ve duaların nasıl olması gerektiğini şu örnekle açıklamıştır: “İnsanın Cenab-ı Hüda’ya olan duası hem kavli ve hem fiilî olur. Kavlen olan ibadet ve duaların faydaları çok olacağına hiç şüphe yoktur, ama asıl ibadet ve dua fiilen edilir. Mesela ziraat için iki kişiye beşer dönüm arazi verilirse onlardan biri muktezâ-i akıl ve mücib-i emr-i ilahiye binaen beş dönümünü zer’ edip ve zer’ ile ilgili icraatta bulunsa ve diğeri tâm ikdam etmeyip vaktini ed’iye-yi şifâhiyye ile geçirse tab’an ve fiilen çok çalışanın fiilî duası makbul ve mahsule nail olur ve çalışmayanın duası gayr-i makbûl kalır.”³⁶ Yine ümmetin düşmanlardan kurtuluşu, meydana gitmeyip “İlahî! Ne kadar düşman varsa cümlesini mahvü telef buyur”³⁷ gibi sadece kavli dualar ile mümkün olmadığı “lazım tedbirleri alarak bizzat meydana gidip düşman-i din ve devlete karşı velev yalnız cihad ederek mert olanlar” ile olacağını söylemiştir. Maksudı doğru anlaşılın diye bu örneklerden sonra müellif şu uyarıyı da yapmıştır: “Amma namaz ve sair zikr-i mefrûz ve meşrudan zinhâr ayrılmalı, zira ayrılana şeytan karîn olup kendisini perişan ve bednişân eyley.”³⁸

Abidin Paşa, toplumun ıslahını fertlerin hem maddî hem manevî alandaki gayretlerinde görmektedir. Nitekim ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها (Âl-i İmran 3/145) âyetinin tefsirini ele alırken, âdil olması yönüyle Allah Teala’nın insanın sarfettiği çabasına göre mükafaat verdiğini belirtmiştir. Avrupalılar dünyevi lezzetlere meyilli oldukları için bu uğurda gayret edip yeni buluşlar getirmişlerdir. Onların bu buluşları sırf gayretlerinin bir neticesidir. Abidin Paşa sözü Müslümanların geri kalmalarının Kur’an ve İslam ile ilgisinin olup olmadığına getirir ve konuyla ilgili şu açıklamaları yapar. Ziraatle uğraşan ve ziraatın hakkını veren biri ve yanında kavli dualar ile meşgul olan ancak ziraatle uğraşmayan diğer bir kişi varsa Allah’ın hangisine mahsul vereceğinde şüphe yoktur. Müslümanların dünyevî işlerde geri kalmalarının sebebi İslamiyet’ten kaynaklanmadığı gibi Avrupalıların ilerlemeleri de Hristiyanlığın etkisiyle değildir. Nitekim Endülüs Müslümanları buna örnektir. “Eğer dînimiz dünyevî saadetine ve meşrû lezzetlerine mâni olsaydı İspanya’da asırlarca bulunmuş Müslüman

³⁵ Paşa, *Şerh-i Mesnevi*, 1/75.

³⁶ Paşa, *Meâlî-i İslamiyye*, 10-11.

³⁷ Paşa, *Meâlî-i İslamiyye*, 10-11.

³⁸ Paşa, *Meâlî-i İslamiyye*, 10-11.

Arapların meydan-ı medeniyette ilerlememesi ve Hristiyan Avrupalıların o asırlarda geri kalmaması iktizâ ederdi” demiştir.³⁹

3.3. Âyetlerin tefsirinde ortaya koyduğu idarî-siyasî boyutlar

Daha önce de belirtildiği üzere Abidin Paşa başarılı bir devlet adamıydı. Üstlendiği görevlerde, yaptırdığı binalarda ve yazdığı eserlerde devlet adamı kimliğini görmek mümkündür. *Meâli-i İslamiyye* adlı eserinde de bazı âyetlerin tefsirinde bir devlet adamı olarak idarî ve siyasî yönünü ortaya koyan çok sayıda açıklamaları göze çarpmaktadır. Mesela الرحمن الرحيم (Fatıha 1/2) âyetinin tefsirinde **merhamet** kavramını ele alırken şu açıklamaları yapmaktadır: “Merhametin iki büyük niteliği vardır: Biri alenî merhamet, diğeri örtülü merhamettir. Alenî merhamet hem insana ve hem de sair layık olan hayvanata ızdırap zamanında veya ondan öncesinde ve sonrasında merhametli hissiyat ile davranmak ve o merhameti fiilen ve kavlen izhar etmek demektir. Örtülü merhamet ise adaleti ve gereken siyasetin icrasını yerine getirmek demektir. Siyasetin icrasında meşru iktidar sahibi bir veya birkaç kişiye hapis veya başka meşru şekilde tedbî ve ceza verirse, görünüşte bu merhamet değil şiddet muamelesi olarak anlaşılabilir. Fakat akıl sahibi olanlar görünüşte bu şiddetli siyasetin, merhametin özü olduğunu iyi bilirler. Çünkü cezaya çarptırılanların hem günahları düşmüş ve terbiye olmuş hem de halleri diğer insanlara bir ibret ve ders olmuşlardır. Binaenaleyh bu şekilde benî beşer hıfz edilmiş ve korunmuş, dolayısıyla insaniyet için büyük bir merhamet gerçekleştirilmiştir.”⁴⁰ Abidin Paşa’nın bu açıklamaları ona göre, ferde duyulan acıma hissini cezaları uygulamada insanı zaafa düşürmemesi gerektiğini, aksi takdirde toplumun bundan daha büyük zarar göreceğini, cezayı uygulamada ise hem ferdin hem de toplumun yararı bulunduğunu göstermektedir.

Abidin Paşa siyasal hayatta önemli olan bir başka husus olarak فاعف عنهم واستغفر لهم (Âl-i İmran 3/159) âyetinin tefsirinde **meşveret** ele almıştır. Âyetin, Uhud savaşı öncesinde cereyan eden olaylar üzerine indirilmiş olmasına binaen müellif sehve ve hataya düştüğü halde samimi olarak hataları tekrar etmeyenlere karşı şiddet göstermek ve o hata yüzünden onlarla bir daha meşveret yapmamak ve görüşlerini dinlememek hem dinimizde hem de siyasette yanlış bir şey olduğunu söylemiştir. Ardından hayatta ve özellikle siyaset işlerinde meşveretlerin ne kadar önemli ve faydalı olduğunu şu sözleriyle dile getirmiştir: “Doğru bir insanın nur-i aklı yanar bir muma benzemektedir. Bir odayı aydınlatması için bir yerinde üç-dört mum yansa o odanın daha fazla aydınlanacağına şüphe yoktur.” Ancak cahil, münafık ve hainleri dinleme veya her görüşü bilâ-tekâik kabul etme durumunda meşveretin bir faydası olmayacaktır.⁴¹

Abidin Paşa, tövbe ve pişmanlık ile siyaset arasında da ilgi çeken bir bağlantı kurmuştur. Konuyla ilgili görüşlerini الله يقول التوبة عن عباده ألم يعلموا أن (Tevbe 9/104) âyetinin tefsirinde insanın işlendiği günahlardan sonra tövbe etmenin faziletlerinden bahsederken dile getirmiştir. Abidin Paşa, **tövbe ve nedamet** göstermenin sadece ruhanî olarak değil günlük hayatta ve siyasette faziletli ve çok faydalı olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: “Siyasette ve hatta aile işlerinde bu büyük esası, yani tövbe ve nedameti kabul etmek ayn-ı hikmettir. Mesela yolsuz harekâta bulunan birisi, sabıka ahvaline dayanarak, eğer hakikaten nâdim ve pişman olup hükümetin merhametine veya pederin ve velinin lütfuna iltica ederse o kişinin gösterdiği nedameti reddetmeyip kemal-i hikmet ve ikdam-ı tâm ile kabul edilmelidir... Eğer böyle bir nedamet

³⁹ Paşa, *Meâli-i İslamiyye*, 48.

⁴⁰ Paşa, *Meâli-i İslamiyye*, 4-5.

⁴¹ Paşa, *Meâli-i İslamiyye*, 54-55.

sadece cezadan kurtulmak ve mekr-i hile için yapılmışsa zaten o da çok yakın zamanda belli olacaktır.”⁴²

Sonuç

Sultan II. Abdülhamit Dönemi'nin önemli devlet adamlarından Abidin Paşa birçok farklı şehirde valilik görevinde bulunmuştur. Sultan Abdülhamid son yıllarına kadar kendisini devlet hizmeti içerisinde tutmuş ve çalışmalarından memnuniyet duymuştur. Ancak Abidin Paşa'nın başarılı devlet adamı kimliğinin yanında ortaya koyduğu ilmi çalışmaları da dikkat çekmektedir. *Meâli-i İslamiyye* adlı eserinde ele aldığı konulara bakıldığında onun tefsir alanına da ilgisi ve önemli bir katkısı olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı'nın son döneminde tefsir alanında telif edilen birçok eser ve risalede olduğu gibi, bu eseri Abidin Paşa'nın Müslümanların hayatındaki bazı dinî ve içtimaî sorunları ele alıp onlara yönelik bir çözüm bulma amacıyla yazdığını söyleyebiliriz. Bu yönüyle eser, toplumsal meseleleri inceleyen ve çözüm önerileri sunan ciddi bir araştırma hüviyetine sahiptir.

Eserde iman ve itikada dair değerlendirmeler de yer almış, karşılaştığı güncel sorunları da müellif, bu temel çerçeveye oturtmaya çalışmıştır. Bu sebeple Abidin Paşa söz konusu eserinde, İslamiyet'in yüksek değerlerinden hiçbir zaman vazgeçmeme, dinî anlayışları ve kavramları doğru bir şekilde anlama ve dünyevî işlerinde şer'i sınırları koruyarak ciddi çabalar sarf etme gibi konuları pratik hayattan çeşitli örneklerle birlikte ele almıştır. Kişisel ve toplumsal ibadetlerin algılanması, hakikî sabır ve cihadın ne olduğu, bunların güncel hayatta uygulanması, adalet ve merhametin icra edilmesi, Müslümanların ahlâkî hastalıklar ve aykırı davranışlardan vazgeçmesi gerektiği gibi konulardan da sık sık bahsetmiştir. Müellif, bu eserde bir nevi Kur'an-ı Kerim'in güncel hayatta nasıl anlaşılıp uygulanabileceği ve onun âyetlerinden hikmet ve feyz alarak insanların dinî ve içtimaî sorunlarının nasıl çözülebileceğini göstermeye çalışmıştır. Bütün bunları anlatırken seçtiği âyetin mecrâsına, lafız, mana ve muhtevasına bağlı kalmış ve âyetin içerdiği hikmetlerden uzaklaşmamıştır. Ayrıca müellif, seçtiği âyetlerin meâlini sade bir üslup ve anlaşılır bir dil ile sunmayı başarmıştır.

Netice olarak ele aldığı âyetleri güncel meselelere atıf yaparak yorumlamaya çalışan, kendi tecrübelerini de yansıtarak Osmanlı toplum yapısı ve siyasetindeki sorunların nasıl düzeltilebileceği üzerine yorumlarda bulunan Abidin Paşa, *Meâli-i İslamiyye* adlı bu eserinde bir devlet adamı olmasının yanı sıra güzel bir eğitim ve tasavvufî terbiye gördüğünü, dinî ilimler yanında fen bilimlerine de vukufiyet kesp ettiğini açıkça göstermiştir. Bu açıdan söz konusu eser, dönemin çok yönlü içtimaî tefsir çalışmalarının önemli bir örneğini teşkil/temsil etmekte ve araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

Kaynakça/References

- Abidin, Paşa. *Meali-i İslamiyye*, İstanbul: Ma'lumât Kütüphanesi-Tahir Bey Matbaası, 1318.
- Abidin, Paşa. *Terceme ve Şerhi Kaside-i Bürde*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1324/1906.
- Abidin, Paşa. *Terceme ve Şerh-i Mesnevi-i Şerif*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1324/1906.
- Beyhaki, *Kitabü'z-Zühdü'l-Kebîr*, nşr. Amir Haydar, Beyrüt: Darü'l-Cinân, 1987.
- Çelik, İsa. *Abidin Paşa (1259/1843-1324/1906)'nın Mesnevi Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

⁴² Paşa, *Meâli-i İslamiyye*, 122-123.

Hima, Derviş. *Musavver-i Arnavut*, İstanbul: Matbaa-i Şems, 1327/1911.

Mertoğlu, Mehmet Suat. “Kur'an'ın Güncel Olaylarla İlişkilendirilmesi, Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı Son Döneminde Sosyo-Politik Tefsir Yaklaşımı”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-, İlim Yayma Vakfı-Kur'an ve Tefsir Akademisi*, 2013, 2/399-428.

Orhun, Hayri, Belek, Mehmet, Kasaroğlu, Celal, *Meşhur Valiler*, Ankara: İçişleri Bakanlığı Merkez Valiler Bürosu, 1969.

Pakalın, Mehmed Zeki. *Sicill-i Osmanî Zeylî*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008.

Pala, İskender. “Abidin Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Stylos, Niko. *Preveziani Abedin Pasha Dino-Poezitë e Tij Greqisht dhe Dinat (Dinot)*, Mulheim A. D. R: Botimet “Pa Kufinj”, 2013.

Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 12.baskı, 2014.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 8. baskı, 2003.

Araştırma Makaleleri / Articles

GÜNÜMÜZ KALKANDELEN ŐEHİRİNDE OSMANLI İZLERİ

Abas Jahjai*

Geliş Tarihi : 20 Aralık 2019

Kabul Tarihi : 10 Mart 2020

Öz:

Osmanlı, erken dönemden itibaren medeniyetin temel değerlerinden biri sayılan şehirleşmeye önem vermiştir. Batı'ya doğru ilerledikçe yeni şehirlerin kurulmasına vesile olduğu gibi, hazır bulduğu şehirlerin de genişlemesi ve gelişmesini sağlamıştır. Varlığı, Bronz Çağı'nın ilk dönemine dayandırılan Kalkandelen, XIV. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı hâkimiyeti altına girmiş bulunmaktadır. Yeni hâkimlerinin yürütmüş olduğu ıslah ve şehirleşme faaliyetleri varlığı Osmanlı öncesine dayanan bu şehrin zamanla bir Osmanlı şehri olarak şekillenmesini sağlamıştır. Kuzey Makedonya sınırları içerisinde yer alan ve Tetova ismiyle anılmakta olan Kalkandelen, sahip olduğu eserler ile günümüzde de bir Osmanlı şehri olarak karşımıza çıkmaktadır. 6 asrı aşkın bir geçmişe şahitlik eden camilerin zaman içerisinde oluşan tahribatlarının tamir edilmesi ve ihtiyaca binaen eklemelerin yapılması neticesinde halen işlevselliklerini yitirmeyip kültür aktarımının nesilden nesilde geçişini temin ederek o ruhun canlı kalmasını sağlamıştır. Zamanın değişmesiyle birlikte işlevselliğini yitirmiş olan bazı eserler de yok olmaya mahkûm edilmiştir. Bu makalede Kalkandelen'de günümüze kadar ulaşabilmiş Osmanlı ve İslam izleri taşıyan eserlerin bugünkü durumları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Osmanlı, Şehir, Kalkandelen, Tarihi Eser.

OTTOMAN TRACES IN TODAY'S TETOVO CITY

Abstract:

The Ottoman state has given importance to urbanization which is considered as one of the basic values of civilization since the early period. As it progressed towards the West, it enabled the development and expansion of the cities it founded, as well as creating new cities. The Tetovo whose existence dates back to Bronze age came under Ottoman rule in the 14th century. This city has been transformed into an Ottoman city with the improvement and activities of its new rulers. "Kalkandelen" which is also known as Tetova which is located within the borders of Northern Macedonia and still preserves the appearance of the Ottoman city today with its Works. The mosques, which have witnessed a past of more than XVI centuries, have still not lost their functionality as a result of repairing their destructions over time and making additions to the need. For this reason, it ensured that the soul has remained alive by ensuring the transfer of culture from generation to generation. Some of the works that lost their functionality with the change of time have also disappeared. In this article, the current status of works bearing Ottoman and Islamic traces that have survived in Tetovo will be tried to be determined.

Keywords: Culture, Ottoman, City, Tetovo, Historical Monuments.

Giriş

Şar Dağı'nın eteklerinde kurulmuş ve stratejik pozisyonu nedeniyle her zaman saldırıların odağında olan Kalkandelen, XIV. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı hâkimiyeti altına girmiş bulunmaktadır. Göçebe kültüründen gelen Osmanlı, erken dönemden itibaren

* Doç. Dr., Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi, abasjahjai@trakya.edu.tr / abasjahja@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0001-9365-9362.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Jahjai, Abas. "Günümüz Kalkandelen Şehrinde Osmanlı İzleri". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 5 (Nisan 2020): 40-68.

medeniyetin temel değerlerinden biri sayılan şehirleşmeye önem vermiştir. Fethetmiş olduğu bölgelerin sancak, kaza veya nahiye gibi temel yönetim birimleri ile teşkilatlanmasını sağlayarak birçok şehir ve kasabanın varlık göstermesini sağlamıştır. Yeni şehirlerin kurulmasıyla birlikte hazır bulunduğu şehirlerin de gelişmesi ve büyümesi için gerekli tedbirlerin alınmasını sağlamış olan Osmanlı, tarihi kalıntılardan yola çıkarak varlığı ta Bronz Çağı'nın ilk dönemine dayandırılan Kalkandelen'i de ihmal etmemiş, büyümesi ve gelişmesi için gayret sarf etmiştir.

Osmanlı kaynaklarında rastladığımız “şenlendirme” kavramı ile bir yerin nüfuslandırılması, imarı, ihyası, huzur ve güvenliğinin sağlanması, geçim kaynaklarının temin edilmesi gibi şehirleşme faaliyetlerini ifade etmek üzere kullanıldığı görülmektedir.¹ Ticari, sosyal ve dinî eserlerin inşasının yeni yerleşim alanlarının kurulmasına dolayısıyla Kalkandelen'in büyümesi ve gelişmesine katkısı olduğu gibi günden güne Kalkandelen'in bir Osmanlı şehrine örneklik teşkil edecek şekli kazanmasına da olanak sağlamıştır. Günümüzde dahi Kalkandelen'de dolaştığımızda bu eserlerin, şehrin tarihi kimliği ve hüviyetine vurgu yaptığını şahit olmaktayız.

Kalkandelen'de Osmanlı döneminden kalmış olan eserlerin tarihi ve bugünkü durumunu ortaya koymaya çalıştığımız bu çalışmada ayrıca günümüze kadar ulaşabilmiş Osmanlı eserlerinden, Osmanlı'da şehirleşme konulu çalışmalardan, Kalkandelen hakkındaki kayıtlardan ve toplumsal hafızadan yola çıkarak Kalkandelen örneğinde Osmanlı'da şehirleşmeye de katkı sağlayacağını umut etmekteyiz.

1. Tarih Boyunca Kalkandelen

Kalkandelen şehri, Balkan Yarımadasının güneybatı kısmında 42. Enlem ve 21. Boylam'ın kesişmekte olduğu noktada, Şar dağlarının ve Suva Gora'nın arasında 8-13 km genişliğinde 56 km uzunluğunda uzanan Polog vadisinde kurulmuş bir şehirdir. Baltepe'nin tepesinde yerleşmiş olan kalenin gözetimi altında tutulan, ancak kalenin savunması altında olamayacak şekilde açık şehir konumunda dağın eteklerinden vadiye doğru uzanmaktadır. Hayvan ve bitki örtüsü açısından Balkanların en zengin dağları sıfatını taşıyan Şar Dağı'nın eteklerinde kurulmuş olan Kalkandelen'in ovası da bir o kadar yeşil ve verimlidir. Geniş vadide yayılan bu verimli topraklar Kalkandelen'in her zaman önemli zirai bölge olmasını sağlamıştır.²

Balkan şehirlerinin birçoğunda olduğu gibi ortasından geçen ve şehri iki kısma bölen Köpük (Pena) deresi de Kalkandelen ovasının güzelleşmesinde katkısı büyüktür. Kalkandelen ovasının bu güzelliği nesilden nesile aktarılan Kalkandelen ağzıyla söylenmiş türkülere bile konu edilmiştir:

Ne hoş imiş Kalkandelen ovası

Ah viran olmuş bülbüllerin yuvası

Vermez oldu o hainin anası babası

Ah soğuk sular buz buz olmuş

Şar dağı buz dağı

Çikabilsem Şar dağının başına başına

¹ Yunus Uğur, “Şehirler ve Şehirleşme”, *Osmanlı İmparatorluğunda Çevre ve Şehir*, T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı (Aralık 2015), 294.

² Atanasije Urošević, “Tetovo”, *Enciklopedija Jugoslavije*, (Zagreb: 1971), 8/330.

Ah alabilsem nazlı da yâri karşıma, karşıma

*Yar söylesin aklım gelsin başıma, başıma.*³

Tarihinin Bronz Çağı'na kadar uzandırıldığı Kalkandelen şehri, Osmanlı öncesi dönemde olduğu gibi günümüzde de Tetova ismi ile anılmaktadır.⁴ Kalkandelen'in adı hakkında çok değişik rivayetlere rastlanmaktadır. Ancak yazının devamında da görüleceği gibi Kalkandelen halkının tarih boyunca işgalcilere karşı göstermiş olduğu direnişin bütün rivayetlerin ortak noktasını oluşturduğunu söylemek mümkün olmaktadır.

Kliment Ohridski'nin biyografı ve Ohri Başpiskoposu olarak tanınan Dimitriye Homatyan'ın kayıtlarında ilk kez rastlanan *Htetova* isminin Bizans ya da Slav kaynaklı anlamı hakkında herhangi bir bilgiye rastlayamasak da Tetova isminin Arnavutça anlamı hakkında Arnavutların arasında bazı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlere göre Tetova ismi, her zaman saldırıların odağında bulunan Tetova yerlilerinin düşmanlara göstermiş olduğu direnç neticesinde kazanılmış bir isimdir. Büyük İskender'in bile ancak sekiz hücum sonrasında ele geçirebilmiş olması bu şehre *tete hova* (sekiz hücum) ismini kazandırmıştır.⁵

Kalkandelen ismi de bir rivayete göre şehri ele geçirmek için gelen akıncıların karşılaşmış oldukları zorlu direniş neticesinde şehre *Kalkandelen* ismini verdikleri aktarılmaktadır. Kalkandelen'de bulunan tarihî kilise ve manastırların, Kalkandelen'in Hristiyanlar için önemli bir merkez olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Slavların bölgeyi teslim etmemek için göstermiş oldukları olağanüstü mücadele neticesinde verilmiş bir isim olduğu anlaşılmaktadır.⁶ Bunun dışında Kalkandelen ismi için birçok rivayet daha bulunmaktadır ancak kanaatimizce gerçeğe en yakın olan şu rivayeti aktarmakla iktifa edeceğiz.

Bölgeye yerleşmiş olan göçebe Türkmenler, yerleşik yaşam biçimi olan tarımla uğraşmak gibi bir olanakları olmadığından kendi uzmanlıkları olan silah yapıcılığına yönelmişlerdi. Hem karlı hem geçerli bir meslek olduğundan yerli halk da bu mesleği benimsemiş ve kısa bir süre sonra Kalkandelen silah yapıcılığıyla ünlenen bir şehir olmuştur.⁷ İlk ustaların yapmış oldukları silahların *kalkanı dahi delecek güçte* oluşu şehrin bu isimle anılmasını sağlamıştır.⁸

Kalkandelen'in yer aldığı Polog vadisinde ilk yerleşimin M.Ö. 2000-1900 seneleri arasında İilir topluluklarının Balkan Yarımadası'nın güneyine kaymaya başlamasıyla gerçekleştiği düşünülmektedir. Bölgenin ilk yerleşimcilerinin Dardanlar olduğu ifade edilmektedir.⁹ Polog vadisini de içine alan Dardanlar ülkesi, etrafında büyüyen imparatorlukların hedefinde olmaktan kurtulamamıştır. Böylece Polog vadisi de büyük savaflara sahne olmuştur. Önce Makedonya krallarının sonrasında Roma askerlerinin istilalarına, XI. ve XII. yüzyıllarında Slav saldırıları da eklenmiştir. Bölgenin stratejik durumu geçmişte olduğu gibi günümüzde de Kalkandelen'in her zaman önemli bir mevkide olmasını sağlamış ve çatışmaların merkezinde yer almasına yol açmıştır. Her seferinde direnmeyi seçen

³ Hamdi Hasan, *Makedonya Türklerince Söylenen Türküler* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları), 2008, 207.

⁴ Muhammed Aruçi, "Kalkandelen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara; TDV Yayınları, 2001), 24/263.

⁵ İsmail Arslani, *Tetova Në Dosjen e Kohës* (Tetovë: 2018), 20.

⁶ Nadi Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün* (İstanbul: Gün Matbaası, 1975), 30.

⁷ Daha fazla bilgi için bkz: Ayhan Doğan, "Balkanlarda Tüfek Üretim Merkezi: Kalkandelen (Tetova)", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 212, (Ekim 2014), 89-112.

⁸ Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*, 32.

⁹ Mehmet İnbacı, "The Kaza of Kalkandelen (Tetovo) (1455-1569)", *Turkish Review of Balkan Studies Foundation For Middle East and Balkan Studies (OBİV)* 6 (İstanbul: 2001): 17.

yerli halk daha fazla direnemeyeceklerini anladıklarında halkın büyük bir kısmı dağlık bölgelere çekilerek özgürlüğe kavuşacakları günleri beklemişlerdir.¹⁰

2. Osmanlı Döneminde Kalkandelen

Uzun zaman Slavlar ile Bizans'ın arasındaki çekişmelere sahne olan Kalkandelen, Osmanlı akınlarıyla karşılaştığında Sırp ordularının elinde bulunmaktaydı.¹¹ Kiliselerin varlığından da anlaşılacağı gibi, Kalkandelen Ortodoksların önemli bir kalesi olması sebebiyle onu elden çıkarmamak için büyük bir direniş sergilenmiştir. Gazi Timurtaş Paşa 1382 yılında Manastır'ı, Lala Şahin Paşa 1384'de Bosna'yı, 1385'te Ohri'yi, Balshalarla savaşıyan Çandarlı Halil Paşa Arnavutluk'un büyük bir kısmını fethederek Osmanlı topraklarına katmasına rağmen,¹² ortada Üsküp merkezli Polog vadisi şehirleriyle birlikte Sırp ordularının direnişi nedeniyle uzunca bir süre ele geçirilememiştir.¹³ Nihayet Üsküp'ün fethedilmesiyle birlikte Evrenos Bey ve Paşa Yiğit'in orduları batı istikametine yönelerek 8-9 Ocak 1392 yılında Polog vadisine girmişlerdir. Bu tarihten itibaren artık kesin olarak Türk hâkimiyeti dönemi başlamıştır.

Bölge ile ilgili yapılmış tahrirlerde önce *vilayet* sonra *nahiye* olarak zikredilen Kalkandelen, 1551 yılında Üsküp'ün sancak yapılmasıyla birlikte 1908 yılına kadar Üsküp Sancağına bağlı bir kaza statüsünde kalmıştır. Tarihi de Üsküp'ün tarihi ile yakından bağlantılı devam etmiştir.¹⁴

Osmanlı, erken dönemden itibaren medeniyetin temel değerlerinden biri sayılan şehirleşmeye önem vermiştir. Doğu Roma İmparatorluğu topraklarına doğru ilerledikçe karşılaşmış olduğu kültür ve medeniyeti yok saymadığı gibi İslam-Türk kültürü ile donanması için de çaba sarf etmiştir. Dolayısıyla elde etmiş olduğu şehirleri yakıp yıkmak yerine huzur ve güvenliğini temin etme suretiyle ihya etme yoluna gitmiştir. Fatih'in vakfiyesinde yer alan şu satırlarda görmek mümkün olmaktadır:

“Hüner bir şehri bünyâd etmektir;

Reâyâ kalbin âbâd etmektir...”¹⁵

Fethedilmiş olan bölgelerin başlangıçta uç beylerinin yönetimine bırakılmış olması hem bölgenin kaybedilmemesi hem de fethin kalıcılığının temininde önemli rol oynamıştır. Uç beyi ile birlikte bölgeye yardımcılarının ve hizmetinde bulunanların da bölgeye yerleşmesi neticesinde önemli bir nüfus akımı sağlanmıştı. Hâkimiyetin güçlendirmek üzere alınmış olan tedbirlerin yanı sıra yeni göçerlerin de ihtiyaçlarının karşılanması üzerine kurulmuş olan dinî, iktisadi ve sosyal tesislerin varlığı şehirleşmeyi hızlandırdığı gibi, şehirlerin İslami-Türk kimliğinde şekillenmesini sağlıyordu. Böylece fetihler ilerledikçe geride günden güne yeni şehirler yükseliyordu.¹⁶

¹⁰ Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*, 13, vd.

¹¹ Aruçi, “Kalkandelen”, 24: 263.

¹² Arnavutluk'un fethi ile ilgili bkz: İliir Rruqa, *Arnavutluk'ta İslâm - Hıristiyanlık Karşılaşması (1385-1600)* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 22-28; İliir Rruqa, “XIV-XVI. Yüzyıllar Arasında Arnavutluk'ta Gayrimüslimler”, *İSTEM Dergisi* 15/29 (2017): 162-165.

¹³ Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*, 29.

¹⁴ Mehmet İnbaşı, “Makedonya'da İslam Kültürü; Üsküp ve Kalkandelen Örneği”, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* İslam Kongresi Özel Sayısı (2018), 145.

¹⁵ Halil İnalcık, *Devlet-i 'Alıyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 125.

¹⁶ M. Hüdai Şentürk, “Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Devrinde Rumeli'de Uyguladığı İskân Siyâseti ve Neticeleri”, *Belleten* 57/21 (Nisan 1993), 96.

Osmanlı, şehirlerin ihyasında eski bir idari usul olan *iskândan* yararlanmıştı. Göçü doğru dizayn etme suretiyle fetihlerin genişlemesi ve kalıcılığının temin edilmesinden başlayarak direniş ile meşhur bölgelerin direnişinin zayıflatılması, göçerlerin bir emniyet subabı görevi ifa etmesi gibi geniş bir yelpazede yararlanan iskânın,¹⁷ şehirlerin ihyasında da önemli işlevinin olduğu görülmektedir.¹⁸

1392 yılında Polog vadisinin Osmanlı'nın eline geçmesiyle birlikte bölgede iskan faaliyetleri başlamıştır. İskan siyasetinin aynı zamanda bir emniyet ve düzen sağlayıcı rolü bulunması nedeniyle direnişle meşhur bu bölgenin direnişinin zayıflatılması için yönetim burada iskandan yararlanmıştı. Ayrıca sulak arazi ve verimli topraklar Anadolu'dan bölgeye yapılan göçleri kolaylaştırmış ve hızlandırmıştır.¹⁹ Buraya yerleşen göçerler hem Türk kültürünün yer etmesine hem de İslam dininin yayılmasını sağlamışlardır. İlk göçmenler 1394 yılından itibaren buraya yerleşmeye başlamışlardır.²⁰ Bölgeye daha çok, Manisa bölgesinden Saruhanlı Türkmenler, Menemen bölgesinden, Doğu'dan ve Karadeniz bölgelerinden gelenler yerleşmişlerdir. Yine haçlılarla savaşıyan Çandarlı Ali Paşa'nın askerleri, haçlıları mağlup ettikten sonra Kalkandelen'e ve civarına yerleşmiş oldukları rivayet edilmektedir. 1600'lü yıllarda Kalkandelen'e Anadolu'dan bir göç daha yaşanmıştır. Diyarbakır ve Aydın bölgesinden gelen göçmenler bu sefer sadece Kalkandelen'e değil Gostivar ve Tearçe'ye de yerleşmişlerdi.²¹

1455 yılındaki kayıtlara göre 248 haneden 60'ı Müslüman olarak kaydedilmiştir. Değişik yıllarda yapılmış tahrirlerdeki nüfus sayısındaki değişim oranları bize aynı zamanda yürütülmekte olan sistematik iskan siyaseti hakkında bilgi vermektedir.²² Şöyle ki 1455, 1529 ve 1544 tarihli tahrirlerde fazla bir hareketlilik görülmezken 1569 tarihli tahrirde Müslüman nüfusu ile ilgili hatırı sayılır bir yükselme olmuştur ki bu da XVI. yüzyıl ortalarındaki göçmen yerleşimine işaret etmektedir. Başlangıçta yerli halktan İslam dinine yoğun bir geçiş görülmemiştir.²³ Ancak bir süre sonra göçerler ile birlikte yerli halkın da İslam dinini kabul etmesi neticesinde nüfusun dörtte üçünü Müslüman unsurun oluşturduğu Kalkandelen, önemli bir merkez haline gelmiştir.²⁴

Üsküp fatihi olarak bilinen Paşa Yiğit Bey'in Üsküp Sancak Beyliğine tayin edilmesiyle birlikte Kalkandelen'e Üsküp'ün kazası statüsü verilir. Paşa Yiğit 1392-1414, İshak Bey, İsa Bey ve Turhan Bey sırayla burada Sancak Beyliği yapmışlardır. XV yüzyıl sonu XVI. yüzyılın ortalarına kadar 50 sene gibi bir süre Kalkandelen yarı özerk bir statü ile Kuklin Bey tarafından yönetilmiştir. Fethedilmiş olan bölgelerin ellerinden çıkmamaları için onları kuvvetlendirmeye ihtimam gösteren uç beylerin imara önem vermeleri şehirlerin bu dönemde hızla gelişmelerini sağlamıştır.²⁵

¹⁷ Ömer L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Olarak Sürgünler", *İFM* 13 (1951-1952), 60.

¹⁸ Yunus Uğur, "Şehirler ve Şehirleşme", *Osmanlı İmparatorluğunda Çevre ve Şehir*, T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı (Aralık 2015), 306.

¹⁹ İbâşi, "Balkanlar'da Osmanlı Hâkimiyeti ve İskân Siyaseti", *Türkler*, 9 (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları 2002), 286.

²⁰ İbn-i Kemal'in *Tevârih-i Âl-i Osman* başlıklı eserinden naklen Mehmet İbâşi, "The Kaza of Kalkandelen (Tetovo) (1455-1569)", 19.

²¹ Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*, 29.

²² Tahrir kayıtları için bkz: İbâşi, "The Kaza of Kalkandelen (Tetovo) (1455-1569)", 21.

²³ XVI. yüzyılın ilk yarısında yerli halktan İslamiyeti kabul edenlerin sayısı çoğunluğunu feodal kesimin oluşturduğu nüfusun %2'sini geçmemektedir. Ancak aynı yüzyıl boyunca İslam dininin yayılışı hızla devam etmiştir ve XVII. yüzyıl ortalarında Arnavutlardan nüfusunun üçte ikisi gibi yüksek bir oran bu yeni dini kabul etmiş bulunmaktadır. Bkz: Ali Hadri, *Historia e Popullit Shqiptar* (Prishtinë: 1973), 76.

²⁴ Aruçi, "Kalkandelen", 24/263; Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*, 61.

²⁵ Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*, 61.

Makedonya, *vilâyet-i selâse* şeklinde üç vilayete taksim edildiğinde Kalkandelen artık Üsküp kazası olmaktan çıkmış ve Prizren sancağına bağlı bir kaza olmuştur. Türk-Rus savaşlarında olağanüstü başarı gösteren Askeri Okulu mezunu Recep Şala Kalkandelen'e vali olarak tayin edildiğinde Kalkandelen'de Kalkandelen Paşalığını kurmuş ve birkaç nesil aynı aile Kalkandelen'in yönetiminde bulunmuşlardır.²⁶

3. Kalkandelen'de Günümüze Kadar Ulaşmış Osmanlı Eserlerinin Tarihi ve Bugünkü Durumu

Kalkandelen hakkında bilinenleri aktardıktan sonra bu bilgilerin ışığında günümüz Kalkandelen'de rastladığımız Osmanlı izleri taşıyan eserlerin tarihi ve hâlihazırdaki durumunu tespit etmeye çalışacağız.

Uç beylerinin fetihlerini sağlamlaştırması için iskan dışında imara da önem verdiklerini daha önce zikretmiştik. Paşa Yiğit Bey, İsa Bey, İshak Bey gibi kumandanlar kazanmış oldukları zaferlerin yanı sıra yapmış oldukları imarlarla da Balkanlar'da İslam Türk şehir merkezlerin oluşmasında önemli rol oynamışlardır. Üsküp ve Bosna serhaddinde kudretli bir uç beyi olarak faaliyet gösteren İsa Bey'in sancak beyi olarak sağladığı büyük gelirlerin bir bölümünü hayrata sarf ederek yaptırmış olduğu eserlerle Üsküp, Novi Pazar ve Saraybosna'nın kurulmasında önemli rol oynadığı bilinmektedir.²⁷ İmar faaliyetlerine yönetici kadronun veya aile fertlerinin vakıflar yoluyla öncülük ettiği gibi esnaf veya tüccardan imtiyaz sahibi ailelerin de bu türden hayır faaliyetlerinde yer aldığı görülmektedir.²⁸

Kalkandelen'de İshak Bey, İsa Bey gibi yönetici sınıfından olduğu gibi önde gelen ailelerin hayratlarıyla da yapılmış eserlere rastlanmaktadır. Şehirleşmenin önemli unsurlarından olan ibadethanelerin yanı sıra kale, köprü, hamam, imaret, su yolu inşası gibi örgütlenmiş sosyal yapının diğer unsurlarını da Kalkandelen'de görmek mümkün olmaktadır.

3.1. Kalkandelen Camileri

Müslüman göçmenlerin din ihtiyaçlarını karşılamak için olduğu kadar yerli halktan İslam'ı kabul edenlerin sayısının günden güne artması ibadethanelerin inşasını gerekli kılmaktaydı. İnşa edilen ibadethanelerin etrafına yerleşen halk yeni mahallelerin teşekkül etmesini sağlıyordu.²⁹ 1529 tarihli icmal defterlerinden aktarılan bilgiye göre Kalkandelen'de sözü edilen tarihte 1 cami, 5 mescit, 1 hamam ve 1 imaret bulunmaktaydı. Bu cami ve mescitlerde 1 imam, 5 hatip ve 4 müezzin olmak üzere 9 görevlinin vazife yaptığı bilgisi aktarılmaktadır.³⁰

Günümüze kadar ulaşabilmiş olan bu eserler fiziki yapılarıyla günümüz Kalkandelen'in bir Osmanlı şehri hüviyetini korumasında etkin oldukları gibi işlevsellikleriyle de kültür aktarımı sağlayıp o ruhun canlı kalmasını sağlamıştır. Çok eski tarihe dayandıkları her hallerinden belli olan bu eserlerin bazılarının tarihçesini bildiren belgelerin eksikliği bizi Kalkandelen Müftülüğü, cami mütevellî heyetleri, görevlileri ve toplumun önde gelen kişileri

²⁶ Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*, 61, vd.

²⁷ Enes Pelidiya – Feridun Emecen, "İsa Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002) 22/475.

²⁸ İlhan Şahin, "Şehir (Osmanlılar'da)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/447.

²⁹ Uğur, "Şehirleri ve Şehirleşme", 306.

³⁰ Konu ile ilgili bkz: İnbaşı, "Makedonya'da İslam Kültürü; Üsküp ve Kalkandelen Örneği", 146.

ile yapmış olduğumuz görüşmeler neticesinde elde ettiklerimiz ile yetinmemizi zorunlu kılmıştır.³¹

3.1.1. Gam Gam Camisi

Gam Gam Camisi, Kalkandelen’de yapılmış olan ilk cami olarak kaydedilmiştir.³² Cami, bugünkü Kalkandelen’in merkezine çok yakın bir yerde bulunmaktadır. Etrafında oluşan yerleşim birimi asırlarca Gam Gam mahallesi adıyla anılmıştır. Mahallenin başında, büyük bir kısmı Türkiye’ye göç etmiş olan Gam Gam ailesinin geride kalan fertleri ikamet etmeye devam etmektedirler.

Gam Gam Camii, 1463 yılında İshak Bey’in oğlu İsa Bey tarafından sancakbeyi olarak görev yaptığı dönemin sonuna doğru kendi imkanları ile inşa ettirmiş olduğu bir camidir. Birçok caminin inşasını bizzat denetleyerek takip eden İsa Bey, İstanbul’dan hocalar ve vaizler getirtmeyi de ihmal etmemiştir. Caminin bahçesinde bir medrese yaptırarak zamanın anlayışına uygun bir külliye meydana gelmesini sağlamıştır. Böylece Kalkandelen’de ilk medresenin yapılmasına katkıda bulunmuştur.³³

Cami binası, zaman içerisinde tadilat görmüş olsa da ilk inşa edilmiş hali ile yakın bir tarihe kadar (2009) faal bir şekilde varlık gösterebilmiştir. Beş asrı aşkın bir süre Müslüman yerli halka hizmet veren bu camide, Ali Rıza Efendi, Hafız Halid gibi zamanın kıymetli hocaları görev yapmış, talebe yetiştirmiştir. Daha büyük bir binaya sahip olma düşüncesiyle 2009 yılında camii binası yıktırılmış ve 2013 yılında yapımı tamamlanan yeni bir bina ile değiştirilmiştir.³⁴

Yeni bir binaya kavuşmuş olsa da günümüzde hala aynı isimle faaliyet göstermeye devam eden camide imam, müezzin ve muallim olmak üzere üç görevli bulunmaktadır. Binanın içerisinde kadınlara ve çocuklara yönelik temel dini eğitim verildiği bir mektep de yer almaktadır. Her sene Kalkandelen Müftülüğünün denetiminde yapılan sınavların neticesinde hak kazanan öğrencilere sertifika verildiği halka açık hatim merasimleri düzenlenmektedir.

Ayrıca cami binasının önünde abdest alma yeri olarak kullanılan bir şadırvan, solunda iki mezardan oluşan parmaklıklarla çevrili bir hazire ve arka bahçesinde de biri gasilhane diğeri lavabo olarak hizmet veren iki yapı daha yer almaktadır. Günümüzde cami, Kalkandelen Müftülüğüne bağlı olarak faaliyet göstermektedir.

3.1.2. Eski Cami

Üsküp Sancak Bey’i tarafından inşa ettirildiği sanılan bu eser en eski camilerden biridir.³⁵ Yerli halk ile yapmış olduğumuz konuşmalarda Camii’nin banisi olarak İshak Paşa’nın olduğu bilgisini aktarmış oldular. Bu da Eski Camii’nin Gam Gam Cami’sinden önce inşa edilmiş olması gerektiğini göstermektedir.

Şehir merkezinde yeni postanenin hemen arkasında inşa edilmiş olan cami, geniş ve yeşil bir avlunun ortasında yer almaktadır. Değişik zamanlarda tadilat görmüş olduğu belli olan

³¹ Konu ile ilgili görüşmüş olduğumuz Kalkandelen Arşivi Müdürü, Osmanlı’nın bölgeden çekilişi ile birlikte belgeleri de götürmüş olduğu ihtimali üzerinde durmasının yanı sıra 1960’lı yıllarda meydana gelen yangın esnasında belgelerin tamamının yandığını dolayısıyla arşivde söz konusu tarih öncesine dair herhangi bir belgeye rastlamanın mümkün olmadığını söyledi. Yangın öncesinde var olan belgelerin herhangi bir kaydı bulunmadığından yangın nedeniyle ziyan olan belgeler hakkında da bir fikir sahibi olmanın mümkün olmadığını ifade etti.

³² Aruçi, “Kalkandelen”, 24/263.

³³ Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*, 60; Aruçi, “Kalkandelen”, 24/263.

³⁴ Bkz: Resim No 3.

³⁵ Aruçi, “Kalkandelen”, 24/263.

bina, günümüzde de ibadethane olarak faaliyet göstermektedir. Son cemaat yerinin de harime eklenmiş olmasıyla birlikte binanın içerisinde ahşap sütunlar üstüne yerleşmiş mahfil ve bu mahfile çıkaran ahşap merdivenler de yer almaktadır. Mimari açıdan kayda değer bir özelliği olmasa da altı asrı aşkın bir geçmişe şahitlik eden ve toplumun irşadında hizmet veren bu yapının toplumsal ve kültürel ağırlığını inkar edemeyiz. En zor dönemlerde dahi nice fedakarlıkları üstlenerek bu camide hizmet etmiş Hafız Yümni Efendi, Hafız Kurra Muhammed Efendi Yümni, Hafız Abdülfettah Efendi Selim, Abdürrahim Efendi, İbrahim Efendi Şerif ve 2013 yılında kaybettiğimiz Türk tavrıyla okuyan güzel sesli müezzin Hacı Emin Efendi Şerif de bulunmaktadır.

Yakın bir tarihte yol kenarındaki eski mektep binası yıktırılıp caminin önünün açılması sağlanmıştır. Cami bahçesinin sağ tarafında çocuklara temel dini eğitim vermek üzere 2012 yılında inşa edilmiş olan bir mektep yer almaktadır. Söz konusu binada haftanın beş günü çocuklara temel dini eğitim verilmektedir. Her sene Kalkandelen Müftülüğünün denetiminde yapılan sınavların neticesinde hak kazanan öğrencilere sertifika verildiği halka açık hatim merasimleri düzenlenmektedir.

Caminin bahçesindeki diğer binalarda uzun bir süre Kalkandelen Müftülüğü bulunuyordu. Daha sonra Paçikeva bölgesine taşınmış olan bu birim yerini 2004 yılından itibaren faaliyete geçen Üsküp İsa Bey Medresesi'ne bağlı Kalkandelen Kız Şubesi'ne bırakmıştır. Bir hayli eski ve küçük olan bu binanın yerine 2009/2010 yılları arasında İstanbullu bir hayırseverin katkılarıyla okul, yeni binasına kavuşmuş oldu. Yine caminin yan tarafında bir gasilhane ve abdest alma yeri de bulunmaktadır. Günümüzde cami, Kalkandelen Müftülüğüne bağlı olarak faaliyet göstermektedir.³⁶

3.1.3. Yukarı Çarşı Camii

Yukarı Çarşı Camii adından da anlaşılacağı üzere Yukarı Çarşı'da bulunmaktadır. Çarşıyı ikiye bölen Köpük deresinin sol tarafında yer alan bu cami de günümüze kadar ulaşabilmiş eski camilerin arasında yer almaktadır. XV. yüzyıl sonu XVI. yüzyıl başlarında Kuklin Bey³⁷ tarafından yaptırılmış olduğu bilinmektedir.³⁸

Kesintisiz faaliyet gösteren cami, 1814–1816 yıllarında onarılmış ve bazı ilaveler yapılmıştır. Söz konusu tarihte yapılmış olan müdahaleler hakkında tam olarak bilgi sahibi olamasak da son cemaat yerinin önünü kapatma suretiyle harime eklendiğini böylece caminin içerisinde daha da genişlemesine olanak sağlandığını görmek mümkün olmaktadır. Caminin içerisinde ahşap sütunlar üstünde yükselen bir mahfil bulunmaktadır. Yukarı Çarşı Camii, eskiden beri kadınların da geldiği bir cami olduğu için mahfil kısmı bilhassa Ramazan ayı boyunca genellikle kadınlar için tahsis edilmektedir. Minber, mihrap ve ahşap kürsüsü, zaman içerisinde yapılmış tadilatlarla bugünkü şeklini almıştır. Benimde on sene boyunca görev yaptığım bu cami, aynı zamanda yakın dönemlerde kimlik mücadelesi vermiş, irşadıyla halka umut olmuş, efendiliğiyle ve vakarı ile örnek olmayı başarmış Hafız Taceddin Efendi Şehabi ile Molla Garip Efendi'nin de görev yapmış olduğu bir camidir.

Yukarı Çarşı Camii'nde cami binası dışında yakın tarih dönemlerine kadar faaliyet gösteren medrese bulunmaktaydı. Yukarı Çarşı Camii Medresesi olarak bilinen bu medresede,

³⁶ Bkz: Resim No 4.

³⁷ Yaklaşık 50 sene gibi bir süre Kalkandelen yönetiminde bulunmuş Buharalı Mehmet Bey. Ayrıca meşhur Jelina Köprüsünün de banisi olarak bilinmektedir.

³⁸ Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*, 61.

Süleyman Efendi Şehabi, Kamil Efendi Reka ve Bedaet Efendi Yusuf gibi son dönem Osmanlı alimleri ders vermiştir. Zamanın önemli ilim mahfillerinden olan bu kurum, sonraki dönemlerde Kalkandelen ve civarında hizmet edecek nice alimin yetişmesine vesile olmuştur.

Yakın bir tarihte yine onarım gören cami binası, günümüzde de hala faaliyet göstermeye devam etmektedir. Cami binasının önünde çok eski olduğu belli olan mermer taşlı bir şadırvan yer almaktadır. Sol tarafında da musalla taşı bulunmaktadır. Caminin bahçesinde, sağ tarafında hazire ve ilerisinde de abdest alma alanı olarak kullanılan çeşmelerle çevrili örtülü bir alan yer almaktadır. Yine caminin bahçesinde sağ tarafında yola bakan altı dükkân üstü de mektep olarak planlanmış üç odalı bir bina daha bulunmaktadır. Söz konusu binada haftanın beş günü çocuklara temel dini eğitim verilmektedir. Her sene Kalkandelen Müftülüğünün denetiminde yapılan sınavların neticesinde hak kazanan öğrencilere sertifika verildiği halka açık hatim merasimleri düzenlenmektedir.

Kalkandelen Müftülüğüne bağlı olarak faaliyet gösteren camide bir imam, bir müezzin ve bir muallim olmak üzere üç hizmetli görev yapmaktadır.³⁹

2.1.4. Küçük Cami (Muharremçe)

Kalkandelen'deki eski camilerden biri olan bu cami, Yukarı Çarşı'da yer almaktadır. Çarşı'yı ikiye bölen Köpük nehrinin sağ tarafında mahallelerin arasında Baleza Çeşmesi'nin az ilerisinde yer alan cami, halk arasında daha çok Muharremçe adıyla anılmaktadır. Yapımı veya banisi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız bu cami binası ilk hali ile yakın zamana kadar varlık gösterebilmiştir. Tek katlı kerpiçten olan binanın ön kısmında mahfile çıkmaya yarayan ahşap merdivenler uzanmaktaydı. Bir hayli haraplanmış olan yapının yerinde günümüzde çok daha büyük yeni bir bina bulunmaktadır. Yerliler arasında Küçük Camii olarak bilirse de halkın arasında daha çok "Muharremçe" adıyla meşhur olmuştur.⁴⁰

Cami binasının hemen bitişiğinde mektep olarak faaliyet gösteren bir bina daha bulunmaktadır. Söz konusu mektepte, haftanın beş günü çocuklara temel dini eğitim verilmektedir. Kalkandelen Müftülüğünün denetiminde yılda bir kere yapılan sınavların neticesinde hak kazanan öğrencilere sertifika verildiği halka açık hatim merasimleri de düzenlenmektedir. Ayrıca Muharremçe Camii'nde her gün duasının ikindi namazında yapıldığı bir hatim indirilmeye devam edilmektedir. Kalkandelen Müftülüğüne bağlı olarak hizmet veren camide bir imam, bir müezzin ve bir muallim olmak üzere üç görevli bulunmaktadır.

3.1.5. Saat Camii

Yapımı eski tarihlere dayanmaktadır. Haziresindeki 1502 ve 1547 tarihlerini taşıyan mezar kitabeleri eskiliğine şahadet etmektedir. Yakın bir zamanda ahiret alemine göçmüş olan eski imamlarından Hafız Salih'in aktarmış olduğu bilgilere göre Saat Camii, Üsküp Kurşunlu Han'ın banisi olarak da bilinen Muslihuddin Abdülgani tarafından yaptırılmıştır.⁴¹ Zaten bahçedeki mezar taşlarından, kabirlerden birinin Muslihuddin Abdülgani'nin eşine ait olduğu anlaşılmaktadır.

Saat Camii, şehir merkezine çok yakın bir yere yerleşmiş bir ibadethanedir. Etrafına uzanan mahalle halen Saat Mahallesi adıyla anılmaktadır. Şehir merkezini ortaya alacak şekilde Gam Gam Camisi ve Eski Cami ile birlikte üçgen çizerek devamında aynı isimleri taşıyan

³⁹ Bkz: Resim No 6.

⁴⁰ Bkz: Resim No 5.

⁴¹ Arslani, *Tetova Nê Dosjen e Kohës*, 260.

mahallelerin de uzanmış olmaları bu eserlerin rastgele yerlere inşa edilmediği, planlı bir yapılanma sonucu kurulduğunun göstergesi olmaktadır.

Caminin batısında 1933 yılına kadar varlık gösteren Bizans döneminden kalma bir saat kulesi bulunmaktaydı ki, caminin isminin de oradan geldiği tahmin edilmektedir. Saat Kule'nin yanında bir medrese ve karşı hizasında da bir misafirhane ile tam bir külliye görünümünü arz eden bu yapıdan 1926 yılında medrese binası daha sonraki dönemde ise Saat Kule yıkılmıştır. 1960'larda cami binasının yıkımı için karar çıkmış olsa da cemaatin direnmesi ve diplomasisi sayesinde bu yapı yıkımdan kurtarılmıştır.⁴²

Zaman içerisinde tadilat görmüş olan cami binası, ilk haliyle günümüzde de hizmet vermeye devam etmektedir.⁴³ Cam mekânlarla sarılmış olan son cemaat yeri binanın genişlemesine yardımcı olmuştur. Tek katlı kare planlı olarak planlanmış olan yapının içerisinde ahşap sütunlar üzerinde yükselen bir mahfil bulunmaktadır. İçerden ve dışarıdan olmak üzere mahfile ulaşmayı sağlayan iki çift ahşap merdiven bulunmaktadır. Binanın hemen sol tarafında mektep olarak faaliyet gösteren küçük iki katlı bir yapı bulunmaktadır. Söz konusu binada, haftanın beş günü çocuklara temel dini eğitim verilmektedir. Her sene Kalkandelen Müftülüğünün denetiminde yapılan sınavların neticesinde hak kazanan öğrencilere sertifika verildiği halka açık hatim merasimleri düzenlenmektedir. Ayrıca Saat Camii'nde her gün duasının yapıldığı bir hatim de okunmaktadır. Kalkandelen halkının muhafazası için okunmakta olan bu hatim geleneği uzun yıllar boyunca Çarşı Camii'nde uygulanma bulmuş bir gelenektir. Ancak 1965 yılında Çarşı Camii'nin yıkılması ile birlikte bu gelenek Saat Cami'si tarafından devam ettirilmektedir.⁴⁴

Kalkandelen Müftülüğüne bağlı olarak hizmet veren camide bir imam bir müezzin ve bir muallim olmak üzere üç görevli vazife yapmaktadır.

3.1.6. Çarşı Camii

Tupan Camii ismi ile de bilinen bu cami, Kalkandelen'in tam merkezinde yer alıyormuş. XVI. yüzyılda inşa edilmiş olduğu tahmin edilen cami, merkez camii vasfıyla Kalkandelen'in en büyük camisi konumundaymış.⁴⁵ Diğer tarihi eserler bir şekilde dönemin acımasızlığından kendini koruyabilmiş ise de Çarşı Camii maalesef 1965 yılında yönetim tarafından yıkılmıştır. Günümüzde camiden boşalmış olan yer, sonradan inşa edilmiş olan Kültür Merkezi'nin parkı olarak planlanmıştır. Son dönemlerde siyasilerin aynı yerde tekrardan bir camii inşa etme vadi olmuştur. Ancak bunun gerçekleştirilme imkanının olup olmadığını zaman gösterecektir.

3.1.7. Alaca Camii

Günümüzde Kalkandelen'in sembolü haline gelen bu cami en değerli tarih eserlerinden biridir. Dış cephesindeki renkli dekorasyonundan dolayı bu ismi alan cami, XVII. yüzyıl sonlarında şehri kaplayan yangıda hasar gören binanın onarılmasında ve Kalkandelen halkına tekrar kazandırılmasında büyük rolü bulunan Abdürrahman Paşa'ya ithafen Paşa Camii ismi ile de anılmaktadır. Köpük nehrinin sağ tarafında kurulmuş olan yapı uzun minaresi, türbesi, çeşmesi ve kendine has dekoratif yapısı ile temayüz etmektedir.⁴⁶

⁴² Arslani, Tetova Në Dosjen e Kohës, 259-260.

⁴³ Resim No 7.

⁴⁴ Arslani, Tetova Në Dosjen e Kohës, 261.

⁴⁵ Resim No 8.

⁴⁶ Abas Jahja – Abas İslami, Monumentet Kulturo-Fetare İslame Ne Maqedoni (Shkup: Bashkesia Fetare İslame e Maqedonise, 2014),107-110.

Göz kamaştırıcı bir güzelliğe sahip olan cami, dünyadaki nadir örneklerden biri olarak alışagelmış camilerden çok farklıdır.⁴⁷ Bir sanat harikası olarak nitelendirilen bu eserin yalnız iç duvarları değil dış duvarları da hiç boşluk kalmayacak şekilde rengarenk süslerle donatılmıştır. Caminin dış cepheleri dörtgen şeklinde renkli kalem işleriyle işlenmiştir.⁴⁸ İç dekorasyonda ise, Osmanlı dönemi şehir manzaraları yer almaktadır. Duvarlar, şehir ve manzara tasvirleri, barok-rokoko süslemeler, hat ve bitkisel motifler ile bezenmiştir.⁴⁹

Alaca Camii kare planlı bir yapı olarak planlanmıştır. Giriş bölümünde üç tarafı açık, üstü mahfil bölümüyle kapalı son cemaat yeri bulunmaktadır. Mahfil, yarım küre şeklindeki üç balkon ile harime açılmaktadır. Beyaz mermerden yapılmış olan mihrap ve minber, zengin dekorasyonla bezenmiştir.⁵⁰ Kiremit kaplı çatı ile örtülü olan cami, bu haliyle daha çok klasik ev mimarisinde kullanılmakta olan çatı tipine sahiptir. Bahçe, türbe, hazire ve şadırvanı de içine alacak şekilde duvarlarla örülmüştür. Caminin sağ tarafında, XV. yüzyılda inşa edilen camiye ait, oyulmuş taştan klasik bir minare vardır. Bugünkü yapı ise, tüm özellikleriyle beraber Osmanlı barok ve neoklasik stilinin bir karışımıdır. Bu üslup daha çok eski şehir ev mimarisinde görülmektedir.⁵¹

Cami, Anadolu'dan göç etmiş olan Hurşide ve Mensure Hanım isminde iki kardeş tarafından 1495 senesinde yaptırılmıştır. Caminin bahçesinde sekizgen bir türbede medfun olan kardeşlerden Hurşide Hanım'ın dul olduğu, Mensure Hanım'ın da hiç evlenmediği ve çeyiz paralarıyla bu camiyi yaptırdıkları rivayet edilmektedir. Zaman içerisinde ve bilhassa XVII. yüzyıldaki büyük yangın nedeniyle harap olan cami, XIX. yüzyılda Abdürrahman Paşa tarafından onarılmıştır. Bugün Paşa Camii olarak da anılan Alaca Camii'nin Kalkandelen'e Abdürrahman Paşa'nın hediyesidir denebilir. Kendi nezaretinde yürütmüş olduğu onarım işinde çok titiz davranarak bütün süslerin, arabesklerin olduğu gibi yenilenmesini sağlamıştır. İç ve dış süslerin yapılışında tamamen doğal malzemenin kullanılmış olması günümüze dek kalmasını sağlamıştır. Rivayetlere göre boyaların hazırlanmasında yüzbinlerce yumurta sarısı kullanılmıştır. Ayrıca yeni bir minare eklenerek ve minber kısmına el işi süslemeler yaptırılarak ilavelerde bulunulmuştur. Cami bahçesindeki mermer türbe ve şadırvan da yine Abdürrahman Paşa tarafından yaptırılmıştır. Söz konusu şadırvan sadece abdest alma yeri olarak değil zamanında civar bölgede yaşayan halkın su ihtiyacını temin eden önemli bir yapı olmuştur.⁵²

3.2 Kalkandelen Tekkeleri

Osmanlı'nın Balkanları fethinde ve Türk İslam kültürünün yerleşmesinde dervişlerin rolü büyüktür. Bir *İslam şövalyesi ve misyoneri* olarak kabul edilen, Gaziyân-ı Rûm, Ahiyân-ı Rûm, Abdalân-ı Rûm ve Bâciyân-ı Rûm olarak isimlendirilmiş olan dervişler, bazen fetih askerlerine eşlik ederek bazen de kendi başına ıssız yerlerde veya geniş arazilerde tekke veya zaviyelerini kurup yerleşmekteydiler. *Bir asker gibi savaşabilen, bir köylü gibi de çalışabilen* bu dervişler, ziraat veya çevrenin müsait olduğu başka mesleklerle uğraşarak maddi kalkınmada katkıları olduğu gibi, çevre halk ile de yakın ilişki kurarak halkı yeni kültüre ve inanca ısındırmaktaydılar.⁵³

⁴⁷ Resim No 9.

⁴⁸ Resim No 10.

⁴⁹ Jahja – İslami, *Monumentet Kulturo-Fetare İslame Ne Maqedoni*, 107; Resim No 11.

⁵⁰ Resim no 12.

⁵¹ Behicüdin Şehapi, *İslam birliği ve Kuruluşları* (Üsküp: 1997), 54.

⁵² Jahja–İslami, *Monumentet Kulturo-Fetare İslame Ne Maqedoni*,107-110; Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*, 37-40.

⁵³ Ömer L. Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Kolonizatör Türk Dervişleri”, *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 35 vd.

Bu haliyle tarikatlar, Kalkandelen'in sadece dinî değil siyasi, kültürel ve iktisadi hayatında önem rol oynamışlardı. Kalkandelen'de Rufai, Nakşibendi ve Bektaşî tarikatları yayılmıştır. Rufailiğin bariz izlerine rastlamasak da Nakşibendilik epey yaygın olan bir tarikat olarak karşımıza çıkmaktadır. Sünni anlayışın hâkim olduğu Nakşibendilik tarikatı, Bektaşîliğin zayıflamasıyla yaygınlaşmaya başlamıştır. Zikirlerini önceden bir Bektaşî Tekkesi olan Yarar Baba tekkesinde yürütmekteydiler ancak 1912 yılından sonra Sırp yönetimi bu tekkeyi Nakşilerin elinden alarak sahiplenen bazı gayrimüslimlere vermiştir. Nakşibendiler de bundan sonra zikirlerini bugün “Ştîpska” diye anılan mahalledeki bir evde devam etmişlerdir.

Kalkandelen'deki en etkin tarikat Bektaşîliktir. Bektaşîliği Kalkandelen'e taşıyan Sersem Ali Baba'dır. Rivayetlere göre Sultan Süleyman'ın sadrazamı iken derviş olarak azlini isteyince Sultan, “*Gidipte Sersem mi olacaksın*” demesiyle ona bu isim verilmiştir. Bir diğer rivayete göre ise Sultan Süleyman'ın eşi Mahidevran'ın ağabeyi olan Sersem Ali Baba Dimetoka'da görev yapıyordu. Ancak, Mahidevran'ın gözden düşürülmesiyle birlikte ağabeyi de 1538 yılında Dimetoka dergâhından Kalkandelen'e sürülür.⁵⁴

3.2.1. Harabati Baba Tekkesi

Kalkandelen'e göç eden Sersem Ali Baba, şehrin Güneybatısında geniş ve boş bir araziye yerleşmiştir. Çevresinin vakıflarla donatılmış olduğu bu bölgede büyük bir dergâh inşa etmeye başlayan Sersem Ali Baba, 1551 senesinin başlarına doğru yapının inşasını tamamlamıştır. Dimetoka'da Baba unvanını elde eden Sersem Ali Baba, oradan getirmiş olduğu dervişleriyle birlikte bir yandan İslam dinini yayılması için çalışırken diğer taraftan geniş araziye işleyerek kışın kıtlık çeken fakir halka erzak ve yiyecek yardımında bulunarak halkın gönlünün hem yeni dine hem de efendilerine ısınmasını sağlamıştır. Sersem Ali Baba'dan sonra, tekkeyi canlandıran hatta ikinci banisi olarak kabul edilip ismini de kendisinden aldığı Harabati Baba (ö. 1194/1780) bu görevi devam etmiştir.⁵⁵

22 bin metrekare genişliğinde bir arazide kurulmuş olan tekke, kalın ve yüksek duvarlarla çevrelenmiştir. Güney, Batı ve Doğu taraflarında büyük giriş kapıları yerleştirilmiştir. Bahçede selamlık binası, kışlık bina, yazlık köşk, harem bölümü, aşevi, hamam, kule, kiler, at ahırları, ambarlar ve tam ortasında 18 ahşap süslemeli sütun üzerinde üstü kapalı bir şadırvan bulunmaktadır.⁵⁶ Şadırvanın giriş kapısında “*Ya Mufettih 'ul-ebvab iftah lena hayre'l bab.*” yazılı kitabe bulunmaktadır.⁵⁷ İstanbul'da ölmüş olan Sersem Ali Baba'ya, Harabati Baba tarafından teberrüken yapılan bir makam vardır.⁵⁸

Tekke'de dergâh mürşitlerinin ve halkın önde gelenlerinin gömülmüş olduğu özel mezarlık da bulunmaktadır. Mezar kitabelerinden sırayla kimlerin mürşitlik yaptığını görmek mümkün olmaktadır. Ayrıca şehrin önde gelenleri de buraya gömülürdü. Kalkandelen'de yöneticilik yapmış olan ve 1822 yılında vefat etmiş Recep Paşa'nın da kabri bir odada tek başına bulunmaktadır.⁵⁹

Tekke, halk tarafından görmüş olduğu iltifat neticesinde kısa bir süre sonra bölgenin en zengin tekkesi haline gelir. Recep Paşa ve oğlu Abdürrahman Paşa, dergâha çok sayıda arazi

⁵⁴ Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*, 48-49.

⁵⁵ F. W. Hasluck, *Bektaşîlik Tedkikleri*, (trc. Ragıp Hulusi), İstanbul 81,82; Muhammed Aruçi, “Harabati Baba Tekkesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları) 16/69-71; Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*,50.

⁵⁶ Bkz: Resim No 13, 14, 15, 16, 17.

⁵⁷ Resim No 14.

⁵⁸ Jahja - İslami, *Monumentet Kulturo-Fetare Islame Ne Maqedoni*, 115.

⁵⁹ Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*,53.

ve çiftlik hibe etmişlerdir. Bilhassa Abdürrahman Paşa, yapmış olduğu onarım ve tamiratla tekkenin günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır. Bu dönemlerde artık Paşalar sülalesi tekkenin sahipleri olarak görülür.⁶⁰ Bektaşiliğin eskisi gibi rağbet görmemesinden dolayı tarikatın akibetinden endişelenen Recep Paşa vasiyetinde, bir varisin kalmaması durumunda tekkenin mirasçısı olarak Dimetoka dergâhını tayin etmiştir.⁶¹

Gerek halkın Bektaşiliğe olan ilgisizliği gerekse dönemin hususiyetleri tekkenin 1945 yılına kadar terkedilmiş, 1945 yılında ise tamamen kapatılması ile sonuçlanmıştır. 1967 yılında dönemin yeni hakimleri tarafından restorasyonu başlatılmış olan çalışmalar, 1971 yılında tamamlanmış ve komünizm dönemindeki güçlü bir tekstil fabrikasının himayesinde turistik tesis olarak kullanılmaya başlanmıştır. 1994 yılında Bektaşi dervişleri tekkenin bir bölümüne yerleşmişlerdir. 2001 yılında meydana gelen iç huzursuzluklarda ateş hattının tam ortasında bulunan bu eser, fazla zarar görmeden kuruluş amacına uygun fonksiyon edebilecek yapısına kavuşmuştur. Günümüzde Harabati Baba Tekkesi bir kültür eseri olarak kanunun muhafazası altında bulunmaktadır.

3.2.2. Yarar Baba Tekkesi

Poroy köyünde kurulmuş olan bu Bektaşi tekkesi de halk tarafından büyük iltifat görmüştü. Ancak XVIII. yüzyıldan sonra Bektaşiliğin eski nüfuzunu kaybetmesi nedeniyle tekke, mülkleriyle birlikte Nakşibendilere devredilmiştir. Osmanlı'nın bölgeyi terk etmesiyle birlikte bazı gayrimüslimler bu mülklerde hak iddia ettiklerinden tekke binası Sırp yönetim tarafından gayrimüslimlerin tasarrufuna bırakılmıştır.⁶²

3.2.3. Koyun Baba Tekkesi

Koyun Baba Tekkesi, Kalkandelen'in batısında, Şar dağı yolu üzerindeki Şipkovitsa köyü yakınlarında bulunan bir Bektaşi tekkesidir. Tekke, eski dönemlerde atlarla yolculuk yapıldığı ve Prizren'e gitmek için kullanılan bir yol üzerinde bulunmaktadır. Zamanının Prizren yolu üzerinde yer alan bu tekkenin yanında en az beş yüz sene eski olduğu tahmin edilen Koyun Baba mezarı bulunmaktadır. Eskiden bu yolu kullanan yolcuların hem Koyun Baba mezarını ziyaret ettikleri hem de tekkenin yol tarafında bulunan penceresine mezarın bakımı için para bıraktıkları rivayet edilir. Ancak günümüzde türbe ve tekke bakımsız bir halde terkedilmiş görünmektedir.⁶³

3.2.4. Nakşibendi Tekkesi

Bektaşiliğin zayıflamasıyla birlikte Kalkandelen'de Nakşibendiliğin yaygınlaştığı görülmektedir. Başlangıçta zikirlerini Poroy köyündeki Yarar Baba Tekkesi'nde icra eden Nakşibendiler, tekkenin ellerinden alınmasıyla birlikte zikirlerini Kalkandelen'deki Nakşibendi dergâhında icra etmeye devam ettiler. Bu dergâh, Köpük nehrinin sağ tarafında kalan Yukarı Çarşı'nın 250 metre ilerisinde günümüzde "Ştipska" adıyla bilinen mahallede yer almaktaydı. Şeyh Mustafa ve en son şeyh olarak bilinen Şeyh Hüseyin bu dergâhın tanınmış şeyhleri arasında yer almaktadırlar.⁶⁴

3.2. Kalkandelen Köprüleri

⁶⁰ Ali Vishko, *Harabati Teqe e Tetoves Dhe Veprimtaria ne te ne Periudhën e Kaluar* (Tetovë: 1997),75.

⁶¹ Nadi Bilmenoğlu'nun vermiş olduğu bilgiye göre söz konusu vasiyetname ailenin arşivindeki belgeler arasında bulunmaktadır. Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*,57.

⁶² Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*,45.

⁶³ Bir Şipkovitsa köylüsünün ifadeleri doğrultusunda aktarılmıştır.

⁶⁴ Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*, 45;Arslani, *Tetova Në Dosjen e Kohës*, 43.

Ulaşım, şehirleşmenin önemli bir unsuru olmaktadır. Kalkandelen gibi ortadan nehir ile bölünen bir şehirde şehrin iki tarafını birleştirecek, ulaşımı kolaylaştıracak köprülerin inşası ayrı bir önem taşımaktadır. Osmanlı döneminde Kalkandelen’de Yukarı Çarşı’dan şehrin bitimine işaret eden demiryoluna kadar inşa edilmiş olan dört köprü bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Paşa Camii yakınlarında Cami ile hamamı bağlayan köprüdür. Köprü, 1821 yılında Abdürrahman Paşa tarafından inşa edilmiştir. Uzun süre halkın kullanımında olan köprü, 1934 yılında yıktırılmış yerine yeni ve daha geniş bir köprü yapılmıştır.⁶⁵

İkinci köprü Yukarı Çarşı’nın her iki tarafını bağlayan bir köprüydü. Hasan Paşa tarafından yapılmış olan bu köprü Top Köprüsü adı ile anılmaktaydı. Ancak sel ve dere taşması gibi doğal afetler bu köprünün günümüze ulaşmasını engellemiştir. Şar dağının yüksek tepelerinden sert bir inişle inen Köpük deresi, yağışların artması nedeniyle zaman zaman etrafındaki her şeyi süpürür şekilde taşar. Tekrar eden taşkınlar köprünün zayıflaması ve neticede yıkımını sağlamıştır. Bir süre sonra aynı yerde yeni bir köprü yapılmıştır.⁶⁶

Eski tıp lisesinin yanında yer alan Kazazlar Köprüsü⁶⁷ de Recep Paşa tarafından Kalkandelen’e hediye edilmiş bir köprüdür. Doğal afetlerden zarar gören diğer köprüler gibi bu köprü de 1979 yılındaki derenin taşması sonucu yaşanan sel neticesinde yıkılmıştır. Yakın zamana kadar yerine yapılmış olan demir köprü ancak yayaların kullanabileceği bir köprüydü. Şimdi ise araçların da kullanımına açılacak şekilde yeniden inşa edilmiştir.⁶⁸

Osmanlı zamanından yapılmış ve günümüze kadar ulaşabilmiş tek köprü Tabakhane köprüsüdür.⁶⁹

3.3. Kalkandelen Hamamı

Bir şehirleşme göstergesi olarak inşa edilen mamurelerin arasında hamamlar da yer almaktadır. Alaca Camii ile birlikte bir külliye oluşturacak şekilde inşa edilen Kalkandelen Hamamı, Alaca Camii’nin banilerinden Measure Hanım tarafından yaptırılmıştır. Alaca Camii’nin solunda hemen nehrin öbür tarafında kurulmuş bir yapı olarak, XIX. yüzyılda Abdürrahman Paşa tarafından onararak günümüze kadar gelebilmiştir.⁷⁰ Günümüzde sanat galerisi olarak kullanılmakta olan ve değişik kültürel faaliyetlere ev sahipliği yapmaya devam eden bu fiziki yapısından hiçbir şey kaybetmeden geçmişe şahitlik yapmaya devam etmektedir.⁷¹

3.4. Kalkandelen Kalesi

Varlığı Osmanlı öncesine dayanan şehirlerde bir kalenin var olması hemen hemen bütün Osmanlı şehirlerinin ortak özelliğini oluşturmaktadır.⁷² Kalkandelen Kale’si de, Kalkandelen’e Abdürrahman Paşa tarafından hediye edilmiş eserlerden biridir. Baltepe’nin tepesinde şehri tepeden izler bir vaziyette duran Kalkandelen Kale’sinin inşaatı 1797 senesinde Koca Recep Paşa tarafından başlatılmıştır. Aslında Kale, önceden var olan bir kalenin yerine yükseltilmiştir. Recep Paşa kaleyi bu eski temeller üzerinde yükseltmeyi planlamıştı. Ancak mali durumu buna müsait olmadığından yarıda kesmek zorunda kalmıştı. 1822 senesinde Kalkandelen Paşalığı’na

⁶⁵ Arslani, *Tetova Në Dosjen e Kohës*, 283.

⁶⁶ Arslani, *Tetova Në Dosjen e Kohës*, 283.

⁶⁷ Resim No: 18, 19.

⁶⁸ Arslani, *Tetova Në Dosjen e Kohës*, 284.

⁶⁹ Arslani, *Tetova Në Dosjen e Kohës*, 285.

⁷⁰ Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*, 38.

⁷¹ Resim No 20.

⁷² Şahin, “Şehir”, 446.

geçen oğlu Abdürrahman Paşa, kalenin inşaatını devam ettirmiş ve 1842 yılında tamamen kendi imkanlarıyla tamamlamıştır.⁷³

Toplumsal hafızada geniş bir yer tutan, hatta zaman zaman efsaneleşmiş bir hal alan kale ile ilgili birbirine benzeyen anlatımlardan biz, Nadi Bilmenoğlu'nun eserinde betimlemiş olduğu şekliyle aktarmakla iktifa edeceğiz:

110.000 metrekarelik bir alanı kapsayan bu kale, 4 metre kalınlığında mermerden duvarlarla çevrilmiş biri Güneydoğu, biri Kuzeydoğu olmak üzere demirden iki büyük giriş kapısı, Güney kısmında muhteşem bir saray, Güneydoğu kapısı yakınlarında bütün kulede bulunanlar için yemek hazırlanabilecek kapasitede bir mutfak, saray ile mutfak arasında derin bir su kuyusunun yaptırılıp tamamlanması için binlerce kişi yirmi sene çalıştırılmıştı. Dıştan ve içten gelebilecek tehlikelere karşı veya muhtemel askeri bir kuşatma neticesinde, kalede bulunanların tahliyesi ve Kalkandelen'deki konaklar ile irtibatı devam ettirmek için kullanabilecekleri, biri Köpük deresine, biri Lahça köyüne, biri de doğrudan doğruya Paşanın şehirdeki konaklarının bahçesine bağlanan üç gizli tünel de yaptırılmıştı. Tüneler faytonla geçilebilecek genişliğinde olduklarından Paşalar yazın aileleriyle birlikte şehirden bu tünel vasıtasıyla bir mesire yeri de olan Kale'ye faytonla gittiği rivayet edilmektedir.

Kalenin su ihtiyacı, Şar dağlarındaki kaynaklardan boru vasıtasıyla getirilen su ve inşa edilen çeşme vasıtasıyla karşılanmıştır.⁷⁴ Bugün kale, bakımsızlıktan tamamen harap olmuş vaziyettedir. Güzel havası ve yeşilliğinden dolayı halk tarafından bir mesire yeri olarak ziyaret edilmektedir.⁷⁵

3.5. Suyolu İnşası ve Çeşmeler

İslam dini, yayılmış olduğu bölgelerde suyu önemseyen bir medeniyetin inşa edilmesine vesile olmuştu. Osmanlı da, fethetmiş olduğu bölgelerde halkın su ihtiyacını karşılamak için suyolları ve tesislerinin inşasını önemsemiştir. Şar dağının eteğinde kurulmuş olan Kalkandelen'in halkına içme suyu tedarik etmek için elbette ki dağın zengin ve berrak suyundan yararlanılacaktı. Şehirleşmenin önemli bir unsuru olan halkın su ihtiyacını karşılama hizmeti yine yönetici sınıfı ile imtiyaz sahibi esnaf ve tüccar aileler tarafından üstlenilmekteydi. Kalkandelen halkının içme suyuna kavuşmasında Kalkandelen Paşalığının başında bulunan Koca Recep Paşa'nın büyük emeği vardır. Açtırmış olduğu kanallarla Şar dağının tepelerinde kaynayan berrak suyun Kalkandelen halkına ulaşmasını sağlamıştır.⁷⁶

Yukarı Çarşı'daki Baleza Çeşmesi de bu tür faaliyetlere örneklik teşkil edecek tarihi bir anıttır. Söz konusu çeşmenin yapılış nedeni, halk arasında yaygın olan şu rivayetle aktarılmaktadır. Baleza ailesinin önderi Feyzullah Baleza, Mora isyanını bastırmak üzere yola çıkan Kalkandelen Paşalığı alayında yer alan iki oğlunun şehit edilmesi üzerine teselliye hayır işlerine yoğunlaşmakta bulmuştu. Yukarı Çarşı ve tekke mahallesini içme suyuna kavuşturan Feyzullah Baleza'nın bu faaliyeti hayratlarından sadece birini oluşturmaktadır. Şar Dağı'nın doruklarındaki suyu halka ulaştırmak için su yolunun yanı sıra dört tane çeşme de inşa ettirmiştir. Çeşmelerden biri Harabati Baba Tekkesi'nde, diğeri tekke mahallesinde, üçüncüsü kendi evlerinin önünde ve dördüncüsü Baleza mahallesinin başında yer almaktaydı.⁷⁷

Baleza Çeşmesi adıyla günümüze kadar ulaşabilmiş olan çeşme, Baleza mahallesinin başındaki çeşmedir. Çeşme, 1821 yılında inşa edilmiştir. Yapı malzemesi olarak kullanılmış

⁷³ Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*, 69.

⁷⁴ Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*, 70-71.

⁷⁵ Resim no: 21.

⁷⁶ Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*, 67.

⁷⁷ Arslani, *Tetova Nê Dosjen e Kohës*, 97.

olan mermerlerin Suriye'den getirilmiş olduğu rivayet edilmektedir. Çeşmenin üzerinde bir kitabe de yer almaktadır:

*Sâhib'ül hayrât ve'l hasenât budur ki bu tekne Baleza Mehmet b Feyzullah rahmetullahi aleyhima – sene 1236 h.*⁷⁸

Çeşmenin mimari yönünün değerlendirilmesi uzmanlarına düşmektedir, ama günümüze kadar gelebilmiş olan çeşme bu şekliyle kültür mirasımızın tarihi bir anıtını temsil etmektedir.

3.6. Misafirhaneler

Şehirler büyüdükçe ticaret yerlerinin de beraberinde geliştiği bir ortamda ticaret yerleri için birtakım hizmetler veren yeni yapıların da ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılmıştır. Önemli bir ticaret merkezi olarak Kalkandelen, bütün civar bölgelerin alışveriş için bulunduğu önemli bir pazardı. İhtiyaçlarını temin etmek veya üretmiş olduğu malı satabilmek için civar kasabalardan veya dağ köylerinden Kalkandelen'e gelmiş olanların emniyet ve güven içerisinde ticaretlerini yapabilmeleri için de birtakım kolaylıkların temin edilmesi gerekliydi. Bu da yine devletin eliyle değil de vakıf örgütlenmesi olarak birtakım hak ve imtiyaz sahibi ailelerin üstlenmiş olduğu bir hizmetti. İnşa edilmiş olan misafirhanelerde bilhassa uzak yoldan ve köylerden gelmiş olup da kalacak yer bulamayanlara yatak ve yiyecek temin edilmekteydi. Önde gelen belli ailelerin evlerinin yanı başında evden ayrı olarak inşa edilmiş olan bu binalardan bugüne kadar ulaşmış olana rastlamak maalesef mümkün olmamaktadır. Bunun bir örneğini yirmi sene öncesine kadar Baleza ailesinin evinin yanında görme imkanına sahiptik. Yakın bir tarihe kadar varlığını koruyabilmiş olan bu binaya dair bilgileri aile fertlerini ağzından aktarmaya çalışacağız:

Meyve veren ağacı da, çiçeği de bol büyük bir bahçenin ortasında olan Balezaların evlerinin hemen yanında yola bakan bahçe tarafı duvarlarla çevrili iki katlı bir bina daha vardı. Oldukça eski olan bu binanın sokaktan ayrı bir girişi vardı. Ev ile olan tek bağlantısı binanın dışında yer alan mutfak idi. Mutfak, erzak deposu olarak kullanılan ivinçin deneni oda vasıtasıyla Balezaların evi ile bağlanmaktaydı. Diğer odalara nazaran büyükçe olan bu mutfakta belli ki her iki taraf için yemek pişirilmekteydi.

Alışveriş için uzak bölgelerden veya dağ köylerinden gelmiş olup da geceye kalanlara yatak ve yiyecek temin etmek üzere kurulmuş olan bu bina iki katlıydı. Binanın giriş kısmında atların duracağı önü açık ve küçük bir bahçeye açılan bölüm ile saman deposu olarak kullanılan bir oda vardı. Ahşap merdivenlerle çıkılan ikinci katında ise iki oda ile tamamlanan kocaman kapalı bir çardak yer almaktaydı. Odalar, yolcuların rahatça dinlenip uyuyabileceği yerlerdi. Ortasındaki çardak deneni geniş salon ise daha çok selamlık vazifesini görmekteydi. Burada, misafir yolcuların yanı sıra Kalkandelen eşrafı da ağırlandırmaktaydı.⁷⁹

Asırlarca bu anlayışa ev sahipliği yapan bu binaya dair herhangi bir kalıntı günümüzde mevcut değil. Kalkandelen'de sayılı olan bu binalardan ayrıca eski bir yerleşim birimi olan ve XVII. yüzyılda Anadolu göçmenlerinin bir kısmının yerleşmiş olduğu Kalkandelen'in Kuzeydoğusunda yer alan Tearçe'de⁸⁰ de yakın bir zamana kadar görmek mümkün olmaktadır. Binaların birkaç nesil öncesine dayanan faaliyetleri hakkındaki bilgiler, nesilden nesile şifahen aktarılmaya devam etmiştir. Geçmişe şahitlik eden bu yapıların yakın bir zamana kadar fiziki varlık göstermesi bilgilerin nesilden nesile aktarılmasını kolaylaştırmıştır. Tarihi kalıntıların

⁷⁸ Resim No 22.

⁷⁹ Bu bilgiler Baleza ailesinden hayatta olan en yaşlı ferdi Hasan Baleza tarafından aktarılmıştır.

⁸⁰ Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*, 45.

günden güne yok olduğu bir ortamda, hafızalarda kalanları aktarmanın geçmişi anlama ve de anlamlandırma noktasında olduğu gibi unutulmaması konusunda da yardımcı olacağı kanısındayız.

Sonuç

Tarih boyunca sürekli Batı'ya doğru hareket eder bulduklarımız Türklerin Balkanlar'a gelişi Balkanlar'da yeni bir medeniyet ve kültürün doğmasına vesile olmuştur. Balkan şehirlerindeki günümüze kadar ulaşabilmiş mimari eserler bize Osmanlı'nın fetih yöntemlerini, kalıcılığı temin etmek için almış oldukları tedbirleri ve bunun neticesinde ortaya çıkmış şehirleşme kültürü hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır. Çalışmamızda ele almış olduğumuz Kalkandelen şehri de bu konuda önemli bir örneği teşkil etmektedir. Günümüze kadar ulaşabilmiş olan bu eserler fiziki yapılarıyla günümüz Kalkandelen'in bir Osmanlı şehri hüviyetini korumasında etkin oldukları gibi işlevsellikleriyle de kültür aktarımı sağlayıp o ruhun canlı kalmasını sağlamıştır. Çok eski tarihe dayandıkları her hallerinden belli olan bu eserlerin bazılarının tarihçesini bildiren belgelerin eksikliği bizi Kalkandelen Müftülüğü, cami mütevellî heyetleri, görevlileri ve toplumun önde gelen kişileri ile yapmış olduğumuz görüşmeler neticesinde elde ettiklerimiz ile yetinmemizi zorunlu kılmıştır. Bu da Kalkandelen tarihi ile ilgili detaylı bir çalışmaya olan ihtiyacı bir kez daha gözler önüne sermektedir. Tamamen yıktırılmış olan Çarşı Camii ile ilgisizlikten dolayı harabe haline gelmiş kalesi de tarihi kültürel mirasın korunması için çaba gösterilmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Biz çalışmamızda sadece mimari değeri olan eserleri değil, asırlarca toplumun hizmetinde kullanılmış ve bu şekliyle şehrin kimliğinin oluşmasında rol oynamış tarihi otorite değeri taşıyan unsurları da ekleyerek bu konuda yapılmış ve yapılacak olan akademik çalışmalara katkı sağlamayı umut etmekteyiz.

Kaynakça/References

- Arsllani, İsmail. *Tetova Në Dosjen e Kohës*. Tetovë: 2018.
- Aruçi, Muhammed. "Harabati Baba Tekkesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/69-71. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Aruçi, Muhammed. "Kalkandelen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/263-264. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Barkan, Ömer L. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Olarak Sürgünler". *İFM* 13 (1951-1952), 56-79.
- Barkan, Ömer L. "Osmanlı İmparatorluğunda Kolonizatör Türk Dervişleri", *Türkler Ansiklopedisi* 9. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Bilmenoğlu, Nadi. *Kalkandelen Dün ve Bugün*. İstanbul: Gün Matbaası, 1975.
- Doğan, Ayhan. "Balkanlarda Tüfek Üretim Merkezi: Kalkandelen (Tetova)". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 212 (Ekim 2014). 89-112.
- Hasan, Hamdi. *Makedonya Türklerince Söylenen Türküler*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2008.
- Hasluck, F. W. *Bektaşilik Tedkikleri*. Trc. Ragıp Hulusi. İstanbul: 1928.

- İnalcık, Halil. *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*. 1.Cilt. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- İnbaşı, Mehmet. “Makedonya’da İslam Kültürü; Üsküp ve Kalkandelen Örneği”. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi İslam Kongresi Özel Sayısı* (2018), 132-152.
- İnbaşı, Mehmet. “The Kaza of Kalkandelen (Tetovo) (1455-1569)”, *Turkish Review of Balkan Studies*. Foundation For Middle East and Balkan Studies (OBİV), 6: 17-36. İstanbul: 2001.
- İnbaşı, Mehmet. “Balkanlar'da Osmanlı Hakimiyeti ve İskân Siyaseti”, *Türkler Ansiklopedisi* 9 Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Jahja, Abas–İslami, Abas. *Monumentet Kulturo-Fetare İslame Në Maqedoni*. Shkup: Bashkësia Fetare İslame e Maqedonisë, 2014.
- Pelidiya, Enes – Emecen, Feridun.“İsa Bey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.22/475-476.İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Rruqa, İliir. *Arnavutluk'ta İslâm - Hıristiyanlık Karşılaşması (1385-1600)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Rruqa, İliir. “XIV-XVI. Yüzyıllar Arasında Arnavutluk'ta Gayrimüslimler”. *İSTEM Dergisi* 15/29 (2017): 159-172.
- Şehapi, Behicüdin. *İslam Birliği ve Kuruluşları*. Üsküp: 1997.
- Şentürk, M. Hüdaı. “Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Devrinde Rumeli'de Uyguladığı İskân Siyâseti ve Neticeleri”, *Belleten* 57/218 (Nisan1993), 89-112.
- Uğur, Yunus. “Şehirler ve Şehirleşme”, *Osmanlı İmparatorluğunda Çevre ve Şehir*, T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı: Aralık 2015, 293-327.
- Urošević, Atanasije. “Tetovo”, *Enciklopedija Jugoslavije*, VIII. Zagreb: 1971.
- Vishko, Ali. *Harabati Teqe e Tetovës Dhe Veprimtaria në të në Periudhën e Kaluar*, Tetovë: 1997.

EKLER

Ek. 1: şar Dağı'nın eteklerinde kurulmuş Kalkandelen Yukarı arşı.



Ek. 2: Resim no 2: Kalkandelen eşrafından bir kare.



Ek. 3: 2013 yılında inşası tamamlanan ve bugün eski Gam GAM Camii'nin yerinde aynı ismi taşıyarak faaliyet gösteren cami binası



Ek. 4: Eski Camii



Ek. 5: Küçük Camii'nin yerine yapılmış olan ve bugün daha çok “Muharremçe” ismi ile tanınan cami



Ek. 6: Yukarı Çarşı Camii



Ek. 7: Saat Camii'nin Dış Cephesi



Ek. 8: 1965 yılında yıkılmış olan arşı Camii



Ek. 9: Alaca Camii ve haziresi



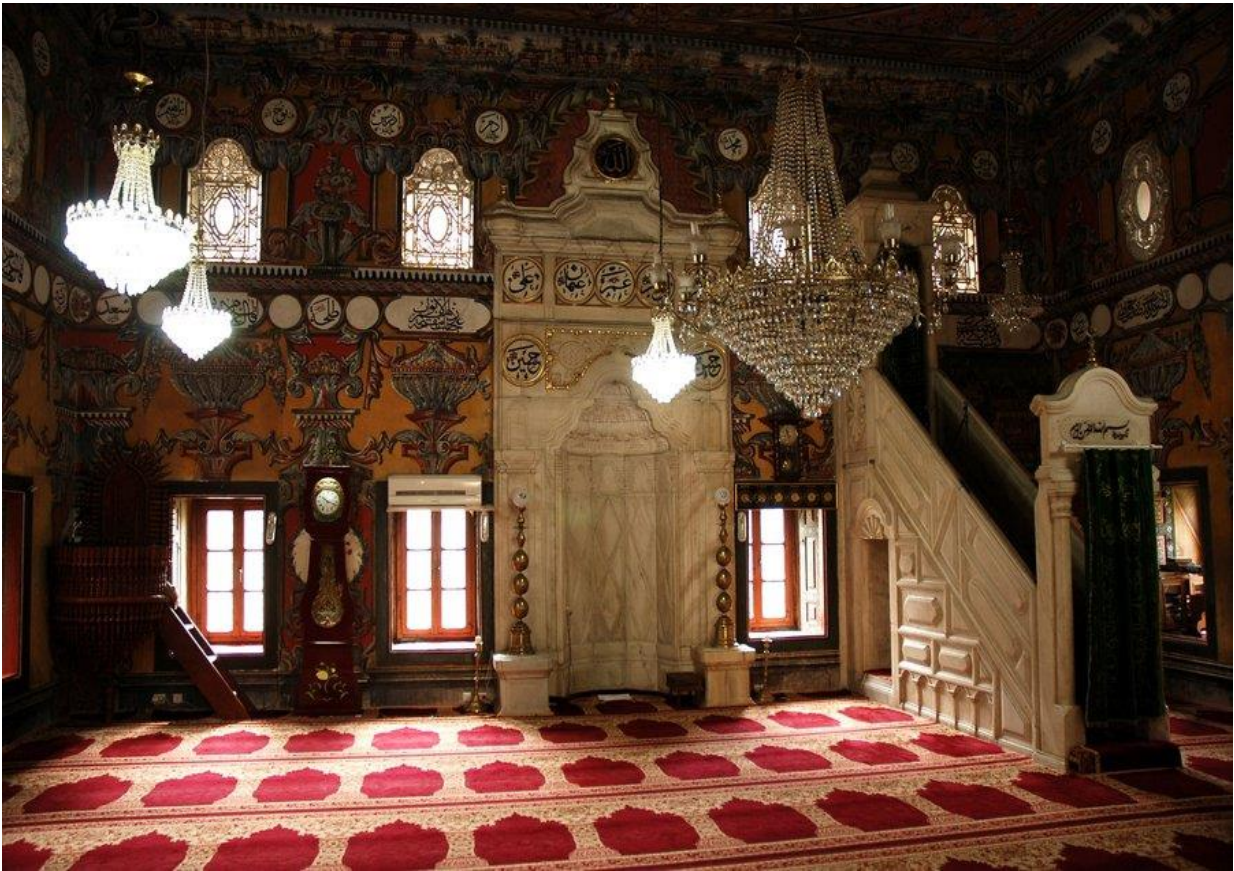
Ek. 10: Alaca Camii Dış Cephesi



Ek. 11: Alaca Camii İç Görünümü ve Mahfiller



Ek. 12: Alaca Camii Minber ve Mihrap



Ek. 13: Harabati Baba Tekkesi.



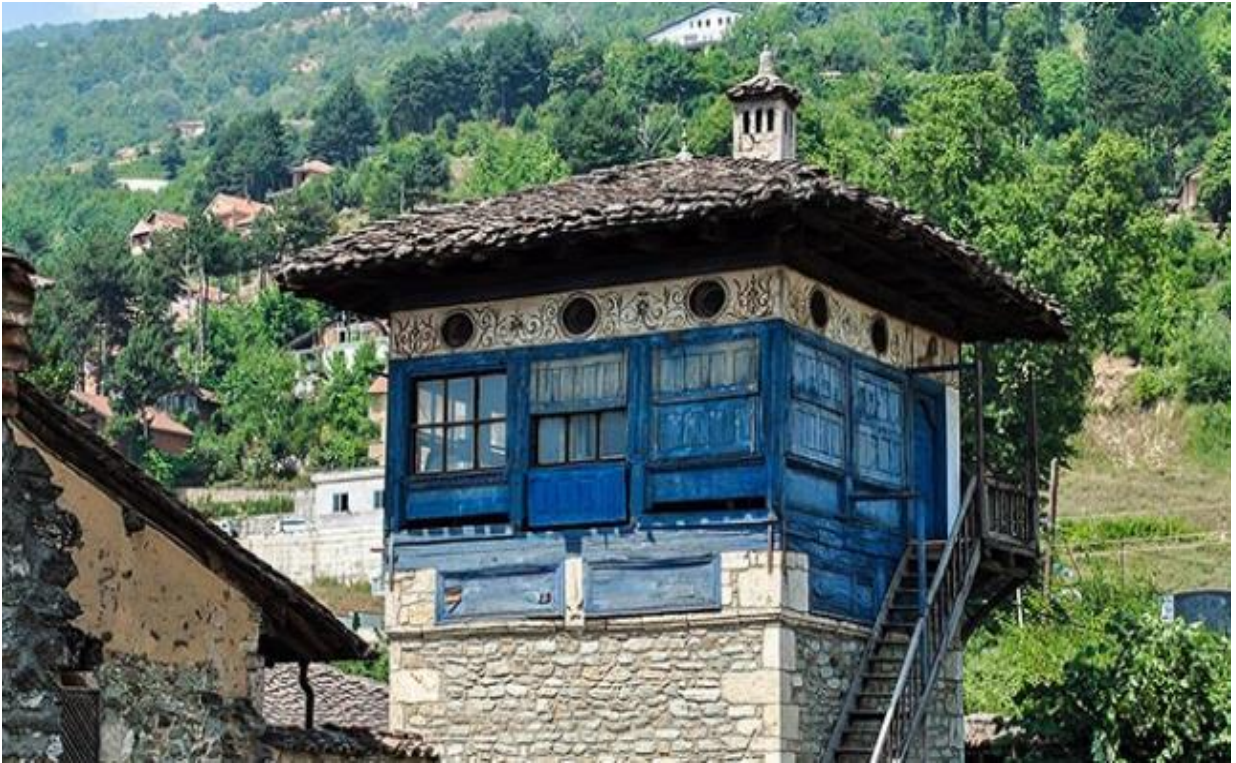
Ek. 14: Arabati Baba Tekkesi Şadırvan.



Ek. 15: Arabati Baba Tekkesi Aşevi; Günümdüde değişik költürel faaliyetlerin yapıldığı bir mekân.



Ek. 16: Recep Paşa'nın hasta olan kızı niçin yaptırılmış olan Mavi Konak.



Ek. 17: Tekke'nin bahçesindeki eski mezarlar.



Ek. 18: Kazazlar Köprüsü



Ek. 19: Bir başka açıdan Kazazlar Köprüsü



Ek. 20: Kalkandelen Hamamı.



Ek. 21: Kalkandelen Kalesi.



Ek. 22: Baleza Çeşmesi



Araştırma Makaleleri / Articles

POPULLSIA E KAZASË SË GJILANIT SIPAS REGJISTRIMEVE OSMANE TË SHEKULLIT XIX-XX

Agron İslami*

Geliş Tarihi : 17 Aralık 2019

Kabul Tarihi : 26 Ocak 2020

Abstrakt:

Burimin më të rëndësishëm për studimin e demografisë së Perandorisë Osmane dhe të popujve që ishin nën sundimin e saj e përbëjnë fondet dokumentare Osmane, ndër të cilat vendin e parë e zënë regjistrat më të vjetër nga shekulli XV-XVI të quajtura “Tahrir Defterleri”, më pas regjistrat e tatimeve-vergive “xhizje dhe avarëz defterleri”, si dhe defterët e regjistrimeve të përgjithshme osmane të popullsisë të shekullit XIX dhe fillim shekullit XX.

Në këtë punim kemi trajtuar historikun e shkurtër të regjistrimeve Osmane ndër shekuj, historikun administrativ të Gjilanit deri në shekullin XIX dhe të dhënat për popullsinë e Gjilanit dhe fshatrave gjatë shekullit XIX dhe fillim shekullit XIX, ku kemi shqipëruar edhe defterin e emërimeve të bekçinjëve (rojtarëve) në fshatrat e Gjilanit, i cili jep informacion të detajuar për popullsinë e fshatrave të Gjilanit gjatë vitit 1901.

Fjalët kyçe: Popullsia, Gjilani, Bekçi, Mysliman, Jo Mysliman.

XIX-XX YÜZYILINA AIT OSMANLI DEFTELERINE GÖRE GJILAN (GILAN) KAZASININ DEMOGRAFİK YAPISI

Öz:

Osmanlı'ya ait demografik bilgiler dönemin kaynaklarında yer almaktadır. Bu konuda XV-XV. yüzyıllarında tutulan tahrir defterleri başta olmak üzere XVII. yüzyıldan itibaren tutulmaya başlanan avarız defterleri de demografik bilgiler hususunda önemli bir fon oluşturmaktadır. XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren nüfus defterleri olarak bilinen Osmanlı devletinde sancak, kaza, kasaba birimlerini içeren defterlerde nüfusun en detaylı bilgilerini ihtiva etmektedirler.

Bu çalışmada Gjilan (Gilan) kasabasına ait 1832 nüfus ve 1845 senesine ait temettuat defterlerinden faydalanılarak Gilan kasabası merkezindeki mahalleler ve nüfus verileri, 1901 senesine ait Bekçi defterinden ise Gilan'a bağlı 191 köyünün nüfus bilgisi tabel şeklinde verilmiştir.

Bu verilere göre 1901 senesinde Gilan kasabasının nüfusu 35.131'i Müslüman, 19.999'u Gayrimüslim olmak üzere toplam 55.130 olduğu geçmektedir. Bu veriler yüzdelik olarak % 63.72 Müslüman, %36.28 Gayrimüslim şeklindedir. Ayrıca 2011 senesinde Kosova devleti tarafından yapılan genel sayımının sonuçlarına göre sadece Sırp-Ortodoks nüfusundan oluşan Aşağı Budrik, Parteş, Zebinç, Pasjan (Pasyan), Tirinç gibi köylerde, 1901 senesinde Müslüman ahalinin de yaşadığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kosova, Gilan/Gjilan, Nüfus, Müslüm, Gayrimüslim, Sırp.

* Kosova Priştine “Ali Hadri” Tarih Enstitüsü, Arş. Gör. / Doktora Öğr. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yeniçağ Tarihi, agron.islami@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-0148-0726.

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atf / Citation: Agron, İslami. “XIX-XX Yüzyılina Ait Osmanlı Defterlerine Göre Gjilan (Gilan) Kazasının Demografik Yapısı”. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 5 (Nisan 2020): 69-89.

THE POPULATION OF KAZA OF GJILAN ACCORDING TO THE OTTOMAN REGISTERS OF THE XIX-XX CENTURY

Abstract:

The most important sources for the study of the demography of the Ottoman Empire and the peoples that were under its rule are the Ottoman documentary funds, among them the oldest registers belong to the XV- XVI century, which are called "Tahrir Defterleri", afterwards the extraordinary taxes (vergies) called "Avarez defterleri", and the overall ottoman registers of the population of the XIX century and the early XX century.

In this paper we have dealt with the brief history of Ottoman registers over the centuries, the administrative historical of Gjilan until the XIX century, and the data on the population of Gjilan and the villages during the XIX century and beginning of the XX century, where we have also translated the appointment defters of the bekçi (guards) in the villages of Gjilan, which provides detailed information on the population of villages in Gjilan during the year 1901.

The data of registers of the years 1832 and 1845, as firsthand sources for researchers that deal with issue in hand, present new data on the population of Gjilan neighborhoods. While the defter of the Bekçi (guard) of 1901, presents statistical information on the population of the villages and the territorial extension of the Kaza of Gjilan. This defter contains important information on the names of the villages and the names of the guards (Bekçi) too. Furthermore it demonstrates the coexistence of Muslim and non-Muslim residents in the same villages. From 191 villages of the Kaza of Gjilan 100 of them were inhabited only by residents of the Islamic faith (müslüman), 16 non-Islamic (gayr-i müslüman) and 175 villages were mixed. At the same time these data also highlight the demographic changes on ethnic grounds that occurred after 1912, respectively, after the Ottoman Empire withdrew from these regions. This is seen in the villages of Budrika e Poshtme (Lower Budrika), Partesh, Zebince, Pasjan, Tirince, etc., which according to the 2011 Census of the Republic of Kosovo, these villages are inhabited only by residents of the Serbian Orthodox community. However, as we can see in the defter of Bekçi (guard), that we have translated into Albanian language, in 1901 these villages were also inhabited by Albanian residents of Islamic religion, which does not exclude the possibility of Albanian residents of Orthodox rite being registered as non-Muslim.

Keywords: Ottoman, Kosova, Gjilan, Population, Bekçi.

1. Regjistrimet Osmane dhe qëllimi i tyre

Duke qenë se një pjesë e të ardhurave kryesore të Perandorisë Osmane buronin nga toka edhe vjelja e tatimit mund të bëhej vetëm përmes një sistemi të sofistikuar të regjistrimit të pronave dhe shfrytëzuesve të saj. Gjithashtu edhe zgjerimi territorial osman karakterizohej me regjistrimin e tokave dhe popullsisë përdoruese të pronave, që bëhej me qëllim të vjeljes së taksës (*vergi*) dhe për grumbullimin e ushtarëve sipas sistemit të timarit¹. Duhet theksuar se objekti kryesor i tahririt ishte vlerësimi i tokave të kultivuara për vendosjen e taksës.

Regjistrimi apo *Tahrir Defterleri*² më i vjetër Osman i gjetur deri më tani mban datën 1431 dhe i takon zonave shqiptare të Shqipërisë së Mesme dhe asaj të Jugut të regjistruara si njësi administrative e Sanxhakut *Arvanid*,³ ku përveç të dhënave ekonomike të zonave në fjalë, hidhet dritë edhe mbi periudhën para-osmane. Me shthurjen e sistemit të timarit, regjistrimet e *tahririt*, u zëvendësuan me regjistrimin *avarëz*, që ishte një taksë e jashtëzakonshme që në vitet

¹ Halime Doğru, "Osmanlı Devletinde Toprak Yazımından Nüfus Sayımına Geçiş ve bir Nüfus Yoklama Defteri Örneği", Anadolu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi, C.I (1982):233; Kemal Karpat, *Popullsisia Osman 1830-1914*, (Tiranë:2017), 8.

² Tahriri është emërtim i regjistrimeve të pasurive dhe emrat e shfrytëzuesve të tokës.

³ *Hicri 835 Tarihli Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, nshr. Halil İnalçık., (Ankara: 1954); *Defteri i Regjistrimit të Sanxhakut të Arvanidit i vitit 1431*, Përgatiti për Botim:Eduart Caka, (Tiranë:2017).

e para të saj mbledhej vetëm në kohë luftrash, ndërsa më vonë u shndërrua në taksë të përvjetshme.

Shpërbërja e korpusit (oxhak) të Jeniçerëve më 1826 krijoi nevojën për një regjistrim të ri të meshkujve, si pjesë e sistemit të ri ushtarak. Regjistrimi filloi gjatë vitit 1829, por lufta me Rusinë (1828-1829) pengoi zbatimin e plotë të tij.⁴ I mbetur përgjysëm, regjistrimi u realizua në vitin në vijim, pra në vitin 1830. Sulltan Mahmudi II (1808-1839) dhe Sulltan Abdylhamidi II (1876-1909) punuan shumë për reformimin e institucioneve të perandorisë Osmane dhe në kuadër të reformave urdhëruan regjistrimin me kujdes të popullsisë.⁵ Këto regjistrime të reja të popullsisë përmbajnë informacione të detajuara për banorët (emri, mosha, veçoritë fizike, profesioni, mbiemri (llagap) etj),⁶ dhe u aplikuan gjatë viteve 1838-1845, 1882-1893 dhe 1905-1907.⁷

2. Të dhëna historike dhe statistikore për Gjilanin deri në shekullin XX

Viset e Anamoravës deri në vitin 1389, respektivisht deri në Betejën e Parë të Kosovës kanë qenë nën sundimin e gjatë romak, bizantin, bullgar, ndërsa nga koha e mbretit serb Milutin (1282-1321) aty sunduan edhe princër dhe princesha serbe.⁸ Pas Betejës së Kosovës, princesha Milica pranoi vasalitetin e perandoris osman të Sulltan Bajazitit të Parë⁹ dhe kështu zona e Anamoravës dhe rrafshi i Kosovës deri në Betejën e Ankarasë (1402) u sundua nga princër serbë dhe sanxhakbejlerë osmanë.

Gjatë kohës së periudhës së inter-regnumit (1402-1413), që karakterizohet me luftërat mes shehzadeve (princërve) osman për pushtet, deri në vitin 1455, Novobërda dhe Anamorava u shndërruan në arenë betejash mes princërve serbë dhe forcave osmane.¹⁰ Me ardhjen në pushtet të Sulltan Mehmetit II, Fatihut (1451-1481) qasja e politikës osmane ndaj udhëheqësve lokalë ndryshoi. Sulltani i ri, nisi fushatën për marrjen nën kontroll të gjithë Rumelisë.¹¹ Në kuadër të kësaj fushate, në pranverën e vitit 1455 Mehmeti i II kaloi në viset e Kosovës përmes Shkupit dhe brenda disa ditëve nënshtroi Novobërdën, Trepçën si dhe aneksoi gjithë rrafshin e Kosovës.¹² Menjëherë pas aneksimit u themelua edhe qendra e re administrative, Sanxhaku i Vushtrisë (Vulçiterna Sancağı), në kuadër të të cilit bënte pjesë edhe Gjilani si fshat i Nahijes së Moravës.¹³

Aneksimi i Ballkanit solli edhe regjistrime të reja të timareve në gjithë Perandorinë Osmane.¹⁴ Në regjistrimin më të vjetër osman të Kosovës, i njohur si regjistrimi i *Vilajetit Vëlk* i vitit 1455,¹⁵ Gjilani kishte 41 shtëpi dhe 4 beqarë. Në regjistrimin e vitit 1525-1526¹⁶ kishte 36 shtëpi, 18 bashtina, 4 beqarë dhe 3 të veja, së bashku me pronarët e bashtinave kishte 57

⁴ Mübahat S. Kütükoğlu, "1830 Nüfus Sayımına Göre Menteşe Sancağında Hane Nüfusu", *Osmanlı Araştırmaları XXIII* (2003), 75-76

⁵ Karpat, *Popullsia Osman*, 19.

⁶ Mahir Aydın, "Sultan II. Mahmud Döneminde Yapılan Nüfus Tahrirleri", *Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri* 28-30 Haziran 1989, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (İstanbul: 1990), 84-86.

⁷ Kemal Karpat, *Popullsia*, 19-20.

⁸ Aliriza Selmani, *Gjilani Qendër e Anamoraves* (Gjilan: 2015), 49.

⁹ Selmani, *Gjilani*, 49-50.

¹⁰ Joseph V. Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi* (İstanbul: 1992), 211.

¹¹ Halil Inalcık, Günsel Renda, *Qytetërimi Osman I* (Tiranë:2018), 86.

¹² *Ruhi Tarihi*, haz. Yaşar Yücel-Halil Erdoğan Cengiz (Ankara: *TTK Belgeler XIV/18*, 1992), 451.

¹³ Iljaz Rexha, *Venbanimet dhe Popullsia Albane e Kosovës sipas Deftërëve Osmanë të shekullit XV* (Prishtinë: 2016), 160.

¹⁴ Ermal Nurja, "Regjistri i Trikalës i vitit 1455 dhe të dhënat për historinë shqiptare dhe shqiptarët", *Albanon* Nr.3/7 (2019), 34.

¹⁵ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), TD. No, 2m.

¹⁶ BOA, TD. No. 133.

shtëpi. Në regjistrimin e vitit 1569-70, kishte 72 shtëpi, prej tyre 50 të krishterë dhe 22 myslimanë.

Në shekujt e më vonshëm, respektivisht deri në gjysmën e parë të shekullit XVIII, Gjilani ishte fshat mjaft i zhvilluar në kuadër të kazasë së Novobërdës dhe njihej për kultivimin e duhanit.¹⁷ Gjatë gjysmës së dytë të shekullit XVIII dhe gjysmës së parë të shekullit XIX, kur Perandoria Osmane gjendej në krizë socio-ekonomike, familjet fisnike shqiptare u përforcuan politikisht dhe qeverisnin në mënyrë gati të pavarur nga Sulltani. Pjesë e këtyre fisnikëve lokal ishte edhe familja Gjinolli me prejardhje nga Novobërda,¹⁸ që sipas studiuesve mendohet se prejardhjen e ka nga vendbanimi *Gjinofc i Stubllës* ose nga *Gjinofc Kulla* nga Novobërda. Në fund të shek. XVII, pas kalimit në fenë Islame,¹⁹ një degë e kësaj familje mbetet në Novobërdë, ndërsa dega tjetër në vendbanimin e Gjilanit me paraardhësin e tyre Bahtijar Beun, i cili konsiderohet edhe themeluesi i qytezës (kasabasë) së Gjilanit.²⁰ Gjatë kësaj kohe Gjilani ka shërbyer edhe si vend strehim për mytesarrifët problematikë të Perandorisë Osmane. Sipas një shkrese të vitit 1750 drejtuar autoritetit osman në Shkup kuptohet se mytesarrifi i Kavallës, Ali Pasha²¹ ishte strehuar në fshatin Gjilan dhe në mënyrë të paligjshme grumbullonte tatimet e banorëve. Në këtë dokument përmenden edhe të ardhurat vjetore të mukatave²² të Novobërdës që kapnin shifrën 74.400 akçe.²³ Duke qenë se Novobërda si qendër minerare e dikurshme, e kishte humbur peshën e saj ekonomike që në shekullin e XVII, mund të pohohet se të ardhurat kryesore të kazasë së Novobërdës në atë kohë siguroheshin nga fshati Gjilan, i cili edhe në shekullin më pas (XIX) vazhdon të jetë kazaja më e madhe e sanxhakut të Prishtinës.

Me themelimin e Vilajetit të Kosovës në vitin 1878, kazaja e Gjilanit varej nga Sanxhaku i Prishtinës.²⁴ Sipas të dhënave zyrtare Osmane të vitit 1896, kazaja e Gjilanit kishte organet administrative: Këshillin administrativ (mexhlis), gjykatën, drejtorinë e financave, postë- telegrafin etj.,²⁵ dhe shtrihej në territoret e komunave aktuale të Gjilanit, të Kamenicës, të Vitisë dhe disa territore të Komunës së Ferizajit, të Kaçanikut, të Prishtinës dhe të Bujanocit.²⁶

3. Popullsia e qytetit të Gjilanit sipas regjistrimeve të viteve 1832 dhe 1845.

Sipas regjistrimit të popullsisë së vitit 1832, i cili përfshinë vetëm meshkujt e komunitetit mysliman, Gjilani kishte 6 lagje, me 88 shtëpi dhe 263 banorë myslimanë.²⁷

Nr.	Lagjia	Nr. i shtëpive	Nr. i banorëve
1	Zekerija Aga	15	48
2	Nuredin Aga	18	36
3	Xhami(së)	15	48

¹⁷ BOA, ADVNSHKR. d. 17/30.

¹⁸ Iljaz Rexha, "Disa të dhëna arkivore për familjet mesjetare Gjinaj nga Novobërda dhe familjen fisnike të Jashar Pashë Gjinollit si pasardhëse e tyre", *Gjurmime albanologjike* (2016): 26-59.

¹⁹ Iljaz Rexha, "Regjistrimi i vendbanimeve dhe i popullsisë së kazasë së Novobërdës", *Vjetari XXVII* (2002): 47.

²⁰ Selmani, *Gjilani, Qendër e Moravës*, 29.

²¹ Nuk bëhet fjalë për Mehmed Ali Pashë Kavallën, i cili ka lindur pas viti 1769.

²² Term juridiko-administrativ i të ardhurave shtetërore përmes taksës fikse në zonat financiare të ndara sipas ligjit.

²³ BOA. AE. SMHD. I.148/11048.

²⁴ Fitim Rifati, "Të dhëna statistikore mbi popullsinë e Vilajetit të Kosovës më 1902 sipas një dokumenti Austro-Hungarez të vitit 1916", *Vjetari 53* (2017): 273.

²⁵ *Kosova Vilayeti Salnamesi*, 1318/1900.

²⁶ Jusuf Osmani, *Vendbanimet e Kosovës 6 – Gjilani* (Prishtinë:2004), 35-36.

²⁷ BOA. NFS. d. 05716 (1832).

4	Molla Halid	11	30
5	Berber Musli	6	17
6	Xhedid (e re)	23	84

Sipas të dhënave të regjistrit së të ardhurave temetuat²⁸ të vitit 1845, Gjilani përbëhej nga 5 lagje dhe 273 shtëpi.²⁹

Nr.	Lagjia	Nr. i shtëpive
1	Çarshi	39
2	Atik (e vjetër)	47
3	Xhedid (e re)	36
4	Varosh	115
5	Kopt	23

4. Popullsia e fshatrave të Gjilanit sipas regjistrimit të Bekçinjëve në vitin 1901.

Reformat në administratën Osmane prekën shtrirjen territoriale të Gjilanit, dhe si rezultat i kësaj edhe të dhënat për numrin e fshatrave të Gjilanit janë të ndryshme. Në regjistrin e përmendur më sipër, atë të Temetuatit të vitit 1845 janë regjistruar 15 fshatra të kazasë së Gjilanit, Vjetarët (salname) e Kosovës³⁰ japin 190 fshatra, ndërsa defteri i *Bekçinjëve*³¹ i vitit 1901, regjistron 191 fshatra. Mendoj se e dhëna e regjistrit të bekçinjëve është më e saktë, sepse ky regjistër është hartuar mbi bazën e informacioneve të mbledhura nga kryepleqësitë e fshatrave të Gjilanit.

Ky regjistrim që do të trajtojmë është hartuar me qëllim emërimet e stafit të sigurisë së fshatrave, është një burim i besueshëm për demografinë e rrethinës së Gjilanit. Regjistrimi është bërë sipas ndarjes së popullsisë mbi bazën e besimit fetar (myslimanë dhe jo myslimanë). Ku sipas këtyre të dhënave, shqiptarët dhe komunitetet e vogla turke dhe egjiptiane (kopt) të besimit islam, përbënin shumicën e popullsisë me 35.131 banorë (63.72%), ndërsa jomyslimanët, 19.999 banorë (36.28%). Në total 55.130 banorë. Fshati me popullsi më të madhe ishte Pozharani me 735 banor (555 myslimanë dhe 180 jomyslimanë), ndërsa fshati me popullsi më të vogël ishte Vërbica e Poshtme me 48 banorë.

Përfundim

Të dhënat e regjistrimeve të viteve 1832, 1845 dhe 1901, janë burime të dorës së parë për studiuesit e demografisë së kazasë së Gjilanit dhe paraqesin të dhëna të reja për lagjet e Gjilanit, emrat e fshatrave, emrat e rojeve (bekçinjëve) dhe hapësirën gjeografike të kazasë së Gjilanit. Ndërsa regjistri i Bekçinjëve, përveç informacionit statistikor të popullsisë së fshatrave dhe shtrirjes territoriale të Kazasë së Gjilanit gjatë vitit 1901, dëshmon edhe bashkëjetesën e myslimanëve dhe jomyslimanëve në fshatrat e njëjta. Nga 191 fshatra që kishte kazaja e Gjilanit, 100 prej tyre ishin të banuara vetëm me banorë myslimanë, 16 jomyslimanë, ndërsa

²⁸ Regjistrimi i pasurive të nënshetasve osmanë. Më gjërësisht shih. Agron Islami, "Kasabaja e Novobërdës sipas defterit të temetuatit me nr. 11437", *Kosova* 37/38 (2013): 124-146.

²⁹ BOA. ML. VRD. TMT. d.58251 (1845).

³⁰ Për vilajetin e Kosovës janë botuar 7 Vjetarë.

³¹ Bekçinjët ishin rojtarë të fshatrave.

175 fshatra ishin të përziera. Këto të dhëna zyrtare për kohën nxjerrin në pah edhe ndryshimet demografike në baza etnike që kanë ndodhur pas vitit 1912, më saktë pas përfundimit të sundimit Osman nga këto anë. Një gjë e tillë shihet tek fshatrat Budrikë e Poshtme, Partesh, Zebincë, Pasjan, Tirincë që sipas regjistrimit të fundit të Republikës së Kosovës të vitit 2011, banohen vetëm me pjestarë të komunitetit serbë ortodoksë,³² por, siç mund të shihen në defterin e Bekçinjëve të cilin e kemi dhënë të përkthyer në gjuhën shqipe, në vitin 1901 në këto fshatra banonin edhe banorë shqiptarë myslimanë dhe nuk përjashtohet mundësia e pranisë së banorëve shqiptarë të rritit ortodoks të cilët regjistroheshin si jomyslimanë.

Defteri i shqipëruar:³³

Nr.	Emri i Fshatit	Emrat e Bekçinjëve dhe prejardhja e tyre	Muslima në	Jomysli manë
1	Dobërqan	Ajeti i biri i Hazirit nga Muçybaba	671	0
2	Stublinë	Shehabetin i biri i Ajdinit nga Stublina	179	0
3	Capar	Musa i biri i Zubejrit nga Capari	133	0
4	Bukovik	Murtez i biri i Rustemit nga Bukoviku	162	0
5	Konçul ³⁴	Jahja Nuredini nga Konçuli	161	0
6	Topanica me Bllatën ³⁵	Sadik Jusufi nga Ropotova e Poshtme	530	0
7	Koretin ³⁶	Xhymshyt Fejzullahu nga Koretini	684	0
8	Verbicë e Poshtme	Adem Haliti nga Verbica e Poshtme	48	0
9	Përlepnicë	Bekir i biri i Seidit nga Përlepnicë	534	0
10	Busavat ³⁷	Xhemail Selim nga Busavata	376	0
11	Hogosht ³⁸	Azem i biri i Muhamedit nga Hogoshti	762	0
12	Dashdinç ³⁹	Sherif Fetahu nga Rashdinça	208	0
13	Shipashnic e Epërme ⁴⁰	Kamber Tafili nga Shipashnica e Epërme	339	0
14	Kopërnice ⁴¹	Halid Latifi nga Kopërnica	402	0

³² <http://ask.rks-gov.net/media/1613/popullsia-sipas-gjinis%C3%AB-etnicitetit-dhe-vendbanimit.pdf>: "Popullsia sipas gjinisë etnicitetit dhe vendbanimit" qasur më: 26.08.2019.

³³ Në fusnotë, kemi dhënë informacion për gejdnden administrative të fshatrave që sot janë jashtë komunës së Gjilanit.

³⁴ Vendbanim në komunën e Bujanocit.

³⁵ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

³⁶ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

³⁷ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

³⁸ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

³⁹ Dazhdincë, Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁴⁰ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁴¹ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

15	Rajnovc ⁴²	Zejncl Ajvazi nga Rajnovci	162	0
16	Muqivërc ⁴³	Mehmed Halidi nga Muqivërca	330	0
17	Rogoçicë ⁴⁴	Ali Bektashi nga Rogoçica	482	0
18	Novasella e Breznicës ⁴⁵	Shehabetin Musliu nga Novasela e Breznicës	77	0
19	Karaçeva e Poshtme ⁴⁶	Shemsi Rexhepi nga Karaçeva e Poshtme	241	0
20	Karaçeva e Epërme ⁴⁷	Sadri Salihu nga Karaçeva e Epërme	383	0
21	Kranidell ⁴⁸	Osman Rexhepi nga Kranidelli	305	0
22	Sedllar ⁴⁹	Jusuf Xhaferi nga Sedllari	145	0
23	Pribovc ⁵⁰	Ramazan Haziri nga Pribovci	252	0
24	Kijevë ⁵¹	Mehmedi i biri i Bekirit nga Zarbinca	54	0
25	Zarbincë ⁵²	Mehmedi i biri i Bekirit nga Zarbinca	564	0
26	Desivojc ⁵³	Ali i biri i Ajvazit nga Desivojca	428	0
27	Tërsten ⁵⁴	Bajram Fetahu nga Tërstena	215	0
28	Lejaçiq ⁵⁵	Bekir Ibrahimimi nga Lajaçiqi	395	0
29	Velogllave ⁵⁶	Idrizi i biri i Kerimit nga Velogllava	378	0
30	Poliçkë ⁵⁷	Fethi Zubizi? nga Poliçka	296	0
31	Binovc	Azem Muhamedi nga Hogoshti	122	0
32	Veriqeç ⁵⁸	Tahir Muhtari (Plaku) nga Veriqevci	87	0
33	Gurishëç ⁵⁹	Bajram Binaliu nga Gurishevc	269	0
34	Belobançe?	Ahmet Numani nga Belobança?	100	0
35	Çerka?	Seid i biri i Haqos nga Lisocka	75	0

⁴² Vendbanim në komunën e Ranillikut.

⁴³ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁴⁴ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁴⁵ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁴⁶ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁴⁷ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁴⁸ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁴⁹ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁵⁰ Priboç, Vendbanim në komunën e Bujanocit.

⁵¹ I pa unifikuar.

⁵² Vendbanim në komunën e Bujanocit.

⁵³ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁵⁴ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁵⁵ Lajçiq, Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁵⁶ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁵⁷ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁵⁸ Vriqec, Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁵⁹ Gjyrishec, Vendbanim në komunën e Kamenicës.

36	Lisockë ⁶⁰	Seid i biri i Haqos nga Lisocka	207	0
37	Gumniç ⁶¹	Mustafa Aliu nga Gumnica	274	
38	Sfircë ⁶²	Rushit Bajrami nga Sfirca	421	0
39	Tërrnovc ⁶³	Ajeti i biri i Aliut nga Tërrnovc	486	0
40	Hajkobillë ⁶⁴	Zymer Salihu nga Hajkobilla	210	0
41	Novobërdë	Halil Mahmudi nga Novobërda	107	0
42	Zajkovc (Zajqevc) ⁶⁵	Zeqiri i biri i Latifit nga Zajkofci	221	0
43	Krilevë ⁶⁶	Zejnel i biri i Selimit nga Krileva	332	0
44	Glllogovicë ⁶⁷	Ahmet Sejdiu nga Glllogovica	260	0
45	Dabishevcë ⁶⁸	Sherif Seidi nga Dabishevcë	622	0
46	Marevc ⁶⁹	Sadik Ramazani dhe Nezir Jashari nga Marevci	980	0
47	Makreshi i Poshtem ⁷⁰	Islam Salihu nga Makreshi i Poshtëm	135	0
48	Pogragjë	Rexhepi i biri i Ahmedit nga Pogragja	478	0
49	Sllubicë	Ahmed Ademi nga Sllubica	127	0
50	Makre?	Adem Halimi nga Makre?	65	0
51	Llovçë	Yunus Ramo nga Llovca	121	0
52	Inatofc ⁷¹	Ismail Rrahmani nga Inatovci	126	0
53	Ranatofc ⁷²	Kadri Mustafa nga Ranatofci	40	0
54	Buhiq ⁷³	Rexhep Hajrullah nga Buhiqi	108	0
55	Stanovc ⁷⁴	Murat Hajdari nga Stanovci	274	0
56	Peqinë	Halim Ramo nga Peqina	70	0
57	Lubishtë ⁷⁵	Hasan Mehmedi nga Lubishta	426	

⁶⁰ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁶¹ Gmicë. Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁶² Svircë. Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁶³ Tërrnoc. Vendbanim në komunën e Bujanocit.

⁶⁴ Vendbanim në komunën e Prishtinës.

⁶⁵ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁶⁶ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁶⁷ Vendbanim në komunën e Prishtinës.

⁶⁸ Dabishec. Vendbanim në komunën e Prishtinës.

⁶⁹ Marec. Vendbanim në komunën e Lipjanit.

⁷⁰ Vendbanim në komunën e Novobërdës.

⁷¹ Inatoc. Vendbanim në komunën e Gjilanit.

⁷² Ranatoc. Vendbanim në komunën e Preshevës.

⁷³ Vendbanim në komunën e Preshevës.

⁷⁴ Stanoc. Vendbanim në komunën e Preshevës.

⁷⁵ Vendbanim në komunën e Vitisë.

58	Bejagunce ⁷⁶	Bekir Fejzullahu nga Begunca	249	0
59	Tanushefcë ⁷⁷	Bektash Idrizi nga Tanushevcı	82	0
60	Kabash ⁷⁸	Emin Fejzullahu nga Kabashi	194	0
61	Vërlogllave ⁷⁹	Mehmed Seidi nga Velegllava	124	0
62	Binçë ⁸⁰	Ibrahim Abasi nga Binça	392	0
63	Çeravajkë ⁸¹	Ahmed Arifi nga Çaravajka	103	0
64	Novosella e Seferve	Zejnël Muhtari nga Novosella e Seferve	142	0
65	Muqybabë	Ishaku i biri i Hysejnit nga Muqybaba	237	0
66	Reka ⁸²	Ahmed Timuri (Demiri) nga Reka	490	0
67	Stançiç	Idriz Salihu nga Satañçiçi	321	0
68	Ismere ⁸³	Hajdari i biri i Hysejnit nga Ismira	461	0
69	Gushincë ⁸⁴	Ramazan Shabani nga Gushinca	196	0
70	Vërban ⁸⁵	Hasan Omeri nga Vërbani	319	0
71	Korbulik (q) ⁸⁶	Salih Hysejni nga Korbulik(q)i	274	0
72	Drobesh ⁸⁷	Ahmedi i biri i Halilit nga Dërbeshi	297	0
73	Gerekâr ⁸⁸	Husejn Jahjaja nga Gerekari	376	0
74	Sadovinë e Çerkezëve ⁸⁹	Rexhep Sadiku nga Sadovina	330	0
75	Tërstenik ⁹⁰	Omeri i biri i Hysejnit nga Tërsteniku	246	0
76	Kamnugllave ⁹¹	Ali Jahjaja nga Kamnugllava	932	0
77	Mirosalë ⁹²	Bajram Hasani nga Mirosala	325	0

⁷⁶ Beguncë. Vendbanim në komunën e Vitisë

⁷⁷ Tanush. Venbanim në zonën e Kumanovës.

⁷⁸ Vendbanim në komunën e Vitisë.

⁷⁹ Velegllavë. Vendbanim në komunën e Kamenicës.

⁸⁰ Vendbanim në komunën e Vitisë.

⁸¹ Caravajkë. Vendbanim në komunën e Preshevës.

⁸² Edhe pse nga informacionet në terren dihet se me fshatin **Rekë** nënkuptohet bashkësia lokale e fshatit Shurdhan, mungesa e fshatrave në mes fshatit Zhegër dhe Stançiç (Selishte, Haxhaj, Demir, Pidiq, Shurdhan dhe Dunav) mund të nënkuptohet se bëhet fjalë për fshatrat mes Zhegres dhe Stançiçit.

⁸³ Smirë. Vendbanim në komunën e Vitisë.

⁸⁴ Venbanim në Zonën e Kumanovës.

⁸⁵ Vendbanim në komunën e Vitisë.

⁸⁶ Korbliq. Vendbanim në komunën e Kaçanikut.

⁸⁷ Vendbanim në komunën e Vitisë.

⁸⁸ Gjylekarë-Skifteraj. Vendbanim në komunën e Vitisë.

⁸⁹ Vendbanim në komunën e Vitisë.

⁹⁰ Vendbanim në komunën e Vitisë.

⁹¹ Komogllavë. Vendbanim në komunën e Ferizajit.

⁹² Vendbanim në komunën e Ferizajit.

78	Zllatar ⁹³	Baliu i biri i Hasanit nga Rahovica	204	0
79	Kishnapole	Husejni i biri i Nezirit nga Sllakovci	270	0
80	Sllakovci i Jerlive	Hajredin Fejzullahu nga Sllakovci i Jerlive	140	0
81	Gadish	Husejni i biri i Nezirit nga Gadishi	165	0
82	Sllakovci i Muhaxherëve	Bajram Sylejmani nga Sllakovci i Muhaxherëve	464	0
83	Deblidel ⁹⁴	Halil Arifi nga Deblideli	117	0
84	Gërmovë ⁹⁵	Sulejman Hajdari nga Gërmova	202	0
85	Sadovina e Jerlive ⁹⁶	Ismaili i biri i Seidit nga Sad. e Jerlive	132	0
86	Llashticë	Hafizi i biri i Seidit nga Muçybaba	572	0
87	Velekincë	Sulejmani i biri i Kerimit nga Uglari	165	0
88	Malishevë	Shaban Zeqiri nga Malisheva	654	0
89	Uglar	Xhelali i biri i Bajramit nga Uglari	244	0
90	Burincë	Selimi i biri i Bekirit nga Burinca	54	0
91	Livoqi i Poshtëm	Ukshini i biri i Halidit nga Livoqi i Poshtëm	373	0
92	Budrik e Epërme ⁹⁷	Maliki i biri i Musliut nga Gjilani	195	0
93	Vrapçiq	Sinan Islami nga Vrapçiqi	42	0
94	Ballancë ⁹⁸	Halim Ajdini nga Ballanca	179	0
95	Sllatinë e Epërme ⁹⁹	Fejzullah Kadriu nga Sllatina e Epërme	295	0
96	Ramjan ¹⁰⁰	Bektash Abdullahu nga Ramjani	150	0
97	Sllatin e Poshtme ¹⁰¹	Arif Halidi nga Sllatina e Poshtme	160	0
98	Vërbic e Epërme	Junus Bajrami nga Vërb. e Epërme	99	0
99	Zhegovc ¹⁰²	Husein Sulejmani nga Zhegovci	134	0
100	Bresalcë	Maliku i biri i Sadikut nga Bresalci	543	0

⁹³ Vendbanim në komunën e Prishtinës.

⁹⁴ Debëlldeh. Vendbanim në komunën e Vitisë.

⁹⁵ Vendbanim në komunën e Vitisë.

⁹⁶ Vendbanim në komunën e Vitisë.

⁹⁷ Vendbanim në komunën e Vitisë.

⁹⁸ Vendbanim në komunën e Vitisë.

⁹⁹ Vendbanim në komunën e Vitisë.

¹⁰⁰ Vendbanim në komunën e Vitisë.

¹⁰¹ Vendbanim në komunën e Vitisë.

¹⁰² Zhegovc. Vendbanim në komunën e Gjilanit.

101	Drenovcë ¹⁰³	Stojko Pede? nga Ropotova e Poshtme	9	160
102	Dumarofçë ¹⁰⁴	Stojan Petko nga Dumarofça	86	434
103	Hodofçë? ose Hodafçë ¹⁰⁵	Vaso i biri i Gjokos nga Hodofça	15	124
104	Ropotovë e Epërme ¹⁰⁶	Janim (Jakim) i biri i Peros nga Ropot e Epërme	6	324
105	Ropotovë e Poshtme ¹⁰⁷	Stojko i biri i Simos nga Ropot. e Poshtme	25	39
106	Kmetofc	Dimo i biri i Arsos nga Kmetofci	109	166
107	Buzhefc ¹⁰⁸	Zafir Simoni nga Buzhefci	26	295
108	Rajnofq ¹⁰⁹	Kosto Stojko nga Rajnofçi	11	195
109	Miganofc ¹¹⁰	Penkoq? Gjoka nga Miganofca	19	152
110	Gogolofc ¹¹¹	Vaso Petko nga Gugulofca	12	68
111	Robofçë? (Robovc)	Gjoko i biri i Filipit nga Robofca	34	111
112	Bushincë ¹¹²	Penko Sado nga Bushinca	94	332
113	Berivojçë ¹¹³	Selim i biri i Salihut nga Berivojca	472	55
114	Tirincë ¹¹⁴	Goril Millosh nga Tirinca	8	167
115	Hubofçë?	Iston Petko nga Bratillofca	26	154
116	Gurzimë ¹¹⁵	Tariko Maksim nga Gurzimë?	7	147
117	Kamenicë	Mito Mlladin nga Kamenicë	84	226
118	Moçar ¹¹⁶	Vaso Arso nga Muqarri	30	125
119	Kollolesh ¹¹⁷	Trojan Anto nga Kolloleshi	24	394
120	Qarrakofc ¹¹⁸	Istanko Ilija nga Qarrakofci	15	130
121	Hodonovc ¹¹⁹	Hazir i biri i Ismailit nga Hodonofci	422	93

¹⁰³ Drenoc. Vendbanim në komunën e Ranillikut.

¹⁰⁴ Domoroc. Vendbanim në komunën e Ranillikut.

¹⁰⁵ Hodeci i komunës së Ranillikut?

¹⁰⁶ Vendbanim në komunën e Ranillikut.

¹⁰⁷ Vendbanim në komunën e Ranillikut.

¹⁰⁸ Bozhec. Vendbanim në komunën e Ranillikut.

¹⁰⁹ Rajnoc. Vendbanim në komunën e Ranillikut.

¹¹⁰ Miganoc. Vendbanim në komunën e Novobërdes.

¹¹¹ Gogolloc. Vendbanim në komunën e Kamenicës.

¹¹² Sot Bushincë. Vendbanim në komunën e Novobërdes.

¹¹³ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

¹¹⁴ Vendbanim në komunën e Novobërdës.

¹¹⁵ Sot Grizimë. Vendbanim në komunën e Kamenicës.

¹¹⁶ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

¹¹⁷ Sot Kolloleq. Vendbanim në komunën e Kamenicës.

¹¹⁸ Sot Qarrakoc. Vendbanim në komunën e Kamenicës.

¹¹⁹ Sot Hodonoc. Vendbanim në komunën e Kamenicës.

122	Bratilofc ¹²⁰	Taso Stojani nga Ferikeli (Feriqeva)	60	119
123	Kostadinc ¹²¹	Taso Stojan nga Kostavinca	68	88
124	Meshinë ¹²²	Osman Bekiri nga Meshina	194	81
125	Grakniqë ¹²³	Jovan Pero nga Gragjeniku	44	124
126	Karamenat ¹²⁴	Mehmed Bejaziti nga Karamenati	133	39
127	Hajnofc ¹²⁵	Stojan nga Hajnofca	90	318
128	Ferikel (Feriqeva) ¹²⁶	Minko Millosh nga Feriqeva	72	81
129	Strezofcë ¹²⁷	Pero Izdirafeko? Nga Strezofci	90	106
130	Leshtar ¹²⁸	Simon Isto nga Shitari	40	74
131	Vaganesh ¹²⁹	Jefto Bogdan nga Vaganeshi	60	125
132	Rahovicë ¹³⁰	Isto Sado nga Rahovica	37	77
133	Izvor ¹³¹	Jovan Maksim nga Izvori	25	239
134	Prijakofc ¹³²	Jovan Stamirko? Nga Prijakovca?	25	181
135	Çarrefc ¹³³	Zllatan Filib nga Çarrefci	12	170
136	Kllabukar ¹³⁴	Gjorgji Stojko nga Kllabukari	102	204
137	Jasenovik ¹³⁵	Zvillan Isto nga Jaseneviku	19	205
138	Bostan ¹³⁶	Jefto Risto nga Tërnakofci	25	275
139	Makreshi i Epërm ¹³⁷	Arso Maksim nga Makr. i Epërm	23	216
140	Turiqevc ¹³⁸	Jefto Risto nga Turiqevci	4	93
141	Dragancë ¹³⁹	Kristo Millosh nga Draganca	15	120
142	Malishincë?	Jovan Anto nga Malishinçaja	12	127

¹²⁰ Sot Bratilloc. Vendbanim në komunën e Kamenicës.

¹²¹ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

¹²² Vendbanim në komunën e Kamenicës.

¹²³ Grakniq. Vendbanim në komunën e Kamenicës.

¹²⁴ Kremenatë, Vendbanim në komunën e Kamenicës.

¹²⁵ Sot, Hajnofc. Vendbanim në komunën e Kamenicës.

¹²⁶ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

¹²⁷ Sot, Strezoc. Vendbanim në komunën e Kamenicës.

¹²⁸ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

¹²⁹ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

¹³⁰ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

¹³¹ Vendbanim në komunën e Novobërdës.

¹³² Sot, Prekoc. Vendbanim në komunën e Novobërdës.

¹³³ Sot, Qarrakoc. Vendbanim në komunën e Kamenicës.

¹³⁴ Sot, Kllabukarë. Vendbanim në komunën e Novobërdës.

¹³⁵ Vendbanim në komunën e Novobërdës.

¹³⁶ Vendbanim në komunën e Novobërdës.

¹³⁷ Vendbanim në komunën e Novobërdës.

¹³⁸ Vendbanim në komunën e Novobërdës.

¹³⁹ Vendbanim në komunën e Novobërdës.

143	Zebincë ¹⁴⁰	Gjokoja Istojan nga Zebinca	46	157
144	Parallova ¹⁴¹	Marinko Simo nga Paralova	34	540
145	Bilinica	Anto Stojan nga Bilinica	190	273
146	Riminik ¹⁴²	Zubiz Adem nga Riminiku	325	90
147	Podgorc ¹⁴³	Arso Ivan nga Podgorc	50	85
148	Mogillë ¹⁴⁴	Stanoje Ijefto nga Mogilla	161	581
149	Nasal	Mehmed i biri i Jusufit nga Nasal	169	51
150	Zhegër	Ali i biri i Nezirit - Vaso Berko nga Zhegra	324	202
151	Lladovë	Emin i biri Ahmedot nga Lladova	39	25
152	Pasjan ¹⁴⁵	Gjorgji Pafqe? Nga Pasjani	94	750
153	Lipovicë	Timur i biri Xhaferit nga Lipovica	77	59
154	Kufcë e Poshtme	Triko Menko? nga Kufca	18	31
155	Livoqi i Epërm	Mito Istanko nga Livoqi i Epërm	101	115
156	Budrika e Poshtme ¹⁴⁶	Zhivko Stanko nga Budrika e Poshtme	24	242
157	Partesh	Gjorgji Perpe? Nga Parteshi	25	329
158	Cërnice	Bejazit Abdullah nga Zhitina dhe Vaso Simo nga Cërnica	392	292
159	Devajë ¹⁴⁷	Vaso Simo nga Devaja	67	58
160	Zhitinë ¹⁴⁸	Hasan Mehmed – Vaso Sima nga Zhitina	143	144
161	Tërpezë ¹⁴⁹	Abdullah Hajdar nga Tërpeza	212	130
162	Çiftlik ¹⁵⁰	Zejnë Junusi nga Çiftliku	45	43
163	Pozharan ¹⁵¹	Ibrahim nga Sllakofci	555	180
164	Radivojcë ¹⁵²	Lazar Stanko nga Radivojci	86	154

¹⁴⁰ Vendbanim në komunën e Novobërdës.

¹⁴¹ Vendbanim në komunën e Novobërdës.

¹⁴² Sot, Remniku i komunës së Vitisë.

¹⁴³ Vendbanim në komunën e Vitisë.

¹⁴⁴ Vendbanim në komunën e Kllkotit.

¹⁴⁵ Vendbanim në komunën e Parteshit.

¹⁴⁶ Vendbanim në komunën e Parteshit.

¹⁴⁷ Vendbanim në komunën e Vitisë.

¹⁴⁸ Sot, Zhitia e komunës së Vitisë.

¹⁴⁹ Vendbanim në komunën e Vitisë.

¹⁵⁰ Sot, Çifllaku i komunës së Vitisë.

¹⁵¹ Vendbanim në komunën e Vitisë.

¹⁵² Vendbanim në komunën e Vitisë.

165	Ponesh	Petre Mihajlo nga Poneshi	167	217
166	Shillovë	Petre Marko nga Shillova	30	261
167	Koretishtë ¹⁵³	Akso Maksim nga Koretishta	112	417
168	Strazhë ¹⁵⁴	Mlladin Sveti nga Strazha	32	302
169	Kufcë e Epërme	Anto Simo – Pero Jovan ng Kufca e Epërme	26	654
170	Stanishor ¹⁵⁵	Jovan Lazo nga Stanishori	11	109
171	Binçë ¹⁵⁶	Vaso Isto nga Binça	118	480
172	Stublla ¹⁵⁷	Pal Kola nga Stublla	245	245
173	Letnicë ¹⁵⁸	Pero Jako nga Letnica	0	171
174	Shashar ¹⁵⁹	Juze Kristo nga Shashari	0	519
175	Vërnakollë ¹⁶⁰	Juze Jako nga Vërnakolli	0	269
176	Vërnez ¹⁶¹	Juze Jako nga Vërnezi	0	243
177	Ranilluk ¹⁶²	Vaso Mlladine dhe Gorgji nga Ranilluku	0	672
178	Kormjan i Epërm ¹⁶³	Gjorgji Arso? nga Kurmiani i Poshtëm	0	379
179	Kormjan i Poshtëm ¹⁶⁴	Gjorgji Arso nga Kurmiani i Poshtëm	0	357
180	Petrofc	Stojan Petko nga Petrofci	0	230
181	Tomanç ¹⁶⁵	Nikolla Delo? Nga Domaniçi	0	126
182	Panqellë ¹⁶⁶	Jakim Pero nga Ropotova e Epërme	0	90
183	Gllgofç ¹⁶⁷	Vaso Petko nga Gllgofç	0	214
184	Shipashnicë e Poshtme ¹⁶⁸	Nikolla Gjoka nga Shipashnica e Poshtme	0	99

¹⁵³ Vendbanim në komunën e Novobërdës.

¹⁵⁴ Vendbanim në komunën e Novobërdës.

¹⁵⁵ Vendbanim në komunën e Novobërdës.

¹⁵⁶ Vendbanim në komunën e Vitisë.

¹⁵⁷ Vendbanim në komunën e Vitisë.

¹⁵⁸ Vendbanim në komunën e Vitisë.

¹⁵⁹ Vendbanim në komunën e Vitisë.

¹⁶⁰ Vendbanim në komunën e Vitisë.

¹⁶¹ Vendbanim në komunën e Vitisë.

¹⁶² Vendbanim në komunën e Ranillikut.

¹⁶³ Vendbanim në komunën e Ranillikut.

¹⁶⁴ Vendbanim në komunën e Ranillikut.

¹⁶⁵ Sot, Tomanc. Vendbanim në komunën e Ranillikut.

¹⁶⁶ Vendbanim në komunën e Ranillikut.

¹⁶⁷ Sot, Gllgoc. Vendbanim në komunën e Lipjanit.

¹⁶⁸ Vendbanim në komunën e Kamenicës.

185	Stralinçë ¹⁶⁹	Isto Niko nga Bratillovç	0	127
186	Bolefc ose Bulevc ¹⁷⁰	Sado Filo nga Bolefci	0	292
187	Kllokot ¹⁷¹	Qotko Jon nga Kllokoti	0	312
188	Vërbofc ¹⁷²	Branko Sado nga Vërbofci	0	478
189	Gërncar ¹⁷³	Alekso Stojko nga Gërncarri	0	217
190	Vitina ¹⁷⁴	Stojko Jeni nga Vitina	0	911
191	Muzgova ¹⁷⁵	Dhimitri Risto nga Muzgova	0	24

Bibliografia / Kaynakça / References

1. Dokumente Arkivore osmane të pabotuara:

BOA, TD. No, 2m.

BOA, TD. No. 133.

BOA, ADVNSHKR. d. 17/30.

BOA, AE. SMHD. I.148/11048.

BOA, NFS. d. 5716.

BOA, ML. VRD. TMT. d. 58251.

2. Burime dokumentare të botuara:

Hicri 835 Tarihli Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid, nşr. Halil İnalçık, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 1954.

Defteri i Regjistrimit të Sanxhakut të Arvanidit i vitit 1431, Përgatiti për Botim: Eduart Caka, Tiran: Qendra për Studime Albanologjike, 2017.

Kosova Vilayeti Salnamesi 1896 (Hicri 1314), Haz. Yıldırım Ağanoğlu, İstanbul: Rumeli Türkleri Kültür ve Dayanışa Derneği Yayınları, 2000.

Ruhi Tarihi, haz. Yaşar Yücel-Halil Erdoğan Cengiz (Ankara: *TTK Belgeler XIV/18*, 1992), 451.

3. Burimet tjera:

Agron islami, “Kasabaja e Novobërdes sipas defterit të temettuatit me nr. 11437”, *Kosova* 37/38, (2013): 124-146.

Aliriza Selmani, *Gjilani Qendër e Anamoraves*, Gjilan, 2015.

¹⁶⁹ Sot, Stralicë. Vendbanim në komunën e Kamenicës.

¹⁷⁰ Sot, Bolec. Vendbanim në komunën e Kamenicës.

¹⁷¹ Komuna e Kllokotit.

¹⁷² Vendbanim në komunën e Kllokotit.

¹⁷³ Vendbanim në komunën e Kllokotit.

¹⁷⁴ Komuna e Vitisë.

¹⁷⁵ Vendbanim në komunën e Novobërdës.

Ermal Nurja, “Regjistri i Trikalës i vitit 1455 dhe të dhënat për historinë shqiptare dhe shqiptarët”, *Albanon* Nr.3 Elbasan, 2019.

Fitim Rifati, “Të Dhëna Statistike mbi Popullsinë e Vilajetit të Kosovës më 1902 sipas një dokumenti Austro-Hungarez të vitit 1916”, *Vjetari* 53, Arkivi i Kosovës:2017.

Halil Inalcık, Günsel Renda, *Qytetërimi Osman I*, Tiranë: 2018.

Halime Doğru, “Osmanlı Devletinde Toprak Yazımından Nüfus Sayımına Geçiş ve bir Nüfus Yoklama Defteri Örneği”, *Anadolu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C.I (1982)

Iljaz Rexha, *Venbanimet dhe Popullsia Albane e Kosovës sipas Defterëve Osmanë të shekullit XV*, (Prishtinë: Instituti i Historisë, 2016.

----- “Disa të dhëna arkivore për familjet mesjetare Gjinaj nga Novobërda dhe familjen fisnike të Jashar Pashë Gjinollit si Pasardhëse e tyre”, *Gjurmime albanologjike*, Prishtinë, 2016.

----- “Regjistrimi i vendbanimeve dhe i popullsisë së kazasë së Novobërdës”, *Vjetari* XXVII, Prishtinë, Arkivi i Kosovës, 2002.

Kemal Karpat, *Popullsia Osman 1830-1914*, Tiranë: 2017.

Mübahat S. Kütükoğlu, “1830 Nüfus Sayımına Göre Menteşe Sancağında Hane Nüfusu”, *Osmanlı Araştırmaları* XXIII İstanbul: 2003.

Mahir Aydın, “Sultan II. Mahmud Döneminde Yapılan Nüfus Tahrirleri”, *Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri* 28-30 Haziran 1989, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul: 1990.

Joseph V. Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, İstanbul: 1992.

Jusuf Osmani, *Venbanimet e Kosovës 6 – Gjilani*, Prishtinë: 2004.

4. Webfaqe:

“Popullsia sipas gjinisë etnicitetit dhe venbanimit” qasur më: 26.08.2019, <http://ask.rks-gov.net/media/1613/popullsia-sipas-gjinis%C3%AB-etnicitetit-dhe-vendbanimit.pdf>.

Shtojce/Ekler:

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)

№	تاریخ	موضوع	توضیحات
2	1329.9.6	توقلا بوردو	
1	781	دورهان نوری بابا بوردو	آب سیر 781
2	789	استون	سراب بوردو 789
3	144	حصار	سوی بوردو 144
4	166	توقلا بوردو	توقلا بوردو 166
5	161	توقلا بوردو	توقلا بوردو 161
6	59	توقلا بوردو	توقلا بوردو 59
7	781	توقلا بوردو	توقلا بوردو 781
8	61	توقلا بوردو	توقلا بوردو 61
9	54	توقلا بوردو	توقلا بوردو 54
10	47	توقلا بوردو	توقلا بوردو 47
11	76	توقلا بوردو	توقلا بوردو 76
12	28	توقلا بوردو	توقلا بوردو 28
13	119	توقلا بوردو	توقلا بوردو 119
14	60	توقلا بوردو	توقلا بوردو 60
15	66	توقلا بوردو	توقلا بوردو 66
16	44	توقلا بوردو	توقلا بوردو 44
17	64	توقلا بوردو	توقلا بوردو 64
18	77	توقلا بوردو	توقلا بوردو 77
19	41	توقلا بوردو	توقلا بوردو 41
20	44	توقلا بوردو	توقلا بوردو 44
21	40	توقلا بوردو	توقلا بوردو 40
22	110	توقلا بوردو	توقلا بوردو 110
23	54	توقلا بوردو	توقلا بوردو 54

TFR-1-KV 44/4370 (6 yıl 2 sht BŞ)

TC BASBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DİRE BAŞKANLIĞI (BOA)

№	تفصیل	نمبر	تفصیل	نمبر
۶۷	مفسرہ برزخہ	۱۴۵	مفسرہ برزخہ	۱۴۵
۶۸	بروزخہ	۱۶۸	بروزخہ	۱۶۸
۶۹	اسیرجی	۱۴۷	اسیرجی	۱۴۷
۷۰	حاکمہ	۶۵	حاکمہ	۶۵
۷۱	لوفیہ	۱۴۱	لوفیہ	۱۴۱
۷۲	اناطونجی	۱۴۶	اناطونجی	۱۴۶
۷۳	زانالوفیہ	۱	زانالوفیہ	۱
۷۴	بہدیک	۱۸	بہدیک	۱۸
۷۵	اسانجیہ	۴۶	اسانجیہ	۴۶
۷۶	یحییٰ	۷۰	یحییٰ	۷۰
۷۷	لوززہ	۱۴۶	لوززہ	۱۴۶
۷۸	یغزنجی	۴۹	یغزنجی	۴۹
۷۹	عقیقہ	۸۴	عقیقہ	۸۴
۸۰	قبازہ	۱۹۱	قبازہ	۱۹۱
۸۱	ریزہ	۱۴۹	ریزہ	۱۴۹
۸۲	دی	۴۹	دی	۴۹
۸۳	جروانیقہ	۱۴	جروانیقہ	۱۴
۸۴	نوزلہ	۱۶۶	نوزلہ	۱۶۶
۸۵	بوجیبا	۸۷	بوجیبا	۸۷
۸۶	رفہ	۶۹	رفہ	۶۹
۸۷	اسانجک	۶۶	اسانجک	۶۶
۸۸	آسرہ	۶۸	آسرہ	۶۸
۸۹	غوشیجی	۱۹۶	غوشیجی	۱۹۶
۹۰	قبوہ	۵۶	قبوہ	۵۶
۹۱	تاریخ	۵۶	تاریخ	۵۶
۹۲	دسیوچہ	۴۸	دسیوچہ	۴۸
۹۳	طرسہ	۱۱۵	طرسہ	۱۱۵
۹۴	لیاجک	۱۹۵	لیاجک	۱۹۵
۹۵	دولغورہ	۴۸	دولغورہ	۴۸
۹۶	بولغورہ	۴۶	بولغورہ	۴۶
۹۷	سینجی	۱۱۶	سینجی	۱۱۶
۹۸	دیوچہ	۸۷	دیوچہ	۸۷
۹۹	کویچہ	۴۹	کویچہ	۴۹
۱۰۰	بویانجی	۱۰۰	بویانجی	۱۰۰
۱۰۱	حیدرہ	۸۵	حیدرہ	۸۵
۱۰۲	بوسوقہ	۴۸	بوسوقہ	۴۸
۱۰۳	غنجی	۴۷	غنجی	۴۷
۱۰۴	اسیرجی	۴۱	اسیرجی	۴۱
۱۰۵	فرانجی	۱۱۶	فرانجی	۱۱۶
۱۰۶	عاقوبیہ	۴۱	عاقوبیہ	۴۱
۱۰۷	نورہ	۱۱۷	نورہ	۱۱۷
۱۰۸	زانیجی	۴۱	زانیجی	۴۱
۱۰۹	قریہ	۴۶	قریہ	۴۶
۱۱۰	خلوچہ	۴۶	خلوچہ	۴۶
۱۱۱	انجی	۴۶	انجی	۴۶
۱۱۲	مارنجی	۹۸	مارنجی	۹۸

TC BASBAKANLIK OSMANLI ARSIVI DARE BASKANLIĞI (BOA)

№	تفصیل	تفصیل	تفصیل	تفصیل	تفصیل	تفصیل	تفصیل
۱۴۹	مفتی بادکوبه	نقدہ بالادہ سنہ	عروضیہ	۴۶	۴۶	۱۴۹	غریب زبیر
۱۵۰	طریقہ	طریقہ	۹۲	۹۲	۱۵۰	قاسم	
۱۵۱	درغاجہ	درغاجہ	۱۴۰	۱۴۰	۱۵۱	موجہ	
۱۵۲	سینہ	سینہ	۱۴۷	۱۴۷	۱۵۲	قوسہ	
۱۵۳	زنجیر	زنجیر	۱۵۷	۱۵۷	۱۵۳	جوزجیم	
۱۵۴	بالوچ	بالوچ	۵۶	۵۶	۱۵۴	حدوتہ	
۱۵۵	سینہ	سینہ	۴۷	۴۷	۱۵۵	الطریقہ	
۱۵۶	سینہ	سینہ	۹	۹	۱۵۶	قوسہ	
۱۵۷	سینہ	سینہ	۸۵	۸۵	۱۵۷	سینہ	
۱۵۸	سینہ	سینہ	۵۸۱	۵۸۱	۱۵۸	عزائم	
۱۵۹	نحوال	نحوال	۵	۵	۱۵۹	قرطاب	
۱۶۰	کرہ	کرہ	۲۶	۲۶	۱۶۰	حاجتہ	
۱۶۱	لادہ	لادہ	۲۹	۲۹	۱۶۱	زینتہ	
۱۶۲	سینہ	سینہ	۷۵	۷۵	۱۶۲	استغنیہ	
۱۶۳	سینہ	سینہ	۵۹	۵۹	۱۶۳	سینہ	
۱۶۴	قرطاب	قرطاب	۲۱	۲۱	۱۶۴	رفاعہ	
۱۶۵	سینہ	سینہ	۱۱	۱۱	۱۶۵	لہجہ	
۱۶۶	بوریلہ	بوریلہ	۶۴	۶۴	۱۶۶	ازرہ	
۱۶۷	سینہ	سینہ	۴۹	۴۹	۱۶۷	پرتو	
۱۶۸	حیح	حیح	۴۹	۴۹	۱۶۸	حاجتہ	
۱۶۹	دلیا	دلیا	۵۸	۵۸	۱۶۹	قوسہ	
۱۷۰	طریقہ	طریقہ	۱۴۱	۱۴۱	۱۷۰	یاسین	
۱۷۱	طریقہ	طریقہ	۱۴	۱۴	۱۷۱	بوسن	

TC BASBAKANLIK OSMANLI ARSIVI DAİRE BASKANLIĞI (BOA)

№	تاریخ	موضوع	تاریخ	موضوع
16	1321.9.6	ملاحظات	16	ملاحظات
185	187	الطوبى	185	الطوبى
186	189	الطوبى	186	الطوبى
187	184	الطوبى	187	الطوبى
188	187	الطوبى	188	الطوبى
189	187	الطوبى	189	الطوبى
190	181	الطوبى	190	الطوبى
191	181	الطوبى	191	الطوبى
169	185	الطوبى	169	الطوبى
170	180	الطوبى	170	الطوبى
171	181	الطوبى	171	الطوبى
172	181	الطوبى	172	الطوبى
173	181	الطوبى	173	الطوبى
174	181	الطوبى	174	الطوبى
175	181	الطوبى	175	الطوبى
176	181	الطوبى	176	الطوبى
177	181	الطوبى	177	الطوبى
178	181	الطوبى	178	الطوبى
179	181	الطوبى	179	الطوبى
180	181	الطوبى	180	الطوبى
181	181	الطوبى	181	الطوبى
182	181	الطوبى	182	الطوبى
183	181	الطوبى	183	الطوبى
184	181	الطوبى	184	الطوبى
185	181	الطوبى	185	الطوبى

كيفية فضله...
 كذا...
 كذا...
 كذا...

اعضا...
 اعضا...
 اعضا...
 اعضا...



WISSE L'WAMPO
 18 1817

Araştırma Makaleleri / Articles

VAKĒFET E MUTASARRĒFIT TĒ PRIZRENIT MAHMUD PASHĒS

Fahri Avdija *

Geliş Tarihi : 05 Mart 2020

Kabul Tarihi : 29 Mart 2020

Abstrakt:

Mahmud Pasha shërbeu si mutasarrëf i Prizrenit në gjysmën e parë të shekullit XIX dhe ishte një nga shtetarët më të rëndësishëm të Perandorisë Osmane. Ishte i biri i Tahir Pashës, i cili gjithashtu ka mbajtur pozita të rëndësishme ne Perandorinë Osmane. Si një besimtar mysliman, Mahmud Pasha kishte lënë shumë vakëfe, madje ai kishte ndërtuar një kompleks të tërë në qytetin e Prizrenit. Ky kompleks përbëhej nga një xhami, medrese, mejtep dhe dershane. Ai gjithashtu kishte ndërtuar edhe tri kulla sahati. Ndërsa për të mbuluar shpenzimet e vakëfeve të lartëcekura, ai kishte lënë si vakëf disa dyqane dhe një shumë të caktuar parash të gatshme.

Fjalët kyçe: Vakëf, Mahmud Pasha, Prizren, Perandoria Osmane, Xhami, Medrese, Mejtep.

PRIZREN MUTASARRIFI MAHMUD PAŞA'NIN VAKIFLARI

Öz:

Mahmud Paşa, XIX. yüzyılın ilk yarısında Prizren mutasarrıf görevinde bulunmuş ve Osmanlı Devleti'nin en önemli devlet adamlarından biriydi. Babası olan Tahir Paşa da Osmanlı Devleti'nde önemli görevlerde bulunduğu görülmektedir. Bir mümin olarak, Mahmud Paşa birçok vakıf eserleri bırakmıştır. Onun geride bıraktığı önemli eserlerinden biri Prizren şehrindeki külliyesidir. Bu külliye cami, medrese, mekteb ve dershanelerden oluşmaktaydı. Ayrıca üç saat-kulesi de inşaa ettiği bir gerçektir. Söz konusu vakıfların masrafları sağlanmak için, bir kaç dükkân ve belirli miktarlarda nakit para da bırakmıştır.

Anahtar Kelimeler: Vakıf, Mahmud Paşa, Prizren, Osmanlı İmparatorluğu, Cami, Medrese, Mekteb.

FOUNDATIONS OF THE GOVERNOR OF PRIZREN MAHMUD PASHA

Summary

It is historically known that the Waqf institution played an extraordinary role in providing the essential services to Muslim societies. In every period of Islamic history, the Waqf has been a place and a centre of activity ensuring the integration of a society. In addition to providing health care, basic infrastructures, employment opportunities, business activities, food for the hungry, housing for the poor and needy, the waqf also supported the education and religious sectors. The establishment of Waqf in Kosovo dates back to the arrival of the Ottomans. After the Islamization of the Albanians of Kosovo, or in other words, together with their Islamization, the number of Waqfs increased, for the total number of which we have nothing concrete to date. According to a study by the Institute of History of Turkey, today there are 224 Ottoman architectural works in Kosovo, including 124 buildings where worship and other religious rites are performed, 41 buildings for education, 5 for trade, 38 social, 20 military, 12 civil and 6 public buildings. Whereas, the first established Waqf in Kosovo is the Bazaar Mosque in Pristina, in documents also known as the Little

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü, fahriavdija@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0002-4506-7810.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atf / Citation: Avdija, Fahri. "Vakëfet e Mutasarrëfit të Prizrenit Mahmud Pashës"/ "Prizren Mutasarrıfı Mahmud Paşa'nın Vakıfları". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* / 5 (Nisan 2020): 90-100.

Fatih Mosque, whose foundations were laid at the time of Sultan Bayazit I, and completed at the time of Sultan Mehmed Fatih II.

Among those who left great things that can even be compared to the works of the Sultans was Mahmud Pasha bin Tahir Pasha (Mahmud Pasha son of Tahir Pasha) whose waqfs we will talk about below. Mahmud Pasha comes from one of the most popular families in Albanian history, a family which for several decades led the *Sandjak of Prizren*. He was one of the most important statesmen who served as a *Mutasarrif of Prizren* during the first half of the 19th century. As a Muslim believer, Mahmud Pasha left many Waqfs, and he even built an entire complex in the city of Prizren. This complex consists of a *mosque, madrasa, maktab* and *dershane*. To provide money for the expenses and to pay those who would work in his Waqfs, he left as Waqfs five mills, a bakery, a butcher shop, two farrier shops, a barber shop and he also left a certain amount of cash. According to researchers Ismail Eren and Hasan Kaleshi, Mahmud Pasha had also built three watchtowers: one in Prizren, one in the village of Mamusha near Prizren and one in Rahovec.

In addition to leaving Waqf, he is also known for his wars side with Sultan. As is well known, Mahmud Pasha and all other Albanian leaders sometimes were obliged to take part in various wars in which the Ottoman Empire faced other states. However, Mahmud Pasha willingly participated in the Ottoman-Russian war of 1829, and until returning from the expedition, he entrusted the leadership to his brother, Emin Pasha.

The period of Mahmud Pasha's rule coincides with the period when the Ottoman Empire was making reforms in the Balkans. It was the year 1836, when the Ottomans were confronting Mustafa Pasha Bushatli from Shkodra, Mahmud Pasha came to his aid, which led to the disruption of relations with the High Gate. That same year, at the behest of the Sultan, Mahmud Pasha was dismissed from the position of Mutasarrif and sent to Anatolia, where he was executed.

Keywords: Waqf, Mahmud Pasha, Prizren, Ottoman Empire, Mosque, Madrase, Maktabe.

Hyrje

Historikisht është e njohur që institucioni i vakëfit¹ kishte rol jashtëzakonisht të rëndësishëm në ofrimin e të gjitha shërbimeve themelore për shoqërinë myslimane. Në çdo periudhë të historisë Islame, vakëfi ka qenë njëri prej mjeteve më të rëndësishme i veprimtarive që siguronin integritimin e një shoqërie. Përveç sigurimit të kujdesit shëndetësor, infrastrukturës, mundësive të punësimit, përmirësimit të veprimtarive tregtare dhe afariste, ushqimit për të uriturit, strehimit për të varfërit dhe nevojtarët, vakëfi gjithashtu përkrahu edhe sektorin e arsimit dhe atë religjioz. Edhe pse në Kur'anin famëlartë shprehja “vakëf” nuk përmendet askund, mirëpo format e shprehura si: *të jepet në rrugën e Allahut, të veprohet mirë*, etj., kanë pasur ndikim të madh në krijimin e vakëfeve. Të gjitha ato që ne sot i njohim si xhami, medrese, imarete², teqe, hamame, etj., janë manifestim i konceptit të besimit dhe bamirësisë. Vakëfet, përveç tjerash u bënë urë lidhëse në mes qytetesh, ku përmes tyre u ndërtuan rrugë, ura, hane, etj.³

Në truallin e Kosovës vakëfet e para fillojnë të themelohen që me ardhjen e Perandorisë Osmane. Ndër studiuesit e njohur shqiptarë i cili shkroi për vakëfet e para të themeluara në trojet shqiptare është Hasan Kaleshi. Në kuadër të studimit të dokumentëve më të vjetra në Jugosllavi, ai kishte folur edhe rreth vakfijeve më të vjetra në gjuhën arabe në trojet shqiptare, përfshirë këtu Kosovën, Maqedoninë dhe një pjesë të Shqipërisë.⁴ Ndërsa nga autorët e huaj të

¹ Vakëf është shprehje Arabe, e cila ka kuptimin “pengohet,-të mbahet”. Në terminologjinë juridike Islame domethënë –të mbrohet gjësendi, apo nga personat e tretë, etj., Bkz, Nexhat Ibrahim, *Fjalor Enciklopedik Islam*, (Shkup: Logos-A, 2017), 870.

² Kuzhinë popullore, ku ushqeheshin skamnorët.

³ Bahaeddin Yediyıldız, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 483.

⁴ Hasan Kaleshi, *Dokumentet më të vjetra të vakëfeve në gjuhën arabe në Jugosllavi*, trans. Ismail Rexhepi (Prishtinë: Kryesia e Bashkësisë Islame të Republikës së Kosovës, 2012), 309.

cilët u morën me trashëgimime osmane në Ballkan ishte Ekrem Hakkı Ayverdi, i cili sipas një renditje alfabetike të qyteteve të Jugosllavisë, ka trajtuar edhe monumentet kulturore osmane në Kosovë.⁵ Nga punimet e fundit në lidhje me vakëfet apo arkitekturën osmane në Kosovë janë edhe hulumtimet e fundit të bëra nga Instituti i Historisë së Turqisë, të pasqyruara në një libër dy vëllimor, botuar në vitin 2006.⁶ Gjithashtu mund të përmendim edhe një punim të Raif Vırmiça-s.⁷

Vakëfet luajtën rol të madh jo vetëm në zgjerimin e kulturës Islame por gjithashtu rol të madh kishin edhe në procesin e përhapjes së Islamit në Ballkan.⁸ Me përqafimin e fesë Islame nga shqiptarët, është rritur edhe numri i vakëfeve, por për një numër total deri me sot nuk kemi diçka konkrete. Sipas hulumtimeve të bëra nga Instituti i Historisë së Turqisë thuhet se sot në Kosovë egzistojnë 224 vepra arkitekturore osmane, përfshirë këtu 124 ndërtesa në të cilat kryhen adhurimet dhe ritet tjera fetare, 41 ndërtesa për edukim, 5 për tregti, 38 shoqërore, 20 ushtarake, 12 civile dhe 6 ndërtesa publike.⁹ Sipas hulumtimeve që kam bërë në arkiva të ndryshme dhe në bazë të dokumenteve të siguara nga Arkivi Osman në Stamboll, shohim se vakëfi i parë i themeluar në truallin e Kosovës me shumë mundësi është Xhamia e Çarshisë në Prishtinë, e cila në dokumente kalon edhe si Xhamia e Vogël Fatih, themelet e së cilës u vunë në kohën e Sulltan Bajazitit I, ndërsa u përfundua në kohën e Sulltan Mehmed Fatihut II.¹⁰ Për këtë ngjarje të rëndësishme të themelimit të këtij vakëfi, informacione të shumta ka dhënë edhe njëri ndër hulumtuesit më të mëdhenj të historisë së Ballkanit, Ekrem Hakkı Ayverdi.¹¹

Në truallin e Kosovës, ndër ata që kanë lënë vepra të mëdha, të cilat madje mund të krahasohen me veprat e Sulltanëve, ishte *Mahmud Pasha bin Tahir Pasha* (Mahmud Pasha i biri i Tahir Pashës) për vakëfet e të cilit do të flasim më poshtë. Para Mahmud Pashës në pozitën e mutsarrëfit të Prizrenit ishte vëllai i tij Said Pasha, ndërsa pas vdekjes të Mahmud Pashës në këtë pozitë kaloi vëllai i tij i vogël Emin Pasha. Nga kjo kuptojmë se anëtarët e familjes së Mahmud Pashës mbajtën pozitën e mutsarrëfit të Prizrenit për një periudhë të gjatë kohore.

Jeta dhe veprimtaria e Mahmud Pashës

Gjatë gjysmës së parë të shek. XIX Sanxhaku i Prizrenit udhëhiqej nga Mahmud Pasha, njëri ndër emrat më të mëdhenj të shtetarëve të Prizrenit. Ai, mori pjesë në Luftën Osmano-Ruse të vitit 1809, pas së cilës fitoi titullin Pasha.¹² Ndërsa pozitën e mutsarrëfit të Prizrenit ai e mori në vitin 1809 pas vëllait të tij, Said Pashës,¹³ i cili kishte humbur jetën në Fushatën Serbe të vitit 1809.¹⁴

Gjatë periudhës sa ishte mutsarrëf, Mahmud Pasha ndërtoi struktura që do të plotësonin nevojat e banorëve. Ai madje ndërtoi një kompleks të tërë, i cili përbëhej nga një xhami, një medrese, një mejtep dhe një dersbane¹⁵. Përveç këtij kompleksi ai gjithashtu kishte lënë si vakëfe disa dyqane dhe një shumë të caktuar para të gatshme,¹⁶ për të cilat detajisht do të flasim

⁵ Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri-Yugoslavya* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2000).

⁶ Mehmet İbrahimgil – Neval Konuk, *Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri*, V. I-II (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006).

⁷ Raif Vırmiça, *Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri* (Ankara: TTK Yayınları, 1999).

⁸ Kaleshi, *Dokumenet më të vjetra të vakëfeve në gjuhën arabe në Jugosllavi*, 18.

⁹ İbrahimgil – Konuk, *Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri*, V. II, xxv.

¹⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Irade Evkaf* [Dosya: 9], Gömlek No 76, Sıra: 8.

¹¹ Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri-Yugoslavya*, 158.

¹² *Sicil-i Osmani* 3, haz. Mehmed Süreyya, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3: 923.

¹³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Dâhiliye* [Dosya: 207], Gömlek No 10310.

¹⁴ *Sicil-i Osmani* 5, haz. Mehmed Süreyya, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 5: 1457.

¹⁵ Bibliotekë, vend për studim.

¹⁶ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), *Evkaf Nezareti* [Defter: 987], sayfa:209, sıra:68.

më poshtë në pjesën e shpjegimit të vakfijes së tij. Ndërsa sipas studiuesve Ismail Eren dhe Hasan Kaleshi, Mahmud Pasha kishte ndërtuar edhe tri kulla sahati: një në Prizren, një në fshatin Mamushë dhe një në Rahovec.¹⁷ Në vitin 1815 kur Mahmud Pasha kishte urdhëruar ndërtimin e Kullës së Sahatit në Muret e Kalasë së Prizrenit, kishte urdhëruar që të vihesh një mbishkrim në gjuhën osmane, nga i cili kuptojmë se Mahmud Pasha kishte marrë pjesë në luftën për pushtimin e Beogradit dhe Smederevës.¹⁸ Gjithashtu vërehet se edhe Kulla e Sahatit në Mamushë, ka pasur një mbishkrim.¹⁹

Mahmud Pasha është i njohur edhe me luftërat e tij që bëri përkrah Sulltanit. Si të gjithë pashallarët tjerë shqiptarë, edhe Mahmud Pasha shpeshherë obligohej që të merrte pjesë në luftëra të ndryshme kur Perandoria Osmane përballej me shtetet tjera, mirëpo në luftën Osmanoruse të vitit 1829 kishte shkuar vullnetarisht. E derisa të kthehej nga ekspedita, udhëheqjen e Sanxhakut të Prizrenit ia kishte besuar vëllait të tij të vogël, Emin Pashës.²⁰

Periodha e mutasarrëflëkut të Mahmud Pashës rasisë me periudhën kur Perandoria Osmane po bënte reforma në Ballkan. Ishte viti 1836, kur Perandoria Osmane po përballej me Mustafa Pashë Bushatlliun nga Shkodra, Mahmud Pasha i doli në ndihmë këtij të fundit, çka ndikoi në prishjen e raporteve me Portën e Lartë. Po atë vit, më urdhër të Sulltanit, Mahmud Pasha shkarkohet nga pozita e Mutasarrëfit dhe dërgohet në Anadoll, ku edhe u ekzekutua.²¹

Vakfija e Mahmud Pashës

Kjo vakfije²² është gjetur në Arkivin e Drejtorisë së Vakëfeve në Ankara gjatë kohës kur isha duke bërë disa hulumtime atje. Ky dokument ka rëndësi shumë të madhe për historinë ngase flet për njërin ndër komplekset më të rëndësishme të periudhës së fundit Osmane në Kosovë. Kjo vakfije mban emrin e *Mahmud Paşa bin Tahir Paşa* (Mahmud Pasha i biri i Tahir Pashës) ndërsa përbëhet nga katër faqe dhe në bazë të të dhënave që përmban kuptojmë se është shkruar në vitin h. 1247/ m. 1831. Procesi i regjistrimit të vakëfeve të tij, respektivisht i shkruarjes së kësaj vakfijeje kishte ndodhur në prani të kadiut të Prizrenit, Osman Sylejmanit. Nga pjesa e parë e tekstit kuptojmë se vakfija është shkruar në formën klasike, pra duke filluar me falenderim ndaj Allahut (xh.sh) dhe lutje për profetin Muhammed (s.a.v), duke vazhduar me përmendjen e disa civateve nga Kur’âni dhe thënjeve të Profetit Muhammed (s.a.v), që flasin për rëndësinë e bërjes së veprave të mira në botën kalimtare, më shpresën që të arrihet sukses në botën e amshueshme. Pastaj janë dhënë informata të detajuara në lidhje me vakëfet e tij, mënyrën se si do të funksionojnë, nga do t’i sigurojnë të ardhurat, etj. Si vakëfe të para që ai kishte ndërtuar ishin xhamia dhe mejtepi, afër shtëpisë së tij në Lagjen Terzi, ndërsa më vonë në anën tjetër të xhamisë kishte ndërtuar medresenë me tetë dhoma dhe një dershane. Për mejtepin dhe medresenë e tij nuk kemi informacion se deri në cilin vit kanë egzistuar, mirpo për xhaminë kemi arritur të sigurojmë disa informacione ku tregohet se një herë është restauruar, pastaj është rrënuar nga Bashkësia Islame e Kosovës, me qëllimin e ndërtimit të xhamisë së re. Sipas aktvendimit me numër 152/2 të datës 04.07.2001 të lëshuar nga Instituti për Mbrojtjen e Përmendoreve Kulturore të Komunës së Prizrenit, shohim se Bashkësisë Islame të Kosovës i është lejuar restaurimi dhe zgjerimi i xhamisë. Ndërsa sipas aktvendimit me numër

¹⁷ Hasan Kaleshi – Ismail Eren, “Mahmud Pashë Rrotlla nga Prizreni–përshpirtënimet dhe vakëfnameja e tij”, *Edukata Islame*, 81 (2006), 158.

¹⁸ Kaleshi, Eren, “Mahmud Pashë Rrotlla nga Prizreni–përshpirtënimet dhe vakëfnameja e tij”, 159.

¹⁹ Kaleshi, Eren, “Mahmud Pashë Rrotlla nga Prizreni–përshpirtënimet dhe vakëfnameja e tij”, 160.

²⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun [Dosya: 412]*, Gömlek No 21413.

²¹ Machiel Kiel, “Prizren”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 350.

²² Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), *Evkaf Nezareti [Defter: 987]*, sayfa:209, sıra:68.

04/4-351-59 të datës 10.04.2003 të lëshuar nga Komuna e Prizrenit për Bashkësinë Islame të Kosovës, kuptomë se është lejuar ndërtimi i xhamisë së re.²³

Tabela: 1. Veprat monumentale të Mahmud Pashës.

Vendi	Xhami	Medrese	Mekteb	Dershane	Kullë Sahati
Prizren	1	1	1	1	1
Rahovec					1
Mamushë					1

Për të siguruar të ardhura që mundësonin funksionimin normal të vakëfeve të lartpërmendura, ai kishte lënë si vakëfe edhe pesë mullinj, një furrë buke, një dyqan kasapi, dy dyqane nallbani, një dyqan berberi si dhe 15.000 kurush para të gatshme. Dyqanet do të jepen me qira, kurse paratë do të jepen hua, dhe për çdo 10 kurush të huazuar do të rikthehen 11 kurush, kështu që sipas llogaritjeve të bëra, fitimi vjetor do të jetë 2.250 kurush.

Tabela: 2. Vakëfet rrjedhëse të Mahmud Pashës sipas vakfijes së tij.

Lloji i Vakëfit	Mullinj	Furrë buke	Dyqan kasapi	Dyqan nallbani	Dyqan berberi
Prizren	5	1	1	2	1

Pagat dhe shpenzimet e vakëfit janë si në tabelen e mëposhtme:

Tabela: 3. Pagat e punëtorëve të vakëfit dhe shpenzimet tjera.

Shpenzimet	Mujore (Kurush)	Vjetore (Kurush)
Mytevelliut ²⁴	16,50	200
Nazirit ²⁵	6,50	80
Naibit ²⁶	1,50	20
Xhamia e Mahmud Pashës		
Imamit	5	60
Hatibit	2,75	33

²³ Në këtë pikë duhet të ndalemi pak dhe të sqarojmë disa gjëra rreth lokacionit të xhamisë dhe emrit të saj. Sipas vakfijes vendi i ndërtimit të xhamisë është Lagjja Terzi, ndërsa xhamia e rindërtuar është në Lagjën Hoqa. Gjithashtu, në asnjërin prej dokumenteve që flasin në lidhje me restaurimin apo ndërtimin e xhamisë së re, nuk kemi hasur emrin *Xhamia e Mahmud Pashës*. Emri i xhamisë në këto dokumente është dhënë në formën *Xhamia e Hoqa Mahallës*. Mirëpo, se a është fjala për të njejtën xhami, e sqaron Imami i tanishëm i xhamisë, Zaim Qafleshi dhe kryeimami i Bashkësisë Islame në Prizren, Orhan Bislimaj. Sipas tyre, pikërisht në vendin ku sot gjendet Xhamia e Hoqa Mahallës, ka qenë e ndërtuar Xhamia e Mahmud Pashës. “Lagjja Hoqa është lagje e re, ndërsa para disa vitesh edhe kjo pjesë ku sot është ndërtuar xhamia quhej Lagjja Terzi”, shprehet kryeimami Orhan Bislimaj.

²⁴ Udhëheqës i vakëfit.

²⁵ Mbikqyrës i punës së vakëfit.

²⁶ Kadiu (gjykatësi) ose përsone në vend të gjykatësit.

Ligjeruesit	1,40	17
Myezinit të parë	2	25
Myezinit të dytë	2	25
Kujdestarit të xhamisë	2,90	35
Medreseja		
Myderrisit	100	1.200
Rojtari	3,30	40
Nxënësit (shpenzimet ditore)	66,60	800
Xhamia e Kalasë		
Myezinit	5	60
Mirëmbajtësit	3,30	40
Mektebi		
Mësuesit	11,60	140
Të tjera		
Për lexim të Kuranit	12,5	150
Orëndreqësit të Kalasë	5	60
Imamit të Xhamisë Bejzade	1,50	20
Imamit të Xhamisë së Velishes	2,5	30
Alemdarit të Xhamisë Mehmed Pasha	5	60
Myteveliut të Vakëfit Kukli Beg	1	12

Disa kushte tjera që janë përmendur në vakfije në lidhje me shpenzimet, shfrytëzimin dhe mënyrën e funksionimit të vakëfit janë si më poshtë:

Studentët që banojnë në dhomat e medresesë obligohen që çdo vit gjatë muajit të Ramazanit ta lexojnë nga një hatme²⁷, kështu që në tetë dhoma do të lexohen tetë hatme, ndërsa me detyrën e lëximit të 15 hatmeve në vit për të gjallët dhe të vdekurit nga familja e vakëflënësit u ngarkua imami dhe njëherit mësuesi i mektebit, Halil Efendiu. Kurani i lexuar, -sipas kushteve të lëna nga vakëflënësi, duhet të këndohet për shpirtin e profetëve të Zotit, për shpirtin e të vdekurve dhe për shëndetin e të gjallëve të familjes së vakëflënësit.

Një shumë e caktuar parash duhet të shpenzohet edhe në rastet kur do të ketë nevojë për renovimin e xhamisë, mejtepit dhe medresesë, ndërsa në dritaret e tyre të vendoset letër si masë mbrojtëse nga i ftohti i dimrit.

Një shumë e caktuar nga të ardhurat e vakëfit ishte paraparë të ndahej për blerjen e qirinjve të cilët në netët e muajit të Ramazanit, në festat e bajrameve, në netët e Ragaibit, Miraxhit dhe Beratit do të vendoseshin në brendësi të xhamisë, në minare, në medrese, në mejtep dhe në Xhaminë e Kalasë.

²⁷ Lëximi i Kurani nga fillimi deri në fund, përmendësh apo duke shikuar librin.

Nga 19 persona që paguheshin nga vakëfet e Mahmud Pashës, emrat e vetëm 6 prej tyre janë të përmendur në vakfije: Hatibi i Xhamisë Ramazan Efendiu, Imami i Xhamisë Saim Halil Efendiu, Myezini i Xhamisë Mulla Sylejmani, myderrizi i medresesë El-Haxh Ali Efendiu, myezini i Xhamisë së Kalasë Nexhmi Hafizi dhe mirëmbajtësi i Xhamisë së Kalasë Hasan Efendiu.

Në këtë vakëfije janë dhënë gjithashtu edhe emrat e familjarëve të vakëflënësit, duke u nisur nga stergjyshërit deri të nipat e tij. Disa nga emrat janë: gjyshërit Sylejman dhe Mahmud Aga, babai Tahir Pasha, nëna Hatman Hanëm, motra Shehzade Hanëm, xhaxhai Rrystem Pasha, xhaxhai Abbas Bej, vëllai Jusuf Bej, motra Zehra Hanëm, vëllai Emin Pasha, vëllai Said Pasha dhe djemtë e tij Tahir Pasha dhe Rrystem Pasha, gjyshja Arife Hanëm, stërgjyshja Zehra Hanëm, tezeta Azize Hanëm dhe Gylsyn Hanëm, etj.

Ndërsa në fund të vakfijes është sjellur vendimi i gjykatësit, i cili në mënyrë që ta përjetësojë vakëfin, ka sjellur mendimet e disa dijetarëve myslimanë, siç është rasti me Ebu Hanifen i cili mendon se vakëfi mund t'i rikthehet vakëflënësit kurdo që ai kërkon. Mirëpo, mendimi i Ebu Jusufit dhe Muhamedit, njëherazi që të dy nxënësit të Ebu Hanifes, është se malli i cili është lënë si vakëf nuk mund të kthehet asnjëherë. Kështu që edhe vendimi i gjykatësit, - siç ishte e përcaktuar më rregull në Perandorinë Osmane, bazohej në mendimin e këtyre dy të fundit, sipas të cilit vakëfi bëhej i përjetshëm dhe ndryshimi i tij ishte i pamundur, madje edhe nëse një gjë e tillë kërkohet nga vet vakëflënësi.

Puna e udhëheqjes së vakëfit ishte besuar Uzun Molla Sylejmanit (Mulla Sylejmani i Gjatë), njëherësh edhe myezin i parë i Xhamisë së Mahmud Pashës, ndërsa nuk është cekur se kujt do t'i kalojë përgjegjësia e udhëheqjes së vakëfit pas vdekjes së tij, siç zakonisht shihet në shumicën e vakfijeve.

Tabela: 4. Vakëfi i Mahmud Pashës sipas vakfijes së tij.

Themeluesi	Mahmud Pasha bin Tahir Pasha
Viti i themelimit	1247/1831
Numri arkivor	VGMA, 987/209/68
Myteveliu (Udhëheqësi)	Mulla Sylejmani i Gjatë
Kapitali / lloji i vakëfit	Një xhami, një mekteb, një medrese, një dershane, pesë mullinj, një furrë buke, një mishtore, dy dyqane nallbani, një dyqan berberi, 15.000 kurush
Mënyra e funksionimit	Paratë: <i>huazim</i> (kërkohen edhe dëshmitarë) Dyqanet: <i>të lëshohen me qira</i>
Përqinjda e transaksionit	<i>Njëmbëdhjetë në dhjetë</i> (%15)
Të ardhurat nga paratë	2.250 kurush
Qëllimi i themelimit të vakëfit	Për xhaminë, medresenë dhe mektebin e tij që kishte ndërtuar në qytetin e Prizrenit

Si në shumicën e rasteve, edhe në këtë vakfije, në pjesën e fundit janë dhënë emrat e dëshmitarëve të cilët kanë qenë pjesë ceremonisë në kohën kur u shkrua kjo vakfije.

Emrat e dëshmitarëve:

Myderris Sylejman Efendi, Hafizkutub Ebubekir Efendi, Myfti Ramazan Efendi, Sheyh Abdylfetah Efendi, Shejh Ibrahim Efendi, Shejh Ahmet Efendi, Shejh Ejub Efendi, Nuri Efendi, Ymer Efendi, Abdullah Efendi, Halid Efendi, Myderris Ebubekir Efendi, Myderris Elhaxh Ali Efendi, Ymer Efendi, Haxhi Abdullah Efendi, Terzi Mahallesi Imam Mehmet Efendi, Imam Halil Efendi, Hakim Mustafa Efendi, Zulfi Efendi, Halid Efendi, Murteza Bej, Abdylfetah Bej, Haznedar Iljaz Aga, Abdi Ağa, Abbas Sipahi, Muhtar Aga, Silahdar Dervish Aga, Ali Aga, Ibrahim Aga, Kurd, Jusuf Efendi, Ipekli Sherif Efendi, Katib Mehmet Ibrahim Efendi dhe të tjeret.

Konkluzioni

Nga ajo që kemi parë deri me sot gjatë studimit të vakfijeve, kemi kuptuar se roli i vakëfit nuk ishte vetëm në aspektin fetar, por ndikim shumë më të madh kishte në aspektin social, kulturor dhe ekonomik. Sigurisht se nga vakëfet e para që u themeluan në truallin tonë, siç janë xhamitë, teqetë, etj., shohim se ngjyrimi fetar ishte shumë më i theksuar, mirëpo më vonë shohim se vakëfi nuk ishte vetëm një vend për adhurim, por ishte edhe një strehimore dhe vend ku ushqeheshin të varfërit, ishte një shkollë, ishte një vend ku njerëzit punonin dhe fitonin para, mbi të gjitha ishte një vendtakim i të gjithë banorëve të një rrethine të caktuar dhe më gjërë.

Vakëfi te ne nuk erdhi për ta zëvendësuar atë që ishte më parë, por ai erdhi vetëm si element shtesë së bashku me Islamit për të lehtësuar dhe bërë jetën e popullatës së këtyre vendëve sa më të shumëngjyrshme. Të tilla ishin edhe vakëfet e Mahmud Pashës nga Prizreni, në të cilat shumë njerëz punonin, besimtarët kryenin obligimet e tyre fetare, nxënësit mësonin, etj.

Vakëfet e vetme të Mahmud Pashës që i kanë mbijetuan kohës janë Kulla e Sahatit të Mamushës dhe ajo e Rahovecit. Për medresenë dhe mektebin nuk dihet asgjë, ndërsa xhamia u shkatërru në vitin 2003 dhe në vend të saj është ndërtuar xhamia e re, e cila mbanë emrin Xhamia e Hoqa Mahalles, mirëpo nga shumica e banorëve njihet si Xhamia e Mahmud Pashës.

Bibliografia / Kaynakça / References

- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet – [Dahiliye; 207/10310], Irade – Evkaf; 9/76/8, Hatt-ı Hümayun; 412/21413.
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, [Prizren Vakıfları; VGMA 987/209/68, VGMA 987/209/69, VGMA 987/209/70, VGMA 987/209/71].
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri-Yugoslavya*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2000.
- Ibrahimgil, Mehmet – Konuk, Neval. *Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006.
- Ibrahimi, Nexhat. *Fjalor Enciklopedik Islam*. Shkup: Logos-A, 2017.
- Kaleshi, Hasan. *Dokumentet më të vjetra të vakëfeve në gjuhën arabe në Jugosllavi*, perkth. Ismail Rexhepi. Prishtinë: Kryesia e Bashkësisë Islame të Republikës së Kosovës, 2012.
- Kaleshi, Hasan – Eren, Ismail. “Mahmud Pashë Rrotlla nga Prizreni – përshtirënimet dhe vakëfnameja e tij”, *Edukata Islame* nr 81, (2006): 151-191.

Kiel, Machiel. “Prizren”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 349-351. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Sicil-i Osmani 3. haz. Süreyya, Mehmed. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

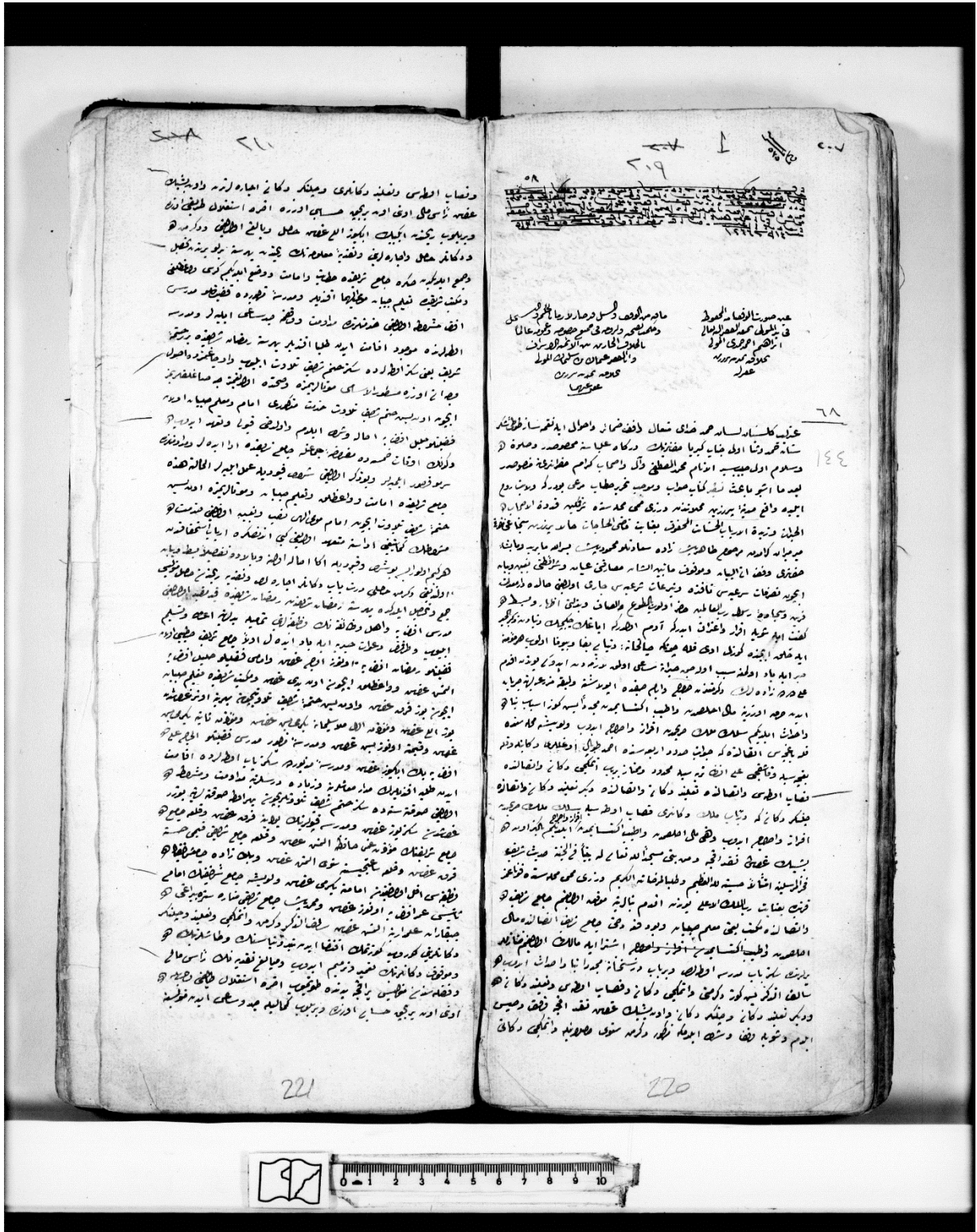
Sicil-i Osmani 5. haz. Süreyya, Mehmed. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Vırmica, Raif, *Kosova’da Osmanlı Mimari Eserleri* (Ankara: TTK Yayınları, 1999).

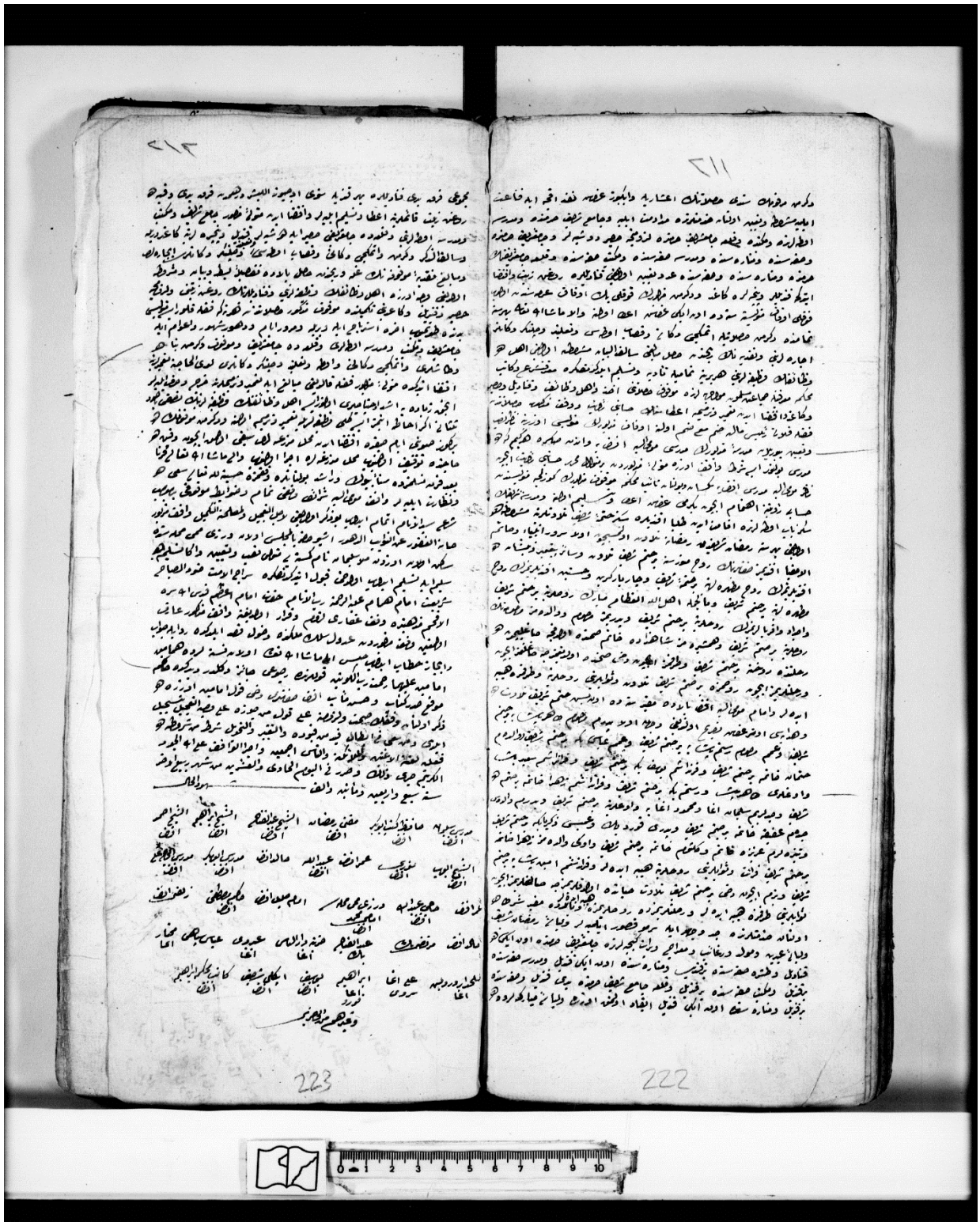
Yediöldüz, Bahaeddin. “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 42: 483. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Shtojca

Vakëfnameja e Mahmud Pashës fq. 1-2.



Vakëfnameja e Mahmud Pashës fq. 3-4.



Araştırma Makaleleri / Articles

ŞEHZADE KORKUD'UN GANİMET / CARIYELİK HAKKINDA GÖRÜŞLERİ*

Hasan Özket**

Sadık Yıltaş***

Geliş Tarihi : 19 Şubat 2020

Kabul Tarihi : 03 Nisan 2020

Öz:

Bu çalışma Şehzade Mehmed Korkud'un ganimet bağlamında cariyelik hakkındaki görüşlerini konu edinmektedir.

Şehzade Korkud, İstanbul'un fethinden yaklaşık on beş sene sonra dünyaya gelmiştir. Hayatının çoğunu XV. asrın ikinci yarısında geçirmiştir. Devrin ilim tahsilini en üst seviyede gerektiği gibi tamamlamıştır. Korkud, üyesi bulunduğu hanedanlığın siyasi yapısında çeşitli merkezlerde şehzadelik görevler ifa etmiştir. Fakat bu görevler esnasında ilim insanlığı özlemi ağır basmıştır.

Araştırma, onun eserlerinden isimleri başlıkta verilenlerle sınırlandırılmıştır. Eserlerinde Osmanlı ve Anadolu ilim geleneğinden farklı olarak yoğun biçimde Şafii mezhebi literatürüne atıflar yapması ve deliller göstermesi dikkat çekmektedir. Nitekim Şehzade Korkud, geleneksel Osmanlı hanedan üyelerinden alimliğinin yanında Şafii mezhebini benimseyen tek kişi olarak bilinmektedir.

Korkud, üyesi bulunduğu Osmanlı yönetiminin ganimet, cariyelik, haksız yere bir cana kıyma ve siyasete örfün karışması gibi konularda şeriata uyulmadığı kanaatindedir. Bu nedenle adı geçen konular başta üzere diğer alanlarla ilgili, örneğin tasavvuf ve yönetim alanlarında da fikirler beyan etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Korkud, Cihad, Ganimet, Cariyelik, Neseb, Fetva, Hüküm.

OPINIONS OF SHAHZĀDA KORKUD ON BOOTY/CONCUBINAGE

Abstract:

This study addresses Shahzāde Mehmet Korkut's views of concubine in the context of loot.

Shahzāde Korkud was born in the XV century. He completed the scholarship training of the era on the highest level as it should be. Korkud also worked as a Shahzāde in various centers in the political structure of the dynasty.

The study is limited to the works given in the title. It attracts the attention that he is frequently referring to Shafi'i doctrines which is different from the scholarship tradition of Ottoman and Anatolia and that he demonstrates proofs. Korkud is known to be the only person adopted Shafi'i doctrines along with scholarship among the traditional Ottoman dynasty members.

Korkud was of the opinion that the sharia law was not followed in issues of Ottoman rule. Such as booty, concubinage, taking lives unjustly and including customs into the politics. Therefore, he expressed opinions on the aforementioned issues and other fields such as Sufism and ruling.

* Bu makale 13 – 14 Aralık 2019 Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen Uluslararası Şehzade Korkut Sempozyumu'nda sadece sözlü olarak sunulan tebliğin gözden geçirilmesi, bazı önemli ilave ve değişikliklerin yapılmasıyla ortaya çıkmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi. Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. *hozket@gmail.com*. Orcid ID: 0000-0002-6193-4363.

*** TİB İslam Hukuku YL, Öğretmen. Diyarbakır TOBB Ferdi Yiğit Anadolu İmam Hatip Lisesi İHL. *sadikyiltas@gmail.com*. Orcid ID: 0000-0002-1417-359X.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Özket, Hasan.- Yıltaş, Sadık. "Şehzade Korkud'un Ganimet/Cariyelik Hakkında Görüşleri". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 5 (Nisan 2020): 101-113.

As a member of the implementation/administration side, he brings fatwas which demonstrates the legitimate situations to the fore and he demonstrates his scholarly ability when presenting the faults of the implementations.

Keywords: Shahzâde Korkud, Jihâd, Booty, Concubinage, Lineage, Fatwa, Verdict

Giriş

Fıkıh ilmi, daima sosyal hayatın merkezinde olmuş ve gerek devlet gerekse şahıs hukuku açısından sürekli kendini yenileyerek varlığını devam ettirmiştir. Osmanlı döneminde de fıkıh ilmi, uygulama alanı bulmuş ve âlimlerin çalışmalarıyla ilerleme kat etmiştir. Osmanlı hanedanına mensup olan Şehzade Korkud da fıkıh ilmine katkı sağlayan âlimlerden biridir.

Korkud'un, dönemin âlimlerinin güncel meseleler karşısında kayıtsız kaldıklarından şikâyet ederek ilmî araştırmalar açısından durgunluk içinde bulunduğu kanaatinde olduğu söylenebilir.

Hanedan üyelerinin bilinen hayat tarzlarından farklı bir yaşam süren, şehzadelere yasak olmasına rağmen ilim için ülke toprakları dışına, Mısır'a giden ve farklı hocalardan eğitim alan Şehzade Korkud, diyalektik düşünce yapısına sahip birisi olarak dikkat çekmektedir. Ayrıca Şafii mezhebine müntesip olmakla dikkat çeken tek Osmanlı hanedan üyesidir. Sultanların bazı uygulamalarını içeriden eleştirebilen ender kişilerden biri olan Şehzade Korkud, ağırlıklı olarak görüşlerini Şafii mezhebi literatüründen delillerle desteklemekle birlikte kendisinin mezhep taassubu içerisinde olmadığı görülür.

Öte taraftan Korkud'un, edebî ve tarihî yönlerinin dışında başta fıkıh olmak üzere ahlak, tasavvuf ve kelim ilimlerindeki konumu hak ettiği derecede incelemelere konu edilmemiştir. Görüldüğü üzere Şehzade Korkud ve onun geride bıraktığı eserlerin incelenmesi, tetkik edilmesi gereken özgün bir inceleme alanı olarak karşımızda durmaktadır. Bu da bizi, geride bıraktığı müktesebat üzerinden onun fikhî anlayışını araştırmaya sevk etmiştir. Bu çalışmamızda cariyeye konusu üzerinden hareketle Şehzade Korkud'un fikhî anlayışının boyutları ele alınmıştır. Bunun yanı sıra, onun mezhep değişikliğine gitmesinin sebebini irdeleyerek eserleri üzerinden fıkıh ilmî alanındaki yerinin tespiti amaçlanmıştır.

Bu çalışmada, *Kitâbu halli işkâli'l-efkâr fî hilli emvâli'l-küffâr* ve *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha ile'l-a'mâli's-sâliha* adlı eserleri bağlamında Şehzade Korkud'un ganimet ve cariyeye hukukuna dair görüşleri incelenecektir. Ayrıca bazı eserlerinde onun fikhî ve tasavvufî konuları iç içe işlemiş olması, davranış ile mananın insan hayatının tamamlayıcı iki ögesi olduğuna dair işaretlerine değinilecektir.

Şehzade Korkud'un fikhî anlayışının kendi eserleri bağlamında bilinmesi, bir ölçüde Osmanlı ilim geleneğinin bilinmesine bağlıdır. Bu geleneğin yetiştirdiği mümtaz şahsiyetlerden biri olan Korkud'un fikhî konulara bakış açısının ve fikhî meselelerde hüküm verme tavrının net anlaşılması, Osmanlı dönemi fıkıh tarihi açısından büyük önem arz etmektedir. Özellikle ganimet, cariyelik, haksız yere bir cana kıyma ve siyasete örfün karışması gibi konularda şeriata uyulmadığı gerekçesiyle Şehzade Korkud'un eleştirel bir tutum takınması, bu araştırma konusunun orijinal yönünü ortaya koymaktadır.

Bu çalışmayla, Osmanlı eğitim sisteminde yetişen ve âlim kabul edilen bir şehzade olan Korkud'un, fıkıh literatürüne kazandırdığı eserleri bağlamında hüküm verirken takip ettiği fikhî çizginin anlaşılması hedeflenmiştir. Ayrıca ilmi anlamda beslendiği kaynaklardan, hüküm verirken gösterdiği delil ve referanslardan Korkud'un, mezhep mensubiyeti göz önüne alınarak fıkıh alanında bıraktığı ilmi birikimin anlaşılır kılınması amaçlanmıştır.

Nitekim tasvir yöntemi esas alınarak bahsi geçen eserde hareketle Şehzade Korkud'un fikhî anlayışı olduğu gibi yansıtılmaya çalışılmıştır. Korkud'un çalışmalarında atıfta bulunduğu hocalar ve kaynaklar göz önünde bulundurularak bazı hususlarda kısa değerlendirmeler yapılmıştır.

Birçok alanda eser veren ve fıkhî otorite kabul edilen Şehzade Korkud'un fikhî anlayışı, *Kitâbu halli işkâli'l-efkâr fi hilli emvâli'l-küffâr* ve *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha ile'l-a'mâli's-sâliha* eserleri bağlamında izah edilmeye gayret gösterilmiştir. Ayrıca Şehzade Korkud'un, özellikle ganimet meselelerine dair hüküm verirken atıfta bulunduğu; Tâcüddîn Abdurrahman b. İbrahim el-Fezârî el-Firkâh'ın *er-Ruhsatu'l-'amîme fi ahkâmi'l-ganîme* ve İmam Nevevî'nin *Mes'ebetü vüçûbi tahmîsi'l-ganîme ve kismetü bâkîhâ* eserleri de bu çalışma sırasında ilgili yerlerde gözden geçirilmiştir.

1. Şehzade Korkud'un Hayatı

Osmanlı hanedanının bir üyesi olan ve İslami ilimlerle iştiğal eden Şehzade Korkud, 1469 yılında babası II. Bâyezîd'in (ö. 1512) vali olduğu Amasya sancağında dünyaya gelmiştir. Korkud'un doğumu hakkında ittifak edilen bir tarih yoktur. Bir görüşe göre 1467, diğerine göre ise 1469 senesinde doğmuştur.¹ Sultan Korkud'un ganimet malları hususunda Arapça olarak kaleme aldığı *Kitâbu halli işkâli'l-efkâr fi hilli emvâli'l-küffâr* adlı eserinde verdiği bir bilgiden hareketle adının Mehmet, mahlasının Korkud ve künyesinin de Ebu'l-Hayr olduğu anlaşılmaktadır.² Hacca gitmeye niyet etmesi sebebiyle şiirlerinde *Harîmî* mahlasını kullanmıştır.³ Korkud, Sultan II. Bayezid'in sekiz oğlundan biri olup; validesi Nigar Hatun, Fatma Sultan'la da ana baba bir kardeşirler.⁴

Korkud, 1480 yılında sünnet ettirmek üzere payitaht İstanbul'a dedesi Fatih Sultan Mehmet'in yanına getirilmiştir. Babasının yanında tahsile başlayan Korkud, dedesinin gözetiminde ilim öğrenmeye devam etmiş, Arapça ve Farsçayı öğrenmiştir. İstanbul'a gönderildiğinde on veya on iki yaşlarındaydı. Sünnet merasiminden sonra yaşları büyük olan Şehinşah *Menteşe (Muğla)*, Ahmet ise Çorum sancaklarına gönderilmiştir. Korkud'un da aralarında olduğu küçük şehzadeler ise büyük babalarının yanında kalmışlardır. Fatih Sultan Mehmet, Mayıs 1481'de vefat ettiğinde büyüğü Amasya valisi Bayezid, küçüğü Karaman valisi Cem adlarında iki oğlunu geride bırakmıştır. Yeniçeriler ve Vezir-i Âzam İshak Paşa (ö. 1487), sultanlık için destekledikleri Bayezid'in İstanbul'a gelmesi yönünde mektuplar yollanmıştır.⁵ İshak Paşa öncülüğünde devlet adamları yaptıkları istişare neticesinde, saltanat makamının boş kalmaması için Bayezid'in çocuklarından en büyüğü olan Korkud'u, babası gelinceye kadar vekâleten hükümdar ilan etmişlerdir.⁶ Muhtelif kaynaklarda Korkud'un yaklaşık on sekiz gün hükümdarlık makamına vekillik ettiği, bu süreçte yeniçerilere cülûs bahşisi vererek bir padişah gibi hareket ettiği geçmektedir.

Ayrıca Osmanlı hanedan üyelerinden şiir ve edebiyatla iştiğal eden, yazdıkları şiirlerle bu alanın tanınan simaları arasına girmeyi başaran pek çok meşhur sultan olmuştur. Şehzade Korkud ise bu alanın dışında İslami ilimler alanında da şöhret bulmuştur. Küçüklüğünden beri babasının ve dedesinin gözetiminde İslami ilimler öğrenmeye başlayan Korkud bu sahada

¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: 1974), 2/235.

² Şehzade Korkud, *Kitâbu halli işkâli'l-efkâr fi hilli emvâli'l-küffâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 1142, vr. 2.

³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "II. Bayezid'in Oğullarından Sultan Korkut", *Osmanlı Hanedanı Üstüne İncelemeler (Seçme makaleler 2)* içerisinde, 539.

⁴ Uzunçarşılı, "II. Bayezid'in Oğullarından Sultan Korkut", 539.

⁵ Uzunçarşılı, "II. Bayezid'in Oğullarından Sultan Korkut", 542.

⁶ Uzunçarşılı, "II. Bayezid'in Oğullarından Sultan Korkut", 542.

tebahhur etmiştir. Fıkıh, tasavvuf ve kelam alanlarında Arapça kaleme aldığı muteber eserlerle hanedan üyeleri arasından bu alanda eser veren tek sultan olma unvanına sahiptir. Yaşadığı dönemde gerek Osmanlı gerekse Suriye ve Mısır âlimleri onun dini/şer’i ilimlerde derin bilgi sahibi olduğunu, fetvâ verme makamında bulunduğunu ifade etmişlerdir.⁷ Mısırdaki bulunduğu yaklaşık bir buçuk senelik süre zarfında bölgenin muasır âlimleriyle görüştüğü, ilmi müzakerelerde bulunduğuna dair şüphe yoktur.

Siyasi kimliği kadar ilmi kimliğiyle de şöhret bulan Korkud’un tam manasıyla ilim, sanat aşığı olduğu söylenebilir. Vaktinin çoğunu ilimle meşgul olarak geçiren Korkud, arta kalan zamanlarda ise sanatla uğraşmıştır. Devlet topraklarına uğrayan ilim ve sanat ehlini kendi sancak beyliğine davet etmiş, ilim ve sanatla ilgili müzakereler yapmış ve onlara büyük ikramlarda bulunmuştur. İlm-i edvâr denilen mûsikî alanında da yetkili olan Korkud’un “gıdâ-i rûh” adlı bir saz icat ettiği bilinmektedir. Hacca gitmek için Mısır’a giden Korkud, hacca gidemeyince orada ihram bağlamış olduğundan yazdığı şiirlerinde “Hârîmî” mahlasını kullanmıştır.

Eserlerini Arapça yazan Korkud, bu dile vukûfiyeti yanında fıkıh, hadis, tasavvuf gibi dini ilimlerde de derin bilgi sahibi bir âlimdir. Özellikle fıkıh alanında yazdığı eserlerden de anlaşıldığı gibi geleneklerden ve örfî uygulamalardan çok şer’i hükümlerin takip edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Eserlerinde Şâfiî mezhebi literatürüne atıflar yapan ve fûru fıkhıta Şâfiîliği takip eden Korkud, fikri anlamda ise tasavvuf ehline yakınlığıyla da bilinmektedir. Ancak eserlerinde bir mezhep taassubu içerisinde olduğunu söylemek için yeterli delil bulunmamaktadır.

2. Osmanlıda Kölelik

Klasik İslâm hukuku kaynaklarında köle-cariye/kadın köle anlamında rakabe⁸ kelimesi geçmektedir. Genellikle bir “ehliyet ârızası” üzerinden değerlendirilen köle, ehliyete dayalı yükümlülüklerden “velâyet, şehâdet ve kazâdan hükmen (hukuken) âciz ve mülkiyet hakkından mahrum” olduğundan dolayı hukukî, sosyal ve iktisadî bakımlardan farklıdır. Fakat iman ve namaz, oruç gibi malî yönü bulunmayan şahsî nitelikteki dinî mükellefiyetler açısından hür insandan farksızdır.⁹

Bu belirlemeler, insanı sorumlu/yükümlü kılan “irade ve rıza” ikilisinin tümüyle veya tek olarak sarhoşluk gibi istemli ya da iflas gibi istem dışı ortadan kalkmasıdır ki illet birliğinden dolayı Kur’ân-ı Kerîm’de mealen “...rikâb/köleler ve borçlular hakkında...”¹⁰

⁷ Uzunçarşılı, “II. Bayezid’in Oğullarından Sultan Korkut”, 597.

⁸ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmîyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985), 3/349; Sa’dî Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu’l-Fıkhiyye; Dâru’l-Fıkr* (Dimaşk: 1988), 151.

⁹ Mollâ Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuruz, *Mir’âtü’l-usûl fi şerhi Mirkâti’l-vüsûl* (İstanbul: 1899), 611;

¹⁰ Aydın, Mehmet Âkif, Hamidullah, Muhammed, “Köle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (04 Aralık 2019).

¹⁰ Tevbe 9/60.

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ = لَافْقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبُهُمْ
وَ فِي (الرِّقَابِ وَ الْعَارِمِينَ)
وَ فِي (سَبِيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ)
فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Sadakalar ancak şunlar içindir: (4+2+2=8)

I- 1. Fukara, 2. Mesâkîn, 3. Onun üzerine ‘âmil/mem’ûr olanlar, 4. Müellefetülkülûb,

II- 5. Rakabeler, 6. Borçlular,

III- 7. Allah yolundakiler, 8. Yolda kalmışlar.

Allah tarafından kat’î olarak böyle farz buyuruldu. Ve Allah alîmdir, hakîmdir.”

Ayet incelendiğinde birbirlerinden farklı toplam sekiz grubun yer aldığı ve bunlardan ilk dört grubun tahsis edati, diğer dört grubun ise zarf edati ile iki kez ayrı gruplanmış olduğu görülür. Bu gruplanma farklı özelliklerden kaynaklı hüküm birlikteliklerine işaret etmektedir. Konumuz olan kölelik aynı zarf edati altında borçlular ile anılır. İslam hukuk tarihinde her

buyrulurak köle ve borçluların hükümde birlikteliğine işaret edilerek zekât gelirinden pay ayrıldığı görülmektedir.

İslam hukukunda kaynağı savaş olan kölelik müessesesinin, fıkhıta geniş bir şekilde incelendiği görülür. Müslümanların, oluşan savunma savaşlarını zaferle sonuçlandırmaları sebebine dayalı olarak,

“...gayrimüslimlerden ele geçirdikleri *esirler* ve her türlü mal şeklinde tanımlanan *ganimet*, düşman askerlerinden elde edilen menkul mallara hasreden veya kısmen farklı şekilde tarif eden fakihler de vardır.”¹¹

Ayrıca gayrimüslimlerden alınan bu mallara,

“...haraç, cizye, ticarî mal vergisi (uşûr) ve diğer bazı gelirleri ifade eden fey terimine, ganimet de dahil olmak üzere gayrimüslimlerden alınan her türlü malı içine alacak şekilde kapsamlı bir anlam verenler olmuşsa da yaygın görüşe göre ganimet fey’in kapsamı dışındadır.”¹²

Osmanlı’nın, başlangıçta kurulduğu coğrafyanın ve içselleştirip izlediği dünya görüşünün gereği olarak kendinden önceki İslam devletlerinin aksine bir politika izlemiş olduğu görülmektedir.

“Osmanlı Devleti’nin kuruluş yıllarında esirlik müessesesinin işletilmediği, fethedilen yerlerdeki gayrimüslim halkın hür insanlar gibi hayatlarını sürdürdükleri, isteyenlerin Bursa, İstanbul vb. büyük şehirlere gidebildikleri anlaşılmaktadır. Osman Bey’in esir aldığı Yarhisar beyinin kızına cârîye muamelesi yapmayıp oğlu Orhan’a nikâhlanması bu uygulamanın tipik bir örneğidir. Aynı şekilde İmrâlı adasına adını veren Kara Ali Bey de bu adadaki papazın kızıyla evlenmiştir.”¹³

Günümüzde büyük başarıya ulaşmış olan bu erken devir anlayış, o zamanda şartları olgunlaşmadığından olsa gerek ki sürdürülememiş ve aşağıda belirtilen duruma evrilmiştir.

“Osmanlı Devleti’nde ilk esirler I. Murad devrinde (1360-1389) Rumeli fetihleri sırasında alınmaya başlanmıştır... İstanbul’un fethinin ardından başlayan askerî seferler sayesinde esir sayısında yeniden artış olmuştur. II. Mehmet fethettiği İstanbul ve civarını iskân için savaş esirlerinden de yararlanmıştı. Belgelerde “ortakçı kullar” şeklinde geçen bu esirler Haslar kazasındaki köylerde toprak işçisi olarak kullanılmıştır. Bursa, Biga, Edirne, Konya bölgelerindeki köylerde, Batı Anadolu ve Rumeli’nin bazı vezir vakıflarına ait yerleşme yerlerindeki ziraat alanlarında istihdam edilen ortakçı kulların hukukî statüsü Batı’daki kölelik anlayışından farklıydı.”¹⁴

Modern öncesi toplumlarda sosyal bir sınıf oluşturan köleler İslam coğrafyasında farklı muameleye tabi tutulmuş olduğu görülmektedir.

“XIX. yüzyıl başlarına kadar bütün dünyada serbest olan köle ticareti Osmanlılar’da belli kurallar içinde yapıldı. Sadece müslümanlar tarafından yapılmasına izin verilen köle

iki grup hakkında oluşmuş hükümler mevcuttur. İflas ve hacre hükmedilmiş birisinin hukuki açıdan malları üzerindeki tasarruf yetkisinin kendisinden alınması köle ile beraberlik arz etmektedir. Ayrıca bk. Salih Tuğ, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984), 29 vd., 59.

¹¹ Mehmet Erkal, "Ganimet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (04 Aralık 2019).

¹² Mustafa Fayda, "Fey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (04 Aralık 2019).

¹³ Nihat Engin, "Köle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (04 Aralık 2019).

¹⁴ Engin, "Köle".

ticaretinin en önemli merkezleri başta İstanbul olmak üzere Asya'da Bağdat, Şam, Erzurum, Konya, Medine, Halep, Afrika'da Kahire, Avrupa'da ise Belgrad ve Sofya idi.”¹⁵

Bu siyasî süreçte birlikte Şehzade Korkud (1467-1513) tarafından dikkate alınan cariyelik kurumu, öncesinde Osmanlı ilim adamlarının da dikkatini çekmiş ve konu ile ilgili ilmî sürecin de devreye girdiği görülmektedir. Konuları ve içeriği takarrür etmiş fıkıh kitaplarının ana metin ve şerhlerinde ganimet genel başlığı altında köle-cariye müessesesi ile ilgili bilgilerin yeni yorum ve tartışmaya açılmış olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu tartışma Molla Hüsrev'in (1480) teferrüd ettiği *Risâle fi'l-velâ* adlı eserinde yer almaktadır. Ayrıca bu çalışmaya yapılan red ve itirazlar konu ile ilgili arayışların canlı tutulduğuna işaret etmektedir.¹⁶ Korkud bu tartışmalara hanedan üyesi bir âlim olarak katkı sunmuştur.

3. Şehzade Korkud'un *Kitâbu halli işkâli'l-efkâr fi hilli emvâli'l-küffâr* Eseri Bağlamında Ganimet ve Cariye Hukukuna Dair Fikirleri

Şehzade Korkud bu eseri kaleme almanın sebebini şöyle açıklamaktadır: “Dinî ilimlerle iştiğal ettiğim ilk dönemlerden beri zihnimi meşgul eden bir mesele vardı. Bu meseleyi izaha kavuşturacak birini de bulamadığımdan mezheplerin muteber kitaplarında çözüm bulmaya çalıştım ama mesele gittikçe karmaşık bir hal aldı. Anladım ki bu meselenin açıklığa kavuşması için diğer birtakım meselelerin de beyan edilmesi gerekmektedir. İşte bunun için birtakım küllî meseleler ile ilk ve son dönem fıkıh bilginlerinin delillerle bezenmiş görüşlerini ihtiva eden bu risaleyi tertip ettim”¹⁷

Korkud, bu eserinde bahsettiği genel birkaç meseleyi ve fûrû-ı fıkıha dair birtakım konuları işlemiştir.

Korkud, birinci meseleden itibaren Ebû Bekr Kaffâl el-Mervezî (ö. 1026), Ebû Muhammed Rüknu'l-İslâm el-Cüveynî (ö. 1047),¹⁸ Gazzâlî (ö. 1111), Rafîî (ö. 1226), İmâm Nevevî (ö. 1277), Takiyuddin es-Sübki (ö. 1284), Zerkeşî (ö. 1392), Tacuddin İbn Sebba' (?) gibi âlimleri referans alarak Şafîî literatüründen iktibaslar yaparak meseleleri değerlendirmiştir. İlk meselede dönemlere ve maslahat esasına göre farklılık arz eden ganimet taksimi ile ilgili uygulamaları irdelemiştir. Bu farklılıkların sebeplerini açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır.

Ganimet mallarından hak sahiplerine paylarının şer'i hükümlere göre tam olarak verilip verilmediği şaibesi Korkud'un zihnini öylesine meşgul etmiştir ki, bu eserini ganimet mallarının taksimi ile ilgili uygulamalara ve o dönemdeki cariyelerin satın alınıp onlarla ilişkiye girilmesinin caiz olup olmadığı hususuna ayırmıştır.

Korkud, bu eserinde zihnini meşgul eden meselelere İmâm Nevevî'nin görüşleri üzerinden cevap bulmaya çalışmaktadır. İmâm Nevevî'nin, güç kullanılarak kâfirlerden elde edilen cariyeye, köle, hayvan ve diğer eşyalar gibi taşınabilir ganimetlerden beşte birlik pay ayrılmadan ve kalanı da pay sahiplerine dağıtılmadan ayrıca devlet başkanının da savaştan önce “kim neyi alırsa o ona aittir” gibi bir buyruğu da yoksa bu ganimetlerin hükmü nedir diye

¹⁵ Engin, “Köle”.

¹⁶ Ahmet Ali Korkmaz, *Molla Hüsrev'in 'Velâ' Hakkındaki Görüşleri ve Bu Konuda Osmanlı Âlimleri Arasında Yapılan Tartışmalar (Velâ Risaleleri Çerçevesinde)* (Ankara: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009); Hasan Özer, Molla Hüsrev'in er-Risâle fi'l-Velâ'sı, Molla Gürânî'nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev'in Cevabı: Tahkikli Neşir, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 24 (2010), 173-207; Şükrü Özen, Bir Mirasın Gölgesinde Velâ Tartışması: Müzellef Ahmed Efendi'nin Terekesi ve Ganizâde Mehmed Nâdirî'nin Şeyhülislâma Mektubu, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* (Osmanlı Eğitim ve Düşünce Dünyası I) / *The Journal of Ottoman Studies* (41,m2013) 71-124.

¹⁷ Şehzâde Korkud, *Hallu işkâli'l-efkâr fi hilli emvâli'l-küffâr*, vr. 1a.

¹⁸ İmamü'l-haremeyn el-Cüveynî'nin babası olan Ebû Muhammed Rüknu'l-İslâm Abdullâh b. Yûsuf b. Abdillâh el-Cüveynî Şafîî bir fakih ve müfessirdir.

kendisine bir fetvâ sorulmaktadır. İmam Nevevi bu sorulara “*Mes’eletü vüçûbi tahmîsi’l-ganîme ve kısmeti bâkîhâ*” adlı eserinde doyurucu cevaplar vermekte ve Korkud da bu cevaplar üzerinden zihnini meşgul eden meselelere cevap bulmaya çalışmaktadır.¹⁹ Ayrıca İmâm Nevevî’nin bu eseri, Şafîî fukahasından Firkâh adıyla bilinen Tâcüddîn el-Fezârî’nin (ö. 690/1291) ganimet paylaşımına dair *er-Ruhsatu’l-‘amîme fî ahkâmi’l-ganîme* adlı risalesine reddiyedir.²⁰ İmam Nevevî, genel olarak Firkâh özelinde gündeme gelen bu sorulara cevaplar vermiştir: Ancak tehlike anında düşmana hücum ederek öldürdüğü kâfirin eşyaları öldürene helaldir. Müslüman beldesine ulaşmadan dâru’l-harbde iken ganimetten yemek, hayvanlara verilen yemler ve nefl yani kahramanlıkları karşısında savaşanlara verilen özel paydan hariç ganimetten alınan hiçbir şey helal değildir.

3.1. Ganimet Taksimi

Korkud, hak sahiplerine ganimet mallarından payları tam olarak verilmediği gerekçesiyle bu meseleyi anlaşılır kılmak için konuyla ilgili literatürden alıntılar derlemiştir.

Korkud, Ebû Bekr Kaffâl el-Mervezî’nin (ö. 417/1026)²¹ *el-Fetâvâ* adlı eserindeki şu görüşünü zikretmektedir: Bir kişinin günümüzde köle ve cariye pazarından bir cariye alması ve onunla ilişkiye girmesi caiz değildir. Çünkü günümüzde yöneticiler cariyelerin de içinde buldukları ganimetin beşte birlik dilimini hak sahiplerine paylaşmamaktadırlar. Hatta çoğu yönetici ganimeti hak eden savaşçıların bile hakkını vermemektedirler.²²

Korkud, yukarıdaki ifadeleri destekleyici ve tamamlayıcı mahiyette; Ebû Muhammed el-Cüveynî’nin²³ (ö. 438/1047) *et-Tebşıra* adlı eserinde, Kaffâl’ın görüşlerine yaptığı ilavelere de değinmektedir. Kitap, sünnet ve icmâ delilleri, bugün Rumlardan, Hintlerden ve Türklerden alınan cariyelerle ilişkiye girmenin haram olduğu konusunda mutabıktır. Ancak devlet başkanı, zulmetmeden hak sahiplerine haklarını dağıtacak birini ataması durumunda, bu cariyeleri almak ve onlarla ilişkiye girmek mubahlık kazanabilmektedir. Çünkü az veya çok olsun ganimetin beşte birlik dilimi sabittir. Ayrıca adaletli bir taksim olmadıkça ganimet malları üzerinde özel bir mülkiyet tesis edilemez.²⁴ Nitekim müşterek olan bir cariye ile ilişkinin haram olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Cariye üzerindeki ortaklıkta birinin payının fazla, diğerinin az olması arasında da bir farklılık söz konusu değildir.

Yani Kaffâl ve Ebû Muhammed’e göre birden fazla kişinin ortak mülkiyetinde bulunan bir cariyeyle ilişkiye girilemez. Ayrıca payı fazla olanın ilişkiye girmeye hakkının olduğu da söylenemez. Payı az olanın da onunla ilişkiye girmeye hakkının hiç olmadığından bahsedilemez. Bu bir yönüyle ortak mülkiyette bulunan kölenin azad edilmesiyle benzerlik göstermektedir. Yani ortaklardan biri payını azat edince köle yarı azat edilmiş olmaz.

¹⁹ İmam Nevevî, *Meseletü vüçûbi tahmîsi’l-ganîmeti ve kısmeti bakiha bâkîhâ*, (tah. Nâsır b. Suûd b. Abdullah es-Selâme), Feyyûm, (Darû’l-Felâh 2002), 6.

²⁰ Firkâh, Tâcuddîn Abdurrahman b. İbrahim el-Fezârî, *er-Ruhsatu’l-‘amîme fî ahkâmi’l-ganîme*, (tah. Nâsır b. Suûd b. Abdullah es-Selâme), Feyyûm (Darû’l-Felâh 2002), 27; Osman Güman, “er-Ruhsatu’l-‘amîme fî ahkâmi’l-ganîme” Adlı Risalenin Çeviri Ve Değerlendirmesi, *Hikmet Yurdu*, 6, 6/11 (Ocak – Haziran 2013)/1, 319-339; Ahmet Hamdi Furat, “Osmanlı Hanedanında Şafîî Bir Fakih: Şehzade Korkud”, *Ekev Akademi Dergisi*, 4/44 (2010), 193-212.

²¹ El-Mervezî: Otuz yaşlarından önce fıkıh öğrenmeye başlamadan kilitçilik yaptığından “el-Kaffal” lakabıyla anılmış ve Horasan bölgesinde Şafîî mezhebinin liderliğinin yapmıştır. Bkz. Cengiz Kallek, “Kaffal Abdullah b. Ahmet”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul), 24/146.

²² Korkud, *Kitabu hallu işkâli’l-efkâr fî hilli emvali’l-küffar*, vr., 3a.

²³ Ebu Muhammed el-Cüveynî: İmâmu’l-Haremeyn el- Cüveynî’nin babasıdır. Şafîî fakih ve müfessirdir. Zamanında Şafîî mezhebinin önde gelen âlimlerinden biri ve geneli fikhına dair olan pek çok eser kaleme almıştır.

²⁴ Asım Köksal, Cüneyd, *Şehzade Korkud, İslam’da Ganimet ve Cariyelik*, (İstanbul: İsar Yayınları, 2013), 42.

Korkud, konuyla ilgili Tacüddîn İbn Sebba'nın *Kitâbü 'z-zerîa' ila İlmi 'ş-Şerîa'* adlı eserinden o dönemde ganimetten alınan malın şüpheden uzak olmadığına dair değerlendirmelerini incelemiştir. Korkud, ganimetin o gün fıkıh bilginlerinin meşru gördüğü şekilde taksim edilmediği kanaatine varmıştır. Nitekim ganimetten ayrılması gereken radh²⁵ çıkarılmamaktadır. Aynı şekilde Haşim ve Muttalib soyundan gelen Hz. Peygamber'in akrabalarının payı da bugün ganimetten ayrılmamaktadır. Bir de ganimet paylaşımı, İmam Şafii'nin "Atlıya üç pay, piyade olana bir pay vardır."²⁶ şeklindeki görüşüne de muvafık bir şekilde yapılmamaktadır. Bundan dolayı günümüz fakihlerinin verdiği fetvaya göre "ganimetten alınan mallar haramdır ve cariyelerle ilişkiye girmek de helal değildir." Korkud'a göre özet olarak bugün ganimet malları şaibeli, ancak yetkiyi elinde tutan devlet başkanı bu malların satın alınabileceğine dair bir ferman çıkarırsa, satın alma ve onlardan istifade etme helal olabilmektedir. Fakihlerin ve kadıların ganimet mallarının bu sebeplerden dolayı haram olduğu söyleminde bulunmamalarına şaşırılmaktadır. Çünkü bizzat kendileri de bu mallardan almaktadırlar. Öte yandan ganimet mallarının alışverişi, satın alınan malın iadesi ve nesep gibi konularda mahkemeye dava getirilse de kadılar; gerçek durumu bilmelerine rağmen özel mülke konu olan mallar hakkında verdikleri hükmü bu konuda da vermektedirler.²⁷ Şu ne yaman çelişkidir ki, Hanefî âlimlerden birine, bu konu sorulunca haram olduğuna dair fetva vermektedir. Ancak sultan bu mallardan büyük bir pay kendisine gönderince onu kabul etmekte ve özel mülkü gibi tasarruf etmektedir.²⁸

Korkud, o dönemde ganimet mallarının paylaşımının şeriata uygun yapılmaması ve hak sahiplerine haklarının tam olarak verilmemesi sebebiyle, bu mallar üzerinde tasarrufta bulunmanın ve aynı şekilde ganimet mallarından olan cariyelerin satın alınarak onlarla ilişkiye girilmesinin haram olabilme şüphesini taşıdığını destekleyen görüşleri peşi sıra zikretmiştir. Korkud'un konuyla ilgili Şafii mezhebinin görüşünü benimsediği, bu mezhebin literatüründen gösterdiği referanslardan anlaşılmaktadır. Bu arada Korkud, Hanefî mezhebinden bazı fakihlerin konuyla ilgili takındıkları tavrı da eleştirmektedir.²⁹

Korkud, görüşlerini benimsediği Şafii fakihlere muhalif ve Firkah olarak bilinen Tacüddin el-Fezari'nin³⁰ görüşlerine de yer vererek konunun irdelenen farklı yönlerini göstermeye çalışmaktadır.

Firkah'a göre devlet başkanı, mutlak yetki sahibi olarak ganimetleri dilediği gibi taksim edebilir. Ganimetle ilgili genel tasarruf hakkını devlet başkanına vererek, ganimet ehlinin bazılarını diğerlerine üstün tutabilmektedir.³¹ Ancak Korkud, Firkah'ın bu fetvasını vehimden ibaret delillerle desteklediğini söylemektedir. Ayrıca İmâm Nevevî'nin onun görüşlerine karşı olduğunu ve ona reddiye mahiyetinde bir risale kaleme alarak isabetli, doğru cevaplar verdiğini

²⁵ Radh: harbe katılan kölelere, çocuklara, zimmilere, delilere, bunamışlara, hastalara, yaralılara, tedavi gören kadınlara, ganimet malından beşte bir çıkarılmadan önce bir miktar verilen mal.

²⁶ İmam Şafii, *el-Ümm*, Dâru'l-Ma'rife (Beyrüt 1999), 2/98.

²⁷ Köksal, *Şehzade Korkud, İslam'da Ganimet ve Cariyelik*, 43.

²⁸ Korkud, *Kitâbu hallu işkâli'l-efkâr fi hilli emvâli'l-küffâr*, vr. 4b.

²⁹ Korkud, *Kitâbu hallu işkâli'l-efkâr fi hilli emvâli'l-küffâr*, vr. 5a.

³⁰ Yaşadığı dönemde ictihad derecesine ulaşmış Şafii bir fakih olan Tacüddin El-Fezari, bacaklarını aşırı derecede ayırarak yürüdüğü için "Firkâh" lakabıyla meşhur olmuştur. İzz b. Abusselam'dan fıkıh dersi almıştır. Çağdaşı Yahya b. Eş-Şeref en-Nevevî'den münazara bakımından daha üstün ancak fihki konularda daha az bilgiye sahip olduğu söylenmektedir. Bkz. Beşir Gözübenli, "Firkâh", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1996), 13/135.

³¹ Firkâh, Tacüddin Abdurrahman b. İbrahim el-Fezârî, *er-Ruhsatu'l-'amîme fi ahkâmi'l-ganîme*, (tah. Nâsır b. Suûd b. Abdullah es-Selâme), Feyyûm (Darû'l-Felâh, 2002), 71

aktarmaktadır. Korkud, Şeyh Takyuddin es-Sübki'nin de *Şerhu'l-minhâc* adlı eserinde İmam en-Nevevi'nin, Firkah'ın iddialarına tek tek cevap verdiğini aktarmaktadır.³²

Şehzade Korkud'a, "zor kullanılarak kâfirlerden alınan cariye, çocuk, hayvan ve ev eşyası gibi menkul mallardan beşte birlik pay çıkarılmadan, şer'î taksimat yapılmadan ve aynı zamanda sultanın ganimet paylaşımından önce 'kim ne alırsa onundur' sözü olmadan, bir kimse ganimetten bir şeyler alırsa helâl midir" şeklinde sorulmaktadır. O da şöyle cevap vermektedir: Öldürdüğü kâfirin izin verilen eşyaları, dâru'l-İslâm'a gelmeden evvel alınan yiyecekler ve hayvanlara verilen yemler, ödüllendirme mahiyetinde verilenlerden başka hiçbir şey hiç kimseye helal değildir. Cariyelerle ilişkiye girme, onları öpme, onlara dokunma ve bakma gibi cinselliklerinden faydalanmak helal değildir. Tüm bu yasaklamaların iki sebebi vardır. Biri şer'î taksimin yapılmaması, diğeri ise beşte birlik dilimin çıkarılmamasıdır. Çünkü humus ve ganimetin taksimi, Müslümanların icmâ'ı ile farzdır. Korkud'un benimsediği ve Şafii mezhebinin bu konudaki genel görüşü şöyledir: Her ne kadar humusun nasıl paylaşılacağı ve sahiplerinin kimler olduğu, atlı ve piyade arasındaki paylaşımın üçe bir olması, ganimet taksimle ilgili diğer bazı hususların nasıl olacağı konusunda ihtilaf olsa dahi, bu humusun ve ganimet paylaşımının vacip olduğu gerçeğine bir hanel getirmez. Korkud, bu söylediklerinin kitap, muteber sünnet ve ümmetin icmâsından açık delillerle sabit olduğunu aktarmaktadır. Kitaptan delil olarak Enfâl sûresinin 41. ayet-i kerimesini zikreder. Söz konusu ayet, savaşta alınan ganimet mallarından beşte birlik diliminin hak sahiplerinin; Allah, Resulü, onun akrabaları, yetimler, fakirler ve yolda kalmışlara ait olduğunu açıklamaktadır.³³ Sünnetten delil olarak ise, iki muteber kaynak olan Bûhârî ve Müslim'de geçen ve İbn Abbâs'tan rivâyet edilen şu hadis-i şerifi göstermektedir. Resûlullâh, Abdulkays heyetine şöyle buyurmuştur: Size dört şeyi emrediyor ve dört şeyi de yasaklıyorum: Allah'a iman, Allah'tan başka ilahın olmadığına tanıklık etmek, namaz kılmak, zekât vermek, ramazan orucu tutmak ve ganimet olarak aldıklarınızın beşte birini Allah'a vermeniz.³⁴ Ayrıca Sahîhi Müslim'de Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edilen şu hadis de delil olarak zikredilmektedir. Resûlullâh, Abdulkays heyetine buyurdu ki: "ganimet olarak aldığınız mallardan beşte birlik dilimi veriniz."³⁵

Korkud'un metodolojisinin kitap, sünnet ve icmâ gibi muteber deliller üzerine kurulu olduğu verdiği örneklerden ve yaptığı mülahazalardan anlaşılmaktadır. Korkud, Şafîi mezhebinin genel görüşlerine bağlı kalarak, vehimden ibaret delillerle desteklenmiş gördüğü Firkah'ın iddialarını çürütmek için, kendisine sorular yöneltip kendi cevaplandırmaktadır.

Korkud, ganimetten verilen özel pay (nefl)³⁶ hakkında, Nevevî'nin *Şerhu'l-Mühezzeb* adlı eserinde İbn Ömer ve İbn Amr b. Şuayb'dan gelen rivayetler üzerinden yaptığı değerlendirmelere yer vermektedir. İbn Ömer'den gelen rivayete göre Resûlullah (s.a.v.), seriyedeki gazilere ganimet mallarından, onları ödüllendirmek maksadıyla özel bir pay vermiştir.³⁷ İbn Amr'dan gelen rivayete göre ise, ganimet mallarından humusun çıkarılmasının vacipliğini gösteren "ganimet olarak aldıklarınızın beşte biri Allah'ındır." meâlindeki âyeti kerime nazil olmadan önce Resûlullah (s.a.v.), gazilerden bazılarına özel pay verirdi. Ne zaman

³² Korkud, *Kitâbu hallu işkâli'l-efkâr fi hilli emvâli'l-küffâr*, vr. 5a-b.

³³ el-Enfâl, 8/41.

³⁴ Abdurrahman b. Ahmed ed-Dimeşkî el-Hanbelî, *Cami'u'l-ulûm ve'l-hükm fi şerhi hamsîne hadis min Cevâmi'u'l-Kelim*, (thk. Muhammed Ahmed Ebû Nûr), Dâru's-Selam (2004), 1/108.

عن ابن عباس رض. ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لو فد عبد القيس امركم بربع وانهاكم عن اربع الايمان بالله شهادة ان لا اله الا الله و اقام الصلوة و ايتاء الزكوة وصيام رمضان و ان تؤدوا الله خمس ما غنمتم

³⁵ Tirmîzi, *Cami'u'l-Kebîr*, (thk. Beşşar Avvad Ma'ruf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî (Beyrût: 1998), 3/205.

³⁶ Nefl: Gazilere tahsis edilen mallar, sehimlerinden ziyade olduğu için bu adı almıştır.

³⁷ Sahîhi Müslim, Seleb 2.

ki bu ayet nazil oldu, Hz. Peygamber (s.a.v.) bu uygulamayı bıraktı ve nefl artık Allah ve Resul'ünün payı olan beşte birinin beşte biri haline geldi.³⁸ Korkud, bu hususları *Riyâdu't-tariyye*³⁹ adlı eserinde ve başka yerlerde de açıkladığını ifade etmektedir.

Nevevî'nin de dediği gibi, humusun verilmesinin gerekli olduğunu ve Resûlullah'ın da ganimet mallarından humusu çıkardığını gösteren pek çok meşhur hadîs-i şerîf, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*lerinde ve başka eserlerde mevcuttur.

Yukarıda da geçtiği üzere ganimetin nasıl sarf edileceği ve kimlere verileceği hususunda fikir ayrılıkları olsa da humusun gerekliliğinde ve taşınabilir olanların beşte dördlük kısmının savaşımlar arasında paylaşılacağına icmâ söz konusudur. İhtilaf olduğu kısım ise gayrî menkûl ganimet mallarındandır.

Özetlemek gerekirse, ganimet malları menkûl ve gayrî menkûl olarak ikiye ayrılır. Pay sahiplerinin kim olduğunda ve taksimin keyfiyeti konusunda fikir ayrılıkları olsa da ganimet mallarının beşte birinin, Allah'a ve Resûlüne ait olduğu ayet ve hadislerle sabittir.⁴⁰ Diğer beşte dördünün de savaşan mücahitlere ait olduğunda icma vardır.⁴¹ İhtilaf sonraki dönemlerde gayrî menkûllerin pay edilmesi hususunda vukû bulmuştur.⁴²

3.2. Devlet Başkanının Ganimet Paylaşımından Önce Mal Vermesi

Korkud, bu konuya İmâm Nevevî'nin görüşleri üzerinden izahat getirmektedir. Devlet başkanı, şer'i hükümlere göre ganimeti taksim etmeden ve beşte birlik payı ayırmadan önce bir kimseye bu mallardan bir şey verirse, bu durumda söz konusu kişinin aldığı maldan beşte birlik kısmı çıkarması gerekir. Ayrıca geriye kalan kısmında da hak sahiplerinin payına düşeni belirleyinceye kadar bu malı kullanması helal olmaz. Eğer bu mala tahakkuk eden hakları, sahiplerine ulaştırma imkânı yoksa diğer yitik mallar gibi onu da hâkime verir. Bu yöntemin takip edilmesi, devlet başkanının bu malı o kimseye bir ödül olarak vermemesi durumunda geçerlidir.⁴³ Ayrıca devlet başkanı, taksimattan önce Müslümanların yararına ganimetten bir şey satarsa, bu satış geçerli sayılmaktadır.⁴⁴ Bu konu, Korkud'un zihnini meşgul eden temel meselelerden biridir. Bu mevzuda şu mülâhazalarda bulunmaktadır:

Bugün beşte birlik pay ayrılmadan devlet başkanı ganimetten dilediğine dilediği miktarı vermektedir. Alan kişi de, bu malları kullanmaktadır. Oysaki bu mallarda diğer savaşanların da hakkı vardır. Bununla beraber Allah Resûl'ünün de payı ayrılmamıştır. Dolayısıyla bu malları kullanmak ve aralarında bulunan cariyelerle ilişkiye girmek de caiz değildir.⁴⁵

3.3. Cariyedeki Müşterek Hissenin Azâd Edilmesi

Ganimetten pay sahibi olan ve taksimattan önce bir cariye üzerindeki payını azâd eden kişi, şayet zengin ise kendisinin payı azâd olur. Eğer fakir ise, bu durumda ganimetten kendi payına düşen cariye kadar hür olur. Onun payına ganimetten sadece bir cariye düşer ve onu azat ederse hüküm gerçekleşir ve başka da bir şey almaz. Eğer onun hakkı bundan fazlaysa, cariye ile beraber payına düşeni de alır. Eğer ona ganimetten bir cariyeden daha az düşüyorsa,

³⁸ Korkud, *Kitâbu hallu işkâli'l-efkâr fi hilli emvâli'l-küffâr*, vr. 8a-b.

³⁹ *Riyâdu't-tariyye*: Korkud'un günümüzü ulaşmayan eseri.

⁴⁰ el-Enfal, 8/41; Buhari, Humusun Edası İmandandır 3095.

⁴¹ Nevevî, *Mes'eletü vüçûbi tahmîsi'l-ganîme ve kismetü bâkîhâ*, 32.

⁴² Nevevî, *Mes'eletü vüçûbi tahmîsi'l-ganîme ve kismetü bâkîhâ*, 32.

⁴³ Ebu'l-Bekâ Kemaleddin ed-Demîrî, *Necmu'u'l-vahhâc fi şerhi'l-minhâc*, Daru'l-minhâc, Cidde, 6/428; Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc ila şerhi'l-minhâc*, Dâru'l-Fikr (Beyrut, 1984), 8/444; Korkud, *Kitâbu halli işkâli'l-efkâr fi hilli emvâli'l-küffâr*, vr. 42b; Köksal, *Şehzade Korkud, İslam'da Ganimet ve Cariyelik*, 109.

⁴⁴ İbni Kudâme el-Makdîsi, *el-Muğnî*, Mektebetu'l-Kahire (Kahire: 1968), 9/285.

⁴⁵ Korkud, *Kitâbu halli işkâli'l-efkâr fi hilli emvâli'l-küffâr*, vr. 42a-b;

kendisine düşen pay kadar azatlık sirayet eder.⁴⁶ Aynı zamanda azatlık hükmü diğer paylara da geçmektedir. Ancak bütün bu durumlardan ve sonrasında aşamalardan devlet başkanın haberi olmalıdır. Nitekim onun izni olmadan köle azadı konusunda bazı işlemler askıda kalmaktadır. Örneğin azat edilen köle erkekse, devlet başkanın izniyle ve ihtiyarıyla hür olur.⁴⁷ Eğer bu bir cariyeye ve onun üzerindeki kendi payını azat eden kişi onunla evlenmek isterse, devlet başkanının da izni gerekir. Çünkü cariyeye üzerinde hakkı bulunan başka bir ganimet sahibi daha önce payını azat etmiş olabilir ki, bu durumda azatlık hükmünün diğer alacaklara sirayet etmesiyle, ilk azat eden cariyenin efendisi olur. Bu durumu da hakkıyla ancak devlet başkanı bilir. Ayrıca cariyeye üzerindeki beşte birlik pay, azatlık hükmüyle diğer hak sahiplerine geçmiştir. Şayet cariyenin kıymeti hak sahiplerine ödenirse, azatlık hükmü o andan itibaren gerçekleşir. Eğer hak sahiplerinin bilinmemesinden veya başka bir nedenden dolayı bu pay ödenmediği takdirde kölelik hükmü devam eder.⁴⁸ Hak sahiplerinin bilinmemesi durumunda cariyenin kıymeti, alacaklar adına devlet başkanına verilir.

Korkud, kendi döneminde cariyelerden cinsel yararlanma konusundaki hükümlerin gerek devlet başkanı gerekse ganimette pay sahibi olanlar tarafından tam manasıyla dikkate alınmadığını düşündüğünden; meselenin bu problemliliğini araştırılmalarına konu edinmiştir. Aslında konunun ne kadar hassas olduğunu da böylece gündeme getirmiştir. Yine de bu meselenin tam anlaşılabilmesini, başka meselelerin izaha kavuşmasına bağlamıştır.

Sonuç

Şehzade Korkud, bir devlet adamı kimliğinden çok bir âlim ve bir sanatçı kimliğiyle ön plana çıkmıştır. Bazen saltanatı asla ve kat'a istemediğini dile getirirse de bazen de ideal hükümdar adayının âlim, zahit biri olması gerektiğine dikkat çekerek kendisini işaret etmiştir.

Zihnini meşgul eden meselelere çözüm bulmak için geniş çaplı okumalar araştırmalar yapmasından ve özellikle fıkıh ilminde geride bıraktığı eserlerden anlaşılacağı üzere Korkud, İslam hukuku alanında güçlü bir otoritedir.

Firkah'ın *er-Ruhsatu'l-'amîme fi ahkâmi'l-ganîme* adlı risalesinde ganimetle ilgili ilmi yorumları, her ne kadar başta İmam Nevevi ve Şehzade Korkud tarafından isabetli görülmesi de dönemin güncel problemi haline gelen ganimet taksimi hakkında bir içtihat vasfı taşıdığı göz ardı edilemez. Nitekim İmam Nevevi'nin *Mes'eletü vüçûbi tahmîsi'l-ganîme ve kısmeti bâkîhâ* adlı eserinde Firkah'ın isabetli görmediği iddialarına verdiği cevaplar da bu türdendir. Aynı şekilde Şehzade Korkud'un da Firkah'a yönelttiği eleştiriler de gündemde olan meselelerde ictihad etme çabasından başka bir şey değildir.

Korkud'un, Firkah'a karşı kullandığı en güçlü argüman icma delilidir., İcmaya aykırı hareket etmesi gerekçesiyle Firkah'ın bütün ilmi çabalarına Korkud tarafından yer yer itibar edilmediği görülmektedir. İmam Nevevi'nin ve Korkud'un, Firkah'ın ganimet konusundaki iddiaları üzerinde yoğun mesai harcamasının nedenini, bu iddiaların zihinleri meşgul edebilme potansiyeline sahip olmalarına dayandırmak mümkündür.

⁴⁶ Ebu'l-Ferec İbni Kudame, *eş-Şerhu'l-kebîr* (Mısır: 1995), 10/292; İbni Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni* (Mektebetü'l-Kahire (Kahire: 1968), 9/326.

⁴⁷ Zeynüddin et-Tenuhî, *el-Mümti' fi şerhi'l-mukni'*, Mektebetü'l-Esedi (Mekke), 2/320.

⁴⁸ Korkud, *Kitâbu halli işkâli'l-efkâr fi hilli emvâli'l-küffâr*, vr. 43a.

Ayrıca Korkud'un genelde Şafî mezhebi mükteşebatından, özelde ise İmam Nevevi, İmam Gazzâlî gibi âlimlerden faydalanması onun bu mezhep çizgisini takip eden bir âlim olduğunu göstermektedir.

Nitekim Korkud'un, özellikle *Kitabu halli işkâli'l-efkâr fi hilli emvâli'l-küffâr* esrinde İmâm Nevevî ve diğer Şafii âlimlerden yaptığı iktibasların çok olması hasebiyle onun bir mutlak müctehidden ziyade, mezhep içi ehl-i tercihten biri olduğu havasını yansıtmaktadır. Ayrıca görüştüğü âlimlerin ve ulaştığı ilmi birikimin fikri anlamda bazı meselelerde kendisini tatmin etmediğinin neticesinde yaptığı değerlendirmeler ise, onun meselede müctehid gibi davrandığını göstermektedir. Bununla birlikte mezhep taassubu yapmayan Korkud'un, kendi döneminde problemleri gördüğü konularda öncelikle klasik eserlerden çözüm bulmaya çalışması, onun geleneksel ilmi çizgiyi takip ettiğinin kanıtı sayılabilmektedir.

Ayrıca ele aldığı meseleleri, Şafii mezhebi kaynaklarını esas alarak farklı mezhep ve mükteşebatı inceleyerek ve "ekûlü" (ben de derim ki) ifadesiyle kendi görüşünü de açıklayarak sonuca bağlamaktadır.

Korkud, hem cismen hem de ruhen zayıf bir yapıya sahip biri olarak, sultanlıktan, valilikten, idari işlerden ve siyasi çekişmelerden uzak durmak istemişse de "kardeş katli" uygulaması onu her daim tedirgin etmiş ve bu uygulamanın bir sonucu olarak her ne kadar istemese de kendisini sultan olma yollarını aramaya sevk etmiştir. Bu durum da onu kararsız, tasalı ve bezgin bir hayat yaşamaya sevk etmiştir. Tam da bu nokta, Korkud'un fikri kişiliğinin net bir şekilde anlaşılmasının önünde bir perdedir.

Korkud'un yüzlerce cilt eseri barındıran kütüphanesi Manisa kalesinde bulunduğu bilinmekle birlikte eserlerinden bazılarının Topkapı sarayı kütüphanesinde çıkması, bu kütüphanesinin daha sonra kardeşi Sultan Selim tarafından Topkapı sarayına nakledilmiş olabileceğini göstermektedir.

Kaynakça/References

- Aydın, Mehmet Âkif. Hamîdullah, Muhammed. "Köle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 08 Şubat 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kole#1>
- Buhari, Humusun Edası İmandandır 3095. 1-8
- Ebu'l-Bekâ Kemaleddin ed-Demiri, *Necmu 'u'l-vahhâc fi şerhi'l-minhâc*, Daru'l-Minhâc, Cidde.
- Engin, Nihat. "Köle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 04 Aralık 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kole#2-osmanlilarda-kolelik>
- Erkal, Mehmet. "Ganimet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 04 Aralık 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ganimet>
- Fayda, Mustafa. "Fey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 04 Aralık 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fey>
- Firkâh, Tâcuddîn Abdurrahman b. İbrahim el-Fezârî, *er-Ruhsatu'l-'amîme fi ahkâmi'l-ganîme*, (tah. Nâsır b. Suûd b. Abdullah es-Selâme), Feyyûm, Darû'l-Felâh, 2002.
- Furat, Ahmet Hamdi. Osmanlı Hanedanında Şafii Bir Fakih: Şehzade Korkud, *Ekev Akademi Dergisi*, 14/44 (2010), 193-212.

- Gözübenli, Beşir. "Firkâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*., Erişim 04 Mart 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/firkah>
- Güman, Osman. "er-Ruhsatu'l-'amîmetu fi ahkâmi'l-aanîme" Adlı Risalenin Çeviri Ve Değerlendirmesi, *Hikmet Yurdu*, 6, 6/11, (Ocak – Haziran 2013).
- el-Hanbelî, Abdurrahman b. Ahmed ed-Dîmeşkî, *Cami'ü'l-'ulûm ve'l-hükm fi şerhi hamsîne hadîs min Cevâmi'u'l-Kelim*, (thk. Muhammed Ahmed Ebû Nûr), Daru's-Selam, 2004.
- İbni Kudame, *eş-Şerhu'l-Kebir*, Mısır, 1995.
- İbni Kudame el-Makdisi, *el-Muğni*, Mektebetu'l-Kahire, Kahire: 1968.
- Korkmaz, Ahmet Ali. *Molla Hüsrev'in 'Velâ' Hakkındaki Görüşleri ve Bu Konuda Osmanlı Âlimleri Arasında Yapılan Tartışmalar (Velâ Risaleleri Çerçevesinde)*, Ankara: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kallek, Cengiz. "Kaffâl", Abdullah b. Ahmed", *İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 04 Mart 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kaffal-abdullah-b-ahmed>
- Köksal, Asım Cüneyd. *Şehzade Korkud, İslam'da Ganimet ve Cariyelik*, İstanbul: İsar Yayınları, 2013.
- Kur'an-ı Kerim.
- Mollâ, Hüsrev. Muhammed b. Feramerz, *Mir'âtü'l-Usul fi Şerhi Mirkâti'l-Vusul*, İstanbul: 1899.
- Müslim, *Sahîh* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Kahire: 1374-75/1955-56,1-8.
- Nevevi, *Meseletü vücûbi tahmîsi'l-ganîme ve kısmeti bâkiha*, (tah. Nâsır b. Suûd b. Abdullah es-Selâme), Feyyûm, Darû'l-Felâh, 2002.
- Özen, Şükrü. Bir Mirasın Gölgesinde Velâ Tartışması: Müzellef Ahmed Efendi'nin Terekesi ve Ganîzâde Mehmed Nâdirî'nin Şeyhülişlâma Mektubu, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* (Osmanlı Eğitim ve Düşünce Dünyası I) / *The Journal of Ottoman Studies*, 41, 2013.
- Özer, Hasan. Molla Hüsrev'in er-Risâle fi'l-Velâ'sı, Molla Gürânî'nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev'in Cevabı: Tahkikli Neşir, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 24 (2010), 173-207.
- Sa'dî Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-Fıkhiyye*, Dâru'l-Fikr, Dîmaşk: 1988.
- Şafii, *el-Ümm*, Daru'l-Ma'rife, Beyrût: 1999.
- Korkud, Şehzade. *kitabı halli işkâli'l-efkâr fi hilli emvali'l-küffar*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 1142.
- Şemseddin er-Remli, *Nihâyetü'l-muhtâc ila şerhi'l-minhâc*, Daru'l-Fikr, Beyrut: 1984.
- Tirmîzi, *Camiu'l-Kebir*, (thk. Beşşar Avvad Ma'ruf), Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût: 1998.
- Tuğ. Salih, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, İstanbul: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. “II. Bayezid’in Oğullarından Sultan Korkut”, *Osmanlı Hanedanı Üstüne İncelemeler (Seçme makaleler 2)* içerisinde.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*, Ankara: 1974.

Zeynuddin et-Tenuhi, *el-Mümti’ fi şerhi’l-mukni’*, Mektebetü’l-Esedi, Mekke.

Araştırma Makaleleri / Articles

MUSTAFA BEHCET BİN MUHAMMED SÂLİM'İN AZVÂU'L-BEHÇE FÎ ŞERHİ'L-MÜNFERİCE ADLI ESERİ

Ramadan Doğan*

Geliş Tarihi : 10 Mart 2020

Kabul Tarihi : 30 Mart 2020

Öz:

Ebû'l-Fazl Yûsuf bin Muhammed bin Yûsuf'un ism-i a'zamı ihtiva ettiğine inanılan *Kasîde-i Münferice* adlı 40 beyitlik manzumesi, Arap ve Fars edebiyatında ilgi görmüş ve manzumeye tercüme, şerh ve tahmisler yazılmıştır. Sıkıntılı ve hüzünlü insanların virdi hâline gelen, okuyanın duasının kabul olduğuna inanılan kaside hakkında Türk edebiyatında önemli çalışmalar yapılmış, eser pek çok kez şerh ve tercüme edilmiştir. Bu makalede; bahsi geçen kasidenin Türk edebiyatındaki şerh ve tercümeleleri hakkında kısaca bilgiler verilmiş, ardından da Mustafa Behcet b. Muhammed Sâlim'in, dokuzuncu nüshasını 1937 Mart'ının on birinci Perşembe günü yazdığını söylediği ancak tek nüshasına ulaşabildiğimiz *Azvâu'l-Behçe fî Şerhi'l-Münferice* isimli şerhinin metni sunulmuştur. Kaside şârihi Mustafa Behcet b. Muhammed Sâlim hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşılmadığı için kendisinden bahsedilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Kasîde-i Münferice, Şerh, Mustafa Behcet b. Muhammed Sâlim, Klasik Türk Edebiyatı.

AZVÂU'L-BEHÇE FÎ ŞERHİ'L-MÜNFERİCE BY MUSTAFA BEHCET BİN MUHAMMED SÂLİM

Abstract:

Kasîde-i Münferice, the verse of 40 couplets written by Ebû'l-Fazl Yûsuf bin Muhammed bin Yûsuf, is believed to contain the names of Allah – ismi- a'zam- and it was studied in Arabic and Persian literature, translation, commentary and predictions were written about. It has been an instrument in the emergence of remarkable studies in the Turkish literature which is believed to be the acceptance of the reader's prayer, which became the “*dhikr*” of distressed and sad people. Various commentaries and translations have been made about this verse in Turkish literature. In this article; brief information was given about the annotation and translations of the aforementioned verse in Turkish literature. Then the text of the commentary of Mustafa Behcet bin Muhammed Sâlim who told he wrote the ninth copy -however only one copy was reached- and which he said he completed on the eleventh Thursday of March 1937 and named “*Azv'au'l-Behçe fî-Şerhi'l-Münferice*”, was revealed. Mustafa Behcet bin Muhammed Sâlim, will not be mentioned as no information is available in the sources.

Keywords: al-Qasidah al-Munfarijah, Commentary, Mustafa Behcet b. Muhammed Sâlim, Classic Turkish Literature.

Giriş

Yazıldığı dönemden itibaren Arap edebiyatında önemli bir yer tutan *Kasîde-i Münferice* klasik Türk edebiyatında da mühim bir yere sahiptir. Nitekim kendisine Türkçe bir tahmis yazılan bu kaside, Türkçe olarak şerh ve tercüme edilmiştir. Bu çalışmada Ebû'l-Fazl Yûsuf

* Dr. Öğr. Üyesi, Edirne Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, rdramandogan@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-0367-7039

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Doğan, Ramadan. “Mustafa Behcet Bin Muhammed Sâlim'in Azvâu'l-Behçe Fî Şerhi'l-Münferice Adlı Eseri”. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 5 (Nisan 2020): 115-131.

bin Muhammed bin Yûsuf'un kısaca hayatından bahsedildikten sonra *Kasîde-i Münferice*'si tanıtılmış, ardından ona yazılan Türkçe şerhler tanıtılmaya çalışılmış ve bu şerhlerden biri olan Mustafa Behçet b. Muhammed Sâlim'in şerhi metin olarak sunulmuştur.

1. Ebu'l-Fazl Yûsuf bin Muhammed bin Yûsuf ve Kasîde-i Münfericesi

Nahiv dersleri verdiği için İbnü'n-Nahvi olarak da anılan şairin asıl adı Ebû'l-Fazl Yûsuf bin Muhammed bin Yûsuf et-Tevzerî'dir. 1041'de Tunus'un Tevzer kasabasında doğmuştur. Öğrenimini tamamladıktan sonra Tunus'ta dersler vermeye başlamıştır. Bir süre Tunus'tan ayrılan şair, uzun süren hac seyahatinden sonra Benî Hammad Kalesi'nde 1119'da vefat etmiştir.¹

İbnü'n-Nahvî, hayatı boyunca kendisini ilme ve ders okutmaya vermiş, derslerinde özellikle nahiv okutmuş bir âlimdir. Okuttuğu derslerden hiçbir ücret talep etmemiştir, geçimini Tevzer'deki bir çiftliğin geliriyle sürdürmüştür. Şöhretini daha çok taklitten uzak olan fakihliğinden ve içtihad meylinde almaktadır. O hayatında hep zühd yolunu tutmuş ve bu yüzden bazı kaynaklarda mutasavvıf biri olarak anılmıştır.²

İbnü'n-Nahvî, Allah'a teslimiyeti anlattığı ve sıkıntılı insanların viridi hâline gelen *el-Kasîdetü'l-Münferice* adlı eserini rivayete göre, kendisi Tevzer dışında iken malının eşkıyalar tarafından yağmalanması üzerine duyduğu sıkıntıdan yazmıştır. *el-Ferec (el-Fütûh) ba'de's-şidde, Ümmü'l-ferec, el-Fütûh, el-Münferice* adlarıyla da bilinen kasidenin ism-i a'zamı ihtiva ettiğine, dolayısıyla kasideyi dua olarak okuyanın duasının makbul olacağına inanılmaktadır.³

Kaside toplam kırk beyitten oluşmaktadır, bazı şerh ve tercümelerde beyit sayısının elliye kadar çıktığı görülmektedir. İsmail Ankaravî, *Hikmetü'l-münderice fi şerhi'l-Münferice* isimli eserinde, aslında kırk beyitten müteşekkil kasidenin başına hamdele ve salvele ile sonuna Hz. Peygamber'in âl ve ashabına methiye bölümü ekleyerek bu sayıyı aştığını söyler.⁴

2. Kasîde-i Münferice'nin Türkçe Şerhleri

1. Le'âlî, Ahmed b. Mustafa (ö. 1563): *Şerh-i Kasîde-i Münferice* isimli eser daha ziyade şerh ve tercüme ile bilinen Le'âlî mahlaslı Ahmed b. Mustafâ'nın Münferice kasidesine yazdığı bir şerhtir.⁵

2. Yahyâ b. Abdullâh (XVII. Yüzyıl- I. Ahmed devri-): Şârih, *Şerh-i Kasîde-i Münferice* adı şerhine kısa bir hamdele ve salvele ile başlar. Adını zikrettikten sonra, eser yazarlar arasına girmek ve hayırla yâd edilmek amacıyla bu şerhi yazdığını ifade eder. Yazar eserinin hâtime bölümünde şerhini 7 Zilhicce 10009/1600'da tamamladığını ifade eder.⁶

3. Abdullâh b. Hayreddîn Bergamavî (ö. 1617): *Şerh-i Kasîdetü'l-Münferice* isimli eserin Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar 4166/4 numaradaki Münferice şerhi bu zata atfedilmişse de yapılan araştırmada bu kayda rastlanılmamıştır.⁷

¹ İsmail Durmuş-Hüseyin Elmalı, "İbnü'n-Nahvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/163-164; Hüseyin Elmalı, "İbnü'n-Nahvî, el-Kasîdetü'l-Münferice'si ve Tercümesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002) 37-41.

² Yusuf Yıldırım, "Salâhî-i Uşşâkî'nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1 (Haziran 2015), 88.

³ Elmalı, "İbnü'n-Nahvî, el-Kasîdetü'l-Münferice'si ve Tercümesi", 41-42.

⁴ İsmail Ankaravî, *Hikemü'l-Münderice fi Şerhi'l-Münferice* (İstanbul: Uhuvvet Matbaası, 1327), 118.

⁵ Hassan Alzyout, *Kasîde-i Münferice ve İsmail Ankaravî'nin Hikem-i Münderice Fi Şerhi'l-Münfericesi*, Yıldız Teknik Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2013, 19.

⁶ Alzyout, *Kasîde-i Münferice ve İsmail Ankaravî'nin Hikem-i Münderice Fi Şerhi'l-Münfericesi*, 20.

⁷ Alzyout, *Kasîde-i Münferice ve İsmail Ankaravî'nin Hikem-i Münderice Fi Şerhi'l-Münfericesi*, 20.

4. Hüseyin b. Rüstem ? (XVII. Yüzyıl-Hafız Ahmed Paşa devri-): *Şerh-i Kasîde-i Münferice* adlı bu eserin kütüphanelerde birçok yazma nüshası vardır. Sadece Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar 1402 numaradaki nüshada müellifin ismi açık bir şekilde kaydedilmiştir. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde TY 2342 numarada bulunan nüshada ise müellifin adı Nahîfi olarak kaydedilmiştir.⁸

5. İsmail Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631): *el-Hikemü'l-münderice fi şerhi'l-Münferice* isimli eser alanında en çok bilinen Türkçe bir şerh çalışmasıdır. Ankaravî mukaddimede söz konusu kasideyi vird-i zebân edinen bazı arkadaşların ricası üzerine böyle bir şerh yazdığını ifade etmektedir. Şârih, *Kasîde-i Münferice*'yi kırk beyit olarak şerh etmiş; ancak kasideye sonradan başka şairlerce eklenen beyitleri de eserin sonunda sıralamıştır. 1327/1909 yılında İstanbul'da basılmıştır.⁹

6. *Şerh-i Kasîde-i Münferice* (IV. Murâd devri): Şârihi belirsiz bu eser Süleymaniye Ktp. Laleli 3657 numarada 128b-137a arasındadır. İsmi vermeyen yazar önce kısa bir hamdele ve salve bölümüne yer verir; akabinde IV. Murâd'ı metheder. Şerh esnasında müellif kelimelerin irabını da vererek Türkçeye aktarır. Sonunda 'hâsıl-ı mana" başlığı ile beytin anlamını geniş bir şekilde verir.¹⁰

7. İlmî, Ebu'l-Hayr Ahmed b. İsmâîl (ö. 1699'dan sonra): *Şerh-i Kasîde-i Münferice* isimli bu eser, Mısır Milli Ktp. Mecâmî Türkî Talat 172 numara ile kayıtlıdır. Katalogta verilen bilgiye göre eser 1112/1699 yılında tamamlanmış olup 20 varaktan müteşekkildir. Şerhin başında eserin takdim edildiği Ali Ağa'ya medih vardır.¹¹

8. Ahmed Efendi (?): *Şerh-i Kasîde-i Münferice* adlı bu eserin şârihi hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır. Arapça mukaddimede eserin Musahip Mustafa Paşa'ya takdim edildiği belirtilmektedir. 1682'de yazılan eser, kasidenin muhtasar bir şerhi niteliğindedir.¹² Kısa bir girişten sonra şerhine başlayan Ahmed Efendi, kasideyi beyit beyit şerh etmektedir. Önce kelimelerin okunuşları ve sözlük manalarını veren şârih, daha sonra "hâsıl-ı mana" başlığıyla beyitleri şerh etmiştir.¹³

9. Ebu'l-İsme Mustafâ İsâmeddîn Üsküdârî (ö. 1788): *Şerh-i Kasîdetü'l-Münferice* isimli bu eserin şerhine başlamadan evvel şârih, Arapça bir dibace ile şerhi hakkında bilgi verir. Okuyucuya kolaylık olması bakımından eseri Türkçe yazdığını ifade eder. Metnin irabını yapıp beyitlerin lafız ve manalarını tahlil eder. "mana-yı beyt" başlığı altında da beyitleri düz bir şekilde Türkçeye aktarır. Şârih, beyitleri belagat yönünden de ele alır. (Bir nüshası Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü Paşa 774 numaradadır. Eserin müellif hattı ise Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. 1600 numarada kayıtlıdır.)¹⁴

10. Hacı Hüseyin b. Hacı Mehmed –Müftü-i Sakız- (ö. 1809'dan sonra): *Şerh-i Metîn ü Akvâ (Şerh-i Kasîde-i Münferice)* adlı eserin başında şârih kendisi hakkında bilgiler vermektedir. Hacı Hüseyin Efendi eserini 1224/1809 tarihinde bitirdiğini ifade ederek esere *Şerh-i Metîn ü Akvâ* ismini verdiğini belirtmektedir. Şârih, orijinal metni verdikten sonra beyitteki kelimeleri gramer bakımından tahlil etmektedir. Daha sonra ele aldığı beyti, belagat

⁸ Alzyout, *Kasîde-i Münferice ve İsmail Ankaravî'nin Hikem-i Münderice Fî Şerhi'l-Münfericesi*, 21.

⁹ Yıldırım, "Salâhî-i Uşşâkî'nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi", 90.

¹⁰ Alzyout, *Kasîde-i Münferice ve İsmail Ankaravî'nin Hikem-i Münderice Fî Şerhi'l-Münfericesi*, 22.

¹¹ Alzyout, *Kasîde-i Münferice ve İsmail Ankaravî'nin Hikem-i Münderice Fî Şerhi'l-Münfericesi*, 22.

¹² Yıldırım, "Salâhî-i Uşşâkî'nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi", 90.

¹³ Alzyout, *Kasîde-i Münferice ve İsmail Ankaravî'nin Hikem-i Münderice Fî Şerhi'l-Münfericesi*, 23.

¹⁴ Alzyout, *Kasîde-i Münferice ve İsmail Ankaravî'nin Hikem-i Münderice Fî Şerhi'l-Münfericesi*, 23-24.

açısından incelemektedir. Beyti fesahat bakımından değerlendiren şârih akabinde edebi sanatları tespit edip açıklamaktadır. Son olarak “hâsıl-ı mana” başlığıyla beytin anlamını geniş bir şekilde vermeye çalışmaktadır. (Bir nüshası Atıf Efendi Ktp. 2175/2’de, diğer bir nüshası ise Süleymaniye Ktp. Tercüman 338 numarada kayıtlıdır.)¹⁵

11. *Şerh-i Kasîde-i Münferice*: Şârihi belirsiz bu eser Süleymaniye Ktp. Giresun Yazmalar 297 numarada 111a-163b varaklar arasında yer alır. Herhangi bir giriş olmadan başlayan şerhde kaynak metin harekeli bir şekilde verilmiştir. Daha sonra “emmâ ma‘âni’l-müfredât” başlığı ile beyitteki kelimelerin Türkçe karşılıkları verilir. “emm’l-irâb” başlığı altında da beyit gramer yönüyle ele alınır. “ma‘nâ-yı beyt” başlığı ile ise önce beyti Türkçeye aktaran şârih, akabinde de beyti geniş bir şekilde şerh etmektedir.¹⁶

12. *Şerh-i Kasîde-i Münferice*: Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar 4166/4 numaradaki nüshada yazar adında Bergamalı Abdullâh b. Hayreddîn ismi kayıtlı ise de eserde bu bilgiyi teyit edici bir bilgi yoktur. Eserde kısa bir hamdele ve salveleden sonra kasidenin yazarı İbnü’n-Nahvî hakkında bilgi vardır. Daha sonra şerhin yazılmasına vesile olan vezir için methiye vardır; ancak vezir hakkında da bilgi yoktur.¹⁷

13. *Şerh-i Kasîde-i Münferice*: Süleymaniye Ktp. Reşîd Efendi 815 numarada kayıtlı bulunan eserin şârihi belli değildir. Hamdele ve salveleden sonra Nahvî hakkında bilgiler yer alır. Kasidenin aruz ve kafiyesi gibi biçimsel bilgileri üzerinde de duran şârih, daha sonra şerhine başlar. Evvela kelimelerin Türkçe karşılıklarını verir. “el-ma‘nâ” başlığı altında da beytin anlamını verdikten sonra şerhe başlar.¹⁸

14. *Hüseyin Efendi*: Şârihin hayatı hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Müellif eserini Hâfız Ahmed Paşa (ö. 1042/1632)’nin isteği üzerine yazıp paşaya sunmuştur. Kasideyi kırk beyit olarak şerh etmiştir.¹⁹ Şerhin kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır.²⁰

15. *Derviş Hüseyin Konevî*: Yazar hakkında az da olsa bilgi vardır. Ferağ kaydından müellifin Mevlevî bir derviş olduğu ve şerhini 1794’te tamamladığı anlaşılmaktadır.²¹

16. *Es ‘ad-ı Erbilî* (ö. 1336/1918): Nakşî-Hâlidî şeyhi olan müellif, tercümesinin başında Kasideyi, Arapçaya aşina olmayanlar için tercüme ettiğini ifade etmiştir. Tercümede önce kelimelerin anlamları verilmiş ardından beytin tercümesi yapılmıştır. Eser *Tercüme-i Kasîde-i Münferice* adıyla 1311/1893te basılmıştır.²²

17. *Cebbârzâde Ârif Bey* (ö. 1339/1920): Eserin adı *Celb-i Sürûr Selb-i Küdûr*’dur. Mukaddimede İbnü’n-Nahvî’nin biyografisine yer verilmiştir. Eserin tek nüshası bulunmaktadır. Eksik olan bu nüshada sadece bir beytin şerhi yer almaktadır.²³

¹⁵ Alzyout, *Kasîde-i Münferice ve İsmail Ankaravî’nin Hikem-i Munderice Fî Şerhi’l-Münfericesi*, 24-25.

¹⁶ Alzyout, *Kasîde-i Münferice ve İsmail Ankaravî’nin Hikem-i Munderice Fî Şerhi’l-Münfericesi*, 25.

¹⁷ Alzyout, *Kasîde-i Münferice ve İsmail Ankaravî’nin Hikem-i Munderice Fî Şerhi’l-Münfericesi*, 25-26.

¹⁸ Alzyout, *Kasîde-i Münferice ve İsmail Ankaravî’nin Hikem-i Munderice Fî Şerhi’l-Münfericesi*, 26.

¹⁹ Yıldırım, “Salâhî-i Uşşâkî’nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi”, 90.

²⁰ Bkz. *Şerhu’l-Kasidetü’l-Münferice*, Nuruosmaniye, nr. 4038; *Kasîde-i Münferice Şerhi*, Süleymaniye, Yazma Bağışlar, nr. 7783.

²¹ Yıldırım, “Salâhî-i Uşşâkî’nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi”, 90.

²² Yıldırım, “Salâhî-i Uşşâkî’nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi”, 91.

²³ Yıldırım, “Salâhî-i Uşşâkî’nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi”, 91.

18. *Kemâleddîn-i Harpûtî: Kasîde-i Münferice'nin Tahmîsiyle Beraber Türkçe Şerhidir* isimli eser, Abdülhâmid-i Harpûtî'nin *Münferice Kasidesi*'ne yazdığı tahmîsle oğlu Kemâleddîn-i Harpûtî'nin bu tahmîse yazdığı şerhten ibarettir. Eser 1317/1899'da basılmıştır.²⁴

19. *Vildân Fâik* (ö. 1924): Şârih, eserinin sebep-i tahrîr bölümünde, İsmail-i Ankaravî'nin şerhindeki hatalarını düzelttiğini ve gereksiz bazı bilgileri çıkardığını ifade etmiştir.²⁵

20. Mustafa Behcet b. Muhammed Sâlim: Bu makalede neşrine çalıştığımız eserin adı *Azvâ'u'l-Behçe fi Şerhi'l-Münferice*'dir. Ulaşabildiğimiz nüsha Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde 46144 numara ile kayıtlıdır. Şârihin hayatı hakkında herhangi bir bilgiye rastlanamamıştır. Ancak tek nüshasına ulaşabildiğimiz Mustafa Behcet b. Muhammed Sâlim'in 1937 Mart'ının on birinci Perşembe günü tamamladım dediği eserde müellif orijinal beyitleri renkli harekelemiştir. Beyitlerde geçen kelimelerin anlamları hakkında bilgiler vermiştir. Daha sonra beyitlerde geçen teşbih, istiare ve kinayelerden söz etmiştir. Kırk beyit olarak şerh edilen eserde beyitler "meâl-i beyt" başlığı altında tercüme yoluna gidilmiştir. Şârih tercümeden sonra beyitlerin anlaşılması için ayrıntılı bir şekilde onları şerh etmiştir. Şerhin sonunda da; Hz. Peygamber'i rüyasında gördüğünü ve kendisine bir pilav tepsisi tatlı ikram ettiğini de eklemiştir.

Metin

Bismillâhirrahmânirrahîm

اشتدي ازمة تنفرج

قد اذن ليلىك بالبلج

İşteddî iştidâddan emir olup şiddetleş kuvvetleş demek olup ezme insanı rahatsız eden hastalık ve sair şeyler gibi sıkıntı ve darlık demektir. Bu ezme kelimesinde harf-i nidâ mukadder olmakla "yâ ezme", "ey sıkıntı" demek olur ki ezmeyi yâ arzu'b-la'î mâ'eki nazm-ı şerifinde olduğu gibi bir şahs-ı âkıl menzilesine tenzil etmiş olur. Nâzımın sıkıntıya karşı "müşted ol, kuvvetleş" diye emr ü nidâsı hakikaten sıkıntının kuvvetleşmesini istemek değildir. Onun murâdı şiddetin gitmesini genişliğin gelmesini istemektir fakat

إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا²⁶

وهو الذي ينزل الغيث من بعد ما قنطوا²⁷

gibi ayetlerle ve

وَأَنَّ الْفَرْجَ مَعَ الْكُرْبِ ، وَأَنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا²⁸

gibi hadislerle şiddetin iştidâdının ferec ve sürura sebep olduğu sâbit olmakla sebebi müsebbeb makamına ikâme ederek nidâ etmiştir ki bunda şiddet ve sıkıntının bir nev'î nimet olduğuna te'nîs ve tesliye vardır. Tenferici emre cevap olmak üzere mecz ü medet fakat sâkinin kesriyle harekelenmesi kâidesine binâen kâfiyeye riâyetten dolayı cîme kesrile hareke verilip yâ

²⁴ Yıldırım, "Salâhî-i Uşşâkî'nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi", 91.

²⁵ Yıldırım, "Salâhî-i Uşşâkî'nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi", 91.

²⁶ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî* çev. Hayrettin Karaman vd.. (Ankara: TDV Yayınları, 1993), İnşirah, "Elbette zorluğun yanında bir kolaylık vardır." 94/6.

²⁷ Şura, "O, (insanlar) umutlarını kestikten sonra, yağmuru indiren, rahmetini her tarafa yayandır. 42/28

²⁸ Ahmed İbni Hanbel, *Müsned*, (I, 307) Bil ki zafer sabırla, sevinç üzüntüyle, kolaylık da zorlukla birlikte.

şeklinde yazılmıştır. “Kad” tahkik ve takrip içindir çünkü nâzım hazretleri izn-i ilâhî ile şiddetten infirâcını isteyip bu isteğini kad’dan sonra söylediği cümlenin mazmunuyla ta’lil etmiştir. Güya nâzım hazretleri ey sıkıntı iştîdâdında infirâcın kurb ve husûlü tahakkuk ettiği için senden infirâcı istedim demiş olur. “Âzene” bildirdi demektir. Nâzım hazretlerinin âzene’yi leyl’e isnâdı ²⁹ انبت الربيع البقل

ve leyle kâim’ isnatlarında olduğu gibi mecâz-ı aklîdir. Çünkü hakikatte bildiren Allah Teâlâ’dır. Belec sabah ziyası demektir. Burada ferec için istiâre edilmiştir vech-i şebeh de izhâb ve tahsildir çünkü ziya zulmeti, ferec de hüznü izhâb eder. Ve bunların her birerleriyle sürur hâsıl olur. Leyl de kürb ve gamdan kinayedir çünkü kürb ve gam gecede müşted olduğundan gecenin mânâ-yı lâzimiyyesi olmuş olur. Meâl-i beyt: Ey sıkıntı, kuvvetleş ki açılasm, zahmetin gidip rahat ve selamet bulam. Çünkü muhakkak senin gece gibi olan kürb ve şiddetin sabah ziyasını ferah ve sürur bildirdi.

وظلام الليل له سرج
حتى يغشاه ابو السرج

Zalâm-ı leyl musibetler, sıkıntılardan; suruc da musibetler sıkıntılar arasında olan eltâf-ı hafiyeden; ebû’s-surûc ise eltâf-ı celiyyeden kinayedir. Nâzım hazretleri güneşi cüssesi tam olan büyük bir âdeme, diğer yıldızları da küçük evladına istiâre eyleyerek güneşe ebu’s-surûc demiştir. Meâl-i beyt: Karanlık gece için tâ kandillerin babası olan güneş o karanlığı tamamıyla örtünceye kadar kandiller yıldızlar vardır. Yani karanlık gecede parlak yıldızlar vesâtatıyla karanlık azaldığı sonra güneş doğunca karanlıktan eser kalmadığı gibi lutf-ı ilâhî güneşinin vakti gelip doğunca musibetler, sıkıntılar demek olan zalâm-ı leyl mahvolur.

و سحاب الخير لها مطار
فاذا جاء الابان تجي

‘Sehâb-ı hayr’ Tanrı’nın izniyle bolluğa, çok rızka sebep olan ve menfaatli yağmur veren buluta denilir. ‘ibân’ vakit demektir. Meâl-i beyt: Hayır bulutlarının faydalı yağmuru vardır. Tanrı’nın ilminde muayyen olan vakti gelince gelir. Nâzım hazretleri bu beyit ile sıkıntılar, gam ve gussalar zamanında sabır ve sükûnetin lüzumuna işaret buyuruyorlar. Bolluk veren hayırlı bulutun vakt-i mukadderi olduğu gibi ferecin de vakt-i ma’hûdu vardır demek istiyorlar.

و فوائد مولانا جمل
لسروح الانفس والمهج

li-surûh’da lâm ism-i meful sıygasıyla bırakılmış manasına mahzûf olan mu‘addâta mute‘alliktir. ‘Surûh’ da otlamak manasına olan suruhât cem’idir. Suruhât-ı enfüse izafeti sıfatın mevsufuna izafeti kabilindedir, nufûs-ı sâriha demek olur. ‘Surh’ maddesinin asl-ı vaz‘ı otlayan hayvan için olmakla burada levâzım-ı hayatı talep için istiare edilmiştir. Bazı nüshalarda ‘li-şurûh’ vaki olmuştur. Enfüs ve ervâhı şerh için hazırlanmış efendimiz, mâlikimiz olan ulu Tanrı’mızın dinî, dünyevî türlü türlü atıyyeleri sayılamayacak kadar çoktur. Masâlih-i maâş kaydında olan nüfus, menâfi-i me‘âd talebinde olan ervâh için mu‘ad ve müheyyadır demek olur. Sürûh nüshasına göre meâl-i beyt: Seyyidimiz, nâsır ve muinimiz olan cevâd-ı mutlak hazretlerinin nüfus ve ervâh-ı sâriha için faydaları, ihsanları çoktur.

²⁹ Bakıl sebzesi ilkbaharda çıkar.

ولها ارج محي ايدا
فاقصد محيا ذاك الأرج

‘Erac’ güzel kokulu şeylerin kokması ve münteşir olmasına denilir. ‘mahyâ’ hayat’tan ism-i zaman yahut ism-i mekândır. Meâl-i beyt: O fevâid-i Rabbânî için nüfus ve ervaha daima hayat verici güzel koku vardır. Öyle olunca o mübarek kokunun zaman-ı hayatını yahut mekân-ı hayatını kast eyle. Yani o mübarek kokuyu zamanında yahut mekânında kast eyle demektir. Fakat nâzım hazretleri zaman-ı hayatını yahut mekân-ı hayatını kast eyle tabiriyle bu manadan kinaye eylemiştir. Çünkü bu mana söylediği mananın lazımıdır. Nâzım hazretlerinin bu beyti³⁰

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ³⁰
وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ³¹

gibi ayetlerden münteza’dır. Ve³² hadisi şerifine telmih-i latiftir.

فلربتما فاض المحياء
ببحور الموج من اللجج

‘Bicûri’l-mevc’ tabirinde mübalağa kastına binaen kalb yapmıştır. Bu sözün aslı ‘Yâ mevâcü’l-bahr’dır. Nâzım bu beyitte envâr ve maârifinin kesretinde mahyayı suyu çokluktan etrafına yükselen vadiye teşbih etmiştir. Bu teşbihte cihet-i câmia mahalliyettir. Çünkü vadi suya, mahya da envâr ve maârife mahaldir. Müşebbehün bihin zikrini terk edip lâzımî olan feyzi zikretmiştir. Şu hâlde mahyayı vadiye teşbih istiare-i mekniyye, vadi için feyzi isbat istiare-i tehayyüliyye olmuş olur. Sonra o mahyadan füyuzân ve zuhur eden ulûm ve esrârı bicûra teşbih ederek istiare-i musarraha ve mevc ve lüceci zikrile de terşih ederek istiare-i musarraha-i muraşşaha olmuş olur. Meâl-i beyt: Sen o mübarek kokunun zaman-ı hayatını yahut mekân-ı hayatını kastedersen çokluğundan dalgaları birbirini takip eden denizler gibi iki cihanda fazl-ı ilâhî seni kaplar, sana çok hayır ifâza buyurur.

والخلق جميعا في يده
فذوو سعة و ذوو حرج

Se‘a ve haraç’daki tenvinler tenvî‘ ve teksir için olmakla genişlik demek olan se‘a ile darlık demek olan haraç gınâ vü fakra, ilm ü cehle, menfaat ü mazarrata, rahat u zahmete ve bunlar gibi olan hâllere şamil olur. Meâl-i beyt: Bütün mahlûkat o Mevlâ’nın kuvvet ve tasarrufunda mağlubtur. Bunların bazısı genişlik bazısı da darlık sahibidirler. Yani kabz ve bast onundur, hâlim-i mutlak odur.

فعال لما يريد³³

ونزولهم و طلوعهم

فعلى درك و على درج

³⁰ O (peygamberlerin gönderildiği) ülkelerin halkı inansalar ve (günahtan) sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık. 7/96

³¹ Kim Allah’tan korkarsa, Allah ona bir çıkış yolu ihsan eder. 65/2-3.

³² Şu günlerinizde Rabb’inizin rahmet esintileri vardır, bu günleri değerlendirin. Teberani 2398.

³³ Buruc, “Dilediği şeyleri mutlaka yapandır.” 85/16.

Nüzul, yüksek yerden alçağa inmek ma'nâsınadır mecazen güzel hâlin çirkin hâle tebeddülünde kullanılır. Burada mana-yı mecaz murattır. Tulû' gerek mana-yı hakikisinde gerek mana-yı mecazisinde nüzulün zıddıdır. Derak, bir şeyin aşağı tarafının sonuna denilir. Derac, derece'nin cemi olup yüksek mertebelerden biri manasınadır. Bu sebepten dolayı cennette deracât, cehennemde derakât kullanılır. Meâl-i beyt: halkın nüzul ve tulû'u bazısının derak üzere bazısının deracât üzeredir. Yani ibadet ve tâatte tenezzül ve terakkîlerine göre mü'âkib ve mesâb olurlar.

ومعايشهم وعواقبهم

ليست في المشوي على عوج

Ma'âyiş, ma'îşet'in cem'idir. Ma'îşet, yaşamak demektir. Avâkib, âkîbet'in cem'idir. Âkîbet bir şeyin sonuna denilir. Nâzım hazretleri ma'âyiş ve avâkibi yavaş yavaş hâsıl olması itibariyle mâşîye teşbih edip müşebbehün bihin levazımından olan meşyi müşebbehe isbat ederek istiare-i mekniyye-i tahayyüliyye yapmıştır. Meâl-i beyt: Mahlûkatın dünyada yiyecek giyecekten ibaret olan yaşayışları ahirette saadet ve şakavetten zuhura gelecek sıfatları meşy ü cer yanında 'ivec ve sekâmet üzere olmayıp hikmet ve istikamet üzeredir.

حكم نسجت بيد حكمت

ثم انتسجت بالمنتسج

Hikem, işin doğrusu manasına olan hikmet'in cem'idir. Ve mübtedâ-i mahzûfun haberidir ki 'تلك المذكورات حكم'³⁴, yani, zikrolunan se'a, harac, nüzul, tulû', ma'âyiş, avâkib Cenâb-ı Hakk'ın hikmetleridir demektir. Nâzım hazretleri o umuru mahluka taalluk eylemede ve o umur ile irtifaa ve inhifâza müteessir ve münfail olmada dokunan ipliklere teşbih eylemiştir ki bu teşbihte müşebbehün bih ve edât-ı teşbih olmayıp yalnız nâzımın nefsinde muzmar olduğu için istiare-i mekniyye olmuştur. Sonra yine o hikem ve mekâdiri müşebbeh bihe mahsus olan nesc ile tavsîfi tahayyül ba'de müşebbeh bihin levazımından olan yed'i zikrile istiareyi tezyin ettiğinden terşih olmuş olur. Meâl-i beyt: O umur-ı mezkûre cemî-i eşyaya hâkim ve mutasarrıf olan yed-i kudretle nesc olunmuş hikem-i azime mukadderât-ı cesimedir, ba'de o umur-ı hikem-i icmâliye, ilm-i ezeliye uygun olarak müntesic ve mü'telif olan mahluk ile müntesic oldu demektir.

فاذا اقتصدت ثم انعرجت

فبمقتصد وبمنعرج

Meâl-i beyt: O umur-ı mezkûre hikem-i azîme, mukadderât-ı cesime olunca halâik-i iktisâd yani, ifrat ile tefrit arasında tavassut yahut in'irâc yani, iktisattan meyl ederse bunların iktisat ve in'irâcı muktasıt ve mün'aric ile olucudur. Muktasıt ile mün'aric kendisine bu umur ile kaza ve hüküm olunan abddir. Şu hâlde abd bu umura iktisat ile muktasıt, in'irâc ile mün'aric, iktimal ile müktemil olur. Bu üç hâlde Hazret-i Hakk ona ta'arrud eder, abdin iktimali hâlinde Cevâd, Mün'im, Kerim, Ganî ismiyle, iktisadı hâlinde Halîm, Latîf ismiyle, in'irâcı hâlinde Kâhir, Adl, Hüküm ismiyle ta'arruf eder. Bu ahvalin tebeddülü Cenâb-ı Hak'tan başkasının bilmediği âsâr-ı kader muktezasıdır. Bu hususta halk ve emir kendine mahsus olan Cenâb-ı Hakk'a teslim-i umur lazımdır. 'İbn-i Atâullâh' diyor ki Hak Subhânehû Hazretleri Âdem aleyhi's-selâmı icad buyurunca, icad ile ta'arruf edince Âdem yâ Kadîr diye nida etti. Sonra iradesini tahsis ile ta'arruf edince yâ Mürîd diye nida etti. Sonra şecereden eklini

³⁴ Bu zikredilenlerde hikmetler vardır.

nehyettiği vakitte hükmile ta'arruf edince yâ Hâkim diye nida etti. Sonra o şecereden ekli kazasıyla olmakla ta'arruf edince yâ Kâhir diye nida etti. Sonra ekli üzerine acilen 'ikâb etmemekle ta'arruf edince yâ Halîm diye nida etti. Sonra eklinden dolayı terzil etmemekle ta'arruf edince yâ Settâr diye nida etti. Sonra tövbesini kabul ile ta'arruf edince yâ Tevvâb diye nida etti. Sonra şecereden eklinden ötürü vüdünü ondan kat' etmemekle ta'arruf edince yâ Vedûd diye nida etti. Sonra onu yere indirmek ve esbâb-ı maîşeti teyessür etmekle ta'arruf edince yâ Latîf diye nida etti. Sonra ondan istediği şeyleri yapabilmek için kuvvet verince yâ Muîn diye nida etti. Sonra şecereden ekilden nehyin, nehiyden sonra yemesinin ba'dehu nüzulünün sırrını bildirince yâ Hakîm diye nida etti. Sonra düşmana ona hile yapmak isteyenlere galebe için yardım edince yâ Nasîr diye nida etti. Sonra ubudiyete ait tekâlif-i ilâhiyyenin meşakkatlerine müsait kuvvet verince yâ Zahîr diye nida etti. İşte Hazret-i Âdem'i arza inzâlî ancak vucûh-ı ta'arrufu ikmal ve teklife ait vazifeleri ikame için olduğu bu beyanımızdan anlaşılmalıdır. Hazret-i Âdem için ubudiyet-i ta'rîf ile ubudiyet-i teklif tekemmül etmiş, Cenâb-ı Hakk'ın ona minneti azim olduğu tahakkuk etmiştir.

شهدت بعجائبها حجج

"قامت بالامر على الحجج

"Hucec", hucet'in cemi olup deliller demektir. İkinci hucec, hâ'nın kesriyle olup seneler demektir yahut evvelkisi gibi hâ'nın zammıyla olup deliller manasındır. Fakat nasıl okunursa okunsun bir muzaf takdiri iktiza eder. Kesrile olduğuna göre alâ memeri'l-hucec, zammile olduğuna göre alâ ehli'l-hucec demek olur. Nâzımın bu beyitte iki türlü istiare tasvir edilebilir. Kemâl-i vuzuhda delillerin delaletini şehadete teşbih ederek şehadet masdarından şehadet fiilini almış der isek istiare-i musarraha-i tebeyye, medlulü ifadede hucec şühuda teşbih edilerek müşebbeh bihin lazımı olan şehadet hucece isbat edilmiştir der isek istiare-i mekniyye-i tahayyuliyeye olur. Meâl-i beyt: O hikem-i mezkurenin acayibine bütün senelerin müruru üzere emr-i Hak'la zahir olan naklî ve aklî deliller şehadet eyledi demektir. İkinci mısradaki hucec'i hâ'nın zammıyla itibar ettiğimize göre meâl şöyle olur: O hikem-i mezkurenin acayibine ehl-i hucec olan kendilerinin delili olduğu zannında bulunan itizâl ve kaderiyeye aleyhine emr-i Hak'la zahir olan naklî ve aklî deliller şehadet eyledi.

ورضي بقضاء الله حجي

فعلى مركزته فعج

Kaza, Cenab-ı Hakk'ın ezelde eşyaya icmalî olarak hükm-i küllîsinden, kader de irade-i ezeliyyenin eşyaya evkât-ı mahsusunda taallukundan yani lâ-yezâlde mufassal olarak cüziyyatın vukuuna hükmünden ibarettir. Hâcen, hâ ve cîm'in fethiyle layık manasındır. Hâ'nın kesriyle olursa akıl manasına olur. Merkûze, merkez manasındır ki dairenin ortası demektir yahut gizli ve saklı yahut rezk manasındır. 'Uc, bir şeyi her cihetten bütün sebepleriyle talebe meyl yahut sebat manasına olan 'ûc'den yahut hüsn-i kabul manasına olan 'îc'den emirdir. Bu beyitte ihatada kazaya rızayı daire ve onun eşref ve alâ olan mertebesini dairenin merkezine istiare-i musarraha suretiyle teşbih ve her cihetten atıf ve meyl manasına olan 'ûc'ü terşih eylemiştir yahut kazayı rezk ve yeryüzünde intışarda bayrağa teşbih ederek istiare-i mekniyye ve müşebbeh bihin lazımı olan 'uc lafzının delalet ettiği sebatı müşebbehe isbat ile istiare-i tahayyuliyeye yapmıştır. Meâl-i beyt: Cenâb-ı Hakk'ın kaza ve kaderine rıza her mümine yaraşıklıdır yahut Hakk'ın kaza ve kaderine rıza muteza-yı akıldır yahu[d] akıldır Hakk'ın kaza ve kaderine rıza her mümine yaraşınca sen ey mümin o rıza dairesinin merkezi

üzerinde kendini döndür ve her cihetten onun eşref ve alâsı olan makamına meyl ve muhabbet edip kendini o merkezden dâr etme demek olur. İstiare-i mekniyye itibarına göre meâli şöyle olur: Kazaya, ahkâm-ı nâzik-i sabiteye rıza her mümine layık ve vaciptir. Bu hâlde ey mümin, bütün himmetini ahkâm-ı livası altında sebat ve ikamete sarf eyle.

وإذا اتفتحت ابواب هدى

فاعجل لخزائنها ولج

Ebvâbdan murad, talibin dâr-ı hidayete duhulüne mâni olan hacb-i nefsânî, infitahdan da murad, hacb-i nefsânînin irtifâi demektir. Hazâinden de murad, hidayet-i ilahiyede mahzun olan fezâil-i insaniyye ve maârif-i yakîniyyedir. Şu hâlde istiare-i musarraha suretiyle fezâil ve maârifî nukûd ve cevâhîrle dolu hazinelere teşbih etmiş olur. Vech-i şebeh de hıfz u hasen kabul olur. Müşebbeh bihe mülayim olan infitah, ebvâb ve lûc da tebaiyye, tahayyüliyye, terşîha suretiyle getirilmiş olur. Meâl-i beyt: Sana hidayet kapıları açıldığı vakitte sen onun hazinelerine kast ettiğin hâlde süratle duhul eyle.

وإذا حاولت نهايتها

فاحذر اذ ذاك من العرج

Meâl-i beyt: Sen hidayet hazinelerinin sonunu istediğin vakitte orada ağsamadan kork, ayağının kaymasından çekin, ucb ve gururdan neşet eden ferah ve sürurdan, keşf-i esrardan muhteriz ol demektir. Beyitteki ‘arac adem-i vusulden kinayedir.

لتكون من السباق اذا

ماجئت الى تلك الفرج

Bu beyit, üstündeki beytin mazmununu talildir. Meâli şöyle olur: Münfetih olan hazain-i hidayet kapılarına, merâtib-i âliyye taraflarına geldiğin vakitte³⁵ ‘السابقون السابقون أولئك’ ‘المقربون’ mısdağınca sâbikîn zümresinden olmak için ayağının kaymasından çekin.

فهناك العيش و بهجته

فلمبتهج ولمنتهج

‘Mübtehic’ sürur manasına olan ibtihâc’dan ism-i fâildir. Binâsı mutâvaat için olduğundan mesrur manasınadır. Müntehec de süluk-ı tarik manasına olan intihâc’dan ism-i fâildir. Burada mecazen sâlik-i râh-ı takvâ manası muraddır. Meâlî: Sâbikîn zümresinin mertebe ve makamında hayat-ı kâmile ve hayatın behçet ve hüsnü vardır. Bu hayat-ı kâmilede lezzet-i tecelli ile mübtehic ve mesrur olanlarla takva yolunu tutan müntehiclere mahsustur.

فهج الاعمال اذا ركدت

فاذا ما هجت اذا تهج

Hic, heyecan masdarından emirdir. Heyecan, hareket ve zuhur ve tahrik ve izhar manalarına kullanılır. Yani lâzım ve müteaddî kullanılır. Bu beyitte hic ile hiccet müteaddî, tehic lâzım olarak kullanılmıştır. Meâl-i beyt: Takva yolunu tutmak, lezzet-i tecelli ile mesrur olup hayat-ı kâmileye nail olmak istersen a’mâle durgunluk geldiği vakitte a’mâli tahrik ve

³⁵ Vakıa, “(Hayırda) önde olanlar, (ecirde de) öndedirler. İşte bunlar (Allah’a) en yakın olanlardır.” 56/10-11.

teşvik eyle, a‘mâl-i sâlihaya müterettib olan saadet ve keramet mûlahazasıyla nefsini teheyyüc eyle. Sen bu vecihle mütehheyyic olduğun zamanda a‘mâl-i sâliha da derhâl hareket ve heyecan eder.

ومعاصي الله سماجتها
تزدان لذي الخلق السمج

Meâli: Allah’a isyanların çirkinliği çirkin huy sahibince süslü ve güzel olur.

ولطاعته و صباحتها
انوار صباح مبتلج

Meâli: Cenâb-ı Hakk’a taat için ve o taatin sabâhat ve cemali için sabah ziyası gibi enâr-ı zâhire vardır, demektir. Nâzım hazretlerinin zahir kelâmı fasıkın bile taatinin nuru olduğunu işâr ediyor ki doğrudur çünkü Cenâb-ı Hakk ‘³⁶ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا’ âyet-i celîlesiyle onlara -her ne kadar nefislerine zulümleri varsa da- imanları sebebiyle istifâ isbat buyuruyor.

من يخطب حور العين بها
يظفر بالهور و بالغنج

Meâli: Hazret-i Hakk’a taat sebebiyle cennet hurisini tezevvüce talip olan kimse huriye ve hüsn-i şekil sahibine zafer bulur.

فكن المرضي لها بتقى
ترضاه هدى وتكون نجي

Lehâ’daki zamir hura râcidir. Lehünne demek lazım iken vezne riayetden dolayı böyle yapmıştır. Kün kelimesinin haberi mahzuftur. ‘küni’l-küfüvvü’l-marzi’ takdirindedir. Meâli: Hur-i hulde nail olmayı istersen sen ona yarın yevm-i kıyamette razı olacağın mesâb olacağın takva ile küfüvv-i marzi ol ve o takva sebebiyle orada mekrûhâtan kurtulursun.

واتل القران بقلب ذي
حزن و بصوت فيه شج

Bazı nüshalarda zî hurak vaki olmuştur. Meâli: Sen Kur’ân-ı azîmi hüzn ve inkisar sahibi olan kalp ile yahut aşk ve muhabbet-i ilâhî ateşiyile yanmış kalple ve hazîn ve refik bir sedâ ile oku.

وصلاة الليل مسافتها
فاذهب فيها بالفهم وجي

Meâli: Gece namazı Kur’ân tilavetinin mesafe ve meydanıdır, mahall-i kesretidir. Öyle olunca sen gece namazında anlayarak git gel. Yani okuduğun Kur’ân’ın manasında teemmül ve tefekkürü tekrar eyle ki lezzet-i münacatın kemale erişip kalbe a‘lâdan a‘lâ maârif-i ilâhiyye feyezân eylesin.

³⁶ Fatır, “Sonra Kitab’ı, kullarımız arasından seçtiklerimize verdik”. 35/32.

وتأملها ومعانيها

تاتي الفردوس و تفترح

Meâli: Gece namazında okunan âyet-i kerîmeyi ve onun mana-yı şerîfesini teemmül ve tefekkür eyle ki Firdevs-i a'lâya gelip ebedi ferahta olasın demektir. Yahut gece namazında okuduğun âyât-ı kerimenin manalarını düşündükçe maarif-i yakîniyye ve esrâr-ı lâhûtiyye çoğalmaya başlar, o vakitte firdevse benzeyen bu irfan lezzetiyle münferic ve mesrur olursun demektir.

واشرب تسنيم مفرها

لا ممتزجا وبممتزج

'tesnîm' rifat manasına olan senem'in masdarıdır. Cennette bir pınarın adıdır. 'tesnîm' denilmesi en yüksek bir şarap olmasından ileridir. Meâli: Sen cennet-i firdevse girince onun tesnîm adlı akarsuyundan iç. Mukarrabînden isen mukarrablara mahsus olan halisten, ebrardan isen mümteziçinden 'tesnîm ile mezc olunmuş rahikten' mertebe ve meşrebine göre iç, zevk ve safa et demektir. Tesnîmin Kur'ân-ı Kerim'in nâzımın söylediği tarzda tilavetinden ve manalarını tedebbür ve tefehhümünden hâsıl olan envar-ı maarif-i ledünniyyeden müstear olması, şûrbünden de muradın umur-ı mezkûreyi telakki bi'l-kabul olması farz edilirse vech-i şebeh de hüsn-i tesir ve safa diyerek şöyle mana veririz: Ey mümin mirac-ı ruhânî olan namazda okunan âyât-ı Kur'âniyyenin manalarını teemmül ile hakikat firdevsine gelince, yakînin ayan mertebesine erince nefsânî ve ekvânî gam ve kasâvetten kurtulup ferec ve feraha nail oldukta o hakâyık-ı Kur'ânî firdevsi içinde akan maânî ve esrarın tesnîminden yani elfâz ve teşbihât ve kinâyât mezacından safî olarak içen mukarrabîn gibi sırf âb-ı maânî yahut ebrar mertebesinde olan müfessirler gibi o âb-ı maânîyi elfaz ve ibârât, mecaz ve istiârât şarabıyla karıştırıp mümteziç olarak iç.

مدح العقل الاتيه هدى

وهوى متول عنه هج

Meâli: Kendisine Hak'tan hidayet gelen akıl öğüldü, hidayetten yüz çeviren hevâ zemmolundu, demektir. Hevâ nefsin müştehiyâtına meyline denir.

وكتاب الله رياضته

لعقول الخلق بمندرج

Meâli: Halkın ukûluna Allah Teâlâ'nın kitabının riyâzeti onun yoluna gitmesiyledir. Yani Kur'ân'nın riyâzetini ki emriyle, nehyiyle, vadiyle, vaîdiyle, vazıyla, darb-ı emsaliyle olan talim ve te'dibini ukûl-ı halkın kabul etmesiyledir. Bu beyitte ukûl-ı nâsı, talim ve te'dibe muhtaç olmada acemi atlara teşbih edip müşebbeh bihin zikrini tayyederek lâzımî olan riyazetle iktifa ettiğinden istiare-i mekniyye vardır. Bu meâl munderiç kelimesinin ism-i fâil olmasına göredir. Bazı şârihler onun fethiyle ism-i mekan olduğunu söylüyor ve mahall-i indirâc ve hulûl olan tarik-i vâzıh-ı müstakîm manasınadır diyor. Buna göre meâli, kitabu'llâhın halkın ukûluna riyazeti, talim ve te'dibi mahall-i indirâc ve mekan-ı sülûk- halk olan tarîk-i vazıh-ı mutakîmdir demek olur ki bu mana hoştur.

وخيار الخلق هداتهم

وسواهم من همج الهمج

Hüdâtühüm’de olan mîm vezin için işbâ‘ edilir. Hemec koyun ve himârın gözüne düşen küçük bir sinektir, zarar ve eziyetinden başka faydası görülmeyen hayvancıktır. Tarik-i Hakk’a hâdî olmayanları killet-i hemmiyyet ve hisset kadar da bu hayvancığa teşbih etmiştir. Hemecin hemeci diyerek teşbihte mübalağa yapmıştır. Meâl-i beyt: Halkın en hayırlıları talim-i ilâhîyi halka tebliğ hizmetinde bulunan mürşitleridir. Bunların mâadâsı hemecin hemecidir demektir. Yani hemec sâir-i nâsa nispetle ne mertebe erzel ise müteallim olmayan ve ilmiyle amel etmeyenler de âlim-i Rabbânî ve ilmiyle amel eden hâdî ve mürşitlere nispetle hemec gibidir demek olur.

وإذا كنت المقدام فلا

تجزع في الحرب من الرهج

‘mikdâm’ düşmana ikdâmı çok manasına mübalağa sıygasıdır. ‘ceza’ sabırsızlık demektir. ‘rahec’ toz demektir. Nâzım hazretleri mertebe-i hidayet ve irşada ikdâm edenlere sabır ve tahammülün lüzumunu beyan için bu beyti îrâd buyurmuşlardır. Meâli: Düşmana ikdâmın çok olduğu vakitte tozdan ötürü sabırsız olma, sabır ve sebat et, demek olur. Burada harpten harb-i sûrî ve harb-i manevî murad olması caiz ise de harb-i manevîye haml daha münasıptir. Harb-i manevîye haml edilince harb-i şeytan ve nefis ile mücahededen mecaz olur. Vech-i şebeh de meşakkat olur. Rehec de kalbe var olan havâtır için müsteâr olarak bu istiareyi terşih olur. Çünkü rehec müsteârun minh olan harp ve kitâlin levazımındandır. Şu hâlde nefis ve şeytan ile mücahedeyle harbe teşbih istiare-i musarraha, rehec’i harbe isbat terşih olmuş olur.

وإذا ابصرت منار هدى

فاظهر فردا فوق الثيج

Meâli: İlim ve amelde ciddinden avâriz-ı diniyyeden i‘râzından sonra hidayet yolunun nişanını gördüğün vakitte sen o Hüdâ’nın vasatı fevkinde münferid olduğun hâlde zâhir ve âlî ol demektir. Yani kitabı’llâhın riyazet ve te’dibinden aldığın hisse ile sa’y ve ikdâmını tezyid ettiğin vakitte şüphesiz matlab-ı a‘lânın alamet ve nişanlarını görerek maksad-ı aksâya vusulün takarrür ve tahakkuk ettikte basiret üzere ol, hayret ve heymân mağlubu olup fırsatı kaçırma, vesâitin büzüğ ve işrakına aldandıp ufûlundan gaflet eyleme, vesâit ve alâyimin her birerlerinden³⁷ ‘لا احب الافلين’ diyerek maverasına sefer edip inayet-i Hakk ile matlab-ı a‘lâya vasıl benî nevin arasında ferd-i kâmil olasın.

وإذا اشاقت نفس وجدت

الما بالشوق المعتلج

İştıyak, ruhun meyl ve muhabbet şeye hareket ve heyecanı demektir. Nefisten murad, ruh-ı insânîdir. İştıyak ile şevk arasında fark vardır. ‘şevk’ mülakat ve rüyetle sakin olur. ‘iştıyak’ mülakat ile sakin olmaz. ‘mutelic’ müştet manasındadır. Meâl-i beyt: Bir nefis maksad-ı aksaya vusulün nişanlarını görerek matlubuna âşık ve müştak olduğu zamanda şevk-i şedid sebebiyle kendinde bir azim elem bulur.

³⁷ En’am, “Batanları sevmem.”, 6/76.

وثنايا الحسنی ضاحكة

وتمام الضحك على الفلج

Hüsna, hâ'nın zammı ve elif-i maksura ile ahsen'in müennesidir. Hâ'nın fethiyle ve elifin meddiyle de lûgat ise de vezin için yine kasrile okunması lazım gelir. Zıhk senâyânın zuhuruna sebep olmakla sebebi müsebbebe itlak kabilinden olarak zuhur manası muraddır. Meâl-i beyt: Maşukanın hüsn ve melahatinin kemali mebâdî ve esbabının kemaliyle mütenasip olmakla lutf ile muamele yüzünden tebessümü hâlinde ön dişleri inci gibi zuhur ettiği ve bu zıhk ve tebessümün kemali dişlerin seyrek olması ve dişlerin araları birbirinden uzak olmasıyla olduğu gibi maksad-ı aksa-yı vusul olan irfân ve müşahedenin tamam ve kemali mebâdî ve esbabı olan amâl ve mücahedenin kemaliyle mütenasiptir demek olur. Bu beyti tasvirde çok uğraştım.

وعیاب الاسرار اجتمعت

بامانتها تحت الشرح

'iyâb' kitab vezninde olarak deriden yapılan heybe manasına olan aybe'nin cem'idir. Şerac, heybenin bağı ve kulbu manasıdır. Bu beyitte nâzım hazretleri esrar-ı gaybiyyenin havâss-ı ibâddan mâ-'adâsından örtülü bulunma bağı ile sımsıkı bağlanmış dolu heybeye teşbih eylemiştir. Meâl-i beyt: Esrar-ı ilahî heybeleri emanetleriyle beraber heybe bağı altında toplandı demek olur. İmam-ı Buhari'nin hıfzu'l-ilm bâbında Ebû Hureyre radiya'llâhu anh müntehâ senetle rivayet ettiği şu **حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَاءَيْنِ ، فَأَمَّا أَحَدُهُمَا فَبَيَّنْتُهُ ، وَأَمَّا** الأخرُ فلو بيئته فطع هذا البلعوم³⁸

rasulullâh sallallâhu aleyhi ve sellem efendimizden iki kap dolusu ilim belledim. Bunlardan birini insanlara yaydım, söyledim, diğerine gelince onu meydana çıkaracak olsam şu boğaz kesilir meâlindeki hadiste ehl-i şühud ve irfana muhtas olan ve avâmın idrakinden masun kalan ilm-i esrarı anlatmış oluyor. Enbiya-yı hazerâtın ulum-ı mûkaşefeye ait maili yalnız remz ve işaretle anlatmaları avâmın zafına merhamet ve onlara rıftan dolayı olduğu için nâzım hazretleri buyururlar.

والرفق يدوم لصاحبه

والخرق يصير الى الهرج

Herc, râ'nın sükunuyla fitne ve kesret-i fesat manasıdır. Fakat vezin için râ'nın fethiyle okunur. Râ'nın fethiyle tahayyür-i basar manasıdır. Burada evvelki mana daha münasiptir. Herhangi manaya hamledilirse edilsin burada inkıtâ-ı fiilden kinayedir. Çünkü fitne ve tahayyürle beraber bir fiil devam etmez, munkatı' olur. Meâl-i beyt: Metâlib-i ilmiyye ve

³⁸ Hadisin manası yukarıda şârih tarafından verilmiştir. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "İlmi Hıfz Edip Bellemek Babı" (No.120)

ameliyede rıfk ve mülayimet sahibi için daim olur, faydalı olur, unı ve şiddet-i fitne ve fesada müeddî olur.

صلوات الله على المهدي

الهادي الناس الى النهج

Şimdi nâzım hazretleri makâmât-ı aliyye ve hikem-i nebeviyyeden istifâza ettiği hakayık-ı beyandan sonra bu hakayıkı tebliğ buyuran ekmel-i mevcûdât ve efdal-i kâinât hazretlerine ve bu hususta müinleri olan çehâr yâr-i güzîn hazerâtına dua ile bu kaside-i mübarekesini nihayetlendiriyor. Meâl-i beyt: Cenâb-ı Allah'ın salavât ve tahiyâtı insanları nehc-i kavîm ve tarik-i müstakime hâdî olan, lutfile irşad buyuran mehdî hazretlerinedir. Bu cümle zahirde haberiyye ise de manada inşâiyyedir. اللهم صل على الهادي المهدي انواع صلوات يا رببي sen hâdî ve mehdî olan ol hazrete envâ-ı rahmet-i Hâssan ile rahmet eyle manasınadır. Nâzım hazretlerinin inşâiyyeden habere udûlü ol hazrete salavâtın vukuunda mübalağa kasdına mebnidir, şu hâlde mümin olanlaramıstakınca ol ³⁹يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا³⁹ اللهم صل وسلم على سيدنا محمد hazretin namı söylendikçe salat ve selam ile anmak iktiza eder. محمد وعلی آل سيدنا محمد Buhârî şârihi Aynî Hazret-i Muhammed aleyhi's-selama muhabbetin – mebnâ-yı iman olan- risaletini tasdik ve azamet ve celaletini itikattan ibaret kalması kafi olmadığını, bütûn manasınca meyl-i kalb manasına muhabbet olması lazım geldiğini isbat ediyor. Hazret-i Peygambere muhabbeti cibillî mertebesine çıkarmayan mümin hiç olmazsa rasûlü'llâhın rızasını her şeye tercih ederek hubb-ı cibillî ve fitrî mertebesine yaklaştırmaya çalışmalıdır. Bak salla'llâhu aleyhi ve sellem efendimiz ne buyuruyor:

والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده⁴⁰

“Nefsim yed-i kudretinde olan Hazret-i Hakk'a yemin ederim ki hiçbiriniz ben, ona babasından da evladından da daha sevgili olmadıkça iman etmiş olmaz.”

Şu hâlde ey mümin hakkında⁴¹عظيم وانك لعلی خلق عظیم buyurulan Hazret-i Muhammed'e usul ve adabı dairesinde salat ve selamı teksire çalış, onu söyle sevmeye alış.

وابي بكر في سيرته

ولسان مقالته اللهج

'lehic' bir şeye harîs ve müdâm olmak. Meâl-i beyt: Cenâb-ı Hakk'ın salat ve selamı ol hâdî ve mehdî olan hazretin sîret-i hasenesi üzere olmakta ve makâlât-ı tayyibe ve ahâdis-i şerifesinin lisanı olmakta yani, makâlât-ı şerifesini söylemekte hırslı ve sebatlı olan Ebubekir'e olsun, demektir.

وابي حفص وكرامته

في قصة سارية الخلع

'halic' hâ'nın fethi, lâm'ın kesriyle kemikleri ağrıyan manasına sıfat-ı müşebbehedir. 've kerâmetihî' kavli beyt-i sâik karinesiyle bir mahzûf-ı mecrûra matuftur. Nâzımın kelamı

³⁹ Ahzab, “Ey müminler! Siz de ona salavât getirin ve tam bir teslimiyet ile selam verin.” 33/56.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, “İman”, (No.15)

⁴¹ Kalem, “Ve sen elbette yüce bir ahlak üzeresin.” 68/4.

وصلوات الله علي ابي حفص الصادق في سيرته وكرماته الظاهرت في قصته ساريت الخلق⁴² takdirindedir. Meâl-i beyt: Cenâb-ı Hakk'ın salat ve selamı kemiği ağrıyan serasker Sâriye kıssasında zahir olan kerametinde ve siretinde sadık bulunan Ebî Hafz hazretlerine olsun.

وابي عمروذوي النورين

المستحيي المستحيي البهج

Ebû Hafz Hazret-i Ömer'in künyesi olduğu gibi Ebû Amr da Hazret-i Osman'ın künyesidir. Zî'n-Nûreyn denilmesi, Hazret-i Peygamber efendimizin evvela Rukiye nâm kerimelerini tezvîç eyleyip vefatından sonra Ümmü Gülsüm hazretlerini tezvîç eylemelerinden ileri gelmiştir. Evvelki 'müstahyî' ism-i fâil ikincisi ism-i mefuldür. 'behic' hüsn-i sîret manasına olan behcetten sıfat-ı müşebbehedir. Meâli: Cenâb-ı Hakk'ın salat ve selamı utangaç ve kendisinden utanılan ve güzel huylu olan iki nur sahibi Ebu Amr Hazret-i Osman'a olsun.

وابي حسن في العلم اذا

وافى بسحايبه الخلق

'sehâyb' bulut manasına olan sehabe'nin cem'idir. 'huluc' hâ ve lâm'ın zammeleriyle kabul vezninde olan hulûc'un cem'idir. Hulûc bölük bölük olan buluta denilir. 'sehâyb' envâ-ı ulumu için istiare edilmiştir. Huluc da terşihdir. Meâli: Suyu ile faydalandıran dağılmış bulutlar gibi mütenevvi-i ulum-ı nafiasıyla geldiği vakitte kendisine iltica edilen Ebu Hasan Ali bin Ebî Tâlib hazretlerine Cenâb-ı Allah'ın salati olsun demek olur. Nâzımın 'fi'l-ilmî' sözünü 'وافزعوا اليه في العلم' diye takdir ederek bu meâli tasvir eyledik.

Nâzım Ebu'l-Fazl Yûsuf bin Muhammed bin Yûsuf hazretleri bu *Kaside-i Münfericesini* bu kırkinci beyit ile ikmal ile esrar-ı erba'îne işaret buyurmuşlardır. İneyet-i Hakk ile *'Azvâu'l-Behçe fi Şerhi'l-Münferice'* diye ad verdiğim bu şerhimin dokuzuncu nüshasını bin üç yüz elli beş zî'l-hiccesinin yirmi yedinci ve bin dokuz yüz otuz yedi Martının on birinci Perşembe günü tebyîza muvaffak oldum.

Bi-kalem-i şâriha Mustafa Behcet bin Muhammed Sâlim.

Bu münferice kaside-i mübarekesini şerhe muvaffakiyetten sonra Ebû Şerhime memnuniyetten dolayı Hazret-i Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem efendimizin bu acize bir pilav tepsisi dolusu lokma ihdâ buyurmuşlar diye gördüğüm rüyayı teberrüken buraya kaydettim.

Behcet bin Muhammed Sâlim.

⁴² Cenâb-ı Hakk'ın salat ve selamı kemiği ağrıyan serasker Sâriye kıssasında zahir olan kerametinde ve siretinde sadık bulunan Ebî Hafz hazretlerine olsun.

Kaynakça/References

- Alzyout, Hassan. *Kasîde-i Münferice ve İsmâil Ankaravî'nin Hikem-i Münderice Fî Şerhi'l-Münfericesi*, Yıldız Teknik Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: 2013.
- Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 4. Baskı, 2011.
- Durmuş, İsmail- Elmalı, Hüseyin. "İbnü'n-Nahvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/163-164. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Elmalı, Hüseyin. "İbnü'n-Nahvî, el-Kasîdetü'l-Münferice'si ve Tercümesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2002), 37-41.
- İsmail Ankaravî. *Hikemetü'l-münderice fî şerhi'l-Münferice*. İstanbul: Uhuvvet Matbaası, 1327.
- Karaman, Hayrettin vd. *Ku'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Mustafa Behcet b. Muhammed b. Muhammed Sâlim, *Azvâu'l-Behçe Fî Şerhi'l-Münferice*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 46144/35983.
- Yıldırım, Yusuf. "Salâhî-i Uşşâkî'nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015)

Araştırma Makaleleri / Articles

“İSLAM’DA BİREYSELLEŞME”NİN TEORİSİNİ YAZMAK NE KADAR MÜMKÜN?*

Sıddık Ağçoban**

Geliş Tarihi : 12 Mart 2020

Kabul Tarihi : 29 Mart 2020

Öz:

Bu çalışmanın amacı İslam’da bireyselleşme olgusunun varlığını ve bunun -en azından teorik düzeyde- yazılabileceğini göstermektir. Bu makale ise İslam toplumlarında da dini bireyselleşmenin olduğunu fakat bu bireyselleşmenin Allah’la kul arasında değil bireyle metin (Kur’an) arasında gerçekleştiğini savunmaktadır. Batılı tanım ve içeriklerine göre ise dini bireyselleşme kavramı daha çok tanrıyla birey arasında gerçekleşen “vasıtasızlaşma” durumunu anlatmaktadır. Bundan dolayı bireyselleşme kavramının batı sosyolojisini tanımlayan içeriklerinden hareket etmek İslam toplumları için hatalı olabilir. Bu çalışma İslam’daki bireyselleşme tiplerini yakalamak için modern seleflik, modernistlik ve postmodernistlik kavramları üzerinden gitmektedir. Fakat bu kavramların detayına girmeden özet mahiyetinde geçmekte ve çalışmanın asıl odak noktasına yönelmektedir.

Çalışma, İslam’daki bireyci fikirlerin tamamının “metin” hakimiyeti altında olduğu fikrine odaklanmaktadır. Bu hakimiyet bireyin özgür aklını kısıtlar ve onu İslami hakikati bulmak için sürekli olarak metne yönlendirir. Metin dışında hakikati arayan kişi bulduğu hakikatin metne dahil olduğunu ispatlamakla yükümlüdür. Modern selefilerin yöntemi metni başka metinle açıklamaya dayanır. Modernistler ulaştıkları sonuçların metne dahil olduğunu akıllarıyla ispatlamakla sorumludur. Postmodernist olanlarsa metne esastan giriş yapmak yerine metnin sakladığı hakikatin yatay konumlanmasına odaklanır. Böylece dini bireyselleşme batılı sosyolojilerde bireyin tanrıyı yorumlaması olarak ortaya çıkarken İslam toplumlarında bireyin metni yorumlaması olarak ortaya çıkar.

Anahtar Kelimeler: İslam, Bireyselleşme, Din, Metin, Modern Selefi, Modern, Postmodern.

HOW MUCH POSSIBLE TO WRITE THE THEORY OF “INDIVIDUALISATION IN ISLAM?”

Abstract:

The purpose of this study is to show the existence of individualisation in Islam and that it can be written at least on a theoretical level. This article argues that there is religious individualisation in Islamic societies, but this occurs between the individual and the text (the Qur’an), not between God and him/her. According to the Western definitions and contents, the concept of religious individualization mostly describes a “non-mediation” situation between God and the individual. Therefore, acting from the contents of the concept of individualisation defining Western sociology may be wrong for Islamic societies. This study goes through the concepts of modern Salafism, modernism and postmodernism to capture the types of individualisation in Islam. However, without going into the details of these concepts, it passes as a summary and turns to the main focus of the study.

* Bu makale “Üniversite Gençliğinde Dini Bireyselleşme” adlı doktora tezinden türetilmiştir.

** Dr. Araştırma Görevlisi. Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, s.agcoban@hotmail.com. Orcid ID: 0000-0002-1644-8067.

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Ağçoban, Sıddık. “İslam’da Bireyselleşme” nin Teorisini Yazmak Ne Kadar Mümkün?”. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 5 (Nisan 2020): 132-146.

The study focuses on the idea that all individualist ideas in Islam are under "text" control. This control (domination) restricts the individual's free mind and constantly directs it to the text to find Islamic truth. The person seeking the truth apart from the text, is under the obligation to prove that the truth found is included in the text. The method of modern Salafism is based on explaining the text with another text. Modernists are responsible for proving that their conclusions are included in the text. Postmodernists focus on the horizontal positioning of the truth hidden by the text, rather than entering the text essentially. Thus, while religious individualisation emerges as an individual's interpretation of God in western sociology, it emerges as an individual's interpretation of the text in Islamic societies.

Keywords: Islam, Individualisation, Religion, Text, Modern Salafism, Modern, Postmodern.

Giriş

“Bireyselleşme” kavramı oldukça tanıdık bir kavram olmasına rağmen fikri bağlamına ait tüm referanslarını “Batı”dan alır. Bu da kavramı, İslam toplumlarına ait sosyolojinin organik sınırları içinde bir yabancı haline getirir. Fakat kavramın yabancılığının tek nedeni “Batılı bir misafir” olmasından kaynaklanmaz. İslam toplumlarında bireyselleşmenin rafine biçimlerine karşı gösterilen otantik direncin de bunda etkisi vardır kuşkusuz. Bu çifte yabancılık “İslam’da bireyselleşme”yi yazacak araştırmacının fazladan sorumluluk alması anlamına gelmektedir. Yani o, sadece standart bilimsel kriterleri gözetmekle değil aynı zamanda bu çifte yabancılığın üstesinden gelmekle de yükümlüdür. Dahası “Batılı tarz sosyolojinin otantik bir parçası olan bu kavramın literal tercümesi üzerinden giderek sahici bir sosyoloji yapmak mümkün müdür?” eleştirilerine cevap üretmek de bu yükümlülüğe dâhildir.

Bireyselleşme bir toplumda eğitim, ekonomi, siyaset, hukuk, din vs. birçok alanda gerçekleşebilir. Din gibi hem normatif hem de teolojik açıdan güçlü sınırları bulunan bir alandaki bireyselleşme, bu tür sınırları esnek olan mesela ekonomi alanındaki bireyselleşmeden hayli farklıdır. Ekonomik olanda, bireysellikleri yakalamak, niteliğini kavramak hatta bunların toplumlar arası transferini sağlayan koşulların ortak noktalarını bulup çıkarmak nispeten daha kolaydır. Nitekim ekonomik bir bireyselleşmenin mottosu mahiyetinde olan “bırakınız yapınlar” yaklaşımının hemen her toplumda benzer bir manaya geldiğini ve bu alanda bireyselleşmenin mahiyetini özetler nitelikte olduğunu görmek mümkündür. Fakat dini alanda bireyselleşme olgusu için aynı durum söz konusu değildir. Mesela bu, “bırakınız (her ne olursa ona) inansınlar” şeklinde bir ifadeyle özetlenemez. Diyelim ki özetlense bile bu, bazı toplumlar için lokal bazda doğrulanabilirken başka toplumlar için doğrulanamaz. Bu, dini bireyselleşmenin tüm toplumlar için geçerli evrensel bir tanımının bulunmamasından dolayıdır.

Bu çalışma öncelikle dini bireyselleşme kavramını, hem tanım hem de içerik bakımından analiz etmekte ve tamamen bu tanımlar üzerinden giderek İslam toplumlarıyla ilgili bir bireyselleşme analizi yapmanın hatalı olacağını savunmaktadır. Fakat bu, kavramın İslam toplumları için asla kullanılamayacağı anlamına gelmemektedir. Nitekim İslam toplumlarında da dinin geleneksel ve kurumsal yapılarından kopma, dini aracılı değil doğrudan öğrenme ve yaşama eğilimi artmaktadır. Bu bir tür bireyselleşmedir kuşkusuz. Fakat bu bireyselleşme, dini bireyselleşmenin ansiklopedik tanımları üzerinden giderek çözümlenemez. Bu kendi dinamiklerine göre teorize edilmek zorundadır.

Bu çalışma, bu bireyselleşmenin dinamiğine odaklanmakta ve mahiyetini tespit etmeye çalışmaktadır. Bu kapsamda ilk olarak “bireycilik fikirlerinin entelektüel kökeni”, ikinci olarak “İslam ve bireyselleşme”, üçüncü olarak da “birey ve kutsal metin” konuları ele alınmaktadır.

Burada şunu özellikle belirtmeliyiz ki; çalışmada bazı kavramsal açıklamaların zayıf kaldığının farkındayız. Mesela modern selefilik, modernlik, tarihselcilik, postmodernlik vs. fakat bu çalışmada bu kavramların detayına girmemiz mümkün değildi. Bu yüzden de kısa ve öz bilgiler vermekle yetinmek zorunda kaldık. Bu kavramların detayları hakkında bilgi için okuyucuyu adı geçen tez çalışmasına yönlendirmek isteriz.

1. Bireycilik Fikirlerinin Entelektüel Kökeni

Birey, Latince “individuum” kelimesinin Türkçe karşılığıdır. Aynı anlama gelen Yunanca “atomon” kelimesi “bölünmez şey” anlamına gelir. Kelime, bir şeyin türlerini meydana getiren ‘tek’likleri ifade etmektedir. Sosyolojik olarak ise toplumu meydana getiren her bir parçayı anlatır. Bireyi üstün tutan dünya görüşüne ise **bireyselcilik** (individualism) denir. Kavramın kökenini her ne kadar oldukça eskiye götürenler olsa da kavramın modern anlamı Rönesans’tan sonra şekillenmiştir. Ortaçağın hakim Hıristiyan dünya görüşüne bir tepki olarak gelişmiş ve zamanla her alanı etkileyen bir dünya görüşü haline gelmiştir.¹ Bireyselleşme, bireysel olanın toplumsal olandan önce geldiği, bireyin hakim olduğu fiili süreçleri anlatır.

Bireycilik fikirleri 17-19. yy. aralığında Avrupa’da ortaya çıkan; akıl, birey bilinci ve bilgiye dayalı bir felsefe öngören aydınlanma fikirlerinin temel ilkelerinden biriydi.² Terimin ilk kullanım biçimi Fransızca olarak “individualisme” şeklindedir.³ Dönemin ulusçu fikirleri, kalıcı olanın ulus varlığı olduğunu savunuyor bireysellikleri ise gelip geçici olarak görüyorlardı. Kavram ilk kullanıldığında dönemin bireycilik ve bencillğe yol açan olumsuz fikirlerine gönderme yapıyordu.⁴ Ayrıca 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra özellikle İngiliz liberalizminde sosyalizm, komünizm gibi akımlara ters fikirleri savunmak için kullanıldı.⁵

Demek oluyor ki kavram daha ilk kullanılmaya başlandığından itibaren hem olumlu hem de olumsuz içerikleriyle Avrupa’da yayılan kolektivist fikirlerin eleştirisiyle ilgiliydi. Gerçekten de kavramın, tanımıyla birlikte tüm içeriği de orada belirlenmişti. Bu haliyle bu kavramın İslam dini ve toplumları için doğrudan kullanılması elbette uygun değildir. Gerçi eski Türkçe’de kullanılan “ferdiyye” kavramı vardır.⁶ Fakat bu kavram da tıpkı bireycilik gibi “individualism” kavramının literal çevirisinden ibarettir.⁷ Bireycilik kavramı ve tanımlarıyla ilgili Afşar⁸ ve Akarsu’nun⁹ çalışmalarına da bakılabilir.

Bireycilik kavramını sadece geliştirenler değil aynı zamanda onun esaslı eleştirisini yapanlar da çoğunlukla batılı araştırmacılarıdır. Nitekim 19. yüzyılda kavramın liberal anlamını geliştiren Tocqueville bireyciliği her sorunu çözen bir anahtar gibi değil tam tersine kısa vadede

¹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, ts.), 1/181.

² Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 88-89.

³ Steven Lukes, *Bireycilik*, Çev. İsmail Serin (Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2006), 13.

⁴ Lukes, *Bireycilik*, 16-17.

⁵ Lukes, *Bireycilik*, 45.

⁶ Bkz. Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, 150.

⁷ “Birey” kavramının etimolojik olarak orijinal İslam düşüncesine dayandığı da ileri sürülebilir. Nitekim Hançerlioğlu’na göre “birey olarak varlaştırma” anlamına gelen ve İslam tarihi literatüründe teşahhus, teferrüd, infirad gibi kullanımları olan “bireyleme” veya “bireyleşme” kavramı batı literatürüne İbn-i Sina’nın Latinceye çevrilmesiyle ilk olarak felsefe dili üzerinden geçmiştir. Skolastikler önceden belirlenmekle gizliden açığa geçerek ve birey olarak varlaşma ilkesine bireyleme (bireyleşme) ilkesi demişlerdir. Alman düşünürü Karl Marx “vereinzelt sich” deyimini kullanmış ve bununla ilk doğal üretim koşullarından insanın kurtuluşu ve bireyleşme sürecini kastetmiştir (Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1/183). Bundan yola çıkarak söz konusu kavram ve içeriğinin orijinal İslami literatüre dahil olduğunu, Avrupa’nın bireycilik fikirlerini bu kavram üzerinden inşa ettiğini ileri sürenler çıkabilir. Fakat biz burada kavramın modern zamandaki içeriğine odaklandığımızdan bu tartışmaya burada girmeyeceğiz.

⁸ Timuçin Afşar, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2004), 84.

⁹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 34-35.

kamusal erdemleri uzun vadede ise bütün değerleri bozacak bir unsur olarak görmüştür. O bunu bireylerin birbirinden yalıtılmasına bağlamıştır. Çünkü ona göre bireycilik bireyleri birbirinden yalıtır.¹⁰ Günümüzde de başta Bellah, Beck, Sennet gibi tanınmış bazı araştırmacılar olmak üzere birçok kişi bireyselleşmeyi eleştirmişlerdir. Robert N. Bellah Amerikan bireyciliğinin artık Amerikan toplumunun ahlâki bütünlüğünü tehdit eder hale geldiğini ileri sürmektedir.¹¹ Beck de bireyselleşmeyi özgürleşme olarak değil kurumlara bağımlı hale gelmek olarak görmekte, bireye sağladığı avantaj kadar dezavantaj ve riskler içerdiğini ileri sürmektedir.¹² Richard Sennet, Christopher Lasch ve Alain Ehrenberg gibi yazarlar ise bireyciliği bir tür patoloji olarak değerlendirmekte ve en azından batılı ülkelerin bazı bölgelerinde “ben”in narsistik taşkınlıklara kaynaklık eden kutsallaştırılmış bir nesneye dönüştüğünü savunmaktadırlar.¹³

Elbette İslam toplumlarında bireyciliği ele alan, savunan veya eleştiren yazarlar, düşünürler de vardır. Fakat bunların, bireyciliği batılı kontekst üzerinden eleştirdiği de gözden kaçmamalıdır. Yani bunların eleştirdiği bireycilik aslında batılı tarz bir bireyciliktir. Ve bunlar dolaylı ve öz olarak aslında şunu demektedirler: “Eğer batılı tarz bir bireyselleşme İslam toplumlarında vuku bulduğunda bu her açıdan zararlıdır”. Bu durumda gerek tanımlarında olsun gerekse eleştirilerinde olsun kavramın, üzerindeki yabancılığı her halükarda koruduğu görülmektedir.

Gerçi burada bireyselleşmeyi ikiye ayırmak mümkündür. Bunlardan biri toplumun organik yapısıyla diğeri de dini yapıyla ilgilidir. Toplumun organik yapısı söz konusu olduğunda Avrupa toplumlarıyla İslam toplumları arasında bazı benzerlikleri yakalamak mümkündür. Özellikle bireyselleşme olgusunun baş taşıyıcı unsuru olan kentleşme sadece Avrupa’da değil birçok toplumda benzer sonuçlar doğurmuştur. Kanaatimizce Hıristiyan Avrupa toplumlarıyla Müslüman Asya toplumlarını bireyselleşme konusunda bir birinden ayıran asıl süreç dini alanda ortaya çıkmıştır. Çünkü bireysellikler eğer organik dayanışma unsurlarına bağlı kırsal yaşamın dağılıp rasyonel hukuka dayalı kentsel yaşamın bir sonucu olarak çıkıyorsa ne kadar farklı olursa olsunlar birçok toplumda benzer sonuçlar bulmak mümkündür. Fakat aynı bireysellikler dini alanda ortaya çıkıyorsa aynı ortak sonuçları bulmak o kadar mümkün olmaya bilir. “Dinsel bireycilik” kavramının tanımlarına baktığımızda bunu daha net görebiliriz.

Dinsel bireycilik, Cevizci tarafından şu şekilde tanımlanmaktadır: “Bireyin tanrıyla olan ilişkisinin devlet veya başka bir kurum tarafından değil bireyin kendisi tarafından belirlendiğini, bireyin dini konularda özgürce düşünme ve tartışma hakkının olduğunu, bireyin dilediği dine veya topluluğa girebileceğini savunan öğretisi”.¹⁴ Lukes’in tanımı da şöyledir: “İnançlı bireyin araçlara ihtiyacı olmadığı, tanrısıyla kendi bildiği yolda ve kendi çabalarıyla kendisinin ilişki kurma hak ve görevini savunan görüş”.¹⁵ Bu iki tanım inançlı bireye odaklanmakta ve onun tanrıyla yani bireyin kutsalıyla hiçbir aracıya başvurmaksızın kendi bildiği yoldan irtibat kurmasını tanımın merkezine yerleştirmektedir. Bu tanımlar dinsel bireyciliği tanımlamak için elbette uygundur. Fakat merkeze inançlı bireyi yerleştirdiklerinden

¹⁰ Lukes, *Bireycilik*, 22-23.

¹¹ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akinhay, Derya Kömürçü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 73-74.

¹² Ulrich Beck, *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*, Çev. Kazım Özdoğan, Bülent Doğan (İstanbul: İthaki, 2011), 202, 136-141.

¹³ Philippe Corcuff, *Bireycilik Sorunu*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: Versus Kitap, 2009), 6, 15.

¹⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 151.

¹⁵ Lukes, *Bireycilik*, 109.

Hançerlioğlu'nun tanımının yanında naif kalmaktadırlar. Nitekim Hançerlioğlu dini (metafizik) bireyciliği şöyle tanımlamaktadır: “Dini bireycilik Tanrılık başgerçeğinin yerine bireyi koyar. Bireyin usu onu bireyselliği içinde evrenselliğe bağlar. Burada birey bireysel olanla evrensel olanı tek yapıda birleştiren bir varlıktır. Birey başgerçek olarak ele alınmalı ve başta din kurumu olmak üzere bütün kurumlar onun çıkarlarına uygun olarak düzenlenmelidir. Gerçek olanın sadece birey olduğu ve buna karşı tümellerin hiçbir gerçeklikleri olmadığı savunulmuştur”.¹⁶ Görüldüğü gibi onun tanımında birey belirgin şekilde tanrının bile önüne geçer.

Bu tanımlarda özetle ortaya iki husus çıkmaktadır: 1) Bireyin kutsalla kurduğu irtibatın aracısız olması. 2) Özellikle ikinci tanımda belirgin olan “tanrının bireyi değil bireyin tanrısı belirlemesi” vurgusu. Bu noktalar dinsel bireycilik fikirlerinin ana karakterini yansıtmaktadır. Gerçekten de batılı literatür incelediğinde dinsel bireyciliği savunan fikirlerin bu noktalar üzerinde birleştiği görülür. Fakat İslam literatürü incelendiğinde bunlardan her ikisi de birden bire mahiyet değiştirir. Nitekim İslam coğrafyasında da dinin aracısız olması ve bireyin öncelikli olması gerektiği yönünde -bireyci olarak nitelenebilecek- fikirler ortaya çıkmıştır. Fakat bunlardan hiç birisi Allah'la doğrudan irtibat kurmak veya doğrudan Allah'ı yorumlamak şeklinde değildir. Bununla neyi kastettiğimizi ileride detaylı olarak açıklayacağız. Fakat burada bu tanımlarla İslam'daki bireyci yaklaşımların neden uyumsuz olduğunun kökenine değinelim. Bunun nedeni tıpkı bireyci fikirler gibi dinsel bireyci fikirlerin de tamamen batı literatüründe ve batı sosyolojisinin bir ürünü olarak inşa edilmiş olmasındandır.

Troeltsch'e göre, dinsel bireycilik Kilisenin eski sosyolojik örgütlenmesinin dağılmasıyla ortaya çıkmıştır¹⁷ Gerçekten de tıpkı bireycilik ve modernleşme fikirlerinde olduğu gibi dini bireycilik fikirlerinin kökeni de reform hareketleriyle irtibatlandırılır.¹⁸ Reform, bilindiği gibi Alman teolog Martin Luther'in (1483-1546) 16. yüzyılda Katolik kilisesinin dini hâkimiyetine yönelttiği başkaldırı mahiyetindeki eleştirilerle başlamış, daha sonra Rönesans akımıyla da birleşerek Avrupa toplumlarının sosyolojisini kökten değiştiren bir fikir akımına dönüşmüştü.

Her ne kadar kendinden önceki fikri akımlarla irtibatlı olsa da Luther'in fikirleri dini alanda sistematik bir reformun milat noktasıdır. Onun hâkim Kilise geleneğine yönelttiği eleştiri ve ileri sürdüğü yeni fikirler aynı zamanda dini bireyselleşmenin de başlangıç noktasını oluşturur. Onun Kiliseye yönelttiği 95 maddelik manifesto metni tanrı inancı söz konusu olduğunda dini kurumların değil bireylerin ön plana çıkmasını öneriyordu. Kurumların etkisini yitirmesi, gelenek içinde üretilmiş tüm aracı kişilerin papa da dahil etkisiz veya sembolik hale gelmesi anlamına geliyordu. Onun söz konusu metninde iki örnek verelim: 33. madde: “Papanın lütfunun tanrının insanı bizzat tanrıya yaklaştıran paha biçilmez armağanı olduğunu ileri sürenlerden özellikle kaçınılmalıdır”. 36. madde: “Gerçekten tövbekâr olan her Hıristiyan lütfü belgeleri olmasa bile cezanın ve suçunun bağışlanması hakkına sahiptir”.¹⁹

Papa'nın bağışlama yetkisi anlamına gelen “lütfü” Kilise tarafından inşa edilmiş hiyerarşik yapıyı aktif olarak örgütleyiyor ve bu yapıda bireyle tanrı arasında bir aracılık vasfı üstleniyordu. Bu da bireyin, tanrıya ulaşmak istediğinde bu aracı kurumdan onay alması gerektiğini göstermektedir. O dönem Avrupa toplumlarında Kilise sadece lütfü belgeleriyle

¹⁶ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1/182.

¹⁷ Lukes, *Bireycilik*, 109.

¹⁸ Bkz. Ali Erbaş, *Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 128; Lukes, *Bireycilik*, 13, 21, 109; Mehmet Süheyl Ünal, *Modern Toplumda Dinsel Bireycilik* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 1, 3, 185.

¹⁹ Martin Luther, *Doksan Beş Tez*, Çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2. Basım, 2018), 14.

değil tüm örgütsel yapısıyla bireyi kuşatıyor Kierkegaard'ın ifadesiyle tanrının hakimiyet alanında başka hakimiyetler belirliyorlardı.²⁰ Luther'in fikirleri bu aracı kurumların varlığını tartışmalı hale getiriyor ve onun yerine bireyin kendi talebini yeterli görüyordu. Bu her ne kadar kutsal kitabın literal okumasını kapsayan bir öğretiyi merkeze alsada o dönem için ileri seviye sayılacak vasıtasız yani bireysel dindarlık öngörüsüydü.²¹

Onun fikirlerinin Avrupa'daki dini bireyci fikirler üzerinde bu gün bile canlı bir etkisi olduğu açıktır. Onun başlattığı noktaya nazaran bu gün dinsel bireycilik fikirleri hayli ilerlemiş bulunuyor. Onun fikirleri, bireylere metni doğrudan yorumlamayı öğretmekteydi fakat bu gün bu fikirler tanrıyı doğrudan yorumlamaya evrilmiş durumda. Bugün artık "geleneksel olanda 'tanrının indirdiği' olarak görülen 'hakikat' bu süreçte 'bireyin yorumladığı' olmaya başladı. Bu süreçte Luther'in ileri sürdüğü fikirlerin tartışmasız bir etkisi olduğu kabul edilir. Batılı tarz dini bireyselleşme olgusu başlı başına ve oldukça detaylı bir konudur. Fakat biz burada İslam'da bireyselleşme konusuna odaklandığımızdan bu kısa giriş bilgileriyle yetiniyoruz. Batılı tarz dini bireyselleşme hakkında detaylar ve geniş bir literatür bilgisi için Ünal'ın²² çalışmasına bakılabilir.

Bu durumda başta da belirttiğimiz gibi hem bireycilik hem de dinsel bireycilik kavramları İslam toplumları için otantik yabancılaşma taşımaktadır. Ve bu yabancılaşma aşma sorumluluğu araştırmacının üstündedir. Ancak burada şunu özellikle belirtmeliyiz ki Otantik yabancılaşma burada; kavramların kökeni, tanımı ve içeriğiyle onun tanımlamaya çalıştığı toplumsal unsur arasındaki uyumsuzluk anlamına gelmektedir. Bu, İslam toplumlarında bireycilik temalı çalışmaların hiçbir akademik meşruiyetinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Yani İslam toplumları bireycilik, bireyselleşme gibi fikri akımlara tamamen yabancı değildirler. Bireycilikle ilgili fikirler Osmanlı'nın son dönemlerinden beri İslam toplumlarının entelektüel gündemini meşgul etmiştir. Bu fikirleri Osmanlı'da ortaya atan ve tartışan yazarlardan biri Prens Sabahattin'di (1877-1948).

Prens Sabahattin, Osmanlı toplumundaki tüm sorunların kaynağını toplumun cemaatçi (kolektivist) bir yapıya sahip olmasında, çözümünü ise cemaatçi yapıyı terketmek ve bireyci yapıya geçmekte görmekteydi.²³ O, tüm toplulukçu yapıların eninde sonunda zorbalık ve yoksulluklara maruz kalacağını ileri sürmüştür.²⁴ Doğu toplumlarındaki kronik verimsizliğin nedenini de onların toplulukçu yapısına bağlar. Ona göre "şarkta cemaat hakim garbta ise fert muzafferdir".²⁵ Onun bireyci fikirleri Osmanlı'da bir dönem oldukça etkili oldu. Fakat o Ziya Gökalp'in toplulukçu (kolektivist) fikirlerinin gölgesinde kaldı.²⁶ Buna rağmen Prens Sabahattin, Türk sosyolojisi üzerinde oldukça etkili olmuştur. O, Nurettin Şazi Kösemihal, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Cahit Tanyol gibi kişileri etkilemiştir.²⁷ Onun etkilediği kişilere uygulamalı sosyolojiyi Üniversiteye sokan Hilmi Ziya Ülken de dahildir.²⁸

²⁰ Alastair Hannay, *Kierkegaard*, Çev. Nur Nirven (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 448.

²¹ Bkz. Erbaş, *Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi*, 119; Ünver Günay, "Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: ö.s. (Cumh. 75), 1999, 96.

²² Ünal, *Modern Toplumda Dinsel Bireycilik*.

²³ Cevat Özyurt, "Bireyci Toplum Savunusu Olarak Prens Sabahattin Sosyolojisi", *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, Yıl:8/S:32, 2012, 190.

²⁴ Oya Okan, "Prens Sabahattin Literatürü Üzerine", *Türkiye Araştırmalar Literatür Dergisi*, C: 6/ S:11, 2008, 486.

²⁵ Cahit Tanyol, "İçtimai Monografi Hazırlıkları Prens Sabahattin", *İ.Ü.E.F. Sosyoloji Dergisi*, İ.Ü.E.F. Yayınları, C. 2/S. 4-5, 1949, 163.

²⁶ Okan, "Prens Sabahattin Literatürü Üzerine", 478.

²⁷ Oya Okan, "Prens Sabahattin'in Ölümü ve 50'li Yıllarda Yeniden Gündeme Gelişi", *İ.Ü.E.F. Sosyoloji Dergisi*, 3/12, 2006, 167.

²⁸ Tanyol, "İçtimai Monografi Hazırlıkları Prens Sabahattin", 174.

Bu durum bir İslam toplumunu konu edinen “bireyselleşme” temalı bir çalışmanın akademik meşruiyeti olduğunu göstermektedir. Geriye yukarıda bahsi geçen ve otantik yabancılık olarak nitelenen içerik uyumsuzluğunu aşmak kalmaktadır.

2. İslam ve Bireyselleşme

İslam toplumlarında da bireyselleşme süreçleri yaşanmakta ve bu bir çok alanı etkilediği gibi dini alanı da etkilemektedir. Bu toplumlarda da dini, bireyci bir bakış açısıyla yorumlamaya yönelik fikirler ve eğilimler görülmektedir. Fakat bunların, dinsel bireyciliğin batılı formlarına pek benzemeyen, tamamen kendine özgü biçimleri vardır. Diğer bir ifadeyle İslam coğrafyasında da dine bireyci bir açıdan bakmayı öneren fikirler vardır ve bu fikirler İslam dinine özgü bakış açılarına dayanmaktadır. Bunu detaylandırmadan önce yukarıda atf yaptığımız tezdeki kuramsal bakışı özetleyelim. Çünkü bu makalenin iddiası bu tezde yapılan kavramsallaştırmalara dayanmaktadır.

Bu tezde bireyselleşmeye öncelikle kuramsal yaklaşılmakta ve “bireyselleşme nasıl ortaya çıkar” sorusuyla onun bizzat doğasına giriş yapılmaktadır. Ve bireyselleşmenin doğasının hiyerarşik yapıların çözümlenmesiyle yakalanabileceği savunulmaktadır. Buna göre; “İnanan ile inanılan arasındaki ilişki; 1) İnanan ile inanılan arasındaki araçlara dayalı hiyerarşi arttıkça modern öncesi (kolektif) dönemi, 2) Bu hiyerarşi sıfırlanınca modern (bireysel) dönemi, 3) İnananla inanılan şey yatay konuma geçtikçe (eşitlendikçe) postmodern dönemi tanımlar hale gelir” sonucuna varılmaktadır. Dini bireyselleşme tanımları da bu yaklaşım üzerinden gidilerek yapılmakta ve hiyerarşiler ile bireysellikler arasında ters orantılı bir ilişki olduğu tespit edilmektedir. Yani birey üzerinde, araçlara dayalı hiyerarşi arttıkça bireyselleşme azalmakta, hiyerarşi azaldıkça bireyselleşme artmaktadır. Diğer bir ifadeyle hiyerarşiler azaldıkça kolektiflik de azalmakta ve dolayısıyla da bireysellikler artmaktadır.

Tez 19. yüzyıldan sonra İslam coğrafyasında ortaya çıkan fikri hareketlerden yola çıkmakta ve tipolojik bir yaklaşımla üç tür bireyselleşme tespit etmektedir. Bunlardan birincisine “modern selefi bireyselleşmesi” adı verilmektedir. Bu tür bireyselleşmede tüm kurumsal ve geleneksel yapıların birey üstündeki hiyerarşik üstünlüğü reddedilir. Hz. Peygamber ve onun yaşadığı toplumdaki saygın kişilerin manevi üstünlüğüne dayalı buyurgan nitelikleri ve birey üzerindeki hiyerarşik üstünlüğü ise kabul edilir. Modern selefi bireyselleşmesinde bireysel akla önem verilir fakat aklın metnin önüne geçmesine izin verilmez. Bu açıdan Luteryan bir okumaya benzer. Bu tip bireyselleşme kalıcı bireysellikler üretmediğinden “zayıf bireyselleşme” olarak nitelenmiştir.

İkincisi “modernist bireyselleşme” olarak adlandırılmış, akılcı (batıcı değil) bireyselleşmedir. Bu tip bireyselleşmede kurumsal, geleneksel veya manevi olsun tüm hiyerarşik üstünlükler reddedilir. Kişi tek başına ve özgür bir birey olarak doğrudan metni kendisi yorumlar. Bu aşamada din kurucusunun (Hz. Peygamber) manevi üstünlüğü kabul edilebilir fakat bu yalnızca ona özgü tek kişilik bireysel bir üstünlüktür. Manevi, politik veya kurumsal olarak başka bir kişiye asla akmaz. Buyurganlığı tarihseldir. Yani aslında onun manevi üstünlüğünün buyurgan bir vasfı vardır fakat günümüzde bu vasfı arınık olarak bulunmadığından zayıflamıştır. Modernist görüşte akıl bizzat meşruiyet kaynağı sayılabilir. Bu yüzden de akıl metnin önüne geçebilir. Bu görüşe göre metin her şeyi anlatmamıştır fakat metnin içinde toplumsal ve zamansal koşullara göre akılla bulunabilecek işaretler (ilkeler) vardır. Aklın görevi bu işaretleri yakalamaktır. Bu işaretler tespit edildiğinde metnin literal kalıplarının dışına çıkılmış olabilir fakat anlam kalıplarının içinde kalınmış olur. Metnin lafzi kalıpları esas alınmadığından bireysel akıl oldukça aktiftir ve sahici bir bireysellik üretme

kapasitesi vardır. Bu yaklaşıma en uygun ve somut örneklerden biri tarihselci yaklaşımdır. Bu yaklaşım hakkında detaylı bilgi vermek bu çalışmanın kapsamına dahil değildir. Detaylı bilgi için adı geçen çalışmaya bakılabilir.

Üçüncüsü ise “postmodernist bireyselleşme” olarak adlandırılmıştır. Bu tip bireyselleşme temel karakterini yatay eşitlenmeden alır. Yatay eşitlenme, hiyerarşik yapıların bulunmadığı durumdur. Geleneksel veya dini olan da dahil her şey tekil varlıklar olarak kabul edilir fakat bunların birbirine hiyerarşik üstünlüğü kabul edilmez. Tüm geleneksel olanlar güncel bireysel olanlarla eşit hale gelir. Bu eşitlik maddi unsurları olduğu gibi manevi unsurları da kapsar. Böylece bazen peygamberin dini tecrübesiyle sıradan bir insanın dini tecrübesi eşit hale gelebilir. Bu türde yatay eşitlenme ne kadar fazlaysa postmodern nitelik o kadar fazla olur. Yatay eşitlenme aynı zamanda postmodern ortamdaki izafiliğin de içinde yaşadığı ortamı oluşturur. Dini açıdan bakınca bu insan sayısınca hakikatin varlığını ve böylece sayısız miktarda tek başına dindarı en azından teorik olarak mümkün kılar. Burada bir birine eşit sayısız miktarda hakikat yüksek anlatılı ve evrenselci dini öğretilerin yerini alır. Bu haliyle ilk iki bireyselleşme tiplerine göre daha esnektir ve sayıca daha fazla bir bireyselleşme evrenini mümkün kılar.

Adı geçen üç bireyselleşme tipi, bu tiplerin nasıl tespit edildiği ve hiyerarşik yapılar hakkında detaylı bilgi için adı geçen çalışmaya bakılabilir. Bu çalışma bireyselleşme batılı tarz bağlamına bağımlı kalmadan, özgün bir bakış açısı ve içerikle ele almayı denediğini ve böylece İslam toplumlarını konu edinen özgün bir bireyselleşme tipolojisi tespit ettiğini ileri sürmektedir. Bu tipolojilerin özgün bir referansla geliştirilmiş olduğu iddiası bu makalenin iddiası açısından da önemlidir. Çünkü bu makale bireyselleşme fikirlerinin literal çevirileri üzerinden giderek özgün bir İslami bireyselleşme tipolojisi çıkarılamayacağını, çıkarılsa bile hatalı olacağını ileri sürmektedir. Bu durum bu tezi bu makale açısından ayrıca önemli hale getirir. Fakat yine de yukarıdaki özet bilgilerle yetinerek bu makalede asıl değinmek istediğimiz noktaya geçelim. Bu nokta; İslam’daki dinsel bireyci fikirlerin, Hıristiyanlıktaki tanrıyı yorumlamanın aksine Allah’ı değil metni yorumlamaya dayandığı iddiasıdır. İslam’daki bireyci fikirlerin ayrıştığı ve özgünleştiği nokta da tam burasıdır. Yani İslam dini söz konusu olduğunda dini bireyselleşme Allah’la kul arasında değil metinle Müslüman birey arasında gerçekleşmektedir. Buradaki metinden kasıt çoğunlukla Kuran metnidir. Şimdi bunu biraz açalım.

İslam dininde yegâne değişmez bilgi kaynağı Allah’ın indirdiği ayetler yani vahiydir. Vahyin hem kendisi hem de içerdiği ilkeler değişmezdir. İslam’da bir bilgi vahye aykırı ise doğrudan reddedilir.²⁹ Vahiy ise nihayetinde Kur’an’ın (ve bir açıdan sünnetin) yazılı halidir. Bu da Kur’an ve Sünnet’i tartışmasız bir şekilde otorite haline getirir. Her şey bu kaynaklarda yazılmıştır. Açıkça yazılmayanlar ise çeşitli metotlarla yine bu kaynaklardan elde edilebilir.³⁰ İşte İslam’daki bireyselleşme temelde bu tartışmasız otorite olan kaynakları aracısız idrak etmeye dayalıdır. Burada bireyin yüz yüze olduğu esas unsur metinlerdir. Yukarıdaki

²⁹ Mustafa Tekin, *Kutsalın Serüveni: Modern ve Postmodern Süreçte Dinin Sosyolojik Açılım İmkânı* (İstanbul: Açılım Kitap, 2003), 258.

³⁰ Daryush Shayegan’dan akt. Mehmet Zeki İşcan, “Selefilik İhtiyacı ve Dini Düşüncede Yenilik”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*, C: 1x/S: 3, 9-20, 2009, 12.

bireyselleşme türlerinden hiç birisi mesela Kierkegaard'ın,³¹ Jaspers'in³² veya Descartes'in³³ tanrıyı okuma biçimlerine benzemez. Bu düşünürler Hıristiyan toplumlarının inandığı tanrıyı İncil metinlerinden bağımsız olarak tamamen bireysel akıllarıyla yorumlar. Bu yüzden bunlar özellikle de Kierkegaard tanınmış dinsel bireyciler olarak bilinir. Descartes'in bireyciliği tamamen onun rasyonelliğinden gelir. O akla sadece kozmosu değil tanrıyı da yorumlatır.

Yine İslam'daki bu bireyselleşme tipleri “Sheilaism”³⁴ benzeri bireysellikleri de dışlar. “Sheilaism” sıradan kişilerin hiçbir dışsal kritere dayanmaksızın tamamen bireysel kanaatlerine ve iç seslerine göre doğrudan tanrıyı yorumlamalarını ifade eder. İslam'daki bireyselleşme tiplerinin bu tür bireysellikleri dışlaması bunların yazılı metinlerde hiçbir karşılığının bulunmamasından dolayıdır. Bu tip bireyselleşme şekilleri İslam'da bütün dini içeriklerine rağmen “dindışı” olarak sınıflanır ve deizm, ateizm, agnostisizm gibi sapkın inançlar olarak dışlanır. Bunlar artık İslam'ın dışında konumlandığından bireysel din değildir, “küfür” kategorisinde değerlendirilebilir inanışlar olur. Çünkü İslam'da dinin sınırları metin tarafından belirlenmiştir ve birey ya harfiyen metin içinde kalmalıdır ya da metnin dışına çıksa bile bunun metnin en azından anlam sınırlarına dahil olduğunu ispatlamalıdır. İslamiyet'te metnin otantik hakimiyeti güçlüdür ve bu Hıristiyanlıktaki bireyselleşme tipleriyle arasındaki temel farkı da belirler.

Bunun nedeni kuşkusuz akıl ile metin arasındaki ilişkiden kaynaklanır. Bazzi, “müslüman dünya görüşünde akıl temel veya özerk değildir. Onun esas fonksiyonu bilgi sürecinde oynadığı roldür. Akıl vahyin yol gösterici kuvveti olmadan uygun şekilde çalışmaz” demektedir.³⁵ Bazzi'nin tespiti İslam düşüncesinde metnin gizli veya açık her zaman merkezi bir konumda bulunması açısından doğru bir tespittir. Bu da akli her zaman düşünmeye metinden başlamak zorunda bırakmaktadır. Düşünce süreci iki aşamalı gerçekleşir. Birinci aşama verilerin toplanması, ikinci aşama ise verilerin değerlendirilmesi ve sonuçların çıkarılmasıdır. İslam'daki tüm bireyselleşme tiplerinde, düşünce sürecinde metnin en aktif olduğu yer birinci aşamadır. Yani bunların hepsi verilerini metinden (yazılı vahiyden) toplar. Bu, içtihadın en bireysel biçiminde bile bu şekilde ortaya çıkar. Çünkü içtihat ne kadar bireysel yapılırsa yapılsın o da nihayetinde metne bağlı düşünmekten başka bir şey değildir. İçtihattaki bireysellik aklın mutlak bağımsızlığından değil metni diğer yorumculardan bağımsız ele almaktan gelir. Aslında içtihadın birçok çeşidinde metin diğer yorumculardan da bağımsız olarak yorumlanmaz. Fakat yorumlanmış bile olsa bu nihayetinde bu, aklın tanrıyı (Allah'ı) değil metni yorumlamasıdır. Buradaki önemli nokta metnin Allah'tan başka bağımsız bir otorite olarak görülüyor olmasıdır. Metnin anlaşılması, Allah'ın anlaşılmasını sağlayacağından dolayı önemli görülür.

İslam'ın ezeli bir hakikat iddiası vardır ve bu önemli ölçüde metnin altına gizlenmiştir. Bu da hakikati arayan kişiyi sürekli olarak metne yönlendirir. Metnin dışında bir hakikatten bahseden kişi bulduğu şeyin İslam dinine ait olduğunu ispatlamalıdır. Bunun ispatlanması ise ancak metne dayandırılarak yapılabilir. Metnin dışından gelen ispatlar her zaman şüphelidir. Bu, metne ters olmasa bile “şübehattan” görülür ve onu reddetmek uygulamaktan daha iyidir. En güvenli liman elbette metindir. Bu, adeta Derrida'nın “metnin dışında bir şey yoktur”

³¹ Bkz. Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2002); Hannay, *Kierkegaard*.

³² Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, Çev. Mehmet Akalın (İstanbul: Dergah Yayınları, 1981); a.mlf., *Felsefi İnanç*, Çev. Akın Kanat (İzmir: İlya İzmir Yayınevi, 2005).

³³ Renetus Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, Çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013).

³⁴ Bkz. İnger Furseth- Pal Repstad, “Bireysel Dindarlık”, Çev. Mustafa Ulu, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2/25, 2013, 207.

³⁵ Emad Bazzi, “Postmodernism And İslam: Epistemological Challenges And Sociopolitical Perils”, *The Journal of Rotterdam Islamic and Social Sciences*, 1v/1, 2013, 98-99.

ilkesinin ters yüz edilmiş halidir. Derrida bu sözle metnin insani unsurlarına dikkat çeker ve anlamın kaygan zeminini vurgulamak için böyle der. İslam'da ise bu adeta “metnin dışında İslam yoktur” ilkesine dönüşür ve anlamın en sağlam zemini olarak metin belirir. Derrida'nın metnini insanın yazdığından şüphe yokken İslam'ın metnini Allah'ın indirdiğinden şüphe yoktur. İslam'daki selefi akımların diğer akımlardan güçlü olmasının nedeni de budur. Çünkü selefi akımlar Allah'ın sözüne (Kelamullah) diğerlerinden daha yakın olmuş oluyorlar.

Dini bireyselleşmede esas olan herhangi bir müracaat veya onay makamının bulunup bulunmadığıdır. İslam dininde birey bütün bireysel çabalarına rağmen inancını hiç değilse Kur'an'a onaylatmak durumundadır. İslam'daki bireyselleşmeyi radikal bireycilikten ayıran da yine bu durumdur. Radikal bireycilik birey üzerinde hiçbir onay makamının varlığını kabul etmezken bu, metnin onayını gerekli görür. Böylece bireyselleşme İslam'da birey ile Allah arasında değil birey ile Kur'an arasındaki bir ilişki olarak ortaya çıkar.³⁶

3. Birey ve Kutsal Metin

Yukarıda kısaca modern selefilik, modernlik ve postmodernlik kavramlarından bahsedilmişti. Bunlar içinde metin hakimiyetinin en güçlü olduğu grup “modern selefi” anlayışı benimseyenlerdir. Çünkü bu düşünce tarzında akıl hem düşüncenin başında yani veri toplama aşamasında hem de sonuçlandırma aşamasında metne bağlı kalır. Diğer bir ifadeyle bu düşünme metnin literal sınırları içinde başlar ve literal sınırları içinde biter. Belirleyici unsur başta da sonda da metindir. Bu bir nevi çifte bağımlılıktır ve modern selefilikğin ayırıcı temel özelliğidir. Onların yoğun şekilde vurgu yaptıkları akıl pür bireysel akıl değil metne sıkı sıkıya bağlı bu akıldır. Ateş'in “yalnız başına inanç ve vahiyle bilinecek gayb alanında gerçeğe ulaşamaz”³⁷ dediği akıl bu kategoride değerlendirilebilir.

Bu akla bir diğer örnek de Faruki'nin bahsettiği akıldır. Ona göre İslam ve Kur'an insan aklının kullanılmasına çağırır. Akıl vahyin anlaşılması için de bir zorunluluktur. Fakat Faruki bununla neyi kastettiğini okuyucunun tahminine bırakmadan derhal kendisi açıklar. Ve bu aklın yanılmaz bir vahiy tarafından onaylanması gerektiğini söyler. Çünkü ona göre insan akli hakikati bulamaz. Eğer akıl vahiyden bağımsız hareket ederse İslami olmaktan çıkar. Ona göre aklın bulduğu vahiyle, vahiyle gelen akılla çelişmemelidir. Yoksa akıl dini anlamış olmaz, safсата üretmiş olur.³⁸ Böylece modern selefilik metne sıkı sıkıya bağlı bir yorumlama biçimi olarak ortaya çıkar. Onların bireyselliği -başta da kısmen belirtildiği gibi- tüm geleneksel unsurları, mezhepsel bağılıkları ve ilmin hiyerarşik yapısını reddederek okuyucuyu doğrudan metne yönlendirmeleridir. Böylece okuyucu ile metin (Kuran ve Sünnet) arasındaki araçlar en aza iner.

Metne bağımlılığın minimuma indiği bireyselleşme biçimi gerçekçi bir bireyselleşme biçimi olan modernist bireyselleşmedir. Modernist düşünce özellikle geleneksel İslam düşüncesi açısından bakınca olağanüstü şekilde bireyseldir. Onun bireyselliği başta Kur'an'ın literal sınırlarını aşabilmesi ve sünnetin otoritesini en aza indirmesiyle ilgilidir. Çünkü buralardan açılan muazzam boşluğu birey, aklıyla doldurmak zorundadır. Bu da düşünce süreçlerinde akli unsurların maksimuma çıkması anlamına gelmektedir. Bireyselleşmenin başlangıç aşaması olan geleneksel öğretilerin reddiyle birlikte tıpkı modern selefilerde olduğu

³⁶ Sıddık Ağçoban, “İmam Hatip Liselerinde Okutulan Ders Kitaplarının Bireycilik ve Kolektivizm Açısından İncelenmesi”, *Talim: Journal Of Education in Muslim Societies and Communities*, 2, 2018, 57.

³⁷ Süleyman Ateş, “Kur'an'a Yaklaşımda İslâm Akımı (Modernizm)”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu 5-7 Ekim 2012*, C: 1, 2013, 41-42.

³⁸ İsmail Raci Faruki, *Bilginin İslamlaştırılması*, Çev. Fehmi Kuru (İstanbul: Risale Yayınları, 2014), 47, 58-59.

gibi mezhepsel bağılıkların dışlanması bu yorumlama tarzının bireyselliğini pekiştirir. Fakat bütün bu bireysel unsurlarına karşın bu yaklaşımın da hareket noktası metindir. Bu şu anlama gelmektedir. Modernistler de tıpkı modern selefler gibi düşünmeye metinden başlar. Fakat modern selefler düşüncenin sonunda da metne müracaat ederken modernistler bunu yapmaz, bunun yerine akli yorumlama süreçlerine başvururlar. Böylece onların bağımsızlığı düşüncenin sonunda ortaya çıkar. Başta doğrudan metinden hareket ederler. Yorumlama aşamasında metin unsurları sosyolojik unsurlarla birleştirilerek esnek hale getirilir. Ve ulaşılan sonucun metnin literal sınırlarına dahil olduğunun ispatlanma zorunluluğu yoktur. Fakat modernistler bunun literal sınırları aşsa bile metnin anlam dünyasına dahil olduğunu ispatlamak için çaba gösterirler.

Örneğin tarihselcileri ele alalım. Tarihselciler vahyin Allah tarafından indirildiği fakat bunun mutlak ve vasıtasız olmadığı, bunun Arapça konuşan bir millete belli bir tarihsel koşul içinde ve yine belli bir zamanda insan vasıtasıyla indiği düşüncesini merkeze alırlar. Öyleyse Allah'ın sözlerini gerçek manasıyla anlamak için tarihsel ve insani koşulların zorunlu olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunurlar.³⁹ Tarihselcilerin Kur'an'ın indiği Mekke şartlarıyla günümüz şartları arasında aynıyla değil fakat ilkesel bir benzerlik ilişkisinin kurulabileceğini savunmaları ilk bakışta antropolojik bir bakış gibi gelebilir. Fakat onlar o dönemin Mekke şartlarını metinden bağımsız olarak tasarlamazlar. Metin bir ön koşuldur. Metnin devreye girmesiyle antropolojik bakış birden bire İslamlaşmaya başlar. Önce söz konusu Mekke şartları metne yorumlatılır. Sonra çıkan sonuçla günümüz şartları birleştirilir. Böylece tarihselciler de metinden başlayarak düşünmüş olurlar. Onları bir öncekilerden ayıran temel nokta yorumlama süreçlerinde kullanılan metottur. Bu metot başta lafızları önemserken sonuç elde edildiği zaman lafzi kalıpların önemini yitirdiğini savunur. Onun bireyselliği de burada ortaya çıkar. Çünkü lafzın yokluğunda açılan boşluk bireysel akli çabayla doldurulur. Tarihselci, bu akli çabanın keyfi yorumlar olmadığını yine metni yorumlayarak kanıtlamaya çalışır. Tarihselcilik metodunu takip eden nerdeyse tüm yazarlarda bu çabayı görmek mümkündür.

Tarihselci yaklaşımdaki aklilik Hıristiyanlıktakiyle karıştırılmamalıdır. Hıristiyanlıktakinde metin merkeze alınmaz. Hatta çoğunlukla metin dışlanır. Bu da Hıristiyan dini bireyselci fikirleri olabildiğince felsefileştirir. Tarihselcilerin metni gözetmesi ise onları felsefileşmekten önemli ölçüde kurtarır. Bundan dolayı onların yorumları Jaspers veya Descartes'inki gibi değildir. Jaspers doğrudan tanrıya, Descartes akla odaklanırken tarihselciler metne odaklanır. Böylece metin modernist yorumların da doğasını önemli ölçüde belirlemiş olur.

Bunlardan üçüncüsü olan postmodernist bireyselleşme biçimine geldiğimizde durum yine değişmez. Yani postmodern bir "çokluk", sayısız tekillikleri mümkün kılarken ve bunun aynısını dini hakikatlerin parçalanması için de yaparken İslam dini söz konusu olduğunda "metin" yine devreye girer ve anlamın saçılmasını engeller.

Postmodern bir bakış açısının en belirgin özelliği göreceliktir. Anlam kodları da dahil her şey yapı sökümseldir. Nesnel gerçekliğe şüpheyle bakılır. Hakikat öznel, içedönük ve kaygandır. Bir şey o an kendine birey tarafından yüklenen anlam neyse odur.⁴⁰ Postmodern epistemoloji, her şeyi sonsuz bir izafiyet içinde boşluğa çıkarabildiğinden bazıları rölativistik

³⁹ Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?", *İslâmî Araştırmalar*, 1x/1-2-3-4, 1996, 125.

⁴⁰ Ernest Gellner, *Postmodernizm İslam ve Us*, Çev. Bülent Peker (Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994), 42, 43

ve nihilistik olarak⁴¹ tanımlamışlardır. Bu bakış açısında dinlerin gerçeklik hakkındaki iddiaları dikkate alınmaz ve tanrı da diğer dini şeyler gibi metaya dönüşür. “Tanrıyla ilgili bütün sorular insani problemlerin çözümüne atıfla sorulur”⁴² Postmodern bir toplumda, küreselleşmenin de etkisiyle dinsel inançlar küresel bir mübadele sisteminin parçasına dönüşür. İnançların kabul veya reddi günlük ihtiyaçlara göre şekillenir.⁴³ Bu da hakikat iddiası olan tüm düşünce sistemlerini -dinler de dahil- kaotik bir arenaya sürükler. Postmodern ortamın yarattığı hırçınlık en iddialı hakikat taşıyıcıları olan dinleri bile çaresiz durumda bırakabilir. Ama postmodern bakış bunu klasik meydan okuma yöntemleriyle yapmaz. Dinler bu tip meydan okumalara karşı dirençlidir. O, bunu kendine has bir yöntemle yapar. Hakikati inkar etmez, onu kabul eder fakat sayısını o kadar çoğaltır ki tüm hakikat söylemlerini sıradan bireysel iddialara çevirir. Bu da hakikati bireyin üstünde ve dikey konumlandırmak suretiyle inşa etmiş dinlerin tüm inanç sistemlerini çökertebilir.

Postmodern ortamda hakikati “tanrı” değil insan üretmeye başlar. Böylece bir tane hakikat yerine sayısız hakikatin varlığı mümkün hale gelir. Bunu şöyle izah edebiliriz: Geleneksel dini hakikat anlayışında hakikat dikey konumlanır ve yönü aşağı doğru olan bir hiyerarşik sistemi bulunur. Yani hakikat insanüstü aşkın bir varlık tarafından yaratılır ve insana buyruk mahiyetinde gelir. İnsan bunu yakalamak ve uygulamakla yükümlü olur. Postmodern olanda ise hakikat var fakat hiyerarşi yoktur. Burada tüm unsurları yatay konumlandırılmış yapılar belirler. Bu yüzden postmodern hakikatler hakkında yatay konuma geçmiş hakikatler denilebilir. Hiyerarşi bulunmadığından hepsi birbirine eşit olur. “Görecelik” kavramı bu eşitlik içinde ortaya çıkar ve nesnel bir ölçünün bulunmadığı durumları belirler. Böylece hakikat yok olmaz fakat kişiye göre değişen bir hal alır. Bu, hakikatin “kaygan” bir zemine oturması anlamına gelir.

Fakat İslam’da metnin hakimiyeti burada da devreye girer ve kaygan zemini kısmen sağlamlaştırır. Sınırsız bir zafiyet deryası içine düşmüş hakikati yatay çizgilerle karantinaya alır ve onu bulanık bir hiçliğin istilasından korur. Onun bireyden bağımsız konumunu belli ölçüde muhafaza eder. Bunun daha açık ve somut ifadesi şudur: İslami hakikat inancı çoklu inanın kaygan ortamına düşmeden metin hakimiyeti devreye girer ve onu çoğulcu inanın daha sağlam ortamına çeker. Çoğulculuk “aynı cinstenlik yerine çeşitlilik”⁴⁴ durumunu anlatır. Çoklu inanış hakikatlerin çokluğunu, eşitliğini ve parçalı oluşunu anlatırken çoğulcu inanış hakikatin bütünlüğünü savunur. Çoğulcu inanış bu açıdan İslam hakikati açısından savunulabilir. Fakat o hakikatin bütünlüğünü korur ancak onun dışarıya açılmasını engeller. Yani çoğulcu ortam üstün konumdaki hakikati onun dışındaki kitlelere ulaştırmak için çabalamaz, bunun yerine onlarla birlikte yaşamaya odaklanır. Böylece bir yandan onların hakikatin alanına girmesine izin vermezken diğer yandan kendisi de onların alanına girmez. Burada hakikatin varlığı ve bütünlüğü korunmuş fakat onun özgürlüğü sınırlandırılmıştır. Yayılma durmuş süreksizlik başlamıştır. Başta, hakikatin yatay çizgilerle ayrılmasından bahsederken kastımız buydu. Yatay çizgiler bir kişinin kendi hakikatinin üstünlüğüne inansa bile bunu bireysel bir inanç olarak yaşayacağı fakat bu üstünlüğü başka kişiler üzerinden uygulamaya koy(a)mayacağı anlamına gelir. Bu, nihai hakikati temsil ettiğine inanan grubun

⁴¹ Ali Coşkun, “Gelenek, Modernlik ve Postmodernlik Tartışmalarına Kavramsal, Tipolojik ve Karşılaştırmalı Yaklaşımlar”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 18, 2007, 26.

⁴² Erkan Perşembe, “Modernlik Gerçeğinden Postmodernlik Söylemine Din Sorunu”, *Ekev Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, vı/13, 2002, 14-16.

⁴³ Bryan S. Turner, “Oryantalizm Postmodernizm ve Din”, Çev. Yasin Aktay, *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm*, Der. Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 44-45.

⁴⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 194.

bu hakikatin buyurgan vasfını işlevsiz hale getirip “birlikte yaşama” imkanına odaklandığı durumdur.

Çoklu inanışın İslam sınırlarına girdiğinde birden bire çoğulcu inanışa dönüşmesinin nedeni çoğulcu inanışın izlerini metinde bulmanın mümkün olmasındandır. Bunun ilk ve en belirgin izi “sizin dininiz size bizim dinimiz bize”⁴⁵ anlamındaki ayet mealidir. Bu ayet hakikat alanlarının yatay çizgilerle ayrıldığı durumlar için iyi bir örnektir. Aynı durumları hadis metinlerinde de bulmak mümkündür. Postmodernizmin etkisindeki yazarlar başkalarına ait hakikatleri değiştirmeye değil onlarla birlikte yaşamaya odaklanırlar. Fakat bunu yaparken hakikati çokluk içinde korumaya çalıştıkları zaman postmodernist değil çoğulcu olarak nitelenirler. Çoğulcu yazarlar farklı dini gruplarla birlikte yaşamının dini meşruiyeti olduğunu kanıtlamak için gerek Kur’an metninden gerekse Hadis külliyatından onlarca delil getirmeye çalışırlar. Onları buna zorlayan sebep belirgin şekilde metin hakimiyetidir. Eğer bunu yapmazlarsa din dışına çıkmış olurlar. Bundan dolayı onlar bu çoğulcu fikirlerini metne onaylatmak zorunda kalırlar. Böylece tıpkı diğer bireyselleşme tiplerinde olduğu gibi postmodernist bireyselleşme tipinde de metnin buyurgan vasfı özü belirlemede etkili olmaktadır.

Sonuç

Bireyselleşme tıpkı bir modern kavram gibi İslam dünyasının entelektüel ve akademik hayatına batılı bir kontekstle girmiş bulunmaktadır. Bundan dolayı bireyselleşmenin literal tanımları üzerinden giderek bir İslami bireyselleşmenin mahiyetini veya teorisini yazmaya çalışmak araştırmacıyı yanlış yönlendirebilir. Fakat bu, İslam toplumları için hiç bir bireyselleşme teorisi ileri sürülemeyeceği anlamına gelmemektedir. İslam toplumlarında da bireyselleşme biçimleri vardır ve bunları “bireyselleşme” kavramını merkeze alarak incelemenin hem akademik hem de entelektüel meşruiyeti bulunmaktadır. Fakat bu, İslam toplumlarına özgü bir metot ve içerikle olmak zorundadır. İslam’daki dini bireyselleşme tipleri Hıristiyanlıktaki benzerlerinden farklıdır. Hıristiyanlıktaki bireysellikler büyük ölçüde tanrıyla birey arasındaki vasıtasızlık durumunu anlatırken İslam’dakiler Allah’la kul arasındaki ilişkiyi değil bireyle metin (daha çok Kuran) arasındaki ilişkiyi anlatır. Böylece İslam’da bireyselleşme Kur’an’la birey arasındaki vasıtasızlık durumunu anlatan bir süreç olarak ortaya çıkar.

İslami bireyci fikirlerin tüm şekillerinde öze işlemiş şekilde metin hakimiyeti bulunur. Bundan dolayı bu fikirlerin tamamı başta akılcı veya çoğulcu bir karakterle başlar fakat metnin etkisiyle birden bire Luteryan bir okumaya dönüşür. Modern seleflerin akılla buldukları sonuçlar zaten metnin literal sınırlarına dahil olduğundan onlar fikirlerini zaten metne onaylatmış olurlar. Modernistler buldukları sonuçların metne dahil olduğunu kendileri ispatlamak zorundadırlar. Postmodernistler ise hakikatlerin eşitliğine dair metinde hiçbir delil bulamazlar. Bu da onları hakikatler arasında yatay çizgiler çekmeye yönelir. Çünkü çoğulculuk anlamına gelen bu çizgilerin metinde izlerini bulduklarını ileri sürerler.

Öyleyse İslam toplumlarında bireyselleşmeyi yazmak teorik olarak mümkündür fakat bunu yazarken araştırmacı Allah’ın değil metnin nasıl yorumlandığına odaklanmalıdır. Metinle birey arasında araçlar arttıkça geleneksellik ve kolektiflik artar, azaldıkça bireysellik artar.

⁴⁵ Kafirun suresinin Diyanet tefsirindeki açıklamasına göre “Kureyşliler Hz. Peygamber’den bir sene kendi ilâhlarına tapmasını, bir sene de kendilerinin onun ilâhına tapmalarını istemişler. Hz. Peygamber de “Allah’a bir şeyi ortak koştuktan yine O’na sığınırım!” demiş; bu defa Kureyşliler, “Bizim ilâhlarımızdan bazılarını istilâm et (öp, el sür), biz de seni tasdik edip ilâhına ibadet edelim” demişler. Bunun üzerine Kâfirûn sûresi inmiştir.” Surenin son ayeti “sizin dininiz size benim dinim bana” anlamına gelmektedir. Bkz. *Kur’ân Yolu*. (Erişim: 02.09.2019), el-Kafirun 109/1-6.

İslam toplumlarına özgü dini bireyselleşme biçiminin böyle ortaya çıktığı söylenebilir. Bununla birlikte batılı tarz dini bireyselleşme tiplerini İslam toplumlarında bulmak için çabalayanlar da olabilir. Bunlar elbette bazı örnekler de bulabilirler. Fakat bu örneklerden yola çıkarak “büyük” yazılar yazmak istediklerinde zorlanacaklardır.

Kaynakça/References

- Ağçoban, Sıddık. “İmam Hatip Liselerinde Okutulan Ders Kitaplarının Bireycilik ve Kolektivizm Açısından İncelenmesi”, *Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities*, 2 (2018), 53–83, Doi:10.12738/Talim.2018.1.0104.
- Afşar, Timuçin. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2004.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Ateş, Süleyman. “Kur’ân’a Yaklaşımda Islâh Akımı (Modernizm)”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu 5-7 Ekim 2012*, C: 1 (2013), 33-53.
- Bazzi, Emad. “Postmodernism and Islam: Epistemological Challenges And Sociopolitical Perils”, *The Journal of Rotterdam Islamic and Social Sciences*, 4/1 (2013): 85-99.
- Beck, Ulrich. *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*. Çev. Kazım Özdoğan, Bülent Doğan, İstanbul: İthaki. 2011.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Corcuff, Philippe. *Bireycilik Sorunu*. Çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Versus Kitap, 2009.
- Coşkun, Ali. “Gelenek, Modernlik ve Postmodernlik Tartışmalarına Kavramsal, Tipolojik ve Karşılaştırmalı Yaklaşımlar”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 18 (2007), 17-33.
- Descartes, Renetus. *Metafizik Üzerine Düşünceler*. Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- Erbaş, Ali. *Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Faruki, İsmail. Raci. *Bilginin İslamileştirilmesi*. Çev. Fehmi Kuru, İstanbul: Risale Yayınları, 2014.
- Furseth, İnger. Repstad, Pal. “Bireysel Dindarlık”, Çev. Mustafa Ulu, *Bilimname: Düşünce Platformu*, C: 2/S: 25 (2013), 191-214.
- Gellner, Ernest. *Postmodernizm İslam ve Us*. Çev. Bülent Peker, Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994.
- Günay, Ünver. “Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Özel Sayı (Cumh. 75) (1999), 91-117.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi. ts.
- Hannay, Alastair. *Kierkegaard*. Çev. Nur Nirven, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- İşcan, Mehmet. Zeki. “Selefilğin İhtiyacı ve Dini Düşüncede Yenilik”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*, C: 1x/S: 3 (2009), 9-20.

- Jaspers, Karl. *Felsefeye Giriş*. Çev. Mehmet Akalın, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.
- Jaspers, Karl. *Felsefi İnanç*. Çev. Akın Kanat, İzmir: İlya İzmir Yayınevi, 2005.
- Kierkegaard, Soren. *Korku ve Titreme*. Çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Kur'an Yolu*. (Erişim: 02.09.2019), el-Kafirun 109/1-6, <https://Kur'an.diyenet.gov.tr>.
- Lukes, Steven. *Bireycilik*. Çev. İsmail Serin, Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2006.
- Luther, Martin. *Doksan Beş Tez*. Çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, II. Basım, 2018.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Okan, Oya. "Prens Sabahattin'in Ölümü ve 50'li Yıllarda Yeniden Gündeme Gelişi", *İ.Ü.E.F. Sosyoloji Dergisi*, C. 3, S. 12 (2006), 163-174.
- Okan, Oya. "Prens Sabahattin Literatürü Üzerine", *Türkiye Araştırmalar Literatür Dergisi*, C: 6/ S:11 (2008), 477-498.
- Özyurt, Cevat. "Bireyci Toplum Savunusu Olarak Prens Sabahattin Sosyolojisi", *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, Yıl:8/S:32 (2012), 175-198.
- Paçacı, Mehmet. "Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?", *İslâmî Araştırmalar*, C: 1x/ S: 1-2-3-4 (1996), 119-134.
- Perşembe, Erkan. "Modernlik Gerçeğinden Postmodernlik Söylemine Din Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler-*, C: v1/S: 13 (2002), 1-16.
- Tanyol, Cahit. "İçtimai Monografi Hazırlıkları Prens Sabahattin", *İ.Ü.E.F. Sosyoloji Dergisi*, *İ.Ü.E.F. Yayınları*, C. 2/S. 4-5 (1949), 145-175.
- Tekin, Mustafa. *Kutsalın Serüveni: Modern ve Postmodern Süreçte Dinin Sosyolojik Açılım İmkânı*, İstanbul: Açılım Kitap, 2003.
- Turner, Bryan, S. "Oryantalizm Postmodernizm ve Din", Çev. Yasin Aktay, *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm*, Der. Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Ünal, Mehmet Süheyl. *Modern Toplumda Dinsel Bireycilik*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Araştırma Makaleleri / Articles

**KADİM YOLLAR BAĞLAMINDA OSMANLI BALKAN
FETİHLERİNİN STRATEJİK UNSURLARI: ÜSKÜP'ÜN FETHİ
ÖRNEĞİ**

Galip Çağ*

Geliş Tarihi : 22 Şubat 2020

Kabul Tarihi : 09 Nisan 2020

Öz:

Osmanlı Devleti kuruluşundan kısa bir süre sonra yüzünü Balkanlar'a döndü ve bölgede hızlı bir fetih hareketi başlattı. İlk dönemlerde fetihler oldukça hızlı ve yayılmacı iken zaman içerisinde bölgenin "yurt" tutulma düşüncesi bir takım stratejik yönelim ve tercihleri devreye soktu. Özellikle Avrupa içlerine yönelecek fetihlerin uzun süreli hareketler olması "üs" kavramını öne çıkardı. Belgrad, Manastır, Sofya gibi Balkanlar'ın nadir düzlük ve yerleşime müsait bölgeleri bu manada fetihlerde kıymeti haiz bölgeler olarak göze çarptı.

Fetihlerde stratejik unsurların devreye girmesi özellikle iktisadi değeri öncelikli şehir ve bölgeleri öne çıkardı. Maden bölgeleri, ormanlık alanlar, geçiş ve geçitlere sahip yol üstü şehirleri ile eski ticaret yollarının devamı niteliğindeki duraklar bahsi geçen stratejik unsurların akla ilk gelenleri oldu.

Bu çalışma I. Bayezid devri Balkan fetihlerinin özellikle I. Kosova Savaşı sonrasında İstanbul kuşatmasına kadarki evresinde ortaya konan tercih unsurlarını ve özellikle de stratejik konum tercihlerini Üsküp şehri özelinden ortaya koymaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: I. Bayezid, Üsküp, Strateji, Fetih, Balkanlar, Yollar, Osmanlı

**STRATEGIC ELEMENTS OF THE OTTOMAN CONQUEST IN THE BALKANS IN
THE CONTEXT OF OLD ROADS: EXAMPLE OF THE CONQUEST OF SKOPJE**

Abstract:

Shortly after its establishment, the Ottoman Empire turned its face to the Balkans and began a rapid conquest movement in the region. While the conquests were quite rapid and expansionous in the early periods, the idea of keeping the region "homeland" in time brought some strategic orientations and preferences into effect. The fact that the conquests directed towards the interior of Europe were long-term movements revealed the concept of "military base". Rare flats and settlements of the Balkans, such as Belgrade, Monastery and Sofia, were the most important conquests.

The introduction of strategic elements in the conquests also highlighted the cities and regions with priority in economic value. Mines, forested areas, on-road cities with crossings and crossings, and old trade routes are the first stops to come to mind.

This study will try to reveal the elements of preference of the Balkan conquests of the period of Bayezid I especially from the post-Kosovo War to the siege of Istanbul and especially the strategic location preferences from the Skopje city.

* Dr. Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, galipcag@gmail.com, Orcid ID: 0000-0001-8170-6053.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Çağ, Galip. "Kadım Yollar Bağlamında Osmanlı Balkan Fetihlerinin Stratejik Unsurları: Üsküp'ün Fethi Örneği". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* / 5 (Nisan 2020): 147-157.

Keywords: Bayezid I., Skopje, Strategy, Conquest, The Balkans, Ways, Ottoman

Giriş

İbn Haldun “Coğrafya bir kaderdir.” der.¹ Uygarlıklar bu kaderle var olurlar ve bu kaderin sundukları ile varlıklarını devam ettirirler. Onların varoluş gerçekliklerinin esas bölümü, coğrafi yerleşimlerinin zorlama veya avantajlarına bağlıdır. Braudel, “Her uygarlık, sınırları aşağı yukarı sabit bir mekâna, buna bağlı olarak da kendine özgü bir coğrafyaya bağlıdır; bu onun coğrafyası olup, bazıları adeta sürekli olan ve bir uygarlıktan diğerine asla aynı olmayan, verili bir olanaklar ve zorlamalar demeti oluşturmaktadır”² derken, tarihsel süreçlerin bahsi geçen zorlama ve avantajları tevarüs ettirirken, belirli biçimlerde değişiklikler ortaya koyduğunu ifade etmektedir belki de. Zira uygarlıklar kendilerinden öncekilerin o coğrafyadaki varoluş gereksinimlerini iradî veya değil yeniden kullanmakta bir beis görmezler. Bu, o coğrafyanın sağladığı stratejik tercihlerden öte bir hal değildir. Bu manada Osmanlıların, Anadolu’nun batısında inşa ettikleri devletlerinin, Anadolu içlerine değil de daha batıya hatta Avrupa’ya doğru yönelmesinin temelinde bu tercih ya da stratejik yönelimlerin etkili olduğu göz ardı edilmemesi gereken bir realitedir.

Bu çalışmaya konu edinilen dönem itibari ile I. Bayezid’in Anadolu birliği konusunda gösterdiği dirayet ve genişleme yönünün yanında, Balkanlar’da ortaya koyduğu fetih stratejisinin, önceki hâkimlerin güzergâhlarından ilham ve hareketle oluştuğu fikri, çalışmanın ana tezidir. Bunun yanında tezi desteklemesi adına konu olarak seçilen Üsküp şehri ve civarı, sadece konum itibari ile kadim yollarla olan ilişkisine bağlı olarak bu çalışmaya konudur. Dolayısıyla şehrin Osmanlı hâkimiyetindeki durum ve süreçleri çalışma sınırlarının dışındadır. Daha evvel TDV İslam Ansiklopedisi 42. cilt için 2012’de kaleme alınan ve yakın zamanda güncellenen Prof. Dr. Mehmet İnbaşı’nın *Üsküp maddesi*³ ile MEB İslam Ansiklopedisi için 1986’da Nazif Hoca tarafında kaleme alınan *Üsküp maddesi*⁴ bahse konu ayrıntılar için konuya dair ilk başvurulacak eserlerdir. Bunun yanında yakın zamanda yine Prof. Dr. Mehmet İnbaşı ve Dr. Eyüp Kul tarafından kaleme alınan *Balkanlarda Bir Türk Şehri Üsküp Fetihden XVIII. Yüzyıla Kadar* isimli eser⁵ de Üsküp’ün Osmanlı hâkimiyetindeki durumuna dair en tafsilatlı eser olarak kabul edilebilir. Ayrıca yine konumu itibari ile antik dönemlerden itibaren Makedonya ve dolayısıyla Balkanlarda merkezi bir konuma sahip olan Üsküp’ün bahse konu kadim yollar üzerinde olmasa bile tali yollar ile buralara kurduğu bağlantı, fetih yönüne dair fikir vermesi açısından anlamlıdır. Dolayısıyla çalışma sırasında verilen bilgiler ve dikkat çekilen yollar/güzergâhlar ile Üsküp arasındaki ilişkide şehrin bir merkez konuma sahip olduğu iddiası bu çalışmada ileri sürülen bir tez değildir.

Balkanlar’da Kadim Yollar ve Tercihler

“Yol/lar” medeniyetlerin inşası için şehirlerin ve fetihlerin/fatihlerin ana damarıdır. Onları besleyen, ulaştıran ve besleyen kanallardır. Bir varoluş gereğidir. En büyük şehirler ve temsil ettikleri medeniyetler, bu açıdan bakıldığında en rahat ulaşılan çevresi ile bağlı merkezlerdir. Roma bu geleneğin en mühim temsilcisi ve bir yollar imparatorluğu olarak tarihin

¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 70.

² Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 2001), 39, 41-42.

³ Mehmet İnbaşı, “Üsküp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/377-381.

⁴ Nazif Hoca, “Üsküp”, *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1986), 13/122.

⁵ Mehmet İnbaşı-Eyüp Kul, *Balkanlarda Bir Türk Şehri Üsküp Fetihden XVIII. Yüzyıla Kadar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018).

gördüğü en uzun süreli ve geniş medeniyeti oldu. Sonrasında Osmanlı Devleti'ni de var eden bu tercihi devam ettirmesi ve belki bir adım daha öteye götürmesiydi.

Bu manada Roma döneminden itibaren bu çalışmanın da konusu olan Balkanlar'ı İstanbul'a bağlayan önemli üç büyük yol vardı: *Ohri, Manastır ve Selanik üzerinden Arnavutluk limanlarından gelen eski Via Egnatia*, (Cânib-i Yesâr⁶) *Belgrad, Sofya ve Filibe üzerinden gelen büyük askeri yol Via Milliaris* (Tarîk-i Evsât⁷) ve *Tunca Vadisi ve Edirne üzerinden Aşağı Tuna bölgesinden gelen yol. (Harita 1-2)*



(Harita 1)⁸



⁶ Ahmet Özkılınç, vd. (haz.), *Rumeli Eyaleti (1514-1550)*, (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2013), 13.

⁷ Özkılınç, *Rumeli Eyaleti*, 13.

⁸ Mario Holzner, The Effects of Highway Construction in the Balkans: Insights from the Via Militaris, The wiiw Balkan Observatory, Working Papers|112, June, 2014, 12.

(Harita 2)⁹

Yukarıdaki üç güzergâhın her bir durak noktasından yakınlardaki şehirlere açılan ara yollar, bu üç yolu bir ağa dönüştürürken aynı zamanda M.Ö. 2. yüzyıldan itibaren bölgede kurulan tüm devletlere stratejik bir hazır fetih yolu sunar. Kaldı ki İnalçık'a göre yukarıda bahsi geçen yollar, Balkanlar'da Osmanlı fetihlerinin coğrafi koşullarını da belirler. O'na göre; Batı'ya doğru olan fetihler Via Egnatia'yı izler ve Serez, Manastır ve Ohri yolu ile 1385'te Arnavutluk kıyılarına kadar ulaşır. Selanik'in düşmesi ile Teselya bölgesine ikinci bir yol açılırken, üçüncü yol İstanbul – Belgrad güzergâhında oluşur. Bu açıdan ilk dönemlerde Balkanlar'da yerleşilen şehirlerin ana yolların yakınlarda tesis edildiği görülebilir.¹⁰

Bahsi geçen yolların en mühimi olan Via Egnatia'nın askeri ve siyasi öneminin yanında ticari ehemmiyeti ayrıca bir araştırma konusu olacak kadar önemlidir. Ancak bu çalışmanın konusu açısından bir değerlendirme zaruridir.

Via Egnatia'nın ticari önemi uzunluğundan değil, ana ve yan güzergâhları üzerinde – hem bölge ve eyalet düzeyinde hem de merkezi düzeyde- güdümlü bir sistemin kurulmuş olmasından kaynaklanıyor, kısmen *Trakya –Makedonya- Arnavutluk* güzergâhında ama esas olarak yolun kuzey ya da güneyinden boylamasına denize, bazen de Adriyatik ve özellikle Ege Denizi'nden iç kesimdeki kentlere ya da Trakya, Makedonya ve Arnavutluk panayırlarına gidecek mallar bu sistem sayesinde bir derece güvenli biçimde taşınyordu.¹¹

Bu noktada Üsküp'ün konumunu bahsi geçen güzergâh bağlamında değerlendirmek yerinde olacaktır. İstanbul'a 16 menzil uzakta bulunan Üsküp,¹² Balkan yarımadasının merkezi noktalarından birinde bulunması nedeniyle önemli ulaşım merkezlerinden biriydi. Şehir, Vardar-Morova vadilerinden geçen ve güneyde Selanik-Ege denizine açılan yol ile kuzeyde ise Panon Havzası'na (Niş-Belgrad) ulaşan ana yolun üzerinde bulunmaktaydı. Yine Kaçanik boğazından geçen yol ile Kosova – Priştine'ye; doğuya giden Kumanova - Kriva Palanka yolu ile de Arnavutluk'a bağlantısı vardı.¹³ 1986'da kaleme alınan Üsküp maddesinden alınan bu bilginin son kısmı, bir Makedonya haritası üzerinde teyit edildiğinde (**Harita 3**), şehrin Kriva Palanka- Kumanova yolunun zaten doğusunda kalması sebebi ile hatalı ya da en azından sehven yanlış yazıldığı düşünülebilir. Bilgi bu manada Üsküp-Tetova-Gostivar-Kırçova üzerinde Arnavutluk'a bağlanır şeklinde revize edilebilir.

⁹ Holzner, *The Effects of Highway Construction in the Balkans: Insights from the Via Militaris*, 12.

¹⁰ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, Çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 17.

¹¹ Traian Stoianovich, *"Osmanlı Hâkimiyetinde Via Egnatia"*, *Sol Kol: Osmanlı Egemenliğinde Via Egnatia (1380-1699)*, Ed. Elizabeth A. Zachariadou (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 226.

¹² P.L. İnciciyan-H.D. Andreasyan, "Osmanlı Rumelisi Tarih ve Coğrafyası", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 2/3 (1974), 53.

¹³ Nazif Hoca, "Üsküp".



(Harita 3)¹⁴

Bu noktada temel soru şudur elbette; *Osmanlı idaresinin stratejik açıdan bölgedeki fetih güzergahı ve anlayışı nedir ve Üsküp bu anlayışın hangi noktasındadır?*

Osmanlı'nın Balkanlar'da izlediği fetih stratejisi, önce Sırbistan, Makedonya ve Bosna'daki altın, gümüş, kurşun, bakır, demir madenlerine giden yolları ele geçirmek, sonra da siyasi direniş merkezlerini ekonomik güçten yoksun bırakarak ortadan kaldırmaktı. Ayrıca Arnavutluk'un orta kesiminde, yerel beylerin Durazzo (Draç) gibi Venedik denetimi altındaki limanlara erişimini engelleyerek onları zayıf düşürme politikası izlediler ki o zaman bu beyler, tarımsal ürün fazlasını satmak için Osmanlı toprakları dışında pazar bulamıyorlardı. Bu politikayı uygulayabilmek için Osmanlılar; Myzeqeja (Muzaka / Musachia), Işkumbi ve Devolli havzalarını, kuzeydeki Eşim havzasını ve güneydeki Osumi Havzası'nı ele geçirmek zorundaydılar. Fakat bunun için önce Eşim'deki Kruje (Akça Hisar) ve Osumi'deki Berat (Beyaz Kale) gibi yerel Arnavut kalelerini işgal ya da imha edip, arkasından Işkumbi üzerindeki Elbasan'da kendi kalelerini kurlmaları gerekecekti.¹⁵

Hülasa Osmanlı idaresinin Via Egnatia'nın bitim ucunda yer alan Draç ve civarını ele geçirmesi ya da bölgede etkin bir yönetim inşa etmesinin yolu Makedonya bölgesindeki fetihler ve burada inşa edilecek sağlam yerleşimle mümkündü.

Kadim Yollar Üzerinden Üsküp'e: Asabiye'nin İnşası

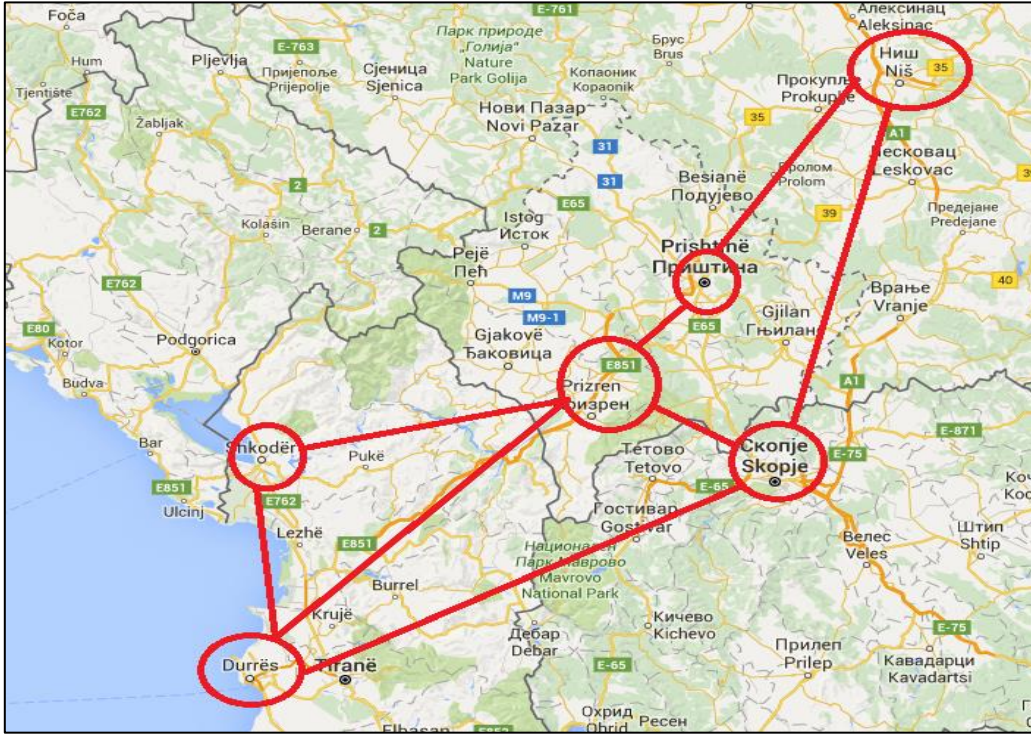
Coğrafya bilgini Jacques Ancel, yukarıda ifade edilen yollar ve karşılıklı ilişkiler bağlamında Bulgar ve Sırp ortaçağ devletleri ile Osmanlı İmparatorluğu'nun birer dromokrasi olduğunu belirtir.¹⁶ Onları harekete geçiren, *Konstantinopolis'e*; yani Balkanlar'ın en zengin,

¹⁴ <https://www.istockphoto.com/tr/vekt%C3%B6r/makedonya-yol-ve-milli-park%C4%B1-vekt%C3%B6r-harita-gm953804886-260392098#/close> (e.t. 25.03.2020)

¹⁵ Stojanovich, "Osmanlı Hâkimiyetinde Via Egnatia", 236.

¹⁶ Postmodern zamanlarda hız üzerinden yürüyen ve hızla yol alan sınırsız rekabetçi yarış açıklamak için Grekçe'deki dromokrasi sözcüğü kullanılır. Kavramın burada kullanılışı anakronik bir arıza olarak görülebileceği gibi yollar ve ticaret olgusu ilişkisinin hız üzerine inşa edilen ilişkisini açıklamak noktasında kabul edilebilir görülmektedir.

en prestijli, konumu itibari ile en stratejik ve kıtalararası kentine giden yollara erişim sağlama ve bu yollar üzerinde denetim kurma arzusuydu. Bir dromokrazi olarak Osmanlı İmparatorluğu açısından özel önem taşıyan bir yer de Manastır'dı. Zira burası Selanik ve Draç arasındaki anayol üzerinde önemli bir uğrak yeri idi. Manastır ayrıca Selanik'ten Prizren'e giden yollardan biri üzerinde önemli bir kavşaktı. Ayrıca Prizren de İşkodra'yı Priştine üzerinden Niş'e bağlayan ve Via de Zenta ya da Zetski Put adı ile bilinen yolda, önemli bir kavşak noktası oluşturuyordu. Burasının, yolun tam üzerinde yer alan önemli noktalardan biri olduğu açıktı. Üstelik orduların Makedonya'dan Berat'a ya da Kavaja, Draç, Leş ve Adriyatik üzerindeki İşkodra'ya toplarını götürebileceği tek yolun üzerindeydi ki, top 15. yüzyıl ortalarından sonra savaşlarda giderek önem kazanan bir silahtı.¹⁷ (Harita 4)



(Harita 4)¹⁸

Tüm bu bilgiler ışığında Yıldırım Bayezid dönemine gelirken ve onun döneminde Osmanlı fetih stratejisi bahsi geçen bu yol ağlarıyla nasıl bir ilişki içinde idi?

I. Bayezid'in babası I. Murad devrinde Gelibolu, ileri bir hareket üssü olurken, Türkler Avrupa kıyısına kati surette yerleşmişlerdi. Hâlihazırda Orhan Bey'in kumandanları 1360 seferiyle Trakya'nın stratejik bakımdan en mühim yerlerini de ele geçirmişlerdi. Sultan Murad'ın 1389'a kadar süren saltanatı, Balkanlar'da Osmanlı hâkimiyetinin sarsılmaz bir şekilde yerleşmesi gayesini istihsal etmişti.¹⁹ 1366'da Balkanlar'ı fethetmeye başladığı sırada bu fütuhatta muntazam bir hareket planı yapmış, istikametleri tayin etmiş ve birer uç beyliği durumunda olan cephe kumandanlarını görevlendirmişti. Kumandanları Gelibolu'da yerleştikten sonra, üç istikamette *uc* teşkil ederek fetihlere devam ettiler. Birinci uç sahilden Tekfurdağı, Çorlu ve İstanbul istikametinde; ikinci uc ortadan, Konru Dağı üzerinden, Malkara, Hayrabolu ve Vize istikametinde; üçüncü *uc* Meriç vadisinde İpsala, Dimetoka ve Edirne

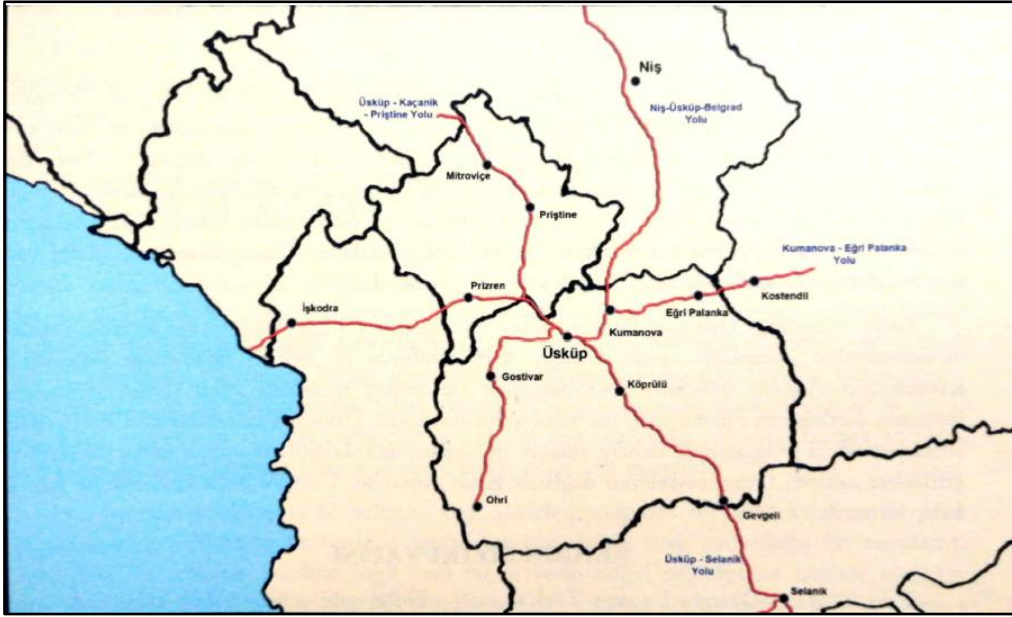
¹⁷ Stoianovich, "Osmanlı Hâkimiyetinde Via Egnatia", 232.

¹⁸ <https://www.google.com/maps/place/Kuzey+Makedonya/@41.4667523,20.3067014,8z/data=!4m5!3m4!1s0x1354159f70bc4809:0xe0f25ad6c81fc5b1!8m2!3d41.608635!4d21.745275> (e.t. 25.03.2020)

¹⁹ Feridun Emecen, "Gelibolu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/1-6.

istikametinde yapılan fetihlere üs oldu.²⁰ Osmanlıların Rumeli fütuhatında bu uç sistemi muhafaza olunacak ve fetihler ilerledikçe, uçlar üç koldan daha ileri bölgelere kaydırılacaktır.

Orhan zamanında Gelibolu merkez olarak, Trakya'daki bütün fetihler bir uc bölgesi sayılıyordu. Süleyman'ın ölümü ve Orhan'ın son senelerinde ihtiyarlığı ve hastalığı yüzünden, burada mühim bir sarsıntı ve gerileme olmuş görünmektedir. Zira Süleyman Paşa zamanında Sol kol ucunda Hacı İlbeyi ve Evrenos Bey faaliyette idiler. Sonradan bu uc sırası ile İpsala, Gümülcine, Serez, Karaferye ve oradan iki kola ayrılıp Tırhala ve **Üsküp**'e, Sağkol'daki uc ise Yanbolu, Karinovası, Pravadi'ye, oradan ikiye ayrılarak biri Tırnova ve Niğbolu'ya, diğeri Zağra, Filibe'ye, oradan ikiye ayrılarak Sofya, Niş'e veya Köstendil (Kratova) ve **Üsküp**'e geçecektir. Bu üç istikamette yapılan fetihler Rumeli'nin Sağ kol, Sol kol ve Orta kol sancaklarını teşkil edecek ve Üsküp bu yolların merkez noktasında yer alacaktır.



(Harita 5) Üsküp'ün Diğer Bölgelerle Bağlantısı²¹

Yukarıda bahsi geçen ve İstanbul-Edirne üzerinden Meriç vadisi boyunca Sofya'ya erişen yol, Balkan yarımadasını çaprazlama kesen ana yoldur. Doğu-Roma döneminde imparatorluk ordu yolu (**Via Milliaris**) olarak adlandırılan bu yolu, başlangıçtan beri beylerbeyi veya padişah kumandası altındaki Osmanlı orduları *Sırbistan*, *Macaristan* ve *Orta Avrupa* seferlerinde izlemişlerdir. Sofya'dan aynı zamanda batıya Üsküp'e, Arnavutluk ve Bosna'ya giden yollar ayrılır. Bu merkezi yol kavşağı durumuyla Sofya, sonraları Rumeli *beylerbeylik* merkezi de olmuştur. Sofya'dan Kuzeybatı'da Niş'ten Morava vadisine inmek ve Sırbistan'a varmak için uzun bir boğazdan geçmek gerekiyordu. Geçilmesi tehlikeli olan bu boğaz, Osmanlı kuvvetlerini uzun zaman burada duraklatmıştı.²² Bu, yukarıda ifade edilen coğrafi avantaj ve dezavantajların en temel örneklerinden biridir.²³

Tekrar Osmanlı fetihlerine dönülecek olunursa, Osmanlı birlikleri Kosova Muharebesi'nden sonra askeri gücünün tamamına hâlâ sahip olan Kuzey Sırbistan'a ve Bosna'ya

²⁰ Emine Erdoğan Özünlü, "Akıncı Ocağına Dair Önemli Bir Kaynak: 625 Numaralı Akıncı Defteri Üzerine Bazı Düşünceler", *Bellekten*, LXXIX/285 (2015), 478.

²¹ İnbaşı-Kul, *Balkanlarda Bir Türk Şehri Üsküp*, 45.

²² Halil İnalıcık, "Türkler ve Balkanlar", *BAL-TAM Türklük Bilgisi* 3 (Eylül 2005), 13.

²³ I. Bayezid'in bölgenin fethi sonrasında Niş ve Üsküp arasında çok sayıda Müslüman Türk'ü yerleştiği bilgisi bölgeye dair başka bir önemli ayrıntı olacaktır, İnbaşı-Kul, *Balkanlarda Bir Türk Şehri Üsküp*, 27.

girme teşebbüsünden –bir süre de olsa- vazgeçtiler. Bunda Anadolu’da yaşanan çözülme şüphesiz etkili oldu. İnalçık bu durumu “*I. Bayezid döneminde verimli Teselya Ovası'nı ele geçiren Evrenuz'un gazileri Sperchios Vadisi ve ötesinde orta-Yunanistan massif dağ kitlesi önünde yarım yüzyıl durakladılar. Thermopyle ve Doris-Fokis koridoruna egemen olmadan zengin Thebe ovasına ve Atina'ya inmek olanaksızdır. Bu dönemde Evrenuzlu'lar, sonra Turahan Bey ve oğulları, Teselya ucundan Korent berzahine kadar uzanan bölgeye akınlarla yetiniyorlardı. Berzahta yapılan duvar, gazilerin Mora'ya girmelerini bir kertede engelliyordu.*”²⁴ şeklinde birkaç farklı noktaya bağlar.

Bu duraklama sırasında Macaristan ve Eflak'ın Tuna Bulgaristanı ile alakalı planları Macarların Vidin'e hâkim olması ile iyice gün yüzüne çıkar. Ayrıca Osmanlı tesirinin bu ilerleyişi engelleyecek bir gücü yoktu.²⁵ Sadece öncülerden bir kaç birlik bahsi geçen bölgeler ile Kosova'nın güneyine doğru dikkatsiz²⁶ bir şekilde girdi ve büyük muharebeden beş gün sonra mağlup oldu. Hırvatistan ve Dalmaçya bölgesinin hâkimi olan Bosna Kralı Tvrtko “*intikamcı savaşılarından sadece çok az düşmanın kaçabildiği*” ile övünüyordu. Zira 1390 yılında Hırvat ve Dalmaçya şehirlerine karşı saldırılarını yeniledi ve birçok zafer kazanacak kadar güçlendi.²⁷ Tüm bu gelişmelere rağmen Kosova'dan sonra başlayan ve güney Balkanlar'da genişleyen Türk fetihleri Makedonya, Sırbistan, Arnavutluk ve Bosna'ya kadar uzanmıştı.²⁸ Yıldırım Bayezid, 1390 yılının baharında Timurtaş Paşa'yı Lazar ilinin zaptına gönderdi, aynı zamanda Evrenos ve Paşa Yiğit Beyleri de bölgede fetih yapmakla görevlendirdi.²⁹

Bu durumda biraz yukarıda ifade edilen yerleşmiş fetih güzergâh ve stratejik öngörülerin I. Kosova sonrasında devam ettirilemediği gibi bir sonuca varmak ne denli doğru olur sorusu ile karşı karşıya kalınır. Burada fetih stratejisinin Anadolu dışında Rumeli'de de sağlanması gereken asabiyeyi gerçekleştirebilecek bir düzende ilerlerken akamete uğradığı bunun da Tvrtko'nun ilerleyişi sonucunu doğurduğu düşünülebilir.

Bu arada Lazar'ın ölümünden sonra Sırbistan'daki durum uzun süre düzeltilemedi. Kuzeyde bazı kaleleri zapt eden Macarlar dışında Duşan'ın Pindus Dağları'nda ve Tuna boylarındaki yerlerinden kalanlar için savaşmaya hazır iki taraf vardı. Biri eşi Militza ve oğulları Stephan ile Vulk ve kızı Mara ile evliliğinden Georg, Gregor, Lazar isminde üç oğlu olan Vuk Brankoviç.³⁰ Brankoviç muhtemelen yeni sultan ile bir anlaşma yaparak kendisine ait Kesriye ve Ohri şehirlerini geçici olarak korudu. Ama Türkler 1389 yılında Üsküp üzerine yürüdü ki burası Osmanlılar tarafından fethedildikten sonra kendi ulusal karakterini kaybeden tek şehirdi. Zira Türkler buraya fetihten sonra hızlı ve yoğun şekilde Saruhan Türkleri yerleştirdiler. Üsküp'ün fatihi Paşa Yiğit Bey, kendi aşiretine mensup olup Saruhan bölgesinden getirtilen Türkmenleri, Üsküp'e yerleştirerek burasını Balkanlar'da Osmanlı Devleti'nin en önemli uç merkezlerinden birisi haline getirdi.³¹ Üsküp ve İştip arasına iskân edilen yörüklere bu manada Ofcabolu Türkmenleri adı verildi.³² Nitekim bu yönüyle Üsküp,

²⁴ İnalçık, “Türkler ve Balkanlar”, 13.

²⁵ İnalçık, “Türkler ve Balkanlar”, 21.

²⁶ Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2005), 248.

²⁷ Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, 248.

²⁸ Feridun Emecen, “I. Kosova Savaşı'nın Balkan Tarihi Bakımından Önemi”, *I. Kosova Zaferi'nin 600. Yıldönümü Sempozyumu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992), 37.

²⁹ Derviş Ahmet Aşiki, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, nşr. Hüseyin Nihal Atsız, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1985), 66.

³⁰ Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, 248.

³¹ Halil İnalçık, “Ottoman Methods of Conquest”, *Studia Islamica* 2 (1952), 125–127.

³² İnbaşı-Kul, *Balkanlarda Bir Türk Şehri Üsküp*, 27.

fethedildiği 1392'den Sırbistan ve Bosna'nın Osmanlı hâkimiyetine geçmesine kadarki devrede, buradan Bosna'ya uzanan Türk bölgelerini idare eden uç beylerinin merkezi oldu. Üsküp'ün bu stratejik önemi, 1521'de Belgrad'ın fethine kadar devam etti bundan sonra ise Rumeli'de ikinci plana düştü.

Venedik Cumhuriyeti önce o güne kadar Arnavutluk'ta maharetle takip ettiği dikkatli politikayı sürdürdürebileceğine inanırken 1392 yılında Üsküp'teki beylerin tehdidi altındaki Draç'ı hatta yine Adriyatik Denizi kıyılarında Üsküp Beyi'ne ait Drivasto'yu işgal etme kararını vermek zorunda kaldı.³³ Anlaşılacağı üzere Üsküp'teki yoğun Türk varlığı ve buraya yerleştirilen askerler tarihi stratejinin hâkimiyet mücadelesindeki yerini ortaya koymakta. Belki de Draç ve Adriyatik kıyılarına gerçekleşecek aceleci bir seferdense Üsküp gibi kadim yollar üzerindeki bir şehrin fethi ve Türkleştirilmesi çok daha kalıcı ve uzun süreli bir yerleşimi mümkün kıldı. Burada *Drač*, *Drusse* ya da Roma kaynaklarındaki adı ile *Dyrrachium'un Via Egnatia'nın* Adriyatik kıyısında son bulan durağı olduğunu ve buradan İtalya'nın *Brindisi* şehrine geçilerek tüm Batı dünyasına açılabilindiğini ifade etmek de yerinde olacaktır.³⁴ Ayrıca Drivasto'da (Drivast) Adriyatik kıyısına yakın bir bölgede İşkodra'nın hemen kuzeyinde su kaynaklarının birleştiği noktada (Mes/Mesit Köprüsü'ne 6 km) kurulmuş bir yerleşim merkezi olarak ikinci bir stratejik nokta olarak dikkat çeker. Bu küçük yerleşimin 1241'de Tatarların doğu ilerleyişi sırasında yağmalandığı da kayıtlara geçmiştir.

Üsküp'ün fethi sonrasında Venedik hâkimiyetindeki toprakların baskı altına alınması bölgedeki gelişmeleri de etkiledi. Zira Lazar'ın torunu Georg Straşimir Osmanlı baskısı altında kalan Venedik korumasını almayı başaramayınca Yıldırım tarafından esir edildi. Eşi Yıldırım'a direnmek konusunda çevresini organize etmeye başladıysa da buradaki güçlerin hiçbiri Paşa Yiğit Bey'in sipahileri ile mücadele edecek güçte değildi. Straşimir yüksek dağ eteklerinde Boiana Nehri kenarındaki İşkodra'yı Osmanlılara verdiğinde Bayezid'in Üsküp'ü almasının ne denli önemli bir hareket olduğu da iyice ortaya çıktı.³⁵ 1394'te Paşa Yiğit Bey'in oğullarından bir tanesinin ki *Anonim Osmanlı Tarihi*'nde bu kişinin İshak Bey olduğu ifade edilir,³⁶ Bosna'ya bir sefer düzenlendiği kaydı da ayrıca Üsküp şehrinin kuzeybatı yönlü seferler için de önemli bir merkez olduğunu göstermektedir.³⁷ Sonraki dönemlerde bilhassa buğday ve Floransa kumaşlarının Dubrovnik üzerinden Doğu ve Batı'ya aktarılışı noktasında Venedik'i baskı altına alan Osmanlı idaresi için Foça ve Mostar'ın yanında Üsküp'ün de bir ticaret merkezi haline gelişi³⁸ buranın fethinin ticari anlamda da kritik bir hamle olduğunu ortaya koyar.

Çalışmanın başında ifade edilen dromokratik tavır Üsküp'ün kadim yollar açısından önemini şu şekilde izah etmeyi de zorunlu kılar. Zira hız dromokratik devlet yapılarının en mühim gereksinimidir. *Antik Via Egnatia'nın iki kilometre kuzeyinde bulunan Manastır'dan atlı kervanlarla Selanik'e gidişin Vodena, Otrovo Gölü ve Gornicevo köyleri üzerinden toplam 29 saat sürdüğü hesaplanmıştı; Karaferiye ve Florina üzerinden gidildiğinde ise 30-34 saat sürüyor, her iki güzergahla da 4-5 gün yol gitmek gerekiyordu. Ohri ile Draç arasındaki mesafe de yine 34 saatti; ancak Manastır'dan Resen üzerinden Ohri'ye gitmek 10,5-12,5 saat*

³³ Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, 249.

³⁴ Bakınız yukarıda Via Egnatia güzergâhını gösteren harita.

³⁵ Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, 251.

³⁶ Yıldırım Bayezid ol yıl içinde Kıratova ve madenlerin nevahisiyle feth itdi. Andan Firuz Beğ varup Vidin'i feth itdi. Andan gelüp Yıldırım Han Edrene'ye karar itdi, Firuz Beğ'e akın virdi. İflak vilayetine akın idüp beğayet toyum geldi. Ve hem Paşa Yiğid kim İshak Beğ'ün efendisi idi, ol Bosna'ya akın idüp Bosna vilayetin feth itdi, bkz. *Anonim Osmanlı Kroniği* (1299-1512), haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000), 35.

³⁷ Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, 252.

³⁸ İnalçık, "Ottoman Methods of Conquest", 141.

sürüyordu. Ohri ile İştruga arası 6 saatti. Dolayısıyla Dıraç'tan Selanik' gitmek toplam 75-80 saat sürmekte idi.

Via Egnatia'nın doğuya uzanan kolu üzerinden atlı kervanlarla alınan mesafeler, yolcuların hesabına göre Selanik - Orfani arasında 24 saatti; Orfani- Gümülcine arası 25, Gümülcine-Malkara 30 ve Malkara-Tekirdağ arası da 12 saat tutardı; sonra Silivri'den İstanbul'a bir 12 saat daha yol gidiliyordu. İstanbul'dan Selanik'e gitmekte olan yük beygirlerinden oluşmuş bir kervan, yolda 12 kez mola veriyordu desek, günde ortalama 10 saat yol alınmış olurdu. Selanik - Draç yolunda arazinin daha engebeli olduğunu ya da bu kesimin geleneksel anlamda bir yol olmanın yanında, anti yol işlevi de gördüğünü de hesaba katarak burada 5'şer saatlik aralarla 15 kez mola verildiğini var sayalım. Demek ki İstanbul - Draç arasında yolcu ya da ulak geçişi 15-20 günlük İstanbul - Ragusa yolundan farklı olarak 14 gün sürüyordu.³⁹ Orta zamanların bilhassa yeniçağın eşiğindeki bu dönemde aradaki bu 5 günlük fark şüphesiz ki ticari açıdan mühim bir avantajı ifade ediyordu.

Sonuç

Sun Tzu "Ben savaşırken herkes taktiklerimi görebilir; fakat hiç kimse asıl zaferin kaynağı olan stratejiyi göremez." der. Zira strateji o anın değil ardının yani sonrasının görüntüsüne vakıf olmaktır. Bir öngörünün, sonraki hamlenin sahibi olmaktır. Yıldırım Bayezid zor bir evrenin hükümdarıdır. Bilhassa Balkanlar'da Kosova gibi bir zafer sonrasında ciddi bir ilerleme sağlayabileceği gibi babasının vefatı ile büyük bir çöküşün de kucağına düşebilirdi. Ancak öncelikle babasının kumandanlarına duyduğu güven ve akabinde fevri olmayan tavrı ile stratejiye verdiği önem onu kuruluş devrinin bu evresinin en kudretli padişahı yaptı.

Kadim Roma yollarıyla büyük oranda uyumlu olarak ilerleyen fetihleri Üsküp örneğinde görüleceği üzere birçok avantajı da beraberinde getirdi. Özellikle buranın fethinin Arnavutluk bölgesi dolayısıyla da Venedik nüfus sahasına yaptığı baskı Osmanlı idaresinin Via Egnatia'nın bu en kritik noktasındaki hâkimiyetini kaçınılmaz kıldı.

Siyasi ve askeri avantajlarının yanında ticari manada sağladığı rahat ulaşım ve bölgede çok daha seri hareket etme yetisi ile Üsküp belki kadim yollarında merkezinde ve en önemli noktasında değildi ama Niş-Prizren-Prishtine-İşkodra-Drač güzergâhının kilit noktalarından biri oldu. Şüphesiz ki I. Bayezid'in Üsküp'ün fethi konusunda gösterdiği feraset bu manada Balkanlardaki Osmanlı yerleşiminin en önemli aşamalarından birini teşkil etti. Çünkü buraya kadar ki bilgi gösterir ki yolların her bir ana durağının ara yollar ile kurduğu bağlar da en az bu merkezler kadar mühimdir. Dolayısıyla Üsküp'ün fethinin sadece sonraki yıllarda sağlayacağı güç ile değil kendinden sonraki fetihlere stratejik tesirleri açısından değerlendirilmesi de anlamlı olacaktır.

Kaynakça/References

Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512). haz. Necdet Öztürk. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000.

Braudel, Fernand. *Uygarlıkların Grameri*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2001.

³⁹ Stoianovich, *Osmanlı Hâkimiyetinde Via Egnatia*, 235-236.

- Derviş Ahmet Aşıkı. *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*. nşr. Hüseyin Nihal Atsız. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1985.
- Emecen, Feridun. “Gelibolu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/1-6. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Emecen, Feridun. “I. Kosova Savaşı'nın Balkan Tarihi Bakımından Önemi”. *I. Kosova Zaferi'nin 600. Yıldönümü Sempozyumu*. 35-44. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992.
- Holzner, Mario. “The Effects of Highway Construction in the Balkans: Insights from the Via Militaris”, *The Wiiw Balkan Observatory*, Working Papers|112, June, 2014.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- İnalçık, Halil. “Ottoman Methods of Conquest”, *Studia Islamica* 2, (1952), 125–127.
- İnalçık, Halil. Türkler ve Balkanlar, *BAL-TAM Türklük Bilgisi* 3, (Eylül 2005), 13. Prizren.
- İnbaşı, Mehmet. – Kul, Eyüp. *Balkanlarda Bir Türk Şehri Üsküp Fetihinden XVIII. Yüzyıla Kadar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- İnbaşı, Mehmet. Üsküp, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42/377-381. (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).
- İnciciyan, P.L. – Andreasyan, H.D. “Osmanlı Rumelisi Tarih ve Coğrafyası” *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 2-3. (1973-74). İstanbul, 11-88.
- Jorga, Nicolae. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2005.
- Nazif Hoca, “Üsküp”. *MEB İslâm Ansiklopedisi*. 13/122-127. İstanbul: MEB Yayınları, 1986.
- Özünlü, Emine Erdoğan. “Akıncı Ocağına Dair Önemli Bir Kaynak: 625 Numaralı Akıncı Defteri Üzerine Bazı Düşünceler”, *Belleten*, LXXIX/285 (2015), İstanbul, 473-500.
- Özkılınç, Ahmet vd. (haz.) *Rumeli Eyaleti (1514-1550)*. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2013.
- Stoianovich, Traian, "Osmanlı Hâkimiyetinde Via Egnatia", Sol Kol: Osmanlı Egemenliğinde Via Egnatia (1380-1699). Ed. Elizabeth A. Zachariadou. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999. 225-240.

Araştırma Makaleleri / Articles

TERCÜME-İ SİHÂH-I CEVHERÎ'DEN (VANKULU LUGATI) TARAMA SÖZLÜĞÜ'NE KATKILAR

Ahmet İhsan Dündar*

Geliş Tarihi : 10 Mart 2020

Kabul Tarihi : 10 Nisan 2020

Öz:

Tarih boyunca komşuluklar, sosyal ve kültürel değişimler, fetihler, istilalar gibi çok değişik sebeplerle toplumlar birbirlerini etkilemişlerdir. Sözü edilen etkilerin tezahür ettiği en önemli alanlardan biri de dildir. Toplumların kullandıkları diller arasında da birbirinden etkilenmeler yaşanmış; birbirlerinden ödünç sözcükler, ekler, tamlamalar alıp vermişlerdir. Türkçe de uzun tarihi geçmişi boyunca bu etkileşimden nasibini almış olup Türklerin İslam'ı benimsemesinin ardından ilim dilinde Arapçanın, edebiyat dilinde ise Farsçanın Türkçe üzerindeki etkisi yoğun olarak görülmüştür.

XIX. yüzyıldan itibaren başlatılabileceğimiz Türkçenin söz varlığını tespit çabaları Cumhuriyet dönemine gelindiğinde bir sistem dâhilinde ve kurumsal olarak yürütülmüştür. Bu kapsamda bugün kullanılmayan ya da anlamı, şekli değişik olarak kullanılan Türkçe sözcükleri içeren bir sözlüğün hazırlanması amacıyla 1935 yılında çalışmalar başlatılmıştır. Bu çalışmalar kapsamında XIII. yüzyıldan XIX yüzyıla değin kaleme alınan eserler taranmıştır. Söz konusu çalışmaların ilk aşamasında hazırlanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü için 160; ikinci aşaması diyebileceğimiz ve bir önceki aşamanın verilerini de içeren Tarama Sözlüğü için 67 (toplam olarak 227) eser taranmıştır.

Tarama Sözlüğü'nün ilk sayfalarında kısaca tanıtımı yapılan bu eserler arasında yer almadığından dolayı taramaya konu edilmediği sonucuna varabileceğimiz Vankulu Lugati ve bu lüğatin içerdiği Türkçe söz varlığı örnekleri bu çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir. Vankulu Lugati, Arap Dili'nin en önemli sözlüklerinden olan ve İsmail b.Hammâd el-Cevherî tarafından kaleme alınan es-Sihâh adlı eserin XVI. yüzyılda Osmanlı Türkçesine yapılmış bir çevirisidir. Bunun yanı sıra Osmanlı döneminde İbrahim Müteferrika'nın kurduğu matbaanın basımını gerçekleştirdiği ilk eser olma özelliği de taşımaktadır. Kaleme alındığı dönemin Türkçe sözcüklerinin, sözcük eklerinin ve kullanımlarının bir bölümünü içeren bir sözlük olması bakımından Vankulu Lugati'nin, taramaya konu edilebilecek bir eser olduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Tarama Sözlüğü, Vankulu Lugati, Cevherî, Sözlükbilim.

CONTRIBUTIONS TO THE SCANNING GLOSSARY WITH EVIDENCES FROM TERCEME-I SİHAH-I CEVHER (VANKULU LUGATI)

Abstract:

Throughout history, societies have affected each other for various reasons such as neighborhoods, social and cultural changes, conquests and invasions. Language is one of the most important areas in which these effects are manifested. Among the languages used by societies, there were also influences; borrowed from each other words, additions, have taken and gave phrases.

* Nevşehir'de 2019 yılında yapılan Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulmuştur.

Dr. Öğretim Görevlisi. Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmet.dundar@kocaeli.edu.tr, Orcid ID:0000-0002-4178-2294.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Dündar, Ahmet İhsan. "Tercüme-İ Shâh-I Cevherî'den (Vankulu Lugati) Tarama Sözlüğü'ne Katkılar". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* / 5 (Nisan 2020): 158-166.

Turkish language also, throughout its long history, it has been influenced by this interaction and after the adoption of Islam by Turks, the influence of Arabic on scientific language and Persian on literature language has been seen intensively.

The efforts to determine the vocabulary of Turkish, which we could start from the 19th century, were carried out within a system and institutionally in the Republican era. In this context, studies were started in 1935 with the aim of preparing a dictionary containing Turkish words that are not used today or whose meaning is used differently. Within the scope of these studies, the works written from the 13th century to the 19th century were searched. 160 works for The Scanning Glossary with Evidences, which were prepared in the first phase of the said studies; 67 (a total of 227) works were searched for The Scanning Glossary with Evidences, which includes the data of the previous phase.

Vankulu Lugatı, which we concluded that was not included in the first pages of The Scanning Glossary with Evidences, was not included in the list, and examples of Turkish vocabulary contained in this vocabulary are the subject of this study. Vankulu Lugatı is a translation of one of the most important dictionaries of the Arabic Language, es-Sihâh, written by al-Farabi Jawhari, into Ottoman Turkish in the 16th century. In addition, it was the first work of the printing house which was established by İbrahim Müteferrika during the Ottoman period. It is possible to say that Vankulu Lugatı is a work that can be subject to screening in terms of being a dictionary containing some of the Turkish words, word suffixes, and usage of the period in which it was written.

Keywords: The Scanning Glossary, Lugat-i Vankulu, al-Jawhari, Lexicology.

Giriş

İnsanın en dar çevresinden en geniş çevresine varana değin iletişimin en temelinde dilin yattığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Bir dili oluşturan sözcükler, deyimler, atasözleri, üsluplar; kısacası tüm söz varlığı o dili kullanan halkın kültürü ve geçmişi bakımından nerelere, hangi zamanlara dayandığına da işaret etmektedir.

Dilin söz varlığının tespit edilmesi bir yandan o dili konuşan insanların değişik yönlerden geçmişlerindeki bağ ve etkileşimlerini ortaya koyarken, bir yandan da dil varlığının korunması ve gelecek nesillere aktarılmasını temin etmektedir.

Hintçe ve Arapça gibi dillere ait söz varlığını tespit çabalarının olduğunu ilgili kaynaklardan öğreniyoruz. Bu tür çabalarda dinle ilgili hedeflerin veya kaygıların önemli bir etken olduğu da aynı kaynaklarca ifade edilmektedir.

Arapça alanındaki ilk dil çalışmaları Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinin doğru okunması ve doğru anlaşılması maksadıyla yapılmış çalışmalardır. Bununla birlikte isim, fiil, harf, atasözü, deyim, şiir gibi Arapçanın söz varlığını oluşturan unsurların derlenmesine, Arap dilinin sözcük ve cümle yapısını ortaya koymaya yönelik çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmalar içinde sözlükler önemli bir yer işgal etmekte olup el-Cevherî'nin kaleme aldığı *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye* adlı sözlük, Arap dili alanında kaynak niteliği taşımaktadır.

Türkçeye göre Arapça alanındaki bu çalışmalar daha erken dönemde başlamıştır. Ayrıca bu çalışmaların kesintiye uğramaksızın devam ettiğini söylemek de mümkündür. Türkçe alanında ise söz varlığını tespit çabalarının daha düşük yoğunlukta ve kesintili olarak yürütüldüğünü söylemek mümkündür.

Türkçenin söz varlığını derleyen en eski eser olarak kaynaklar Kaşgarlı Mahmud'un *Dîvânü Lugatî't-Türk* adlı eserini zikretmektedirler. Bundan sonra benzer çalışmaların XIX. yüzyılda sayıca çoğaldığından söz edilebilir. Cumhuriyet dönemine geldiğinde bu çalışmalar kurumsal bir düzene kavuşmuştur.

Tarama Sözlüğü ve Vankulu Lugatı

1. Tarama Sözlüğü'nün Kısaca Tanıtımı:

Bir veya birden fazla dilin söz varlığı hakkında bilgiler sunmak amacıyla çeşitli ilke ve metotlara göre hazırlanmış çalışmalar olarak tanımlanması mümkün olan sözlükler köklü bir geçmişe sahiptir.¹

Sözlükbiliminin ilke ve yöntemlerinin ortaya çıktığı ilk modern sözlük çalışmaları, Batı dünyasında XIX. yüzyılda başlamıştır.² Bizde ise modern dönemde bu anlamdaki ilk çalışma, Şemsettin Sami'nin günümüzdeki Türkçe sözlüklerin temeli denilebilecek “*Kâmûs-ı Türkî*” adlı eseridir.³ Türkiye’de sözlük çalışmaları cumhuriyetin ilan edilmesinden sonra dil reformu çalışmalarıyla birlikte oldukça artmıştır. Bu kapsamda yapılan çalışmalardan biri de o dönemdeki adı Türk Dili Tetkik Cemiyeti olan Türk Dil Kurumu’nun gerçekleştirdiği ve Türkiye Türkçesinin söz varlığını ele alan “Tarama Sözlüğü” çalışmalarıdır.

Söz konusu çalışma günümüzde kısaca “Tarama Sözlüğü” olarak bilinmektedir. Asıl adı şöyledir: “XIII. Asırdan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü”.

Tarama Sözlüğü son şekline kavuşmadan önce iki aşamadan geçmiştir:

1) Bu aşamada XIII. Asırdan Günümüze Kadar Kitaplardan Toplanmış Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü adıyla yayınlanmıştır. Ömer Asım Aksoy ve Dehri Dilçin önderliğinde 1943-1957 yılları arasında dört cilt olarak basılmıştır. Her cilt kendi içinde A’dan Z’ye sıralı bir düzende, yaklaşık 30-50 eserden taranan fişlerin düzenlenmesiyle hazırlanmıştır. Toplamda XIII.-XIX. yüzyıllar arasında yazılmış 160 eserin taranmasıyla oluşturulmuştur.⁴ Bu sözlük, planlanan Büyük Türk Kamusu’nun hazırlık çalışmaları çerçevesinde toplanan fişler, bir yandan dille uğraşanlara yardımcı bulunmak bir yandan da Türkçe sözcüklere ilgi çekmek düşüncesinden yola çıkılarak küme küme yayımlanmıştır.⁵

2) İkinci aşamada Kurum, kullanım zorluklarını gidermek ve eksiklikleri tamamlamak için sözlükle ilgili yeni bir çalışma başlatmıştır. Bu çalışma kapsamında, önceki dört cilt gözden geçirilerek birleştirilmiş, maddebaşları her cildin kendi içinde değil eserin bütününde A’dan Z’ye sıralanmıştır. Bunun yanında daha önce taranmış olan 160 esere ek olarak 67 eser daha taranmıştır. Bu suretle sözlüğe yeni maddebaşlar, anlamlar veya tanıklar ilave edilmiştir. Sözlük, 1963-1972 yıllarında toplam altı cilt olarak yayımlanmıştır.⁶

Bu aşamalara şu iki aşama da ilave edilebilir:

¹ Nuray Yıldız, “Eskiçağın Başvuru Eserleri ve Eskiçağ Sözlükçülüğü ve Sözlükleri”, *Kebikeç*, 6 (1998): 189-210.

² Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: TDK Yayınları, 2009), 73.

³ Paşa Yavuzarslan, “Türk Sözlükçülük Geleneği Açısından Osmanlı Dönemi Sözlükleri ve Şemseddin Sâmî’nin Kâmûs-ı Türkî’si”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 44/2 (19 Ocak 2017), 200.

⁴ Belgin Tezcan Aksu, “Türk Dil Kurumunun Sözlük Çalışmaları 1932-2002”, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* 2002/2/607 (2002), 144.

⁵ Hikmet İlaydın, “Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü, (Kitaplar - Tenkit)”, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* 3/28 (Ocak 1954), 227.

⁶ Didem Akyıldız Ay, “Tarama Sözlüğü: Sözlükbilimi İlkeleri Çerçevesinde Betimsel ve Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi* LVI/56 (2017), 3; Türk Dil Kurumu (TDK), *Tarama Sözlüğü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1995), 1/5-6.

3) İlk baskıda ayrı birer maddebaşı olarak alınmış olan ekler ayıklanarak oluşturulan yedinci cilt ile aranan sözcüğün eser içinde kolay bulunmasını sağlamak üzere oluşturulan sekizinci cilt 1974-1977 yıllarında yayımlanmıştır.⁷

4) Maddebaşı olan tüm sözlerin çeviriyazıyla verilmesi, aynı sözcükle başlayan ifadelerin tek maddebaşı altında toplanması, tanıkların alınmaması gibi bir dizi çalışmanın sonucunda Cem Dilçin tarafından Yeni Tarama Sözlüğü adıyla 1983 yılında XI+483 sayfa olarak yayımlanmıştır.⁸

Tarama Sözlüğü'nün birinci cildine başlarken Türkçe söz varlığına ilişkin tanıklara kaynaklık eden ve taraması yapılan 227 adet kaynak eserin kısaca tanıtları yapılmıştır. Türkçeye tercüme edilmiş eserlerin, sözlüklerin, divanların ve birçok farklı türden eserin yer aldığı bu kaynaklar arasında Vankulu Lugatı'nın yer almadığı görülmektedir.

2. Vankulu Lugatı'nın Kısaca Tanıtımı:

Vankulu Lugatı, Osmanlı Türkçesine Arapçadan tercüme edilmiş bir sözlüktür. Bu tercüme eserin kaynak metnini, Fârâblı Cevherî adındaki ünlü dilbilgini Arapça olarak kaleme aldığı *Tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye* adlı eser oluşturmaktadır. Bu kaynak metin kısaca es-Sihâh olarak da bilinmektedir.

Cevherî bu eserini kaleme alırken Kur'an ayetlerinden, Hz. Peygamber'in hadislerinden, Arap şiirinden ve atasözlerinden tanıklara yer vermiştir. Ayrıca madde başlarını oluşturan sözcüklerin diziliminde izlediği yöntemle yeni bir ekolün de öncülüğünü yapmıştır. Söz konusu yöntem, sözcüklerin son harfleri esas alınarak sıralamaya tabi tutulduğu için 'kafiye yöntemi' olarak adlandırılmaktadır.

es-Sihâh'ın mütercimi Vankulu Mehmed Efendi bu yöntemi muhafaza ederek eseri Osmanlı Türkçesine tercüme etmiştir.

Osmanlı ilim çevrelerinde oldukça rağbet gördüğü bilinen Vankulu Lugatı, İbrahim Müteferrika'nın kurduğu matbaanın bastığı ilk eser olma özelliğine sahiptir. Osmanlı döneminde eserin farklı yıllarda üç ayrı baskısı yapılmıştır. Son olarak Türkiye Yazma Eserler Kurumu tarafından iki cilt halinde çeviriyazı tekniğiyle yayınlanmıştır.

Eserin mütercimi Vankulu Mehmed Efendi XVI. yüzyıl Osmanlı ilim adamlarındandır. Müderrislik, müftülük ve kadılık görevlerinde bulunmuş ve Medine kadısı iken 1592 yılında vefat etmiştir. Bu tercüme eserinde o dönemin dil yapısını, sözcükler, ekler, edatlar vb. Türkçe söz varlığının örneklerini görmek mümkündür.

Vankulu Lugatı'ndan Tarama Sözlüğü'ne Katkılar

Öncelikle şunu ifade etmek yerinde olacaktır: Vankulu Lugatı'nın tamamında yer alan dil malzemesinin incelenip Tarama Sözlüğü'ne katkı mahiyetinde ele alınması bu çalışmamızın sınırlarının çok ötesindedir. Bu çalışmada Tarama Sözlüğü çalışmaları kapsamında incelenmediği tespit edilen Vankulu Lugatı'nın böyle bir söz varlığı tarama çabasına katkı sunup sunamayacağını; sunacaksa bunların neler olduğunu birkaç örnekle tespit etmeye çalıştık.

Vankulu Lugatı'nda Arapça sözcüklerin açıklamaları sırasında yer verilen ve o dönemin Türkçesinde kullanıldığı düşünülen örnek sözcüklerin okunuşlarında eserin Türkiye Yazma

⁷ Cem Dilçin, *Yeni Tarama Sözlüğü* (Ankara: TDK Yayınları, 1983), 7.

⁸ Dilçin, *Yeni Tarama Sözlüğü*, 7-8.

Eserler Kurumu Başkanlığınca çeviriyazı tekniğiyle iki cilt halinde basılan nüshasından istifade edilmiştir. Gerekli görülen durumlarda Vankulu Lugatı'nın 1729, 1756 ve 1802 yıllarında yapılmış olan üç farklı baskısına da müracaat edilmiştir. Burada yer verilen örnek sözcüklerin TDK Tarama Sözlüğü'nde yer alıp almadığı tespit edilerek mevcut olmaması durumunda daha başka kaynaklardan yararlanma yoluna gidilmiştir. Ayrıca sözcüğün okunuşu ve anlamıyla ilgili açıklığa kavuşturulması gerekli görülen noktalara değinilmiştir.

1. Güneç [كونج]:

Vankulu Mehmed Efendi'nin bu sözcüğü, Arapçadaki [غلباء] sözcüğünü açıklarken “Serkeş ve mütemerrid olan nesne” anlamını verdiği ve sıfat olarak kullandığı Arapçada aynı kökten olan sözcüğün geçtiği “İri ve sık ağaçlı bahçeler” anlamındaki ﴿ وَحَدَائِقَ غُلْبَاءً ﴾ (Abese, 80/30) ayetine yer vermesinin ardından şu açıklamayı yapar:

“Ya'nî **güneç** (?) bâğçe ki eşcârı birbirine ulaşmış ola.”⁹

Vankulu Mehmed Efendi'nin bu açıklamasından *güneç* sözcüğünü “ağaçları birbirine ulaşmış olan” yani ağaçları sık olan anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Ancak çeşitli kaynaklardan yapmış olduğumuz araştırma neticesinde sözcüğün bu okunuşla böyle bir anlama geldiğini tespit edebilmiş değiliz. Kaldı ki eserin 2014 yılında yapılmış olan baskısında sözcüğün hemen yanına konulan (?) işareti, sözcüğün okunuşuyla ilgili bir tereddüdü yansıtmaktadır.

TDK Derleme Sözlüğü'nde bu okunuşla ve buradakine yakın daha başka okunuşla yer verilen “güneçe [güne, güneç, ...]” sözcüğü / sözcükleri bulunmaktadır¹⁰. Derleme Sözlüğü'nde yapılan açıklamaya göre “Çok güneş alan yer.” anlamında kullanılan bir sözcüktür.

2. Cânver [جانور]:

Arapçada orman anlamındaki [غابة] sözcüğünü açıklarken Vankulu *cânver* sözcüğünü kullanmaktadır. Bu açıklamasını şu ifadelerle vermiştir:

“Bük ki onda **cânver**ler yatar, sazlıklar gibi.”¹¹

TDK Tarama Sözlüğü ile Derleme Sözlüğü'nde tespit edemediğimiz *cânver* sözcüğü “ruh” anlamındaki *cân* sözcüğü ile “getiren, taşıyan” anlamına gelen *âver* sözcüğünden oluşmuş veya “canlı” anlamındaki *cân-âver* veya *cân-vâr* telaffuzuyla Farsça kökenli bileşik bir isim olduğu belirtilmektedir.¹²

Günümüzde vahşilik, yırtıcılık anlamları çerçevesinde kullanılan canavar (*cânver*) sözcüğünün Vankulu Mehmed Efendi tarafından yırtıcı vasfı taşıyan veya taşımasının her türlü “canlı, hayvan” anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Aşağıdaki iki örnek bu hususu destekleyici mahiyettedir:

“[الأزئب] (*erneb*) Tavşan dedikleri **cânver**.”¹³

“[التيمساح] (*timsâh*) Bir **cânver**in adıdır ki deryâda olur, ma'rûftur.”¹⁴

⁹ Vankulu Mehmed Efendi, *Terceme-i sıhah-ı Cevherî* (İstanbul: Darü't-Tibaati'l-Mamure İbrahim Müteferrika Matbaası), 1729), 1/102; Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, ed. Mustafa Koç, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014), 1/209.

¹⁰ Türk Dil Kurumu (TDK), *Derleme Sözlüğü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1993), c. 6/2227.

¹¹ Mehmet, *Terceme-i sıhah-ı Cevherî*, 1/103; Mehmet, *Vankulu Lüğati*, 1/210.

¹² Bkz. Kubbealtı Lugatı, “Canavar” (Erişim 22 Ocak 2019).

¹³ Mehmet, *Terceme-i sıhah-ı Cevherî*, 1/67.

¹⁴ Mehmet, *Terceme-i sıhah-ı Cevherî*, 1/232.

3. Bük [بوك]:

Vankulu Mehmed Efendi bu sözcüğü bir önceki örnekte yer verdiğimiz [غابة] sözcüğünü açıklarken “*Bük ki onda cânverler yatar, sazlıklar gibi.*” ifadeleriyle kullanmaktadır.¹⁵

TDK Tarama Sözlüğü’nde *bük* sözcüğü için “Sık çalılık, fundalık.” Anlamı verilmiştir.¹⁶

4. Sazlık [سازلوق]:

Aynı sözcüğün açıklamasında Vankulu Mehmed Efendi’nin kullandığı *sazlık* sözcüğü Tarama Sözlüğü’nde bu söylenişle yer almayıp “*sazak*” olarak geçmektedir.¹⁷ Derleme Sözlüğü’nde ise “sazak, sazaklık, sazlık” olarak geçmekte ve “(1) Bataklık, sazlık. (2) Pınarların, derelerin ayağındaki otluk yerler. (3) Küçük pınar, kaynak.” anlamlarıyla açıklanmıştır.¹⁸

5. Bekre [بكره]:

Günümüz Türkçesinde “su kuyusunda kullanılan makara” anlamına gelen bu sözcüğü Vankulu Mehmed Efendi [القَب] sözcüğünü açıklarken şu şekilde kullanmaktadır:

“*Şol ağaçtır ki bekrenin ortasındadır, üzerine ağaçtan dişler konmuştur.*”¹⁹

Arapça kökenli olan bu kelime TDK Tarama Sözlüğü’nde yer almamaktadır. Derleme Sözlüğü’nde ise “*bekere*” ve “*bakara*” şeklinde bulunmakta ve “(1) Kuyu makarası. (2) İplik eğiren çırık iğlerine geçirilmiş olup, iğnin süratle döndürülmesini temin eden, boynuzdan yapılmış dişli makara.” şeklinde açıklanmaktadır.

Kâmûsü’l-muhît mütercimi Âsım Efendi de bu sözcüğün dilimizde değiştirilerek kullanılmakta olduğuna şu ifadeleriyle işaret etmektedir: “Türkîde tahrîfle **makara** ta’bîr olunan kuyu çarhına denir ki değirmi haşbe olup ortasında tekerleği olmakla ona ip geçirip su çekerler.”²⁰

6. Yatlı [ياتلو / ياتلو]:

Vankulu Mehmed Efendi bu sözcüğü [المقارب] sözcüğünü açıklarken kullanmaktadır. Vankulu Lügati’nin Osmanlı döneminde yapılan üç farklı baskısının ilk ikisinde kelime *yâtlû* [ياتلو] şeklinde yazılmış iken 1802 yılında yapılan üçüncü baskısında *yâdlû* [يادلو] olarak yazılmıştır.²¹ Çeviri yazı tekniğiyle 2014 yılında yapılan baskısında ise söz konusu maddeyle ilgili açıklamaya “*İyi ile yatlının beyninde mütevassitü’l-hâl olan.*” ifadeleriyle yer verilmiştir. Bu açıklamada ilgili kelimenin *yatlı* telaffuzuyla verildiği görülmektedir.

Buna göre sözcüğün *yâtlû*, *yâdlû* ve *yatlı* şeklinde üç farklı telaffuzu ve yazılışı görülmektedir. TDK Tarama Sözlüğü’nde sözcüğün *yatlı* / *yatlu* olarak iki okunuşuna da yer verilerek “Kötü, şem, fena” anlamına geldiğine işaret edilmiştir. Ayrıca yer verilen tanıkların birçoğunda ikinci harf olan [a] harfi uzatılmadan ve sonrasında [t] harfiyle *yatlı* şeklinde

¹⁵ Mehmet, *Terceme-i sıhah-ı Cevheri*, 1/103; Mehmet, *Vankulu Lügati*, 1/210.

¹⁶ Türk Dil Kurumu, *Tarama Sözlüğü*, 1/738.

¹⁷ Mehmet, *Terceme-i sıhah-ı Cevheri*, 1/103; Mehmet, *Vankulu Lügati*, 1/210; Türk Dil Kurumu, *Tarama Sözlüğü*, 5/3360.

¹⁸ Türk Dil Kurumu, *Derleme Sözlüğü*, 10/3562.

¹⁹ Mehmet, *Terceme-i sıhah-ı Cevheri*, 1/104; Mehmed, *Vankulu Lügati*, 1/212.

²⁰ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsü’l-muhît Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 2/1771.

²¹ Mehmed, *Terceme-i sıhah-ı Cevheri*, 1/105; Mehmed, *Tercüme-i Sıhah-ı Cevheri*, (İstanbul: Mühendishane Matbaası, 1802), 1/102; Mehmed, *Vankulu Lügati*, 1/212.

görülmektedir. Birkaç tanıkta [â] sesiyle ve / veya [d] harfiyle *yâtlû / yâdlû* olarak görülmektedir.²²

7. *Bunculayın* [بونجولين]:

Yukarıdaki maddede yer verdiğimiz [المقارب] sözcüğüyle ilgili yaptığı açıklamada Vankulu Mehmed Efendi'nin kullandığı bir diğer sözcük de *bunculayın* sözcüğüdür. “*Geri bunculayın ucuz olan nesneye de [mukârib] derler.*” şeklinde açıklamada yer verdiği bu sözcük, TDK Tarama Sözlüğü’nde “Bunun gibi, böyle.” açıklamasıyla birlikte iki farklı şekilde yer almaktadır: “buncılayın, muncılayın”.²³ Burada yer verdiğimiz *bunculayın* şeklindeki telaffuz, Vankulu Lugatı’nın çeviri yazı tekniğiyle yapılmış baskısından alınmadır.²⁴

8. *Baş bilmek* [باش بلمك]:

Vankulu Lugatı’nda [اقتضاب] sözcüğünün açıklamasını yapan mütercim bu sözcüğün “*Baş bilmeyen nâkaya* (dişi deveye) *binmek*” anlamında olduğunu ifade ettikten sonra yer verdiği Arapça tanık cümlede geçen [رياض] sözcüğünün “*davar baş bilmektir*” anlamında olduğunu dile getirmiştir.²⁵

Baş bilmek ifadesi TDK Tarama Sözlüğü’nde olumsuzluk eki ile birlikte *baş bilmemek* şeklinde yer almakta olup “Hizmette kullanılan hayvan talimsiz olmak.” anlamıyla açıklanmıştır. Tarama Sözlüğü’nün bu ifade için yer verdiği tanık ise sadece bir adet olup *Kâmûsü’l-muhît Terümesi*’nden alınmadır.²⁶

9. *Tüskürmek* [توسكركمك]:

Bu sözcüğü Vankulu Mehmed Efendi, [قَلْب] sözcüğünün anlamını açıklarken kullanmaktadır. Kalp, akıl, döndürmek gibi anlamlara geldiğini ifade etmesinin ardından “*Tüskürmeğe dahi derler*” diyerek sözcüğün bir diğer anlamını zikretmiştir.²⁷

Tüskürmek kelimesinin anlamı TDK Tarama Sözlüğü’nde “(1)Geri çevirmek, püskürtmek, ric'ate mecbur etmek.(2) Tıksırmak.” olarak açıklanmaktadır (a.mlf., 1995, 5/3876). Derleme Sözlüğü’nde de Çanakkale – Lâpseki yöresinde kullanılan bir sözcük olduğuna işaret edilip “atmak” manasında olduğu belirtilmiştir.²⁸

10. *Cidâ* [جدا]:

“Mızrağın çıkıntıları” anlamına gelen [كُغُوب الرَّمح] ifadesini açıklayan Vankulu Mehmed Efendi şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Şol boğumlardır ki kamıştan olan cidâda olur.*”²⁹

Vankulu’nun bu açıklaması lugatının 2014 yılındaki baskısında “*Şol boğumlardır ki kamıştan olan cidavda olur.*” şeklinde yer almaktadır ki muhtemelen okuma ya da baskı hatasından mütevellit ilgili sözcük *cidâ* yerine *cidav* olarak verilmiştir. Zira Vankulu Lugatı’nın Osmanlı dönemindeki ilk üç baskısında da bu kelime *cidâ / cidâ* olarak geçmektedir.

Bunun yanı sıra her iki sözcüğün Tarama Sözlüğü’nde yer alan anlamları şu şekildedir:

²² Türk Dil Kurumu, *Tarama Sözlüğü*, 4/4390-4395.

²³ Türk Dil Kurumu, *Tarama Sözlüğü*, 1/698.

²⁴ Mehmed, *Terceme-i sıhah-ı Cevherî*, 1/105; Mehmed, *Vankulu Lügati*, 1/212.

²⁵ Mehmed, *Terceme-i sıhah-ı Cevherî*, 1/108; Mehmed, *Vankulu Lügati*, 1/218.

²⁶ Türk Dil Kurumu, *Tarama Sözlüğü*, 1/423.

²⁷ Mehmed, *Terceme-i sıhah-ı Cevherî*, 1/109; Mehmed, *Vankulu Lügati*, 1/220.

²⁸ Türk Dil Kurumu, *Derleme Sözlüğü*, 10/4015.

²⁹ Mehmed, *Terceme-i sıhah-ı Cevherî*, 1/115; Mehmed, *Vankulu Lügati*, 1/230.

"Cıdav: Hayvanın omuz başında semer veya eğer vurmasından hâsıl olan yara."³⁰

"Cıda: Süngü, kargı, mızrak, harbe."³¹

Açıklanan Arapça ifade ile söz konusu iki sözcüğün anlamları dikkate alındığında hayvanda eğer vurulmasından oluşan yara anlamına gelen *cıdav* yerine süngü, kargı, mızrak anlamlarında olan *cıda* veya *cida* şeklinde telaffuz edilmesi gerektiği kanaati ağır basmaktadır.

Sonuç

Burada yer verilen çok sınırlı sayıdaki örneklerden de görüleceği üzere XVI. yüzyıla ait önemli eserlerden olan Vankulu Lügati, Türkçe söz varlığına katkı sağlamak açısından taranmaya değer bir eserdir.

TDK Tarama Sözlüğü'nde yer almayan kimi sözcükleri içerdiğini söylemek mümkündür. Ayrıca Tarama Sözlüğü'ndeki tanıklara zenginlik kazandırması, Türkçenin tarihi söz varlığını tespit çalışmasına katkı sağlayacağı da aşikârdır.

Öte yandan çeviriyazı vb. tekniklerle yayınlanmak suretiyle kültür mirasımıza sahip çıkılması, ihya edilerek günümüz kültür dünyasına sunulması takdire şayan çalışmalardır. Bu tür çalışmaların, sözlükçülük ve sözlükbilim alanındaki araştırmacılar için çeşitli yönlerden incelenmeye değer materyaller sunduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça/References

- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*. 3 Cilt. Ankara: TDK Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Aksu, Belgin Tezcan. "Türk Dil Kurumunun Sözlük Çalışmaları 1932-2002". *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* 2002/II/607 (2002): 140-174.
- Ay, Didem Akyıldız. "Tarama Sözlüğü: Sözlükbilimi İlkeleri Çerçevesinde Betimsel ve Eleştirel Bir Değerlendirme". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* LVI/56 (2017), 1-22.
- Dilçin, Cem. *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, 1983.
- İlaydın, Hikmet. "Tanıklariyle Tarama Sözlüğü, (Kitaplar - Tenkit)". *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* III/28 (Ocak 1954), 227-231.
- Kubbealtı Lügati*. Erişim 22 Ocak 2019. <http://lugatim.com>
- Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-muhît Tercümesi*. IV Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1. Basım, 2013.
- Türk Dil Kurumu (TDK). *Derleme Sözlüğü*. XII Cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1993.
- Türk Dil Kurumu (TDK). *Tarama Sözlüğü*. VIII Cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 3. Basım, 1995.
- Vankulu Mehmed Efendi. *Terceme-i sıhah-ı Cevherî*., II Cilt. İstanbul: Darü't-Tıbaatî'l-Mamure (İbrahim Müteferrika Matbaası), 1. Basım, 1729.

³⁰ Türk Dil Kurumu, *Tarama Sözlüğü*, 2/765.

³¹ Türk Dil Kurumu, *Tarama Sözlüğü*, 2/763.

Vankulu Mehmed Efendi. *Tercüme-i Sıhah-ı Cevherî*, II Cilt. İstanbul: Mühendishane Matbaası, 3. Basım, 1802.

Vankulu Mehmed Efendi. *Vankulu Lügati*. Ed. Mustafa Koç. II Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1. Basım, 2014.

Yavuzarslan, Paşa. “Türk Sözlükçülük Geleneği Açısından Osmanlı Dönemi Sözlükleri ve Şemseddin Sâmi'nin Kâmûs-ı Türkî'si”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 44/2 (19 Ocak 2017).
[http://dtcfdergisi.ankara.edu.tr/index.php/dtcf/article/v](http://dtcfdergisi.ankara.edu.tr/index.php/dtcf/article/view/823)

iew/823.

Yıldız, Nuray. “Eskiçağın Başvuru Eserleri ve Eskiçağ Sözlükçülüğü ve Sözlükleri”. *Kebikeç*. 6 (1998), 189-210.

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

HADİS VE SİYASET

Yazar: Abdullah Taha İmamoğlu (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015), 496 s.

Seyfetullah Gündüz*

Geliş Tarihi : 13 Mart 2020

Kabul Tarihi : 08 Nisan 2020

Bu yazıda Abdullah Taha İmamoğlu'nun *Hadis ve Siyaset* adlı eseri değerlendirilecektir. Kitap, İmamoğlu'nun "Hadis Edebiyatında Kitabu'l-İmâre'ler ve Sahih-i Müslim Örneği" adlı doktora tezinin gözden geçirilerek kısaltılması suretiyle yeniden hazırlanmış halidir. Eser, giriş, dört bölüm, sonuç, kaynakça ve indeksten oluşmaktadır. Hadis külliyatındaki "İmare/Yönetim" bahislerinin tespiti ve siyasi olayların hadislerle sirayet edip etmediğinin bazı örnekler üzerinden incelenmesi bu eserin ana konusunu teşkil etmektedir.

Eserin giriş bölümünde imâreyle ilgili kavramsal çerçeve çizilmiştir. Bu bağlamda hadis kaynaklarında imâre kavramı ve bu kavramın tamamlayıcı bir unsuru olarak düşünülen ve hadislerde yöneticiler için kullanılan emir, halife, âmil, imam, râî, arîf, vali, hâkim, kadı, sultan, melik ve vezir kavramlarının sözlük ve ıstılahi anlamları verilmiştir.

Eserin birinci bölümünde ise Hadis Edebiyatında Kitabu'l-İmare'ler ele alınmıştır. Hadis eserlerinde imâreyle bağlantılı bölümler ve kitaplar incelenmiş; kitap adları, bab başlıkları ve hadis sayısı tespit edilmiş ve ilgili yerlerde tablolarla desteklenmiştir. İmamoğlu'na göre "Kitabu'l-İmare" bahsini *Kütüb-i Sitte* müellifleri içerisinde ilk kez ele alan müellif Müslim b. el-Haccac (ö. 261/874)'tır. Onun *el-Camiu's-Sahih*'i "kitab" adını taşıyan elli dört bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerden birisi de kitapta *Concordance* sistemine göre otuz üçüncü sırada yer alan ve yüz seksen beş rivayetten müteşekkil "Kitabu'l-İmare"dir. (s. 54) Bu münasebetle İmamoğlu, eserinin merkezine Müslim'in *el-Camii*'indeki Kitabu'l-İmare'yi almış ve diğer hadis eserlerindeki imâreyle bağlantılı rivayetleri de zikretmiştir. Ayrıca İmamoğlu, "Kitabu'l-İmare" adıyla müstakil olarak kaleme alınan yalnızca iki eserin var olduğunu ve bunların da Müslim'den sonra te'lif edildiğini tespit etmiştir. Bu iki eserin müellifleri; Ahmed b. Süleyman ez-Zübeyrî (ö.317/929) ve Taberanî (ö.360/971) dir. (s. 57)

İmamoğlu, Müslim'den önce eserlerini oluşturan musanniflerden Ma'mer b. Raşid (ö. 153/770), Aburrezzak b. Hemmâm (ö. 211/827) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) eserlerinde imâre muhtevalı bahis ve bölümlere yer verdiklerini tespit etmiş (s. 58) ve bir tablo (s. 60) ile Ma'mer b. Raşid ve İbn Ebî Şeybe'nin eserlerinde hangi bab adıyla ve kaç hadis rivayet edildiğini göstermiştir. Ayrıca Abdurrezzak ve İbn Ebî Şeybe'nin eserlerinde kitap adı ile hadis ve bab sayısını gösteren bir de tablo oluşturmuştur. (s. 63)

Kütüb-i Sitte müellifleri arasında eserlerinde "Kitabu'l İmare" adıyla ilk bölüm oluşturan Müslim'dir. Müslim, *el-Camii*'indeki "Kitabu'l-İmare" bölümünde 56 babta 185 hadis rivayet etmiştir. Ebu Davûd (ö.275/888) ise eserinde üç ayrı başlığı birleştirerek

*Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, seyfullahgunduz@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0001-8529-1254.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Gündüz, Seyfetullah. "Hadis Ve Siyaset". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 5 (Nisan 2020): 167-170

“Kitabu’l-Harac ve’l-İmare ve’l-Fey” isimli bir bölüm başlığı altında 41 babta 160 hadis rivayet etmiştir. Bu bölümdeki 41 babın 13’ü imâre hadislerine ayrılarak imâre ile ilgili toplamda 23 rivayete yer verilmiştir. Ayrıca bu verileri gösteren bir tablo da oluşturulmuştur. (s.67)

İmamoğlu ilk dönemden günümüze kadar Hadis edebiyatında yazılmış olan Kitabu’l-İmare muhtevalı risaleleri ve müelliflerini de tespit etmiştir. (s. 68) Ayrıca hadis eserlerinde imâreyle ilgili rivayetlerin geçtiği bölüm başlıklarını tek tek tespit etmiştir. Örneğin; Buhari’nin (ö. 256/869) *el-Camii*’inde “el-Cihad ve’s-Siyer”, Tirmizi’nin (ö. 279/892) *es-Sahih*’inde “el-Ahkâm”, İmam Malik’in (ö. 179/795) *el-Muvatta*’ında “el-Cihad” ve “el-Bîat” başlıkları bunlardan bazılarıdır. Ayrıca bu bölümler “Ahkâm Bölümleri” (s.73), “Cihad Bölümleri” (s.78), “Siyer Bölümleri” (s.84), “İmame Bölümü” (s.86), “Biat Bölümleri” (s.88), “Tahrimü’l-dem Bölümü” (s.92), “Kaza Bölümleri” (s.92), “Sulh Bölümü” (s.97), “Fiten Bölümleri” (s.98) şeklinde ayrı ayrı başlıklar altında incelenerek te’lif edilen hadis eserlerindeki bab ve hadis sayıları da tespit edilmiştir.

Eserin ikinci bölümünde ise İmamoğlu, Ma’mer b. Raşid’in *Kitabu’l-Camii*, (s. 106) İbn Ebî Şeybe’nin *el-Musannef*’i (s. 119), Müslim’in *el-Camii’s-Sahih*’i (s. 151) ve Ebu Davûd’un *es-Sünen*’indeki (s. 197) imâre muhtevalı bölümleri incelemiş, rivayetlerin isimleri ve kaç adet hadis rivayet ettiklerini ve ayrıca bu rivayetlerin merfu olanları ile olmayanlarını ayrı ayrı tespit etmiştir. Bu bölümlerdeki bab başlıklarını da ayrı ayrı vererek bu bab başlıkları altındaki rivayetlerin içeriği hakkında da bilgi vermiştir.

Eserin üçüncü bölümünde ise İmamoğlu, Müslim b. el-Haccac’ın hayatını ve ilmi şahsiyetini kronolojik verileri dikkate alarak anlatmış ve Müslim’in hayatı ve siyasi kronolojiyi gösteren bir de tablo oluşturmuştur. (s.227) Daha sonra İmamoğlu, Müslim’in *el-Camii’s-Sahih* ve hadis edebiyatı açısından önemini kısaca anlatmış,(s.228) Müslim’in kendisinden nakilde bulunduğu hocaları ve rivayet sayılarını gösteren bir de tablo oluşturmuştur.(s.232) İmamoğlu ayrıca, Müslim’in *el-Camii’s-Sahih*’indeki tahric metodunu ele alarak *el-Camii’s-Sahih*’i önceki kaynaklardan Ma’mer b. Raşid (ö.153/770), Abrürrezzak (ö.211/826-7) ve İbn Ebu Şeybe’nin (ö.235/849) eserleriyle mukayese etmiştir. İmamoğlu bu mukayese işlemini de zikredilen her eser için ayrı başlıklar altında imâre ile ilgili olan rivayetlerin Arapça sened ve metinlerini vererek sened ve metin mukayesesi yapmıştır.(s.238-335) Daha sonra İmamoğlu, “İmare Rivayetleri Bağlamında Müslim’in Sonraki Kaynaklarla Mukayesesi” başlığı altında Müslim’in (ö. 261/875) “İmare/Emirlik” bölümüyle Ebu Davud’un (ö.275/889) “İmare, Harac ve Fey” bölümünü karşılaştırmıştır. İmamoğlu, Müslim’in hayatını anlatmak, *el-Camii’s-Sahih*’in “İmare” bölümüne ait rivayetleri zikredilen eserlerdeki ilgili bölümlerle mukayese etmek suretiyle rivayetlerdeki değişikliklerin siyasi atmosferden etkilenip etkilenmediğini incelemiştir.

İmamoğlu, imâre rivayetleriyle ilgili Müslim’in *el-Camii’s-Sahih*’indeki ilgili bölümünde Ma’mer b. Raşid’ten yedi (7) rivayetin bulunduğunu tespit etmiş ve bu rivayetleri Ma’mer’in *el-Camii*’indeki rivayetlerle karşılaştırıp sened ve metin mukayesesi yapmıştır. İmare bölümünde Müslim’in Ma’mer’den tahric ettiği rivayetlerle ilgili verilerin bulunduğu bir de tablo bulunmaktadır. (s. 238) Bu rivayetlerin Arapça sened ve metinlerini yazarak farklılıkların altını çizmiş ve senedteki farklı rivayet sigalarını belirtmiştir. Netice itibariyle yapılan tespitlerde Müslim’in *es-Sahih*’inde geçen yedi rivayetten ikisi Ma’mer’in *el-Camii*’inde tespit edilememiş fakat geriye kalan beş rivayette Müslim ile Ma’mer’in rivayetleri arasında lafız ve mana bakımından büyük bir uyum sağladığını tespit edilmiştir. (s. 251)

Müslim'in *el-Camii*'indeki imâre bölümünde Abdurrezzak'tan nakledilen on (10) hadis tespit edilmiştir. Bu rivayetlerin beşi (5) Abdurrezzak'ın *el-Musannef* adlı eserinde de kaydedilmiş fakat diğer beşi (5) ise tespit edilememiştir. (s. 252) İmare bölümünde Müslim'in Abdurrezzak'tan tahrir ettiği rivayetlerle ilgili verilerin olduğu tablo da bulunmaktadır. (s. 253) İmamoğlu, bu on rivayetın Arapça sened ve metinlerini yazarak farklılıkların altını çizmiş, Abdurrezzak'ın *el-Musannef*'inde tespit edilmeyen rivayetleri de belirtmiştir. Sonuç itibariyle Müslim ile Abdurrezzak'ın rivayetleri arasında anlam değişikliğine sebep olacak derecede ravi tasarrufu yahut birtakım lafzi değişikliklerin olmadığı tespit edilmiştir. (s. 259)

Müslim'in *el-Camii*'indeki "imâre" bölümünde İbn Ebî Şeybe'den nakledilen kırk sekiz (48) rivayet tespit edilmiştir. Bu rivayetlerin otuz biri (31) İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef* adlı eserinde de kaydedilmiş fakat bunlardan on yedi (17) rivayet tespit edilememiştir. (s. 259) İmamoğlu, imâre bölümünde Müslim'in İbn Ebî Şeybe'den tahrir ettiği rivayetlerle ilgili verilerin bulunduğu bir de tablo vermiştir. (s. 260) Yine aynı şekilde İmamoğlu bu kırk sekiz (48) rivayetın Arapça sened ve metinlerini yazmış, İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inde tespit edilemeyen rivayetleri belirtmiştir. Rivayetler arasındaki farklılıkların altını çizmiş ve bu farklılıkların neler olduğunu belirtmiştir. (s. 334) İmamoğlu, imâre rivayetlerinin Müslim'den sonraki kaynaklarla mukayesesini de yapmıştır. Bu bölümde Müslim'in "İmare/Emirlik" bölümüyle Ebu Davud'un "İmare, Harac ve Fey" bölümünün mukayesesi yapılmıştır. İlk olarak *el-Camii's-Sahih* ve *es-Sünen*'deki ortak sahabe ravileri gösteren bir tablo hazırlanmıştır. Daha sonra *el-Camii's-Sahih*'in "İmare" bölümündeki yöneticiler (s. 340), yönetilenler (s. 341) ve cihadla ilgili rivayetlerin (s. 341) niceliksel analizini yapmış ve bu analizin verilerini de bir tablo ile göstermiştir. Daha sonra Ebu Davud'un *es-Sünen*'indeki "Harac, İmare ve Fey" bölümündeki rivayetlerin (s. 343) ve yine aynı bölümdeki imâre rivayetlerinin (s. 344) niceliksel muhteva analizini yaparak verileri tablolarla gösterip mukayesesini yapmıştır.

İmamoğlu, eserinin dördüncü bölümünde ise hadis ve siyaset ilişkisine dair üç örnek vermiştir. Bu örneklerle siyasetin hadis rivayetlerini etkileyip etkilemediğini tespit etmeye çalışmıştır. Birinci örnek; On iki halifenin/emirin çıkacağına dair rivayettir. (s. 354) İmamoğlu, eserinin merkezine Müslim'in *el-Camii*'nin İmare bölümünü aldığı için bu örnekte de Müslim'de geçen ve Cabir b. Semure (ö. 66/685) tarihiyle rivayet edilen hadislerin özetini almıştır. Diğer hadis kaynaklarında bu rivayetın başka sahabiler kanalıyla geldiğini de tespit etmiştir. Daha sonra diğer hadis kaynaklarında hangi bölüm ve bablarda geçtiğini de ayrı ayrı tespit ederek zikretmiştir. İmamoğlu ayrıca, rivayetın muhtevasını da ele almıştır. Rivayetlerde geçen "on iki" rakamının, lafız farklılıklarını tespit etmiş ve "emir", "halife", "rical, kayyım ve nükeba" gibi kavramların üzerinde durarak "on iki" rakamının hangi eserlerde nasıl şerh edildiğine, belirtilen kavramların hangi raviler tarafından ne zaman kullanıldığına ve nasıl anlaşıldığı üzerinde uzunca bir değerlendirmede bulunmuştur. Netice itibariyle bu rivayetın kesin sahih ya da siyasi ve sosyal şartların gereği olarak uydurulduğunu söylemek mümkün görünmese de lafızların arasına bazı kelimelerin kasıtlı olarak dâhil edilebileceğini ve bu şekilde metni amacından sapılabileceğini göz önünde bulundurmak gerektiğini zikretmiştir. (s. 373) On iki halife/emirin çıkacağına dair hadisi rivayet eden sahabe ravileri; Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652-653), Abdullah b. Amr (ö. 65/684-685), Cabir b. Semure (ö. 66/685), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Ebu Cuhayfe (ö. 74/693)'nin ve mezkûr hadisin ravileri olan bu sahabe tariklerinin ravilerinin hayatlarını kısaca yazmıştır. Ayrıca zikredilen sahabe isnad gruplarının hadis kaynaklarındaki şemasını da çizmiştir.

İkinci örnek; “Ümmetimden Hakk’a yardım eden bir taife daima olacaktır” hadisi hakkındadır. İmamoğlu, Müslim’in *el-Camiu’s-Sahih*’inin imâre bölümündeki bu rivayetin özetini vererek diğer hadis kaynaklarında geçen bölüm ve bablarını da tespit etmiştir. Hadisin muhtevasına geçmeden önce “Hakk’a yardım eden taifenin Şamlılar olduğu” rivayetini de ele almıştır. Muhteva değerlendirmesinde özetle şöyle denilmektedir; birincisi, bu hadisi on dört sahabe rivayet etmiştir. Hakk’a yardım eden taifenin Şamlılar olduğuna dair rivayetin sadece Muaviye’den geldiği ve diğer sahabilerin rivayetlerinde bu şekilde olmadığıdır. İkincisi, bu taifeyi belli bir ırka veya şehir halkına hasreden yorumlar ile bu taifenin bir yer ve zamanla kayıtlı olmaması gerektiğini ve evrensel bir bakış açısıyla bütün müminlerin her kesimine hitap ettiğine dair yorumları zikretmiştir. Üçüncüsü ise; hadisi rivayet eden sahabilerden Muaviye’ye destek verenler, Hz. Ali’ye destek verenler ve tarafsız olanlarla ilgili yansımalarını zikretmiştir. İmamoğlu, mezkûr hadisin sahabe ravileri olan Seleme b. Nüfeyl, Hz. Ömer, Muğire b. Şu’be, İmran b. Husayn, Sevban b. Bücdüd, Sa’d b. Ebu Vakkas, Mürre el-Behzi, Ebu Hureyre, Muaviye b. Ebu Süfyan, Abdullah b. Amr b. el-As, Cabir b. Semure, Cabir b. Abdullah, Kurre ve Ebu Ümame el-Bahili’nin hayatlarını kısaca anlattıktan sonra bu sahabilerin siyasi duruş ve şehir olarak ikamet ettikleri yerlerin dağılımını gösteren bir tablo çizmiştir. Daha sonra mezkûr hadisin sahabe ravilerinin hadis kaynaklarındaki tariklerinin isnad gruplarının şemasını çizmiştir. Ayrıca Hakk’a yardım eden taifenin Şam halkı olduğuna dair tariklerin ravilerini tespit etmiş ve bu ravilerin de kısaca hayatlarını yazmıştır.

Üçüncü örnek; Muaviye’nin hilafetiyle ilgili hadis hakkındadır. İbn Ebî Şeybe’nin *el-Musannef*’inde, Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde, İbn Ebî Asım’ın *el-Ahad ve’l-mesani*’sinde, Taberani’nin *el-Mu’cemü’l-evsat* ve *el-Mu’cemü’l-kebir*’inde, Ebu Ya’la’nın *Müsned*’inde sahabeden yalnızca Muaviye b. Ebu Süfyan tarihiyle nakledilmiş (s. 442) olan hadis metni şöyledir. ‘Hz. Peygamber bana “-Ey Muaviye! Eğer hükümrân olursan iyi davran” diye buyurduğu andan beri hilafeti arzulamaya devam ettim.’ (s. 441) Bu rivayetle Muaviye, kendi hilafetini meşru gördüğünü göstermektedir. İmamoğlu, öncelikle bu rivayetin iki ana isnadının olduğunu tespit etmiş ve bu isnaddaki ravilerle ilgili hadis ulemasının görüşlerini belirttiikten sonra netice olarak bu isnadların bir tarikten sahih diğer tarikten ise zayıf olduğu görüşüne varmaktadır. Metin muhtevası açısından ise Muaviye’nin kendi hilafetini meşru gördüğünü ve bunu da Hz. Peygamber’e izafe ederek izah ettiğini açıklamaktadır. (s. 444) Ayrıca mezkur hadisin ravilerinin hayatlarını da kısaca yazmıştır.

Sonuç olarak İmamoğlu, *Kütüb-i sitte* müellifleri içerisinde eserinde müstakil olarak imâre bölümüne yer veren tek musannifin Müslim b. el-Haccac olduğunu tespit etmiş ve eserinin merkezine Müslim’in İmâre rivayetlerini almıştır. Çalışmasının devamında diğer hadis kaynaklarında geçen imâre bahislerinin bölüm ve babları ile rivayet ve ravi sayılarını tespit etmiştir. İmâre kavramı ile ilgili kavramları tespit ederek açıklamalarda bulunmuştur. Daha sonra Müslim’den önce te’lif edilmiş hadis kaynaklarındaki imâre rivayetleri ile Müslim’in imâre bölümündeki rivayetleri karşılaştırmıştır. *Kütüb-i sitte* müelliflerinden Ebu Davûd’un üç konuyu birleştirerek içerisinde imâre bölümü de olan rivayetleri Müslim’in imâre bölümüyle mukayese etmiştir. Ayrıca Müslim’in hayatını kronolojik olarak anlatarak dönemdeki siyasi olaylardan rivayetlerin etkilenip etkilenmediğini de tespit etmeye çalışmıştır. Son bölümde de imâreyle ilgili üç örnek verip isnad ve metin tahlillerini yaparak çalışmasını tamamlamıştır.

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

MEDRESEDEN DARÜLFÜNUNA TÜRKİYE’DE YÜKSEK DİN EĞİTİMİ

Yazar: Zeki Salih ZENGİN (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2019), 248 sayfa.

Meryem Karataş*

Geliş Tarihi : 30 Mart 2020

Kabul Tarihi : 07 Nisan 2020

Kelime olarak “ders okutulan, talebenin ders okuyup ilim öğrendiği yer” anlamına gelen medreseler incelenirken genel olarak Osmanlı öncesi ve Osmanlı dönemi olmak üzere iki süreçte ele alınmaktadır. Medreselerin ilk ortaya çıkış zamanları ve yerleri hakkında farklı görüşler olsa da 1067 yılında Bağdat’ta Büyük Selçuklu veziri Nizâmü’l-Mülk tarafından kurulan Nizamiye Medresesi en bilineni olarak tarihteki yerini almıştır. Selçuklular döneminde ortaya çıkan medreselerin Anadolu’da yaygınlaşması VII. asra denk gelmektedir. Osmanlılar ise medreseler yoluyla halkın dini ve kültürel yönden gelişmesini sağlamaya çalışmıştır. Eğitim amacıyla kurulan medreselerde uzun yıllar akli ve nakli ilimler bir arada verilmiştir. XVI. asırdan itibaren İslam coğrafyasında yaşanan bilimsel verimlilikteki problemler medrese sistemini de etkilemiştir.¹

Eğitim sisteminde yaşanan sıkıntılardan sonra Osmanlı Devleti’nde medreselerin yanı sıra yükseköğretim yapılması amacıyla kurulan Darülfünûn, kendi içinde bazı şubeleri barındırmıştır. Ulûm-ı Âliye-i Diniye olarak isimlendirilen yüksek din öğretiminin yapıldığı bölüm İlahiyat Fakültelerinin ilk şeklini oluşturmaktadır. Darülfünûn’un kuruluşuyla ilgili ilk deneme 1846 yılında olmuştur.² Yazarın kaleme aldığı eser eğitim sisteminde yaşanan bu süreci ele almaktadır.

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin tarafından kaleme alınan bu eserin ilk baskısı 2011 yılında, ikinci baskısı ise yeni belge ve kaynakların eklenmesiyle 2018’de yapıldı. Çalışmanın konusu, amacı, kullanılan kaynak ve yöntemlerin ele alındığı giriş kısmından sonra birinci bölümde “Tanzimat’a Kadarki Dönemde İslam Dünyasında Yüksek Din Eğitimi” değerlendirilmiştir.

Çalışmanın sonraki iki bölümü “Tanzimat ve Sonrası Dönemde Üniversite ve Yüksek Din Eğitimi” ile “Cumhuriyet Dönemi Başlarında Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi”dir. Eserin sınırları, yüksek din eğitiminin Darülfünûn bünyesinde yer aldığı tarihten Cumhuriyet’in ilk yıllarını kapsayan döneme kadar olan süreç ve bu süreçteki gelişim olarak çizilmiştir (s. 18).

* MEB öğretmen, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, karatasmeryem5@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-4845-0225.

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Karataş, Meryem. “Medreseden Darülfünûna Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi”. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 5 (Nisan 2020): 171-174

¹ Ziya Kazıcı, *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 42-43; Zeki Salih Zengin, “Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, Ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 27-31.

² Mustafa Öcal, *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 333.

Osmanlı Devleti'nin son dönemleri ile Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında sürekli değişim ve gelişim sürecinde tartışmaların merkezinde yer alan eğitimin yükseköğretim ve dini yükseköğretim alt başlıklarının ele alındığı eser, konuya ilgi duyanlarla beraber akademik araştırmalar için başvuru kaynağı olma niteliğindedir. Zengin'in genel olarak din eğitimi özel olarak da II. Meşrutiyet, Tanzimat dönemlerindeki din eğitimi başlıklarına olan hâkimiyeti eserin önemini arttırmaktadır. Yükseköğretim din eğitimi konusunda Mustafa Öcal'ın *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*³ ile M. Şevki Aydın'ın *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-1998)*⁴ ve 1966 yılında basılan İsmet Parmaksızoğlu'nun *Türkiye'de Din Eğitimi*⁵ isimli çalışmaları, içerisinde yükseköğretimdeki din eğitimine dair bilgiler içermesine rağmen bu konuda müstakil bir çalışma olmamaları nedeniyle konuyla ilgili detay bilgilere ulaşılmasına imkân vermemektedir. Din eğitim ve öğretiminin yükseköğretim basamağıyla ilgili pek çok makale konuyla ilgili genel bilgilere ulaşılmasını sağlarken Zengin'in eseri öğretim programları, talebe sayısı, öğretim kadrosu gibi alt başlıklarla detay bilgiler ortaya koymaktadır.

Kitap, Osmanlı Devleti'nde uzun yıllar medrese bünyesinde yer alan yüksek din eğitiminin Darülfünûn bünyesine alınmasını, çok uzun ömürlü olmayan bu değişimin sonucunda tekrar medrese yapısına geri dönüşünü ele almaktadır. Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesinden çekilmesiyle beraber tekrar üniversiteye dönen yüksek din eğitiminin ömrünün uzun olmaması ve farklı gerekçelerle yüksek din eğitiminde yaşanan kesintiler eserde aktarılmıştır. Çalışmada kullanılan kaynaklar başlıklar halinde ele alınmış ve birinci el kaynaklarla ilgili karşılaşılan sorunlar aktarılmıştır (s. 20-22).

Eserin ana başlıklarından biri, Tanzimat'a kadar olan dönemde yüksek din eğitiminin ele alındığı bölümdür. İslam dünyasında medreselerin kuruluşundan önce de yüksek din eğitiminin var olduğu, medreselerle beraber devam eden bir süreç olduğu ifade edilmiştir (s. 27).

Eserde uzun bir sayfa aralığına sahip olan diğer bir bölüm başlığı Tanzimat ve sonraki dönemi içine almaktadır (s. 29-105). Geleneksel düşüncenin temsilcisi kabul edilen medreselerin resmi kurumlara olan bağlılığı vurgulanırken Avrupa üniversitelerinin otoriteden uzak durmaya çalışan bağımsız, bilimsel düşüncenin hem üretildiği hem de uygulandığı kurumlar olduğu bilgisi yer almaktadır (s. 33). Tanzimat Dönemi Osmanlı Devleti'nin batılı değer, anlayış ve uygulamalarının eğitimde, toplumsal kurumlarda uygulanmaya çalışıldığı, medrese ve mektep tartışmaları arasında din eğitiminin değişim sürecinin yaşandığı özellikleri barındırmaktadır (s. 37).

II. Abdülhamit döneminde yüksek din eğitimi noktasında yapılan çalışmaları iki başlık halinde ele alan yazar, medreselerin mevcut yapısı içindeki değişikliklerle Darülfünûn bünyesinde açılan şube hakkında bilgi vermektedir (s. 44). Osmanlı Devleti bünyesinde yapılan değişiklikler için kullanılan son başlık II. Meşrutiyet Dönemi olmuştur. Mekteplerin örnek alınarak oluşturulduğu medrese sisteminde orta ve yüksek din eğitimi birbirinden ayrılmıştır. Dönemin istatistiklerini inceleyen yazar, imtihan kayıtlarının tutulduğu defterdeki bilgilerle talebe kayıt defterlerinin birbiriyle uyumlu olmadığını tespit etmiştir (s. 85).

³ Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015).

⁴ M. Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-1998)* (Kayseri: İBAV Yayınları, 2000)

⁵ İsmet Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: MEB Yayınları, 1966)

Eserin son başlığı Cumhuriyet Dönemi başlarında yüksek din eğitimini konu almaktadır. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun yürürlüğe girmesinden sonra İstanbul Darülfünûn'u bünyesinde İlahiyat Fakültesi kurulması için çalışmalara başlandığını aktaran Zengin, fakülteye girişle ilgili İmam Hatip mezunlarının sorunlarını, lise mezunlarının başarılı olamadıkları Arapça ve Farsça sınav meselesini aktarmıştır (s. 121). Fakültenin açıldığı ilk yıllarda çok sayıda kayıt yapılmasına rağmen sonraki yıllarda hem talebelerin ayrılmış olması hem de yeni kayıtların neredeyse yapılmamasının nedenleri kitapta açıklanmıştır. Yüksek din eğitimine talebe hazırlayan orta dereceli mesleki eğitim yapan kurumların ortadan kalkmış olması, İmam Hatip mekteplerinin ortaokul seviyesinde eğitim kurumu kabul edilmeleri, genel lise mezunlarının Arapça Farsça imtihanlarında başarılı olmamaları bu sebepler arasında sayılmıştır (s. 123-124).

Eserde aktarılan bilgilerin zaman zaman tablolar halinde oluşturulması konuya ilgi duyanlara kolaylık sağlamaktadır. 1924- 1998 İlahiyat programının karşılaştırılması yanı sıra derslerin ve içeriklerinin ele alındığı 1925-1933 yıl aralıkları da ele alınmıştır. Derslerin sömestr ve haftalık süreçlerinin de yer aldığı tablolar yazarın ulaştığı bilgileri okuyucular açısından daha anlaşılır hale getirmektedir (s. 147-151).

1933 yılında İstanbul Darülfünûn'unda yapılan köklü reformda üniversite birimleri arasında İlahiyat Fakültesine yer verilmemesinin sebepleri, Edebiyat Fakültesi bünyesinde açılan İslam Tetkikleri Enstitüsü, 1949 yılında açılan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi süreci Zengin'in güçlü kaleminden anlatılmaktadır (s. 164-178).

Sonuç bölümünde ise yazar, Türkiye'deki üniversite gelişiminin Batı ile aynı doğrultuda ilerlemediğini ifade etmiştir. Orta Çağ'da hem İslam dünyasında hem de Batı'da bilim-egitim ve din ilişkisinin her zaman canlı olduğunu belirten yazar, içi içe geçen bu ilişkinin bilim lehine ilerlediğini eklemiştir. Türkiye'de yüksek din eğitiminin gelgitlerle dolu olduğu aktararak Tanzimat yıllarından günümüze kadar olan süreç özet olarak aktarılmıştır (s. 183-186).

Zengin, kaynak olarak Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivini, Cumhurbaşkanlığı Cumhuriyet Arşivini, Edebiyat Fakültesi Arşivini, Kanun, Nizamname ve Talimatnameleri, Süreli Yayınları, Salnameleri, Talebe Rehberleri ve TBMM Zabıt Tutanaklarını kullandığını kaynakçada ifade etmiştir (s. 187-197).

Kitabın son bölümünü oluşturan Ekler ve Belgelerde ise Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesi Mezuniyet Ruusu Cetveli Hülâsası 1903 yılından 1908 yılına kadar olan süreç, Ulûm-ı Âliye-i Diniye'de okutulan dersler, imtihan-ı umumiler, Ahmet Hamdi Akseki'nin Ulûm-ı Şer'iyeye Şubesi kayıt defterinde kayıt bilgilerinin bulunduğu kısım, İstanbul Darülfünûn İlahiyat Fakültesi'nin tek kız talebesi olan Nuriye Hanım hakkında kayıt defterinde yer verilen bilgilerin bulunduğu kısım ve Dini Islahat Esasları Layihası hakkındaki haberin yer aldığı Milliyet Gazetesi'nin 19 Haziran 1928 tarihli kúpürü yer almaktadır (s. 205-248).

Eser; Zengin'in önsözde de ifade ettiği gibi bugünkü yüksek din eğitiminin başlangıcını oluşturan Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi'ndeki gelişim ve değişimi kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Din eğitimi alanında önemli bir bilgi açığı bu kitap tarafından karşılanmıştır. Eserin içeriği yukarıda aktarılan bilgi ve belgelerden de anlaşılacağı gibi birincil kaynaklara ulaşılmasıyla oluşturulmuştur. Uzun bir çalışma döneminin ürünü olan eserde "Yüksek din eğitiminin geçirdiği süreç nasıl olmuştur?" sorusunun cevabı ortaya çıkmaktadır. Araştırılan konunun özelliğinden dolayı oluşturulan tablolar konunun daha iyi anlaşılması açısından

kitabın içeriğini zenginleştirmiştir. Darülfünûn'un öğretim yıllarına göre talebe sayılarının, uygulanan programların, kayıt yaptıran talebelerin geldikleri kurumların, ayrılma nedenlerinin, İlahiyat Fakültesi'ne atanan öğretim elemanlarının, Fakülte'nin gelir gider tablosunun, derslerin sömestr ve haftalık sürelerinin, ders programlarının ve tez konularının yer aldığı tablolar listesi araştırmacılara kolaylık sağlamaktadır. Dipnotta "Klasik Dipnot Sistemi" olarak isimlendirilen "Chicago Sistemi" kullanılmış ve dipnotta kullanılan eserlerle ilgili ayrıntılı künye kaynakçada verilmiştir.

Zeki Salih Zengin'in akademik yönünden dolayı eserde kullanılan dil akademik bir özelliğe sahiptir. Bu açıdan eser, konuyla ilgili başvuru kaynağı olmakla beraber belli bir eğitim düzeyinin altında olan bireylere hitap etmemektedir.

Sonuç olarak Zeki Salih Zengin'in *Medreseden Darülfünûna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi* isimli eseri, ülkemizdeki yüksek din eğitimini bir devletin son dönemleri ile genç cumhuriyetin ilk yıllarını içine alacak şekilde ele almıştır. Tarihi bir çalışma olmasından dolayı birincil kaynakların kullanıldığı araştırma, alan araştırmacıları için kaynak olma özelliğine sahiptir. Sonuç bölümünde yazar şu cümleleri ile konuya dair kanaatini ortaya koymaktadır: "Her şeye rağmen yaşananları, günümüz için göz önünde bulundurulması gereken bir vakıa olarak tecrübe hanemize kaydetmek gerekir. Aradan geçen zaman içinde yaşananları değerlendirdiğimizde şunu görüyoruz ki geçmişe takılmak, peşin hükümlerle kötülemek hiçbir şeyi çözmeyecektir. Tecrübe dediğimiz birikimin içinde olumlu-olumsuz, isabetli-isabetsiz bütün kararlar ve olaylar olmuştur ve olacaktır..." (s. 186).

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية / Rumeli Journal of Islamic Studies

Yayım ve Yazım İlkeleri / Writing and Publishing Principles

GENEL İLKELER	GENERAL PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none">- Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Trakya Üniversiteler Birliği'ne (TÜB) mensup Trakya Üniversitesi, Kırklareli Üniversitesi, Namık Kemal Üniversitesi ve Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri tarafından, Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öncülüğünde çıkarılır.- Hakemli ve uluslararası bir İslâm araştırmaları alan dergisidir.- Nisan ve Ekim aylarında (İlkbahar-Sonbahar) olmak üzere yılda iki defa yayımlanır.- Türkçe, Arapça, İngilizce ve Balkan dillerinde makale yayımlanır. Yabancı dilde yayımlanacak makalelerden uzun Türkçe özet istenir.- Dergi bilimsel makale, araştırma notları ve raporları, çeviri makale, kitap ve sempozyum tanıtım vb. yazıları içerir.- Gönderilen bütün makaleler hakem, yayın ve danışma kurullarından geçtikten sonra yayımlanır.- Yazısı yayımlanan yazarlar, telif hakkının <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'</i>ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.- Yazıların bilimsel, dil ve hukukî sorumluluğu yazarına aittir.- Yazılar kaynak gösterilmeden yayımlanamaz, çoğaltılamaz.- Yazarlar, gönderecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini rumelislam@trakya.edu.tr veya <i>dergipark</i> web adresinden yapabilirler.- Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılar derginin ilgili sayısına ait PDF formatındaki basımını derginin sitesinden ve/ya <i>dergipark</i> web adresinden indirebilirler.	<ul style="list-style-type: none">- Rumeli Journal of Islamic Studies published under the leadership of Trakya University Faculty of Theology with the cooperation of the Faculties of Theology of Kırklareli University, Namık Kemal University and Çanakkale Onsekiz Mart University, all of which are the members of Trakya Universities Association (TUB).- It is an international, peer-reviewed journal dedicated to the field of Islamic Studies.- It is published twice a year in April and October (Spring-Autumn).- Rumeli Journal of Islamic Studies publishes articles in Turkish, Arabic, English and in Balkan languages. A long Turkish summary is required from authors of the articles will be published in foreign languages.- The journal consists of scholarly articles, research notes, reports and translations as well as book and symposium reviews.- The submissions are published subsequent to being reviewed by the peer reviewers, the editorial and the publication boards.- The authors who published their articles are deemed to have accepted that the copyright belongs to Rumeli Journal of Islamic Studies.- The authors are scientifically, linguistically and legally responsible for their works.- The articles cannot be published or copied without showing their source.- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through rumelislam@trakya.edu.tr or <i>dergipark</i> by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.- Contributors will download PDF format copy from <i>our web site</i> or <i>dergipark</i> web address after published.-

YAYIM İLKELERİ	PUBLISHING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"> - <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir. - <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir. - Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır. - Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir. - İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz. - Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur. - "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. - Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur. - Bütün makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir. - Bir makalenin yayımlanıp yayımlanmaması konusundaki nihai kararı editörler kurulu verir. 	<ul style="list-style-type: none"> - Articles submitted for the consideration of publication in <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> must be scientific and original and written according to the commonly accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote. - <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form. - Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected. - The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication. - If the two referees disapprove the article, it cannot be published. - If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision. - If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board. - If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him. - All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism. - The editorial board gives the final decision whether a article to be published or not.

YAZIM İLKELERİ	WRITING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"> - Yazılar, Microsoft Word’de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir. - Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla otuz (30) sayfa, Microsoft Office Word (2007-2016) programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelemiş yazılmalı ve docx olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm ayarlanmalıdır. - Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelemiş olmalıdır. - Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır. - Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise geniş (1.5-2 sayfa kadar) Türkçe ve kısa (150 kelimelik) İngilizce özleri verilmelidir. - Yedi (7) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir. - Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir. Tercüme edilen makalenin <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>’de yayınlanabilmesi için çevirmenin makale sahibinden veya yayınevinden aldığı izni gösterir belgeyi sunması gerekmektedir. - Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu’nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır. - İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliktelik kontrolü yapılmalıdır. - Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır. - Makalenin sonunda “tam kaynakça” verilmelidir. - Özler, derginin https://ilahiyat.trakya.edu.tr/ ve http://dergipark.gov.tr/ siteleri aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır. 	<ul style="list-style-type: none"> - Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word (2007-2016). - The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than thirty (30) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5). - Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English keywords 7 (seven pieces) also should be submitted. - Footnotes, should Times New Roman 10, interspaces 1, justified and spelled. - The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles shouldn’t be numbered automatically; it should be typed manually. - Around 150-words abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles. - There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English. - Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title. In order the translated article to be published in the Rumeli Journal of Islamic Studies, the translator has to submit the document showing the permission received from the author or the publisher. - Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article. - Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts. - If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033) - Each article should include a “bibliography” at the end. - Abstracts of articles are also published in the web site of the journal: https://ilahiyat.trakya.edu.tr/ ve

	<p>http://dergipark.gov.tr/ websites accessible by the international academic community.</p>
ATIF SİSTEMİ	FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none">- <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'nde atıf yöntemi olarak İSNAD Atıf Sistemi kullanılmaktadır. Bkz. http://www.isnadsistemi.org/- a.g.e., a.g.m., a.yer. gibi kısaltmaları kullanılmamalıdır.- Aynı dipnottaki atıfların arası virgöl ile ayrılarak virgöl, öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmalıdır. Kaynaklar arası noktalı virgöl ile ayrılmalıdır.- Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır.- Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalıdır.- Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir.- Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi verilmemelidir.- Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde eserlerin alfabetik sırasına göre sıralanmalıdır.	<ul style="list-style-type: none">- ISNAD should be used as the reference system in the articles. http://www.isnadsistemi.org/- There shouldn't be abbreviations such as idem, ibid etc.- References to the same footnote should be separated with commas, there should be a space after the commas. There should be a semi-colon between the references.- The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors.- Arabic names of the authors in the bibliography should not be too long and the prefix "al" before the names of the authors should not be written.- If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.- Dates of death of the authors should not be included in the bibliography.- If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the alphabetic book.


Rumeli
RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ
مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

 **TRAKYA**
ÜNİVERSİTELER BİRLİĞİ
İLAHIYAT FAKÜLTELERİ

ISSN : 2564 - 7903