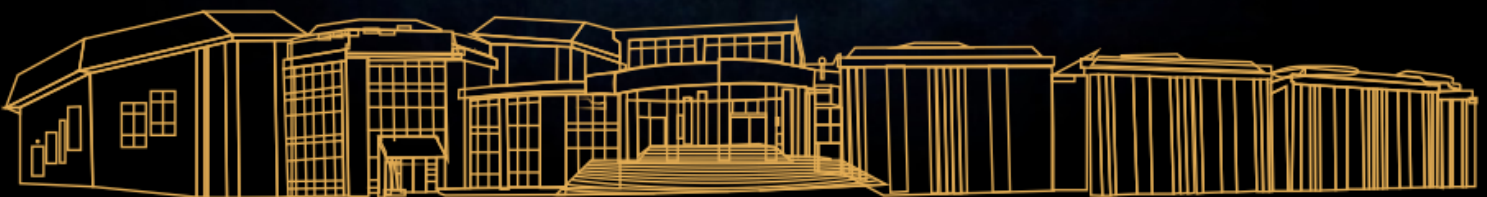


YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ

İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ

مسوئرتکره سان دشتن بدیکان ویداد علم دسی نقرتعلیه عظیم و عرسه صاد و یکیکه



Dergi Hakkında

Dergi Adı	Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi
Diğer Adı (Çevirisi)	The Journal of Near East University Islamic Research Center
e-ISSN	2687-4148
Yayın Aralığı	Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)
Dergi Web Sitesi	https://dergipark.org.tr/tr/pub/yaduitmed
Yayına Başlangıç	15.05.2015
Editör	Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ
Yayıncı	Yakın Doğu Üniversitesi
İmtiyaz Sahibi	Prof. Dr. İrfan Suat GÜNSEL
Yayımlandığı Ülke	Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti
Yayın Modeli	Açık Erişim
Yayın İçeriği	Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, İslam medeniyeti bağlamında bilimlerin ve disiplinlerin tarihine odaklanan akademik çalışmaların ve özgün araştırmaların yayımlandığı bir platform sunmayı amaçlamaktadır. Dergi, İslam medeniyetinin bilimsel ve entelektüel mirasını, tarihsel gelişimini, çağdaş bağlamdaki etkilerini ve diğer medeniyetlerle olan etkileşimlerini ele alan yaklaşımlara özel bir vurgu yapmaktadır.
Okur Kitlesi	Hedef okuyucu kitlesi; ilahiyat ve sosyal bilimlerin özellikle tarihine odaklanan akademik ve özgün araştırmaları alanlarında çalışan meslek mensupları, uzmanlar, araştırmacılar, uzmanlık ve doktora öğrencileri yanı sıra bu alanla ilgili öğrencilerdir. Sürekli mesleki gelişim ve araştırma kültürünün yaygınlaşmasına katkı sağlamayı hedefler.
Yayın Dili	Türkçe ve İngilizce
	Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, ilahiyat, İslâmî ilimlerin özellikle tarihine odaklanan çalışmaları Türkçe ve İngilizce dillerinde yayımlayarak bu alandaki bilginin ulusal ve uluslararası düzeyde artmasını ve paylaşımını amaçlamaktadır. Yakın Doğu Üniversitesi İslam

Hakkında	Tetkikleri Merkezi Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan ve açık erişimli bir dergidir. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, 2015 yılında yayın hayatına başlamış ve halen yayımlanmaya devam etmektedir. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi'ne gönderilen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sisteminin hassasiyetle işletildiği hakem sürecine tabi tutulmaktadır. Ayrıca tüm makaleler yayın etiği ihlallerini engellemek amacıyla intihal taramasından geçirilir ve benzerlik oranının %20'si geçmemesi ön şart olarak aranmaktadır. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, R Dizin, ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), DOAJ (Directory of Open Access Journals) ve EBSCO tarafından taranmakta olup "uluslararası alan indeksli" bir dergidir.
Ücret Politikası	Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi'nin tüm giderleri yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam kabul etmemektedir.
Hakemlik Türü	Çift Taraflı Kör Hakemlik
İlk Karar Süresi	Ortalama 10 gün
Kabul/Red Süresi	Ortalama 63 gün
İntihal Kontrolü	Turnitin
Etik Bildirim	info.jirc@neu.edu.tr

Editörler | Editorial Board

Yakın Doğu Üniversitesi Adına İmtiyaz Sahibi | Owner on behalf of the Near East University

Prof. Dr. İrfan Suat GÜNSEL

Near East University
Chairman of the Board of Trustees
irfan.irfangunsel@neu.edu.tr
 0000-0001-9231-4485

Baş Editör | Editor in Chef

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Near East University | Faculty of Theology
Department of Islamic History and Art
mehmetmahfuz.soylemez@neu.edu.tr
 0000-0002-8966-5716

Editör | Editor

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetsekerici@istanbul.edu.tr
 0000-0001-5130-8564

Editör Yardımcısı | Assistant Editor

Lecturer Emre İLBARS
Near East University | Faculty of Theology
Department of Islamic History and Art
emre.ilbars@neu.edu.tr
 0000-0002-8359-8364

Etik Editörü | Ethics Editor

Dr. Sümeyye KOÇ

Diyanet İşleri Başkanlığı | Presidency of
Religious Affairs
kocsumeyye@hotmail.com
 0000-0003-3629-1340

Yazım Editörü | Spelling Editor

PhD Student Merve ŞENOĞLU

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
mrvsenoglu@gmail.com
 0009-0009-4786-6833

Sosyal Medya Editörü | Social Media Editor

Lecturer Meryem SEZGİN

Near East University | Faculty of Theology
Department of Qur'an and the Science of
meryem.sezgin@neu.edu.tr
 0000-0002-5756-4195

Yazı İşleri Müdürü | Managing Editor

Assoc. Prof. Mustafa KELEBEK
Near East University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
mustafa.kelebek@neu.edu.tr
 0000-0001-8857-6431

İstatistik Editörü | Statistics Editor

Lecturer Servet Ebrar BAYRAM

Hitit University | Rectorate Distance
Education Center
sebrarbayram@hitit.edu.tr
 0000-0003-2177-8113

Dil Editörü | Language Editor

Lecturer Ayşe BEYAZYÜZ

Near East University | Faculty of Theology
Department of Qur'an and the Science of
Recitation
ayse.beyazyuz@neu.edu.tr
 0000-0001-6219-8831

Alan Editörleri | Field Editors

Kapsam: Arap Dili ve Belâgatı

Scope: Arabic Language and Rhetoric

Prof. Dr. Cemal Abdullah AYDIN

İstanbul University | Faculty Theology

Department of Basic Islamic Studies

cemal.aydin@istanbul.edu.tr

 0000-0003-2833-2915

Kapsam: Din Psikolojisi

Scope: Psychology of Religion

Assist. Prof. Saliha UYSAL

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

saliha.uyasal@istanbul.edu.tr

 0000-0003-0408-7775

Kapsam: Hadis

Scope: Hadith

Assoc. Prof. Yusuf SUIÇMEZ

Near East University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

yusuf.suicmez@neu.edu.tr

 0000-0001-8967-9766

Kapsam: İslam Hukuku

Scope: Islam law

Assoc. Prof. Yılmaz FİDAN

Balıkesir University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

yilmaz.fidan@balikesir.edu.tr

 0000-0001-5065-1475

Kapsam: İslam Tarihi

Scope: History of Islam

Assoc. Prof. Fatih ZENGİN

Bandırma Onyedi Eylül University | Faculty of

Theology Department of Basic Islamic Studies

fzengin@bandirma.edu.tr

 0000-0001-6054-7743

Kapsam: Kur'an-ı Kerîm ve Kırâat İlmi

Scope: Qur'an and the Science of Recitation

Assoc. Prof. Süleyman YILDIZ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr

 0000-0002-7521-6258

Kapsam: Tefsir

Scope: Tafsir

Assist. Prof. Faysal ARPAGUŞ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

faysal.arpagus@gop.edu.tr

 0000-0001-9607-0078

Kapsam: Din Eğitimi

Scope: Education of Religion

Assist. Prof. İsmail ÇEVİK

Karabük University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

ismailcevik@karabuk.edu.tr

 0000-0003-3655-8092

Kapsam: Felsefe Tarihi

Scope: History of Philosophy

Assoc. Prof. Süleyman TAŞKIN

Bingöl University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

staskin@bingol.edu.tr

 0000-0002-2398-6250

Kapsam: İslam Felsefesi

Scope: Islamic Philosophy

Prof. Dr. Ömer BOZKURT

Mardin Artuklu University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

omerbozkurt21@gmail.com

 0000-0001-5317-1012

Kapsam: İslam Mezhepler Tarihi

Scope: History of Islamic Sects

Assoc. Prof. Adem ARIKAN

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

arikana@istanbul.edu.tr

 0000-0001-6881-9301

Kapsam: Kelam

Scope: Kalam

Res. Assist. Dr. Özkan ŞİMŞEK

Bingöl University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

zkansimsek@gmail.com

 0000-0002-6688-9143

Kapsam: Tasavvuf

Scope: Islamic Mysticism

Assist. Prof. Ömer DİLMEN

Burdur Mehmet Akif Ersoy University | Faculty of

Theology Department of Basic Islamic Studies

omerdilmen@mehmetakif.edu.tr

 0000-0001-7671-2571

Kapsam: Türk İslam Edebiyatı

Scope: Turkish-Islamic Literature

Assist. Prof. İdris SÖYLEMEZ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University | Faculty of

Theology Department of Turkish Islamic Literature

idrissoylemez@gmail.com

 0000-0001-9798-4453

Danışman Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Walid A. SALEH

Toronto University | Faculty of Art &
Science Department of Study of Religion
walid.saleh@utoronto.ca

 0000-0002-4044-2503

Prof. Dr. Ömer ÖZSOY

Goethe-Universität Frankfurt am Main
Zentrum für Islamische Studien |
Stellvertretender Direktor des Instituts für
Studien der Kultur und Religion des Islam
oezsoy@em.uni-frankfurt.de

 0000-0001-8223-7009

Dr. Hüseyin UÇAN

Osnabrück University | Islam Kolleg
huseyin.ucan@islamkolleg.de

Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
sgunduz@istanbul.edu.tr

 0000-0003-3393-7302

Assoc. Prof. Ahmet KOÇ

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetkoc@istanbul.edu.tr

 0000-0001-6165-4401

Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ

Sebahattin Zaim University | Faculty of
Islamic Sciences Department of Basic
Islamic Studies
kamil.yilmaz@izu.edu.tr

 0000-0003-2203-2831

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul 29 Mayıs University | Faculty of
Theology Department of Basic Islamic
Studies

icelebi@29mayis.edu.tr

 0000-0003-3215-2909

Prof. Dr. Mehmet ÜMİT

Marmara University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
mehmet.umit@marmara.edu.tr

 0000-0003-1964-1492

Dr. Andreas Georke

Edinburgh University | Center of Islamic
and Middle Eastern Studies
a.georke@ed.ac.uk

 0000-0002-3241-2048

Prof. Dr. Ioan Dura

Köstence Ovidius University | Faculty of
Theology Department of Philosophy and
Religion

dura.ioan@univ-ovidius.ro

 0000-0003-2377-7982

İletişim

Bize Ulaşın

Bizimle iletişime geçmenin en iyi yolu e-postadır.

Tüm editörlerin bireysel iletişim bilgileri mevcuttur ve Editor Kadrosu bulunabilir.

Editorial Yetkili

Ad Soyad: Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

E-posta: info.jirc@neu.edu.tr

Telefon: +90 (392) 223 64 64

Adres: Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138

Şehir: Lefkoşa

Ülke: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

Etik Editörü

Dr. Sümeyye KOÇ

Diyanet İşleri Başkanlığı | Presidency of

Religious Affairs

kocsumeyye@hotmail.com

Yayınevi

Yakın Doğu Üniversitesi

ROR : 02x8svs93

Crossref: 10.32955/neu.istem.

E-posta: info.jirc@neu.edu.tr

Telefon: +90 (392) 223 64 64

Adres: Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138, Lefkoşa / KKTC, Mersin 10- Türkiye

Şehir: Lefkoşa

Ülke: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

İtiraz

Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız, lütfen info.jirc@neu.edu.tr adresinden editör ekibimize bir itiraz mesajı gönderin.

Şikâyet

Şikâyetler doğrudan info.jirc@neu.edu.tr adresine e-posta ile gönderilmelidir.

Dizinlenme Bilgisi | Abstracting and Indexes

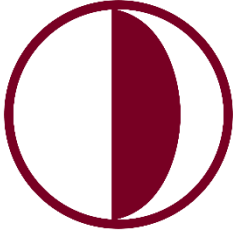


Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, 2021 yılından itibaren ULAKBİM TR DİZİN tarafından taranmaktadır.

The Journal of Near East University Islamic Research Center has been indexed in ULAKBİM TR DİZİN since 2021

Diğer Ulusal ve Uluslararası Dizinler | Other National and International Indexes





Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi
The Journal of Near East University Islamic Research Center

2687-4148

İçindekiler

Table of Contents

Cilt/Sayı: 11/1

Volume/Issue: 11/1

30 Haziran 2025

30 June 2025

Sayfa No Araştırma Makaleleri / Research Articles

1-19

Ar. Gör. Dr. Muhsin Ramazan İŞSEVER

Haydar Ali'nin Liderliğinde Meysur Devleti ve İngiliz Sömürgeciliğine Karşı Mücadelesi
Mysore State under the Leadership of Haider Ali and the Struggle against British Colonialism

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.01>

20-59

Dr. Öğr. Üyesi Osman EZİCİ

Osmanlı Döneminde İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe Türbesine Gösterilen İhtimamın Tarihî ve İdarî Boyutları

The Historical and Administrative Aspects of the Care Shown to the Tomb of Imam al-Azam Abû Hanîfa During the Ottoman Period

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.02>

60-78

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ŞENGİL

Kıbrıs'ta İngiliz İdaresi Dönemi'nde Toplu Hristiyanlaşma İddiaları Hakkında Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Allegations of Mass Christianization in Cyprus during the British Administration

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.03>

79-96

Doktora Öğrencisi Cafer GEZER

İslâm Mecmuası'nda İslâm Dünyasının Ahvali: Hindistan Örneği

The State of the Islamic World in the Islamic Journal: The Case of India

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.04>

97-123

Doç. Dr. Bilal BAŞ

Benjamin Davud'dan Abdulahad Davud'a: Bir Keldanî Hristiyanının 20. Asır Başlarındaki İslâm'a Giriş Öyküsü

From Benjamin David to Abdu'l-Ahad Dawud: the Story of a Chaldean Christian's Conversion to Islam in the Early 20th Century

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.05>

- 124-143 Dr. Öğr. Üyesi Abdullah DEMİR**
Sofistlerden Platon'a ve Aristoteles'e Eros ve Politik Öznelliğin Bireyin Özneleşmesindeki Rolü Üzerine Bir Sorgulama
An Inquiry on The Role of Eros and Political Subjectivity in The Subjectification of The Individual from Sophists to Aristotle
<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.06>
- 144-160 Prof. Dr. Faruk ÖZDEMİR**
Küresel Bir Mesele Olarak Kudüs ve Hz. Ömer'in Kudüs Emannamesi'nin Küresel Barışa Katkısı Bağlamında Analizi
Jerusalem as a Global Issue and Analysis of Caliph Umar's Jerusalem Covenant/Al-Amān in the Context of Its Contribution to Global Peace
<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.07>
- 161-190 Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Akif TİYEK**
19. Yüzyıl Divan Şairlerinden Tahsin Hasan Efendi'nin Mektupları
Letters of 19th Century Divan Poet Tahsin Hasan Efendi
<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.08>
- 191-213 Dr. Öğr. Üyesi Yakup AKYÜREK**
İslam Ahlâk Düşüncesinin Gelişiminde Siyerin Önemi
The Significance of Sira Literature in the Development of Islamic Ethical Thought
<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.09>
- 214-234 Dr. Öğr. Üyesi Ahmed ELHAMMUD**
Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî ve Sultan Abdülhamit ile İlişkisi
Abu'l-Huda al-Sayyadi and His Relationship with Sultan Abdulhamid
<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.10>
- 235-271 Dr. Öğr. Üyesi Oktay GÜNDOĞDU – Muhammed Fatih ACER**
Çorum Halkevi'nin 100. Yılı: Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarisinin İzleri ve Kentteki Rolü
100th Anniversary of Çorum People's House: Traces of Early Republican Architecture and Its Role in the City
<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.11>

Haydar Ali'nin Liderliğinde Meysur Devleti ve İngiliz Sömürgeciliğine Karşı Mücadelesi

Muhsin Ramazan İşsever
Arş. Gör. Dr.

 0000-0001-7979-5827

muhsinisseven89@gmail.com

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi Urdu Dili ve Edebiyatı İstanbul, Türkiye
Anabilim Dalı

ROR : 03a5qrr21

Öz

Haydar Ali (1720-1782)'nin kurucu liderliğindeki Meysur Devleti (1760-1799), Hint alt kıtasında İngiliz sömürgeciliğine karşı verilen mücadelenin sembolleri arasında yer almıştır. Haydar Ali, sıradan bir askerlikten komutanlığa ve daha sonra sultanlığa yükselerek Meysur'un bağımsız bir İslam devleti olarak kurulmasını sağlamış ve bölgedeki siyasi dengeleri değiştirmiştir. Onun reformist siyaseti ve etkin yönetimi sayesinde, XVIII. yüzyılın sonlarında Meysur, alt kıtada siyasi ve ekonomik açıdan önemli bir güç haline gelmiştir. İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin ticari ve askeri genişlemesine karşı koymak için geliştirdiği stratejilerle Meysur'un savunmasını güçlendirmiş ve bölgesel ittifakları pekiştirmiştir. 1761 yılında Güney Hindistan'ın Meysur bölgesinde kurulan İslam hükümdarlığı, Haydar Ali ve oğlu Tipu Sultan yönetiminde Marhatalar ve İngilizler gibi rakiplerle sürekli mücadele etmiştir. Evrengezib'in ölümünden sonra Hint alt kıtasının siyasi durumu kötüleşmiş, İngilizler ticari üsler kurarak güney Hindistan'da hâkimiyet sağlamıştır. Meysur Hükümdarlığı, 1761 yılından 1799 yılına kadar İngilizlere karşı dört büyük savaş vermiştir. Haydar Ali'nin vefatının ardından Tipu Sultan, İngilizlere karşı direnişi sürdürmüş, ancak sonunda İngilizlerce 1799 yılında katledilmiştir. Bengal Nevabı Sirac'ud-devle'nin Plassey Savaşı'nda yenilgiye uğraması, İngilizlerin bölgedeki kontrolünü pekiştirmiştir. Dekken Hükümeti, XVII. yüzyılda Hindistan'ın farklı İslam hükümdarlıklarını birleştirerek büyük bir eyalet kurmuş; ancak Babürlü Saltanatı'nın zayıflamasıyla alt kıta, iç karışıklıklar yaşamıştır. Haydarabad Nizamlığının kurucusu Nizam'ül-Mülk'ün özerklik ilanı, Marhatalarla savaşlar ve bölgedeki yerel devletlerin İngilizlerle müttefiklik süreçleri, Meysur Devleti'nin çöküşünde etkin rol oynamıştır. Hint Müslümanları bidat ve hurafelere kapılmış, ancak bazı İslam âlimleri dini ve ilmi faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu çalışmada, Haydar Ali'nin Meysur Devleti'ni nasıl kurduğunu, İngilizlerle olan mücadelesinin detaylarını ve bu sürecin bölgenin tarihi üzerindeki etkilerini derinlemesine incelenmeye çalışılmıştır. Ayrıca, Haydar Ali'nin politikalarının ve kararlarının, Meysur'un ve genel olarak Hindistan'ın geleceği üzerindeki uzun vadeli etkileri tartışılmıştır. Çalışmamız, Haydar Ali'nin askeri yenilikleri, diplomatik çabaları, bölgesel güçlerle kurduğu ittifakların analizini ve Meysur Devleti'nin İngilizlere karşı direnişindeki rolünü aydınlatmaya çalışmıştır. Haydar Ali'nin mücadelesinin

karmaşıklığına, dönemin sosyo-politik ortamına ve liderliğinin bölgesel direniş hareketleri ve daha sonra alt kıtanın bağımsızlık mücadelesini şekillendiren ümmetçi ve milliyetçi duygular üzerindeki kalıcı etkisine ışık tutmayı hedeflemektedir. XVIII. yüzyıl, İslam dünyası ve Hint alt kıtası için büyük değişimlerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Bu asrın başlarında Müslümanlar, Avrupalılara karşı önemli zaferler elde etmiş ve geniş bir coğrafyada hüküm sürmüşlerdir. Ancak, Osmanlı Devleti'nin çöküşü, Fas Kralı Sultan İsmail'in ölümü ve Safevi hükümdarlığının sona ermesi gibi olaylar, Müslümanların siyasi gücünün azalmasına yol açmıştır. Ayrıca bu dönemde, Hint alt kıtasında Babürlü Sultanı Evrengzib'in ölümünden sonra Babürlü Sultanlığı zayıflamış ve bölünmüştür. Bu zorlu dönemde, Güney Hindistan'da Meysur Sultanlığı yükselmiş ve Nevab Haydar Ali ve sonrasında da oğlu Sultan Tipu'nun hükümdarlık sürmüştür. Haydar Ali, Meysur bölgesindeki Hindu racalığına son vererek 1760 yılında bağımsız Meysur Sultanlığını kurmuştur. Haydar Ali ve Tipu Sultan, Fransızlarla iş birliği yaparak İngilizlere karşı direniş göstermiş ve Babürlü Devleti ile stratejik ittifaklar kurarak bölgedeki hâkimiyetlerini pekiştirmişlerdir. Ancak, 1799 yılında Tipu Sultan'ın İngilizler tarafından yenilmesi ve öldürülmesiyle Meysur Sultanlığı sona ermiş ve bölge İngilizlerin kontrolüne geçmiştir. İngilizlerin bölgedeki siyasi ve askeri başarıları, Batı emperyalizminin etkisini pekiştirmiş ve Meysur'un çöküşüne zemin hazırlamıştır.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Hint alt kıtası, Meysur Devleti, Haydar Ali, İngiliz Sömürgeciliği.

Atıf Bilgisi

İşsever, Muhsin Ramazan. "Haydar Ali'nin Liderliğinde Meysur Devleti ve İngiliz Sömürgeciliğine Karşı Mücadelesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 1-19. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.01>

Geliş Tarihi	06.01.2025
Kabul Tarihi	10.04.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Mysore State under the Leadership of Haider Ali and the Struggle against British Colonialism

Muhsin Ramazan İşsever
Researcher Dr.

 0000-0001-7979-5827

muhsinissever89@gmail.com

Istanbul University, Faculty of Letters,
Urdu Department

Istanbul, Türkiye

ROR : 03a5qrr21

Abstract

The state of Mysore, under the founding leadership of Haider Ali, became a symbol of the struggle against British colonialism in the Indian subcontinent in the eighteenth century. Haider Ali advanced from the rank of ordinary soldier to that of commander and subsequently to that of Sultan, thereby establishing Mysore as an independent Muslim state and effecting a shift in the regional political balance. As a consequence of his reformist policies and effective administration, by the end of the eighteenth century, Mysore had become a politically and economically important power in the subcontinent. By developing strategies to counter the commercial and military expansion of the British East India Company, he was able to strengthen Mysore's defences and consolidate regional alliances. The Sultanate was established in 1760 in the Mysore region of South India. It was under the leadership of Haider Ali and his son Tipu Sultan that the Sultanate was engaged in a constant struggle against rivals such as the Marhata and the British. Following Evrenghiz's demise, the political climate in India underwent a decline, with the British establishing commercial outposts and asserting their authority in the southern region. From 1760 to 1799, the Mysore Sultanate was engaged in four significant military conflicts with the British. Tipu Sultan persisted in the resistance against the British, but was assassinated in 1799. The defeat of Siraj-ud-Daula, the Nawab of Bengal, at the Battle of Plassey led to the consolidation of British control. The 17th-century Deccan government unified various Islamic rulers in India, thereby establishing a significant province. However, the weakening of the Babur Sultanate resulted in internal turmoil across the subcontinent. The declaration of autonomy by Nizam-ul-Mulk, the founder of the Hyderabad Nizamat, in conjunction with the ongoing wars with the Marathas and the formation of alliances between local states and the British, played a significant role in the eventual downfall of the Mysore State. The Indian Muslim population experienced a drift away from the belief in tawhid, with many embracing innovations and superstitions. This study will examine in depth the circumstances surrounding the establishment of the Mysore State by Haider Ali, the details of his struggle with the British, and the effects of this process on the history of the region. Furthermore, the long-term consequences of Haider Ali's policies and decisions on the future of Mysore and India as a whole will be examined. The objective of this study is to analyse Haider Ali's military innovations, diplomatic efforts and alliances with regional powers, with a view to elucidating their role in the resistance of the Mysore State

against the British. The study illuminates the complexity of Haider Ali’s struggle, the socio-political environment of the period, and the lasting impact of his leadership on regional resistance movements and the ummahist and nationalist sentiments that later shaped the subcontinent’s struggle for independence. The eighteenth century was a period of significant transformation within the Islamic world and the Indian subcontinent. At the beginning of this century, Muslims had achieved notable victories over Europeans and exercised control over a vast expanse of territory. However, the collapse of the Ottoman Sultanate, the death of the Moroccan King Sultan Ismail and the end of the Safavid rule resulted in a decline in the political power of Muslims. Additionally, during this period, the Baburs Sultanate in the Indian subcontinent was weakened and divided following the death of the Baburs Sultan Aurangzeb. During this challenging period, the Sultanate of Mysore emerged in South India, marking the beginning of the reigns of Nawab Haider Ali and later his son Sultan Tipu. Haider Ali brought an end to Hindu rajalism in the region of Mysore and established the independent Sultanate of Mysore in 1760. Haider Ali and Tipu Sultan formed an alliance with the French in order to resist the British. They also sought to consolidate their dominance in the region by establishing strategic alliances with the Baburs Sultanate. However, following the defeat and death of Tipu Sultan at the hands of the British in 1799, the Sultanate of Mysore came to an end and the region came under British control. The political and military success of the British in the region reinforced the influence of Western imperialism and contributed to the collapse of Mysore.

Keywords

Islamic History, Indian Subcontinent, Mysore State, Haider Ali, British Colonialism.

Citation

İşsever, Muhsin Ramazan. “Mysore State under the Leadership of Haider Ali and the Struggle against British Colonialism”. *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 11/1 (June 2025), Page Range. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.01>

Date of Submission	06.01.2025
Date of Acceptance	10.04.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Meysur Sultanlığı, Hint alt kıtasında İngilizlere karşı verilen yerel direnişin en önemli örneklerinden birini teşkil etmektedir. Haydar Ali liderliğinde Meysur Sultanlığı'nın İngilizlere karşı gösterdiği direnişin sebepleri ve sonuçları kapsamlı bir şekilde araştırılıp Hindistan'ın özgürlük mücadelesine katkısı gözler önüne serilerek bölgedeki siyasi, dini ve kültürel dönüşüme olan etkileri incelenmiştir. Meysur'un ve çevre devletler içinde yaşanan gelişmeler ve yönetim biçimleri hakkında önemli bilgiler sunulmuştur. Haydar Ali'nin yerel güçler ve Fransızlarla kurduğu ittifaklar, yaptığı stratejik hamleler ve karşılaştığı zorluklar üzerinden bir analiz yapılarak, alt kıtanın siyasi haritasındaki değişimlere olan etkisi dile getirilmiştir. Daha önceden Haydar Ali'nin oğlu Tipu Sultan'la alakalı hem Türkçede hem diğer dillerde birçok akademik çalışma yapılmış olmasına karşın devletin kurucusu Haydar Ali hakkında özellikle Türkçede kapsamlı bir akademik çalışma bulunmamaktadır. Haydar Ali liderliğindeki Meysur Sultanlığı hakkında yapılan bu çalışmayla akademik literatürde bir boşluğun doldurması amaçlanmıştır. Ayrıca bugüne değin zikredilen sultanlık ve Haydar Ali üzerine yapılan akademik çalışmalar, İngiliz sömürgeciliğine karşı yürütülen mücadeleler, idari ve dini politikalar, sömürgeciliğe direniş, dış politika ve sultanlığın askeri yapısı ile sınırlı kalmıştır. Bu çalışmada mevcut literatürdeki genel yaklaşımlardan ayrı olarak Haydar Ali'nin askeri yetkinliğinin yanı sıra devlet yönetim anlayışı, günlük rutinleri, halkla ilişkileri, idari reformları ve bölgesel diplomasi stratejileri ele alınmıştır.

Meysur'un eski adı Mehiş Kanoro (مہیش کنورو) olup, Sanskritçede “mehiş” manda, “kanoro” ise şehir anlamına gelmektedir; dolayısıyla Meysur'un anlamı “mandaların şehri”dir. Bu ismin nasıl bu hale geldiği ve neden böyle adlandırıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, bazı tarihçilere göre bölgede önceden çok sayıda manda bulunması nedeniyle bu ad verilmiştir. Zamanla bu isim Meysur olarak değişmiştir. Ayrıca, Meysur civarında yaşayan Nevaitlerin dilinde de “mehiş” kelimesinin manda anlamına geldiği belirtilmektedir. Ancak bu bilgiler, tahminlere dayanmaktadır.¹ Bununla beraber Meysur'un eski adının Mehiş Kanoro olduğu hususunda tarih kaynaklarında ittifak bulunmaktadır.

Hint alt kıtasına İslam'ın ilk olarak ulaşması, Hicri I. yüzyılda Hicaz ve Yemen'den ticaret maksadıyla gelen Arap tüccarlar vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bu tüccarlar, başlangıçta Hindistan'ın batı sahillerindeki Keralâ, Manglor, Bhatkal ve Honavar bölgelerine, ardından ise Meysur ve çevresi de dâhil olmak üzere ülkenin iç kesimlerine yayılmışlardır. İslamiyet'in gelmesinden önce de Hindistan ile ticari ilişkiler sürdüren bu Arap tüccarlar, Hz. Peygamber'in (sav) peygamberliğinden sonra ticaret faaliyetlerinin yanı sıra İslam'ın davetçileri olarak da rol almışlardır.² Müslümanların Meysur'a siyasi olarak

¹ Nadvi Mohammad Ilyas, *Siret-i Sultan Tipu Şehîd* (Lakhnov: Meclis-i Tahkikat-i Naşriyat-i İslam, 1999), 72.

² Mohammad Ilyas, *Siret-i Sultan Tipu Şehîd*, 75-76.

ilgisi ise XIV. yüzyılda başlamış, Delhi Sultanı Alâeddin Halaci'nin kumandanı Melik Kâfur'un bölgeyi ele geçirmesiyle başlamıştır. Tuğluklular ve Viyanagar Racalığı'nın ardından, 1760 yılında Haydar Ali Han Bahadır, Meysur'u kontrol altına almıştır.³

Meysur Devleti, Hint alt kıtasının güneybatısında, XVIII. yüzyılın ikinci yarısının başlarında varlık göstermiş bir sultanlıktır. Haydar Ali, Meysur bölgesindeki Hindu racalığına son vererek 1760 yılında Meysur Sultanlığını⁴ kurmuştur. Meysur'daki Vadiyar Hanedanlığı döneminde, Haydar Ali geçimini sağlamak amacıyla askerlik görevine başlamış ve ordudaki başarıları sayesinde güneyde kuracağı Meysur Sultanlığı'nın kuruluşuna giden yolda ilk ve önemli adımları bu şekilde atmıştır. *1760 yılında Hindu racalığının Müslüman kumandanlarından Haydar Ali Han Bahadır, Fransızlar'ın da yardımıyla Raca Rama hânedanını kontrolü altına*⁵ alarak yönetimi ele geçirdiğinde, Meysur'un Racası olarak Krişna Rac Vadiyar bulunmaktaydı. Bu dönemde Meysur, yalnızca 33 köyden ibaret olup fiilen Hint-Türk Sultanlığı'na vergi ödemekteydi. Babürlülerin siyasi iktidarı yalnızca isimden ibaretti ve toprak ağaları ile tımar sahipleri, her şehir ve köyü ele geçirerek halkı sömürmekteydi. Ülkede kölelik yaygınlaşmış ve kadın ticaretinin yapıldığı pazarlar bulunmaktaydı. Tapınaklarda insan kurban edilmesi gibi insan hukukunu çiğneyen gelenekler yaygın bulunmaktaydı. Müslümanlar ise hurafelere ve bidatlere yönelmiş, bu sebeple Hindulara benzer bir yaşam tarzı sürmekteydiler. Meysur; siyasi, ekonomik, dini ve ahlaki açıdan oldukça kötü bir durumda bulunmaktaydı.⁶ İşte Meysur Devleti böyle bir ortamda, Hint alt kıtasının güneybatısında, 18. yüzyılın ikinci yarısının başlarında varlık göstermiş bir sultanlıktır. Haydar Ali, Meysur bölgesindeki Hindu racalığına son vererek 1760 yılında bağımsız Meysur Sultanlığını kurmuştur.

XVIII. yüzyılın son çeyreğinde, Bâbürlü Devleti Sultanı Evrengzib'in Güneybatı Hindistan'ı kontrol altına almasının ardından, Haydar Ali, bölgedeki hâkimiyetini pekiştirmek için Babürlü Hükümdarı Evrengzib ile anlaşmış ve Marhatalar'a karşı stratejik bir ittifak kurmuştur. Aynı zamanda, Fransızlar ile iş birliği yaparak, bölgedeki İngiliz ilerleyişine karşı direnişini sürdürmüştür.⁷ Meysur Sultanı Haydar Ali, zorlu savaş koşullarında bile atını ustalıklı kontrol edebilmesiyle bilinirdi. Savaş zamanında soğukkanlı ve sağduyulu olup, süvari taktiklerinde üstünlük sağlamasına karşın açık alanda ordularla başa çıkmak ve kuşatmaları kırmak için Fransız subaylarının yeteneklerine ihtiyacı

³ Azmi Özcan, "Meysûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/510.

⁴ Tarihi kaynaklarda سلطنة خداداد ميسور (Allah vergisi Meysûr Sultanlığı) olarak geçtiğinden çalışmamızda tercümesi bu şekilde verilmiştir.

⁵ Özcan, "Meysûr", 29/510.

⁶ Mohammad Ilyas, *Siret-i Sultan Tîpu Şehîd*, 84-85.

⁷ Azmi Özcan, "Tîpû Sultan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/192.

bulunmaktaydı.⁸ Bu ihtiyaçtan dolayı hem kendisi hem de oğlu Feth Ali Tipu Sultan İngilizlere karşı Fransızlarla iş birliğine devam etmiş ve Osmanlı Devleti'nden askeri ve ticari alanlarda yardım istemiştir.⁹ Haydar Ali, kendi döneminde hem iç hem de dış politikada uyguladığı dengeli stratejilerle, Meysur Devleti'nin güçlenmesini ve bölgesel bir güç olarak konumlanmasını sağlamıştır. Haydar Ali'nin Fransa ve diğer güçlerle yaptığı ittifaklar ve bu ittifaklar çerçevesindeki askeri ve diplomatik hamleler, bölgesel güç dengesini etkilemedeki etkinliğini ortaya koymaktadır.

1. Haydar Ali'nin Hayatı ve Kişisel Özellikleri

Haydar Ali Han, 1720 yılında Banglor eyaletinin kuzeybatısında dünyaya gelmiştir. Babasının vefatının ardından çok küçük yaşta ailesiyle Meysur Devleti'ne sığınmış ve burada askeri eğitim almıştır. İlk askeri başarısını 1749 yılında elde etmiş ve bu başarıları sebebiyle 1749'da Meysur'un veziri Nand Raj tarafından "Han" unvanı verilmiş ve iki yüz piyade ve elli süvariden oluşan bir birliğin komutanı olarak atanmıştır.¹⁰ Haydar Ali, Meysur Sultanlığının kurulmasından önce ve sonra birçok savaşta bizzat bulunmuş ve düşmanlarıyla omuz omuza çarpışmıştır. 1752'de Meysur Racası tarafından Dindigul bölgesine sadece 29 yaşındayken vali olarak atanmış, bu atama cesaret ve kahramanlığının bir sonucu olmuştur. Bengalur'un yönetimi üstlendikten sonra, 1759 yılında Marhatalar'ı mağlup ederek "Feth Haydar Bahadır Han" unvanını kazanmıştır. Marhatalar tarafından Srīngapatnam'daki Derya-yı Devlet Bagh¹¹'a yapılan kuşatma sırasında Kaveri Nehri'nin doğal engeline rağmen, Haydar Ali ve askerleri nehri aşarak düşman mevzilerine saldırı gerçekleştirmeyi başarmıştır. Bu taktiksel manevra, kuşatmanın seyrini değiştiren önemli bir hamle olmuştur.¹²

Mohammad İlyas Nedvi'nin Tipu Sultan adlı kitabında, Haydar Ali'nin Srīngapatnam'da bulunduğu sıradaki günlük rutini şu şekilde aktarılmıştır:

Srīngapatnam'da kaldığı süre boyunca şafak vakti erkenden kalkar, kişisel ihtiyaçlarını giderirdi. Bakanlar ve askeri yetkililerle görüşür, gelişmeleri dinlerdi. Mektupları ve dilekçeleri okutur, yanıtlarını yazdırırdı. Kahvaltıdan sonra sarayda beslenen hayvanları ziyaret ederdi. Saat 10:30'da genel divan kurulur, halkın sorunlarını dinler ve çözümlerdi. Elçilerle görüşmeler yapardı. Saat 15:00-17:00 arası dinlenir, ardından askerleri denetlerdi. Atına binerek gezintiye çıkar, akşam divanında talepleri dinlerdi. Akşam yemeğinden sonra yürüyüş yapar, eğlence

⁸ Lewin B. Bowring, *Haidar Ali and Tipu Sultan*, ed. William Wilson Hunter (Dehra Dun: EBD Publishing & Distributing Co., 1893), 107.

⁹ Özcan, "Meysûr", 29/510.

¹⁰ Ahmet Taşağıl, "Haydar Ali Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/25.

¹¹ Tarih kaynaklarında Haydar Ali'nin oğlu Tipu Sultan'ın adı geçen yeri yazlık sarayı olarak kullandığı geçmektedir. Bkz: Özcan, "Meysûr", 29/511.

¹² Mohammad İlyas, *Siret-i Sultan Tipu Şehîd*, 147.

meclisleri düzenlerdi. Bu meclislerde dans, müzik, şiir ve edebiyat sohbetleri yapılırdı. Haftada iki üç kez avlanmaya giderdi. Yemeklerinde basit yiyecekleri, özellikle darı ekmeğini tercih ederdi. Yolculuklarda ise pirinç tüketirdi. Seyahat ederken veya Srīngapatnam'a dönerken düzenlenen görkemli alaylar halk arasında büyük ilgi görürdü.¹³

Bu rutin, Haydar Ali'nin hem devlet işlerini hem de kişisel ilgi alanlarını dengeli bir şekilde yürüttüğünü ortaya koymaktadır. Haydar Ali, okuma yazma bilmemesine rağmen Farsça, Urduca, Kannada, Marhati, Tamil ve Telugu dillerine konuşma düzeyinde hâkimdi. Fransızlarla olan ilişkileri nedeniyle biraz Fransızca da anlardı. Resmi dil Farsça olduğu için yazışmalarını bu dilde yaptırırdı. Genellikle Urduca konuşurdu.¹⁴ Haydar Ali'nin çok dilliliği, onun diplomatik bağlar kurabilmesinde rol oynamıştır. Okuma yazma bilmemesine, resmi kurumlar bağlamında tek eğitim gördüğü yer askeriye olmasına rağmen onun yönetimi ve stratejileri birçok Avrupalı aydın tarafından takdir edilmiştir. Alman misyoner Friedrich Schwartz, Haydar Ali'nin mükemmel bir hafızaya sahip olduğunu söylerken Fransız kaynaklar onun Asya'nın diğer hiçbir yöneticisiyle karşılaştırılmayacak şekilde ülkeyi iyi yönettiğini söylemişlerdir.¹⁵

Haydar Ali, kendi deniz filosunu ve tersanelerini kurmak amacıyla İngilizlerden destek sağlayamaması nedeniyle, Meysur Devleti bünyesinde deniz gücünü oluşturmak için Hollandalılar ve Araplardan yardım almak zorunda kalmıştır.¹⁶ Hint alt kıtasında deniz gücünün stratejik önemini fark eden ilk hükümdar olarak bir deniz filosu kurmuş ve Manglor'da büyük bir tersane inşa ettirmiştir. Nitekim bu hususta 1947 yılında İngilizlerin sömürgesinden kurtularak bağımsızlığını alan Hindistan Devleti'nin ilk başbakanı Pandit Cevahirlal Nehru (1889-1964) şunları söylemiştir:

Haydar Ali ve Tipu Sultan, İngilizlere karşı ağır bir yenilgi tattıran ve İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin gücünü kırmaya çok yaklaşan müthiş düşmanlardı... Haydar Ali, Hint alt kıtası tarihinin dikkate değer figürlerinden biri olan olağanüstü bir kişilikti. Ulusal idealleri olan ileri görüşlü bir liderin niteliklerine sahipti... Deniz gücünün önemini ve İngilizlerin deniz kuvvetlerine dayanan büyüyen tehdidini başkalarından çok önce fark etmişti. Onları alt kıtadan kovmak için yerel güçleri ortak bir çatı altında toplamaya çalıştı... Oğlu Tipu, donanmasını güçlendirmeye devam etti. Tipu ayrıca Napolyon'a ve Osmanlı Sultanına mektuplar gönderdi.¹⁷

¹³ Mohammad Ilyas, *Siret-i Sultan Tipu Şehîd*, 145-146.

¹⁴ Mohammad Ilyas, *Siret-i Sultan Tipu Şehîd*, 145.

¹⁵ Yazdani, Kaveh, "Haidar Ali and Tipu Sultan: Mysore's Eighteenth-century Rulers in Transition", *Itinerario*, 38/2 (2014), 103.

¹⁶ C. Gurusiddaiah, "Development of Navy in Mysore State Under Haider Ali and Tipu Sultan", *Proceedings of the Indian History Congress* 68 (2007), 1458.

¹⁷ Irfan Habib (ed.), *Confronting Colonialism: Resistance and Modernization Under Haidar Ali and Tipu Sultan* (London: Anthem Press, 2002), 17.

Haydar Ali, donanma kurma gibi açılımlar yapmanın yanı sıra, Meysur'daki iç denetimi sağlamak amacıyla da çeşitli çalışmalar gerçekleştirmiştir. Haydar Ali, emniyet teşkilatında mali yolsuzlukları araştıran bir istihbarat birimi kurmuş ve zulüm ile rüşveti affedilmez suçlar arasında sayarak kırbaçlama cezası uygulamıştır. Rüşvet alan devlet memurlarının mal varlıklarına el konulmuştur. Askerler ve çalışanlar için özel ödüller vermiştir. Fethedilen bölgelerde hâlihazırda mevcut bulunan kanun ve örfleri olduğu gibi muhafaza ederek halkı isyandan uzak tutmuştur. Hindu halkına dinlerini özgürce yaşama hakkı tanımış ve paralar üzerindeki Hindu tanrı ve tanrıçalarının resimlerini kaldırmamıştır. Savaşlarda gece baskını stratejisini başarıyla uygulamıştır. Gelen resmi mektuplara aynı gün içinde yanıt vermiş ve sekreterlerini kontrol altında tutmak amacıyla yapmasını yazışmalara verilen cevapları ilk önce birisine yazdırmış, diğerine okutmuş, üçüncü bir kişiye de doğrulattır. Astlarının yeteneklerini tanımış ve onlara uygun görevler vermiştir. Oğlu Tipu Sultan'ı kendisinden sonra hükümdarlık görevini devralacak şekilde eğitmiştir.¹⁸

2. XVIII. Yüzyıl İslam Dünyasının ve Hint Alt Kıtasının Siyasi Panoraması

XVIII. yüzyıl, İslam dünyası için siyasi başarılar ve zorluklarla dolu bir dönemi temsil etmektedir. 1700'lerin başlarında, Müslümanlar, Avrupalılara karşı önemli zaferler elde etmişlerdir. Rusya'nın İran'daki işgali 1735'te sona ererken, Doğu Afrika'da Portekiz hâkimiyeti 1698'de Arapların çabalarıyla son bulmuştur. Hint alt kıtasında ise Sultan Evrengzib Alemgir'in 1707'deki vefatı, zirve noktaya ulaşmış Türk-İslam hükümdarlığının çöküşünü işaret etmektedir. Osmanlı Devleti, XV. yüzyıldan itibaren İslam halifeliğinin temsilcisi olarak, Bağdat'tan Cezayir'e, Macaristan'dan Yemen'e kadar geniş bir coğrafyada hüküm sürmekteydi. Endonezya'dan Atlas Okyanusu sahillerine, Macaristan'dan Gana'ya kadar İslam bayrağı dalgalanmaktaydı. Fas'tan Sudan'a kadar uzanan Arap hükümdarlığı ve Hicaz toprakları, Osmanlı vilayeti olarak varlığını sürdürmekteydi. Bu süreçte ekonomik, bilimsel ve sanatsal alanda büyük bir gelişme yaşanmış, sanayi, ticaret ve tarımda artış gözlemlenmiştir. Ancak bu yükselişin ardından İslam dünyası için trajik bir dönem başlamıştır. Osmanlı Devleti'nin çöküşü, Fas Kralı Sultan İsmail'in ölümü ve Safevi hükümdarlığının sona ermesi gibi olaylar, Müslümanların siyasi gücünün azalmasına yol açmıştır. Nadir Şah'ın İran'ı ele geçirmesi ve Ahmed Şah Durrani'nin Afgan Sultanlığını kurması gibi önemli değişiklikler yaşanmıştır. Balkanlar, Orta Asya ve Ermenistan gibi bölgeler Avrupa ve Rusya'nın eline geçmiştir. Bu zorlu dönemde, Güney Hindistan'da Meysur Sultanlığı yükselmiş ve Nevab Haydar Ali ve oğlu Sultan Tipu'nun hükümdarlıkları başlamıştır. Bu liderler, İslam dünyasının bağımsızlık ve direniş ruhunu temsil ederek, İngilizlerle mücadele etmişlerdir. Meysur Devleti, Hint alt kıtasının güneybatısında, XVIII. yüzyılın ikinci yarısının başlarında varlık gösteren bir sultanlıktır. Haydar Ali, Meysur

¹⁸ Mohammad Ilyas, *Siret-i Sultan Tipu Şehid*, 148-149.

bölgesindeki Hindu racalığına son vererek 1760 yılında bağımsız Meysur Sultanlığını kurmuştur.¹⁹

XVIII. yüzyılın son çeyreğinde, Bâbürlü Sultanı Evrengezib'in Güneybatı Hindistan'ı kontrol altına almasının ardından, Haydar Ali, bölgedeki hâkimiyetini pekiştirmek için Evrengezib ile anlaşmış ve Marhatalar'a karşı stratejik bir ittifak kurmuştur. Aynı zamanda, Fransızlar ile iş birliği yaparak, bölgedeki İngiliz ilerleyişine karşı direnişini sürdürmüştür. Haydar Ali'den sonraki süreçte Tipu Sultan da İngilizlerle yapılan mücadeleyi sürdürse de 1799 yılında İngilizlerce katledilmiştir.²⁰ Tipu Sultan'ın ölümüyle birlikte İngilizlerin Hint alt kıtasının güneyini kontrol altına almasını engelleyen faktörlerin başında gelen bir durum ortadan kalkmış ve Meysur Sultanlığı'nın toprakları İngiliz hâkimiyetine girmiştir.²¹ Meysur Sultanlığı, Haydar Ali ve Tipu Sultan'ın liderliğinde İngiliz sömürgeciliğine karşı direnişin sembolü olmuştur. Ancak, 1799 yılında Tipu Sultan'ın İngilizler tarafından yenilmesi ve öldürülmesiyle Meysur Sultanlığı sona ermiş ve bölge İngiliz kontrolüne ve sonra da günümüz Hindistan'ının kontrolüne geçmiştir.

1761 yılında Hindistan'ın güneyinde, Arap Denizi'nin doğusundaki sahillerden biraz uzak bir bölgede, Meysur'da bir hükümdarlığın kuruluş sırasında Hindistan'ın siyasi durumu, Hint Müslümanları açısından aleyhlerine işleyen bir dönem olmuştur. 1707'de Evrengezib'in ölümüne kadar Hindistan, Müslümanların elinde bulunan geniş bir sultanlık konumundaydı. Ancak Evrengezib'in ölümünden sonra Babürlü Sultanlığı zayıflamış ve bölünmüştür. Evrengezib'in oğulları arasında çıkan anlaşmazlıklar, ülkenin birliğini bozmuştur. 1712'ye kadar Muazzam Bahadır Şah, ardından 1719'a kadar Ferruhsiyer hükümdarlık yapmıştır. Marhata İmparatorluğu, Babürlü Sultanlığı'nın zayıflığından faydalanarak topraklarını genişletmiştir. 1739'da İran Hükümdarı Nadir Şah, Hindistan'a saldırarak büyük bir yıkım ve yağma gerçekleştirmiştir. Bu olaydan sonra, Hindistan'ın farklı eyaletleri bağımsızlıklarını ilan etmiştir. İngilizler de bu dönemde Bengal ve ilahabad gibi bölgeleri ele geçirmiştir. 1761'de Afganistan Kralı Ahmed Şah Abdali, Panipat Savaşı'nda Marhataları yenerek Müslümanları büyük bir tehlikeden kurtarmıştır. Ancak Abdali'nin Hindistan'da kalmaması, İngilizlerin ve Marhataların etkisini artırmıştır. Sultan Tipu, 1799'da katledilene kadar İngilizlere ve Marhatalara karşı direniş göstermiştir.²² Nihayetinde İngilizler, Meysur Sultanlığını ele geçirip bir Hindu hânedan üyesini tahta oturtmuşlardır. 1857 yılında İngilizler Hindistan'da mutlak hâkimiyetlerini ilan etmiştir. Ülke yönetimini ele geçiren İngilizler; Müslüman, Hindu ve Sihler arasında ayırıştırma

¹⁹ Mohammad Ilyas, *Siret-i Sultan Tipu Şehîd*, 46-48.

²⁰ Özcan, "Meysûr", 29/510.

²¹ Cemil Kutlutürk, *Dürrüşehvar Sultan ve Hint-Osmanlı İlişkileri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2023), 12.

²² Mohammad Ilyas, *Siret-i Sultan Tipu Şehîd*, 52-54.

politikaları uygularken²³ alt kıtada bağımsızlık için sivil isyanlar devam etmiştir. 1947’de Hindistan Devleti’ne dâhil edilen Meysur, 1956’da bu bölge Karnataka adını almıştır.²⁴

Hint Müslümanları, Meysur Sultanlığının hüküm sürdüğü dönemde bid’at ve hurafelere kapılmalarıyla belirginleştiği görülmektedir. Müslümanlar, kabir ve türbelere yönelim artmış; Allah’tan başkası adına kurban kesme geleneği ortaya çıkmıştır. Şer’i olmayan ve hukuksuz işler dinin bir parçası olarak kabul edilmekte, bazı dini ve kültürel uygulamalar Hindu geleneklerine benzemektedir. Yerel din adamları, dönemin meselelerine içtihat getirmekten kaçınarak fıkıh metinlerini Kuran ve Hadis derecesinde görmekte, taklitçiliği yaygınlaştırmaktaydılar. Ancak, bu çöküş döneminde Şah Velîyullah Dehlevî, Mirza Mazhar Can Canan ve Molla Nizameddin Leknevi gibi önemli ilmi ve ruhani şahsiyetler, dinin temellerini koruyarak istisna teşkil etmişlerdir. Bu şahsiyetler, farklı bölgelerdeki tekkeler ve medreseler aracılığıyla dini ve ilmi faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Özellikle Arakot bölgesinde Bahr’ul-Ulum Abdulalî’nin kurduğu medrese, dönemin önemli ilmi merkezlerinden biri haline gelmiş, ancak Nevab Muhammed Ali’nin himayesinin sona ermesiyle bu merkez olma durumu da sona ermiştir.²⁵ Bu dönemde Hint Müslümanları, bidat ve hurafelere kapılmış, ancak bazı önemli İslam âlimleri, bu çöküşe karşı direnerek dini ve ilmi faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

3. Dönemin Bölgesel Diğer Güçlerinin Durumu

Hint alt kıtasının güneyinde Meysur Devleti, Nizam, Marhatalar ve İngilizler olmak üzere dört büyük güç bulunmaktaydı. Bunlar arasında en zayıf ve savaşı olmayanı Dekken Nizamlığıydı. Dekken Nizamı Muhammed Ali, bölgedeki güçler arasında gerçekleşen savaşlardan uzak duran bir strateji benimsemiştir. Haydar Ali, İngilizlerle yaptığı savaş esnasında Muhammed Ali ile ittifak antlaşması bulunmasına rağmen onun İngilizler lehine hareket ettiğini, kendi idaresi altındaki bölgelere saldırı gerçekleştirdiğini ve güvenilmez olduğunu beyan etmiştir.²⁶

Dekken Hükümeti, Haydarabad Sultanlığı ya da Asafların²⁷ memleketi olarak da bilinmektedir. XVII. yüzyılda Türk Hükümdar Evrengzib, Hindistan’ın farklı İslam Hükümdarlıkları olan Golkonda’daki Kutup Şahiler, Bicapur’daki Adilşahiler, Ahmednagar’daki Nizam Şahiler ve Bidar’daki Beridşahlar Sultanlıklarını fethedip hepsini bir araya getirip Dekken adı altında büyük bir eyalet kurmuştur. Evrengzib’in 1707’de vefatının ardından Babürlü Saltanatında iç karışıklıklar yaşanmış ve bu durum Hindistan’ın

²³ Mehmet Kemal Çakmakçı, “Minnettar Gözler ile Peşaver Ekspresi Adlı Öykülerde Hindistan’ın Bölünmesi Sırasında Yaşanan Katliamlar”, *Göç ve İskan Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2024), 94.

²⁴ Özcan, “Meysûr”, 29/510.

²⁵ Mohammad Ilyas, *Siret-i Sultan Tipu Şehîd*, 55-56.

²⁶ Narinder Krişen Senha, *Haydar Ali*, çev. İktidar Hüseyin Sıddıki (New Delhi: National Book Trust, 1974), 201,206.

²⁷ Semerkant bölgesinden Hindistan’a göçen Türk kökenli topluluk.

Güney eyaleti Dekken'e de yansımıştır. Delhi Sarayı'ndan Dekken'in düzenini sağlamak amacıyla, Nizam'ül-Mülk olarak bilinen Kamerüddin Çin Kılıç 1720'de vali olarak atanmıştır. Hindistan'ın ünlü âlimlerinden Hazreti Şeyh Şehabeddin Sühreverdi'nin soyundan gelen Kamerüddin Çin Kılıç'ın ataları, Orta Asya hükümdarlığı Türkmenistan'dan göç ederek Hindistan'da yaşamaya başlamışlardır. Nizam'ül-Mülk, 1724 yılında Babürlü Hükümdarlığı'nın siyasi ve askeri zayıflığından faydalanarak özerkliği ilan edip Haydarabad'ı sultanlığının resmi başkenti yapmıştır. Babürlü Hükümdarları, Nizam'ül-Mülk'ün gücü nedeniyle bu durumu kabul etmiş ve ona Asafcah hitabını vermişlerdir. Böylece hükümdarlığı Asafiye memleketi olarak adlandırılmıştır. 1727'de Nizam'ül-Mülk'ün komşu devlet olan Marhatalarla yaptığı savaşlar sonucunda birçok sınır bölgesini kaybetmiştir. 1748'de Nizam'ül-Mülk'ün vefatından sonra, taht kavgaları oğlu Nasır Ceng ve torunu Muzaffer Ceng arasında baş göstermiştir. Muzaffer Ceng, Fransızların yardımıyla 1750'de Haydarabad'ı ele geçirmiş, fakat kısa süre sonra öldürülmüştür. 1753'te, Nizam'ül-Mülk'ün üçüncü oğlu Salabat Ceng tahtı ele geçirmiştir. 1756'da ise küçük kardeşi Nizam Ali fiili olarak iktidarı ele geçirmiştir. Haydarabad hükümdarlığında taht savaşları döneminde Fransızların etkisinin azalması orduyu zayıflatmıştır. Bu durumdan faydalanan Marhatalar, 1761'de Dekken'in büyük bir kısmını ele geçirmiştir. Ancak Marhatalar aynı yıl, Panipat meydanında Ahmed Şah Abdali'nin yardımıyla büyük bir hezimete uğramışlardır. Nizam Ali Han, bu fırsatı değerlendirerek Marhataların eline geçen topraklarını geri almayı başarmış ve kardeşi Salabat Ceng'i tutuklayarak yönetimi ele geçirmiştir. O dönemde, Dekken'in komşusu olan Meysur'da Hükümdarlık kurulmuştur. Haydar Ali'nin ordusundaki gelişmenin Nizam Ali'ye tehlike arz etmemesi ve Haydar Ali'nin Haydarabad topraklarını kendi saltanatına katmaması amacıyla Nizam Ali, İngilizlerle müttefik olmuştur. 1768'de İngilizlerle yapılan anlaşma gereği, Karnatak'ın büyük bir kısmını yıllık 700.000 rupi karşılığında İngilizlere vermiştir. Bunun karşılığında İngilizler, ihtiyaç halinde Nizam'ın ordusuna yardım etme sözü vermiştir. Bu durum, Dekken Nizamı'nın kuzeydeki Avadh Nevab'ının durumuna düşmesine neden olmuştur. Nizam'ın saltanatı, başlangıçta Narmada ırmağından Raskumari ve Maharaştra'nın Kuzey Batı bölgesine kadar 300.000 mil kareye kadar genişlemişken, zamanla parçalanmış ve Haydarabad ve çevresindeki bölgelerle sınırlı kalmıştır. İngilizlerin Meysur'daki hükümdarlıkla yaptığı dört savaşın üçünde Haydarabad Nizamı, İngilizlerin yanında yer alarak, İslami bir saltanatın yıkılmasında önemli bir rol oynamıştır. Tipu Sultan'ın şehadetinin ardından 1800 yılında İngilizler, ondan kalan özerklikleri sona erdirmiştir. Nizam'ül-Mülk ise 1803 yılında vefat etmiştir.²⁸ Sonuç olarak XVII. yüzyılda Dekken Hükümeti, Hindistan'ın farklı İslam hükümdarlıklarını birleştirip büyük bir eyalet kurmuş, Babürlü Saltanatı'nın zayıflamasıyla iç karışıklıklar yaşamış, sonrasında Nizam'ül-Mülk'ün özerklik ilanı, Marhatalarla savaşlar ve İngilizlerle müttefiklik kurmasıyla birlikte Meysur Devleti'nin çöküşünde etkin bir rol almıştır.

²⁸ Mohammad Ilyas, *Siret-i Sultan Tipu Şehid*, 66-69.

Marhatalar, Hindistan'ın Maharaştra Eyaleti'nin batısında nehrin doğusunda yaşayan ve ziraatle uğraşan bir topluluk olarak bilinmektedir. Dravid kökenli olan bu topluluk, Kuzey Hindistan'dan kaçarak güneydeki Dekken'e sığınmıştır. Hinduizm inancına göre Marhatalar, şudra kastına mensuptu. Marhatalar başlangıçta yağmacı ve isyancı bir topluluk olarak nitelendirilmişlerdir. Ancak Babürlü Hükümdarlığı'nın zayıflaması ve liderler arasındaki çekişmeler, Marhataların Hindistan'ı ele geçirebilecek bir güç haline gelmesine yol açmıştır. Güney Hindistan'daki Ahmednagar Sultanlığına ve Bijapur Adilşah Hükümdarlığına askeri hizmetlerde bulunan Marhataların ilk hükümdarı Şivaci Bhonsle, 1664 yılında kendisini Raca ilan etmiştir. Şivaci Bhonsle'nin liderliğinde Marhatalar, XVII. yüzyılın sonlarında düzenli bir ordu oluşturmuşlardır. 1680'de Şivaci Bhonsle'nin ölümü sonrası liderliği oğlu Sambhaci Bhonsle devralmış, 1707-1720 yılları arasında Balaci Baci Rao ile iktidarı sürdürmüşlerdir. Bu dönem, Marhata tarihinin siyasi açıdan en görkemli dönemidir. 1761'de Afganistan'dan Ahmed Şah Abdali'nin Panipat meydanında Marhataların büyük ordusunu yenmesi, Marhataların gücünü önemli ölçüde kırmıştır. Daha sonra, Meysur'da ortaya çıkan Haydar Ali'nin banisi olduğu İslam Hükümdarlığı ile de çatışan İngilizlere karşı gerçekleşen Meysur savaşlarında da Marhatalar, İngilizlerin yanında yer almışlardır.²⁹ Haydar Ali, 1770-1772 yıllarında Marhatalar'la yaptığı savaşları kaybetmesinin ardından Marhatalarla iş birliği yapan Meysur racasını idam ettirmiştir.³⁰ Marhataların tarihindeki bu gelişmeler, onların Hint alt kıtasındaki siyasi ve askeri etkisini göstermektedir. Böylece Marhatalar, Babürlü Hükümdarlığının zayıflamasını ve liderler arasındaki çekişmeleri kendi lehlerine kullanarak Hindistan'da güç ve toprak kazanmışlardır.

XVII. yüzyılda Babürlüler, Güney Hindistan'ın Tamil Nadu eyaletinde yer alan Arakot bölgesini fethederek Karnatak ismini vermişlerdir. Bölge ahalisi Tamil dilini konuşmaktaydı. Babürlü Sultanlığı'nın merkezi olan Sara ve Arakot bölgeleri 1711 yılına değin Saadetullah Han tarafından yönetilmiş, sonrasında yönetimin kolaylaştırılması amacıyla bu iki bölgeye ayrı valiler atanmıştır. Emin Han'ın Sara valisi olarak atanmış ancak onun ölümünden sonra Saadetullah Han, Dekken'deki Nizam'ül-Mülk'ün yardımıyla yönetimi tekrar ele geçirmiştir. 1743 yılında Envar'ud-din Arakot'u ele geçirmiş ancak 1749 yılında vefat etmesinin üzerine 1751 yılında oğlu Muhammed Ali ile Arokot'un eski hanedan mensuplarından olan Çendan Bey arasında savaş patlak vermiştir. Çendan Bey Fransızların desteğini alırken, Muhammed Ali'yi Doğu Hindistan Şirketi desteklemiştir. Muhammed Ali, İngilizlerin desteğini kazanmak amacıyla büyük bir bölgeyi onlara vererek, ilk kez bu bölgede İngilizlerin resmi bir hükümet kurmasını sağlamıştır. İngilizlerin yardımıyla Babürlü Devleti tarafından Muhammed Ali, Karnatak'ın Nevabı ilan edilmiş ve Çendan Bey öldürülmüştür. Muhammed Ali, İngilizlerin desteğiyle Arakot'ı yönetmiş ve onlarla daimi bir müttefiklik kurmuştur. 1790 yılında, Tipu Sultan'ın şehadetinden dört yıl sonra

²⁹ Mohammad Ilyas, *Siret-i Sultan Tipu Şehid*, 64-66.

³⁰ Taşağıl, "Haydar Ali Han", 17/26.

ölmüştür. Muhammed Ali'nin İngilizlerle iş birliği yapmasının temel sebeplerinden birisi Meysur'a hükümdar olma arzusuuydu. Ancak İngilizler, Meysur Hükümdarlığına son vermelerinin ardından ona da sırtlarını dönmüşler ve Muhammed Ali, siyasi menfaatler uğruna kendi dindaşı Müslüman hükümdarlara karşı iş birliği yapmasına rağmen amacına ulaşamamış ve başarısız olmuştur.³¹ Bu durum, emperyalist güçlerle yapılan iş birliğinin her zaman uzun vadeli çıkarlar sağlamayacağını ve yerel liderlerin, yabancı güçlerin çıkarları doğrultusunda hareket ederken dikkatli olmaları gerektiğini bir kez daha göstermektedir.

4. Meysur Hükümdarlığı'nın Yükselişi ve İngiliz Tehditi

1761'de Güney Hindistan'ın Meysur bölgesinde kurulan hükümdarlık, başlangıçta sadece 33 küçük köyden ibaretken, birkaç yıl içerisinde sınırlarını seksen bin milkareye kadar genişletmiştir. Kuzeyde Krişna Nehri'nden güneyde Kerala eyaletinin Koçi şehrine kadar uzanan bu genişlemesi, bölgede üs kurmuş Avrupalı Devletler arasında endişe oluşturmıştır. Bu hızlı yükseliş, İngilizler, Arakot Nevabı, Marhatalar ve Dekken Nizamı gibi çevresindeki diğer hükümdarlık ve sultanlıkların Meysur'u rakip olarak algılamalarına neden olmuştur. Nevab Haydar Ali ve oğlu Tipu Sultan, bu siyasi rakiplerle sürekli mücadele etmek zorunda kalmışlardır. İngilizler, Meysur Devleti'ni büyük tehdit olarak görmüş ve diğer yerel güçlerle Meysur'a karşı birleşmişlerdir.³² Bu bağlamda, Meysur Hükümdarlığı'nın çöküşünü anlamak için, dönemin diğer hükümdarlıkları ve toplulukları hakkında bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Haydar Ali ve Tipu Sultan'ın İngilizlerle olan mücadelesi, bu dönemin en belirleyici unsurlarından biri olmuştur.

1761'den 1799'a kadar Meysur Hükümdarlığı, Batı emperyalizminin ve sömürgeciliğin bölgedeki temsilcisi olan İngilizlere karşı dört büyük savaş vermiştir. Tipu ve babası Haydar Ali, İngilizleri alt kıta topraklarına göz diken bir tehdit olarak görmüşlerdir. İngilizler; Marhatalar ve Dekken Nizamı gibi yerli güçlerin aksine, Avrupa'dan gelerek Hindistan'da siyasi ve askeri başarılar elde etmişlerdir. İngilizlerin Hindistan'a gelişi, XVI. yüzyılın sonlarında diplomatik ilişkilerle başlamış ve 1612'de Gucerat'ın Surat şehrinde Doğu Hindistan Şirketi'ni kurmalarıyla ticari faaliyetlere dönüşmüştür. Zamanla, İngilizler Bombay, Madras ve Kalküta gibi önemli ticaret merkezlerinde üsler kurarak güçlenmişlerdir. Ancak bölgedeki Babürlü Hint-Türk hükümdarlığının İngilizlerin bu askeri üsleri kurmaları üzerine onlarla ticari faaliyetleri durdurarak mallarına el koymuştur. İngilizler, bu engelleri aşarak 1707'de Evrengzib'in vefatından sonra Hindistan'daki siyasi boşluktan yararlanmış ve Fransızlarla rekabet ederek Güney Hindistan'da hâkimiyet kurmuşlardır. 1751'de İngilizler, General Robert Clive önderliğinde Fransızların kontrolündeki Arakot'a saldırarak bölgeyi ele geçirmiş, Meysur dışında kalan tüm bölgeleri

³¹ Mohammad Ilyas, *Siret-i Sultan Tipu Şehid*, 69-70.

³² Mohammad Ilyas, *Siret-i Sultan Tipu Şehid*, 58.

kontrol altına almıştır. İngilizlerin Hindistan'daki siyasi ve askeri başarıları, Batı emperyalizminin bölgedeki etkisini pekiştirmiştir.³³

İngilizler, Karnataka eyaleti ve çevresini ele geçirdikten sonra Bengal'e yönelmişlerdir. Bengal'in son bağımsız Nevabı Mirza Muhammed Sirac'ud-devle (1733-1757), İngilizlerin saldırılarına karşı koyma çabası göstermiştir. 20 Haziran 1757 tarihinde gerçekleşen Plassey Savaşı'nda, Sirac'ud-devle'nin 7000 askeri, İngilizlerin 3000 askeriyle karşı karşıya gelmiştir. Ancak, Sirac'ud-devle'nin vezirleri ve müttefik devletlerin ihanetleri sonucunda savaşı kaybetmiş ve esir alınarak idam edilmiştir. İhanet edenler ise trajik sonlarla karşılaşmışlardır; Mir Cafer cüzzamdan ölmüş, Raca Durlop boğulmuş, Ammiçand delirmiş ve General Clive intihar etmiştir.³⁴ Bu yenilginin ardından İngilizler, Mir Cafer'i Kalküta'nın yöneticisi yapsalar da üç yıl sonra onu azlederek damadı Mir Kasım'ı Bengal Nevabı olarak atamışlardır. Mir Kasım, kayınpederinin aksine İngilizlerin yolundan gitmeyi reddetmiştir. Hükümdarlığında İngiliz tacirler gibi Hindistanlı tacirlerden de vergi alınmasını sonlandırarak onları aynı konuma getirmiştir. Bunun ardından İngilizler, kayınpeder Mir Cafer'i 1763'te tekrar Bengal'in hakimi ilan etmişlerdir. Bengal bölgesinde vatansever bir kişiliğe sahip olarak bilinen Mir Kasım bu aşağılanmayı kabul edemediğinden Avadh Hükümdarı Nevab Şuca'ud-devle ve Avadh'a sığınan Delhi'deki Babürlü Hükümdarı II. Şah Alem'in yardımıyla İngilizleri ülkeden çıkarmanın planını yapmışlardır. Nihayetinde bu ittifak, İngilizlerle 22 Ekim 1764'te Buksar meydanında kanlı bir savaş gerçekleşmesine neden olmuştur. Bu savaşta Mir Kasım'ın komutanı Necef Han, Mir Cafer gibi saf değiştirmesi neticesinde Müslümanların on beş bin askeri yedi bin kişilik İngiliz ordusuna yenilmiştir.³⁵ Böylece Bengal'in bağımsızlık mücadelesi, iç ihanetler ve İngilizlerin stratejik hamleleri nedeniyle başarısızlıkla sonuçlanmış ve bölge İngiliz hâkimiyetine girmiştir. Bu olaylar, Hindistan'ın sömürgeleşme sürecinde önemli bir dönüm noktası olmuştur.

Buksar Savaşı'nın ardından İngilizler, Bengal eyaletinde üstünlük sağlamış ve Hindistan'da Madras ve Bombay'daki mevkillerini güçlendirmeye çalışmışlardır. Güney Hindistan'da Karnatak Nevabı'nın topraklarında yer alan Madras liman kenti, Karnatak Savaşları sonrasında İngilizlerin kontrolüne girmiştir. İngilizler, Madras'a yönelik ana tehdit olarak batıdaki komşusu Meysur Devleti hükümdarı Haydar Ali'yi görmüşlerdir. İngilizler, 1767 ile 1792 yılları arasında Haydar Ali ve oğlu Tipu Sultan ile dört kez savaş gerçekleştirmiştir. Anglo-Meysur Savaşları olarak bilinen bu savaşlar, İngiliz askeri sisteminin alt kıtadaki ilk zorlu tecrübelerindendir. Haydar Ali, 1761 yılında Meysur'da iktidara gelmiş ve sonraki yirmi yıl boyunca hem iç hem de dış düşmanlarla sürekli savaş halinde olmuştur. Haydar Ali'nin ordusu, esas olarak süvari ağırlıklı kalmıştır. İngilizlere karşı Fransızlarla iş birliği yaparak Fransızlar yardımıyla topçuluk ve mühimmat fabrikaları kurmuş, ordusunda Fransız subaylarını istihdam etmiştir. Ancak Haydar Ali, Avrupa tarzı

³³ Mohammad Ilyas, *Siret-i Sultan Tipu Şehid*, 59-62.

³⁴ Mohammad Ilyas, *Siret-i Sultan Tipu Şehid*, 62-63.

³⁵ Mohammad Ilyas, *Siret-i Sultan Tipu Şehid*, 63-64.

piyade ağırlıklı bir ordu benimsememiştir.³⁶ Haydar Ali, 1750'li yılların başlarında Avrupa savaş teknikleriyle yakından ilgilenmiş, her ne kadar ağırlıklı olarak Avrupa tarzı bir ordu yapısını benimsememiş olsa da Hint alt kıtası Avrupalı güçler tarafından tehdit edilmesinden ötürü Fransızların yardımını kabul etmiş, onların kendi ordusunu ve savunma sistemini tasarlamasına kısmen müsaade etmiştir. Haydar Ali ve oğlu Tipu Sultan; piyade, topçu ve güçlü bir donanma inşasına büyük önem vermiştir. Kaveh Yazdani'nin ünlü tarih profesörü Matthias Christian Sprengel (1746–1803)'den naklettiğine göre Haydar Ali, askerlerini Avrupa tarzında disipline eden alt kıtadaki ilk hükümdardır.³⁷ Ancak yine de İngiliz ilerleyişine set olamamıştır. Anglo-Meysur Savaşları, İngilizlerin Hindistan'daki askeri ve siyasi üstünlüklerini pekiştirmelerine olanak tanımış ve bölgedeki güç dengelerini kalıcı olarak değiştirmiştir.

Öte yandan Buksar Savaş'taki yenilgisinin ardından Babürlü Hükümdarı II. Şah Âlem, İngilizlerin himayesine sığınmış ve Bihar, Bengal, Orissa'yı Doğu Hindistan Şirketi'nin yönetimine devretmiştir. Bunun karşılığında İlahabad şehrinde İngilizlerin maaşlı bir memuru gibi Marhataların Delhi'yi tekrardan ele geçirip onu davet etmesine kadar olan süreçte burada yaşamıştır.³⁸ Avadh Nevabı da İngilizlere boyun eğmiştir. Güney Hindistan'dan sonra Kuzeydoğu Hindistan'da da büyük bir toprak parçası artık İngilizlerin himayesine geçmiştir. Böylece İngilizler tarafından Bombay ve Surat'ın ele geçirilmesinin ve Hint alt kıtasındaki en muteber güç olarak kabul edilen Babürlülerin onlara yenilmesinin ardından Hindistan'da resmen İngiliz sömürge dönemi başlamıştır.

İngilizler, Babürleri sembolik bir durumuna getirdikten sonra bölgede güçlenen hükümdarlıklarla da savaşlarına devam etmiştir. 1767-1769 yılları arasında gerçekleşen Birinci Meysur Savaşı'nda İngilizler, 2 Eylül 1767 tarihinde Çangamah'da gerçekleşen büyük bir çatışmada, General Joseph Smith saldırıya öncülük etmesi için 10. Madras Birliği'ni seçmiştir. Vaniambadi ve Ambur kalelerini tek başına ele geçirerek daha fazla tanınan 10. Madras Birliği, 10 Kasım-7 Aralık 1767 tarihleri arasında Ambur'u Meysur ve Haydarabad'ın ordularına karşı savunmuş ve böylece Haydar Ali'nin Madras'ı ele geçirmesini engellemiştir.³⁹ Her ne kadar İngilizler Haydar Ali'nin ilerleyişini kısmen engellemiş olsa da 1767 yılında Birinci Anglo-Meysur Savaşı sırasında Haydar Ali, Fransızların da yardımıyla İngiliz kontrolündeki Karnataka eyaletini yaklaşık 47.000 kişilik büyük bir ordu ile

³⁶ Pradeep Barua, "Military Developments in India, 1750-1850", *The Journal of Military History* 58/4 (1994), 600-601.

³⁷ Kaveh Yazdani, "Mysore at War: The Military Structure During the Reigns of Haidar Ali and Tipu Sultan", *A Great War in South India*, ed. Ravi Ahuja - Martin Christof-Füchsle (Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2020), 17-18.

³⁸ Azmi Özcan, "Şah Âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/251.

³⁹ Randolph G. S. Cooper, "Culture, Combat, and Colonialism in Eighteenth-and Nineteenth-Century India", *The International History Review* 27/3 (2005), 545.

fethetmeyi başarmıştır.⁴⁰ General Smith, Haydar Ali'nin birliklerinin Hindistan'da şimdiye kadar gördüğü en kararlı savaşçılar olduğunu beyan etmiş ve Haydar'ın düzensiz süvarilerinin, savaş alanında üstünlük sağlayarak düşman hareketlerini izlemeyi ve kendi kuvvetlerinin manevralarını koordine etmeyi imkânsız hale getirdiğini itiraf etmiştir.⁴¹ Ayrıca bu savaş, İngilizlerin Hindistan'daki askeri stratejilerinde yerli birliklere verdiği önemi göstermesi bakımından oldukça önemli bir yere sahiptir. Nitekim İngilizlerin yerli nüfusa orduda yer vermesi ve onları subaylık rütbelerine yükseltmesi Hindistan'daki hâkimiyetlerini pekiştirmelerinde önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca İngilizler, Hint alt kıtasındaki sermayeyi de elinde tutarak gücüne güç katmıştır. Bengal, Meysur'a karşı yürütülen savaşların finansmanında ana gelir kaynağı olmuştur. Bengal'in vergi gelirleri, Haydar Ali'ye karşı yürütülen savaşlar için gelir kaynağı olmuş ve Birinci ve İkinci Anglo-Marhata Savaşları ile Birinci, İkinci ve Üçüncü Anglo-Meysur Savaşları sırasında, İngilizler Bengal'den altı milyon sterlin toplamıştır.⁴² Böylece İngilizler, alt kıtadaki askeri ve ekonomik stratejileri sayesinde bölgedeki güç dengelerini kendi lehlerine çevirmeyi başarabilmiştir.

Doğu Hindistan Şirketi, 1760 ile 1820 yılları arasında karşısındaki askeri tehditleri bastırmak için Meysur Devleti ile dört kez ve Marhatalılar ile üç kez savaş gerçekleştirmiştir. İngilizlerin başarısı, teknolojik üstünlüğün yanı sıra Babürlü Devleti'nin çöküşünden faydalanmalarına da dayanmıştır. Zira bu çöküş, Marhatalar ve Meysur Devleti arasındaki rekabeti körüklemiş ve bu durumu İngilizler, Üçüncü Meysur Savaşı'nda Marhatalar ile ittifak kurarak kendi lehlerine çevirmeyi başarmışlardır.⁴³ Bu durum, İngilizlerin bölgedeki stratejik düşünme ve böl-yönet taktiklerinin, Hindistan'daki güç dengelerini nasıl kendi lehlerine çevirdiğini göstermektedir.

Ayrıca 1780 yılında Meysur'un süvari gücü 32.000, piyade gücü ise 15.000 iken zamanla durum değişmiş ve 1790 yılında Tipu Sultan, piyade sayısını 50.000'e çıkarırken süvari sayısını 20.000'e düşürmüştür. Bu askeri birliklerdeki oransal stratejik değişiklik, ordunun hareket kabiliyetinin azaltmıştır. Böylece 1799 yılında Meysur Devleti'ne karşı İngilizlerin zafer kazanmasına zemin hazırlanmıştır. İngilizler, yerel insan gücü ve hayvanları kullanarak dengeli bir askeri yapı oluşturmuşken, Tipu Sultan'ın süvari azaltımı stratejik bir hata olarak değerlendirilmiştir.⁴⁴ Bu durum, Meysur Devleti'nin stratejik kararlarının,

⁴⁰ Barua, "Military Developments in India, 1750-1850", 601.

⁴¹ G.J. Bryant, "The Cavalry Problem in the Early British Indian Army, 1750-1785", *War in History* 2/1 (1995), 15.

⁴² Yazdani, "Mysore at War: The Military Structure During the Reigns of Haidar Ali and Tipu Sultan", 35.

⁴³ Cooper, "Culture, Combat, and Colonialism in Eighteenth-and Nineteenth-Century India", 540.

⁴⁴ Yazdani, "Mysore at War: The Military Structure During the Reigns of Haidar Ali and Tipu Sultan", 27.

İngilizlerin alt kıtadaki askeri üstünlüğünü pekiştirmesine nasıl katkıda bulunduğunu göstermektedir.

Sonuç

İslam dünyası ve Hint alt kıtası için büyük değişimlerin yaşandığı bir dönem olan XVIII. yüzyılın başlarında Müslümanlar, Avrupalılara karşı önemli zaferler elde etmiş ve geniş bir coğrafyada hüküm sürmüşlerdir. Ancak, Osmanlı Devleti'nin çöküşü, Fas Kralı Sultan İsmail'in ölümü ve Safevi hükümdarlığının sona ermesi gibi olaylar, Müslümanların siyasi gücünün azalmasına yol açmıştır. Ayrıca bu dönemde, Hint alt kıtasında Babürlü Sultanı Evrengzib'in ölümünden sonra Babürlü Sultanlığı zayıflamış ve bölünmüştür. Bu zorlu dönemde, Güney Hindistan'da Meysur Sultanlığı yükselmiş ve Nevab Haydar Ali ve sonrasında oğlu Sultan Tipu'nun hükümdarlıkları başlamıştır. Haydar Ali, Meysur bölgesindeki Hindu racalığına son vererek 1761 yılında bağımsız Meysur Sultanlığını kurmuştur. Haydar Ali ve Tipu Sultan, Fransızlarla iş birliği yaparak İngilizlere karşı direniş göstermiş ve Babürlü Devleti ile stratejik ittifaklar kurarak bölgedeki hâkimiyetlerini pekiştirmişlerdir. Ancak, 1799 yılında Tipu Sultan'ın İngilizler tarafından yenilmesi ve öldürülmesiyle Meysur Sultanlığı sona ermiş ve bölge İngilizlerin kontrolüne geçmiştir.

İngilizlerin bölgedeki siyasi ve askeri başarıları, Batı emperyalizminin etkisini pekiştirmiş ve Meysur'un çöküşüne zemin hazırlamıştır. Böylece XVIII. yüzyıl, İslam dünyası ve Hint alt kıtası için hem başarıların hem de zorlukların yaşandığı bir dönem olmuştur. Meysur Sultanlığı, Haydar Ali ve Tipu Sultan'ın liderliğinde İngiliz sömürgeciliğine karşı direnişin sembolü olmuştur. Bu dönemde yaşanan siyasi değişimler, bölgedeki Müslümanların siyasi ve askeri gücünü etkilemiş ve alt kıtanın gelecekteki siyasi yapısını şekillendirmiştir. Meysur'un tarihi, alt kıtanın sömürgecilik karşıtı mücadele tarihinde önemli bir yer tutmaktadır.

Meysur ve Haydar Ali özelinde Hint alt kıtasındaki İngiliz sömürgeciliğinin ele alındığı bu çalışma; bölge tarihi, siyasi ve toplumsal yaşamı hakkında bilgiler içermekle birlikte dönemin Hindu-Müslüman ilişkileri, bölge ekonomisi ve Osmanlı-Meysur Devletleri arasında gerçekleşen resmi yazışmalar üzerine yapılacak çalışmalara örnek teşkil etmesi beklenmektedir.

Kaynakça | References

- Barua, Pradeep. "Military Developments in India, 1750-1850". *The Journal of Military History* 58/4 (1994), 599-616. <https://doi.org/10.2307/2944270>
- Bowring, Lewin B. *Haidar Ali and Tipu Sultan*. ed. William Wilson Hunter. Dehra Dun: EBD Publishing & Distributing Co., 1893. <http://archive.org/details/in.gov.ignca.47736>
- Bryant, G.J. "The Cavalry Problem in the Early British Indian Army, 1750-1785". *War in History* 2/1 (1995), 1-21.
- Cooper, Randolph G. S. "Culture, Combat, and Colonialism in Eighteenth-and Nineteenth-Century India". *The International History Review* 27/3 (2005), 534-549.
- Çakmakçı, Mehmet Kemal. "Minnettar Gözler ile Peşaver Ekspresi Adlı Öykülerde Hindistan'ın Bölünmesi Sırasında Yaşanan Katliamlar". *Göç ve İskan Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2024), 93-105.
- Gurusiddaiah, C. "Development of Navy in Mysore State Under Haider Ali and Tipu Sultan". *Proceedings of the Indian History Congress* 68 (2007), 1458-1459.
- Habib, Irfan (ed.). *Confronting Colonialism: Resistance and Modernization Under Haidar Ali and Tipu Sultan*. London: Anthem Press, 2002.
- Kutlutürk, Cemil. *Dürrüşehvar Sultan ve Hint-Osmanlı İlişkileri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2023.
- Mohammad Ilyas, Nadvi. *Siret-i Sultan Tipu Şehid*. Lakhnov: Meclis-i Tahkikat-i Naşriyat-i İslam, 1999.
- Özcan, Azmi. "Meysur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/510-511. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Özcan, Azmi. "Şah Âlem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/250-251. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Özcan, Azmi. "Tipu Sultan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/192-193. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Senha, Narinder Krişen. *Haydar Ali*. çev. İktidar Hüseyin Sıddıki. New Delhi: National Book Trust, 1974.
- Taşgıl, Ahmet. "Haydar Ali Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/25-26. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Yazdani, Kaveh, "Haidar Ali and Tipu Sultan: Mysore's Eighteenth-century Rulers in Transition", *Itinerario*, 38/2 (2014), 101-120.
- Yazdani, Kaveh. "Mysore at War: The Military Structure During the Reigns of Haidar Ali and Tipu Sultan". *A Great War in South India*. ed. Ravi Ahuja - Martin Christof-Füchsle. Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2020.

Osmanlı Döneminde İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe Türbesine Gösterilen İhtimamın Tarihî ve İdarî Boyutları

Osman Ezici
Dr.

 0000-0002-4005-9854

ezici_42@hotmail.com

T.C. Cumhurbaşkanlığı
Arşivleri Başkanlığı

Devlet

İstanbul, Türkiye

ROR  026ksq202

Öz

Osmanlı idarecileri ve ahalisi çoğunlukla Hanefî mezhebine mensup olduklarından, idarî, hukukî ve dinî uygulamalarında bu mezhebe öncelik tanımışlardır. Bu sebeple, Osmanlı idaresindeki hukukî ve dinî kararlar, Hanefî mezhebinin görüşlerine dayandırılmış; kadılar mahkemelerde Hanefî fıkına göre kararlar alırken, müftüler de fetvalarını bu mezhebe uygun şekilde vermişlerdir. Bilinen bu mezhep tutumunun yanı sıra bir vefa örneği olarak Osmanlıların Bağdat'ı hâkimiyetleri altında aldıkları andan itibaren mezkûr mezhebin kurucusu İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin bahsi geçen şehirde yer alan türbesi bir yadigâr olarak kabul edilmiş ve ona azamî derecede hassasiyet gösterilmiştir. Ebû Hanîfe'nin 150/767 yılında Bağdat'ta vefatının akabinde şahsını niteleyen âzam sıfatına yapılan atıf nedeniyle sonradan Âzamiye diye bilinecek mahale defnedilmiştir. Başlangıçta İmam-ı Âzam'ın kabri, üzerinde kerpiçten bir mezar bulunmakta ise de Selçuklular döneminde Vezir Şerefülmülk Ebû Saîd el-Hârizmî tarafından mezarın üzerine mukarnas külâhlı Selçuklu tarzı kubbeli bir türbe, yanına da bir medrese inşa ettirilerek sonraları Âzamiye ismiyle anılacak bir külliye hüviyetine kavuşmuştu. Bağdat'ın 913/1508'de Şîî Safevî Hükümdarı Şah İsmâil'in yönetimine geçmesiyle mezhep taassubunun neticesinde İmam-ı Âzam türbesi tahrip edildi. Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Bağdat'ın 940/1534'te ilk kez fethedilmesinin ardından, şehrin imarına önem verildiği gibi Osmanlıların mensupları oldukları mezhebin sahibine saygı nedeniyle İmam-ı Âzam'ın türbesinin ihya ve inşasına da özel önem verilmiştir. Kanûnî, harap haldeki türbeyi tamir etmekle kalmayıp yanına cami, imaret, ribat ve hamam inşa ettirerek Osmanlıların bu yadigâra karşı olan hassasiyetini göstermiştir. Safevîlerin 1032/1623'te Bağdat'ı tekrar ele geçirmeleri, şehirdeki Sünnî ahaliye yapılan baskıların yanı sıra başta İmam-ı Âzam türbesinin tahribine yol açmıştır. 1047/1638 yılında IV. Murad, Bağdat'ı geri alarak 'Bağdat Fâtihî' unvanını almış, fetih sonrası yaptığı ilk işlerden biri de mezkûr türbeyi tamir ettirmek olmuştur. Bu tarihten itibaren Osmanlı hâkimiyeti altında kaldığı sürece İmam-ı Âzam türbesine büyük ihtimam gösterilmiş, zengin vakıfların tesisiyle türbeye atanan çok sayıda görevliye maaş tahsis edilmiştir. Ayrıca türbeye Osmanlı sultanları ve devlet adamlarının kandil, şamdan ve halı gibi çok sayıda kıymetli eşyalar hediye ettikleri görülmektedir. Osmanlı geleneksel inanç kültüründe türbeler; saygı gösterilen, imarlarına önem verilen ve belli başlı ziyaretgâhlar arasında yer alan yapılar olarak bilinir. Osmanlı hâkimiyeti altındaki pek çok coğrafyada bu anlayışla türbeler inşa edildiği gibi, Osmanlılar

kendilerine miras/emanet edilen türbelerin imarına da büyük özen göstermişlerdir. Bu çalışmada, Âzamiye Külliyesi, içerisinde yer alan İmam-ı Âzam Türbesi merkezli bir anlatım ile ele alınacaktır. Girişte külliyenin Osmanlı hâkimiyeti öncesi tarihi süreci anlatıldıktan sonra Osmanlıların külliye ve özellikle de türbeye gösterdiği ihtimam açığa çıkarılmaya çalışılacaktır. Bahsi geçen ihtimam; ihtiyaç anında yapılan tamiratlar, mutat hâli alan bakımlar, külliyedeki görevlilere verilen maaş ve tahsisatlar, emniyet ve asayişin sağlanması için alınan tedbirler, bir ziyaretgâh olan mahale ulaşımın kolaylaştırılması amacıyla yapılanlar, dinî gecelerde düzenlenen tören ve cemiyetler, başta Osmanlı padişahı olmak üzere devlet adamlarının hediye takdimleri ile bütün masrafların karşılanabilmesi ve hizmetlerin devamı için tesis edilen vakıflar olarak gözlemlenmiş ve tasnif edilmiştir. Söz konusu edilen başlıkların tespitinde birincil kaynak olarak Osmanlı Arşiv belgelerinin kullanılması nedeniyle çalışmanın metodunun arşiv belgelerine dayalı doküman analizi yöntemi olması uygun görülmüştür.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Türbeler, İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe Türbesi, Bağdat, Âzamiye.

Atıf Bilgisi

Ezici, Osman. “Osmanlı Döneminde İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe Türbesine Gösterilen İhtimamın Tarihî ve İdari Boyutları”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 20-59. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.02>

Geliş Tarihi	06.01.2025
Kabul Tarihi	11.03.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Makale Bilgisi	Bu makale, 1-2 Kasım 2024 tarihinde Konya'da düzenlenen “VI. Uluslararası Mâtürîdîlik Sempozyumu -Osmanlı'da Hanefîlik Mâtürîdîlik-”nda sözlü olarak sunulan “Osmanlı Devleti ve İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Türbesi: Saygı ve Vefanın Belgelerdeki İzleri” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiştir.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Historical and Administrative Aspects of the Care Shown to the Tomb of Imam al-Azam Abū Hanīfa During the Ottoman Period

Osman Ezici
Dr.

 0000-0002-4005-9854

ezici_42@hotmail.com

Presidency of the Republic of Türkiye,
Directorate of State Archives

İstanbul, Türkiye

ROR  026ksq202

Abstract

The Ottoman administrators and populace predominantly adhered to the Hanafi school of thought, priority was given to this madhhab in their administrative, legal, and religious practices. For this reason, legal and religious decisions under the Ottoman administration were based on the views of the Hanafi school; judges (qadis) issued rulings in accordance with Hanafi jurisprudence, while muftis delivered fatwas in alignment with this school. In addition to this well-known sectarian approach, as an example of loyalty, from the moment the Ottomans brought Baghdad under their rule, the tomb of Imam Abu Hanifa, the founder of the aforementioned madhhab, located in the city, was regarded as a cherished legacy and was treated with the utmost respect and sensitivity. Following Abu Hanifa's death in 150 AH (767 CE) in Baghdad, he was buried in a neighborhood that would later be known as Azamiya, a name derived from the honorific title "al-Azam" associated with his esteemed stature. Initially, Imam Abu Hanifa's grave was marked by a simple clay structure. However, during the Seljuk period, Vizier Sharaf al-Mulk Abu Sa'id al-Khwarizmi commissioned the construction of a mausoleum with a muqarnas-domed structure in the distinctive Seljuk architectural style, along with an adjoining madrasa. Over time, this site evolved into a complex known as Azamiya, reflecting its expanded religious and educational significance. When Baghdad came under the rule of the Shiite Safavid ruler Shah Ismail in 913/1508, the tomb of Imam al-Azam was destroyed as a result of sectarian fanaticism. Following the first conquest of Baghdad by Suleiman the Magnificent in 940/1534, the Ottomans, out of respect for the founder of the sect to which they belonged, gave importance to the restoration and construction of Imam al-Azam's tomb. Kanûnî not only repaired the dilapidated tomb but also built a mosque, imaret, ribat and bathhouse next to it, showing the sensitivity of the Ottomans towards this relic. The Safavid recapture of Baghdad in 1032 AH (1623 CE) resulted not only in pressure and persecution against the Sunni population but also in the destruction of the tomb of Imam Abu Hanifa. In 1047 AH (1638 CE), Sultan Murad IV reclaimed Baghdad, earning the title "Conqueror of Baghdad". One of his first actions following the conquest was the restoration of the aforementioned tomb. From that point onward, as long as Baghdad remained under Ottoman rule, significant care and attention were devoted to the tomb of Imam Abu Hanifa. Substantial waqfs (endowments) were established, and numerous officials assigned to the tomb were provided with salaries. Additionally, it is noted that Ottoman

sultans and statesmen gifted valuable items to the tomb, including lamps, chandeliers and carpets, underscoring its importance and reverence within the Ottoman state. In Ottoman traditional belief culture, tombs were regarded as revered structures, carefully maintained, and counted among prominent pilgrimage sites. In line with this understanding, tombs were not only constructed across many regions under Ottoman rule but also meticulously preserved and restored when inherited or entrusted to the Ottomans. This study will examine the Azamiya Complex with a focus on the Tomb of Imam Abu Hanifa at its center. After presenting the historical background of the complex prior to Ottoman rule in the introduction, the study will highlight the Ottomans' devotion and care toward the complex, particularly the tomb itself. This devotion is observed and categorized under several aspects, including repairs during times of need, regular maintenance, salaries and allowances provided to staff, security measures to ensure safety, efforts to improve accessibility to this pilgrimage site, ceremonies and gatherings held on religious nights, gifts presented by Ottoman sultans and statesmen, and endowments established to cover expenses and ensure the continuity of services. Since the identification of the mentioned topics relies on primary sources from the Ottoman Archives, the study's methodology has been determined as document analysis based on archival records.

Keywords

Islamic History, Tombs, Tomb of Imam Abu Hanifa, Baghdad, Azamiya.

Citation

Ezici, Osman. "The Historical and Administrative Aspects of the Care Shown to the Tomb of Imam al-Azam Abū Hanīfa During the Ottoman Period". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 11/1 (June 2025), 20-59. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.02>

Date of Submission	06.01.2025
Date of Acceptance	11.03.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Article Information	This article is an expanded and partially revised version of the paper titled "The Ottoman State and the Mausoleum of Imam al-Azam Abū Hanifa: Traces of Respect and Loyalty in Documents", which was presented orally at the "6th International Maturidi Symposium - Hanafism and Maturidism in the Ottoman Era," held in Konya on November 1-2, 2024.
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in

Copyright & License support of this research.
Authors publishing with the journal retain the copyright to their work
licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Müslümanlar nazarında türbelere yönelik tutum; tarihsel, kültürel ve mezhepsel aidyetlere göre çeşitlilik göstermektedir. Türbeler, bazı müslüman toplumlar için manevî bir merkez ve dua yeri olarak kabul edilirken, bazı gruplar tarafından türbe inşasının ve ziyaretlerinin hoş görülmediği bilinmektedir. Ayrıca bir kısmının kutsal sayıp ziyaret ettiği türbeler, diğer bir kısım için ziyaretgâh olarak kabul edilmemektedir.

Osmanlılar ise hem devlet hem de toplum olarak türbelere karşı gösterdikleri hassasiyetle bilinmektedirler. Bu bağlamda türbelerin hem dinî hayatta hem de siyasî alanda büyük bir öneme sahip mekânlar olup halk ile devlet arasında manevi bir bağın tesisine hizmet ettiğine şahit olunmaktadır. Bundan ötürü Osmanlı sultanları, müslümanlar tarafından önemli kabul edilen dinî şahsiyetlerin türbelerine büyük bir saygı göstermişlerdir. Başta Hz. Peygamber'in ve sahâbîlerin mezarları olmak üzere, önde gelen dinî şahsiyetlerin türbelerinin ihyasına ve inşasına Osmanlılar tarafından büyük ehemmiyet verilmiştir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren Hanefi mezhebi ile olan güçlü bağı, devlet yönetiminin her alanında kendini hissettirmiştir. Devletin hukuki ve dini yapısı, büyük ölçüde Hanefi fıkına göre şekillenmiş; kadı ve müftüler de bu mezhebin görüşlerine dayanarak kararlar vermişlerdir. Bilinen bu mezhep tutumunun yanı sıra bir vefa örneği olarak; mezkûr mezhebin kurucusu İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin türbesi, Bağdat'ın Osmanlı hâkimiyeti altında geçtiği ve bulunduğu sürece bir yadigâr olarak kabul edilmiş ve ona azamî derecede hassasiyet gösterilmiştir.

Bu çalışma, İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin türbesi ve etrafında teşekkül edilen külliye'nin Osmanlı hâkimiyeti öncesi tarihsel sürecini ortaya koyduktan sonra Osmanlıların hâkimiyetine geçmesiyle beraber bu mekâna gösterilen ihtimamı devlet evrakı üzerinden incelemeyi hedeflemektedir. Söz konusu ihtimamın, Osmanlılar için dinî bir sorumluluk olmasının yanı sıra, Osmanlıların Sünnî dünyanın temsilcisi olmalarıyla siyasî bir boyut taşıdığı da göz ardı edilmemelidir.

150/767 yılında Ebû Hanîfe'nin, Bağdat'ta vefatının akabinde cenazesi vasiyeti üzerine Hayzürân Kabristanı'nın doğu cihetine defnedilmişti.¹ Bağdat'ın kuzeyinde kalan mahal, sonraları İmam-ı Âzam'ı niteleyen âzam sıfatına yapılan atıf nedeniyle Âzamiye diye bilinecek bir kasaba haline gelmiştir.²

¹ Bu mezarlık önceleri Kureyş ismi ile bilinmekte ise de Halife Harunürreşid'in annesi Hayzürân'ın 173/789 buraya defni ile onun adına nispetle Makberetülhayzürân ismi ile anılır olmuştur. Leyla Özer, "Cariyelikten Hükümdarlığa: Hayzürân", *İRTAD: İran ve Turan Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/10 (Haziran 2023), 120; Kasım Kırbıyık, "Hayzürân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Eylül 2024).

² Hâşim el-A'zamî, *Târîhu câmi'i'l-İmâmî'l-A'zâm ve mesâcidi'l-A'zamiyye* (Bağdad: Matbaatü'l-Ânî,

Başlangıçta İmam-ı Âzam'ın kabri kerpiçten bir mezardan ibaretti. Daha sonra Selçuklu Veziri Şerefülmülk Ebû Sa'd el-Müstevfî tarafından 459/1067 yılında üzerine mukarnas külahlı Selçuklu tarzı kubbeli bir türbe, yanına da bir medrese inşa edilerek sonraları Âzamiye ismiyle anılacak bir külliye hüviyetine kavuşmuştur.³ İmam-ı Âzam'ın türbesi yanına inşa olunan medrese Bağdat'taki meşhur Nizâmiye Medresesi'nden yaklaşık 4,5 ay önce 27 Cemaziyelahir 459/15 Mayıs 1067'da eğitime başlamasıyla Bağdat'ta kurulan ilk Selçuklu medresesi kabul edilmiştir.⁴

Bağdat 913/1508'de Safevî Hükümdarı Şah İsmail'in yönetimine geçmesiyle mezhep taassubu kendini göstermiştir. Şah İsmail, başta Ebû Hanîfe ve Abdülkadir-i Geylânî'ye ait türbeler olmak üzere Sünnilerce kutsal sayılan pek çok türbeyi tahrip ettirmiş, birçok Sünnî lideri öldürtmüştür.⁵ Ayrıca Şah İsmail, İsnâaşeriyye'nin yedinci imamı Musa el-Kâzım için ise bir türbe yaptırmıştır.⁶

Buraya kadar İmam-ı Âzam Türbesinin tarihsel süreci anlatılarak, Osmanlı hâkimiyetine kadar olan dönemde türbenin önemli bir dinî merkez olarak kabul edildiği gösterilmiştir. Bu çalışmada ise Osmanlı döneminde türbeye gösterilen özel ilgi ve yönetim anlayışı, Osmanlı arşivi belgeleri üzerinden incelenmiştir. Özellikle XVI. yüzyıldan itibaren türbeye yapılan geniş çaplı inşa ve ihya çalışmaları, görevli tayinleri, vakıf gelirleriyle sürdürülen hizmetler ve emniyet-asayişin sağlanması konularına odaklanılmıştır. Bu çalışma, Osmanlı döneminde türbenin sadece dini bir merkez değil, aynı zamanda Osmanlı yönetimi için önemli bir sembol olduğunu da göstermeyi hedeflemiştir.

1. Osmanlı İdaresinde Türbenin Durumu

Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Bağdat'ın 940/1534'te ilk defa fethedilmesi ile hem şehrin hem de İmam-ı Âzam Türbesinin imarına önem verildiği görülmektedir. Kanûnî, harap haldeki türbeyi tamir etmekle kalmayıp yanına cami, imaret, ribat ve hamam inşa

1964), 1/17, 31.

³ Abbas el-Azzâvî el-Muhâmî, *Târîhu'l-İrâk beyne ihtilâleyn* (Bağdat: Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 1935), 2/75; el-A'zamî, *Târîhu câmi'i'l-İmâmî'l-A'zam*, 21.

⁴ Abdulhamit Dünder, *Selçuklular Devri Bağdat Medreseleri: İmam-ı Azam Ebu Hanife Medresesi Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 40; Abdüsselam Uluçam, "Âzamiye Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Eylül 2024). Bahsi geçen medrese hakkında detaylı bilgi için bk. Adem Arkan, *Bağdat'ta Meşhed-i Ebû Hanîfe Medresesi Tarihi* (Ankara: İlahiyat Yayınları 2024).

⁵ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihî* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 1/261.

⁶ Abdüsselam Uluçam, "Mûsâ Kâzım Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Eylül 2024).

ettirerek Osmanlıların bu yadigâra verdiği önemi göstermiştir.⁷ Evliya Çelebi, Kanunî'nin yaptığı bu tamiratın 100.000 altına mal olduğunu aktarır.⁸

Safevî Şahı Abbas'ın, 1032/1623'te Bağdat'ı tekrar ele geçirmesi ile şehirdeki Sünnî ahaliye yapılan baskıların yanı sıra başta İmam-ı Âzam Türbesinin tahribi ile sonuçlanmıştır.⁹ 1047/1638 yılında IV. Murad, Bağdat'ı geri alarak “Bağdat Fâtihî” unvanını almış ve fetih sonrası yaptığı ilk işlerden biri mezkûr türbeye tamir ettirmek olmuştur.¹⁰

Evliya Çelebi, Sultan IV. Murad'ın yaptığı tamiratları da aktarır. Bu faaliyetler bağlamında Sultan IV. Murad, Bağdat'ın bütün burçlarını, kulelerini ve tabyalarını imar ettikten sonra büyük dedesi Kanûnî'nin emniyet için bina ettirdiği İmam-ı Âzam kalesini de tamir ettirmeyi ihmal etmemiştir. Ayrıca İmam-ı Âzam'a ait türbenin kubbesini ve kabrin şebekelerini saf gümüşten imal ettirdiği gibi türbeye yüzlerce gümüş kandil asılmış ve türbenin kapısının kanatları da saf gümüşten yaptırılmıştır. Külliye görevli imam, hatip ve hizmetçilerine maaş bağlanması da söz konusudur.¹¹

Bu tarihten itibaren Osmanlı hâkimiyeti altında kaldığı sürece İmam-ı Âzam Türbesine büyük ihtimam gösterilmiş, zengin vakıfların tesisiyle türbeye atanan çok sayıda görevliye maaş tahsis edilmiştir. Ayrıca türbeye Osmanlı sultanları kendi dönemlerinde kandil, şamdan ve halı gibi çok sayıda kıymetli eşyalar hediye etmeyi ihmal etmemişlerdir.

Türbe etrafında gelişen ve Âzamiye Külliyesi olarak bilinen bu yapı topluluğu, Osmanlı döneminde *Âsitâne-i Ebû Hanîfe* olarak anılmaktaydı.¹² Bu çalışmada ise İmam-ı Âzam

⁷ İbrahim Peçevî, *Peçevî Tarihi*, çev. Murat Uraz (İstanbul: Neşriyat Yurdu, 1969), 2/106; Erdinç Gülcü, *Osmanlı İdaresinde Bağdat (1534-1623)* (Ankara: İKSA Yayınları, 2023), 106; Evliya Çelebi, Kanunî'nin Bağdat'ı fethetmesini, Şah İsmail'den sonra iktidara gelen oğlu Şah I. Tahmasb'ın İmam-ı Âzam'ın Türbesini tahrip ettirmeye cüret etmesinin neticesinde olduğunu iddia etmiştir. Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Bağdat-Basra-Bitlis-Diyarbakır-İsfahan-Malatya-Mardin-Musul-Tebriz-Van*, 4. Kitap, 2. Cilt, haz. Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 2/539.

⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 541.

⁹ Kâtip Çelebi, *Fezleke [Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)]*, haz. Zeynep Aycibin (İstanbul: Çamlica Basım Yayın, 2016), 2/720.

¹⁰ Yunus Emre Konuk, *Sultan IV. Murad'ın Bağdat Seferi ve Kasr-ı Şirin Antlaşması* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 15; Hemn Mohammed Qadir, *Osmanlı İdaresinde Bağdat (1638-1650)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 41-43; Bağdat'ın fethi ile İmam-ı Âzam'ın türbesinin tamiri halk arasında da memnuniyetle karşılanması ve padişaha mektuplar gönderilerek fethin tebrik edilmesi söz konusudur. Topkapı Sarayı Müze Arşivi Evrakı [TS.MA.e], No. 866, Gömlek No. 83. (29 Zilhicce 1049/21 Nisan 1640).

¹¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4/552.

¹² Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Bakanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Babiali Evrak Odası [BEO]*, No. 1005, Gömlek No. 75338. (11 Rebiülahir 1315/9 Eylül 1897).

Türbesi merkezli bir anlatım benimsenmiş; bahsi geçen türbeye Osmanlıların gösterdiği ihtimam; tamir, bakım ve finansman gibi saygı ve vefa örnekleri, birincil kaynak niteliğindeki arşiv belgeleri üzerinden tespit edilip detaylandırılmaya çalışılmıştır.

1.1. İnşaat ve Tamirat

Bağdat, Osmanlı hâkimiyetine geçtikten sonra Âzamiye Külliyesinin bakımına ihtimam gösterilmiş ve tamire ihtiyaç duyulduğu durumlarda gereken tamirlerin yapıldığı tespit edilmiştir. Osmanlı sultanları İmam-ı Âzam Külliyesinin tamire muhtaç hale geldiğini haber aldıklarında, konuyu ciddiye alarak Bağdat vali ve kadısına emir göndererek gereken tamiratin yapılmasını emretmişlerdir. II. Mustafa döneminde, 1113/1701 tarihli Divan-ı Hümâyûn kararı bunun bir örneğidir. İlgili kayıta mezkûr türbenin zaman içerisinde tamire muhtaç hale geldiği ifade edildikten sonra Bağdat vali ve kadısının tamirat işini bizzat takip etmesi gerektiği vurgulanmıştır. Tamir işine başlamadan ehl-i vukuf şahıslar ile türbeye gidilmesi ve tamire muhtaç yerlerin tespitinin sağlanması da özellikle belirtilmiştir. Tamirata dair keşif ve tahmin ile lazım olan araç ve gerecin miktarının tespitinin yapılması istenilmiştir. Ayrıca gereken masrafin meblağının tespiti ile tamirata dair bir takvimin oluşturulması da talep edilmiş ve buna dair oluşturulan keşif defterinin Dersaadet'e gönderilmesi emredilmiştir.¹³

İmam-ı Âzam Camii ve Türbesinin tamirini yaptıran bir diğer Osmanlı Sultanı Sultan Abdülmecid'dir. 1253/1837 yılında tamirata karar verilmiş ve keşfe memur kılınan Ebniye-i Hassa hulefasından Derviş Ahmed Efendi'ye inşaatının ikmaline kadar işin başında bulunması karşılığında aylık 1.500 kuruş tahsis edilmişti. Bu meblağın 500 kuruşu Bağdat Hazinesinden geri kalan 1.000 kuruş ise Hazine-i Amire'den ödenecekti. 1253 senesi Cemaziyelahir ayından aynı yılın Zilhicce ayına kadar 7 aylık alacağı olan 7.000 kuruşun ödenmediğini ifade eden Ahmed Efendi'nin arızası üzerine gereken ödemenin yapılması için Başmuhasebeyne emir verilmiştir.¹⁴

Abdülmecid dönemi tamir işinde görevlendirilen diğer bir isim Yusuf Efendi'dir. Açıkça unvanı arşiv kaydında yazılmamış olsa da mühendis olduğu tahmin edilen Yusuf Efendi, görevi başındayken vefat etmiştir. Dersaadet'ten yeni birinin gönderilmesine gerek olmadığı ifade edilerek merhumun sorumluluğu, Bağdat Defterdarı Arif Efendi'ye yüklenmiş ve kendisinden bölgedeki mühendislerden birine vazifeyi ihale etmesi gerektiği söylenmiştir. Ayrıca Yusuf Efendi'nin görevi karşılığı 2.000 kuruş maaşından münasip bir miktarının ailesine tahsis edilerek mağduriyet oluşmamasına karar verilmiştir.¹⁵

¹³ BOA, *Bâb-ı Âsâfî Divan-ı Hümâyûn Sicillâtı Mühimme Defterleri* [A.DVNSMHH.d], No. 112, Hüküm No. 119. (20 Cemaziyevvel 1113/23 Ekim 1701).

¹⁴ BOA, *Cevdet Evkâf* [C.EV], No. 170, Gömlek No. 8494. (19 Cemaziyelahir 1253/20 Eylül 1837).

¹⁵ BOA, *Hatt-ı Hümâyûn* [HAT], No. 589, Gömlek No. 28965. (29 Zilhicce 1254/15 Mart 1839).

Abdölmecid dönemi mezkûr tamirat ile alakalı son tespit ise tamir olunan İmam-ı Âzam Türbesi ile türbenin şebekesinin gümüş eski anahtarları olan 2 adet anahtarın, Babialı'den gönderilerek 1254/1838 yılında Enderun Hazinesine konulmasıdır.¹⁶

1269/1853 yılına gelindiğinde ise Bağdat civarında bulunan atebât ve ziyaretgâhların¹⁷ tamirine Acemler tarafından teşebbüs edileceği haberi alınınca, Osmanlılar bu vazifenin kendi sorumluluklarında olduğunu ifade ederek Acemlere bu işin bırakılmamasına karar vermiştir. Bu nedenle bahsi geçen mahallerin tamire muhtaç olanlarına ait gereken keşiflerin yapılması talep olunmuştur. Bağdat Valisi Mehmed Reşid Paşa, bu konuda Tahran sefaretinin suali üzerine mezkûr mukaddes mekânların tamirinin Devlet-i Aliyye'ye ait olduğu Acemlerin buna karışmaya hiçbir açıdan salâhiyetleri olmadığını ifade eden cevabi tahriratını göndermiştir. Ayrıca Saltanat-ı seniyyenin bu hususta müsaadesi olmayacağı için tamire muhtaç yerlere ait keşif ve muayene ettirilmesi hakkında fermanın beklenildiği de zikredilmiştir.

Meclis-i Vâlâ'da konu tartışılarak Irak ahalisinin ekserisinin Şîî olmaları nedeniyle mezkûr atebâtın Sünnîlere karşı tamirinde mahzurlar olduğuna karar verilmiştir. Bu bağlamda Hatt-ı Irakîyye'nin ahalisinin yirmide biri Sünnî ve geri kalanı ise Şîî olduğundan yapılacak tamirde bu hassas dengenin gözetilmesi istenilmiştir. Şayet tamirat işi Acemlere bırakılırsa; *"Şîîlerin kavî-i kâzib ve mezheb-i bâtillerini te'yîd ile beraber Sünnîlerden bazı cehle ve sebükmağâzânın mezheb-i vâsî'-i Şîî'ye imâlesi mahzuru"* olduğu da ifade edilmiştir.¹⁸

Atebât ve ziyaretgâhların Acemler tarafından tamiratına izin verilmemekle beraber İmam-ı Âzam'ın türbesi ile Âzamiye kasabasının muhafazası için Dicle Nehri kenarında 1.000 zirâ kadar mahale inşa edilmiş rıhtımın¹⁹ tamiri gündeme gelmiştir. Mezkûr rıhtımın zamanla 300 zirâ kadar yıkılmış, bunun hem türbeye hem de kasabaya büyük zararı olacağı ön görülmüştür. Rıhtımın, 3.000 kese akçe masraf ile tamir olunabileceği keşif olunmuş ise de herhangi bir tamirat işine başlanılmadığı tespit edilmiştir. Rıhtımın bu durumunun tehlike arz ettiği ifade edilmiş ve tahmin edilen masrafın da ne devletin merkezi hazinesinden ne de asayiş sorunları ile uğraşan Bağdat Vilayet hazinesinden hızlı bir surette karşılanamayacağı açıkça belirtilmiştir. Bu sebeple böyle umûr-ı hayriyyede ahalinin malen ve bedenî iâne eylesinde be's yoğ ise de iktidâr-ı ahali gözetilmek ve bedenî çalışacaklar hakkında dahi ezâ ve cefâ olunmayıp hüsn-i suretle iş gördürülmek istenilmiştir. Ayrıca devletin yapabilecekleri de görüşülmek üzere keşif ve tahkikatın yapılmasını, Hicaz ve Irak Ordu-yı

¹⁶ Topkapı Sarayı Müze Arşivi Evrakı [TS.MA.d], No. 2486-05 (29 Cemaziyelahir 1254/19 Eylül 1838).

¹⁷ Atebât ve ziyaretgâhlar hakkında detaylı bilgi için bk. İsmail Sefa Üstün, "Bağdat Eyaletlerindeki Atebâtlara Gelen Şîî Ziyaretçiler (19. Yüzyıl-20. Yüzyıl Başları)", *Türk Dünyası Araştırmaları* 163 (Ağustos 2006), 169-190.

¹⁸ BOA, *Îrâde Meclis-i Vâlâ [i.MVL]*, No. 268, Gömlek No. 10296. (24 Cemaziyelahir 1269/4 Nisan 1853).

¹⁹ Arşiv belgelerinde her ne kadar "rıhtım" olarak isimlendirilmiş olsa da bu yapının günümüzdeki karşılığı su taşkınlarını önleme amacıyla inşa edilen bir sed olduğu düşünülmektedir.

Hümâyûn müşiri ve Bağdat valisi paşaya bildirilmesi emredilmiştir.²⁰ Rıhtımın tamiri konusunda Sadaret'in ianeye sıcak bakmaması nedeniyle bir keşif daha yapılması ve hazineden bir miktar para gönderilmeye çalışılmasına karar verilmiştir. Ancak Dicle'nin *mevsim-i feyzeân* (debisinin yüksek olduğu ve sellerin vaki olduğu mevsim) nedeniyle keşif ve muayenesine de imkân bulunamamıştır.²¹

Bahsi geçen rıhtımın yanı sıra Âzamiye'de ilim talebelerine mahsus bir medrese ve derslane olmadığından 100.000 kuruş masrafla bir medrese inşası lazım olduğu da bildirilmiştir. Meclis-i Vâlâ'ya havale olunan konu *bu misüllü mevâkı'-ı âliyye ve mübâreke tamiratında taraf-ı eşref-i saltanat-ı seniyyeden hiçbir vakitte diriğ-i himmet olunamayacağı müsellemtattan olduğu* ifade olunmuş ise de böyle medrese için yapılacak masrafın, büyüklüğü de göz önüne alınarak kabul edilmesi mümkün olmadığı zikredilmiştir. Fakat mezkûr rıhtımın yapılması *ehem ü elzem görüldüğünden ânın biran evvel keşfiye defterinin irsali* Bağdat valisine bildirilmiştir.²²

1273/1856 yılına gelindiğinde mezkûr rıhtımın 600 zirâ kadarının yıkık halde olduğu Bağdat vilayetinden bildirilmiştir. Bu iş için 3.000 kese akçeden 1.000 kese akçenin Bağdat hazinesinden, 1.000 kesenin İmam-ı Âzam Evkafı fazlasından Evkaf-ı Hümâyûn Nezaretine gönderilenden verilmesiyle geriye kalan 1.000 kese akçenin ise ahalinden iane usulü ile karşılanması düşünülmüştür. Ayrıca rıhtıma dair keşif yapılması ve tamirata başlanılmasına *İrade-i Seniyye* olmasına rağmen bu ana kadar tehir edilmesi hoş görülmeyerek, harap yerler nedeniyle türbenin zarar göreceği ifade edilmiştir. Bir an önce tamirata başlanılması istenilmiştir. Rıhtımın yanı sıra hem türbenin hem de caminin pek çok yerinin de harap halde olduğu da tespit edilmiştir. Son olarak da medresedeki sınıfların genişletilmesi ve ihtiyaç sahibi talebeye iâşe ve elbise yardım yapılması talep edilmiştir.²³

Konu, Meclis-i Valâ'da da tartışılmıştır. *Ahali tarafından bedenlen çalışmak gayr-i mesbûk olduğundan*, 600 zirâ yıkık kısmın tamiri için lazım olan 3.000 kesenin, 1.000 kesesinin Bağdat Hazinesinden, 1.000 kesesinin İmam-ı Âzam Evkafı fazlasından ve geri kalan 1.000 kesenin ise vapurlar için alınan iâne akçesinin nısıfı ile karşılanması düşünülmüştür. Ayrıca türbe ve caminin harap yerleri ile medresenin sınıflarının genişletilmesi için de 1.000 akçe kadar tahsisat yapılması gerekli olduğu tahmin edilmiştir. Neticede bahsi geçen tamiratların artık tehirinin mümkün görünmediği de ifade edilmiştir. Talebelere yapılacak yardımın karşılanması istenilmiş ise de iâşe ve giysi yardımları miktarının ne kadar olduğu bildirilmediği için ne miktar havale yapılacağı malum olmadığı beyan edilmiştir. Bundan

²⁰ BOA, *Mâbeyn-i Hümâyûn İrâdeleri* [MB.İ], No. 7, Gömlek No. 47. (14 Cemaziyelevvel 1268/6 Mart 1852); BOA, *İrade Dahiliye* [İ.DH], No. 249, Gömlek No. 15271. (14 Cemaziyelevvel 1268/6 Mart 1852).

²¹ BOA, *İ.MVL*, No. 268, Gömlek No. 10296. (24 Cemaziyelahir 1269/5 Mart 1853).

²² BOA, *Sadâret Mektubî Kalemi Meclisi Vâlâ Evrakı* [A.MKT.MVL], No. 62, Gömlek No. 40. (3 Receb 1269/12 Nisan 1853).

²³ BOA, *Mektubî Kalemi Nezâret ve Devâir* [A.MKT.NZD], No. 204, Gömlek No. 65. (11 Rebiülahir 1273/9 Aralık 1856).

ötürü tamirat işine gönderilen havaleden sonra yeni bir havale yapılması daha uygun görülmüştür.²⁴

Evkaf Nezareti ile yapılan yazışmada ise 1272 ve 1273 senelerine ait, İmam-ı Âzam Evkafının fazlasının bu iş için kâfi olduğu anlaşılmış ve buradan havale yapılması istenilmiştir.²⁵ Maliye Nezaretine yazılan tezkireyle de nezaretin ödemesi gereken 1.000 kese akçenin 1273/1856 bütçesine eklenmesi emredilmiştir.²⁶

Bahsi geçen rıhtımının tamirine başlanıldığı Bağdat vilayetinden gönderilen mazbata ile 1274/1857 yılında Sadaret'e arz olunmuştur. Buna göre inşası talep edilen rıhtımın temelleri kazılmış, tuğla ve kireç ve sair malzemeler dahi tedarik olunmuştur. Fakat bu konuda irade-i seniyye bulunmamakta ise de inşa işinin tehiri mümkün görülmemektedir. Buna rağmen safer ayının ilk günü olan pazar günü Asâkir-i Nizamiye-i Şahane kaymakamlarından Tahir Bey'in başkanlığındaki komisyonun hazır olduğu sırada inşaya başlanılmıştır.²⁷

Sadaret'ten, Bağdat valisine gönderilen 1276/1860 yılındaki tezkireyle de İmam-ı Âzam Camii ve türbesinin bazı yerlerinin tamire muhtaç olduğu ve ayrıca bahsi geçen rıhtımın tamir edilmesinin gerektiği ifade edilmiştir. İstenilen tamiratlar için tahmin edilen 4.000 kese akçenin 2.000 kesesinin Bağdat Eyaleti emvalinden karşılanması, 1.000 kesenin İmam-ı Âzam Evkafı fazlasından ve geri kalan miktarın ise iane suretiyle ahali tarafından karşılanması istenilmiştir. Ayrıca mezkûr rıhtımın tamiratının şimdiye kadar layıkıyla ve tamamıyla yapılamadığı tespit edilmiş, Dicle nehrinin taşması durumunda türbeye zarar vereceği tahkik edilmiştir. Neticede bahsi geçen tamiratların tehirinin mümkün olmadığı vurgulanarak tamirat işinin bitirmesi için gayret gösterilmesi emredilmiştir.²⁸

1280/1864 yılında ise rıhtımın harap yerleri ile türbe, medrese ve sair mahallerin tamiratına 117.920 kuruş 30 para (kereste masrafları ile amele, marangozluk ve boyacı ücretlerinin yanı sıra ve sair malzemeler) masraf harcandığına dair bir defter dahi oluşturulmuştur.²⁹

İmam-ı Âzam Türbesinin tamir işine verilen önem, yapının fizikî durumunun gereği veya dinî saikler ile söz konusu olduğu kadar bölgedeki Şîf-Sünnî rekabetinin gereği olarak da bazen gündeme gelebilmekteydi. Örneğin İran Şahının, 1287/1870 yılında Bağdat'ı ziyareti bu bağlamda değerlendirilebilir.³⁰ Bağdat Valisi Midhat Paşa, bölgeye geleceği

²⁴ BOA, İ.MVL, No. 376, Gömlek No. 16521. (2 Muharrem 1274/23 Ağustos 1857).

²⁵ BOA, A.MKT.NZD, No. 212, Gömlek No. 72. (8 Cemaziyelahir 1273/3 Şubat 1857).

²⁶ BOA, Bâb-ı Âsafî Âmedî Kalemî [A.AMD], No. 85, Gömlek No. 82. (29 Zilhicce 1274/10 Ağustos 1858).

²⁷ BOA, Sadâret Mektubî Kalemî Umum Vilâyât [A.MKT.UM], No. 293, Gömlek No. 1. (9 Safer 1274/29 Eylül 1857).

²⁸ BOA, A.MKT.MVL, No. 115, Gömlek No. 83. (10 Ramazan 1276/1 Nisan 1860).

²⁹ BOA, Evkâf Defterleri [EV.d], No. 18748. (17 Şaban 1280/27 Ocak 1864).

³⁰ BOA, İrâde Hariciye [İ.HR], No. 245, Gömlek No. 14584. (1 Cemaziyelahir 1287/29 Ağustos 1870).

haber alınan şahın İmam-ı Âzam Külliyesini de ziyaret edeceğini bildiren bir telgrafi Sadaret'e göndermiştir. Midhat Paşa, İmam-ı Âzam Türbesi, medresesi ve diğer mahallerinin tamirine küllî masraf olduğunun tespiti ile en azından şahın ziyareti nedeniyle bazı elzem yerlerin muhtasarca tamirine gayret edilmesi gerektiğini bildirmişti. Bunun için gereken masrafın 55.600 kuruş olup buna dair keşif defteri de gönderilmiştir. Ayrıca bahsi geçen masrafın İmam-ı Âzam Evkafı fazlasından karşılanacağı da Evkaf-ı Hümâyûn Nezaretine müzekkere ile bildirilmiştir.³¹

Bağdat Valisi Mehmed Redif Paşa ise 1290/1873 yılında Sadaret'e gönderdiği telgraflar ile rıhtımın durumu ve tamirine dair detayları arz etmiştir. Evvela 3 metre genişliğinde, 15 metre yüksekliğinde, 347 metre uzunluğunda ve 16.710 metreküpten ibaret ve yıkılmış durumda bulunan eski rıhtımın şimdiki halde kalmasının tehlikeli oluğu ifade edilmiştir. Bunun üzerine Erkan-ı Harbiye Riyasetinin yapmış olduğu keşif sonucunda 11 yük³² 10.547,5 kuruş masraf ile rıhtımın inşası tahmin edilmektedir. Ayrıca şu an suların azalması söz konusu olup inşaata elverişli bir durum olduğu da tespit edilmiştir.³³

Mehmed Redif Paşa, gönderdiği diğer bir telgraf ile İmam-ı Âzam türbesi ve camiinin tamir ve inşasına başlanması istenilmiş ise de rıhtımın tamir edilmesinin daha ehemmiyet arz eden bir konumda olduğunu ifade etmiştir.³⁴ Paşanın üçüncü telgraf ise İmam-ı Âzam türbesi ve camisinin binalarının geniş çaplı bir tamirata muhtaç olmadığı yalnız bahsi geçen cami için cüzi masrafla bazı tamirlere ihtiyaç olduğu hakkındadır. Ayrıca camiin medrese ve mutfak gibi müstemilat harap durumda olup eğitim faaliyetlerini sekteye uğratmaktadır. Bu sebeple medresenin tamiri için izin verilmesi talep edilmektedir. Caminin şu anki yapısı sık ve karanlık olması nedeniyle genişletilmesi ve aydınlatılması gerekmektedir.³⁵ İmam-ı Âzam Evkafının gelirleri bahsi geçen rıhtımın mükemmel bir surette tamirini karşılamaya yeterli olduğu iddia edilmiştir. Ayrıca rıhtım haricindeki tamire muhtaç binaların inşaatına başlanmak için de Evkaf-ı Hümâyûn ve Maliye nezaretlerine bildirilmesi konusunda irade sâdir olmuştur.³⁶

1290/1873 yılındaki tespitler neticesinde, İmam-ı Âzam camii ve medresenin tamiri için verilen izin çerçevesinde tamirata başlanmıştır. Fakat 1292/1875 yılında işin tamamlanabilmesi için 5 yük kuruş daha gerektiği ortaya çıkmış ve Evkâf-ı Hümâyûn Nezareti sarfiyat için izin talep etmiştir. Evkafın takririnden anlaşıldığı kadarıyla bahsi geçen cami ile medresenin toplam masrafının 9 yük kuruşa mal olacağı ortaya çıkmıştır.

³¹ BOA, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT]*, No. 1311, Gömlek No. 64. (1 Rebiülahir 1287/1 Temmuz 1870).

³² Yük, Osmanlı mali sisteminde kullanılan bir ölçü birimidir. 100.000 akçeye denktir. Ömer İşbilir, "Yük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Eylül 2024).

³³ BOA, *İ.DH*, No. 678, Gömlek No. 47211, lef_02. (21 Cemaziyelahir 1290/16 Ağustos 1873).

³⁴ BOA, *İ.DH*, No. 678, Gömlek No. 47211, lef_03. (12 Receb 1290/5 Eylül 1873).

³⁵ BOA, *İ.DH*, No. 678, Gömlek No. 47211, lef_04. (3 Ramazan 1290/25 Ekim 1873).

³⁶ BOA, *İ.DH*, No. 678, Gömlek No. 47211, lef_06. (7 Zilkade 1290/27 Aralık 1873).

Devletin içerisinde bulunduğu mali sıkıntılar nedeniyle bu kadar büyük bir inşaat faaliyetinin zamanı olmadığı ifade edilmiştir. Ancak caminin kubbesinin yıkık olması ve dört bir tarafının harap halde olması ile harap duvarların zaruret olarak yapılması gereği vardır. Ayrıca Osmanlı padişahı için bir prestij durumunda olan bu gibi binaların harap halde bulunması devlet aleyhine bir propagandaya yol açma tehlikesi bulunmaktadır. İstenilen meblağın İmam-ı Âzam Evkafı ile sair vakıfların gelirleri üzerinden karşılanabileceği düşünülmüştür.³⁷

1295/1878 yılına gelindiğinde ise İmam-ı Âzam Türbesi ve caminin tamir ve genişletilmesine izin verilmiş ve işe başlanılmıştır. Fakat tahmin edilen ve tahsis edilen meblağın yetmeyeceği ve binaların tamamlanamayan sıva ve pencereleri ile tezyinatının yapılabilmesi ve ayrıca bir minare, bir karakolhane ve iki adet hanenin inşası çerçevesinde 363.900 kuruş kadar ilave paraya ihtiyaç olduğu ortaya çıkmıştır. Bu konu Şura-yı Devlet Maliye Dairesi tarafından arz olunmuş ve Evkaf-ı Hümâyûn Nezaretine bildirilmiştir. Tamirat işinin bu aşamada bırakılması ise elde mevcut kerestenin telef olmasına yol açacağı da anlaşılmıştır. Arz olunan meblağdan 65.000 kûsur kuruşun yeni minare masrafı olduğu tahmin edilmiştir. Bu sebeple minare inşasından vazgeçildiği takdirde toplam masrafın 259.595 kuruşa inmesi söz konusudur. Neticede bu minarenin yapılıp yapılmamasının tekrardan düşünülmesine karar verilmiştir. Bu suret üzere devam eden inşaat faaliyetlerinin bitirilmesine gayret edilmesi de emredilmiştir.³⁸

İmam-ı Âzam Külliyesine ait bir diğer tamir 1313/1895 yılında söz konusu olmuştur. İlgili tarihte, Bağdat vilayetinden gönderilen tahrirat ile İmam-ı Âzam türbesi ve camiinin yapı bakımından tehlikeli bir durumda olduğu bildirilince devletin gündemine alınmıştır.³⁹ Konu Şura-yı Devlette ele alınmış ve mezkûr yapıların tamire muhtaç kısımları için yapılan keşifte 38.000 kûsur masrafın *Ceyb-i Hümâyûn*⁴⁰dan ödenmesine karar verilmiştir. Bunun üzerine Bağdat Valisi Hasan Refik Paşa emrin gereği olarak Âzamiye kasabasına bir heyet ile gitmiştir. Âlimler, talebeler, hizmetliler ve çok sayıda ahalinin hazır bulunduğu sırada dualar, kesilen kurbanlar ve fakirlere ikram edilen ziyafet ile tamir işine teberrükâtın muhafaza edildiği türbenin tehlike arz eden mahallerinin tamir edilmesi ile başlanılmıştır. Böylece türbenin iki zirâ miktarı çukurda kalan zemini yükseltmiştir. Fakat caminin bazı duvarları ile talebe odaları ve kubbeleri de haraptır. Ayrıca metruk haldeki şadırvanın da yeniden inşası gerekmektedir. Bunun için ise 49.000 ve kilitdâr için yapılması münasip görülen bir adet hanenin inşaat masrafı ise 15.000 kuruş olup, toplamda 64.000 kuruş masraf

³⁷ BOA, *Îrâde Mesail-i Mühimme [İ.MMS]*, No. 53, Gömlek No. 2347. (19 Receb 1292/21 Ağustos 1875).

³⁸ BOA, *Îrâde Şûrâ-yı Devlet [İ.ŞD]*, No. 39, Gömlek No. 1990. (11 Rebiülahir 1295/14 Nisan 1878).

³⁹ BOA, *Şûrâ-yı Devlet [ŞD]*, No. 134, Gömlek No. 77. (16 Muharrem 1313/9 Temmuz 1895).

⁴⁰ Ceyb-i Hümâyûn, Osmanlılarda bizzat padişahın şahsî kullanımına tahsis olunan para ve buradan yapılan harcamaları ifade eden tabirdir. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983), 1/265-266.

tahmin edilmiş ve bütün bu masrafların İmam-ı Âzam Evkafı Varidatı fazlasından ödenmesi için izin istenilmiştir.⁴¹

1320/1903 yılında başlayan tamiratlar ise İmam-ı Âzam Evkafı mütevellisi ve imam-ı evveli, âsitânenin harap halinden duyduğu üzüntüyü arz etmesi üzerine vaki olmuştur. Mütevellî, İmam-ı Âzam Evkafına ait müderrislere, ilim talebelerine, fakirlere ve ziyaretçilere şart koşulan vakıf gelirlerine, Evkaf Nezareti tarafından zapt edilmesi ile âsitânenin harap hale geldiği ve binlerce ziyaretçinin bu hali görerek üzüntü duyduğunu ifade etmiştir. Ayrıca mezkûr mütevellî, âsitânenin bu harap halinin Rafizilere karşı da iyi bir görüntü olmadığını söyleyerek tamir ve ihyasının gerektiğini iddia etmiştir.⁴² Mütevellînin arzı üzerinden yaklaşık dokuz ay sonra türbenin tamire muhtaç mahallerini selden korumak için hemen tamirine başlanması konusunda sadır olan İrade gereğince yapılan yazışmalara cevaben Bağdat Vilayeti İdare Meclisinden bir mazbata gönderilmiştir. Buna göre türbeye dair yapılan keşif ve ihale neticesinde 25.330 kuruşluk bir tamirat masrafla müteahhit uhdesine verildiği bildirilmiştir. Yapılan tahkikatta müteahhidin güvenilir ihalenin de nizama uygun olduğu Şura-yı Devlet tarafından da tespit edilmiştir. Fakat bahsi geçen meblağın İmam-ı Âzam Evkafı varidatından olmak üzere 1319/1902 senesi bütçesine kaydedilerek ödenmesine izin verilmiştir.⁴³

İmam-ı Âzam türbesi kilitdârının ikameti için yeniden inşa edilmesi için Evkaf-ı Hümayun Nâzırı Turhan Paşa, 1324/1906 yılında bir arıza göndermiştir. Talep edilen haneye dair yapılan keşif ve ihale neticesinde 16.470 kuruş masrafın olacağı tespit edilmiştir. Bahsi geçen meblağın İmam-ı Âzam Vakfının gelirlerinden karşılanmasına izin talep edilmiştir.⁴⁴ Bunun üzerine Şura-yı Devlet, keşif defteri ve ihale kaimesini kontrol ettiğinde kanuna ve nizama uygun olduğunu tespit etmiştir. Konu hakkında İrade yazılarak gereği için Evkaf Nezaretine tezkire gönderilmiştir.⁴⁵

1326/1908 yılında ise Bağdad'daki İmam-ı Âzam Caminin batı tarafında yer alan sebillerinin tamire muhtaç olduğu tespit edilmiştir. Yapılan keşif ve ihale neticesinde tamirat işi, 11.000 kuruş masraf ile müteahhit uhdesine verilmiştir. Mezkûr miktarın sarfına dair mazbata Bağdat vilayetinden bildirilince konu Şura-yı Devlet'te görüşülerek karara

⁴¹ BOA, *Yıldız Mütenevvi Maruzât Evrakı* [Y.MTV], No. 138, Gömlek No. 87. (12 Şevval 1313/27 Mart 1896).

⁴² BOA, *Yıldız Perakende Meşihat Dairesi Maruzâtı* [Y.PRK.MŞ], No. 7, Gömlek No. 86. (29 Zilhicce 1320/29 Mart 1903).

⁴³ BOA, *İrade Evkâf* [İ.EV], No. 35, Gömlek No. 23. (18 Ramazan 1321/8 Aralık 1903).

⁴⁴ BOA, *ŞD*, No. 173, Gömlek No. 75. (3 Muharrem 1324/27 Şubat 1906).

⁴⁵ BOA, *İ.EV*, No. 39, Gömlek No. 54. (23 Muharrem 1324/19 Mart 1906); BOA, *BEO*, No. 2789, Gömlek No. 209105. (28 Muharrem 1324/24 Mart 1906).

bağlanmış ve yapılan keşif ve ihale uygun bulunmakla beraber sebilhanenin muntazam bir surette tamirine gayret edilmesi hakkında İrade sâdır olmuştur.⁴⁶

İmam-ı Âzam Camii bahçesi etrafındaki ve batı cihetindeki yıkık haldeki surun acil olarak tamire ihtiyaç olduğu 1327/1909 yılında Evkaf-ı Hümâyün Nezaretinden arz edilmiştir. Mahallinde yapılan keşif ve ihale neticesinde yapılması planlan inşaatın 54.910 kuruş masraf tahmin edilerek müteahhide verilmiştir. Vilayet inşaata başlanıldığını bildirerek mezkûr meblağın İmam-ı Âzam Evkafı varidatından karşılanması için izin talep etmektedir. Keşif defterinin *fenn-i mimarîye* muvafık olduğu Evkaf Nezareti keşif heyeti tarafından da tasdik edilmiştir. Bu sebeple 1324/1906 senesi Evkaf bütçesinin tamirat bölümüne kaydedilmiştir.⁴⁷ Ancak Evkaf-ı Hümâyün Nezaretinden gelen taktir, Şura-yı Devlet Maliye Dairesinde tetkik edilince ihale usule ve nizamına uygun bulunmamış, ihaledeki rakamlarda hataların bulunduğu ve keşif defterinde heyetin imza veya mühürlerinin eksik olduğu tespit edilmiştir. Bu hatalardan ötürü, Evkaf Nezareti'nden hataların ve eksikliklerin giderilmesi talep edilmiştir.⁴⁸

II. Meşrutiyet sonrası ıslah çalışmaları neticesinde Irak bölgesinin (*hatt-ı Irakîyye*) ıslahı çerçevesinde Âzamiye kasabasına bir *Medrese-i Âli-i Diniyye* inşası gerektiği, Bağdat vilayetinden 1330/1912 yılında arz olunmuştur. Konunun ehemmiyetli olduğu ifade edilerek tetkikatın yapıldığı ve Maarif Nezareti ile yazışmaların yapıldığı da zikredilmiştir. Buna göre eğitim süresi toplamda on dört sene olmak üzere rüşdiye, idadiye ve âli isimleriyle üç şubeden oluşan 980'li yatılı (*leyli*) 460'ı gündüzcü (*nehârî*) olmak üzere toplamda 1.440 talebeyi barındıracak bir bina, bir kütüphane, geniş bir vaaz solunu ve sair müstemilatı ile medresenin inşası tasavvur olunmaktadır. İnşa faaliyetinin parça parça ortaya çıkarılması ve dört sene zarfında tamamlanması düşünülmektedir. Mezkûr medresenin inşaatından sonra daimî masraflarının başka kaynaklardan temin edileceği gibi, inşaat için sarf olunacak 65.000 lira meblağdan 1328 senesi için 10.000 liranın ödenmesine izin verilmesi gerekmektedir. Aynı zamanda Hicaz'da yer alan Taif şehrinde de bir medrese inşası düşünülmektedir. Her iki medrese aynı önemde değerlendirilmekte ise de hem Hazine de hem de Evkaf hazinesinde bahsi geçen meblağa karşılık bulunmasının zor olduğu görülmüştür. Sorunun çözülmesi için Evkaf Nezareti Sadaret'e tezkire göndermiştir.⁴⁹

1.2. Görevliler ve Maaşlar

Âzamiye külliyesine ait zengin vakıflar olması sebebiyle külliyei oluşturan türbe, cami ve medresede farklı vazifelerde ve çok sayıda görevlinin istihdamına şahit olunmaktadır. Bu bağlamda, 1005/1595 gibi oldukça erken bir tarihte, İmam-ı Âzam Âsitânesi'nde görev

⁴⁶ BOA, İ.EV, No. 46, Gömlek No. 36. (3 Muharrem 1326/6 Şubat 1908)

⁴⁷ BAO, ŞD, No. 193, Gömlek No. 35, lef_05. (21 Cemaziyelevvel 1327/10 Haziran 1909).

⁴⁸ BAO, ŞD, No. 193, Gömlek No. 35, lef_06. (6 Cemaziyelahir 1327/25 Haziran 1909).

⁴⁹ BOA, BEO, No. 4040, Gömlek No. 302937. (29 Cemaziyelevvel 1330/16 Mayıs 1912).

yapanlara dair oluşturulmuş bir muhasebe defteri, konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Aşağıda tablo halinde gösterilen bu defterde, görevler ve görevlinin isimleri ile görev karşılığında verilen tahsisatlar nakdî ve aynî olarak belirtilmiştir.⁵⁰

Tablo 1. Âzamiye Külliyesi Görevlileri ve Tahsisatları (1005/1595)

Görevliler (Vazife ve İsim)	Tahsisatı (Nakdî ve Aynî)
Hafız ve türbedâr Şeyh Osman b. Şeyh Ömer	Günlük 11 akçe, senelik 2 tağar ⁵¹ buğday
Kilitdâr ve âsitâne mutfağı şeyhi Şeyh Abdullah b. Şeyh Nimetullah	Günlük 19 akçe, senelik 10 tağar buğday
Asatine mutfağı nazırı Şeyh Hamid b. Ayyât	Günlük 8 akçe, yıllık 10 tağar buğday
Vekil-i harç ve anbardâr Mehmed b. Molla Zeyneddin	Günlük 16 akçe
Muarrif ve müezzin Mehmed	Günlük 17 akçe
Mihmandâr Abbas	Günlük 13 akçe
Cüzhan ve Yasinhan Ömer b. Mehmed	Günlük 5 akçe
Çerağı ve bevâb Hüseyin	Günlük 4 akçe
Çerağı ve hadim Şeyh Derviş b. Şeyh Salih	Günlük 6 akçe
Alemdâr Ahmed	Günlük 2 akçe
Ays Peygamber Türbedarı Şeyh Hamid b. Ömer	Günlük 4 akçe
Nakib ve cüzhan Şeyh Yusuf b. Şeyh Ömer	Günlük 9 akçe
Enamhan Şeyh hasan b. Ömer	Günlük 5 akçe
Cüzhan Mehmed	Günlük 2 akçe
Cüzhan ve sandık nazırı Molla Maksud b. Hasan	Günlük 6 akçe yıllık 5 tağar buğday
Kale içerisindeki mescidin imamı Molla Mehmed Han	Günlük 2 akçe
Türbedâr Ali b. Kıvamüddin	Günlük 2 akçe

İlgili defterde görevlilere verilen hem günlük akçe cinsinden para hem de senelik verilen aynı tahsisat buğday, Bağdat Hazinesinden karşılanmaktaydı. Ayrıca tabloda gösterilmeyen; faal olarak Âsitânede görev yapmayan *mütekâid* sınıfında yer alan çok sayıda şahsın kaydı da defterde yer almaktadır.

Âzamiye Külliyesinde görevli şahıslara vazifelerine karşılık tahsis olunan miktarlar

⁵⁰ TS.MA.d, No. 1226. (15 Receb 1005/4 Mart 1597).

⁵¹ Tağar ya da dağar, kile türünden bir zahire ölçüsüne verilen isim olup Bağdat tağarı 800 kıyyeye eşittir. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3/373.

zaman içerisinde değişiklik gösterebilmektedir. Örneğin 1107/1696 yılında İmam-ı Âzam türbedarı Şeyh Mahmud'a Bağdat'taki Yeniçeri Ocağından günlük 2 kıyye et ve 2 para ile aylık 4 kile buğday tayin olunduğu tespit edilmiştir.⁵² 1264/1848 yılında türbedar olan Abdülhamid Efendi'nin ise günlük 15 akçe tahsisatı bulunmaktadır.⁵³

İmam-ı Âzam Türbesi türbedarları Osmanlılar nazarında itibarlı kimselerdendir. Bundan dolayı devletten bir talepleri olduğunda yerine getirilmeye ve ihtiyaçlarının giderilmesine gayret edildiği tespit edilmiştir. 1276/1859 yılında İmam-ı Âzam Türbesi türbedarı Şeyh Abdülkadir, külliye'nin hatibi Şeyh Abdülvehhab ve sabık türbedar Şeyh Abdülfettah Efendiler, Hicaz'dan döndükleri sırada bindikleri vapurun denizde kaza geçirmesi ile tüm eşya ve paralarını kaybettiklerini ifade ederek yardım talebinde bulunmuşlardı. Başlarına gelenler nedeniyle Bağdat'a dönemeyen şahıslar, harcırah talep etmekteydiler. Talepleri kabul edilerek buyrukları yazılmış ve gereken yardımın yapılacağı ifade edilmiştir.⁵⁴

1279/1862 yılında ise bazı şahsi işleri dolayısıyla Dersaadet'e gelen, İmam-ı Âzam Türbesi türbedarı Abdülmecid Efendi ise Dersaadet'e gelen ulema ve meşâyihe tahsis edilen misafirhane masrafları ile dönüşlerinde verilen harcırahtan faydalanmadığını arz etmiştir. Misafirhane giderlerinin Mısır Hidivi tarafından karşılandığını ifade eden Abdülmecid Efendi, Bağdat'a dönüşü için gerekli yol masrafını karşılayacak mali imkâna sahip olmadığını öne sürerek, kendisine harcırah tahsis edilmesini talep etmiştir. Bunun üzerine, Meclis-i Vâlâ tarafından türbedar efendiye 500 kuruş harcırah verilmesi kararlaştırılmış ve gereği için Maliye Nezareti'ne tezkire gönderilmiştir.⁵⁵

İmam-ı Âzam Türbesi'nin türbedarları gibi, külliye'ye ait vakıfların mütevellileri de devlet nazarında önemli kişilerdi. Çünkü mütevelliler, vakfın idaresinden sorumlu olup, iyi yönetimleriyle vakfın gelir-gider dengesini sağlamaktaydılar. Böylece, vakfın hizmetleri yürütülmekte ve vakıftan maaş alanlar herhangi bir zorlukla karşılaşmamaktaydı. Bu öneme binaen, müteveli seçiminde titizlikle davranılır ve herhangi bir ihtilafın olduğu durumlarda devlet, karar verici olarak konunun muhataplarıyla istişarelerde bulunurdu.⁵⁶ 1273/1857 yılında görevi başındaki İmam-ı Âzam Evkafı Mütevellisi Abdüllatif ve Müderris Hacı Ahmed Efendi'nin azlini, Bağdat valisi tespit ettiği bir usulsüzlük nedeniyle talep etmekteydi. Şahısların vazifelerinden azli konusunda valinin ısrarına rağmen azil, Sadaret tarafından kabul edilmemiş ve konu Meclis-i Vâlâ'ya havale edilince şahısların

⁵² BOA, A.DVNSMHM.d, No. 108, Hüküm No. 611. (20 Şaban 1107/25 Mart 1696).

⁵³ BOA, C.EV, No. 22, Gömlek No. 1088. (25 Safer 1264/1 Şubat 1848).

⁵⁴ BOA, Meclis-i Vâlâ Evrakı [MVL], No. 826, Gömlek No. 73. (9 Muharrem 1276/8 Ağustos 1859).

⁵⁵ BOA, MVL, No. 398, Gömlek No. 73. (24 Safer 1279/21 Ağustos 1862).

⁵⁶ Mütevellilerin vakıf üzerindeki etkileri hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet İpşirli, "Osmanlı Vakıflarında İdarî Bozukluklar ve Mütevellî", *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe: İsmail E. Erünsal'a Armağan: Tarih*, haz. Hatice Aynur vd. (İstanbul: Ülke Yayınları, 2014), 1/387-404.

vazifelerinde ibkâsı daha uygun görülmüştür.⁵⁷

Âzamiye Külliyesinde çeşitli görevlerde bulunan vazifelilere dair tespit olunan bir diğer defter ise 1268/1852 tarihlidir. Bahsi geçen defter mezkûr külliyedeki İmam-ı Âzam Camii Evkafına ait bir muhasebe defteri olup evkafın 1267 senesi Eylülünden 1268 senesi haziran ayı sonuna kadar olan (Eylül 1851'den Temmuz 1852'ye) on aylık bir dönemin muhasebesini içermektedir. Defter üzerinden, cami ile medrese ve diğer vazifelerde görevli şahısların görevleri, isimleri ve on aylık maaşları tespit edilmiş ve aşağıda tablo halinde gösterilmiştir.⁵⁸

Tablo 2. Âzamiye Külliyesi Görevlileri ve Maaşları (1267-1268/1851-1852)

Görevliler (Vazife ve İsim)	On Aylık Maaş (kuruş, para)
Müderris-i evvel Taha Efendi	2.000
Müderris-i sani Mahmud Efendi	1.500
Hatip Seyyid Ahmed Efendi	187,5
İmam Abdülatif Efendi	375
Kilitdâr, Dizdâr, Hadim-i Şebeke, Muhafız-ı Kütüb ve Mü'îdü'd-ders Abdülmecid Efendi	315
Müezzin ve Devirhan Seyyid Ahmed Efendi	150
Müezzin ve Devirhan Abdülmecid Efendi	150
Müezzinler Abdülbaki ve Abdürrezzak	150
Devirhan Hacı Osman Efendi	122,30
Ferrâş Abdülatif Efendi	93,30
Temcidhânlar Abdullah ve Numan Efendi	112,5
Müezzin İsmail Efendi	75
Kandilci Mehmed Cevad Efendi	93,30
Kennâs ve Şimşirdân Mehmed Said Efendi	60,30
İbrikçi Abdürrezzak Efendi	75
Kennâslar İsmail, Abdülhâdi ve Hüseyin efendiler	70,5
Bevvâb ve Sakâ Ahmed Efendi	167,30

⁵⁷ BOA, A.MKT.NZD, No. 229, Gömlek No. 57. (26 Zilkade 1273/18 Temmuz 1857); BOA, MVL, No. 311, Gömlek No. 7. (14 Safer 1274/4 Ekim 1857).

⁵⁸ BOA, EV.d, No. 14509. (24 Ramazan 1268/12 Temmuz 1852). Bu deftere ait detaylar çalışmanın *Masrafların Giderilmesi ve Hizmetlerin Devamı: Vakıflar başlığı* altında incelenmiştir.

Toplam	5.701,10
---------------	-----------------

Tabloya göre İmam-ı Âzam Camii Evkafından 10 aylık süre zarfında görevlilere verilen miktar, 5.701 kuruş 10 paradır. Ayrıca yine aynı evkafa ait vakıf fazlası gelirlerden 56 şahsa toplamda 24.190 kuruş 32 para, on aylık vazifeleri karşılığı verildiği tespit edilmiştir.⁵⁹

Esasında maaş, vazifeliler için elzem bir konudur. Bu nedenle, bazı durumlarda şahıslar kendileri düşük maaşlarından şikâyetçi olabildikleri gibi, bölgedeki idarecilerin de konuyu tespit edip devlet merkezine bildirmesi söz konusu olabilmektedir. Örneğin 1265/1849 yılında Bağdat Valisi Mehmed Necib Paşa, İmam-ı Âzam Külliyesi hizmetlilerinin maaşının düşük kalması nedeniyle hizmetlerini terk ettiklerini ifade eden bir arizayı Sadaret'e göndermiştir. Necib Paşa, çözüm olarak Bağdat Evkafı fazlasından mezkûr hizmetlilerin maaşına münasip bir miktar zam yapılmasını talep etmiştir. Sadaret, valiye hak vermekle beraber vilayette yer alan vakıflara ait hasılat defterlerinin gönderilmediğini ifade ederek vakıf fazlası olup olmadığının tespit edilemediğini bildirmiştir. Neticede talep edilen defterler gönderildiğinde zam yapılması için gayret edileceğine hükmedilmiştir.⁶⁰

Âzamiye külliyesindeki görevlilerin maaşları konusunda toplu bir iyileştirmeye dair çalışmaların yanı sıra bazı görevlilerin bireysel olarak da maaşlarının düşüklüğünden şikâyetleriyle maaşlarına zam talepleri olmuştur. Âsitâne'de görevli Müderris-i sani Hüseyin Sabri Efendi, bunun bir örneğidir. Müderris, ailesinin kalabalığı nedeniyle aylık 750 kuruş maaşının yetmediğini ifade etmişti. Kendisinin *a'lem-i ulemadan olup müddet-i medideden beri neşr-i ulûm ile meşgul bulunduğu* ifadesiyle maaşının 1.000 kuruşa çıkarılması, Bağdat vilayetinden talep edilmiştir. İmam-ı Âzam Evkafının *cesim ve varidâtı kesir* olduğu ifade edilerek zammın buradan karşılanabileceğine işaret olunmuştur. Neticede konu Şura-yı Devlet tarafından ele alınıp talep uygun bulunmuş ve iradesi yazılmıştır.⁶¹

1.3. Tahsisatlar

Âzamiye külliyesinde hizmetlerin devamı için bazı tahsisatların olduğu da tespit edilmiştir. Bu tahsisatlar arasında olan ve öne çıkan hizmetlerden biri de ziyaretçiler ve fakirlere ikram edilen yemek, verilen erzak ve para gibi anlamları kapsayan *taâmiye*dir.⁶² Bu bağlamda 1317/1899 tarihli bir kayıta İmam-ı Âzam Âsitânesi'ne mensup fakirlere, dervişlere ve ziyaretçilere yemek ikram edilmek üzere Bağdat hazinesinden yıllık 70.000 kuruş tahsis edildiği belirtilmiştir. Bu tahsisatın gündeme gelmesinin nedeni ise masrafin karşılığının nereden bulunacağıydı. Evkaf-ı Hümâyün Nezareti, İmam-ı Âzam Evkafının bahsi geçen meblağı karşılamada aciz olduğunu, masraflar düşüldükten sonra 33.989 kuruş kadar bir vakıf fazlası bulunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bugüne dek vakfın tamiri için 1.000.000 kuruşluk masraf olduğu ve bunun vakıf gelirleri ile kapatılamayacağını da aşikâr

⁵⁹ BOA, EV.d, No. 14509. (24 Ramazan 1268/12 Temmuz 1852).

⁶⁰ BOA, MVL, No. 32, Gömlek No. 5. (5 Cemaziyelahir 1265/28 Nisan 1849).

⁶¹ BOA, İŞD, No. 34, Gömlek No. 1684. (9 Rebiülahir 1294/23 Nisan 1877).

⁶² Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3/363.

olduğu bildirilmiştir. Bundan ötürü 70.000 kuruşluk tahsisatın Bağdat hazinesinden ödenmesinin devamının elzem olduğu belirtilmiştir.⁶³

İmam-ı Âzam Âsitânesi'ne tahsis olunan taâmiyenin ne suret ile ödeneceği konusu Maliye Nezaretine havale olununca nezaret, mezkûr meblağın karşılığı olmadığını ifade ederek masrafın bütçe açığına ve nezaretin Maaşât-ı Zâtiye Tahsisatına ilave olunarak ödenebileceğini bildirmişti.⁶⁴ Yıldız Sarayına konu havale edilince Mabeyn Başkâtibi Tahsin Paşa, tahsis edilmesi istenilen yıllık 70.000 kuruşun daha önceden mezkûr Âsitâneye tahsis olunan taamiye ve caminin imam-ı evveline verilmek üzere Bağdat hazinesinden yıllık gönderilen 36.000 kuruştan ayrıca mı tahsis olunması gerektiğinin Maliye Nezaretine sorulmasına karar vermiştir.⁶⁵ Maliye Nezareti ayrıca tahsis edilmesi için İrade talep edince mezkûr 70.000 kuruşluk tahsisatın ayrıca verilmesini emreden İrade sâdır olmuştur.⁶⁶

1319/1902 yılına gelindiğinde, İmam-ı Âzam Âsitânesi'ne tahsis edilen 70.000 kuruş 10.000 kuruş daha zam yapıldığı tespit edilmiştir.⁶⁷ Yapılan zam, Maliye Nezareti'ne bir tezkire ile bildirilmiş ve bütçeye eklenmesi emredilmiştir.⁶⁸

İmam-ı Âzam Âsitânesi ziyaretçileri ile fakirlerine tahsis olunan taâmiyenin dışında Âsitâne görevlilere de taâmiye ismi altında tahsisat yapıldığı tespit edilmiştir. Âsitâne camiinde görevli İmam Seyyid Mustafa Efendi tarafından konu bir şikâyet olarak Sadaret'e arz edilmiştir. Âsitâneye gelip giden ziyaretçilerin sayıca çokluğu nedeniyle Mustafa Efendi kendisine tahsis olunan taâmiyenin yeterli olmadığı halde 1313/1895 senesinden itibaren yüzde on indirilmesinden şikayetçi ve taâmiyesinin bu indirimden istisna tutulmasını talep etmektedir. İstisna tutulma talebi, Bağdat Vilayeti Defterdarlığından dahi talep olunmuştur. Maliye Nezareti, Âsitâneye taâmiye olmak üzere ve Bağdat'ta bulunan camilerin imam-ı evvel olanlara verilmek şartıyla Bağdat sancağı malından indirme olmaksızın aylık 2.025 kuruş tahsisatları olduğunu ifade ettikten sonra eğer yüzde on eksiltme genel olarak taâmiyeleri kapsıyor ise Âsitânenin bu hükümden istisna tutulmasının caiz olmadığını bildirmişti. Sadaret ise İmam-ı Âzam Âsitânesi gibi mukaddes bir makamın herhangi bir suretle mağduriyete uğratılmasının caiz olmadığını ifade edip mekâna hürmete binaen talep edilen istisnanın tanınması ve Muhtacîn Maaşâtı münhalâtından 225 kuruş zam ile imamın taâmiyesinin 2.250 kuruşa çıkarılmasını uygun bulmuştur.⁶⁹

İmam-ı Âzam Âsitânesi'nde görevli olup maaş konusunda şikâyeti olan diğer bir grup

⁶³ BOA, BEO, No. 1364, Gömlek No. 102226. (23 Rebiülahir 1317/31 Ağustos 1899).

⁶⁴ BOA, BEO, No. 1367, Gömlek No. 102459. (29 Rebiülahir 1317/6 Eylül 1899).

⁶⁵ BOA, *İrade Hususi [İ.HUS]*, No. 79, Gömlek No. 73. (29 Şaban 1317/2 Ocak 1900).

⁶⁶ BOA, *İrade Maliye [İ.ML]*, No. 35, Gömlek No. 41. (30 Ramazan 1317/1 Şubat 1900).

⁶⁷ BOA, *İ.ML*, No. 49, Gömlek No. 12. (22 Zilhicce 1319/1 Nisan 1902).

⁶⁸ BOA, BEO, No. 1833, Gömlek No. 137455. (14 Muharrem 1320/23 Nisan 1902).

⁶⁹ BOA, *İ.ML*, No. 23, Gömlek No. 7. (7 Rebiülahir 1315/5 Eylül 1897).

ise mütevellilerdir. Âsitâne mütevellileri, 1309/1891 yılında Maliye Hazinesinden almakta oldukları *tevliyet hizmeti ve taâmiye* karşılığında 2.250 kuruş maaşın, Âsitâneye çok sayıda ziyaretçi gelmesi nedeniyle masraflarına yetmediğini arz etmişlerdir. İddialarına göre gelirleri mütevellilere ait olduğu halde sonradan hazinece zapt edilen Cîzânî? arazisinin gelirlerinin yıllık beşte biri mirî hissesi 12.000 kûsur kuruştan münasip miktarının maaşlarına zam olarak verilmesini bir çözüm olarak teklif etmişlerdir.⁷⁰ Bu teklifin kabul edilip edilmediği tam olarak tespit edilmemekle beraber mütevellilerin şikayetinden yaklaşık 7 yıl sonra 1316/1898 senesinde mütevellilere tahsis edilmiş 2.250 kuruş maaşın 3.000 kuruşa çıkarılması hakkındaki İrade gereğince Maliye Nezaretine havale edilmiştir.⁷¹

Âsitânede görevli kişilerin maaş dışında çeşitli konularda yardım talepleri olduğunda Osmanlılar tarafından bunların karşılandığı tespit edilmiştir. Örneğin, 1319/1902 yılında İstanbul'da bulunan İmam-ı Âzam' Türbesi Türbedarı Seyyid Mustafa Efendi'ye, Bağdat'a döneceği için harcırah olarak 300 lira ödenmesine karar verilmiştir.⁷²

İmam-ı Âzam Camii'nde yirmi senedir ikametle tedris ve irşad faaliyetlerinde bulunan Şeyh Muhammed el-Yemanî Efendi de yardım talep eden şahıslardandır. Kendisinin *fakr u zaruret* içinde olması nedeniyle sadaka olarak aylık 300 maaş tahsisi Bağdat Arazi-i Seniyye Komisyonu tarafından talep edilmiş ve bunun üzerine İradesi sâdır olmuştur.⁷³ Bir diğer yardım talebi karşılanan şahıs ise Âsitânedeki medresede ilim öğrenmek ve Padişaha dua etmekle meşgul Maruf Efendi'dir. Hiçbir yerden maaşı bulunmadığı için sıkıntı yaşayan efendiye mahalli Emlak-ı Hümâyûn hasılatından aylık 100 kuruş tahsisat bağlanması talebi uygun bulunmuş ve İradesi yazılmıştır.⁷⁴

1.4. Masrafların Giderilmesi ve Hizmetlerin Devamı: Vakıflar

Hayır hizmetlerinin devamı için vakıfların tesisi ve bu vakıfların gelir getirmeye devam etmeleri gayet önemlidir. Bu bağlamda İmam-ı Âzam külliyesine ve özellikle de camiine bağlı vakıfların tesisi söz konusudur. Bu vakıflar sayesinde külliyedeki görevlilerin maaşları ödenmekte ve hizmetlerin devamı sağlanmaktaydı. Vakıf gelirlerinde bir eksilme olması durumunda maaşların eksik ödenmesi veya ödenememesi durumu ortaya çıkacağı gibi hizmetlerin aksamasına yol açacağı bilindiği için bu konuya gereken önem verilmesi talep edilirdi. Örneğin 1003/1595 gibi gayet erken tarihte Bağdat muhafazasında olan Vezir Cafer Paşa ile Bağdat kadısı ve defterdarına hüküm gönderilerek, İmam-ı Âzam Evkafı'nın *zevâidi*⁷⁵

⁷⁰ BAO, İ.DH, No. 1256, Gömlek No. 98558. (5 Cemaziyevvel 1309/7 Aralık 1891).

⁷¹ BOA, BEO, No. 1295, Gömlek No. 97083. (2 Safer 1316/22 Haziran 1898); BOA, İ.ML, No. 31, Gömlek No. 31. (26 Zilkade 1316/7 Nisan 1899).

⁷² BOA, İ.HUS, No. 95, Gömlek No. 77. (22 Zilhicce 1319/1 Nisan 1902).

⁷³ BOA, Hazine-i Hassa İrâdeler [HH.İ], No. 96, Gömlek No. 11. (15 Cemaziyelahir 1312/14 Aralık 1894).

⁷⁴ BOA, HH.İ, No. 161, Gömlek No. 60. (24 Rebiülahir 1321/20 Temmuz 1903).

⁷⁵ Zevâid, bir vakfın gelirlerinden şart koşulan yerlere sarf olunduktan sonra artan (arta kalan, bakiye) demektir. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3/656.

hakkında yapılan birtakım yanlış uygulamalara son verilmesi emredilmiştir. İlgili hükümde mezkûr vakfın zevâidinin Bağdat hazinesi tarafından zapt olunması usul olsa da özellikle de vakfın gelirlerinin yeterli olmadığı senelerde vakfın görevlilerine tahsis olunan maaşlar ve sair masraflara bahsi geçen zevâidden pay ayrılmadan hazinenin el koyduğu tespit edilmiştir. Bundan ötürü görevlilere eksik maaş verilmekte ve görevliler sıkıntı çekmektedirler. Çözüm olarak vakıf zevâidinin, görevlilerin maaşları ödenmeden ve sair masrafların karşılanmadan bahsi geçen hazine tarafından el konulmaması emredilmiş ve bunun bir usul olarak benimsenmesi istenilmiştir.⁷⁶

1023/1614 yılında ise İmam-ı Âzam Evkafına ait gelir kaynakları arasında yer alan Bağdat'taki bazı vakıf köylerinin ahalisine müdahalede bulunulduğu ve ziraat etmelerine engel olunduğunu vakfın nazırı Darüssaade Ağası Mustafa Ağa tarafından arz edilmiştir. Yapılan müdahaleler yüzünden vakıf köylerinin mahsullerindeki azalma nedeniyle mezkûr vakıf, gelir kaybına uğramaktaydı. Mustafa Ağa, sorunun çözülmesi için Bağdat kadısına hitaben bir emir gönderilmesini talep etmiştir.⁷⁷

Vakıflarda, vakfın idaresinden sorumlu mütevelliler önemli görevler icra etmekteydi. Vakfın işlevini sağlıklı bir şekilde yerine getirebilmesi, büyük ölçüde mütevellilerin sorumluluğundaydı. Bazı dönemlerde mütevellilerden şikayetler olabilir ve devlet bu duruma müdahale ederdi. 1112/1700 yılında İmam-ı Âzam Evkafından maaş alanlar (*mürtezikalılar*) evkafın mütevellilerinden şikayetçydiler. İddialarına göre İmam-ı Âzam Evkafının, Evkaf Nezaretinde herhangi bir kaydı bulunmayıp mütevelliler, evkafın vazifelerini ehil olmayanlara vermektedirler. Bundan ötürü evkafın hizmetleri aksamakta ve evkafa zarar verilmektedir. Bunun önlenmesi için İmam-ı Âzam Evkafının idare ve nezaretinin Şeyhülislam makamına bağlanması talep edilmektedir. Talep haklı bulunarak, Sadrazam buyrulduzu ile İmam-ı Âzam Evkafının nazırlarının bundan sonra Şeyhülislamlar olmasına karar verilmiştir.⁷⁸

İmam-ı Âzam Evkafı görevlilerinin mütevellilerinden şikâyetinden iki yıl sonra, 1114/1703 yılında Bağdat Kadısı Murad Efendi, görevdeki müteveli hakkında şikayetleri içeren bir arizayı Dersaadet'e göndermişti. Kadı efendi, bahsi geçen vakfın mütevellisi el-Hac Mehmed'in *adem-i rüşdi sebebiyle tevliyet uhdesinden gelmeğe kâdir olmadığını* bundan dolayı valilerin tevliyeti kendi yakınlarından birine vermekte oldukları ve böylece evkafa zarar verilmekte olduğunu iddia etmiştir. Bunu önlemek için kadı tarafından vazifeyi layıkıyla yerine getirebilecek olduğu ifade edilen Müderris Abdülkadir Efendi'nin müteveli olarak tayin olması önerilmiştir. Neticede Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin de işareti ile Abdülkadir Efendi'nin günlük 100 akçe maaş ile bahsi geçen vakfın mütevellisi olmasına

⁷⁶ BOA, A.DVNSMHM.d, No. 73, Hüküm No. 957. (29 Şevval 1003/7 Temmuz 1595).

⁷⁷ TS.MA.e, No. 833, Gömlek No. 23. (12 Ramazan 1023/16 Ekim 1614).

⁷⁸ BOA, *İbnülemin Evkâf [İE.EV]*, No. 27, Gömlek No. 3156. (22 Safer 1112/8 Ağustos 1700).

karar verilmiştir.⁷⁹

Vakıflar için mutat olarak muhasebe defterleri tutularak vakfın gelir ve giderlerinin açıkça belirlenmesine çalışılmıştır. Bu bağlamda İmam-ı Âzam Camii Evkafına ait bir muhasebe defteri tablo halinde verilerek mezkûr vakfın gelir ve giderleri hakkında detaylı bilgiler göz önüne serilmiştir. İlgili defter Osmanlı Arşivi Evkaf fonu defterleri arasında 14059 numarada kayıtlıdır.

Tablo 3. İmam-ı Âzam Camii Evkafı Muhasebesi (1267-1268/1851-1852)

Türü	Detaylar	Miktarı (kuruş, para)
Varidât (gelirler)	Vakfa bağlı köyler, bağlar, dükkânlar ve hamamlar ile Dicle nehrinde bulunan vakıf dolapların iltizamından elde edilen gelirler	97.608,30
Masarıfât (giderler)-1	Türbe, camii ve medresedeki görevlilerin maaşları	5.701,10
Masarıfât (giderler)-2	Âsitânedeki görevliler ve civardaki fakirler için pişirilen çorba ve ekmek masrafı ile bu işi için satın alınan malzeme ve araçların yanı sıra şamdanlar için mum, cami için hasırlar ve sair masraflar	19.269,30
Masarıfât-Zuhûrât (ön görülemeyen masraflar)	Âsitâne binası ile vakfa bağlı binalarda yapılan tamirat masrafları	21.290,50
Huzeyfe el-Yemânî ve Abdullah el-Ensârî türbelerine verilen tahsisat	Türbedara verilen maaş ve kandillerde kullanılan yağ bedeli	1.260
Bişr el-Hâfî mescidine verilen tahsisat	Mescidin görevlilerine verilen maaşlar ve sair masraflar	836,5
Kerkük'teki Şeyh Abdurrahman Efendi Hangâhındaki camiye verilen tahsisat	Caminin görevlilerine verilen maaşlar ve sair masraflar	3.000
Evkafın fazlasından duâgû görevlilerine verilen maaş	56 şahıs	24.190,32

İlgili defter, Bağdat'ta bulunan İmam-ı Âzam Camii Evkafının 1267 senesi eylülünden 1268 senesi haziran ayı sonuna kadar olan (Eylül 1851'den Temmuz 1852'ye) on aylık bir dönemin muhasebesini içermektedir. Defterden anlaşıldığı üzere 97.608 kuruş 30 para gelir

⁷⁹ BOA, Ali Emiri Sultan II. Mustafa [AE.SMST.II], No. 12, Gömlek No. 1153. (6 Zilkade 1114/24 Mart 1703).

ve 63.680 kuruş 32 para sair vakıfların tahsilatından sarf olunan meblağ olup 75.548 kuruş 32 para gider olduğu görülmektedir. Muhasebe sonucunda 85.740 kuruş 30 para da bakaya olduğu tespit edilmiştir.⁸⁰

1.5. Muafiyet ve İmtiyazlar

Osmanlılar nazarında İmam-ı Âzam türbesi ve etrafında teşekkül eden külliye'nin ehemmiyetli bir konumda olması nedeniyle bazı muafiyetlerin de tanındığı tespit edilmiştir. 959/1552 yılında Bağdat beylerbeyi ve defterdarına gönderilen bir Divan-ı Hümâyûn kararı gereğince İmam-ı Âzam türbesine sadaka olarak gönderilenlerden damga ve vergi alınmaması emredilmiştir.⁸¹

İmam-ı Âzam Evkafı, 1114/1702 yılında bir başka sorun ile Divan-ı Hümâyûn'un gündemine gelmişti. Bu bağlamda İmam-ı Âzam Evkafı mütevellilerinden mutat olarak her yıl *avâid* ismiyle 500 kuruş tahsil edilmekteydi. Fakat vakfın hasılatı hizmetli ve vazifelilerin maaşının üçte ikisini ancak karşılamaktaydı. Bundan ötürü vakfın mütevellileri bahsi geçen meblağı vakıftan yararlanan fakirlerin tahsisatından keserek ödemekteydiler. Fakirlerin aleyhine olan bu uygulama aynı zamanda vakıf hukukuna da aykırı olduğu tespit edilmiştir. Devlet tarafından hoş görülmemeyen uygulamaya son vermek ve bir daha böyle bir kesintiye yol açılmaması için mütevellilerden alınan mezkûr meblağın affedilmesi için Bağdat valisine ferman gönderilmiştir.⁸²

İmam-ı Âzam Evkafı gelirleri arasında, Dicle nehrinin iki tarafında bulunan dolaplara konulan çıkıklardan elde edilen paralar bulunmaktaydı. Mezkûr çıkıklar ile civardaki bahçe ve bostanlar sulanmakta ve karşılığında gelir elde edilmekteydi. Her bir çıkık için yıllık 2,5 kuruş vergi alınıp Bağdat valilerinin mutfak masraflarına sarf olunduğu tespit edilmişti. Bunun üzerine yine 1114/1702 yılında Bağdat valisine gönderilen ferman ile bu konuda Osmanlı sultanının rızası olmadığı ifade edilerek vakıf çıkıklarından her ne isim ve ne amaç ile olursa olsun vergi alınmaması emredilmiştir.⁸³

İmam-ı Âzam Evkafına tanınan bir diğer muafiyet ise Abaza Mehmed Ağa'nın satın alıp vakfettiği; Bağdat'ın Hüveyd köyünde yer alan Davud Bağ denilen bağın gelirleri üzerinedir. Mehmed Ağa, mezkûr bağın gelirinin üçte ikisini, İmam-ı Âzam Âsitânesi'nde yer alan çeşmenin tamir masraflarına vakfettiği gibi geriye kalan üçte bir geliri de bağın dikim ve imarı için şart koşmuştu. 1176/1763 yılında bahsi geçen bağın tekaliften muafiyeti hakkında Bağdat muhafızı Vezir Ali Paşa tarafından eyalet buyrulduyu yazılmıştır.⁸⁴

⁸⁰ BOA, EV.d, No. 14509. (24 Ramazan 1268/12 Temmuz 1852).

⁸¹ BOA, *Maliyeden Müdevver Defterler* [MAD.d], No. 15367, s. 4. (29 Cemaziyelahir 959/22 Haziran 1552).

⁸² BOA, A.DVNS.MHM.d, No. 112, Hüküm No. 1064. (29-02-1114/25 Temmuz 1702).

⁸³ BOA, A.DVNS.MHM.d, No. 112, Hüküm No. 1061. (29-02-1114/25 Temmuz 1702).

⁸⁴ BOA, C.EV, No. 364, Gömlek No. 18481. (29 Zilhicce 1176/11 Temmuz 1763).

1.6. Emniyet, Asayiş ve Toplumsal Hassasiyetler

Âzamiye külliyesinin devlet ve toplum nazarındaki ehemmiyeti neticesinde asayiş ve emniyetine gayret gösterilmektedir. Nitekim Kanunî Sultan Süleyman'ın Âzamiye Külliyesi ve kasabasının güvenliği için buraya bir kale inşa ettirdiği bilinmektedir. Evliya Çelebi, 941/1534 yılında Kanunî'nin Bağdat'ı fethettiğinde İmam-ı Âzam'ın türbesini buldurduğunu ve etrafına bir imaret ve medrese yaptırdığı gibi bunların muhafazası için de çevresine bir de kale inşa ettiğini aktarır. Dörtgen şeklinde, tuğla yapılı olarak inşa olunan kalenin çevresi 8.000 adımdır. Ayrıca kale içerisinde bir cami, bir hamam, bir han, 40-50 adet dükkân inşa edilmiş ve idaresi için bir dizdar ve maiyetine de 150 asker tayin olunmuştur. Kalenin hisarı içinde ise toprak yapılı haneler bulunmakta ve taşrasında da bağlı ve bahçeli varoş vardır.⁸⁵

Bağdat, Dicle nehrinin kenarında bulunması nedeniyle zaman zaman nehrin taşması ile su baskınlarına maruz kalmakta ve şehrin başta surları olmak üzere yapıları zarar görmekteydi. 977/1569 yılında meydana gelen Dicle nehri taşkınında Bağdat şehrini çevreleyen surlarda büyük hasar meydana geldiği gibi Âzamiye kalesinin de zarar görmesi söz konusudur. Âzamiye kalesinin duvarlarının iç ve dış yüzeylerinde büyük çatlaklar meydana gelmiş, bazı bölümleri yıkılmıştı. Yapılan keşifte tamir masrafının 1.000 filori kadar olacağı tahmin edilmişti. Bağdat beylerbeyisi ve defterdarına gönderilen Divan-ı Hümâyûn kararı ile gereken tamiratların özenle yapılması ve zamanında tamamlanması emredilmiştir.⁸⁶

İfade edilen su baskınlarından İmam-ı Âzam külliyesinin muhafazası için Dicle nehri kenarına bir sedd inşa olunmasına karar verilmişti. 1188/1775 yılında inşaatına başlanan seddin 430 arşınlık kısmı bitirildiği Kaplan Mustafa Paşa tarafından Dersaadet'e bildirilmişti. İnşaat masrafı olarak 27.500 kuruş Basra hazinesinden ve 9.500 kuruş da Bağdat hazinesinden sarf olunmuştu. Paşanın arzı üzerine, seddin inşasının tamamlanmasının önemine dikkat çekilmiş; kalan işlerin *umûr-ı diniyyeden* olduğu belirtilerek, bu işlerin layıkıyla yapılması için bir komisyon teşkil edilmesi ve işin güvenilir kişiler tarafından kontrol edilmesi emredilmiştir.⁸⁷

İmam-ı Âzam'ın türbesinin burada yer alması sebebiyle Âzamiye kasabası da kutsal kabul edilerek bu kutsiyete hâlel getirecek fiillere izin verilmediği görülmüştür. Fesat ehli kişilerin mezkûr kasabadan uzaklaştırılması söz konusu iken özellikle kasabaya gayrimüslimlerin ikamet ve yerleşmelerine de müsaade edilmemekteydi. 1323/1905 yılında Âzamiye kasabasında Musevi ve İsevî cemaatinden çok sayıda şahsın *tebdil-i hava* için

⁸⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4/575.

⁸⁶ BOA, *A.DVNS.MHM.d*, NO. 21, Hüküm No. 79. (16 Ramazan 980/20 Ocak 1573).

⁸⁷ BOA, *Cevdet Nâfia [C.NF]*, No. 36, Gömlek No. 1798. (29 Zilhicce 1188/2 Mart 1775). Mezkûr seddin zaman içerisinde geçirdiği tamiratlar bu çalışmanın *İnşaat ve Tamirat* bölümünde detaylıca incelenmiştir.

haneler kiralarak ikamet ettikleri ve çalgılar çalarak ‘iyy ü işret etmekte oldukları tespit edilmişti. Bu tür fiillere ve gayrimüslimlerin kasabada çoğunluğu ele geçirmelerine engel olunması gerekmekteydi. Bundan ötürü mezkûr şahıslardan kira süreleri bitenlerin hemen Âzamiye’den çıkarılmaları, daha süresi olanların ise süreleri bittiğinde kasabada kalmalarına asla müsaade olunmaması için konunun muhatabı jandarma kumandanlığına emir gönderilmiştir.⁸⁸

1327/1909 yılına gelindiğinde ise Âzamiye kasabasında gayrimüslim milletlerin yerleşme ve ikametlerinin yasaklanması için kasabanın imamı Seyyid Abdülkadir ve arkadaşları tarafından talep edilmişti. Bunun üzerine Dâhiliye Nezareti konu hakkındaki tahriratında *emâkin-i mukaddese ittisal ve kurbundaki emlakın* gayrimüslim ellerine geçmesinin kanunen yasak olmadığı ve böyle bir yasağın konulmasının da münasip görülmediğini bildirmişti. Fakat bu gibi mekânların satışının vakıf idarelerince olduğundan bu surette bir tedbir alınması mümkün olup olmadığı sorulmuştu. Gelen cevapta, vakıflar namına emlakın *teveffüz ve teferru’u* hakkında bir nizamname ve emir olmadıkça satılanın bedelinin vakıflar tarafından verilmesi mümkün olmadığı ifade edilmiştir. Ayrıca bahsi geçen mahallerdeki emlakın doğrudan doğruya sahibi tarafından satılabileceği gibi *vefâen ferağ* da edilebilmektedir. Bu mekânları gayrimüslimlere satılmasının önüne geçmek için ise vakıfların devreye girip satışa konulan emlaki satın almaları da alıcı ve satıcının bazı hilelere başvurusu durumunda vakıfların zararına olacağı ihtimali vardı.⁸⁹

Evkaf-ı Hümayun Nezareti, meselenin vakıflar üzerinden hal olacağına dair olan kanaat üzerine Sadaret’e bir arıza göndererek konu hakkında tetkikat ve tahkikat yapmak üzere yetkili memurların Âzamiye’ye gönderilmesini talep etmiştir.⁹⁰ Gönderilen memurlar, İmam-ı Âzam’ın türbesine bitişik veya yakın yapıların evkafça satın alınması için kaç bina olduğu, kimlere ait olduğu, her birinin genişliği ve kıymetinin tespitini yapacaklardı. Ayrıca sahiplerinden bunları satmaktan imtina eden veya fazla para talep etmelerine mahal kalmamak üzere ne gibi tedbirlere müracaat olunacağını da belirlenmesi gerekmekteydi. Yapılan tahkikatın gizlice yapılması istendiği gibi, satın alınacak mahallerin bedellerine ve bunların ne şekilde ödeneceğine dair mütalaaları içermesi beklenmiştir.

Konun diğer muhatabı olan Bağdat vilayetinden alınan cevabi tezkirede ise Âzamiye kasabasında şimdiye kadar gayrimüslim kimseye bir emlak satışı olmadığı, bundan böyle de satılmayacağı hatta kira suretiyle ikamet olunması bile yasaklanmış bulunduğu ifade edilmiştir. Bunun devamına da itina gösterilmesi çerçevesinde Defter-i Hakanî Müdüriyetine gereken uyarılar yapılmıştır. Fakat kasaba dışında bulunan gayrimüslimlere satılacak mahaller hakkında ise önceden Bağdat Vilayet İdare Meclisi tetkik yaptıktan sonra tasdik ederek satışı onaylandığı ifade edilmiştir. Âzamiye’de durum bundan ibaret olup

⁸⁸ BOA, *Dahiliye Nezâreti Tesrî-i Muamelat ve Islahat Komisyonu Muamelat [DH.TMIK.M]*, No. 211, Gömlek No. 22. (12 Şevval 1323/10 Aralık 1905).

⁸⁹ BOA, *BEO*, No. 3659, Gömlek No. 274381. (22 Şevval 1327/6 Kasım 1909).

⁹⁰ BOA, *BEO*, No. 3666, Gömlek No. 274936. (9 Zilkade 1327/22 Kasım 1909)

zaten İmam-ı Âzam türbesi, camii, medresesi içeren yapılar sur ile çevrilmiş durumdadırlar. Ayrıca mezkûr sur bir yapıya bitişik olmayıp yakınında bulunan yapıların bir kısmının ise kilitdâr ve cami hizmetlilerine ait binalar olup vakıflar tarafından satın alınmasına bir lüzum ve mecburiyet bulunmadığı da açıkça bildirilmiştir.⁹¹

Âzamiye ve Kâzîmiye kasabaları içerilerinde barındırdıkları türbeler ve külliyeler nedeniyle kutsal kabul edildiği ifade edilmişti. Mekânın kutsiyeti ahalinin de bazı hassasiyetleri benimsemelerine neden olmaktaydı. Devletin de bu hassasiyeti gözeterek bazı uygulamalarda bulunduğu gayrimüslimlere mezkûr türbelere yakın ikametlerine izin verilmemesinde kendini gösterdiği belirtilmişti. Bu bağlamda tespit edilen bir diğer hassasiyet ise mezkûr kasabalara tayin olunacak devlet görevlileri hakkındadır. 1331/1913 yılında Âzamiye ve Kâzîmiye kasabasında görevlendirilecek bir doktorun tayini bu hassasiyete dair somut bir örnek olarak tespit edilmiştir. Buna göre bu iki kasabaya tayin olunacak doktorun müslüman olması talep edilmişti. Fakat Tıbbiye Meclisi bunu dikkate almayarak Amâre’de doktorluk yapan gayrimüslim Fethullah Efendi’yi tayin etmişti. Bunu üzerine Âzamiye kasabasının ahalisinin Sünnî, Kâzîmiye ahalisinin ise Caferî mezhebine müntesip olmaları nedeniyle gayrimüslim doktorlara asla kendilerini ve ailelerini tedavi ettirmeyecekleri vilayetten bildirildi. Bundan ötürü bu kasabalarda görev yapacak doktorun müslüman olması şart olduğu ifade edilip buna göre tayin yapılması istenilmiştir. Tayin olunan doktorun görevinden azledilerek Dersaadet’e gönderilmesinin doktorun mağduriyetine neden olacağı düşünülerek; Necef, Kûtü’l-amâre veya Hille’de görev yapan müslüman bir doktor ile becayişinin daha uygun olduğuna karar verilmiştir.⁹²

1.7. Ulaşımının Kolaylaştırılması

Bir mekânın ziyaretgâh olarak devam edebilmesi için bazı tedbirlerin alınması gerekmektedir. Nitekim Bağdat nüfus yoğunluğu olan bir şehir olmasının yanı sıra hem Sünnî hem de Şîfilerce kutsal kabul edilip ziyaretgâha dönüşen birden fazla mekâna sahipti. İmam-ı Âzam’ın türbesi Sünnî-Hanefilerce ziyaret edilen mekânların başında gelirken, Musa el-Kâzım’ın türbesi ise özellikle Şîîler tarafından sıklıkla ziyaret edilmekteydi. Her iki ziyaretgâha ulaşımın kolaylaştırılması adına modern yüzyılın verdiği imkânlardan yararlanılmaktan kaçınılmamıştır. Bunların başında ilk önceleri atlı tramvaylar, sonraları ise buharlı ve en sonunda ise elektrik ile işleyen tramvaylar gelmektedir.⁹³

⁹¹ BOA, BEO, No. 3766, Gömlek No. 282446. (11 Cemaziyelahir 1328/20 Haziran 1910). Azamiye’de gündeme gelen konu sonrasında cami, mescid, kabristan ve türbelere muttasıl gayr-ı menkullerin gayrimüslimlere satışının yasaklanması hakkında daha detaylı tartışmalara yol açmıştır. Bunun için bk. BOA, *Dahiliye Nezâreti İdare [DH.İD]*, No. 37, Gömlek No. 10. (18 Muharrem 1331/28 Aralık 1912).

⁹² BOA, *DH.İD*, No. 8, Gömlek No. 69. (21 Safer 1331/30 Ocak 1913). Doktorun ismi vilayetten gelen tahriratta Fethullah olarak yazılmasına rağmen nezaretteki yazışmalarda Ferecullah olarak yer almaktadır.

⁹³ Feza Günergün, “Osmanlı Devleti’nde Buharlı Tramvay İşletme Teşebbüsleri”, *Çağın Yakalayan*

Bağdat'taki ilk tramvay hattı, Mithat Paşa'nın valiliği döneminde (1869-1872) inşa edilmiş ve Bağdat'ın Kerh semtini Kâzîmiye kasabasına bağlayan 7 kilometrelik atlı tramvay hattı olarak işletilmeye başlanmıştır.⁹⁴ Mezkûr tramvay hattının inşası ve işletilmesi bazı nedenlere dayalıdır. Bu bağlamda Bağdat vilayetinden Şura-yı Devlet'e gönderilen tahriratta Bağdat'a bir saat mesafede yer alan Kâzîmiye kasabasında yaşayan halkın çoğunluğunun Bağdat'ta tüccar ve zanaatkâr olarak çalıştığı, ayrıca kasabada bulunan türbenin hem ahali hem de dışarıdan gelen çok sayıda ziyaretçi tarafından yoğun olarak ziyaret edildiği belirtilmiştir. Bu yoğunluğun hafifletilmesi amacıyla bir tramvay hattı inşa edilmesine ihtiyaç duyulmuş ve bu doğrultuda söz konusu hat hizmete açılmıştır.⁹⁵

XIX. yüzyıldan itibaren Bağdat'ın artan nüfus ve ziyaretçileri nedeniyle ulaşımın kolaylaştırılması için başka tramvay projeleri gündeme getirilmiştir. İlk olarak 1317/1893 yılında Bağdat'ın Rusafe mahallesi ile Âzamiye kasabası arasında 4 kilometrelik uzunlukta bir tramvay hattı inşası düşünülmüştü. Proje kapsamında şehrin Rusafe mahallesinden başlayan hat, Âzamiye kasabası köprüsüne kadar devam edecekti. Köprü'nün imkân vermemesi nedeniyle kesilen hat, köprü'nün karşı tarafından yeniden başlatılacak ve Kâzîmiye kasabasının kapısındaki eski tramvay istasyonu yakınına kadar uzatılacaktı. Tek hat üzerine inşa olunacak tramvayın buharla veya yük hayvanları vasıtasıyla işletilmesi düşünülmektedir.⁹⁶

Bahsi geçen girişimler olmakla beraber projenin hayat geçirilmediğini; 1324/1906 yılında Âzamiye kasabası ile Bağdat arasında bir tramvay inşa olunması hakkında ulema ve ahali tarafından gönderilen mazhar ile talep edilmesinden anlamaktayız. İlgili kayda göre Bağdat'a 45 dakika mesafede yer alan Âzamiye kazası İmam-ı Âzam'ın kabri bulunmasının yanı sıra *ciyâdet-i havası hasebiyle Bağdat için sayfiye edilmiş* olması nedeniyle her gün binlerce kimse kasabaya gidip gelmektedir. Bağdat ile Âzamiye arasındaki yolun düzensiz olması gidiş dönüşte büyük sıkıntılara neden olmaktadır. Bundan ötürü bahsi geçen mesafede bir tramvay hattı inşası ahali ve ziyaretçilerin faydasıdır. Yedi, sekiz bin lira masraf ile tesisinin mümkün olacağı tahmin edilen hattın, Hazineye zorluk olmaması için meccanen bir miktar hissenin terk ettirilmesi ile ahaliden teşkil edilecek şahıslardan oluşan bir *şirket-i Hayriye* tesisi de düşünülmüştür. Bağdat Arazi-i Seniyye Komisyonu bu suret üzere görüş bildirmesine rağmen bahsi geçen hattın Osmanlı tebaasında *mahsus ve münhasır* olmak

Osmanlı: Osmanlı Devleti'nde Modern Haberleşme ve Ulaştırma Teknikleri, Yay. Haz. Ekmeleddin İhsanoğlu, Mustafa Kaçar (İstanbul: İslam Tarihi, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 1995), 389; Bahsi geçen atlı tramvayın fotoğrafı için bk. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi II. Abdülhamid Koleksiyonu, No. NEKYA90573/45.

⁹⁴ *Bağdad Vilayet Salnâmesi* (defa 20) (Bağdat: Matbaa-i Vilayet-i Bağdad, 1324/1906), 223; Yaşar Yücel, "Midhat Paşa'nın Bağdat Vilayetindeki Alt Yapı Yatırımları", *Uluslararası Midhat Paşa Semineri: Bildiriler ve Tartışmalar Edirne 8-10 Mayıs 1984* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986), 180.

⁹⁵ BOA, *İ.ŞD*, No. 22, Gömlek No. 947. (16 Receb 1288/1 Ekim 1871).

⁹⁶ BOA, *Yıldız Sadâret Resmi Evrakı [Y.A.RES]*, No. 101, Gömlek No. 55. (4 Rebiülevvel 1317/13 Temmuz 1899).

üzere mahallinde teşkil edilecek bir tramvay şirketi üzerinden tesis edilmesi teklif edilmiştir.⁹⁷ Fakat 31 Mart vakası ve Abdülhamid'in tahttan indirilmesi gibi karışıklıklar nedeniyle tramvay projeleri gerçekleşmemiştir.⁹⁸

Bağdat, Dicle kenarında kurulmuş olması nedeniyle ulaşımda kullanılmak üzere köprüler barındıran bir şehirdi. Çokça ziyaret edilen Âzamiye ve Kâzimiye kasabaları arasında da bir köprü kurularak ahalinin özellikle de bu iki kasabada medfun imamları ziyarete gelen ziyaretçilerin ulaşımlarının kolaylaştırması istenilmiştir. Bu bağlamda 1300/1883 yılında bahsi geçen köprünün inşası tamamlanmış ve buna dair yapılan tören, Bağdat Valisi Seyyid Mehmed Takiyüddin Paşa tarafından arz edilmiştir. İlgili kayıta ilk önce Takiyüddin Paşa, köprünün yapılma gerekçelerini sıralamıştır. Buna göre Kâzimiye ve Âzamiye kasabalarında toplamda 30.000 nüfus yaşamakta ve karşılıklı olarak Dicle nehrinin bir tarafında oldukları halde aralarında da ulaşımı sağlayan bir vasıta bulunmamaktadır. Bu kasabalar gerek ahali gerekse binlerce ziyaretçinin uğrak yerleri olup ziyaretlerde sıkıntı çekilmektedir. Özellikle İranlı ziyaretçiler Kâzimiye'ye geçmek için Bağdat köprüsüne gelmekte ve böylece izdihama neden olmaktadır. Bundan dolayı Bağdat'ta çarşılarda saatlerce izdiham devam ederek ahali sıkıntı çekmektedir. Bunu ortadan kaldırmak üzere masraf ve geliri Bağdat Birinci Belediye Dairesi'ne ait olmak üzere iki kasaba arasında münasip bir mevkide inşasına başlanan köprü, uzunluğu 280, genişliği 6 metre olmak üzere yapılmış ve 40 duba üzerine bindirilmiştir. Toplamda 210.000 kuruş masraf söz konusudur. Ayrıca her iki yakadaki köprübaşlarında yer alan karakolhanenin yeniden inşasına karar verilmiştir. Açılışta toplanan ahali padişaha ve devlete dualarda bulunmuş ve köprünün isminin ise devrin sultanına atfen Abdülhamid-i Sanî olmasına karar verilmiştir.⁹⁹

Bahsi geçen ahşap köprünün inşası, Âzamiye ve Kâzimiye arasındaki ulaşımı rahatlatmış ise de 1325/1907 yılında yanmış durumda olması nedeniyle Dicle nehrinin taşması sırasında ulaşımda sıkıntılar yaşanmakta olduğu Bağdat vilayetinden tezkire ile bildirilmişti. Bu sebeple inşa maksadı olan ulaşımın bu köprü üzerinden sağlanması mümkün görünmemekteydi. Çözüm olarak; Dicle nehrinde *seyr-i sefâin* imtiyazını elinde bulunduran Hazine-i Hassa'nın Bağdat ve Basra arasında işlettiği vapurlardan daha küçük ebatlı bir vapurun hem insan hem de eşya ve hayvan taşımak üzere tedarik edilmesi talep edilmiştir.¹⁰⁰

⁹⁷ BOA, HH.İ, No. 183, Gömlek No. 21. (14 Safer 1324/9 Nisan 1906).

⁹⁸ Hem akim kalan bu proje ve sonrasında II. Meşrutiyet dönemindeki projeler hakkında detaylı bilgi için bk. Burcu Kurt, "Osmanlı Irakı'nda Gündelik Hayatı Modernleştirme Çabalarına Bir Örnek: Bağdat Şehri Tramvay Projesi", *Osmanlı'da Şehir, Vakıf ve Sosyal Hayat*, ed. Kerim İlker Bulunur - Fatih Bozkurt - Mahmut Cihat İzgi (İstanbul: Mahya Yayınları 2017), 49-81.

⁹⁹ BOA, İ.DH, No. 895, Gömlek No. 71185. (30 Zilkade 1300/2 Ekim 1883).

¹⁰⁰ BOA, Yıldız Perakende Umum Vilayetler [Y.PRK.UM], No. 79, Gömlek No. 87. (2 Rebiülevvel 1325/15 Nisan 1907); BOA, BEO, No. 3048, Gömlek No. 228526. (20 Receb 1325/29 Ağustos 1907); BOA, DH.MKT, No. 1166, Gömlek No. 94. (5 Rebiülahir 1325/18 Mayıs 1907).

1.8. Törenler

Âzamiye Külliyesi, Bağdat'taki önemli ziyaretgâhlardan biri olmasının yanı sıra bazı dinî törenlerin icra edildiği mekânlar arasındadır. Ahali, önemli dinî geceleri bu mukaddes mekânda ifa etmeye ve icra edilen geceye hâs törenlere/cemiyetlere katılmaya rağbet göstermektedir. Dinî açıdan önemli görülen gecelerden biri de Hz. Peygamber'in doğum günü kabul edilen rebülevvel ayının 12. günü ve gecesidir. Bu gecede yapılan *Mevlid* töreni, Osmanlıların hem devlet teşrifatında yer almakta hem de ahalinin kutlamayı adet edindiği bir merasimdir.¹⁰¹ Bu bağlamda İmam-ı Âzam Camiinde her sene mutat olarak mevlid gecesinin ihya edildiği görülmektedir. Tabiatıyla yapılan törende bazı masrafların olması söz konusudur. Buna dair tespit edilen masraf defteri törenin mahiyeti hakkında detaylar sunmaktadır. Aşağıda 1282/1865 yılında İmam-ı Âzam Camiinde yapılan mevlid törenin/cemiyetinin masrafları tablo halinde gösterilerek konunun anlaşılması sağlanmıştır.¹⁰²

Tablo 4. İmam-ı Âzam Camii Mevlid Töreni Masrafları (1282/1865)

Harcama türü	Ayrıntılar	Miktar (kuruş)	Toplam (kuruş)
Erzak	Ekmek, et, piliç, koyun, nişasta, pirinç unu, sadeyağ, şeker, sebze ve meyveler, kuruyemiş, baharat vb.	6.458	6.458
Ücretler	İki mevlidhân ve halife şeyhine verilen hilatın değeri	588	
	Zakirân ve kasidehânlar (7 kişi)	174	
	Hizmet eden ağalara verilen ikramiye (9 kişi)	200	
	Kahveci	40	
	Aşçıbaşı ağa ve refikleri	350	
	Şarabdar (4 kişi)	60	
	Cami hademeleri	40	
	Bağdat ve Âzamiye kasabası hatibi	83	
	Aşçı hademeleri (4 kişi)	15	
	Sakalar	20	
	Şekerci kalfaları	70	
	Meşaleciler (2 kişi)	25	
	Fakirler	21	
	Kilitdâr Abdülbaki Efendi	60	
			1.746

¹⁰¹ Mustafa Can, "Osmanlı Kültüründe Mevlid-i Şerif Geleneği", *Fârâbi Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-II* (2020), 148; Mehmet Şeker, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Eylül 2024).

¹⁰² BOA, *Maliye Nezâreti Masârifât Defterleri [ML.MSF.d]*, No. 17912. (21 Rebiülevvel 1282/14 Ağustos 1865).

Nakliye ve Kiralama Ücretleri	Erzak nakliye ücreti	515,5	
	Aşçıbaşı ve refiklerinin ulaşım ücreti	63	
	Tüccar Abdülvahid'den kiralanan tabak, bardak ve kaselerin nakliye ücreti	135	
	Tüccar Salih'ten kiralanan tabak, bardak ve tepsi nakliye ücreti	44,5	
	Göben'den? kiralanan tabak, bardak ve kaselerin nakliye ücreti	50	
	Aşçıbaşı Ağa'dan alınan on adet tabaklardan noksan bulunan tabağın ücreti	20	828
Toplam (kuruş)			9.032

1282/1865 yılında yapılan mevlid kıraati töreninde; erzak ve ücretler ile nakliye ve kiralama ücretleri olmak üzere tasnif edilebilecek üç ana başlıkta toplamda 9.032 kuruş masraf söz konusudur. 6.458 kuruş ile en büyük masraf kalemi erzak denilen mevlid gecesinde ikram olunan yiyecek ve içecek için sarf olunmuştur. Mevlid töreninde görevlilere verilen ücretler ise toplamda 1.746 kuruş olup başta mevlidhânlara giydirilen hilatin bedeli ile törende görev alan zakirân ve kasidehânlara verilen ücret bulunmaktadır. Sair görevliler ise törende ikram edilecek yiyecek ve içeceğin hazırlanması ve dağıtımını yerine getirdikleri için kendilerine ücret ödenmiştir. Son olarak da bazı görevlilere hediye olarak ödenen meblağla ile fakirlere dağıtılan sadaka bahsi geçen masraf kaleminin unsurlarındandır. 828 kuruş ile son masraf kalemi olan nakliye ve kiralama ücreti ise erzakların nakliyesi ve yiyecek veya içeceğin hazırlanması ve dağıtımında kullanılacak araç ve gereçler için sarf olunmuştur. Masraf kalemlerinin detaylı olarak tespitinden sonra, bu masrafların Evkaf Hazinesi'nden karşılandığı belirlenmiştir.

1310/1893 yılına gelindiğinde ise İmam-ı Âzam Camiinde her sene düzenlenen mevlid törenine ait bir başka detay ile gündeme gelmiştir. İfade edildiği gibi İmam-ı Âzam Camiinde her sene rebiülevvel ayının 12. gecesinde okunması gelenek olan *menkıbe-i velâdet-i hazret-i risâlet-ı pernâhi*'de ahaliye, fakirlere, dervişlere ve ilim talebelerine ziyafet verilmekteydi. Bu ziyafette ikram edilecek yemeklerin pişirilmesinde kullanılacak kazan ve karavanalar mezkûr külliyyede bulunmamaktaydı. Bu sebeple askeri makamlardan ve Şeyh Abdülkadir Geylanî'ye ait dergâhtan emanet alınmakta ve sonrasında iade edilmekteydi. Bunun içinde nakliye ücreti ve mezkûr mutfak aletlerinin tamiri için birtakım masraflar oluşmaktaydı. Zâid olduğu ifade edilen bu masrafın önüne geçmek için demirbaş olmak üzere her biri kırk altışar kıyyeden 20 adet büyük kazan ile her biri ikişer kıyyeden 50 adet karavananın imali ve bunların kıyyesi 14,5 kuruştan toplamda 14.790 kuruş masrafının İmam-ı Âzam Evkafı varidat fazlasından ödenmesi düşünülmüştü. Bağdat vilayeti konuyu Şura-yı Devlet'e havale etmiş ve mezkûr vakfın varidat fazlasının kâfi olduğu görülmüş ve Evkaf-ı Hümâyün Nezaretine havale buyurularak bahsi geçen bakır aletlerin mahallince

imaline başlanılması için masrafın mahalline havalesine karar verilmiştir.¹⁰³

1.9. Hediyeler

Osmanlılar nazarında gayet ehemmiyetli bir mevkide yer alan İmam-ı Âzam türbesi ve etrafındaki külliye bazı hediyeler takdim edilmesi söz konusuydu. Bu bağlamda 985/1577 yılında Bağdat Beylerbeyisi Ahmed Paşa, Irakıyın seferinde padişahın emri ile konulan mezkûr türbede ve camideki kalıçelerin köhne halde olduğunu Dersaadet'e arz etmişti. Bunun üzerine talep edilen kalıçelerin ölçülerinin bildirilmesi istenilmiştir. Camideki yer alan iki adet kalıçe, 20 zirâ uzunluğunda, 4 zirâ eninde iken türbedeki iki kalıçe ise 12 zirâ uzunluğunda ve 4,5 zirâ genişliğinde olduğu tespit edilip bildirilmiştir. Talep uygun bulunarak köhne kalıçelerin yenileri ile değiştirilmesi emredilmiştir.¹⁰⁴

Osmanlı sultanının yanı sıra, devlet ricalinden bazı kişilerin de İmam-ı Âzam Türbesi'ne hediye gönderdikleri tespit edilmiştir. Bu devlet adamlarından biri Kaptan-ı Derya Silahdâr Mustafa Paşa 1050/1640 yılında gümüş bir tepsi, bir gülâbdan ve altı kollu gümüş bir buhurdan hediye etmiştir. Mustafa Paşa, bu hediyeleri Nebi adındaki bir ağa aracılığıyla göndermiş ve ağa da hediyeleri türbenin mütevellilerine teslim etmiştir. İlgili kayıтта İmam-ı Âzam türbesine gönderilen bu hediyelerden bir takım da yine Bağdat'ta bulunan Abdülkadir Geylanî'nin türbesine hediye edildiği de belirtilmiştir.¹⁰⁵

1254/1838 yılında İmam-ı Âzam türbesi üzerine konulmak üzere gönderilen örtüler ise Hz. Peygamber'in türbesi üzerindeki örtünün değiştirilmesi sonucunda eski örtünün pay edilerek bir miktarının Bağdat'a gönderilmesi yönüyle gayet ilgi çekicidir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in değiştirilen türbe örtüsünden ikişer zirâ miktarında üç adet örtü, teberrüken İmam-ı Âzam, İmam Musa el-Kâzım ve Abdülkadir Geylanî türbelerine konulmak üzere gönderilmişti. Bu örtülerden ilki, İmam-ı Âzam türbesine ramazan ayında kadir gecesinde ulema ve önde gelen idarecilerin hazır bulunduğu bir cemiyet ile konulmuştur. Sonrasında mezkûr cemiyet, Abdülkadir Geylanî'nin türbesine oraya hediye edilen örtüyü koymak üzere yola çıkmış ve aynı gece dualar eşliğinde örtü sanduka üzerine serilmiştir. İmam Musa el-Kâzım sandukası üzerine serilecek örtü ise ertesi gün konulmuşsa da bu konuda bazı hassasiyetlerin göz önünde bulunulmasına dikkat çekildiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda *kasaba-i mezkûre (Kâzimiye) revâfız ve sebâb ikâmetgâhları olarak ihânetlerinden ihtirâzen kisve-i şerife-i mübârekenin üzerinde nâm-ı sâmi-i çehâryâr olmayan kıt'a-i şerifesi bi't-tefrik takdim kılınmış olmasına dikkat edilmiştir.*¹⁰⁶ Buradan hareketle, bölgedeki mezhepsel dengeğin daima gözetilen bir unsur olduğu ifade edilebilir.

1262/1846 yılında da İmam-ı Âzam'a ait türbenin örtüsünün yıprandığı ve yenisinin

¹⁰³ BOA, İ.EV, No. 2, Gömlek No. 48. (29 Cemaziyelahir 1310/18 Ocak 1893); BOA, ŞD, No. 124, Gömlek No. 35. (20 Cemaziyevvel 1310/10 Aralık 1892).

¹⁰⁴ BOA, A.DVNS.MHM.d, No. 30, Hüküm No. 817. (15 Rebiülevvel 985/2 Haziran 1577).

¹⁰⁵ TS.MA.e, No. 220, Gömlek No. 36. (16 Cemaziyelahir 1050/3 Ekim 1640).

¹⁰⁶ BOA, HAT, NO. 471, Gömlek No. 23080-B. (9 Şevval 1254/26 Aralık 1838).

gönderilmesi gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca İmam Ali, İmam Hüseyin ve Hz. Abbas'ın türbelerinin süslemelerinin ise eskiden beri İran'a hâkim olan devletler tarafından yapıldığı ifade edilmiştir. Ancak bu kez, *teberrüken ve teyemmünen* (bereket umularak ve uğurlu sayarak) imamların türbelerine asılmak üzere Devlet-i Aliyye tarafından uygun eşyaların gönderilmesi düşünülmekteydi. İran Devleti'nin bu duruma tepki gösterebileceği endişesi bulunmakla birlikte, onların ne tür tezyinat yaptıkları ve Devlet-i Aliyye'nin göndereceği hediyelerin ne olabileceği hususunun detaylı bir şekilde değerlendirilmesi istenilmiştir. Osmanlılar, İmam-ı Âzam'ın türbesi üzerinde tam bir hakimiyetleri olmalarına rağmen, diğer imamların türbelerine yapacakları uygulamalarda mezhepsel ve siyasi dengeleri gözlemek zorunda olduklarının farkındaydılar. Bu nedenle, Bağdat vilayetine gönderilen tezkire ile konunun etraflıca düşünülmesi emredilmiştir.¹⁰⁷

Bağdat Valisi Mehmed Necib Paşa, bahsi geçen tezkire üzerine cevabi bir tahrirat göndermiştir. İlk olarak, İmam-ı Âzam'ın sandukası üzerindeki puşidenin, İstanbul'daki sandukalardaki puşidelerden farklı olduğu; burada bulunan sandukaların sim kaplama olup, daha büyük olduğu ifade edilmiştir. Bu farklılık üzerine, sandukanın üzerindeki puşidenin sırmasının Darbhane-i Âmire'de yapılmasına ve masrafların Evkaf-ı Hümâyûn hazinesinden karşılanmasına karar verilmiştir. Necib Paşa, ayrıca İmam Ali, İmam Hüseyin ve İmam Abbas'ın türbeleri hakkında sorulan soruya da detaylı bir cevap vermiştir. Paşa, bu türbelere Osmanlı Sultanı tarafından münasip ve gösterişli bir hediye gönderilmesinin, devletin şanına uygun olacağını belirterek cevaba başlamıştır. Çünkü bahsi geçen türbelerin tezyinatına İran Devleti'nin büyük önem verdiğini; pahalı mücevherler, altın ya da gümüşten yapılmış eşyalar sunduklarını, hatta İmam Ali'nin türbesinde İran Şahı Abbas Mirza'nın hediyesi 150.000 kuruş değerinde bir kandilin asılı olduğunu vurgulamıştır. Samarrâ'da bulunan İmam Hasan el-Askerî ve İmam Muhammed el-Mehdî'nin türbelerine de aynı doğrultuda bazı hediyeler gönderilmesinin uygun olduğu, Necib Paşa tarafından ifade edilmiştir. Ancak Evkaf Nazırı Hasib, imamların türbelerine hediye olarak bazı ziynet eşyalarının Evkaf Hazinesi'nden gönderilmesinin usulden olmadığına dair bir derkenar düşerek, bu konudaki görüşünü açıkça belirtmiştir.¹⁰⁸ İmamların türbe örtüleri dışında Osmanlıların süsleme amacıyla hediye olarak gönderdiği bir diğer tür nesne ise hat levhalarıdır. Esasında İslam dünyasında cami tezyinatında hat sanatının seçkin örneklerinden levhaların kullanılmasına sıkça rastlanmaktadır.¹⁰⁹ Bu bağlamda başta İmam-ı Âzam Camiinde de bazı levhaların olduğu görülmektedir. Bu levhaların 1268/1852 yılında Osmanlılar tarafından hediye edildiği tespit edilmiştir. İlgili kayda göre başta İmam-ı Âzam Camisi olmak üzere İmam el-Musa Kâzım ve Abdülkadir Geylanî ve Sultan Alaeddin camilerine mezkûr yılda Lafzatullah, Hz. Muhammed, Hulefâ-yi Râşidîn ve Hz. Hasan Hz.

¹⁰⁷ BOA, *Sadâret Mektubî Evrakı* [A.MKT], No. 47, Gömlek No. 88. (12 Şaban 1262/5 Ağustos 1846).

¹⁰⁸ BOA, A.MKT, No. 62, Gömlek No. 11. (25 Muharrem 1263/13 Ocak 1847).

¹⁰⁹ Süleyman Berk, "Eski Camilerin Kaybolan Güzelliklerinden Biri: Hüsn-i Hat Levhaları", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Haziran 2018), 98.

Hüseyin'in isimlerinin yazılı olduğu dökme pirinç ve yıldızlı 32 adet levha asılmasına karar verilmişti. Levhaların imali başta Dökümcübaşı Hacı İbrahim Ağa'ya ihale ve sipariş olunmuş ise de ağa, işi yapamayacağını beyan etmişti. Bunun üzerine her biri ikişer bin kuruş fiyatla Kuyumcu Hazaros Efendi tarafından imal edilmesine ve levhaların çerçeveleri için de 1.400 kuruş ücret talep olunarak yeniden mukavele edilmesi kararlaştırılmıştır.¹¹⁰

İmam-ı Âzam Camii'ne hediye edilen bir diğer önemli armağan, halk arasında Sakal-ı Şerif olarak bilinen, Hz. Peygamber'in saç ve sakalından kesilerek biriktirilip muhafaza edilen kutsal kıllar, yani *Lihye-i Şerif/Saadet*'tir.¹¹¹ Bu kıymetli emanetin 1309/1892 yılında camiye hediye edildiği de kayıtlarda yer almaktadır. Aynı zamanda Musa el-Kâzım Camiine de bir lihye gönderilmişti.¹¹² Lihyeler ile beraber gönderilmesine karar verilen kıymetli bir diğer hediye daha söz konusudur. Bu değerli hediye ise değiştirilen Kâbe örtüsü (*Kisve-i şerife*) parçalarıdır. Hem İmam-ı Âzam ve İmam-ı Yusuf'un sandukaları üzerine konulmak üzere iki buçuk metre uzunluğundan ve iki metre genişliğinde, üzerinde ayet-i kerime yazılı iki adet sırma ile işlemeli parçanın gönderildiği tespit edilmiştir.¹¹³

İmam-ı Âzam türbe ve camisine gönderilen hediyeler Osmanlıların ihtimamının bir tezahürüdür. 1315/1898 yılında Bağdat Valisi Ebûbekir Hazım Paşa'nın hediyeler konusunda gönderdiği tahrir konun dinî ve siyasi bağlamda değerlendirilebilecek yönleri olduğunu yansıtmaya açısından önemlidir. İlgili tahrirde Hazım Paşa, evvelce Abdülkadir Geylanî hazretlerinin türbesine ihsan olunan gayet kıymetli ve musanna' altın avizenin gayet mühim olduğunu ifade ettiği gibi İran şahlarının, bir geleneğin gereği olarak İmam Musa el-Kâzım'ın makamına ulaştırdığı avizeler ile tezyin edildiğini zikretmiştir. Buna rağmen İmam-ı Âzam'ın türbesi camisinde 20 kuruşluk adı bir petrol lambası asılmasını paşa, *kemâl-i hüzn ve esefle* takdir etmektedir. Hatta bahsi geçen türbeler ve camiler gibi kutsal mahallere tasvir/resim bulunan eşyaların bulundurulması *muvaḥḥık-ı diyânet* olmamasına rağmen mezkûr avizelerin birinde İran Şahının tasvirlerinin bulunduğu da tespit edilmiştir. Hazım Paşa, İmam-ı Âzam Camii'ne, İran Şahlarının gönderdiği avizelerden daha güzel bir avizenin 10.000 kuruş karşılığında satın alınmasının uygun olacağını belirtmiş ve durumu Evkaf-ı Hümâyûn Nezareti'ne bildirmiştir. Ancak, bu avizenin bizzat Osmanlı sultanı tarafından satın alınıp hediye edilmesinin, Ehl-i sünnet halkını memnun edeceği düşünüldükçe böyle bir adımın atılması teklif edilmiştir.¹¹⁴ Hazım Paşa'nın teklifinin hüsn-i kabul gördüğü belgelerden anlaşılmakla beraber evsafı belirtilen avizenin satın alınıp, İmam-ı Âzam türbesine gönderildiğine dair herhangi bir kayda rastlanmadığı da ifade edilmelidir.

¹¹⁰ BOA, *Bâb-ı Âsafı Âmedî Kalemî* [A.AMD], No. 36, Gömlek No. 10. (3 Cemaziyelevvel 1268/24 Şubat 1852); BOA, *İ.DH*, No. 250, Gömlek No. 15302. (5 Cemaziyelevvel 1268/26 Şubat 1852).

¹¹¹ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/366.

¹¹² TS.MA.e, No. 596, Gömlek No. 26. (25 Receb 1309/24 Şubat 1892).

¹¹³ TS.MA.e, No. 600, Gömlek No. 134. (3 Şaban 1309/3 Mart 1892).

¹¹⁴ BOA, Y.PRK.UM, No. 41, Gömlek No. 123. (29 Zilhicce 1315/21 Mayıs 1898).

İmam-ı Âzam türbesinin kıymetli hediyeleri barındırması bazı kötü niyetli kişilerin de dikkatini çektiği zamanlar olmuştur. 1311/1894 yılında bir hırsızlık girişiminde bulunanlar olmuş ise de başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Dördüncü Ordu-yu Hümâyün Müfettişi Nusret Paşa, olayı bir telgraf ile Dersaadet'e bildirmişti. Buna göre iki şahıs, İmam-ı Âzam türbesine Sultan Abdülmecid'in hediye ettiği şamdanlar ile bazı kıymetli eşyaları çalmak üzere kible cihetinin aşağısından sandukaya kadar bir tünel kazmışlar; tam içeri girecekleri sırada, hademelerden biri onları tesadüfen görmüş ve yakalanmalarını sağlamıştır. Yapılan tahkikatta, şahısların Osmanlı tebaasından olmadığı, Hind ve Afgan uyruklu oldukları tespit edildiği gibi nakib ve biraderleri Abdurrahman ve Ahmed efendilerin maiyetinden oldukları ortaya çıkmıştır. Fakat Nusret Paşa, vali ve kadı'nın nakibin tahakkümü altında bulunduklarını iddia ederek, konunun kapatılmaya çalışıldığını bildirmiştir. Ayrıca, konuyla ilgili bir teftiş heyeti gönderilirse, çok farklı sonuçların ortaya çıkmasının muhtemel olduğu da belirtmiştir.¹¹⁵

Sonuç

Osmanlı dönemi İmam-ı Âzam Külliyesi'nin en belirgin özelliği, zengin vakıflar aracılığıyla finanse edilmesi ve tamir ihtiyacı doğduğunda inşası ve onarımına özen gösterilmesidir. Birden çok Osmanlı sultanı, kendi saltanatları döneminde külliye harap durumunda olduğuna dair haberler almış ve bu durumun devletin prestiji açısından olumsuz bir algıya yol açacağı kanaatiyle tamir edilmesi için tahsisat ayırmaya çalışmıştır. Sultanları harekete geçiren saik her ne kadar dinî bir hüviyete sahip ise de Bağdat'ın Şii-Sünni jeopolitiği nedeniyle siyasi bir cihetinin de olduğu unutulmamalıdır. Nitekim Bağdat civarında Şiiler tarafından da kutsal kabul edilen çok sayıda atebâtın bulunması buradaki ziyaretgâhların tamir ve inşasında İslam'ın iki farklı yorumunu benimsemiş siyasi güçlerinin rekabetine sahne olduğu da açıkça görülmektedir.

Külliye her ne kadar sultan iradesi neticesinde devlet bütçesi ile inşa olunmuş olsalar da hizmetlerin devamı ve görevlilerin maaşlarının ödenebilmesi için vakıfların tesisi gayet önemlidir. İfade edildiği gibi İmam-ı Âzam Türbesi ve özellikle de külliye içerisinde yer alan aynı isimli camideki hizmetlerin devamı için tesis olunmuş zengin vakıfların varlığına şahit olunmaktadır.

Bahsi geçen külliye verilen önemin neticesinde hem vakıflarına bazı muafiyetler tanındığı gibi külliye görevlilerinin de taleplerinin karşılanmasına gayret gösterilmiştir. Ayrıca külliye değerli hediyeler gönderilerek Osmanlıların verdikleri ihtimam görünür kılınmaya çalışıldığı da tespit edilmiştir. Dinî açıdan özel gün olarak kabul edilen başta mevlid kandili gibi gün ve gecelerin türbe civarında ve külliye camiinde kutlanması ve bu törenler için devletin tahsisat ayırması da Osmanlıların hâkimiyetlerini ve hassasiyetlerini ahalî ve ziyaretçilere hissettirme gayretleri olarak değerlendirilebilir.

¹¹⁵ BOA, *Yıldız Perakende Askeri Maruzâtı* [Y.PRK.ASK], No. 98, Gömlek No. 20. (30 Şevval 1311/5 Mayıs 1894).

İmam-ı Âzam'ın türbesi ve çevresi, Osmanlı yönetimi için kutsal bir mekân olarak kabul edilmekteydi. Bu nedenle, türbenin güvenliği ve asayışı en önemli konulardan biriydi. Ayrıca var olan manevi atmosferi korumak amacıyla türbenin bulunduğu kasabada gayrimüslimlerin ikameti de sınırlandırılmıştı. Bu uygulamalar, Osmanlıların türbeye verdiği önemi ve toplumsal düzeni koruma çabalarını göstermektedir. İmam-ı Âzam'ın türbesi, yoğun ziyaretçi akınına uğrayan önemli bir mekân olmasıyla da ziyaretçilerin rahat ve güvenli bir şekilde türbeye ulaşmaları, ziyaretlerini gerçekleştirmeleri ve ülkelerine dönmelerine de büyük önem veriliyordu. Osmanlı yönetimi, bu konuya da büyük özen göstererek ziyaretçilerin konforunu ve güvenliğini her zaman ön planda tutmuştur.

Kaynakça | References

- A'zamî, Hâşim. *Târîhu câmi'î'l-İmâmî'l-A'zam ve mesâcîdî'l-A'zamiyye*. Bağdad: Matbaatü'l-Ânî, 1964.
- Azzâvî, Abbas el-Muhâmî. *Târîhu'l-İrâk beyne ihtilâleyn*. Bağdad: Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 1935.
- Bağdad Vilayet Salnâmesi (defa 20). Bağdad: Matbaa-i Vilayet-i Bağdad, 1324/1906.
- Berk, Süleyman. "Eski Camilerin Kaybolan Güzelliklerinden Biri: Hüsn-i Hat Levhaları". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Haziran 2018), 97-123.
- BOA, *Hazine-i Hassa İrâdeler [HH.İ]*. No. 96, Gömlek No. 11; No. 161, Gömlek No. 60; No. 183, Gömlek No. 21.
- BOA, *Bâb-ı Âsaftî Âmedî Kalemi [A.AMD]*. No. 36, Gömlek No. 10.
- BOA, *Bâb-ı Âsaftî Âmedî Kalemi [A.AMD]*. No. 85, Gömlek No. 82.
- BOA, *Bâb-ı Âsaftî Divan-ı Hümayûn Sicillâtı Mühimme Defterleri [A.DVNSMHM.d]*. NO. 21, Hüküm No. 79; No. 30, Hüküm No. 817; No. 73, Hüküm No. 957; No. 108, Hüküm No. 611; No. 112, Hüküm No. 119, 1061, 1064.
- BOA, *Babialı Evrak Odası [BEO]*. No. 1005, Gömlek No. 75338; No. 1295, Gömlek No. 97083; No. 1364, Gömlek No. 102226; No. 1367, Gömlek No. 102459; No. 1833, Gömlek No.137455; No. 2789, Gömlek No. 209105; No. 3048, Gömlek No. 228526; No. 3659, Gömlek No. 274381; No. 3666, Gömlek No. 274936; No. 3766, Gömlek No. 282446; No. 4040, Gömlek No. 302937.
- BOA, *Cevdet Evkâf [C.EV]*. No. 22, Gömlek No. 1088; No. 170, Gömlek No. 8494; No. 364, Gömlek No. 18481.
- BOA, *Cevdet Nâfia [C.NF]*. No. 36, Gömlek No. 1798.
- BOA, *Dahiliye Nezâreti İdare [DH.İD]*. No. 8, Gömlek No. 69; No. 37, Gömlek No. 10.
- BOA, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT]*. No. 1166, Gömlek No. 94; No. 1311, Gömlek No. 64.
- BOA, *Dahiliye Nezâreti Tesrî-i Muamelat ve Islahat Komisyonu Muamelat [DH.TMIK.M]*. No. 211, Gömlek No. 22.
- BOA, *Evkâf Defterleri [EV.d]*. No. 14509; No. 14509; No. 18748.
- BOA, *Hatt-ı Hümayûn [HAT]*. No. 471, Gömlek No. 23080-B; No. 589, Gömlek No. 28965.
- BOA, *İbnülemin Evkâf [İE.EV]*. No. 27, Gömlek No. 3156.
- BOA, *İrâde Dâhiliye [İ.DH]*. No. 249, Gömlek No. 15271; No. 678, Gömlek No. 47211; No. 895, Gömlek No. 71185; No. 250, Gömlek No. 15302; No. 1256, Gömlek No. 98558.
- BOA, *İrâde Evkâf [İ.EV]*. No. 2, Gömlek No. 48; No. 35, Gömlek No. 23; No. 39, Gömlek No. 54; No. 46, Gömlek No. 36.
- BOA, *İrâde Hariciye [İ.HR]*. No. 245, Gömlek No. 14584.
- BOA, *İrâde Hususi [İ.HUS]*. No. 79, Gömlek No. 73; No. 95, Gömlek No. 77.
- BOA, *İrâde Maliye [İ.ML]*. No. 23, Gömlek No. 7; No. 31, Gömlek No. 31; No. 35, Gömlek No. 41; No. 49, Gömlek No. 12.
- BOA, *İrâde Meclis-i Vâlâ [İ.MVL]*. No. 268, Gömlek No. 10296; No. 376, Gömlek No. 16521.

- BOA, *İrâde Meclis-i Vâlâ [İ.MVL]*. No. 268, Gömlek No. 10296; No. 115, Gömlek No. 83.
- BOA, *İrâde Mesail-i Mühimme [İ.MMS]*. No. 53, Gömlek No. 2347.
- BOA, *İrâde Şûrâ-yı Devlet [İ.ŞD]*. No. 34, Gömlek No. 1684; No. 22, Gömlek No. 947; No. 39, Gömlek No. 1990.
- BOA, *Mâbeyn-i Hümayûn İrâdeleri [MB.İ]*. No. 7, Gömlek No. 47;
- BOA, *Maliye Nezâreti Masârifât Defterleri [ML.MSF.d]*. No. 17912.
- BOA, *Maliyeden Müdevver Defterler [MAD.d]*. No. 15367.
- BOA, *Meclis-i Vâlâ Evrakı [MVL]*. No. 826, Gömlek No. 73; No. 398, Gömlek No. 73; No. 311, Gömlek No. 7; No. 32, Gömlek No. 5.
- BOA, *Mektubî Kalemi Nezâret ve Devâir [A.MKT.NZD]*. No. 204, Gömlek No. 65; No. 212, Gömlek No. 72; No. 229, Gömlek No. 57.
- BOA, *Sadâret Mektubî Evrakı [A.MKT]*. No. 47, Gömlek No. 88; No. 62, Gömlek No. 11.
- BOA, *Sadâret Mektubî Kalemi Meclisi Vâlâ Evrakı [A.MKT.MVL]*. No. 62, Gömlek No. 40.
- BOA, *Sadâret Mektubî Kalemi Umum Vilâyât [A.MKT.UM]*. No. 293, Gömlek No. 1.
- BOA, *Şûrâ-yı Devlet [ŞD]*. No. 134, Gömlek No. 77; No. 173, Gömlek No. 75; No. 193, Gömlek No. 35; No. 124, Gömlek No. 35.
- BOA, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Bakanlığı Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Sultan II. Mustafa [AE.SMST.II]*. No. 12, Gömlek No. 1153.
- BOA, *Yıldız Mütenevvi Maruzât Evrakı [Y.MTV]*. No. 138, Gömlek No. 87.
- BOA, *Yıldız Perakende Askeri Maruzâtı [Y.PRK.ASK]*. No. 98, Gömlek No. 20.
- BOA, *Yıldız Perakende Meşihat Dairesi Maruzâtı [Y.PRK.MŞ]*. No. 7, Gömlek No. 86.
- BOA, *Yıldız Perakende Perakende Umum Vilayetler [Y.PRK.UM]*. No. 41, Gömlek No. 123; No. 79, Gömlek No. 87.
- BOA, *Yıldız Sadâret Resmi Evrakı [Y.A.RES]*. No. 101, Gömlek No. 55.
- Can, Mustafa. “Osmanlı Kültürünce Mevlid-i Şerif Geleneği”. *Fârâbi Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-II* (2020), 39-177.
- Dündar, Abdülhamit. *Selçuklular Devri Bağdat Medreseleri: İmam-ı Azam Ebu Hanife Medresesi Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2012.
- Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Bağdat-Basra-Bitlis-Diyarbakır-İsfahan-Malatya-Mardin-Musul-Tebriz-Van, 4. Kitap, 2. Cilt*, haz. Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Gülcü, Erdiç. *Osmanlı İdaresinde Bağdat (1534-1623)*. Ankara: İKSA Yayınları, 2023.
- Günergun, Feza. “Osmanlı Devleti’nde Buharlı Tramvay İşletme Teşebbüsleri”. *Çağını Yakalayan Osmanlı: Osmanlı Devleti’nde Modern Haberleşme ve Ulaştırma Teknikleri*. haz. İ. Ekmeleddin İhsanoğlu - Mustafa Kaçar, 373-393. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 1995.
- İpşirli, Mehmet. “Osmanlı Vakıflarında İdarî Bozukluklar ve Mütevellî”. *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe: İsmail E. Erünsal’a Armağan: Tarih*. haz. Hatice Aynur vd., 387-404, İstanbul: Ülke Yayınları, 2014.
- İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi II. Abdülhamid Koleksiyonu, No.

- NEKYA90573/45. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/90573---0045.jpg>. Erişim 27 Eylül 2024.
- İşbilir, Ömer. “Yük”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Eylül 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yuk>
- Kâtip Çelebi. *Fezleke [Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)]*. haz. Zeynep Aycibin, İstanbul: Çamlıca Basım Yayınları, 2016.
- Kırbıyık, Kasım. “Hayzürân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Eylül 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hayzuran>
- Konuk, Yunus Emre. *Sultan IV. Murad'ın Bağdad Seferi ve Kasr-ı Şirin Antlaşması*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Kurt, Burcu. “Osmanlı Irakı'nda Gündelik Hayatı Modernleştirme Çabalarına Bir Örnek: Bağdad Şehri Tramvay Projesi”. *Osmanlı'da Şehir, Vakıf ve Sosyal Hayat*. ed. Kerim İlker vd., 49-81. İstanbul: Mahya Yayınları, 2017.
- Özer, Leyla. “Cariyelikten Hükümdarlığa: Hayzürân”. *İRTAD: İran ve Turan Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/10 (Haziran 2023), 4/07-124.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Peçevî, İbrahim. *Peçevî Tarihi*. çev. Murat Uraz, İstanbul: Neşriyat Yurdu, 1969.
- Qadir, Hemn Mohammed. *Osmanlı İdaresinde Bağdat (1638-1650)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şeker, Mehmet. “Mevlid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Eylül 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mevlid#2-osmanlılarda-mevlid-torenleri>
- TS.MA.d, Topkapı Sarayı Müze Arşivi Defterleri. No. 2486-05; No. 1226.
- TS.MA.e, Topkapı Sarayı Müze Arşivi Evrakı. No. 220, Gömlek No. 36; No. 596, Gömlek No. 26; No. 600, Gömlek No. 134; No. 833, Gömlek No. 23.
- Uluçam, Abdüsselam, “Mûsâ Kâzım Külliyesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Eylül 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/musa-kazim-kulliyesi>
- Uluçam, Abdüsselam. “Âzamiye Külliyesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Eylül 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/azamiye-kulliyesi>
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Üstün, İsmail Sefa, “Bağdat Eyaletlerindeki Atebâtlara Gelen Şii Ziyaretçiler (19. Yüzyıl-20. Yüzyıl Başları)”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 163 (Ağustos 2006), 169-190.
- Yücel, Yaşar, “Midhat Paşa'nın Bağdat Vilayetindeki Alt Yapı Yatırımları”. *Uluslararası Midhat Paşa Semineri: Bildiriler ve Tartışmalar Edirne 8-10 Mayıs 1984*. 175-183. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986.

Kıbrıs'ta İngiliz İdaresi Dönemi'nde Toplu Hıristiyanlaşma İddiaları Hakkında Bir Değerlendirme

Mustafa Şengil
Dr. Öğr. Üyesi

 0000-0002-2904-1776
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı
ROR : 05rrrft58

mustafasengil25@gmail.com
Kırşehir, Türkiye

Öz

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde gücünün zayıflaması ve Tanzimat Fermanı'nın gayrimüslim tebaaya getirmiş olduğu kendini daha rahat ifade etme ortamında tanassur hadiseleri gündeme gelmiştir. Merkeze yansıyan tanassur hadiseleri ile ilgili mektuplar, yazışmalar ve sicillere geçen bilgiler ışığında zaman zaman ilgili haberlerin afaki rakamlara çıktığı görülmektedir. Memlûkler döneminden itibaren Kıbrıs'ta varlığı bilinen Müslümanlar ile ilgili de farklı kaynaklarda subjektif bilgilerin verildiği, tarihin doğal akışında gerçekleşen din değiştirme durumlarının farklı siyasi sebeplere bağlandığı gözlemlenmiştir. Kıbrıs'ta tanassur hadiseleri ile ilgili olarak tanassur eden kişilerin Osmanlı tebaası Müslümanlardan mı, Osmanlı'nın adayı fethi ile birlikte Müslüman olanlardan mı yoksa fetih ile birlikte asıl dinini gizleyerek Müslüman görünenlerden mi gerçekleştiği tartışmalıdır. Bu bağlamda çalışmada özellikle Osmanlı'nın son dönemi ve İngiliz idaresi döneminde Kıbrıs'ta Hıristiyanlaşma hadiselerinin olup olmadığı, gerçekleşen tanassur hadiselerinin bireysel mi toplumsal mı olduğu, bireysel ya da toplumsal din değiştirmelerin kayıtlara geçen sebep ve sonuçları değerlendirilecektir. Kıbrıs özelinde, Osmanlı'nın son döneminde ve 1878 yılından itibaren İngiliz idaresi döneminde gerçekleştiği ifade edilen ve kaynaklarda geçen toplumsal din değiştirme haberlerinin arka planında yatan sebepler ve bu sebeplerin dinî ve siyasi sonuçları Kıbrıs'ta bugünkü dinî durumun analiz edilmesi açısından da önem arz etmektedir. Kıbrıs'ta gizli Hıristiyanlık olgusu, çalışmanın bir diğer kritik yönünü oluşturmaktadır. Ada insanlarının Hıristiyan inançlarını gizli bir şekilde devam ettirirken, dışarıdan İslam'ı kabul etmiş gibi göründükleri bu uygulama, genellikle Müslüman olmayanlara eziyet edilmesi korkusuyla ilişkilendirilmektedir. Ancak makale, Kıbrıs'taki bu tür vakaların gerçek bir zorlamadan ziyade, vergi veya sosyal cezalardan kaçınmak gibi pragmatik düşüncelerden kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Konu ile ilgili bulgular din değiştirme veya gizleme ile ilgili hadiselerin genellikle kişisel ve toplumsal baskıların etkisi ile Girit ve Balkanlar gibi diğer Osmanlı topraklarında gerçekleşen hadiselerle benzerlik gösterdiğine işaret etmektedir. Kıbrıs'ta toplu Hıristiyanlaşma iddiaları Osmanlı'nın adayı fethinden bugüne değin devam etmektedir. Adada toplu din değiştirme olayları batılı araştırmacılar tarafından genellikle Osmanlı idaresi sırasında İslam'a geçmiş olan Hıristiyanların önceki inançlarına dönüşü olarak tasvir edilmektedir. Ancak çalışma, bu tür anlatıların genellikle tarihsel gerçeklerden ziyade önyargılarla kaleme alındığını savunarak bu görüşe itiraz

etmektedir. Bu iddiaya bir cevap olarak tarihsel veriler Kıbrıs'ta din değiştirmelerin büyük ölçüde bireysel olduğunu, kişisel, sosyal ve ekonomik faktörlerin etkisiyle tarihi süreç içerisinde şekillendiğini göstermektedir. Çalışmada kronolojik olarak kaynaklardaki haberler ve gelişmeler ele alınmış, tarihsel değerlendirmesi yapılmış ve Hristiyanlaşma ile ilgili metinlerde geçen kavramların analizi gerçekleştirilmiştir. Çalışma yeni bir veri ortaya koymayıp var olan veriler ışığında yakın tarihi bilgilerin bir analizini yapmayı hedeflemektedir. Tarihsel verilerin arkasında yatan sebepler ve aşırı farklar ile bu farkların sebepleri çalışmanın ana omurgasını oluşturmaktadır. Çalışmada arşiv belgelerinden istifade edilmiş, sözlü tarih çalışmaları da dikkate alınmıştır.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Kıbrıs, Hristiyanlaşma, Gizli Hristiyanlık, Din Değiştirme.

Atıf Bilgisi

Şengil, Mustafa. “Kıbrıs'ta İngiliz İdaresi Dönemi'nde Toplu Hristiyanlaşma İddiaları Hakkında Bir Değerlendirme”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 60-78. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.03>

Geliş Tarihi	04.02.2025
Kabul Tarihi	01.05.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Evaluation on the Allegations of Mass Christianization in Cyprus during the British Administration

Mustafa Şengil

Title



0000-0002-2904-1776

Ahi Evran University, Faculty of Theology,

Department of Religious Studies

ROR 05rrfpt58

mustafasengil25@gmail.com

Kırşehir, Türkiye

Abstract

The weakening of the power of the Ottoman Empire in the last periods and the environment of self-expression brought to non-Muslim subjects by the Tanzimat Edict brought tanassur (christianization) incidents to the agenda. In the light of the letters, correspondence and information recorded in the registers regarding the tanassur incidents reflected to the center, it is seen that from time to time the news about the related incidents reached exaggerated figures. It has been observed that subjective information is given in different sources about the Muslims whose presence in Cyprus has been known since the Mamluk period, and that the conversions that took place in the natural course of history are attributed to different political reasons. Regarding the events of conversion in Cyprus, it is controversial whether the converts were Muslims who were Ottoman subjects, Muslims who converted to Islam after the Ottoman conquest of the island, or those who concealed their original religion and appeared Muslim after the conquest. In this context, this study will evaluate whether there were Christianization incidents in Cyprus during the last period of the Ottoman Empire and the British rule, whether the conversions were individual or communal, and the causes and consequences of individual or communal conversions recorded in the records. In the case of Cyprus, the reasons behind the social conversions that are stated to have taken place during the last period of the Ottoman Empire and during the British rule from 1878 onwards, and the religious and political consequences of these reasons are also important in terms of analyzing the current religious situation in Cyprus. The phenomenon of secret Christianity in Cyprus constitutes another critical aspect of the study. This practice, in which the islanders maintain their Christian faith in secret while outwardly appearing to have converted to Islam, is often associated with the fear of persecution of non-Muslims. However, the article reveals that such cases in Cyprus are driven by pragmatic considerations, such as avoiding tax or social penalties, rather than actual coercion. The evidence suggests that incidents of conversion or concealment were often influenced by personal and societal pressures and were similar to those that took place in other Ottoman territories such as Crete and the Balkans. Allegations of mass Christianization in Cyprus have been ongoing since the Ottoman conquest of the island. Mass conversions on the island are often portrayed by western scholars as the return of Christians who had converted to Islam during Ottoman rule to their previous faith. However, the study challenges this view, arguing that such narratives are often based on prejudice rather than historical fact. In response to this claim, the historical evidence shows

that conversions in Cyprus were largely individual and shaped by personal, social and economic factors over the course of history. The study chronologically examines the news and developments in the sources, makes a historical evaluation and analyzes the concepts mentioned in the texts related to Christianization. The study does not present new data, but aims to analyze recent historical information in the light of existing data. The reasons behind the historical data and the extreme differences and the reasons for these differences constitute the main backbone of the study. Archival documents were utilized in the study and oral history studies were also taken into consideration.

Keywords

History of Religions, Cyprus, Christianization, Secret Christianity, Conversion.

Citation

Şengil, Mustafa. "An Evaluation on the Allegations of Mass Christianization in Cyprus during the British Administration". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 11/1 (June 2025), 60-78. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.03>

Date of Submission	04.02.2025
Date of Acceptance	01.05.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Tanzimat Fermanı, Osmanlı Devleti'nin batılı devletlerle ilişkilerini daha itidalli bir noktaya çekmesi açısından tarihi öneme sahiptir. Bu bağlamda 1839 yılı itibariyle Osmanlı Devleti'nin özellikle Anadolu dışında kalan topraklarında gayrimüslimlerle ilgili özel kararlar alınmış, irtidat¹ kavramı yerine tanassur (Hristiyanlaşma) kavramı kullanılmış, tanassur olaylarına sebepleri bakımından değil sonuçları bakımından bakılarak daha hümanist bir yaklaşım sergilenmiştir. Kıbrıs Adası'nın, Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetinde olması nedeniyle Tanzimat Dönemi'nde ortaya çıkan gelişmelerden etkilenmiş olması kaçınılmazdır.²

Bu dönem, Osmanlı topraklarında yaşayan gayrimüslimler için önemli kazanımları içerisinde barındırmaktadır. Bu kazanımların en önemlilerinden biri de gayrimüslim ibadethane ve okullarının yenilerinin yapılmasına izin verilmesidir. Bunun yanında gayrimüslim tebaaya tanınan yeni haklar, o zamana kadar mensup olduğu dini gizleyerek Müslüman görünen Hristiyanların da asıl dinlerini açıklamalarına neden olmuştur.³ Dönemin önemli özelliklerinden biri de batılı devletler karşısında gücü zayıflayan Osmanlı'nın bazı uygulamaları yumuşatmasıdır. Kavramsal olarak Tanzimat sonrasında irtidat kavramı yerine tanassur kavramının kullanılması ve ölüm cezasının kaldırılması da bu bağlamda değerlendirilebilir. Bazı araştırmacılara göre, Osmanlı'nın fethinden önce Bizans İmparatorluğu tarafından yönetilen Girit veya Trabzon gibi bölgelerde⁴ fetih sonrası dönemde tanassur hadiseleri daha yoğun yaşanmıştır.⁵ Bu bağlamda Kıbrıs'ta da benzer bir sürecin yaşanmış olduğu düşünülmelidir. Ancak batılı araştırmacılar tanassur hadiselerinin şekli ve sayısı ile ilgili Osmanlı'yı suçlayıcı, dinî özgürlükleri kısıtladığını ifade eden iddialarda bulunmaktadır.⁶ Örneğin William Turner, 1815 yılında adayı ziyaret ettiğinde

¹ Sözlükte “dönmek; geri çevirmek, kabul etmemek” anlamlarındaki redd kökünden türeyen ridde ve irtidâd, fıkıh terimi olarak Müslüman bir kişinin kendi iradesiyle İslâm dininden çıkmasını ifade eder. Detaylı bilgi için bk. İrfan İnce, “Ridde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008).

² Tanzimatın Osmanlı topraklarında yaşayan gayrimüslim topluluklar açısından etkileri hakkında detaylı bilgi için bk. Benjamin Braude (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire* (Boulder, Colo: Lynne Rienner Publishers, Inc., 2014).

³ İlber Ortaylı, “Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları”, *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994), 481.

⁴ Antony Bryer, “The Crypto-Christians of the Pontos and Consul William Gifford Palgrave of Trebizond”, *Deltio Kentrou Mikraasiatikon Spoudon* 4 (1983), 17-34.

⁵ Mübadeleye bağlı olarak gizli din taşıma ve din değiştirme ile ilgili detaylar için bk. Mert Kaya, “Belleğin Öteki Sığınağı: Müslümanlaş(tırıl)mış Rumlarda Spiritüel Aktarımlar”, *Moment Dergi* 11/1 (10 Temmuz 2024), 167-170.

⁶ Özellikle son dönem çalışmalarında önceki yıllara göre daha fazla subjektif görüş beyan edildiği dikkati çekmektedir. Detaylı bilgi için bk. Sir Ronald Storrs - Bryan Justin O'Brien, *The Handbook of Cyprus* (London: Christophers, 1930); Ronald Storrs, *Orientalisms* (London: I. Nicholson & Watson,

Müslüman görünen birçok kişinin gizli Hristiyan olduğundan bahsetmektedir.⁷ Bu kişilerin Osmanlı tarafından ada fethedildiğinde Katolik Hristiyan olduğu, İngiliz idaresi döneminde serbest bir ortam oluşunca eski dinlerine geri döndükleri iddia edilmektedir. Bu bilgi bilimsel ve tutarlı değildir.⁸

Kıbrıs'ta din değiştirme hadiseleri genel itibariyle ele alındığında, İngiliz İdaresi (1878) dönemine kadar geçen süreçte diğer dinlerden İslam'a geçişler gözlenmektedir.⁹ Ancak çağdaş araştırmacılar ve modern bilim insanları Osmanlı'nın adayı fethetmesiyle diğer dinlerden İslam'a geçişin devletin zoru ile yapıldığı kanaatinde dirler.¹⁰ Bazı araştırmacılar ise adadaki Hristiyanlaşma hadiselerini, Osmanlı döneminde gerçekleşen İslamlaştırmanın tersine işlemesi şeklinde açıklamaktadır.¹¹ Osmanlı yasalarına göre İslam'dan öteki dinlere geçmek yasak olduğundan bu yönde hadiseler oldukça nadir görülmüştür. Esasında Kıbrıs özelinde İngiliz idaresi öncesi dönemde de birtakım tanassur olaylarının varlığı söz konusudur ve bu husustaki haberlerin Osmanlı'nın fethi sonrasında başladığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, 1878 yılında İngilizlerin Kıbrıs'ta idareyi¹² ele almalarından sonra artış gösteren tanassur hadiseleri, aslında daha önceki dönemlerde başlayan sürecin devamı şeklinde okunmalıdır.

Kıbrıs'ta din değiştirme konusunda bilinçli bir hareketten bahsedilecekse Rumlaştırma/Hristiyanlaştırma girişimlerinin başlangıç yılı olarak 1821 Yunan ayaklanması esas alınmaktadır.¹³ Haşim Altan Kıbrıs'ta Hristiyanlaştırma hareketleri ile ilgili yaptığı çalışmalarında genel olarak Kıbrıs Türklerinin ekonomik sıkıntıları, Evkafın

1937); Thorsten Kruse vd. (ed.), *When the Cemetery Becomes Political: Dealing with the Religious Heritage in Multi-Ethnic Regions* (Germany: Waxmann Verlag, 2020).

⁷ Claude Delaval Cobham, *Excerpta Cypria: Materials for a History of Cyprus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1908), 449.

⁸ Ahmet Türkan, *Osmanlı'da Kripto Hristiyanlar* (İstanbul: Kitabevi, 2012), 45-47.

⁹ Halide Aslan, "Tanzimat Döneminde Dini Değişim Halleri: İhtida- Gizli Din- Tanassur ve Osmanlı", *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12 (2012), 75.

¹⁰ Ronald C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640* (New York: New York University Press, 1993), 137.

¹¹ Bu iddianın sahibi, adada Osmanlı dönemindeki gibi bugün de bir İslamlaştırma faaliyetinin var olduğunu iddia etmektedir. Bu tezini Türkiye'nin Kıbrıs politikaları ile ilişkilendirmektedir. Detaylı bilgi için bk. Petros Savvides, "The Islamification of Occupied Cyprus: A Religious Affair or Political Engineering?", *When the Cemetery Becomes Political: Dealing with the Religious Heritage in Multi-Ethnic Regions*, ed. Thorsten Kruse vd. (Germany: Waxmann Verlag, 2020), 75.

¹² Arşiv belgeleri ışığında İngilizlerin adayı yönetimi ve karşılaştıkları zorluklarla ilgili olarak bk. Tabitha Morgan, *Sweet and Bitter Island: A History of the British in Cyprus* (London: I. B. Tauris, 2010).

¹³ Mustafa Haşim Altan, "Osmanlı Döneminde Kıbrıslı Hristiyanlara Tanınan Ayrıcalıklar ve Sonuçları", *Tarih Boyunca Türklerde İnsani Değerler ve İnsan Hakları (Osmanlı İmparatorluğu Dönemi)* (İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı, 1993), 2/390.

imkânlarından mahrum kalmaları ve dil etkisi üzerinde durmaktadır.¹⁴ Gayrimüslimlere birtakım yeni özgürlükler tanınan Tanzimat Fermanı da yaklaşık olarak aynı döneme düşmektedir. Altan'ın Hristiyanlaşma sebebi olarak yazdığı “papazların faaliyetleri” ise Osmanlı'nın Torul, Maçka, Rodos ve Balkanlar gibi farklı bölgelerinde de söz konusu olmuştur.¹⁵ Bazı araştırmacılar, farklı din ve kültürlerin bir arada yaşamasının da özellikle İngiliz idaresi döneminde din değiştirmede etkili olduğunu savunmaktadır.¹⁶

Bu ön bilgilerden hareketle çalışma, Kıbrıs'ta İngiliz İdaresi döneminde yaşanan toplu Hristiyanlaşma iddialarını tarihsel bağlam içerisinde değerlendirmek amacıyla nitel araştırma yöntemini benimsemiştir. Tarihsel belge analizi ve karşılaştırmalı literatür incelemesi yoluyla, dönemin resmi kayıtları, arşiv belgeleri ve akademik çalışmalar ele alınmıştır. Araştırmada kullanılan veriler, Osmanlı arşiv belgeleri, İngiliz yönetimi dönemine ait resmi raporlar, Kıbrıs'taki mahkeme kayıtları ve konuyla ilgili akademik literatürden elde edilmiştir. Kaynak seçiminde, konunun tarihsel bağlamına ışık tutabilecek birincil ve ikincil kaynakların güvenilirliği göz önünde bulundurulmuş, özellikle döneme tanıklık eden belgeler tercih edilmiştir. Bunun yanı sıra, çeşitli tarihçilerin ve araştırmacıların konuyla ilgili değerlendirmeleri karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Çalışmada kullanılan veriler tarihsel bağlam analizi yöntemiyle ele alınmıştır. Arşiv belgeleri, dönemin sosyal, siyasi ve ekonomik koşulları dikkate alınarak değerlendirilmiş, Hristiyanlaşma iddialarının arka planı, nedenleri ve etkileri incelenmiştir. Ayrıca, belgelerin içerik analizi yapılarak dönemin farklı kaynakları arasında bir karşılaştırma yapılmış ve ortaya çıkan farklar ve bu farkların nedenleri yorumlanmıştır. Çalışma, Kıbrıs'ta İngiliz İdaresi dönemindeki toplu din değiştirme iddialarıyla sınırlıdır ve özellikle Osmanlı'nın son döneminden İngiliz yönetimine geçiş sürecinde batılı araştırmacıların iddia ettiği ada Müslümanlarının topluca Hristiyanlığı tercih ettiği iddiasına bir cevap amacı taşımaktadır. Çalışmada kullanılan arşiv belgeleri, dönemin resmi kayıtlarına dayanmakla birlikte kişisel tanıklıklar ve sözlü tarih çalışmalarına da müracaat edilmiştir. Bununla birlikte, tüm verilere ulaşılammış olma ihtimali sebebiyle bazı olayların tam bağlamı içerisinde değerlendirilmesi mümkün olmamış olabilir. Çalışmada tanassur ve irtidat kavramları hakkında bilgi verilecek, hadiselerin tarihsel gelişimi ele alınacak ve verilerin değerlendirmesi yapılacaktır.

¹⁴ Altan, “Kıbrıslı Hristiyanlara Tanınan Ayrıcalıklar”, 2/392.

¹⁵ Torul ve Maçka kazalarında bulunan ahal-i İslamiyeden bazılarının papazların teşvikiyle ve cehalet eseri olarak tanassur ettiklerinin anlaşıldığı ve buralara ibtidai mektebler ve mescidler inşası hakkında Trabzon Valiliği'nin tahriratı. Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Mütenevvi Maruzât Evrakı* [Y.MTV], No. 209, Gömlek No. 89.

¹⁶ Irene Dietzel - Vasilios N. Makrides, “Ethno-Religious Coexistence and Plurality in Cyprus under British Rule (1878—1960)”, *Social Compass* 56/1 (Mart 2009), 69-83.

1. Tanassur ve İrtidat Kavramlarının Analizi

Tanassur, Hristiyanlığı kabul ederek İslam'dan çıkma, Hristiyan olma anlamlarına gelmektedir. Ancak bu kavram bazı eserlerde daha önce İslam'ı seçen Hristiyanların yeniden eski dinlerine dönmeleri şeklinde kullanılmıştır.¹⁷

İrtidat kavramı ise Osmanlı'da İslam'ı kabul edip sonradan vazgeçen kişilerin ortaya çıkmasıyla gündem olmuştur. Tanzimatla gelişen durum sonucunda da mürtede verilen idam cezası kaldırılarak hapis ve sürgün cezaları gündeme gelmiştir.¹⁸ Ayrıca Osmanlı Devleti, batılı devletlere Hristiyanları dinlerinden dolayı tahkir etmeyeceğine dair de taahhüt vermiştir. Osmanlı Devleti'nin farklı bölgelerinde yukarıda sayılan sebeplerden dolayı zaman zaman bireysel tanassur olaylarına rastlanmıştır. Girit Adası'nda 200 kadar ailenin tanassur ettiğinin kayıtlara geçmesi ve bu durumun incelenmesi için adaya 1856-1857 yılları arasında Hafız Nuri Efendi'nin kadı tayin edilmesi en önemli örneklerdendir.¹⁹ Bu kişilerin herhangi bir zarar görmemeleri için Osmanlı Devleti'nin emri ile mahalleleri değiştirilmiştir. Bir Osmanlı adası olan Girit'te Müslümanlarla Rumlar birlikte yaşamaktadır. Adalar, farklı din mensuplarının sosyal etkileşimi ve bir arada yaşama tecrübesi bakımından birbirine benzemektedir. Batılı devletler nazarında irtidat cezası olarak idamın kaldırılması misyonerlik faaliyetleri açısından rahat bir ortam oluşturmuştur. Burada dikkati çeken husus Protestanların Müslüman ve Yahudilere yönelik değil, Hristiyanlara yönelik misyonerlik çalışmalarından beklenti içerisinde olmalarıdır. Ancak tarihi kayıtlar, Protestanların Rumlar ve Balkan Hristiyanları üzerinde başarılı olamadığını göstermektedir.²⁰

İngiliz İdaresi döneminde Kıbrıs'ta irtidat olaylarına batılı konsolosların dâhil olduğu görülmektedir.²¹ Ancak ulaşabildiğimiz kadarıyla Şer'iyye Sicillerinde bu durumla ilgili bir kayıt yoktur. Gizli Hristiyanlar için Kripto²² Hristiyan kavramını Müslümanlar değil batılı araştırmacılar kullanmıştır.²³ Gizli Hristiyanlık, Osmanlı Devleti'nin hâkim olduğu

¹⁷ Aslan, "Tanzimat Döneminde Dini Değişim Halleri", 58.

¹⁸ Celâl Erdönmez, "Şer'iyye Sicillerine Göre Tanzimat Dönemi'nde Kıbrıs'ta Bir İrtidat ve Tanassur Vakası", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2008), 105.

¹⁹ Barbara Kellner-Heinkele, "Bir Osmanlı Kadısının Girit'te Çektiği Çileler", çev. Gül Çağalı Güven - Saadet Öztürk, *Osmanlı İmparatorluğunda Doğal Afetler*, ed. Elizabeth Zachariadou (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001), 203.

²⁰ Ortaylı, "Tanassur ve Din Değiştirme Olayları", 485.

²¹ Kıbrıs'ta konsolosların bireysel din değiştirme olaylarında din değiştirenlerin yargılanmasını engelleme, onları kendi evlerinde muhafaza etme gibi din değiştireni koruyucu davranışları ve zorla Müslümanlaştırma ile ilgili olarak bk. Sir George Francis Hill, *A History of Cyprus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1952), 217.

²² İler Rruqa, "Osmanlı İdaresinde Arnavutluk'ta Görülen Kripto (Gizli) Hristiyanlar Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020), 1246.

²³ Ahmet Erdengiz, "Osmanlı İmparatorluğu Topraklarında ve Kıbrıs'ta Gizli Hristiyanlar", *Halkbilim*

topraklarda, idarenin baskısından kaynaklanan bir durum olarak ortaya çıkmamıştır. Sayılan diğer sebeplere ek olarak Hristiyanlığa yönelik aşağılanma korkusu gizli Hristiyanlığı etkileyen en önemli faktörlerden bir tanesidir. Bu bilgilerin ardından tarihsel gelişime odaklanarak Hristiyanlaşma hakkında ortaya atılan iddialar ve bu iddiaların temel dayanakları ile bireysel ve toplu Hristiyanlaşma arasındaki teknik ve sosyolojik farklardan bahsedilebilir.

2. Tarihsel Gelişim

Muaviye döneminde 649 yılında yapılan ilk akının ardından 653 yılında Kıbrıs Müslümanlar tarafından hâkimiyet altına alınmış, yaklaşık yüz yirmi bin kişilik bir ordu adaya konuşlandırılmıştır.²⁴ Yaklaşık 30 yıl sonra Halife Yezid'in (680-683) bu orduyu geri çektiği bilinmektedir. Müslümanlardan boşalan camilere ve boş kalan yerlere tecavüz edildiği kaynaklarda rivayet edilmektedir.²⁵ Bu geri çekilmeden sonra adada kalan Müslümanların akıbeti ise bilinmemektedir. Adada sosyal açıdan düzenli ve iyi bir hayatı olanların tanassur edebilmiş olma olasılığı²⁶ ihtimaller arasında sayılmaktadır.²⁷

Kıbrıs'ta Bizans döneminin (966-1191) sonlarına doğru, 1191 yılında Aslan Yürekli Richard'a teklif edilen 500 süvarinin 400'ünün Türkopol²⁸ olduğu tarih kitaplarında geçmektedir.²⁹ Bu kelime, bazen Müslüman bir Türk ile bir Hristiyan'ın evliliğinden doğanları, bazen önceleri Müslüman iken sonradan Hristiyanlığa geçen Türkleri, bazen sonradan Hristiyan olan Türklerin çocuklarını tanımlamak için kullanılmıştır.³⁰

Lüzinyan döneminde (1192-1489) adada yaşanan tanassur olaylarını zorunlu ve gönüllü şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Zorla vaftiz edilmiş köleler zorunlu tanassur ettirilenler sınıfına girerken gönüllü olarak vaftiz olmuş köleler, vaftizli Karamanlı askerler, Türkopol ve vaftizli Memlûklüler, gönüllü tanassur sınıfında zikredilebilir.

Osmanlı Devleti'nin 1571 yılında adayı fethi ile birlikte tanassur vakaları yavaşlamış hatta durma noktasına gelmiştir. Ancak Osmanlı'nın son dönemlerinde tanassur

4 (1991), 20; Charles Fraser Beckingham, "Kıbrıs Türkleri", çev. M. Akif Erdoğan, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019), 154-155.

²⁴ Abu'l Farac (Bar Hebraeus) Gregory, *Abu'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1945), 1/180-181.

²⁵ Hüseyin Mehmet Ateşin, *Kıbrıs'ta İslâmî Kimlik Dâvâsı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 46.

²⁶ Jennings, *Christians and Muslims*, 370.

²⁷ Gökçe Yükselen Peler, "Osmanlı ve İngiliz Dönemi Kıbrıs'ında Tanassur", *Fethinin 450. Yılında Kıbrıs Adası*, ed. Zeki Akçam (İstanbul: Hiperyayın, 2022), 170.

²⁸ Türkopol kavramı ile ilgili geniş bilgi için bk. Gökçe Yükselen Peler, "Kıbrıs'ta Osmanlı Öncesi Türk Askerî Varlığı", *Kıbrıs'ta Osmanlı Öncesi Türkler Sempozyumu: I. Uluslararası Bildiri Tam Metin Kitabı, 13/15 Mayıs 2019, Haspolat/Lefkoşa*, ed. Zeki Akçam (İstanbul: Hiperlink, 2020), 138-142.

²⁹ Cobham, *Excerpta Cypria*, 7.

³⁰ Peler, "Osmanlı ve İngiliz Dönemi Kıbrıs'ında Tanassur", 170.

vakalarında bir artış olma ihtimali tarihi kayıtlardan anlaşılmaktadır. 1905 yılında Mustafa Şükrü Efendi³¹ ve 1910 yılında Hacı Hafız Ziyâ Efendi³² tarafından İstanbul'a yazılan mektuplar adada artan tanassur vakalarından bahsetmektedir.³³

Şükrü Efendi Babîlî'ye yazmış olduğu mektubunda bazı Türk köylerinin tamamen tanassur ettiğini, bazı köylerin ise bir kısmının tanassur ettiğini yazmaktadır. Ziyâ Efendi de beş yıl aradan sonra yaklaşık olarak aynı köyleri sayarak bazılarının tamamen bazılarının ise kısmen tanassur ettiğinden bahsetmektedir.³⁴

Bu dönemde Mustafa Şükrü Efendi Kıbrıs'ta misafir olarak bulunmaktadır. Ada Müslümanlarının dinî açıdan cehaletleri sebebiyle Hristiyanlaştıklarından bahseden Mustafa Şükrü Efendi bu durumun en önemli sebebi olarak dil etkisinden bahsetmektedir. Yunanistan'dan gelen papazların ada Müslümanlarına Hristiyanlığı telkin etmelerine ada Müslümanlarının hiçbir tepki göstermemesi de Şükrü Efendi'nin yakındığı konulardan bir tanesidir.

Yukarıda bahsedilen 1905 ve 1910 yıllarına ait mektuplarda Türklerin eğitimsizliği, adanın Osmanlı yönetim merkezinden uzaklığı ve Türkçenin unutulması tanassurun en önemli sebepleri olarak sayılmaktadır. Hafız Ziyâ Efendi'nin "Cezire ahali-yi İslamiyesinin

³¹ 1851-1924 yılları arasında yaşamış olan Mustafa Şükrü Efendi Osmanlı âlimlerindendir. Kastamonu Daday doğumludur. Meclis-i Tetkîkât-ı Şer'iyye azalığı görevinde bulunmuş, sadarete gelen ve tetkik edilmesi gereken konuları da bu görevi sırasında yapmıştır. Şükrü Efendi, eski başbakanlardan Mustafa Bülent Ecevit'in de dedesidir. Detaylı bilgi için bk. Ayhan Işık, "Son Dönem Huzur Dersleri Mukarrirlerinden Mustafa Şükrü Efendi", *Din ve Hayat* 5 (2008), 47.

³² 1850 yılında Lefkoşa'da doğmuştur. Lefkoşa-Girne Milletvekilliği, Lefkoşa kadılığı ve 1926 yılına kadar Kıbrıs müftülüğü görevlerinde bulunmuştur. Bugünkü adı Türk Bankası olan İslam İddihar Sandığı'nın 1901 yılında kurulmasında yoğun çaba harcamıştır. Kıbrıs Türkleri için büyük önem arz eden Meclisi Milli Kongresi'nin 1918 yılında toplanmasına öncülük etmiş ve başkanlığını yapmıştır. Detaylı bilgi için bk. Ali Nesim, *Batmayan Eğitim Güneşlerimiz: Kıbrıs Türk Eğitimi Hakkında Bir Araştırma* (Lefkoşa: K.K.T.C. Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987), 61; Sibel Akgün, "Kıbrıslı Müslüman Türklerin Siyasi ve Toplumsal Gruplaşma Örneği Olarak "Kadıcılar-Müftücüler/Müftücüler-Evkafçılar (1878-1914)", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/2 (25 Nisan 2017), 1152-1168.

³³ Bu mektupların asılları ve transkriptize detayları için bk. Altan, "Kıbrıslı Hristiyanlara Tanınan Ayrıcalıklar", 2/383-415.

³⁴ Şükrü Efendi'nin tamamen tanassur ettiğini iddia ettiği köyler; Lefkoşa'da Kambo ve Çakkıdıra, Limasol'da Korfi, Lanya, Aya Andihona, Monagru, Doro, Monagri, Trimiklini ve Limnad, Tuzla'da Laya, Ayyos, Şiropiya, Anglisiya, Vavaccinya, İpsenadizmeno, Baf'ta Peya ve İpşahi; kısmen tanassur ettiğini iddia ettiği köyler; Limasol'da Yukarı Civiya ve Fasulla, Tuzla'da Aytotoro, Bahçeler ve Çite, Baf'ta Milya, Hironya, Yeroşibu, Aya Varvara, Girit Marot ve Aya Merkur. Detaylı bilgi için bk. Peler, "Osmanlı ve İngiliz Dönemi Kıbrıs'ında Tanassur", 174; Diren Çakılcı, "İngiliz Döneminde Kıbrıs'ta Tanassur (Hristiyanlaştırma) Hakkında Bir Rapor", 9. *Uluslararası Kıbrıs Araştırmaları Kongresi Bildirileri*, ed. Naciye Dorathı (Mağusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi Yayınları, 2015), 69-70.

ekserisi nimet-i maariften mahrum bahusus merkezden bâid olanlar ise lisan-ı Osmaniye tekellümden acizdirler” (Adadaki Müslüman halkın çoğu eğitim hizmetinden mahrumdur, özellikle merkeze uzak olanlar Osmanlı dilini konuşmaktan acizdirler) şeklindeki ifadesinden bu sebepler anlaşılmaktadır. Bu sebeplere bağlı olarak da misyoner rahiplerin ilgili durumdan istifade ederek halkı Hristiyanlaştırdığından şikâyet etmektedir. Ziyâî Efendi mektubunda özellikle Baf ve Limasol bölgelerinde durumun daha vahim olduğundan bahsetmektedir. Bu sebeple oraya acilen Baflı Sait Efendi’nin tayin edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.³⁵

Bu iki mektuptaki bilgilere ilaveten 1930 yılında Kıbrıs Adası’nı ziyaret eden İsmet Konur, Cikko³⁶ Manastırı’ndaki ruhbanların çabaları neticesinde bazı köylerde geniş çaplı tanassur hareketlerinin yaşandığından bahsetmektedir.³⁷ Aynı kaynaklara ve aynı olaya atıfla İsmail Şahin de Kıbrıs’ta tanassurun ciddi boyutlara ulaştığı ve hızla yayıldığını iddia etmektedir. Şahin’in mektuptan yaptığı çıkarıma göre on iki köy tamamen, sekiz köy ise kısmen Hristiyanlaşmıştır.³⁸ Bu şekilde kaç kişinin Hristiyan olduğu da Şahin’e göre tespit edilememiştir.³⁹

Ancak aynı dönemde ada içerisindeki Müslümanlar arasındaki çekişmeler düşünüldüğünde durumun gönderilen rapor ve mektuplardaki gibi olmadığı yapılan tahkikat sonucu anlaşılmıştır.⁴⁰ Kıbrıs’ta olan bitenin araştırılması emri⁴¹ ile Kıbrıs Naibi Osman Nuri Efendi tarafından yapılan tahkikat sonucunda kendisine görev yaptığı son beş yılda tanassur ile ilgili bir bilgi ulaşmadığı ancak Tuzla, Leymosun ve Baf bölgelerinde detaylı yapılan incelemeler neticesinde 25-30 yıl öncesinde yani Osmanlı’dan İngiliz idaresine ada yönetiminin geçiş sürecinde, Rumca konuşan ve İslamiyet’ten hiç haberi

³⁵ Verilen rakamların abartılı olduğunu, Kıbrıs’ta bu büyüklükte bir tanassur hadisesinin hiç gerçekleşmediğini söyleyen araştırmacılar bu durumu Ziyai Efendi’nin tayin edilmesini istediği kişi ile olan akrabalık bağları ile ilişkilendirmektedir. Detaylı bilgi için bk. Çakılcı, “Kıbrıs’ta Tanassur Hakkında Bir Rapor”, 70.

³⁶ Lefkoşa bölgesindeki Trodos Dağları’nda yer alır ve adanın en bilinen manastırlarından biridir. 11. yüzyılda Bizans imparatoru I. Aleksios Komnenos tarafından kurulmuştur. Kıbrıs’ın ilk Cumhurbaşkanı (Başpiskopos Makarios III) da 1926’da ruhban hayatına burada başlamıştır. Öldükten sonra da vasiyeti üzerine buraya gömülmüştür. Cikko Manastırı’nın Ortodoks Hristiyanlar arasında dinî anlamından ziyade siyasi yeri ve anlamı vardır.

³⁷ İsmet Konur, *Kıbrıs Türkleri 1938* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1938), 31-33.

³⁸ İsmail Şahin vd., “Barış Harekâtı Sonrasında Türkiye’den Kıbrıs’a Yapılan Göçler ve Tatbik Edilen İskân Politikası”, *Turkish Studies* 8/7 (Ocak 2013), 603-604.

³⁹ İsmail Şahin, *Kıbrıs’ın Sosyal Tarihi (Tarihi Arka Planı ve 1945-1974 Arası Olayları)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 172.

⁴⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT]*, No. 1010, Gömlek No. 77.

⁴¹ KKTC Millî Arşiv ve Araştırma Dairesi (MAA), *Fetva Eminliği Belgeleri [FE]*, Kutu. 6, Dosya. 46, Gömlek. 77, Belge. 4.

olmayan bazı Hristiyan köylerinde⁴² münferit hadiselerin olduğu anlaşılmıştır. Hatta bu münferit olayların halka yayılmaması için 1884 yılında durum İstanbul'a bildirilmiş, bu bölgelere mektepler açılması ve iki maarif müfettişi atanması kararlaştırılmıştır.⁴³ Bu tedbirler neticesinde de son yirmi yılda hiç tanassur hadisesi yaşanmadığı İstanbul'a bildirilmiştir. Öyle ki sadarete “Baf ve Leymosun kazasında bulunan Müslüman ahali diyanetlerinde müstakimdir” şeklinde rapor gönderilmiştir.⁴⁴

Rum yazar Kostas P. Kyrris,⁴⁵ Osmanlı'nın son döneminde yaşadığı iddia edilen tanassur hadiselerini kendi inanç ve kültür penceresinden taraflı bir bakışla yorumlamıştır. Bu itibarla o, Kıbrıs'ta Müslüman iken Hristiyanlığı tercih edenler hakkında, onların o zamanlar zaten vergi yükünden kurtulmak veya öldürülme korkusu gibi gerekçelerle şeklen Müslüman gibi görünen Hristiyanlar oldukları tezinden hareket etmiş, buradan hareketle tanassur hadiselerini de söz konusu bu “gizli” Hristiyanlar açısından bir tür “asıl dine dönüş” şeklinde yorumlamıştır.⁴⁶ Batılı araştırmacıların da bu görüşe benzer temeli olmayan görüşleri bulunmaktadır.⁴⁷ Ancak bu görüşler tutarlı değildir. Adada Osmanlı'nın son dönemlerinde veya İngiliz idaresi döneminde bir Hristiyanlaşma olduysa bunun, eski dine dönüş değil direk İslam'ı terk ederek yeni dine geçiş şeklinde olmuş olması muhtemeldir. Dolayısıyla ölüm korkusu veya ağır vergi sebebiyle gerçek dinin gizlenmesi söz konusu olmamalıdır.⁴⁸ Bu düşüncemizi destekler mahiyette olmak üzere Ziyâî Efendi mektubunda Türkçe konuşanlar arasındaki tanassur hadiselerinden bahsetmektedir.⁴⁹

⁴² Köy sakinlerinin çoğunluğu Hristiyan veya Rum olan köyler, köyde Müslüman olsa dahi Rum köyü-Hristiyan köyü şeklinde geçmektedir. Türk köyleri ifadesi de ya hepsi ya da çoğunluğu Türk-Müslüman olan köyleri ifade eder. Karma köyler ise Rum-Türk/Müslüman Hristiyan karışık köyleri ifade etmektedir.

⁴³ Çakılcı, “Kıbrıs'ta Tanassur Hakkında Bir Rapor”, 71.

⁴⁴ BOA, DH.MKT, No. 1010, Gömlek No. 77.

⁴⁵ Costas P. Kyrris (Kostas P. Kyrris), Kıbrıslı bir tarihçi ve akademisyendir. 1920'de Lefkoşa'da doğmuş ve 1990 yılında vefat etmiştir. Kyrris, özellikle Kıbrıs'ın tarihine odaklanmış bir araştırmacıdır ve Kıbrıs'ın Osmanlı dönemine, toplum yapısına, dinler arası ilişkilere ve adanın kültürel mirasına dair önemli çalışmalar yapmıştır.

⁴⁶ Costas P. Kyrris, *History of Cyprus: With an Introduction to the Geography of Cyprus* (Nicosia, Cyprus: Lampousa Publications, 1996), 312.

⁴⁷ Cobham, *Excerpta Cypria*, 7; Storrs - O'Brien, *The Handbook of Cyprus*; Storrs, *Orientalism*; Hill, *A History of Cyprus*, 4/217; Jennings, *Christians and Muslims*; Dietzel - Makrides, “Ethno-Religious Coexistence and Plurality in Cyprus under British Rule (1878–1960)”; Morgan, *Sweet and Bitter Island*; Kruse vd., *When the Cemetery Becomes Political*; Savvides, “The Islamification of Occupied Cyprus”.

⁴⁸ Vergiden kaçınma amacıyla din gizleme ile ilgili olarak bk. Jennings, *Christians and Muslims*, 68.

⁴⁹ KKTC Millî Arşiv ve Araştırma Dairesi (MAA), *Fetva Eminliği Belgeleri [FE]*, Kutu. 6, Dosya. 46, Gömlek. 77, Belge. 2-6.

Yukarıdaki raporlardan ve tahkikattan sonra zaman içerisinde adada toplu tanassur vakalarından ziyade bireysel tanassur hadiselerine rastlanmaktadır. Bireysel olarak gerçekleşen irtidat ve tanassur olaylarından bazılarının Müslüman-gayrimüslim (karma) evliliklerden olması dikkat çekmektedir.⁵⁰ Ayrıca bu tür hadiseler sadece Rum veya sadece Türklerin yaşadığı köylerden ziyade Rum-Türk karışık köylerde gerçekleşmiştir. Bu duruma farklı bir yaklaşım olarak günümüze en yakın hadiseleri barındıran Gürpınar Köyü örnek verilebilir. Türk ve Marunîlerin ortak yaşadığı tek köy olarak bilinen Gürpınar Köyü'nde durum adanın diğer yerlerine göre farklılık arz etmektedir. Muharrem Özdemir'in bugün askeri bölge olan Gürpınar Köyü'nün 1974 öncesi sakinleriyle yapmış olduğu sözlü mülakat ve belgesel çalışmasında Marunîlerle Kıbrıslı Türklerin akrabalık bağları olduğu tespit edilmiştir.⁵¹ Gürpınar Köyü'nün çalışmamız açısından en önemli özelliği ise farklı dillere ve dinlere mensup öz kardeşlerin bulunmasıdır. Yani gerçek anlamda ve hala hayatta olanların aktarımı ile bireysel tanassur hadiselerinin olduğu tespit edilebilmiştir. Gürpınar Köyü'ndeki Türkler ve Marunîler toplam beş aileden gelmektedir. Bu köydeki din değiştirmelerin büyük çoğunluğu evlilik yoluyla ve ekonomik sebeplerle oluşmuştur. Ayrıca Kırım Harbi'ne katılan Gürpınarlı-Kıbrıslı Türklerin çocuklarının savaş bitene kadar Katolik Hristiyan yapıldığına dair de birinci ağızdan anlatılan bilgiler mevcuttur.

Gürpınar Köyü'nün dinî durumuna bir örnek olması açısından Ahmet ve Annittu'nun evliliği verilebilir. Ahmet ve Annittu'nun beş çocuğundan ikisi Müslüman üçü Hristiyan olmayı tercih etmiştir. Yine Ahmet düzenli olarak köyün camisine giderken Annittu kiliseye gitmiştir.⁵² Köyün papazının da Türk kökenli bir Katolik Hristiyan olduğu bilinmektedir. Gürpınar Köyü'nün 1974 öncesi sakinleri kendilerini Kıbrıslı Türk ve Marunî olarak tanımlamaktadırlar. Gürpınar Köyü'nün kendisini vaftiz olmuş Türk olarak tanımlayan 74 öncesi sakinlerine göre bir yerde çoğunluğun dinî ve yaşantısı neye göre ise azınlık da ona uyar. Sonradan vaftiz olan Türklerin durumu bu sosyal durumdan kaynaklanmaktadır. Gürpınar Köyü sakinlerine göre bu vaftiz olmuş Türkler daha önce Marunî iken asıllarına mı döndüler yoksa önceden beri Türk ve Müslüman iken vaftiz mi oldular bunu hiç kimse bilmemektedir. Marunîlerle ilgili bu bilgilere karşılık olarak Lefkoşa mahkemesinin kayıtlarına göre 1839-1956 yılları arasında Karpaşa'da yaşayan Susana adlı bir Marunî dışında ihtida kaydı yoktur.⁵³ Dolayısıyla Müslümanlardan Marunî olanlar varken Marunîlerden Müslüman olan sadece bir adet kayıtlı sınırlı kalmıştır.

⁵⁰ Bu tür hadiselerle ilgili detaylı bilgi için bk. Erdönmez, "Kıbrıs'ta Bir İrtidâd ve Tanassur Vakası", 99-123.

⁵¹ Muharrem Özdemir, "Belgesel Senaryosu Aracılığıyla Sözlü Tarih Aktarımı: 'Gürpınar/Ayia Marina' Çalışması", *Kıbrıs'ın Asyâlı Geçmişi*, ed. Gökçe Yükselen Peler - Zeki Akçam (İstanbul: Hiper Yayın, 2024), 406.

⁵² Özdemir, "Gürpınar/Ayia Marina", 419.

⁵³ Celâl Erdönmez, *Şerîyye Sicillerine Göre Kıbrıs'ta Toplum Yapısı (1839-1856)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 141.

Rodos Adası'nda da Kıbrıs'ta Gürpınar Köyü ile Linobambakilerin⁵⁴ yaşadığı diğer bölgelerde olduğu gibi hem camiye hem kiliseye gidildiği görülmektedir.⁵⁵ Bu tarz kişiler Anadolu'da "iki ayin yapanlar" şeklinde isimlendirilmektedir. Ayrıca yine Gürpınar'da olduğu gibi Anadolu'da İstavrililerin dinlerini değiştirmeden önce ve sonra ölümlerini Rum mezarlığına defnettikleri ve Rumlarla kız alıp verdikleri görülmektedir.⁵⁶ Osmanlı'nın ilgili bölgeleri fethettiğinde kendi dini üzere kalmak isteyenlere tam bir özgürlük ortamı sağladığı düşünüldüğünde gizli Hristiyanların bir baskı sonucu değil, maddi kaygılar ve askere gitmek istememe gibi sebeplerle dinlerini gizledikleri tahmin edilebilir.

1929-1949 yılları arasında⁵⁷ Kıbrıs'ta Fetva Eminliği görevinde bulunmuş olan Hürremzâde Hakkı Efendi'ye⁵⁸ görev süresi boyunca sadece iki defa irtidat konusunda fetva sorulmuştur.⁵⁹ Yirmi yıl içerisinde iki defa fetva sorulmuş olması, tanassur hadiselerinin toplumda çok sık olmadığını düşündürmektedir. Osmanlı'nın son yılları ile Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında yayın yapan Sebilürreşad Dergisi'nde 1949-1954 yılları arasında Kıbrıs'ta tanassur hadiseleri ile ilgili haberler yapılmıştır.⁶⁰ Nisan 1949 tarihli 38. sayıda "Kıbrıs Müslümanlarını Hristiyanlaştırma Faaliyeti" başlığı ile yer alan ilgili konuda "Şimdiye kadar on bini mütecaviz Müslüman tanassur ettirildi" şeklinde büyük bir rakam telaffuz edilmiştir. Yazının devamında ise Viktorya Kız Lisesi'nde 11 ve 13 yaşında iki çocuğun "yeniden tanassur ettirildiği" ifade edilmektedir.⁶¹ Derginin Temmuz 1954 tarihli 176. sayısında Rum takımında oynayan bir Türk gencinin vaftiz olduğunu yazmaktadır. Dergi bu yazısında tanassurun sebebi olarak ecnebi kızlarla evlenmek ve maddi menfaat

⁵⁴ Kıbrıs'a özgü bir terim olan Linobambaki, dış görünüşte İslam'ı kabul etmiş gibi görünen ancak gizlice Hristiyanlık inancını ve ibadet şekillerini, örf ve adetlerini yaşayan, kendini gizlemiş Hristiyanlara verilen isimdir. Rıdvan Bal, "Kıbrıs'ta Azınlıklar ve KKTC'nin Bölünmüş Azınlığı: Maronitler", *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 61 (01 Temmuz 2017), 8; Linobambakilerle ilgili en eski çalışmalardan bir tanesi için bk. R. L. N. Michel, "Muslim-Christian Sect in Cyprus", *The Nineteenth Century Journal* 63 (Mayıs 1908), 751-762.

⁵⁵ Stavro Skendi, "Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans", *Slavic Review* 26/2 (Haziran 1967), 246.

⁵⁶ Ahmet Türkan, "Tanzimat'tan Sonra Osmanlı Devleti'nde Tanassur Olayları ve Akdağmadeni'ndeki Gizli Hristiyan İstavrilere", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 10 (2010), 152.

⁵⁷ İbrahim Türk, "İngiliz İdaresi Kıbrıs'ında Bir Osmanlı Âlimi: Hürremzâde Mehmet Hakkı Efendi ve Eserleri", *Kisbu İlahiyat Dergisi* 3 (15 Haziran 2020), 85.

⁵⁸ Ahmet An, *Kıbrıs'ın Yetiştirdiği Değerler (1782-1899)* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2002), 304.

⁵⁹ İbrahim Türk, *Kıbrıs Fetva Emni Hürremzâde Mehmed Hakkı Efendi ve Fetvaları*, ed. Mahmut Samar (İstanbul: Kitap Dünyası, 2022), 144.

⁶⁰ Bekir Zakir Çoban, "Sebilürreşad Dergisinde Hristiyanlık ve Papalık", *Tarih ve Gelecek Dergisi* 4/2 (24 Ağustos 2018), 12.

⁶¹ Eşref Edip, "Kıbrıs Müslümanlarını Hristiyanlaştırma Faaliyeti", *Sebilürreşad* 2/38 (Nisan 1949), 201.

elde etmek gibi sebepler sıralamıştır.⁶² Örneklerini çoğaltabileceğimiz bu haberlerden anlaşıldığı kadarıyla zaman zaman abartılı rakamlar telaffuz edilebilmiştir.

Bireysel din değiştirme konusunda veri olarak dikkate alabileceğimiz gelişmelerden bir tanesi de Kıbrıs'a sürgün olarak giden Ezeliler'in⁶³ temsilcisi Suphi Ezel'in 1912 yılında vefat ettiğinde oğlu Rıdvan Ali'nin Ortodoks Hristiyan olduğu ve Costi Persianis ismini aldığı iddia edilmesidir.⁶⁴

Değerlendirme ve Sonuç

Tanzimatın getirdiği özgürlük ortamı diğer gelişmelerin yanında o zamana kadar Müslüman olarak bilinen gizli Hristiyanların da kendilerini ifade etmelerine sebep olmuştur.⁶⁵ 15. yüzyıl ile 17. yüzyıllar arasında daha fazla Ortodoks Hristiyanlar arasında⁶⁶ görülen bu durumun ana sebebinin fakirlik ve vergi vermekten kaçınmak olduğu düşünülmektedir.⁶⁷ Osmanlı topraklarında Hristiyanlığı tercih edenlerin sayısının 1800'lü yıllardan itibaren arttığı görülmektedir. Ancak dikkat çeken nokta, Müslümanların İslam'ı terk etmesinden ziyade, Hristiyanların eski dinlerine geri dönmesi şeklinde vakaların yaşanmasıdır. Bu nedenle, bu tür durumlar için kayıtlarda "irtidat" yerine "tanassur" kavramı kullanılmıştır. Bazı araştırmacılar önceki dinlerine dönmek isteyenler için tek sebep olarak askerliği⁶⁸ öne sürmektedirler.⁶⁹ Ancak çalışmada din değiştirme ile ilgili olarak farklı sebepler de tespit edilmiştir.

Kıbrıs'ta İngiliz idaresi döneminden itibaren çok sayıda köyün toplu olarak tanassur ettiği hakkındaki bilgileri incelediğimiz bu çalışmada durumun arşiv kayıtlarına giren sayılar kadar vahim olmadığı tespit edilmiştir. Kıbrıs'ta toplu tanassur vakalarının olduğuna dair 1905 ve 1910 yıllarında gönderilen mektuplar dışında somut bir veri yoktur. Bu mektupların da sonradan tahkik edilmesi ve bilgilerin yanlışlığı hakkında rapor tutulmuş olması toplu tanassur hadiselerinin yaşanmadığına bir delil oluşturmaktadır. Buna rağmen çok olmamakla birlikte adada zaman zaman din değiştirme hadiselerine

⁶² Mustafa Hikmet, "Bir Türk Genci Hristiyan Oldu", *Sebilürreşad* 8/176 (Temmuz 1954), 12.

⁶³ Ezeliler: Babiliğin kurucusu Mirza Ali Muhammed, 1850 yılında idam edilmeden önce yerine Mirza Yahya'yı vekil olarak tayin etmiştir. Bu vekalet, Babiler arasında muhalefete sebep olmuş ve Babiler üç gruba ayrılmıştır. "Suphi Ezel" lakaplı Mirza Yahya'yı takip eden grup Ezeliler adını almıştır. Suphi Ezel, Sultan Abdülaziz tarafından 11 Temmuz 1868 tarihli sürgün fermanı ile ailesiyle birlikte Kıbrıs'a gönderilmiş ve 29 Nisan 1912 tarihinde orada ölmüştür. Yasin İpek, "Subhi Ezel Mirza Yahya ve Ezeliler", *Bilimname* 45 (31 Ekim 2021), 44-58.

⁶⁴ İpek, "Subhi Ezel", 58.

⁶⁵ Skendi, "Crypto-Christianity in the Balkan Area", 231.

⁶⁶ Skendi, "Crypto-Christianity in the Balkan Area", 240.

⁶⁷ Türkan, "Akdağmadeni'ndeki Gizli Hristiyan İstavriler", 142.

⁶⁸ Samuel White Baker, *Cyprus as I Saw It in 1879* (London: Macmillan, 1879).

⁶⁹ Yorgo Andreadis, *Gizli Din Taşıyanlar*, çev. Atilla Tuygan (İstanbul: Belge Yayınları, 1999), 77-78.

rastlandığı farklı bölgelerden farklı örneklerle ortaya koyulmuştur. İngiliz idaresi dönemine kadar olan ihtida olayları tamamen dinî sebeplerle olmadığı gibi İngiliz idaresi dönemi ve sonrasında gelişen din değiştirme olayları da tamamen dinî sebeplerle olmamıştır.

Tanzimat dönemi ile birlikte irtidat kavramı ve irtidat suçunun karşılığında uygulanması gereken cezanın ağırlığı sebebiyle arşiv kayıtlarında ve yazışmalarda irtidat kavramının terkedildiği, yerine tanassur kavramının kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu kavram hem irtidat kavramının yumuşatılması amacıyla hem de İslam'dan tamamen çıkma yerine eski dine dönüş anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla tam anlamıyla ihtida etmemiş olanların asıl dinlerine dönüşü anlamında tanassur kavramı kullanılmıştır. Tanzimattan itibaren önceden beri Müslüman iken sonradan din değiştirme hadiseleri yerine önceki mensup olduğu dine bir dönüş veya yaşadığı toplumsal çevrenin çoğunluğunun dinine merak-ilgi duyarak o dine geçiş şeklinde din değiştirme hadiseleri görülmektedir. Ekonomik nedenlerle din değiştirme olaylarında bir baskı unsuruna rastlanmamıştır. Misyonerlik çalışmalarının bir etkisinin olup olmadığı sosyolojik çalışmalarla incelenebilir.

Gizli din taşıyanların da baskı, ölüm korkusu, kınanma gibi sebeplerden ziyade ekonomik ve sosyal çıkar elde etme gibi faydaları sebebiyle bu yola başvurdukları değerlendirilmektedir. Çalışma neticesinde gizli Hristiyanlığın bir zorlama ürünü olmadığı da anlaşılmıştır. Çalışmada zikredilen bireysel olaylarda olduğu gibi bir bölgenin çoğunluğunun reayadan olmasının (yani gayrimüslim olması) toplumsal anlamda gençlerin bireysel anlamda farklı bir dine ilgi duymasına sebep olmuş olabileceği değerlendirilmektedir. Farklı din mensuplarının gönül ilişkileri de bu kapsamda değerlendirilebilir.

Tanassur olaylarının Osmanlı Devleti'nin adayı fethettiği 1571 yılından itibaren topluma oranla oldukça az olduğu tarihsel bilgiler ışığında ortaya koyulmuştur. Kayıtlara geçen yaklaşık beş yüz ihtida olayına karşılık bir irtidat kaydı yapılmıştır. Tanassur hadiselerinin büyük çoğunluğunun gizli Hristiyanların asıl dinlerine dönmeleri şeklinde olduğu kanaati en güçlü görüştür. Ayrıca toplu tanassur haberlerinin gerçeği yansıtmadığı da yapılan tahkikatlar neticesinde anlaşılmıştır. Kıbrıslı Türklerin, batılı araştırmacıların iddia ettiği gibi Osmanlı Devleti'nin adayı fethi ile Müslüman olan ada halkının devam eden yıllarda Türkleştikleri iddiasının da gerçeklikten uzak bir iddia olduğu, ada halkından İslam'ı tercih edenlerin oldukça sınırlı olduğu tespit edilmiştir. Adanın İslamlaşmasının Anadolu'dan yapılan sürgünlerle sağlandığı bilinmektedir.

Kaynakça | References

- Akgün, Sibel. “Kıbrıslı Müslüman Türklerin Siyasi ve Toplumsal Gruplaşma Örneği Olarak “Kadıcılar-Müftücüler/Müftücüler-Evkafçılar (1878-1914)”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/2 (25 Nisan 2017), 1150-1171. <https://doi.org/10.15869/itobiad.302052>
- Altan, Mustafa Haşim. “Osmanlı Döneminde Kıbrıslı Hristiyanlara Tanınan Ayrıcalıklar ve Sonuçları”. *Tarih Boyunca Türklerde İnsani Değerler ve İnsan Hakları (Osmanlı İmparatorluğu Dönemi)*. 2/383-416. İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı, 1993.
- An, Ahmet. *Kıbrıs'ın Yetiştirdiği Değerler (1782-1899)*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- Andreadis, Yorgo. *Gizli Din Taşıyanlar*. çev. Attila Tuygan. İstanbul: Belge Yayınları, 1999.
- Aslan, Halide. “Tanzimat Döneminde Dini Değişim Halleri: İhtida- Gizli Din- Tanassur ve Osmanlı”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12 (2012), 55-82.
- Ateşin, Hüseyin Mehmet. *Kıbrıs'ta İslâmî Kimlik Dâvâsı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Baker, Samuel White. *Cyprus as I Saw It in 1879*. London: Macmillan, 1879. <http://archive.org/details/cyprusasisawitin00bakeuoft>
- Bal, Rıdvan. “Kıbrıs'ta Azınlıklar ve KKTC'nin Bölünmüş Azınlığı: Maronitler”. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 61 (01 Temmuz 2017), 8-25.
- Beckingham, Charles Fraser. “Kıbrıs Türkleri”. çev. M. Akif Erdoğan. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019), 143-156.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT]*. No. 1010, Gömlek No. 77. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzât Evrakı [Y.MTV]*. No. 209, Gömlek No. 89. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Braude, Benjamin (ed.). *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. Boulder, Colo: Lynne Rienner Publishers, Inc., The Abridged Edition, with A New Introduction., 2014.
- Bryer, Antony. “The Crypto-Christians of the Pontos and Consul William Gifford Palgrave of Trebizond”. *Deltio Kentrou Mikraasiatikon Spoudon* 4 (1983), 13-68.
- Cobham, Claude Delaval. *Excerpta Cypria: Materials for a History of Cyprus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.
- Çakılcı, Diren. “İngiliz Döneminde Kıbrıs'ta Tanassur (Hristiyanlaştırma) Hakkında Bir Rapor”. *9. Uluslararası Kıbrıs Araştırmaları Kongresi Bildirileri*. ed. Naciye Doratlı. 69-77. Mağusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi Yayınları, 2015. <http://i-rep.emu.edu.tr:8080/xmlui/handle/11129/4135>
- Çoban, Bekir Zakir. “Sebilürreşad Dergisinde Hristiyanlık ve Papalık”. *Tarih ve Gelecek Dergisi* 4/2 (24 Ağustos 2018), 8-26. <https://doi.org/10.21551/jhf.431932>
- Dietzel, Irene - Makrides, Vasilios N. “Ethno-Religious Coexistence and Plurality in Cyprus under British Rule (1878—1960)”. *Social Compass* 56/1 (Mart 2009), 69-83. <https://doi.org/10.1177/0037768608100343>
- Edip, Eşref. “Kıbrıs Müslümanlarını Hristiyanlaştırma Faaliyeti”. *Sebilürreşad* 2/38 (Nisan

- 1949), 201.
- Erdengiz, Ahmet. “Osmanlı İmparatorluğu Topraklarında ve Kıbrıs’ta Gizli Hristiyanlar”. *Halkbilim* 4 (1991), 19-24.
- Erdönmez, Celâl. *Şer'iyye Sicillerine Göre Kıbrıs'ta Toplum Yapısı (1839-1856)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Erdönmez, Celâl. “Şer'iyye Sicillerine Göre Tanzimat Dönemi'nde Kıbrıs'ta Bir İrtidâd ve Tanassur Vakası”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2008), 99-123.
- Gregory, Abu'l Farac (Bar Hebraeus). *Abu'l-Farac Tarihi*. çev. Ömer Rıza Doğrul. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1945.
- Hikmet, Mustafa. “Bir Türk Genci Hristiyan Oldu”. *Sebilürreşad* 8/176 (Temmuz 1954), 12.
- Hill, Sir George Francis. *A History of Cyprus*. 4 Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- Işık, Ayhan. “Son Dönem Huzur Dersleri Mukarrirlerinden Mustafa Şükrü Efendi”. *Din ve Hayat* 5 (2008), 46-49.
- İnce, İrfan. “Ridde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/88-91. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- İpek, Yasin. “Subhi Ezel Mirza Yahya ve Ezeliler”. *Bilimname* 45 (31 Ekim 2021), 43-78. <https://doi.org/10.28949/bilimname.951638>
- Jennings, Ronald C. *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*. New York: New York University Press, 1993.
- Kaya, Mert. “Belleğin Öteki Sığınağı: Müslümanlaş(tırıl)mış Rumlarda Spiritüel Aktarımlar”. *Moment Dergi* 11/1 (10 Temmuz 2024), 164-184. <https://doi.org/10.17572/mj2024.1.164-184>
- Kellner-Heinkele, Barbara. “Bir Osmanlı Kadısının Girit'te Çektiği Çileler”. çev. Gül Çağalı Güven - Saadet Öztürk. *Osmanlı İmparatorluğunda Doğal Afetler*. ed. Elizabeth Zachariadou. 200-208. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001.
- Konur, İsmet. *Kıbrıs Türkleri 1938*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1938.
- Kruse, Thorsten vd. (ed.). *When the Cemetery Becomes Political: Dealing with the Religious Heritage in Multi-Ethnic Regions*. Germany: Waxmann Verlag, 2020.
- Kyrris, Costas P. *History of Cyprus: With an Introduction to the Geography of Cyprus*. Nicosia, Cyprus: Lampousa Publications, 1996.
- MAA, KKTC Millî Arşiv ve Araştırma Dairesi. *Fetva Eminliği Belgeleri [FE]*. Kutu. 6, Dosya. 46, Gömlek. 77, Belge. 4.
- MAA, KKTC Millî Arşiv ve Araştırma Dairesi. *Fetva Eminliği Belgeleri [FE]*. Kutu. 6, Dosya. 46, Gömlek. 77, Belge. 2-6.
- Michel, R. L. N. “Muslim-Christian Sect in Cyprus”. *The Nineteenth Century Journal* 63 (Mayıs 1908), 751-762.
- Morgan, Tabitha. *Sweet and Bitter Island: A History of the British in Cyprus*. London: I. B. Tauris, 2010.
- Nesim, Ali. *Batmayan Eğitim Güneşlerimiz: Kıbrıs Türk Eğitimi Hakkında Bir Araştırma*. Lefkoşa:

- K.K.T.C. Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Ortaylı, İlber. “Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları”. *Tanzimat’ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*. 481-487. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994.
- Özdemir, Muharrem. “Belgesel Senaryosu Aracılığıyla Sözlü Tarih Aktarımı: ‘Gürpınar/Ayia Marina’ Çalışması”. *Kıbrıs’ın Asyalı Geçmişi*. ed. Gökçe Yükselen Peler - Zeki Akçam. 403-479. İstanbul: Hiper Yayın, 2024.
- Peler, Gökçe Yükselen. “Kıbrıs’ta Osmanlı Öncesi Türk Askerî Varlığı”. *Kıbrıs’ta Osmanlı Öncesi Türkler Sempozyumu: I. Uluslararası Bildiri Tam Metin Kitabı, 13/15 Mayıs 2019, Haspolat/Lefkoşa*. ed. Zeki Akçam. 138-142. İstanbul: Hiperlink, 2020.
- Peler, Gökçe Yükselen. “Osmanlı ve İngiliz Dönemi Kıbrıs’ında Tanassur”. *Fethinin 450. Yılında Kıbrıs Adası*. ed. Zeki Akçam. 167-181. İstanbul: Hiper yayın, 2022.
- Ruga, İler. “Osmanlı İdaresinde Arnavutluk’ta Görülen Kripto (Gizli) Hristiyanlar Üzerine Genel Bir Değerlendirme”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020), 1237-1268. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.804550>
- Savvides, Petros. “The Islamification of Occupied Cyprus: A Religious Affair or Political Engineering?” *When the Cemetery Becomes Political: Dealing with the Religious Heritage in Multi-Ethnic Regions*. ed. Thorsten Kruse vd. 63-106. Germany: Waxmann Verlag, 2020.
- Skendi, Stavro. “Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans”. *Slavic Review* 26/2 (Haziran 1967), 227-246. <https://doi.org/10.2307/2492452>
- Storrs, Ronald. *Orientalisms*. London: I. Nicholson & Watson, 1937.
- Storrs, Sir Ronald - O’Brien, Bryan Justin. *The Handbook of Cyprus*. London: Christophers, 1930.
- Şahin, İsmail vd. “Barış Harekâtı Sonrasında Türkiye’den Kıbrıs’a Yapılan Göçler ve Tatbik Edilen İskân Politikası”. *Turkish Studies* 8/7 (Ocak 2013), 599-630. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.5225>
- Şahin, İsmail. *Kıbrıs’ın Sosyal Tarihi (Tarihi Arka Planı ve 1945-1974 Arası Olayları)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Türk, İbrahim. “İngiliz İdaresi Kıbrıs’ında Bir Osmanlı Âlimi: Hürremzâde Mehmet Hakkı Efendi ve Eserleri”. *Kisbu İlahiyat Dergisi* 3 (15 Haziran 2020), 79-94.
- Türk, İbrahim. *Kıbrıs Fetva Emini Hürremzâde Mehmed Hakkı Efendi ve Fetvaları*. ed. Mahmut Samar. İstanbul: Kitap Dünyası, 2022.
- Türkan, Ahmet. *Osmanlı’da Kripto Hristiyanlar*. İstanbul: Kitabevi, 2012.
- Türkan, Ahmet. “Tanzimat’tan Sonra Osmanlı Devleti’nde Tanassur Olayları ve Akdağmadeni’ndeki Gizli Hristiyan İstavriler”. *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 10 (2010), 141-174.

İslâm Mecmuası'nda İslâm Dünyasının Ahvali: Hindistan Örneği

Cafer Gezer

Doktora Öğrencisi

0000-0002-6974-2833

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslâm Tarihi Anabilim Dalı

ROR 03a5qrr21

cafergezer@ogr.iu.edu.tr

İstanbul, Türkiye

Öz

II. Meşrutiyet'in ilanı sonrasında Osmanlı Devleti'nde yayımlanmaya başlayan birçok gazete ve dergi arasında, "İslâm Mecmuası" özel bir yer tutmaktadır. Birinci Dünya Savaşı yıllarında yayımlanmaya başlayan bu dergi, dönemin siyasi ve toplumsal atmosferine dönemin dikkat çeken yayınlarından biri olmuştur. İttihat ve Terakki Fırkası'nın mali desteğiyle yayımlanan dergi, "dinli bir hayat, hayatlı bir din" anlayışını savunarak İslâmcı bir bakış açısına sahip olmuştur. İslâm Mecmuası, özellikle İslâm düşüncesi ile milliyetçilik kavramlarını birleştiren ve bu iki önemli temayı derinlemesine işleyen bir yayın olarak dönemin diğer dergilerinden ayrılmaktadır. Kazanlı Halim Sabit Şibay'ın müdürlüğünde yayımlanan bu dergi, Ziya Gökalp gibi önemli fikir adamlarının katkılarıyla döneme önemli izler bırakmıştır. 12 Şubat 1914 ile 30 Ekim 1918 tarihleri arasında yayımlanan İslâm Mecmuası, beş cilt ve altmış üç sayıdan oluşmuş ve on beş günde bir yayımlanmıştır. Dergi, birçok farklı konuyu ele alarak geniş bir içerik sunmuştur. Bu içerik yalnızca dini ve felsefi meselelerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda sosyolojik, tarihi ve kültürel konuları da kapsamıştır. İslâm Mecmuası, Kur'ân-ı Kerîm, İslâm'ın Necâtı, Kelam, Fıkıh, Edebiyat, Sosyoloji, İslâm Kadını ve İslâm Havâdisi gibi bölümlerden oluşmaktadır. Bu bölümler hem dini hem de toplumsal hayatta önemli meseleleri ele almış, okuyuculara derinlemesine analizler sunmuştur. Özellikle İslâm Havâdisi bölümü, İslâm dünyasında yaşanan gelişmeleri aktararak dikkat çekmiştir. Anadolu, Orta Asya, Rusya, Orta Doğu ve Uzak Doğu gibi geniş bir coğrafyada, Müslüman halkların durumları ele alınmış ve onların yaşadığı zorluklar gündeme getirilmiştir. Ayrıca Birinci Dünya Savaşı sırasında Osmanlı ordusunun cephelerdeki başarıları, Osmanlı Karargâh-ı Umûmîsi tarafından yayımlanan resmi tebligatlar aracılığıyla dergide duyurulmuştur. Kafkasya, Çanakkale ve Körfez'deki zaferler, derginin sayfalarına taşınarak halkın moral ve motivasyonunu yükseltmeye çalışmıştır. Dergi, savaşın dönemin gündemini oluşturması nedeniyle aynı zamanda cephelerdeki gelişmeleri takip edip Osmanlı askerlerinin kahramanlıklarını duyurmayı amaçlamıştır. İslâm Mecmuası, İslâm Havâdisi bölümünde genel anlamda Müslüman coğrafyasını ele almıştır. Hindistan'daki Müslüman halkının durumunu da ele almış, İngilizlerin oradaki baskıcı yönetimini eleştirerek Hindistan'daki Müslümanların hakları ve özgürlükleri üzerine bilgiler vermiştir. Bu durum, derginin sadece Osmanlı içindeki olaylarla değil, küresel ölçekte İslâm dünyasındaki gelişmelerle de ilgilendiğini göstermektedir. Derginin yazarları, İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde yaşanan toplumsal, siyasi ve kültürel gelişmeleri takip etmiş ve okuyucularına farklı bakış açıları sunmuştur. İslâm Mecmuası, sadece dini bir yayın değil, aynı zamanda dönemin toplumsal yapısını analiz eden ve sosyo-

politik gelişmeleri ele alan önemli bir platformdur. Yayımlandığı dönemin ideolojik ve politik atmosferini anlamak için önemli bir kaynak olan dergi, İslâmcı düşüncenin yanı sıra milliyetçilik ve sosyal adalet gibi temaları birleştirerek reformist bir bakış açısı oluşturmuştur. Bu yönüyle dönemin kültürel ve sosyal ortamını yansıtan önemli bir yayın olarak Osmanlı basın tarihinde yerini almıştır.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, İslâm Mecmuası, Hindistan, İslâm Dünyası, Cihat, İngilizler

Atıf Bilgisi

Gezer, Cafer. “İslâm Mecmuası'nda İslâm Dünyasının Ahvali: Hindistan Örneği”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 79-96.
<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.04>

Geliş Tarihi	09.02.2025
Kabul Tarihi	20.05.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Makale Bilgisi	Bu çalışma Ümit Eskin danışmanlığında 2024 tarihinde tamamladığımız İslâm Mecmuası'nda İslâm Dünyası (1914-1918) başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The State of the Islamic World in the Islamic Journal: The Case of India

Cafer Gezer
PhD Student

 0000-0002-6974-2833
cafergezer@ogr.iu.edu.tr
Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Islamic History
ROR : 03a5qrr21

Abstract

Among the many newspapers and magazines that began to be published in the Ottoman Empire after the proclamation of the Second Constitutional Monarchy, 'İslam Mecmuası' (The Islamic Journal) holds a special place. This magazine, which started to be published during the First World War, was one of the publications that drew attention to the political and social atmosphere of the period. Published with the financial support of the Committee of Union and Progress (İttihat ve Terakki Fırkası), the magazine had an Islamist perspective by defending the understanding of 'a life with religion, a religion with life'. İslam Mecmuası differed from other journals of the period as a publication that combined the concepts of Islamic thought and nationalism and dealt with these two important themes in depth. Published under the editorship of Halim Sabit Şibay from Kazan, this magazine left important traces on the period with the contributions of important intellectuals such as Ziya Gökalp. Published between 12 February 1914 and 30 October 1918, İslam Mecmuası consisted of five volumes and sixty-three issues and was published every fifteen days. The journal offered a wide range of content by addressing many different topics. This content was not limited to religious and philosophical issues, but also included sociological, historical and cultural issues. İslam Mecmuası consists of sections such as Qur'ân al-Kerîm, İslam's Necâatı, Kalam, Fiqh, Literature, Sociology, Islamic Women, and İslam Havâdisi. These chapters deal with important issues in both religious and social life and offer in-depth analyses to the readers. In particular, the section on the Islamic News attracted attention by conveying the developments in the Islamic world. The situation of Muslim peoples in a wide geography such as Anatolia, Central Asia, Russia, the Middle East and the Far East was discussed and their difficulties were brought to the agenda. In addition, the successes of the Ottoman army on the fronts during the First World War were announced in the magazine through official notices published by the Ottoman Headquarters. The victories in the Caucasus, Gallipoli and the Gulf were covered in the pages of the magazine in an attempt to raise the morale and motivation of the public. Since the war constituted the agenda of the period, the magazine also aimed to follow the developments on the fronts and publicise the heroism of the Ottoman soldiers. İslam Mecmuası, in its section İslam Havâdisi, dealt with the Muslim geography in general. It also discussed the situation of the Muslim people in India, criticised the oppressive British rule there and provided information on the rights and freedoms of Muslims in India. This shows that the journal was not only interested in the events within the Ottoman Empire, but also in the developments in the Islamic world on a global scale. The authors of the journal followed

the social, political and cultural developments in various parts of the Islamic world and offered different perspectives to their readers. *Islam Mecmuası* was not only a religious publication, but also an important platform that analysed the social structure of the period and addressed socio-political developments. The magazine, which is an important source for understanding the ideological and political atmosphere of the period in which it was published, created a reformist perspective by combining themes such as nationalism and social justice as well as Islamist thought. In this respect, it has taken its place in the history of the Ottoman press as an important publication reflecting the cultural and social environment of the period.

Keywords

History of Islam, *Islam Mecmuası*, India, Islamic World, Jihad, British

Citation

Gezer, Cafer. "The State of the Islamic World in the Islamic Journal: The Case of India". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 11/1 (June 2025), 79-96. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.04>

Date of Submission	09.02.2025
Date of Acceptance	20.05.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Article Informatio	This study was prepared based on the master's thesis titled <i>The Islamic World in the Islamic Journal (1914-1918)</i> , which we completed in 2024 under the supervision of Ümit Eskin.
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

II. Abdülhamid Han (h.1876-1909), halkın taleplerini dikkate alarak 24 Temmuz 1908 tarihinde İstanbul dahil tüm vilâyetlerde Kanun-i Esasi'nin yürürlüğe girdiğini ilan etmiş ve böylece II. Meşrutiyet'i duyurmuştur.¹ Ancak II. Meşrutiyet'in ilanı sonrasında padişahın önceki dönemlerdeki güçlü otoritesi sarsılmış ve bu dönemde İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin saygınlığı artmıştır.² Ayrıca II. Meşrutiyet döneminde hürriyet ortamının etkisiyle birçok gazete ve dergi yayımlanmaya başlanmış, bu dönem ise Türk Basın Tarihi'nde altın harflerle anılacak önemli bir dönem olmuştur.³

II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte basında bir hareketlenme yaşanmış, böylece Osmanlı'da pek çok farklı dergi ve gazete yayımlanmaya başlamıştır. Bu dönemde yayımlanan dergiler, önceki dönemlere kıyasla içerik ve kalite açısından önemli bir gelişim göstermiştir. Ayrıca yayımlanan dergilerin içerikleri çeşitlenmiş ve İslâmcılık, Türkçülük, sosyalizm, ekonomi, ziraat, sanayi, edebiyat, magazin, kadın, mizah, tiyatro, sinema ve spor gibi pek çok farklı alanda yayınlar ortaya çıkmıştır.⁴

II. Meşrutiyet ile birlikte yönetimde daha etkin hale gelen İttihat ve Terakki Fırkası'nın benimsediği Türkçülük akımı, bu dönemde yayımlanan dergilerde belirgin bir şekilde yer bulmuştur. Sosyalist dergiler ise ülkede henüz gelişme aşamasında olan sosyalist düşüncenin benimsenmesini ve yayılmasını amaçlamışlardır. Bu dergilerin yayın politikası, işçi hakları ve işçi şartlarının iyileştirilmesi üzerine odaklanmıştır. Aynı dönemde İslâmî düşüncenin yeniden güç kazanması ve toplumsal sorunlara dini çözümler sunulması amacıyla yayımlanan İslâmcı dergiler, politikalarını dini değerler temelinde şekillendirmiştir.⁵ Bu politika çerçevesinde yayımlanan dergiler arasında, içerdiği konular ve taşıdığı düşünsel yönelim itibarıyla İslâm Mecmuası örnek gösterilebilir.

1. İslâm Mecmuası'na Genel Bir Bakış

Birçok bilim insanı tarafından yapılan tasniflerde İslâm ve Türk düşüncesini dini ve milliyetçi fikirlerle birleştirme çabası taşıyan dergiler "İslâmcı Dergiler" başlığı altında yer almaktadır. Bu dergiler arasında İslâm Mecmuası da sayılabilir. Ancak İslâm Mecmuası, özellikle Türkçülük (milliyetçilik) düşüncesi açısından daha belirgin bir yer tutmaktadır.⁶

¹ Tevfik Çavdar, *İttihat ve Terakki* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 34.

² Feroz Ahmad, *İttihat ve Terakki*, çev. Nuray Yavuz (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1999), 32.

³ Fuat Süreyya Oral, *Türk Basın Tarihi Osmanlı İmparatorluğu Dönemi Birinci Kitap* (İstanbul: Oral Yayınları, ts.), 248-249.

⁴ Kenan Demir, "Osmanlı'da Dergiciliğin Doğuşu ve Gelişimi (1849-1923)", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (Nisan 2016), 100.

⁵ Demir, "Osmanlı'da Dergiciliğin Doğuşu ve Gelişimi (1849-1923)", 101.

⁶ İsmail Kara, *İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri, Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 38.

İslâm Mecmuası için yapılan bir diğer tasnif ise İslâmcı-Türkçü tasnifi olup dönemin Türkçü fikirlerinin yayılmasıyla birlikte dergideki yazarlardan kaynaklanan dini hassasiyetlerle ilişkilendirilebilir.⁷ Sonuç olarak bu derginin Türkçü düşünce ile İslâmiyet'i birleştirerek yayımlanma amacı güttüğünü söylemek mümkündür.

İslâm Mecmuası, Kazanlı Halim Sabit Şibay'ın (1883-1946) müdürlüğünde, Ziya Gökalp (1876-1924) ve diğer yazarların katkılarıyla, 12 Şubat 1914 ile 30 Ekim 1918 tarihleri arasında, on beş günde bir yayımlanmıştır. Dergi, 30 Kânûnusânî 1329 ve 30 Teşrînievvel 1334 tarihlerinde yayımlanmakla birlikte, dönemin önemli din sosyolojisi kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir. İslâm Mecmuası, toplamda beş cilt ve altmış üç sayı olarak yayımlanmıştır. İlk başlarda her sayı otuz iki sayfa olarak çıkarken Birinci Dünya Savaşı'nın getirdiği maddi zorluklar nedeniyle bazı sayılarda sayfa sayısı on altıya veya bazen de sekize kadar düşmüştür. Derginin her sayısının başında Kur'ân-ı Kerîm'den bir sûre veya âyet yer almakta, bunların mealı ve açıklamalarıyla birlikte okuyuculara sunulmaktadır.⁸

İslâm Mecmuası, ilk sayısından itibaren tarih numaraları ile yayımlanmıştır. Ancak, dergi 13. sayıdan sonra 30 Temmuz 1914 ile 5 Kasım 1914 tarihleri arasında yaklaşık üç ay süreyle yayımlanamamıştır. Bu durumu Birinci Dünya Savaşı'nın fiilen başlaması ile açıklayabiliriz. Savaşın başlangıcı ekonominin kötüleşmesine yol açmış ve derginin bu süre boyunca yayımlanamamasına sebep olmuştur. Ayrıca bu dönemde Osmanlı Devleti'nin Almanya'nın yanında savaşa girmeyi kabul ettiği tarihi de göz önünde bulundurmak gerekir.

Derginin bir diğer dikkat çeken özelliği ise elli dokuzuncu sayı hariç kırk birinci sayıdan itibaren vaktinde yayımlanmamış olmasıdır. Bu gecikmelerin nedeni ise kâğıt teminindeki zorluklar olarak belirtilmiştir.⁹ İslâm Mecmuası, 1914 yılında 18, 1915 yılında 23, 1916 yılında 8, 1917 yılında 5 ve 1918 yılında ise 9 sayı olarak yayımlanmıştır. Derginin ebatları ise 25x18.5 cm olarak belirlenmiştir.¹⁰ İslâm Mecmuası'nın son sayısı olan altmış üçüncü sayı, Mondros Ateşkes Antlaşması'nın imzalandığı 30 Ekim 1918 tarihinde yayımlanmıştır.¹¹

İslâm Mecmuası incelendiğinde derginin ön kapağında adı “İslâm Mecmuası” olarak yer almaktadır. Dolayısıyla, derginin adı sadece “İslâm” değil, “İslâm Mecmuası”dır. Kapakta,

⁷ Kara, *İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri, Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce*, 38.

⁸ Tuba Çavdar, “İslâm Mecmuası”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/53.

⁹ *Türk Yurdu* 10, 23 Kânûnusânî 1332/5 Şubat 1917, 16.

¹⁰ Mustafa Bakırcı, *İkinci Meşrutiyet Dönemi İslâm Mecmuası’nda Din Sosyolojisi Konularıyla İlgili Tartışmalar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 41.

¹¹ Mustafa Göleç, “Türkiye Cumhuriyeti’ni Kuran Metinlerden Biri: İslâm Mecmuası Neden Okunmalı”, *İslâm Mecmuası 1914-1918 1* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 1-2.

“Şiari ‘dinli bir hayat, hayatlı bir din’ dir.” ifadesi de bulunur. Bunun hemen altında derginin yılı, sayısı, hicri ve rumi tarihler yer almakta, yan tarafta ise müdürün adı olan “Halim Sabit” yazılmaktadır. Bu bilgilerin altında cilt sayısı belirtilir. Ardından derginin içeriğini oluşturan yazı başlıkları ve yazarların isimleri sıralanır. Son olarak derginin satıldığı yer, matbaa adı ve fiyatı gibi bilgiler yer almaktadır.¹²

İslâm Mecmuası, ilk on üç sayısında otuz iki sayfa olarak yayımlanmış olup, belirli bölümlerden oluşmaktadır. Bu bölümler arasında; Yüce kitabımız “Kur’ân-ı Kerîm”, “İslâm’ın Necâtı”, “Kelam”, “Fıkıh”, “Din Edebiyatı”, “Tarih”, sosyoloji anlamına gelen “İçtimaiyat”, “İslâm Kadını” ve “İslâm Havâdisi” yer almaktadır. Ancak sayfa sayısının zamanla azalmasıyla birlikte bazı bölümler yayımlanamamış, bazıları ise aralıklı olarak yayınlanmıştır.¹³ İslâm Mecmuası’nda yer alan başlıklara bakıldığında, ele alınan başlıca konular şu şekilde sıralanabilir: “Toplumsal Fıkıh Usulü ve Kelam İlmi”, “Dini Yenileme Düşüncesi ve ‘Terakki’ Kavramı”, “İslâm ve Asır Terbiyesi”, “Kadınların Toplumsal Konumu ve Çok Evlilik Meselesi”, “İslâm Dünyasından Havâdisler”, “İslâm’da Milliyetçilik Meselesi”, “Türkçe Hutbe Tartışması”, “Dinin Toplumsal Hizmetleri”, “Dinle Siyaset ve Hukukun Birbirinden Ayrılması Meselesi”, “Gökalp’in ‘Diyanet İşleri Başkanlığı’ Projesi” ve “İslâm Mecmuası ve İttihat ve Terakki Fırkası İlişkisi”.¹⁴ İslâm Mecmuası’na her sayıda âyetlerin mealleri ve açıklamalarının yanı sıra yukarıda bahsedilen konular da yer almaktadır. Dergi, özellikle İslâm dünyasının gelişimi ve kalkınması için gerekli adımları ele almakta ve İslâm dünyasında yaşanan gelişmeleri aktarmaktadır. Bu, derginin Müslümanların sorunlarına duyarsız kalmadığını ve onların dertleriyle ilgilendiğini açıkça göstermektedir.

2. İslâm Mecmuası Yazarları

İslâm Mecmuası’na birçok önemli şahsiyet katkıda bulunmuştur. Bu katkılarda başı çeken isimlerden biri, aynı zamanda mecmuanın müdürlüğünü de üstlenen son devir Osmanlı din âlimlerinden Halim Sabit Şibay (1883-1946) olup derginin yayın çizgisi ve içeriği üzerinde önemli etkilerde bulunmuştur. Bunun dışında Osmanlı şeyhülislâmı olan ve dini ilimlere dair derin bilgiye sahip Şeyhülislâm Musa Kâzım (1858-1920) döneminin önde gelen din adamlarından biridir. İslâm dünyasında ıslahatçı fikirlerin savunucusu olarak tanınan Tatar-Türk din âlimi, müftü ve tarihçi Rızaeddin b. Fahreddin (1859-1936), özellikle eğitim ve dini reformlar konusundaki görüşleriyle mecmuaya önemli katkılar sunmuştur. Bunun yanı sıra biyografi ilmi üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Bursalı Mehmed Tahir (1861-1925), Osmanlı toplumunun önemli şahsiyetlerinin hayatlarını inceleyerek tarihsel belleğin güçlenmesine yardımcı olmuştur. Mansurizâde Mehmet Said

¹² Ruhi Güler, *İslâm Mecmuası (1914-1918) ve İçeriği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 13.

¹³ Mustafa Bakırcı, “II. Meşrutiyet Dönemi Din Sosyolojisinin Önemli Bir Kaynağı: İslâm Mecmuası (1914-1918)”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 179.

¹⁴ Yasin Uzun, *İslâm Mecmuası Üzerine Sosyolojik Çözümleme* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 8.

(1864-1923), dönemin önde gelen dini ve ilmi şahsiyetlerinden biri olarak dini ilimlere dair birçok değerli kıymetli eseri kaleme almıştır. Türkçülük akımının teorisyenlerinden, aynı zamanda sosyolog ve eğitimci olan Ziya Gökalp (1876-1924), toplumsal ve kültürel reformları savunmuş, düşünce dünyasında büyük izler bırakmıştır. Din alanındaki engin bilgisi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ikinci Diyanet İşleri Başkanı olarak tanınan Mehmet Şerafettin Yaltkaya (1880-1947), mecmuanın dinî düşünceye katkı sağlayan önemli isimlerindendir. Dil bilimi alanında verdiği eserlerle tanınan ve Türk dilinin gelişimine katkı sağlayan Ahmet Besim Atalay (1882-1965), özellikle dilin kültürel mirasla ilişkisini vurgulamıştır. Ayrıca ilim ve siyaset dünyasında önemli bir yer edinmiş olan Mehmet Şemseddin Günaltay (1883-1961), derginin toplumsal ve kültürel içeriklerine dair yönlendirici bir rol üstlenmiş, siyasî düşünceleriyle de halkı aydınlatmaya çalışmıştır.¹⁵

İslâm Mecmuası yazar kadrosunda yer alan pek çok isim, geleneksel eğitiminin yanı sıra modern eğitimi de almış, geniş bir kültürel birikime sahip şahsiyetlerdir. Bu önemli isimler, yalnızca kendi alanlarında değil aynı zamanda toplumlarının kültürel, edebi ve siyasi yaşamlarında da derin izler bırakmışlardır. Yukarıda bahsedilen isimlerin yanı sıra, kadroda yer alan diğer mühim şahsiyetler de şu şekilde sıralanabilir: Osmanlı devlet adamı, filolog, öğretmen ve aynı zamanda oyun yazarı olan Manastırlı Mehmet Rifat (1851-1907), Osmanlı'nın son döneminde kültürel ve eğitimsel alanda önemli çalışmalar yapmış bir isimdir. Aynı şekilde Konya doğumlu Osmanlı hukukçusu, yazar, öğretmen ve devlet adamı Mahmud Esad Efendi (1856-1918), sadece hukuk alanındaki bilgisiyle değil aynı zamanda toplumun sosyal yapısına dair derin gözlemleriyle de dikkat çekmiştir. Azerbaycan asıllı Türk siyasetçi, hukukçu, gazeteci ve yazar Ahmet Agayev Ağaoğlu (1869-1939), çok yönlü kişiliğiyle dönemin aydınları arasında önemli bir yer edinmiştir.

İstanbul doğumlu Köprülüzâde Mehmed Fuat (1890-1966), Türk edebiyatı tarihçiliğinin bilimsel temellerini atmış, yazar ve siyaset adamı olarak da ülkesinin kültürel hayatına katkı sağlamıştır. Balıkesirli Türk hikâyecisi, filolog ve fikir insanı Ömer Seyfeddin (1884-1920), kısa ömründe Türk hikayeciliğine damgasını vurmuş ve modern Türk edebiyatının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Sibirya'da doğmuş olan Rusya Türklerinin ilk siyasi temsilcisi, seyyah, gazeteci ve yazar Abdürreşid İbrahim (1857-1944), hem siyasi hem de kültürel anlamda Türk dünyasında geniş bir etki alanı yaratmıştır. İstanbul'un son dönem Osmanlı âlimlerinden, hafız ve yazar Bereketzâde İsmail Hakkı (1851-1918), hem dini hem de edebi alandaki birikimiyle dönemin önemli şahsiyetlerindendir. Tatar asıllı âlim, düşünür ve yenilikçi Musa Carullah (1875-1949), çağdaş Türk düşüncesine katkı sağlamış, yenilikçi fikirleriyle toplumu dönüştürmeye yönelik önemli adımlar atmıştır. Ayrıca Ispartalı Hakkı (1867-1923), hafızlık ve yazarlık kariyerinin yanı sıra siyasetle de ilgilenmiş, dönemin toplumsal sorunlarına dair yazılarıyla dikkat çekmiştir. Son olarak asıl adı Hüseyin Avni olan, Rumeli kökenli Türk romancı, gazeteci ve şair Aka Gündüz (1885-1958),

¹⁵ Cafer Gezer, *İslâm Mecmuası'nda İslâm Dünyası (1914-1918)* (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2024), 29-43.

hem edebiyat dünyasında hem de gazetecilik alanında geniş bir etki yaratmış, eserleriyle toplumun düşünsel yapısına katkı sağlamıştır. Bu isimler, İslâm Mecmuası yazar kadrosunun zenginliğini ve çeşitliliğini yansıtan örneklerden sadece birkaçıdır.¹⁶

Bu yazarların çoğu, büyük ölçüde İstiklal Marşı'nın yazarı Mehmed Âkif Ersoy'un¹⁷ (ö. 1936) desteklediği ve başyazarlığını Eşref Edip Fergan'ın (ö. 1971) üstlendiği İslâmcı bir dergi olan Sebîlürreşâd dergisinden ayrılmışlardır. İki dergi farklı ideolojik temellere dayandığı için Sebîlürreşâd'dan¹⁸ İslâm Mecmuası'na geçiş yapan yazarların sahip oldukları fikir farklılıkları nedeniyle bu ayrılığın yaşandığı düşünülebilir.

3. İslâm Mecmuası'nda Hindistan

12 Şubat 1914'te yayımlanmaya başlayan İslâm Mecmuası, dönemin İslâm dünyasında yaşanan olayları ele alarak okuyucularına sunmuştur. İslâm Mecmuası'nda özellikle "İslâm Havâdisi" bölümünde yer alan şehir ve bölgelerdeki Müslüman halkın durumu, ayrıca Osmanlı Devleti'nin katıldığı Birinci Dünya Savaşı'nda yaşanan olaylar, çalışmamız için önemli bir yer tutmaktadır. Bu kısım ise Hindistan bölgesinde yaşayan Müslüman halkın durumu ve İngilizler ile olan mücadelelerine dair önemli veriler sunmaktadır.

Hindistan'a İslâm dini gelmeden önce Araplar bu bölgeyle önemli ticari ilişkiler kurmuşlardır. Özellikle Arap tüccarları, Hindistan'ın kıyı şehirlerine yerleşmiş ve burada uzun süreli ekonomik faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu tüccarlar, Hindistan'a yerleşirken hem ticaret yapmış hem de İslâm kültürünü bölgeye taşımışlardır. Arapların deniz yoluyla gerçekleştirdikleri bu ticaret, Hindistan ile Arap yarımadası arasındaki bağları güçlendirmiş ve kültürel etkileşimi artırmıştır. Tüccarların yerleşimleri, Hindistan'da İslâm'a dair ilk izlerin görülmeye başlandığı yerler olmuştur. Emevîler döneminin ilk yıllarında gerçekleştirilen askeri seferler ise Hindistan'da kalıcı bir etki yaratmamıştır. Bu dönemde yapılan seferler sınırlı kalmış ve kısa süreli olmuş, bölgedeki hakimiyet tam anlamıyla sağlanamamıştır. Ancak zamanla İslâm'ın gelişen gücü ve yönetim şekli, Hindistan'da yaşayan bazı Hinduları etkilemiş ve bu etkiyle birlikte bazı yerel halk İslâm dinini kabul etmeye başlamıştır. Hindistan'a yayılan İslâm, sadece askeri seferlerle değil, aynı zamanda kültürel ve dini etkileşimlerle de güç kazanmış, bölgede zamanla güçlü bir Müslüman nüfusu ortaya çıkmıştır. Bu süreç, Hindistan'ın dini ve kültürel yapısını önemli ölçüde değiştiren bir dönüm noktası olmuştur.¹⁹

Hint Yarımadası'na Müslümanların kalıcı olarak yerleşmeye başlaması, Gazneli Mahmud'un (ö. 1030) liderliğinde gerçekleştirilen Müslüman Türk akınları ile olmuştur.²⁰

¹⁶ Gezer, *İslâm Mecmuası'nda İslâm Dünyası (1914-1918)*, 45.

¹⁷ Hasan Basri Çantay, *Âkifname* (İstanbul: Ahmet Sadi Matbaası, 1966), 77.

¹⁸ Âdem Efe, "Sebîlürreşâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/251.

¹⁹ Saadetin Gömeç, *Hindistan'da Türkler* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2013), 26.

²⁰ Cemil Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslâm Algısı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 39.

Büyük komutan Gazneli Mahmud, fethettiği bölgelerde medreseler ve mescitler inşa ettirerek, İslâmiyet'i öğretebilmeleri için âlimler ve mutasavvıflar getirterek bu yerlerde iskân ettirmiştir.²¹ Bu şekilde, Hint Yarımadası'nda İslâmiyet, günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

İslâm Mecmuası'nda Hindistan, birçok farklı konular ile ele alınmaktadır. Örneğin, derginin üçüncü sayısında Hindistan'ın Peşâver şehrinde Hintli Müslümanlar tarafından önemli kararların alındığı bir kongre düzenlendiği ve burada Hintli Müslümanların Osmanlı Devleti'ne tam anlamıyla destek verecekleri önerisinin halk tarafından büyük bir coşkuyla karşılandığı belirtilmektedir. Ayrıca bu fikri Hindu cemaatinin önde gelen isimlerinden Brahmanların da destekleyeceği iddia edilmiştir.²² Bu durum Hintli Müslümanların Osmanlı Devleti'ne ne denli bağlı olduklarını gözler önüne sermektedir. Hindistan'da, genç Müslümanların oluşturduğu bir grup tarafından Agra şehrinde düzenlenen bir kongrede sömürgeci İngilizlerin ülkeye getirdiği yozlaşmanın tartışılması ve protesto edilmesi²³ Hindistan'daki gençler arasında İslâm dininin emirlerinin daha aktif ve kararlı bir şekilde yerine getirilmesine yönelik bir destek olduğunu göstermektedir. Özellikle aralarındaki genç bir konuşmacının şu sözleri de bu durumu pekiştirmektedir: "...Hem de İngilizlerin varlığı kadar zayıf varlık ile değil, büyük Müslümanlık varlığıyla varız. Biz elbette bir zaman meydana çıkacağız. Bizim hem Müslüman babalarımız hem de kan babalarımız hep mücahittirler. Biz yalnız muhtâriyet değil, istiklal de isteyeceğiz; isteyeceğiz değil, kazanacağız".²⁴

Hindistan'ın Delhi şehrinde, Birinci Dünya Savaşı öncesinde dini ve siyasi bir yapıya sahip olan Huddâm-ı Kâbe Cemiyeti,²⁵ kendi düşüncelerini ve kardeşlik anlayışını yaymak amacıyla bir gazete çıkarılmasına karar verilmesiyle ilgili gelişme²⁶ derginin üçüncü sayısında ilgili bölgeyle ilgili haberlerin sona erdiği noktadır.

Hindistan'ın yoğun şehir caddelerinde, pazar alanlarında ve cami önlerinde kimlikleri belirsiz bazı kişiler, Müslümanları hilafetten uzaklaştırmak amacıyla nutuklar ve hutbeler okumaları²⁷ Peygamber Efendimiz (sav) zamanından günümüze kadar olan sürede münafıkların ve Müslümanlar arasında fitne çıkarmaya çalışanların varlığını hatırlatmaktadır. Özellikle her pazar günü toplanan Encümen-i İslâm Cemiyeti,²⁸ bu tür

²¹ Ebû Nasr Muhammed b. Abdilcebâr el-Utbî er-Râzî, *Târîh-i Yemînî*, çev. Ebûş-Şeref Nâsîh b. Zafer Curfadekânî, thk. Cafer Şîâr (Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 1966), 331.

²² Halim Sabit Şibay, *İslâm Mecmuası* 1/3 (1914),94-95.

²³ Şibay, *İslâm Mecmuası*, 3, 95.

²⁴ Şibay, *İslâm Mecmuası*, 3, 95.

²⁵ Azmi Özcan, "Encümen-i Huddâm-ı Kâ'be", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/178.

²⁶ Şibay, *İslâm Mecmuası*, 3, 95.

²⁷ Şibay, *İslâm Mecmuası*, 4, 127.

²⁸ Gökhan Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında İslam Birliği Hareketi (1876-1878)* (Ankara:

yanlış bilgileri doğru bir şekilde analiz ederek, İngiliz basınıyla benzer söylemlere sahip olduklarını ortaya çıkarması²⁹ bu tür hayır odaklı kuruluşların ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunu adeta gözler önüne sermektedir. Encümen-i İslâm Cemiyeti'nin, bu tür propagandaları çürütmek amacıyla yazılar yazması ve bölgelere görevliler göndererek halkı bilgilendirmesi de³⁰ oldukça takdire şayandır. Bu çabalar, Müslümanların her koşulda ve her alanda aktif şekilde çalışmaları gerektiğinin önemli bir örneğini sunmaktadır.

Beşinci sayıda “Hususi muhabirimizin yazdığına göre son günlerde Hindistan Müslümanları milli maarif işlerine lazım olduğu kadar ehemmiyet vermeye başlamışlardır”.³¹ şeklindeki ifadeden de anlaşılacağı üzere Müslüman topraklarında eğitim ve öğretime verilen değer artmaktadır. Yazının devamında, Hindistan'ın Delhi şehrinde büyük bir okulun inşa edilmesi, çeşitli şehir ve kasabalarda okul açılması, ekonomi, ticaret, tarım, milli edebiyat, din, Arapça derslerinin verilmesi ve Türkçenin öğretilmesi gibi gelişmeler³² bu durumu destekler niteliktedir.

Bölgede hâkimiyet süren İngilizler adına bir memurluk için çaba harcayan kişiler, Hindistan Müslümanları ile İttihat ve Terakki Cemiyeti'yle benzer bir çizgideki sivil toplum kuruluşu olan Cemiyet-i Hayriye-i İslâmiye³³ mensuplarının etkin çalışmaları ve Trablusgarp ve Balkan Savaşlarının bölge Müslümanları üzerinde olumlu etkiler yaratması sonucunda, bu kişiler artık resmi memuriyetlerden kaçınmaya ve istifa etmeye yönelmişlerdir. İngilizlerden uzaklaşan bu bilinç, Cemiyet-i Hayriye-i İslâmiye'nin dini ve milli temellere dayanan okullarına yönelmelerine, böylece yabancı desteklerine ihtiyaç duymadan yaşayabilme kabiliyetlerini keşfetmelerine neden olmuştur. Ayrıca önceden boş kalan milli okulların şimdi dolmaya başlaması ve yer bulamama durumu da³⁴ bu değişimin bir kanıtıdır.

Yedinci sayıda İngilizlerin Hindistan'daki Müslümanlar ve Hindularla olan ilişkisi ele alınmaktadır. Otuz sekiz yerli Müslümandan oluşan bir heyet, aralarındaki yanlış anlamaları gidermek amacıyla dönemin valisi Lord Hardinge (ö. 1944) ile görüşmüş ve İngiltere'ye karşı daha önceki tutumlarından farklı olarak Müslümanların dostane ve samimi bir yaklaşım sergilediklerini belirtmişlerdir. Bu görüşme sonucu, vali heyeti teşekkürle karşılamıştır. Bugün Hindistan'da Batı Bengal eyaletinin merkezi olan Kalküta'da³⁵ yayımlanan ve İslami bir perspektife sahip olan el-Hilâl gazetesi, bu görüşmeyi

Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 98.

²⁹ Şibay, *İslâm Mecmuası*, 4, 127.

³⁰ Şibay, *İslâm Mecmuası*, 4, 128.

³¹ Şibay, *İslâm Mecmuası*, 5, 160.

³² Şibay, *İslâm Mecmuası*, 5, 160.

³³ Hülya Küçük Sevil, *İttihat ve Terakki Döneminde İslâmcılık Hareketi (1908-1914)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2005), 61.

³⁴ Şibay, *İslâm Mecmuası*, 5, 160.

³⁵ Sayıd Athar Abbas Rızvi, “Kalküta”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV

başmakale olarak sert bir şekilde eleştirmiştir.³⁶ Bu durum, Hindistan'daki Müslümanların bazı meselelerde birleşmediklerini ve farklı görüşlerin varlığını ortaya koymaktadır. O dönemde bazı Müslümanların diğer din mensuplarıyla bazı konularda iş birliği yapması ve diğer bazı Müslümanlarca eleştirilmesi günümüzdeki benzer olaylarla paralellik göstermektedir.

Kalküta'da yerel yönetim, bir camiye yıkmaya karar verince durumdan haberdar olan bölge Müslümanları büyük bir miting düzenleyerek valinin, Londra'daki Hindistan nâzırına telgrafla durumu bildirmesini sağlamışlardır. Bu girişim sonucu caminin yıkımı durdurulmuş ve tahrip edilen alanların onarılması istenmiştir. Müslümanları harekete geçiren el-Hilâl gazetesinin sahibi olduğu da ayrıca belirtilmelidir. Müslümanlar bununla yetinmeyip mabetlerin korunmasına yönelik bir kanun talebini heyet aracılığıyla valiye ileterek³⁷ birlik içinde hareket etmenin, miting yapmanın ve gerektiği şekilde tepki vermenin olumlu sonuçlar doğurduğunu göstermişlerdir. Bu olay ayrıca dönemin önemli kitle iletişim araçlarından olan gazetelerin toplumsal olaylardaki etkisini açıkça gözler önüne sermektedir.

Londra'da, Woking Müslüman topluluğunun liderliğini üstlenen ve Hint asıllı bir avukat olan Hoca Kemaleddin Kâdiyânî,³⁸ seminer ve konferanslarıyla pek çok İngiliz'in İslâm'a yönelmesine vesile olmuştur. Delhi'de yayımlanan İngilizce The Comrade gazetesinde yer alan haberlere göre Hoca Kemaleddin'in etkinlikleri sayesinde birçok İngiliz, Hristiyanlığı terk ederek İslâm ile şereflenmiştir.³⁹ Bu durum, İslâm'ı yayma konusunda yetkin hocaların ve liderlerin ne denli önemli bir rol üstlendiklerini açıkça göstermektedir.

Kalküta'da, Hindu putperestlerinden iki kişinin İngiliz polislerini öldürmesi ve aynı yerde bir postaneyi basarak paraları çalmaları ancak yakalanamamaları,⁴⁰ bölgedeki anarşinin boyutlarını ve İngilizlerin bu durumu kontrol altına almakta ne kadar zorlandıklarını göstermektedir. İlgili yazıda da bu durum şu şekilde ifade edilmiştir: "Anarşi gereği gibi Kalküta'da hüküm-fermâ olup, hükûmet-i mahalliye, anarşistlerinin istisâline bir türlü muvaffak olamamakta ve her gün cereyan etmekte olan ahvâl-i nâ-layıkaya karşı aczini göstermektedir".⁴¹

Bir sonraki sayıda Kalküta'da bir genç mahkeme huzurunda yaptığı itiraflarda, Lord Hardinge'i öldürmeye karar verdiklerini ve bu planlarını açıkladıklarını belirtmiş,

Yayınları, 2001), 24/265.

³⁶ Şibay, *İslâm Mecmuası*, 7, 223.

³⁷ Şibay, *İslâm Mecmuası*, 7, 223.

³⁸ Aydın Bayram, "20. Yüzyılın Başında Londra'da Bir İslâm Misyonu: Hoca Kemaleddin ve Woking Müslim Misyonu", *Akademik-Us İlahiyat Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2017), 204.

³⁹ Şibay, *İslâm Mecmuası*, 7, 223.

⁴⁰ Şibay, *İslâm Mecmuası*, 7, 223.

⁴¹ Şibay, *İslâm Mecmuası*, 7, 223.

Hindistan'daki İngiliz yönetiminin temsil ettiği zayıf hükümeti istemediklerini ifade etmiştir.⁴² Bunun temel sebebinin, Hindistan'da bir ihtilal çıkararak ülkenin İngilizler tarafından değil, kendileri tarafından yönetilmesini istemeleri olduğunu düşünüyoruz. Başka bir yazıda Hindistan'ın Maharaştra eyaletinin merkezi olan Bombay'da,⁴³ polislerin son günlerde bir ihtilal komitesini ortaya çıkararak yüzlercesini tutukladıkları belirtilmiştir.⁴⁴ Ayrıca on birinci sayıda yer alan şu ifade de bu yorumu desteklemektedir: "İngiliz polis hafiyeleri ahiren Hindistan'ın (Kidiyoor) şehrinde birkaç kişiyi taht-ı tevkife almıştır. Tahkikata nazaran mezkûr şehirde bulunan bir Hindu komitesi mebânî-i emiriyeyi ihrak için vâsi bir plan kurmuşlarmış..."⁴⁵

Sekizinci sayıda Bombay Başkonsolosluğu'ndan sağlık sorunları nedeniyle istifa eden Halil Halid Beyefendi'nin (1869-1931)⁴⁶ Kahire'de bir gazeteye verdiği röportajdan bahsedilmektedir. Hindistan'ın iklimine uyum sağlayamayarak istifa eden Halil Halid, Hintli Müslümanların halifeye duyduğu bağlılığı şu sözlerle ifade etmektedir: "Osmanlı hâdimlerinin, liderlerinin, hususiyle zât-ı hazret-i hilâfet-penahînin resimleri her dükkânda ve her mağazada, her hane ve sarayda mevki-i ihtirama asılmıştır. Hint Müslümanları bu hissiyatlarını her fırsat ve vesile düştükçe ispat etmişlerdir".⁴⁷ Hintli Müslümanların kendisine olan saygısı ve bağlılıkları, Balkan savaşında maddi ve manevi yardımları ile devletlerine ne kadar sadık ve samimi olduklarını ortaya koymaktadır. Halil Halid'in şu ifadesi de bu durumu pekiştirmektedir: "Pek çok kadınlar bile kulaklarından, ellerinden, küpelerini, bileziklerini çıkarıp bize iâne olarak göndermişlerdir".⁴⁸

Halil Halid Beyefendi, Hintli Müslümanların ilmî faaliyetlerinde gösterdikleri gayret, dinlerini koruma konusunda verdikleri büyük çaba ve diğer bölgelerdeki Müslümanlara olan sadakat ve sevgi dolu yaklaşımlarından bahsederek Hint Müslümanlarının devletlerine olan derin bağlılıklarını vurgulamaktadır. Ayrıca diğer Müslüman beldelerinin de Hintli Müslümanlar gibi Osmanlı Devleti'ne bağlılık gösterdiklerinde sorunların çözüleceğini ifade etmektedir. Hindistan'da yayımlanan İngiliz gazetelerinden ziyade, Mısır'daki bazı gazeteleri takip ettiklerinden bahsetmesi⁴⁹ bölge Müslümanlarının devletlerine karşı olan samimi ve güçlü bağlılıklarını gözler önüne sermektedir. Çeşitli olaylarla, derginin birçok

⁴² Şibay, *İslâm Mecmuası*, 8, 255-256.

⁴³ Sayyid Maqbul Ahmad, "Bombay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/280.

⁴⁴ Şibay, *İslâm Mecmuası*, 8, 256.

⁴⁵ Şibay, *İslâm Mecmuası*, 11, 352.

⁴⁶ Mustafa İsmet Uzun, "Halil Halid Beyefendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/314.

⁴⁷ Şibay, *İslâm Mecmuası*, 8, 253.

⁴⁸ Şibay, *İslâm Mecmuası*, 8, 254.

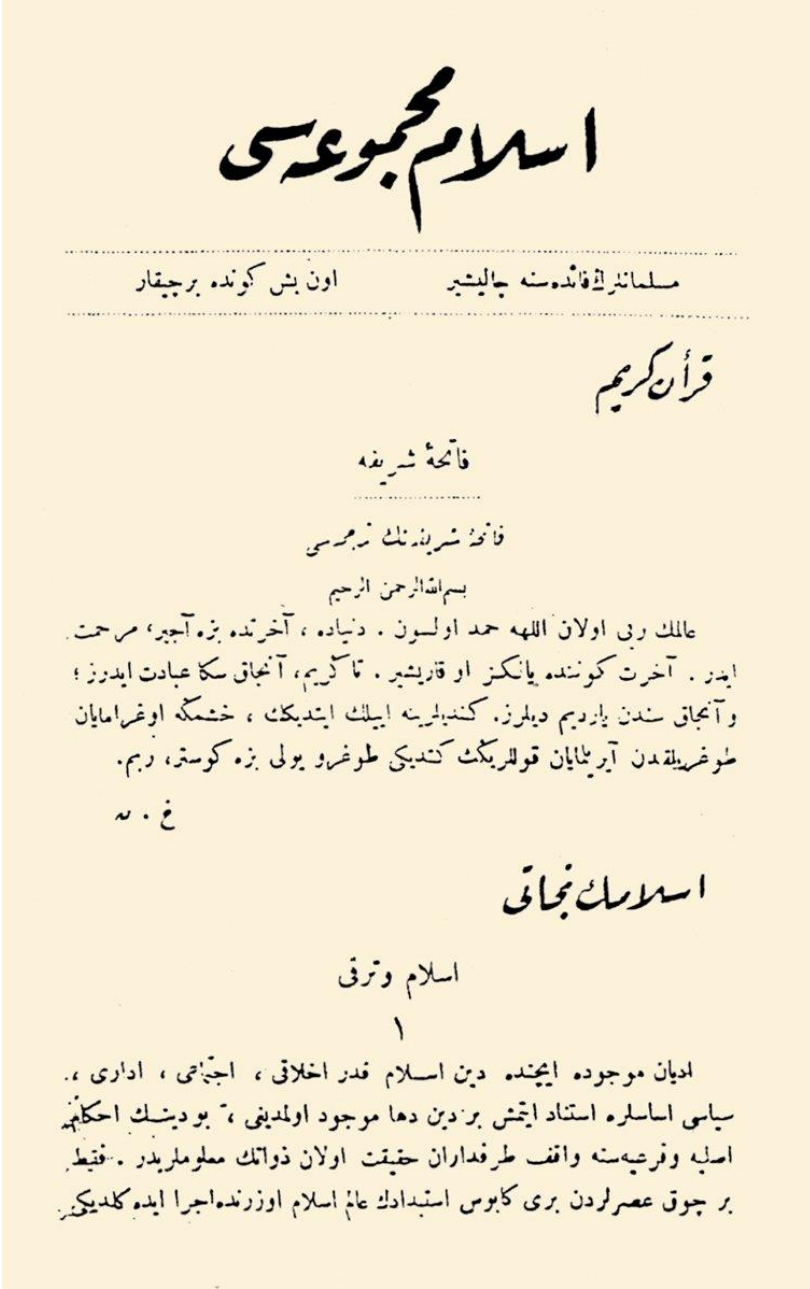
⁴⁹ Şibay, *İslâm Mecmuası*, 8, 255.

sayısında yer alan ve son olarak on birinci sayıda ele alınan Hindistan ve bölgedeki Müslümanlarla ilgili bu gelişmeler dışında dergide başka bir olaya yer verilmemiştir.

Tablo 1. İslâm Mecmuası'nda İslâm Havadisi Bölümünde Geçen Hindistan ile İlgili Kısımların Tasnifi ve Sayıları

BÖLGE	HABER	SAYI	SAYFA NO
Hindistan	Hindistan Müslümanları Arasında Milli Hareketler	3	94-95
	Hüddâm-ı Kâbe Cemiyetinin Teşebbüsleri	3	95
	Hindistan'ın Genç Müslümanları	3	95
	Merkez-i Hilâfetten Bezdirmek İsteniliyor	4	127-128
	Hindistan'da İntibah Emareleri ve Maarif	5	160
	Kalkûta'da Anarşi	7	223
	Müslümanlarla İngilizler	7	223
	İngiltere'de İslâmiyet Süratle İlerliyor	7	224
	Kalkûta Müslümanları ve İngilizler	7	224
	Bombay Baş şehbenderi Halid Beyefendi'nin Beyanatı	8	253-255
	Bir Hindu'nun İtirafı	8	255
	Bombay'da Hapis ve Tevkif İcrası	8	256
	Tevkifler	11	352

Şekil 1. İslâm Mecmuası'nın Birinci Sayısının İlk Sayfası (12 Şubat 1914)



Sonuç

II. Abdülhamid Han'ın II. Meşrutiyet'i ilan etmesi Osmanlı'da büyük bir siyasi dönüşümün başlangıcını işaret etmiştir. Bu dönemde basında yaşanan hareketlenme, özgür düşüncenin yükselişi ve çok sesliliğin hâkimiyet kazanması, Türk Basın Tarihi'ne altın harflerle kazınacak bir dönemi başlatmıştır. Özellikle İslâm Mecmuası gibi dergiler, bu değişimin merkezinde yer almış, Türkçülük ile İslâmcılığı birleştirerek dönemin entelektüel atmosferine önemli katkılarda bulunmuşlardır.

İslâm Mecmuası yalnızca bir dergi olmanın ötesinde toplumsal sorunlara dair dini ve milliyetçi bir bakış açısı sunarak hem Osmanlı toplumunun hem de geniş İslâm dünyasının meselelerine dair derinlemesine bir çözüm önerisi getirmiştir. Derginin yazarları, modern eğitimle geleneksel değerleri harmanlayarak hem toplumun gelişimini hem de İslâm dünyasında reform ihtiyacını vurgulamışlardır. Bu çerçevede İslâm Mecmuası, Osmanlı dönemi İslâmcı düşüncesinin şekillenmesinde ve Türkçülük akımının güç kazanmasında belirleyici bir rol oynamıştır.

Sonuç olarak II. Meşrutiyet'in getirdiği özgür ortamda gazetelerin ve dergilerin yayımlanması, düşünsel çeşitliliğin artması, toplumsal sorunların dile getirilmesi ve çözüm yollarının tartışılması, Osmanlı toplumunun entelektüel birikimine büyük katkılar sağlamıştır. Bu dönemdeki yayınlar, yalnızca o dönemin değil sonraki yılların düşünsel yapılarını da şekillendirmiştir.

İslâm Mecmuası 1914 ile 1918 yılları arasında yayımlandığı dönemde, Osmanlı Devleti'nin ve özellikle Hindistan'daki Müslüman toplumların sorunlarına dikkat çekmiş ve bu sorunlara yönelik önemli bilgiler sunmuştur. Hindistan'daki Müslümanların, Osmanlı Devleti'ne olan derin bağlılıkları ve özellikle İngiliz sömürge yönetimine karşı gösterdikleri direniş, derginin sayılarında geniş bir şekilde işlenmiştir. Hindistan'daki Müslümanların hem dini hem de milli meselelerde etkin bir şekilde hareket etmeleri, onların bağımsızlık yolundaki kararlılıklarını gözler önüne sermektedir.

İslâm Mecmuası, Hindistan'daki Müslümanların eğitim ve milli bilinç konusunda attıkları adımlar, Osmanlı Devleti'ne duydukları bağlılık ve İngilizlere karşı verdikleri mücadeleleri gözler önüne sererken aynı zamanda dönemin toplumsal yapısına dair tarihî bir kaynak niteliği taşımaktadır. Derginin, Hindistan'daki sosyal ve siyasi olaylara dair sunduğu bilgiler, bu dönemin İslâm dünyasında yaşanan önemli değişimleri ve karşılaşılan zorlukları daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Hem bireysel hem de toplumsal düzeydeki bu güçlü tepkiler, dönemin Müslüman halklarının bağımsızlık ve özgürlük mücadelesinin bir yansımasıdır.

Kaynakça | References

- Ahmad, Feroz. *İttihat ve Terakki*. çev. Nuray Yavuz. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1999.
- Bayram, Aydın. "20. Yüzyılın Başında Londra'da Bir İslâm Misyoneri: Hoca Kemaleddin ve Woking Müslim Misyonu." *Akademik-Us İlahiyat Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2017), 204.
- Bakırcı, Mustafa. *İkinci Meşrutiyet Dönemi İslâm Mecmuası'nda Din Sosyolojisi Konularıyla İlgili Tartışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Bakırcı, Mustafa. "II. Meşrutiyet Dönemi Din Sosyolojisinin Önemli Bir Kaynağı: İslâm Mecmuası (1914-1918)". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 179.
- Basri Çantay, Hasan. *Âkifname*. İstanbul: Ahmet Sadi Matbaası, 1966.
- Çetinsaya, Gökhan. *II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında İslam Birliği Hareketi (1876-1878)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Çavdar, Tuba. "İslâm Mecmuası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/53. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çavdar, Tevfik. *İttihat ve Terakki*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Demir, Kenan. "Osmanlı'da Dergiciliğin Doğuşu ve Gelişimi (1849-1923)". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (Nisan 2016), 100.
- Efe, Âdem. "Sebîlürreşâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/251. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Gezer, Cafer. *İslâm Mecmuası'nda İslâm Dünyası (1914-1918)*. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2024.
- Güler, Ruhi. *İslâm Mecmuası (1914-1918) ve İçeriği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Gömeç, Saadettin. *Hindistan'da Türkler*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2013.
- Kara, İsmail. *İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri*, Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Kutlutürk, Cemil. *Hint Düşüncesinde İslâm Algısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Küçük Sevil, Hülya. *İttihat ve Terakki Döneminde İslâmcılık Hareketi (1908-1914)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2005.
- Maqbul Ahmad, Sayyid. "Bombay". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/280. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Muhammed b. Abdilcebâr el-Utbî er-Râzî, Ebû Nasr. *Târîh-i Yemînî*. çev. Ebû's-Şeref Nâsîh b. Zafer Curfadekânî. thk. Cafer Şîâr. Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 1966.
- Oral, Fuat Süreyya. *Türk Basın Tarihi Osmanlı İmparatorluğu Dönemi Birinci Kitap*. İstanbul: Oral Yayınları, ts.
- Özcan, Azmi. "Encümen-i Huddâm-ı Kâ'be". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/178. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Rızvi, Sayyid Athar Abbas. "Kalkûta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/265. İstanbul:

TDV Yayınları, 2001.

Şibay, Halim Sabit. *İslâm Mecmuası* 1/3 (1914), 94-95.

Şibay, Halim Sabit. *İslâm Mecmuası* 1/4 (1914), 127-128.

Şibay, Halim Sabit. *İslâm Mecmuası* 1/5 (1914), 160.

Şibay, Halim Sabit. *İslâm Mecmuası* 1/7 (1914), 223-224.

Şibay, Halim Sabit. *İslâm Mecmuası* 1/8 (1914), 253-256.

Uzun, Mustafa İsmet. "Halil Halid Beyefendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/314. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Uzun, Yasin. *İslâm Mecmuası Üzerine Sosyolojik Çözümleme*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

From Benjamin David to Abdu'l-Ahad Dawud: the Story of a Chaldean Christian's Conversion to Islam in the Early 20th Century

Bilal Baş
Assoc. Prof.

 0000-0003-0866-3186
Marmara University, Faculty of
Theology, Department of the History
of Religions
ROR  02kswqa67

bilalbas@hotmail.com

Abstract

Benjamin David is a Christian convert to Islam, born in Iran in Urmia in 1866 and died in 1950 in the United States. He was a Chaldean-Assyrian Christian and later became a Catholic, after his primary education at an American college, run by Protestant missionaries in Urmia, he studied theology and philosophy at Propaganda Fide College in Rome and became a priest. He served as a Catholic priest to his own community in Urmia, where different missions rivalled each other to convert an already Christian community. Missionaries' activities were directly controlled by the Colonial interests of their respected countries. They opened up several schools, hospitals and centers of social work. Benjamin David was very much involved in the missionary work, and the nascent nationalism among Assyrian Christians. However, later on he realized that these enterprises and nationalism would eventually bring nothing but collapse to his own community. Dawud converted to Islam in Istanbul in 1905. After his conversion, he changed his name to Abdu'l-Ahad Dawud, meaning the servant of the One God. He stayed in Istanbul until late twenties, writing articles in prominent journals in Istanbul, including *Beyanu'l Hakk*, and *Sebilürreşad*. He made contact with prominent intellectuals in Istanbul such as Ahmad Midhad, Mehmet Akif and Eshref Edip. He also published two books. In 1930 Dawud went to US and stayed there until his death, in an elderly home in Yonkers, New York. He is a fine biblical scholar who knows several ancient and modern languages. As a prolific writer and activist both before and after his conversion, he wrote several articles and books; most of which deal with the unity of Christians and anti-Christian polemics. He is a prominent polemic writer; his *İncil ve Salib* (The Gospel and the Cross) is a famous refutation of Christianity; which prompted a Christian response by Muallim Kirkoryan, *İzah-i Hakikat*. Some of the major themes of his thought prior to his conversion are 1. Unity of Christendom; 2. Assyrian Church; 3. Biblical studies. As for the topics after his conversion, we can mention 1. Islam as the final revelation and Muhammad's being foretold in both the Old and New Testaments (*Tabshirat*); 2. Issues and problems of Islamic world. Using a dossier of new documents compiled by a voluntary research team led by Mr Ulvi Asan on his life and works, and the current scholarship that appeared in Turkey, this paper will make a reconstruction of his life and works and a critical review of his views.

Keywords

History of Religions, Conversion to Islam, Abd'ul-Ahad Dawud, Colonialism, Polemics against Christianity.

Citation

Baş, Bilal. "From Benjamin David to Abdu'l-Ahad Dawud: the Story of a Chaldean Christian's Conversion to Islam in the Early 20th Century". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 11/1 (June 2025), 97-123. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.05>

Date of Submission	17.02.2025
Date of Acceptance	14.05.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Benjamin Davud'dan Abdulahad Davud'a: Bir Keldanî Hristiyanının 20. Asır Başlarındaki İslam'a Giriş Öyküsü

Bilal Baş
Doç. Dr.

 0000-0003-0866-3186
Marmara Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
ROR  : 02kswqa67

bilalbas@hotmail.com

İstanbul, Türkiye

Öz

Benjamin David İran'ın Urmiye şehrinde 1866 yılında doğmuş ve 1950 yılında Amerika'da vefat etmiş olan ve bir Keldani Hristiyanı iken İslam'a giren bir mühtedir. Önceleri Keldani-Asûrî hristiyanı iken Katolik mezhebine girmiştir. Urmiye'de American Protestan misyonierlerinin açtığı okullarda ilk öğrenimini tamamladıktan sonra Roma'daki Propoganda Fide College'da teoloji ve felsefe tahsili almış ve papaz olmuştur. Urmiye'de kendi milletine papazlık yapmıştır. Bu misyonierler çok sayıda okul, hastane ve sosyal yardım kurumu açmışlardır. Davud da onların bu iyiliksever çabalarına katkı vermiştir. Ayrıca yine onların getirdiği bir fikirle yeni uyanmakta olan Asuri milliyetçiliği hareketine de aktif olarak katılmıştır. Ancak zamanla bu farklı misyonier gruplarının geldikleri sömürge ülkelerinin çıkarlarına hizmet ettiklerinin farkına vararak, onların kendi milletine yıkımdan başka bir şey getiremeyeceklerini anlamıştır. Maalesef onun öngördüğü bu elim hadiseler gerçek olmuş ve Urmiye'deki Asuri halkı Rus kilisesine intisap edip Rusya'nın siyasi çıkarlarının peşine takılınca büyük katliam ve zulümlere maruz kalmışlardır. Dolayısıyla Prof. David'in hayatı kolonyalizmin acı dolu tecrübelerine ışık tutan bir örnek hadisedir. Bu elim hadiseler ve hayal kırıklıkları kendisinin tefekküre dalarak kendi dini üzerine düşünmesine yol açacaktır. Benjamin Davud 1904 yılında İstanbul'da Müslüman olmuş ve Abdulahad adını almıştır. Bu isim kendisi için çok önemli olan Tevhid akidesini vurgulamak için seçilmiştir. Yirmili yılların sonlarına kadar İstanbul'da yaşamıştır. Bu sırada *Beyanül Hakk* ve *Sebilürreşad* gibi önemli dergilerde makaleler yazmış ve başta, Ahmed Mithad Eşref Edip ve Mehmet Akif olmak üzere zamanının seçkin münevverleri arasında çalışmıştır. Bu sırada iki kitap basmıştır. 1930'da Amerika'ya gitmiş ve orada 1950 yılındaki vefatına kadar kalmıştır. Bir yaşlılar evinde vefat etmiş ve New York'un Yonkers şehrinde defnedilmiştir. Kendisi Müslüman olmadan önce ve sonra önemli bir eylem adamı hem de velut bir yazardır. Pek çok makale ve kitap yazmıştır. Müslüman olmadan önce yazdıkları genellikle Hristiyanların birliği konusuyla alakalıdır; İslam'a girişinden sonrakiler ise Hristiyanlık karşıtı polemiklerden oluşur. Prof. Dawud önde gelen bir reddiye yazarıdır. *İncil* ve *Salib* adlı reddiyesi Hristiyanlığa karşı önemli bir polemiktir. Eser Muallim Kirkoryan adlı bir papazın cevap mahiyetinde *İzah-i Hakikat* adlı kitabı yazmasına neden olmuştur. Her iki eser de Türkçedir. Dawud'un düşüncesindeki temel konular arasında şunlar sayılabilir: Müslüman olmadan önce, 1. Hristiyan aleminin birliği; 2. Asuri kilisesi; 3. Kitab-ı Mukaddes'le ilgili çalışmalar. İslam'a girdikten sonra ise, 1. İslam'ın son ve hakk din olduğu ve Muhammaed'in Eski ve Yeni Ahit'lerde müjdelenen peygamber olduğu

(tebşirat); 2. İslam aleminin sorunları. Bu makale Türkçe dilinde yapılmış yeni çalışmaları ve onun hakkında el değmemiş yeni bilgi ve belgelerden oluşan ve Sayın Ulvi Asan'ın önderliğinde bir gönüllü takım tarafından titizlikle toplanan belgelere, Fuat Aydın'ın katkılarıyla daha da zenginleşen bir dosyayı kullanmak suretiyle, Abdulahad Davud'un hayatını ve fikirlerini ortaya koyacaktır. Bu haliyle makalemiz İngilizce'de konuyla ilgili ilk çalışma olacaktır.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, İhtida, Abdülahad Davud, Kolonyalizm, Reddiye

Atıf Bilgisi

Baş, Bilal. "Benjamin Davud'dan Abdulahad Davud'a: Bir Keldanî Hristiyanının 20. Asır Başlarındaki İslam'a Giriş Öyküsü". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 97-123. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.05>

Geliş Tarihi	17.02.2025
Kabul Tarihi	14.05.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Introduction

On the 6th day of July, 1950, at 2.50 AM, a gentlemen, Abdu'l-Ahad Dawud died in Yonkers, New York at an old-age home. He was 85 at the time and was buried two days later.¹ It so seems that he had quite a lonely death. However, this gentlemen was no ordinary man. He was a prominent Catholic priest and theologian of Iranian origin, who later converted to Islam. Mr Dawud mastered several languages, ancient and contemporary, and produced several publications both prior to and after his conversion; as he was an important activist all throughout.

44 volumes of Turkish Diyanet Encyclopedia of Islam has a 700 words article on Abdulahad Dawud with the subtitle “A theologian and a priest who later converted to Islam and wrote a refutation against Christianity”.² It provides a brief biography of Davud and a list of his published works. However, several important events in his life, including the date of his death is missing for the lack of information.

In recent years, a remarkable team of amateur researchers in Turkey and in the States took pains to find every possible peace of information about his life and works; this resulted in an astonishing collection of documents, related to Dawud's life, his published books and articles as well as several studies on him.³ The results of this dossier is now in the process of publication. Thanks to their efforts, we now have documented information on most of his life and achievements. In this essay, we aim to tell the story of his life and conversion to Islam and to give a brief analysis of his works and his major views. Since it is the first study in English on Prof. Dawud's life and works, we aim to focus more on his life and conversion to Islam and on his published works.⁴ As for his views on the Bible and

¹ For his official death certificate see Doc. No.6. Sadiye Bakır formerly published this document: *Yeni Belgeler Işığında Abdülhad Davud'un Hayatı ve Fikirleri* (İstanbul: Marmara University, Sosyal Bilimler Enstitüsü, MA Thesis, 2019), 89.

² Ömer Faruk Harman, “Abdülhad Dâvûd”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/177-178.

³ Special thanks to Ulvi Asan, who dedicated so much in this cause, as well as to his teammates from Turkey and United States, including Ahmet Tan, Mustafa Tutar and Ibrahim Sınmazışık. Upon a recommendation and encouragement by the late Prof. Dr. M. Esad Coşan, to study the reasons and conditions for conversions of such prominent scholars and theologians to Islam, they all worked hard to trace every bit of information available for Prof. Dawud's life and works. The team also includes some family members of Prof Dawud, Julianne Hoffenberg and Doris D. Hoffenberg. Special thanks to them as they helped acquiring some important data and documents.

⁴ There is a biographical essay on Dawud; Betül Avcı, “Abdu'l-Ahad Dawud”, *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History Volume 18. The Ottoman Empire (1800-1914)*, ed. David Thomas - John Chesworth (Leiden: Brill, 2020), 229-236.

Christianity, we will only make some general remarks, leaving detailed elaborations for future studies.⁵

Abdu'l-Ahad Dawud deserves scholarly attention for many reasons. First of all throughout his life, he was a sincere seeker of truth who was always ready to pay any price for it. This alone makes his personality worthy of serious consideration. Second, as his writings reveal, he is an able theologian who could discuss the most difficult issues of Christian theology with remarkable ease and erudition; as well as a fine Biblical scholar with his mastery of several ancient Biblical languages. He seems to be aware of the findings of modern Biblical studies. Therefore, his in-depth analyses in both venues deserve to be treated seriously. Third, his conversion to Islam is motivated by conflicts of interest among different missionary groups who all worked to convert an already Christian community, the Assyrian-Chaldeans in Persia. So his story is implicated in colonialism and the Western missionary groups whose work were intricately connected to the colonial interests of their respective countries. Fourth, Prof. Dawud had a thorough education in the *Propoganda Fide College* in Rome on philosophy and theology. As a Catholic priest he represented his Chaldean-Assyrian community at the highest level both as a productive writer and as an activist. After his conversion in 1905, he made contacts with many prominent Muslim scholars and intellectuals in Istanbul; and later with Woking Muslim community in London, which published the highly acclaimed journal of *the Islamic Review*.⁶ Therefore he was a remarkable figure and a prolific writer and activist both before and after his conversion. In addition, upon publication of Dawud's *İncil ve Salib* (the Gospel and the Cross)⁷ in Istanbul in 1913, a polemical work against Christianity, a Christian scholar Muallim Kirkoryan penned a defense of Christianity against Dawud's claims.⁸ Both books are in Turkish.

⁵ I presented an earlier draft of this paper at the American Academy of Religions (AAR) Conference, held between 17-20 Nov. 2018 in Denver, Colorado. Since then, a few studies have been made. Under my supervision Sadiye Bakır wrote an MA thesis on Dawud's life and works, utilizing some of the documents mentioned above; Bakır, *Yeni Belgeler Işığında Abdülehad Davud*; In addition, see Muhammed Salih Sefiloğlu, *Son Dönem Osmanlı'sında Bir Mühtedi: Abdülehad Davud* (İstanbul: İbn Haldun University, MA Thesis, 2020); Hasan Darcan, *Bir Osmanlı Mühtedisi Olarak Abdülehad Davud*, (Sakarya: Sakarya University, Sosyal Bilimler Enstitüsü, MA Thesis, 2008); Betül Avcı, "Abdu'l-Ahad Dawud", *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History Volume 18. The Ottoman Empire (1800-1914)*, ed. David Thomas - John Chesworth (Leiden: Brill, 2020), 229-236.

⁶ This is the official magazine of the Woking Muslim Mission in London. The Journal was published from 1913 until 1971 in England, and from 1980 to 1989 in USA.

⁷ Abdu'l-Ahad Dawud, *İncil ve Salib* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1913).

⁸ Mu'allim Ohannes Kirkoryan, *İzâh-ı Hakikat, İncil ve Salib Nam Esere Cevab* (İstanbul: Keşişan Matbaası, 1914).

1. Abdu'l-Ahad Dawud's Life and Conversion to Islam:

On Abdulahad Dawud's life we have information from these sources: 1. A brief anonymous (muhtemelen kendisi tarafından kaleme alınmış) biography of Prof Dawud, published in *the Islamic Review*, in February 1929; it continues until his conversion in 1905 in Istanbul.⁹ 2. Turkish Diyanet Encyclopedia of Islam has article on Abdulahad Davud, with a brief biography, though some important information such as the date of his death missing. 3. Newly-found dossier of documents, including 29 documents related to his life in Istanbul, and 5 documents related to his stay in the States from 1930 until his death in 1950.¹⁰ The following reconstruction of his life and works utilizes all of the above.

Abdu'l-Ahad Dawud is the former Father David Benjamin Keldani, a Roman Catholic priest of the Uniate-Chaldean sect, was born in 1866 in a village named Digala near Urmia. Situated accross the eastern border of Turkey, Urmia was one of the largest cities of Iran at the time, with a large Assyrian community of about 100,000 people. He was a member of Uniate-Chaldean community; these are the Assyrian Christians who became Catholics in the 16th century.¹¹

19th century was the heyday of Christian missions in Persia, and Urmia seems to be the hub for missionary societies. Anglican, French Catholic, and American Presbyterian missionary societies were active. Towards the end of the century, a Russian Orthodox mission was also established in Urmia. Missionaries were engaged in proselytising, education, and health care. By the time Father Benjamin David (of Digala) was born, there were several foreign schools run by different missionary organizations; he had his primary education in an American college in Urmia.¹² Father Benjamin worked as a teacher from 1886-89 at the Archbishop of Canterbury's Mission school. He got married Miss Gozel in 1887, who was from his Assyrian community and later had two children, both girls. Priscilla was born on May 5th, 1898, and Angelina was born on April 4th, 1901.¹³ At the age of 26, in

⁹ This Anonymous biography is republished as part of the front matter for *Muhammad in the Bible*, which is a compilation of his articles in *the Islamic Review*. See; Abdu'l-Ahad Dawud, *Muhammad in the Bible* (Doha: Presidency of Shariyah Courts and Religious Affairs, 1980), 7-10.

¹⁰ I especially thank Mr Ulvi Asan to provide me full access to these documents. The entire collection of the documents related to his life will be published at Fuat Aydın - Habib Kartaloğlu, *İttihad-ı İslamcı Bir Mühtedi, Abdülahad Davud (Hayatı ve Eserleri)* (Ankara: Server Yayınları, 2025). We will refer to the following documents (their copies are attached at the end of the essay): MŞH.SAİD.13.7.1 (Doc. No. 2); MŞH.SAİD.13.7.6 (Doc. No.3).

¹¹ For detailed information See Heleen I. Murre- van den Berg, *From a Spoken to a Written Language: The Introduction and Development of Literary Urmia Aramaic in the Nineteenth Century* (Leiden: Brill, 1999), 33-38.

¹² For the 19th century missions in Urmia see, Murre- van den Berg, *From a Spoken to a Written Language*, 43-86.

¹³ See Doc. No. 4.

1892, Father Benjamin was sent by Cardinal Vaughan to Rome, to the *Propaganda Fide College* to study philosophy and theology. During this period he wrote a series of articles in *The Tablet* and the *Irish Record*. These articles were on “Assyria, Rome and Canterbury” and on the authenticity of the Pentateuch. He also made translations of *Ave Maria* in different languages, which were published in the *Illustrated Catholic Missions*. He was ordained as Catholic priest in 1895.¹⁴

After his ordination in 1895 he returned to Persia, and on his journey to Urmia he visited Istanbul, during which he penned articles in the daily paper *The Levant Herald* in English on the Eastern Churches. On his arrival in Urmia he joined the French Lazarist mission and published a journal in Syriac called *Qâlâ d-Srârâ* (i.e. the voice of truth).¹⁵ In 1897 he represented the Eastern Catholics in the Eucharistic Congress held at Paray-le-Monial in France under the presidency of Cardinal Perroud. He read a paper in the congress which was called “Le Pellerin” of that year and published in the *Annals of the Eucharistic Congress*; he criticized the Catholic system of education among the Nestorians, and informed the participants about the imminent danger of a Russian mission in Urmia. A year later he returned to Urmia and opened up a free school for children in his native village Digala, about a mile from the city. In 1899 he was sent by ecclesiastical authorities to take charge of the diocese of Salmas, to solve the conflict between the Eastern Church Archbishop Khudabash and the Lazarist Fathers. In 1899, Russian Orthodox missionaries came in the region in addition to Catholic, German, Anglican and American Protestant missions. Apparently they all fought against each other to win over the Assyrians to their respective churches. These conflicts, which were always to the detriment of his own people, seems to be the main cause that triggered Dawud to ponder on the truthfulness of his own religion.¹⁶

In the new year of 1900, Prof. Dawud read his last sermon to a large congregation in the Cathedral of St. George's Khorovabad, Selmas. In the sermon titled “New Century and New Man” Prof. Dawud stated that the Anglican, American Protestant, and Catholic missions contributed to the well-being of the Assyrian-Chaldean nation by providing them with primary education and health care services. However, they also divided the nation, already a handful, in Persia and Mesopotamia into numerous hostile sects. He warned his people to try to stand on their own and do not depend on foreign missions. A new Russian Mission was established in Urmia in 1899 and the Nestorians were now embracing the religion of the Tsar. With the coming of the Russians, five missions -Americans, Anglicans, French,

¹⁴ Dawud, *Muhammad in the Bible*, 7.

¹⁵ This journal is published between 1897 and 1915. Only a few issues from the second and third year came down to us. R. Macuch presents an overview of these sections: *Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur* (New Jersey: Georgias Press, 2009), 194-201. See also Murre-van den Berg, *From a Spoken to a Written Language*, 113.

¹⁶ Dawud, *Muhammad in the Bible*, 9.

Germans, and Russians- were struggling to convert about 100,000 Assyrian-Chaldeans from the Nestorian religion into their own. In this last sermon, Father Benjamin warned his people that if they continued to follow the propaganda of the missionaries, it would lead them to catastrophies and collapse.

Professor David Benjamin suffered much from inter-denominational conflicts and it is understandable that the issue of the unity of Christian churches often occupies his writings.¹⁷ After this last sermon, he went for a retreat in his own village for a month during which he made intensive readings of the Bible from their original languages. He resigned from his position as priest with a formal resignation which he sent to the Uniate Archbishop of Urmia, Mar Touma Audu. Following his resignation, he worked for a few months for the Belgian post company, and then was employed by the Crown Prince Muhammad Ali Mirza as teacher and translator where he worked until 1903. He then went to England, where he joined the Unitarian Community. A year later the British and Foreign Unitarian Association sent him to Urmia to educate and enlighten his own people. On his way to Persia, he visited Istanbul where he met Sheikh al-Islam (Minister of Religious Affairs) Cemaleddin Efendi and other scholars of Islam; and upon conversation with them he officially converted to Islam and took a new name: Abdulahad (servant of the One). This was a symbolic choice by him stressing his belief in the absolute unity of God against the Trinity.¹⁸

For the next 22 years or so, Abdu'l-Ahad Dawud stayed in Istanbul. The period of his life we have plenty of documents. It so seems that he had a very difficult time in Istanbul with brief employments and mostly in poverty. He was appointed by the Ottoman government to some jobs as teacher, translator and secretary, among which he was unemployed as a free-lance author.¹⁹ It was a very difficult time for Ottoman State as well. For it faught three wars consecutively between 1911 and 1913: Tripoli war against Italians, and then two Balkan wars against Greece, Bulgaria, and Serbia. After all of these wars, Ottoman state was yet to engage in 1914 in the First World War against England and allies in side with Germans; which ended with its total collapse in 1918.

Accordig to the documents, Sheikh al-Islam Cemaleddin Efendi (1848-1919)²⁰ wrote a petition to the ministry of education to employ Dawud as a teacher or translator. From 1905

¹⁷ For instance, Abdülâhad Davud, "Kiliselerin İttiahadı Mümkün Müdür", *Sebilürreşad* 16/398-9 (20 Mart 1335), 88-90.

¹⁸ Dawud, *Muhammad in the Bible*, 10.

¹⁹ For his employments in Istanbul see Doc. No. 3.

²⁰ He was a prominent statesman who served as the minister of religious affairs (Shaikh al-Islam) of Abdu'l-Hamid II from 1891 until 1909. On July 21, 1905, after friday prayer, Sultan Abdu'l-Hamid spend a few minutes with him, and this brief conversation saved sultan's life from a suicide plot organized by Armenian terrorists. Cemaleddin Efendi was always supportive of Prof. Dawud, and through him Dawud met various prominent scholars and intellectuals in Istanbul. For Cemaleddin

he worked as a teacher in Darussafaka School for about one year. His mastery of languages of French, Italian, Latin and Persion made him to get employed as a servant in the committee of inspection and examination on April 10, 1906. Later he left his position as teacher on Oct 14, 1906. He was laid off on Aug 14 from the committee of inspection and examination in 1908 for which he received a compensation payment on Oct 2, 1909, in the amount of 4031 kuruş. He was re-employed at Meşihat on May 26, 1914 and as a servant in Ceride-i Aliyye on August 30, 1914. But he was dismissed on Jan 14, 1915.²¹ According to our sources, after this last incident, Abdulahad Dawud had to leave Istanbul. However we think that he might have spent another ten years until 1925, but we have no evidence to prove that except for a brief editor's note at the beginning of his article in *the Islamic Review's* October 1927 issue which states that he was in Istanbul until previous year.²²

During this time Abdulahad Dawud made contacts with many prominent intellectuals and scholars in Istanbul and became a quite well-known scholar with his knowledge of Christianity and the Bible. He published two books²³ and several articles in the well-known *Sebil-ur Rashad*, a journal published by Eshref Edip²⁴ and Mehmet Akif²⁵, who was later to become the national poet of the Turkish Republic, as his poem won the great prize for national anthem.

From his departure from Istanbul until 1930 when he traveled from Marsaille to the United States by a vessel called *Patria*, Abdulahad Dawud might have lived in England or perhaps Marsaille. For he wrote several articles in the well-known journal of the *Islamic Review* in 1920's and early thirties. This journal was published by the Woking Muslim Mission & Literary Trust which was situated in the Shah Cehan Mosque, Surrey, London.²⁶ This was one of the very first Muslim societies in England, established early in the 20th century. The same community published catalogues of the British Muslim converts to Islam

Efendi see the following article Mehmet İpsirli, "Cemaleddin Efendi, Halidefendizade", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/309-310.

²¹ See Doc. 3.

²² Abdu'l-Ehad Davoud, "Ahmad in the Old Testament", *Islamic Review* (October 1927), 354-358.

²³ *İncil ve Salib (The Gospel and the Cross)* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1913); Dawud, Abdu'l-Ahad, *Esrâr-ı İseviye- Allah Bir midir, Üç müdür? (The Secrets of Jesus-Is God One or Three?)* (İstanbul: Maarif Kütüphanesi, 1916).

²⁴ See Sadık Albayrak, "Eşref Edip Fergan", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/473-474.

²⁵ See M. Orhan Okay and M. Ertuğrul Düzdağ, "Mehmed Akif Ersoy", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/432-439.

²⁶ For detailed information on the Woking Muslim Mission See Jamie Gilham, *Loyal Enemies: British Converts to Islam, 1850-1950* (Oxford: OUP, 2014), 123.

with the title *Islam Our Choice*, a photo and a brief biography of each convert followed by a short quotation from their own description of their conversion take place on each page.²⁷

Of his life in the United States we know little. He moved from Marsaille on the vessel named Patria of Atlantic Ports Company on May 30th, 1930 and arrived in Rhode Island port on September 11th, 1930.²⁸ We know that he applied for the American citizenship on December 3rd, 1938 and became an American citizen on December 4th, 1941. On July 6th, 1950 he passed away and buried in Yonkers, New York.²⁹

2. Abdu'l-Ahad Dawud's Works

Abdu'l-Ahad Dawud was a prolific writer both prior to and after his conversion. Before his conversion, he normally used his name as Benjamin David, under which he penned a series of articles in *The Tablet* in 1892-1893, titled "Assyria, Rome, and Canterbury".³⁰ This ten-part article gives a sketch of the present state of Chaldeo-Assyrian Church. Prof Davud wrote a two-part scholarly essay titled "The Authenticity of the Pentateuch" in *The Irish Ecclesiastical Record*.³¹ They are penned to defend the authenticity of the Pentateuch against several attacks launched by the modern Biblical scholars of the 19th century. The essays reveal the indepth knowledge of the author on the intricate issues and problems raised by modern Biblical scholarship. Prof. Benjamin David stayed for some time in Istanbul on his way from Urmia to England, during which he published a series of articles in an English newspaper *The Levant Herald* on the topic of the Eastern Churches. The anonymous biography indicates the year of this journey as 1895. However, Fuat Aydın traced those articles from the issues published between August to December, 1894.³² Dawud presents detailed information on the history, rites and present state of the Assyrian and Syrian churches. We already mentioned that he was instrumental in publishing a journal in Syriac

²⁷ Dawud's portrait and a short info about his conversion appears in one of their catalogues, See S.A. Khulussi (comp.), *Islam Our Choice (Unabridged)* (London: The Woking Muslim Trust and Mission, 1961), 144.

²⁸ Thanks to the efforts of Mr Ulvi Asan we have a copy of his ticket. See it attached at the end of the essay (Doc. No. 1 and Doc.2 is his document of arrival).

²⁹ Docs No. 4 to 7.

³⁰ All of his articles are diligently traced from the archives of which were missing in the previous studies) by Fuat Aydın, they are in the process of publication in Turkish translation. See Fuat Aydın-Feyza Betül Aydın, *İttihad-ı İslamcı Bir Mühtedi: Abdülahad Davud (Makaleleri)* (Ankara: Server Yayınları, 2025). I hereby thank the authors for special permission to use some of Dawud's writings as well as their publication info. For Dawud's writing see also Darcan, *Bir Osmanlı Mühtedisi Olarak Abdülehad Davud*, 9-13; Bakır, *Yeni Belgeler Işığında Abdülalahad Davud*, 9-14; Sefiloğlu, *Son Dönem Osmanlı'sında Bir Mühtedi* 7-15; and Avcı, "Abdu'l-Ahad Dawud".

³¹ The first part, August 1894, pp. 682-694; the second part, September 1894, pp. 769-787.

³² See Aydın *Abdülalahad Davud (Makaleleri)* (Ankara: Server Yayınları, 2025), I thank him for letting me seeing the copies of the articles.

named *Qâlâ d-šrara* (i.e. the Voice of Truth) in 1895, however we cannot get hold of his writings in this journal, except for the information mentioned above.

Following his conversion to Islam, Abdu'l-Ahad Dawud penned several articles in various journals in Istanbul and later in England. He also published he two books in Istanbul:

Beyânülhak³³ Articles: Prof. Dawud wrote 20 articles in the *Beyânülhak* between 1908 and 1910. All of the articles are written with a unity of the Islamic world (Ummah) perspective and mostly about the conditions of the Muslims in different parts of the World and major political developments related to the Muslims.³⁴

İncil ve Salib (The Gospel and the Cross): This is his first book. It is published in 1913 in Istanbul in Turkish. The cover page states that the book is the first volume of the two; but the second volume probably never appeared. It is a polemic against Christianity and has the aim of proving that Gospels and Jesus came to foretell the coming of Islam and the Prophet Muhammad. It has a fine critical edition in contemporary Turkish by Kudret Buyukcoskun, published in 1999.³⁵

Sebîlürreşad Articles: During his stay in Istanbul, Dawud wrote nine articles between 1914 to 1919 in the journal of *Sebîlürreşad*. The journal was published by prominent Muslim intellectuals such as Eşref Edip and Mehmet Akif from 1908 until 1925.³⁶ Among their topics the unity of Christian churches (4), spread of Islam in England (2), Christian missionaries (1), Churches position on the establishment of a Jewish state in Palestine (1) and a book review.³⁷

Müslüman Olan Papaz: Esrar-ı İseviyye, Allah Bir Midir, Üç Müdür? (The Priest who converted to Islam. The Secrets of Jesus, Is God one or three): It is first published in Istanbul in 1916³⁸ in Ottoman Turkish; and has a critical edition published in Latin letters published

³³ This journal was published between 1908 and 1912, with a total 182 issues. Muslim Scholars close to the unity and progress (*İttihad ve Terakki*) and pan-Islamist ideologies published this journal. Prof Dawud seems to be among the prominent authors. For more information about the journal See Ekrem Bektaş, “Beyânülhak”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/34-35.

³⁴ For a full list of the articles see, Fuat Aydın-Habib Kartaloğlu, *İttihad-ı İslamcı Bir Mühtedi: Abdülâhad Dâvûd (Hayatı ve Eserleri)* (Ankara: Server Yayınları, 2025).

³⁵ See Mehmet Aydın, “İncil ve Salib”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/276-277.

³⁶ For more information for the history, authors and content of this journal See Adem Efe, “Sebîlürreşad”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 258-261.

³⁷ For a list of their titles and publication dates See Darcan, *Bir Osmanlı Mühtedisi Olarak Abdülehad Davud*, 11-12.

³⁸ Abdulahad Dawud, *Müslüman Olan Papaz: Esrar-ı İseviyye, Allah Bir Midir, Üç Müdür?* (İstanbul: Kader Matbaası, 1332 (1916).

in 2003.³⁹ It contains the story of a Nigerian black missionary, Fano who was trained by the Anglican priests to proselyte his own people. The story ends with Fano converting to Islam. It so seems that Fano represents the author himself. In the form of a story, the book describes various controversial issues between Christianity and Islam. It also provides the reader with a critical view of the works of missionaries, who were closely connected to the colonial interests of their respected countries. The deep ethnic prejudices of both the missionaries and their colonial associates against the local people seems to persist even if they convert to their own religion.

Muhammad in the Bible: This book is a compilation of his articles published at the journal of *the Islamic Review* at intervals between October 1926 and August 1931. The book was first published in Doha in 1980. It is translated into Turkish⁴⁰, Arabic and Albanian.⁴¹ The overall theme of the articles is that Muhammad's coming is foretold in both the Old and the New Testaments. The book is divided into two parts, the first is called Muhammad in the Old Testament and contains 10 articles; and the second is called Muhammad in the New Testament and contains 11 articles. The book excludes the very first article of October, 1926 titled "Why the Devil is called "Iblis" in the Qur'an."

3. Major themes in Dawud's thought

Prof. Dawud was an active priest before his conversion to Islam. He was also a prominent agent within the story of Western missionary activities among his Assyrian people, in Urmia and its environments. He could write and speak with fluency and erudition in English, French, Persian, Turkish and Syriac. Missioanary activities often brought to the ancient minorities of the Eastern countries ideas of nationalism, unity of Christians and progress, and Assyrians of Urmia was no exception. American Protestant mission as well as French Lazarist mission established printing presses in Urmia, and began translating the Bible into Syriac language. Ancient Syriac language is retrieved and was turned into a written language. Therefore within this process of reviving the ancient Syriac language, Prof Dawud was active, and we can say that one major occupation of his writings is the revival of the Syriac language and culture, both before and after his conversion.⁴² His granddaughter Julianne Hoffman informed us, through Mr Asan that Prof Dawud began writing a Syriac-English lexicon in the late 1930's, and completed in the year 1948. It is unpublished, handwritten in MS form in 20 notebooks.

³⁹ Abdulahad Davud, *Müslüman Olan Papaz: Esrar-ı İseviyye, Allah Bir Midir, Üç Müdür?* (İstanbul: Bedir Yayınları, 2003).

⁴⁰ Abdulahad Davud, *Tevrat ve Incil'e Göre Hz. Muhammed*, trans. Nusret Cam (İzmir: Nil Yayınları, 1988).

⁴¹ Abdulahad Davud, *Muhamedi ne Bibel* (Botimi: Erasmus, 2004).

⁴² For his engagement in this process see Adam H. Becker, *Revival and Awakening: American Evangelical Missions in Iran and the Origins of Assyrian Nationalism* (Chicago: University of Chicago Press, 2015), 313 ff. The author mentions Prof Dawud's name as "Priest David Benjamin of Digala".

In relation to the missionary enterprise, Prof Dawud often wrote about the history, theology and rites of his own Assyrian church to the Western audience, as well as the developments brought by missionary activities. He apparently had high hope for a universal unity of Christians. Therefore unity of churches occupied his writings all throughout his writings. Lastly, since he mastered many ancient and modern languages and had a thorough higher education in Western schools and universities, he was well acquainted with the modern Biblical scholarship. So the Bible occupies a major place in his writings.

After his conversion, Abdulahad Davud's major occupation became to prove to the Jews and Christians, that what Qur'an proposes on the Deity and his last messenger is perfectly congruent with the teachings of the Bible, both the Old and the New Testaments.⁴³ This subject falls within the category of "tabshirat" (telling the good news), that is to prove the Qur'anic claim that the God who sent all the prophets, including Abraham, Moses, and Jesus is the same God who sent Muhammad with the Qur'an. Muhammad is foretold and heralded openly in the Bible, a reality which was overlooked by the Jewish scholars and scribes and misinterpreted by Christians as to refer to Jesus. This theme is quite common in most of the apologies against Judaism and Christianity written by previous Muslim scholars. Prof. Dawud differs from them by his deep knowledge of the Bible, Biblical history and culture and modern studies of Biblical criticism and historical Jesus. For he constructs his arguments on detailed etymological analyses that is supported/supplanted by his deep Biblical culture as well as the findings of modern Biblical studies. Although his findings might sound quite controversial, as they start from Qur'anic propositions that are already given—a fact of which the author himself is cognizant—he suggests that once the books of the Bible are seen in their own Semitic languages, many issues become clearer. He has a very high hope that once the obstacles created by the Greek and Latin translations of the Bible are avoided, a common terminological ground between the Bible and the Qur'an would certainly arise:

If the Christian priests and theologians knew their Scriptures in the original Hebrew instead of in translations as the Muslims read their Qur'an in its Arabic text, they would clearly see that Allah is the same ancient Semitic name of the Supreme Being who revealed and spoke to Adam and all the prophets.⁴⁴

Therefore, through lengthy linguistic analyses of the prophetic passages in the Bible, he reveals how Muhammad's coming is clearly foretold. From a critical point of view, his

⁴³ Qur'an states that the last prophet Muhammad is foretold in the Tora and the Gospel. "Those who follow the Apostle, Prophet, the 'Ummi' whom they find written down with them in the Torah and the Gospel (who) enjoins them good, and forbids them evil, and makes lawful to them the good things and makes unlawful to them impure things, and removes from them their burden and the Shackles which were upon them... A'raf 7/157".

⁴⁴ Dawud, *Muhammad in the Bible*, 12-13.

findings cannot claim conclusiveness, yet they might well be quite suggestive. As it is beyond our aims in such a brief paper to give a thorough analysis of Dawud's thought, we can mention only one example of his method. The book of Hagai 2:7-9, reads "I will shake all nations and the desire (*himda*) of all nations will come...and in this place I will give peace (*shalom*), says the Lord of hosts". English versions of the Bible render the original Hebrew words *himda* and *shalom* into "desire" and "peace" respectively. Dawud suggests that if this prophecy be taken in the abstract sense of these words as "desire" and "peace" it becomes unintelligible. However, it is much more intelligible and reasonable to understand *himda* as a concrete idea, a person and a reality. As for *shalom* it is to be understood not as a condition, but a definitely established religion; he thus concludes that *himda* refers to Ahmad the prophet of Islam and *shalom* refers to the establishment of Islam as a universal religion of peace.⁴⁵

Depending on his readings from a copy of Assyrian Bible, Prof. Dawud finds proof for much of Qur'anic propositions mentioned above. He claims that all prophets, including Jesus, foretold the coming of Muhammad and the establishment of Islam. All the prophets from Adam to Muhammad preached the same religion of the absolute unity of God (*tawhid*), that is Islam.

As for the critique of Christianity, Prof. Dawud claims that Jesus came to preach his Gospel of the absolute unity of God and the His kingdom (*Melekutullah*) which is Islam itself. The Gospel was not a binded book, but "a spiritual idea and a transitional way of life" (*fikr-i manevi and tarikat-i muvakkate*); for Jesus never claimed that he possessed or brought a full-fledged new religion. He was always content himself with proclaiming a kingdom and a hope, that was to be expected in a definite future. Prof. Dawud believes that the Gospel of Jesus was only oral and that the existing four Gospels do not belong to Jesus, but as the *Peshitta* calls them *kazusura*'s i.e. sermons about Jesus. In addition, Prof. Dawud makes critiques of some major Christian doctrines, including the cross, the incarnation, the trinity on the grounds that they are not found in the Gospels, as they represent later inventions of church fathers and monks. Prof. Dawud explains each point mentioned here in detailed and exacting treatises, however they are certainly subjects of other papers.

Conclusion

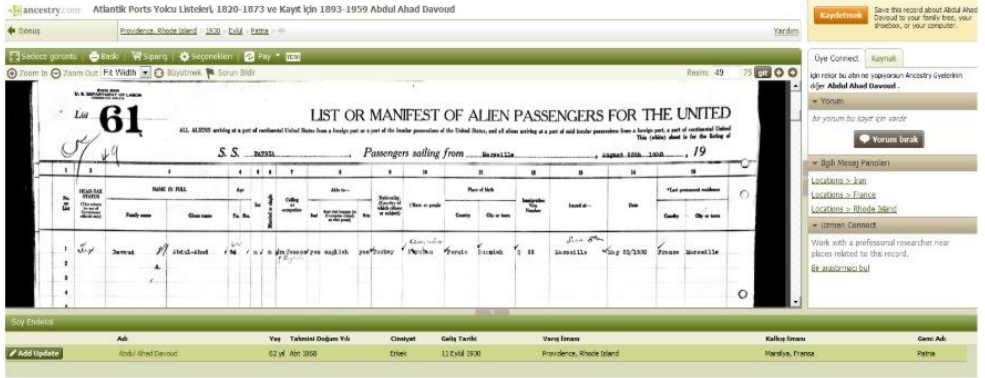
The valuable set of documents meticulously collected by Ulvi Asan and his friends, some of which are added here, provide us with new information about Abd'ul-Ahad Dawud, a significant Biblical scholar, cleric, and a man of action, who converted to Islam in 1904. He lived as a well-known intellectual figure in Istanbul during the last years of the Ottoman state; he was also connected to the British Muslim communities in London. Some of the new documents are related to his life in America, which was not known before. With hindsight, we now know that Prof. Dawud's major occupation was the unity of Christian

⁴⁵ Dawud, *Muhammad in the Bible*, 22-27.

churches before his conversion, and the unity of Islamic ummah after he became a Muslim. We surmise that the great calamities and opressions brought by the colonial powers, through the agency of several Christian missions located in Urmia, in his country to his own people, caused him to interrogate his own religion. This was probably the main motivation that led him to convert to Islam.

Documents⁴⁶

Figure 1. Doc. No.1. Abdul Ahad Davoud's passenger ticket from Marseille, France to Providence, Rhode Island.



Adı:	Abdul Ahad Davoud
Yaş:	62 yaşında
Tahmini Doğum Yılı:	Abt 1868
Doğum yeri:	Ourmiah, Pers
Cinsiyet:	Erkek
Etnik Köken:	Asur
Geliş Tarihi:	11 Eylül 1930
Varış limanı:	Providence, Rhode Island
Kalkış Limanı:	Marsilya, Fransa
Gemi Adı:	Patria
Arkadaşınızın Adı:	Isaac Dooman
Son Residence:	Fransa

Orijinal resim

⁴⁶ Special thanks to Mr Ulvi Asan for providing these documents.

Figure 2. Doc. No. 2. Certificate of Arrival, issued by U.S. Department of Labor, issued on Aug. 3rd, 1938.

U. S. DEPARTMENT OF LABOR
IMMIGRATION AND NATURALIZATION SERVICE No. 2 594597

CERTIFICATE OF ARRIVAL

I HEREBY CERTIFY that the immigration records show that the alien named below arrived at the port, date, and in the manner shown, and was lawfully admitted to the United States of America for residence.

Name: Abdul-Ahad Davoud
Port of entry: Providence, Rhode Island
Date: September 11, 1930
Manner of arrival: SS Patria

I FURTHER CERTIFY that this certificate of arrival is issued under authority of, and in conformity with, provisions of the Act of June 29, 1906, as amended, solely for the use of the alien herein named and for naturalization purposes.

IN WITNESS WHEREOF, this certificate of arrival is issued
AUG 6 1938

mc

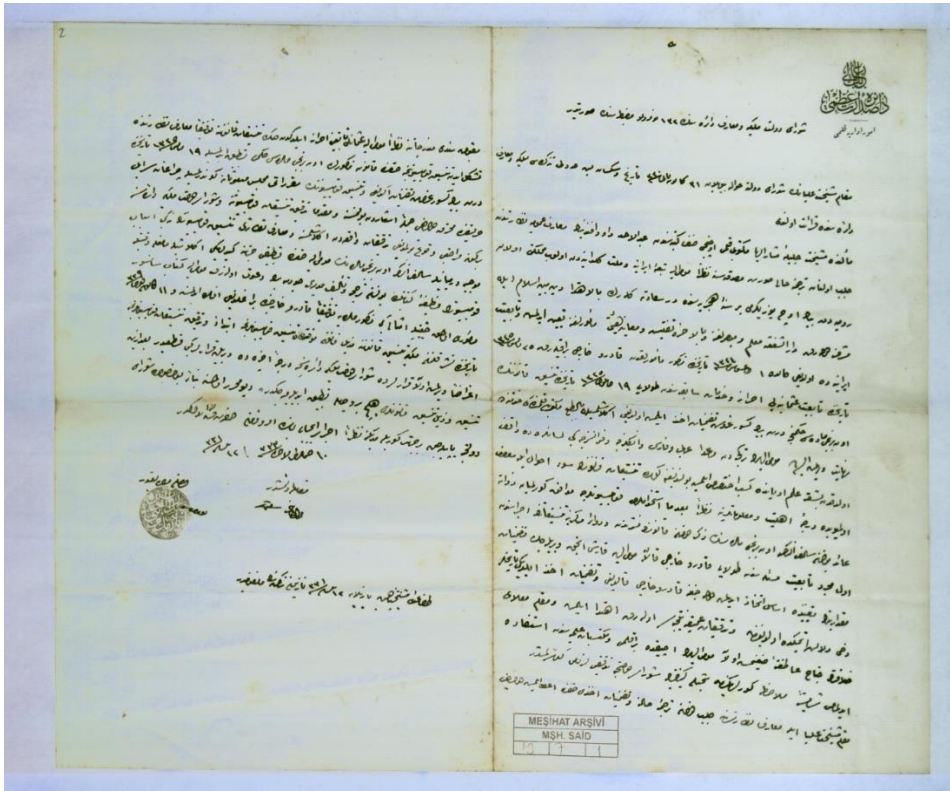
James L. Houghteling
JAMES L. HOUGHTELING
Commissioner.

NEW YORK
IMMIGRATION AND NATURALIZATION SERVICE
AUG 2 1938

IMMIGRANT IDENTIFICATION CARD ISSUED
14-2601

BOTH BORN AT CHALDEA, MESOPOTAMIA, 1938

Figure 3. Doc. No. 3⁴⁷. Document by the Ottooman Government on Dawud's employment history and its transliteration.



Bi-Hî

Bâb-ı 'Âlî

Dâ'ire-i Sadâret-i 'Uzmâ

Ümûr-i İdâriyye Kalemi

Şûrâ-yı Devlet Mülkiyye ve Me'ârif Dâ'iresi'nin 132 Numara'lı Mazbatası'nın Sûretidir:

Makâm-ı Meşihat-i 'Ulyâsı'nın Şûrâ-yı Devlet'e havâle buyurulan 31 Kânûn-i Sânî Sene 1330 Ta'rîh ve Seksen beş 'Aded'li Tezkiresi, Mülkiyye ve Me'ârif Dâ'iresi'nde kırâ'et olundu:

Me'âlinde, Meşihat-i Celîle-i müşârun ileyhâ Mektûbî Kalemi Üçüncü Sınıf Ketebe'si'nden Abdülehad Dâvûd Efendi'nin Me'ârif-i 'Umûmiyye Nezâreti'nden celb olunan terceme-i hâlî sûret-i musaddekasına nazaran mûmâ ileyh, Teb'a-i İrânîyye ve Millet-i Keldâniyye'den olup, memleketi olan Rûmiyye'den Bin üç yüz yigirmi bir Sene-i Hicriyyesi'nde Der-Se'âdet'e gelerek bi'l-ihitâ, Dîn-i Mübîn-i İslâm ile müşerref olarak

⁴⁷ MŞH.SAİD.13.7.1

Dâru's-Şefeka Mu'allim ve Mubassırlığı'na ve bi'l-âhire, Teftîş ve Mu'âyene Hey'eti Me'mûrluğu'na ta'yîn edilmiş ve Tâbi'iyet-i îrânîyye'de olduğu hâlde 1 Ağustos Sene 1324 Ta'rîhi'nde mezkûr me'mûrlukdan kadro hârici bırakılarak 25 Mâys Sene 1325 Ta'rîhi'nde Tâbi'iyet-i Osmâniyye'yi ihrâz ve hıdemât-ı sâbıkasından dolayı 19 Eylûl Sene 1325 Ta'rîhi'nde Tensîk Kânûnu'nun On birinci Mâddesi hükmünce Dört bin kûşûr Gurûş tazmînât ahz eylemiş olduğu anlaşılmasıyla, bi't-tab' Mektûbî Kalemî'ndeki hıdmetine de nihâyet verilmiş olduktan başka, ilm-i edyânda kisb-i ihtisâs eylemiş bulunduğuna göre, Tensîkât Kânûnu'nun su'-i ahvâl ile ma'rûf olmayıp da derece-i ehliyyet ve ma'lûmâtlarına nazaran ba'de-mâ istihdâmları komisyonlarca muvâfık görülmeyen zevâta â'id bulunan sâlifü'z-zıkr On birinci Mâddesi'nin, zıkr olunan kânûnun neşrinden ve devâ'ir-i me'mûriyye tensîkâtının icrâsından evvel mücedded tâbi'iyet mes'elesinden dolayı kadro hârici kalan mûmâ ileyh karşı ancak verilecek tazmînât mikdârının ta'yîninde esâs ittihâz edilmiş olacağına, kadro hârici kaldığı ve tazmînât ahz eylediği ta'rîhler dahî delâlet etmekde olduğundan ve tedkîkât-ı amîka netîcesi olarak, ihtidâ eylemiş ve Makâm-ı Mu'allâ-yı Hilâfet'in cenâh-ı âtîfetine sığınmış olan mûmâ ileyhın açıkda bırakılması ve müktesebât-ı 'ilmiyyesinden istifâde edilmemesi, şâyeste-i mülâhaza görüldüğünden bahsle, keyfiyyetin Şûrâ-yı Devlet'çe tedkîkî lüzûmu görülmüştür.

Makâm-ı Meşihat-i 'Ulyâ ile Me'ârif Nezâreti'nden celb olunan terceme-i hâline ve tazmînât ahzı hakkında i'tâ eylemiş olduğu [2] makbûz senedi mündericâtına nazaran, mûmâ ileyh, Osmânî Tâbi'iyeti'ni ihrâz eyledikten sonra, Tensîkât Kânûnu'na tevfikân Me'ârif Nezâreti'nde teşekkül eden Tensîk Komisyonu'nca, hakkında kânûn-ı mezkûrun On birinci Mâddesi hükmü tatbîk edilmesiyle 19 Mâys Sene 1325 Ta'rîhi'nde Dört bin kûşûr Gurûş tazmînât aldığı ve Tensîk Komisyonu'nun mukarrarâtı, Meclis-i Meb'ûsân'a gönderilmesiyle, Çırâğân Serâyı harîkında muhterik olduğu cümle-i iş'ârdan bulunmasına ve mukaddem Tedkîk-ı Tensîkât Komisyonu'na ve Şûrâ-yı Devlet Mülkiyye Dâ'iresi'ne bir güne mürâce'atı vukû' bulmadığı tedkîkât-ı vâkı'adan anlaşılmasına ve Me'ârif Nezâreti Tensîk Komisyonu'nun ne gibi esbâb-i mûcibe der-miyânıyla sâlifü'z-zıkr On birinci Mâddesi'nin mûmâ ileyh hakkında tatbîkî cihetine gidileceği anlaşılamamağla ve Tensîk Komisyonu'nun vazîfe-i kifâyetinde bulunan Terceme ve Te'lîf Müdiri Cevdet Beğ da'vet olunarak, mûmâ ileyh, Kitâb Sansür Me'mûru olmak hasebiyle, emsâlî gibi mezkûr maddeye tevfikân, kadro hârici bırakıldığı ifâde edilmesine ve 11 Kânûn-i Evvel Sene 329 Ta'rîhi'nde neşr kılınan Mülkiyye Tensîk Kânûnu'nun Müzeyyel Kânûn-ı Muvakkate'de Tensîk Komisyonları'nca ibtidâ' ve Tedkîk-ı Tensîkât Komisyonları'nca i'tirâzan verilmiş olan karârlarda Şûrâ-yı Devlet Mülkiyye Dâ'iresi'nce derece-i ahîrede verilen karârlar gibi kat'îdir. Ba'd ez-în, Tensîk ve Zeyl-i Tensîk Kânûnları hiçbir vechile tatbîk edilemeyecektir." diye muharrer olmasına binâ'en, bu husûsda Şûrâ-yı Devlet'çe yapılacak bir cihet görülemediğine nazaran, icrâ-yı icâbı bâbında emr u fermân, Hazret-i men le-hü'l-emrindir.

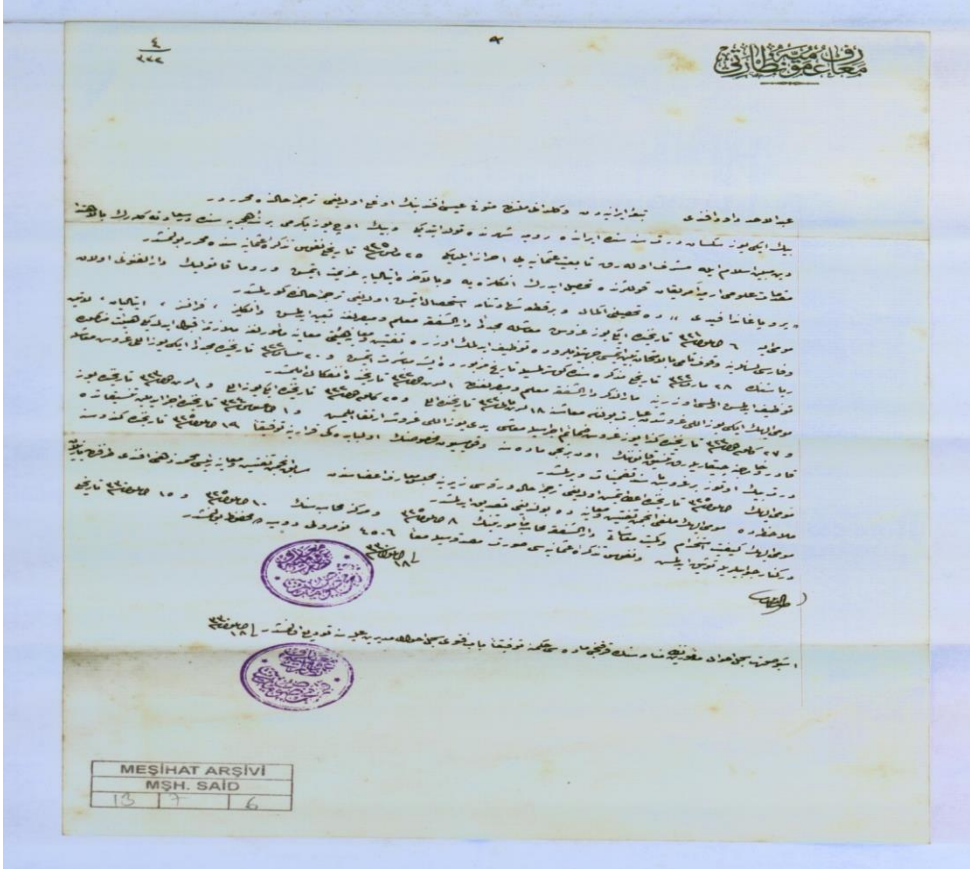
10 Cemâzi'l-Âhîr Sene 333 ve Fî 12 Nisân Sene 331

Mukâbele olunmuşdur ve aslına mutâbıkdır.

[Mühr]: Dâ'ire-i Sadâret-i 'Uzmâ Ümûr-i İdâriyye Müdâriyyeti

Taraf-ı 'Âlî-i Meşihat-penâhî'ye yazılan 12 Nisân Sene 331 Ta'rîhli Tezkire'nin melfûfudur.

Figure 4. Doc. No. 4.⁴⁸ Document issued by the Ottoman Ministry of Education, containing information on the life, education and employments of Prof. Dawud and its transliteration.



Bi-hî

Ma'ârif-i Umûmiyye Nezâreti

4/332

Abdülehad Dâvûd Efendi teb'a-ı İrânîyye'den ve Keldânî milletinden müteveffâ İsâ Efendi'nin oğlu olduğu terceme-i hâlinde muharrerrdir.

⁴⁸ MŞH.SAİD.13.7.6.

Bin iki yüz seksen dört senesinde Îrân'da Rûmiyye şehrinde tevellüd ettiği ve bin üç yüz yirmi bir sene-i hicriyyesinde Der-Sa'âdet'e gelerek bi'l-ihtidâ dîn-i mübîn-i İslâm ile müşerref olarak tâbi'iyet-i Osmâniyye'yi ihrâz eylediği 25 Mayıs Sene 325 târîhli Nüfûs tezkire-i Osmânî'sinde muharrer bulunmuştur.

Mukaddemât-ı ulûmu Ermiyye Amerikan Koleji'nde tahsîl ederek İngiltere'ye ve bi'l-âhire İtalya'ya azîmet etmiş ve Roma Katolik Dârü'l-fünûnu olan "Propaganda Kaydı" da tahsîlini ikmâl ve bir kıt'a şehâdet-nâme istihsâl etmiş olduğu terceme-i hâlinde görülmüştür.

Mûmâ ileyh 6 Eylül Sene 321 târîhinde iki yüz gurûş ma'âşla müceddeden Dârü's-şafaka mu'allim ve mubassırlığına ta'yîn edilmiş ve İngiliz, Fransız, İtalyan, Latin ve Fârîsî lisânlarına vukûf-ı tâmmı bi'l-imtihân tebeyyün etmesi cihetiyle ileride tavzîf edilmek üzere Teftîş ve Mu'âyene Hey'eti Mu'âyene me'mûrluğuna mülâzemeten kabûl edildiği hey'et-i mezkûre riyâsetinin 28 Mart Sene 322 târîhli müzekkeresinde gösterilmesiyle târîh-i mezbûrda işe mübâşeret etmiş ve 20 Nisan Sene 322 târîhinde müceddeden 250 guruş ma'âşla tavzîf edilmiş olması üzerine mârru'z-zikr Dârü's-şefaka mu'allim ve mubassırlığından 1 Teşrîn-i Evvel Sene 322 târîhinde infikâk eylemiştir.

Mûmâ ileyh 250 guruşdan ibâret bulunan ma'âşına 18 Teşrîn-i Sâni Sene 322 târîhinde 50 ve 25 Kânûn-i Evvel Sene 322 târîhinde 250 ve 1 Teşrîn-i Evvel Sene 323 târîhinde 100 ve 27 Kânûn-i Evvel Sene 323 târîhinde kezâ 100 gurûş zamâyin icrâsiyla ma'âşı 750 gurûşa irtikâ eylemiş ve 1 Ağustos Sene 324 târîhinde icrâ edilen tensikâtta kadro hâricine çıkarılarak tensik kânûnunu 11.mâddesine ve komisyon-ı mahsûsunun ol bâbdaki karârına tevfiikan 19 Eylül Sene 325 târîhinde kendisine dört bin otuz bir guruş bâ-sened tazmînât verilmiştir.

Mûmâ ileyh 25 Eylül Sene 325 târîhinde i'tâ etmiş olduğu terceme-i hâl varakası zîrine Meclis-i Ma'ârif a'zâsından sâbık encümen-i teftîş ve mu'âyene re'îsi Muhammed Zihni Efendi tarafından yazılan mülâhazada mûmâ ileyh 25 mülgâ Encümen-i Teftîş ve Mu'âyene'de bulunduğu tasdik edilmiştir.

Mûmâ ileyh 25 keyfiyyet-i istihdâm ve kemniyyet-i ma'âşı Dârü's-şefaka Muhâsebe me'mûriyyetinin 8 Eylül Sene 325 ve merkez-i muhâsebesinin 10 Eylül Sene 325 ve 15 Eylül Sene 330 târîhli derkenâr cevâblarıyla tevsik edilmiş ve Nüfûs Tezkire-i Osmâniyye'si sûret-i musaddakkasıyla ma'an 4506 numaralı dosyada mahfûz bulunmuştur.

Fî 18 Eylül Sene 330

[Mühr]: Ma'ârif-i Umûmiyye Nezâreti Kalem-ı Mahsûs Müdîriyyeti

İşbu sûret Sicill-i Ahvâl Me'mûriyyeti Nizâmnâmesi'nin 40. mâddesi hükmüne tevfiikan Bâb-ı Fetvâ Sicill-i Ahvâl müdîriyyet-i Aliyyesi'ne tevdi' olunmuştur.

Fî 18 Eylül Sene 330.

[Mühr]: Ma'ârif-i Umûmiyye Nezâreti Kalem-ı Mahsûs Müdîriyyeti

Figure 5. Doc. No. 5. Abdulhad Dawud's petition for naturalization to the US, dated Dec. 3rd, 1938.

ORIGINAL
To be retained by
Court of Court

TRIPPLICATE
(To be given to
declarant)

UNITED STATES OF AMERICA

No. **50141**

UNITED STATES OF AMERICA

DECLARATION OF INTENTION
(Invalid for all purposes seven years after the date hereof)

I, **Devoud Abdulhad**, of the County of **Westchester**, State of **New York**, In the **Supreme** Court, at **White Plains, N.Y.**, do hereby declare on oath that my personal description is:

I, **Devoud Abdulhad**, aged **72** years, do declare on oath that my personal description is:

Color **white**, complexion **dark**, color of eyes **brown**, height **5** feet **2** inches, weight **130** pounds; visible distinctive marks **none**.

I was born at **Urmia, Iran**, on **Sept. 15-1866**.

I was married on **Sept. 1887** at **Urmia, Iran**; she or he was **Cozel**, entered the United States **1871**, for permanent residence therein, and now **deceased-1931 in Turkey**.

I have **2** children, and the name, date and place of birth, **Priscilla born 5-21-1898 and resides Istanbul, Turkey--Angelina born 4-13-01 and resides New Britain, Conn. Both born at Urmia, Urmia, Iran**.

I have heretofore made a declaration of intention: Number **Marcelle, France**, on **Sept. 11-1930**.

I was admitted to the United States of America from **Marcelle, France**, under the name of **Abdul-Ahad Devoud**, was at **Providence, R.I.**, on **Sept. 11-1930**.

I will, before being admitted to citizenship, renounce forever all allegiance and fidelity to any foreign prince, potentate, state, sovereignty, and particularly, by name, to the prince, potentate, state, or sovereignty of which I may be at the time of admission a citizen or subject; I am not an anarchist; I am not a polygamist nor a believer in the practice of polygamy; and it is my intention in good faith to become a citizen of the United States of America and to reside permanently therein; and I certify that the photograph affixed to the duplicate and triplicate hereof is a likeness of me.

I swear (affirm) that the statements I have made and the intentions I have expressed in this declaration of intention subscribed by me are true to the best of my knowledge and belief: So help me God.

Devoud Abdulhad

Subscribed and sworn to before me in the form of oath shown above in the office of the Clerk of said Court, at **White Plains, NY**, this **3rd** day of **Dec.**, anno Domini, 19**38**.

Certification No. **2-59459** from the Commissioner of Immigration and Naturalization showing the lawful entry of the declarant for permanent residence on the date stated above, has been received by me. The photograph affixed to the duplicate and triplicate hereof is a likeness of the declarant.

Supreme Court.

By **John J. Sheen**, Deputy Clerk.

Form 259-B-1-A
U. S. DEPARTMENT OF LABOR
IMMIGRATION AND NATURALIZATION SERVICE

14-2023
U. S. GOVERNMENT PRINTING OFFICE

Devoud Abdulhad

Kaynakça | References

- Albayrak, Sadik. "Eşref Edip Fergan". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/473-474. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Bektaş, Ekrem. "Beyânülhak". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/34-35. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Avcı, Betül. "Abdu'l-Ahad Dawud". *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History Volume 18. The Ottoman Empire (1800-1914)*. ed. David Thomas vd. 229-236. Leiden: Brill, 2020.
- Aydın, Mehmet. "İncil ve Salib". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/276-277. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Aydın, Fuat-Kartaloğlu, Habib. *İttihad-ı İslamcı Bir Mühtedi: Abdülahad Davud (Hayatı ve Eserleri)* (Ankara: Server Yayınları, 2025'te yayınlanacak).
- Aydın, Fuat-Aydın Feyza Betül, *İttihad-ı İslamcı Bir Mühtedi: Abdülahad Davud (Makaleleri)* (Ankara: Server Yayınları, 2025'te yayınlanacak).
- Bakır, Sadiye. *Yeni Belgeler Işığında Abdülehad Davud'un Hayatı ve Fikirleri*. İstanbul: Marmara University, The Social Sciences Institute, MA Thesis, 2019.
- Baum, Wilhelm – Winkler, Dietmar W. *The Church of the East: A Concise History*. Çev. Miranda G. Henry. New York: Routledge Curzon, 2003.
- Becker, Adam H. *Revival and Awakening: American Evenagelical Missions in Iran and the Origins of Assyrian Nationalism*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- Brock, Sebastian. "The Nestorian Church: A Lamentable Misnomer". *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78/3 (1996), 23-35.
- Coakley, J. F. *The Church of the East and the Church of England: A History of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Coakley, J.F. "The Church of the East since 1914". *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 78/3 (1996), 179-98.
- Darcan, Hasan. *Bir Osmanlı Mühtedisi Olarak Abdülehad Davud*. Sakarya: Sakarya University, The Social Sciences Institute, MA Thesis, 2008.
- Dawud, Abdu'l-Ahad. *Esrâr-ı İseviye- Allah Bir midir, Üç müdür?*. İstanbul: Kader Matbaası Yayınları, 1332 (1916).
- Dawud, Abdu'l-Ahad. *İncil ve Salib*. İstanbul: Yahya Bey Matbaası Yayınları, 1329 (1913).
- Dawud, Abdu'l-Ahad. *Muhammad in the Bible*. Doha: Presidency of Shariyah Courts and Religious Affairs, 1980.
- Doğan, Mehmet Ali - Sharkey, Heather J. (ed.). *American Missionaries and the Middle East: Foundational Encounters*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2011.
- Efe, Adem. "Sebilürreşad". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/251-253. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Gilham, Jamie. *Loyal Enemies: British Converts to Islam, 1850-1950*. Oxford: OUP, 2014.
- Harman, Ömer Faruk. "Abdülahad Dâvûd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/ 177-178. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Hutchison, William R. *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

- İpşirli, Mehmet. “Cemaleddin Efendi, Halidefendizade”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7/309-310. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Joseph, John. *The Nestorians and their Muslim Neighbors. A Study of Western Influence on their Relations*. New Jersey: Princeton University Press, 1961.
- Keddie, Nikki. “Iran under the Later Qājārs, 1848-1922”. Peter Avery vd (ed.) *Cambridge History of Iran*. 7/174-212. Cambridge: CUP, 1991.
- Khulussi, S.A., *Islam Our Choice (Unabridged)*. London: The Woking Muslim Trust and Mission, 1961.
- Kirkoryan, Mu'allim Ohannes. *İzâh-ı Hakikat, İncil ve Salib Nam Esere Cevab*. İstanbul: Keşişan Biraderler Matbaası Yayınları, 1330 (1914).
- Macuch, R. *Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur*. New Jersey, Georgias Press, 2009.
- Macuch, Rudolf. “Assyrians in Iran. i. The Assyrian Community (Āšūrīān) in Iran”. Yarshater, Ehsan (ed.) *Encyclopædia Iranica*. 2/5. 817– 822. London: Routledge, 1987.
- Murre- van den Berg, Heleen L. “The American Board and the Eastern Churches: The Nestorian Mission”. *Orientalia Christiana Periodica* 65 (1999), 117– 38.
- Murre- van den Berg, Heleen L. *a Spoken to a Written Language: The Introduction and Development of Literary Urmia Aramaic in the Nineteenth Century*. Leiden: Brill, 1999.
- Murre- van den Berg, Heleen L.. “The Study of Western Mission in the Middle East (1820– 1920): An Annotated Bibliography”. *The Social Dimension of Christian Missions in the Middle East: Historical Studies of the 19th and 20th Centuries*. ed. Norbert Friedrich vd. 35-53. Stuttgart: Franz Steiner, 2010.
- Okay, M. Orhan - Düzdağ, M. Ertuğrul. “Mehmed Akif Ersoy”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/432-439. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Sefiloğlu, Muhammed Salih. *Son Dönem Osmanlı'sında Bir Mühtedi: Abdülehad Davud*. İstanbul: İbn Haldun University, Institute of Post-Graduate Studies. MA Thesis, 2020.
- Tamcke, Martin, and Michael Marten (ed.). *Christian Witness between Continuity and New Beginnings: Modern Historical Missions in the Middle East*. Berlin: LIT Verlag, 2006.
- Zirinsky, Michael. “American Presbyterian Missionaries at Urmia during the Great War”. *JAAS* 12/1 (1998), 6– 27.

Sofistlerden Platon'a ve Aristoteles'e Eros ve Politik Öznelliğin Bireyin Özneleşmesindeki Rolü Üzerine Bir Sorgulama

Abdullah Demir

 0000-0003-3626-2945

abdullahhadid34@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi

İğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

İğdır, Türkiye

ROR : 05jstgx72

Öz

Bireyin politik özneliğini kurma süreci, Antik Yunan felsefesinde Eros ve retorik gibi kavramlarla derin bir ilişki içindedir. Bu süreç, bireyin kendini tanıması, toplumsal alanda varlık göstermesi ve politik eylemde bulunmasını sağlayan dinamikleri içerir. Antik Yunan'da birey, yalnızca fiziksel varlığıyla değil, düşünsel, etik ve politik bağlamda da kendini gerçekleştirme çabası içinde tanımlanır. Bu noktada, Sofistlerden Platon'a ve Aristoteles'e kadar uzanan düşünsel miras, bireyin politik özneliğini nasıl kurduğunu anlamamız açısından büyük önem taşır. Sofistler, bireyin politik ve toplumsal alandaki varlığını retorik beceri ve ikna gücüyle şekillendirdiğini savunarak, hakikat ile bireysel çıkarlar arasındaki ilişkiyi tartışmaya açmışlardır. Onlara göre bilgi, mutlak bir hakikat olarak değil, bağlamsal ve değişken bir olgu olarak ele alınmalıdır. Bu nedenle, birey ancak etkili bir söylem aracılığıyla toplumsal ve politik özneliğini inşa edebilir. Retoriğin bu belirleyici rolü, bireyin hem kendini ifade etmesini hem de toplumsal süreçlerde etkili bir aktör olmasını mümkün kılar. Bu çalışma, Antik Yunan felsefesinde Eros'un bireyin politik özneliğini inşa etmedeki rolünü Sofistlerden Platon'a ve Aristoteles'e uzanan düşünsel bir çizgi üzerinden incelemektedir. Politik öznelik, yalnızca devletle kurulan ilişki üzerinden değil, bireyin hakikat, etik sorumluluk ve toplumsal katılım gibi daha geniş boyutlarda kendini gerçekleştirmesiyle yakından ilişkilidir. Bu bağlamda Eros, bireyin kendini aşma arzusu olarak, hem bireysel dönüşümün hem de kamusal varlık kazanımının merkezinde yer alır. Ancak bu yaklaşım, hakikat arayışının göreceleşmesi ve bireysel çıkarların ön plana çıkması gibi eleştirilerle karşılaşmıştır. Platon ise Sofistlerin bu göreceli bilgi anlayışına karşı çıkarak, bireyin politik özneliğini kurmasının ancak hakikate yönelmesiyle mümkün olacağını ileri sürer. Sofistler, politik özneliği retorik beceri, ikna gücü ve toplumsal meşruiyet kazanımıyla temellendirir. Hakikati bağlamsal ve göreceli bir yapı olarak gören bu yaklaşımda Eros, bireyin güç, kabul ve başarı arzularını harekete geçiren bir motivasyon kaynağıdır. Retorik, bu arzunun politik düzleme taşınmasını sağlar; böylece birey, toplumsal süreçlerde etkin bir aktör hâline gelir. Platon, bu pragmatik ve göreceli bilgi anlayışına karşı, politik özneliğin hakikate yönelen Eros aracılığıyla inşa edilebileceğini ileri sürer. Ona göre Eros, yalnızca bireysel bir tutku değil, bireyi idealar dünyasına taşıyan, güzellik ve erdem arayışını tetikleyen aşkın bir güçtür. Politik öznelik, bu aşkın yönelimin etik ve epistemolojik temellerle bütünleşmesiyle mümkündür. Aristoteles ise politik

öznelliği, bireyin toplumsal yapı içinde akıl ve erdemle hareket ederek eudaimonia'ya ulaşması üzerinden tanımlar. Eros, bu süreçte bireyi harekete geçiren bir istek olarak kabul edilse de, hakikate ulaşma logos ve pratik bilgelik (phronesis) ile mümkündür. Politik özne, yalnızca kendini değil, toplumu da iyileştirme sorumluluğunu taşıyan etik bir faildir. Çalışmada, Eros'un hem bireysel hem de toplumsal düzeyde politik öznenin oluşumuna katkı sağlayan yaratıcı ve yıkıcı yönlerini tarihsel-felsefi bir çerçevede, Sofistlerden Platon'a ve Aristoteles'e uzanan düşünsel miras doğrultusunda karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Felsefe Tarihi, politik felsefe, Sofistler, Platon, Aristoteles, Eros, politik öznellik.

Atıf Bilgisi

Demir, Abdullah. "Sofistlerden Aristoteles'e Eros Ve Politik Öznenin Bireyin Öznenleşmesindeki Rolü Üzerine Bir Sorgulama". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 124-143. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.06>

Geliş Tarihi	24.02.2025
Kabul Tarihi	17.06.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Finansman	Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Inquiry on The Role of Eros and Political Subjectivity in The Subjectification of The Individual from Sophists to Aristotle

Abdullah Demir

 0000-0003-3626-2945

abdullahhadid34@gmail.com

Assist. Prof.

Iğdir University, Faculty of
Theology, History of Philosophy

ROR  05jstgx72

Abstract

The process of establishing the individual's political subjectivity has a deep relationship with concepts such as Eros and rhetoric in Ancient Greek philosophy. This process involves the dynamics that enable the individual to recognize himself, to exist in the social sphere and to engage in political action. In Ancient Greece, the individual is defined not only by his/her physical existence, but also by his/her intellectual, ethical and political self-realization. At this point, the intellectual heritage that extends from the Sophists to Plato and Aristotle is of great importance in terms of understanding how the individual establishes his or her political subjectivity. The Sophists argued that the individual's presence in the political and social sphere is shaped by his/her rhetorical skills and power of persuasion, and they opened the relationship between truth and individual interests to discussion. According to them, knowledge should not be treated as an absolute truth, but as a contextual and variable phenomenon. Therefore, the individual can only construct his/her social and political subjectivity through effective discourse. This decisive role of rhetoric makes it possible for the individual to both express himself and become an effective actor in social processes. This study examines the role of Eros in the construction of the individual's political subjectivity in Ancient Greek philosophy through an intellectual line from the Sophists to Plato and Aristotle. Political subjectivity is closely related not only to the relationship with the state but also to the individual's self-realization in broader dimensions such as truth, ethical responsibility and social participation. In this context, Eros, as the individual's desire for self-transcendence, is at the center of both individual transformation and the acquisition of public existence. However, this approach faced criticisms such as the relativization of the search for truth and the foregrounding of individual interests. Plato, on the other hand, opposed the Sophists' relativistic understanding of knowledge and argued that the individual could only establish his political subjectivity by turning towards truth. The Sophists ground political subjectivity on rhetorical skill, power of persuasion and gaining social legitimacy. In this approach, which sees truth as a contextual and relative structure, Eros is a source of motivation that mobilizes the individual's desire for power, acceptance and success. Rhetoric enables the transfer of this desire to the political plane; thus, the individual becomes an active actor in social processes. Against this pragmatic and relative understanding of knowledge, Plato argues that political subjectivity can be constructed through Eros, which is oriented

towards truth. According to him, Eros is not only an individual passion, but also a transcendent power that carries the individual to the world of ideas and triggers the search for beauty and virtue.

Keywords

History of Philosophy, political philosophy, Sophists, Plato, Aristotle, Eros, political subjectivity.

Citation

Demir, Abdullah. "An Inquiry on The Role of Eros and Political Subjectivity in The Subjectification of The Individual from Sophists to Aristotle". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 11/1 (June 2025), 124-143. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.06>

Date of Submission	24.02.2025
Date of Acceptance	17.06.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Politik öznellik, bireyin politik alanda bir özne olarak var olma sürecini ifade eder. Bu süreç, bireyin toplumsal ve politik yapı içindeki konumunu anlamlandırmasının yanı sıra arzularla, kimlik oluşumuyla ve etik sorumluluklarla da şekillenir. Antik Yunan felsefesinde *Eros* (arzu), bireyin hem kişisel hem de toplumsal bağlamda kendini gerçekleştirme sürecinde önemli bir kavram olarak görülür. *Eros* sadece bireysel arzuların ve tutkuların ifadesi değil, aynı zamanda politik alandaki kolektif arzuların ve toplumsal aidiyetlerin de bir yansımasıdır.

Antik dönemin en eski kaynaklarından itibaren *Eros* kavramı, evrendeki birleşme ve üretimi mümkün kılan temel bir kozmik ilke olarak görülmüştür. Hesiodos'un yaratılış anlatısında ise 'Kaosun hemen ardından *Eros*'un varlığına işaret edilerek, onun evrenin başlangıcındaki kritik konumu vurgulanmaktadır. O, bu tinsel varlığı, tanrılar arasına nasıl yerleştireceğini tam olarak bilemese de *Eros*'u, kaosa düzen getiren önemli bir ilke olarak belirtmekten geri kalmaz. Bu çerçevede Hesiodos, "Khaos'tu hepsinden önce var olan, sonra geniş göğüslü Gaia, Ana toprak... ve sonra *Eros*, ölümsüz tanrılar arasında en güzeldir, öyle ki *Eros* hem tanrıların hem de insanların ellerini, yüreklerini ve akıllarını başlarından alır"¹ ifadesiyle *Eros*'un etkisini betimlemektedir. Bu özelliği ile *Eros*, kaotik düzene bir yapı kazandıran ve tanrısal üretkenliğin simgesi olarak karşımıza çıkar. Farklı mitolojik varyantlarda *Eros*; Aphrodite ile Hermes'in veya Eileithyia yahut İris'in çocuğu olarak betimlenir. Örneğin bazı anlatımlarda Uranos'un kızı Aphrodite'nin Hermes ile birleşmesi sonucunda *Eros*'un doğduğu ifade edilir. Bu efsaneler *Eros*'un doğasındaki çok yönlülüğü vurgulamak üzere sonradan üretilmiştir.

Eros'un gerek tanrılar gerekse insanlar üzerindeki etkisi, evreni var eden veya bireyleri tutkuya sürükleyen temel bir güç olarak tanımlanır. Mitolojide altın kanatları ve oku ile betimlenen *Eros*; yaşam, neşe, haz, cinsel birleşme, mutluluk, dostluk ve sevginin kaynağı olarak kabul edilir. Bu bağlamda *Eros*, tanrıların ve insanların iradesini ele geçiren, akıllarını ve istemlerini etkisi altına alan bir ilke olarak konumlandırılır.² Antik Yunan düşüncesinde *Eros*, yalnızca bireysel arzuların veya bedensel çekimin bir ifadesi olarak değil aynı zamanda varlıklar arasındaki bağları kuran ve evrendeki hareketi teşvik eden temel bir ilke olarak görülmüştür. Hesiodos'un *Theogonia*'sında *Eros* ³, kaostan sonra ortaya çıkan ve düzenin inşasında etkin bir rol oynayan kozmik bir güç olarak tanımlanır.

Sofist düşüncede *Eros*, bireyin kendini gerçekleştirme ve politik varlık olarak kamusal alanda etkinlik kazanma arzusunun temel belirleyeni olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda

¹ Hesiodos, *İşler ve Günler & Tanrıların Doğuşu*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 7.

² Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), 107; Ahmet Gözlü, "Grek Mitolojisinde Evrenin Tanrıları Yaratma Süreci", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2021), 168-186.

³ Hesiodos, *İşler ve Günler & Tanrıların Doğuşu*, 7.

Eros, yalnızca bireysel bir tutku değil, aynı zamanda bireyin iktidar, toplumsal kabul ve etki arayışını yönlendiren dinamik bir güç olarak işlev görür. Politik özneliliğin inşasında Eros, bireyin retorik yoluyla kamusal sahnede kendine yer açmasını ve toplumsal etkileşim içerisinde özneleşmesini mümkün kılan bir motivasyon kaynağıdır. Sofistler, bireyin politik ve toplumsal alanlardaki varoluşunu, retorik yetkinlik ve ikna gücü temelinde şekillendiğini ileri sürerek, hakikat ile bireysel çıkarlar arasındaki ilişkiye eleştirel bir yaklaşım getirmişlerdir. Onların epistemolojik perspektifine göre bilgi, mutlak ve değişmez bir hakikat değil; bağlama bağlı, değişken ve göreceli bir olgudur. Bu bağlamda, bireyin politik ve toplumsal özneliliğini inşa edebilmesi ancak etkili bir söylem pratiği aracılığıyla mümkün olmaktadır. Retoriğin bu belirleyici işlevi, bireyin hem kendini ifade etme yeteneğini hem de toplumsal süreçlerde etkin bir aktör olarak konumlanmasını sağlamaktadır. Platon'un *Şölen*'inde bilginin ve hakikatin peşinden koşan bir yönelim olarak ele alınmıştır.⁴ Eros yalnızca arzuları harekete geçiren bir ilke değil, aynı zamanda bilişsel ve varoluşsal dönüşümü mümkün kılan bir dinamik ilke olduğu anlaşılır. Aristoteles'in *Metafizik*'inde ise Eros, değişimin ve hareketin temelindeki güç olarak değerlendirilmiş, böylece onun epistemolojik bir niteliği ve metafiziksel bir boyutu olduğu vurgulanmıştır.⁵ Söz konusu bu belirlenim, Eros'un kozmolojik boyutunu ve kültürel yüklemesini anlamak için önemlidir. Eros, mitolojik ve felsefi metinlerde, insan ve tanrı dünyasındaki düzenleyici, birleştirici ve harekete geçirici bir güç olarak kurgulanmış ve Batı düşünce tarihinde önemli bir yer edinmiştir.

Antik Yunan bağlamında politik özne kavramı, bireyin polis içinde kamusal alanda görünür olabilmesi ve bu alanda eylem ile söz aracılığıyla toplumsal ve siyasal süreçte katılım sağlayabilmesi olarak tanımlanır. Sofistlere göre politik özne, retorik gücünü kullanarak ikna kabiliyeti sayesinde kamusal alanda varlık kazanan bir aktördür; bu bağlamda öznellik, iktidar arzusuyla şekillenen söylemsel bir performansa dayanır. Platon ise politik özneliliği, bireyin hakikate yönelme ve idealar dünyasına katılım çabasıyla tanımlar; burada özne, erdem ve akılla şekillenen bir içsel dönüşüm süreci sonunda kamusal alanda anlamlı bir varlık kazanır. Her iki yaklaşımda da politik özne, yalnızca yurttaşlık statüsüyle değil, bir tür etik ve düşünsel etkinlikle belirlenir. Aristoteles ise, insanın “zoon politikon” olarak politik bir canlı olduğunu belirtirken, bu kimlik kazanımının ancak kamusal alanda aktif katılım yoluyla gerçekleşebileceğini savunur.⁶ Dolayısıyla polis, sadece bir yerleşim yeri değil, bireyin kimliğini ve kendine özgü benliğini sergileyebileceği bir platformdur.

Politik özne olma, bireyin eylem ve konuşma ile kamusal varlık göstermesi ve bu süreçte özgürlüğünü ifade edebilmesi ile mümkün olur. Ayrıca politik özne kavramı insanın

⁴ bk. Platon, *Şölen-Dostluk*, çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006).

⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları: 2012), 9, (984b).

⁶ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997), 26, (1256a).

kimliğini ortaya koyabilme ve kendini var edebilme süreciyle ilişkilendirilir. Buna göre insan, yalnızca biyolojik varlığını sürdüren bir varlık değil aynı zamanda kamusal alanda eylemde bulunarak kendini tanımlayan ve kendini var eden bir varlıktır.⁷ Kamusal alan, bireylerin özgürlüğünü ve kendiliklerini ifade ettikleri, eşitler arasında yer alabildikleri bir alandır. Böylece politik özne olma, özel alanın sınırlarını aşarak kamusal eylemle ve inisiyatifle anlam kazanır.⁸

Politik öznellik, bireyin sadece devletle olan ilişkisi ile değil, aynı zamanda topluma, hakikate ve etik sorumluluklara yönelik tutumu ile de şekillenir. Bu noktada *eros* kavramı, bireyin toplumsal ve politik aidiyet arzusunu belirlerken, aynı zamanda bireyin kendini aşma ve ideal bir politik özne olma arzusunun da temelini oluşturur.⁹ *Eros*, bireyin politik özne olarak kendini gerçekleştirme sürecini derinleştirir ve yönlendirir. Mevcut literatürde *Eros* sıklıkla bireysel arzu, metafizik aşk veya epistemolojik bir yönelim olarak ele alınmıştır.¹⁰ Ancak *Eros*'un politik öznelliği kurucu bir unsur olarak değerlendirilmesi, hem klasik felsefe hem de siyaset kuramı alanında yeterince derinleştirilmemiştir. Bu çalışma, *Eros*'un bireyin politik özne olarak inşasında yalnızca bireysel bir güdü değil, aynı zamanda toplumsal aidiyet, dönüşüm ve sorumluluk yönelimlerini belirleyen bir harekete geçirici güç olduğunu ileri sürer. Bu yönüyle *Eros*, bireyin hem kendilik deneyimini hem de kamusal alandaki sorumluluk ilişkilerini kurmasına imkân tanır. Böylece bu çalışma, mevcut literatürdeki eksikliği tamamlayarak *Eros* merkezli politik öznellik kavrayışına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

1. Sofistlere Göre Eros ve Politik Özne Arasındaki İlişki

Sofistlerin düşüncesinde, *eros*, bireyin kendini gerçekleştirme ve politik olarak var olma arzusunu simgeler. Birey, *Eros* aracılığıyla politik sahnede aktif bir oyuncu haline gelir. Bu *Eros* (arzu), bireyi güç, iktidar ve toplumsal kabul peşinde koşturan dinamik bir güç olarak görülür. Sofistlerin politik özne anlayışında bireyin başarılı olması, onun kişisel çıkarlarını ve arzularını gerçekleştirme kapasitesine dayanır. *Eros*, sadece bireyin kendini gerçekleştirme çabası değil, aynı zamanda bireyin politik arenada ikna kabiliyetiyle başkalarını etkileme arzusudur. Retorik, bu arzunun politik bir silah olarak kullanılmasını sağlar.

⁷ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1998), 50-57.

⁸ Arendt, *The Human Condition*, 243-244.

⁹ Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 182-196.

¹⁰ Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Gregory Vlastos, "The Individual as Object of Love in Plato", *Plato, Volume 2: Ethics, Politics, Religious and the Soul*, ed. Gail Fine (Oxford University Press, 1999); Frisbee Sheffield, *Plato's Symposium: The Ethics of Desire* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2006).

Sofistler, Antik Yunan düşüncesinde bireyin politik sahnede nasıl özne olabileceğini retorik yeteneği ve ikna gücü üzerinden tanımlamışlardır. Sofistler için politika bir sanattır ve birey bu sanatı etkili bir şekilde kullanarak politik arenada kendini var eder¹¹. Sofistler, hakikati mutlak bir kavram olarak değil, göreceli bir yapı olarak ele alırlar; bu anlayışa göre, bireyin hakikatle ilişkisi, toplumsal bağlam ve bireysel çıkarlar doğrultusunda değişiklik gösterir.¹² Politik öznelik de bu doğrultuda bireyin retorik becerileriyle şekillenir. Sofistlere göre bireyin politik özne olarak inşası, toplumsal kabul görmesi ve iktidar kazanması, retorik yeteneğinin güçlü olmasına bağlıdır.

Politik bilgelik (*politikê aretê*), yalnızca etik veya ahlaki doğrulara dayalı bir erdem anlayışı değil, aynı zamanda bireyin toplumsal ve politik bağlamda kendini gerçekleştirme kapasitesine yönelik bir beceri olarak değerlendirilmiştir. Özellikle Protagoras ve Gorgias gibi Sofistler, bireyin politik başarısının, onun toplumsal kabulüne ve iktidar elde etmesi için gerekli olan retorik becerilerine bağlı olduğunu ifade etmişlerdir. Sofistlerin öğretileri içinde *logos* (konuşma, mantık, söylem) belirleyici bir unsurdur. Özellikle Gorgias'ın görüşlerine göre, gerçeklik mutlak ve nesnel bir şey olmaktan çok, retorik aracılığıyla inşa edilen bir olgudur. Bu bağlamda, bireyin politik arenada özne olabilmesi, onun *logos*'u nasıl kullanabildiği ile doğrudan ilişkilidir. Gorgias'ın *Enkomion of Helen* adlı metninde belirttiği gibi, dil yalnızca bir iletişim aracı değil, aynı zamanda gerçekliği biçimlendiren, algıları yönlendiren ve bireyi ikna yeteneği aracılığıyla toplum içinde konumlandıran güçlü bir araçtır.¹³

Sofistlerin retorik odaklı politik özne anlayışı, politik öznenin pragmatizm ve kişisel çıkarlar üzerinden nasıl şekillendiğini gösterir. Retorik, sofistlerin öğretisinde yalnızca iletişim aracı değildir; aynı zamanda bireyin topluma nasıl dâhil olacağını ve toplumsal hiyerarşide nasıl yükseleceğini belirleyen bir beceridir.¹⁴ Sofistlerin perspektifinde, bireyin politik sahnede yer bulması ve iktidar sahibi olması veya iktidar konusunda söz sahibi olabilmesi, onun kişisel *Eros*'unu, yani kendini gerçekleştirme ve iktidar arzusunu başarıyla kullanma yeteneğine dayanır. Retorik yetenek, bu arzuya ulaşmanın temel aracıdır. Bireyin toplumsal arenadaki başarısı, onun ikna gücüyle başkalarını etkileyip iktidar kazanma becerisini ifade eder.¹⁵

¹¹ Christopher Lyle Johnstone, "Sophistical Wisdom: Politikê Aretê and 'Logosophia'", *Philosophy & Rhetoric* 39/4 (2006), 268; G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 46.

¹² William Keith Chambers Guthrie, *The Sophists* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 176.

¹³ Susan C. Jarratt, *Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured* (Illinoisd: SIU Press, 1991), 15; Johnstone, "Sophistical Wisdom", 265.

¹⁴ John Poulakos, "Toward a Sophistic Definition of Rhetoric", *Philosophy & Rhetoric* 16/1 (1983), 36.

¹⁵ Kerferd, *The Sophistic Movement*, 78-83.

Sofistlerin politik özne anlayışındaki görecelik, onların doğrudan demokrasiye olan katkılarını da şekillendirmiştir. Antik Yunan'daki doğrudan demokrasi, bireylerin retorik yeteneklerine dayanarak toplumsal karar alma süreçlerine katılımını sağlar. Sofistler, bireylerin bu süreçte yer almasını sağlamak için retorik eğitici ve ikna edici gücünü vurgulamışlardır. Böylece birey, ikna yeteneğiyle politik özne haline gelir ve kendi çıkarlarını savunur. Sofistlerin politik öznellik anlayışında *eros*, bireyin hem kişisel hem de toplumsal başarıya ulaşma arzusunu temsil eder. Ayrıca Sofistlerin politik özneleşmeye dair görüşleri, Atina demokrasisi bağlamında ele alındığında, bireylerin doğrudan demokrasi içinde etkin birer aktör olmalarına imkân tanımıştır. Demokratik sistemde, yurttaşların toplumsal karar alma süreçlerine katılımı, onların retorik becerileriyle doğrudan ilişkilidir. Sofistler, bireylerin bu süreçte katılımını sağlamak için retorik eğitici ve ikna edici gücünü vurgulamışlardır. Böylece birey, *logos* aracılığıyla kendi politik özneleşme sürecini inşa edebilir ve politik iktidarın dinamiklerine doğrudan müdahil olabilir.¹⁶

Sofist düşüncesinde hakikat, mutlak ve değişmez bir gerçeklik olarak değil, toplumsal bağlam ve söylem pratikleri içinde inşa edilen göreceli bir olgu olarak anlaşılır. *Eros*, burada bireyin politik sahnede kendini var etme, ikna etme ve etkileme güdüsünü harekete geçiren itici güçtür; bu arzu, politik öznenin aktif söylem aracılığıyla hakikati şekillendirmesine olanak tanır. Politik özne, retorik becerilerle donanmış olarak, farklı çıkar ve değerlerin çatıştığı kamusal alanda hakikatin ortaya çıkarılması ve paylaşılmasında etkin rol oynar. Bu bağlamda, hakikat sabit bir varlık değil; *Eros*'un yönlendirdiği arzular ve politik öznelliğin söylemsel pratiğiyle sürekli yeniden üretilen dinamik bir süreçtir. Böylece Sofistlerde hakikat, *Eros*'un politik özneye verdiği motivasyonla, toplumsal etkileşim ve ikna sürecinde ortaya çıkan çok sesli, bağlamsal bir gerçeklik olarak belirir.

2. Platon'da Eros ve Politik Özne Arasındaki İlişki

Platon'un *Eros* ve politik öznellik anlayışı, sofistlerin pragmatik ve göreceli yaklaşımından belirgin bir şekilde ayrılır. Sofistlerin bireysel çıkarlar ve retorik üzerinden şekillenen *Eros* ve özne anlayışına karşılık, *Eros*, Platon için sadece bedensel arzularla sınırlı kalmaz; aksine, hakikate ve en yüksek bilgiye (*episteme*) ulaşma gücünü temsil eder. Platon'un düşüncesinde, *Eros* insanı fiziksel dünyanın ötesine götüren, onu idealar dünyasına taşıyan temel bir güçtür.¹⁷

Platon'un *Şölen* diyalogunda, *Eros* bireyi güzellik ve hakikat arayışına teşvik eden bir güç olarak tasvir edilir. Burada güzellik, sadece fiziksel değil, aynı zamanda ruhsal ve ahlâkî bir ideali simgeler. Birey, *Eros* aracılığıyla hakikat, erdem ve nihai iyiliğe ulaşmak için bir arayış içerisine girer. Bu arayış, bireyin sadece kişisel bir tatmin değil, aynı zamanda toplumsal ve

¹⁶ Guthrie, *The Sophists*, 389; Johnstone, "Sophistical Wisdom", 279-281.

¹⁷ Platon, *Şölen-Dostluk*, çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006).

politik yapıların dönüştürülmesi doğrultusunda hareket etmesine neden olur.¹⁸ Platon'a göre politik öznellik, bireyin bu yüksek ideallere yönelme süreciyle doğrudan bağlantılıdır.

(O)dur içimizdeki yabancılık duygularını silip, yerine yakınlık duygularını getiren. Odur bizi toplayan bayramlarda, korolarda, kurbanlarda. Kaynaşmaya yol açar, yabancığa yol vermez. Bizi iyiliğe dost, kötülüğe düşman eder... Yardımcımız, en iyi kurtarıcımız olur. O kurar Tanrıların ve insanların düzenini.¹⁹

Platon politik özneliği hakikati arayan ve bu arayış doğrultusunda toplum için daha yüksek bir ideal yaratmayı hedefleyen bir süreç olarak tanımlar. Ona göre bireyin politik özne olarak varlığı, onun doğasında bulunan hakikate ulaşma arzusuyla şekillenir. Platon'un ideal devlet anlayışında, politik özne olmanın zirvesi filozof-kraldır. Filozoflar, Eros'u en yüksek bilgi ve erdem doğrultusunda yönlendirebilecek kapasitede olan kişilerdir. Devlet adlı eserinde Platon, filozof-kralı, hakikati bilen ve devletin yönetimini üstlenen bir lider olarak betimler. Bu anlayış, politik özneliğin sadece kişisel çıkarlarla değil, toplumsal iyilikle bağlantılı olduğunu ortaya koyar. Filozof-kral, sadece bilge bir yönetici değil, aynı zamanda Eros'u en iyi şekilde yöneterek toplumu daha adil ve erdemli bir düzene yönlendiren kişidir.²⁰ Platon'un politik öznellik anlayışı, bireyin sadece bedensel ve kişisel arzuların ötesine geçerek topluma katkıda bulunmasını ve daha yüksek bir ideale yönelmesini içerir. Birey, Eros aracılığıyla kendini aşar ve toplumun genel iyiliğini hedefleyen bir özne haline gelir. Platon için politik öznellik, bireyin yalnızca hakikate ulaşma arzusuyla değil, aynı zamanda toplumsal sorumlulukları taşıyan, yüksek ahlaki ve entelektüel bir varlık olarak inşa edilmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Bu noktada birey, sadece kendi arzularının peşinden gitmez; aksine, bu arzuları toplumsal iyiliği gerçekleştirmek için dönüştürür.

Platon'un Eros üzerinden bireyin politik özne okuması iki temel diyalogu, Devlet ve Şölen (Symposium) üzerinden okunduğunda birbirini tamamlayan iki farklı okuma biçimi ön plana çıkmaktadır. Platon'un felsefesinde Eros, hem bireysel bilgelik arayışı hem de politik düzen açısından kritik bir kavramdır. Platon'un Eros kavramını iki temel bağlamda ele aldığını ileri sürebiliriz: Bireysel ve felsefi bir güç olarak Eros ile politik düzen açısından tehdit oluşturan bir unsur olarak Eros. Bu bağlamdan okunduğunda Platon'un felsefesi iki temel boyut içerir: Rasyonel, matematiksel yön ve şiirsel, mistik yön. Bu iki unsur, Platon'un felsefi diyaloglarında birbiriyle çatışmaz; aksine, felsefenin tamamlayıcı yönlerini temsil eder.²¹

¹⁸ bk. Andrea Wilson Nightingale, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1995).

¹⁹ Platon, *Şölen-Dostluk*, 37, (197d.)

²⁰ Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 308 (369d-372e-540e)

²¹ Stanley Rosen, "The Role of Eros in Plato's 'Republic'", *The Review of Metaphysics* 18/3 (1965), 452-475.

Platon'un *Eros* anlayışı, temel olarak eksiklikten doğan bir tamamlanma arzusunu ifade eder. *Symposium* diyalogunda *Eros*, insanın fiziksel güzellikten yola çıkarak *İdealar Dünyasına* ulaşmasını sağlayan bir yükseliş sürecini temsil eder. Bireyin, duyuusal arzuların ötesine geçerek bilgelik ve hakikate yönelmesi, Platon'un felsefi sisteminde en yüksek iyiye, yani *İyilik İdeası'na* ulaşmasını mümkün kılar. Burada *Eros*, insan ruhunu hakikate taşıyan bir araç, bir merdiven olarak tasvir edilir.²² Fakat *Devlet* diyalogunda *Eros* farklı bir bağlamda ele alınır. Platon'un ideal devlet tasarımı *Eros*, bireyin tutkularını ve arzularını ifade eden bir ilke olarak, ölçsüz hale geldiğinde despotizme ve politik yozlaşmaya yol açabilecek tehlikeli bir güçtür. *Eros*, tiranlıkla özdeşleştirilir ve şehirde bireyleri adaletsizliğe sürükleyen bir unsur olarak görülür.²³ Bu nedenle, Platon'un ideal devletinde *Eros* disiplin altına alınmalı, bireyin rasyonel yönü tarafından kontrol edilmelidir. *Symposium* ve *Devlet*'in bu açıdan birbirine zıt olmadığı, aksine tamamlayıcı olduğu söylenebilir. *Symposium*'da bireysel yükselişi sağlayan *Eros*, *Devlet*'te politik düzeni tehdit eden bir güç olarak görülür. Platon, ideal devletinde bireysel tutkuların denetlenmesi gerektiğini vurgularken, felsefi yükselişi mümkün kılan *Eros*'u tamamen reddetmez. Onun yerine, *Eros*'un kontrollü bir şekilde yönlendirilmesi gerektiğini savunur.²⁴

Platon'un *Eros* anlayışı, nihai olarak *İdealar* ile olan ilişkisinde anlam kazanır. *Eros*, insanı hakikate taşıyan bir köprü görevi görür; ancak dizginlenmezse bireyi ve toplumu kaosa sürükleyebilir. Bu nedenle, Platon'un felsefi ve politik sisteminde *Eros*, rasyonel yetilerle kontrol altında tutulması gereken ancak tamamen yok edilmemesi gereken bir güçtür. Matematiksel düzen, rasyonalite ve ölçülülük, Platon'un ideal toplumunda ön planda tutulurken, şiirsel ve mistik yönleriyle *Eros* bireysel bilgi arayışında önemini korur. Böylece, Platon'un *Eros* ve *İdealar* anlayışı, bireysel bilgelik ile politik düzen arasındaki hassas dengeyi temsil eder.²⁵

Platon'un *Eros* anlayışı, onun felsefi ve politik sisteminde merkezî bir rol oynar. *Eros*, insanın en yüksek hakikatlere ulaşabilmesi için gerekli bir araçtır, ancak bu kuvvet, akıl ve ölçülülükle dizginlenmezse toplumsal düzeni bozacak tehlikeler barındırabilir. Bu çerçevede, *Eros*'un hem bireysel bilgi arayışı hem de toplumsal düzen ile olan ilişkisi, Platon'un *İdealar* teorisiyle sıkı bir bağ içerir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Platon'a göre, *Eros*, insanın ruhunu sürekli güdüleyen bir arzu ve aşkınlığı ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda insanı daha yüksek ve sonsuz *İdealar'a* yönlendiren bir güçtür. *Symposium* diyalogunda Diotima'nın, *Eros*'u bir merdiven gibi tanımlaması, bu anlamda oldukça öğreticidir. *Eros*, başlangıçta bedensel cazibeye dair bir çekicilikle başlasa da doğru bir

²² Plato, *Lysis ; Symposium ; Gorgias*, çev. W. R. M. (Walter Rangeley Maitland) Lamb (Cambridge : Harvard University Press, 1925), 192 (210b-212e).

²³ Platon, *Devlet*, 316 (573b-574d).

²⁴ Platon, *Devlet*, 316 (573b-574d).

²⁵ Platon, *Şölen-Dostluk*; Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997); Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015).

eğitimle yalnızca bedensel olanı değil, aynı zamanda “güzel” ve “iyi” idealarını kavrayarak bir akıl-sır erdirmeye sürecine dönüşür. Diotima, bedensel aşktan yüce İdea'lara olan yola doğruluğun ve bilgeliğin rehberliğinde çıkılacağını belirtir.²⁶ Bu, *Eros*'un arzu gücünden hareketle insanın daha yüksek bilgelik ve hakikatle tanışmasının bir yoldur. Fakat *Eros*'un kusurlu bir biçimde izlendiği durumlarda birey ve toplum ciddi risklerle karşı karşıya kalabilir. Platon, *Devlet*'te ruhun üç bölümü olan akıl, irade ve arzu arasında bir denge olması gerektiğini vurgular. *Eros*, özellikle arzu gücüyle ilişkilendirilirken, bu gücün dizginlenmemesi, bireysel kaostan yanı sıra toplumsal bozulmalara yol açabilir. Bu bağlamda, *Eros*'un yalnızca bir cazibe değil, aynı zamanda bir güç unsuru olarak ele alınması gerektiğini savunur.

Platon'un siyasî ve sosyal sisteminde, ideal toplumda rasyonalite ve düzen ön planda tutulur. *Eros*, bu düzenin dışına taşarsa, bireysel seçim ve arzular toplumdaki uyumu bozabilir. Bu noktada, ancak sağlıklı bir eğitim ve rasyonel bir rehberlikle, *Eros*'un yapıcı ve dönüştürücü gücü toplum ve birey için faydalı bir hale gelebilir. Diğer taraftan, Platon'un *Phaedrus* diyalogunda, *Eros*, ilahî bir tür insan aşkı olarak tanımlanır, hem bireyin ruhsal gelişimini hem de toplumsal düzeni yeniden inşa etme gücüne sahip bir kuvvet olarak anlaşılır.²⁷ Fakat bu kuvvetin toplumsal bağlamdaki etkisini derinlemesine anlamadan, *Eros*'un tüm potansiyeli ortaya konulmuş olmaz. Bu noktada, *Eros*'un içsel dengenin korunması adına rasyonel bir şekilde kontrol altında tutulması gerektiği açıktır. Platon, insanın daha yüksek İdealar'a ulaşabilmesi için akıl yoluyla *Eros*'un dizginlenmesini savunur. *Eros*'un toplumsal düzeni sağlamak amacıyla belirli kalıplar içinde tutulması gerektiği felsefî bir zorunluluk olmaktan öte, insanların doğru yönlendirildiği takdirde toplumsal uyum içinde bir arada var olabilecekleri bir ideale ulaşma yoludur.. Dolayısıyla, Platon'un *Eros* anlayışı, yalnızca bireysel bilgi arayışındaki fonksiyonuyla değil, toplumun düzenini sağlayan temel bir etken olarak da ele alınmalıdır. Platon'un “şairane” ve “mistik” bakış açısının oldukça belirgin olduğu *Eros* anlayışı, rasyonel düşünce ile birleştiği takdirde, bireyi ve toplumu kaosa sürüklemeyen, aksine onu yüce bilgelik ve erdeme yönlendiren bir köprü işlevi görebilir.

Platon'un ideal devlet modeli, politik öznenin entelektüel gelişimi ve erdemli bir yaşam sürmesi üzerine kuruludur. Bireyin *Eros* aracılığıyla hakikate ulaşma çabası, toplumu daha adil, daha erdemli ve daha iyi bir düzen yaratmaya yönlendirir.²⁸ Bu bağlamda Platon'un politik öznellik anlayışı, bireyin kendini ve toplumu dönüştürme potansiyelini *Eros* ile ilişkilendirir.

²⁶ Plato, *Lysis ; Symposium ; Gorgias*, 192 (212b-212e).

²⁷ bk. Plato, *Plato's Phaedo*, çev. R. Hackforth (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

²⁸ bk. Richard Kraut, *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Platon'un Eros ve politik öznellik anlayışı, Sofistlerin yaklaşımıyla yalnızca yöntemsel değil, aynı zamanda epistemolojik, ontolojik ve etik düzlemde köklü farklar içerir. Sofistler için politik öznellik, bireyin retorik yeteneği, ikna gücü ve toplumsal meşruiyet kazanımıyla ilişkilidir; Eros bu bağlamda güç, etki ve çıkar arzusunun bir ifadesidir. Platon ise bu anlayışa açıkça karşı çıkar. Ona göre retorik, hakikatin yerine geçebilecek bir ikna sanatına dönüştüğünde, bireysel tutkuların toplumu tiranlığa ve yozlaşmaya sürüklemesine neden olur. Bu nedenle, Platon politik özneliği, ancak bireyin hakikate yönelimi ve idealarla ahenk içinde şekillenen erdemli yaşam arzusuyla temellendirir.

Platon'un bu yaklaşımı, Sofist düşünceyle hem bir eleştirel kopuşu hem de belirli düzeyde bir felsefi etkileşimi barındırır. Özellikle söylemin ve eğitimin dönüştürücü gücüne olan ortak inanç, Platon'un Sofistlerle dolaylı bir miras ilişkisi kurduğunu gösterir. Ancak Platon, bu araçsal yaklaşıma içerik kazandırarak, retorik yalnızca ikna değil, ruhu hakikate taşıyan bir "diyalog" aracına dönüştürür. Bu dönüşüm, onun Eros anlayışına da yansır: Eros artık yalnızca bireysel tutkuların kaynağı değil, idealar dünyasına yönelten aşkın bir güçtür. Platon'da politik özne, bu aşkın yönelim sayesinde hem kendini hem toplumu dönüştürme kapasitesine sahip olur.

Platon, Sofistlerin bireysel arzu ve pragmatik çıkar temelli politik öznellik anlayışına karşılık, Eros'u akılla dizginlenmiş bir hakikat arayışı olarak yeniden tanımlar. Böylece politik öznellik, bağlamsal çıkar ilişkilerinden değil, kalıcı erdemler ve yüksek idealler etrafında inşa edilmelidir. Platon'un bu yaklaşımı, yalnızca teorik değil, aynı zamanda siyasal bir müdahaledir: Atina demokrasisinin retorik ve güç ilişkileriyle yozlaştığını düşünen Platon, Eros'un dönüştürücü kudretini ideal düzenin kurulmasında temel bir ilke olarak konumlandırır. Bu bağlamda Platon'un politik özne anlayışı, Sofistlerden devralınan dilsel araçları içeriksel bir devrimle yeniden biçimlendirerek, bireyi erdemli toplumun kurucu unsuru hâline getirir

3. Aristoteles'te Eros ve Politik Özne Arasındaki İlişki (Pratik Bilgelik ve Eudaimonia)

Aristoteles'in etik ve siyaset düşüncesinde Eros, bireyin hem bireysel gelişimini hem de toplumsal sorumluluğunu şekillendiren temel bir arzu gücü olarak yer alır. Bu arzu, bireyin yalnızca kişisel tatmin arayışıyla sınırlı kalmaz; aynı zamanda daha iyi, erdemli ve anlamlı bir varoluş hedeflemesini sağlar. Eros, bu bağlamda bireyin kendini aşma ve daha yüksek bir iyiye yönelme potansiyelini temsil eder. Ancak bu yönelim, Aristoteles'in düşüncesinde rastlantısal veya keyfi değil, logos ve phronesis (pratik bilgelik) aracılığıyla yönlendirilmesi gereken bir süreçtir. Bu noktada Aristoteles'in düşüncesinde logos (akıl), insanı diğer canlılardan ayıran belirleyici yeti olarak ön plana çıkar. İnsan, doğası gereği "zoon politikon" (politik canlı) olarak tanımlanır. Logos, Eros'un yönünü belirleyen ve onu ölçülülük sevk eden rehber ilkedir. Birey, ancak logos'un rehberliğinde Eros'un yıkıcı değil kurucu gücünü deneyimleyebilir. Bu bağlamda phronesis (pratik bilgelik), bireyin hem içsel arzularını hem de toplumsal sorumluluklarını dengede tutarak hakikati ayırt etmesini

sağlayan temel bir erdemdir. Aristoteles'te hakikat, yalnızca teorik bilgiyle değil, doğru eylemle ve etik kararlılıkla kavranabilecek bir yapıdır.²⁹

Aristoteles'e göre, politik öznellik yalnızca yurttaşlık statüsüne sahip olmakla değil, bireyin ahlaki erdemlere dayalı eylemleriyle topluma katkıda bulunmasıyla inşa edilir. Eros, bu katkının içsel güdüsü olarak bireyi hem kendi eudaimonia'sına (erdemli yaşam ve mutluluk) ulaşmaya hem de ortak iyiliğe hizmet etmeye sevk eder. Dolayısıyla Eros, ölçülülük ve akılla denetlendiğinde, bireyin etik sorumluluklarını üstlenmesini, toplumsal yapının gelişimine katkı sunmasını ve politik bir özne olarak etkinlik kazanmasını mümkün kılar. Bu bağlamda Aristoteles'in politik özne anlayışı, Eros'un yönlendirici gücünü logos'un rehberliğinde anlamlı ve sürdürülebilir bir toplumsal varoluşa dönüştürme çabası olarak okunabilir.

Aristoteles'e göre, insan ruhu iki temel bölümden oluşur: Birincisi, akıl sahibi olan bölüm (nous) ikincisi, akla itaat eden bölüm. Akıl sahibi bölüm, insana has en yüksek yetiyi temsil eder ve bu bölüm, insanı diğer canlılardan ayıran en belirgin özelliklerden biridir. Aristoteles, insan mutluluğunun (eudaimonia), bu akıl sahibi bölümün erdeme uygun etkinlikleriyle mümkün olacağını savunur. Çünkü akıl, insan doğasının en üstün parçası olduğu için, insanın gerçek anlamda mutlu olabilmesi ancak bu bölümün en yüksek seviyede işlev görmesiyle, yani erdemli bir yaşam sürmesiyle gerçekleşir. Bu çerçevede, teorik yaşam (bios theoretikos), aklın en saf biçimde işlediği ve bireyin kendisini düşünsel anlamda gerçekleştirdiği yaşam tarzı olarak görülür ve Aristoteles'e göre bu, insanın erişebileceği en yüksek mutluluk seviyesini sağlar. Ancak Aristoteles'in mutluluk anlayışı, salt bireysel ve teorik bir etkinlikle sınırlı kalmaz. İnsan, aynı zamanda toplumsal bir varlıktır ve bu nedenle mutluluğun tam anlamıyla gerçekleşmesi, bireyin toplumsal ve siyasal bağlamda da kendisini gerçekleştirmesiyle yakından ilişkilidir. Aristoteles mutluluğu, sadece aklın teorik etkinliklerine dayanan bir süreç olarak değil, aynı zamanda erdemli bir toplum içinde insanın sosyal varlık olarak da kendini gerçekleştirdiği bir süreç olarak tanımlar. Böylece, bireysel akıl yürütme ve toplumsal ilişkiler, insanın nihaî amacına ulaşmasında birbirini tamamlayan unsurlar olarak ortaya çıkar.³⁰

Aristoteles'in doğal dünyaya bakışı, tüm varlıkların belirli bir amaca göre hareket ettikleri fikrine dayanır. Bitkiler, büyümek ve varlıklarını sürdürmek için besin üretirken; hayvanlar, duygusal ve fiziksel gereksinimlerini karşılamak için eylemlerde bulunurlar. İnsan ise tüm bunların ötesinde, akıl yoluyla mutluluğa (eudaimonia) ulaşmak için yaşamını şekillendirir. Bu amaç erdemli dolayısıyla akla uygun bir yaşam ile mümkündür. Mutluluk,

²⁹ “Anthropos physei politikon zoon” şeklindeki ifadede geçen ‘zoon’ kelimesi Eski Yunancada “yaratık, canlı; hayvan; figür” anlamlarına gelmektedir. (bk. Güler Çelgin, *Eski Yunanca Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), “zoon”, 301; Politika'nın İngilizce çevirini yapan H. Rackman, ‘zoon’ kelimesine karşılık olarak “animal”ı kullanmıştır; “...man is by nature a political animal” (bk. Aristotle, *Politics*, çev. H. Rackman (London-Cambridge: Loeb Classical Library, 1944).

³⁰ Lokman Çilingir, “Bilgelik Uğraşı Olarak Felsefe”, *Felsefe Dünyası* 55 (15 Temmuz 2012), 7-38.

insan yaşamının nihaî amacı ve en yüksek iyidir. Ancak bu mutluluk, hazza dayalı bir yaşamdan ya da kısa süreli zevklerden çok daha fazlasını ifade eder. Eudaimonia, insan ruhunun erdeme uygun etkinliği içinde kendisini gerçekleştirmesiyle ortaya çıkar. İnsan, erdemli eylemler ve doğru yaşam tarzı ile akla uygun bir biçimde hareket ederse mutluluğa ulaşabilir.³¹

Aristoteles, politik özneliği bireyin toplumsal sorumlulukları ve eylemleri temelinde tanımlar. Ona göre insan, “zoon politikon” yani politik bir varlık olduğundan, yalnızca bireysel değil toplumsal düzlemde de kendini gerçekleştirmekle yükümlüdür. Politik alanda var olmak, bireyin doğasının ayrılmaz bir parçasıdır ve bu varoluş, yalnızca yurttaşlık statüsüyle değil, kamusal alanda akla ve erdeme dayalı eylemlerle mümkündür. Politik özne, bu bağlamda toplumsal yapılarla etkileşim hâlinde kendi yerini bulur ve bu yapıların gelişimine katkı sunar. Aristoteles, bireyin bu süreçte sosyal ilişkilerini ve rollerini dikkate alarak sorumlu ve ölçülü bir biçimde hareket etmesini gerekli görür.³²

Bu politik varoluşun merkezinde, bireyin yönelimlerini şekillendiren arzu gücü olarak Eros, akıl (logos) ve pratik bilgelik (phronesis) ile dengelenmelidir. Eros, bireyi eyleme sevk eden içsel dinamizm olarak anlam kazanırken, logos ise bu güdüyü ölçülülüğe ve toplumsal yarara yönlendiren düzenleyici ilkedir. Phronesis, bireyin doğru eylemleri seçmesini ve bu seçimlerin ahlaki, toplumsal ve politik sonuçlarını değerlendirebilmesini sağlar. Böylece birey, hem içsel arzularını denetim altına alır hem de kamusal yaşamda etik bir aktör olarak varlık gösterir.

Son kertede bu süreç, Aristoteles'in düşüncesinde eudaimoniaya, yani bireyin doğasına uygun en yüksek iyiye ulaşma idealine yönelir. Mutluluk, haz temelli bir doyumdan ziyade, akla ve erdeme uygun yaşamının sonucudur. Politik öznelilik bu anlamda yalnızca bir yurttaşlık pratiği değil, bireyin kendini hem içsel anlamda gerçekleştirmesi hem de toplumsal düzene katkı sunmasıyla anlam kazanan bütüncül bir etik varoluş biçimidir.

Mutluluk, bireyin kendi içsel potansiyelini gerçekleştirmesi ile ilgilidir. Bu yalnızca bireysel bir çaba ile değil, aynı zamanda toplumla beraber ulaşılabilecek bir durum olarak belirtilmektedir. İnsan, toplumsal bir varlık olduğu için, erdemli bir yaşam sürdürebilmesi toplumsal düzen içinde mümkün olur. Bu nedenle, Aristoteles için mutluluk, insanın hem bireysel olarak kendisini geliştirdiği hem de topluma katkıda bulunduğu bir süreçtir. Erdem burada, doğru ve ahlakî bir yaşam sürdürmenin temel ilkesi olarak karşımıza çıkar. İnsan, “zoon politikon” olarak, yani doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu gerçeği, mutluluğun sadece bireyin kendi çabalarıyla değil, aynı zamanda toplumla etkileşim içinde ulaşılan bir hedef olduğunu göstermektedir. Erdemli bir yaşamın sürdürülebilmesi, insanın toplumsal

³¹ Aristoteles, *Politika*, 7, (1253a); Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2012), 89 (1094b-1095a); Doğan Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap, 2004), 49.

³² Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 26, (1253a).

düzenin bir parçası olarak diğer bireylerle uyum içinde hareket etmesiyle mümkündür; zira toplumsal ilişkiler ve işbirliği, bireyin hem kendini geliştirmesine hem de daha geniş bir iyiye katkı sağlamasına olanak tanır. Erdem, bu bağlamda, doğru ve ahlaki bir yaşam sürdürmenin temel ilkesi olarak ortaya çıkar; birey ancak hem kendi iyiliğini hem de toplumun iyiliğini gözettiğinde gerçek mutluluğa ulaşabilir. Aristoteles'in etik anlayışında, insanın bireysel mükemmelliği ile toplumsal katkısı arasındaki bu karşılıklı ilişki, mutluluğun merkezinde yer alır.³³

Aristoteles, bireyin erdemli bir yaşam sürmesi için pratik bilgelik (*phronesis*) geliştirmesi gerektiğini vurgular. Pratik bilgelik, bireyin doğru eylemleri seçme yeteneği ve bu eylemlerin toplumsal bağlamda nasıl bir etki yaratacağını değerlendirme kapasitesidir.³⁴ *Eros*, bu pratik bilgelikle birleştiğinde, bireyin kendisini aşarak topluma anlamlı bir katkı sağlamasına olanak tanır. Aristoteles'e göre, erdemli bir birey, yalnızca kendi mutluluğunu aramakla kalmaz; aynı zamanda toplumu iyileştirme ve ortak iyilik için çaba gösterme sorumluluğuna sahiptir. Bu anlayış, bireyin politik özneliğini güçlendirir ve toplumsal ilişkilerini derinleştirir. Bireyin toplumsal yapı içindeki rolü, Aristoteles'in polis anlayışında belirgin bir şekilde kendini gösterir. Polis, bireyin en yüksek iyiye ulaşma çabalarının gerçekleştirileceği bir ortamdır. Birey, toplumsal yaşamın içinde yer alarak, kendi *eudaimonia*'sına ulaşırken, aynı zamanda polis için de bir değer yaratır. Böylece Aristoteles'te politik öznellik, bireyin hem kişisel gelişimini hem de toplumsal yapıları geliştirme sorumluluğunu kapsar. Bu bağlamda Aristoteles'in politik öznellik anlayışı, bireyin *Eros* aracılığıyla kendini aşma ve toplumsal ilişkilerini derinleştirme çabasını vurgular. Pratik bilgelik ve erdem, bireyin toplumsal ve politik alanda aktif bir özne haline gelmesini sağlar. Birey, bu süreçte hem kendisini hem de toplumu iyileştirmek için sorumluluk alarak, politik özne olmanın anlamını yeniden tanımlar.

Aristoteles'in felsefi sistemi, hakikatin keşfini insanın akıl yetisiyle (*logos*) gerçekleştirdiği bir süreç olarak tanımlar. Bu çerçevede *Eros*, Platon'daki gibi bireyi doğrudan aşkın hakikate yönlendiren metafizik bir kuvvet olmaktan ziyade, pratik yaşamda bireyi hareket ettiren harekete geçirici bir güçtür. Aristoteles *Eros*'un dönüştürücü potansiyelini tamamen yadsımaz; ancak bu gücün yalnızca akılla (*logos*) terbiye edildiği ölçüde bireyi erdeme ve hakikate ulaştırabileceğini savunur. Ona göre hakikat, retorik ya da bireysel arzu (*Eros*) aracılığıyla göreceli biçimde inşa edilen bir şey değil; doğada mevcut olan gerçekliğin akıl yoluyla kavranmasıdır. Bu bağlamda, Aristoteles Sofistlerin göreceli bilgi anlayışını açıkça reddeder; çünkü ona göre bilgi (*epistêmê*), değişmez nedenlere ve gözleme dayanan kesinlik gerektirir.

³³ Aristotle, *Politics*, 79 (1324a5).

³⁴ Bu tartışma hakkında bk., Richard Kraut, *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Platon'a kıyasla Aristoteles, Eros'u daha dünyevi ve sınırlı bir motivasyon kaynağı olarak değerlendirir. Eros bireyi hareket ettirir ama onu hakikate ulaştıran temel ilke logos'tur. Dolayısıyla Aristoteles, Eros merkezli değil logos merkezli bir politik öznellik anlayışını benimser. Politik özne, tutkularına göre değil, akla dayalı erdemlerle hareket ederek toplumsal iyiliğe katkı sağlar. Hakikat, bu süreçte, doğaya ve insana içkin olan amaçlı düzenin akılla kavranması sayesinde açığa çıkar. Bu anlamda Aristoteles'te Eros, ancak logos ile yönlendirildiği ölçüde değerlidir; kendi başına hakikate ulaşmak için yeterli bir yol değildir. Sonuç olarak, Aristoteles politik öznelliği logos merkezli bir etik-siyasal praksis olarak tanımlar ve hakikatin ancak bu temelde kavranabileceğini ileri sürer. Böylece, hem Sofistlerin retorik ve Eros odaklı yaklaşımından hem de Platon'un aşkın Eros idealizminden ayrılarak daha ölçülü, deneyime dayalı ve akla yaslanan bir siyasal özne modeli ortaya koyar.

4. Eros'un Politik Öznellikteki Yapıcı ve Yıkıcı Rolü

Eros, politik öznellikte hem yapıcı hem de yıkıcı bir güç olarak işlev görebilir. Bu güç, bireyin toplumsal alanda varlık kazanma, kendini ifade etme ve dönüşüm gerçekleştirme kapasitesini hem destekleyebilir hem de bozuma uğratabilir. Sofistler, Eros'u doğrudan kavramsallaştırmaları da, bireyin politik alandaki etkinliğini yönlendiren arzu, tutku ve çıkar arayışlarını merkezî bir yere koyarlar. Onlara göre birey, retorik becerileri ve ikna kabiliyeti sayesinde politik sahnede özne haline gelir; bu süreçte bireysel arzu (Eros), güç elde etme ve toplumsal kabul görme motivasyonu ile belirleyici rol oynar. Bu anlamda Eros, Sofist düşüncede dolaylı olarak bireysel pragmatizm ve politik etkinliğin arka planındaki itici güçtür.

Platon, Sofistlerin bu görelî ve pragmatik arzu anlayışına karşı, Eros'u aşkın bir ilke olarak yeniden tanımlar. Ona göre Eros, bireyi yüksek ideallere yönelten, hakikat, güzellik ve adalet arayışına sevk eden aşkın bir güçtür. Bu arzu sayesinde birey, yalnızca kişisel çıkarlarını değil, aynı zamanda toplumsal iyiliği ve adaleti gerçekleştirme hedefini de benimser. Eros, Platon'un felsefesinde hem bireysel gelişimin hem de politik öznelliğin kurucu unsurudur; birey, bu arzu aracılığıyla hem kendini aşar hem de toplum için dönüştürücü bir aktör haline gelir.

Aristoteles'in düşüncesinde ise *Eros*, bireyin toplumsal iyiliğini hedefleyen eylemleriyle dengelenir. *Eros*, bireyin kendisini aşma isteğini ve daha iyi bir yaşam arayışını desteklerken, bu sürecin pratik bilgelikle yönlendirilmesi gerektiğini vurgular. *Eros* bireyin toplumsal sorumluluklarını ve ahlakî erdemlerini göz önünde bulundurarak hareket etmesini sağlar. Aristoteles, bireyin politik öznelliğini oluştururken, toplumsal yapıların iyiliğine katkıda bulunmayı ve kendi mutluluğunu sağlama arzusunu dengelemesi gerektiğini belirtir. Ancak, *Eros*'un yıkıcı bir güce dönüşme potansiyeli de vardır. Thucydides'in *Peloponez Savaşı* anlatısında, Atina'nın genişleme arzusu bu potansiyelin somut bir örneğini sunar. Atina, *Eros*'unu imparatorluk kurma ve güç kazanma arzusu doğrultusunda yönlendirirken, bu arzu sonunda kendi yıkımına yol açar. Thucydides,

Atina'nın hırslarının hem içten hem de dıştan gelen tehditlerle birleşerek yıkıcı sonuçlar doğurduğunu ifade eder. Bu anlamda, *Eros*, bireyi politik bir özne haline getirirken, aynı zamanda politik arenada aşırı hırs ve güç arzusuyla yıkıcı sonuçlara da neden olabilir.³⁵

Eros'un politik öznellikteki rolü karmaşık bir yapıdadır. Hem yapıcı hem de yıkıcı bir güç olan *eros*, bireyi politik bir özne haline getirirken, aynı zamanda bu sürecin dengesizliğinin yıkıcı sonuçlarını da beraberinde getirebilir. Bu durum, politik öznenin, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde sorumluluk almasını ve bu sorumlulukların denge içinde yürütülmesini gerektirir.

Sonuç

Sofistlerin, Platon'un ve Aristoteles'in düşünceleri, politik öznenin hangi temeller üzerine inşa edilebileceğine dair üç farklı yaklaşım ortaya koyar. Sofistler, politik öznelliği bireyin retorik yeteneği, ikna kabiliyeti ve pragmatik çıkarları doğrultusunda şekillendirir. Onlara göre *Eros*, bireyin güç, kabul ve etki arzusunu temsil eder; bu arzu, bireyi toplumsal ve politik sahnede aktif bir özne haline getirir. Hakikat ise bu bağlamda sabit bir gerçeklik değil, söylem içinde kurulan bağlamsal bir inşadır. Politik özne, söylem gücüyle bu hakikati üretir ve yönlendirir.

Platon, Sofistlerin bu göreceli yaklaşımına karşı çıkarak politik öznenin hakikate yönelen *Eros* aracılığıyla kurulabileceğini savunur. *Eros*, bireyi güzellik, erdem ve iyilik İdeası'na ulaştıran aşkın bir güçtür. Politik özne, kendi içindeki eksikliği fark ederek bu aşkın düzene yönelir; bu süreçte hem bireysel dönüşüm hem de toplumsal iyilik hedeflenir. Platon'un ideal devlet anlayışında, politik özne olmanın zirvesi, *Eros*'un yönlendirdiği bilgelik ve erdemle donanmış filozof-kralda cisimleşir.

Aristoteles ise politik öznelliği daha dünyevi ve toplumsal bağlama yerleştirir. *Eros*'u tamamen dışlamamakla birlikte, bireyi hakikate ulaştıracak temel gücün logos olduğunu vurgular. *Eros*, ancak pratik bilgelik (*phronesis*) ve etik erdemlerle yönlendirildiğinde anlam kazanır. Ona göre hakikat, doğaya içkin amaçlı düzenin akıl yoluyla kavranmasıdır. Bu nedenle, Aristoteles politik öznelliği *Eros* temelli bir içsel arzu süreci olarak değil, logos temelli toplumsal sorumluluklar ve ahlaki erdemler çerçevesinde tanımlar. Bu yaklaşım, onu hem Sofistlerden hem de Platon'dan belirgin biçimde ayırır.

Bu noktada şu sorular ortaya çıkar: Politik öznenin inşasında *Eros* mu, yoksa Logos mu temel alınmalıdır? Aristoteles'in politik özneyi toplumsal yarara indirgemesi, onun bireyin içsel arzularını ve aşkın idealleri geri plana atmasına mı neden olur? Platon'un değişmez ahlaki ilkelere dayalı özne anlayışı, Aristoteles'in toplumsal faydaya dayalı sisteminde erozyona uğrar mı? Burada asıl mesele, hakikat ile fayda arasındaki dengenin nasıl kurulacağıdır. *Eros* bireyin iç dünyasını ve aşkın yönelişini temsil ederken, Logos toplumsal düzenin rasyonel zeminini oluşturur. Politik öznenin yalnızca toplumsal yarara

³⁵ Thucydides, *The Peloponnesian War*, çev. Rex Tr Warner (Victoria: Penguin Books, 1972), 172-179.

indirgenmesi, ahlaki ilkelerin zayıflamasına ve öznenin araçsallaşmasına yol açabilir. Ancak yalnızca aşkın ideallerle hareket etmek de pratik yaşamın karmaşıklığına karşı yetersiz kalabilir. Bu bağlamda benim kanaatim, politik öznelliğin ne yalnızca Eros'a ne de yalnızca Logos'a indirgenemeyeceğidir. Aristoteles'in pratik bilgelik anlayışı, bu iki gücü dengeleyebilecek potansiyele sahiptir. Phronesis, bireyin hem kendi içsel arzularını hem de toplumsal sorumluluklarını dikkate alarak eylemde bulunmasını sağlayan bir ölçü mekanizmasıdır. Dolayısıyla hakikat, ne tamamen aşkın ne de salt faydacı bir düzlemde aranmalıdır. Politik özne, hem kendini hem de toplumu dönüştürme gücünü Eros'tan alırken, bu dönüşümü logos'un rehberliğinde anlamlı ve sürdürülebilir kılabilir.

Kaynakça | References

- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Bilgesu Yayıncılık, 2012.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Aristotle. *Politics*. çev. H. Rackman. London-Cambridge: Loeb Classical Library, 1944.
- Çelgin, Güler. *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Çilingir, Lokman. "Bilgelik Uğraşı Olarak Felsefe". *Felsefe Dünyası* 55 (15 Temmuz 2012), 7-38.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007.
- Gözlü, Ahmet. "Grek Mitolojisinde Evrenin Tanrıları Yaratma Süreci". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2021), 168-186.
- Guthrie, William Keith Chambers. *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Hesiodos. *İşler ve Günler & Tanrıların Doğuşu*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Jarratt, Susan C. *Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured*. Illinois: SIU Press, 1991.
- Johnstone, Christopher Lyle. "Sophistical Wisdom: Politikê Aretê and 'Logosophia'". *Philosophy & Rhetoric* 39/4 (2006), 265-289.
- Kerferd, G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Kraut, Richard. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Nightingale, Andrea Wilson. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- Nussbaum, Martha C. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Özlem, Doğan. *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 2004.
- Plato. *Lysis ; Symposium ; Gorgias*. çev. W. R. M. (Walter Rangeley Maitland) Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1925.
- Plato. *Plato's Phaedo*. çev. R. Hackforth. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Platon. *Devlet*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Şölen-Dostluk*. çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Poulakos, John. "Toward a Sophistic Definition of Rhetoric". *Philosophy & Rhetoric* 16/1 (1983), 35-48.
- Rosen, Stanley. "The Role of Eros in Plato's 'Republic'". *The Review of Metaphysics* 18/3 (1965), 452-475.
- Schiappa, Edward. *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. South Carolina: University of South Carolina Press, 2. Basım, 2003.
<https://doi.org/10.2307/j.ctv6wgm1h>

Jerusalem as a Global Issue and Analysis of Caliph Umar's Jerusalem Covenant/Al-Amān in the Context of Its Contribution to Global Peace

Faruk ÖZDEMİR
Prof. Dr.

 0000-0003-1890-9194
Sinop University, Faculty of Theology,
Department of Basic Islamic Sciences, Sinop, Turkey
Department of Tafsir
ROR : 004ah3r71

fozdemir@sinop.edu.tr

Abstract

This article aims to examine why Jerusalem, which has maintained its importance as a religious, cultural and political center throughout history, has become a global issue today, from a historical perspective and in the context of peace experiences. Since ancient times, this city, which is considered sacred by the three major Abrahamic religions Judaism, Christianity and Islam, has changed hands many times throughout history and has always been at the center of religious, political, and sociocultural dynamics. Within this context, particular attention is given to the peace document known as the “Jerusalem covenant (amannama/the Assurance of Safety)”, declared by Caliph Umar following his conquest of Jerusalem in 638. This document is regarded as a significant source that deserves close examination, both historically and in terms of its relevance today. The central question of the study is how Caliph Umar's Jerusalem covenant, which adopted an approach aimed at protecting a multi-religious and multicultural structure, might contribute to global peace in today's complex conflict environment. Jerusalem is not merely a geopolitical zone; it is also a multidimensional space situated at the intersection of religious affiliations, identity struggles, and international politics. Therefore, the governance approaches and peace practices developed here are not only historical examples but also hold potential as models that can shed light on current issues. In this research, al-Tabarī's 11-volume work titled *Tārīhu al-Tabarī (Tārīhu al-Rusul wa'l-mulūk)* was analysed by using the literature review method. In addition, other sources of hadith and history have been utilized to contribute to our research. Within this framework, the article adopts a qualitative research approach, using historical document analysis and literature review techniques. The Jerusalem covenant of Caliph Umar has been analyzed within the socio-political context of the period and his conception of conquest. The document has also been comparatively analyzed alongside modern human rights norms, principles of multiculturalism, and contemporary international legal instruments. Furthermore, Jerusalem's current political situation, religious tensions in the city, the approaches of international actors toward Jerusalem, and processes of urban transformation have also been considered within the scope of this analysis. The analysis concludes that Caliph Umar's Jerusalem covenant demonstrated a remarkably advanced vision of tolerance and peace for its time. The assurance guaranteed fundamental rights to Christian and Jewish communities living in the city, such as freedom

of worship, personal and property security, and the right to own property. It explicitly prohibited forced conversions or restrictions on religious practices. In this regard, the document is not merely a conquest agreement but stands as a written peace charter institutionalizing the principle of coexistence in a multicultural society. One of the key conclusions of the article is that Jerusalem today is not solely a territorial or sovereignty conflict; it is also a multilayered global issue involving moral, religious, and cultural responsibilities. Caliph Umar's approach reveals a peace-oriented and inclusive governance model that goes beyond military victory and is rooted in justice. This approach is evaluated as a model of governance and peace that could serve as an example for contemporary international communities. Thus, the Jerusalem covenant emerges as an important historical reference point in modern peace studies, particularly in terms of governing multi-religious societies and promoting religious tolerance.

Keywords

Tafsir, Jerusalem, Bayt al-Maqdis, Caliph Umar, Covenant/al-Amān.

Citation

Özdemir, Faruk. "Jerusalem as a Global Issue and Analysis of Caliph Umar's Jerusalem Covenant/Al-Amān in the Context of Its Contribution to Global Peace". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 11/1 (June 2025), 144-160. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.07>

Date of Submission	01.03.2025
Date of Acceptance	15.06.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Küresel Bir Mesele Olarak Kudüs ve Hz. Ömer'in Kudüs Emannamesi'nin Küresel Barışa Katkısı Bağlamında Analizi

Faruk ÖZDEMİR
Prof. Dr.

 0000-0003-1890-9194
Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir
Anabilim Dalı
ROR : 004ah3r71

fozdemir@sinop.edu.tr
Sinop, Türkiye

Öz

Bu makale, tarih boyunca dinî, kültürel ve politik bir merkez olarak önemini koruyan Kudüs'ün, günümüzde neden küresel bir mesele haline geldiğini tarihsel perspektifle ve barış tecrübeleri ekseninde ele almayı amaçlamaktadır. Kadim dönemlerden bu yana Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi üç büyük semavî dinin kutsal kabul ettiği bu şehir, tarih boyunca defalarca el değiştirmiş ve her seferinde dini, siyasi ve sosyokültürel dengelerin merkezinde yer almıştır. Bu çerçevede, özellikle Hz. Ömer'in 638 yılında Kudüs'ü fethetmesinin ardından ilan ettiği ve "Kudüs Emannamesi" olarak bilinen barış belgesi hem tarihi hem de günümüz açısından dikkatle incelenmesi gereken önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Çalışmanın temel problemi, Hz. Ömer'in Kudüs Emannamesi'nin çok dinli ve çok kültürlü bir yapıyı koruma altına alan yaklaşımının, günümüzün karmaşık çatışma ortamında küresel barışa nasıl bir katkı sunabileceği sorusudur. Kudüs, sadece jeopolitik bir alan değil; aynı zamanda dini aidiyetlerin, kimlik mücadelelerinin ve uluslararası politikaların kesişim noktasında yer alan çok boyutlu bir yapıdır. Bu nedenle burada geliştirilen yönetim anlayışları ve barış pratikleri, yalnızca tarihi birer örnek değil, aynı zamanda bugüne ışık tutabilecek potansiyel modeller olarak da değerlendirilmektedir. Bu araştırmada literatür taraması yöntemi kullanılarak Taberî'nin *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-Rusûl ve'l-mülûk)* adlı 11 ciltlik eseri incelenmiştir. Ayrıca araştırmamıza katkı sağlayacak diğer hadis ve tarih kaynaklarından da istifade edilmiştir. Bu bağlamda makale, nitel bir araştırma yöntemi benimseyerek tarihsel doküman analizi ve literatür taraması teknikleriyle hazırlanmıştır. Hz. Ömer'in Kudüs Emannamesi, dönemin sosyo-politik koşulları ve fetih anlayışı çerçevesinde incelenmiş; belge, modern insan hakları normları, çok kültürlülük ilkeleri ve çağdaş uluslararası hukuk belgeleriyle karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Aynı zamanda Kudüs'ün bugünkü politik durumu, şehirde yaşanan dini gerilimler, uluslararası aktörlerin Kudüs'e yönelik yaklaşımları ve kentsel dönüşüm süreçleri de bu analiz kapsamında değerlendirilmiştir. Analiz sonucunda, Hz. Ömer'in Kudüs Emannamesi'nin, dönemin şartları göz önüne alındığında oldukça ileri düzeyde bir hoşgörü ve barış vizyonu sunduğu görülmüştür. Emanname, şehirde yaşayan Hristiyan ve Yahudi topluluklara dini ibadet özgürlüğü, can ve mal güvenliği, mülk edinme hakkı gibi temel hakları garanti altına almış; zorla din değiştirme ya da ibadet kısıtlaması gibi uygulamaları açıkça yasaklamıştır. Bu yönüyle belge, sadece bir fetih anlaşması değil, aynı zamanda çok kültürlü bir toplumda barış içinde bir arada yaşama ilkesinin kurumsallaştığı yazılı bir barış metni olma özelliği taşımaktadır. Makalenin ulaştığı temel sonuçlardan biri,

Kudüs'ün bugün yalnızca bir toprak meselesi veya egemenlik çatışması değil; aynı zamanda ahlaki, dini ve kültürel sorumluluk içeren çok katmanlı bir küresel mesele olduğudur. Hz. Ömer'in yaklaşımı, bir askeri zaferin ötesinde, yönetime dair kapsayıcı ve adalet temelli bir barış anlayışı geliştirdiğini göstermektedir. Bu anlayış, çağdaş uluslararası toplumlar için örnek teşkil edebilecek bir yönetim ve barış modeli olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle Kudüs Emannamesi, modern barış çalışmalarında, çok dinli toplumların yönetimi ve dini hoşgörü açısından önemli bir tarihsel referans noktası olarak öne çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kudüs, Beytülmakdis, Hz. Ömer, Emanname.

Atıf Bilgisi

Özdemir, Faruk. “Küresel Bir Mesele Olarak Kudüs ve Hz. Ömer'in Kudüs Emannamesi'nin Küresel Barışa Katkısı Bağlamında Analizi”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 144-160. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.07>

Geliş Tarihi	01.03.2025
Kabul Tarihi	15.06.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Introduction

The chronological history of Jerusalem dates back to 4500 BC. There is not enough information about the people of that period, but in the Early Bronze Age the inhabitants of the region were the Canaanites.¹ The ancient city of Jerusalem is considered a holy place for the religions of Islam, Christianity and Judaism. Jerusalem is important for Muslims. Because Jerusalem is the place where the al-Aqsa Mosque is located and it is stated in the Qur'an that the surroundings of the al-Aqsa Mosque are blessed. Jerusalem is the place where the Isra event of the Prophet Muhammad (pbuh) took place. This situation is pointed out in the Qur'an as follows: "*Exalted is He who took His Servant by night from al-Masjid al-Haram to al-Masjid al-Aqsa, whose surroundings We have blessed, to show him of Our signs. Indeed, He is the Hearing, the Seeing*".²

Jerusalem is described as the "holy land" in the following verse: "O my people, enter the Holy Land which Allah has assigned to you and do not turn back [from fighting in Allah's cause] and [thus] become losers".³

The Prophet (pbuh) also mentioned the name of al-Aqsa Mosque in one of his hadiths as one of the three mosques that can be visited after al-Masjid al-Haram and al-Masjid al-Nabawi.⁴ Again, Prophet Muhammad (pbuh) said about Bayt al-Maqdis, "*Go there and pray in it*".⁵ Bayt al-Maqdis is important for Muslims because it is the first qibla of Muslims. Indeed, after the Messenger of Allah (pbuh) migrated to Madina, he prayed facing the direction of

¹ Yusuf Alçiçek, *Ortadoğu'da Dini Jeopolitik: Kudüs'ün Semavi Dinler İçin Önemi* (Gaziantep: University of Gaziantep, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2017), 48.

² Isrā' 17/1.

³ Mā'idā 5/21.

⁴ Abū Abdillāh Muhammad b. Ismā'il al-Bukhārī, *al-Jāmi al-sahih*, ed. Muhammad Zuheyr b. Nasir al-Nasir (s.l.: Dāru Tawqī al-Najāt, 1422), "Fazlū's-salāt", 1, 6; Abū al-Husayn Muslim b. al-Hajjāj al-Qushayrī an-Neysābūrī, *al-Jāmi al-sahih*, ed. Muhammad Fuād 'Abd al-Bāqī (Beyrūt: Dāru lhyā'i't-Turāsī'l-'Arabī, n.d.), "Hajj", 415 (No. 3261), 511 (No. 3384); Abū Dāwūd Suleimān b. al-Ash'as al-Sijistānī, *al-Sunan*, ed. Muhammad Muhyiddīn Abdulhamīd (Saydā-Beyrūt: al-Mektebet al-'Asriyye, n.d.), "Menāsik", 94; Abū Īsā Muhammad b. Īsā b. Sevre al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, ed. Bashshār Awwād Ma'rūf (Beyrūt: Dāru al-Gharbi al-Islāmī, 1998), "Salāt", 126; Abū 'Abd al-Rahman Ahmad b. Shu'ayb al-Nasa'i, *al-Sunan* (Istanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992), "Masājid", 10; Abū Muhammad 'Abdullāh b. 'Abd al-Rahmān b. al-Fazl al-Dārimī, *al-Sunan*, ed. Husayn Salīm Asad al-Dārānī (Su'udī Arabia: Dāru al-Mughnī li al-Nashr wa't-Tawzī', 1412/2000), "Salāt", 132; Abū 'Abdillāh Ahmad b. Muhammad b. Hanbal al-Shaybānī, *al-Musnad*, ed. Shu'ayb al-Arnaūd et al. (s.l.: Messesat al-Risāla, 1421/2001), 12/116.

⁵ Abū Dāwūd, "Salāt", 14.

Masjid al-Maqdis for sixteen or seventeen months before the verse, “So turn your face toward al-Masjid al-Haram”.⁶ was revealed.⁷

Jerusalem is also an important and holy place for Christians. Jerusalem occupies an important place in the Bibles. According to the Bible of Mark, Jesus (pbuh) began his preaching activities in the Galilee region and upon their negative attitude, he headed towards Jerusalem, entered the city and cleansed the temple. When he encounters the reaction of the Jewish authorities, he announces that the city will be punished and the temple will be defiled. When he is crucified outside the city, the curtain of the temple is torn. Other Bibles make some additions to this information about Jerusalem. The Bible of John records that Jesus came to Jerusalem several times. According to the Bibles, Jesus’ earthly life ends in Jerusalem and the apostles receive the “holy spirit” there.⁸ The place where it is said that Prophet Jesus ascended to heaven (Church of the Resurrection/Mount of Olives) is in Jerusalem. Bethlehem, where Jesus was born, and Nazareth, where Jesus and Mary lived, are also within the borders of Jerusalem.⁹

Jerusalem is also considered sacred to Jews. The city of Jerusalem is mentioned only once in the Torah as Salem.¹⁰ The city’s transformation into a kingdom and center of worship begins with the Prophet David.¹¹ The construction of the temple during the time of Prophet Solomon (pbuh) gave Jerusalem a special sanctity; on the one hand, God’s promise that David’s reign would continue forever, and on the other hand, the acceptance of the temple as God’s eternal abode, sanctified the city. According to the prophet Jeremiah, Jerusalem will be called “the throne of the Lord, the land of righteousness, the mountain of holiness”.¹² Since Jerusalem is considered a place chosen by God¹³, the Jerusalem Temple is

⁶ al-Baqara 2/144.

⁷ Bukhārī, “Salât”, 31; “Tafsîr”, 11-12; Muslim, “Masâjid”, 11-12; Abū Bakr Ahmad b. ‘Amr b. ‘Abd al-Hâlik b. Hallâd b. Ubaydillâh al-Bazzâr, *al-Musnad (al-Bahr al-Zahhar)*, ed. Mahfûzu al-Rahmân Zaynullâh et al. (al-Madînah al-Munawwara: Mektebat al-‘Ulûm wa’l-Hikam, 2009), 11/107-190; Muhammad b. Hibbân b. Ahmad Abū Hâtîm al-Tamîmî al-Bustî, *Sahîhu Ibn Hibbân*, ed. Shu’ayb al-Arnaoud (Beyrût: Messesat al-Risâla, 1414/1993), 4/617; Abū Bakr Ahmad b. al-Husayn b. ‘Alî b. Mûsâ al-Husrawjirdî al-Bayhaqî, *al-Sunan al-qubra*, ed. Muhammad ‘Abd al-Qâdir ‘Atâ (Beyrût-Lebanon: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1424/2003), 2/3.

⁸ Ömer Faruk Harman, “Kudüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/326.

⁹ Süleyman Özmen, “Dinî ve Hukukî Perspektife Göre Geçmişten Günümüze Kudüs’ün Önemi”, *Çukurova Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Summer 2018), 46; Nazlı Karabulut, *Başlangıçtan Emevilere İslam Tarihinde Kudüs* (Çorum: University of Hitit, Institute of Social Sciences, Master’s Thesis, 2018), 21-22.

¹⁰ *The Holy Bible* (İstanbul: The Holy Bible Company, 2003), Gen.14/18.

¹¹ 2 Sam.6-7; 1 Chr.21:18-22.

¹² Harman, “Kudüs”, 26/326.

¹³ 2 Kgs.21:4; Ps.132:13.

not only a place where sacrifices are offered but also the target of pilgrimage. According to Jewish law, the entire country is holy, but the city of Jerusalem is the holiest. The holiest place on earth, known as the “holy of holies,” is located in the temple in Jerusalem. Wherever Jews are and whenever they pray, they must always turn toward Jerusalem. The importance of Jerusalem in the worship life is based on the belief that the Jewish state will be established in these lands by the Messiah.¹⁴

Due to the aforementioned significance of Jerusalem, Muslims, Christians, and Jews have sought to gain control over this place. But when we examine the historical process, when the Jews dominated Jerusalem, they oppressed the Christians, and when the Christians dominated there, they oppressed the Jews. This situation prevented members of all religions from freely practicing their beliefs in that holy place and damaged the culture of living together. Similarly, the Jews and Christians who dominated Jerusalem expelled the Muslims from that place and did not allow them to practice their religion as they wished. However, whenever Muslims took control of Jerusalem, they respected the religious and conscience freedom of both Jews and Christians and allowed them to worship freely in their synagogues and churches.

The struggle to dominate the holy city Jerusalem continues today as it did in the past. The current war between Israel and Palestine, which all people are currently witnessing live, is a disproportionate and brutal example of the wars that have been going on between the heavenly religions in the holy place of Jerusalem since ancient times, with the monopolisation of power and capital. The problem of the holy place of Jerusalem constitutes the most obvious and important example of the problems that have been common to humanity since history and whose solution is becoming increasingly difficult. For this reason, Muslims have the responsibility to develop an attitude that can be described as humanitarian and moral to these problems we face in the world that is described as a global village. As Muslims, while the Qur'an and the Sunnah are our main sources in developing this attitude, examples of how they shed light on current problems are also important. In this paper, as one of the most important examples in history in the context of ensuring global peace in Jerusalem, Caliph Umar's Jerusalem covenant (amannama/the Assurance of Safety) will be the subject of research. Because when Jerusalem was conquered during the reign of Caliph Umar, the second caliph of Islam, peace was established in the city, which was sacred for all three religions. According to the covenant given by the caliph, the lives, properties, churches, crosses, the sick, the healthy, and other individuals of the people of Jerusalem are under protection. Within the framework of this covenant, the churches of the people of Jerusalem will not be used as dwellings, will not be destroyed, and the number of churches will not be reduced. No space

¹⁴ Harman, “Kudüs”, 26/326; Karabulut, *Başlangıçtan Emevilere İslam Tarihinde Kudüs*, 19; Rahim Ay, *Kudüs Şehri Siyasi Tarihi ve Üç Kutsal Dindeki Önemi* (Van: University of Yüzüncü Yıl, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 1997), 88-91.

inside churches will be narrowed, and no damage will be done to the crosses or goods within them. They will not be forced because of their religion and no harm will be done to any of them. Muslims, Christians and Jews lived in peace in the holy city of Jerusalem in accordance with this historical covenant of Caliph Umar. In this context, the example of the Jerusalem covenant will be examined in this study as an example of contribution to global peace in understanding the issue of the holy place Jerusalem for today's Muslims and solving it from a moral and humanitarian perspective.

The main purpose of this article is to analyze the role that Jerusalem plays in today's international relations and religious-social tensions as a global issue; in this context, to examine the Jerusalem covenant of Caliph Umar, a historical peace document, as a historical example and solution model for achieving global peace. The main problem of the research is why a permanent peace environment has not been achieved despite the multi-religious structure of Jerusalem and whether historical experiences, especially Caliph Umar's implementation, can provide a solution to today's conflicts. This study seeks answers to the following questions: Why has Jerusalem been a constant area of conflict throughout history? What principles is Caliph Umar's Jerusalem covenant based on? What kind of a peace environment has this Emanname provided in the historical context? How can this model contribute to today's global peace discussions?

Jerusalem has become a global issue that is closely followed not only by the Middle East but also by the entire world. The Jerusalem issue, which has been shaped specifically by the Israeli-Palestinian conflict, carries the risk of deepening interfaith conflicts. Therefore, examining historical peace models in the context of Jerusalem is important in terms of showing how religious values can serve peace instead of conflict. In this context, Caliph Umar's Emanah is valuable in terms of showing what kind of application is possible for peace and pluralism in the historical heritage of Muslims. In addition, this document provides a practical example that emphasizes the peaceful aspect of Islamic political thought.

A great number of academic studies have been conducted on the historical, religious and political importance of Jerusalem. The sacredness of Jerusalem for the three heavenly religions, the struggles for sovereignty over the city and its historical development, Caliph Umar's Jerusalem covenant and Islam's approach to tolerance are among the frequently discussed topics in academic literature. However, these studies generally narrate historical events and Caliph Umar's Jerusalem covenant is not analyzed holistically with contemporary peace and human rights discussions. This article aims to fill this gap and examine the potential contribution of the Emanname to global peace in theoretical and practical terms.

The basic hypothesis of this study is that Caliph Umar's Jerusalem covenant is a historical model for establishing peace in multi-religious and multi-cultural societies and that this model can contribute to today's global peace efforts. In the context of this

hypothesis, the following assumptions will be made: Caliph Umar's Jerusalem covenant includes not only periodic but also universal peace principles. Historical peace models to be developed through the example of Jerusalem may also include principles that can be applied today.

This study is based on the historical and descriptive analysis method. By adopting the qualitative research method, a content analysis will be conducted in the light of historical documents, classical Islamic sources and contemporary academic literature. In addition, Caliph Umar's Jerusalem covenant will be compared with other historical peace documents with a comparative approach; it will be evaluated in terms of the continuity of peace and governance principles in multi-religious societies. The data will be interpreted using the document analysis method.

1. The Conquest of Jerusalem During the Reign of Caliph Umar

Jerusalem was conquered during the reign of the second Caliph, Caliph Umar. We can summarize the conquest of Jerusalem, which is described at length in history books, as follows: In the fifteenth year of the Hijra, after conquering Damascus, the commander of the Muslims, Abū Ubaydah, wrote a letter to the people of Jerusalem and invited them to believe in Allah and embrace Islam. He stated that if they did not accept this, they had to pay the jizya tax, otherwise they would fight against them. However, the people of Jerusalem did not accept his invitation. For this reason, Abū Ubayda left Said b. Zayd in his place in Damascus and went to Jerusalem. When he arrived in Jerusalem, he laid siege to the place and pressured the people into surrendering Jerusalem without bloodshed. Finally, the people of Jerusalem stated that they would agree to make peace on the condition that Umar b. al-Khattab came to Jerusalem in person. Abu Ubayda informed Caliph Umar about this matter by writing a letter. Caliph Umar consulted with the people on this matter. Uthman b. Affan told Caliph Umar not to go to Jerusalem so that the people of Jerusalem would be humiliated and their pride would be broken. Ali b. Abu Talib advised Caliph Umar to go to Jerusalem in order to lighten the burden on the Muslims due to the siege. He accepted the offer of Hz. Ali and set off towards Jerusalem. Caliph Umar left Caliph Ali in his place in Medina. Abbas b. Abdulmuttalib set out at the head of the vanguard. When Hz. Umar arrived in Damascus, he was welcomed by prominent commanders such as Abu Ubaydah, Khalid ibn al-Walid and Yazid ibn Abu Sufyan. Abu Ubayda got off his mount. Caliph Umar also got off. When Abu Ubayda moved to kiss Umar's hand, Umar also moved to kiss Abu Ubayda's foot. When Abu Ubayda gave up, Caliph Umar also gave up and continued on his way.¹⁵

When Caliph Umar arrived in Jerusalem, he gave the covenant/al-amān to the Christians there and ensured peace in Jerusalem. When Hz. Umar entered Jerusalem, he

¹⁵ Imâduddîn Abu al-Fidâ Ismâîl b. Kathîr al-Dimaskî, *al-Bidâya wa'n-nihâya* (s.l.: Dâru al-Fikr, 1407/1986), 7/55.

demanded that the Christians expel the Byzantines (Rums) from the city within three days. Then he entered the city. When he entered the city, he entered the Masjid al-Aqsa through the same gate that Prophet Muhammad (pbuh) entered on the Night of Isra. There he performed the tahiyyatul-masjid prayer at the mihrab of the Prophet David. The next day, he led the Muslims in the morning prayer. In the first raka'ah of the morning prayer he recited the Sura Sad and in the second raka'ah he recited the Sura Isra. After the prayer he came to the rock where the Prophet (pbuh) stepped on during his ascension to heaven. Hz. Umar and the Muslims took the soil around the rock and carried it. The Caliph ordered the Jordanians to carry the remaining soil. Because that rock was the qibla of the Jews, the Byzantines turned that rock into a garbage dump. The reason why the Christians turned this place into a garbage dump was to take revenge on the Jews. Because the Jews had previously turned the place where Jesus was crucified into a garbage dump. That is why that place was called "garbage dump/kumame". Here, Caliph Umar and the Muslims cleared this place of garbage and ensured peace and tranquility in the holy city with the covenant/al-amān he gave to the Christians.¹⁶

2. Caliph Umar's Jerusalem Covenant/Al-Amān and Analysis in the Context of Its Contribution to Global Peace

The text of covenant/al-amān that Caliph Umar gave to the people of Jerusalem is as follows in Tabari's book, *Tarikh al-Tabari*:

In the name of Allah, the Entirely Merciful, the Especially Merciful. This (covenant/al-amān) is the covenant that Allah's servant and emirul mumineen, Caliph Umar gave to the people of Iliya (Jerusalem). He gave this covenant for their lives, properties, churches, crosses, sick, healthy and other individuals. Their churches will not be turned into dwellings, they will not be destroyed, and the number of their churches will not be reduced. Nothing shall be taken from their churches or the items within. Crosses and other objects inside churches shall not be damaged. They will not be forced because of their religion and no harm will be done to any of them. None of the Jews will settle in Iliya (Jerusalem) alongside them. However, the people of Iliya (Jerusalem) will pay jizya like the people of other cities. They must expel the Romans and the thieves from there. The life and property of those leaving there will be protected until they reach a place where they can stay safely. Those who will stay there will be safe and will pay the jizya just like the people of Iliya. Anyone from the people of Iliya who wishes to leave with the Romans, along with their belongings, and evacuate their churches and crosses, will be safe until they reach a place where their lives, churches, and crosses will remain secure. Before the death of so and so person, whoever from among the people who were in that region (Jerusalem) (those who took refuge there) wishes to reside there, may reside there on condition that they pay the jizya, just like the people of Iliya. Whoever wishes may leave with the Romans, and whoever wishes may return to their families, and nothing shall be taken from them until they have harvested their crops. On the matters outlined in this covenant, as long

¹⁶ Ibn Kathîr, *al-Bidâya wa'n-nihâya*, 7/55-61.

as they pay their jizya, the protection of Allah, His Messenger, the caliphs, and the believers is guaranteed for them. This is witnessed by Khalid ibn Walid, Amr ibn al-As, Abdurrahman ibn A'waf and Muawiyah ibn Abi Sufyan. Hz. Umar wrote this covenant in the year 15 and gave it (to the people of Iliya).¹⁷

In accordance with this historical covenant of Hz. Umar, the lives and property of Christians in Jerusalem were secured and they were allowed to practice their religion freely. There are different interpretations of the statement in this covenant: "None of the Jews will settle in Iliya (Jerusalem) alongside them".¹⁸ According to some, this statement is not actually part of the original covenant, its authenticity is doubtful, and it was added later.¹⁹ Because in the covenant given to the people of Alexandria, it was stated that Jews could reside there.²⁰ Therefore, it is not possible for Hz. Umar, who was sensitive about rights and freedoms, to remain insensitive on this issue.²¹ According to some researchers, this expression is not originally from the text but seems to have been added later. Because the practices of Caliph Umar after the conquest of Jerusalem indicate that such an expression it can not be part of the original document.²² The fact that Hz. Umar brought 70 or 100 Jewish families from Tiberias and settled them in the south of the city also confirms this claim.²³ According to some, Hz. Umar probably implemented this practice as a precaution because he was aware of the hostility between Jews and Christians.²⁴

When this covenant is examined carefully, it is striking that people's most basic rights, namely their lives and property, are safeguarded and they are given the opportunity to practice their religion freely. Therefore, this situation is a historical document showing how much importance Caliph Umar gave to universal fundamental human rights. When we consider that when the Jews were in control of Jerusalem, they expelled the Christians from the city and turned their places of worship into garbage dumps, we can better understand

¹⁷ Abū Ja'far Muhammad b. Jarīr al-Tabarī, *Tārīhu al-Tabarī (Tārīhu al-Rusul wa'l-mulūk)* (Beyrūt: Dāru al-Turās, 1387), 3/609.

¹⁸ Tabarī, *Tārīhu al-Tabarī (Tārīhu al-Rusul wa'l-mulūk)*, 3/609.

¹⁹ Muammer Gül, "Müslümanların Kudüs'ü Fethi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2001), 53.

²⁰ Abū al-Hasan Ahmad b. Yahyā b. Jābir b. Dāwūd al-Balāzurī, *Futūhu al-buldān*, trans. Mustafa Fayda (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 197-198; Mustafa Yiğitoğlu, "Hz. Ömer'in Kudüs'ü Fethinden Sonra İzlediği Tapınak Dağı Politikası", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 138.

²¹ Yiğitoğlu, "Hz. Ömer'in Kudüs'ü Fethinden Sonra İzlediği Tapınak Dağı Politikası", 138.

²² Osman Aydın, "Kudüs'ün Fethi ve Hz. Ömer Emannamesi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 621.

²³ Nuh Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 168; Aydın, "Kudüs'ün Fethi ve Hz. Ömer Emannamesi", 622.

²⁴ Mustafa Göregen, "Hz. Ömer Döneminde Kudüs'ün Müslümanlar Tarafından Fethi", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 1/528.

how important the covenant of Hz. Umar is. Likewise, considering that the Jews turned their places of worship into garbage dumps when Christians dominated Jerusalem, it will be better understood how much importance this covenant gives to people's freedom of belief.

If the covenant of Caliph Umar ensured that Muslims, Christians and Jews could live in peace in Jerusalem in the past, we can say that it can ensure that members of all three religions can live in security today. When we consider that the ongoing conflict between the State of Israel, founded in 1948, and Palestine is still ongoing and has become a global issue, the importance of the Jerusalem covenant is better understood. In order to ensure global peace in Jerusalem, which is important for all three heavenly religions, the principles included in the Jerusalem covenant of Hz. Umar must be adopted and implemented today. In fact, when we examine the historical process, whenever Jerusalem came under Muslim rule, peace and tranquility were established in Jerusalem and members of all religions lived in security. History bears witness to the establishment of peace in Jerusalem during the period of Muslim rulers who followed the footsteps of Hz. Umar. Indeed, when Saladin (Salah ad-Din al-Ayyubi) conquered Jerusalem in 1187, he applied the principles of Caliph Umar exactly and ensured peace in the city. Unfortunately, when Jerusalem was occupied by the Crusaders in 1099, almost all Muslims and Jews were massacred.²⁵ In fact, the Catholics who came to Jerusalem with the crusaders were not as tolerant as the Muslims were towards the Orthodox people who had previously lived there. When the Catholics came to Jerusalem, they began to humiliate the Orthodox Christians and tried to convert them to Catholic Christians.²⁶

After Caliph Umar, it is possible to observe the language of tolerance in the covenants issued by Muslim rulers who governed Jerusalem, such as Saladin (Salah ad-Din al-Ayyubi), the Egyptian sultans Tahir al-Sayfi and Ashraf al-Sayfi, and Ottoman sultans like Fatih Sultan Mehmed, Kanuni Sultan Suleiman, IV. Murad, Ibrahim, IV. Mehmed, II. Suleiman, III. Osman, III. Mustafa and II. Mahmud. After his visit to Jerusalem, Yavuz Sultan Selim had two decrees prepared upon the request of the Armenian Patriarch Serkis and the Greek Patriarch Attalya. The only aspect that distinguishes these two decrees from the covenant of Hz. Umar is that the places that the two nations consider sacred in Jerusalem have some differences, so they are mentioned separately in both decrees. The fact that only Christians of Jerusalem were addressed in these two decrees of Yavuz Sultan Selim stems from the fact that only Christians lived in Jerusalem during the time of Hz. Umar. However, although the aforementioned decrees only addressed Christians, the general provisions on freedom of

²⁵ H. A. Nomiku, *Haçlı Seferleri*, trans. Kriton Dinçmen (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 35; Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayinamesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), 188; Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi Kutsal Toprakları Kurtarmak*, trans. İlcan Bihter Barlas (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2009), 102-104.

²⁶ Alçiçek, *Ortaoğlu'da Dini Jeopolitik: Kudüs'ün Semavi Dinler İçin Önemi*, 51.

belief and worship also included the Jews, another non-Muslim community in Ottoman Jerusalem.²⁷ Today, the focus of the Israel-Palestine conflicts, Gaza came under Ottoman rule in 1516 during the reign of Sultan Selim I (Yavuz Sultan Selim), and during this time, Muslims, Jews, and Christians lived together in peace in the city and its surroundings. This situation continued until the collapse of the Ottoman Empire.²⁸

“The Jerusalem Model of the Caliph Umar”, which was successful in Jerusalem both during the reign of the Caliph Umar and the Muslim rulers after him, it has become inevitable that it be today to end the conflicts between Israel and Palestine. Because the Israeli-Palestinian conflicts, which have been ongoing since the official establishment of the State of Israel in 1948, have become a global issue today. If the “Jerusalem Model of Caliph Umar” is not implemented, the Israeli-Palestinian conflict will not only be limited to Jerusalem and its surroundings, but will also negatively affect all countries in the Middle East. As a matter of fact, the Israeli-Palestinian conflict, which resumed on 7 October 2023, has been going on for a year and the conflicts have spread to Lebanon, Syria, Yemen and even Iran. There is a danger that the situation could continue to worsen, potentially spreading throughout the region and even reaching a point where it might trigger World War III. Therefore, it has become inevitable for all countries of the world, the United Nations, and non-governmental organizations to take action and make efforts to end these conflicts that threaten global peace in order to ensure lasting peace in Jerusalem and the region. It is a fact that Israel wants to completely dominate Jerusalem and its surroundings and does not allow the presence of Muslims in the region. Considering that in the past, when both Jews and Christians dominated Jerusalem, they did not recognize the right of anyone other than themselves to live in peace in Jerusalem, it was inevitable that the holy region would come under Muslim rule again. Historical experience shows this. Therefore, this situation imposes a historical responsibility on Muslim societies and their leaders. This responsibility is for Muslims to be strong in the political, military, economic, technological and cultural fields and to make efforts to ensure peace both in Jerusalem and in the world.

Conclusion

In this study, an analysis has been conducted on the possibility of establishing peace in a sacred space by examining the example of the Covenant (Amannama/the Assurance of Safety) given by Islam's second Caliph, Umar ibn al-Khattab, to the people of Jerusalem, based on the historical and religious significance of the city. The research explores both the content of the Jerusalem Covenant, which holds significance as an important document in Islamic political history, and its contribution to universal peace within its historical context and its relevance to the present day. The findings reveal that Caliph Umar's

²⁷ Abdullah Çakmak, “Osmanlı Kudüs'ünde Bir Arada Yaşama”, *Huzur Bekleyen Şehir Kudüs*, ed. Osman Aydın (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2020), 338-339.

²⁸ Mustafa Öksüz, “Non-Muslim Population in the Gaza Sanjak in the Sixteenth Century”, *Filistin Araştırmaları Dergisi* 15 (2024), 91, 98.

covenant not only addressed the political and religious needs of its time but also offered universal values in the context of human rights, religious freedom, and the principles of coexistence.

Jerusalem, being the meeting point of the three Abrahamic religions, has historically been a center of conflict and contention, especially marked by the struggle for sovereignty based on religious claims among Jews, Christians, and Muslims. One of the most striking realities that emerged during this historical process is that during periods when the city was governed by Muslims, the religious and cultural rights of other religious groups were preserved, and peace and social order could be established. Caliph Umar's Jerusalem Covenant is a written and principled document that embodies this historical experience.

When the articles of the covenant are examined carefully, a significant overlap can be seen between Islamic legal principles and the modern understanding of universal human rights. The guarantees provided for the protection of life, property, freedom of worship, property rights, and the prohibition of religious coercion can be considered an early historical counterpart to the modern-day concept of "human rights". In this regard, Caliph Umar's model for Jerusalem presents an example offering universal principles not only for the Islamic world but also for all societies with a global peace perspective.

The policy pursued by Caliph Umar during the conquest of Jerusalem was not one based on forceful occupation, but rather a peaceful surrender achieved through negotiation and compromise. This demonstrates that the concept of conquest was not merely a military and political victory, but one with moral, legal, and social dimensions. Caliph Umar personally traveling to Jerusalem to accept the city's surrender, directly communicating with the Christian population to offer them assurances, and showing sensitivity to the sanctity of the city represents a form of leadership that remains exemplary even today.

In response to the main questions posed at the beginning of the article, the following conclusions can be drawn: Jerusalem continues to be a global issue from past to present. Caliph Umar's covenant serves as a moral, legal, and historical model for resolving this issue. The covenant demonstrates that peace and tranquility in sacred spaces are achieved not through the use of force, but through a rule of law and justice-based governance. This clearly shows that achieving peace in regions of religious diversity is only possible by respecting everyone's beliefs, sacred values, and lifestyles.

The originality of this study lies in its treatment of Caliph Umar's Jerusalem Covenant not just as a historical document, but as a normative framework that can contribute to the construction of global peace in the context of the contemporary Israeli-Palestinian conflict. Most existing literature on the topic is generally confined to historical narratives or religious perspectives and does not establish a link with contemporary peacebuilding theories. However, this article offers a new contribution by associating Caliph Umar's practice with modern concepts such as human rights, religious pluralism, and international peace law.

Nonetheless, the study has certain limitations. Firstly, there are variations in the covenant text across different sources, and particularly regarding expressions related to the residence of Jews in Jerusalem, there are differing opinions among historians about their accuracy. It is evident that source criticism is necessary in the analysis of such historical texts. Furthermore, due to the limited scope of the study, the continuity of peace practices in Jerusalem under other Muslim rulers (e.g., Salah al-Din Ayyubi or the Ottoman sultans) could not be examined in greater depth. This aspect presents an important area for future research.

Based on the findings of the article, the following recommendations can be made:

- The international community, particularly the United Nations and human rights organizations, can refer to historical documents and practices to establish peace in cities with significant religious and historical importance, such as Jerusalem. Caliph Umar's covenant offers universal principles in this regard.

- The Islamic world should evaluate Caliph Umar's model for Jerusalem not merely as a historical success, but as a potential solution approach to today's crises, and adopt this perspective when engaging with global issues.

- Parties seeking resolution and mediators in the Israeli-Palestinian conflict could redefine the role of religious leadership and promote a faith-based language of peace. For Jerusalem is not merely a political issue, but also a realm of deep religious significance and sanctity.

- Future research could conduct comparative analyses of Caliph Umar's covenant with other examples (such as the Constitution of Medina, the edicts of Salah al-Din, or Ottoman firmans) to demonstrate the continuity of peacebuilding in Islamic legal tradition.

In conclusion, Caliph Umar's Jerusalem Covenant is more than a historical document, it is a peace model, a coexistence agreement, and a legacy of humanity. This covenant demonstrates that a social order based on mutual respect and rights, where religious and cultural diversity is seen as richness, can indeed be established. Today, conflicts justified by religion are evidently not rooted in the essence of the religions themselves, but in the misinterpretation of that essence. Caliph Umar's approach is a historical proof of how effectively Islam's principles of peace, justice, and compassion can be implemented in political practice.

In this context, the practices of Caliph Umar, which show that peace and coexistence are possible in a holy city like Jerusalem, present a historical call and a moral example for today's decision-makers, leaders, and societies. Unless a sincere, just, and universally principled will is demonstrated to resolve the conflicts around Jerusalem, inspired by this example, the instability in the region will continue to threaten not only the local population but all of humanity.

Kaynakça | References

- Abū Dāwūd, Suleimān b. al-Ash'as al-Sijistānī. *al-Sunan*, ed. Muhammad Muhyiddīn Abdulhamīd. Saydā-Beyrūt: al-Mektebet al-'Asriyye, n.d.
- Ahmad b. Hanbal, Abū 'Abdillāh Ahmad b. Muhammad b. Hanbal al-Shaybānī. *al-Musnad*. ed. Shu'ayb al-Arnaūd et al. s.l.: Messesat al-Risāla, 1421/2001.
- Alçıçek, Yusuf. *Ortadoğu'da Dini Jeopolitik: Kudüs'ün Semavi Dinler İçin Önemi*. Gaziantep: University of Gaziantep, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2017.
- Arslantaş, Nuh. *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Ay, Rahim Kudüs Şehri Siyasi Tarihi ve Üç Kutsal Dindeki Önemi. Van: University of Yüzüncü Yıl, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 1997.
- Aydın, Osman. "Kudüs'ün Fethi ve Hz. Ömer Emannamesi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 608-630. <https://doi.org/10.17859/pauifd.734056>.
- Balāzurī, Abū al-Hasan Ahmad b. Yahyā b. Jābir b. Dāwūd. *Futūhu al-buldān*. trans. Mustafa Fayda. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Bayhaqī, Abū Bakr Ahmad b. al-Husayn b. 'Alī b. Mūsā al-Husrawjirdī. *al-Sunan al-qubrā*. ed. Muhammad 'Abd al-Qādir 'Atā. Beyrūt-Lebanon: Dārū'l-Kütübī'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- Bazzār, Abū Bakr Ahmad b. 'Amr b. 'Abd al-Hālik b. Hallād b. Ubaydillāh. *al-Musnad (al-Bahr al-Zahhar)*. ed. Mahfūzu al-Rahmān Zaynullāh et al. al-Madinah al-Munawwara: Mektebat al-'Ulūm wa'l-Hikam, 2009.
- Bukhārī, Abū Abdillāh Muhammad b. Ismā'il. *al-Jāmi al-sahīh*. ed. Muhammad Zuheyr b. Nasir al-Nasir. s.l.: Dāru Tawqī al-Najā, 1422.
- Carnotensis, Fulcherius. *Kudüs Seferi Kutsal Toprakları Kurtarmak*. trans. İlcan Bihter Barlas. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2009.
- Çakmak, Abdullah. "Osmanlı Kudüs'ünde Bir Arada Yaşama". *Huzur Bekleyen Şehir Kudüs*. ed. Osman Aydın. 335-351. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2020.
- Dārimī, Abū Muhammad 'Abdullāh b. 'Abd al-Rahmān b. al-Fazl. *al-Sunan*. ed. Husayn Salīm Asad al-Dārānī. Su'udī Arabia: Dāru al-Mughnī li al-Nashr wa't-Tawzī', 1412/2000.
- Göregen, Mustafa. "Hz. Ömer Döneminde Kudüs'ün Müslümanlar Tarafından Fethi". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. 1/523-531. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Gül, Muammer. "Müslümanların Kudüs'ü Fethi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2001), 47-58.
- Harman, Ömer Faruk. "Kudüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/323-327. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ibn Hibbān, Muhammad b. Hibbān b. Ahmad Abū Hātim al-Tamīmī al-Bustī. *Sahīhu Ibn Hibbān*. ed. Shu'ayb al-Arnaoud. Beyrūt: Messesat al-Risāla, 1414/1993.
- Ibn Kathīr, Imāduddīn Abu al-Fidā Ismā'il al-Dimashkī. *al-Bidāya wa'n-nihāya*. s.l.: Dāru al-Fikr, 1407/1986.
- Karabulut, Nazlı. *Başlangıçtan Emevilere İslam Tarihinde Kudüs*. Çorum: University of Hitit,

- Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2018.
- Muslim, Abu al-Husayn b. al-Hajjāj al-Qushayrī an-Neysābūrī. *al-Jāmi al-sahih*. ed. Muhammad Fuād 'Abd al-Bāqī. Beyrūt: Dāru Ihya' i't-Turāsī'l-'Arabī, n.d.
- Nasa'i, Abū 'Abd al-Rahman Ahmad b. Shu'ayb. *al-Sunan*. Istanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992.
- Nomiku, H. A. *Haçlı Seferleri*. trans. Kriton Dinçmen. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- Öksüz, Mustafa. "Non-Muslim Population in the Gaza Sanjak in the Sixteenth Century". *Filistin Araştırmaları Dergisi* 15 (2024), 91-118. <https://doi.org/10.34230/fiad.1478995>.
- Özmen, Süleyman. "Dinî ve Hukuki Perspektife Göre Geçmişten Günümüze Kudüs'ün Önemi". *Çukurova Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Summer 2018), 46-61. <http://dx.doi.org/10.18560/cukurova.1094>.
- Tabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarīr. *Tārihu al-Tabarī (Tārihu al-Rusul wa'l-mulūk)*. Beyrūt: Dāru al-Turās, 1387.
- The Holy Bible*. İstanbul: The Holy Bible Company, 2nd Edition, 2003.
- Tirmidhi, Abū İsa Muhammad b. İsa b. Sevre. *Sunan al-Tirmidhi*. ed. Bashshār Awwād Ma'rūf. Beyrūt: Dāru al-Gharbi al-Islamī, 1998.
- Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayinamesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987.
- Yiğitoğlu, Mustafa. "Hz. Ömer'in Kudüs'ü Fethinden Sonra İzlediği Tapınak Dağı Politikası". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 135-142.

19. Yüzyıl Divan Şairlerinden Tahsin Hasan Efendi'nin Mektupları

Muhammet Akif TİYEK
Dr. Öğr. Üyesi

0000-0002-4975-6664
Bayburt Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, İslam Tarihi ve
Sanatları/İslami Türk Edebiyatı
Anabilim Dalı
ROR  050ed7z50

m.akiftiyek@hotmail.com

Bayburt, Türkiye

Öz

Amasya, tarihi süreçte birçok önemli şair ve yazara ev sahipliği yapmıştır. Bu şairlerin kimi şöhretleriyle ve yazmış olduğu eserlerle gelecek nesillere adını iletirken kimi de bu meşhur şairlere nispetle adı, sanı daha az duyulan ve tarih sahnesinde daha az görünür olanlardır. Meşhur olmayan bu şairlerden biri de 12 Safer 1292/20 Mart 1875 tarihinde Amasya'da Hacı Hamza Mahallesi'nde dünyaya gelen Tahsin Hasan Efendi'dir. Kapancızade Medresesi müderrisi Mehmed Nuri Efendi'nin büyük oğlu olan Tahsin Hasan, annesini çocuk yaşta kaybettiği için ilk eğitimiyle babası ilgilenmiştir. Rüştîye mektebindeki eğitiminden sonra bir müddet öğretmenlik yapan Tahsin Hasan, kendisini ilmî olarak daha fazla geliştirmek amacıyla önce Amasya Bekir Paşa Medresesi müderrislerinden Hafız Abdurrahman Kâmil Efendi'den daha sonra ise İstanbul'a giderek Perşembeli Ahmed Remzi Efendi'den dersler almıştır. O, güzel yazma becerisine sahip olmasından dolayı katiplik ve hocasının kayıt memuru olması sebebiyle de ona yardımcılık yapmıştır. Buna ek olarak mülazımlık, askerî mahkemede yardımcılık ve devriye müderrisliği gibi çeşitli görevlerde de bulunmuştur. Tahsin Hasan'ı diğer şairlerden ayıran yönünün geçirmiş olduğu ruhi sıkıntılar olduğu söylenebilir. Zeki, yetenekli, güler yüzlü âlim ve şair olan Tahsin Hasan, ruhi sıkıntılar nedeniyle içine kapanmış ve durgun bir insan hâlini almıştır. Söz konusu durum onu 17 Zilhicce 1317/18 Nisan 1900 tarihinde Yörgüç Paşa İmaretinden atlayarak intihara giden bir sona sürüklemiştir. Bu trajik son, şairin yaşadığı içsel çatışmaların ve ruhsal sıkıntılarının büyüklüğüne işaret etmektedir. Müellifin tespit edilebilen tek eseri Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Prof. Dr. Halil İnalçık Kütüphanesi Mustafa Con A 53'te kayıtlı olan *Divan*'ıdır. Şairin hayatı üzerine inşa edilmiş bir eser olduğu söylenebilecek *Divan*'ında Nelmî ve Tahsin mahlaslarını kullandığı görülmektedir. *Divan*'ının ilk ve son kısmında içinde bulunduğu ruh hâlini yansıtan, duygularını aktardığı, tekrarlar hariç olmak üzere, on bir mektuba yer verilmiştir. Mensur bir şekilde kaleme alınan mektupların bir kısmı müsvedde şeklinde olup ilk kısımda yer alan mektupların tebyiz edildiği söylenebilir. Mektupların ikisinin ise yarım kaldığı görülmektedir. Mektupların neden tamamlanamadığına ilişkin herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Mektuplarda şairin anlatımındaki samimiyet ve yaşadığı gelgitler ise dikkat çekici olup şairin ruhi bunalımlarına, içinde bulunduğu durumun giderek daha ağır bir hâl aldığına şahitlik edilmektedir. Ayrıca müellif, mektuplarda anlatımını desteklemek amacıyla Arapça, Farsça,

Türkçe şiir ve ibarelerden faydalanmıştır. Çalışmada *Divan*'da bulunan mektuplar incelenerek şairin içsel mücadeleleri, mektuplarda iletmek istediği mesajlar ve trajik sonu, onun yaşam öyküsünü anlamak adına mektuplar üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu kapsamda çalışmada öncelikle Tahsin Hasan Efendi'nin hayatı hakkında bilgiler verilmiş, akabinde onun mektuplarının muhtevasına değinilmiştir. Çalışmanın sonunda ise onun yazmış olduğu mektuplar çeviri yazıya aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Türk İslam Edebiyatı, Tahsin Hasan, Nelmî, Divan, Mektup.

Atıf Bilgisi

Tiyek, Muhammet Akif. “19. Yüzyıl Divan Şairlerinden Tahsin Hasan Efendi'nin Mektupları”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 161-190. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.08>

Geliş Tarihi	08.03.2025
Kabul Tarihi	16.05.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Letters of 19th Century Divan Poet Tahsin Hasan Efendi

Muhammet Akif TİYEK
Asst. Prof.

 0000-0002-4975-6664
Bayburt University, Theology
Faculty, Islamic History and Arts/
Turkish Islamic Literature
ROR : 050ed7z50

m.akiftiyek@hotmail.com

Bayburt, Türkiye

Abstract

Amasya has hosted many important poets and writers in the historical process. While some of these poets conveyed their names to future generations with their fame and works, some were less famous and less visible in history than these famous poets. One of these less famous poets is Tahsin Hasan Efendi, born on 12 Safer 1292/20 March 1875 in Amasya in Hacı Hamza neighborhood. Tahsin Hasan was the eldest son of Mehmed Nuri Efendi, the mudarris of Kapancızade Madrasah, and his father took care of his early education since his mother died at an early age. Tahsin Hasan, who worked as a teacher for a while after his education at the school of high school, first took lessons from Hafız Abdurrahman Kâmil Efendi, one of the mudarris of Amasya Bekir Pasha Madrasah, and then from Ahmed Remzi Efendi of Perşembeli in Istanbul in order to further improve himself in terms of knowledge. He worked as a clerk because he had good writing skills and as an assistant to his teacher because he was a registrar. In addition, he held various positions such as lieutenant, assistant in the military court, and deviyte mudarris. It can be said that what distinguishes Tahsin Hasan from other poets is the mental distress he suffered. Tahsin Hasan, an intelligent, talented, and cheerful scholar, and poet, became withdrawn and stagnant due to mental problems. This situation led him to commit suicide by jumping from the Yörgüç Pasha Imaret on 17 Dhu al-Hijjah 1317/18 April 1900-this tragic endpoint to the magnitude of the poet's inner conflicts and mental distress. The only identified work of the author is his *Diwan*, registered in Mustafa Con A 53 in the Ankara Faculty of Language and History-Geography Prof. Dr. Halil İnalçık Library. In his *Diwan*, which can be said to be a work built on the poet's life, it is seen that he used the pseudonyms Nelmî and Tahsin. In the first and last part of his *Diwan*, eleven letters, excluding repetitions, reflect his state of mind and convey his feelings. Some of the letters written in prose are in the form of manuscripts, and it can be said that the first part of the letters was edited. It is seen that two of the letters remain unfinished. No information on why the letters could not be completed has been identified. The sincerity of the poet's narration and the tides he experiences in the letters are remarkable, and we witness the poet's mental crises and the situation he is in becoming more and more severe. In addition, the author utilized Arabic, Persian, and Turkish poems and phrases to support his narrative in the letters. In this study, by analyzing the letters in *Diwan*, the poet's inner struggles, the messages he wanted to convey in his letters, and his tragic end will be tried to be revealed through letters in order to understand his life story. In this context, the study first gives information about Tahsin Hasan

Efendi's life and then touches upon the content of his letters. At the end of the study, his letters are transcribed.

Keywords

Turkish Islamic Literature, Tahsin Hasan, Nelmî, Diwan, Letter.

Citation

Tiyek, Muhammet Akif. "Letters of 19th Century Divan Poet Tahsin Hasan Efendi*The Journal of Near East University Islamic Research Center* 11/1 (June 2025), 161-190. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.08>

Date of Submission	08.03.2025
Date of Acceptance	16.05.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Mektup; yazılmış şey, iki kişinin birbirlerine gönderdiği kâğıt parçası, name, tahrirat, tezkire gibi anlamlara gelmektedir.¹ Mektuplar edebiyatımızda "belirli kurallara uyularak mektup yazma işi, mektup yazma üslubu ve sözü belagate uygun söyleme sanatı"² olarak ifade edilen inşa içerisinde değerlendirilmiştir. Hatta mektup örneklerinin bir araya getirildiği ve mektup yazarken dikkat edilmesi gereken hususlardan bahseden münşeât mecmuaları oluşturulmuştur.³ Mektuplar yazılış amacı, muhatabı, muhtevası vb. özellikleri göz önünde bulundurularak çeşitli adlarla anılmıştır. Bir işin yapılmasını istemek için yazılan fermanlar, padişahın başka biri tarafından yazılan misaller, ast üst ilişkisi çerçevesinde kaleme alınan arz-ı hâller/arizalar, devlet büyüğünün lütfuyla makam verilmek için yazılan menşûrlar, bir şeyi tebrik etmek için gönderilen teahhütname, devlet büyüğünün yazılan mektupların kısa ve öz tutulması, birbirini tekrar eden ifadelerden sakınılması, mektubun bitiminde yıl, ay ve imzanın yer alması ve benzeri hususlar bu kurallardan bazılarıdır.⁶ Ömer Çakır, Divan edebiyatında mektupların kesin çizgilerle olmasa bile muhtevaları merkeze alınarak taziyetname, teahhütname, talepname, şükürname, şefkatname, şikayetname, tesliyetname, ubudiyetname, davetname, duaname, iştiyakname, ilamname, irsalname, iyadetname, muhabbetname, aşk mektubu ve cevabname;⁷ tasavvuf edebiyatında ise tasavvufi konuların izah edildiği nasihatname, rüya, cevabi, duaname, vasiyetname, icazetname, tebrikname, taziyetname, niyazname, tavsiyename ve gündelik hayata dair olmak üzere çeşitli türlerinin bulunduğunu dile

¹ Muallim Nâcî, *Lugat-ı Nâcî* (İstanbul: Asır Matbaası, 1322), "Mektûb", 629.

² Hasan Gültekin, *Türk Edebiyatında İnşâ: Tarihî Gelişim-Kuram-Sözlük ve Münşeât-ı Koca Râgıp Paşa* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2015), 244.

³ Halil İbrahim Haksever, *Eski Türk Edebiyatında Münşeât ve Nergisi'nin Münşeâtı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 16.

⁴ Halil İbrahim Haksever, "Eski Türk Edebiyatında Mektup", *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 114-115-116 (Ağustos 2006), 37-38.

⁵ Ömer Çakır, *Türk Edebiyatında Mektup* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 69-79, 80.

⁶ Ömer Çakır, "Türk Mektup Geleneğinde Âdâb ve Kurallar", *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 114-115-116 (Ağustos 2006), 21-24.

⁷ Çakır, *Türk Edebiyatında Mektup*, 106-142.

getirmektedir.⁸ Hasan Gültekin ise mektupları, "Haberleşme Amacıyla Yazılan Mektuplar, Sanat Endişesi ile Yazılanlar Mektuplar ve Öğretici Mektuplar" olmak üzere üçe ayırmıştır. Haberleşme amacıyla yazılanlar ise "Hususi ve Resmî" olarak ikiye ayrılmaktadır.⁹ Hususi mektuplar; muhabbetname/meveddetname/uhuvvetname, tehniyetname/tebrikname, ta'ziyetname, şefakatname/şefkatname, irsalname, iştiyakname, şikayetname, tavsiyename, teşekkürname, iyadetname, davetname, şefaateden¹⁰ resmî mektuplar ise ferman, name-i hümayun, hatt-ı hümayun, berat (menşur, mülkname), ahddname, irade, takrir, telhis, ruk'a, buyuruldu, tezkire, tarhaniyetname, ariza, kaime, temessük, arz-arz-ı hâl-arz-ı mazhar, tahrirat, şukkadadan oluşmaktadır.¹¹

Mektuplar, onları kaleme alanların elinde anlam ve değer kazanan ve bünyesinde yazarına ilişkin çeşitli kültürel öğeleri barındıran¹² duyguların, düşüncelerin ifade edilmesine aracılık eden türlerdir. Bu aktarım amacı yanında onların belge hüviyeti taşıdığı gözden kaçırılmamalıdır.¹³ Bu yönüyle değerlendirildiğinde mektuplar, yazılış amaçları dışında dönemine, ilgili kişinin hayatına ya da ifade etmek istediği şeylere binaen bilgi değeri taşımaktadır. Ayrıca mektuplar, bilgi kaynağı konumunda olup insanların hayatında meydana gelen olayların arka planını da yansıtırma görevi üstlenmektedir.¹⁴

Tahsin Hasan Efendi'nin mektupları onun hayatına ve içinde bulunduğu ruh durumuna ilişkin önemli veriler sunmaktadır. Ancak yazma hâlinde bulunan mektuplara yönelik müstakil bir çalışma yer almamaktadır. Literatürde yalnızca Burak Beken tarafından onun *Divan*'ının tanıtıldığı bir çalışma bulunmaktadır.¹⁵ Beken, şairin hayatı ile ilgili bilgi verirken onun *Divan*'ının ve mektuplarının önemli birer kaynak olduğunu dile getirmiştir.¹⁶ Şairin mektuplarının ortaya konulmasıyla birlikte onun hayatı, hayatının kırılma noktaları ve iç dünyası daha açık bir şekilde yansıtılmış olacaktır. Bu çalışmada öncelikle Tahsin Hasan Efendi'nin hayatı hakkında bilgiler verilmiş, akabinde onun mektuplarının muhtevasına değinilmiştir. Çalışmanın sonunda ise mektupların çeviri yazılı metnine yer verilmiştir.

⁸ Çakır, *Türk Edebiyatında Mektup*, 194-211.

⁹ Gültekin, *Türk Edebiyatında İnşâ: Tarihî Gelişim-Kuram-Sözlük ve Münşeât-ı Koca Râgıb Paşa*, 255, 315-316.

¹⁰ Gültekin, *Türk Edebiyatında İnşâ: Tarihî Gelişim-Kuram-Sözlük ve Münşeât-ı Koca Râgıb Paşa*, 255.

¹¹ Gültekin, *Türk Edebiyatında İnşâ: Tarihî Gelişim-Kuram-Sözlük ve Münşeât-ı Koca Râgıb Paşa*, 282-283.

¹² Bedrettin Tuncel, "Mektup Türüne Giriş", *Türk Dili Aylık Dil ve Yazın Dergisi Mektup Özel Sayısı 30/274* (01 Temmuz 1974), 9.

¹³ M. Orhan Okay, "Mektuba, Mektuplaşmaya ve Kartpostala Dair", *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 114-115-116 (Ağustos 2006), 31-33.

¹⁴ M. Orhan Okay, "Mektup (Türk Edebiyatı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 24/17.

¹⁵ İlgili çalışma için bk. Burak Beken, "19. Yüzyılda Münteher Bir Şair: Amasyalı Nelmî", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi-Journal of Turkish Language and Literature* 2/1 (Haziran 2021), 139-165.

¹⁶ Beken, "19. Yüzyılda Münteher Bir Şair: Amasyalı Nelmî", 142.

1. Tahsin Hasan Efendi'nin Hayatı ve Eserleri

Tahsin Hasan Efendi'nin hayatıyla ilgili bilgiler *Amasya Tarihi*'nde ve *Divan*'ın ilk kısmında yer alan notlarla sınırlıdır. O, 12 Safer 1292/20 Mart 1875¹⁷ tarihinde Amasya'da Hacı Hamza Mahallesi'nde dünyaya gelmiştir.¹⁸ Kılı Mehmed Nuri Efendi'nin büyük oğlu olan Tahsin, iptidai tahsilinden sonra 1303 /1885-1886 yılında rüştiye mektebinde öğrenim hayatını sürdürmüştür. 1307 /1889-1890 yılında rüştiyeden birincilikle mezun olmasının akabinde Topçuzade Münib Bey'in çocukları Salih ve Hilmi'ye öğretmenlik yapmıştır. Bu ailenin desteğiyle Tahrirat Kaleminde ser-mübeyyiz ve meclis-i idarede başkâtip muavinliği görevlerini üstlenmiştir. Bu görevler sırasında kendisini ilmî olarak geliştirmek için Bekir Paşa Medresesi¹⁹ müderrisi Hafız Abdurrahman Kâmil Efendi'den²⁰ dersler almıştır. 1309 /1891-1892 yılında çevresindekilerin tavsiye ve rehberliğiyle İstanbul'a giderek önce Bayezid dersiamlarından Perşembeli Ahmed Remzi Efendi'nin ders halkasına katılmıştır. Bu sırada Çorlulu Ali Paşa Medresesinde²¹ kalmış ve akabinde Amasyalı Mustafa Asım Efendi ile

¹⁷ Çalışmada hicrî ve rumî tarihlerin miladi tarihe aktarılmasında Türk Tarih Kurumunun Tarih Çevirme Kılavuzu'ndan faydalanılmıştır. Türk Tarih Kurumu (TTK), “Tarih Çevirme Kılavuzu” (Erişim 07 Şubat 2024).

¹⁸ *Divan*'ın ilk kısmında Tahsin Efendi'nin hayatına dair bilgilerin yer aldığı bir not bulunmaktadır. Bu notta Hüseyin Hüsameddin'in verdiği bilgilerden farklı olarak doğum tarihinin 1288/1871-1872 olduğu ve annesini üç yaşında kaybettiği belirtilmektedir. Nelmî, *Divân-ı Nelmî* (Ankara: Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Prof. Dr. Halil İncalcık Kütüphanesi, Mustafa Con A, 53).

¹⁹ Bekir Paşa Medresesi, 1164 /1750-1751 yılında Mısır Mirilvası Amasyalı Bekir Beyzade Hacı Osman Bey tarafından yaptırılmıştır. Daru'l-hadis olarak kullanılmış olup günümüzde Dere Mahallesi'nde yer almaktadır. Medrese, Osman Bey'in vefat etmesinin akabinde oğlu Bekir Paşa tarafından idare edildiği için bu adla zikredilegelmiştir. Laz İbrahim Efendi, Seküköylüzade Hacı Mehmed Kâşif Efendi, Ahmed Rüşdü Efendi ve Mecdizade Hafız Abdurrahman Kamil Efendi medresede müderrislik yapan ulemeden bazılarıdır. Gözde Birsal Varol, XIX. ve XX. Yüzyıla İntikal Eden Amasya Medreseleri (Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 122.

²⁰ Abdurrahmân Kâmil Efendi, 15 Cemaziyelahir 1266/ 28 Nisan 1850 tarihinde Amasya'da dünyaya gelmiştir. Mahlası olan Kâmil ile şöhret bulan Abdurrahmân Efendi, sırası ile sıbyan mektebi, rüştiye mektebi ve Mehmet Paşa Medresesinde ilim tahsil etmiştir. Kendisini aklî ve naklî ilimlerde geliştirmiştir. Mir Hasan Efendi'den icazet almış ve eğitim faaliyetleri ile meşgul olmuştur. Muharrem 1318/Mayıs 1900'de Amasya müftülüğü görevi tevdi edilen Abdurrahman Efendi'ye, çeşitli medreselerde pâyeler ve görevler verilmiştir. Kâmil Efendi, 18 Kânûn-ı evvel 1941'de ahirete irtihal etmiştir. Recep Orhan Özel, “Amasya'da Bir İlim Yuvası: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin (ö. 1941) ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin (ö. 1963), Ahmet Emrî Yetkin (ö. 1974), Mustafa Niyazi Yetkin (ö. 1959)”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Haziran 2018), 45-47, 49.

²¹ II. Mustafa'nın damadı, III. Ahmed'in sadrazamı olan Çorlulu Ali Paşa (ö. 1711) tarafından 1707-1709 yıllarında Simkeşhane binasının bulunduğu yere -söz konusu yapının bulunduğu yer bugün Çarşıkapı olarak zikredilmektedir- inşa ettirilen cami, kütüphane, medrese ve tekke gibi merkezlerin yer aldığı külliye'dir. M. Baha Tanman, “Çorlulu Ali Paşa Külliyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/371.

birlikte yaşamıştır. 1311 /1893-1894'te Galata Mahkemesinde mülazım, 1313 /1895-1896 yılında icazet alarak hocasının yanında Kısmet-i Askeriyye Mahkemesinde yardımcı olarak çalışmıştır. Tahsin Hasan, Şeyhülislam Yusuf Efendizade Mehmed Cemaleddin Efendi'ye²² kaside takdim etmiş ve onun mazhar-ı iltifatıyla Şevval 1314/Mart-Nisan 1897'de Devriyye müderrisliği görevini üstlenmiştir.²³

Tahsin Hasan'ın şiire olan ilgi ve merakının öğretmenlik yaptığı yıllarda Mehmed Hilmi Bey'e olan yakın ilgisinden kaynaklandığı söylenebilir. Hatta Mehmed Hilmi'nin Hilmî mahlasını seçmesine binaen onun da Nelmî mahlasını seçtiği belirtilmektedir. Tahsin Hasan, Hilmi Bey gibi bir genç olan Hocazadesi Mehmed Arif Efendi'ye müptela olmuş, ona yakın olma arzusuyla ikametini Molla Kestel Medresesine²⁴ almış ve onun yanından ayrılmamaya gayret etmiştir. O, Zilhicce 1314/Mayıs-Haziran 1897 yılında yaşamış olduğu vesvese ve korkudan dolayı her şeyden çekinmeye ve ürkmeye başlamıştır. Rebiyülevvel 1315/ Temmuz-Ağustos 1897'de zaruri olarak Amasya'ya dönmek durumunda kalan Tahsin Hasan, Kapancızade Medresesinde²⁵ hücreye çekilmiştir. Bu dönemde insanlarla görüşmek istememiş, şiir ve tasavvufa yönelmiştir. Hüseyin Hüsamedin Efendi, Amasya'ya geldiğinde onunla ara ara görüştüğünü belirtmektedir. Tahsin Hasan Efendi, zeki ve yetenekli bir âlim olup güler yüzlü iken hâlet-i ruhiyyesindeki değişim ve dönüşümle durgun ve içine kapanık

²² Cemaleddin Efendi, 27 Mart 1264/ 8 Nisan 1848 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Dedesi II. Mahmud Dönemi kazaskerlerinden Yusufzade Şeyh Yusuf Efendi'dir. Babası Ahmed Halid Efendi'dir. İlk eğitimini babası, özel hocalar ve ibtidai mektebinden almıştır. Eylül 1287/Eylül-Ekim 1871 yılında Bâb-ı Valâ-yı Fetvâ Mektûbî Odasında olmak üzere Anadolu kazaskerlik mektupçuluğu gibi çeşitli görevler üstlenmiştir. Şeyhülislamlık görevinde bulunmuş ve bu görevinden 1 Ağustos 1324/14 Ağustos 1908'de istifa etmiştir. 7 Temmuz 1328/14 Temmuz 1912 tarihinde yeniden şeyhülislamlık görevi verilen Cemaleddin Efendi, kabinenin değişmesiyle 15 Safer 1331/ 24 Ocak 1913 tarihinden görevinden ayrılmıştır. Nisan 1335/Nisan 1919 Mısır'da ahirete irtihal etmiştir. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması (İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvâli)* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996), 3/62-63.

²³ Abdizâde Hüseyin Hüsameddin Yaşar, *Amasya Tarihi*, ed. Songül Keçeci Kurt vd. (Amasya: Uğur Ofset, 2022), 8/486.

²⁴ Molla Kestel Medresesi, II. Bayezid Dönemi'nde kazaskerlik yapan Muslihiddin Mustafa Kastalanî (Kestel) tarafından Şehzadebaşı ile Laleli arasında inşa ettirmiştir. 1914 yılında çıkan yangında tamamı yanıp kül olmuştur. Ali Cengiz Üstüner, "Medrese İstanbul Medreseleri", *Türk Dünyası Araştırmaları* 14 (Aralık 2002), 61.

²⁵ Kapancızade Medresesi, 1258 /1842-1843 yılında Kapancızade Hacı Hüseyin Zeki Efendi tarafından inşa ettirilmiştir. Bugün Yüzevler Mahallesi'nde yer alan yapının güneydoğusunda II. Bayezid Külliyesi yer almaktadır. İnepararlı Seyyid Hacı İsmail Hakkı Efendi, medresenin ilk müderrisi olup ondan sonra oğulları Mustafa, Mehmed Nuri bu görevi sürdürmüştür. Daha sonra ise Mustafa Efendi'nin oğlu Ahmed Efendi müderrislik görevinde bulunmuştur. Varol, XIX. ve XX. Yüzyıla İntikal Eden Amasya Medreseleri, 131.

bir insan hâline gelmiştir. İçerisinde bulunduğu bunalım neticesinde de 17 Zilhicce 1317/18 Nisan 1900 tarihinde sabahleyin Yörgüç Paşa İmaretinden²⁶ atlayarak intihar etmiştir.

Tahsin Hasan Efendi'nin tespit edilebilen tek eseri *Divan*'ıdır. *Divan*, Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Prof. Dr. Halil İnalçık Kütüphanesi Mustafa Con A 53'te kayıtlıdır. Eser, 243x165 mm. ölçülerinde, filigransız kâğıda yazılmıştır. Eserin sırtı ve deffeleri siyah renkte ciltlenmiş ve esere bez kaplama yapılmıştır.²⁷ Rika hattıyla kaleme alınmış olup [11]+88+[1] varaktır. *Divan*'ın giriş ve son kısmında şairin mektupları yer almaktadır. Burak Beken'in tespitine göre, *Divan*'da toplam 304 şiir yer almaktadır. Bu şiirlerin 11'i kaside, 263'ü gazel, 3'ü mesnevi, 3'ü müstezat, 1'i murabba, 4'ü muhammes, 6'sı tahmis, 4'ü müseddes, 3'ü müsemmen, 1'i muaşşer, 1'i terkeb-i bent, 1'i on ikili musammat, 1'i müfret nazım şekilleriyle kaleme alınmıştır. Buna ek olarak *Divan*'da yedişer dörtlükten müteşekkil 2 şiir yer almaktadır.²⁸

2. Mektupların Şekil ve Muhteva Özellikleri

Tahsin Hasan Efendi, *Divan*'ının ilk kısmında on bir mektuba,²⁹ son kısmında ise ilk kısımda yarım bırakılan bir mektubun devamına yer vermiştir. Mektupların bir kısmının müsvedde şeklinde olup üzerinde çeşitli değişikliklerin yapılması, bu mektupların müellifin kaleminden çıktığı izlenimi vermektedir. İlk kısımda yer alan mektupların tebyiz edildiği söylenebilir. Mektupların ikisinin yarım kaldığı görülmektedir. Bu durumun şairin buhranlarından mı yoksa farklı bir nedenden mi kaynaklandığına ilişkin herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.

²⁶ Yörgüç Paşa Külliyesi, Amasya'da Gökmedrese Mahallesi'nde kurulan cami, medrese, imaret ve türbe gibi yapılardan müteşekkil komplekstir. Bu yapılardan yalnızca cami ve türbe bugüne ulaşmıştır. Hüseyin Hüsameddin, imaretin cami ile aynı yıl (1430) bitirildiğini dile getirmektedir. Vakıf kayıtlarında Yörgüç Paşa İmaretinin yönünün suya doğru olduğu, hoş bir ikliminin bulunduğu ve bahçeler arasında bir yer olup etrafının surlarla çevrili olduğu vurgulanmaktadır. Çiğdem Belgin Dikmen - Ferruh Toruk, "Amasya Yörgüç Paşa Külliyesi'nden Günümüze Ulaşamayan Yapıların Değerlendirilmesi", *International Social Sciences Studies Journal (SSS Journal)* 5/44 (2019), 4976-4981.

²⁷ Derya Örs - Kemal Tuzcu, *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu (II/1) Mustafa Con A ve B Koleksiyonları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 2008), 25.

²⁸ Beken, "19. Yüzyılda Münteher Bir Şair: Amasyalı Nelmî", 147.

²⁹ *Divan*'ın son kısmında da müsvedde olarak mektup yer almaktadır. Buradaki ilk yazılan mektup, eserin başındaki 2. mektubun aynısıdır. Buna ek olarak mektubun ilk kısımda yer almayan devamı bulunmaktadır. Varakın arka yüzünde ise başka bir mektubun bir kısmını ihtiva eden mektup yer almaktadır. Bu mektuplar yukarıda verilen sayıya dahil edilmemiştir.

Ağdalı bir dil kullanılarak kaleme alınan mektuplarda Arapça, Farsça kelimeler ve Farsça terkipler yoğun bir şekilde kullanılmıştır: "... Bu sözüm şu vuḳū'ı ḥāle 'ayn-ı işābet olamıyor da şun'ı ezeli'deki fiṭrat-ı lā-yezāliyi taḳdīsāt-ı şükrāniyye teşādümüyle tevlīd-i ḥaḳīḳat için o bedā'i-i ḳudretiñ zübdetü'l-âşārı olan ḥüsn ü cemāl-i bî-miṣāliñi temāşā iderken cāzibe-i nazariyyede...."³⁰

Mektuplar, mensur bir şekilde kaleme almış; anlatımı desteklemek amacıyla yer yer Arapça, Farsça, Türkçe şiir ve ibarelere yer verilmiştir. Bu kapsamda Nelmî, Kâsım-ı Envâr'ın³¹ ve Tâlib-i Âmül'nin³² gazelinden, Dimyâtî'nin³³ esma-i hüsnaya ilişkin kaleme aldığı meşhur kasidesinden ve Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi'nin³⁴ *Mecmûatü'l-Ahzâb*³⁵ adlı eserinden faydalanmıştır.

Mektuplarda anlatımdaki samimiyet ve şairin yaşadığı gelgitler dikkat çekici olup

³⁰ *Divan*'ın ilk kısmında yer alan mektuplarda varak numaraları bulunmamaktadır. Numaralandırma şiirlerden itibaren başlatılmıştır. Bundan dolayı mektuplara atıf yapılırken *Divan*'a atıf yapıp kaçınıcı mektup olduğu belirtilmiştir. Nelmî, *Divân-ı Nelmî* (Mustafa Con A, 53), 2. Mektup.

³¹ Kâsım-ı Envâr, 756/1355 yılında Tebriz yakınlarında Serâb'da dünyaya gelmiştir. Şeyh Sadreddîn-i Erdebîlî'ye mürid olmuş ve seyr ü süluk yolculuğunu tamamlayarak tebliğ faaliyetlerinde bulunmuştur. Şeyhinin rüyasında ışığı başkaları ile paylaşmasına, bölüşmesine binaen kendisini bu adın verildiği mervidir. Kuvvetle muhtemel, 837/1433 yılında vefat etmiştir. Ali Şîr Nevâî ve Abdurrahman-ı Câmî'nin iltifatına mazhar olan Kâsım-ı Envâr'ın *Divan*, *Enîsü'l-Âşikîn* ve *Enîsü'l-Ârifîn* ve benzeri gibi eserlerini muhtevi *Külliyat*'ı bulunmaktadır. Adnan Karaismailoğlu, "Kâsım-ı Envâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/542-543.

³² Tâlib-i Âmül'nin ne zaman doğduğuna ilişkin net bir bilgi bulunmamakla birlikte Mirza Ebül-Kâsım Han'ın Âmül'e yönetici olarak atanması sebebiyle ona yazmış olduğu kasideden hareketle onun 987/1579 yılında dünyaya geldiği ifade edilebilir. Şiirlerinde verdiği malumatlardan hareketle iyi bir eğitim aldığı görülmektedir. Şiirlerinde Tâlib ve Âşûb mahlaslarını kullanmıştır. Hayatının son dönemlerinde psikolojik birtakım problemlerle mücadele etmiş ve bundan dolayı insanlardan uzak kalmayı tercih etmiştir. Âmülî, genç yaşında hastalanarak vefat etmiştir. Sebk-i Hindî'nin önde gelen isimlerinden biri olan Tâlib-i Âmülî'nin şiir külliyatı, *Kaza ve Kader*, *Sûz u Gedâ* ve *Cihângirname* gibi mesnevileri bulunmaktadır. Hicabi Kırlangıç, "Tâlib-i Âmülî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/505.

³³ Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed ed-Deyrûtî ed-Dimyâtî el-Mısrî'nin hayatıyla ilgili bilgiler sınırlıdır. Müellif, Nureddîn Dimyâtî adıyla şöhret bulmuştur. Ezher'in vaizlerinden olup *Kasîde-i Dimyâtiyye* ve *el-Fevâidü'l-celiyye fî halli elfâzi'l-endlûsiyye* olmak üzere iki eseri bulunmaktadır. Bu eserlere ek olarak *Şerhu Minhâci'n-nevevî*, *Şerhu's-sittîn* gibi çeşitli eserlerinin bulunduğu belirtilmektedir. Dimyâtî, Rebiyülevvel 921/Nisan-Mayıs 1515'te vefat etmiş ve Dimyât'a defnedilmiştir. Sena Eyilik, *Mehmed Emin Vahîd Paşa'nın Şerh-i Kasîde-i Dimyâtiyye* (*Mirkât-ı Münâcât*) *İsimli Eserinde Tasavvufî Muhtevâ* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 8, 11.

³⁴ Ahmed Ziyaeddin, Gümüşhane'nin Emirler Mahallesi'nde 1813 yılında dünyaya gelmiştir. Babasının ticaret maksadıyla Trabzon'a gitmesiyle orada sarf, nahiv, fıkıh gibi dersler almış; akabinde amcasıyla İstanbul'a gitmiştir. İstanbul'dan dönmeyen Ahmed Ziyaeddin, orada çeşitli

Tahsin Hasan Efendi'nin ruhi bunalımlarının ve içinde bulunduğu durumun giderek daha ağır bir hâl aldığına şahitlik edilmektedir: "... Meslûbû'l-ihtiyâr bir hâle getirildiğim için teşebbûs ve mürâca'at itdiklerimiñ 'aksiyle mukâbele görmedigim bir şey olmadıgından şabî yâhûd mecnûn oldıgımdan ben de tereddüde düşdüm..."³⁶

... Füyûzât-ı rûhâniyye ile gâşy olan erbâb-ı diliñ evrâd u ezkârı cem' idilmiş fakat âşinâsı olmadıgım için çok zamandır nisyân tozları içinde kalmış "Mecmû'atü'l-Ahżâb" nâmındaki kitâb-ı müstetâbı aldım. Her naşılâ âb-destli de bulunuyordum. Kıra'at-ı elfâzile havâvîr u endişeyi izâle gibi bir istimdâd-ı nâ-gümâniye bâri teşâdüf eylerim ümmîdiyle idi ki açdım...³⁷

Tablo 1. Mektupların Yazım Tarihleri.

Mektup	Yazım Tarihi	
1. Mektup	Tarih bulunmamaktadır ve mektup yarım bırakılmıştır.	
2. Mektup	Tarih bulunmamaktadır ve mektup yarım bırakılmıştır.	
3. Mektup	10 Eylül 1315	22 Eylül 1899
4. Mektup	15 Ağustos 1315	27 Ağustos 1899
5. Mektup ³⁸	5 Ağustos 1316	18 Ağustos 1900
6. Mektup	6 Mart	19 Mart
7. Mektup	10 Mart	23 Mart
8. Mektup	10 Teşrin-i Sani 1315	22 Ocak 1900
9. Mektup	25 Eylül 1315	7 Ekim 1899
10. Mektup	7 Recep 1316	21 Kasım 1898
11. Mektup	5 Mayıs 1315	17 Mayıs 1899

ilimleri tahsil ederek kendisini geliştirmiştir. İstanbul'da Hâlidî şeyhi Ahmed el-Ervâdî'ye bağlanmış ve daha sonra şeyhlik vazifesini alarak tebliğ ve irşad faaliyetlerini sürdürmüştür. Tarikat itibarıyla Nakşibendî, meşrep itibarıyla Şâzelî olduğunu belirtmektedir. Gümüşhânevî, Nakşibendiliğin Halidiyye kolunun intişarında büyük rol oynamıştır. 8 Zilkade 1311/13 Mayıs 1894 günü ahirete irtihal etmiştir. Tasavvuf, akaid, fıkıh gibi alanlarda kaleme alınmış birçok eseri bulunmaktadır. İrfan Gündüz, "Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14/276-277.

³⁵ Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevî'nin öğrencileriyle birlikte hazırlamış olduğu, birçok hizb ve duanın yer aldığı üç ciltten müteşekkil eseridir. Yakup Çiçek, "Ahmed Ziyaüddin'in Mecmuatü'l-Ahza Adlı Eseri", *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. İhsan Günaydın vd. (Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013), 109-111.

³⁶ Nelmî, *Divân-ı Nelmî* (Mustafa Con A, 53), 11. Mektup.

³⁷ Nelmî, *Divân-ı Nelmî* (Mustafa Con A, 53), 5. Mektup.

³⁸ Bu mektup şairin intiharından sonra yazılmıştır. Tarihin yanlış yazıldığı düşünülmektedir. Bu durum, müellifin zihnî dünyasındaki karmaşanın somut bir örneği olarak değerlendirilebilir.

Tahsin Hasan, mektuplarında "a nūr-ı 'aynım, a sevdiğim, ya Rabbî, âh ey bârika-i hayâtım, a nūr-ı yâre-i fu'âdım"³⁹ gibi hitap şekilleriyle muhatabına seslenmiştir. Bu muhatabın kim olduğuna ilişkin net bir bilgi bulunmamakla birlikte beşinci mektupta yer alan "...hâtime-i kelâmım 'arz-ı iştîyâk eyler mektûbînî beklerim hâfîz efendilere selâm-ı mahşûş eylerim."⁴⁰ ifadesinden hareketle mektupların medresedeki bir arkadaşına ya da Hocaşadesi Mehmed Arif Efendi'ye hitaben yazıldığı söylenebilir.

Tahsin Hasan, hayat serencamında iyileşmesi mümkün olmayan, kapanmaz yaralar almış ve bunlarla mücadele edememiştir. Medresede kaldığı dönem kendisi için adeta hapishane hayatı gibidir ve burada çok acı çekmiştir. Kendisinin bu hâlinin ise medresede bulunan, ismini belirtmediği kişiler tarafından sevinç kaynağı olarak addedildiğini dile getirmektedir: "...Pek büyük bir felâketle ezildiğim, onulmaz yaralarla sızladığım şıralarda hânde-nâk-i şevk u inbisât olan müşfiklerim..."⁴¹ ve "...Medresede müderris yeğeni olduğum hâlde cidâr-ı erba'a ile muhâf bir 'arşa hükmünde olan hücrede iikâmete râzî iken-çekdiğim 'azâb-ı elimimi düşündükçe sızlandığımı mı medâr-ı meserret buluyordunuz..."⁴²

Tahsin Hasan'ın hayatında ne gibi suçlamalara ve olaylara maruz kaldığına ilişkin mektuplarda net bilgiler bulunmamaktadır. Ancak o, birinci mektupta din kardeşlerinin hayatıyla ilgili en küçük sırlara bile vâkıf olduğunu ifade etmektedir: "Ey serâ'ir-i kâlbîyyemiñ en mühim noktalarına kadar âşinâ olan ihvân-ı dîn..."⁴³ Zaten hayatının ilk dönemlerinde hâlinin bu şekilde olmadığını, vaziyetinin daha sonra değiştiğini ve bu durumun göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu değişiklikler, onun inancına yönelik birtakım ithamlara maruz kalmasına da neden olmuştur: "...Etvâr u harekâtımdaki tebeddülât, fikrimdeki teğayyürât, hilâkatimde bir hâl-i zarûrî oldığı añaşılmişken niçün dâ'î-i şüphe olsun da sü'î-i zan sü'î-i i'tikâd derecesine vardırılısın..."⁴⁴

Tahsin Hasan'a göre, dünya hayatı huzur ve mutluluk dolu bir yer değildir. Gönül dünyası da elemle yanıp tutuşmaktadır. Hayatının günden güne değiştiği, ruh durumunun bozulduğu açıkça görülmektedir. Geride bıraktığı mektuplarla sırların başkalarına aşikâr olacağını belirtmektedir. Kendisinin hüznü feryatlarına, yapmacık gülücüklerle mukabele eden muhiplerine müsterih olmalarını tavsiye etmekte; eğer bir gün din kardeşlerinin aklına gelirse kendisinden önce vefat eden validesiyle hasbihâl ettiğinin düşünülmesini talep etmektedir. İntiharından dolayı kardeşinin bu duruma çok üzüleceğini ifade etmektedir. Kendisini bu duruma düşürenlerle ilgili kimseye herhangi bir suç isnadında bulunmak istemediğini belirtmekte; insanın her bildiğini ve duyduğunu

³⁹ Nelmî, *Divân-ı Nelmî* (Mustafa Con A, 53), 2, 3, 4 ve 6. Mektuplar.

⁴⁰ Nelmî, *Divân-ı Nelmî* (Mustafa Con A, 53), 5. Mektup.

⁴¹ Nelmî, *Divân-ı Nelmî* (Mustafa Con A, 53), 1. Mektup.

⁴² Nelmî, *Divân-ı Nelmî* (Mustafa Con A, 53), 11. Mektup.

⁴³ Nelmî, *Divân-ı Nelmî* (Mustafa Con A, 53), 1. Mektup.

⁴⁴ Nelmî, *Divân-ı Nelmî* (Mustafa Con A, 53), 11. Mektup.

söylememesi gerektiğini dile getirmektedir.

Mektuplarda sevgili, üzerinde çokça durulan bir motiftir. Tahsin Hasan, sevgiliyi çeşitli yönleriyle betimlemektedir. Sevgiliyi seyreden gönül, hakikatin tecelli ettiği yer hâline gelmektedir. Onun güzelliğini tarif etmek imkânsızdır. Hakikatin kıvılcımı, ondan zuhur etmekte, bütün mevcudat sevgili ile aydınlığa kavuşmaktadır. Böylece ruha, gönle şevk ve manevi bir neşe dolmaktadır: "...Saña seyr ile devrân iden gönül bir tecelli-gâh-ı haqîkat mi oluyor... Yâhûd envâr-ı şu'ûnâtı şâmil şems-i muşaffâ mısın ki bütün mevcûdât seniñle rûşen, zerreler bile sende feyz-yâb-ı vücûd oluyor..."⁴⁵

Nelmî, sevgiliye bakmaktan gözlerini alamadığını, lisanının da söz söylemekten aciz bir konumda olduğunu belirtmektedir. Sevgilinin gözlerinin sevda kitabı gibi olduğunu, bakışlarının Musa peygamberin mucizesi mesabesinde olup bakanları kendisine esir ettiğini dile getirmektedir. Sevgilinin sözleri ise Hz. İsa'nın nefesi gibi ölümlere hayat bahşetmektedir: "...Acabâ o gözlerin... bir kitâb-ı sevdâ, nazar-ı sıhr-i âyineñ mu'cize-i Mûsâ mı ki manzûruñ olan şeydâları zülf-i dil-âviziñde esîr-i zâlam-ı gârâmiyyât eyler... O sözleriñ... enfâs-ı Mesîhâ gibi feyz-i hayât-efzâ ile mi imtizâç itdirilmiş..."⁴⁶

Sevgiliyi düşünmekten acı çeken ve onun güzel, parlak özelliklerini tarif etmekte zorlanan Nelmî, bu durumun onun sevgiliye duyduğu aşırı sevgiden mi yoksa sevgilinin âlemde özel bir yere sahip olmasından mı kaynaklandığını anlamakta kararsız kalmaktadır: "...Seni ziyâde sevdiğimden mi yoksa 'âlem içün sen sevgili olduğñdan mı, nedir ben seniñ herhangi 'uzv-ı bâhiru'n-nûruña sereyân eylesem rûhüm anıñ sırr-ı imtizâciyyesiyle gâşy olur da o hâli tavşîf itmekde hâlet-i şahvda bile 'âciz bulunuyorum..."⁴⁷

Sevgiliye kavuşma arzusu ile yanıp tutuşan Nelmî, onun müjganından düşen kıvılcımların bakanlar için şarab-ı mevt olduğunu dile getirmektedir. Sevgilinin gül yanağındaki tebessümleri ve inci taneleri gibi olan terleri, hayret makamında kalmış kişiler için adeta ab-ı hayattır. Sevgili, sürekli hayalinde ve baktığı her şeydedir. Gözler her şeyde onu görmekte ve gönül ona cvelan etmektedir. Ruhi bunalımların etkisiyle Nelmî, bazen zihninin dağıldığını, karıştığını ve hayatta ne ile mücadele edeceğini şaşırıldığını ifade etmektedir:

...müjgânında mı gizlidir ki nazarıñdan düşen bir şerâre manzûruña izâka-i şarâb-ı mevt eyler... füyûzât-ı hayâtiyye kahtreleri her biriniñ kıymeti cân değer dâne-i leâli gibi terleri gösteren gül'izârıñdaki tebessümlerde mi ta'biye olunmuş ki o ser-mest-i cur'a-i kahr olan hayret-zedeyi yeñiden feyz-yâb-ı hayât eyleyerek... Zihnim çağılıyor. Her şeyi görüyorum. Müdrekatımdan hangisiyle uğraşacağımı şaşırdıyorum...⁴⁸

Tahsin Hasan Allah'a, sevgiliye kavuşarak bu büyüğü aşktan onu selamete erdirmesi için

⁴⁵ Nelmî, *Divân-ı Nelmî* (Mustafa Con A, 53), 2. Mektup.

⁴⁶ Nelmî, *Divân-ı Nelmî* (Mustafa Con A, 53), 2. Mektup.

⁴⁷ Nelmî, *Divân-ı Nelmî* (Mustafa Con A, 53), 2. Mektup.

⁴⁸ Nelmî, *Divân-ı Nelmî* (Mustafa Con A, 53), 3. Mektup.

niyazda bulunmaktadır: "...İlâhî: Bu meftûn kullarını fazl ü lûtfuñla müsteğrak-ı sürûr eyleyecek anlara olan kaçd-ı a'dâyı, sū'-i fikr-i eşrârı revâ'-i kahr u celâliñde i'dâm idecek Cebbâr-ı lâ-yezâlî şüphesiz ki sensiñ..."⁴⁹ Çünkü meftun kulları mutlu, asude eyleyecek yalnızca Allah'tır. Hakikatin zuhuruna ulaşanlar da şanslı kimselerdir. Gözlerine uyku girmeyen Nelmî, gönlünün sürekli sevgilinin düşüncesiyle meşgul olduğunu belirtmektedir. Bu minvalde Ziyaüddin Gümüşhânevî'nin *Mecmûatü'l-Ahzâb* adlı eserinden birtakım evrat ve ezkara başlamış, Reşid esma-i hüsnasına devam etmiştir. Ancak kendi nefisini yüceltmekten korkmakta ve bu zikirle meşgul olma konusunda kendisinde zerrece liyakat görmemektedir.

Tahsin Hasan, her gün sevgiliyi görme arzusuyla gönlünün yandığını, bakmak istemediği şeylerde bile sevgiliyi gördüğünü, aşk ve sevdâ hâline mağlup olduğunu söylemekte; bu durumun da gönlüne nereden nakşolduğuna bir türlü anlam veremediğini dile getirmektedir. Ona göre; ruhunun cevheri sevgilidir ve ona kavuşma emeli, sonsuz bir başlangıçtır. Bundan dolayı Allah'tan canını almasını talep etmekte, tevhitte zevk-yâb olduğunu, zerrelerinde bile O olduğunu dile getirmektedir. Sevgiliyi gören gözler aydınlanacak ve ona niyaz eden gönüller şenlenecektir.

Tahsin Hasan, son mektuplarında muakkibi bulunduğu ecele vasıl olduğunu belirterek kendisine kıydığını ifade etmektedir. Hayatının son demlerinde önemli bir olay daha yaşadığını belirten Tahsin Hasan, bu durumun hayatını anlatmaya tercüman olduğunu dile getirmektedir. Ancak yaşanan bu son olayın ne olduğunu zikretmemiştir. Ayrıca kendisinde olan bedenî hâlin zaruri bir durum olduğu ortadayken ve fikrinde birtakım değişiklikler olmuşken neden kendisinden şüphe edildiğini ve neden hâlâ kendisi ile uğraşıldığını sorgulamakta; hayatının bir döneminde hücrede kaldığını, insanlarla konuşmadığını ve bu duruma razı olduğunu söylemektedir. Tüm bunlara rağmen çocuk ya da mecnun olarak suçlandığını belirtmektedir:

...‘Arz-ı hâcât itdigim şâhib-i dergâhıñ ihsân itdiği ‘aklı, fikri zâyı’ iden diye dañlı olundıgımdan istidlâl itdigim i’tikâdınıza göre hareket itdim. Kendime kıydım. Tevbiñ olunamam. Beni benden şorana hâlim ‘ayandır. Esâretinden çurtulamadıgım şoñ şu felâket = risâle-i ‘ömrümdeki vâkı’ât-ı hayâtiyyemi takrîre güzel bir tercümândır...⁵⁰

3. Mektupların Neşrinde İzlenen Yöntem

Mektuplar, çeviri yazıya aktarılırken aşağıdaki hususlar göz önünde bulundurulmuştur:

- 1- Eklerin yazımında "Çeviriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler"⁵¹ adlı çalışma esas alınmıştır.

⁴⁹ Nelmî, *Divân-ı Nelmî* (Mustafa Con A, 53), 4. Mektup.

⁵⁰ Nelmî, *Divân-ı Nelmî* (Mustafa Con A, 53), 10. Mektup.

⁵¹ İsmail Ünver, "Çeviriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler", *Türkoloji Derneği Dergisi* 9/1 (1993), 51-89.

- 2- Mektuplarda müdahalede bulunulan kısımlarda köşeli parantez ([]) kullanılmıştır.
- 3- Satır numaraları parantez içerisinde belirtilmiştir.
- 4- Arapça ve Farsça ibarelerin tercümesi dipnotta verilmiştir.
- 5- Mektuplarda müellifin, noktalama işaretlerini yanlış kullandığı birçok kısım bulunmaktadır. Ancak mektupların neşrinde tarafımızca noktalama işaretleriyle ilgili herhangi bir tasarrufta bulunulmamıştır.
- 6- Çalışmada Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Kur'ân Yolu Meâlî*⁵² kullanılmıştır.

4. Mektupların Çeviri Yazılı Metni

[1. Mektup]

(1) Ey serâ'ir-i kâlbîyyemiñ en mühim noktalarına kadar âşinâ olan ihvân-ı dîn. Fenâ-yı mu'tlak ile hâtîme-pezîr olan bu 'âlemiñ zevk u sürûrunda, hüzn ü gâminde (2) zerrece huzûr u şebâtı olamadığı cihetle muktezâ-yı baht u tâlî' denilen bir emel-i mevhûm uğrunda fedâ-yı cân idenlerin hûsrân-ı ebedisini sizden a'lâ biliyorum.

(3) Bu hârâbe-zârîñ âşâr-ı nüzhet ü le'tâfetinde meşhûd olan lezâ'iz-i şûriyye ve ma'nevîyyeniñ biri dañı ikbâle dâ'imî yâr olamayacağı gibi ve den'âet-perverlik (4) fıtrât-ı zâtîyyesinde memzûc olan bu sipihr-ı gec-reviñ bir iki günlük müsâ'adesi de huşul-i emel içün esbâb-ı istihsâline tamâmiyle kâfi bulunamayacağı elbette ma'lûm-ı (5) 'akl-ı müstakîm meczûm-ı tab'ı selîmdir: Ye's ü hırmânîñ bu dereceye kadar sâ'ik olduğunu bilmeyen ihvânım... Hâl-i hûn-âlüdımı temâşâ ile te'eşşürât (6) içinde gâşy olmağa sa'y itmeyiñiz. Degil? Vuķû'ı zarûrisine meyda[n] olacaķ hâlâta kendiñizi mağlûb bulundurmayacaķ efkâr-ı şâ'ibeyi der-piş ediñiz (7) düşünmeyiniz. Düşünüñüz: Faķať muķaddimât-ı ahvâlimi tedķik ediñiz. Hayât-ı müste'ârımı i'ďâm ile neye muvâşalat itdiginı tebrîk itmeye (8) şâyân görüñüz. Âh! Pek büyük bir felâketle ezildigim, onulmaz yaralarla sızladığım şıralarda ģande-nâk-i şevķ u inbisât olan (9) müşfiklerim... Râģat, mes'ûdiyyet siziñdir. Size müsellemdir acımayiñiz ģatıra gelirsem... Vâlidemle hem-hâl olduğımı idrâk ile ģasbiģâle (10) gitdim. Esrâr-ı mektûmeñiz bundan böyle ģayra münkeşif olsun. Şaģâ'if-i ģayâtiyyemiñ nelerle fersûdelendiginı sizce bârî = meczûm-ı ģat'ıyye ile = (11) müşpet iken tezyîdine iķďâm idilen âlâmîñ nihâyeti elģamdüli'llâh dağdaģa-i vücûd-i ģâma ģâtîme virmeķle neticelendi tekrâr eylerim. Elģamdüli'llâh (12) vâlidemden, bu 'abd-i 'âşiden ģaşre kadar iştîyâķ u ģasretle âteş-i dil-sûz içinde ģalması tab'î'i olan ģardaşcaģızımı, "Ĵorkmayın" iģbâr idiñiz (13) men' idilmesi tākât-i beşeriñ fevķinde olan bir emr-i zarûriñiñ sevk itmesi olmadıķça buraya ayak başmamasını ģa'bına şediden ta'lik ile ile'l-ebed müte'eşşirlik (14) beliyyesiyle âlâm-ı sine-ģirâşîye taģammülü münkať' olduğı eşnâda pey-revim olmasını da ayrıca beyân idiñiz. Rızâ-yı Ĥudâ içün şu şoñ istirģamımıñ (15) ģabûlünü ki "icrâ idilmek ģâyetidir" mes'ûdiyyet-i rûģuma nuşret kadar mü'eşşir

⁵² Kur'ân Yolu (Erişim 19 Şubat 2024).

bulacaksınız. Anıñçün tekrâr eylerim ki pey-revim olmasını her hâlde (16) taḥammülsüzlüğü eṣnâda ârzü itdigimi başkaca bildiriniz... Âh feryâd-ı ḥazînlerime aşna^c ḥadelerle, gizli seviçlerle muḳâbele itmek isteyen muḥiblerim: (17) Müsterîḥ olmalısınız. Hem-nev^c bulunmak mülâḥazasını da pek uzak tutmamalısınız. Ḥayru'l-müntekimîn, ḥayru'l-mâkirin Cebbâr-ı lem-yezelîniñ şıfat-ı ḳahhâriyetindeki (18) tecellî-i âteş-nâki de ḥâtırdan hiç çıkarmamalısınız. Kimse içün isnâd-ı cürm itmeye lisânım zerre kadar varamıyor degil mi? İnsân: Her bildiğini (19) söylemeye, icrâ itmeye ḳalḳışmaması muvâfıḳ-ı ḥikmet diyenlere mu'allâ şey olmak istemezdim. Maḥrem-i fikrim olan bir yâr-ı şiddîḳama "bulursam" (20) meşvereti muḳaddime-i ḥâl ü ḳâl eylerdim. Ne çare ki nazarıma muḳâbele eyleyen gaddâra karşı iktidârım meslûb-ı rûhum içinde bu cihet-i nâ-sâz-kârı (21) mergûb göründi. Rûz-ı cezâ maḥkeme-i kübrâ-yı 'adâletdir. Ḥûn-ı mazlûmânemi kimiñ dâmeninde ḳatre-rîz oldığını göreceğimize de emîn olmalısınız ki (22) perde-i idrâkiñiz şu hâlde de dünyâda iken mesdûd olmasın. Yanup yakıldığım günlerim ḥayâlîñize elbette geldikçe, serâ'ir, dedigim umûr-ı (23) muvaḥḥiş-i ḥâl-i mihen-âmizimi başiretiñizde cilvelendiriniz. Eminim ki taḥammülünüz bu cihet içinde kāfi, tezyiye-i sürûra belki daha ziyâde şâfidir. (24) Tevbîḥ olunamam: 'Urûḳ u a'sâbımdan ḳatre ḳatre ḳanlarımı irâka-i zararîyyeye uğratdığım bir zamânda ayrı ki şefḳat ve merḥamete şoñ derecede 'arz olunmaḳlığım

[2. Mektup]⁵³

(1) A nûr-ı 'aynım! Bilemem ki: Ekvânıñ sâḥa-i icâd üzre ṭulû^c ve zuhûrımdan (2) evvel izḥârındaki sırr-ı sâri) tamâmı sende mi tecemmu^c eyleyerek enḫâra nümâyış (3) idiyor. Saña seyr ile devrân iden göñül bir tecellî-gâh-ı ḥaḳîḳat mi oluyor. (4) Bu sözüm şu vukû^c-ı ḥâle 'ayn-ı işâbet olamıyor da şun^c-ı ezelideki fıtrat-ı lâ-yezâlîyi (5) taḳdisât-ı şükrâniyye teşâdümiyle tevliḍ-i ḥaḳîḳat içün o bedâyi^c-i ḳudretiñ zübdetü'l-âşârı (6) olan ḥüsn ü cemâl-i bî-mişâlîni temâşâ iderken câzibe-i nazariyyede taḳarrür eyleyen füyûzât (7) âteşiniñ bâriḳa-i kemâlisiyle gözlerden 'avâlîme şerâre-i tecellî niçün intişâr eyliyor. (8) Nasıl ta'bir eyleyeyim. Efkâr-ı mezâḳiyye, vâridât-ı ma'neviyyeniñ hangi birin beyân ile (9) izâle-i ḥayret iderek anlatarak söz söyleyeyim. Sen söyle Allâh içün! (10) Bezm-i elestiñ vâḳı'ât-ı mişâḳiyyesinde bürûz ile enfûs ü âfâḳa pertev-bâr-ı cûd u cûd olan (11) envâr-ı icmâliyye, şu'a'ât-ı tafşiliyyeniñ ma'kes-i inkişâfisi sen misin ki (12) 'âlem-i vahdetiñ ezvâḳ-ı rûḥiyyesi göñüllere seniñle cârî oluyor. Ḥaḳ-perest (13) olan erbâb-ı dil: Her şeyde zuhûr ve incilânıñ mir'ât-ı ḥüsn-i devrânisi (14) şuver ü mezâhirdeki nûr-ı ızmarınıñ şu'le-gâh-ı ḥaḳîḳisi seni buluyor. (15) Sen nesin. Nedensin. Gözlerde ḥafî, ḥafâyâda 'ayân feyz-i ḡayr-ı (16) mütenâhî misin ki rûḥuñ şevḳ u inbisâtı zevḳ-i devrânisi seniñle ḳâ'im, (17) ḳuvâ-yı müfekkire ve muşavvireniñ icrâ'ât-ı ma'neviyyesi, nâ'iliyyet-i cevelânisi saña (18) dâ'irdir. Ya nûr-ı lâ-yezâliden berḳ uran şerâre-i ḥaḳîḳat misin ki (19) zuhûrât-ı kevnîyye leme'ânı senden bed'en ile kemâl-i bedr-i müniri gösteriyor. Ekvân-ı (20) zuhûriyye ise her ân içün saña rucu'a her menâzirde çırpınarak maḥv olarak (21) esrâr-ı maḥḳiyye âteşlerine cân atıyor. Yâḥûd envâr-ı şu'ünâtı şâmil şems-i (22) muşaffâ mısın ki bütün mevcûdât seniñle rûşen,

⁵³ Mektup, varak ikiye bölünerek çift sütun hâlinde yazılmıştır.

zerreler bile sende (23) feyz-yâb-ı vücûd oluyor. Seni ziyâde sevdiğimden mi yoksa ‘âlem için (24) sen sevgili olduğundan mı, nedir ben seniñ herhangi ‘uzv-ı bâhiru'n-nûruña (1) sereyân eylesem rûhum anıñ sırr-ı imtizâciyyesiyle ğaşy olur da o hâli (2) tavşif itmekde hâlet-i şahvda bile ‘âciz bulunuyorum. Faķať ğaleyân-ı muħabbet (3) fu’âd-ı nâcizi cevelân itdirmesiyle saña baķmaķdan gözlerimi çeviremedigim gibi (4) seniñçün söylemekden de lisânımı alamıyorum. Söylenmeye başıyorum. ‘Acabâ (5) o gözlerin... bir kitâb-ı sevdâ, nazar-ı sihr-i âyineñ mu‘cize-i Mûsâ mı ki manzûruñ (6) olan şeydâları zülf-i dil-âviziñde esir-i zâlâm-ı ğarâmiyyât eyler. O müşķin-i bāĝ-ı (7) firdevsini âşiyâne-i baħtiyarı ve mes‘ûdiyyet eyleyen ‘anâdîl-i ervâh için (8) ğarâmiyyât-ı esâreti zûlmet degil = temâşâ-yı hûsn aydınlığıyla envâr-ı ‘izârında (9) gözler kamaşarak maħz-ı şafâ, ‘ayn-ı ziyâ inkişâfâtından sırr-ı mestâna hayrân (10) ve dem-best olmalarıdır ki seni bilmek, seniñle saña vuşûle râh-ber olmaķ için (11) haķıķatlı bir sa‘âdetdir. O sözleriñ... enfâs-ı Mesîhâ gibi feyz-i (12) hayât-efzâ ile mi imtizâç itdirilmiş ki cemâl-i bâ-kemâliñi her ân müşâhede ile (13) her nazarda ‘ayn-ı manzûr olan ‘aşķ u muħabbet sâlikleri: Hâlet-i sekr ü bî-hüşide (14) tehlîlât-ı şun‘iyye, tebcîlât-ı hûsniyye müdâvemetinde seni düşüne düşüne (15) ğâyet sevdâviniñ đarabât-ı müheyyicânesiyle cân sızlatırken tercümân-ı sırr-ı lâhûtî gibi (16) ğayb u haķıķat-ı kamerisi olan lisân-ı melîhû'l-beyânından cereyân iden rûh-nevâzâne (17) kelimât-ı tayyibâtın füyûzât-ı cûd u cûdiyyesiyle ‘âlem-i hâyât u şahvın hâlât-ı (18) haķâyık âyâtını temâşâ için gülzâr-ı kudsiyyet ezhâra yeñiden pervâz itmeye (19) başlar. Yine seniñle, vişâliñle maħrem-i hüviyyetiñ olarak sende seni hoş (20) görüp saña seniñçün cilvelenmeye çalışır. Senden aldıĝı rûhunu (21) o cilveleriñ birinde hûsn ü âniñi göre göre yine saña vire. Mebhût (22) ve bî-mecâl bir sükûnet içinde kalır. Kim bilir ki o vahşetli sükûn-ı (23) zûlmet-efzûnda ne zamâna dek vaķit geçirir. Faķať yine seniñle uğraşır (24) harâret-i kahriyyelerle ‘izârından tekâťür eyleyen terleri, o dür-dâne-i⁵⁴ (7) hayât eşerleri câzibe-i câm-ı çeşm ile nûş-ı nazâriye uğradarak (8) humâr-ı sevdâvisini tazeleye tazeleye mest ü hayrân olur. Sende iştiĝâl ile haķıķatiñde işti‘âl-i kalb ile saña rabť-ı fikr eyler. Şüphesiz ki o büht ü sükûnet (9) bir yevm-i mes‘ûda idrâk ile harekât-ı şâ‘ikâneye mübeddel olacaķ ki seni gören gözler yine rûşenlenerek saña niyâz iden göñüller şenlensün.

(1) Nihâyeti ne diyecegimi bilemiyorum pek ziyâde müteħayyirim seni ta‘rîf itmek haķkıyla tavşif eylemek için hayret gibi bir sa‘âdetiñ mazhariyyetiyle fark-ı mübâhâtımda tâc-ı sürûrum parlıyor. İşte (2) saña olan kâffe-i idrâkâtımiñ muntehâ-yı kemâlisi vaşf ve şânında göñülcegizimiñ nihâye-i ‘acz olan o hayretiñ maĝlûbiyyetiyle (3) huruş-ı sevdâvisi sükûnet bularaķ sükût eylemesidir.

[3. Mektup]⁵⁵

(1) A sevdiğim: Ârzûsı iştiĝâliyle her ‘uzv mevcûdü'l-ķuvveyi tahrikât-ı (2) ‘âmileden ta‘til iderek ķuvâ-yı hissiyyeyi câzibât-ı feyziiye-i kemâliyyeden kalır, (3) maħv olur bir

⁵⁴ Mektup yarım bırakılmıştır. Ancak eserin sonunda aynı mektuba tekrar yer verilmiştir. Bu kısımdan sonra yazılanlar *Divan*'ın sonunda yer alan bölümden alınmıştır.

⁵⁵ Mektup, varak ikiye bölünerek çift sütun hâlinde yazılmıştır.

hâle getiren ahvâl-i hayâtiyyede her ân müteceddid efkâr-ı âmâliyyeniñ (4) nihâyeti olan zevk u vişâliñ yeter müjgânında mı gizlidir ki nazarıñdan düşen (5) bir şerâre manzûruña izâka-i şarâb-ı mevt eyler. Bilemem ki tecelliyyât-ı (6) kahrıyyeniñ maṭlaṭ-ı sevdâvisi gözler kimindir... İcmâlât-ı hâkikiyyeniñ (7) menbaṭ-ı lâ-yezâlisinden tafşîlât-ı kevnıyye sâhasına dökülen füyûzât-ı hayâtiyye (8) kaṭreleri her biriniñ kıymeti cân deger dâne-i leâlî gibi terleri gösteren (9) gül'izârındaki tebessümlerde mi ta'biye olunmuş ki o ser-mest-i cur'a-i kahr olan (10) hayret-zedeyi yeñiden feyz-yâb-ı hayât eyleyerek gâşy-i şarâbât-ı mevtıyyeden tahlîş ile (11) taḥmîdât-ı ḥüsniyye için izhâr-ı kuvve-i isti'dâd ider. Her kelimât dil-nevâzında (12) muzmer olan reşahât-ı kudsiyyeyi o sevdâ düşkününü tebcile başlar.

(13) Yoksa! Ṭulû'ât-ı luṭfiyyeniñ mazhar-ı enfâs-ı Mesîḥiyyesi sözler kimindir... (14) Gözleriñdeki hayret ve helâkiñ sırr-ı imtizâciyyesini, sözleriñdeki (15) isti'dâdât-ı hayâtiyyeniñ hâkikat-ı kemâlisini, müşâhede mu'âyene 'uşşâkıñ (16) için mevcûd ve muḳaddes iken ḥod-bînler, ağıyâra (Biz bârika-i neşve-i (17) zât-ı ahrâyız - Zan etme ki ser-geşte-i kahr-ı ebediyiz) nasıl dimeyim. (18) Mâ'ilâne nazarlarıña hayrân olarak her harekete müjgânına karşı ölüp ölüp de (19) bir dirilen mes'ûdiyyetinde medâric-i 'ulviyyâta 'urûc ile merâtib-i 'urûciyyeyi (20) mürûr eyleyerek o fezâ-yı quds ü ma'nâda karar için hayâlimde seni bulurken (21) kendimde de seni görürken = Söyle Allâh için = sükût idebilir miyim. (22) Âh! A nûr-ı yâre-i fu'âdım: Sen değil misin o âteşli hâkikat ki irtikâ'ât-ı (23) 'ulviyyeniñ kemâli sende nihâyet bulur. 'Ulviyyât-ı irtikâ'ıyyeniñde her dürlü (24) meziyyât-ı kemâliyyesi saña müncezip olur. O hâkikat âteşiniñ şu'â'ât-ı (1) nûriyyesindeki harâret-i sevdâviyyede maḥv-ı vücûd eyleyen zerreler bile ṭabî'ât-ı (2) mevdû'asındaki ḥüsn-i meknûzını maḥrem-i esrâr-ı vişâlin itmesiyle mazhar-ı cemâl-i tâmm (3) ider, maḥv eylediği vücûdında istitâr iden feyz-i cûd-ı ezelisini o maḥremiyetle (4) maṭlaṭ-ı ḥurşîd-i kemâl eyler...! Mermûzını derd idinmekde niçün ma'zûr (5) olayım. - Benimle taḥakkuk etmiş olan sensiñ ki ben dedigimi (6) düşünürken vârid-i ḥâtırım sen olıyorsun seni bulmak istedigim zamânda da (7) güzergâh-ı hâkikî ben ta'bîriniñ sırr-ı vâz'-ı ma'neviyyesine gönülcegizim cevelân (8) idiyor. Ya Rabbî ne şun'-ı bedî' ola! Kul için idrâkiñ kemâli (9) sâde 'aciz u çâresizlik midir. 'Ubûdiyyetde 'acziñ gâyeti hayret değil mi (10) Taşavvurlara, unşûrlardan ḥuşûle gelen zevk-i rûḥiyyi hırz-ı cân (11) itmeye başlıyor... Tıramıyorum. Zihnîm tağılıyor. Her şeyi (12) görüyorum. Müdrekâtımdan hangisiyle uğraşacağımı şaşırdıyorum (13) ziyâde vesî' olan bir ma'nâyı mülâhazaya müşâdemede zuhûr idecek hâkikat: (14) Nokṭa-i fikriyyeyi ta'aḳkûl iderek hüviyyet-i kudsiyyesindeki hayret-i sâriyyede de (15) 'ayân olabileceğinden o ma'nâ-yı lâ-yezâliyi sükûnetle fehm olunacak derecede (16) tavzîḥ u beyâna ḥaḳkıyla muḳtedir olamıyorum. Âh! Ne yapayım. (17) Kim inkâr eyler ki: Gözler her şeyde seni gördüğünden ḍarabât-ı kâlbıyye (18) seniñle oynasun, kuvve-i fikriyye seniñçün iştiğâl itdiğinden sözler (19) saña münḥaşır olsun, rûḥ seni sevsün de devrân-ı tehliliyi (20) cevelân-ı taḳdîsiyi sükûn-ı ḥuzûriye tebdil itmek hangi şeydâ-yı meczûbânıñ (21) dâ'ire-i ihtibârî dâhilinde olabilir.

[4. Mektup]⁵⁶

(1) Ya Rabbî: Âsâr-ı halk u icâdın silsile-i şun^c-ı bedâyî^cden tûlû^c ve bürüzunda (2) meknûz olan (Hüsn ü 'Ân) şeydâlarının kuvve-i idrâkiyyelerinde =Hakîkat= (3) ne zamân tamâmıyla muncelî olacaqdır. Vücûdlarındaki müşâhedâtın (4) mecmû'a-i te'sîr kudreti münker olmayın o deryâ dilleri zevk-i gayr-ı mütenâhî ile (5) ne gün şâd ideceksiñ... Zerrâtı bile kuvve-i mäske-i vücûdiyyeden (6) ref^c-i maħcûbiyyetle şems-i münîr-i bî-hodı cāzibesine uğradan hâl-i zarûriyi (7) celb için "İbdâ'-ı küllî"niñ esrâr-ı mevdû'a-i ezeliyyesi hangi du'â-yı (8) âteşindedir ki müdâvemetiyle envâr-ı mücîbiyyetiñ mazharı olmakda o (9) sevdâ şeydaları maħv-ı efkâr eylesün. Enfüs ü âfâkıñ, cem^c zerrâtıñ (10) bütün 'avâlimiñ fu'âd-ı kemâlisindeki "rûh-ı sârî" vişâlini ârzü (11) eylemekde müntehâ-yı kemâlâta= ki âmâl-i haķiķiyeniñ aķşâ-yı merâtibidir= (12) ta'lik-i cān iden mäsivâ âzâdeleri deryâ-dil olan o meczûb sevdâlar (13) degil midir? Manzûrlarını ne gibi ta'bîr-i dil-pezîr ile, şân-ı 'âlî şun'a (14) ahrâ hangi zîkr ü vird ile rûha musahhar itsünler ki (hayret) esâretiyle (15) sızlanan bu bî-çâreler bir nazarla kendilerini düşürdükleri vahşet-âbâd-ı (16) 'ademden tahlişe muvaffak olabilsün, mağlûbiyyetle inledikleri (17) "hasret" hecemâtı nihâyetlensün de gönüllerini ihâta eyleyen 'aşk (18) u ğarâmâtıñ galeyânından sâhil-i selâmete cān atsun... Medhûşını (19) hâlât-ı istigrâkiyyedeki o heybeti düşünsün düşünsün de taķdis (20) itsün... zulûmât-ı kevn ü fesâdın velvele-i iştiğâlınden, vücûd-ı (21) hāmıñ âmâl-i şüriyyesindeki dağdağ-ı bûd u ne-bûdundan, dide-i 'irfân (22) u şafâlarını setr ile = Hakîkat=iñ seyr-i dâ'imisinde ğaşy (23) olarak tenvîr-i kalb için kuvâ-yı hissiyyelerinde oynayan "cemâlûke (24) fî külli'l-haķâyiki sâfirun⁵⁷ zîkr-i mütehayyirânesi "veleyse lehü illâ celâlûke sâtirun"⁵⁸ (1) terâne-i ta'ķibiyyesiyle hem-âhenk-i tebcîl-i lâhütiyân olsun.

(2) İlâhî: Bu meftûn kullarınıñ fażl ü luţfuñla müsteğrak-ı sürûr eyleyecek (3) anlara olan kaçd-ı a'dâyı, sû³-i fikr-i eşrârî revâ³-i kahr u celâlinde (4) i'dâm idecek Cebbâr-ı lâ-yezâlî şüphesiz ki sensiñ...

(5) Envâr-ı kıdsûñ maħrem-i feyzi bulunan 'arûsân-ı bezm-i ins ü vahdet o şâfi diller (6) degil midir? Ya niçün!? Şeydâlıkları cevher-i esrâr-ı ğaybıñ (7) lâmi'a-i hüsn ü bahâsından inbî'âs eyler ğâyeti sa'âdet bir = hayret-i (8) sermediyye = te'sîriyle olmuyor da cümle kıdsiyân (Mecânin illâ enne sırâ (9) cünühim. 'Acîbun 'alâ evvâbihim yescudu'l-'aķlu)⁵⁹ diye hâl-i âşıkânelerini (10) tahsîn idiyor. İ'tikâd-ı kâmil eylerim ki: Lâbüdd = sırr-ı mestân-ı (11) haķîkat = o pākîze sîretler olmalıdır. Zîrâ kuvve-i hayâliyyeleri (12) dâ'ire-i müfekkireleri seniñle iştiğâl idiyor. Sözleri seniñ içündür (13) gözleri taķdis-i kudretiñ ziyâsından işti'âl eyliyor. Nazarları yanyor. O müjeler süzüldükçe meslûbü'l-ihtiyâr bir hâl-i hâzinâne ile (14) hâzâ'in-i hayretiñ, vedî'a-i esrârıñ miftâhı olan dilleri görürsem seniñle

⁵⁶ Mektup, varak ikiye bölünerek çift sütun hâlinde yazılmıştır.

⁵⁷ Tüm gerçekliklerdeki güzelliğin apaçık ortadadır.

⁵⁸ Senin heybetinden başka hiçbir örtüsü yoktur.

⁵⁹ Delidirler ama deliliklerinin sırrı gariptir, kapılarında akıl secde eder.

(15) görüyorum ya Rabbî "بی جمالت بوستان عیش ما را نور نیست"⁶⁰ (16) diyor. Göñülleri de seni istiyor. Seniñle rāḥat oluyor. (17) Seniñçün terbiyesiyle şaḳladıḡı o nāziḳ rūḫı bile seni gözlüyor (18) kendini maḥv iderek araya, araya seni buluyor da ḍarā'at u ibtiḥāl ile (19) niyāza keşfi esrāra, ḥasbiḫāle başlıyor (بی وصالت خاطر محزون ما) ⁶¹ diye, diye seniñle gülüyor. O tatlı, sevimli ağlamayı (21) unuduyor. Āh göñülcegizim!! Baksañ a zuḥūr-ı ḥaḳīḳatiñ (22) ḥālātı ne sevinçli ne şanlıymış.

15 Ağustos 1315

[5. Mektup]

(1) Bilemem ki neniñ ḥasretiyle olmalı. Öteden beri ḥā'v-b-ı rāḥatı meslūb olan gözlerim geçen bir gicide yine uykusuzluḡuñ maḡlūbı, göñlüm düşüncesi (2) sevgili bir rāḥatsızlıḡıñ esiri idi. Ḥāṭırına geldi ḳalkdım. Füyüzāt-ı rūḥāniyye ile ḡaşy olan erbāb-ı diliñ evrād u ezḳārı (3) cem' idilmiş faḳaṭ āşināsı olmadıḡım içün çok zamāndır nisyān tozları içinde ḳalmış "Mecmū'atü'l-Aḫzāb" nāmındaki kitāb-ı müstetābı aldım. (4) Her naşılsa āb-destli de bulunuyordum. Ḳırā'at-ı elfāzile ḥavāṭır u endişeyi izāle gibi bir istimdād-ı nā-gümāniye bārī teşādūf eylerim ümmidiyle idi ki açdım (5) nūr-ı naḡarım ile mülākāt eyleyen =Zeyne'l-Ābidīn= raḍiyallāhu 'anh ḥazretlerinden mervī! Cevşenü'l-Kebīr! du'āsını okumaya başladım. Bilirsin ki (6) sālīkān-ı 'aşḳıñ ḥaḳīḳaten şīve-i eṭvārı (نه تعصبكش دين نه ملامت كثر كفرم) ⁶² mefḥūmıdır (7) o sālīklerden olamadıḡım ḥālde faḳırde ne şūfi-i bed-āyīnem ne dervīş-i ḥod pesendim dimekte ma'zūrum öyle evrād u ezḳār-ı 'āliyye ile (8) iştigāle kendimde zerrece liyāḳat göremedigimden bu ḥāl ve ārzūnuñ dā'imī bulunamayacağı şüpheşiz olmaḡla sözlerimden riyā ve iḥlāş-furūşluḡ gibi (9) bir şey şaḳın añlaşılmasın. Bir ḳaç şaḫife devām itdim. Esmā-i zātiyye ve şıfātiyyeyi ve teḳābül-i ezdādı ḥāvi fıkra-i (10) du'ā'ıyyeler var idi. Birinde "Ya Reşīd" ism-i celilini gördüm! Ya Laṭīf ālīdir hele şimdilik ya Reşīd! ezḳārına devāmı müş'ir (11) tavşiyeniñizi ḥāṭırladım - elbette unutmamışsındır ta'zīyenāmede idi- bu tavşiyelerinden "ya Laṭīf ism-i şerifiniñ (12) mertebe ve muḳtezayātında 'ulūvv-i şānı, celādeti oldıḡından o ḳadar āteşli olmayan "ya Reşīd" ism-i cemīline müdāvemette cān u dili envār-ı (13) rüşd ü sadāda ḳarārgāḥ eylemek

⁶⁰ Güzelliliḡin olmadan mutluluk bahçemizde ışıḳ yoktur. Bu mısra Kāsim-ı Envār *Divan*'ında aynen yer almaktadır. Kāsim Envār, *Külliyāt-ı Kāsim Envār*, tsh. Sa'īd Nefisī (Tahrān: İntişārāt-ı Kitābhāne-i Senā'ī, 1337), 88.

⁶¹ Ayrılıḡından dolayı kederli kalbimiz mutlu deḡildir. Bu mısra *Divan*'da şu şekilde yer almaktadır: "بی وصالت خاطر مهجور ما مسرور نیست" *Kāsim Envār, Külliyyāt-ı Kāsim Envār*, 88.

⁶² Küfrümün çokluḡunda da dine karşı aşırı baḡlılıḡında da kınama. Şeyh ile Brahman'ın münakaşasına gülüp geçerim. Gazelin ilgili beyti Tālib Āmulī *Külliyātı*'nda şu şekilde yer almaktadır:

نه ملامت گر کفرم نه تعصب کش دین

خندها بر جدل شیخ و برهن دارم

Tālib Āmulī, *Külliyāt-ı Eş'ār-ı Meliku's-Şu'arā'* Tālib Āmulī, tsh. Tāhirī Şihāb (Tahrān: Kitābhāne-i Senā'ī, 1346), 667.

añlaşılyordı. Şu tefāvütü düşünürken kitāb-ı mezkūruñ kenārında esmā-i ĥüsnāyı müştēmil (14) kāşīde-i şerīfe gözlerime ilişdi. Taḅ'-ı nācizāneme hoş gelen kolay bir vezindendir okurken (Laṭīfun biḥālī rāḥimun lişekiyyeti: Ḥabirun (15) biḫa'fī in teḫāyaktu ḥallelā)⁶³ ve āḫire qarīb olan bir yerde de ('Ale'r-rüşdi şebbit ya Reşidü 'azā'imī: 'Ale'ş-şabri heb lī ya şabūru tecemmulā)⁶⁴ (16) diye her ikisiniñde esmā-i ĥüsnādan idüğü zāhir oluyordı. Şāriḫi de= el-laṭīf ismuhū te'ālā liennehū 'ālimun bideḫāyiki'l-eşyā'i ev refīkun bi'ibādihī... (17) ve min luṭfihī te'ālā bi'ibādihī ennehū ḥalaḫahum fī aḥseni taḫvīm... ve erşedehüm ilā mā fihi şalāḫu ma'āşihim ve ma'ādihim!! ve'r-Reşid ismuhū te'ālā ey ellezī (18) erşede'l-ḫalka ilā erşedi meşālihīhim fi'd-dünyā ve'l-'uḫbā=⁶⁵ diyor şu tefsir ü izāḫa göre gerçi medlül-i luḡavīmiziñ bir iddi'ası mümkün olamazsa da (19) ma'nālarından nev-'ummā münāsebet ve müşābehette vücūdı cihetiyle taḫdīm ü te'ḫīr-i mulāḫaza olunmaḫsızın evrād u ezḫār idinmek olabilir zann eyledim. (20) O zamān yazdığımın şıḫḫatine zāhib oldum. Ancak emr ü tavşiyelerindeki "hele şimdilik" kaydının gösterdiği vech-i tefāvütü bilemezsem de (21) semt-i inkāra da gidemedigimden - herkes sözündeki 'uḫdeyi ḥall eyler - kā'idelerini medār-ı cür'et bularak tafşil ü beyānı için size mürāca'atı (22) münāsib gördüm. Nām-ı 'ālilerindeki muḫtezāya göre bu gibi ta'ciz ve taşḫī'ime ḫāme-rān-ı 'afv-ı uhuvvet-perveri olacaḫlarından ümmid-vārim (23) ḫātime-i kelāmım 'arz-ı iştīyāk eyler mektübünı beklerim ḫāfız efendilere selām-ı maḫşūş eylerim.

5 Ağustos 1316

[6. Mektup]

(1) Āh ey bāriḫa-i ḫayātım... Her gün seni görmek ārzü itdigim ḫālde nūr-ı nazarım aḡyāremi çarpılıyor şanırsın. Ḥayālñiz teecessüm iderek (2) bakmaḫ istemediği eşyāda da gözlerim seni görüyor. Ḥayāl dedigim o nūr-ı mücesseme mubşirātımda bir mişāl-i 'ālī bulamadığımın ḫaḫīḫat biliyorum. (3) 'Aşḫ u sevdā ḫālātına maḡlūb olan insān için olması melḫūz ārzūların toplanmasıyla ḫāşıl bir emel-i mecmū'ası göñlüme nereden naḫş idilmiş hangi (4) şāḫifesine baḫsam esrār-ı cemālñizi görüyor. Herhangi sırrının mezāyāsını ta'mīḫ eylesen o ḫafāyāda yine seni buluyorum. Yoksa rūḫum gibi (5) ḫadīmī bir kitāb-ı sevdā mı

⁶³ Bana lütufkardır, şikayetimden dolayı bana merhametlidir ve dara düştüğümde imdadıma yetişir. Meşhur olan bu kaside Nureddin Dimyâtî'ye aittir. Dimyâtî'nin münacatıyla ilgili bakınız: Kenan Demirayak, "Esmâ-i Hüsnâ ile Münâcât ve Ed-Dimyâtî'nin Manzum Münâcâtı", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 57 (Şubat 2018), 33-50.

⁶⁴ Rüşd üzere azmimi sebatkâr eyle ey Reşid! Sabırlı olmam konusunda bana tahammül bahşet ey Sabûr!

⁶⁵ Latîf, Allah Teâlâ'nın ism-i şerîflerinden biridir. Eşyanın inceliklerini bildiğinden veya kullarına karşı çok şefkatli olduğundan dolayı Cenâb-ı Hak bu isimle nitelendirilir. Kullarını en güzel surette yaratması da Allah Teâlâ'nın lütfunun tecellisidir. Allah kullarına hem yaşadıkları bu dünyada hem de varacakları ahirette yararına olacak şeyleri göstermiştir. Reşid, Allah Teâlâ'nın ism-i şerîflerinden biridir. Yarattıklarına, dünya ve ahirette en fazla yararına olacak şeyleri gösteren anlamına gelmektedir.

sıneme tevdî olunmuş şüphesiz ki intihâsız bir ibtidâ demek olan şu emel-i vişâliñiz ezel ü ebediñ ittiḥâdı gibi ibtidâsız (6) bir intihâyı bildiren sevdâdan neş'et ider = 'Ârızâ degil = ḥaḳîkî bir ḥâl-i lâ-yeteğayyerdur. Bilemem ki: Cevher-i rûḥum sen misin? (7) Müdrekâtımda meşhûd olan ḥüsn ü kemâliñ zerresi de seni gösteriyor. Bu bedâyi'-i icâdiñ 'âleminden evvel idrâk eyledigim nefis-i vücûdum (8) bile seniñle nihâyet buluyor. İşte maḥv u nâ-bûd olmayı istedigim seni müşâhede idecegime emîn oldığım içündür. Faḳaṭ (Ben) (9) ta'bir eyledigim nedir ḥaḳîkati setr iden şûret mi ya o ḥaḳîkat ârzûsuyla ref'-i ḥicâba nâzır olan âlet-i idrâkiyye midir. Bilmekden 'âcizim (10) diyemem bu bedî'a-i şun'ıñ pek ziyâde ḥayrânıyım "Raḳḳa'z-zücâcü ve raḳḳati'l-ḥamru... feşâbâ ve teşâkele'l-emru" ve ke'ennehû ḥamrun velâ kadeḥun... (11) ve ke'ennehâ kadeḥun velâ ḥamrun"⁶⁶ terânesiyle ben sen arasında maḥv u nâ-bûd olan bir vücûd, eḥadiyyetle taḥaḳḳuk iden bir sa'âdetiñ (12) maḫharı olmağla her ḥâl için mes'ûd bulunuyorum. Bâkî Hû 6 Mart

[7. Mektup]⁶⁷

(1) Âh ey bâriḳa-i ḥayâtım: Her gün seni görmek ârzû itdigim ḥâlde (2) nûr-ı naẓarım ağıyâre çarpılıyor şanırsın. Ḥayâliñiz tecessüm iderek (3) meşgûl olmak istemediği eşyâya da bakdıkça gözlerim seni görüyor. (4) Ḥayâl! dedigimden mevḥûmiyyetle ihâṭa olunmuş bir emel-i sâziḳ ḥükmü (5) verilmesin. O ḥayâle, nûr-ı mücesseme mubşîrâtımda bir mişâl-i 'âlî (6) bulamadığımdan ḥaḳîkat biliyorum. 'Aşk u sevdâ ḥâlâtına mağlûb olan (7) insân için olması melḥûz ârzûlarıñ toplanmasıyla ḥâsıl bir emel-i (8) mecmû'ası göñlüme nerden nakş idilmiş. Hangi şaḥîfesine bakşam (9) esrâr-ı cemâliñizi görüyor, herhangi sırrınıñ mezâyâsını ta'mîk eylesem (10) o ḥafâyâda yine seni buluyorum. Yoksa rûḥum gibi qadîmî bir kitâb-ı (11) sevdâ mı sıneme tevdî olunmuş. Şüphesiz ki intihâsız bir ibtidâ (12) demek olan şu emel-i vişâliñiz ezel ve ebediñ ittiḥâdı gibi ibtidâsız bir (13) intihâyı bildiren sevdâdan neş'et eder= 'Ârızâ degil= ḥaḳîkî (14) bir ḥâl-i lâ-yeteğayyerdur. Bilemem ki cevher-i rûḥum sen misin müdrekâtımdan meşhûd olan ḥüsn ü kemâliñ zerresi de seni gösteriyor (15) bu bedâyi'-i icâdiñ 'âleminden evvel idrâk eyledigim nefis-i vücûdum bile (16) seniñle nihâyet buluyor, işte maḥv u nâ-bûd olmayı istedigim seni (17) müşâhede idecegime emîn oldığım içündür. Faḳaṭ (Ben) (18) ta'bir olunan nedir. Ḥaḳîkati setr iden şûret mi ya o ḥaḳîkat (19) ârzûsuyla ref'-i ḥicâba müntazır olan âlet-i idrâkiyye midir. Yâḥûd (20) idrâk iden, olunan 'ayn-ı idrâk o mıdır. Bilmekden (21) 'âcizim diyemem. Bu bedî'a-i şun'ıñ pek ziyâde ḥayrânıyım (22) (Raḳḳa'z-zücâcü ve raḳḳati'l-ḥamru... feşâbehâ ve teşâkele'l-emru" (23) ve ke'ennehû ḥamrun velâ kadeḥun... ve ke'ennehâ kadeḥun velâ ḥamrun) terânesiyle (1) ben sen arasında maḥv u nâ-bûd olan bir vücûd, eḥadiyyetle

⁶⁶ Camla şarap o kadar birbirine karışmış ve şeffaftı ki sanki ortada kadeh yoktu şarap vardı. Veya şarap yoktu kadeh vardı. Şâhib bin 'Abbâd, *Divānu eş-Şâhib bin 'Abbâd*, ed. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrût: Mü'essesetü'l-'Âlâmî, 1422), 110.

⁶⁷ Bu mektup 6. mektubun ikinci kısmının tekrarı mahiyetindedir. Çok küçük değişiklikler bulunan bu mektubu müellifin sehven tekrar ettiği düşünülmektedir. Yazılış tarihleri farklı olduğu için yeniden verilmiştir. Ayrıca mektup, varak ikiye bölünerek çift sütun hâlinde yazılmıştır.

taḥaḳḳuḳ (2) iden bir varlığın feyz-i rūḥāniyyesine maḫzar olmağla her ḥāl için (3) mes‘ūd bulunuyorum. Bâkî Hû 10 Mart sâ‘at 10

[8. Mektup]

‘Aksiyyât-ı şu‘ā‘iyesinde muḥtefî tecelliyât-ı nazariyyede ḥayrân olarak her zamân için her vakıtde (2) seni taḳdîs ider. Tevhîdîñle rūḥı zevḳ-yâb-ı vahdet eylerim. Her dürlü âmâl-i (3) kevnîyyeden kaṭ‘-ı ârzû ile ecele intizâr eyler, o emr-i rücû‘iyyedeki vuşlatın (4) ṭulû‘ını beklerim. Saña ḥa‘vîḥiş-ger iden göñlümü yâ Rab sensin baña dünyâda da (5) ‘uḳbâda da maṭlab sensin -kerem it rūḥ-ı faḫîrânemi sen al şimdi (6) zerrelere bile manzûrum olan hep sensin) ezḳârıyla seniñçün saña (7) yine o rūḥı fedâya her ân için müheyyâ bir seydâyım.

10 Teşrîn-i şânî 1315 Sâ‘at 4

[9. Mektup]⁶⁸

(1) Ḥayât eşerleri câzibe-i cām-ı çeşm ile nûş-ı nazariye uğradarak (2) ḥumâr-ı sevdâvisini tazeleye tazeleye mest ü ḥayrân olur. Sende (3) iştigâl ile ḥaḳîḳatiñde iştî‘âl-i ḳalb ile saña rabṭ-ı fikr eyler. (4) Şüphesiz! O büht ü sükûnet bir yevm-i mes‘ûda idrâk ile ḥarekât-ı (5) şâ‘ikâneye mübeddel olacak ki seni gören gözler yine rûşenlenerek saña (6) niyâz iden göñüller yine şenlensün. Daha ne diyeyim. Saña olan ma‘rifet-i (7) ḳalbiyyemi ne ile bildireyim. O ğaddârîñ: Vakıt-i şeherdeki bürüdet-i laṭîfâne (8) te‘şîrâtıyla taḫyîḳât-ı ṭabî‘iyyeye uğrayan hevâ-yı nesîmîñ tekâṭür itmesinden ḥuşûle gelen (9) dürdâne-i le‘âlîyi andırır şeb-nemlerle tazelenerek ‘âlem-i ḥayâtîñ henüz cilvesâz-ı (10) neşve ve ḥandesî penbe penbe güllere mi beñliyor ki o güller âfitâb-ı ‘âlem-tâbîñ (11) işrâḳ-ı nûr-ı şabâḥ eylemesiyle ziyâ-yı şâfiyyeniñ levn-i ḥumretle imtizâcına vücûd bulan (12) reng-i laṭîfî gösterdiği gibi seniñ ‘izârîñda ḥâ‘b-ı nâzik te‘eşşürât-ı şâresinden (13) münfa‘il olurcasına bir izṭîrâb-ı ḥazînâneye uğrayarak ḳalbe cevalânını ṭurdıran (14) o ‘âlî ḳanlarıñ rūḥ ile ‘âlem-i ma‘nâ seyrânındaki sereyân-ı sevdâvisinde riyâz-ı (15) ‘îrfâniyyeniñ ḥavz-ı esrârından ke‘ş-i ḥaḳîḳatle nûş itdiği bâde-i şafâ (16) ve âfiyetiñ teraşşuḥ itmesiyle zâten laṭîf ü nâzik olan o sâḥa-i ‘anberîni (17) o parlak dâneler pek bed‘âne zinetlendirerek yed-i ḳudret ve icâdîñ (18) gözler ḳamaşdırıcı nûrlı bir maşnû‘-ı i‘câz âyîniñi bildürebilir de (19) o şânî‘-i mu‘ciz-ibdâ‘îñ bir ḳat daha taḳdîs-i ‘izz ü şânında ḳuvâ-yı idrâkiyyeyi (20) iştigâl itdirerek yalnız ḳalb ve rūḥı degil? Bütün ‘urûḳı evrâd-ı (21) tehlîliyye ile icâleye sebeb oluyor. Artık ne diyeceğimi bilmiyorum. (22) Şaşırdıyorum. Sende ḥayrân olduğım gibi evşâfîñi tezḳâr itmek ḥalâvetinde de (23) ğaşy oluyorum. Bâdesiz ser-mestlik müşâhedesiyile taḥayyürleniyorum (24) ne yapayım. Seni ḥaḳḳıyla beyân etmek, bildigimi mâhiyet ve hüviyetile (1) bildirmek için = ḥayret gibi sa‘âdet meyinden şûrb-i zevḳ eyleyerek (2) tâc-ı sürûrum fark-ı mübâhâtımda lâubâliyyâne her yana oynayarak envâr-ı ḥüsnüñden (3) ‘aks eyleyen şu‘â‘ât-ı sevdâviyyelerle gözlerim parlıyor. İşte saña olan (4) kâffe-i idrâkâtıñ müntehâ-yı kemâlîsi vaşf u şânında göñülceğizimîñ (5) nihâye-i ‘ac

⁶⁸ Mektup, varak ikiye bölünerek çift sütun hâlinde yazılmıştır.

olan hayret-i mağlûbiyetiyle cûş-ı hubbı, hürûş-ı vedâdîsi sükûnet (6) bularak saña seniñ ‘ırfânıñla sükût eylemesidir.

25 Eylül 1315 Sâ‘at 4

[10. Mektup]

(1) Diyâneten lâzım geliyordu. Degil kâlbimdeki ihlâş ve ‘ubûdiyete? Vedî‘a-i ezeli olan ‘ulviyyet-i imâna bile seniñ ta‘arruzlarla işkencelerim bâ‘ış-i (2) şâdimâni oluyordu. Râh-ı tahtlîşime sâ‘î ahkâm-ı kadre intizârı buldum. Düşündüm müterak্কibi bulunduğum ecele vâşıl oldum. Evet (3) elime kanımı dökdüm. ‘Arz-ı hâcât itdigim şâhib-i dergâhın ihşân itdigi ‘aklı, fikri zâyî‘ iden diye dahl olundığımdan istidlâl itdigim (4) i‘tikâdınza göre hareket itdim. Kendime kıydım. Tevbîh olunamam. Beni benden şorana hâlim ‘ayândır. Esâretinden kurtulamadığım şon şu (5) felâket = risâle-i ‘ömrümdeki vâkı‘ât-ı hayâtiyyemi takrîre güzel bir tercümândır. Ve ile‘l-llâhi‘l-müştekâ pek çok lisânıma geliyor. Âh kardaşım. (6) İşte göz önünde. Bak bak. Baña bakıyor. Ağlıyor mu. Baña mı yalvarıyor. Âh Hudâya emânet Hudâya. Oraya git ilticâya.

7 Receb 1316

[11. Mektup]⁶⁹

(1) Bir senedir icrâsı mecbûriyetinde bulundukları fikriñ ne zamân nihâyetini bulacağız. (2) Hâkdaki şıfat-ı settâriyyet mülâhaza olunmaksızın kavlen fi‘len haţî‘ât ve seyyi‘âtımı (3) ta‘dâd ile ta‘zib-i uhrevîden kurtarıldım. Fakat sehviyyât-ı kâvliyye ve fi‘liyyede bulunamayacağımda (4) emniyyet-i tamma ne vakit huşûle gelecektir ki şu ta‘zibât-ı dünyeviyyeden de hâlâş olayım. (5) Eţvâr u harekâtımdaki tebeddülât, fikrimdeki teğayyürât, hilâkatimde (6) bir hâl-i zarûrî olduğu anlaşılmışken niçün dâ‘î-i şüphe olsun da (7) sū‘î zan sū‘î i‘tikâd derecesine vardiırsın. Şalâh-ı hâl iddi‘âsında degilim ki (8) beni baña bildirmek ola. Beynî beynu‘llâh. Mu‘âmelât-ı ta‘zibîyyeniñ (9) devâmı ahvâlimi daha toğırısı kâlbimdeki noktayı işlâh etmek emeli ise (10) pek ‘âciz bildiğiniñ = haqîkaten de ‘âcizdir = fakîre lâzım olan (11) musahhar olmuşdur. İlâ-yevmi‘l-kıyâme devâm-ı icrâ‘atda bulunsalar gönlümü (12) [i]haţâ olunmuş bulacağlarında emîn olup bârî kendilerini yormamak (13) [i]çün benimle uğraşmadan ferâğat itmeyecekler mi? Hele şun‘ u daħlim (14) [o]lmayan mu‘âmelede ta‘zibîmiñ ‘adem-i cevâzı bedâhetdedir. Allaha havâle (15) [edi]lecek şeylere muķâbele müdâfa‘a Allah için düşünmeli ki câ‘iz midir. (16) Evet hüccetle degil ma‘nen vahî, velî belki mürşidim i‘tikâdındayım (17) lâkin bu râbıta-i ma‘neviyyeniñ vücûdiyle ber-â-ber sâ‘irlerine ifâde-i hâl (1) itdirmek ârzüsunda bulunmañızı ne icâb idiyor. Medresede (2) müderris yegeñi olduğım hâlde cidâr-ı erba‘a ile muhâţ bir ‘arşa hükümünde olan (3) hücrede ikâmete râzî iken - çekdiğim ‘azâb-ı elimimi düşündükçe sızlandığımı mı (4) medâr-ı meserret buluyordunuz - böyle degil de beni ne arıyorsun beni (5) neye buluyorsun ne söylüyorsun diye şimdi niçün red olunuyorum. (6) Elbette sizi

⁶⁹ Mektup, varak ikiye bölünerek çift sütun hâlinde yazılmıştır.

bulacağım. Akziye müraca'atım kendimde şalâhiyyet (7) gördüğümünden tolayı olmayıp ber-
ā-ber iken söylenilen sözler, gösterilen (8) teshilât üzerine ve siziñ sözünüze mebnî idi
andan da fâriğ oldum (9) bu ana kadar ma'mûlün bih olan ve қазиya şimdi taşdıķ olsun:

(10) Meslûbü'l-ihtiyâr bir hâle getirildigim içün teşebbûs ve müraca'at itdiklerimiñ (11)
'aksiyle muķābele görmedigim bir şey olmadıgından şabî yāhūd mecnûn olduğımdan (12)
ben de tereddüde düşdüm. Belki yakîn-i hâşıl eyledim. Şimdenşoñra (13) (Bilmem baña mı
hâş tecellî böyle, Қаһһārile (Māni') Münķizin ya Rab) (14) ezķārım olsun.) (ve ufevvığu
emri)⁷⁰ ilā āhirihî zāten (15) süveydā-yı fu'ādımda meknûz olan kitāb-ı tevekkül ve rızānıñ
sırr-ı levhasını (16) teşķil eyliyor.

5 Mayıs 1315

Sonuç

Mektup yazma ve mektuplaşma, kadim bir kültürün ürünüdür. Tarihî süreç içerisinde
farklı amaçlarla mektuplar yazılagelmiştir. Bireylerin toplum hayatındaki yeri ve
konumuna dair önemli bilgiler ihtiva etmesi sebebiyle kaynak konumunda olan
mektuplarda ilgili kişinin hayatının izdüşümünü görmek mümkündür. Tahsin Hasan
Efendi'nin mektupları da bu çerçevede değeriendirilebilir.

Tahsin Hasan, *Divan*'ının ilk ve son kısmında tekrarlar hariç olmak üzere 11 mektuba
yer vermiştir. Samimi bir üslupla mensur olarak kaleme alınan mektuplarda ağdalı bir dil
kullanılmıştır. Şair anlatımını desteklemek amacıyla Arapça, Farsça, Türkçe şiir ve
ibarelerden faydalanmıştır. Kâsım-ı Envâr'ın ve Tâlib-i Âmulî'nin *Divan*'ı, Dimyâtî'nin
Kasîde-i Dimyâtiyye'si, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevi'nin *Mecmûatü'l-Ahzâb*'ı onun
mektuplarda yararlandığı kaynaklardır. Ayrıca mektuplarda Mü'min Sûresi 44. ayetine
aynen iktibas yapılmıştır.

Mektuplarda şairin yoğun duygusal mesajları ve ruhi bunalımı, almış olduğu iyi bir
eğitimin tezahürüyle dinî-tasavvufi kavramlar kullanılarak aktarılmıştır. Mektupların kime
hitaben yazıldığı belirtilmemiştir. Ancak Tahsin Hasan'ın medresede bulunan hafız
efendilere selam göndermesi, mektubun muhatabının orada bulunan bir hocası ya da
arkadaşı olduğuna delil teşķil ettiği söylenebilir. Samimi duyguların terennümü
bakımından ilk mektup dikkat çekicidir. O, bu mektupta kalbinin sırlarına vâkıf olan din
kardeşlerine hitap etmiş, dünya hayatının geçici olduğunu vurgulamış, hayatının sona
ermesiyle de huzura kavuşacağını dile getirmiştir. İkinci mektupta beşerî-hakiki aşk iç içe
geçmiştir. Burada şairin beşerî aştan hakiki aşka doğru seyri müşahade edilmektedir.
Sevgili, ilahî sırlara vâkıf olmaya başlamakta ve Allah nurunun tecelligāhı olan gönül
sevgiliye meyletmektedir. Böylece hakikate ulaşılmaktadır. Sevgiliyi vasfetmekte zorlanan
Tahsin Hasan'ın hayret makamıyla sükut ettiği ettiği söylenebilir. Üçüncü mektupta

⁷⁰ “Size söylediklerimi yakında hatırlayıp anlayacaksınız. Ben durumumu Allah'a havale ediyorum;
kuşkusuz Allah kullarını çok iyi görmektedir.” el-Mü'min 40/44.

sevgiliye duyulan muhabbet yoğun bir şekilde betimlenmiş, bu uğurda kişinin kendinden geçtiği vurgulanmıştır. Dördüncü mektupta Allah'a olan bağlılık ve teslimiyet ele alınmıştır. Tahsin Hasan Allah'a niyazda bulunarak kendisine atfedilen birtakım suçlamalardan ne zaman kurtulacağını sorgulamakta ve hakikatin ne zaman ortaya çıkacağını merak etmektedir. Beşinci mektupta şair, sevgiliye olan özlem ve vuslatın etkisiyle artık kendisini uyku tutmadığını belirtmekte ve bu hâl ile Hakk'a yönelmektedir. Ayrıca kendisini bir şeyleri yapmaya layık bulmayarak yani benlik örtüsünden sıyrılarak Reşid esma-i hüsnasını zikretmeye başlamıştır. Altıncı ve yedinci mektupta kâinattaki bütün her şeyde Allah'ın tecellilerinin görüldüğü ve fena hâlinin tezahür ettiği söylenebilir. Sekizinci mektupta şair bu tecellilerin etkisiyle gönlünün büyük bir haz ile dolduğunu, dünya ve ahirette tek matlubunun Cenâb-ı Allah olduğunu ifade ederek Allah'a kavuşmayı ümit etmektedir. Bu uğurda canını feda etmeye hazırdır ve canını alması için adeta Allah'a yalvarmaktadır. Dokuzuncu mektupta Allah aşkıyla gönlünün yanıp tutuştuğu, yanan gönlün maşukuna kavuşunca ruhuna yeniden neşe dolacağı dile getirilmektedir. Sevgiliyi hakkıyla ifade etmek mümkün değildir. Şairin artık Allah'ın tecellileriyle kendinden geçtiği söylenebilir. Onuncu mektup, Tahsin Hasan'ın bunalımlarının neticesinde ortaya çıkan ruhsal çöküşün önemli bir işareti olarak değerlendirilebilir. Çevresinin yaptığı baskı ve psikolojik şiddetten dolayı gönlünün yorgun düştüğü, yaralandığı görülmektedir. Ona göre tüm bu sıkıntılardan kurtulmanın tek yolu ise ecele vasıl olmaktır. Netice itibarıyla Tahsin Hasan toplumsal baskıya dayanamayarak intihar etmiştir. Dertlerin dermanının Allah olduğunu belirtmiş ve bu davranışından dolayı insanların kendisini kınamamasını ümit etmiştir. On birinci mektupta kendisine yöneltilen suçlamalardan aşırı derece rahatsız olduğunu belirtmiştir. Çevresinin kendisini suçlamasına, dışlamasına bir türlü anlam verememektedir. Ancak insanların kendisiyle uğraşmamasını isteyerek Allah'a tevekkül etmektedir.

Tahsin Hasan'ın hayatını etkileyen değişikliklerin neler olduğu net olarak tespit edilememiştir. Ancak o, hayatının ilk dönemlerinde herhangi bir probleminin bulunmadığını ve daha sonra hayatında birtakım değişikliklerin meydana geldiğini vurgulamıştır. Allah inancına ilişkin herhangi bir tereddüdünün olmadığı söylenebilir. Mektuplarda peygamber sevgisinin, sevgili motifi üzerinden ele alındığı açıkça görülmektedir. Ancak anlatımda beşerî aşk ile hakiki aşk, iç içe geçmiş bir görünüm arz eder.

Mektuplarda kâinatın yaratılışı ile ilgili hakikat-i Muhammediyye'nin irdelendiği, vahdet-i vücud felsefesinin yoğun bir şekilde işlendiği göze çarpmaktadır. Bütün bunlara rağmen şairin intiharına tam olarak neyin sebep olduğuna ilişkin net bir bilgi tespit edilememiştir. Ancak onun intiharında ruhi bunalımların büyük bir etkisi olduğu aşikârdır. Şair, mektuplarda öteki ile ilgili değerlendirmelerden ve ötekine dair herhangi bir ithamda bulunmaktan kaçınmaktadır. Tahsin Hasan Efendi'nin mektuplarının onun hayat serencamına ve tarihî verilere katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça | References

- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması (İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvâli)*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Beken, Burak. “19. Yüzyılda Münteher Bir Şair: Amasyalı Nelmî”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi- Journal of Turkish Language and Literature* 2/1 (Haziran 2021), 139-165.
- Çakır, Ömer. “Türk Mektup Geleneğinde Âdâb ve Kurallar”. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 114-115-116 (Ağustos 2006), 21-29.
- Çakır, Ömer. *Türk Edebiyatında Mektup*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Çiçek, Yakup. “Ahmed Ziyaüddin’in Mecmuatu'l-Ahzab Adlı Eseri”. *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. İhsan Günaydın vd. 107-115. Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Demirayak, Kenan. “Esmâ-i Hüsnâ ile Münâcât ve Ed-Dimyâtî'nin Manzum Münâcâtı”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 57 (Şubat 2018), 33-50.
- Dikmen, Çiğdem Belgin - Toruk, Ferruh. “Amasya Yörgüç Paşa Külliyesi'nden Günümüze Ulaşamayan Yapıların Değerlendirilmesi”. *International Social Sciences Studies Journal (SSS Journal)* 5/44 (2019), 4974-4995. <https://doi.org/10.26449/sssj.1738>
- Eyilik, Sena. *Mehmed Emin Vahîd Paşa'nın Şerh-i Kasîde-i Dimyâtîye (Mirkât-ı Münâcât) İsimli Eserinde Tasavvufî Muhtevâ*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gültekin, Hasan. *Türk Edebiyatında İnşâ: Tarihî Gelişim-Kuram-Sözlük ve Münşeât-ı Koca Râgıb Paşa*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2015.
- Gündüz, İrfan. “Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/276-277. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Haksever, Halil İbrahim. “Eski Türk Edebiyatında Mektup”. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 114-115-116 (Ağustos 2006), 37-47.
- Haksever, Halil İbrahim. *Eski Türk Edebiyatında Münşeâtlar ve Nergisi'nin Münşeâtı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Karaismailoğlu, Adnan. “Kâsım-ı Envâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/542-543. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Kâsım Envâr. *Külliyât-ı Kâsım Envâr*. tsh. Sa'îd Nefisi. Tahrân: İntişârât-ı Kıtâbhâne-i Senâ'î, 1337.
- Kırlangıç, Hicabi. “Tâlib-i Âmülî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/505-506. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 19 Şubat 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>
- Muallim Nâcî. *Lugat-ı Nâcî*. İstanbul: Asır Matbaası, 1322.
- Nelmî. *Dîvân-ı Nelmî*. Ankara: Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Prof. Dr. Halil İnalcık Kütüphanesi, Mustafa Con A, 53.
- Okay, M. Orhan. “Mektuba, Mektuplaşmaya ve Kartpostala Dair”. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*

114-115-116 (Ağustos 2006), 30-36.

Okay, M. Orhan. “Mektup (Türk Edebiyatı)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/18-21. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

Örs, Derya - Tuzcu, Kemal. *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu (II/1) Mustafa Con A ve B Koleksiyonları*. 2 Cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 2008.

Özel, Recep Orhan. “Amasya’da Bir İlim Yuvası: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin (ö. 1941) ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin (ö. 1963), Ahmet Emrî Yetkin (ö. 1974), Mustafa Niyazi Yetkin (ö. 1959)”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Haziran 2018), 39-72. <https://doi.org/10.18498/amauidf.413522>

Şâhib bin ‘Abbād. *Dīvānu eş-Şâhib bin ‘Abbād*. ed. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrût: Mü’essesetü’l-A‘lâmî, 1422.

Ṭâlib Âmulî, *Külliyât-ı Eş‘âr-ı Meliku’ş-Şu‘arâ’ Ṭâlib Âmulî*. tsh. Ṭâhirî Şihâb. Tahrân: Kitâbhâne-i Senâ‘î, 1346.

Tanman, M. Baha. “Çorlulu Ali Paşa Külliyesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/371-373. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

TTK, Türk Tarih Kurumu. “Tarih Çevirme Kılavuzu”. Erişim 07 Şubat 2024. <https://ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu/>

Tuncel, Bedrettin. “Mektup Türüne Giriş”. *Türk Dili Aylık Dil ve Yazın Dergisi Mektup Özel Sayısı* 30/274 (01 Temmuz 1974), 9-13.

Ünver, İsmail. “Çeviriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler”. *Türkoloji Derneği Dergisi* 9/1 (1993), 51-89.

Üstüner, Ali Cengiz. “Medrese İstanbul Medreseleri”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 14 (Aralık 2002), 57-70.

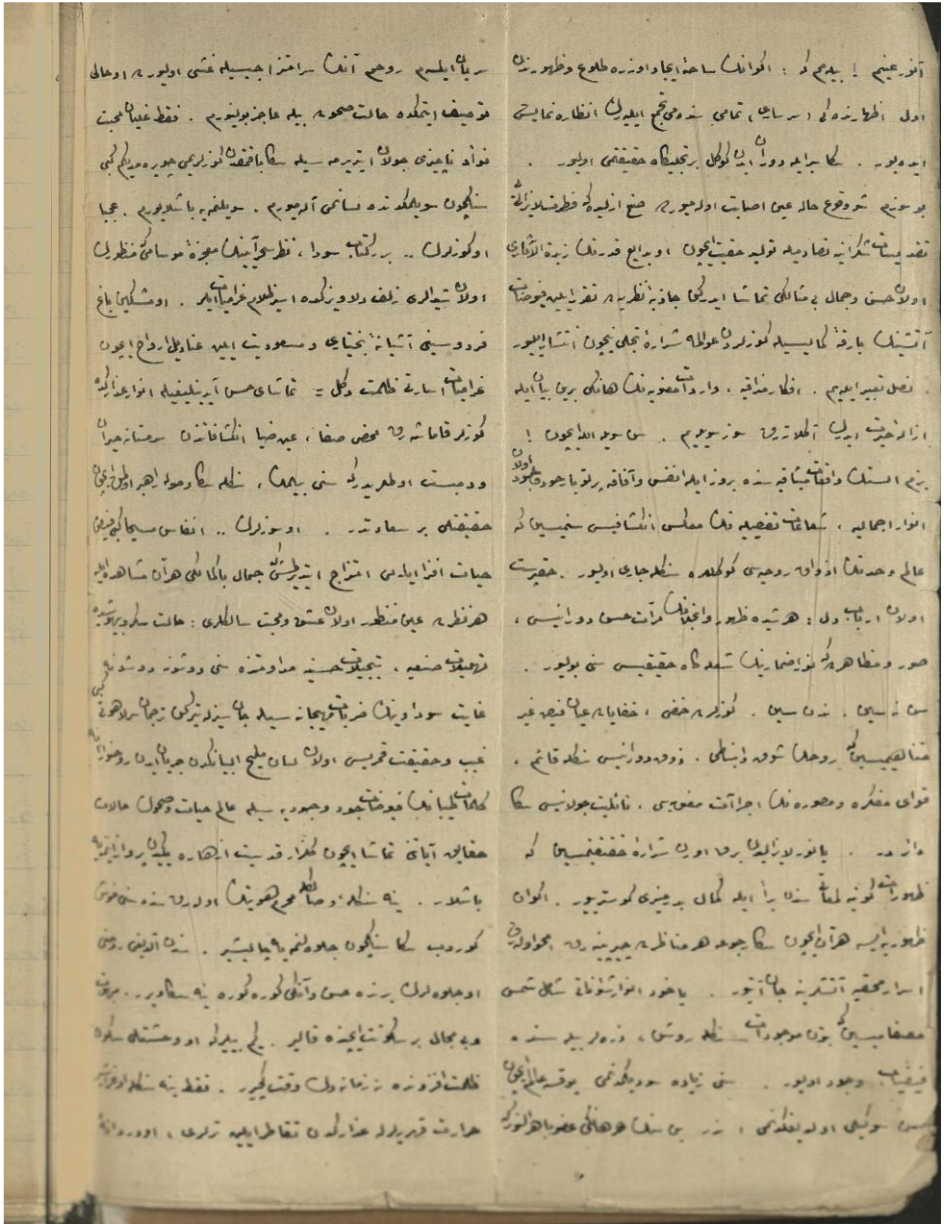
Varol, Gözde Birsal. *XIX. ve XX. Yüzyıla İntikal Eden Amasya Medreseleri*. Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yaşar, Abdîzâde Hüseyin Hüsâmeddin. *Amasya Tarihi*. ed. Songül Keçeci Kurt vd. 12 Cilt. Amasya: Uğur Ofset, 2022.

EK- 1. Birinci Mektup

ای سائر قلمی که ان مع فقط در آن است اولاً احوال دین . فضای مطالعه ایمه خاتم النبیین اولاً بوعالمات دوحه و سرورده ، قرآن
 در هر چه حضور و بیانه اوله بدینی چند مقصای تحت و طالع . دین را اعلی موهوم او غرنه فرای جا اینک خبراً ایسی سزده اعلی بیوم
 بو خیزه یازک آثار زلفت و لطافت و مود اوله لایق صوب و معقول بل بری دهن اقباله دینی بار اوله چینی و طایر و بلان
 خطره زانیرده مزوج اوون بوسید کجریک بر ایل کونک صادره سیده حورالاحیوه اسباب اخلاصه تمایده کافه بولدی چینی اینه معلوم
 عشق مشتی مجروح طبع سلیمه : یاقین و حرمان بود چه قدر . الله اوله یقین یلیمه اخوانم . حال خون کونک عاقلایه تا کثرت
 ایکنه غشی اوله منو ایکنه . دله ؟ وقوع ضروینه میا او بجه حاله کونک مغلوب بولدی بجه اظهار صابیه و دیر بیل
 دو تو غلبه . و تو بیل : فقط حقیقت اعلی قیسه ایکنه . حیاف متعاضی اعلی ایکنه . نیه مواصت ایکنه بیلان اینه
 کمال کونک . آ . یکن یکن برضوانه ایزعلیم ، اوله یازده لاله سیز دین صده لاله خنده فاک کونک و انبساط اوله
 شفق . راحت . معویت زکدر . سزه ماهر . آجیم یکن ظاهره کجیریم . والله کمال اوله یقین اوله ایکنه کماله
 ایکنه . ابرار معلوم کونک بونوید بجه شکستار کون . صحائف حیانه معن زلزله فروغ دین سیزه باری . مجوز بر قطعیه
 ضیعت ایکنه تزیینه افرازم ایزک ازلان زبانت الخیر و غفره وجود خاه خاتم و بولدی نتیجه یکنی تکرار ایم . الحمد لله
 والحمد لله . بوجر عابدین حیره قدر انباده و هرده آینه دینو ایکنه قالم طبعی اوله قردا سنجیدین ، قوفیه یکن ، انبای یکن
 مع ایکن طاقیت یکن فرقه اوله برادر ضرورت سوه ایکن اوله قی بر دایم آباد با صحنی قیسه سیزه انباده ایکنه اوله قی
 بجه سید اوله یکن غرضی . تخم منقطع اوله یکن انباده بروج اوله سنی . آیری یاه ایکن . رضای خدایم کونک
 قبولی کونک ابرار ایکن غایتی و ، معویت و هر نقره قدر . مؤثر بود جفلا . آلیکوم تکرار ایم کونک ابرار
 خنده زلی انباده آرزو ایکنی بقیه بیدریز . آه قریب و خیریدم کونک خنده لاله . یکنه سوجدر مقابله ایکنه بجه
 سیزه اوله یکن . هجوع بولدی معوضه سنی . یکنه اوله طوع ایکن . خیر لایق ، حیال کونک . حیال یکنه صفت خیرینه
 خیرینه آینه کونک خاطر دهر جفا بولدی . کونک بوجر انباده ایکنه دهنه و نه جو . و لکن ؟ انباده بیدریز
 سیزه . ابرار ایکنه قانعیت سنی موهوم کونک دینه معللات ایکنه دهنه . هجوع طبع اوله بر بار صلیحه . بولوریم .
 حورنه معینه حال و قال ابرور . نه چانه کونک مقابله ایکنه غدا . قیامه انباده معیت روحی بوجر انباده
 مغلوب کونک . روز جزا محکوم لای عدالت . خون طوع و نسیه کونک دهنه قطره یز اوله یکن کونک جلایه . ابرار اوله یکن
 یکنه ادرالک تو حاله . دینا ایله مورد اوله یکن . با قیامه یقین کونک حیال کونک ایکنه کونک (ساز) . دینم اوله
 موهوم حال منو بیدریز . بیدریز . ایکنه کونک بوجر انباده کونک کافه . تربیت سوزده بله و هانیاوه کافه .
 ترجیح اوله یکن : عود و اعصاب . ابرار خوریدیم . اوله یکن بر زمانه ایزک شفق و مهره حور و بجه . حور اوله یکن
 قله . قله فاک یکن

EK- 2. İkinci Mektup



İslam Ahlâk Düşüncesinin Gelişiminde Siyerin Önemi

Yakup Akyürek
Dr. Öğr. Üyesi

 0000-0003-3331-7090
Şırnak Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları
Anabilim Dalı
ROR  01fcvk23

yakupakyurek47@gmail.com

Şırnak, Türkiye

Öz

İslam ahlâk düşüncesinin temelinde çeşitli yaklaşımlar bulunmakta olup, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ahlâkî farklı perspektiflerden ele alınmaktadır. İslam ahlâk düşüncesi tercüme faaliyetlerinin etkisi ve yorumlanmasıyla teşekkül etmiştir. İslam ahlâk düşüncesinde özellikle “nübüvvet teorisi” bağlamında peygamberlerin akıl ve ahlâk bakımından üstün konumları ifade edilmiştir. Geleneksel İslam ahlâkî ise özellikle hadis ve fıkıh disiplinleri çerçevesinde şekillenmiştir. Bu disiplinlerden hadis ilminde erken dönemlerden itibaren Hz. Peygamber'in ahlâkî hem konulu hem de müstakil eserlerce ele alınmıştır. Sonrasına Tirmizî'yle birlikte Şemâil ilmi neşet etmiştir. Şemâil türü eserlerde Hz. Peygamber'in fiziksel ve ahlâkî yönleri beraber ele alınmış ve bu ilmin kapsamını oluşturmuştur. Ancak zamanla Hz. Peygamber'in ahlâkî yönlerinin daha çok ele alındığı “ahlâku'n-nebî” eserleri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla İslam ahlâk düşüncesi ve geleneksel İslam ahlâkî alanında yazılan eserlerin odak noktasını Hz. Peygamber oluşturmuş ve onun örnekliği belirleyici bir rol üstlenmiştir. İslam ahlâk düşüncesi (felsefe, kelam ve tasavvuf) meseleye teorik/nazari bir çerçevede yaklaşmış; hadis ilmi ise örnekler üzerinden Hz. Peygamber'in ahlâkını sunmuştur. Buna mukabil, Hz. Peygamber'in hayatını baştan sona ele alan siyer eserlerinde, O'na ahlâkî bir perspektiften yaklaşım büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Bu ihmal erken dönemde yazılan siyer eserlerinin bizatihi kendisinde görüldüğü gibi ahlak düşüncesi bağlamında ele alınan disiplinlerce sürdürülmüştür. Bunda siyer kitaplarının ve özellikle ortaya çıkan ilk eserlerin büyük bir etkisi olmuştur. İlk siyer kitaplarında daha çok savaşların merkezde yer alması, Hz. Peygamber'in getirdiği mesajı ve yaşantısını arka planda bırakmıştır. Bu durum, bir yandan İslam'ı yayma düşüncesiyle fetih hareketlerinin öne çıkarılmasından, diğer yandan da tebliğ edilen dinin hak din olduğunu ispatlama çabasından kaynaklanmış olabilir. Erken dönem siyer yazımında meğâzî ve delâil rivayetlerinin sayıca daha fazla olması bu hususu destekler mahiyettedir. Bu dönemde hadis ve siyer ilmi eş zamanlı teşekkül edilmesine karşın siyer daha çok Hz. Peygamber'in hayatını kronolojik bir tarzda ele almış ve nispeten dar bir zeminde sunmuştur. Zamanla toplumsal ihtiyaçların artması ve ilim dallarının birbirinden ayrışmaya başlamasıyla birlikte siyer malzemesi giderek genişlemiş ve zenginleşmiştir. Tercüme faaliyetlerinin etkisiyle teşekkül eden İslam ahlâk düşüncesinin yanında özellikle hadis alanında da ahlâk ile ilgili eserlerin artması sonraki dönem siyer düşüncesinde karşılık bulmuştur. Bu gelişme, Hz. Peygamber'in ahlâkının müstakil bir başlık olarak siyer eserlerine dâhil edilmesini beraberinde getirmiştir. Ancak özellikle ilk siyer eserlerinin ahlâk konusuna

değınmemiş olması İslam ahlâk düşüncesinde siyerin rolünün ihmal edilmesine sebebiyet vermiştir. Bu çalışmada öncelikle İslam ahlâk düşüncesinin teşekkülü ve geleneksel İslam ahlâkının ortaya çıkışı genel hatlarıyla ele alınacaktır. Ardından, özellikle İbn Sa'd'la başlayan siyer literatüründe Hz. Peygamber'in ahlâkî yönünün nasıl ele alındığı, ilgili eserlerin kronolojik bir taramasıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır. Çalışmanın sonunda ise, İslam ahlâk düşüncesi ile geleneksel İslam ahlâkî metodolojisini birleştiren siyer âlimi Yahyâ b. Ebî Bekr el-Âmirî'nin *Behcetü'l-Mehâfil* adlı eseri çerçevesinde, ahlâk düşüncesine siyer ilminin katkıları ele alınmıştır. Bu çalışma, siyer ilminin İslam ahlâk düşüncesindeki yerini ve önemini vurgulayarak, bu alandaki akademik ihmalin giderilmesine katkı sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Siyer, İslam Ahlak Düşüncesi, Geleneksel İslam Ahlakı, Ahlaku'n-Nebî, Âmirî.

Atıf Bilgisi

Akyürek, Yakup. "İslam Ahlâk Düşüncesinin Gelişiminde Siyerin Önemi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 191-213. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.09>

Geliş Tarihi	11.03.2025
Kabul Tarihi	21.04.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Significance of Sīra Literature in the Development of Islamic Ethical Thought

Yakup Akyürek

Assist. Prof.

 0000-0003-3331-7090

Sirnak University, Faculty of

Teology, Department of Islamic

History and Arts

ROR : 01fcvk23

yakupakyurek47@gmail.com

Sirnak, Türkiye

Abstract

There are various approaches at the foundation of Islamic ethical thought, and the morality of the Prophet Muhammad has been addressed from different perspectives. Islamic ethical thought was formed as a result of translation movements. In particular, within the framework of the “theory of prophethood (nubuwwa theory)”, prophets were described as occupying an exalted position in terms of both intellect and morality. Traditional Islamic ethics, on the other hand, was shaped primarily within the disciplines of ḥadīth and fiqh. From the early periods onwards, the Prophet Muhammad's morality was examined in thematic and independent works within the field of ḥadīth studies. Later, with al-Tirmidhī, the discipline of Shamā'il literature emerged. In these works, both the physical and moral characteristics of the Prophet were addressed, forming the scope of this genre. Over time, however, works focusing more specifically on the Prophet's moral qualities, known as “Akhlāq al-Nabī” (The Morality of the Prophet), began to appear. Consequently, the Prophet Muhammad became the central focus of works produced both in the field of Islamic ethical thought and within the tradition of Islamic ethics, with his example assuming a principal role. Islamic ethical thought approached the subject from a theoretical (naẓarī) framework, while ḥadīth studies presented the Prophet's ethics through practical examples. In contrast, the approach to the Prophet Muhammad from an ethical perspective has largely been neglected in the sīra literature, which covers his life in its entirety. This neglect is observable both in the earliest sīra works themselves and in the disciplines that later approached the subject through the lens of ethical thought. The early sīra texts, and particularly the first examples of this genre, played a significant role in this regard. These early works predominantly centered on the Prophet's military expeditions (maghāzī), which often overshadowed his message and personal conduct. This can be attributed to the desire to demonstrate the truth of Islam as the final revealed religion through its expansionist endeavors and military conquests. The predominance of maghāzī and dalā'il narratives in early sīra compositions further supports this point. Although the disciplines of ḥadīth and sīra developed concurrently, sīra literature generally adopted a chronological approach to narrating the Prophet's life, presenting it on a relatively narrow basis. In later periods, as scholarly disciplines began to differentiate and societal needs evolved, the content of sīra literature expanded progressively. Alongside the emergence of Islamic ethical thought under the influence of translation movements, the

increasing production of works on ethics within the field of ḥadīth studies found resonance in the later development of sīra literature. This process resulted in the inclusion of the Prophet's morality as an independent subject within sīra works. Nevertheless, the absence of any significant treatment of ethics in the earliest sīra texts contributed to the marginalization of sīra's role within Islamic ethical thought. This study first outlines the formation of Islamic ethical thought and the emergence of traditional Islamic ethics in broad terms. It then focuses on the treatment of the Prophet Muhammad's moral character in sīra works, beginning particularly with Ibn Sa'd. This is carried out through a chronological analysis of these texts. Finally, the study examines the contributions of sīra to ethical thought through the work of the sīra scholar Yaḥyā b. Abī Bakr al-ʿĀmirī, particularly in the context of his *Bahjat al-Mahāfil*. By doing so, this study aims to emphasize the significance of sīra studies within Islamic ethical thought and to address the neglect that has persisted in this area.

Keywords

Islamic History, Sīra, Islamic Ethical Thought, Traditional Islamic Ethics, Akhlāq al-Nabī, Yaḥyā b. Abī Bakr al-ʿĀmirī.

Citation

Akyürek, Yakup. "The Significance of Sīra Literature in the Development of Islamic Ethical Thought". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 11/1 (June 2025), 191-213. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.09>

Date of Submission	11.03.2025
Date of Acceptance	21.04.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İslam ahlâk düşüncesinin temeline yerleşen ana karakter, İslam'ın örnek şahsiyeti Hz. Muhammed (s.a.v.) olmuştur. Felsefe, kelam, tasavvuf, fıkıh, tefsir ve hadis bu anlamda tarihsel olarak farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Genel kabule göre İslam ahlâk düşüncesini felsefe, kelam ve tasavvuf oluşturmuştur.¹ Bu disiplinler ahlâka teorik bir zeminde yaklaşmıştır. Buna mukabil ahlak düşüncesinin diğer kanadını temsil eden, “temelini Kur'an'dan alan ve Hz. Peygamber ile ashabin hayatlarında şekillenmiş olan geleneksel İslâm ahlâkına bağlılığı ilke edinen anlayış” hadis ve fıkıhçılar tarafından ortaya konmuştur.² Ahlak anlayışlarını nass olarak belirleyen bu grup ahlâk âlimleri “geleneksel İslam ahlâkını” temsil etmişlerdir.

Hız. Peygamber, dinin temel referansı olarak ifade ettiğı konumu itibariyle birçok ilim dalında merkezi bir rol üstlenmiştir. Kemalpaşazâde, Hız. Peygamber'in hayatını ve yaşantısını tarih ilminin amaçları arasında zikretmektedir.³ Esasen bu bakış açısı İslam tarih yazımının da temelini oluşturmuştur. Peygamberler tarihi ve dünya tarihine dair kaleme alınan genel tarih eserlerinin odak noktasını ve en önemli dönemini Asr-ı Saadet teşkil etmiştir. Bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde, Hız. Peygamber'in ahlâkı da Müslümanca bir hayat sürmenin temel gerekliliğı olarak ortaya konmuştur. Bu düşünce etrafında şekillenen bazı eserlerde ise Hız. Peygamber'in hayatı, doğrudan bir ahlak ideali olarak sunulmuştur.⁴

Hız. Peygamber'in ahlâki anlamda örnekliğıyle ilgili hadis ve ahlâk üzerine yapılmış bir çalışmada ulaşılan şu bulgu önemlidir:

İnsanın yaratılışı itibariyle sahip olduğı zaafılar, ahlâkî yetkinliğe ulaşması için ilahî bir gücün müdahil olmasını ve insana rehberlik etmesini gerektirmiştir. Peygamberlerin gönderiliş nedenlerinden biri de budur. Örnek bir model olmak 'peygamberlik' kavramının özünde içkin bir anlayıştır. İslam düşüncesinde Hız. Muhammed, dinî-ahlâkî değerlerin en yüksek örneğı ve temsilcisi olarak kabul edilmiş ve İslam tarihi boyunca Müslüman birey ve toplum için iyiliğın en yüksek simgesi olmuştur. Rivayetlerde ifadesini bulan ahlâk düşüncesinin merkezinde daima

¹ Bu konuda şu çalışmalara bk. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Ahlakı Aklı*, çev. Muhammed Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2015); Ahmet Mahmut Suphi, *İslam Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021); Ömer Türker, *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020); Ahmet Özalp, *İslam Düşüncesi Bağlamında Eğitimde Bilgi Problemi* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023).

² Mustafa Çağrııcı, "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 06 Aralık 2024).

³ Ömer Mahir Alper, *Tarih ve Tarih yazımı: Amaç Sorununa Etik ve Politik Bir Yaklaşım* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023), 25-29.

⁴ Mustafa Çağrııcı, "İslam Ahlakının Temel Kaynakları", *IV. Dini Kaynaklar Kongresi*, ed. İsmail Derin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 210.

Hiz. Peygamber vardır. Onun örnek söz ve davranışları, hadislerdeki tüm ahlâk düşüncesine nüfuz etmiştir.⁵

Bu düşünceler geleneksel İslam ahlâkının temelini oluşturmuş ve Hiz. Peygamber'in ahlâkını ele alan metinler ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan İslam ahlâk düşüncesinin teşekkülünden önce özellikle hadis alanında Hiz. Peygamber'in ahlâkı işlenmeye başlanmış ve şemâil türü ortaya çıkmıştır.

Hicri 200-220 yılları arasında yoğunlaşan tercüme faaliyetleri, ahlâkı bir ilim olarak ele almanın önünü açmıştır. Bu dönemde, özellikle Antik Yunan felsefesinin etkisiyle, İslami öğretiler yeniden yorumlanmış ve felsefi düşünceye entegre edilmiştir. İslam felsefesi ve ahlâk düşüncesinde, nübüvvet teorileri önemli bir yer tutmuş ve peygamberler, doğuştan sahip oldukları yüksek akıl ve ahlâkî erdemler nedeniyle idealize edilmiştir. Bu dönemde yazılan eserlerde, Hiz. Peygamber doğrudan ahlâkî teorilerin merkezine yerleştirilmiş olsa da onun örnekliği tikel olarak ele alınmamıştır. Bu eserlerin temel amacı, ahlâk düşüncesini teorik bir çerçevede tartışmak ve bu alandaki felsefi temelleri ortaya koymak olmuştur. Bu bakımdan çalışmanın ilk iki başlığını tercüme faaliyetleri ile İslam ahlâk düşüncesi oluşturmuştur.

Ahlâk düşüncesi üzerine yapılan çalışmaların büyük bir kısmını felsefe, kelam, fıkıh ve tasavvuf oluşturmaktadır. Ancak bu çalışmalarda özellikle hadis ve tefsir gibi ilmi disiplinlerin de merkeze alındığı ve disiplinlerarası çalışmaların yapılması gerektiği vurgulanmaktadır.⁶ Bu hususta Türker şunları ifade etmektedir:

İslam düşüncesi kendi içinde çok farklı ekolleri barındırır. Her ne kadar öne çıkan birtakım ayrıştırıcı yönleri bulunsan da farklı zümre ve ekollerin ahlâk tartışmalarına doğrudan müdahil olduğu görülür. Modern dönemde İslam ahlâk düşüncesine ilişkin çalışmalar özellikle felsefe, kelam ve tasavvuf ekollerine mensup düşünürlerin görüşlerini sistemli olarak anlatma amacı güder. Fakat fıkıh ve hadis literatüründe hatırı sayılır bir ahlâkî birikim olmasına rağmen hâlâ bu alanlarda ciddi ahlâk çalışmaları yapılmamıştır.⁷

Pratik anlamda, Hiz. Peygamber'in örnekliğini Kur'an ve rivayet merkezli olarak ele alan birçok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaların temel amacı, Hiz. Peygamber'in örnekliğini açığa çıkarmak ve onun yaşamındaki ahlâkî değerleri vurgulamaktır. Ancak, tarihi süreç içerisinde bu geleneğin gelişim seyri üzerinde yapılan derinlemesine çalışmalar sınırlı kalmıştır. Son yıllarda, özellikle Suat Koca tarafından hadis ve ahlâk alanında yapılan bir çalışma, bu alanda önemli katkılar sunmuş ve söz konusu geleneğin gelişimine dair yeni bir

⁵ Suat Koca, *Hadis ve Ahlâk* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 285.

⁶ Hümeysra Özturan, "İslam Ahlak Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme", *İslam Ahlak Literatürü: Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker - Kübra Bilgin (Ankara: İlem Yayınları, 2023), 71-72.

⁷ Türker, *Ahlâk*, 18.

perspektif kazandırmıştır. Ancak ahlak düşüncesini bütünlüklü bir şekilde okumaktan hala uzak olduğumuz belirtilmelidir. Türker, bu hususta şu ifadelerde bulunmuştur:

Özellikle erdemler arasındaki parça-bütün veya tümel-tikel ilişkisi, erdemler hiyerarşisi gibi esaslı sorunların tartışılması için hadis şerhleri dikkate değer veri barındırmaktadır. Bu bağlamda İslam ahlâk düşüncesinin bütünlüğü ancak dinî ve felsefi disiplinler bir bütün olarak dikkate alındığında ortaya konabilir. Ahlâk teorisinin yapıtaşı olan kavram ve ilkelerin, farklı disiplinlerdeki derinlikleri belirginleştikçe İslam ahlâk düşüncesi hakkında bütüncül bir tasavvura ulaşmak mümkün olacaktır.⁸

Özellikle felsefî anlamda ahlâk düşüncesinin teorik zemini çeşitli araştırmalara konu olmuş ve anlaşılması hususunda belli bir mesafe katedilmiştir. Ancak Türker'in de ifade ettiği üzere bütünlüklü bir bakış açısına sahip olmak geleneği bir bütün olarak ortaya koyduktan sonra mümkün olacaktır. Bu bilgiler ışığında bugüne kadar siyerin ahlak düşüncesinin bir alanı olarak görülmemesi ise düşündürücüdür. İslam ahlâk düşüncesinin temellerinin arandığı kelim, fıkıh ve felsefe gibi alanlara siyer ilminin katkısının eklenmesi bütüncül bir tasavvuru elde etme imkânı verecektir.

Siyer düşüncesinde ahlâkın konumu hakkında görüş bildirmek ise pek çok açıdan zorluklar içermektedir. Siyerde zımnen Hz. Peygamber'in ahlâkıyla ilgili bilgiler yer alsa da bunun zaman içerisinde gelişimi hakkında açıklamalarda bulunmak birçok bilgiyi de ihtiva etmektedir. Bu babta ele alınacak bir konu hadis literatürü ile İslam ahlâk düşüncesiyle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla bu iki disiplinin ahlâk ilmine getirdiği değerlendirmeleri bir bütün olarak ortaya koymak bu çalışmanın sınırlarının ötesindedir. Ancak geleneksel İslam ahlâkı ile İslam ahlâk düşüncesinin teşekkülü genel hatlarıyla ve konuyla bağlantısı kurulacak şekilde incelenmiştir. Burada tekrara düşmemek adına ilgili kısımlarda literatür bilgisine dair bilgiler yer almıştır.

Bu çalışma İslam ahlâk düşüncesinde ihmal edilen ve aslında temelini oluşturması gereken Hz. Peygamber'in ahlâkını konu edinen literatür ile sonrasında gelişmelerin seyrini ve nedenlerini tespit etmeyi ve muhtemel cevaplar getirmeyi diğer bir deyişle siyer düşüncesindeki seyrini ortaya koymayı ve İslam ahlâk düşüncesine katkı sunmayı amaçlamaktadır. Çalışmada doğrudan bir etkisi olmadığı düşünülen kelim ve tasavvuf kapsam dışı bırakılmıştır. Siyer düşüncesinde ise yazılan ilk eserlerden itibaren muhteva göz önünde bulundurularak bir yaklaşım sergilenmiştir.

Son olarak şunu ifade etmek gerekir ki özellikle Hz. Peygamber'in hayatı etrafında yer yer indirgemeci bir bakış açısıyla yaklaşımlar görülebilmektedir. Söz gelimi “nübüvvet ahlâkı bir müessesedir”⁹ veya Hz. Peygamber'i bir ahlâk devrimcisi olarak telakki eden

⁸ Türker, *Ahlâk*, 19.

⁹ J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fecr Yayınları, 2000), 124.

yaklaşmışimler ortaya çıkmaktadır.¹⁰ Bu tarz indirgemeci yaklaşımların Hz. Peygamber'in örnekliğini bir konuya hasretmeye yol açtığını ifade etmek gerekir. Bunun yerine Hz. Peygamber'i tüm yönleriyle kuşatacak ve gelenekle bağı kurulacak şekilde incelemek daha uygun olacaktır. Çalışma, bu yönüyle Hz. Peygamber'in hayatıyla irtibat kurularak ahlâkın bu minval üzere ele alınması gerektiğini amaçlamaktadır.

1. Tercüme Faaliyetleri

İslam dünyasında felsefe ve ahlâk düşüncesinin teşekkülü tercüme faaliyetleriyle doğrudan ilişkilidir. Bu açıdan alanda yapılan modern çalışmaların temelini bu süreç oluşturmaktadır. Kendi içinde aşamalı olarak süregelen ilgili çalışmalar öncelikle Yunanca-Arapça tercümelerin tespiti diğer bir ifadeyle kaynakça çalışmaları sonrasında ise tercüme edilen söz konusu eserlerin karşılaştırılması ve sözlük hazırlanması aşaması olarak karşımıza çıkmıştır. Bu iki aşama yapılan çalışmaların teknik boyutunu ifade etmektedir. Tercüme faaliyetlerinin son aşaması ise intikal neticesinde ortaya çıkan tesiri ve İslam düşünce tarihine katkısını incelemeyi kapsamaktadır.¹¹

Genel kabule göre İslam dünyasında tercüme faaliyetleri Emevîler döneminde idari ve tıbbi amaçla başlamıştır. İlmi anlamda ise sistemli bir şekilde Abbasiler döneminde devam etmiştir. 2.-4./8.-10. asırlarda Yunanca eserler Arapça'ya tercüme edilmiştir.¹² Dolayısıyla Yunan ahlâk düşüncesine dair metinler bu tarih aralığında tercüme edilmiş ve İslam dünyasında okunmaya başlanmıştır.¹³

Tercüme faaliyetlerine paralel olarak İslam dünyasında ahlâk düşüncesinin temelleri atılmıştır. 2.-4./8.-10. asırlarda başlanan tercüme faaliyetlerine eş zamanlı olarak İslam ahlâk düşünürleri eser telifine başlamışlardır. 3./9. yüzyılla birlikte temelleri atılan İslam ahlâk düşüncesi takip eden yıllarda teşekkülünü tamamlamıştır. İslam ahlâk düşüncesinde ön plana çıkan Yakub b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866 [?]), Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî (ö. 313/925), Fârâbî (ö. 339/950), Yahya b. Adî (ö. 364/975), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), İbn Sînâ (ö. 428/1037), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Tûsî (ö. 672/1274) gibi âlimler zikredilebilir.¹⁴

¹⁰ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 22.

¹¹ Hümeysra Özturan, *Ethostan Ahlaka: Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 17-18.

¹² Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 15-16; Bu konuda bk. Samet Şenel, *Fetihten Bilime: Antik Bilimlerin İslam Dünyasına İntikali (651-750)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021).

¹³ Arapça'ya tercüme edilen Yunan ahlâk eserleri hakkında bilgi için bk. Özturan, *Ethostan Ahlaka*, 34-78.

¹⁴ İslam ahlak düşünürleri hakkında yapılmış bazı önemli çalışmalar için bk. İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler

2. İslam Ahlâk Felsefesi

Tercüme faaliyetleri özellikle İslam Felsefesinin teşekkülünde önemli bir rol oynamıştır. Bu alandaki çalışmaların genel kabulü bu fikir üzerine inşa edilmiştir. Bunun yanında tercüme faaliyetlerinin rolü ahlâk ilminin teşekkülünde de kendini göstermiş ve İslam ahlâk düşüncesi tercüme faaliyetlerinin neticesinde şekillenmiştir.¹⁵ Bu bağlamda İslam ahlâk düşünürleri telif ettikleri metinlerde ahlâkın tanımı, bir ilim olarak ortaya konması, nefis teorisinin tartışılması, ahlâkın doğuştan olup olmadığını irdelemeleri, ahlâkın kaynağı ve iyi ahlâk kazanımının ne şekilde olduğuyla ilgilenmişlerdir.¹⁶

İslam felsefesi ve ahlâk düşüncesinde ele alınan nübüvvet teorisi, Hz. Peygamber'in ahlâkının merkeze alınması ve örnek gösterilmesiyle, “ahlâkın kaynağı meselesi” ile doğrudan ilişkilidir.

İslam filozofları, tercüme faaliyetleri neticesinde tevarüs ettikleri Antik Yunan mirasını İslam dinine uyarlayarak ve nassı kabul ederek düşünce üretmişlerdir.¹⁷ Bu bağlamda ahlâk felsefesinde tartışılan dinin ahlâkın kaynağı olup olmaması hususu gündeme gelmiştir. İslam filozoflarına göre din, ahlâkın kaynaklarından birini teşkil eder. Dolayısıyla burada insanlara dini anlatan ve örneklik teşkil eden Hz. Peygamber mevzu-bahis olmaktadır. Bu durum “ahlâkın kaynağı meselesi” bağlamında incelenmiştir. İslam Felsefesi ve ahlâk düşüncesinde “nübüvvet teorisi” bağlamında gelişen bu tartışmalar, peygamberlerin herhangi bir isteme, çaba, araştırma ve mantikî gerekçelere başvurmadan bilgi edebilmesini ifade etmektedir. Peygamber bu bilgileri doğrudan faal akıldan alır. Buna karşın akledilebilir ve mantikî gerekçelere başvurarak filozoflar da bu bilgiye ulaşabilir.¹⁸ Peygamber'in faal akıldan aldığı bu bilgilere ahlâk da içkindir. Fârâbî'nin nübüvvet teorisi bu anlamda önemlidir. Ona göre filozoflar ve peygamberler faal akıldan beslenir ve iki zümre açısından bilgiyi elde etme noktasında sadece metot farkı söz konusudur. O halde iyi ve güzel ahlâka ulaşmak için filozof veya peygamber olmak gerekmektedir. Herkesin filozof veya peygamber olmayacağı düşünüldüğünde iyi ahlâka ulaşmak nasıl mümkün olacaktır sorusu gündeme gelmiştir. Fârâbî, bu çıkmazdan kurtuluş yolunu peygamberin getirdiği bilgilere boyun eğmek ve itaat etmekle mümkün olabileceğini ifade etmektedir.¹⁹ Bu

Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989); Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak* (İstanbul: Dem Yayınları, 2012); Câbirî, *Arap Ahlakı Akli*.

¹⁵ Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, 32.

¹⁶ Özturan, *Ethostan Ahlakı*, 119.

¹⁷ Bu etkileşimi ele alan şu çalışmaya bk. De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018).

¹⁸ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, metafizikçi düşünürlerin ve peygamberlerin, eşyanın hakikatine ilişkin idrakinin onların farklı bir mahiyete sahip olması gerektiğini ifade etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Türker, *Ahlâk*, 25.

¹⁹ Ebû Nasr Muhammed et-Türkî Fârâbî, *Tahsîlî's-Sa'âde*, thk. Ali Mülhem (Beyrut: Dâru ve Meketebeti'l-Hiyâl, 1995), 88-95.

hususla yapılan bir çalışmada Hz. Peygamber'in ahlâkıyla ahlâklanma, taklit etme ve benzeme "temessül" kavramıyla ifade edilmiştir.²⁰

Fârâbî'nin nübüvvet teorisini biraz değiştirerek ileri bir safhaya taşıyan filozof ise İbn Sînâ'dır. Yukarıda ifade edildiği üzere Fârâbî, filozof ve peygamberin elde ettiği bilgi için bir paralellik olduğunu ifade ederken; İbn Sînâ ise dinin ahlâk için en temel ve ilk kaynak olduğunu belirtmektedir. "Amelî felsefenin kısımları şunlardır; medenî hikmet (toplumsal felsefe), menzîlî hikmet (ev idaresi felsefesi) ve hulkî hikmettir (ahlâk felsefesi). Bu üçünün ilkesi ilahi dinden elde edilir ve bunların sınırlarının kemâlâtı da ilahi dinle açıklanır".²¹ İbn Sînâ, bu açıklamasında toplumsal felsefe, ev idaresine ilişkin felsefe ve ahlâk felsefesinin kaynağının din olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla ahlâkın kaynağının din olarak ifade edilmesi peygamberin konumunu bir kez daha önemli kılmaktadır.

Burada kısaca temas edilen nübüvvet teorileri felsefeyle İslam nassının bir açıdan birleştirilmesini ifade eder. Dolayısıyla bu bilgiler ahlâk felsefesinin teorik kısımlarını oluşturmuştur. Pratik ahlâka tekabül eden kısmında ise erdemler işlenmektedir. Ahlâk felsefesinin bu bahislerinde erdemler hiyerarşisi, erdemler ve erdemsizlikler işlenmektedir. Filozoflara göre farklılıklar gösteren erdemler hiyerarşisinde tefrît, i'tidâl ve ifrât başlıkları altında faziletler ele alınmaktadır. Burada dikkati çeken önemli meselelerden biri İslam filozoflarına göre kemâlâtı temsil etmesine karşın erdemlerin işlendiği kısımlarda Hz. Peygamber'den söz edilmemesidir. Aslında zımnen nübüvvet teorilerinde bunu ifade etmelerine karşın tikel olarak örnekler vermedikleri görülmektedir. Öyle anlaşıyor ki filozofların eksik bıraktığı bu husus nakilciler tarafından tamamlanmıştır. Burada nakilcilerden kasıt bize göre hadis, fıkıh ve siyer kitapları olmalıdır.

Son olarak şunu ifade etmek gerekir ki İslam filozofları ve ahlâk düşünürlerinin temel hareket noktası felsefî ve ahlâkî görüşlerin dinî zeminini temellendirmek olmuştur. Ancak onlar doğrudan Hz. Peygamber'in örnekliğini tikel örneklerle izah etmek yerine bunun teorik çerçevesini oluşturmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla Fârâbî'nin temelini attığı nübüvvet teorisinin bu bağlamda değerlendirilmesi söz konusudur. Bu düşünürlerin detaylandırmadığı kısımlar ise farklı eser türlerinde izah edilmiştir. Ancak burada önemli husus peygamberin "doğuştan yetkin" olarak kabul edilmesidir.²²

²⁰ Nurgül Bulut, *İnanç ve Ahlak: Dini Tasavvurun Seküler Dönüşümü* (İstanbul: DBY Yayınları, 2021), 172.

²¹ "أقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية، و حكمة منزلية، و حكمة خلقية. ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، و كمالات " حدودها تستبين بالشريعة الإلهية " bk. Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980), 16.

²² Câbirî'nin eseri üzerine yapılan bu değerlendirme yazısında ayrıca nübüvvet teorisiyle ilgili özlü bir kriter de yer almaktadır. bk. Hümeysra Özturan, "Muhammed Âbid el-Câbirî: Arap Ahlâkî Aklı", *Nazariyat* 3/2 (2017).

3. Geleneksel İslam Ahlâkı

İslam ahlâk düşüncesi, temellerini nübüvvet teorisiyle atmış, bu yapı, “geleneksel İslam ahlâkı” anlayışıyla tamamlanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda hem klasik kaynaklarda hem de modern çalışmalarda Hz. Peygamber’in ahlâkına dair çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bu çalışmaların merkezinde “Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsin”.²³ ayeti ile Hz. Aişe’nin “O’nun ahlâkı Kur’an’dı”²⁴ şeklindeki rivayeti temel referanslar olarak yer almıştır.

Geleneksel İslam ahlâkının kaynağı olarak Kur’an ve Sünnet esas kabul edilmiştir. Bu bağlamda Kur’an merkeze alınarak İslam ahlâkının ilkeleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Hakeza sünnet ile alakalı hem Hz. Peygamber’in ahlâkı ele alınmış hem de ahlâkla irtibatlı hadisler derlenmiş ve çalışmalara konu edilmiştir.²⁵

Geleneksel İslam ahlâkı içerisinde hadis ilmi önemli bir yer tutmuş olmakla birlikte, ilk hadisçiler doğrudan ahlâkla ilgili çalışmalara yönelmemişlerdir. İlk nesil hadisçilerin temel yaklaşımı, daha çok ahkâm hadislerine odaklanarak pratik değeri daha belirgin olan rivayetleri derlemek şeklinde şekillenmiştir. Aşağıda aktarılan pasajda bu durum açıkça ifade edilmektedir:

İslâm tarihinin en eski devrinden itibaren hadisçiler ahkâm hadislerine (ehâdîs el-ahkâm) ve itikadi hadislere, tarihî (meğâzî) olanlardan daha çok önem atfettiler. Onlara göre meğâzînin pratik değeri yoktu. Hz. Peygamber’in Bedr’i 8 Ocak 623’de mi yoksa 28 Mart’ta mı terk ettiği hususunun bir Müslümana önemli faydası yoktur. Bunun aksine abdestinde, ibadetlerinde, haccında, alışverişinde, evlilik veya kölelerin âzâd edilmesi hakkında verdiği emirler gibi hallerde onun tarafından takip edilen metot, her Müslümanın tatbikat hayatının esasını teşkil edecektir. Zamanla hadisçiler faaliyetlerini sadece ahkâm hadislerinin tatbik ve toplanmasına hasrettiler. Onlara göre meğâzî, İslâm tarihinin bir kısmını teşkil eder ve haklı olarak o, sahaya aittir. Bu

²³ Kalem 68/4.

²⁴ Ebû'l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî Muslim, *el-Musnedu's-Şâhihu'l-Muhtaşar bi Nakli'l-Adl 'ani'l-Adl ilâ Resûlillâh*, nşr. Heyet (Kahire: Dâr'u't-Te'sîl, 1435/2014a), "Müsâfirîn", 139.

²⁵ Bu alanda çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Burada ön plana çıkan birkaç kaynak zikredilebilir. bk. Asife Ünal (ed.), *Geçmişten Geleceğe Ahlâk* (Bartın: Bartın Üniversitesi, 2015); Celil Kiraz, *Kur'an'da Ahlak İlkeleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2016); Abdulkadir Macit (ed.), *Tüm Yönleriyle Hz. Peygamber ve Ahlakı* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019); Adnan Demircan (ed.), *Hz. Peygamber'in Ahlakı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020); Enbiya Yıldırım, *Din-Ahlak Ekseninde Hz. Muhammed* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007); Nuran Döner, *Sûfîlere Göre Hz. Peygamber* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014); Yusuf Güneş, "İslam Ahlakının Temel Özellikleri", *EKEV Akademi Dergisi* 49 (2011); Çağrı, "İslam Ahlakının Temel Kaynakları"; Hüseyin Karaman, "İslam Ahlakının Kaynakları", *İslam Ahlakı: Temel Konular Güncel Yorumlar*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014); Mustafa Türkgülü, "İslam Ahlak Öğretisinin Sünnet Boyutu", *Diyanet İlmî Dergi* 35/3 (1999); Kemal Sandıkçı, "İslam Ahlak Öğretisinin Temel Dayanağı Olarak Sünnet", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, ed. Kolektif (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003).

sebeptendir ki üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren, hadisçilerin çoğu, meraklı olanlar hariç sadece *Sünen* eserler telif ettiler ki bazıları hadis edebiyatının en mühim eserleri arasındadır.²⁶

Ahkâm hadisleri, İslam âlimlerinin öncelikli ilgisini çekmiş olsa da ahlâk ve diğer alanları kapsayan rivayetler de hadis literatüründe yer bulmuştur.²⁷ 2./8. yüzyıl itibariyle kaleme alınan hadis eserlerinde ahlâka dair rivayetlere yer verilmiş olmakla birlikte, bu rivayetler müstakil birer başlık altında ele alınmamıştır. Ancak 3./9. yüzyıldan itibaren özellikle Kütüb-ü Sitte'nin ortaya çıkışıyla birlikte ahlâk konularını içeren bablar eklenmeye başlamıştır.²⁸

Hadis kitaplarında ahlâk konusu öncelikle “Konulu Hadis Literatürü” çerçevesinde ele alınmış; sonrasında ise “Müstakil Konulu Hadis Eserleri”ne dahil edilmiştir.²⁹ Hareket noktasını Kur'an'dan alan bu geleneksel İslam ahlâkı, Hz. Peygamber ve ashabının örnek yaşantısına dair rivayetlerden oluşan bir literatür ortaya çıkarmıştır.³⁰

Geleneksel İslam ahlâkı etrafında ortaya çıkan hadis literatürü ise “normatif-dini literatür” olarak ifade edilmiştir. Bu literatürün özelliği Hz. Peygamber'in örnekliğini rivayetler üzerinden ortaya koymaktır. Bu literatürde dolayısıyla analize girilmeden analitik eserlere malzeme sunulduğu ifade edilmiştir.³¹ Analitik eserlerden kasıt ise ahlâk felsefesi olmuştur.

3.1. Şemâil Literatürünün Ortaya Çıkışı

Hadis kitaplarında konulu veya müstakil bir şekilde ele alınan Hz. Peygamber'in ahlâkı Tirmizî'yle birlikte müstakil bir esere konu olmuş ve bu durum şemâil eser türünün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.³² Tirmizî, eserinde Hz. Peygamber'in şemâilini iki ana eksenle ele almıştır. İlk eksenle, Hz. Peygamber'in hilkat (fiziksel özellikleri) yer alır. Bu kategoride, Hz. Peygamber'in fiziksel özellikleri, giyim tarzı, yürüyüşü, yeme-içme alışkanlıkları ve insanlarla olan ilişkileri gibi hususiyetler ayrıntılı bir şekilde aktarılmıştır. Bu betimlemeler, sadece fiziksel görünümüne dair izlenimler sunmakla kalmaz, aynı zamanda toplum içindeki örnek teşkil edici davranışlarını da yansıtır. İkinci eksenle ise Hz. Peygamber'in ahlâki özellikleri ele alınır. Bu bölümde, cesaret, cömertlik, sabır, hilm gibi

²⁶ Muhammed Zübeyr Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi: Menşei, Tekâmülü ve Tenkîdi*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966), 100.

²⁷ Ayşe Esra Şahyar, *Zayıf Hadis Rivayeti* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011), 136; Koca, *Hadis ve Ahlâk*, 114-124.

²⁸ Bu eserde hadis ve ahlak konusu ortaya çıkışı ve gelişim seyrini göstermesi bakımından büyük bir öneme sahiptir. Koca, *Hadis ve Ahlâk*, 148-166.

²⁹ Koca, *Hadis ve Ahlâk*, 141-177.

³⁰ Çağrı, "Ahlak".

³¹ Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, 13.

³² M. Yaşar Kandemir, "Şemâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 24 Aralık 2024).

erdemler üzerinde durulmuş ve bu erdemlerin nasıl hayatına yansıdığına dair örnekler verilmiştir.³³ Dolayısıyla Tirmizî şemâil türünün içeriğini halkî (yaratılış özellikler) ve hulkî (ahlâkî özellikler) olacak şekilde belirlemiştir.

Tirmizî'yle başlayan şemâil literatürü onunla özdeşleşmiş ve eseri hakkında birçok şerh yazılmasına imkân tanımıştır. Aynı zamanda, bu eser temel alınarak şemâil alanında çok sayıda yeni eser de telif edilmiştir.³⁴ Bununla birlikte, zamanla özellikle Hz. Peygamber'in ahlâkına daha fazla vurgu yapmak ve ön plana çıkarmak için "ahlâku'n-nebî" adlı eserler de yazılmaya başlanmıştır. Böylece, şemâil ilminde ahlâki yön, daha da merkezi bir konuma gelmiş ve bu alan üzerine yazılan eserler artmıştır.³⁵

Ahlâku'n-Nebî literatüründe yazılan en önemli eserlerden biri, Ebü's-Şeyh el-İsfahânî'ye aittir.³⁶ *Ahlâku'n-Nebî* isimli eserinde Ebü's-Şeyh, ilk üç bölümünde Hz. Peygamber'in ahlâkını konu edinmiştir. Bu bölümlerde, Hz. Peygamber'in cömertliği, öfkesine hakimiyeti, hayası, affediciliği, cesareti, tevazusu ve hilmi gibi erdemler detaylı bir şekilde işlenmiştir. Ayrıca, sınırlı da olsa Hz. Peygamber'in fiziksel özelliklerine dair bilgilere de yer verilmiştir.³⁷ Ebü's-Şeyh'in eseri, Tirmizî'nin şemâilinden farklı olarak daha çok ahlâki boyutu öne çıkarmış, Hz. Peygamber'in ahlâki mükemmelliğini anlatma çabası, eserinin temel odağını oluşturmuştur.

3.2. Siyer Düşüncesinde Hz. Peygamber'in Ahlâkı

Siyer yazımında ortaya çıkan ilk eserlerin müellifleri Zührî, Musa b. Ukbe, İbn İshak, Vâkîdî ve İbn Hişâm gibi âlimler muhteva anlamında daha çok Hz. Peygamber'in biyografik anlamda siyerine ağırlık verdiler. Bu durum başlangıçta siyer-meğâzî terimlerinin kapsamı hakkındaki tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Öyle ki ortaya çıkan bu ilk eserler daha çok meğâzî terimiyle ifade edildiler. Ancak başlangıçta bu iki kavramın eş anlamlı kullanıldığını zamanla birbirinden bağımsızlaştığını ifade etmek mümkündür. Bu hususta, konuyu detaya girmeden aşağıdaki alıntıyı aktararak sonlandırmak mümkündür:

³³ Şemâil literatürü ve Tirmizî'nin eseriyle ilgili yapılan şu çalışmalara bk. Ali Yardım, "Şemâil Nev'inin Doğuşu ve Tirmizî'nin Kitâbü's-Şemâili", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983); Rukiye Oğuzay, *Şemâil Literatürünün Muhtevası ve Değişimi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); M. Yaşar Kandemir, "eş-Şemâ'ilü'n-Nebeviyye", *Türkiye Dinayet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ocak 2025).

³⁴ Şemâil alanında yapılmış bazı çalışmaların isimleri için bk. Selâhuddin b. Abdillâh el-Müneccid, *Mu'cemü ma üllife 'an Resûlillâh* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1982), 192-197.

³⁵ Bu alanda yazılan eserlerin bilgisi için bk. el-Müneccid, *Mu'cem*, 184-185.

³⁶ Ebü's-Şeyh el-İsfahânî, *Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh*, thk. Salih b. Muhammed Veneyyan (Riyad: Dârü'l-Müslim, 1418/1998); Turtûşî eserdeki senedleri hazfederek eseri ihtisar formunda düzenlemiştir. bk. Ebû Bekr Muhammed b. Velîd el-Fihri Turtûşî, *İhtisârü Ahlâki'n-nebî* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1308/2).

³⁷ Ali Osman Koçkuzu, "Ahlâku'n-Nebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 20 Ocak 2025).

Musâ'nın naklettiği haberlere baktığımızda onun sadece Hz. Peygamber'in savaş haberlerini zikretmediğini görürüz. Dolayısıyla, onun *el-Meğâzî*'si ile Vâkîdî'nin eserinin ilgili bölümünün bir birinden ayrılması gerekir. Vâkîdî, *el-Meğâzî* başlığı altında, sadece savaş ve seriyye haberlerini verirken, Musâ'nın meğâziden kastı, Resulullah'ın hayatından başka bir şey değildir. İki müellif arasındaki bu kavram ayrışması aynı zamanda siyer yazıcılığındaki anlayış farklılığına da işaret eder. Bu fiili durum, meğâzînin başlangıçta sadece Hz. Peygamber'in savaşlarını konu aldığı, ancak zamanla bütün hayatına teşmil edildiği şeklindeki tezi de çürütmektedir. Buna dayanarak, meğâzî ve siyer kelimelerinin başlangıçta birbirlerinin yerine kullanıldığını söyleyebiliriz. Ancak zamanla anlam kayması yaşanmış ve sadece savaşlarına münhasır kılınmıştır.³⁸

Böylelikle, ilk siyer-meğâzî eserleri Hz. Peygamber'in kronolojisine odaklanmış ve daha çok onun döneminde meydana gelen hadiselerle yer vermiştir. Doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde Hz. Peygamber'in ahlâkını hadis ilminin alanına bırakmışlardır. Bu durum İbn Sa'd'a kadar bu şekilde devam etmiştir.

İbn Sa'd doğrudan bir siyer eseri yazmamasına karşın kitabının ilk iki cildini Hz. Peygamber'in hayatını anlatmaya ayırmıştır. Birinci cildinin sonunda Hz. Peygamber'in ahlâkı ve kişisel özellikleri hakkında detaylı bilgi vermiştir.³⁹ İbn Sa'd kendinden önce yazılan hiçbir kitapta mevcut olmayan bilgileri detaylı bir şekilde işlemiş ayrıca Tirmizî'den önce eserini kaleme aldığından şemâil sahasının temel kaynaklarından sayılmış ve Tirmizî'yi etkilemiştir.⁴⁰ Böylelikle siyer yazımında İbn Sa'd'ın başlattığı yöntem sonraki dönemlerde yazılan siyer eserlerine etki edecek ve bu durum bir malzeme genişlemesi olarak görülecektir.⁴¹

İbn Sa'd'dan sonra siyer yazıcılığına Hz. Peygamber'in şemâili ve özellikle ahlâkı müstakil başlıklar altında eklenmiştir. Özellikle İslam düşünce ahlâkının da teşekkülüyle birlikte buradaki fikirler siyer yazımına da dahil olmuştur. Bu konuda önemli bir yere sahip olan siyer âlimi ise İbn Hazm'dır. O yazdığı çeşitli eserlerinde Hz. Peygamber'in siyerini öğrenmeye teşvik etmiş, ahlâkının yüceliğini vurgulamış ve en yüksek hayat ideali olarak Hz. Peygamber'i göstermiştir. Buradan hareketle Hz. Peygamber hakkında ifade ettiği görüşleri farklı çalışmalarından derlenerek aktarılacaktır.

İbn Hazm, neseble ilgili yazmış olduğu eserinde Hz. Peygamber'in nesebini bilmeyi farz mertebesinde görmüş ve şunları ifade etmiştir:

Neseb ilminin farzlarından biri ve insanın bilmesi gerekir ki, Allah'ın insanlara ve cinlere İslam dinini tebliğ etmek üzere göndermiş olduğu peygamber, Muhammed'dir

³⁸ Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (İstanbul: Siyer Okulu Yayınları, 2023), 278.

³⁹ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳât* thk. Ali Muḥammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1421/2001), 1/273-393.

⁴⁰ Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâili* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2009), 39.

⁴¹ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 90-97.

(s.a.v.). O, Abdullah ibn Abdülmuttalib'in oğludur ve Kureyş kabilesinin Haşimoğulları soyundandır. Mekke'de dünyaya gelmiş ve oradan Medine'ye hicret etmiştir. Eğer bir kişi, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Kureyşli mi, Yemenli mi, Temîmî mi yoksa acem mi olduğunu sorgularsa, bu kişi kâfir ve dinini bilmeyen olur. Ancak, bu kişinin aşırı cehaletinden dolayı mazeretli olabileceği düşünülebilir. Bu durumda, bu bilgiyi öğrenmesi farz olur ve yanında bulunanların da ona bu bilgiyi öğretmesi gereklidir.⁴²

İbn Hazm böylelikle Hz. Peygamber hakkında Müslüman bir kişinin asgari düzeyde bir bilgiye sahip olmasını farz görmüştür.⁴³ İbn Hazm, bir başka eserinde ise Hz. Peygamber'in siyerinin önemini şu ifadelerle açıklamıştır:

Hz. Peygamber'in siyeri üzerinde düşünüp taşınan için Onun peygamberliğini tasdik etmek, zorunlu bir şekilde kaçınılmazdır. Bu durum onun gerçekten Allah Resulü olduğuna şahitlik edecektir. Şayet Hz. Peygamber'in siyeri dışında herhangi başka bir mucizesi olmasaydı; siyeri tek başına yeterli olacaktı.⁴⁴

İbn Hazm bu sözleriyle Hz. Peygamber'in siyerinin onun nübüvvet delili olduğunu ifade etmiştir. Hz. Peygamberin bütün hayatı boyunca sahip olduğu örnek şahsiyeti, dürüstlüğü, adaleti ve diğer bütün davranışları onun mümtaz yaşantısının göstergesidir. Bu münasebetle İbn Hazm, felsefi-dinî mahiyette kaleme aldığı ahlâk eserinde Hz. Peygamber'i, ahlâk bakımından insanlığın en ideali olarak göstermiştir. Ona göre "kişi şâyet ahiret hayatını arzuluyor, güzel bir sîrete ve ahlâka sahip olmak istiyorsa; Hz. Peygamber'in örnek şahsiyetini rehber edinmelidir".⁴⁵ İlgili çalışmasının devamında ise Hz. Peygamber'in ahlâkını şu sözlerle ifade etmiştir: "Hz. Peygamber, her türlü iyilikte önder olan, ahlâkı itibarıyla Allah'ın övgüsüne mazhar olan, Allah'ın yarattığı en mükemmel ahlâkı kendinde toplayan, O'nda tüm erdemlerin zirvesini tamamlayarak her eksiklikten uzaklaştıran bir örnekti".⁴⁶

İbn Hazm yazmış olduğu siyer eserinde ise kendinden önceki gelenekten farklı olarak siyerin ilk bölümlerini Hz. Peygamber'in şemâiline ve ahlâkına ayırmıştır. Hz. Peygamber'in

⁴² Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983), 2.

⁴³ İbn Fâris, siyerle ilgili yazmış olduğu küçük risalesinde Müslüman kimsenin bilmesi gereken bilgileri ele aldığını ifade ederek, İbn Hazm'la aynı doğrultuda konuya yaklaşmıştır. bk. Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî İbn Fâris, *Evcezu's-siyer li-hayri'l-beşer*, thk. Muhammed Mahmûd Hamdân (Kahire: Dârü'r-Reşad, 1993), 9.

⁴⁴ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ'i ve'n-nihal* thk. Abdurrahman Halife (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1347/1928), 2/73.

⁴⁵ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's-siyer*, thk. Âdil Ebû'l-Mu'âttî (Kahire: Dâru'l-Meşriki'l-Arabî, 1408/1988), 23-24.

⁴⁶ İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's-siyer*, 123.

ahlâkıyla ilgili müstakil bir başlık açmıştır. Ayrıca bu kısımlarda Hz. Peygamber'in sahip olduğu erdemler aktırılmıştır.⁴⁷

İbn Hazm, eserlerinde ahlâk ile ilgili sunduğu bilgilerde merkezine Hz. Peygamber'i yerleştirmiştir. Bu durum İslam ahlâk düşüncesinin İbn Hazm aracılığıyla siyer yazımında nasıl şekillendiğini açıkça ortaya koymaktadır. Çalışmanın önceki kısımlarında ifade edilen, özellikle İslam ahlâk düşüncesinde eksik bırakılan ve Hz. Peygamber'in ahlâkının somut örnekler üzerinden açıklanması gerekliliği, İbn Hazm tarafından giderilmiştir.

Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili müstakil formda sonraki dönemlerde yazılan eserlerde kitap isimlerine şemâil ifadesinin eklendiği görülmüştür. Bu bakımdan İbn Seyyidünnâs'ın 'Uyûnü'l-eser fî funûnî'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer'i'⁴⁸ ile Yahyâ b. Ebî Bekr el-Âmirî'nin (ö. 893/1488) *Behcetü'l-mehâfil ve buğyetü'l-emâsil fî telhîsî's-siyer ve'l-mu'cizât ve's-şemâil*⁴⁹ adlı eserleri ön plana çıkmıştır. Bu eserlerle birlikte siyerin içerisinde ele alınan nihai konular şekillenmiştir.

Siyer yazımında İslam ahlâk düşüncesiyle geleneksel ahlâkı birleştiren hem teorik hem de pratik anlamda ele alan ilk müellif -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Yahyâ b. Ebî Bekr el-Âmirî'dir. Eseri kendinden önceki birçok siyerde görülmeyen konuları ihtiva etmesi bakımından oldukça önemlidir. Âmirî, eserinde şemâil ile Hz. Peygamber'in fiziksel özelliklerini kastetmiş; ahlâkını ise farklı bir yaklaşımla ele almıştır. Dolayısıyla yukarıda ifade ettiğimiz şemâille alakalı tasnifin uygulanma biçimi Âmirî'de gerçekleşmiştir.

Âmirî, "manevi ahlâk" ismini verdiği bölümde öncelikle ahlâkla alakalı teorik bilgiler vermiştir:

Şer'an ve aklen övülen, ayrıca insanların arasında bilinen ve âdet haline gelmiş olan erdemler, ilim, hilm, sabır, şükür, adalet, zühd, tevazu, affetme, iffet, cömertlik, cesaret, haya, mürûet, sükûnet, temkin, vakar, merhamet, güzel terbiye, güzel muâmele ve bunlara benzer diğer faziletlerdir. Bu erdemlerin tamamı, Allah'ın Nebîsinin ahlâkını yücelttiği ve onu en güzel şekilde vasıflandırdığı ahlâktır. Bu erdemlerin temeli, insanı faziletleri edinmeye ve kötülüklerden kaçınmaya yönlendiren akıldır. Akıl, insanın diğer varlıklara üstünlüğünü sağlayan ve onu en yüksek seviyelere taşıyan unsurdur. İnsanlar arasındaki derecelerin farklılıkları da bu

⁴⁷ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hazm, *Cevamiu's-sîre*, thk. Abdülkerim Sami (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1971), 32-36.

⁴⁸ Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed el-Ya'merî İbn Seyyidünnâs, *'Uyûnü'l-eser fî funûnî'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer*, thk. Muhammed el-İdû'l-Hatrâvî - Muhyiddin Müstû (Medine: Dârü't-Türas, 1413/1992), 2/434.

⁴⁹ Ebû Zekeriyâ İmâdüddîn Yahyâ b. Ebî Bekr el-Âmirî Âmirî, *Behcetü'l-mehâfil ve buğyetü'l-emâsil fî telhîsî's-siyer ve'l-mu'cizât ve's-şemâil* thk. Ebû Hamza Enver b. Ebî Bekr ed-Dağistânî (Cidde: Darü'l-Minhâc, 1430/2009).

akıl sayesinde belirlenir. Hz. Peygamber ise, akıl ve ahlâkta, hiçbir insanın ulaşamayacağı bir mertebeye sahiptir.⁵⁰

Âmirî, bu açıklamalarında öncelikle Hz. Peygamber'in şahsında mevcut olan erdemleri zikretmekle başlamıştır. İslam ahlâk düşüncesinde ele alınan konulardan biri olan erdem ve erdemsizlikler meselesinin Âmirî tarafından bilindiğini gösterir. Ayrıca bu kısımda zikredilen bu erdemler, Hz. Peygamber söz konusu olduğunda ahlâk hiyerarşisinde yer alan erdemleri de ifade etmektedir.⁵¹ Ayrıca ilk cümlede ifade ettiği “Şer'an ve aklen övülen” terkihi de ahlâkın kaynağı sorusuna verdiği cevaptır. İslam ahlâk düşüncesinde ahlâkı aklın mı yoksa naklin (din) mi inşa ettiği meselesi bir tartışma konusudur.⁵² Âmirî, muhtemelen bu tartışmadan hareketle ahlâkı din ve aklın inşa edebileceğini ifade etmiş olmaktadır. Âmirî, burada Hz. Peygamber'in akıl ve ahlâk bakımından üstünlüğüne vurgu yaparken, İslam filozoflarının ifade ettiği nübüvvet teorisine gönderme yapmakta; ayrıca Hz. Peygamber'in ahlâk cihetinden üstünlüğüne vurgu yaparken İslam ahlâk filozoflarının görüşlerine katıldığını göstermektedir.

Bilmelisin ki, güzel ahlâklar doğuştan gelen ve sonradan kazanılabilen erdemlerdir. Sonradan kazanılmakla birlikte, doğuştan bir temelinin olması gerekir ki, o temel, diğer erdemleri de kendisine çeksın. Bu erdemler bazen dünyaya yönelik olabilir; ancak, Allah rızası gözetilmeden elde edilen bu erdemler de yine de güzellik olarak kabul edilir ve âlimler tarafından takdir edilir. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ise bu güzel ahlâkların tamamına doğuştan sahipti; yaratılışı ve ilk fitratı itibarıyla bu erdemlerle donatılmıştı. Aynı şekilde, diğer tüm peygamberler (Allah'ın selamı ve rahmeti üzerlerine olsun) bu erdemleri sonradan kazanmak için herhangi bir pratik veya eğitim yapmamışlardır; aksine, bu güzel ahlâklar onlara ilahi bir lütuf ve Rabbani bir özel yetkiyle verilmiştir.⁵³

Âmirî, bu ifadelerinde iki durumu açıklamıştır. Bunlardan ilki ahlâkın doğuştan olup olmaması ve değişimi meselesidir. Bu husus İslam ahlâk düşüncesi eserlerinde ele alınan en temel meselelerden biri kabul edilir. Ve genel itibarıyla doğuştan bazı ahlâkı niteliklerin olduğu kabul edilmiş ve ahlâkın sonradan değişebileceği belirtilmiştir.⁵⁴ Âmirî, mevcut tartışmalardan hareketle bazı erdemlerin doğuştan geldiğini ifade etmiş ancak bunlara değinmemiştir. Diğer açıdan Âmirî, peygamberlerin sahip olduğu ahlâka felsefi açıdan bir açıklama getirmiş ve peygamberlerin doğuştan bu erdemlere sahip olduklarını ve bunun Allah'ın bir lütfu olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda ahlâkın doğuştan olmadığı Âmirî tarafından kabul edildiği görülmektedir. Nitekim aksi durumda ahlâk düşünürlerine göre ahlâk ilmi anlamsız kalacaktır.⁵⁵ Âmirî'nin düşüncesinde Hz. Peygamber'in ahlâkı anlamda

⁵⁰ Âmirî, *Behcetü'l-mehâfil*, 514.

⁵¹ Özturan, *Ethostan Ahlaka*, 363-387; Ayrıca bk. Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 323-367.

⁵² Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 125-128; Özturan, *Ethostan Ahlaka*, 237-292.

⁵³ Âmirî, *Behcetü'l-mehâfil*, 514.

⁵⁴ Özturan, *Ethostan Ahlaka*, 203-223.

⁵⁵ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Yaşûb Miskeveyh İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk ve Taḥḥîru'l-*

rol modelliği tam da bu noktada önem arz etmektedir. Sonradan elde edilebilecek ahlâk için ideal örnek Hz. Peygamber olmaktadır. Aşağıda Kâdî İyâz'dan yaptığı alıntıda Âmirî, bu durumu açıklamıştır:

Kâdî İyâz (r.a.) şöyle demiştir: “Peygamber olmadığı halde bazı kimselerde, güzel ahlâklar doğuştan var olabilir, ancak hepsi birden onlara verilmiş değildir. Bu kişiler, bu erdemlerle doğar ve Allah'ın yardımıyla zamanla diğerlerini de kolaylıkla edinirler. Bunu, bazı çocukların güzel bir tavır, keskin bir zekâ ve anlayış, doğru sözlülük ve güzel konuşma ve cömertlik gibi özelliklerle doğduğunu gözlemlediğimizde görürüz. Bazılarında ise bu erdemler eksik olarak doğar, ancak sonradan kazançla tamamlanır. Eksik olanları edinmek için özel çaba ve gayret sarf edilmesiyle eksiklikler düzeltilebilir. İnsanlar çaba ve gayretlerine göre ulaştıkları erdemler arasında farklılık gösterirler.” “Herkes kendisi için yaratıldığı şeye müyesser kılınmıştır.”⁵⁶ İşte bu şekilde, Hz. Peygamber'in ahlâkını detaylı şekilde ele alacağım.⁵⁷

Âmirî, yaptığı alıntıda insanların çaba göstererek doğuştan kendisinde mevcut olmasa bile sonra da çaba ve gayret neticesinde ahlâkî erdemlere ulaşabildiğini ifade etmiştir. Alıntının sonunda Âmirî, Hz. Peygamber'in bir hadisini aktarmaktadır. Bu hadis kader bahsinde gündeme gelen bir rivayettir. Rivayete göre Hz. Peygamber, cennet ve cehennem ehlinin belli olduğunu ifade etmiştir. Bunun üzerine orada bulunanlar, “akıbetimizi ezeldeki yazıya havale edip çalışmayı bırakalım mı?” diye sorarlar. Hz. Peygamber de “Hayır siz görevinizi yerine getirin. Herkes kendisi için yaratıldığı şeye müyesser kılınmıştır”.⁵⁸ buyurmuştur. Dolayısıyla Âmirî, Hz. Peygamber'in bu hadisini burada aktararak insanın ahlâkını doğuştan getirmiş olsun veya olmasın çaba ve gayret göstererek ahlâkî erdemlere ulaşmaya çalışması gerektiğini ifade etmiş olmaktadır.

Âmirî, ahlâk bölümünde verdiği bu teorik bilgilerden sonra Hz. Peygamber'in ahlâkını 13 başlık altında ele almıştır. Buna göre Hz. Peygamber'in sahip olduğu erdemler şu şekilde tasnif edilmiştir:

- “İlim, hilm, hoşgörü, affetme ve sabır
- Cömertlik, kerem ve iyilikseverlik
- Cesaret ve yardımseverlik
- Hayâ ve hatalara göz yumma

A'râk, thk. Nevâf el-Cerrâh (Beyrut: Daru's-sadr, 2006), 30.

⁵⁶ Bu bir hadistir. bk. Cemaleddin Muhammed b. Ebî Bekr Eşher, *Şerhu Behcetü'l-mehâfil*, thk. Muhammed Sultan (Beyrut: Daru Sadir, 1330/1912), 2/277.

⁵⁷ Âmirî, *Behcetü'l-mehâfil*, 514-515.

⁵⁸ Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî Muslim, *el-Musnedu's-aahîhu'l-muhtaşar bi nakli'l-âdl 'ani'l-âdl ilâ Resûlillâh*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014b), "Kader", no. 6824.

- Ashabına karşı iyi ilişki ve onlara karşı iyi ahlâkı
- Bütün insanlara karşı şefkati ve merhameti
- Ahde vefa, sözünde durma ve akrabaya iyilik
- Tevazu
- Adalet, emanet ve dürüstlük
- Vakar, temkin ve güzel rehberlik
- Zühd
- Allah'a olan korku ve çok ibadet
- Hz. Peygamber'de birleşen bütün erdemler".⁵⁹

Âmirî, bu başlıklarda Hz. Peygamber'in ahlâkını Kur'an ve sünnet bağlamında açıklamıştır. Bu noktada, onun özellikle Kâdî İyâz'ın eserinden etkilendiğini ve ondan önemli ölçüde istifade ettiğini belirtmek gerekir. Ancak, Kâdî İyâz'ın eserini doğrudan bir siyer kitabı olarak tasarlamadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Âmirî'nin bu bilgileri ve ilaveleri siyer çerçevesinde aktarması, siyer malzemesini düşünsel bir bağlamda değerlendirdiğini göstermektedir. O, İslam düşünce ahlâkı ile geleneksel İslam ahlâkına dair bilgileri bir araya getirerek Hz. Peygamber'in ahlâkına ilişkin verileri siyerine dâhil etmiştir.

Sonuç

İslam ahlâk düşüncesi ve geleneksel İslam ahlâkı üzerine yapılan incelemeler, Hz. Peygamber'in bu alandaki merkezi konumunu ve örnekliğinin belirleyici etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Tercüme faaliyetleriyle şekillenen İslam ahlâk düşüncesinde, özellikle nübüvvet teorisi çerçevesinde peygamberlerin akıl ve ahlâk bakımından üstünlükleri ön plana çıkarılmıştır. Bu bağlamda, Antik Yunan felsefi mirası, İslam filozofları ve ahlâk düşünürleri tarafından İslam'ın temel nasslarıyla uyumlu hâle getirilmeye çalışılmıştır. Hadis disiplini ise Hz. Peygamber'in ahlâkı, konulu ve müstakil eserlerde ele alınarak bu alandaki derinliği artırmıştır. Ancak siyer eserlerinin ilk dönemlerinde, Hz. Peygamber'in ahlâkı genellikle ihmal edilmiş ve eserlerde daha çok davetin yayılması, savaşlar ve fetihler gibi dışsal olaylar öne çıkmıştır. Bu durum, İslam'ın hak din olarak kabul edilmesi ve yayılma çabasıyla doğrudan ilişkilidir. Erken dönemlerde yazılan siyer eserlerinde ahlâk düşüncesine yeterince yer verilmemiş olması, siyerin İslam ahlâk düşüncesindeki rolünün göz ardı edilmesine yol açmıştır.

Zamanla siyer literatürü genişlemiş ve toplumsal ihtiyaçlarla paralel olarak daha geniş bir bakış açısı benimsenmiştir. İslam ahlâk düşüncesinin gelişimiyle paralel olarak, hadis alanındaki ahlâkî eserlerin artması, sonraki dönemlerde siyer eserlerinde Hz. Peygamber'in

⁵⁹ Âmirî, *Behcetü'l-mehâfil*, 515-529.

ahlâkının müstakil bir başlık olarak ele alınmasına yol açmıştır. Ancak, erken dönem siyer eserlerinin ahlâk konusuna değinmemiş olması, bu alandaki önemli eksiklikleri ortaya koymaktadır. Bu çalışmada, İbn Sa'd'dan itibaren siyer eserlerinde Hz. Peygamber'in ahlâki yönünün ele alınışı, eserlerin kronolojik olarak taranmasıyla incelenmiş ve özellikle Yahyâ b. Ebî Bekr el-Âmirî'nin *Behcetü'l-mehâfil* adlı eseri örneğinde, siyer ilminin İslam ahlâk düşüncesine katkıları vurgulanmıştır.

Diğer yandan bu çalışmayla siyer eserlerinin sadece rivayetlerden müteşekkil bir disiplin olarak sunulmasının uygun olmadığı ortaya konulmuştur. Özellikle geç dönem siyer eserlerinde toplumsal ihtiyaçlar ile insanların Hz. Peygamber'in yaşantısına duydukları ilginin artmasıyla malzeme genişlemesinin devam ettiği görülmüştür.

Sonuç olarak, bu çalışma, siyer ilminin İslam ahlâk düşüncesindeki önemli rolünü ortaya koymuş ve siyer literatürünün ahlâk perspektifinden daha fazla dikkate alınması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca, bu alandaki ihmalin giderilmesine ve daha derinlemesine bir analiz yapılmasına katkı sağlaması amaçlamıştır. Ayrıca siyerin İslam adalet düşüncesi ve siyaset teorisine etkilerine dair yeni çalışmalar yapılması gerektiği anlaşılmıştır.

Kaynakça | References

- Alper, Ömer Mahir. *Tarih ve Tarihyazımı: Amaç Sorununa Etik ve Politik Bir Yaklaşım*. İstanbul: Endülüş Yayınları, 2023.
- Âmirî, Ebû Zekerıyyâ İmâdüddîn Yahyâ b. Ebî Bekr el-Âmirî. *Behcetü'l-mehâfil ve buğyetü'l-emâsil fî telhîsî's-siyer ve'l-mu'cizât ve's-şemâil* thk. Ebû Hamza Enver b. Ebî Bekr ed-Dağistânî. Cidde: Darü'l-Minhâc, 1430/2009.
- Baljon, J.M.S. *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fecr Yayınları, 2000.
- Bulut, Nurgül. *İnanç ve Ahlak: Dini Tasavvurun Seküler Dönüşümü*. İstanbul: DBY Yayınları, 2021.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Ahlaki Akli*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Çağrııcı, Mustafa. "Ahlak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 06 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak>
- Çağrııcı, Mustafa. "İslam Ahlakının Temel Kaynakları". IV. *Dini Kaynaklar Kongresi*. ed. İsmail Derin. 209-235. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Çağrııcı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Dem Yayınları, 2012.
- Demircan, Adnan (ed.). *Hız Peygamber'in Ahlakı*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Döner, Nuran. *Sûfîlere Göre Hız Peygamber*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Eşher, Cemalettin Muhammed b. Ebî Bekr. *Şerhu Behceti'l-mehâfil*. thk. Muhammed Sultan. 2. Beyrut: Daru Sadir, 1330/1912.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed et-Türkî *Tahsîlî's-Sa'âde*. thk. Ali Mülhem. Beyrut: Dâru ve Meketebeti'l-Hiyâl, 1995.
- Fazlurrahman. *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Güneş, Yusuf. "İslam Ahlakının Temel Özellikleri". *EKEV Akademi Dergisi* 49 (2011), 93-104.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî. *Evcezu's-siyer li-hayri'l-beşer*. thk. Muhammed Mahmûd Hamdân. Kahire: Dârü'r-Reşad, 1993.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî. *Cevamiu's-sîre*. thk. Abdülkerim Sami. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1971.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî *el-Ahlâk ve's-siyer*. thk. Âdil Ebû'l-Mu'âtî. Kahire: Dârü'l-Meşrîkî'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî. *Cemheretu ensâbi'l-Arab*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1403/1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî. *el-Fasl fî'l-mîlel ve'l-ehvâ'i ve'n-nihal* thk. Abdurrahman Halife. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1347/1928.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Yakûb Miskeveyh *Tehzîbu'l-Ahlâk ve Tahtîru'l-A'râk*. thk. Nevâf el-Cerrâh. Beyrut: Daru's-sadr, 2006.

- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Sa'd b. Men' *et-Tabakât* thk. Ali Muḥammed Ömer. 11. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1421/2001.
- İbn Seyyidünnâs, Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed el-Ya'merî. *'Uyûnü'l-eser fî funûni'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer*. thk. Muhammed el-İdû'l-Hatrâvî – Muhyiddin Müstû. 2. Medine: Dârü't-Türas, 1413/1992.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh *Uyûnu'l-Hikme*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 2. Basım, 1980.
- İsfahânî, Ebû's-Şeyh. *Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh*. thk. Salih b. Muhammed Veneyyan. Riyad: Dârü'l-Müslim, 1418/1998.
- Kandemir, M. Yaşar. "eş-Şemâ'ilü'n-Nebeviyye". *Türkiye Dinayet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ocak 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/es-semailun-nebeviyye>
- Kandemir, M. Yaşar. "Şemâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 24 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/semail>
- Karaman, Hüseyin. "İslam Ahlakının Kaynakları". *İslam Ahlakı: Temel Konular Güncel Yorumlar*. 51-68. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Kiraz, Celil. *Kur'an'da Ahlak İlkeleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Koca, Suat *Hadis ve Ahlâk*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Koçkuzu, Ali Osman. "Ahlâku'n-Nebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 20 Ocak 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlakun-nebi>
- Kutluer, İlhan. *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Macit, Abdulkadir (ed.). *Tüm Yönleriyle Hz. Peygamber ve Ahlakı*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Muslim, Ebû'l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc el-Ğuşeyrî en-Nisâbü'rî *el-Musnedu's-Şaḥîhu'l-Muḥtaşar bi Nakli'l-'Adl 'ani'l-'Adl ilâ Resûlillâh*. nşr. Heyet. 8 Cilt Cilt. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 1435/2014a.
- Muslim, Ebû'l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc el-Ğuşeyrî en-Nisâbü'rî *el-Musnedu's-aahîhu'l-muḥtaşar bi nakli'l-'adl 'ani'l-'adl ilâ Resûlillâh*. nşr. Heyet. 7 Cilt. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 1435/2014b.
- Müneccid, Selâhuddin b. Abdillâh *Mu'cemü ma üllife 'an Resûlillâh*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1982.
- Oğuzay, Rukiye *Şemâil Literatürünün Muhtevası ve Değişimi* Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- O'leary, De Lacy. *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. çev. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. İstanbul: Siyer Okulu Yayınları, 2. Basım, 2023.
- Özalp, Ahmet. *İslam Düşüncesi Bağlamında Eğitimde Bilgi Problemi*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023.
- Özturan, Hümeýra. "İslam Ahlak Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme". *İslam Ahlak Literatürü: Ekoller ve Problemler*. ed. Ömer Türker - Kübra Bilgin. 13-74. Ankara: İlem Yayınları, 3. Basım, 2023.

- Özturan, Hümeýra. "Muhammed Âbid el-Câbirî: Arap Ahlâkî Akli". *Nazariyat* 3/2 (2017), 141-146.
- Özturan, Hümeýra. *Ethostan Ahlaka: Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Sandıkçı, Kemal. "İslam Ahlak Öğretisinin Temel Dayanağı Olarak Sünnet". *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*. ed. Kolektif. 51-61. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Siddîkî, Muhammed Zübeyr. *Hadis Edebiyatı Tarihi: Menşei, Tekâmülü ve Tenkîdi*. çev. Yusuf Ziya Kavakçı. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966.
- Suphi, Ahmet Mahmut. *İslam Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Şahyar, Ayşe Esra. *Zayıf Hadis Rivayeti*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2011.
- Şenel, Samet. *Fetihten Bilime: Antik Bilimlerin İslam Dünyasına İntikali (651-750)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed b. Velîd el-Fihri. *İhtisâru Ahlâki'n-nebi*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1308/2,
- Türker, Ömer. *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Türkgülü, Mustafa. "İslam Ahlak Öğretisinin Sünnet Boyutu". *Diyanet İlmi Dergi* 35/3 (1999), 103-116.
- Ünal, Asife (ed.). *Geçmişten Geleceğe Ahlâk*. Bartın: Bartın Üniversitesi, 2015.
- Yardım, Ali. "Şemâil Nev'inin Doğuşu ve Tirmizi'nin Kitâbü's-Şemâili". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 349-409.
- Yardım, Ali. *Peygamberimiz'in Şemâili*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2009.
- Yıldırım, Enbiya. *Din-Ahlak Ekseninde Hz. Muhammed*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.

Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî ve Sultan Abdülhamit ile İlişkisi

Ahmed ELHAMMUD

 0000-0003-2186-6287

malatyadurra@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi

Ankara Sosyal Bilimler
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı

ROR : 025y36b60

Öz

Osmanlı Devleti'nin son dönemleri, özellikle Sultan II. Abdülhamit devri, devletin tarihinde son derece kritik ve hassas bir evresini temsil etmektedir. Bu dönem, geniş bir coğrafyaya yayılmış olan devletin çöküşüne, uzun asırlar boyunca Osmanlı sancağı altında bir arada yaşayan çeşitli milletler arasındaki ayrışmaların derinleşmesine ve çok uluslu yapının parçalanmasına tanıklık etmiştir. Hâlâ bu döneme dair pek çok detay karanlıkta kalmakta ve bilimsel yöntemlerle Aydınlatılmayı beklemektedir. Bu çalışma, söz konusu dönemin önemli şahsiyetlerinden birini mercek altına almaktadır. Hakkında yazılanlar, bazen övgü dolu, bazen de ağır eleştirilerle dolu olan bu şahsiyetin kimliği ve tarihi rolü, farklı görüşlerin arasında en makul yorumu ortaya koymak amacıyla ele alınmaktadır. İncelenen şahsiyet, söz konusu dönemin dini ve siyasî sahasında öne çıkan isimlerden biri olan Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî'dir. Zira, Sultan II. Abdülhamit'e en yakın olan isimlerden biri olup, onun başlıca danışmanları arasında yer almıştır. Makale, çok katmanlı bir yapıya sahiptir. İlk olarak, Osmanlı Devleti içerisindeki Halep vilayetinin tarihi önemi ve Padişahlarla olan etkileşimi ele alınmakta; ardından, devletin idari merkezi olan İstanbul'a geçilmekte ve bu şehrin döneminde siyasi, dini ve entelektüel güçlerin kesiştiği bir merkez hâline geldiği gösterilmektedir. Özellikle reform hareketleri, darbe teşebbüsleri ve dış tehditler bağlamında İstanbul'un nasıl dini ve tarihî bir rol üstlendiği incelenmektedir. Bu bağlamda araştırma iki temel soruya yanıt aramaktadır: Birincisi, Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî kimdir? İkincisi, Ebû'l-Hüdâ ile Sultan Abdülhamit arasındaki ilişki ne şekilde kurulmuş ve nasıl olup da çeyrek asrı aşkın bir süre boyunca güçlenerek devam etmiştir? Bu ilişkinin temelinde yatan fikrî ve ahlâkî ortaklıklar da değerlendirilmektedir. Birinci bölümde, Ebû'l-Hüdâ'nın şahsiyeti sosyal yönüyle ele alınmakta; onun Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine dayanan soyu sayesinde toplum nezdinde saygın bir konuma sahip olduğu vurgulanmaktadır. Ardından, ilmî yönüne odaklanılarak Halep'te başlayan ilim tahsilinin zamanla farklı alanlara yönelmesi ve onun iki yüzden fazla ilmî esere imza atmasına vesile olan ilmî birikimi ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise, Ebû'l-Hüdâ ile Sultan II. Abdülhamit arasındaki ilişki analiz edilmekte; Ebû'l-Hüdâ'nın eserlerinde ifade ettiği fikirlerle, Sultan Abdülhamit'in hatıratında ortaya koyduğu düşünceler arasında mukayeseler yapılmaktadır. Araştırma, bu sorulara cevap verirken, Ebû'l-Hüdâ'nın edebî mirasına derinlemesine eğilmekte ve özellikle onun "Dîvânü't-Tibyân el-Câmi' beyne'l-Hikmeti ve'l-Beyân" adlı divanında yer alan şiirleri temel kaynak olarak

kullanmaktadır. Bu kapsamlı değerlendirme neticesinde araştırma, bir dizi sonuca ulaşmaktadır. Bunların en önemlisi, Ebû'l-Hüdâ'nın geçmişte ve günümüzde kendisine yöneltilen suçlamalar ve eleştirilerden büyük oranda uzak durduğudur. O, Sultan II. Abdülhamit'e olan sadakatiyle tanınan, zeki, ilim ehli ve tasavvufî kimliğiyle öne çıkan bir şahsiyettir. Arap milliyetçiliği fikrine karşı duruş sergilemiş; Osmanlı Devleti'nden kopmayı hedefleyen ayrılıkçı eğilimlere muhalefet etmiştir. Onun temel hedefi, devletin içten güçlendirilmesi ve yeniden ihyası için ilim ve amele dayalı ıslahat sürecinin benimsenmesi olmuştur.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili, Osmanlı Dönemi, Şiir, Dîvânü't-Tibyân, II. Abdülhamit, Sayyâdî.

Atıf Bilgisi

Elhammud, Ahmed. "Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî ve Sultan Abdülhamit ile ilişkisi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 214-234. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.10>

Geliş Tarihi	11.03.2025
Kabul Tarihi	30.05.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Abu'l-Huda al-Sayyadi and His Relationship with Sultan Abdulhamid

Ahmed ELHAMMUD

 0000-0003-2186-6287

malatyadurra@gmail.com

Dr.

At The Social Sciences University of

Ankara, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Arabic Language and Rhetoric

ROR : 025y36b60

Abstract

The final period of the Ottoman Empire, particularly during the reign of Sultan Abdulhamid II, represents an exceptionally critical and sensitive era in the history of the state. This epoch witnessed the collapse of a vast and multiethnic empire, as well as the intensification of divisions among the various nations that had long coexisted under the Ottoman banner. The disintegration of the empire's multiethnic structure accelerated during this time. To this day, many aspects of that period remain obscured and demand scholarly exploration through rigorous academic methodology. This study investigates one of the notable figures of that ambiguous historical juncture—an individual whose identity and historical role have often been the subject of polarized portrayals, ranging from excessive praise to severe criticism. The study seeks to identify the most accurate and objective understanding of this figure, namely Abu'l-Huda al-Sayyadi, who emerged as one of the most influential religious and political personalities of the era. He held a close position within the inner circle of Sultan Abdulhamid II and served as one of his principal advisors. The article is structured in a multi-layered format. It begins by examining the historical significance of Aleppo as a province within the Ottoman Empire and its interactions with the central authority. Subsequently, it transitions to Istanbul, the administrative and political center of the empire, illustrating its role during this era as a hub where political, religious, and intellectual forces converged—particularly amidst waves of reform, coup attempts, and external threats. The study explores the historical function of Istanbul in this context. Within this framework, the research addresses two central questions: Who was Abu'l-Huda al-Sayyadi? And what was the nature of his relationship with Sultan Abdulhamid II, a bond that endured for over a quarter-century? The study further investigates the intellectual and moral foundations that underpinned and reinforced their alliance. The first section of the article focuses on Abu'l-Huda's social identity, emphasizing his revered status due to his lineage tracing back to the Prophet's household (Ahl al-Bayt). It then explores his scholarly development, which began in Aleppo and later expanded to encompass various branches of knowledge. His extensive literary and scholarly output, which includes more than two hundred works, attests to the depth of his intellectual legacy. The second section examines the relationship between Abu'l-Huda and Sultan Abdulhamid by comparing the ideas expressed in Abu'l-Huda's writings with those presented in the Sultan's memoirs. The

study relies heavily on Abu'l-Huda's literary corpus, particularly his poetic compilation titled al-Tibyān: al-Jāmi' bayn al-Ḥikma wa'l-Bayān, as a primary source for analysis. Ultimately, this comprehensive evaluation concludes that Abu'l-Huda was largely exonerated from the accusations and criticisms directed at him both during his lifetime and in modern times. He is portrayed as a loyal, intelligent, and devout scholar with a deep Sufi orientation. He opposed Arab nationalist ideologies that sought separation from the Ottoman body politic and instead advocated for the internal revitalization of the state through a reform agenda grounded in knowledge and productive labor. The research addresses the personality of Abu'l-Hudâ Sayyadî, a figure whose name occupied the minds of all people of his time. He was the advisor to Sultan Abdulhamid II and one of the most significant personalities associated with him. The study raises several questions, the first of which is: What is the true nature of Abu'l-Hudâ's character? This man has been portrayed by writers in various ways, from admirers to detractors, and the research attempts to provide answers based on what it deems to be the closest to the truth among the conflicting opinions. The second question concerns the relationship between Abu'l-Hudâ and the Sultan: How did it begin? How did it endure? What common factors contributed to its continuation over a quarter of a century? The study relies on a deep exploration of the literary legacy left by Abu'l-Hudâ to answer these questions. It concludes with several results, the most notable of which is the exoneration of Abu'l-Hudâ from the majority of the accusations directed at him, both in the past and present.

Keywords

Arabic language, The Ottoman Era, Poetry, al-Tibyān, Abdulhamid II, Sayyadî.

Citation

Elhamud, Ahmed. "Abu'l-Huda al-Sayyadi and His Relationship with Sultan Abdulhamid". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 11/1 (June 2025), 214-234. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.10>

Date of Submission	11.03.2025
Date of Acceptance	30.05.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Araştırmanın konusu olan şahsiyet - Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî - hayatını şu iki eyalet arasında geçirmiştir: İstanbul eyaleti ve Halep eyaleti Osmanlı'nın en önemli eyaletlerinden biridir. Belki de bu iki eyaletin o dönemde yaşadığı genel duruma başlangıçta bir vurgu yapmak faydalı olacaktır.

Halep eyaleti, Osmanlılarla erken bir dönemde bağlantı kurmuştu. Hatta halkının iradesi ve dilekleri doğrultusunda Sultan I. Selim'e (ö. 926/1520) Halep'in girmesi için bir dilekçe sunmuşlardı ve istediklerine ulaştılar.¹ Osmanlıların eyalet üzerindeki etkisi, en ufak bir çatışma veya savaş olmaksızın genişletildi.² Bu nüfuz, Sayyadî'nin yaşadığı döneme kadar - 1849 ile 1908 yılları arasında - devam etti. Bu dönemde sırasıyla üç padişah hüküm sürdü: Abdulaziz (ö. 1293/1876), V. Murat (ö. 1322/1904) ve II. Abdülhamit (ö. 1336/1918).

Halep eyaleti, Osmanlı Devleti'nin himayesine girdiğinden beri Osmanlı padişahlarının büyük ilgisini görmüştür. Osmanlı padişahı, eyaletin durumunu doğrudan denetler, şartlarını göz önünde bulundurur ve en iyi valileri ve yargıçları atamaya özen gösterirdi.³ 19. yüzyılın ikinci yarısının başlarında (1266/1850) Halep halkının Osmanlı hükûmetine karşı başlattığı isyan, daha çok toplumun sınıfları ve kesimleri arasındaki bir çatışmanın sonucu olarak ortaya çıkmıştı.⁴ O dönemde devletin genel yönelimi, Osmanlı Devleti'ni reforme etmeye yönelikti. Sultan Abdulaziz, Osmanlı eyaletlerini düzenlemeye ve devlet için bir Şura Meclisi kurmaya çalışmış, ayrıca o dönemde Osmanlı toplumunun kesimleri arasında uzlaşma sağlamaya gayret etmiştir. Osmanlı eyaletlerinin idari düzenlemesi, halkın -en azından kısmen- yönetime bir tür katılımını sağlamıştır. Eyalet valisi, eyaleti yöneten bir meclisin başkanı olarak atanır ve bu mecliste asli üyeler olan hakim, müftü ve defterdar ile birlikte, iki yıl süreyle halk tarafından seçilen yerel önde gelenler de yer alır.⁵

Sayyadî'nin hayatının ilk bölümünü geçirdiği ve hayatında mühim bir kısım teşkil eden Halep eyaletinin durumuna dair kısa bir bakış sunarak ikinci kısım olan İstanbul'a geçmek istiyoruz. Hayatının ikinci bölümünü ise İstanbul'da, Abdülhamit döneminde geçirmiştir. Bu dönem, Sultan Abdulaziz'in etrafındaki resmî çevre tarafından tahttan indirilmesinden sonra ortaya çıkmıştır.⁶ Kardeşi V. Murad tahta çıktıktan kısa bir süre sonra o da tahttan

¹ Muhammed Harb, *el-'Osmâniyyûn fî't-Târîh ve'l-Hadâre* (Kahire: el-Merkezu'l-Mısırî li'd-Dirâsâti'l-'Osmâniyyeti ve Buhûsi'l-Âlemi't-Türkî, 1994), 140.

² Zekerîyyâ Süleymân Beyyûmî, *Kırâe Cedîde fî Târîhi'l-'Osmâniyyîn* (Cidde: Âlemu'l-Ma'rife, 1991) 69.

³ Abdu'l-Celîl et-Temîmî (ed.), *Mu'temeru'l-Hayâtî'l-İctimâ'iyye fî'l-Vilâyâtî'l-Arabiyyeti fî'l-'Ahdî'l-'Osmânî* (Tûnis: Merkezi'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-'Osmâniyyeti ve'l-Mûriskiyyeti ve't-Tavsîk ve'l-Ma'lûmât, 1988) 214.

⁴ Kâmil el-Gazzî, *Nehru'z-Zeheb fî Târîhi Haleb* (Şam: Dâru'l-Kalem, 1419/1999), 3/285.

⁵ Yûsuf el-Hakîm, *Sûriyâ ve'l-'Ahdü'l-'Osmânî* (Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 1991), 50-52.

⁶ İbrâhîm Hasenîn, *Selâtinu'd-Devleti'l-'Osmâniyye* (İskenderiyye: Dâru't-Ta'limî'l-Câmi'î, 2014), 466-467.

indirildi ve yönetimi II. Abdülhamit devraldı. Bu, Osmanlı Devleti tarihinde kritik bir dönemdi; İstanbul, iç isyanlar ve dış müdahalelere tanıklık ediyordu. Bu durum, eyaletlerde -Ermeni isyanları, Vahabi hareketi ve Balkan İsyanı gibi- geniş bir etki yarattı.⁷ Nihayet, Osmanlı Devleti'nin girmek zorunda kaldığı bir savaşın ardından Rus orduları İstanbul'un kapılarını çalmaya başladı ve bu savaş sonucunda birçok eyalet Rusların eline geçti. Bunun üzerine Osmanlı padişahı Abdülhamit, devleti bu savaşa sürükleyen Osmanlı Meclisi'ni feshetti⁸ ve Osmanlı Devleti'nin tüm işlerini Yıldız Sarayı'nda ikamet ettiği Bab-ı âli otoritesine bağladı. Bu durum, otuz yıl boyunca devam etti ve bu süre zarfında Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî, Sultan Abdülhamit nezdinde en yakın ve en etkili şahsiyetlerden biri oldu. Peki, Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî'nin gerçek kişiliği nedir? II. Abdülhamit ile arasındaki ilişki nasıl bir önem sahiptir? Bu iki şahsiyeti çeyrek asır boyunca bir araya getiren ortak unsurlar nelerdir? Bu sorular, gelecek satırlarda, o döneme ait tarihî kaynakların çelişkili bilgileri arasında en doğru olanı bulmaya çalışarak yanıtlanacaktır.

Ebû'l-Hüdâ'nın kişiliğini ve II. Abdülhamit ile olan ilişkisini tanıtmaya görevi, bilgilerin çelişkilerinden dolayı bu araştırmayı yapan bizleri yoran ve çokça zorluk çıkaran bir süreçtir. O dönemin çağdaş kalemleri, onu yüceltmekte veya yermekte tereddüt etmemiştir. Kimi onu en yüksek mertebelere çıkarmış, kimi ise onun itibarını en düşük seviyelere indirmiştir. Bu araştırma ise her iki tarafın görüşlerinden uzak durarak, yalnızca nesnel bir yaklaşımı benimsemeye çalışmıştır.

1. Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî

1.1. Doğumu ve Soyu

Muhammed Ebû'l-Hüdâ, 1266/1849 yılının Ramazan ayında “Han Şeyhun” köyünde doğdu.⁹ Annesi, Antakya yakınlarındaki Hacı Paşa köyünün sakinlerinden İbrahim Ağa'nın ailesine mensuptur ve adı Saliha bint Hüseyin ed-Dürri'dir.¹⁰ Babası ise Hasan Vadi (ö. 1312/1894), Ali bin Huzam bin Ali el-Huzam bin Hüseyin Burhaneddin (ö. 1146/1733) dir. Söz konusu Hüseyin,¹¹ Ahmed İzzeddin el-Sayyad'ın (ö. 670/1271)¹² soyundan gelmektedir. Sayyad, Devlet-i Memlûk'ün kurucusu Abdürrahim bin Seyfeddin Osman'ın oğludur ve o da Hasan Rıfa'a el-Mekki'nin (ö. 11/632) soyundan gelmektedir. Rıfa'a, Mekke'den İspanya'ya (Endülüs) göç eden şeriflerden biridir; çünkü Karamita isyanı 317/929 sırasında oradan

⁷ Seyfullah Arabacı, *es-Sultân Abdü'l-Hamîd es-Sânî Meşârî'uhu'l-İslâhiyye ve İncezâtuhu'l-Hadâriyye*, çev. Abîr Süleymân (Kahire: Dâru'n-Nîl, 2011), 79- 82.

⁸ Ahmed Âk Gündüz vd., *ed-Devletü'l-Osmâniyyetü'l-Mechûle* (İstanbul: Matbaatu Mâs, 2008), 428.

⁹ Abdulrezzak el-Bîtâr, *Hilyetu'l-Beşer fî Târîhi'l-Karnî's-Sâlisî 'Aşer*, thk. Muhammed Behcetü'l-Bîtâr (Şam: Matbû'ātu Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk, 1993), 76.

¹⁰ Muhammed Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *el-Furkânü'd-Dâmiğü bi'l-Hakkı Ebâtile Ehli'l-Buhtân* (Mısır: Matbaatu'l-Hilâl, 1324/1906), 88.

¹¹ Abdu'l-Mun'im el-Ânî, *Kâmûsü'l-Âşîkîn* (Beyrut: el-Matbaatu'l-Edebiyye, 1302/1884), 4.

¹² Hayru'd-Dîn ez-Zerkelî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 1/148.

ayrılmıştır. Rıfâ'a'nın soyu, Hüseyin bin Ali (ö. 61/680) ve onun kızı Fatıma ez-Zehra'nın (ö. 11/632) soyundandır.¹³

Baba ve anne, Ebû'l-Hüdâ'yı Muhammed olarak isimlendirmiş olsalar da, “Ebû'l-Hüdâ” lakabı onunla özdeşleşmiş ve Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî adıyla tanınmaya başlanmıştır. Sayyadî ismi, onun dedesi Ahmed İzzeddin es-Sayyâd'a olan akrabalığını belirtmektedir. Eğer ona “Rıfâî” diye hitap edilirse, bu da onun en yüksek soydan olan şerif dedesi Rıfâ'a el-Mekki el-Hüseyinî ile olan bağlantısını göstermektedir.

Bu Hüseyinî soyunu, Ebû'l-Hüdâ ile çağdaş olan Mısır, Şam, Irak, Hicaz ve Türkiye'deki birçok eski şeriflerin ve diğerlerinin tasdik ettiği belgelerle kanıtlanmıştır. Onların şahitlikleri hâlâ mevcut metinlerde korunmaktadır. Ayrıca Sultan II. Abdülhamit, onun soyunu Osmanlı padişah tuğrası ile süslemiştir.¹⁴ Hüseyinî soyunun meşhur olduğunu tarihçi Abdürrazak el-Bitar (ö. 1335/1916) şöyle belirtmiştir: “Bu, en şerefli soydan gelmektedir. Ebû'l-Hüdâ -dediğine göre- 'hasebi yüksek olan, nesebi ise meziyetleri ile tanınmış bir kişidir.’”¹⁵

Hüseyinî soyu ile ilgili bu durumu, tarihçi Ahmed İzzet Paşa el-Umari (ö. 1310 /1892) de bu iddiayı doğrulamıştır.¹⁶ Hasan Hasanî Paşa (ö. 1315/1897) ise bu Hüseyinî soyunu kanıtlamak için tam bir kitap yazmıştır.¹⁷ Abdülkadir el-Kudsî (ö. 1309/1892) -Sultan Abdülhamit'in ikinci kalemi ve Halep'teki nakibüleşrafin oğlu- Ebû'l-Hüdâ'nın Ehl-i Beyt'e olan akrabalığını en sağlam soy olarak değerlendirmiştir; zira tüm nakibüleşraflı kurumlar bu durumu kabul etmiştir.¹⁸

Bu Hüseyinî soyunun Ebû'l-Hüdâ'nın kişiliğini şekillendirmede büyük bir etkisi olmuştur. O, bu soydan gurur duyarak eserlerinde, özellikle edebi olanlarında sıkça bu akrabalığa atıfta bulunmuştur. Bu soy, onu kendisini yüksek ahlakî değerler ve erdemlerle donatmaya teşvik etmiş ve o da bu yüceliği elde etmek için çaba göstermiştir; çünkü bu yolu takip etmenin kendisine en uygun ve yakışır olan yol olduğunu düşünmüştür.¹⁹

¹³ İzzü'd-Dîn Ahmed el-Vâsîtî el-Fârûsî, *en-Nefhatu'l-Miskiyye fî's-Sülâleti'r-Rifâ'iyyeti'z-Zekiyye* (İstanbul: Matbaatu Muhammed Es'ad Numru, 1301/1883), 5; Ebû'l-Hüdâ, *el-Furkân*, 25; Hasan Husnî Paşa et-Tuverânî, *el-Kavlu'l-Fasl* (Mısır: Matbaatu'l-'Umûmiyye, 1313 /1895), 32-33.

¹⁴ Ebû'l-Hüdâ, *el-Furkân*, 50-55.

¹⁵ Bîtâr, *Hilye*, 74.

¹⁶ Ahmed İzzet Paşa el-Mûsîlî el-'Umerî, *el-'Ukûdu'l-Cevheriyye fî Medâ'ihî'l-Hadrati'r-Rifâ'iyye* (Mısır: Matbaatu Muhammed Efendi Mustafa, 1306/1888), 11-3.

¹⁷ Husnî Paşa, *el-Kavlu'l-Fasl*, 21.

¹⁸ Abdu'l-Kâdir Takiyyu'd-Dîn el-Kudsî, *el-Kevkebu'l-Munîr fî Tercemeti'l-Üstâz Ebî'l-Hüdâ's-Şehîr* (b.y.: y.y., ts.), 6.

¹⁹ Muhammed Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Dîvânü'd-Dürri'l-Muntazam Muhtasar Burâhîni'l-Hikem* (Mısır: y.y., 1326/1908), 63, 232.

1.2. Sosyal Köklerin Özellikleri ve Bilimsel Görüntü

İlk bölümde Ebû'l-Hüdâ'nın kişiliğini şekillendiren sosyal kökleri hakkında belirsizlikler olmasına rağmen elimizdeki kaynaklar; onun, bir tasavvuf ortamında doğduğunu göstermektedir. Ailesi, tasavvufî bir tarikate mensup olan bir ailedir; bu da, onlarda misafirlerin ve yabancıların sığındığı bir zaviye aracılığıyla bu daveti yaymayı gaye edinmelerini temin etmiştir. Babası, bu hizmeti yerine getiren ve onları şereflendiren kimselerden biriydi ve Ahmed İzzeddin es-Sayyâd, Rıfâî tarikatının takipçileri olarak atalarının izinden gidiyordu. Bu nedenle, Ebû'l-Hüdâ'nın bu tasavvuf atmosferinden etkilenmesi doğaldır; çünkü o, babasıyla birlikte zaviyeye gelenlerin hizmetindeydi ve onların farklı sosyal sınıflardan gelenleri ile ilgileniyordu.

Belki de han Şeyhun'daki sosyal konumu, köklerini bu tasavvuf ortamından almıştır. O, bu büyüme sürecini kendi sözleriyle şöyle ifade etmiştir: “Anne babamın yanında büyüdüm, yüzü ve itibarı kabul edilen biriydim. Han Şeyhun'da bir yabancı beni görse, benim o vatanın çocuğu olduğumu pek düşünmez; aksine, güzel kıyafetim ve saygınlığım nedeniyle büyük şehirlerin varlıklı çocuklarından biri olduğumu varsayar.”²⁰ Bu saygı, 1285/1868 yılında Suriye Mahkemesi kararıyla Han Şeyhun'un yönetimini üstlenmesiyle daha da pekiştirilmiştir. Bu resmî görev, yalnızca “genel güvenilirliğe sahip ve insanlar tarafından sayılan ve sevilen” biri için verilebilirdi.²¹

Görünüşe göre, Ebû'l-Hüdâ'nın bu konumu sadece Khan Şeyhun kasabasının sınırlarıyla sınırlı değildi. Ebû'l-Hüdâ'nın 1283/1866 yılında, ünlü akrabası ve hocası Muhammed Mehdi Behaeddin bin Ali el-Rudayni el-Sayyâdî²² -namı diğer Ravvas- (ö. 1287/1870) ile buluşmak için Bağdat'a seyahat ettiği de kaydedilmiştir. Bu ziyareti, Irak şairi Abdulğaffar el-Ahras²³ (ö. 1290 /1873) bir şiirle tarihe geçirmiş ve bu şiir hâlâ onun divanında korunmaktadır. Şair, Ebû'l-Hüdâ ve ailesini övdüğü bu şiirinde şöyle demiştir:

كَأَبِي الْقَدْرِ الْمُعَلَّى وَالْهَدَى وَالنَّدَى وَالْعِلْمَ مَرْفُوعَ الدَّرَا
يَا كَرِيمَ الطَّبَعِ يَا كَنْزَ الثَّقَى يَا شَرِيفَ الْقَدْرِ أَتَى خَضْرَا²⁴

Yüce değerlerin ve hidayetin babası
Ey cömertliğiyle ilmi, yüceltilmiş zirvelerde
Ey cömert, ey takva hazinesi
Ey şerefli kişi, bulunduğu her yerde

Bu beyitler, Ebû'l-Hüdâ'nın yaşadığı toplumda kazandığı saygıyı gösteriyor olabilir. Aksi takdirde, Irak'ın önde gelen şairlerinden birinin neden bu genç adama bu kadar övgüde

²⁰ Ebû'l-Hüdâ, *el-Furkân*, 10.

²¹ Muhammed Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *et-Târîhu'l-Evhad* (Mısır: Matbaatu'l-Mahruse, ts.), 140.

²² Zerkelî, *el-A'lâm*, 7/113.

²³ Zerkelî, *el-A'lâm*, 4/32.

²⁴ Abdulğaffar el-Ahras, *et-Tırâzu'l-Enfes fî Şi'ri l-Ahras*, b.y. ts. y.y. 170-171.

bulunmaya cesaret ettiğini anlamak zor olurdu. O bu övgüden ne kazanacaktı? Eğer Ebû'l-Hüdâ ve ailesi -el-Sayyadîler- Irak'ta daha önce kazanılmış önemli bir konuma sahip olmasalardı, bu durum söz konusu olmazdı. Bu saygınlık, Ebû'l-Hüdâ'ya daha sonra 1291/1874 yılında Halep'in genel nakibi olma görevini ve 1292/1875 yılında Suriye, Bağdat, Basra ve Diyarbakır'ın nakiplerinin gözetimini üstlenme yetkisini kazandırdı.

Yukarıda anlatılanlardan hareketle şunu söylemek mümkündür: Ebû'l-Hüdâ'nın yetiştirilmesi, saygın bir atmosfer içinde gerçekleşmiş ve şerefli bir konumla öne çıkmıştır. Bu, öncelikle Hüseyinî soyundan ve ikinci olarak da tasavvuf ortamından kaynaklanmaktadır. Ayrıca, tarihçiler tarafından belirtilen kişisel özellikleri de bu durumu desteklemektedir. Örneğin, Kıstakî el-Humsî (ö. 1360/1941) onu “güzel hatlı ve çekici bir kişi” olarak tanımlamış; “ağzı açık, tatlı sözlü, sabırlı ve akıllı” olduğunu, “kalpleri fethetme yeteneğine sahip” olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca “görünümü hoş, nazik ve sevecen, sıkıntılara katlanabilen” biri olarak betimlemiştir.²⁵ Tarihçi el-Bitar'a göre, “ahlaklı, parlak bir güzellik sergilemektedir.”²⁶ Bu özelliklere sahip olan Ebû'l-Hüdâ için Edhem el-Cündî (ö. 1397/1977) şöyle demiştir: “O, sana saygı duymanı ve onu onurlandırmanı zorunlu kılar; hatta onun en amansız düşmanlarından biri olsan bile. Eğer bu olağanüstü adam bir dini lider olmasaydı, başarılı bir siyasi lider olurdu.”²⁷

Bu, Ebû'l-Hüdâ'nın çevresindekilerin gözündeki sosyal konumunun köklerini yansıtan en kesin özelliklerdir. Onun bıraktığı kişisel izler, özellikle edebi eserlerinde görülebilir.²⁸ Bu sosyal oluşumun sağlamlığını, en amansız düşmanlarından biri olan Velîdî'd-Dîn Yekn (ö. 1919) bile reddetmemiştir; o, “Ebû'l-Hüdâ'nın doğuştan iyi niyetli ve yücelik arayışında olan birisi olmasının inkâr edilemeyeceğini, bu yolda aklının gösterdiği şekilde ilerlediğini”²⁹ söylemiştir. Bu çalışmada, Ebû'l-Hüdâ'ya ilişkin bu olumlu değerlendirmeye karşı çıkan görüşlerin yeterince temellendirilmediği değerlendirilmektedir. Zira bu adamın yaşadığı dönem, Halep aileleri arasında ailevi çatışmaların alevlendiği bir dönemdi; bazılarının yıldızı sönmüş, bazılarının ise parlamasıyla sonuçlanmıştır. Ebû'l-Hüdâ'nın sosyal konumunu çarpıtanlar arasında, bazı eleştirmenlerin Halep bölgesinden olduğu görülmektedir ve bu çarpıtma, onun Türk ve Arap toplumlarından elde ettiği büyük ayrıcalık nedeniyle beslenen bir kıskançlık kaynaklıdır.³⁰

Diğer yandan, Ebû'l-Hüdâ'nın ilmi yönü, onun daha çok tasavvufî bir ortamda yetiştiğini ortaya koymaktadır; zira babası bir âlim değil, 30 yaşından sonra okumayı ve yazmayı

²⁵ Kıstakî el-Humsî, *Udebâü Haleb Zevû'l-Eseri fî'l-Karnî't-Tâsi* 'Aşer (Haleb: Matbaatu'l-Mârûniyye, 1925), 105.

²⁶ Bîtar, *Hilye*, 72.

²⁷ Edhem el-Cündî, *A'lâmu'l-Edebi ve'l-Fenni* (Şam: Matbaatu Mecelleti Savti Sûriyâ, 1954), 1/311.

²⁸ Ebû'l-Hüdâ, *Dîvânü'd-Dürri'l-Muntazam*, 28-29, 109-110, 256.

²⁹ Veliyyü'd-Dîn Yekn, *el-Ma'lûmu ve'l-Mechûl* (Mısır: Matbaatu'ş-Şa'b, 1327/1909), 1/91.

³⁰ Muhammed Harb, *es-Sultân Abdü'l-Hamîd es-Sânî Âhiru's-Salâtîni'l-Osmâniyyîni'l-Kibâr* (Şam: Dâru'l-Kalem, 1990), 190.

öğrenen bir okur-yazar olarak tanımlanmaktadır.³¹ Ancak bu durum, onun bilgi yolunda ilerlemesine engel olmamıştır. Ebû'l-Hüdâ, kendi memleketinden olan iki öğretmenden ders almıştır: Mahmûd b. Hac Tahâ el-Ma'arî ve Hasan el-Fetûhî el-Cündî. İlkinden okuma ve yazmayı öğrenmiş, altı yaşında Kur'an'ı hatmetmiş ve bir yıl sonra yedi farklı kıraati öğrenmiştir. Ma'arî'den nahiv ve Şafîî fikhı okumuş, diğer öğretmeni Cündî ile fikh çalışmalarına devam etmiştir. Ebû'l-Hüdâ, daha sonra Haneî fikhını ve hadis kitaplarını okumaya yönelmiş, binlerce hadis ezberlemiştir. Görünüşe göre, ilim talebi için Hama, Halep ve İdlîb arasında seyahat etmiştir;³² ancak en önemli yolculuğu, hocası Ravvas ile buluşmak için Bağdat'a olmuştur. Şer'î ilimlerde, tefsir, hadis, fikh ve kelam gibi konularda önemli metinlere hâkim olduğu belirtilmektedir. Kaynaklar, onun İbn Malîk'in (ö. 672 /1274) ve Ramlî'nin (ö. 844/1440) el-Elfiyye'sini ezberlediğini, şiir ezberinin ise yüz bini geçtiğini aktarmaktadır.³³ Bilgisi, sadece şer'î ilimlerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda nesep bilgisi, Arap dili, edebiyat, mantık, münakaşa, felsefe, tasavvuf ve tarih konularında da geniş bir bilgiye sahip olmuştur.³⁴ Bu nedenle, Hayrûddin el-Zerkilî (ö. 1396/1976) onun hakkında “dönemindeki en ünlü din âlimlerinden ve en zeki insanlardan biri” demektedir.³⁵ Hadisçi Abdül-Hayy el-Kettânî (ö. 1382/1962) onu “İstanbul'daki en ünlü Arap âlimi” olarak nitelendirmiş³⁶ ve Arapçadaki derin bilgisi nedeniyle “büyük deniz” unvanını vermiştir.³⁷ Muhammed Tevfik el-Bikrî (ö. 1351/1932) ise Ebû'l-Hüdâ'yı ilmi, hikmeti, zekâsı ve ahlakı açısından geçmişteki tanınmış isimlerle kıyaslayarak büyük bir hayranlıkla anmıştır.³⁸

Belki de bize ulaşan en önemli eserleri, şiir divanları ve özellikle Sultan Abdülhamit için kaleme aldığı *Dav'u's-Şems fî Kavlihî Buniya'l-İslâmü 'alâ Hams* adlı kitabıdır. Ayrıca, tarih, nesep bilgisi, hikmet, tasavvuf, tefsir ve edebiyat gibi çeşitli konularda 250'den fazla eser bırakmıştır.³⁹ Edebi eserleri arasında en büyük olanı ise *Dîvân-ı Dür el-Müntezam, Dîvânü't-Tibyân el-Câmi' beyne'l-Hikmeti ve'l-Beyân'dır*.

³¹ Ebû'l-Hüdâ, *el-Furkân*, 13/15.

³² Ebû'l-Hüdâ, *el-Furkân*, 9.

³³ Muhammed Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Dav'u's-Şems fî Kavlihî Buniya'l-İslâmü 'alâ Hams*, thk. Muhammed Selîm el-Humâmî (Şam: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1394/1974) 1/24.

³⁴ Muhammed Darnîka, *Mu'cemu A'lâmi Şu'arâi'l-Medîhi'n-Nebevî* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 2003), 343; Ebû'l-Hüdâ, *el-Furkân*, 9.

³⁵ Zerkilî, *el-A'lâm*, 6/94.

³⁶ Muhammed Abdül-Hayy el-Kittânî, *Fehresu'l-Fehâris*, thk. İhsân Abbas (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1982), 1/163.

³⁷ Zekî Muhammed Mücâhid, *el-A'lâmu's-Şarkîyye fî'l-Mi'eti'r-Râbi'a'l-Hicriyye* (Mısır: Matbaatu Hicâzî, 1955), 3/118.

³⁸ Muhammed Tevfik el-Bekrî, *Sahâricu'l-Lü'lü'*, thk. Ahmed eş-Şenkîfî - Ebû Bekr Muhammed Lutfî el-Misrî (Mısır: Matbaatu'l-Hilâl, 1906), 40-41.

³⁹ Muhammed Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Hulâsatu'l-Beyân fî Hukmi Nev'i'l-İnsân* (İstanbul: Matbaatu Kelimetü'l-Hakk, 1908), 22.

Burada Ebû'l-Hüdâ'nın ilmi şahsiyeti ve çalışmaları etrafında tartışılan bir konuya değinmek gerekir. Bazı görüşler, Ebû'l-Hüdâ'nın eserlerinin, yakın arkadaşları tarafından oluşturulduğunu öne sürmektedir. Bu görüşü savunanlardan biri, Muhammed Kürd Ali⁴⁰ (ö. 1372 /1953) olup, Zerkilî de Ebû'l-Hüdâ'yı tanıtırken benzer bir görüşü aktarmıştır.⁴¹ Ancak, Ebû'l-Hüdâ'nın döneminden günümüze kadar bu iddiayı destekleyen herhangi bir kanıt bulunmamaktadır. Araştırmacılar, bu görüşü destekleyen bir delil bulamadıkları gibi aksine, bu iddianın yanlışlığını destekleyen kanıtlar ortaya çıkmıştır. Muhammed Kürd Ali; Ebû'l-Hüdâ'nın, Halep'ten Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul'a geçmesine rağmen, hem hayatın zevkleri ve hem de halifenin yanındaki yüksek konumunun onu ilk dönemindeki tutumundan alıkoymadığını belirtmiştir.⁴²

Bu durum, Ebû'l-Hüdâ gibi bir tasavvufî şahsiyet için şaşırtıcı değildir. İstanbul'a yerleştiği dönemi tanımlarken şöyle demiştir:

Ben, Allah'a şükürler olsun, yeme, içme sevgisiyle sınırlı kalmadım, ne arzuladım ne de bir şey istemedim. Vatanımdaki yaşam tarzımı sürdürdüm. Uyku ve dinlenme için yumuşak bir zemin ve güzel bir örtü arayışında olmadım. Yıllar boyunca evimden, ne pazara, ne parka, ne de eğlence yerlerine çıkmadım. Gözlerimin bahçesi kitaplarım oldu. Okudum ve yazdım, eserler verdim, şiirler düzenledim ve sayfaları nesirle süsledim.⁴³

Bu nedenle, onun kaleminin üretkenliği ve edebi seviyesinin yüksekliği şaşılacak bir durum değildir. Zekâsı ve geniş perspektifi sayesinde “dil alanında yetkinleşmiş ve yazı ile tertip etme konularında öne çıkmıştır.”⁴⁴ Böyle bir yeteneğe sahip birinin, başkalarına şiir veya eserlerini atfetmesi beklenemez. Ebû'l-Hüdâ'nın şiirleri, derin bir tasavvufî karakter taşıdığı için taklit edilmesi veya başkaları tarafından benimsenmesi zor olan özellikler göstermektedir; bu görüş, Edhem el-Cündî tarafından da ifade edilmiştir.

el-Cündî'nin görüşünün doğruluğunu destekleyen en önemli neden, Ebû'l-Hüdâ'yı tanıtanların çoğunun -belki de hepsinin- onun bilgi ve erdemini kabul etmesidir.⁴⁵ Bu kabul, karşıtları ve ona düşmanlık edenler arasında bile geçerlidir. Örneğin, Muhammed Kürd Ali, Ebû'l-Hüdâ ile bir araya gelen herkesin “güzel konuşması ve geniş bilgisi” tarafından etkilendiğini belirtmektedir.⁴⁶ Veliyyü'd-Dîn Yeken (ö. 1339/1921) ise Ebû'l-Hüdâ'nın “her zorluğu aydınlatacak bir zekâyâ sahip olduğunu, onun meclisinden bıkkınlık duyulmadığını

⁴⁰ Muhammed Kürd Ali, *el-Müzekkerât* (Şam: Matbaatu't-Terakkî, 1948), 1/245.

⁴¹ Zerkelî, *el-A'lâm*, 6/94.

⁴² Kürd Ali, *Müzekkerât*, 1/245.

⁴³ Ebû'l-Hüdâ, *el-Furkân*, 96.

⁴⁴ el-Cündî, *A'lâm*, 1/311.

⁴⁵ Abdu'l-Hafız el-Fâsî, *el-Mudhhişu'l-Mutrib*, thk. Abdu'l-Mecîd Hıyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 242.

⁴⁶ Kürd Ali, *Müzekkerât*, 1/245.

ve yüksek hedeflere ulaşma arzusu taşıdığını” ifade etmiştir.⁴⁷ Başka bir kişi, Ebû'l-Hüdâ'nın “zekâsı, kurnazlığı, terbiye ve varlığı konusunda bir şüphe olmadığına” dikkat çekmiştir.⁴⁸ Tarihçi et-Tabbâh (ö. 1371/1951) ise, ona karşı sert bir tutum sergilemesine rağmen, “aşırı zekâsını, geniş perspektifini ve büyük erdemini” inkâr edememiştir.⁴⁹

Tüm bu söylediklerimizden sonra, Ebû'l-Hüdâ'yı eleştiren ve cehaletle suçlayan bazı görüşlerin, sağlam ve güçlü delillere dayanmadığı için, Halep toplumunun bazı bireylerinin onun devlet içindeki yüksek konumuna ve Sultan II. Abdülhamit ile olan ilişkisine duydukları kıskançlıktan kaynaklanan söylentiler olabileceği söylenebilir. Bu ilişki, Ebû'l-Hüdâ'nın Osmanlı Devleti'nde sahip olduğu büyük ayrıcalıklarla birlikte değerlendirildiğinde, sosyal kökenlerini çarpıtma girişimlerinin dayanaktan yoksun olduğu anlaşılmaktadır. Ebû'l-Hüdâ, Sultan'ın yanında çeyrek yüzyıldan fazla bir süre kalmıştır ve ikisi arasındaki sağlam ilişki, gelecek bölümlerde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

2. Sultan II. Abdülhamit ile İlişkisi

2.1 İlişkinin Başlangıcı ve Gelişimi

Ebû'l-Hüdâ, Osmanlı Devleti'nin önemli bir şahsiyeti olarak kabul edilmektedir. Hayatının başında Halep eyaletinde nakibüleşrafların başkanlığı (nâkibü'l-nukâbâ) görevini üstlenmiş, 1292/1875 yılında Maarif Meclisi ve İdari Denetim Meclisi üyesi olmuştur.⁵⁰ Ayrıca 1289/1872 yılında İzmir'de mülazım rütbesini kazanmış ve 1292/1875 yılında çiftçiler arasındaki anlaşmazlıkları çözmek ve tüccarların önde gelenleriyle aralarındaki ihtilafları gidermek amacıyla oluşturulan özel komisyonun başkanlığını yapmıştır. Bu dönemde İstanbul'a iki kez seyahat etmiştir.⁵¹

Ebû'l-Hüdâ'nın durumu, Sultan Abdülaziz döneminde böyleydi. Sultan II. Abdülhamit, Osmanlı tahtına çıktığında, yani 1294/1876 yılında, iki adam arasındaki ilk bağlantı, padişahın Ebû'l-Hüdâ'ya harem-i şerif rütbesini verdiği ferman oldu. O sırada Ebû'l-Hüdâ, yirmi sekiz yaşını aşmamıştı. Aynı yıl, Sultan Abdülaziz'in ölümünden sonra Ebû'l-Hüdâ'nın İstanbul'a üçüncü ziyareti gerçekleşti. Bu ziyaret, onun nakibüleşrafların başkanlığından azledilmesiyle ilgili bir konuydu; ancak bu görevi bir kez daha geri kazandı. Resmî tercümeğe göre, Ebû'l-Hüdâ'yı padişaha tanıtan kişi Nafiz Paşa (1295/1877) olarak belirtilse de,⁵² araştırmacı, Türk İslam Ansiklopedisi'nin belirttiği gibi, Ebû'l-Hüdâ'nın dostu Abdülkadir Kudsi'nin -Meclis-i Mebûsan üyesi, Trabzon'da adalet müfettişi, Halep belediye

⁴⁷ Yeken, *el-Ma'lûm*, 1/90.

⁴⁸ Muhammed Selîm el-Cündî, *Târîhu Ma'rati'n-Nu'mân*, thk. Ömer Kehâle (Şam: Menşûrâtü Vezâreti's-Sekâfe, 1963), 2/225.

⁴⁹ Muhammed Rağîb et-Tabbâh, *i'lamü'n-nübelâa bi-tarihi haleb'işçebâa*, thk. Muhammed Kemal (Haleb: Dar al-kalem el-Arabi, 1983), 7/331.

⁵⁰ Ebû'l-Hüdâ, *et-Târîhu'l-Evhad*, 140.

⁵¹ Ebû'l-Hüdâ, *et-Târîhu'l-Evhad*, 141.

⁵² Ebû'l-Hüdâ, *et-Târîhu'l-Evhad*, 141.

başkanı ve müftüsünün oğlu- Ebû'l-Hüdâ'nın İstanbul'daki yerleşimini sağlamlaştıran ve Sultan Abdülhamit ile ilk buluşmasını kolaylaştıran kişi olduğunu öne sürmektedir.⁵³

İki adam arasındaki bu ilk buluşmanın oldukça samimi olduğu görülmektedir; zira padişah, Ebû'l-Hüdâ'dan İstanbul'daki kalış süresi boyunca haftada bir veya iki kez kendisine gelmesini istemiştir. Ebû'l-Hüdâ Halep'e döneceği zaman, Sultan, İstanbul'da kalmasını emretmiş ve onu "Darülhilafet Şeyhleri Başkanı" olarak atamıştır.⁵⁴

1294/1876 yılının sonlarında Ebû'l-Hüdâ'nın annesi vefat etti ve o, Halep'e döndü; burada dört ay boyunca kaldı. Bu süre zarfında, sultanın onu Halep'e sürgün ettiği yönünde dedikodular yayıldı. Ancak Sultan Abdülhamit, Ebû'l-Hüdâ'yı İstanbul'a geri çağırdı.⁵⁵ O, İstanbul'a onurla döndü ve bir daha asla vatanına dönmedi; ailesini de yanına alarak geldi. Sultan Abdülhamit ile gerçek bir bağlılık dönemi başladı ve Ebû'l-Hüdâ, hayatının geri kalanını İstanbul'da geçirdi. "Sultan nezdinde en güvenilir kişilerden biri haline geldi ve padişahın hâkimler ve müftüler tayininde en etkili söz sahibi oldu."⁵⁶ Sultan'ın yanında en önde gelen şahsiyetlerden biri haline geldi⁵⁷ ve ona büyük itibar kazandıran kişilerden biri oldu.⁵⁸ Otuz yıl boyunca sürekli olarak bilimsel ve idari pozisyonlarda terfi etti ve ardı ardına nişanlar aldı. Bu nişanlardan ilk öne çıkanlar şunlardır:

1. İstanbul Yüksek Rütbesi (1296/1879)
2. İkinci Mecidi Nişanı (1296/1879)
3. Anadolu Kazaskeri (1296/1879)
4. Birinci Mecidi Nişanı (1296/1879)
5. İkinci Osmanlı Nişanı (1298/1881)
6. Rumeli Kazaskeri (1302/1884)
7. Birinci Osmanlı Nişanı (1303/1885)
8. Altın ve Gümüş İhtisas Madalyası (1305/1887)
9. Süslemeli Osmanlı Nişanı (1306/1888)

⁵³ Şit Tufan Buzpınar, "es-Sayyâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 36/217; Zekî, *Şarkıyye*, 4/82; et-Tabbah, *tarih haleb*, 7/411.

⁵⁴ Ebû'l-Hüdâ, *et-Târîhu'l-Evhad*, 142.

⁵⁵ Ebû'l-Hüdâ, *et-Târîhu'l-Evhad*, 142; Husnî Paşa, *el-Kavlu'l-Fasl*, 45.

⁵⁶ Darnîka, *A'lâmi Şu'arâ*, 343.

⁵⁷ Muhammed İlhamî (ed.), *es-Sultân Abdü'l-Hamîd es-Sânî fî'z-Zâkireti'l-Arabiyye* (İstanbul: Dâru'l-Usûli'l-İlmiyye, 2019), 1/400.

⁵⁸ Mârî Dekrân Serkû, *Dimaşk fî Fetreti's-Sultân Abdü'l-Hamîd es-Sânî* (Şam: Menşûrâtul-Hay'eti'l-Âmmeti's-Sûriyyeti li'l-Kitâb, 2010), 29.

10. Altın Ehliyet Madalyası (1306/1888)

11. Süslemeli İftihar Nişanı (1313/1895)

Bunların yanı sıra, ilmi faaliyetlerde de aktifti; yazma ve eğitim alanlarında görev aldı. 1296/1879 yılında Sultan Abdülhamit'in huzurunda kelim ve hadis dersleri vermesi için görevlendirildi. 1300 H/1883 yılında Osmanlı Şehzadeleri için ders vermek üzere atanmıştı. 1304/1886 yılında ise bazı ilmi ve şer'i konuları incelemek üzere sarayda ilim komitesine başkanlık etti.⁵⁹

Ebû'l-Hüdâ'nın Yıldız Sarayı'nın yanında ikamet ettiğine dikkat çekmek gerekir; bu saray, Osmanlı Devleti'nin işlerinin yürütüldüğü bir yerdi. Sultan, ona saraya yakın bir ev tahsis etmişti.⁶⁰ Bu durumun, ikisi arasındaki sıkı ilişkiyi yansıtan bir işaret olma olasılığı yüksektir. Peki, bu bağları pekiştiren unsurlar nelerdir?

2.2 Ortak Unsurlar

Dikkat çeken bir nokta, bu iki kişi arasındaki yaş yakınlığıdır; her ikisi de 19. yüzyılın kırklarında doğmuştur. İkisi arasındaki ilk bağlardan biri, tasavvufi ruhsal eğilimdir. Abdülhamit'in tasavvufa saygı gösteren biri olduğu⁶¹ ve gençliğinde tasavvuf tarikatlarına katıldığı bilinmektedir. Ayşe Sultan, Abdülhamit ve Ebû'l-Hüdâ'nın aynı tarikatın mensupları olduğunu belirtmiştir.⁶² Muhtemelen, Ebû'l-Hüdâ'nın başka bir tarikatla bağlantısının olmadığını düşündüğümüzde, burada "Rıfâîlik" kastedilmektedir.

Abdülhamit, geniş topraklara yayılmış devletin her ayrıntısını takip etmeye özen gösteriyordu; sarayında devletin tüm işlerinin yürütüldüğü sarayın duvarları arasında bulunan kişiler hakkında da bilgi sahibiydi. "Her atanacak memurun özgeçmişini kendisi inceleyerek, eğer beğenmezse atamasını reddediyordu."⁶³ Ayrıca, "her şey hakkında soru sorar ve her kişinin karakterini titizlikle değerlendirirdi."⁶⁴ Bu nedenle, Ebû'l-Hüdâ'yı yakınlaştırmasının rastgele ya da boş bir çaba olmadığı, bu yakınlığın belirli sebeplere dayandığı anlaşılmaktadır. Abdülhamit, özel notlarında Ebû'l-Hüdâ için "Bütün Arap ülkelerinde saygı gören Halep'li" demiştir.⁶⁵

⁵⁹ Ebû'l-Hüdâ, *et-Târihu'l-Evhad*, 142-144.

⁶⁰ Buzpınar, "es-Sayyâdî", 36/217.

⁶¹ Harb, *Abdü'l-Hamîd*, 91.

⁶² Ayşe Sultan Osmanoglu, *Vâlidî es-Sultân Abdü'l-Hamîd es-Sânî*, çev. Sâlih Sa'dâvî es-Sâlih (Amman: Dâru'l-Beşîr, 1991), 81.

⁶³ Arabacı, *Abdü'l-Hamîd es-Sânî*, 77.

⁶⁴ Arabacı, *Abdü'l-Hamîd es-Sânî*, 78.

⁶⁵ Muhammed harb, *Müzekkerât es-Sultân Abdü'l-Hamîd* (Şam: dar el-kalem, 1991), 148.

Bu iki özel adam arasındaki ortak düşünsel bağlara daha derinlemesine dalmadan önce, 19. yüzyılın ortalarında -özellikle Halep isyanından sonra- iki akımın ortaya çıktığını belirtmek gerekir:

- A. Reformcu akımın en belirgin hedeflerinden biri, Meclis-i Mebûsan (parlamento) ve anayasaya odaklanmak ve padişahın mutlak yönetimini sona erdirmektir; bu, merkezi olmayan bir yönetimle sağlanmaya çalışıldı.
- B. Bu görüşe karşı çıkan muhafazakâr akım, merkezi sistemi doğrudan yöneten padişaha bağlılık gösterir; bu da devlet birliğinin korunmasını sağlamak için önemlidir ve Osmanlı Devleti'nin temeli olan İslam düşüncesi çoğunluğu destekler.

Her akımın kendine özgü temsilcileri, savunucuları ve Halep ile İstanbul toplumunda ona bağlı aileleri bulunmaktadır. Her ekip, görüşlerini savunmak için farklı perspektiflere ve delillere sahiptir.⁶⁶ Bizim için önemli olan, Ebû'l-Hüdâ'nın *Dâi-i Reşad* adlı kitabında, genç yaşta yazdığı bu eserde ikinci akımın savunucusu olduğunu göstermesidir; zira Abdülhamit'i ve devletin Rus ordularına karşı kaybettiği durumdaki tutumunu savunmaktadır.⁶⁷

Osmanlı Devleti, adeta ölmekte olduğu ifade edilerek batı tarafından hasta adam olarak anılıyordu. Abdülhamit, devletin reformu için bakış açısını, Osmanlı vatandaşlarını ve Müslüman halkları bir çatı altında toplamak amacıyla içe dönük bir reform anlayışına yönlendirdi. Osmanlı hilafeti etrafında birleştiren bir İslami duygu ile gerçekleştirerek, dıştaki düşmanlarla yüzleşebilmeyi hedefliyordu.⁶⁸ Abdülhamit sık sık, "İslam, bizi güçlü kılan tek güçtür" diyordu.⁶⁹ Bu bakış açısı, Ebû'l-Hüdâ ile Abdülhamit arasında ortak unsurlara eklenmektedir; zira Ebû'l-Hüdâ da aynı reform anlayışına inanıyordu ve bunu şu şekilde dile getiriyordu:

كفى عصيئة الإسلام فينا وهذا العهد عن قبل وقال⁷⁰
Bize İslam'ın milli kimliği yeter.

Ve padişahın biatı, her türlü laf kalabalığının ötesindedir.

Ebû'l-Hüdâ, İslam'da ve buna bağlı olarak Müslümanların, halifeleri Abdülhamit'e verdikleri biatte, İslam ve Osmanlı halklarının geniş topraklarında gerçekleşen ortak bir payda olduğunu görmektedir. Bu, her Müslümanın ahiret günü hesaba çekileceği ve yerine getirmekle sorumlu olduğu bir durumdur.

⁶⁶ Betrus Ebû Minne, "eş -Şeyh Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî ve's-Sultân Abdü'l-Hamîd es-Sânî", *el-İctihâd* 2/5 (1989), 66.

⁶⁷ Muhammed Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Dâ'ir-Raşad li-Sebil'l-İttihâd ve'l-İnkıyâd*, 16, 20-22.

⁶⁸ Harb, *Abdül-Hamîd*, 169; İhsan Süreyya Sırma, *es-Sultân Abdü'l-Hamîd es-Sânî ve Siyasetu'l-Câmiati'l-İslâmiyye*, 34.

⁶⁹ Harb, *Müzekkerât*, 31.

⁷⁰ Muhammed Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Divânu't-Tibyân el-Câmi' beyne'l-Hikmeti ve'l-Beyân* (Mısır: Matbaatu'l-'Umûmiyye, 1315/1897), 77.

تؤدّيه القلوب حقوق عهدٍ موكّدة العهد على التّوالي
ويُسأل كلّ ذي دينٍ عليها إذا عُرضَ البريّة للسؤال⁷¹

Kalpler, sultana biat ahdinin gereklerini yerine getirir

Ve bu ahitleri daima ve ebediyen teyit eder.

Ve bu ahitlerden, din sahibi olan herkes mesul tutulacaktır

O gün ki insanlar, Allah'ın huzurunda hesap vermek için kıyam edeceklerdir.

Bu söz, Ebû'l-Hüdâ'nın padişaha olan bağlılığını ve onun savunmasını tamamen dini bir temele dayandırdığını açıklayabilir. O, Müslüman padişahın emirlerine riayet etmenin dini bir görev olduğunu düşünmektedir; zira onunla yapılan antlaşmanın ihlali ki o; “Peygamberin halifesi, Allah'ın Müslümanlar üzerinde yetki verdiği imam”⁷² olarak tanımlanandır. Bu ihlal en büyük ihanet olarak görülmektedir. Başka bir yerde, Abdülhamit'in durumunu tanımlarken Müslümanların, onun etrafında birleşmesini dini bir bağ ile ifade eder:

أعطى الخلافةَ حَقَّها بديانةٍ وصيانةٍ يُعدّت عن الأثم
أحيا قلوب المسلمين جميعهم فكأثم كلُّ أولو أرحام⁷³

Dinle ki verdi hakkını o hilafetin,

Muhafazasını ma'siyetten beraet ile.

Öyle ki etti ihya kalb- i Müslüman'ın,

Oldu adeta cümlesi en yakın bir akraba gibi.

Belki de bu iki adamın inandığı reform yolunun güçlü bir bakış açısı, aralarındaki ortak unsurlara eklenmektedir. Bu durum, Abdülhamit'in bu fikri gerçeğe dönüştürmek için harekete geçmesine neden oldu. İslami camiasi projesini kurdu ve Ebû'l-Hüdâ'yı merkezi komitenin başkanlığına atadı. Kendisi de bu projeye nezaret etti ve Ebû'l-Hüdâ'yı, Müslümanlar arasında dini duyguyu canlandırmayı ve Türk Müslüman halifesi Abdülhamit etrafında birleştirmeyi hedefleyen İslami camiasi hareketinin “ilk danışmanı” yaptı.⁷⁴

İki kişi arasındaki ortak unsurlara ek olarak, Abdülhamit'in Avrupa'daki uyanışta özüne odaklandığı, görünüşe değil; bu özün ise bilgi ve akıl olduğu belirtilebilir.⁷⁵ Bu bakış açısı, Ebû'l-Hüdâ'nın şiirinde, siyasal lafa dalanları eleştirirken, kendisini ciddi çalışma, doğru bilgi edinme ve milletlerin uyanışlarına yönelme konusunda sorgulamayanlar için şöyle ifade edilir:

⁷¹ Ebû'l-Hüdâ, *Dîvânu't-Tibyân*, 77.

⁷² Muhammed Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Savtül hazar ve Zikül azar* (Mısır: Matbaatu'l-temeddün, 1903), 26, 30-31.

⁷³ Ebû'l-Hüdâ, *Dîvânu't-Tibyân*, 93.

⁷⁴ Harb, *Abdü'l-Hamîd*, 190.

⁷⁵ Harb, *Müzekkerât*, 164.

آرَأَوْهُمْ حَطًّا وَكُلَّ زَعْمِهِمْ غَلَطٌ وَبُرَّ طَرِيقُهُمْ أَوْحَالٌ
 طَرَحُوا الصَّنَاعَةَ وَهِيَ دِينًا تُبْتَعَى فَالْكُلُّ جِلْسٌ مُزَاجِهِ بَطَالٌ
 لَا الْعِلْمُ بِالْظَنِّ اسْتَفْرَّ بَعِزِّهِمْ وَبِهِمْ تَلَاؤٌ مِنْ سَنَاهُ كَمَالٌ
 وَكَذَا الصَّنَاعَةُ لَمْ تُقَرِّدْ وَهَمُّهُمْ كِي يَسْتَرْ الْعَيْبَ الْقَبِيحَ الْمَالُ
 حَلَطُوا السِّيَاسَةَ بِالْفَسَادِ لِحِيلِهِمْ فَتَبَايَنَ الْأَفْعَالُ وَالْأَقْوَالُ⁷⁶

Batıldır bütün fikir ve ilimleri,
 Halbuki bataklıklarla doludur cerbeze-i galat yolları.
 Sanayiye, dinin özünde olmasına ve teşvik etmesine rağmen terk ettiler
 Tembelliğe gömüldüler, her biri rehavet içinde rahatına düşkün
 ilimde derinleşip ona yönelmediler,
 Gayretleri ilmin nuruyla ve incileriyle aydınlanmadı
 Aynı şekilde, heveslerine ulaşmak ve kusurlarını para ile örtmek için
 Sanayiye de ilgi göstermediler
 Öyle bir cehalet ki iltibas ettiler birbirine tahrib ve siyaseti
 Bu yüzden sözleri eylemlerinden farklılaştı.

Bu tanımını, gerçek durumu anlatırken, aynı zamanda doğru bilgi ve modern sanayi yolunu seçmeleri için gizli bir teşvik barındırmaktadır. Abdülhamit de bu teşviki desteklemekten geri durmazdı. Zira o, “Her kim ki bana zerre kadar bir ilimle gelse, ben de ona sel kadar bir ilgi gösteririm”⁷⁷ demiştir.

İki şahsiyet arasındaki ortak unsurların geçerliliğini destekleyen bir diğer husus, Ebû'l-Hüdâ'nın İstanbul'da tanık olduğu ilmi yarımardan duyduğu rahatsızlığı titizlikle ifade ettiği sözleridir:

قَوْمٌ تَعَالَوْا بِسُوءِ الْخُلُقِ وَالْأَدَبِ وَفَتْنَةٍ صَدَّرَتْهُمْ هِمَّةُ الدَّهْبِ
 تَفَلَسَفُوا بِعَقُولٍ كُلِّهَا غَلَطٌ بَحْثٌ سَقِيمٌ وَقَاسُوا الرَّأْسَ بِالذَّنْبِ⁷⁸

Ahlaksızlıkları ve edepsizlikleriyle övünen bir topluluğa ne kadar da şaşılması
 Herhangi bir önceliğe hakları yokken, altın gücünün onları öne çıkarıp yükselttiği gençlere ne
 kadar da şaşılması
 Felsefe yapıyorlar, ancak akılları tamamen hatalı.
 Akılları hasta ve sakat, öyle ki başı kuyrukla ölçüyorlar. Ne tuhaf.

Bu ifadeler, ahlaki yoksunluk sergileyen bir grup insanın yarım ve hatalı bilgi ve fikirle dolu olduğunu ve bu durumun hatalı muvazeneler ve temelsiz kavramlar ürettiğini tasvir ediyor. Abdülhamit, onların ilimle ilgilendiğini inkâr etmemiştir; ancak, bu hatalara yol açan hatalı eğitim metodunu eleştirmiştir. Bu tanım, Abdülhamit'in günlüğünde; “İlim

⁷⁶ Ebû'l-Hüdâ, *Dîvânü't-Tibyân*, 190.

⁷⁷ Harb, *Müzekkerât*, 164.

⁷⁸ Ebû'l-Hüdâ, *Dîvânü't-Tibyân*, 20.

tahsil etmiş bir alimden asla korkmadım. Lakin yazılmış bazı kitaplara bakınca esas kaçılması gereken de kendini alim sanan zır cahillerdir”⁷⁹ sözüyle neredeyse örtüşmektedir.

Önceki ifadelerden de, Ebû'l-Hüdâ ile Sultan II. Abdulhamid arasında birçok ortak unsur olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu da iki şahsiyet arasındaki bağı güçlendiren önemli etkenlerden biri olarak değerlendirilmektedir. Bu bilgiler Ebû'l-Hüdâ'nın Abdülhamit nezdindeki itibarını açıklamakta ve her iki şahsiyetin fikri penceresinin ortak olduğunun geçerliliğini yansıtmaktadır. Zira bilim, modern sanayi, birlik, dine ve devlete sadakat mefhumları bir araya geldiğinde milletin gerçek bir yükselişi ve dış tehditlere karşı tetikte olma sonucunu tabii olarak doğurur.

Ayrıca, Ebû'l-Hüdâ'yı “cehalet içinde bir sufi”⁸⁰ olarak nitelendirenlerin nesnel olmadıkları söylenebilir. Bu iddialar, Abdülhamit'in aklını hedef alırken Ebû'l-Hüdâ'ya da bir büyücü, falcı, yılançı iftirasını kapsamaktadır.⁸¹ Bu durumu destekleyen, bu iddiaları ortaya atanların Abdülhamit ile doğrudan bir düşmanlık içinde olduklarıdır. Böylece, Ebû'l-Hüdâ'nın dünyevi şeylere olan ilgisini eleştirenlerin,⁸² Abdülhamit'in Ebû'l-Hüdâ hakkında yanıtını verdiği görülmektedir:

Bu hainlerin, şeyhime hasetle bakmalarına şaşırıyorum; onlardan hiçbiri onun hizmetkârı dahi olmayı hak etmeyen kimselerdir. Ebû'l-Hüdâ, benden bir şey istediğinde bu özgüvenli ve ehemmiyetli bir mesele olur, sıradan bir talepte bulunup, diğerlerinin tartışabileceği konulara inmeye tenezzül etmez. O, şerefiyle gurur duyulacak şeyler ister; o bir reis, diğerleri ise serserilerdir.⁸³

Ebû'l-Hüdâ, hayatının sonlarına doğru hastalanana kadar Abdülhamit ile olan bu konumunu korudu. Düşmanları ve hasetçiler, onun Osmanlı ülkesini terk etmeye ve başka bir yere sığınmaya karar verdiğiine dair bir iftirada bulundular. Bunun üzerine kendisi; “Korkak olan hain olandır” başlığıyla resmî gazetelerde bir makale yazarak, Osmanlı devletine olan desteğini ve Abdülhamit'in yanında durma niyetini ilan etti. Bu iftira hususunda her türlü sorgulama veya incelemeye hazır olduğunu belirtti. Kısa bir süreliğine oğlu Hasan Halid ile birlikte gözaltına alındı. Ancak kendilerine yöneltilen suçlamalardan kesin bir şekilde aklandıklarında serbest bırakıldılar.⁸⁴

Abdülhamit'e karşı muhalefet edenlerin, padişahın özel arşivlerine ve belgelerine ulaştıklarında, Ebû'l-Hüdâ hakkında düşündükleri suçlamaların tersine delillerle karşılaştıkları ortaya çıktı. İçlerinden bazı dosyalarda, padişahın Allah'ın gazabından nasıl korktuğunu ve bazı haksızlıkların ortadan kaldırılması konusunda uyarıldığını gösteren

⁷⁹ Harb, *Müzekkerât*, 164.

⁸⁰ Kürd Alî, *Müzekkerât*, 1/242-244.

⁸¹ Yeken, *el-Ma'lûm*, 1/91-92.

⁸² Tabbah, *tarih haleb*, 7/330.

⁸³ Yeken, *el-Ma'lûm*, 93.

⁸⁴ Cündî, *A'lâm*, 1/312.

belgeler bulundu.⁸⁵ Böylece, Ebû'l-Hüdâ'nın padişaha karşı sadık, samimi ve güvenilir olduğu anlaşılmakta ve bu tutumunun otuz yıl boyunca devam ettiği aynı zamanda bu süre zarfında yalnızca milletin, devletin ve vatandaşlarının faydasına olan konularla ilgili olarak Abdülhamit ile iletişim kurduğu görülmektedir.⁸⁶

Yeni Osmanlı anayasası ilan edildikten ve Abdülhamit'in tahttan indirilmesinden kısa bir süre sonra Ebû'l-Hüdâ hastalandı. İstanbul'u terk ettikten sonra Büyüka'da'ya gitmesiyle hastalığı daha da şiddetlendi. Ve kısa bir süre sonra 1327/1909 yılında vefat etti.

Sonuç

Bu araştırmada ortaya çıkan her şeyi göz önünde bulundurursak, Ebû'l-Hüdâ'nın Hz. Peygamber'in ailesine mensup, soylu bir sosyal kökene sahip, geniş bilgi ve çeşitli ilimlere dair derin bir anlayışa sahip bir sufi olduğu anlaşılmaktadır. Çağının büyükleri, hatta rakipleri bile, onun ilerlemesi, sayısız erdemi ve derin kavrayışı konusunda müspet bir tanıklık etmekten kendini alıkoyamamıştır. Karşıt görüşte olanların sözleri, ya 19. yüzyıl ortalarındaki toplum tabakaları arasında infilak eden kıskançlığın bir sonucudur ya da Abdülhamit'e olan düşmanlıklarından kaynaklanmaktadır. Bu kişiler, bu nefretleri sebebiyle elbette Abdülhamit'in danışmanı ve onun çok sevdiği Ebû'l-Hüdâ'ya karşı düşmanlık okları fırlatacaklardır.

İkinci bölümde, Ebû'l-Hüdâ ile Abdülhamit arasında bağ kuran unsurlar daha yakından ele alınmıştır. Bu unsurları araştırmamızda ayrıntılı bir biçimde incelediğimiz göz önünde bulundurularak sonuç itibariyle şunlar ortaya çıkmıştır. İki şahsiyetin birbirine; yaş açısından yakınlık, tasavvufî mensubiyet, negatif milliyetçilik ve ırkçı fanatizmi reddetmeleri, Osmanlı ile İslam halklarının tek bir bayrak altında birleştirilmesi gerekliliğine inanmak, ilmi yarım ve hatalı tahsil edenlerden duyulan rahatsızlık, bilim ve modern sanayinin teşvik edilmesi yoluyla kalkınma için gerekli adımların atılması ve Avrupa uyanışının görünüşteki sebeplerine değil, özüne odaklanmak başlıkları ile yakınlıkları ortaya konmuştur. Ebû'l-Hüdâ, hayatının sonuna kadar Osmanlı devletine ve padişahına sadık kalmıştır.

Araştırmanın önerileri arasında, Ebû'l-Hüdâ'nın yaşadığı dönemin önemli şahsiyetlerini daha derinlemesine incelemek ve onların eserlerine bir miktar ilgi göstermek yer almaktadır. Özellikle, edebiyat mirası, yalnızca taşıdığı estetik güzelliklerle değil, aynı zamanda yazarın yaşadığı dönemi de belgeleyen bir tarihi belge niteliği taşımaktadır.

⁸⁵ İbrâhîm Muhammed er-Râvî, *Bulûğu'l-Ereb fî Tercemeti's-Seyyidi's-Seyh Receb* (Beyrut: Matbaatu Cerîdeti'l-İkbâl, 1912), 88.

⁸⁶ Harb, *Abdü'l-Hamîd*, 190.

Kaynakça | References

- Arabacı, Seyfullah. *es-Sultân Abdü'l-Hamîd es-Sânî Meşârî'uhu'l-İslâhiyye ve İncezâtuhu'l-Hadâriyye*. çev. Abîr Süleymân. Kahire: Dâru'n-Nîl, 2011.
- Beyyûmî, Zekerîyyâ Süleymân. *Kırâe Cedîde fî Târîhi'l-'Osmâniyyîn*. Cidde: Âlemu'l-Ma'rife, 1991.
- Buzpınar, Şit Tufan. "es-Sayyâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/216-218. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Darnîka, Muhammed Ahmed. *Mu'cemu A'lâmi Şu'arâi'l-Medîhi'n-Nebevî*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 2003.
- Ebû Minne, Betrus. "eş -Şeyh Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî ve's-Sultân Abdü'l-Hamîd es-Sânî". *el-İctihâd* 2/5 (1989), 59-88.
- Ânî, Abdu'l-Mun'im. *Kâmûsu'l-Âşîkîn*. Beyrut: el-Matbaatu'l-Edebiyye, 1302/1884.
- Umerî, Ahmed 'İzzet Paşa el-Mûsilî. *el-'Ukûdu'l-Cevheriyye fî Medâ'ihî'l-Hadrati'r-Rifâ'iyye*. Mısır: Matbaatu Muhammed Efendi Mustafa, 1306/1888.
- Bekrî, Muhammed Tevfîk. *Sahâricu'l-Lü'lü'*. thk. Ahmed eş-Şenkîti - Ebû Bekr Muhammed Lutfî el-Mısırî. Mısır: Matbaatu'l-Hilâl, 1906.
- Bîtâr, Abdulrezzak. *Hilyetu'l-Beşer fî Târîhi'l-Karnî's-Sâlisi 'Aşer*. thk. Muhammed Behcetü'l-Bîtâr. Şam: Matbû'âtu Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk, 2. Baskı, 1993.
- Cündî, Edhem. *A'lâmu'l-Edebi ve'l-Fenni*. 1 Cilt. Şam: Matbaatu Mecelleti Savti Sûriyâ, 1954.
- Cündî, Muhammed Selîm. *Târîhu Ma'rati'n-Nu'mân*. thk. Ömer Kehâle. 2 Cilt. Şam: Menşûrâtu Vezâreti's-Sekâfe, 1963.
- Fârûsî, 'İzzü'd-Dîn Ahmed el-Vâsitî. *en-Nefhatu'l-Miskiyye fî's-Sülâleti'r-Rifâ'iyyeti'z-Zekiyye*. İstanbul: Matbaatu Muhammed Es'ad Numru, 1301/1883.
- Fâsî, Abdu'l-Hafîz. *el-Mudhhişu'l-Mutrib*. thk. Abdu'l-Mecîd Hıyâlî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Gazzî, Kâmil. *Nehru'z-Zehab fî Târîhi Haleb*. 3 Cilt. Şam: Dâru'l-Kalem, 1419/1999.
- Hakîm, Yûsuf. *Sûriyâ ve'l-'Ahdü'l-'Osmânî*. Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 4. Baskı, 1991.
- Humsî, Kistakî. *Udebâü Haleb Zevû'l-Eseri fî'l-Karnî't-Tâsi' 'Aşer*. Haleb: Matbaatu'l-Mârûniyye, 1925.
- Kittânî, Muhammed Abdu'l-Hayy. *Fehresu'l-Fehâris*. thk. İhsân Abbas. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Baskı, 1982.
- Kudsî, Abdu'l-Kâdir Takiyyu'd-Dîn. *el-Kevkebu'l-Munîr fî Tercemeti'l-Üstâz Ebî'l-Hüdâ's-Şehir*. b.y. ts. y.y.
- Râvî, İbrâhîm Muhammed. *Bulûğu'l-Ereb fî Tercemeti's-Seyyidi's-Şeyh Receb*. Beyrut: Matbaatu Cerîdeti'l-İkbâl, 1912.
- Sayyâdî, Muhammed Ebû'l-Hüdâ. *Dâ'ir-Raşâd li-Sebîli'l-İttihâd ve'l-İnkıyâd*. ts. y.y.
- Sayyâdî, Muhammed Ebû'l-Hüdâ. *Dav'u's-Şems fî Kavlihî Buniya'l-İslâmü 'alâ Hams*. thk. Muhammed Selîm el-Humâmî. Şam: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1394/1974.
- Sayyâdî, Muhammed Ebû'l-Hüdâ. *Dîvânü'd-Dürri'l-Muntazam Muhtasar Brâhîni'l-Hikem*. Mısır: y.y. 1326/1908.
- Sayyâdî, Muhammed Ebû'l-Hüdâ. *Dîvânü't-Tibyân el-Câmî' beyne'l-Hikmeti ve'l-Beyân*. Mısır:

- Matbaatu'l-'Umûmiyye, 1315/1897.
- Sayyâdî, Muhammed Ebû'l-Hüdâ. *el-Furkânû'd-Dâmiğu bi'l-Hakkı Ebâtîle Ehli'l-Buhtân*. Mısır: Matbaatu'l-Hilâl, 1324/1906.
- Sayyâdî, Muhammed Ebû'l-Hüdâ. *et-Târîhu'l-Evhad*. Mısır: Matbaatu'l-Mahruse, ts.
- Sayyâdî, Muhammed Ebû'l-Hüdâ. *Hulâsatu'l-Beyân fi Hukmi Nev'i'l-İnsân*. İstanbul: Matbaatu Kelimetü'l-Hakk, 1908.
- Sayyâdî, Muhammed Ebû'l-Hüdâ. *Savtül hazar ve Zikül azar*. Mısır: Matbaatu'l-temeddün, 1903.
- Tabbah, Muhammed Rağib. *i'lamü'n-nübelâa bi-tarihi haleb'işehbâa*. thk. Muhammed Kemal. 7 Cilt. Haleb: Dar al-kalem el-Arabi, 1983.
- Temîmî, Abdu'l-Celîl (ed.). *Mu'temeru'l-Hayâtî'l-İctimâ'îyye fi'l-Vilâyâtî'l-Arabiyyeti fi'l-'Ahdî'l-'Osmânî*. Tûnis: Merkezu'd-Dirâsâtî ve'l-Buhûsî'l-'Osmâniyyeti ve'l-Mûriskiyyeti ve't-Tavsîk ve'l-Ma'lûmât, 1988.
- Tuverânî, Hasan Husnî Paşa. *el-Kavlu'l-Fasl*. Mısır: Matbaatu'l-'Umûmiyye, 1895.
- Zerkelî, Hayru'd-Dîn. *el-A'lâm*. 1,4,7,6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 15. Baskı, 2002.
- Harb, Muhammed. *el-'Osmâniyyûn fi't-Târîh ve'l-Hadâre*. Kahire: el-Merkezu'l-Mısırî li'd-Dirâsâtî'l-'Osmâniyyeti ve Buhûsî'l-'Âlemi't-Türkî, 1994.
- Harb, Muhammed. *es-Sultân Abdü'l-Hamîd es-Sânî Âhiru's-Salâtîni'l-'Osmâniyyîni'l-Kibâr*. Şam: Dâru'l-Kalem, 1990.
- Harb, Muhammed. *Müzekkerât es-Sultân Abdü'l-Hamîd*. Şam: dar el-kalem, 1991.
- Hasenîn, İbrâhîm. *Selâtînu'd-Devleti'l-'Osmâniyye*. İskenderiyye: Dâru't-Ta'lîmî'l-Câmi'î, 2014.
- İlhâmî, Muhammed (ed.). *es-Sultân Abdü'l-Hamîd es-Sânî fi'z-Zâkireti'l-Arabiyye*. 1 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Usûli'l-İlmiyye, 2019.
- Gündüz, Ahmed Âk. *ed-Devletü'l-'Osmâniyyetü'l-Mechûle*. İstanbul: Matbaatu Mâs, 2008.
- Kürd Alî, Muhammed. *el-Müzekkerât*. Şam: Matbaatu't-Terakkî, 1948.
- Mücâhid, Zekî Muhammed. *el-A'lâmu's-Şarkîyye fi'l-Mi'eti'r-Râbi'a'l-Hicriyye*. Mısır: Matbaatu Hicâzî, 1955.
- Osmanoğlu, Ayşe Sultan. *Vâlidî es-Sultân Abdü'l-Hamîd es-Sânî*. çev. Sâlih Sa'dâvî es-Sâlih. Amman: Dâru'l-Beşîr, 1991.
- Serkû, Mârî Dekrân. *Dimaşk fi Fetreti's-Sultân Abdü'l-Hamîd es-Sânî*. Şam: Menşûrâtü'l-Hay'eti'l-'Âmmeti's-Sûriyyeti li'l-Kitâb, 2010.
- Sırma, İhsan Süreyya. *es-Sultân Abdü'l-Hamîd es-Sânî ve Siyasetu'l-Câmiati'l-İslâmiyye*. çev. Kemâl Ahmed Hoca. b.y. ts. y.y.
- Yeken, Veliyyü'd-Dîn. *el-Ma'lûmu ve'l-Mechûl*. Mısır: Matbaatu's-Şa'b, 1909.

Çorum Halkevi'nin 100. Yılı: Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarisinin İzleri ve Kentteki Rolü

Oktay GÜNDOĞDU

Dr. Öğr. Üyesi



0000-0002-0361-349X

Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı

ROR : 01x8m3269

oktaygundogdu@hitit.edu.tr

Çorum, Türkiye

Muhammed Fatih
ACER



0009-0001-1462-766X

Yüksek Lisans
Öğrencisi

Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı

ROR : 01x8m3269

mfatihacer66@gmail.com

Çorum, Türkiye

Öz

Erken Cumhuriyet Dönemine tarihlendirilen ve süreç içerisinde farklı işlevlerle (Kütüphane, Parti Binası, Maarif Müzesi, Dükkân, Türk Ocağı, Muallimler Birliği, Halkevi, Evkaf ve Tapu Dairesi, Nikah Salonu, Belediye Binası, Millet Kütüphanesi vb.) kullanılan yapı, kentin önemli destinasyonlarından birisi olarak çeşitli roller üstlenmiştir. İlk olarak kütüphane amacıyla açılan bina, özellikle Halkevi olarak faaliyet sürdürdüğü dönemde, Çorum'un önemli sosyo-kültürel merkezlerinden biri haline gelmiştir. Halkevi; Köycülük, Dil ve Tarih, Spor, Güzel Sanatlar ve İçtimai Yardım şubeleriyle birçok alanda faaliyetler düzenleyerek halkın gelişimine katkı sağlamıştır. Her dönemde parti veya belediye hizmetlerinin binada bulunması yapının siyasi yönden önemini göstermektedir. İnşa edildiği dönemden bugüne kadar Çorum'un kent meydanı ve ana caddesiyle ilişkisi oldukça önemlidir. Günümüzde binanın çevresinde gelişen meydan düzenlemesi devam etmektedir. Saat kulesinin doğusunda konumlanan yapı, dikdörtgen planlı olup doğu-batı ekseninde uzanmaktadır. İki katlı olarak tasarlanan yapının inşasına 1923 yılında başlanmış ve 1925 yılında tamamlanmıştır. Katların cephelerinde pencere formları, kemer sistemleri ve silmeleriyle ulusal mimarlık akımının özelliklerini yansıtmaktadır. Bu çalışmada taş binanın; plan, cephe ve malzeme gibi mimari özellikleri, kütle-konum ilişkileri, kentle kurduğu rasyonel ilişkiler ve sosyo-kültürel nitelikleri incelenmiştir. Yapının inşa tarihinden günümüze kadar kullanımını kapsayan (1923-2025) bu çalışma; dönemin arşiv kayıtları, yerel gazeteler, eski fotoğraflar, sahadan elde edilen mimari veriler üzerinden değerlendirilmiştir. Özellikle farklı dönemlerde yapının müdahalelere maruz kaldığı belgelerle tespit edilmiş ve mevcut haliyle karşılaştırmalı değerlendirmesi yapılmıştır. Müdahaleler sonucunda yapının cephe tasarımında bozulmalar meydana gelmiş, iç mekânın özgünlüğü korunamamıştır. Başkanlık Cumhuriyet Arşiv kayıtlarında yapının tamir dönemlerine ait plan, kesit ve görünüşlerle; günümüzdeki halini belgeleyen çizimlere ilk defa bu çalışmada yer verilmiştir. Arşiv kayıtlarından, yapıyla ilgili önemli bilgilere ulaşılmıştır. Eklemler, cephe düzenlemeleri, çeşitli dönemlerdeki plan özellikleri,

malzeme kullanımı, çevre düzenlemesi, yapının içinde faaliyet gösteren kurumlar ve yapının durumu hakkında genel bilgilere ulaşılmış ve değerlendirilmiştir. Ayrıca halkevleri ve birinci ulusal mimarlık döneminin ele alındığı çalışmalar incelenmiş ve taş binanın çevresiyle benzerlik ve farklılıkları analiz edilmiştir. Çorum'da taş binanın eski fotoğraflarına Çorum'da öne çıkan şahsiyetlerden ulaşılmış ve kendilerinden izin alınarak kullanılmıştır. Bu fotoğrafları elimizdeki arşiv kayıtlarıyla karşılaştırarak edinilen bilgiler doğrulanmış, bu sayede çalışmaya önemli katkılar sunmuştur. Yapının tasarımı ve inşaa süreci, döneminin özelliklerini yansıtmayı ve günümüze kadar ulaşan nitelikleriyle literatüre önemli bir katkı sunmaktadır. Kat planlarında bugüne kadar yayınlarda geçmeyen bodrum kat düzenlemesi, cephelerdeki eklemelerin izah edilmesi ve peyzajına yönelik verilen bilgilerle gelecekte yapılacak çalışmalara önemli katkılar sunacağı değerlendirilmektedir. Yapının açılış yılının 100. sene-i devriyesine ithafen hazırlanan bu çalışma, kentin kültürel belliğini tescillemesi, yapıdan gelen verilerle sanat tarihine yenilikler kazandırması, gelecek nesillere yapının tanıtılarak korunması ve yaşatılmasına katkı sunması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler

Türk-İslam Sanatları Tarihi, Çorum, Halkevi, Kütüphane, Taş Bina, Birinci Ulusal Mimarlık Akımı.

Atıf Bilgisi

Gündoğdu, Oktay – Acer, Muhammed Fatih. “Çorum Halkevi'nin 100. Yılı: Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarisinin İzleri ve Kentteki Rolü”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 235-271. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.11>

Geliş Tarihi	11.03.2025
Kabul Tarihi	18.06.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Yazar Katkı Düzeyleri	Çalışmanın fotoğraflama süreci, saha çalışması, literatür taraması, ilk taslağın oluşturulması, çizimlerin hazırlanması ve metin düzenlemeleri Oktay Gündoğdu tarafından gerçekleştirilmiştir. Karşılaştırmalı örneklerin belirlenmesi ve metne aktarılması, arşiv taraması ile taslağın son hâlinin şekillendirilmesi süreçleri ise Muhammed Fatih Acar tarafından yürütülmüştür. Her iki yazar da çalışmanın tüm aşamalarında ortak fikir birliği ile katkı sağlamıştır.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

100th Anniversary of Çorum People's House: Traces of Early Republican Architecture and Its Role in the City

Oktay GÜNDOĞDU

Dr. Öğr. Üyesi

 0000-0002-0361-349X

Hitit University, Faculty of Theology,
Department of Islamic History and
Arts

ROR : 01x8m3269

oktaygundogdu@hitit.edu.tr

Çorum, Türkiye

Muhammed Fatih

ACER

Graduate Student

 0009-0001-1462-766X

Hitit University, Faculty of Theology,
Department of Islamic History and
Arts

ROR : 01x8m3269

mfatihacer66@gmail.com

Çorum, Türkiye

Abstract

The building, which is dated to the Early Republican Period and used with different functions in the process (Library, Party Building, Education Museum, Shop, Turkish Hearth, Teachers' Union, People's House, Houses and Land Registry Office, Wedding Hall, Municipality Building, National Library etc.), has assumed various roles as one of the important destinations of the city. The building, which was first opened for the purpose of library, has become one of the important socio-cultural centres of Çorum, especially during the period when it continued to operate as a People's House. The People's House contributed to the development of the people by organising activities in many fields with the branches of Peasantry, Language and History, Sports, Fine Arts and Social Aid. The presence of party or municipality services in the building in every period shows the political importance of the building. From the period it was built until today, its relationship with the city square and main street of Çorum is very important. Today, the square arrangement still continues around the building. Located approximately east of the clock tower, the building has a rectangular plan and extends on the east-west axis. The construction of the two-storey building started in 1923 and was completed in 1925. It reflects the characteristics of the national architecture movement with its window forms, arch systems and mouldings on the facades of the floors. In this study, the architectural features of the stone building such as plan, façade and material, mass-location relations, rational relations with the city and socio-cultural qualities were analysed. This study, which covers the use of the building from the date of construction to the present day (1923-2025); archive records of the period, local newspapers, old photographs, architectural data obtained from the field were evaluated. In particular, it was determined with documents that the building was subjected to interventions in different periods and a comparative evaluation was made with its current state. As a result of the interventions, deterioration occurred in the facade design of the building and the originality of the interior could not be preserved. In this

study, plans, sections and elevations of the building's repair periods and drawings documenting its current state are included for the first time in the records of the Presidency of the Republic Archive. Important information about the building was obtained from the archive records. General information about the additions, façade arrangements, plan features in various periods, use of materials, landscaping, institutions operating in the building and the condition of the building were obtained and evaluated. In addition, the studies on public houses and the first national architecture period were examined and the similarities and differences of the stone building with its surroundings were analysed. Old photographs of the stone building in Çorum were obtained from prominent personalities in Çorum and used with their permission. The information obtained by comparing these photographs with the archive records in our possession was verified, thus making significant contributions to the study. The design and construction process of the building reflects the characteristics of its period and makes an important contribution to the literature with its qualities that have survived to the present day. It is evaluated that the basement floor arrangement in the floor plans, which has not been mentioned in the publications so far, will make important contributions to future studies with the explanation of the additions on the facades and the information about the landscape. This study, which is dedicated to the 100th anniversary of the opening of the building, is aimed to register the cultural memory of the city, to bring innovations to the history of art with the data from the building, and to contribute to the protection and preservation of the building by introducing it to future generations.

Keywords

History of Turkish-Islamic Arts, Çorum, People's House, Library, Stone Building, First National Architecture Movement.

Citation

Gündoğdu, Oktay – Acer, Muhammed Fatih. “100th Anniversary of Çorum People's House: Traces of Early Republican Architecture and Its Role in the City”. *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 11/1 (June 2025), 235-271. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2025.11.1.11>

Date of Submission	11.03.2025
Date of Acceptance	18.06.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Author Contribution Levels	Oktay Gündoğdu carried out the photography process, fieldwork, literature review, creation of the first draft, preparation of the drawings and text editing. The processes of identifying comparative examples and

	transferring them to the text, archival research and shaping the final draft were carried out by Muhammet Fatih Acar. Both authors contributed to all stages of the study with a common consensus.
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Cumhuriyetin ilanıyla birlikte Türkiye’de yeni bir süreç başlamış ve ülke çapında köklü reformlar hayata geçirilmiştir. Bu reformlardan bir tanesi de eğitim alanında gerçekleştirilen modernleşme hareketi olmuştur. Çorum’da dönemin Valisi Cevdet Bey öncülüğünde kent kültür hayatına katkı sağlayacak yeni bir kütüphane kurulması için çalışmalar başlatılmıştır. Söz konusu projenin temel odak noktasını, kütüphane binasının inşası oluşturmaktadır. 1923 yılında inşasına başlanan bu yapı, zaman içerisinde Çorum'un kültürel, idari ve sosyal yaşamında önemli bir rol üstlenerek çeşitli kurumlara ev sahipliği yapmıştır. Mimari açıdan incelendiğinde, bina “Birinci Milli Mimarlık Akımının” etkilerini taşımakta olup dönemin ulusal ve modern mimari özelliklerini yansıtan önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bu yapı, erken Cumhuriyet dönemi mimari anlayışının yerel ölçekteki temsillerinden biri olarak hem işlevsel hem de sembolik değer taşımaktadır.

20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve literatürde “Millî Mimari”, “Millî Mimari Rönesansı” ya da “Neo-Klasik Üslup” gibi farklı terminolojilerle tanımlanan “Birinci Ulusal Mimarlık Akımı” 1910’lardan itibaren belirginleşmiş ve 1930’lara kadar etkinliğini sürdürmüştür.¹ Bu akımın Osmanlı İmparatorluğu’nun sona ermesiyle birlikte gücünü yitirmesi beklenirken erken Cumhuriyet Döneminde, ulus-devlet inşası sürecinde millî kimlik oluşturma çabalarının yansıması olarak güç kazandığı gözlemlenmektedir. Bu dönemde mimari üretim, temelde Osmanlı ve Selçuklu mimari geleneklerinin taşıyıcı unsurları olan süsleme ve yapısal tekniklerin batı kökenli modern mimari prensiplerle sentezlenmesiyle şekillenmiştir. Böylece geleneksel ile modernin bir arada var olduğu özgün mimari dil ortaya çıkmıştır.² Akımın karakteristik özelliklerini yansıtan önemli örneklerden biri de 1933 yılında “Çorum Halkevi” olarak işlevlendirilen Taş Bina’dır. Dokuz farklı branşta kültürel ve sosyal faaliyetlerin yürütüldüğü bu yapı; cephe tasarımlarında, kemer sistemlerinde, pencere düzeni ve çıkmalarıyla mimaride yeni bir üslup ortaya koymuştur. Ayrıca çini süslemeler, bitkisel ve geometrik motifler yapıların belli bölümlerinde kullanılmıştır.

Cumhuriyet ideolojisinin toplum genelinde yaygınlaştırılması amacıyla kurulan Halkevleri, bu dönemde yaşanan birçok yenilik arasında önemli bir yer tutmaktadır. 1927 yılında Türk Ocaklarının kapatılmasının ardından Halkevlerinin kuruluş süreci başlatılmıştır. Atatürk ilkeleri doğrultusunda gönüllülük esasına dayalı olarak faaliyet gösteren Halkevleri, halkı toplumsal ve kültürel alanlarda bilinçlendirmeyi ve eğitmeyi amaçlamıştır. Bu çerçevede köycülük, güzel sanatlar, dil, bilim ve gezi gibi çeşitli çalışma

¹ Sibel Bozdoğan, *Modernizm ve Ulusun İnşası Erken Cumhuriyet Türkiye’sinde Mimari Kültür* (İstanbul: Metis Yayınları, 2002), 31.

² Esra Yıldız - Özge Parlak, “Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi Kamu Yapıları”, *Social Sciences Studies Journal (SSS Journal)* 4/24 (Kasım 2018), 4931.

kolları aracılığıyla halkın çok yönlü gelişimi hedeflenmiştir.³ Çorum Halkevi, 1933 yılında taş binada faaliyete geçmiş ve dokuz ayrı kolda çalışmalarını sürdürmüştür. Kuruluşundan itibaren şehrin kültürel ve sosyal yaşamına önemli katkılar sağlayan Çorum Halkevi, yerel halkın eğitimine ve kültürel etkinliklere katılımına zemin hazırlamıştır. Ancak 1950'li yıllarda çok partili siyasal yaşama geçilmesi ve iktidar değişikliğiyle birlikte Halkevleri kapatılmıştır. 1960 darbesinin ardından söz konusu taş bina Çorum Belediyesi'ne tahsis edilmiş ve bu durum günümüze dek sürmüştür.

Çorum'daki sanat ve mimarlık tarihi araştırmaları çoğunlukla Cumhuriyet öncesine odaklanmaktadır. Bu çalışma, kamu yapısı olan taş binayı tarihçesi, mimari özellikleri ve süslemeleriyle ele alarak, yapının dönemi içindeki konumu ile Çorum'un şehirleşmesindeki rolünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. İlk aşamada yapı ile ilgili kapsamlı literatür taraması gerçekleştirilmiştir. Devamında, arşiv belgeleri incelenerek yapının tarihçesi ve mimari özelliklerine ilişkin özgün bilgilere ulaşılarak yapıya ait plan, kesit ve görünüş çizimleri hazırlanmıştır. Ayrıca yapının güncel durumu genel ve detay fotoğraflarla belgelenerek tarihi fotoğraflarla da karşılaştırma imkânı sağlanmıştır.

1. Yapının İnşa Süreci ve Kullanımı

Çorum İli Merkez İlçesi Yeniyol mahallesinde 432 ada 1 parselde, 40°32'59.6"N 34°57'16.7"E koordinatlarında yer alan ve 527,50 m² tapu alanıyla Çorum Belediyesi mülkiyetine ait olan yapı, 21.01.1983 tarihinde A-4063 sayılı kararla korunması gerekli kültür varlığı olarak tescil edilmiştir. Günümüzde Saat Kulesinin doğusunda, Gazi Caddesi'nin güneyinde, boyuna dikdörtgen alana konumlandırılmıştır. Şehrin önemli aksları ve ana caddeleriyle bağlantıları olan yapının, kütsel olarak avlusu hariç 15,60x33,00m. ölçülerinde inşa edilmiştir.

"Taş Bina" olarak bilinen yapının inşası "Hususi İnşaat Komisyonu" önderliğinde 1923 yılında başlamıştır. Komisyon, Mutasarrıf Ahmet Cevdet Paşa, Eşraftan Tevfikzâde Nuri, Evkaf Müdürü Salim, Gökçeşmezâde Mahmud Ağa, Kâmil Hoca, Belediye Başkanı Ölçekoglu Hasan Ağa (1925-1927) ve Meclis İdare Başkanı İstanbulluzâde Sadık Efendi'den oluşmaktadır. Binanın sarı kesme taşları köylüler tarafından ücretsiz taşınmış, ustalar ise çoğu zaman gönüllü çalışmışlardır. 3 Ağustos 1925'te tamamlanan yapı, 5 Ağustos 1925'te dönemin Dahiliye Vekili Cemil Bey ve Sıhhiye Vekili Dr. Refik Bey'in katılımlarıyla açılmıştır. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulü ve medreselerin kapatılmasıyla birlikte, Çorum'daki Süleyman Fevzi Paşa, Müftü Ahmet Fevzi Efendi ve Hacı Hasan Paşa kütüphaneleri birleştirilerek Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı İl Halk Kütüphanesi haline getirilmiştir. Süleyman Fevzi Paşa Kütüphanesi'nden 600, Müftü Ahmet Fevzi Efendi Kütüphanesi'nden 3000 ve Hasan Paşa Kütüphanesi'nden 960 kitap yeni kurulan Millet Kütüphanesi'ne devredilmiştir. Ardından "Taş Bina" yalnızca kütüphane olarak değil farklı

³ İsmet Türkmen, *Kastamonu Halkevi ve Türkiye'nin Modernleşme Sürecine Katkıları (1932-1951)*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2013), 73-75.

alanlarda hizmet vermeye başlamıştır. 1927 yılından itibaren binada İl Halk Kütüphanesi'nin yanı sıra Meârif Müzesi, Türk Ocağı ve Muallimler Birliği gibi kurumlar da faaliyet göstermiştir.⁴

Şekil 1. Milli Kütüphane 01.02.1997 Tarihine Ait Hâkimiyet Gazetesi (Ş. Erzen Arşivinden).



1925 yılına ait bir gazete nüshasında yer alan görselde, Çorum'da inşa edilen Millî Kütüphane binasına ait üst ve alt levhalar okunmuş ve açılış törenine ilişkin bilgilere ulaşılmıştır. Yapının üst katında yer alan levhada “Millî Kütüphane 1341 (1925)” ibaresi yer almakta olup, levhada yer alan bilgiler kütüphanenin inşa tarihini ve kurumsal kimliğini belgelemektedir. Alt bölümdeki levhada ise “Emrullah Efendi Mahdumu, Ömer Ticaret Hanesi” ifadesi bulunmaktadır. Binanın açılışında, Çorumlu Hoca Kâmil Efendi kütüphanelerin önemine vurgu yapan şu sözleri söylemiştir.

.... Kütüphanelerde beşeriyetin âlâmına ağlayan gözler vardır. Kütüphanelerde zulme karşı kanayan kalpler vardır. Kütüphanelerde uluhiyete doğru yükselerek açılmış müstakil yollar vardır. Kütüphanelerde beşeriyetin mürebbei hakikisi mürşid-i maddi ve manevi olan kitaplar vardır.⁵

Bu levhaların okunmasını, Çorum'un önemli şahsiyetlerinden Abdulkadir Ozulu gerçekleştirmiştir. Fotoğrafın sağ tarafında bulunan elektrik direği, tarihlendirmek için önemlidir. Çünkü 1923-1926 yılının belediye başkanlığını yapan Benderlioğlu Nuri Efendi şehre elektrik getirmek için çalışmalarda bulunmuştur. Bu kapsamda ilk faaliyetleri

⁴ Mehmet Mahfuz Söylemez, “Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi'nde Bulunan İslâm Tarihi ile İlgili Yazmalar I”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 ya(2002), 294-295.

⁵ Mehmet Mahfuz Söylemez, *Hakimiyet Gazetesi*, “Millî Kütüphane 1341 (1925)” (01.02.1997), *Gazete Eki* 1.; Remzi Karadurak, *Harf İnkılabının Çorum Basınındaki Yansımaları* (Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 44-45.

arasında 30 Beygirlik Berliet marka benzinli kamyon motoru temin edilmiş ve basit tesisat sistemiyle kentin sokakları aydınlatılmıştır. Teknolojinin gelişmesiyle birlikte mevcut elektrik altyapısı yetersiz kalmış ve Belediye Başkanı Pertev Bey, 1935 yılında bu sorunu çözmek için girişimlerde bulunmuştur.⁶

Şekil 2. Çorum Saat Kulesi ve Genel Görünüm (Türk Tarih Kurumu Arşivi).



Çorum'un eğitim ve kültür tarihindeki önemiyle öne çıkan ve halk arasında "Taş Bina" olarak bilinen yapı, dönemin mimari anlayışına uygun sade ve işlevsel tasarımıyla şehre gelenleri karşılayan ilk yapılardan biri konumundadır. Binanın alt katı, gelir elde etmek amacıyla kiraya verilmiş; üst katında ise büyük bir konferans salonu ile çoğunluğu klasik eserlerden oluşan bir kitap odası yer almıştır. Aynı katta faaliyet gösteren Muallimler Birliği için bir oda tahsis edilmiş, buradan geçilen genişçe bir başka oda ise Meârif Müzesi olarak düzenlenmiştir. Söz konusu müzede, eser sayısı sınırlı olmakla birlikte, Çorum ve çevresinde keşfedilen arkeolojik buluntular ve değerli taşlar sergilenmiştir. Ayrıca Türk Ocağı da belirli bir dönem bu yapıda faaliyet göstermiş; yüksek üye sayısı ve gece geç saatlere kadar açık kalması sayesinde halkla bütünleşmeyi başarmıştır. Taş Bina, kuruluşunun ilk yıllarından itibaren halkın maddi ve manevi katkılarına karşılık gelen önemli bir kültürel merkez hâline gelmiştir.⁷

1931 yılına ait belgelerde yapının üst katında dört oda ve bir salonun; alt katında ise üç dükkânın bulunduğu kayıt altına alınmıştır. Kütüphane faaliyetleri için üst katta iki oda ayrılmış, bu odalardan biri kitap dolaplarıyla donatılmış, diğeri ise toplantı salonu olarak

⁶ İlhan Tekeli, "1923-1950 Döneminde Çorum'daki Gelişmeler", 5. *Hitit Festivali Komitesi Çorum Tarihi* (Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları: 2023), 4/256-259.

⁷ Mehmet Mahfuz Söylemez, "1927'nin Çorum'u", *Hakimiyet Gazetesi* (22.11.2000), 2.

kullanılmıştır. Binanın alt katı, Evkaf İdaresi'ne gelir temini amacıyla kiralanmış olup, arşiv belgelerinde alt katın dörtte bir hissesinin Evkaf İdaresi'ne ait olduğu bilgisi yer almaktadır.⁸ Üst katta Millî Kütüphane ile Halk Fırkası'nın faaliyet gösterdiği, fırkanın ise alt kattaki Evkaf hisselerini satın alarak yapının mülkiyetini tek elde toplamak ve kütüphaneye daha geniş bir alan sağlamak amacıyla girişimlerde bulunduğu görülmektedir. Bu çerçevede, 18 Temmuz 1935 tarihinde Ankara ile resmî yazışmalar gerçekleştirilmiş, nihayetinde 5 Ocak 1938 tarihli belgeden anlaşıldığı üzere Evkaf İdaresi'ne ait hisse 1500 liraya satın alınmış ve yaklaşık 70-80 bin liraya mal edilen bina, Halk Fırkası'na devredilmiştir.⁹ Aynı belgede, yapının çevresinde bir park veya bahçe ihtiyacının bulunduğu, bu amaçla çevresindeki yıkık ve harap yapıların istimlak edilmesine karar verildiği ve bu istimlak işlemleri için 10.000 lira kaynak gerektiği ifade edilmektedir.¹⁰

Binada kütüphane hizmetlerini sürdüren önemli şahsiyetlerden biri, Hafız-ı Kütüb unvanına sahip Eşref Ertekin Bey'dir. Ertekin'in kişisel notlarından, 1927-1933 yılları arasında kütüphanenin yapının üst katında hizmet verdiği, bu dönemde kendisinin kitap kayıtlarıyla ilgilendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca dönemin Maarif Müdürü Vehbi Bey'in Fransızca dersleri vermesi, Halkevi'nin kurulmasından önce de yapının bir eğitim alanı olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. 1933 yılında Halkevi'nin açılmasıyla birlikte, 1935 yılında kütüphane binanın alt katına taşınmış ve girişteki iki odada faaliyet göstermeye başlamıştır. Ancak koleksiyonun genişlemesiyle birlikte, ilerleyen süreçte kütüphanenin mevcut alanı yetersiz kalmış ve farklı bir binaya taşınması gündeme gelmiştir.¹¹ Geçici olarak İnkılap İlkokulu binasına taşınan kütüphane, kısa bir süre sonra yeniden Taş Bina'ya dönmüş; ancak bu sırada Hükûmet Konağı'nın yanması nedeniyle binada kütüphaneye ayrılan oda sayısı ikiye düşmüştür. Bu sorunun çözümüne, dönemin Belediye Başkanı Baha Çorbacıoğlu'nun girişimiyle yapılan bina genişletme çalışmaları katkı sağlamıştır. Kütüphane, zaman içerisinde farklı mekânlara taşınmış; 1963 yılında Hasan Paşa Kütüphanesi binasına nakledilmiştir.¹² Hasan Paşa Kütüphanesi, nüfusun artması ve kütüphanenin yetersiz kalması gibi sebeplerden dolayı 1991 yılında İl Halk Kütüphanesi olarak Mimar Sinan Mahallesinde kurulmuştur. 2022 yılında Çorum Belediyesi'nin yeni hizmet binasına taşınmasıyla boşalan Taş Bina'nın alt katında yeniden Millet Kütüphanesi açılması kararlaştırılmış; bu doğrultuda başlatılan restorasyon

⁸ Başkanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), *Cumhuriyet Halk Partisi [490-1-0-0]*, No. 1690 Gömlek No. 872 Varak No. 174.

⁹ BCA, [490-1-0-0], No. 1690 Gömlek No. 872 Varak No. 163.

¹⁰ BCA, [490-1-0-0], No. 1690 Gömlek No. 872 Varak No. 66.

¹¹ Meral Demiryürek - Abdulkadir Ozulu, *Eşref Ertekin'in Günlüklerinden Bir Zamanlar Çorum* (Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2020), 52-100. Bu çalışmanın sunduğu veriler Çorum kültürü adına önemli görülmektedir. Özellikle kütüphanede çalışan personellerin isimleri, görevleri, durumları ve binada yürütülen faaliyetler betimleyici anlatımla verilmiştir.

¹² *Çorum İl Yıllığı* (Ankara: Dönmez Ofset, 1968), 193.

çalışmaları 2023 yılında tamamlanmış ve kütüphane yeniden halkın hizmetine sunulmuştur.

Şekil 3. Çorum Taş Bina (Ş. Erzen Arşivinden).



Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun ardından, Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk'ün öncülüğünde gerçekleştirilen inkılaplar, toplumsal dönüşümün her alanında etkili olmuştur. Bu kapsamda, halkın sosyal, kültürel ve ekonomik alanlarda gelişimini desteklemek amacıyla kurulan Halkevleri, Cumhuriyet ideolojisinin toplum nezdinde yerleşmesini hedeflemiştir.¹³ 10-18 Mayıs 1931 tarihlerinde toplanan Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Üçüncü Büyük Kongresi'nde alınan karar doğrultusunda, Halkevlerinin kurulması resmîyet kazanmış ve devletin imkânları doğrultusunda süreç hızlandırılmıştır. Bu girişim neticesinde, 19 Şubat 1932 tarihinde ülke genelinde eş zamanlı olarak 14 Halkevi açılmıştır.¹⁴

Halkevleri, Cumhuriyetin temel ilkeleri olan Cumhuriyetçilik, Halkçılık, Milliyetçilik, Devletçilik, Lâiklik ve İnkılapçılık esaslarına dayalı olarak faaliyet göstermiş; vatandaşların bu ilkeler doğrultusunda bilinçlendirilmesi ve toplumsal birlikteliğin sağlanması amaçlanmıştır. Halkevlerinde, bireylerin ilgi, yetenek ve ihtiyaçlarına uygun çeşitli faaliyet alanları belirlenmiştir. Bu faaliyet alanları; "Dil, Tarih ve Edebiyat, Güzel Sanatlar, Temsil (Tiyatro), Spor, Toplumsal Yardım, Halk Dershanesi ve Kurslar, Kütüphane, Köycülük, Müze ve Sergi" şubeleri şeklinde düzenlenmiştir.¹⁵ Bu gösterilen gayretin bir temsilcisi de Çorum Halkevi olmuştur. 24 Şubat 1933' de Vali Arif Hikmet Bey'in öncülüğünde taş binada açılan halkevi, beş farklı kolda çalışmalarına başlamıştır. Halkevi, 921 erkek ve 47 kadın olmak üzere toplam 968 üyeden oluşmaktaydı. Dil-Tarih Kolu, Köycülük Kolu, Sosyal Yardım Kolu,

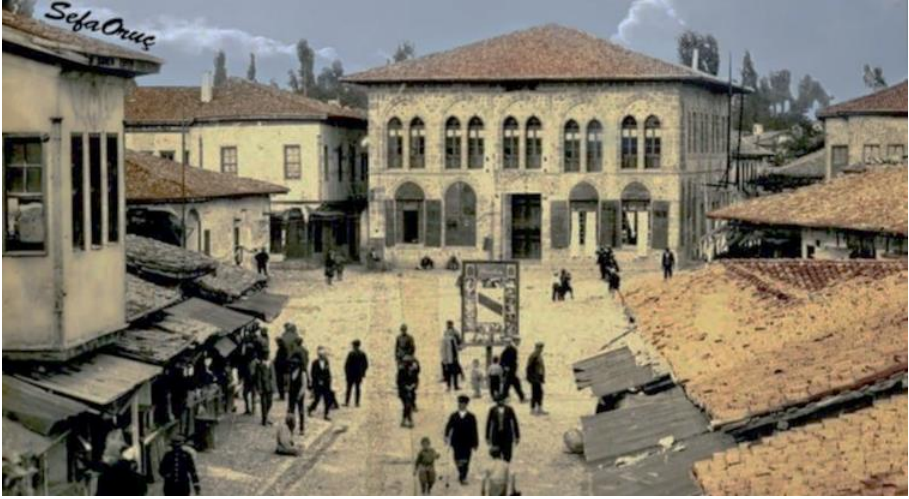
¹³ Anıl Çeçen, *Halkevleri* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1990), 111-112.

¹⁴ Adem Kara, *Cumhuriyet Döneminde Kalkınmanın Mîhenk Taşı Halkevleri (1932-1951)* (Ankara: 24 Saat Yayıncılık, 2006), 21-23.

¹⁵ Halkevleri Talimatnamesi, Cumhuriyet Halk Fırkası (1932), 5-6.

Spor Kolu ve Güzel Sanatlar Kolu olmak üzere 5 farklı şubesiyle çalışmalarına başlayan halkevi, şubeleriyle genel merkez tarafından belirlenen hedefler doğrultusunda halka eğitim ve kültür gibi alanlarda önemli hizmetler vermekteydi.¹⁶

Şekil 4. Çorum Taş Bina 1930'lu Yıllar (Çorum Kent Arşivi: 2024).



Çorum Halkevinin açıldığı günün tanıklarından Eşref Ertek günlüklerinde o günün hareketliliğini ayrıntılı biçimde şu şekilde aktarmıştır: “Bu sabah kalkıp doğru kütüphaneye gittim. Halk Fırkası erkânı halkevi açılacak diye dehşetli faaliyet gösteriyor. Salona 400-500 sandalye doldurdular. Duvarlara firetraf halı çektiler. Dehşetli süslediler.(...).”¹⁷ Açılış için hazırlık komitesi kurulmuş, büyük salondaki soba kaldırılmıştır. Salon; tablolar, halılar, fotoğraflar, yerli dokumalar ve bayraklarla süslenmiştir. Diğer odalar da açıldığı halde insanlar binaya sığmamış, binanın çevresi insanlarla dolmuştur.¹⁸ Hazırlıklarda dikkat çeken uygulama ise süslemelerdir. Bu veriler Çorum’un 1933 yılında bir kamu kurumunun açılışında sanata ayrılan alanın örneklenmesi ve kültürdeki yerinin anlaşılması için önemlidir.

Çorum Halkevi’nin başkanlığını Cumhuriyet Halk Fırkası İdare Heyeti Üyesi Ölçekoğlu Hasan Bey üstlenmiştir. Halkevinin şube faaliyetleri şu şekilde organize edilmiştir:

¹⁶ Muzaffer Gündoğar, *Çorum Halkevi ve Çorumlu Dergisi* (Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 10-11.

¹⁷ Demiryürek – Ozulu, *Eşref Ertekin’in Günlüklerinden Bir Zamanlar Çorum*, 100-101.; Altuğ Ortakçı, “Halkevlerinde Yapılan Köy Gezilerine İçerden Bir Bakış: Eşref Ertekin’in Günlükleri”, *Abdulkadir Ozulu’ya Armağan*, ed. Turhan Candan vd. (Ankara: Dumat Ofset, 2018), 125.

¹⁸ *Çorum Gazetesi*, “Çorum Halkevi” (1 Mart 1933), 1-2.

Köycülük Şubesi: köylüyle şehirli arasındaki sınırı kaldırarak kaynaştırmayı hedeflemiştir. Köylülere okuma-yazma öğretmek, Cumhuriyet ideolojisini anlatmak için gayret göstermişlerdir. Şubenin Reisliğini Veli Paşaoğlu Şevket Bey yapmaktaydı.

Dil-Edebiyat-Tarih Şubesi: Yerel ağızdan öz Türkçe kelimelerin derlenmesi çalışmalarını yürütmüştür. Şube başkanlığı görevini Maarif Müdürü Mahmut Bey üstlenmiştir.

İçtimai Yardım Şubesi: Yoksul ve ihtiyaç sahibi bireylere yardım sağlamak amacıyla faaliyet göstermiştir. Başkanlığını Çorum Müftüsü Mehmet Tevfik Efendi yürütmüştür.

Spor Şubesi: Çeşitli sportif etkinlikler ve yarışmalar düzenlemiş hem yerel hem de bölgesel düzeyde sporun gelişmesine katkı sunmuştur. Şube başkanlığı görevini Evkaf Müdürü Süleyman Bey yürütmüştür.

Güzel Sanatlar Şubesi: Resim ve müzik alanında eğitimler ve gösteriler organize etmiş; başkanlık görevini Orta Mektep Musiki Muallimi Osman Bey üstlenmiştir.¹⁹

Çorum Halkevi, kuruluşundan kapatılmasına kadar Çorum'da önemli çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalar arasında, 15 Nisan 1938'de yayına başlayan Dil ve Edebiyat komitesi tarafından yayınlanan Çorumlu dergisinden bahsetmek gerekmektedir. Dergi, ilk sayısını 15 Nisan 1938'de çıkarmıştır. Ağustos 1946'ya kadar yayın yapan dergi, 61. sayısıyla yayın hayatına son vermiştir. Derginin konu başlıkları genel olarak Çorum Kültürünü yansıtan gelenekler, âdetler, sözler veya Çorum'da yaşamış önemli kişileri içermektedir. Bunun yanında önemli günler ve tarihler, tarihi eserler, halkevi gibi pek çok konu başlığı yer almıştır. Derginin yazarlarına bakıldığında, başlangıcından sonuna kadar her sayıda katkısı bulunan Eşref Ertekin'in öne çıktığı, Neşet Köseoğlu, Sadi Leblebici ve İhsan Sabuncuoğlu gibi birçok ismin dergiye önemli katkılarda bulunmuş, toplamda 92 yazarın dergide imzası yer almıştır.²⁰

¹⁹ Kara, *Halkevleri*, 152-156.

²⁰ Gündoğar, *Çorum Halkevi ve Çorumlu Dergisi*, 12-13.

Şekil 5. Çorum Taş Bina (İ. Gençkurt Arşivinden).



Çok partili siyasi hayata geçilmesiyle birlikte, 1950 yılında iktidara gelen Demokrat Parti döneminde Halkevlerine yönelik eleştiriler artmıştır. Bu çerçevede, 8 Ağustos 1951 tarihinde 5830 sayılı yasa ile Halkevleri ve Halkodalarının kapatılmasına karar verilmiş; taşınır malzemeler korunmadan yok olmuş, taşınmazlar ise Hazine'ye devredilmiştir.²¹ Çorum Halkevinin 22 Ağustos 1950 tarihinde, halkevinin eşyalarının bir odaya toplandığı, binanın tek el idaresine verileceği ve Tekel İdaresinin üst katta parti odalarına yerleşeceği ve alt katta bulunan kütüphane odalarından da kira talep ettiği kaynaklarda geçmektedir. Bu sebeple, Halkevlerinin kapatılmasına ilişkin kanun çıkmadan bir sene önce, faaliyetlerine son verdiği anlaşılmaktadır.²² 1951 yılında Çorum Halkevi'nin kapatılmasından sonra 1960'lı yıllara kadar binanın hangi amaçla kullanıldığı bilinmemektedir. 1960 yılında, Bina'nın Çorum Belediyesine tahsis edildiği anlaşılmaktadır. Çorum'da yeni belediye binasının açılmasıyla, 2022 yılında taş binanın alt katının yeniden kütüphane olarak hizmet vermesi için çalışmalara başlanmış ve 2023'te kütüphane açılmıştır. Yapının üst katı günümüzde belediye başkanlığına ait makam odası olarak kullanılmaktadır.

²¹ Yavuz Özdemir - Elif Aktaş, "Halkevleri (1932'den 1951'e)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 45 (2011), 259-260.

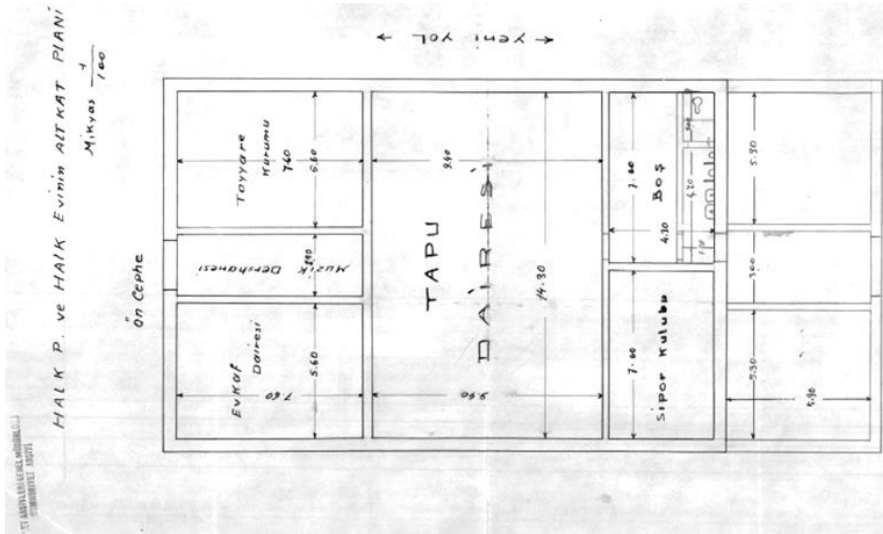
²² Demiryürek - Ozulu, *Günlüklerinden Bir Zamanlar Çorum*, 274.

2. Yapının Mimari Özellikleri

2.1. Plan Özellikleri

Doğu-batı doğrultusunda 33x15,60m. ölçülerinde dikdörtgen planlı olarak inşa edilen yapı; bodrum, zemin ve birinci kat olmak üzere üç kattan oluşmaktadır. 1938 yılında yapının doğu bölümüne bitişik çift kanatlı merdiven, sığınak tarzında bir bodrum, birinci ve ikinci katlara da altı oda ilavesi yapılmıştır. Yapının bodrumu depo olarak kullanılmaktadır. Yapının doğu ve batı cephelerinde giriş kapısı bulunmakta olup günümüzde sadece doğu kapısı aktif olarak kullanılmaktadır. 1935 ve 1938 yıllarına ait zemin kat planları: Başkanlık Cumhuriyet Arşivlerinden; 2023 yılına ait çizimleri ise Çorum Belediyesinden temin edilmiştir. 1935 yılına ait planda, yapının kuzeyinden yeni yol (Gazi Caddesi) geçtiği görülmektedir. Zemin katın dörtte bir hissesi, evkaf idaresine kiraya verilmiştir. Yapıya doğu cephesinden giriş sağlandıktan sonra 2,50x7,60m. ölçülerinde müzik dershanesi yapılmış olup dershanenin kuzey tarafına, 5,60x7,60m. ölçülerinde evkaf dairesi; güneyinde ise aynı ölçülerde tayyare kurumu için odalar düşünülmüştür. Yapının orta bölümünde, 14,30x9,40m. ölçülerinde tapu dairesi yer almaktadır. Tapu dairesinin batısında iki oda işlenmiştir. Bu odalardan kuzeydeki, spor kulübüne aitken 4,30x7,60m. diğeri boş bir oda olup içinde lavabo bulunmaktadır. Yapının batı tarafına bitişik bulunan üç bölümün kullanım amacı bilinmemektedir.

Şekil 6. Taş Bina 1935 Yılına Ait Alt Kat Planı (Başkanlık Cumhuriyet Arşivi).

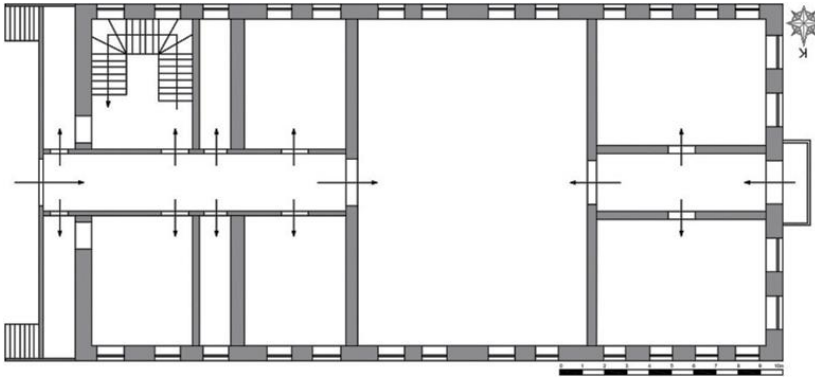


Şekil 7. Taş Bina Bodrum ve Doğu Tarafından Koridorun Görünümü (Yazara Aittir: 2025).



1938 yılına ait planda, yapının doğu bölümüne iki kanatlı merdiven ve iki oda ilave edilmiştir. Yapıya doğu kapısından giriş sağlandıktan sonra, 13,20x2,40m. Ölçülerinde koridor bulunmaktadır. Planda, yapının güneydoğu köşesinde bir merdiven daha olduğu görülmektedir. 4,50x5,80m. Ölçülerindeki bu bölüm, karşısında bulunan odayla aynı ölçülerdedir. Bu odadan sonra, eskiden tapu dairesi olarak kullanılan 14,60x10,20m. ölçülerindeki oda yer almaktadır.

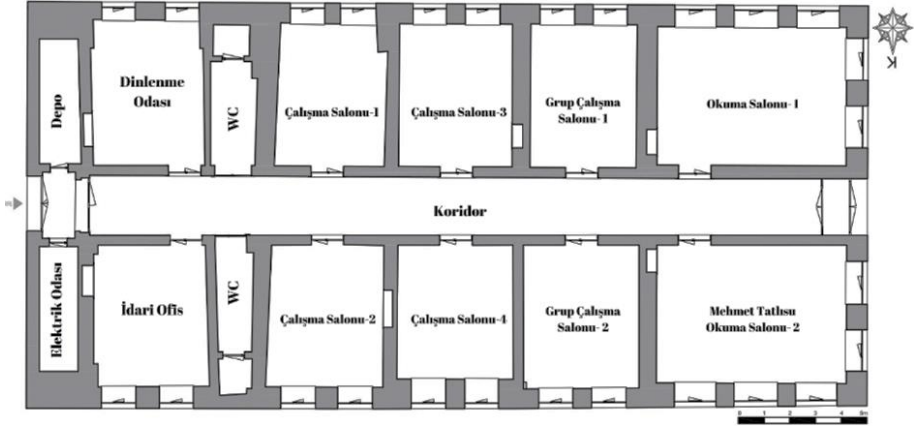
Şekil 8. Taş Bina 1938 Yılına Ait Alt Kat Planı (Başkanlık Cumhuriyet Arşivinden İşlenerek).



Yapının 2023 yılında hazırlanan planında doğu bölümünden giriş sağlandıktan sonra, güneydoğu köşesinde bulunan bölüm bodruma inmekte, kuzeydoğu köşesi ise elektrik odası olarak kullanılmaktadır. Doğu-batı doğrultusunda uzanan koridor 31,40m. boyutlarındadır. Yapının güneydoğu tarafında bulunan dinlenme salonu; 4,40x5,70m. karşısında bulunan idari ofis ise 4,40x5,55m. ölçülerindedir. Koridor boyunca bir birlerinden farklı ölçülerde dört çalışma odası, grup çalışma salonları(4,50x5,60m.) ve okuma salonları(7,40x5,40m.) bulunmaktadır. Okuma salonlarından birine Mehmet Tatlısu ismi verilmiştir.²³

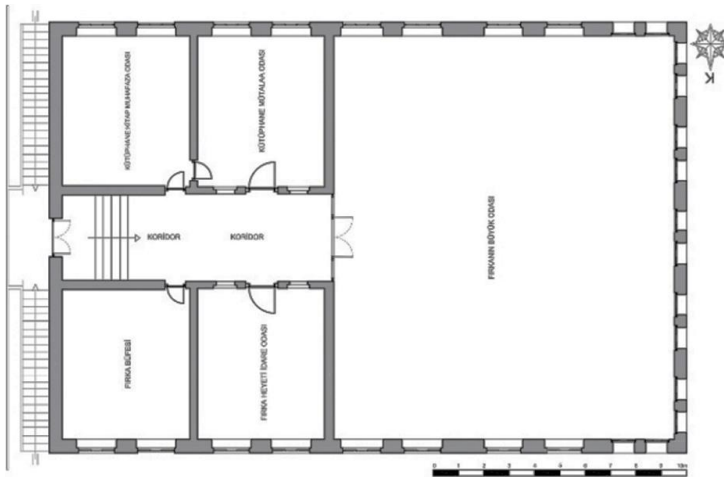
²³ Emekli Öğretim Görevlisi Mehmet Tatlısu, Çorum Belediyesine kitaplarını bağışlaması üzerine Millet Kütüphanesinde bir odaya adı verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Çorum Belediyesi, "Mehmet Tatlısu, Kütüphanesini Belediyeye Bağışladı" (Erişim 17 Kasım 2025).

Şekil 9. Çorum Taş Bina 2023 Alt Kat Planı (Çorum Belediyesi: 2024).



Başkanlık Cumhuriyet Arşivlerinden temin edilen 1931 yılına ait planda, yapının doğu bölümünde üst kata giriş için iki kanatlı, 21 basamaklı bir merdiven bulunmaktadır. Yapıya giriş sağlandıktan sonra, 3,40x10,50m. boyutlarındaki koridora beş basamaklı merdivenle geçilmektedir. Üst katta dört odası ve batı tarafında büyük bir salonu vardır. Güneydoğu tarafında bulunan iki oda kütüphaneye ayrılmıştır. İki oda da 6x5m. ölçülerindedir. Bu odalardan güneydoğu köşesindeki oda, kitap muhafaza odası; yanındaki ise mütalaa(okuma ve inceleme) odasıdır. Karşısında bulunan iki odanın ölçüleri kütüphane odalarının ölçüleriyle aynıdır. Bu odalar; fırkaya ayrılmış odalardır. Kuzeydoğu köşesindeki oda; fırka büfesi yanındaki ise fırka heyet-i idare odasıdır. Üst katın batı tarafında bulunan 15,90x13,50m. ölçülerinde olan oda fırkanın büyük salonudur.

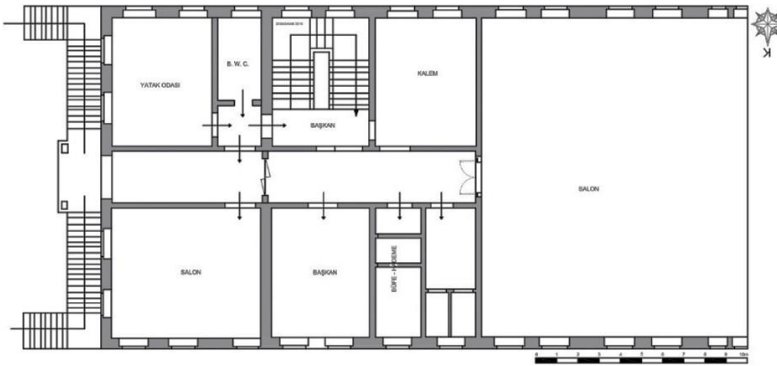
Şekil 10. Çorum Taş Bina 1931 Yılı Üst Kat Planı (Başkanlık Cumhuriyet Arşivinden İşlenerek).



1938 yılına ait planda ise yapı, genişletilmiş haliyle çizilmiştir. Merdivenin sahanlık bölümüne kadar yedi, giriş kapısına kadar 17 basamağı bulunmaktadır. Yapının üst katında bulunan pencereler 1,40m. genişliğindedir. Yapıya doğu cephesinden giriş sağlandıktan

sonra, 2,40x16,80m. ölçülerinde koridor bulunmaktadır. Güneydoğu köşesinde 4,60x6,00m. ölçülerinde yatak odası, yanında ise WC yer almaktadır. Yatak odasının karşısında, 6,20x6,00m. ölçülerinde salon ve batısında başkan odası yapılmıştır. 4,60x6,00m. ölçülerindeki başkan odasının karşısına 28 basamaklı, iki kanatlı merdiven işlenmiştir. Merdivenin bulunduğu alanın batısına, 4,70x6,00m. ölçülerinde özel kalem odası ve karşısına altı birimli büfe, hademe odası ve lavabolardan oluşan hizmet alanı oluşturulmuştur. Batı tarafına bitişik, 14,90x12,80m. ölçülerinde büyük salon, 1931 yılına göre boyut olarak küçülmüştür.

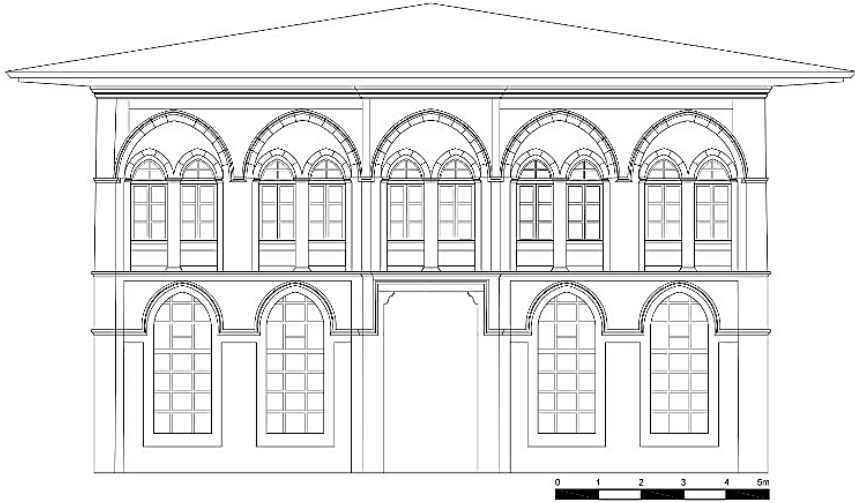
Şekil 11. Taş Bina 1938 Yılı'nın Üst Kat Planı (Başkanlık Cumhuriyet Arşivinden İşlenerek).



2.2. Cephe Özellikleri

Taş binanın cephe düzenine bakıldığında, dikkat çeken ilk uygulama kemer sistemleri ve silmelerdir. Batı cephesinde çift kemer uygulaması, üst katta ikiz pencereleri içine alarak cephelerde hareketlilik sağlamıştır. Alt katın büyük pencere düzenlemesi dönemin yaygın pencere tasarımını yansıtmaktadır. Silmeler batı cephesinde kemerlerde, kat arasında ve çatı silmesinde bulunmakta ve cephelerin tamamını dolaşmaktadır. Batı cephenin silme, paye ve pencere kompozisyonunu kuzey ve güney cephelerde devam etmiştir. Diğer cephelerde düz kemerli pencereler tasarlanmıştır. Doğu bölümü sonradan eklendiği için bu bölümde kullanılan malzemeler yapıyla birlikte çalışmadığı gözlemlenmiş ve tahribata yol açmıştır.

Şekil 12. Taş Bina Batı Cephe Kesit (Yazara Aittir: 2025).



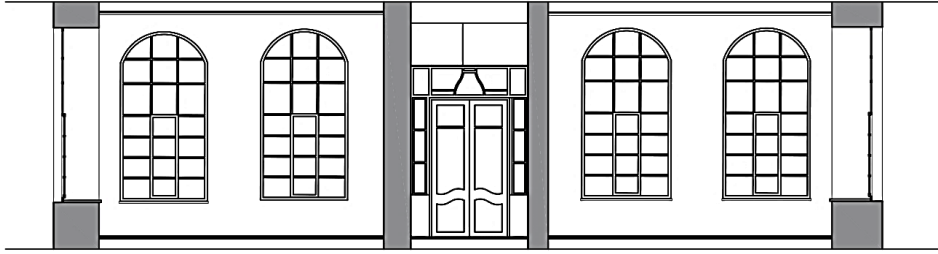
Şekil 13. Taş Bina Kuzey ve Güney Cephe Kesitleri (Yazara Aittir: 2025).



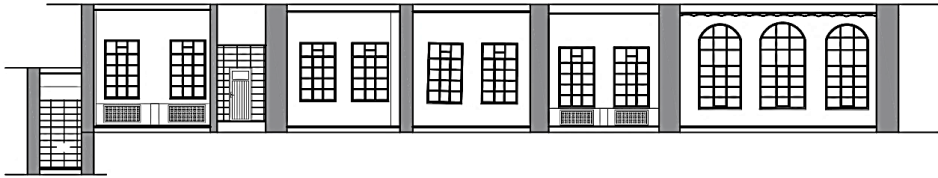
Yapı, 1925 yılında kâgir malzeme ile inşa edilmiştir. Mimari tasarımında, dönemin karakteristik özelliklerini yansıtan sade bir cephe düzenlemesi benimsenmiştir. Cephelerde yatay ve düşey silmelerin yanı sıra, kemer uygulamaları ve kesme taşla inşa edilen kısımların yapı kütlelerinden çıkıntılı olarak tasarlanması, mimaride yatay ve düşey düzlemde hareketlilik sağlamaktadır. İki kattan (zemin + birinci kat) oluşan yapı, doğu-batı doğrultusunda uzanmaktadır. Kuzey cephesi Gazi Caddesi'ne açılmakta, batı cephesinin önünde ise küçük bir bahçe ile bazı ticari birimler yer almakta ve bu cephe Saat Kulesi'ne yönelmektedir. Batı ve güney cepheler, ara sokaklara bakmakta olup çevresi kentsel ticari

dokuyla çevrilidir. Doğu cephesinde iki, batı cephesinde ise bir giriş kapısı bulunmaktadır. Yapının üzeri kırma çatı ile örtülmüş olup çatı örtüsü kiremit malzeme ile tamamlanmıştır. Saçaklar, yapının genel kütesine oranla geniş tutularak tasarımda oran ve denge unsuru gözetilmiştir. Yapı bünyesinde toplam 68 pencere yer almakta olup, bu açıklıklar iç mekânlara doğal aydınlatma sağlamaktadır.

Şekil 14. Taş Bina Batı Cephe, Alt Kat Kesit (Çorum Belediyesi: 2024).



Şekil 15. Taş Bina Kuzey Cephe Alt Kat Kesiti (Çorum Belediyesi: 2024).



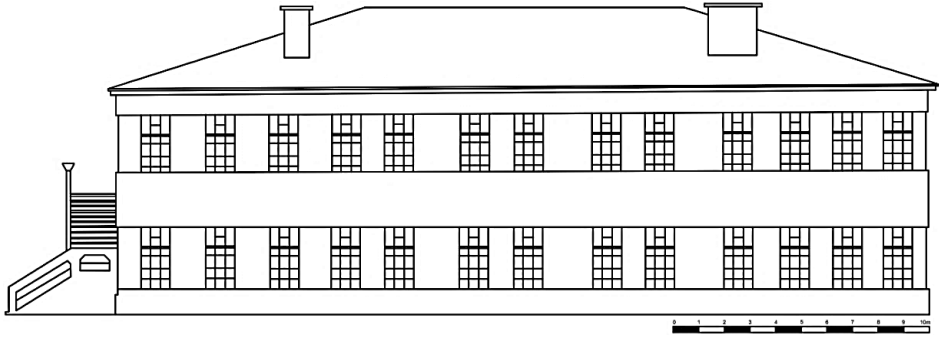
Arşiv belgelerinden elde edilen 1938 yılına ait kesit çizimleri incelendiğinde, yapıdaki pencere formlarının orijinal durumlarını yansıtmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum, söz konusu dönemde bazı mimari unsurlarda değişiklik ya da bozulmaların meydana gelmiş olabileceğini düşündürmektedir. Doğu cephesine ilişkin kesitte, üst kat girişinin üzerine bir saçak eklenmesinin planlandığına dair bir not yer almakta; ancak mevcut yapıda böyle bir saçığın uygulanmadığı anlaşılmaktadır. Batı cephesine ait kesitte ise, alt kat giriş kapısının üst kısmında dikdörtgen formulu bir çıkıntı görülmektedir. Bu mimari elemanın balkon işlevi görmüş olabileceği değerlendirilmiştir. Yan cepheden alınan kesit analizine göre, alt katta 12, üst katta ise 13 pencere açıklığı yer almaktadır. 1938 yılında yapının alt katında Evkaf Dairesi'ne bağlı mağazaların bulunması nedeniyle yapıda bazı fonksiyonel düzenlemelere gidilmesi gerekmiş; bu doğrultuda tadilat yapılması ve yapının kullanım amacına uygun hale getirilmesi planlanmıştır. Söz konusu tadilatın gerçekleştirilmesi için dönemin şartlarında 10.000 liralık bir bütçeye ihtiyaç duyulduğu belgelerde belirtilmiştir.²⁴

²⁴ BCA, [490-1-0-0], No. 1690 Gömlek No. 872 Varak No. 108.

Şekil 16. Taş Bina Batı ve Doğu Cephe Görünüşü (Başkanlık Cumhuriyet Arşivinden İşlenerek).



Şekil 17. Taş Bina Kuzey Cephe (Başkanlık Cumhuriyet Arşivinden İşlenerek).



Yapının batı cephesi yaklaşık 16,90 metre genişliğindedir. Bu cephede, zemin katta dört sivri kemerli pencere yer almakta olup bu açıklıklar üst kattaki pencerelere oranla daha büyük ölçülerdedir. Birinci katta ise her biri yaklaşık 1m. genişliğinde olan, sivri kemerli ikili düzende toplam 10 pencere bulunmaktadır. Zemin kat ile birinci kat arasına yatay bir kat silmesi uygulanarak iki kat mimari olarak ayrıştırılmış; bu düzenleme yapıya yatayda bir denge unsuru kazandırmıştır. Pencere açıklıkları, kemerleri çevreleyen silmeler, cephe yüzeylerinde plastik etki oluşturarak mimari harekete katkı sağlamıştır. Batı cephenin orta aksında, düz kemerli, çift kanatlı yaklaşık 2 metre genişliğinde giriş kapısı yer almaktadır. Arşiv belgeleri ve yapıya ait eski fotoğraflardan elde edilen bilgiler doğrultusunda, yapının kuzeybatı köşesinde çeşme bulunduğu tespit edilmiştir. Ancak bu çeşme günümüze ulaşmamıştır. Yapının inşasında hem kesme taş hem de moloz taş malzeme kullanılmıştır. Moloz taşla örülen bölümler üzerine sıva ve boya uygulamaları yapılmış buna karşılık kesme taş kullanılan bölümler yapı kütlelerinden çıkıntılı olarak tasarlanmıştır.

Şekil 18. Çorum Taş Bina Batı Cephesi Genel Görünüm (Yazara Aittir: 2024).



Şekil 19. Çorum Milli Kütüphane 1930'lu Yıllar (Ş. Erzen Arşivinden).



Yapının Kuzey cephesi Gazi Caddesi'ne açılırken, güney cephesi ise ticari yapılarla çevrili durumdadır. Zemin katta toplam 12 pencere yer almakta olup bunların dokuzu dikdörtgen formlu ve düz kemerli, üçü ise sivri kemerli olarak tasarlanmıştır. Üst katta ise 13 pencere bulunmaktadır; bunların 11'i dikdörtgen, ikisi ise sivri kemerli ve ikiz düzende inşa edilmiştir.

Şekil 20. Taş Bina Güney Cephesi Genel Görünüm (Yazara Aittir: 2024).



Şekil 21. Taş Bina Kuzey Cephesi Genel Görünüm (Yazara Aittir: 2024).



Kuzeybatı ve güneybatı köşelerinde pencere düzeni devam ettirilmiş, ardından dikdörtgen formlu düz kemerli açıklıklara geçilmiştir. Kuzey ve güney cephelerde, üst kat pencere aralarında sıvalı moloz taş kullanılırken zemin katta bu aralıklar kesme taş malzemeyle oluşturulmuştur. Sade tasarıma sahip bu cephelerde batı cephedeki kompozisyonun kuzeybatı ve güneybatı yönlerinde devam ettirilmesi yapıya hareketlilik kazandırmıştır. Doğu cephesine geçiş noktasında yer alan ve sonradan eklendiği anlaşılan altı pencereli bölüm, cephe bütünlüğünü bozmakta ve simetri hatasına neden olmaktadır. Üst kat pencereleri, yapının genelinde yatay ve düşey silmelerle çerçevelenmiş ancak payelere bitişik şekilde yerleştirilmemiştir. Sonradan eklenen bölümde hem pencere yerleşiminde hem de silme düzeninde simetri bozuklukları gözlemlenmektedir. 1970’li yıllara ait görsel kaynaklarda, kuzey cephesinde “Belediye” ibaresinin yer aldığı ve pencerelerin beyaz renkte boyandığı görülmektedir.

Şekil 22. Kuzeydoğu ve Güneydoğu Pencereleeri Detay Görünüm (Yazara Aittir: 2024).



Şekil 23. Belediye Binası 1970'li Yıllar (Çorum Belediyesi Kent Arşivi: 2024).



Doğu cephesinin yapıya 1938 yılında eklendiği, arşiv belgelerinden ve plan analizlerinden anlaşılmaktadır. 1931 yılına ait planda bu bölüm yer almamakta, 1938 yılına ait planda ise yapının doğuya doğru genişletildiği görülmektedir. Dolayısıyla doğu cephesine ait bölümün 1931-1938 yılları arasında inşa edildiği değerlendirilmektedir. Bu cephede, üst kata dışarıdan ulaşım sağlamak amacıyla iki kollu, sahanlıklı bir merdiven tasarlanmıştır. Üst katta dört pencere ve kat silmeleri yer almaktadır. Alt kat giriş kapısının sağında ve solunda daire formu iki pencere yer almakta, kapının yanlarında ise sütunçe uygulamaları görülmektedir. Üst katın doğu yönündeki kapısı bakır malzemeden yapılmış olup, giriş alınlığında bitkisel bezemeler içeren çini süslemeler uygulanmıştır. Merdiven korkuluklarında yer alan plastik rölyeflerin yapıya sonradan eklendiği eski fotoğraflardan anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, 1950'li yıllara ait bir fotoğrafta, kuzey cephesinin alt katında dükkân kapıları ve kepenklerin bulunmaktadır.

Şekil 24. Taş Bina Doğu Cephesi Genel Görünüm (Yazara Aittir: 2024).



Şekil 25. 1950'li Yıllar Taş Bina Kuzeydoğu Cephesi Genel Görünüm (M. Alın Arşivinden).



Şekil 26. Doğu Cephesi Üst Kat Giriş Kapısı Levhası (M. Alın Arşivi; Yazara Aittir: 2024).



3. Karşılaştırma ve Değerlendirme

3.1. Kütle-Konum İlişkisi

Cumhuriyet öncesi döneme ait şehir planlamaları incelendiğinde, kent dokusunun büyük ölçüde düzensiz, dar, kıvrımlı ve çıkmaz sokaklardan oluştuğu gözlemlenmektedir. Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte, özellikle kamusal yapılar üzerinden yürütülen yeni şehircilik politikaları doğrultusunda kent planlamasında köklü değişikliklere gidilmiştir. Modern şehircilik ilkeleri çerçevesinde, ana ulaşım arterlerinin kamu yapılarından geçirilmesi ve kent içi ulaşımın kolaylaştırılması hedeflenmiştir.²⁵ Bu doğrultuda Taş Bina'nın konumlandırıldığı alanın saat kulesi, ulu cami ve çarşılar gibi şehrin önemli arterlerinde yer aldığı görülmektedir. Bu açıdan şehirleşme sürecini yönlendiren mekân olarak işlev görmüştür. 1923 yılında inşa edilen bu yapıyla birlikte Çorum'da kentleşme sürecinde belirgin dönüşümler yaşanmıştır. Bu dönüşümlerin anlaşılabilmesi açısından 1923 öncesi kent yapısının değerlendirilmesi önem arz etmektedir. 1892 yılına ait haritalar incelendiğinde, Çorum kentinin Murad-ı Rabi Ulu Cami çevresinde yoğunlaştığı, caminin etrafında akaratlar, çarşılar, medreseler, hanlar ve saat kulesi gibi yapılarla kentin şekillendiği anlaşılmaktadır. Yapıların birçoğu günümüze ulaşamamış olsa da söz konusu belgeler dönemin şehirleşme dinamiklerine dair veriler sunmaktadır.

Şekil 27. 1892 Yılına Ait Çorum Haritası (BOA)²⁶ ve Çorum Taş Bina ve Saat Kulesi Vaziyet Planı (BCA).



1930'lu yıllarla birlikte Çorum'da imar faaliyetlerinde belirgin bir artış yaşanmıştır. Bu dönemde harap ve fonksiyonunu yitirmiş yapılar ya yıkılmış ya da onarılarak yeniden işlevlendirilmiştir. Sokak ve yolların düzenlenmesiyle birlikte kentte daha sistematik bir kentsel yapı ortaya çıkmıştır.²⁷ Özellikle 1928 yılında Ağaç Pazarı Meydanı'nda (bugünkü saat kulesi çevresi) yapılan kamulaştırmalar sayesinde alan genişletilmiş ve düzenlemeler gerçekleştirilmiştir. 1933-1936 yılları arasında Yeniyol Mahallesi'nde yürütülen planlama

²⁵ Yılmaz Can, *İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 2021), 112-113.

²⁶ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Plan, Proje ve Krokiler [PLK.p]*, No. 785, Varak No. 1.

²⁷ Abdulkadir Dünder, "Bir Haritaya Göre XIX. Yüzyılın Sonlarında Çorum Şehri ve Mimari Yapıları", *Osmanlı Döneminde Çorum Sempozyumu 1-3 Ekim 2004* (Çorum: TDV Yayınları, 2006), 228-229.

faaliyetleri sonucunda Gazi Caddesi açılmış, caddenin her iki tarafı da ağaçlandırılarak estetik ve işlevsel bir aks oluşturulmuştur.²⁸ 1930'lu yıllarda, Cumhuriyet'in yeni rejimi doğrultusunda şehir planlamalarının çağdaş ilkeler çerçevesinde gerçekleştirilmesi hedeflenmiştir. Bu dönemde ya yeni kamu yapıları mevcut şehir merkezine inşa edilmiş ya da bu yapılar aracılığıyla yeni bir merkez oluşturulması amaçlanmıştır. Ana arterlerin bu kamusal alanlara bağlanmasıyla şehir içi ulaşım kolaylaştırılmış, yeni meydanlar ve geçiş alanları oluşturulmuştur. Bu süreçte Gazi Caddesi, Belediye Caddesi ve Atatürk Caddesi gibi yeni adlandırmalar yapılmış ve bu cadelere kamusal yapıların yerleştirilmesiyle modern bir kent kimliği kazandırılması amaçlanmıştır. Bu süreçte Halkevlerinin binaları da genellikle bu aksların üzerine inşa edilmiştir.²⁹

Okul yapıları, halkevleri, belediye binaları ve hükümet konakları gibi kamu yapılarının bu akslar üzerine yerleştirilmesiyle birlikte bazen yol düzenlemeleri yapıların ardından gerçekleştirilmiş bazen ise mevcut yollar doğrultusunda yapıların inşası planlanmıştır. Bu planlamalarla birlikte kentsel merkezlerin yönü yeni yapılan kamu yapılarının bulunduğu alanlara doğru kaydırılmıştır.³⁰ Çorum'daki Taş Bina inşasından sonra, şehrin merkez aksı bu bölgeye kaydırılmış ve Gazi Caddesi'nin oluşturulmasıyla yapı, kent merkezinin önemli bir parçası hâline gelmiştir. Söz konusu ana artere bağlı olarak düzenlenen tali sokaklarla şehir planlaması bu bölgede şekillendirilmiştir. Nitekim Taş Bina ve ona komşu Gazi Caddesi, günümüzde de gerek tarihî günlerde düzenlenen törenlerde gerekse özel yürüyüş ve organizasyonlarda kullanılmaktadır. Bu durum, erken Cumhuriyet Döneminden itibaren uygulanan planlı şehirleşme anlayışının günümüze kadar süregelen mekânsal ve sosyokültürel etkilerini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

3.2. Plan Özellikleri

Taş Bina'nın plan özellikleri incelendiğinde, yapının farklı dönemlerde işlevsel ihtiyaçlara bağlı olarak değişime uğradığı ve özgün plan şemasının büyük oranda korunmadığı görülmektedir. Yapıya dair alt kata ait en erken tarihli plan 1935 yılına ait olup, bu belgede zemin katın düzensiz bir şekilde esnafa kiraya verildiği, dolayısıyla plan organizasyonunun işlevsel bütünlükten uzak olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönem planında koridor sistemi belirgin şekilde tanımlanmamış ve odalar arasında doğrudan bir bağlantı sağlanamamıştır.

1938 yılında gerçekleştirilen müdahalelerle, koridorun uzatılması suretiyle mekânlar arası dolaşım kolaylaştırılmış, yapı işlevsellik açısından yeniden düzenlenmiştir. Bu

²⁸ Tekeli, "1923-1950 Döneminde Çorum", 4/257.

²⁹ Özge Parlak - Esra Yıldız, "Konya Devlet Tiyatrosu (Halkevi) Binasının Modern Mimarlık Mirası Kapsamında Değerlendirilmesi", *Türk İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 17/34 (Mart 2022), 237-238.

³⁰ Ayşe Durukan - Türkan Ulusu Uraz, "Cumhuriyetin Kültür Kurumu Olarak Halkevi Binaları", *İstanbul Teknik Üniversitesi Dergisi* 7/1 (Mart 2008), 41-42.

kapsamda yapıya bodrum kat ve altı yeni oda ilave edilmiş; böylece binada hizmet veren farklı kurumların artan mekân ihtiyacı karşılanmıştır. Günümüzde Tapu Dairesi olarak bilinen ve 9,40 x 14,30m. boyutlarında olduğu anlaşılan büyük mekân, sonraki dönemlerde bölünmüş; doğu-batı ekseninde uzanan koridorla tüm odaların bu ana koridora bağlanması sağlanmıştır. Bu düzenleme, alt katta plan düzensizliğini gidererek daha rasyonel bir iç mekân organizasyonuna imkân tanımıştır. Yapıdaki değişimler, yapının hem işlevsel hem de mekânsal açıdan değiştiğini ortaya koymaktadır.

Şekil 28. Alt Kat Koridor Doğu ve Batıdan Genel Görünüm (Yazara Aittir: 2025).



Üst kat planlarına ilişkin en erken tarihli belge 1931 yılına aittir. Söz konusu planda, dört oda ile geniş ölçülere sahip bir salon yer almakta; bu durum üst katın, alt kata kıyasla daha düzenli bir plan kurgusuna sahip olduğunu göstermektedir. Doğu cephesinden girişte beş basamaklı bir merdiven bulunduğu belgelenmiş olsa da günümüzde bu tasarım izine yapının üst kat koridorunda rastlanmamaktadır. 1938 yılında yapılan müdahalelerle birlikte üst kat genişletilmiş; ancak bu katta yapılan planlamanın, alt kata kıyasla daha iyi korunduğu görülmektedir. Üst katta işlevsel yerleşim daha belirgin hâle gelmiş; bazı bölümler yönetim odaları amacıyla kullanılmaya başlanmıştır.

Yapının çok sayıda kuruma ve işlevselliğe hizmet etmesi, özellikle üst katta mekânsal yoğunluğu beraberinde getirmiştir. Günümüzde üst katın makam odası olarak kullanılması sebebiyle bu bölüme ait güncel belgeleme yapılamamıştır. Mevcut bilgiler ışığında, batı cephesinde yer alan büyük salonun başkan odası; güneydoğu tarafındaki odanın ise özel kalem olarak işlev gördüğü belirlenmiştir. Bununla birlikte, 1938 planında güneydoğu köşesine ve bitişiğindeki odaya işlenmiş olan iç merdivenin inşa edilip edilmediğine ilişkin herhangi bir iz ya da belgeye ulaşılamamıştır.

Şekil 29. Alt Kat İdari Ofis ve Çalışma Odaları (Yazara Aittir: 2025).



20 Nisan 1939 tarihli tadilat yazışmaları, yapının mekânsal organizasyonuna dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bu belgelerde iç mekânda yapılması planlanan merdivenin köşedeki odadan ziyade yanındaki mekâna inşa edilmesinin daha uygun olacağı belirtilmiş; köşe odasının yatak odası, bitişiğindeki küçük odanın ise banyo olarak düzenlenmesi önerilmiştir. Başkan odası olarak tanımlanan mekâna bir koridor kapısıyla bağlanan misafir odalarının diğer bölümlerden ayrılması amaçlanmıştır. Ayrıca dış merdivenin başkan, memur ve misafirler için; iç merdivenin ise halkın kullanımına tahsis edilmesi yönünde bir planlama yapıldığı anlaşılmaktadır.³¹

Şekil 30. Taş Bina Üst Kat Koridor Doğu ve Batıdan Genel Görünüm (Yazara Aittir: 2025).



3.3. Cephe Özellikleri

Taş Bina'nın dış cephe tasarımı incelendiğinde, cepheye estetik ve hareket kazandıran başlıca mimari unsurların pencere düzenlemeleri ile silmeler olduğu anlaşılmaktadır. Yapının cephelerinde üç farklı pencere tipi kullanılmıştır: ikiz pencereler, sivri kemerli pencereler ve düz kemerli pencereler. Bu çeşitlilik, binanın inşa edildiği dönemin mimari anlayışını yansıtmaktadır.³² Hem iç hem de dış mekân tasarımında sade bir üslup

³¹ BCA, [490-1-0-0], No. 1690 Gömlek No. 872 Varak No. 89.

³² Emre Çubukçu, "Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarisinde Ulusal Kimlik Arayışı: Ankara'daki Kamu Yapıları", *Kültür Araştırmaları Dergisi* 9 (Haziran 2021), 365.

benimsenmiştir. Cephelerde kar ve yağmur sularından dolayı aşınmalar ve kirlilik oluşmuştur.

Yapının pencereleri, kapıları ve payeleri dışa çıkıntılı bir şekilde tasarlanmıştır. Batı cephesinin alt katında dört büyük boyutlu sivri kemerli pencere yer almakta; üst katta ise on ikiz pencere formunda sivri kemerli açıklık bulunmaktadır. Pencerelerin ve kat ayrımlarının belirginleştirilmesinde kullanılan silmeler cephede yatay ve dikey bütünlüğü desteklemektedir. Batı cephesinde, alt kat pencere silmesi, kat silmesi, üst kat pencere silmesi ve çatı silmesi olmak üzere dört ana silme hattı yapıyı çevrelemektedir. Pencere formları ve silme uygulamaları, güney ve kuzey cephelerde de devam etmekte olup, yapı genelinde bir bütünlük sağlamaktadır. Doğu cephesinde ise düz kemerli ve kemersiz, dikdörtgen biçiminde pencereler yer almakta; bu pencerelerin daha sonraki dönemde, özellikle 1935 sonrası yapılan eklentilerle inşa edildiği anlaşılmaktadır.

Pencereler, dönemin mimari özelliklerine uygun olarak yapılmış olup, silmelerle belirginleştirilmiştir. Bu mimari üslup, aynı dönemlerde inşa edilmiş birçok yapıda karşımıza çıkmaktadır. Çorum'daki taş binanın cephe düzeninde, silmeler pencerelerin üzenği hizasından başlayarak dikey yönde devam etmekte, sonrasında yatay bir hat oluşturarak yapıyı sürekli bir şerit halinde kuşatmaktadır. Taş bina da alt kat pencerelerin silmesi, kat arası silmesi, üst kat pencerelerin silmesi ve çatı silmesiyle birlikte toplamda dört silme yapıyı çevrelemektedir. 1922 yılında yapımı tamamlanan Amasya Belediye eski binası ve 1925'te tamamlanan Kılıçarslan Mektebi, Çorum Taş Bina ile aynı yıllarda inşa edilmiş olup pencere ve silme tasarımlarıyla benzerlik göstermektedir.³³

Şekil 31. Taş Bina Üst ve Alt kat Pencere Formları (Yazara Aittir: 2024).



³³ Emre Kolay, *Amasya İl Merkezinde Geç Dönem Kamu Yapıları (1848-1947)* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 114.

Şekil 32. Amasya Belediye Eski Binası ve Kılıçarslan Mektebi Pencere Düzeni (Emre Kolay: 2013).



Dönemin en yaygın pencere formu, ise düz kemerli pencere tasarımlarıdır. Çorum taş binanın kuzey ve güney cephelerinde toplamda 28 düz kemerli pencere bulunmaktadır. Bu pencerelerde, yatay ve dikey silmeler bulunmaktadır. Yapının kuzeydoğu ve güneydoğu cephelerinde kemersiz altı pencere bulunmaktadır. Doğu cephesinde kemersiz yapılmış dört pencereyle birlikte, bu bölüm yapıya sonradan eklenmiş olup pencere düzeni, silmeleri ve kemerleriyle özgün bölümünden farklı bir tasarıma sahiptir. Çorum genelinde, taş binalarda benzer pencere formları, silme detayları ve cephe düzenlemelerine sahip yapılar görülmektedir. Bu yapıların inşa sırasına göre birbirinden etkilendiği tasarımlarından yola çıkılarak yorumlanabilir. Özellikle ikiz pencere tasarımı ve düz kemerli pencere kullanımının yaygın olduğu, bu yapılarda gözlemlenmiştir.³⁴

Şekil 33. İskilip Taş Mektep Genel Görünüm (Yazara Aittir:2022).



Çorum'da taş binadan önce inşa edilen İstiklal İlkokulu, günümüzde ise Hasan Paşa Yazma Eserler Kütüphanesi olarak bilinen tarihi yapı, silmeleri ve pencere formlarıyla taş binayla benzerlik göstermektedir. Yapıda sivri kemerli ve düz kemerli pencereler olması, pencere ve kat silmelerinin tüm cepheyi çevrelemesi diğer benzer özelliklerdir. Ayrıca, zemin katın köşe payelerinde bulunan dendan tasarımı taş binanın doğu cephesinin alt katında yapılmıştır.

³⁴ Selçuk Mülayim, "Kemer", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/252.

Şekil 34. Hasan Paşa Kütüphanesi Genel Görünüm ve Pencere Detayları (Yazara Aittir: 2023).



Kastamonu şehir merkezinde 19. yüzyıl sonlarında inşa edildiği düşünülen ve bir dönem Belediye Dairesi olarak kullanılan yapı; cephe tasarımı, malzemesi, silme uygulamaları, pencere formları ve merdiven tasarımı açısından Çorum taş bina ile benzemektedir. Bu yapının bodrum katında basık kemerli, giriş katında sivri kemerli, üst katında ise ikiz sivri kemerli pencereler bulunmaktadır. Silmelerin, pencere ve kat hatlarını kuşatacak biçimde kullanılması her iki yapı arasında mimari süreklilik olduğunu ortaya koymaktadır.³⁵

Şekil 35. Kastamonu Osmanlı Sarayı Genel ve Detay Görünüm (Yazara Aittir: 2025).



Taş Bina'nın doğu cephesinde yer alan iki dairesel pencere de dikkat çekici bir detaydır. Güneydeki pencere bodrum katına inen merdiven boşluğunu, diğeri ise elektrik odasını aydınlatmak üzere konumlandırılmıştır. Bu pencereler, yapının diğer cephe açıklıklarından farklı bir mimari tasarıma sahip olup, 1935 sonrası yapılan eklemelerle ilişkilendirilmektedir. Benzer pencere tasarımlarına, Samsun'daki Osmanlı Bankası Şubesi binasının çatı katında³⁶ da rastlanmakta, bu da iki yapının çağdaş mimari anlayışlarla inşa edildiğini düşündürmektedir.

³⁵ Mine Topçubaşı, 19. Yüzyılda Kastamonu Eyaleti'nde Kamu Yapıları ve Yeniden Kullanım Sorunları (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 163-165.

³⁶ Emre Kolay - Ahmet Yavuzylmaz, "Cumhuriyet Dönemi Banka Binalarından Bir Örnek: T.C. Merkez Bankası Samsun Şubesi Binası", *Sanat Tarihi Dergisi* 31/1 (Nisan 2022), 486-487.

Şekil 36. Doğu Cephe Genel Görünüm ve Yuvarlak Pencere Detay Görünüm (Yazara Aittir: 2024).



Şekil 37. Osmanlı Bankası Samsun Şube Binası Cephe Detayları (Emre Kolay: 2022).



Yapının doğu cephesinde, üst kata çıkışı sağlayan iki kollu bir merdiven yer almaktadır. Arşiv belgelerinden edinilen bilgilere göre, bu merdivenin ilk olarak binanın batı cephesine eklenmesi planlanmışsa da dönemin “Yapı ve Yollar Kanunu’nun 25. maddesi” bu uygulamayı uygun bulmamış ve ilgili düzenleme iptal edilmiştir. Ayrıca binanın kuzeybatı cephesinde bulunduğu bilinen bir çeşmenin günümüze ulaşmadığı da tespit edilmiştir.³⁷ 1935 yılında, belediye personelinin artan ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla binanın mevcut kullanım alanının yetersiz kaldığı belirtilmiş ve bu doğrultuda yapıya dört yeni oda eklenmesi için idare heyeti tarafından karar alınmıştır. Bu genişletme için 5000 lira ödenek talep edilmiş; yapılan eklemeler 1938 yılında tamamlanmıştır. Bu süreçte, doğu cephesine sonradan ilave edilen bölümle birlikte, bugün mevcut olan iki kollu merdivenin de bu dönemde inşa edildiği anlaşılmaktadır.³⁸ Yapıların cephe tasarımlarında farklı mimari üsluplar gözlemlense de dışarıyla bağlantıyı sağlayan kapı, pencere ve balkon gibi mimari elemanlar ön plana çıkmaktadır. Balkonlar genellikle ana cepheye yapılmış olsa da yan cephelere yapılan balkon örnekleri de mevcuttur. Çorum taş binanın balkonu bulunmasa da doğu cephesinde yer alan iki kanatlı merdivenin balkon işlevi gördüğü söylenebilir. Çünkü, her dönem aktif olarak kullanılan bu yapıda, halka sesleniş görevi gören balkonların önemi büyüktür. Bu sebeple, taş binada bulunan merdivenin balkon görevi gördüğü yorumunu yapabiliriz. Balkon uygulamasının görüldüğü diğer bir yapı ise Sivas Erkek Öğretmen Okulu olarak belirtilebilir. Buna ek olarak cephe plastikleri ve uygulamalarıyla Ulusal Mimarlık Döneminin önemli bir eseridir denilebilir.³⁹

³⁷ BCA, [490-1-0-0], No. 1690 Gömlek No. 872 Varak No. 147.

³⁸ BCA, [490-1-0-0], No. 1690 Gömlek No. 872 Varak No. 155.

³⁹ Mustafa Bulut, *Sivas’taki Geç Dönem Kamu Yapıları* (Sivas: Sivas 1000 Temel Eser, 2019), 144-145.

Sonuç

Çorum kent merkezinde konumlanan ve kamuoyunda “Taş Bina” olarak bilinen yapı hem mimari özellikleri hem de tarihsel işlevleri bakımından erken Cumhuriyet döneminin taşradaki temsilci yapılarından biri olarak öne çıkmaktadır. İlk olarak kütüphane binası olarak inşa edilen bu yapı, zaman içerisinde sırasıyla Cumhuriyet Halk Partisi binası, Halkevi ve Belediye Binası gibi farklı işlevlerle kullanılmıştır. Özellikle Halkevi ve kütüphane olarak hizmet verdiği dönemlerde kent kimliğinin modernleşme sürecine önemli katkılar sağlamış; toplumsal, kültürel ve eğitimsel faaliyetlerin merkezi mekânı hâline gelmiştir. Söz konusu yapı, Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi'nin taşradaki temsili örneklerinden biri olarak değerlendirilmekte; bu bağlamda dönemin mimari estetik anlayışı, kültürel referansları ve simgesel yönlerini yansıtan bir nitelik taşımaktadır. 1925–1950 yılları arasında şehrin sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal dinamiklerinin şekillendiği başlıca mekânlardan biri olan yapı, çok yönlü kullanımıyla kent yaşamında merkezi bir rol üstlenmiştir. Ancak yapının farklı dönemlerde yoğun şekilde kullanılması, zamanla ciddi fiziksel tahribatlara yol açmış; özellikle iç mekân düzenlemeleri büyük ölçüde değişikliğe uğramıştır.

Yapının tasarımında cephe mimarisine özel bir önem verilmiş olmakla birlikte, plan organizasyonunda işlevselliğin ön planda tutulduğu görülmektedir. Bu dönemde inşa edilen kamu yapılarında olduğu gibi, Taş Bina'da da koridorlar önemli bir iç mekân unsuru olarak öne çıkmaktadır. Yapıya ait mevcut planlar incelendiğinde, yapının iç mekân dokusunun günümüze kadar özgün biçimini büyük ölçüde kaybettiği, özellikle zemin katın niteliksel anlamda tahrip olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, 1935 yılına ait belgelerde zemin katta yer aldığı belirtilen ve Tapu Dairesi'ne tahsis edilen geniş mekân günümüzde tamamen ortadan kalkmıştır.

Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi'nin karakteristik ögesi olan simetri anlayışı, Taş Bina'da da belirgin biçimde gözlemlenmektedir. Yapının cepheleri büyük ölçüde özgün hâlini korumakla birlikte, doğu yönünde sonradan eklenen bölüm hem cephe kompozisyonunu hem de mimari bütünlüğü olumsuz etkilemiştir. Ana cephe olarak ilk etapta batı cephesi planlanmış; burada yer alan sivri kemerli pencereler, kemer sistemleri ve giriş kapısının vurgusu dönemin mimari anlayışını yansıtan öğeler arasında yer almıştır. Batı cephesi hem yapının ana girişi hem de kentteki caddeyle olan ilişkisi bakımından gösterişli biçimde tasarlanmıştır. Ancak 1938 yılında yapılan doğu cephesi eklentisiyle birlikte, yapının ana girişi bu yöne kaydırılmış ve batı cephesi işlevselliğini büyük ölçüde yitirmiştir. Doğru cephesindeki pencerelerin kemersiz ve düz formlarda olması, yapının genel simetrisini ve estetik bütünlüğünü bozmuş; kullanılan taş malzemede yer yer deformasyonlara sebep olmuştur.

Taş Bina'nın inşa edildiği konum da dikkat çekicidir. Yapının Ulu Cami ve çevresindeki tarihî dokunun merkezine yakın bir noktaya konumlandırılmış olması, kent merkezinin dönüşümünde oynadığı rolü göstermektedir. Yapının inşa edilmesini takiben bu bölgedeki

imar faaliyetlerinin artması, Çorum'da modern şehir planlamasının başlangıç noktalarından birini oluşturmuştur. Gazi Caddesi'nin bu aks üzerinde şekillendirilmesi, yapının kent planlamasında referans noktası olarak kullanıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Taş Bina, mimari açıdan yalnızca Çorum'la sınırlı kalmayıp, Samsun, Kastamonu, Amasya ve İskilip gibi çevre şehirlerdeki kamu yapılarıyla benzer mimari yaklaşımlar sergilemektedir. Yapıda Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinden izler taşıyan unsurların yanı sıra Batı etkisindeki düzenlemeler ve Cumhuriyet Dönemi modernizminin yansımaları birlikte kullanılmıştır.

Taş Bina'nın, kent belleğinde taşıdığı anlam ve kültürel miras değeri, onu yalnızca mimari değil aynı zamanda sosyo-kültürel simge hâline getirmiştir. Bu bağlamda, yapının özgün mimari karakterini koruyacak biçimde gelecek kuşaklara sağlıklı bir şekilde aktarılması hem yerel kimliğin korunması hem de Türk mimarlık tarihi açısından büyük önem arz etmektedir.

Kaynakça | References

- Bayraktar, Nuray. *Halkevlerinin Ülke Kültürüne, İnsanın Gelişimi ve Dönüşümü Açısından Katkıları ve Öneriler*. Ankara: Halkevleri Yayınları, 1. Baskı, 1999.
- BCA, Başkanlık Cumhuriyet Arşivi. *Cumhuriyet Halk Partisi [490-1-0-0]*. No. 1690, Gömlek No. 872.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Plan, Proje ve Krokiler [PLK.p]*. No. 785.
- Bozdoğan, Sibel. *Modernizm ve Ulusun İnşası Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Mimari Kültür*. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- Bulut, Mustafa. *Sivas'taki Geç Dönem Kamu Yapıları*. Sivas: Sivas 1000 Temel Eser, 2019.
- Can, Yılmaz. *İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2021.
- CHF, Halkevleri Talimatnamesi. Türkiye: Hakimiyet-i Milliye Matbaası, 1932. 15 Ocak 2025. <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/items/aaf84d72-005a-4e8a-b4da-52f03d7ff1fc/full>
- Çeçen, Anıl. *Halkevleri*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 2. Basım 1990.
- Çorum Belediyesi. "Mehmet Tatlısu, Kütüphanesini Belediyeye Bağışladı". Erişim 17 Kasım 2025. <https://www.corum.bel.tr/haberler/mehmet-tatlisu-kutuphanesini-belediyeye-bagisladi>
- Çorum Gazetesi. "Çorum Halkevi" (1 Mart 1933), 1.
- Çorum İl Yıllığı. Ankara: Dönmez Ofset, 1968.
- Çubukçu, Emre. "Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarisinde Ulusal Kimlik Arayışı: Ankara'daki Kamu Yapıları". *Kültür Araştırmaları Dergisi* 9 (Haziran 2021), 359-378. <https://doi.org/10.46250/kulturder.902838>
- Demiryürek, Meral - Ozulu, Abdulkadir. *Eşref Ertekin'in Günlüklerinden Bir Zamanlar Çorum*. Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2020.
- Durukan, Ayşe - Uluşu Uraz, Türkan. "Cumhuriyetin Kültür Kurumu Olarak Halkevi Binaları". *İstanbul Teknik Üniversitesi Dergisi* 7/1 (Mart 2008), 38-49.
- Dündar, Abdulkadir. "Bir Haritaya Göre XIX. Yüzyılın Sonlarında Çorum Şehri ve Mimari Yapıları". *Osmanlı Döneminde Çorum Sempozyumu 1-3 Ekim 2004. ed. Ahmet Sezikli* vd. 227-248. Çorum: TDV Yayınevi, 2006.
- Gündoğar, Muzaffer. *Çorum Halkevi ve Çorumlu Dergisi*. Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.
- Kara, Adem. *Cumhuriyet Döneminde Kalkınmanın Mihenk Taşı Halkevleri (1932-1951)*. Ankara: 24 Saat Yayıncılık, 2006.
- Karadurak, Remzi. *Harf İnkılabının Çorum Basınındaki Yansımaları*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kolay, Emre - Yavuzylmaz, Ahmet. "Cumhuriyet Dönemi Banka Binalarından Bir Örnek: T.C. Merkez Bankası Samsun Şubesi Binası". *Sanat Tarihi Dergisi* 31/1 (Nisan 2022), 483-505. <https://doi.org/10.29135/std.1015435>
- Kolay, Emre. *Amasya İl Merkezinde Geç Dönem Kamu Yapıları (1848-1947)*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

- Mülayim, Selçuk. "Kemer". *Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) İslâm Ansiklopedisi*. 25/252. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Ortakçı, Altuğ. "Halkevlerinde Yapılan Köy Gezilerine İçerden Bir Bakış: Eşref Ertekin'in Günlükleri". *Abdulkadir Ozulu'ya Armağan*. ed. Turhan Candan vd. 116-142. Ankara: Dumat Ofset, 2018.
- Özdemir, Yavuz - Aktaş, Elif. "Halkevleri (1932'den 1951'e)". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 45 (2011), 235-262.
- Parlak, Özge - Yıldız, Esra. "Konya Devlet Tiyatrosu (Halkevi) Binasının Modern Mimarlık Mirası Kapsamında Değerlendirilmesi". *Türk İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 17/34 (Mart 2022), 223-252.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "1927'nin Çorum'u". *Hakimiyet Gazetesi* (22.11.2000).
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi'nde Bulunan İslâm Tarihi ile İlgili Yazmalar I". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(2002), 294-315.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Milli Kütüphane 1341 (1925)". *Hakimiyet Gazetesi* (01.02.1997), Gazete Eki 1.
- Sözen, Metin. *Cumhuriyet Dönemi Türk Mimarlığı (1923-1983)*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1984.
- Tekeli, İlhan. "1923-1950 Döneminde Çorum'daki Gelişmeler". *5. Hitit Festivali Komitesi Çorum Tarihi*. 4/231-275. Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2023.
- Topçubaşı, Mine. *19. Yüzyılda Kastamonu Eyaleti'nde Kamu Yapıları ve Yeniden Kullanım Sorunları*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Türkmen, İsmet. *Kastamonu Halkevi ve Türkiye'nin Modernleşme Sürecine Katkıları (1932-1951)*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2013.
- Yıldız, Esra - Parlak, Özge. "Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi Kamu Yapıları". *Social Sciences Studies Journal (SSS Journal)* 4/24 (Kasım 2018), 4930-4947. <http://dx.doi.org/10.26449/sssj.947>