



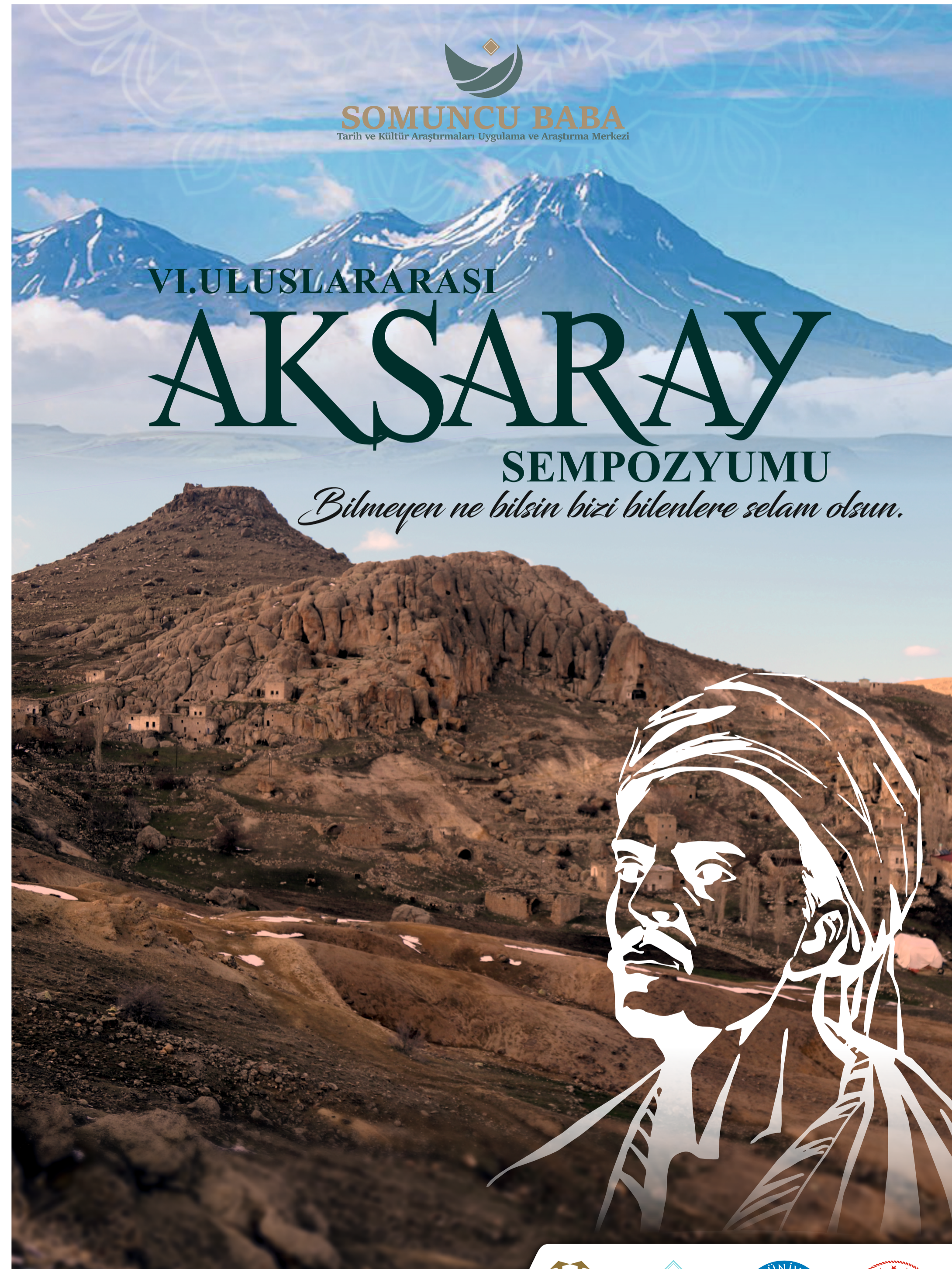
VI. ULUSLARARASI
AKSARAY
SEMPOZYUMU
Bilmeyen ne bilsin bizi bilenlere selam olsun.

27-28 EKİM 2021



VI. ULUSLARARASI
AKSARAY
SEMPOZYUMU


SOMUNCU BABA



VI. ULUSLARARASI
AKSARAY
SEMPOZYUMU

Bilmeyen ne bilsin bizi bilenlere selam olsun.

27-28 EKİM 2021



AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOMUNCU BABA TARİH VE KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI
UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ YAYINI

VI. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (27-28 Ekim 2021)
Tam Metin Kitabı

EDİTÖRLER

Ramazan ATA

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Ayşegül CAN

Aksaray Üniversitesi,

Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

Murat AKIL

Aksaray Üniversitesi,

Aksaray Teknik Bilimler Meslek Yüksekokulu

Hakan ÖZDEMİR

Aksaray Üniversitesi,

Aksaray Üniversitesi, Güzelyurt Meslek Yüksekokulu

e-ISBN: 978-605-69519-8-5

Aralık 2021

“VI. Uluslararası Aksaray Sempozyumu” isimli kitabın tüm yayın hakları Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi’ne ait olup her hakkı saklıdır. Bu yayının hiçbir kısmı, editörlerin önceden yazılı izni olmaksızın çoğaltılamaz, bir geri çağrı sisteminde saklanamaz veya herhangi bir biçimde elektronik veya mekanik, kopyalama, kayıt veya başka yollarla iletilemez.

All rights of publication of the book “VI. Uluslararası Aksaray Sempozyumu” belong to Aksaray University Somuncu Baba History and Culture Research and Practice Center and all rights are reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior written permission of editors.

Kitap içerisinde yer alan tam metinlerin Turnitin programında benzerlikleri incelenmiş ve benzerlik oranının en çok %20 olması durumu dikkate alınmıştır. Tam metin içeriklerinin tüm sorumluluğu yazarlarına aittir.

Doç. Dr. Ramazan ATA
Sempozyum Başkanı

İletişim

aksaraysempozyumu@gmail.com

Sekreter

Öğr. Gör. Dr. Ayşegül CAN (Aksaray Üniversitesi)

VI. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (27-28 Ekim 2021)
6th. International Aksaray Symposium (27-28 October 2021)
Tam Metinler / Full Texts

İçindekiler

KURULLAR	III
Takdim	I
Sunuş	VI
BİLDİRİ TAM METİNLERİ	VIII
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ'NDE LİSANSÜSTÜ EĞİTİM GÖREN YABANCI ÖĞRENCİLERİN KARŞILAŞTIKLARI SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ	I
Dr. Öğr. Üyesi Adel Fadhil abed ABED.....	1
Dr. Öğr. Üyesi Saddam Husein KAZUM	1
PROBLEMS FACED BY FOREIGN STUDENTS TAKING GRADUATE EDUCATION AT AKSARAY UNIVERSITY	2
MOLLA FENÂRÎ'NİN ÖNERMELER KONUSUNA YAKLAŞIMI	10
Dr. Adem EVMEŞ	10
MOLLAH FENÂRÎ'S APPROACH TO THE SUBJECT OF PROPOSITIONS	11
EL-ES'İLE VE'L-ECVİBE BAĞLAMINDA CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ'NİN TEFSİR KAYNAKLARI: ZEMAHŞERÎ VE RÂZÎ ETKİSİ	19
Dr. Öğr. Üyesi Ali KAYA	19
JAMALUDDİN AKSARÂYÎ'S TAFSİR RESOURCES IN THE CONTEXT OF AL AS'İLAH WA A'L-AJWİBAH: ZEMAKSERİ AND RAZI EFFECT	20
İÇ MEKÂN AYDINLATMALARINDA LED'Lİ AYDINLATMA ARAÇLARININ ENERJİ VERİMLİLİĞİ ACISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ: AKSARAY ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ . 32	
Duygu YİĞİT ÜNLÜ	32
EVALUATION OF LED LIGHTING DEVICES IN INDOOR LIGHTING IN TERMS OF ENERGY EFFICIENCY: THE CASE OF AKSARAY UNIVERSITY	33
KOÇHİSAR ZAVİYELERİ (18.-19. YÜZYILLAR)	38
Dr.Öğr. Üyesi Eşref Temel	38
“İMÂDÜ'L-İSLÂM” ADLI ESERİ ÖRNEKLİĞİNDE ABDURRAHMAN AKSARÂYÎ'NİN İTİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ	44
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KAHRAMAN	44
ABDURRAHMAN AKSARAI'S VIEWS ON FAITH IN THE EXAMPLE OF HIS WORK “İMAD AL-ISLAM”	45
SARI ABDULLAH EFENDİ'NİN “SEMERÂTÜ'L-FUÂD” ADLI ESERİNDE SOMUNCU BABA VE MELÂMÎ YÖNÜ	51
Dr. Mahmut ULU.....	51
SOMUNCU BABA AND THE MELAMIC ASPECTS IN SARI ABDULLAH EFENDİ'S WORK TITLE “SEMERÂTÜ'L-FUÂD”	52
İLK DÖNEM TÜRKÇE İLMİHALLER: ABDURRAHMAN B. YÛSUF AKSARÂYÎ'NİN İMÂDÜ'L-İSLAM ADLI ESERİ ÖRNEĞİNDE	64
Doç.Dr. Mehterhan FURKANİ.....	64

<i>FIRST PERIOD TURKISH CATECHISMS: IN THE EXAMPLE OF ABDURRAHMAN BIN YUSUF AKSARĀYĪ'S WORK TITLED IMĀD AL-ISLAM</i>	65
<i>NÜZHETÜ'L-EBRĀR'IN AKSARAY KÜLTÜR TARİHİ AÇISINDAN ÖNEMİ</i>	74
Muhammet H. CANKURT	74
<i>THE IMPORTANCE OF NÜZHETÜ'L-EBRĀR FOR THE CULTURAL HISTORY OF AKSARAY</i>	75
<i>TÜRKİYE SELÇUKLU DEVLETİ İLE İLHANLI DEVLETİ ARASINDA KRİTİK BİR MÜCADELE: SULTAN HANI SAVAŞI (1256)</i>	101
Dr. Nagehan VURGUN	101
<i>A CRITICAL STRUGGLE BETWEEN THE TURKISH SELJUK STATE AND THE ILHANLI STATE: THE WAR OF THE SULTAN HAN</i>	102
<i>GÜZELYURT KİLİNİN SERAMİK HAM SIR BÜNYELERİNDE RENKLENDİRİCİ OLARAK ETKİLERİNİN İNCELENMESİ</i>	107
Nilüfer Nazende ÖZKANLI	107
<i>A REVIEW ON COLORANT EFFECTS OF GÜZELYURT CLAY ON RAW GAZE STRUCTURE OF CERAMICS</i>	108
<i>OSMANLI KLASİK DÖNEMİ BAZI AKSARAY VAKIFLARI (1470-1566)</i>	118
Doç. Dr. Ramazan ATA.....	118
<i>SOME AKSARAY FOUNDATIONS IN THE OTTOMAN CLASSIC PERIOD (1470-1566)</i>	119
<i>AKSARAY'IN YABANCI TÜCCARLARI</i>	135
Prof. Dr. Remzi KUZUOĞLU	135
<i>FOREIGN MERCHANTS OF AKSARAY</i>	136
<i>AZERBAIJAN EDEBİYATI'NDA YUNUS EMRE YARATICILIĞI</i>	143
Doç. Dr. Zemine ALIYEVA.....	143
<i>YUNUS EMRE CREATIVITY IN AZERBAIJAN LITERATURE</i>	144

KURULLAR

Onur Kurulu

Hamza AYDOĞDU, Aksaray Valisi
Evren DİNÇER, Aksaray Belediye Başkanı
Yusuf ŞAHİN, Aksaray Üniversitesi Rektörü

Düzenleme Kurulu

Tayfun ÇELİK, Aksaray Belediyesi Başkan Yrd.
Prof. Dr. Ayhan ÖZÇİFÇİ, Aksaray Üniversitesi Rektör Yrd.
Mustafa DOĞAN, Aksaray İl Kültür ve Turizm Müdürü
Prof. Dr. Muhammet SARI
Doç. Dr. Ramazan ATA
Öğr. Gör. Dr. Ayşegül CAN
Öğr. Gör. Dr. Kudret Safa GÜMÜŞ
Öğr. Gör. Hakan ÖZDEMİR
Öğr. Gör. Murat AKIL

Bilim Kurulu

- Prof. Dr. Ayhan ÖZÇİFÇİ, Aksaray Üniversitesi
Prof. Dr. Aysen SOYSALDI, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail Hakkı SEZER, Aksaray Üniversitesi
Prof. Dr. Doğan YÖRÜK, Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammed SARI, Aksaray Üniversitesi
Prof. Dr. Necmettin AYGÜN, Aksaray Üniversitesi
Prof. Dr. Nevzat TOPAL, Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Ozan YILMAZ, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Remzi KUZUOĞLU, Aksaray Üniversitesi
Prof. Dr. Sergii V. SOROKİN, Ukrayna Kiev Milli Dilbilim Üniversitesi
Doç. Dr. A. Cüneyt ER, Anadolu Üniversitesi
Doç. Dr. İsmail BAYRAKLI, Aksaray Üniversitesi
Doç. Dr. İrina POKROVSKA, Ukrayna Kiev Milli Taras Shevchenko Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa ŞEN, Aksaray Üniversitesi
Doç. Dr. Ramazan ATA, Aksaray Üniversitesi
Doç. Dr. Selahattin SATILMIŞ, Aksaray Üniversitesi
Doç. Dr. Tatiana TIMKOVA, Ukrayna Kiev Milli Dilbilim Üniversitesi
Doç. Dr. Turan AÇIK, Aksaray Üniversitesi
Doç. Dr. Zemine ALIYEVA, Kiev National Taras Shevchenko Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Adel Fadhil Abed ABED, Aksaray Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ali KAYA, Aksaray Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Eda TOK, Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan EKİCİ, Aksaray Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ERDAL, Aksaray Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KAHRAMAN, Aksaray Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İsmail GÜNEŞ, Aksaray Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami YILDIZ, Aksaray Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Necattin HANAY, Aksaray Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Saddam Husein KAZUM, Irak Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Şuayıp KARATAŞ, Aksaray Üniversitesi
Dr. Güllü KARANFİL, Moldova Komrat Devlet Üniversitesi

Takdim...

Geçmişten günümüze oluşturulan kültürel mirasın araştırılması ve bunların kayıt altına alınarak gelecek kuşaklara aktarılması hepimiz için mühim bir vazifedir. Bu manada Aksaray, sahip olduğu kültür ve medeniyet değerleriyle üzerinde çok yönlü araştırmaların yapılacağı müstesna illerimizden biridir.

Aksaray her dönemde; siyasi, askeri, iktisadi ve kültürel yönden önemli bir merkez olma özelliğini korumuş, tarih boyunca insanlığın savaş, göç vb. büyük hadiselerine sahne olmuştur. Anadolu'nun ortasında zengin tarih ve kültür mirasıyla temayüz eden Aksaray; Hitit, Pers, Roma, Bizans, Selçuklu ve Osmanlı gibi büyük devletler için bazen stratejik bir merkez, bazen de askeri bir üs olmuştur. Anadolu yol güzergâhları üzerinde her zaman önemli bir geçiş sahası olan Aksaray, özellikle Anadolu Selçuklu Devleti döneminde bölgenin en mühim ticaret merkezlerinden biri haline gelmiş, Selçuklulara ait en büyük kervansaraylar Aksaray'da inşa edilmiştir.

Aksaray günümüzde de güçlü turizm özellikleri, tarımsal zenginlikleri, gelişen sanayisi ve yoğun ticari kapasitesiyle bu önemini koruyarak, yapılan yeni yatırımlarla daha da geliştirecek, her alanda hedefine emin adımlarla ilerliyor.

Bu yönüyle tarihten gelen değerlerimizi, geleceğe taşıma noktasında bu yıl altıncısı düzenlenen Uluslararası Aksaray Sempozyumunun da anlamlı bir hamle olduğunu düşünüyorum. Çalışmaların kayıt altına alınması ve her yıl yapıyor olması ciddi bir hafıza ve kimlik oluşturuyor. Oturum konularına baktığımızda, Aksaray ile ilgili olarak ekolojik yapıdan endemik bitkilere, yerel mimariden mutfak kültürüne, masallardan türkülere, tıbbi atıklardan geri dönüşüme, kadın yaşamından folklore kadar aklımıza gelebilecek bütün konular ele alınıyor. Yaşadığınız şehri iyi tanımak, size doğru hizmet üretme imkânını verir. Doğru hizmet ise şehrinizi cazibe merkezi yapar. Bu da ancak bilgiyle ve bu tür bilimsel çalışmalarla olur. Bunun için bilgi en büyük güçtür.

Şüphesiz ki her şehrin sahip olduğu tarihi, kültürel veya turistik değerleri vardır. Ancak bir şehri farklı kılacak ve bir adım öne geçirecek olan şey; ilkleri, enleri ve tekleridir. Bu manada Aksaray, zengin bir tarih, eşsiz bir coğrafya ve derin bir manevi dokuya sahiptir. Burası, Aşık Hıyık ile başlayan binlerce yıllık geçmişi sinesinde barındırır. Doğu ve batı medeniyetlerinin tam ortasında olması hasebiyle farklı kültürlerle beşiklik yapar. Onun için mimari dokusunda bile bu medeniyetlerin izlerini taşıyan motifleri görürsünüz. Örneğin Güzelyurt İlçemizde yer alan Manastır Vadisi Hristiyanlık tarihi açısından oldukça önemlidir. Ortodoks Mezhebinin kurucularından Aziz Gregorius, bu bölgede yaşamış, Ortodoksluğun temelleri bu coğrafyada atılmıştır. Ayrıca içerisinde insanların yaşam sürdüğü dünyanın en büyük kanyonu İhlara Vadisi ve tarihte ilk yüksek sesli ayininin yapıldığı Selime Katedrali de bölgemizde her yıl binlerce turisti ağırlayan cazibe merkezleridir. Ticaret yolları üzerinde olduğu için tam bir hanlar şehridir Aksaray. Anadolu Selçuklu Devleti'nin inşa ettiği en büyük kervansaray olma özelliğini taşıyan Sultanhanı Kervansarayını ve Aksaray'da bulunan diğer hanlar, Kapadokya bölgesine gelen turistlerin gözde ziyaret mekânlarıdır. Sultanhanı İlçemiz, ayrıca Türkiye'nin ve dünyanın en önemli antik halı tamir merkezi konumundadır.

Aksaray tarihi için en özel dönemlerden biri hiç şüphesiz ki Anadolu Selçuklu devridir. Anadolu'nun fethiyle başlayan süreçte Konya merkezli büyük bir devlete dönüşen Anadolu Selçukluları, Aksaray'ı, ikinci payitaht gibi görmüşler, şehri her yönden imar ederek önemli bir kültür ve medeniyet merkezi oluşturmuşlardır. Şehirde yürütülen ilmi çalışmalar ile Aksaray kısa bir süre sonra "Dârü'l İlm, Dârü's Süleha, Dârü'z Zafer, Kubbetü'l İslam" gibi isimlerle anılmaya başlamış, Tapduk Emre, Yunus Emre, Cemâleddin Aksarâyî, Somuncu Baba, Yusuf Hakîki, Cemal Halvetî, Zenbilli Ali Cemâlî, Pir Ali Sultan Aksarâyî ve daha nice büyük ilim ve irfan ehli şahsiyetin yurdu olarak bilinmiştir. Bütün bu özellikleri ile Aksaray, gerçek manada Anadolu'nun özeti, hatta özüdür. Bu özü korumak hepimizin ortak sorumluluğudur. Burada özellikle bütün kurumlarımız ve sivil toplum kuruluşlarımızın desteği ile kadim bir medeniyet merkezi olan Aksaray'ın tüm yönleriyle ele alınması temel hedefimizdir. Bu sebeple bu yıl altıncısını gerçekleştirdiğimiz Uluslararası Aksaray Sempozyumunun ileriki yıllarda da devam etmesi en büyük arzumuzdur.

VI. Uluslararası Aksaray Sempozyumunun hayırlara vesile olmasını diliyor, sempozyum bildirilerini içeren bu eserin, kültürel hayatımıza katkılar sağlamasını temenni ediyorum. Sempozyuma sundukları bildirilerden dolayı kıymetli araştırmacılarımıza, sempozyum hazırlıklarını koordine eden Somuncu Baba Araştırma Merkezi ile sempozyumda görev alan kurullarımıza, sempozyumun gerçekleştirilmesini sağlayan; Valiliğimiz, Belediyemiz, Üniversitemiz ve Kültür Turizm Müdürlüğümüz çalışanlarına ve emeği geçen herkese teşekkür ediyorum.

Hamza AYDOĞDU
Aksaray Valisi

Takdim...

2016'da ilki yapılan Uluslararası Aksaray Sempozyumu'nun gelenekselleşmesi öncelikli amaçlardan birisiydi. Evet, bu sene VI. Uluslararası Aksaray Sempozyumu, 27-28 Ekim 2021 tarihlerinde Aksaray Üniversitesi'nin ev sahipliğinde çevrimiçi olarak gerçekleştirildi. İstikrarlı bir şekilde devam etmesi en büyük temennimizdir.

Şehrin büyümesi de sadece yol, köprü vesaire ile olmaz. Bizler, Aksaray Belediyesi olarak şehrin maddî ve manevî inkişafı için ne gerekiyorsa yapmaya hazır olduğumuzu her zaman ve mekânda yüksek sesle ifade ediyoruz. Çünkü iyi biliyoruz ki tek kanatla kuş uçamaz ve yine biliyoruz ki, kökünden sulanmayan ağaç kurumaya mahkûmdur!

Medeniyetin terakkisi ve tekâmülü için çalışıyor; kültürün ehemmiyetinin idrak edilmesi için gayret ediyoruz. Bu şehrin tarihine, kültürüne ne kadar hizmet etsek yine de tatmin olmayacağımızı biliyoruz. Biliyoruz çünkü bu kadim şehrin tarihi çok zengin, kültürü bir ummandır. Birçok bakımdan bakir kalmış bu kültürü, tarihi araştıranlara, anlatanlara destek olmak en önemli vazifelerimiz arasındadır. Sempozyumlar, başka bir ifadeyle bilgi şölenlerini bu bakımdan ziyadesiyle önemsiyoruz.

Coğrafi konum itibarıyla Anadolu'nun ortasındaki, kuzeyden güneye; doğudan batıya yolların kesişme noktasındaki Aksaray'ın hakkıyla araştırılması ve anlatılması elbette çok önemlidir. Anadolu'nun en eski yerleşimlerden birisi olan Aksaray'ın bu iddiasını kanıtlayan onlarca obje müzelerde ziyaretçilerini beklemektedir. Yine bu şehir Türk-İslam kültürünün yaşandığı ve yaşatıldığı bir vatan toprağıdır. İpek yolundaki; kervansaraylar, camiler, medreseler adeta bir çeyiz sandığından çıkmıştır. Böylesine önemli bir şehrin tarihî eserlerinin araştırılması için bilgi şölenlerine her zaman destek olacağız.

Aksaray'ı değerli kılan sadece tarihî eserler değildir. Eserlere ruh katan insanlardır. Eskilerin dediği gibi "şerefü'l-mekân bi'l-mekin" yani mekânları şerefliendirenler orada yaşamışlardır. Tapduk Emre'yi, Yunus Emre'yi, Cemaleddin-i Aksarayî'yi, Şeyh Hamid Veli'yi, Yusuf Hakikî Baba'yi, Seyyid Hasan Rızâyî Aksarayî'yi ve daha nicelerini tanımadan ve tanıtmadan şehirde yaşamak, kısacası Aksaraylıyım demek yarım olacak; eksik kalacaktır. Anadolu'nun mayası olan bu gönül erlerini anlamadan Aksaray'ı anlamaya çalışmak beyhudedir. İşte bu sempozyumların bir amacı da bu değerli şahsiyetleri anlamak ve anlatmaktır.

Konferans, panel, sempozyum gibi bilimsel toplantılar bilgilerin aktarılması için ziyadesiyle mühim olduğundan Aksaray Belediyesi olarak ilmî toplantıların hepsine destek olmaya devam edeceğiz. Şimdiye kadar yaptığımız gibi!

Birbirinden farklı bildirileriyle VI. Uluslararası Aksaray Sempozyumu'nda bizlere bilgi ziyafeti sunan; bilim adamlarına, Valiliğimize, Rektörlüğümüze, Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Merkezi'ne, gayret eden belediyemizin personeline, kısacası emeği geçen herkese ayrı ayrı teşekkür ederim.

Sevgi ve saygılarımla...

Evren DİNÇER
Aksaray Belediye Başkanı

Takdim...

Aksaray Üniversitesi, Uluslararası Aksaray Sempozyumu ile kendisine mütevazı bir hedef koymuştu: Her yıl bu Sempozyum devam edecek, bu sayede; Aksaray'ın akademik çalışmalarına konu olan her şeyi çalışılacak; dolayısıyla, Aksaray üzerine konuşanların istifade edebilecekleri bir bilgi birikimi oluşturulacaktı. Ayrıca, bu bilgi birikimi, dijital ortamda kurulacak bir platform üzerinden kamuoyu ile de paylaşılacaktı.

Sempozyumun altıncısını yaptık. Yaklaşık bir yıldır E-Aksaray Ansiklopedisi de yayın hayatına başladı. Elliye aşkın madde girişi yapıldı. Süreç devam ediyor. Ansiklopediye madde girişi, ucu açık bir süreç. Belki, uzun yıllar devam edecek. E-Aksaray Ansiklopedisi, akademik süzgeçten geçirerek Aksaray eksenli bilgi ihtiyacını kamuoyuna aktaran dijital bir platform olma özelliği taşıyacak.

Her vesileyle vurguladığımız gibi; yaşadıkları şehre ve çalıştıkları kurumlara âşık bir şekilde çalışmayanlar, hem mutsuz hem de başarısız olurlar. Bizler, Aksaray Valiliği, Aksaray Belediyesi, Aksaray İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü ile Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi olarak bu şehre âşık bir şekilde çalışmaya devam ediyoruz. Sempozyumda emeği geçen herkese çok teşekkür ediyoruz.

Prof. Dr. Yusuf ŞAHİN
Aksaray Üniversitesi Rektörü

Takdim...

Tarih boyunca bilgiye ulaşan ve medeniyet sahasında kıymetli çalışmalar yapan toplumlar daima önemszenmiş, dünya üzerinde söz sahibi olmuşlardır. Bu bağlamda ülke ve şehirlerin gelişiminde nitelikli insanların yetiştirilmesi ve ilmi çalışmaların artırılması önem arz etmektedir.

Geçmiş başarılarla dolu olan milletimiz de bulunduğu her coğrafyada kültür ve medeniyet değerlerini yaşatarak insanlığın gelişimine ciddi katkılarda bulunmuştur. Haddizatında tarihi kayıtlarda ilim şehri olarak anılan Aksaray'ımızı da bu minvalde değerlendiriyor, şehrimizle ilgili yapılacak her türlü ilmi çalışmayı önemsiyoruz. Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Merkezi koordinasyonunda Valiliğimiz, Aksaray Belediyemiz, Üniversitemiz ve Kültür Turizm Müdürlüğümüz iş birliğinde altı yıldır devam eden Aksaray Sempozyumu ile bu manada şehrimize dair önemli bilgiler elde edilmiş, sempozyuma sunulan bildiriler kitaplaştırılarak halkımızın istifadesine sunulmuştur.

Aksaray, tarihinden aldığı güç ve muhteşem potansiyeli ile her alanda hızla ilerlerken, şehrimizin kültürel yönden gelişimini de dikkatle takip ediyoruz. Türkiye'nin tam ortasında, tarihi İpek Yolu üzerinde bulunan Aksaray, her zaman stratejik öneme haiz olmuş, Anadolu ve dünya üzerinde kurulmuş pek çok medeniyetle sürekli etkileşim içerisinde bulunmuştur. Şehrimiz; uzun tarihi geçmişi, zengin kültürel mirası, muhteşem doğası ve manevi değerleriyle kültür ve medeniyet alanında Anadolu'nun parlayan yıldızıdır. Ekonomik gelişme ve sosyal ahengin yanında; Ihlara Vadisi, Hasan Dağı, Tuz Gölü, Narlı Göl gibi harikulade tabii güzellikleri; kaya oyma mimari yapıları, yeraltı şehirleri, kervansarayları, cami, türbe ve tarihi şahsiyetleri ile de öne çıkan Aksaray, aynı zamanda turizm alanında da Kapadokya bölgesinin en gözde şehirlerinden biridir.

On bir bin yıl yıllık tarihi geçmişiyle kültür ve medeniyet sahasında hatırı sayılır bir birikime sahip olan Aksaray'ın günümüzde de bu özelliğini devam ettirebilmesi için, bu ve benzeri çalışmaların oldukça önemli olduğunu düşünüyoruz. Bunun yanında medeniyet değerlerinin yaşatılması ve gelecek kuşaklara aktarılması kadar, bu değerlerin sonraki nesiller tarafından benimsenmesi ve topluma mâl edilmesi de mühim bir görevdir. Bu vesileyle kurumlarımızın iş birliğinde altı yıldır aralıksız gerçekleştirilen Aksaray Sempozyumu'nun şehrimiz ve ülkemiz adına kıymetli bir adım olduğunu düşünüyoruz, emeği geçenlere minnettarlığımızı ifade ediyoruz.

VI. Uluslararası Aksaray Sempozyumu'na sunulan bildirileri içeren bu kitabın, ilimiz ve ülkemiz kültür hayatına katkılar sağlamasını diliyor, eserin Aksaray üzerine yapılacak yeni araştırmalara vesile olmasını temenni ediyoruz. Ayrıca bu sempozyumun gerçekleşmesini sağlayan; Aksaray Valiliğimize, Aksaray Belediyemize, Aksaray Üniversitemize, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğümüze, Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Merkezimize, sempozyum kurullarında görev yapan hocalarımıza, bildirileri ile katkı sağlayan kıymetli araştırmacılarımıza ve emeği geçen herkese şükranlarımızı sunuyoruz.

Mustafa DOĞAN

İl Kültür ve Turizm Müdürü

Sunuş...

Üniversiteler; varoluş amaçlarına uygun olarak uluslararası çalışmalarda öncü rolde olduğu gibi, buldukları bölgeler ile bütünleşerek bölgelerine sağladıkları katkılarla da ulusal düzeyde önem arz etmektedir. Bu çerçevede; Aksaray Üniversitesi tarafından düzenlenen VI. Uluslararası Aksaray Sempozyumu, 27 Ekim 2021 tarihlerinde; Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü Sayın Doç. Dr. Ramazan ATA, Aksaray İl Kültür ve Turizm Müdürü Sayın Mustafa DOĞAN, Aksaray Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Yusuf ŞAHİN ve Aksaray Vali Yardımcısı Sayın Yasin ARDIÇ'ın protokol konuşmaları COVID-19 salgını dolayısıyla alınan önlemler çerçevesinde Aksaray Üniversitesi Konferans Salonu'nda gerçekleştirilmiştir.

Sempozyumun açılışındaki protokol konuşmalarının ardından, Aksaray Üniversitesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Muhammet SARI, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Aksaray'ın İmar ve İskânı" başlıklı bir sunum gerçekleştirmiştir. Sunumunda, 1923 yılı ve sonrasında gerçekleştirilen mübadele ile Aksaray'dan Yunanistan'a giden ve Yunanistan'dan da Aksaray'a gelen mübadillerin sayısını veren Prof. Dr. Muhammet SARI, söz konusu dönemdeki mübadele şartlarından ve mübadillerin ne şekilde yurt değiştirdiklerinden bahsetmiştir. Bu çerçevede: Ülkemizden ve dolayısıyla Aksaray'dan giden Rum ve Ermenilere ait; ev, tarla, değirmen, bezirhane gibi taşınmazların paralarının mübadillere ödendiğini ve hatta hali hazırda ekilmiş olan arazilerin hasadı için 1924 yılına kadar beklendiğini belirten Prof. Dr. Muhammet SARI; aynı şartlara sahip olup ülkemize gelen mübadiller için Yunan tarafının bu şartları uygulamadığını, ayrıca geride kalanların mallarının yağmalandığını ve bu yüzden Anadolu'ya gelen insanların sefalet içinde bir ömür sürdüğünü dile getirmiştir. Prof. Dr. Muhammet SARI ayrıca, Aksaray'dan giden Rum ve Ermenilerin ekserisinin zanaatkâr olduğunu bu sebepten dolayı da onlardan kalan değirmen ve bezirhane gibi yerlerin işletilmesinden anlayan kişiler kalmadığı için çekilen zorlukları tanık göstererek ortaya koymuştur. İlk oturuma dair yüz yüze gerçekleştirilen sunumun ardından Aksaray Üniversitesi Konferans Salonu'ndaki açılış programı tamamlanmıştır. 27 Ekim 2021 tarihlerinde çevrim içi bildiri sunumları ile sempozyumun seyri devam etmiştir. Ukrayna, Moldova ve Irak'tan katılım sağlayan akademisyenler, toplamda 4 bildiri ile sempozyuma uluslararası düzeyde katkıda bulunmuşlardır. Sempozyumda; eş zamanlı 3 farklı salonda, 6 çevrim içi oturumda, toplam 25 bildiri sunumu gerçekleştirilmiştir. Bu oturumlarda Aksaray'ın tarihi, kültürel ve sosyal yönleri, sanatı, coğrafyası, fiziki özellikleri, fen bilimleri yönü gibi belli başlı özelliklerini ön plana çıkaran konular incelenmiştir. Tasavvuf ve eğitim, savaşlar, Mübadele dönemi, yabancı tüccarlar, seramik sanatı, vakıflar, Bizans sanatı, Üniversitemizde öğrenim gören uluslararası öğrencilerimizin durumu, bitkiler, tıp bilimi ve Yunus Emre VI. Uluslararası Aksaray Sempozyumunda üzerinde durulan tematik konu başlıklarıdır.

Son yapılan çalışmalar ile Aksaray-Ortaköy civarında yaşamış olabileceği ortaya çıkan Yunus Emre'nin vefatının 700. Yılında; 2021 yılı, UNESCO tarafından "Yunus Emre Yılı" ve Cumhurbaşkanımız Sayın Recep Tayyip ERDOĞAN'ın tensipleriyle "Yunus Emre ve Türkçe Yılı" ilan edilmiş, bu kapsamda VI. Uluslararası Aksaray Sempozyumu'na Yunus Emre temalı bildiriler de kabul edilmiştir. Yurt dışından katılım sağlayan akademisyenlerimiz Yunus Emre'nin Azerbaycan ve Moldova'da bıraktığı etkiden söz etmişlerdir. Böylece Yunus Emre'nin evrensel değeri bir kez daha vurgulanmıştır.

VI. Uluslararası Aksaray Sempozyumu 'nda sunulan bildiri metinleri, hakemlerin kontrolü ile özet ve tam metin kitap hâline getirilmiş ve okuyucuların istifadesine sunulmuştur.

Sempozyumun gerçekleşmesinde bizlere desteklerini esirgemeyen ve katılımlarıyla bizleri onurlandıran; Sayın Vali Yardımcımız Yasin Ardıç, Sayın Rektörümüz Prof. Dr. Yusuf Şahin ve İl Kültür ve Turizm Müdürümüz Mustafa Doğan 'a, akademik camiamıza, misafir dinleyicilerimize ve öğrencilerimize; Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi yönetimi ve elemanlarına; ayrıca sempozyumda emeği geçen herkese teşekkür ediyor, sempozyumumuzun ülkemiz ve tüm bilim camiası için hayırlara vesile olmasını diliyoruz.

Saygılarımızla.

Doç. Dr. Ramazan ATA
Düzenleme Kurulu Adına

BİLDİRİ TAM METİNLERİ

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ'NDE LİSANSÜSTÜ EĞİTİM GÖREN YABANCI ÖĞRENCİLERİN KARŞILAŞTIKLARI SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Dr. Öğr. Üyesi Adel Fadhil abed ABED

Aksaray Üniversitesi

adelaltaie75@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8494-564X

Dr. Öğr. Üyesi Saddam Husein KAZUM

İraq Üniversitesi

ORCID: 0000-0000000000000000

Özet

Bilindiği üzere herhangi bir üniversitede akademisyen olarak çalışabilmek ve akademik hayata atılabılmenin temeli, lisansüstü eğitimle atılır. Bundan dolayı Türkiye'deki diğer yüksek eğitim kurumlarında olduğu gibi Aksaray Üniversitesi'nde verilen lisansüstü eğitim, yerli ve yabancı pek çok öğrenci tarafından rağbet görmektedir. Zira üniversiteler, toplumu eğitecek bireyler yetiştirmek suretiyle toplumun inşasında ve eğitiminde büyük katkı sağlayan, hemen hemen toplumun her kesiminden insanın doğrudan veya dolaylı olarak yararlandığı kurumlardır. Bununla birlikte yabancı öğrencilerin bu tür eğitim kurumlarında eğitim-öğretim esnasında birtakım zorluklarla karşılaştığı bir vakiydir. Çalışmamız daha çok Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde yüksek lisans ve doktora eğitimi gören yabancı öğrencilerin eğitim sürecinde karşılaştıkları sorunlara yönelik olmakla birlikte, çalışmanın birinci bölümünde; Aksaray Üniversitesi'nin tarihi, akademik birimleri, çalışan personel sayısı, bilim ve araştırma merkezleri ve Aksaray halkına sağlık hizmeti veren araştırma hastanesi hakkında bilgiler verdik. Çalışmanın ikinci bölümünde ise; öğrencilerin hem ders döneminde hem de tez yazım aşamasında karşılaştıkları başlıca sorunlara temas ettik. Hem yabancı öğrencilerle hem de danışman hocalarla yapılan mülakatta öğrencilerin karşı karşıya kaldığı başlıca sorunların ne olduğu sorusunu yönelttik, elde ettiğimiz bulgulara bu bölümde yer verdik. Kendileri ile anket yapılan öğrencilerin karşılaştıkları sorunları farklı açılardan farklı şekilde kategorize etmek mümkün olsa da bu sorunları, akademik ve akademik olmayan sorunlar şeklinde ikiye ayırdık. Türkçe dil öğreniminin zorluğu, hocalarla iletişim sorunu, öğrencilerin araştırma teknik ve yöntemleri hakkında yeterli bilgi ve beceriye sahip olmamaları Yabancı öğrencilerin en çok karşılaştıkları akademik sorunlardır. Kalacak yer temini, ikamet izni ve vize işlemleri yabancı öğrencilerin en çok karşılaştıkları akademik olmayan sorunlar arasında yer alır. Çalışmamızda, doğru ve bilimsel verilere erişebilmek için anket yöntemini kullandık. Betimleme ve analiz yöntemi ile elde ettiğimiz verileri tahlil ettikten sonra sorunun temeline dair ikna edici bir sonuca ulaştık. Bunun neticesinde; sonuç bölümünde, Aksaray Üniversitesi ve benzeri kurumlarda lisansüstü eğitim gören yabancı öğrencilerin karşılaştıkları başlıca sorunların çözümüne dair bazı öneri ve tavsiyelere yer verdik.

Anahtar Kelimeler: Aksaray Üniversitesi, Yabancı Öğrenci, Eğitim Sorunları, Lisansüstü Eğitim.

التحديات التي تواجه طلاب الدراسات العليا الأجانب في جامعة آكسراي، الصعوبات والحلول

الملخص.

نالت الدراسات العليا في جامعة آكسراي العناية الكبرى من القائمين على هذه الصرح العلمي العريق، لأنها حجر الأساس في بناء الكادر الوظيفي للجامعات من أساتذة ومعيديين وباحثين، والذين يسهمون في بناء المجتمع من خلال تخريج المدرسين، الذين يقع على عاتقهم تربية الأجيال تلو الأجيال، ولو تأملنا قليلاً في المحصلة النهائية؛ لوجدنا أن الجميع ينهل من هذه المنارات العلمية العظيمة، لكن الطلبة الأجانب يعانون من بعض العقبات، والمشاق التي تصعب التعلم والبحث العلمي في هذه المؤسسات، لذا جاءت الدراسة للوقوف على الصعوبات التي يلقاها طلبة الدراسات العليا في مرحلة الماجستير والدكتوراة، في كلية العلوم الإسلامية بشكل خاص، وتحدثنا في المبحث الأول بصورة مختصرة عن تاريخ جامعة آكسراي، وما حوته من كليات ومعاهد، ودُكر في بحثنا أيضاً عدد العاملين فيها، والمراكز العلمية والبحثية في الجامعة، وبعض المدارس المهنية والصحية، وتضم هذه المؤسسة أيضاً مستشفى بحثياً يقدم خدماته لسكان مدينة آكسراي، وسيُبحث في الثاني العقبات التي يعاني منها الطلبة سواء كانت في المرحلة التحضيرية أو في مرحلة كتابة البحث، من خلال التوجه بالسؤال إلى الطلبة والأساتذة المشرفين عليهم، عن أهم الصعوبات التي تقف حائلاً بينهم وبين هدفهم، ويمكن تقسيم العقبات التي تواجه الطلاب إلى أقسام مختلفة، والاختلاف هنا عائد لأسباب عدة: منها بحسب الاعتبار أو المنظار الذي من خلاله تحدد بواسطته المشكلة، ويمكن أيضاً تقسيم المشكلات إلى مشكلات أكاديمية، نحو المشاكل المتعلقة بالطلبة كصعوبة تعلم اللغة التركية وصعوبة التواصل مع الأساتذة أو قلة مهارات وخبرات الطلاب في موضوع البحث العلمي وغيره، وغير أكاديمية، وهنا أعني المشاكل التي يلاقيها الطلاب خارج الجامعة كمشكلة السكن والإقامة وتأشيرة الدخول والخروج من بلادهم وإلى تركيا، ومن أجل الوصول إلى نتائج مرضية قمنا باستخدام نظام الاستبانة للوصول إلى نتائج دقيقة، وبعد تحليلها وفق المنهج الوصفي التحليلي، استطعنا فهمها والوقوف عليها، لذا حاولنا اقتراح بعض الحلول والتوصيات لتدارك الخلل والتخفيف من معاناة الطلبة الأجانب في هذا المجال، ولنضعها بين يدي القائمين على هذه المؤسسات، والمؤسسات الأخرى ذات العلاقة، من أجل المساهمة في رفعها أو تخفيفها.

الكلمات المفتاحية: جامعة آكسراي، الطلبة الأجانب، مشكلات التعليم، الدراسات العليا.

PROBLEMS FACED BY FOREIGN STUDENTS TAKING GRADUATE EDUCATION AT AKSARAY UNIVERSITY

Abstract

Postgraduate studies at Aksaray University have received great attention from those in charge of this ancient scientific edifice, because it is the cornerstone in building the university's career cadre of professors, teaching assistants and researchers, who contribute to building society by graduating teachers, who are responsible for raising generations after generations, and if we consider A little bit in the end; We found that everyone benefits from these great scientific beacons, but foreign students suffer from some obstacles, and hardships that make it difficult to learn and scientific research in these institutions, so the study came to find out the difficulties faced by postgraduate students at the master's and doctoral levels, in the College of Islamic Sciences in particular. In the first topic, we talked briefly about the history of Aksaray University, and its faculties and institutes, and mentioned in our research the number of its employees, scientific and research centers at the university, and some vocational and health schools. In the second, the obstacles that students face, whether they are in the preparatory stage or in the stage of writing the research, by asking the students and the professors supervising them, about the most important difficulties that stand between them and their goal, and the obstacles facing students can be divided into different sections, and the difference here It is due to several reasons, including according to the consideration or perspective through which the problem is determined, and the problems can also be divided into academic problems, towards problems related to demand. Such as the difficulty of learning the Turkish language and the difficulty of communicating with professors or the lack of skills and experiences of students in the subject of scientific research and others, and non-academic, and here I mean the problems that students encounter outside the university such as the problem of housing, residence, entry and exit visas from their country and to Turkey, and in order to reach satisfactory results we used The questionnaire system to reach accurate results, and after analyzing it according to the descriptive analytical approach, we were able to understand and stand on it, so we tried to suggest some solutions and recommendations to remedy the imbalance and alleviate the suffering of foreign students in this field, and let us put them in the hands of those in charge of these institutions, and other relevant institutions, from In order to contribute to raising or reducing it.

Keywords: Aksaray University, Foreign Students, Educational Problems, Postgraduate Education.

1. نبذة مختصرة عن جامعة أكسراي

تقع جامعة أكسراي في مدينة أكسراي وهي في وسط تركيا بالقرب من العاصمة أنقرة، وتتمتع بتاريخ متجذر يعود للعام 1986م وهو العام الذي بدأت به المدرسة المهنية للعلوم التقنية، وكانت في بداية الأمر تابعة لمحافظة نيغدا، ففي العام الدراسي 1986-1987م، تم ربط جميع المؤسسات والوحدات الإدارية الحالية بجامعة نيغدا تحت اسم قسم البرامج الفنية، حيث تم الإعلان في الجريدة الرسمية بالتاريخ المذكور، لكن الكثير من المؤسسات التعليمية استقلت عن المحافظة المذكورة وأصبحت تابعة إداريا لمحافظة أكسراي كمحافظة مستقلة، بعد تأسيس جامعة أكسراي بموجب القانون رقم (5467) الذي نشر في الجريدة الرسمية بتاريخ 17 مارس 2006م بعد تغيير ارتباط الكليات والمدارس والمعاهد من نيغدا إلى جامعة أكسراي الحالية، التي توسعت ونمت بصورة سريعة وفق الأهداف والأغراض التي حددت لها، وتبعا للحاجة المحلية والعالمية، ومنذ عام 2006 واصلت الجامعة التعليم والتدريب وتخريج الكوادر العلمية التي ساهمت وتساهم في تلبية احتياجات المجتمع بكافة الاختصاصات المهمة، وتضم هذه الجامعة الرصينة العديد من الكليات والمعاهد العلمية والإنسانية حوالي اثنا عشر كلية وثلاث معاهد ومستشفى تعليمي وبحثي كبير، ومركز أبحاث في وسط المجمع الخاص بالكليات، ومدرسة ابتدائية واحدة أيضا داخل المجمع، وفي بعض القصبات توجد أكثر من ست مدارس مهنية، وسبعة عشر مركزا بحثيا، وبلغ عدد الطلاب الذين انتسبوا لهذه الجامعة وتخرجوا ومازوا يدرسون فيها حوالي 23000 طالب، وتستقبل هذه الجامعة عددا من الطلبة الأجانب في كثير من كليات الجامعة وأقسامها المتعددة، من بلدان شتى في مرحلة الدراسة الأولية ومرحلة الدراسات العليا، لذا استطاعت هذه الجامعة إثبات وجودها في تركيا وخارجها، واحتلت مركزا جيدا في التصنيف العالمي والمحلي، فهي من بين الجامعات الحكومية والخاصة التي استطاعت في فترة قياسية أن تحقق نجاحات متتالية، مكنتها من لفت الانتباه بانجازاتها في كل من المجتمع الوطني والدولي، ويشارك في مسيرتها العلمية والبحثية أساتذة وباحثين بدرجات علمية متعددة، وبلغ عدد أعضاء هيئة التدريس 798 أستاذ وباحث ومعيد، وبلغ عدد الموظفين والإداريين الذين يساهمون في نجاح الجامعة 317 موظف وهكذا أصبحت أكسراي تضم مجتمعا كبيرا يقرب من 24000 نسمة¹.

1.2 الكليات والمعاهد في جامعة أكسراي²

تنضوي تحت هذه الجامعة العريقة العديد من الجامعات والمعاهد، والمراكز البحثية، وهي:

- كلية طب الأسنان.
- كلية التربية.
- كلية الآداب والفنون.
- كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية.
- كلية الاتصالات.
- كلية العلوم الإسلامية.
- كلية الهندسة المعمارية والتصميم.
- كلية الهندسة.
- كلية العلوم الصحية.
- كلية علوم الرياضة.
- كلية الطب.
- كلية السياحة.
- كلية الطب البيطري.
- معهد الدراسات العليا للعلوم الطبيعية والتطبيقية ويضم معهد العلوم الصحية ومعهد العلوم الاجتماعية.
- اللغات الأجنبية.
- بعض المدارس المهنية والصحية والاجتماعية والعلوم التقنية التابعة لهذه الجامعة في بعض القصبات التابعة إداريا لمحافظة أكسراي.
- يضم المجمع أيضا مركزا بحثيا للعلوم التطبيقية والأبحاث.

2. المشاكل والصعوبات

أولت المؤسسات التعليمية الرصينة الدراسات العليا بالغ الاهتمام في العصر الراهن، لأنها تساهم في رفد الجامعات بالكوادر المتخصصة، وإثراء مراكز الأبحاث بالبحوث العلمية، لذا سعت الكثير من الكليات للبحث في المشاكل المرافقة للعملية التعليمية بصورة عامة، ومشاكل الدراسات العليا بصورة خاصة، وطلبة الدراسات العليا يعانون من مشاكل مختلفة، وقد جاءت الكثير من الدراسات للنظر في هذه المشاكل والبحث عن كيفية معالجتها، من خلال استعراض المشاكل التي يتناولها الطلبة والوقف عليها وتحليلها، من أجل وضع الحلول لها، والاختلاف في المشاكل متشعب، فقد يكون عامل الاختلاف عائد للطلاب نفسه فالطلاب يختلفون فيما بينهم في أمور شتى، لكننا سنبحث في الأمور المشتركة بين الطلاب، فكما قال المقعدون للقواعد الفقهية العبرة بالشائع الغالب لا بالنادر، ويمكن تقسيم الصعوبات وفق الآتي:

1. من حيث الاختصاص وتقسّم إلى:

- مشاكل أكاديمية³.
- مشاكل غير أكاديمية.

¹ <https://www.aksaray.edu.tr/> ترجمة من الصفحة الرسمية للجامعة على الشبكة الدولية.

² ينظر: المصدر السابق.

³ أكاديمي: مصدر صناعي، نسبة إلى الأكاديمية، وهي المؤسسات العلمية والأدبية التعليمية. ينظر: أحمد مختار عبد الحميد، عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (لبنان: بيروت، عالم الكتب، 2008)، 105/1.

2. من حيث تعلق الأمر بالجهة المعنية، وتقسم إلى:
 - مشاكل خاصة بالطلاب.
 - مشاكل خاصة بالإدارة.
 - مشاكل خاصة بالهيئة التدريسية والإشراف.
3. من حيث المكان، وتقسم إلى:
 - مشاكل داخل الجامعة.
 - مشاكل خارج الجامعة.
4. من حيث نوعها، وتقسم إلى:
 - مشاكل نفسية.
 - مشاكل إدارية.
 - أكاديمية.

المشاكل المتعلقة
بالإدارة

المشاكل المتعلقة
بالمشرفين

المشاكل المتعلقة
بالطلاب



المشاكل المتعلقة
بالبحث العلمي

المشاكل المتعلقة
المقررات الدراسية

2.1 المشاكل الأكاديمية:

يواجه الطلبة في المراحل كافة تحديات وصعوبات، وبالأخص طلبة الدراسات العليا ففي معظم الجامعات، نجد تحديات جمة منها ما تعلق بتحصيل الطالب على شهادة التخرج، وما بعد التخرج والانخراط في الوظائف التي تتناسب مع ما تحصلوا عليه، فهذا الأمر يشكل هاجسا يرافق الطلبة أثناء الدراسة، فيضعف من عزيمتهم وقدراتهم في متابعة الدراسة⁴، ومن المشاكل أيضا ضعف مهارات الطالب بصورة عامة، وكفاءاته العلمية بصورة خاصة، كقلة معلومات الطالب في مسائل البحث العلمي وكيفية استخدام الحاسوب وبساطة لغة الباحث أو ضعفها، وهنا أعني لغة البحث فالكثير من البحوث تُكتب بلغة لا تليق بالدراسة ولا بالدراسات العليا، والقصور الأخر الذي نجده عند بعض الطلبة العجز في البحث عن مصادر ومراجع مهم لموضوع الدراسة والكسل يؤدي إلى اعتماد الباحث على مصادر قليلة ومحدودة ولا تمكنه من الوصول إلى مصادر أكثر فائدة تسهم في بناء البحث بناء قويا، فالمحدودية في منابع الدراسة تؤدي إلى ضحالة في الرؤى والأهداف ولا توصل الباحث والقارئ إلى المشكلة التي من أجلها أعد البحث⁵، ومن خلال تماسي مع كتابات الطلاب لمست ضعفا في المهارات البحثية وعدم قدرة الطالب على بلورة أفكاره، وضعفه في ترتيب الخطط والمواد البحثية بشكل يتوافق مع المشكلة المدروسة، فضلا عن القصور في الإلمام بكل قدرات الكتابة الأكاديمية سواء كانت نقدية أو تحليلية أو وصفية، وعدم الإحاطة بجوانب الموضوع بكل جزئياته وتفصيله، مع اهتمام الطالب بمواضيع خارج عن جوهر الدراسة والتي ليست لها صلة بموضوع البحث، وإذا لم يتدارك الطالب هذا الخلل في المرحلة التحضيرية، ولا في السنة الأولى من مرحلة كتابة الدراسة، فإن رسالة الماجستير أو الدكتوراة تصل للمرحلة النهائية وهي مليئة بملاحظات جسام، تتعب كل أعضاء هيئة المناقشة وقبل ذلك المشرف يتحمل العبء الأكبر.

2.2 المشاكل الإدارية

⁴ينظر: نهاد سجاد عبود، الصفار، المشكلات الأكاديمية التي تواجه طلبة الدراسات العليا العراقيين في التخصصات التربوية في الجامعات الأردنية من وجهة نظرهم، رسالة ماجستير غير منشورة، (الأردن: جامعة مؤتة، 2015)، 76.

⁵ ينظر: زكية بنت علي عبد الرحمن، المطرودي، مشكلات طالبات الدراسات العليا بجامعة القصيم من وجهة نظر الطالبات وعضوات هيئة التدريس وتصور مقترح للتغلب عليها، (مصر: مجلة كلية التربية بجامعة أسيوط)، 33(1)، 217-287.

يواجه طلبة الدراسات العليا في حقل المشاكل الإدارية تحديات كثيرة منها ما تعلق بعدم توفير الإمكانيات والخدمات اللازمة لإتمام البحث، ومنها ما تعلق بالطلاب أو بالمشرف أو غير ذلك، وقد تكلمنا فيما سبق عن بعض هذه المواضيع والآن نتحدث عن الجانب الإداري وتقديم التسهيلات اللازمة لنجاح البحث حتى يصل إلى نهايته المبتغاة، ومما لاشك فيه أن البحوث العلمية تمر بمراحل عدة، ومما لاشك فيه أيضاً أن البحوث تحتاج إلى خدمات وإجراءات لازمة لها⁶، وفيما يتعلق بتواصل الطالب مع الإدارة، فإن اللغة أكبر هذه المشاكل فلا يستطيع الطالب معرفة ما له من حقوق وخدمات وما عليه من واجبات بسبب عدم معرفته باللغة، لكن يمكن التغلب على هذه المشكلة من خلال التعاون بين الطلاب أو من خلال مساعدة الأساتذة لهم، وأساتذة كلية العلوم الإسلامية حريصون كل الحرص على مساعدة الطلبة، ويقفون معهم دائماً، ويسعون في تبسيط الأمور، وفي تذليل الصعاب، والإدارة لا تألوا جهداً في تقديم الخدمات والمساعدة للطلاب، ولمسنا مثيل هذا الحرص عند المعهد، فهم يتعاملون بأريحية كبيرة مع الطلبة الأجانب ويبدلون الجهود المحمودة لمساعدتهم، لكن الأمر لا يخلو من الصعاب كيبعض الروتين الممل، وبعض القواعد والقوانين المعقدة، التي تصعب الكثير من الإجراءات، ومن المشاكل أيضاً عدم معرفة الطلاب بالستيم الخاص بالدروس وبعض المواد الدراسية، وكيفية دفع الأجور الدراسية، إضافة لاختلاف النظام بصورة عامة في كثير من البلاد، من حيث عدد الدروس واختيارها وعدد الساعات الدراسية، واختلاف المواد الدراسية جزئياً وبالتالي يؤثر هذا الموضوع على الطالب فيما بعد الانتهاء من الدراسة والعودة لبلده الأم، في مسألة الاعتراف بالشهادة، وكيفية التعامل معها، ونظام المعادلة واحتساب الشهادة وغيرها من العقبات الإدارية التي لا حصر لها.

3. المشاكل المتعلقة بأعضاء هيئة التدريس بصورة عامة

قد نجد بعض التداخل في المشاكل وخاصة المتعلقة بالطلاب والإدارة وهيئة التدريس، وسبب التداخل هو ارتباط العمل بهذه العناصر الثلاثة، والأخيرة المذكورة بينها علاقة وثيقة لا تنفك عن بعضها البعض كذلك المشاكل تتداخل، فمثلاً هنا كثرة الواجبات التي يعطيها المشرف لطلابه تسبب عبئاً ثقيلاً على الطلاب فلا يستطيعون إنجاز أعمالهم على الوجه المطلوب، أو قد تسبب التكاليف الكثيرة عدم حب البحث العلمي والنفرة منه، أو قد تضعف الهمة لدى الباحثين، مما يؤثر على النتائج الذي يحققه الطالب، وفي نفس الوقت قد يكلف الأستاذ بتكاليف كثيرة تمنعه من التواصل مع طلابه، ولا يستفيد الطلاب من المشرف، وإذا ما ابتعد الطلاب عن مشرفهم ولم يأخذوا منه النصح والإرشاد والتوجيه والخبرات، كان البحث ضعيفاً، ولم يستفد الطلاب من التغذية الراجعة من قبل المشرفين، وخرج بصورة مشوهة، وأخيراً إلى إعادة الصياغة والكتابة، وهذا يستهلك وقتاً من الطالب ومن المشرف، فالتصحيح في بداية المسير أفضل من الاتجاه بالطريق الخاطيء ثم العودة بعد قطع نصف المسافة.

يحتاج الطالب للتوجيه والنصح والاستشارة في كل مراحل البحث، ويساعد المشرف الطالب في تنمية بعض المهارات البحثية والملاكات الفكرية، من خلال التشجيع والتوجيه والتعليم، فالأستاذ يساهم في تحسين هذه الملكات وتطويرها.

ويمكن تخيص المشاكل المتعلقة بهيئة التدريس بالآتي:

1. في السنة التحضيرية قد لا تنصف الهيئة التدريسية الطلاب من حيث التقويم والقياس، لأنها تتم وفق معايير غير محددة وتختلف من أستاذ لآخر، فلا تكون مقننة ودقيقة في القياس، وقد يختار الطالب أستاذاً لهذه المادة، أو لتلك، وهذا الأستاذ قد يتصف بالشدة أو العكس، وهذا الأمر يؤثر سلباً على الطلبة مما يجعل الطلبة يفتشون عن بعض المواد، إما لسهولة أو لأن أستاذ المادة يقدح عليهم العطايا ويتساهل في منح الدرجات، وهذه المواد قد تكون بعيدة عن اختصاصهم، فالدافع لهذا الأمر تحصيل الدرجات وإن كان على حساب المنفعة العلمية للطلبة، فأصبحت عملية التقويم ذات مضار أكثر منها نفعاً.
2. والمشاكل المشهورة في هذا المجال مشكلة طرق التدريس، فطرق التدريس التقليدية لم تعد تجدي نفعاً في هذه الأيام مع تطور الزمان ودخول وسائل تعليمية حديثة، صارت الحاجة لتطوير الأساليب التدريسية ضرورة، وحدثت هوة كبيرة بين التعليم التقليدي وبين التطورات التي نعيشها، فلا بد من تدارك الأمر في مواكبة التقدم الذي لا مس كل مرافق الحياة وبالخصوص التعليم⁷.
3. عدم تشجيع الطلبة على الحوار وإبداء الرأي، وعدم تقبل هيئة التدريس لاستفسارات واعتراضات الطلبة بأريحية العقلاء والكرام بل على العكس قد يواجه الطالب بخلاف ذلك، مما يضعف ثقة الطالب بثقافة السؤال والحوار والاستفادة من المشرف.
4. إهمال الساعات المكتبية، وعدم إعطائها الأهمية، وجعلها مادة شكلية، وبأخذها الطالب كجزء من برنامجه دون معرفة أثر هذه المادة في كتابة البحث فكما هو معلوم أن الساعات المكتبية تساعد في إعداد وتحضير الطالب لمرحلة كتابة البحث، وتمكنه من تحديد الهدف والمجال الذي سيخوض تجاربه فيها، وتوسع من آفاقه فكما اهتم الطالب بها تمكن من كتابة بحث رصين، جمع فيه تجارب وخبرات عدة، لكننا لو تفكرنا في أصل هذه المشكلة لوجدنا الجميع يحتج بضيق الوقت، وإن الأولى تقديم الأهم دون استشعار الفوائد الجمة التي يتحصل عليها الطالب، ولعل سبب الإهمال قد يكون كثرة واجبات الطالب أو المشرف، ومع هذه الكثرة يمكن تنظيم الوقت وتخصيص الساعات المناسبة للمطالعة⁸.
5. عدم التزام الطلاب وأعضاء الهيئة التدريسية بساعات الدراسة المخصصة لمرحلة الماجستير والدكتوراة، مما يؤدي على الطالب مواد هامة، هو بحاجة لها وقد تكون جزء من تخصصه، ولها أثر في دراسته وبحثه.
6. قد تكون ثقافة الأستاذ وعلميته جزء من المشكلة، فإذا تدنت علمية الأستاذ وقل اطلاعه في مجال تخصصه كانت التغذية الراجعة للطلاب ضعيفة أو محدودة، ولا تسهم في مساعدة الطالب في دراسته⁹.
7. عدم إشاعة ثقافة الحوار وتبادل الأفكار بين الطلاب مع بعضهم البعض من جهة، وبين الطلاب والأستاذ من جهة أخرى، وعدم فسخ المجال للطلاب في التعبير عن آرائهم والمشاركة في النقاش وتبادل الأفكار¹⁰.

⁶ ينظر: محسن علي، عطية، البحث العلمي في التربية مناهجه أمواته وسائله الإحصائية، (الأردن: عمان، دار المناهج، 2009)، 40.

⁷ ينظر: أمل محمد، الشمري، المشكلات الأكاديمية التي تواجه طلبة الدراسات العليا في برامج كلية التربية بجامعة الكويت، (الكويت: رسالة ماجستير غير منشورة، 2018)، 16.

⁸ ينظر: أمال حسين محمود، خليل، المعوقات التي تواجه المشرفين الأكاديميين المتفرغين في جامعة القدس المفتوحة في فلسطين، (فلسطين: القدس رسالة ماجستير غير منشورة، 2005)، 57.

⁹ ينظر: خليل، المعوقات التي تواجه المشرفين الأكاديميين المتفرغين في جامعة القدس المفتوحة في فلسطين، 53.

¹⁰ ينظر: الشمري، المشكلات الأكاديمية التي تواجه طلبة الدراسات العليا في برامج كلية التربية بجامعة الكويت، 18.

8. امتناع بعض الأساتذة عن تقديم التوجيه والتصويب، والاكتفاء بالاستماع إلى الطلاب فقط، وهذا يحرم الطلبة من التغذية الراجعة من الأساتذة، ويفوت عليهم فرصة الاستفادة من تجارب وخبرات الهيئات التدريسية¹¹.
9. في بعض الأحيان قد لا يقبل المشرفون الأسئلة أثناء المحاضرة يرحبونها فيما بعد، وهذا الأمر قد يسبب نسيان وتجاهل هذه الأسئلة التي قد تصب في صلب المادة العلمية وتثري الدرس.
10. قلة اللقاءات بين المشرف والطلاب، إما بسبب عودة الطالب بعد انتهاء السنة التحضيرية لبلده الأم، أو لإقامته في مدينة أخرى بعيدة عن الجامعة.
11. توتر العلاقة بين المشرف والطلاب لأي سبب كان يؤثر على سير البحث العلمي، فالتعاون عامل أساسي في إنجاح البحث العلمي، ولا يتمكن الطالب من الوصول لنهاية عمله لولا تضافر الجهود والتعاون والمساعدة التي تقدمها الإدارة وأعضاء هيئة التدريس.
12. عدم وضع خطة زمنية لمراجعة الطالب للمشرف وعدم الاتفاق على زمن محدد للاستشارة والقراءة مما يسبب تعسر الانتهاء من مشروع البحث أو رسالة الماجستير في الوقت المحدد¹².

3.1 المشاكل المتعلقة بالإشراف

علاقة الطالب بالمشرف تمثل عنصراً جوهرياً في مرحلة الدراسات العليا، فكلما كانت العلاقة منسجمة كان نتاج العمل رائعا، وينجز الطالب بحثه على أفضل وجه، ويحصد البحث ثمار هذا التوافق، ويشرح الطالب في الوصول إلى مرضاة أستاذه من خلال إخراج العمل على أتم صورة، لذا حري بالإدارة الناجحة أن تولي هذا الموضوع أولوية واهتمام أكثر من غيره من المواضيع التي تطرقنا إليها، فالإشراف على الرسائل الجامعية يترتب عليه الكثير من الصعوبات منها ما تعلق بالوقت، وأعني عدم تخصيص الوقت المناسب أو عدم تحديد أوقات كافية للتواصل بين المشرف والطلاب، فالأستاذ قد يكون مشغولاً بالدروس وليس لديه وقت لطبقة الدراسات العليا، أو قد يكون مشغولاً بسبب الزخم من جهة كثرة الطلاب الذين يشرف عليهم الأستاذ الواحد¹³، فلا يعطي للطلبة الوقت الكافي للمشاركة والمراجعة والحوار وتبادل الآراء في موضوع الدراسة، وفي بعض الأحيان قد يكون الأستاذ مشغولاً بأمر خارج العمل الجامعي ولا يتواصل مع طلابه وبذلك يخسر الطالب الكثير من الخبرات، ومن المشاكل أيضاً عدم اختيار الطالب للمشرف المناسب للحل الذي يكتب فيه حيث تقوم الإدارة بتوزيع الإشراف على الطلاب دون التخطيط أو النظر في تخصص الطالب الذي سيكتب فيه¹⁴، هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد لا يسمح للطلاب بتغيير المشرف، هذا الأمر يساهم في تعقيد المشكلة فلا يمكن الوصول لحل في هذه الحالة، وقد يكون السبب في قلة عدد الأساتذة المؤهلين أو لندرة تخصص معين من التخصصات، ويساهم في استمرار هذه المشكلة أيضاً عدم سماح الإدارة الاستعانة بمشرف من خارج الجامعة، أو من خارج القسم العلمي أو من كلية أخرى، ولعل هذه التعقيدات وغيرها قد تنتشر في أثناء الحديث عن المشاكل الإدارية¹⁵، ويشتكى الطلاب من قلة الدعم العلمي من قبل الجهة المشرف على البحوث أو قد يقدم الأستاذ المشرف تغذية علمية، لكنها لا تتناسب مع ما يحتاج إليه الطالب ويرجع السبب في قلة الدعم لأسباب كثيرة، منها عدم تفرغ الأستاذ للإشراف العلمي كما ذكرنا، وكثرة الدروس التي يعطيها للطلاب مع انشغاله بأعمال الترقية العلمية والتأليف وكتابة المقالات والاشتراك بالمؤتمرات والندوات وغيرها.

ومن المعوقات في هذا المجال أيضاً عدم تحديد وقت معين لقراءة كتابات الطالب وعدم وضع آلية مشتركة للعمل وقد يلجأ بعض الأساتذة لإطالة الفترة الزمنية لأسباب عدة، كعدم تناسب أوقات الإشراف مع أوقات الدروس، والتداخل بين ساعات الإشراف والدروس أو الإنشغال بصورة عامة، أو بسبب العطلة وغيرها.

وهناك موضوع مهم في علاقة الطالب بالمشرف، وهو مدى ظهور شخصية الباحث في بحثه، ومدى تأثير الباحث بشخصية المشرف، وفي بعض الأحيان لا يسمح المشرف لشخصية الطالب بالظهور أو يعطيها حيزاً ضئيلاً، لا يتوافق مع حجم الدراسة، وفي بعض الأحيان يجد الطالب نفسه مجبراً على مسaire المشرف وموافقته في كثير من الأمور حتى يصل الأمر إلى تقديم أبحاث وفق أهواء ورغبات المشرفين، أو قد يقدم المشرف على إجبار الطلاب على الاستعانة بمؤلفات المشرف والإحالة إليها والعطف عليها، باعتبارها مصادر علمية مهمة فيكون الإشراف بهذا الشكل وسيلة لعرض مؤلفات وأعمال المشرف والتسويق لها، بهذا ابتعد العمل عن مقصده وهدفه، ومن أجل وضع الحلول للمشاكل في هذا الباب السماح للطلاب في تغيير المشرف، والسماح لهم باختيار المناسب لهم والموافق لمجال التخصص، فالعمل هنا يجب أن يبنى على التعاون، والذي هو أساس نجاح العمل وتخصص الوقت المناسب لمشاركة المشرف واستمرار التواصل بين الطالب والمشرف¹⁶.

4. المشاكل المتعلقة بالطلبة

¹¹ينظر: المطرودي، مشكلات طالبات الدراسات العليا بجامعة القصيم من وجهة نظر الطالبات وعضوات هيئة التدريس وتصورمقترح للتغلب عليها، (1)، 33، 217-287.

¹²ينظر: المطرودي، مشكلات طالبات الدراسات العليا بجامعة القصيم من وجهة نظر الطالبات وعضوات هيئة التدريس وتصورمقترح للتغلب عليها، (1)، 33، 217-287.

¹³ينظر: عليان عيد حامد، الحربي، دراسة ميدانية لبعض المشكلات التربوية لطلاب الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية جامعة الأزهر جمهورية مصر 1989، لم أفق عليها، لكن وفقت على رسالة ماجستير أشارت إليها، ينظر: إياد زكي عبد الهادي، عقل، المشكلات الدراسية التي تواجه طلبة الدراسات العليا في الجامعة الإسلامية وسبل التغلب عليها، (فلسطين: غزة، الجامعة الإسلامية، كلية التربية الدراسات العليا، 2005)، 21.

¹⁴ينظر: عقل، المشكلات الدراسية التي تواجه طلبة الدراسات العليا في الجامعة الإسلامية وسبل التغلب عليها، 21.

¹⁵ينظر: المطرودي، مشكلات طالبات الدراسات العليا بجامعة القصيم من وجهة نظر الطالبات وعضوات هيئة التدريس وتصورمقترح للتغلب عليها، (1)، 33، 217-287.

¹⁶ينظر: خلفان بن زهران بن حمد، الحجي، عبد الله بن حمود، الصارمي، التحديات التي تواجه البحث العلمي بكليات العلوم الإنسانية بجامعة السلطان قابوس، (السعودية: مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية)، (1)، 22، 199-229.

عناصر البحث الرئيسية ومحاوره الثلاثة التي يقوم عليها العمل هي الطالب والمشرف والدراسة، وللبحوث العلمية والركن الأساسي الذي تقوم عليه هو الطالب، وتعلقته به كثير من المشاكل التي تصعب البحث العلمي، وفي بعض الأحيان الطالب جزء من المشكلة لذا سنبحثها هنا ونعطيها شيء من التفصيل وهي كالآتي:

1. أول المشاكل التي يعاني منها الطلبة، عدم التفرغ للبحث العلمي، أما بسبب العمل من أجل تأمين معيشة له ولأسرته، أو بسبب انشغاله بأعمال أخرى تبعد عن بحثه، وكلما قَدَّمَ الطالب الوقت المناسب لبحثه، كلما خرج البحث على أكمل وجه، ولا يقبل هذا العذر من الطالب، بل وجب عليه تنظيم الوقت وتخصيص أوقات مناسبة لمراجعة المشرف وكتابة البحث¹⁷.
2. من المتعارف عليه في الجامعات العالمية حصر قبول الطلبة في الدراسات العليا بمعدلات معينة؛ من أجل قبول أكفئ الطلاب وأكثرهم تميزاً ونشاطاً؛ لأن الدراسات العليا مرتبة علياً تحتاج للجد والتعب، لكن مع الأسف وجدنا في الأونة الأخيرة قبول الطلاب دون النظر للمعدل العام في مرحلة البكالوريوس أو الماجستير، وهذا سبب في قبول الطلاب ضعيفي المهارات البحثية وقليلي المَلَكات العلمية في التخصص المراد بحثه، مما يسبب مشاكل للطلاب والمشرف في نفس الوقت¹⁸.
3. قد يقبل الطالب بدرجات عليا وهو من أكفئ الطلاب في السنة التحضيرية، لكنه يفتقر لبعض المهارات العلمية المتعلقة بكيفية استخدام وسائل البحث الحديثة وتقنيات الحاسوب ونظم التحليل والاستنباط اللازمة لكل بحث، إضافة لقلّة خبرة الطالب في في موضوع وسائل التكنولوجيا الحديثة.
4. افتقار الطالب لبعض المفردات اللازمة لكتابة البحث، نتيجة لضعف اطلاعه على أبحاث علمية كثيرة وقلّة قراءته سواء في مجال تخصصه أو بصورة عامة فهو يكتب البحث بلغة بسيطة لا تناسب مرحلة الدراسات العليا¹⁹.
5. مرحلة الماجستير قائمة على المرحلة التي قبلها، فالتعليم كالبنا الذي يستند فيه الدور الثاني على الدور الأول، والدور الأول على الأساس وهكذا، لذا وجدنا في أثناء السنة التحضيرية وكتابة البحث، ضعف في مستوى التحصيل العلمي لدى الطلاب، وهذا يدل على أنّ الطلاب إذا تمّ تأهيلهم بدرجة مناسبة في المرحلة الجامعية السابقة للدراسات العليا، ينعكس في المراحل الجامعية المتلاحقة الماجستير والدكتوراه، أما إذا كان الطالب ضعيفاً في المراحل السابقة للدراسات العليا، بقي ضعيفاً، وإذا أراد تدارك ما فاتته احتاج لجهود أكبر، لأن البناء من الأساس ضعيف لا يقوى على تحمل تعليم جامعي عالي وبكفاءة جيدة²⁰.
6. عدم إجادة اللغة التركية بصورة مقبولة، مما يسبب عائقاً أمام الطلبة في التواصل مع المشرفين من جهة والإدارة من جهة أخرى، ويضاف إلى ما سبق أيضاً عدم تمكن الطلاب الاستفادة من الكتب والبحوث والرسائل الجامعية المكتوبة باللغة التركية، مما يفوت على الطالب الشيء الكثير، وفي بعض الأحيان يحتاج الطلاب لبعض المخطوطات الموجودة في المكتبات التركية، ولكن بسبب اللغة لا يتحصل على هذه الكنوز التي تساهم في إثراء البحث بمصادر قيمة، وترتقي به لدرجات عليا²¹.
7. في السنة التحضيرية يفتقد الطالب لثقافة الحوار أثناء المحاضرات، وهذه الثقافة تساهم في تلاقي الأفكار وتبادل الخبرات، والطالب بأمس الحاجة لها، فإذا نمت وترعرعت أنتجت ثماراً في مرحلة كتابة البحث.
8. عدم تمكن الطالب من استخدام الحاسوب وبعض البرامج المهمة التي تساهم في عملية البحث العلمي وكتابة البحث.
9. في موضوع التوثيق، الجامعات تختلف في اختيار طريقة التوثيق، والإحالة كطريقة جامعة شيكاغو (Chicago) وهارفورد والجمعية الأمريكية للغات الحديثة (للااداب والعلوم الإنسانية MLA)، والجمعية الأمريكية لعلم النفس وعلم الاجتماع (APA) وغيرها، أما النظام المعمول به في جامعتنا فهو نظام إسناد للبحوث العلمية ولتحقيق المخطوطات فنظام إسناد، وعموم الطلبة والأساتذة يعانون من مشكلة التوثيق، فالطالب لا يعرف طريقة إسناد ويجهل بالكثير من الأمور الفنية المتعلقة بالطباعة، مما يشكل عبئاً إضافياً على المشرف والمناقشتين.
10. الطلاب الأجانب يعانون من عدم استخدام الأساتذة لبعض وسائل التواصل الاجتماعي، والتي من خلالها يتمكن الطالب من الاتصال بالمشرف، لسهولة التواصل عن طريقها وقلّة تكاليفها أيضاً، وقد لا يستخدم الطالب هذه الوسائل أو لديه معرفة بسيطة في كيفية استخدامها.
11. يختلف العمل الفردي عن العمل الجماعي، وفي أي مؤسسة ناجحة تجدها قد غلبت العمل الجماعي على العمل الفردي، وهو ما نرؤونه إليه في جامعتنا، لكن ما وجدناه في الدراسات العليا في جامعتنا، ضعف روح العمل الجماعي، أو عدم الإيمان به كمنهج مهم للنجاح والتفوق، فهو شبه غائب لدى الطلاب مع الأسف.

5. المشاكل المتعلقة بالمقررات الدراسية والبحث العلمي

هنا تتداخل المشاكل فهي من جهة متعلقة بالاستاذ ومن جهة متعلقة بالطالب وسبب التداخل هنا واضح جلي وهو علاقة المقررات بكليهما في نفس الوقت، لكن هذه العلاقة قد تختلف في طبيعتها من جهة الطالب عن المشرف، فعلى سبيل المثال لا الحصر، من أهم المشاكل التي يعاني منها الطلاب عدم وضوح الغاية أو الهدف الذي من أجله وضعت المقررات، أو قد لا يصل الطالب إلى الهدف بسبب عدم فهمه له بصورة دقيقة، وقد تكون المقررات في مرحلة الدراسات العليا مشابهة أو قريبة بعض الشيء لما درسه الطالب في مرحلة البكالوريوس، مما تشعر الطالب بالملل وعدم جدوها، وقد لا تواكب التطورات الهائلة التي نعيشها، وإذا أردنا الدقة في العبارة ممكن أن نقول عدم مواكبة المقررات للمتغيرات والمستجدات العلمية الحاصلة في مجال تخصص الطالب، وقد تعطي الإدارة للمقررات حيزاً أكبر في الجانب النظري على حساب الجانب العملي، مما يشكل فجوة عميقة في أثناء كتابة الرسالة فلا يستطيع الطالب تدارك الأمر وتلافي الفارق الحاصل، لذا وجب أن تكون المفردات في المرحلة التحضيرية خادمة لمرحلة كتابة البحث²²، ويضاف أيضاً امتياز بعض المفردات الدراسية بصفة الإسهاب في بعض التفاصيل الكثيرة لدرجة الابتعاد عن جوهر الموضوع فهي تتصف

¹⁷ ينظر: شادية النمل، وبلبل رمزي، **مشكلات طلبة جامعة اليرموك**، (الأردن: أبحاث اليرموك، سلسلة العلوم الإنسانية)، 4 (2) 137-162.

¹⁸ ينظر: عقل، **المشكلات الدراسية التي تواجه طلبة الدراسات العليا في الجامعة الإسلامية وسبل التغلب عليها**، 21.

¹⁹ جهينا طراف، **مشكلات الدراسات العليا في الجامعات السورية من وجهة نظر الطلاب الماجستير والدكتوراه**، سوريا: دمشق، مجلة جامعة دمشق للعلوم التربوية، المجلد 19، العدد 1، ص 237-257.

²⁰ المجلس القومي للتعليم، **تطوير الدراسات العليا والجامعات المصرية**، (مصر: مجلة دراسات تربوية، المجلد الثالث الجزء الحادي عشر 1988).

²¹ المصدر السابق

²² الحجى، والصارمي، **التحديات التي تواجه البحث العلمي بكليات العلوم الإنسانية بجامعة السلطان قابوس**، 22 (1)، 199-229.

بعدم الدقة في تناول المادة العلمية، وهي أقرب للحشو، وفقدت بذلك صفة الإيجاز والموضوعية، فليس لها قيمة علمية ولا تدخل نفعاً يذكر على المتعلم، ولا تسهم في تطوير الملاكات البحثية لدى الطلبة. وفي مرحلة كتابة البحث العلمي يواجه الطلبة الأجانب بعض العقبات والتي منها:

1. التعجل في اختيار عنوان الرسالة أو الدراسة أو التعجل في اختيار الحقل الذي يروم الطالب التخصص فيه، ومن الأفضل التروي في موضوع اختيار العنوان، واختيار المجال الذي سيكتب فيه الطالب، وقبل اختيار العنوان، وجب على الطالب الاطلاع على أكبر عدد ممكن من الرسائل الجامعية ومعرفة كيفية البحث العلمي وطرق التحليل والاستنباط وهكذا²³.
2. تكاسل الطالب وتغاضيه عن الاهتمام ببحثه، والتأخير في إنهاء بحثه مما يسبب ضياع الوقت، حتى إذا وصل الطالب إلى نهاية الفترة المحددة للكتابة، بدء في التعجيل من أجل إنهاء البحث قبل فوات الوقت، وهذه العجلة تفقده صفة الدقة والموضوعية المطلوب في عموم البحث، ومن أجل استثمار الوقت على أكمل وجه، نرى عمل خطة من أجل تنظيم الوقت، والاستفادة منه.
3. اهتمام الطالب بالجانب النظري أكثر من اهتمامه بالجانب العملي، مما يضعف قدرة الطالب على إتمام الدراسة، أو إتمامها بصعوبة بالغة، ويمكن لنا تدارك هذا الخلل من خلال التوازن فيما بين الجانب النظري والعملي.
4. ومن سمات العصر الراهن كتابة البحوث العلمية بفترات زمنية قصيرة، فلا يعطي الباحث الدراسة الوقت الكافي لها، والبحوث العلمية تحتاج لإعطائها الوقت الكافي فكما اعتنى الطالب بها، وبذل لها الوقت المناسب، وصرف لها المزيد من الجهد جاءت الدراسة على أجمل وجه.
5. في بعض الأحيان المواد الدراسية للسنة التحضيرية التي يدرسها الطالب، لا تصب في مصلحة الدراسة، أي بمعنى بعيدة عن جوهر رسالة الماجستير وأطروحة الدكتوراه، فالطالب لا يستفيد من السنة التحضيرية، والتي هي في الأساس من أجل إعداد الطالب لمرحلة كتابة البحث.
6. تكرار في الموضوعات الخاصة بالسنة التحضيرية مع قصر الفصول التحضيرية، تجعل الاستفادة منها في كتابة البحث قليلة جداً أو محدودة.
7. اختيار مواضيع بعيدة عن الواقع، أو مواضيع ذات فائدة قليلة، فالغاية من البحوث العلمية اختيار مشاكل مهمة ثم تحليل هذه المشاكل من أجل الوصول لحلول مناسبة، وبذا قدمت الدراسة خدمة جلية للمجتمع، وأثرت المكتبات العلمية برفاد جديد.
8. المواد الدراسية في السنة التحضيرية لا تتسجم مع الوقت المحدد لها، فالكمية المعطاة أكثر من الوقت المحدد للفصول الدراسية، مما يصعب الأمر على الطالب وعلى الأستاذ في نفس الوقت، وينشغل الطالب والأستاذ في السنة التحضيرية بالمقررات دون الاهتمام بالمحاضرات البحثية، وما بعد السنة التحضيرية فالمواد الدراسية لاتخدم البحث بل على العكس، تصرف الطالب عن بحثه، لذا نرى اختيار المواد الدراسية المناسبة للوقت في السنة التحضيرية.
9. يدرس الطالب في السنة التحضيرية مفردات دراسية عامة، ولا تصب في خدمة مشكلة البحث أو الدراسة التي يريد الباحث مناقشتها، ومن الأولى أن يصرف الطالب جهده في مواد خادمة لبحثه.
10. تكرار لبعض المواضيع التي درسها الطالب في مرحلة البكالوريوس أو لنفس المواد في السنة التحضيرية، فلا جدوى من التكرار، على العكس قد يكون عامل للنفرة والملل وعدم الرغبة في مواصلة الدراسة.

من حيث المكان وتقسيم:

- **مشاكل داخل الجامعة**
وقد تحدثنا عن الكثير منها ضمن موضوع المشاكل من حيث الجهة التي تعلق بها كالمشاكل الإدارية والمشاكل المتعلقة بالطلبة والمشاكل المتعلقة بالهيئة التدريسية والإشراف والمشاكل المتعلقة بالمقررات الدراسية والبحث، لذا فلا حاجة لتكرار الحديث عن هذه المشاكل مرة أخرى.
- **مشاكل خارج الجامعة**
وهي العقبات والصعوبات التي يلاقيها الطلاب الأجانب خارج الحرم الجامعي وهي متعددة أيضاً، وسأذكرها باختصار:
1. في موضوع السكن يقاسي الطلبة الأمرين، حيث يجدون صعوبة بالغة في إيجاد السكن، وبعض الناس لا ينجحون في إيجاد سكن، وذلك لا يستطيعون العيش في السكن الخاص بالطلاب، سواء كان السكن الحكومي أو الخاص، وذلك بسبب بعض الشروط المفروضة لاستقبال الطلاب بمرمى معين، لذا تقترح لحل هذه المشكلة تخفيف بعض الشروط المتعلقة بالسكن الجامعي، من أجل استيعاب طلبة الدراسات العليا في السكن الحكومي أو الخاص، وتنقيف سكان مدينة أكراري بدور الجامعة ونشاطها وبيان عدد الطلبة الأجانب فيها، من خلال وسائل الإعلام والقضاء على التعصب وإشاعة التسامح.
2. أما ما يتعلق بموضوع الإقامة وتأشيرة الدخول (الفيزة)، كذلك يواجه الطلاب بعض الصعوبات من ناحية اللغة فيما يخص الإقامة، ومراجعة الشؤون الخارجية في المدينة والنفوس وغيرها، كذلك في موضوع تحصل الطالب على التأشيرة للدخول والإقامة في البلد الذي يروم الدراسة فيه فالأمر أيضاً فيه شيء من التعقيد ولا يستطيع الطالب الحصول على التأشيرة بسهولة، وقد تقوته بعض الدروس بسبب هذا التأخير، في هذا المجال ومن أجل البحث عن الحلول لهذه العقبة نحتاج لتظافر الجهود من أجل تذليل هذه العقبة، من خلال عقد اللقاءات بين الجامعات ووزارة الخارجية التركية ووزارة الداخلية وعرض هذه المشاكل على الجهة المختصة من أجل تقديم بعض الخدمات بسهولة للطلاب والتعاون معهم في هذا المجال.
3. صعوبات أخرى متعلقة باللغة وعدم قدرات الطالب على التواصل مع المحيط الذي يعيش فيه، مما يصعب عليه الحياة اليومية فلا يستطيع الحصول على أبسط الأشياء أثناء التسوق مثلاً بسبب اللغة، لذا أوصي الطلبة بتعلم اللغة التركية والاختلاط مع المحيط الذي يعيشون فيه، أما عن التسوق فيمكن للطلاب التسوق من الأسواق الكبيرة التي لا تحتاج إلى اللغة بل يستطيع أخذ ما يحتاج ثم الدفع عن طريق البطاقة البنكية، دون أن يهمس بكلمة واحدة.

6. الخاتمة والتوصيات

- تتارلنا في بحثنا العديد من المشاكل التي تعلق بالطلبة الأجانب الذين يدرسون في جامعة أكراري وبعد التعريف بهذه الجامعة العريقة بمبحث بسيط، تحدثنا عن العقبات والحلول، والمشكلات جاءت بأنواع مختلفة بحسب ما تعلق به من المواضيع، وكانت على النحو الآتي:
1. من أهم المشكلات المتعلقة بالطلبة، انشغال الطالب عن البحث العلمي، وعدم إعطائه الوقت الكافي، وعلاج هذه المشكلة تنظيم الوقت والتفرغ للبحث العلمي.
 2. قلة خبرات الطلبة في موضوع الدراسة وما تعلق بها من مواضيع مختلفة، وضعف مهاراتهم في كتابة البحوث والتقارير العلمية، وعدم معرفة الباحثين بقواعد البحث العلمي واستخدام المعلومات الالكترونية.

²³ ينظر: عقل، المشكلات الدراسية التي تواجه طلبة الدراسات العليا في الجامعة الإسلامية وسبل التغلب عليها، 21.

3. عدم استخدام وسائل تقويم دقيقة وواضحة، وأسلوب التدريس في المحاضرات سائر على الطرق التقليدية القديمة والتي لا توافق التطور الهائل الذي نعيشه.
4. عدم التزام الطلاب والأساتذة على حد سواء بمواعيد المحاضرات، واهتمام الساعات المكتئبة والتي هي عنصر مهم في تنمية قدرات الطلبة على البحث العلمي والابتكار.
5. انشغال الأساتذة بالمحاضرات والمقالات والتكاليف التي تطلبها منه الجامعة أو الكلية، وقلة الأوقات التي يلتقي فيها بطلابه بسبب انشغاله عنهم.
6. قلة المواد الدراسية والمفردات التي تعطى للطلاب في السنة التحضيرية، وتكرار بعض الموضوعات التي كان الطالب قد أخذها في مرحلة البكالوريوس في مرحلة الماجستير والدكتوراه، وبعد الكثير منها عن تخصص الطالب.
7. ويضاف إلى ما ذكر أيضا في موضوع المشاكل المتعلقة بالإشراف وكانت كثيرة منها، بعد تخصص المشرف عن موضوع الدراسة التي يروم الباحث دراستها، وقلة عدد اللقاءات بين المشرف والطالب، عدم التفاهم بين المشرف والطالب مما يسبب علاقة قائمة على المشاحنات والتوتر، وقلة استخدام وسائل التواصل الحديثة بالنسبة للمشرف أو الطالب.
8. فيما يتعلق بالأمور الإدارية فالمشاكل التي ذكرناها في البحث فكثيرة منها، ما تعلق بالإقامة والفيزة وعدم معرفة الطالب للغة التركية وبالتالي عدم تواصله مع الإدارة بصورة جيدة وعدم إكمال الكثير من المعاملات بسبب اللغة.
9. اختلاف طرق البحث العلمي في بعض البلاد وخاصة بين البلد التي جاء منها الطالب وتركيا.
10. تناول البحث بعض الصعوبات المتعلقة بتكاليف الدراسة والسكن والمواصلات وتواصل الطالب مع محيطه.

التوصيات:

1. من أجل صب جل اهتمام الطالب ببحثه وجب منحه حق التفرغ الدراسي وهو ما عليه العمل في كثير من البلدان، وتسهيل الأمر من أجل تحقيق ذلك.
2. تعليم الطلاب الأجانب لفصل دراسي واحد اللغة التركية ولا تدخل ضمن المواد الدراسية، أي بمعنى تحصيل ما يحتاجه من اللغة دون اشتراط اجتياز الاختبار، فالهدف تنقيفي لا أكثر، من أجل تواصل الطالب مع محيطه.
3. تعليم الطلاب أسس البحث العلمي المتبعة في المعهد، وفق مقرر معد لهذا الغرض، مع الاستفادة من درس الندوة في تطبيق ما تعلمه الطلاب، ففي هذا الحال يتم الجمع بين الجانب النظري والعمل، فإذا وصل الطالب لمرحلة الكتابة يكون الأمر سهل عليه، ويمكن له تلافي جميع الأخطاء المرافقة للعمل.
4. ضرورة مشاركة الطلاب بالمؤتمرات والندوات وكتابة المقالات أثناء فترة الدراسة وقيل الشروع بكتابة الرسالة من أجل تأهيل الباحث للبحث العلمي وطرق الاستنباط والتفكير، وتعلم المنهج التحليلي.
5. تعاون المؤسسات داخل الجامعة وخارجها لمساعدة الطلبة الأجانب، وتسهيل كافة الاجراءات والمراجعات الأخرى، وتجاوز العقبات التي تواجههم على كافة الأصعدة.
6. من أجل تفرغ الأساتذة للإشراف وجب على الإدارة التخفيف من المهام والمحاضرات التي توكلها لعضو هيئة الإشراف.
7. ضرورة عقد اللقاءات الدورية بين كل من الإدارة وطلبة الدراسات العليا من جهة، وبين دائرة الشؤون الخارجية والطلبة من جهة أخرى، والاستماع لشكاوي الطلبة الأجانب وتخفيف معاناتهم.

المصادر والمراجع

- النل، شادية، ورمزي، بلبل، **مشكلات طلبة جامعة اليرموك**، الأردن، أبحاث اليرموك، سلسلة العلوم الإنسانية، 4، (2).
- الحجي، خلفان بن زهران بن حمد، وعبد الله بن حمود الصارمي، **التحديات التي تواجه البحث العلمي بكليات العلوم الإنسانية بجامعة السلطان قابوس**، السعودية، مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية، 22، (1).
- الحربي، عليان عيد حامد، **1989 دراسة ميدانية لبعض المشكلات التربوية لطلاب الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة**، رسالة ماجستير غير منشورة جمهورية مصر، كلية التربية جامعة الأزهر.
- خليل، أمال حسين محمود، **المعوقات التي تواجه المشرفين الأكاديميين المتفرغين في جامعة القدس المفتوحة في فلسطين**، رسالة ماجستير غير منشورة، فلسطين، القدس، 2005.
- الشمري، أمل محمد، **المشكلات الأكاديمية التي تواجه طلبة الدراسات العليا في برامج كلية التربية بجامعة الكويت**، رسالة ماجستير غير منشورة، الكويت، جامعة الكويت كلية الدراسات العليا، 2019.
- الصفار، نهاد سجاد عبود، **المشكلات الأكاديمية التي تواجه طلبة الدراسات العليا العراقيين في التخصصات التربوية في الجامعات الأردنية من وجهة نظرهم**، رسالة ماجستير غير منشورة، الأردن جامعة مؤتة 2015.
- طراف، جهينا، **مشكلات الدراسات العليا في الجامعات السورية من وجهة نظر الطلاب الماجستير والدكتوراه**، مجلة جامعة دمشق للعلوم التربوية، 19، (1).
- عطية، محسن علي، **البحث العلمي في التربية مناهجه أدواته ووسائله الإحصائية**، الأردن، عمان، دار المناهج، 2009.
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، لبنان، بيروت عالم الكتب، 2008.
- المجلس القومي للتعليم تطوير الدراسات العليا والجامعات المصرية مجلة دراسات تربوية، مصر، المجلد الثالث الجزء الحادي عشر، 1988.
- المطرودي، زكية بنت علي عبد الرحمن، **مشكلات طالبات الدراسات العليا بجامعة القصيم من وجهة نظر الطالبات وعضوات هيئة التدريس وتصورمقترح للتغلب عليها**، مصر، مجلة كلية التربية بجامعة أسيوط، 33، (1).

MOLLA FENÂRÎ'NİN ÖNERMELER KONUSUNA YAKLAŞIMI

Dr. Adem EVMEŞ

Millî Eğitim Bakanlığı/Öğretmen

ademevmes_71@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-6934-4221

Özet

Düşünce tarihimizde önemli bir yeri olan mantık bilimi, medreselerimizde okutulan derslerin başında gelmekteydi. İslam dünyasında mantık çalışmaları 8. asırdan itibaren Aristoteles'e (m.ö.384-322) ait eserlerin Arapçaya tercümesiyle başlamıştır. Yapılan bu çeviriler, yaklaşık iki asır boyunca İslam dünyasında devam etmiştir. Tercüme hareketinden sonra İslam dünyasında; başta Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), Gazâlî (ö. 505/1111) olmak üzere birçok mantıkçı telif eserler kaleme almışlardır. İslam mantık tarihinde 13. yüzyıldan sonra ders kitabı niteliğinde kısa ve özlü metinler ortaya çıkmış ve bu metinler ekseninde şerh-haşiye geleneği oluşmuştur. Ders kitabı niteliğinde yazılan risalelerin en meşhuru Esîrüddin Ebherî (ö. 663/1265) tarafından yazılmış olan Îsâgûcî eseridir. Bu eser, medreselerde uzun zaman boyunca ders kitabı olarak okutulmuş ve bu risale üzerine onlarca şerh ve haşiye kaleme alınmıştır. Molla Fenârî (ö. 834/1431) tarafından kaleme alınan el-Fevâ'idü'l-fenâriyye, bu eser üzerine yazılan önemli şerhlerden olup, Osmanlı medreselerinde son zamanlara kadar okutulmuştur.

Asıl adı Şemseddin Muhammed b. Hamza olan Molla Fenârî, Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde yaşamış etkili bir âlimdir. Cemâleddin Aksarâyî'nin (ö. 791/1388-89) öğrencisi olup ondan icazet almıştır. Mantık, tefsir ve tasavvuf alanında eserler vermiştir. Bu tebliğin amacı; mantıkta ele alınan önermeler konusuna Molla Fenârî'nin yaklaşımını ele almaktır. Fenârî'nin konuyla ilgili görüşlerini el-Fevâ'idü'l-fenâriyye adlı eserinden hareket ederek ele almaya çalıştık. Çalışmamızın diğer bir amacı; Fenârî üzerinde İbn Sînâ, Fahreddin Râzî gibi önemli mantıkçıların etkisini ortaya koyarak, Fenârî'nin kendisinden sonraki mantıkçılar üzerindeki etkisini belirlemeye çalışmaktır. Çalışmamızda Îsâgûcî risalesi üzerine yazılan şerhleri de yer yer kullanmaya çalıştık. Sonuçta ise; ulaştığımız kanaatlere yer verdik.

Anahtar Kelimeler: mantık, Fenârî, el-Fevâ'idü'l-fenâriyye, önerme

MOLLAH FENÂRÎ'S APPROACH TO THE SUBJECT OF PROPOSITIONS

Abstract

Occupying an important place in our history of thought, science of logic used to be among the primary lessons taught in our madrasas. In the Islamic world the logic studies began with translating the work by Aristotle (384-322, B.C.) into Arabic as of the eighth century. These translations had continued in the Islamic world for nearly two centuries. Following the translation movement, most logicians in the Islamic world, primarily al-Fārābī (d. 339/950), Avicenna (d. 428/1037) and al-Ghazālī (d. 505/1111) wrote copyrighted work. In the history of Islamic logic, short and concise work of school book quality appeared after the 13th century and the annotation-apostille tradition formed in parallel with these texts. The most famous of the epistles of school book quality is Isagoge, which was written by Athīr al-Dīn al-Abharī (d. 663/1265). This work had been taught as a school book in madrasas for a long time and tens of annotations and apostilles were written on this epistle. Written by Mullah al-Fanārī (d. 834/1431), al-Fawaid al-Fanariyyah is one of the important annotations written on this work and had been taught in the Ottoman madrasas until the end of the empire.

Originally named as Shams al-Dīn Muḥammad b. Ḥamza, al-Fanārī was an influencing scholar who lived during the establishment era of the Ottoman Empire. He was a student of Jamaluddin Aksarayī (d. 791/1388-89) and obtained permission from him. He wrote work in the areas of logic, interpretation and sufism. The receipt of this study was to discuss Mullah al-Fanārī's approach to the subject of propositions handled in logic. We sought to discuss al-Fanārī's views on the subject on the basis of his work titled al-Fawaid al-Fanariyyah. Another purpose of our study was to determine the impact of al-Fanārī on latter logicians by revealing the impact of significant logicians like Avicenna and Fakhr al-Dīn al-Rāzī on al-Fanārī. In our study we also sought to occasionally use annotations written on the Īsāgūcī epistle. In the end, we have included the conclusion We have reached.

Keywords: Logic, al-Fanārī, al-Fawaid al-Fanariyyah, Proposition

Giriş

Molla Fenârî (ö. 834/1431) on beşinci yüzyıl Osmanlı ilim dünyasındaki gelişmeler açısından etkili isimlerinden birisidir. Özellikle; mantık, tefsir usulü, fıkıh ve metafizik gibi felsefi ve dini ilimler sahasında dikkat çekici eserler ortaya koymuştur.²⁴ Molla Fenârî, kendisinden önceki entelektüel birikimden yararlanarak kapsayıcı bir bakış açısıyla, farklı düşünce geleneklerini birbirleriyle uyumlu bir şekilde yeniden ele almıştır. Bu yaklaşımıyla Fenârî kendisinden sonraki Osmanlı düşünce ve ilim hayatına yön vermiştir.²⁵

Tebliğimizin esasını oluşturan el-Fevâ'idü'l-fenâriyye,²⁶ onuncu yüzyılda yaşamış olan önemli mantıkçılardan Ebherî'nin (ö. 663/1265) Îsâgûcî eseri üzerine on beşinci yüzyılda yazılmış Molla Fenârî'nin şerhidir. Bu şekilde metin ve şerhle birlikte Îsâgûcî'nin gelişimini bize göstermektedir. Îsâgûcî şerhlerini mukayese ederek mantığın hangi konularının ön planda tutulduğunu hangi konuların arka plana atıldığını görmek mümkündür. Ayrıca bu metinlerde işlenen tartışma alanlarını da görmek mümkündür.

Molla Fenârî, eserinin girişinde metodolojik denilebilecek bazı açıklamalarda bulunduktan sonra mantık ilminin bölümlerini belirten bilgiler bize sunar. Buna göre mantığın tasavvurlar (tasavvurât) ve tasdikler (tasdikât) olmak üzere iki tarafı vardır. Bu iki tarafın her birinin bir mebâdii (prensipler/dayanaklar) ve makâsıdı (amaçlar) olarak iki bölümü vardır. Söz konusu tasavvurların mebadii beş tümel (el-külliyâtü'l-hams) ve makasıdı tanım/tarif (el-kavlü's-şârih); tasdiklerin mebadii önermeler ve önermeler arası ilişkiler (el-kazâyâ) ve makasıdı ise kıyastır. Kıyaslar da beş bölümden (beş sanat) oluşur.²⁷ Tebliğimiz tasdikâtın mebâdiini oluşturan önermeler konusunu merkeze alarak, Molla Fenârî'nin Önermeler konusuna yaklaşımını ele almaktadır. İlk olarak önermenin tanımını ve çeşitlerini ele alıp daha sonra önermelerin hükümlerini oluşturan çelişki (tenâkuz) ve döndürme (aks) konusunda Molla Fenârî'nin görüşlerini ortaya koyacağız.

1. Önermeler Konusu

Molla Fenârî, önermeler mantığına dair konularda süregelen çeşitli tartışmalara yer vererek bu tartışmalara katkıda bulunmaktadır. Bu bağlamda Fenârî, önermeler konusunda doğruluk (sıdk)- yanlışlık (kizb), hükmün mahiyeti, önerme çeşitleri ve hükümlerini ele almaktadır.

Bilindiği üzere Ebherî'nin Îsâgûcî eserinde önerme “söyleyenine söylediği konuda doğrudur veya yanlıştır demenin mümkün olduğu söz (kavl)”²⁸ olarak tanımlanmaktadır. Önermeyle ilgili olarak Fenârî'nin metninde “dildeki önerme (kaziyyetü'l-melfûza)” ve “düşüncedeki önerme (kaziyyetü'l-ma'küle)” ayrımını benimsediğini görmekteyiz. Fenârî, düşüncedeki önermenin yanında doğrulama ve

²⁴ Müellifin hayatı ve eserleri için bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/313-314; İbrahim Hakkı Aydın - Tahsin Görgün, “Molla Fenârî” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2005), 30/245-247.

²⁵ İbrahim Hakkı Aydın - Tahsin Görgün, “Molla Fenârî”, 30/248.

²⁶ Eserle ilgili değerlendirmeler için bkz. Kadir Gömbeyaz, “Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası” (Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu, Bursa: Bursa Büyükşehir Yayınları, 2009), 494-495.

²⁷ Molla Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Mektebetü'l-Hâşimî, 2015), 21-25; bkz. Ahmet Kayacık, “İslam Mantık Geleneğinde Fenârî'nin Yeri”, *İslami İlimler Dergisi* 5/2 (2010), 108-109.

²⁸ Esirüddin Ebherî, *Îsâgûcî-Mantığa Giriş-*, çev. Hüseyin Sarıoğlu (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 71; Ferruh Özpilavcı, *Ebherî Îsâgûcî ve Şerhi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 40-41.

yanlışlama açısından dildeki önermeyi de kabul etmektedir.²⁹ Fenârî'nin yapmış olduğu bu ayrım Kul Ahmed haşiyesinde ve sonraki dönem şarih ve muhaşşilerde de görülmektedir.³⁰

Fenârî, Ebherî'nin metnini yorumlarken doğrulukla ilgili teorileri ve doğruluğun kaynağı problemini tartışmaktadır. Fenârî, İslam düşünce geleneğinde doğrulukla ilgili ortaya çıkan üç görüşü dile getirmektedir. Şöyle ki sözün doğruluğu hükmün; (1) vakıya (olgu), (2) itikada (düşünce) ve (3) her ikisine mutabakatıyla olabilir. Bu konuda cumhurun genel görüşü sözün doğruluğu “vakıya mutabakat olduğu” şeklindedir. Diğer yandan Nazzâm'a (ö. 231/845) nispet edilen görüşe göre sözün doğruluğu “itikada uygunluk”; Câhız'a (ö. 255/869) nispet edilen görüşe göre ise sözün doğruluğu “hem vaki olana hem de itikada mutabakat olduğu” şeklindedir.³¹ Fenârî'nin doğruluk teorileri ile ilgili bize sunmuş olduğu bilgiler, konunun anlaşılmasında bizlere kolaylık sağlamaktadır.

Doğruluk “hükmün mutabakatı” olduğuna göre aklımıza hükmün ne olduğu sorusu gelmektedir. Fenârî'ye göre hüküm, nefsü'l-emr'de vaki olanın edasıdır. Takyidî ve inşâî nispetlerde hüküm mevcut olmadığından, Ebherî'nin yapmış olduğu önerme tanımının dışında kalmaktadır.³² Yukarıda dillendirilen görüşlerden yola çıkarak, hükmün mutabakat olduğunu ifade edebiliriz. Bir sözün doğruluğu ise söyleyenin zihni durumu bilinmeyeceğinden dolayı cumhurun görüşü olan “vakıya uygunluk” ile ortaya konur.

2. Önerme Çeşitleri

Önermeler en yaygın şekilde “yüklemlî” ve “şartlı” olarak ikiye ayrılır. Fârâbî ve İbn Sînâ, önermeleri yüklemlî ve şartlı olarak ikiye ayırarak incelerler. Fârâbî ve İbn Sînâ'dan sonra gelen mantıkçılar, eserlerinde önermeleri yüklemlî ve şartlı olarak ele almaktadırlar.³³ İbn Sînâ sonrası mantıkçılarından olan Molla Fenârî, Ebherî'nin yapmış olduğu önerme tanımını şartlı önermeleri içermesi için genişletmektedir. Söz konusu önermede hükmî nisbetin “ikâsî” ve “intizâsının” olması gerekir. Buna göre bir mefhumun başka bir mefhum için sübutu ya da selbî söz konusu olduğunda önerme, yüklemlî olmaktadır. Mesela, “Zeyd katiptir.” ve “Zeyd katip değildir.” önermelerini örnek verebiliriz. Zira birinci örnekte katipliğin Zeyd'e sübutu; ikinci örnekte ise katipliğin Zeyd'e selbî ifade edilmektedir. Buna karşın bir mefhumun başka bir mefhumun yanında veya bir mefhumun başka bir mefhumdan ayrılığının/mübâyin sübutu ya da selbî söz konusu ise önerme şartlı olur.

Fenârî'nin şartlı önerme konusuyla ilgili yorumlarından anlaşıldığı üzere şartlı önermeler, bitişik ve ayrık şartlı olarak ikiye ayrılır. “Eğer güneş doğmuş ise o halde gündüz olmuştur.” önermesi “güneşin doğmasının yanında gündüzün olması olgusunun sübütunu ifade ederken “eğer güneş doğmuş ise o halde gece mevcut değildir.” önermesi “güneşin doğması olgusu yanında gecenin olmadığının” selbini ifade etmektedir. “Sayı ya tektir ya da çifttir.” önermesi “sayının tekliğinin, çiftliğinden ayrı olmasının sübütunu ifade ederken “Sayı ya çift ya da iki eşit parçaya bölünen değildir.” önermesi “İki eşit parçaya

²⁹ Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 75-76.

³⁰ Kul Ahmed, *Hâşiyetü Şerhi İśâgûcî li'l-Fenârî (el-Fevâ'idü'l-fenâriyye içerisinde)*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Mektebetü'l-Hâşimî, 2015), 75; Mahmud Hasan Mağnisevî, *Muğni't-Tullâb*, thk. İśâm b. Mühezzeb es-Subûî (Beyrut: Dar-ı Beyrut, 1430), 127; Harun Kuşlu, “Kara Halil'in Fenârî Haşiyesi'nde Formel Mantık Konularının Ele Alınışı” (Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası XVII. Yüzyıl, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 481.

³¹ Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 76; Kul Ahmed, *Hâşiyetü Şerhi İśâgûcî li'l-Fenârî*, 76; Kuşlu, “Kara Halil'in Fenârî Haşiyesi'nde Formel Mantık Konularının Ele Alınışı”, 483-484.

³² Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 77.

³³ bk. Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbu Kıyâ'si-Sagîr (Küçük Kıyas Kitabı, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri, içinde)*, çev. Mübahat Türker Küyel (Ankara: A.K.D.T.Y.K. Yayınları, 1990), 98; Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbu'l-İbâre (el-Mantık indel'l-Fârâbî içerisinde)*, thk. Refik A'cem (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 2012), 31-33; Ebu Ali İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1980), 4; Ebu Ali İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 31-33.

bölünmenin, çift olmaktan ayrı olduğunun” selbini ifade etmektedir. Zira bitişik ve ayrı şartlı önermeler, bir araya gelmiş iki önerme arasındaki doğruluğu ve yanlışlığı ifade eder.³⁴

Ebherî bitişik ve ayrı şartlı önermelerin kısımları ve örneklerinden söz ederken şarihlerden Fenârî ve Gelenbevî bitişik ve ayrı şartlı önermelerin üzerinde yorumlarda bulunarak konuyu genişçe ele alırlar. Fenârî –Ebherî’de olduğu gibi- bitişik şartlı önermeleri, lüzûmiyye ve ittifâkiyye olarak iki kısımda; ayrı şartlı önermeleri ise hakikiye, maniatü’l-cem ve maniatü’l-hulû olarak üç kısımda inceler. Söz konusu lüzûmiyye olan bitişik şartlı önermelerin en belirgin özelliği, önermenin hükmünün gerektirmeye bağlı olmasıdır. Fenârî’ye göre lüzûmiyye olan önermeler de mukaddem tâlînin illeti olabileceği gibi tâlî de mukaddemin illeti olabilir. Yahut iki ma’lulün tek bir illeti olabilir. İttifâkiyye olan bitişik şartlı önermelerde ise hüküm tesadüfe bağlı olarak ortaya çıkar. Mesela, “İnsan konuşan ise eşek anırandır.” önermesi böyledir.³⁵ Şu halde verdiğimiz misalde olduğu gibi insanın konuşan olması ve eşeğin anıran olması arasındaki hüküm rastlantıya bağlı olarak verilmiştir.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere ayrı şartlı önermeler mukaddem ve tâlî arasındaki doğruluk değerine göre hakikiye, maniatü’l-cem ve maniatü’l-hulû olarak üçe ayrılır. Söz konusu hakikiye olan önermelerde mukaddem ve tâlînin doğru olma ve yanlış olma noktasında aralarında uyumsuzluk vardır. Mesela, “Sayı ya tektir ya da çifttir.” önermesi böyledir. Şöyle ki mukaddem ve tâlî birlikte doğrulanmadığı gibi birlikte yanlış olmamaktadır. Mukaddem ve tâlîden biri doğru olduğunda diğerrinin zorunlu olarak yanlış olması gerekir. Bir önermenin parçaları arasında sadece doğru olma noktasında bir uyumsuzluk (inad) var ise “maniatü’l-cem” adını alır. Mesela, “Bu şey ya ağaçtır ya da taşdır.” önermesi böyledir. Zira bu tür önermelerde doğru olmaları noktasında bir uyumsuzluk vardır. Ancak bu tür önermeler birlikte yanlış olabilir. Söz konusu bu şeyin taş veya ağaç dışında bir şey olma ihtimali vardır. Maniatü’l-hulû önermelerde ise sadece yanlış olma noktasında mukaddem ve tâlî arasında bir uyumsuzluk vardır. Mesela; “Zeyd ya denizdedir ya da boğulmamıştır.” önermesi böyledir.

Molla Fenârî, -İbn Sînâ’da olduğu gibi-³⁶ yüklemli ve şartlı önermelerle ilgili yaptığı yorumlardan sonra önermelerin niteliği üzerinde durur. Ebherî, İsbâgüci’de yüklemli önermelerin niteliği üzerinde dururken Molla Fenârî bitişik şartlı ve ayrı şartlı önermelerin niteliğini içermesi için konuyu genişletmektedir. Söz konusu önermeler, hükmün gerçekleşmesi (ikâ) ve gerçekleşmemesi (intizâ) dikkate alınarak olumlu ve olumsuz olarak ikiye ayrılır. “Zeyd katiptir.” önermesi, hükmün gerçekleştiğini ifade ederken “Zeyd katip değildir.” önermesi ise hükmün gerçekleşmediğini ifade etmektedir.

Molla Fenârî, İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî’de olduğu gibi³⁷ olumlu ve olumsuz önermeleri; mahsûsa, mahsûre ve mühmele olarak üç kısımda inceler. Mahsûre olan önermeleri de tümel ve tikel olarak sınıflandırmaktadır. Söz konusu önermenin konusu belirli bir kişi olursa “mahsûsa”; önermenin konunun bütün veya bazı fertlerinin ifade edildiği önermelere “mahsûra”; konunun fertlerinin açıklanmayıp belirsiz kaldığı yani sür edatının ihmal edildiği önermelere de “mühmele” denir. Yüklemli önermelerde olduğu gibi şartlı önermeler de mahsûsa, mahsûre ve mühmele olarak üçe ayrılır. Söz konusu şartlı önermelerde belli bir zamanda bitişiklik ve ayrışıklıkla hükmedilirse önerme “mahsûsa”, önermede zamanı kemiyetinin bütünü veya bir kısmı açıklanmışsa “mahsûre”, zamanın kemiyeti açıklanmamışsa bu durumda da önerme “mühmele” olur.³⁸ Mühmele önermeler tikel önerme kuvvetindedir. Molla Fenârî, yüklemli mühmele önermeye “İnsan katiptir.”; şartlı mühmele önermelere ise “Zeyd gelirse...” ve “Zeyd gelirse ona ikramda bulunurum.” önermemelerini örnek olarak verir.³⁹

³⁴ Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 78-79.

³⁵ Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 84.

³⁶ bk. Ebu Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 23.

³⁷ bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 23; Fahreddin Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, thk. Ahmed Hicâzî (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2015), 31.

³⁸ Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 80-81.

³⁹ Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 83.

Ebherî'nin İsbâgûcî risalesinde bulunmamakla birlikte Molla Fenârî, şerhinde yüklemli ve şartlı önermelerin sûr (nicelik bildiren) edatlarına değinir. Yüklemli tümel olumlu önermelerde sûr; "her/küll"; tikel olumlularda "bazı" ve "birisi/vâhid"; tümel olumsuzlarda "hiçbir/lâ şey" ve "hiçbirisi/lâ vâhid"; tikel olumsuzlarda ise "her...değil/leyse küll, bazı... değil/leyse ba'z ve bazısı... değil/ba'zun leyse" edatlarıdır. Söz konusu şartlı önermeler de ise tümel olumlu önermelerde sûr; "daima, her ne zaman, ne zaman ve her ne.."; tikel olumlularda "bazen...olur/kad yekûnu"; tümel olumsuzlarda "hiçbir zaman/leyse elbette"; tikel olumsuzlarda ise "bazen...olmaz, daima değildir, her zaman...değildir." edatlarıdır. Molla Fenârî'ye göre sûr edatlarının zikredilmesinin amacı, önermeler konusunda meşhur olanlarla temsil getirmektir. Söz konusu sûr edatları ifade edilenlerle sınırlı değildir. Zira kâtibe (toplama), kaffesi ve kuşatıcılık bildiren elif lam takısı (lâm-ı istiğrak) gibi edatlar, İbn Sînâ'nın eş-Şifâ eserinde ifade ettiği gibi yüklemli tümel olumlu önermeler için sûr edatı olması mümkündür.⁴⁰ Önermeler konusundaki açıklamalarında, Ebherî'nin planına uyan Fenârî modal (kipli) önermelerle ilgili herhangi bir bilgi vermez.

3. Önermenin Unsurları

Önermeler, konu (mevzu), yüklem (mahmul) ve bağ (rabita) olmak üzere üç unsurdan meydana gelir. Konu, kendisine hükmedilen (mahkûmun aleyh); yüklem, kendisiyle hükmedilen (mahkûmun bih); bağ ise konu ile yüklemi birbirine bağlayan nisbettir.⁴¹ Molla Fenârî, Ebherî'de olduğu gibi konu ve yüklem arasındaki bağı açıkça zikretmeden önermelerin unsurları hakkında açıklamalarda bulunur. Buna göre yüklemli önermelerin birinci parçası "konu (mevzû)" olarak isimlendirilmektedir. Zira konu, bir şeyin kendisi üzerine yüklenmesi için konulmuştur. İkinci parçası ise "yüklem (mahmûl)" olarak isimlendirilmektedir. Yüklem de konu üzerine yüklendiğinden dolayı bu ismi alır. Buna karşın şartlı önermelerin birinci parçası mukaddem; ikinci parçası tâlî olarak isimlendirilir.⁴² Bu meselede 19. yüzyılda yaşamış olan Gelenbevî (ö. 1205/1791), Molla Fenârî'den farklı bir yerde durmaktadır. Nitekim Gelenbevî yüklemli önermelerin; konu (mahkûmun aleyh), yüklem (mahkûmun bih), bağ (nisbet) ve hükümden meydana gelebileceğini ifade eder.⁴³

4. Önermeler Arası İlişkiler

İslam mantıkçıları önermeler arası ilişkileri, genellikle "ahkam-ı kazâyâ" başlığı altında incelemişlerdir. Bu başlık altında karşı olma (tekabül) ve döndürme (aks) konularını ele almışlardır.⁴⁴ Fenârî, önermeler arası ilişkiler konusunda çelişik olma (tenâkuz) ve döndürme (aks) konusuna ilişkin açıklamalarda bulunurken bu iki ilişkide var olan şartların dikkate alınmamasında ortaya çıkabilecek problemlere dikkat çeker. Ebherî, İsbâgûcî risalesinde çelişkiyi İbn Sînâ'nın el-İşârât'taki tanımına benzer şekilde tanımlar. Ebherî'ye göre çelişki, iki önermenin bizâtihi birinin doğru diğerinin yanlış olmasını gerektirecek şekilde olumsuzluk ve olumluluk bakımından farklı olmasıdır.⁴⁵

Molla Fenârî, Ebherî'nin tanımı üzerine dilsel açıklamalarda bulunur. Söz konusu tanımda yer alan "iki önermenin farklı olması" ifadesiyle Zeyd ve Amr gibi iki müfret ve bir müfret bir önerme arasındaki farklılığı tanımın dışında bırakır. "Olumsuzluk ve olumluluk bakımından" ifadesi ise iki önermenin yüklemli-şartlı, udûl ve tahsil vb. yönler bakımından farklı olmalarını tanımın dışında bırakır. Çelişkinin

⁴⁰ Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 83.

⁴¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 21; İsmail Gelenbevî, *Şerhu İsbâgûcî*, thk. Câdallah Bessâm Salih (Ürdün: Dar-ı Nûr, 2016), 79; Kamil Kömürcü, *Esiruddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı* (Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010), 85.

⁴² Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 80; krş. Hüsam Kâtî, *Şerhu İsbâgûcî*, 1. bs (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-ilmiiyye, 2015), 40.

⁴³ Gelenbevî, *Şerhu İsbâgûcî*, 79.

⁴⁴ Necati Öner, *Klasik Mantık* (İstanbul: Divan Kitap, 2011), 106; M. Naci Bolay, *İbni Sina Mantığında Önermeler* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994), 104.

⁴⁵ Özpilavcı, *Ebherî İsbâgûcî*, 125; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 40.

tanımında son kayıt olarak yer alan “birinin doğru diğerinin yanlış olmasını bizâtihi gerektirecek” ifadesi, olumluluk ve olumsuzluk bakımından kendilerinde bulunan farklılığın bunu gerektirmediği şeyleri tanımın dışında bırakır. Mesela, “her canlı insandır.” ve “hiçbir canlı insan değildir.” önermelerinde durum böyledir.⁴⁶

Molla Fenârî, Ebherî'nin çelişkinin meydana gelebilmesi için öne sürdüğü sekiz şart hakkında açıklamalarda bulunduktan sonra bu konuda kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Ebherî'ye göre çelişkinin meydana gelebilmesi için iki önermenin konuda, yüklemde, zamanda, mekânda, izafette, kuvvede, fiilde, parçada, bütünde ve şartta aynı olması gerekir.⁴⁷ Molla Fenârî'ye göre ise çelişkinin meydana gelebilmesi için “hükümsel nisbette (hüküm-i nisbet)” birliğin olması yeterlidir. Zira hükümsel nisbetin bir olması, ifade edilen sekiz şarttaki birliği gerektirir. Aksi halde Ebherî'nin ifade ettiği sekiz şartta bir sınırlamanın olmayacağını Molla Fenârî belirtir. Çünkü bazen aletin, illetin, nesnenin (mef'ûlun bih) ve mümeyyizin farklılaşmasıyla çelişki ortadan kalkar.⁴⁸

Molla Fenârî, mahsûsa olan önermelerin çelişik olma durumlarını ele aldıktan sonra “mahsûrât” olarak ifade edilen tümel ve tikel önermelerin çelişik olma durumlarını inceler. Buna göre tümel olumlu önermenin çelişki, tikel olumsuz olur. Mesela, “Her insan canlıdır.” önermesinin çelişki “Bazı insanlar canlıdır.” önermesi olur. Tümel olumsuz önermenin çelişki ise tikel olumlu olur. Mesela, “Hiçbir insan canlı değildir.” önermesinin çelişki “Bazı insanlar canlıdır.” önermesi olur. Molla Fenârî, tümel olumsuzun çelişki için verilen örneğe yönelik muhtemel itirazlara değinir ve açıklamalarda bulunur. Molla Fenârî, “Hiçbir insan canlı değildir.” ve “Bazı insanlar canlıdır.” önermeleri arasında konu (mevzû) birliği yoktur, şeklinde bir itirazın geçersiz olduğunu ifade eder. Çünkü çelişkinin meydana gelebilmesi için şart koşulan “konunun birliği” ile kastedilen “zikredilen konu (el-mevzû fi'z-zikr)” meselesidir. Burada dikkate alınan konunun mefhumudur. Yoksa zat bakımından konunun üzerine doğrulanmış olduğu fertleri değildir.⁴⁹

Önermelerin hükümleri başlığında ele alınan diğer bir konu ise döndürmedir. Döndürme genellikle önermenin konusu ile yüklemine yer değiştirilmesi ile yeni bir önermenin elde edilmesi işlemidir. Döndürme, düz döndürme (aks-î müstevî) ve ters döndürme (aks-î nakîz) olarak ikiye ayrılır. Ebherî İsbâgûcî risalesinde düz döndürme konusunu ele alır. Molla Fenârî, şerhinde Ebherî'nin risalesinde ele aldığı şekilde düz döndürme ile yorumlarda bulunarak, neden ters döndürmeye yer vermediğine açıklık getirmektedir.

Ebherî'nin İsbâgûcî risalesinde döndürme, “olumluluk ve olumsuzluk ile doğruluk ve yanlışlık bakımından önerme olduğu halde bırakılarak önermenin konusunun yüklem, yüklemine ise konu yapılmasıdır”,⁵⁰ şeklinde tanımlanmaktadır. Molla Fenârî, Ebherî'nin yapmış olduğu açıklamaları yorumlayarak döndürmenin tanımının kapsamını genişleterek şartlı önermelerin döndürmesine de değinir. Tanımda yer alan “olumsuzluğun ve olumluluğun olduğu gibi bırakılması” ifadesinin neden tanımda yer aldığına ilişkin şârih yorumlarda bulunarak konunun daha anlaşılır olmasına katkı sağlar. Molla Fenârî “Her insan konuşandır.” önermesinin olumsuz bir şekilde döndürülmesinin mümkün olmadığını belirtir. Aynı şekilde “Hiçbir insan taş değildir.” önermesi de olumlu bir şekilde döndürülmesi mümkün değildir.⁵¹ Fenârî'nin vermiş olduğu örneklerde görüldüğü üzere tümel olumlu bir önermeden tikel veya tümel olumsuz bir önerme elde etmek mümkün değildir. Aynı şekilde tümel olumsuz bir önermeden tikel veya tümel olumlu bir önerme de elde etmek mümkün değildir. Dolayısıyla döndürme işleminde önermenin niteliğine dokunulmaması gerektiğine dair bir şart konulmuştur.

⁴⁶ Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 94-96.

⁴⁷ Özpilavcı, *Ebherî İsbâgûcî*, 125.

⁴⁸ Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 97-99; Kul Ahmed, *Hâşiyetü Şerhi İsbâgûcî li'l-Fenârî*, 100.

⁴⁹ Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 101; Kul Ahmed, *Hâşiyetü Şerhi İsbâgûcî li'l-Fenârî*, 101.

⁵⁰ Ebherî, *İsbâgûcî*, 79; Özpilavcı, *Ebherî İsbâgûcî*, 133; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 45.

⁵¹ Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 102.

O halde tümel olumlu önerme tümel olarak döndürülmez. Çünkü yüklem konudan daha genel olması mümkündür ve daha özeline daha geneline fertleri üzerine yüklenmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla “Her insan canlıdır.” önermesi “her canlı insandır.” olarak tümel döndürülmez. Aksine tümel olumlu önerme tikel olarak döndürülür. Mesela, “Her insan canlıdır.” önermesinin döndürmesi “Bazı canlılar insandır.” önermesi olur. Örnekte görüldüğü üzere konu olan şey muayyen olarak “insan” ve “canlı” ile nitelendirilmektedir. Bu durumda “Bazı canlılar insan” olmaktadır. Tikel olumlu önermelerde ortaya konulan bu hüccetle tikel olarak döndürülür.

Tümel olumsuz önermeler ise tümel olumsuz olarak döndürülür. Molla Fenârî’ye göre yüklem, konunun bütün fertlerinden olumsuzlandığında ve konu yüklem bütünü fertlerinden olumsuzlandığında doğru olur. Zira “Hiçbir insanın taş olmadığı” önermesi doğru olduğunda “hiçbir taşında insan olmadığı” doğru olur. Aksi halde “Bazı taşlar insan” ve “Bazı insanlar da taş” olurdu. Tikel olumsuz önermelerin ise luzumen bir döndürmesi yoktur. Zira “Bazı canlılar insan değildir.” önermesi doğru olurken; döndürmesi olan “Bazı insanlar canlı değildir.” önermesi doğru değildir.⁵²

Molla Fenârî’ye göre Ebherî’nin önermelerin hükümlerin olmasına rağmen ters döndürmeye yer vermemesinin nedeni; ters döndürmenin ilimlerde ve sonuç verici olarak kullanılmamasından kaynaklanmaktadır. Zira Fenârî’ye göre ters döndürme, sonuç verme (intac) açısından “kıyas” olarak isimlendirilmemektedir. Düz döndürme ise sonuç verme açısından “kıyas” olarak isimlendirilir. Bu durumda “Ters döndürme konusuna neden mantık kitaplarında yer verilmiştir?” sorusu akla gelebilir. Molla Fenârî, ters döndürme ile önermenin doğruluğunun açıklanabileceğinden dolayı kitaplarda işlendiğini belirtir. Molla Fenârî, İbn Sînâ’nın da kitaplarında çoğunlukla ters döndürme vasıtasıyla çıkarımlarda bulunduğunu aktarır.⁵³

Sonuç

Molla Fenârî, yazmış olduğu eserlerle Osmanlı ilim dünyasında önemli bir yer kazanmıştır. Kendisi Cemâleddin Aksarâyî’nin öğrencisi olup ondan icazet almıştır. Mantık, tefsir ve tasavvuf alanında önemli eserler kaleme alarak naklî ve aklî ilimler sahasında kayda değer katkıda bulunmuştur. Mantık alanında en meşhur eseri Ebherî’nin İsbâgûcî risalesi üzerine kaleme aldığı el-Fevâ’ idü’l-fenâriyye isimli şerhidir.

Fenârî şerhinde mantık konularını İslam mantık geleneğinde olduğu gibi tasavvurât ve tasdikât bağlamında ele alır. Önermeler konusunu tasdikât konusunun mebâdisini ele alır. Bu bölümde şarih önerme, hüküm ve doğruluk teorileri konusunu dikkat çekici bir şekilde yorumlarda bulunarak ele alır. Doğruluk teorileri ile ilgili İslam dünyasında yer alan üç görüşü ele alarak, doğruluğun “hükümün mutabakatı” olduğunu belirten teoriyi savunur.

Molla Fenârî, Ebherî’nin yapmış olduğu tanımın kapsamını genişleterek şartlı önermeleri de tafsilatlı bir şekilde incelemektedir. Önermeler genellikle yüklemli ve şartlı olarak incelenir. Molla Fenârî İslam mantık geleneğinde olduğu şekilde önermeleri yüklemli-şartlı, olumlu-olumsuz vb. şekillerde ele alır. Ebherî’nin risalesinde yer almayan yüklemli ve şartlı önermelerin sûr edatlarını da ele alır. Modal önermeler konusunu ise ele almamaktadır.

Nihayet Molla Fenârî önermeler arası ilişkiler konusundaki çelişki ve döndürme konularını ele alarak önermeler konusunu tamamlar. Çelişki konusunda en dikkat çekici hususlardan biri çelişkinin meydana gelebilmesi için öne sürülen sekiz şart üzerine getirdiği yorumlardır. Molla Fenârî’ye göre çelişkinin meydana gelebilmesi için hükümsel nisbetin olması yeterlidir. Önermede hükümsel nisbet yer almazsa çelişkinin meydana gelmeyeceği görüşünü savunur. Döndürme konusunu Ebherî’nin ele alış şekline benzer şekilde ele alır.

⁵² Fenârî, *el-Fevâ’ idü’l-fenâriyye*, 104-106.

⁵³ Fenârî, *el-Fevâ’ idü’l-fenâriyye*, 106.

KAYNAKÇA

- Bolay, M. Naci. *İbni Sina Mantığında Önermeler*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 1994.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Ebherî, Esirüddin. *İsâgûcî-Mantığa Giriş*-. çev. Hüseyin Sarıoğlu. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2. Basım, 2016.
- Fahredden Râzî. *Lübâbü'l-İşârât*. thk. Ahmed Hicâzî. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2015.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu Kıyâ'si-Sagîr (Küçük Kıyas Kitabı, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri, içinde)*. çev. Mübahat Türker Küyel. Ankara: A.K.D.T.Y.K. Yayınları, 1990.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu'l-İbâre (el-Mantık indel'l-Fârâbî çerisinde)*. thk. Refik A'cem. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 2. Basım, 2012.
- Fenârî, Molla. *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Mektebetü'l-Hâşimî, 2. Basım, 2015.
- Gelenbevî, İsmail. *Şerhu İsâgûcî*. thk. Cádallah Bessâm Salih. Ürdün: Dar-ı Nûr, 1. Basım, 2016.
- Gömbeyaz, Kadir. "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası". 467-524. Bursa: Bursa Büyükşehir Yayınları, 2009.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *Uyûnu'l-Hikme*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dâru'l-kalem, 2. Basım, 1980.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *Yorum Üzerine*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbrahim Hakkı Aydın - Tahsin Görgün. "Molla Fenârî". 30/245-248. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2005.
- Kâfî, Hüsam. *Şerhu İsâgûcî*. thk. Kasım b. Naim. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-ilmîyye, 1. Basım, 2015.
- Kayacık, Ahmet. "İslam Mantık Geleneğinde Fenârî'nin Yeri". *İslami İlimler Dergisi* 5/2 (2010), 109.
- Kömürcü, Kamil. *Esîruddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010.
- Kul Ahmed. *Hâşiyetü Şerhi İsâgûcî li'l-Fenârî (el-Fevâ'idü'l-fenâriyye çerisinde)*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Mektebetü'l-Hâşimî, 2. Basım, 2015.
- Kuşlu, Harun. "Kara Halil'in Fenârî Haşiyesi'nde Formel Mantık Konularının Ele Alınışı". 479-491. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Mağnisevî, Mahmud Hasan. *Muğni't-Tullâb*. thk. İsâm b. Mühezzeb es-Subûî. Beyrut: Dar-ı Beyrut, 1430.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. İstanbul: Divan Kitap, 11. Basım, 2011.
- Özpilavcı, Ferruh. *Ebherî İsâgûcî ve Şerhi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

EL-ES'İLE VE'L-ECVİBE BAĞLAMINDA CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ'NİN TEFSİR KAYNAKLARI: ZEMAHŞERÎ VE RÂZÎ ETKİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Ali KAYA

Aksaray Üniversitesi

kayaali72@hotmail.com

ORCID iD 0000-0003-3481-9324

Özet

Genel itibarıyla tefsirlerin bilgi kaynakları; başta Kur'an ve sünnet olmak üzere sahabe ve tabiine atfedilen rivayetler, Arap Dili ve Edebiyatı, şiir, re'y (ictihad) ve diğer ilimlerdir. İslam'ın ilk dönemlerinde, ayetlerin tefsiri sırasında ekseriyetle bu kaynaklara müracaat edilirken, sonraki dönemlerde kalem alınan tefsirlerde, kaynak çeşitliliğinin arttığı ve bu artışın günümüze kadar devam ettiği görülmektedir. Bu çerçevede nüzül tarihinden bugüne geldikçe tefsir külliyatı oluşmaya başlamış, buna bağlı olarak müfessirler, söz konusu kaynakların yanı sıra kendilerinden önce yaşamış müfessir ve âlimlerin görüşlerine de başvurmuşlardır. Örneğin Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767), Kur'an'ın ilk tam tefsiri olma özelliğine sahip olan et-Tefsîru'l-kebir'i ile Taberî'nin (öl. 310/923) zengin tefsir malzemesini toplayan Câmiu'l-beyân isimli tefsiri, müfessirlerin temel kaynakları arasına girmiştir. Diğer taraftan Beyzâvî (öl. 685/1286) ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî (öl. 710/1310) gibi bazı müfessirler, seleflerinden istifade ederken bilgilerin kaynağını her zaman belirtmemişlerdir. Bu hususun, klasik dönem âlimleri tarafından normal karşılandığı görülmektedir. I. Murat döneminde yaşayan ve dinî, edebî ve aklî ilimlerde temayüz eden Cemâleddin Aksarâyî'nin (öl. 791/1388-89), Amasya emiri Hacı Şadgeldi Paşa'nın isteği üzerine hazırladığı tefsir ve hadislerle ilgili soru ve cevapları ihtiva eden el-Es'ile ve'l-Ecvibe isimli eserinde de benzer bir durum müşahade edilmektedir. Aksarâyî, sözü edilen eserinde, başta Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) olmak üzere Zemahşerî'den (öl. 538/1144) de yoğun bir şekilde istifade etmiştir. Kur'an'la ilgili 152 soru-cevabın yer aldığı bu eserde, "Fahreddin Râzî", "Tefsîr-i Kebîr", "Tefsîr-i Kebîr Sahibi", "Zemahşerî", "Keşşâf Sahibi" gibi işaretlerle yararlandığı kaynakları belirtmekle birlikte genelde isim ve eser anmadan bilgi aktarımında bulunmuştur. Bilhassa Râzî'nin et-Tefsîr-i Kebîr'indeki soru-cevap usûlünün el-Es'ile ve'l-Ecvibe'ye yansıdığı görülmektedir. Bu bildiride; Cemâleddin Aksarâyî'nin hayatı hakkında kısaca bilgi verdikten sonra, el-Es'ile ve'l-Ecvibe'nin Kur'an ayetlerine ilişkin soru-cevap bölümünde (Şerh-u Müşkilâtî'l-Kur'âni'l-Kerîm), Zemahşerî ve Fahreddin Râzî tefsirlerinin Cemâleddin Aksarâyî'nin çalışmasına kaynaklığı ve etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, el-Es'ile ve'l-Ecvibe, Cemâleddin Aksarâyî, Zemahşerî, Fahreddin Râzî

JAMALUDDIN AKSARAYÎ'S TAFSİR RESOURCES IN THE CONTEXT OF AL AS'İLAH WA A'L-AJWİBAH: ZEMAKSERI AND RAZI EFFECT

Abstract

In general, the sources of information of tafsir are the Qur'an and the Sunnah, the narrations attributed to the Sahābah and the Tābīeen, Arabic Language and Literature, poetry, private view (ijtihād) and other sciences. In the early periods of Islam, these sources were mostly consulted during the tafsir of the verses, while in the Tafsirs written in the later periods, it is seen that the diversity of sources increased and this increase continued until today. In this framework, as the date of descent to the present day, a corpus of tafsir has begun to form, and consequently, commentators have applied to the opinions of commentators and scholars who lived before them, as well as the mentioned sources. For example, Mukātil Ibn Sulayman (d. 150/767) al Tafsir al kabir, which is the first complete interpretation of the Qur'an, and Camiu 'l-beyan, which collects the rich exegetical material of Tabari (d. 310/923) His tafsir named -beyân has been among the main sources of commentators. On the other hand, some commentators such as Baidawi (d. 685/1286) and Abu Al-Barakat An-Nasafi (d. 710/1310) did not always indicate the source of knowledge while making use of their predecessors. It is seen that this issue is considered normal by the scholars of the classical period. Jamaluddin Aksarayî (d. 791/1388-89), who lived during the reign of Murat I and excelled in religious, literary and intellectual sciences, a similar situation can be observed in his work Al As'ilah wa A'l-Ajwibah, which contains questions and answers about the tafsir and hadith, which he prepared upon the request of the Emir of Amasya, Hacı Şadgeldi Pasha. Aksarayı made extensive use of Zamakseri (d. 538/1144), especially Fahraddin al Razi (d. 606/1210), in the aforementioned work. In this work, which includes 152 questions and answers about the Qur'an, it indicates the sources of his injuries with signs such as " Fahraddin al-Râzî ", "Tafsîr-i Kebîr", "Tafsîr-i Kebîr Owner", "Zemakserî", "Keşşâf Owner". provided information without mentioning names and works. Particularly, it is seen that the question-answer method in Razi's et-Tafsîr-i Kebîr is reflected in Al As'ilah wa A'l-Ajwibah. In this paper, after giving brief information about Jamaluddin Aksarayî 's life, in the question-answer part of Al As'ilah wa A'l-Ajwibah's Qur'anic verses, the source and influence of Zemakseri and Fahraddin al-Râzî's commentaries on Jamaluddin Aksarayî's work will be determined. has been studied.

Keywords: *Tafsir, Al As'ilah wa A'l-Ajwibah, Jamaluddin Aksarayî, Zemakserî, Fahraddin al-Râzî*

1. Giriş

Rivayet ağırlıklı tefsirlerin bilgi kaynakları başta Kur'an ve sünnet olmak üzere sahabe ve tabiine atfedilen rivayetlerdir. Dirayet ağırlıklı tefsirlerde ise bunlara ilaveten Arap Dili ve Edebiyatı, şiir, re'y (ictihad) ve diğer ilimler tefsirinin kaynakları kabul edilir. Bununla birlikte nüzul tarihinden bugüne geldikçe tefsirlerde kaynak çeşitliliğinin artarak devam ettiği görülür. Bu çerçevede, söz konusu temel kaynakların yanı sıra erken dönem tefsir çalışmalarının, müfessirlerin vaz geçilmez kaynakları arasına girdiğini söylemek mümkündür. Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767), Kur'an'ın ilk tam tefsiri olma özelliğine haiz et-Tefsîru'l-kebir'i, ilk lügâvî tefsirlerden olan Ferrâ'nın (öl. 207/822) Meâni'l-Kur'ân'ı ile İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) Te'vîlu müşkili'l-Kur'an'ı, Taberî'nin (öl. 310/923) kendi dönemine kadar bütün tefsir malzemesini toplayan ve ansiklopedik mahiyette bir tefsir olan Câmiu'l-beyân'ı ile erken dönem klasik lügatları, müfessirlerin başucu kaynakları arasına girmiştir. Kur'an tefsiri hazırlayan İslam alimleri, kendilerinden önce yazılmış tefsir küllayıtını dikkate alarak istifade etmişler, zaman zaman tartışmalara girerek seleflerini bazı noktalarda tenkit etmişlerdir. Diğer taraftan, bazı müfessirler, seleflerinden alıntı yaparken bilginin kaynağını her zaman açıkça belirtmemişlerdir. Bu hususun, klasik dönem alimlerince çok fazla yadırganmadığı gözlenmekte, hatta bazı müfessirlerin bu tür bilgi aktarımına yoğun bir şekilde başvurduğu bilinmektedir. Cemâleddin Aksarâyî'nin, Amasya Emiri Hacı Şahgeldi Paşa'nın isteği üzerine kaleme aldığı tefsir ve hadisle ilgili soru ve cevapları ihtiva eden el-Es'ile ve'l-Ecvibe'sinde de benzer bir durum vardır. Aksarayî, yer yer değişik ifadelerle bilginin kaynağını belirtmekle birlikte, özellikle Zamehşerî ve Râzî'den istifade ettiği birçok yerde kaynak belirtmeden aktarımda bulunmuştur.

Son yıllarda Cemâleddin Aksarâyî'nin hayatı, düşünceleri ve eserlerine ilişkin birçok çalışma yapılmıştır. Bilhassa el-Es'ile ve'l-Ecvibe örneğinde Aksarâyî'nin yorum metodu,¹ hadisçiliği,² fikhî konuları çözümlene usulü,³ kelami problemlere yaklaşımı⁴ ve peygamber kıssalarına getirdiği yorumlar⁵ gibi hususlarda makale ve bildiri düzeyinde çalışmalar yapılmıştır. Bu bildiride, Aksarâyî'nin hayatı hakkında kısa bilgi verdikten sonra örnekler eşliğinde Aksarâyî'nin *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* isimli eserinin “Şerhu Müşkilâti'l-Kur'âni'l-Kerîm” kısmında Zamehşerî ve Fahreddin Râzî'nin etkisi ele alınacaktır. Bu vesileyle aynı zamanda 14. yüzyılda Anadolu'da yaşamış bir alimin tefsir alanındaki temel referanslarına işaret edilmiş olunacaktır.

2. Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı

Arapçayı çok iyi bilen, akli ve şer'i ilimlerde temayüz eden Cemâleddin Aksarâyî, I. Murad Hüdendığâr döneminde ve Anadolu topraklarında beyliklerin hüküm sürdüğü bir çağda yaşamış önemli

¹ Necattin Hanay, “Aksarâyî'nin Kitabü'l-Es'ile ve'l-Ecvibe'si ve Yorum Metodu”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 171-198.

² Mustafa Karabacak, “Cemâleddin el-Aksarâyî'nin Hadisçiliği: el-Es'ile ve'l-Ecvibe Örneği”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 11-35.

³ Mehterhan Furkani, “Cemâleddin Aksarâyî'nin Fikhî Konuları Çözümlene Metodu: el-Es'ile ve'l-Ecvibe Kitabı Örneğinde”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/13 (2020), 101-128.

⁴ Hüseyin Kahraman, “El-Es'ile ve'l-Ecvibe Adlı Eserinde Cemâleddin Aksarâyî'nin Kelâmî Problemlere Yaklaşımı”, *IV. Uluslararası Aksaray Sempozyumu* (Aksaray: Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, 2019), 71-77.

⁵ Şuayip Karataş, “Cemâleddin Aksarâyî'nin Peygamber Kıssalarından Bahseden Bazı Âyetlere Getirdiği Yorumlar”, *IV. Uluslararası Aksaray Sempozyumu* (Aksaray: Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, 2019), 315-326.

bir alimdir.⁶ Fahreddin Râzî'nin dördüncü kuşak torunu olduğu söylenir ve doğum tarihi bilinmemektedir.⁷ İlk eğitimini Aksaray'da babasından ve başka alimlerden alan Aksarâyî, daha sonra ömrünün yirmi yılını aşkın süresini geçirdiği Amasya'da, Amasya emiri Kutlu Şah'ın oğlu Hacı Şahgeldi Paşa ile birlikte dönemin önemli alimlerinden ilim tahsil etmiş ve burada çeşitli görevlerde bulunmuştur.⁸ Kutlu Şah'ın vefatının ardından Amasya emiri olan Hacı Şahgeldi Paşa, Aksarâyî'yi Amasya kadısı ve Dâru'l-İlim müderrisi olarak görevlendirmiş, Amasya Kazaskeri Pîr Nizameddin Muhammed Cürçânî'nin vefatıyla da kazaskerlik vazifesi kendisine verilmiştir. Aksarâyî, Emir Hacı Şahgeldi Paşa'nın Sivas Emiri Kadı Burhâneddin ile devam eden mücadeleler sonucu ortaya çıkan fitne nedeniyle Konya'ya gitmiştir.⁹ Konya'da bir müddet kendisine tevdi edilen kadılık görevini yaptıktan sonra Aksaray'a dönerek sadece Cevherî'nin (öl. 400/1009) *es-Sihâh*'ını ezbere bilenlerin görev yaptığı Zinciriye Medresesi'nin müderrisliğini yapmıştır. Öğrencileri seviyelerine göre gruplara ayırarak eğitmiş, medresenin revaklarında kendisine öğrencilik yapan Molla Fenârî gibi birçok alim onun yanında yetişerek eğitimini tamamlamıştır. Cemâleddin Aksarâyî, 791/1389 senesinde Aksaray'da vefat etmiştir.¹⁰

Aksarâyî tefsir, hadis, fıkıh, ahlak, tıp, dilbilgisi gibi pek çok alanda eser kaleme almıştır. *Şerhu'l-Îzâh, Hâşiye 'ale'l-Keşşâf, İ'tirâzât alâ Şerhi'l-Keşşâf, Hâşiye 'alâ Şerhi Mecma'i'l-bahreyn, Hallü'l-Mûcez, Keşfü'l-İ'râb, Ahlâk-ı Cemâlî* Aksarâyî'nin eserlerinin bir kısmıdır.¹¹ Aksarâyî'nin eserlerinden biri de tam adı *Şerhu Müşkilâti'l-Kur'ânî'l-Kerim ve Şerhu Müşkilâti Ehâdîsi Rabbi'l-Âlemîn* olup ancak daha çok *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* adıyla bilinen eseridir.¹² *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* mukaddimesinde verilen bilgilere göre Aksarâyî bu eseri Amasya emiri Hacı Şahgeldi Paşa'nın isteği üzerine yazmıştır. Ayrıca Aksarâyî, bölge halkını dikkate alarak Arap dilinden ve Hicaz ibaresinden daha kolay ve anlaşılır olması sebebiyle Fars dilini tercih ettiğini belirtmiş, bu eserin dönemin ve şartların gereğine göre yazıldığını, İslami ilimlerin faydalı sofrasından faydalanmak ve dini ilimlerin kurallarının inceliklerini öğretmek amacına matuf olduğunu ifade etmiştir.¹³ Soru-cevap tarzında yazılan bu eser, iki bölümden oluşmaktadır. 152'i tefsir, 52'si de hadis ilmiyle alakalı toplam 204 soru-cevap başlığının yer aldığı bu

⁶ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/277-278; İrfan Görkaş, *Cemâleddin Aksarayî'nin Hayatı-Eserleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 9-10; Mustafa Öz, "Cemâleddin Aksarâyî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/308; Hanay, "Aksarâyî'nin Kitabü'l-Es'ile ve'l-Ecvibe'si ve Yorum Metodu", 172.

⁷ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975), 14-15. Ayrıca bk. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye (Osmanlı Alimleri)*, haz. Muhammed Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, 2019), 48-50; Ömer Nasuhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bimen Yayınevi, 1974), 569; Furkani, "Cemâleddin Aksarâyî'nin Fıkhî Konuları Çözümleme Metodu", 103.

⁸ Görkaş, *Cemâleddin Aksarayî'nin Hayatı-Eserleri*, 23-25; Hanay, "Aksarâyî'nin Kitabü'l-Es'ile ve'l-Ecvibe'si ve Yorum Metodu", 172; Furkani, "Cemâleddin Aksarâyî'nin Fıkhî Konuları Çözümleme Metodu", 103.

⁹ Hanay, "Aksarâyî'nin Kitabü'l-Es'ile ve'l-Ecvibe'si ve Yorum Metodu", 172; Furkani, "Cemâleddin Aksarâyî'nin Fıkhî Konuları Çözümleme Metodu", 103.

¹⁰ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, 14-15; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/277-278; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 569. Görkaş, *Cemâleddin Aksarayî'nin Hayatı-Eserleri*, 28-30; Hanay, "Aksarâyî'nin Kitabü'l-Es'ile ve'l-Ecvibe'si ve Yorum Metodu", 172; Furkani, "Cemâleddin Aksarâyî'nin Fıkhî Konuları Çözümleme Metodu", 103-104.

¹¹ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, 14-15; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 569-570; Öz, "Cemâleddin Aksarâyî", 7/308-309. Ayrıca bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/277-278.

¹² Hanay, "Aksarâyî'nin Kitabü'l-Es'ile ve'l-Ecvibe'si ve Yorum Metodu", 173; Furkani, "Cemâleddin Aksarâyî'nin Fıkhî Konuları Çözümleme Metodu", 104.

¹³ Cemâleddin Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe (Tefsir ve hadis İlmine Dair Sorular ve Cevaplar)*, haz. Necattin Hanay-Mehterhan Furkani (Aksaray: Aksaray Belediyesi ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları, 2017), 19-20.

eserde, âyet ve hadislerde yer alan müşkil ve mücmel ifadeler, çeşitli açılardan çözüme kavuşturulmaktadır.¹⁴

3. Cemâleddin Aksarâyî'nin Tefsir Kaynakları

Cemâleddin Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*'yi kaleme alırken çeşitli kaynaklara başvurmakla birlikte,¹⁵ bilhassa Zemahşerî ve Râzî'den yararlanmışır. Diğer taraftan bir takım kelime ve ifadeler vasıtasıyla aktardığı bazı bilgilerin aslında kendine ait olmadığını belirtmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla yüz civarında yerde “bazıları, bazılarına göre” ve “bazı müfessirlere göre” ifadeleriyle aktardığı görüşlerin başka alimlere ait olduğunu ifade etmiştir. Ancak “bazıları” ibaresiyle kimlerin kastedildiğini açıklamamıştır.¹⁶ Ayrıca kimi yerde kullandığı “muhakkik alimler” ibaresiyle de eserinde yer verdiği bilgilerin kaynaklarını ifade etmeye çalışmış,¹⁷ hadislerle ilgili bölümün birkaç yerinde “*Mesâbih* şarihi Muzhiruddin Ahmed” cümlesiyle de referanslarına işarette bulunmuştur.¹⁸

3.1. Zemahşerî Etkisi

Aksarâyî'nin *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* 'de sıkça başvurduğu kaynaklardan biri Mu'tezili âlim Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli tefsiridir. Müşkil ve mücmel âyetlerle ilgili sorulara verdiği cevapların bir kısmında “Keşşâf sahibi”,¹⁹ (hadislerle ilgili bölümde) “Fâik sahibi”²⁰ ifadeleriyle yararlandığı kaynağı açıklamıştır. Bir yerde de *Keşşâf* şarihi et-Tîbî'ye²¹ atıfta bulunmuştur.²² Bu atıfların dışında, *Keşşâf*'ın, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* 'de yer alan birçok soru-cevaba kaynaklık ettiği söylenebilir. Bu husus birkaç örnekle açıklanabilir. Zemahşerî, Nâs sûresinde, *meliki'n-nâs* ve *ilâhi'n-nâs* ifadelerinde zamir yerine *nâs* kelimesinin tekrar edilmesiyle ilgili “*Nâs* (insanlar) muzafun ileyhini bir defa söylemekle iktifa etmek gerekmez miydi?” şeklinde bir soru sormuş, akabinde bu soruyu “gerekmediğini, çünkü atfı beyânın açıklama için getirildiğini ve onun olduğu yerde gizleme (idmâr) değil, izharın kabul edildiğini”²³ şeklinde cevaplamıştır. Aksarâyî de aynı mevzuyla ilgili “*Meliki'n-nâs* ve *Îlâhi'n-nâs* tamlamalarında, zamir yerine *nâs* kelimesinin açıkça tekrarlanmasının sebebi nedir?” sorusunu, “Zamir yerine *nâs* kelimesinin açıkça kullanılması ise *meliki'n-nâs* ve *ilâhi'n-nâs* ifadelerinin *atf-ı beyân* olması sebebiyledir. Çünkü *atf-ı beyân*, açık ifade şekillerini kullanma yeridir.”²⁴ şeklinde izah etmiştir. Diğer taraftan Fahreddin Râzî'nin de (kaynak belirtmeden) bu mevzuyu benzer soru-cevapla izah ettiği görülmektedir. İlâveten *nâs* sözcüğünün tekrar edilmesinin, insanın şerefini ifade etmeye yönelik olduğunu belirtmiştir.²⁵ Buradan hareketle Râzî'nin de Zemahşerî'den istifade ettiği her noktada bilginin kaynağını açıkça

¹⁴ Görkaş, *Cemaleddin Aksarayî'nin Hayatı-Eserleri*, 80; Hanay, “Aksarâyî'nin Kitabü'l-Es'ile ve'l-Ecvibe'si ve Yorum Metodu”, 173, 176-177.

¹⁵ Hanay, “Aksarâyî'nin Kitabü'l-Es'ile ve'l-Ecvibe'si ve Yorum Metodu”, 181.

¹⁶ Örnek olarak bk. Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 25, 27, 29, 32-34, 39-40, 44, 57, 76, 82-83.

¹⁷ Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 46-48, 51, 54,

¹⁸ Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 116, 121, 126; Hanay, “Aksarâyî'nin Kitabü'l-Es'ile ve'l-Ecvibe'si ve Yorum Metodu”, 180.

¹⁹ Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 22, 37, 40, 61, 87-88, 100-101, 103.

²⁰ Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 129.

²¹ Bk. Şerafüddin el-Hüseyn b. Abdillâh et-Tîbî, *Futûhu'l-gayb fi'l-keşfi an kinâi'r-rayb*, thk. İyâd ahmed el-Gavc-Cemil Benî Atâ (Dubai: Câizetü Dübey ed-Devleti, 2013), 1/731.

²² Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 21.

²³ Cârullâh Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vuchi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevûd-Alî Muhammed Muavvad (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 6/468.

²⁴ Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 104.

²⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 32/197.

belirtmediği ifade edilebilir. Nitekim Zemahşerî'nin Felak sûresiyle ilgili “Neden kendisinden sığınanların bir kısmı marife bir kısmı nekre getirilmiştir?” sorusuna verdiği cevabın,²⁶ Râzî tarafından soru-cevap olarak özet bir şekilde aktarıldığı gözlenmektedir.²⁷ Aksarâyî de “Keşşâf sahibi” kaydıyla aynı soru-cevabı aktarmıştır.²⁸

Rahmân sûresi 13. âyette zikredilmeye başlayan ve sûrenin sonuna kadar devam eden “*O halde Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz?*” âyetiyle ilgili soru-cevapta Zemahşerî'nin etkisini görmek mümkündür. Zemahşerî “...*Rabbinizi yalanlıyorsunuz.*” (Rabbikumâ tükezzibân) ifadesinin *sakaleyni* (insana ve cin) muhatap aldığını, Rahmân 55/10. âyette *enâmın* (mahlukât)²⁹ zikredilmesinin ve “*Sizin için de (hesap sorma) vaktimiz olacak, ey sorumluluk yüklenmiş iki varlık!*”³⁰ âyetinin buna delalet ettiğini belirtmiştir.³¹ Aksarâyî'nin bu konuyla ilgili sorusu şöyledir: “Rahmân sûresinin [girişinde] “*Böyleyken, rabbinizin onca nimetinden hangisini inkâr edebilirsiniz?!*”³² buyururken cinlere ve insanlara hitap edilmektedir. Oysa sûrenin [girişinde] cinler zikredilmemektedir. Böyle bir hitap nasıl olabilir? Ayrıca bu sûrede mezkûr âyetin tekrarlanmasında ne fayda vardır?” Aksarâyî, bu soruyu öncelikle “İnsan, “*Allah yeryüzünü insanlar (enâm) için yarattı.*”³³ âyetinde zikredilmekte ve insan cininin zikredilmesi cinlerin de kastedildiğine bir karinedir.” şeklinde cevapladıktan sonra Hz. Peygamberin, her iki varlık cinsine gönderildiği bilindiğinden, cinlerin ayrıca açık bir şekilde zikredilmesine gerek kalmadığı, bu sebeple sûrenin devamında cinlerin de yalın bir ateşten yaratıldığının beyan edildiği³⁴ ve ilerleyen âyetlerde de insanlar ve cinler topluluğunun hesabının görüleceğinin³⁵ vurgulandığına dikkat çekmektedir.³⁶ Görüldüğü gibi Aksarâyî'nin bu konuda verdiği ilk cevapta Zemahşerî'nin bariz etkisi söz konusudur. Devamında ise Aksarâyî, muhatapların durumunu dikkate alarak konuyu başka bir açıdan ilave bilgilerle izah etmeye çalışmaktadır.

Aksarâyî'nin Câsiye sûresinin 24. âyetiyle³⁷ ilgili soruya verdiği cevaba da *Keşşâf*'in kaynaklık ettiği söylenebilir. Zemahşerî bir soru oluşturmadan “ölürüz ve yaşarız” (nemûtu ve nahyâ) ifadesiyle ilgili “biz ölürüz, çocuklarımız yaşar”, “bazılarımız ölür, bazılarımız yaşar”, “sulplerde ölü menilerizdir, sonra hayata gelir yaşarız” ve “bize isabet eden bu dünyadaki ölüm ve hayat” şeklinde dört yorum aktarır.³⁸ Aksarâyî sözü edilen âyetle ilgili “*Allah, ‘Onlar derler ki, hayat bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız.*”³⁹ buyurmaktadır. Bunu söyleyenler ölümden sonraki hayatı inkâr edenlerdir. Öyleyse “ölürüz” (*nemûtü*) ifadesinden sonra “yaşarız” (*nehâyâ*) ifadesinin kullanılması ne anlama gelmektedir?” şeklindeki soruyu şöyle cevaplamaktadır: “Onlar, ölümden sonra “yaşarız” ifadeleriyle

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/466.

²⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 32/195.

²⁸ Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 103.

²⁹ er-Rahmân 55/10.

³⁰ er-Rahmân 55/31.

³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/7.

³² er-Rahmân 55/13.

³³ er-Rahmân 55/10.

³⁴ er-Rahmân 55/15.

³⁵ er-Rahmân 55/31. (Ey insanlar ve cinler! Yakında sizi de hesaba çekeceğiz.)

³⁶ Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 81-82.

³⁷ “*Dediler ki: Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helâk eder. Bu hususta onların hiçbir bilgisi de yoktur. Onlar sadece zanna göre hüküm veriyorlar.*”

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/487. Beyzâvî de “ölürüz ve yaşarız” (nemûtu ve nahyâ) cümlesine ilişkin benzer yorumları aktardıktan sonra onların (müşriklerin), bununla *tenâsuhu* kastetmiş olmalarını muhtemel görür. Ayrıca birçok puta tapanın itikadının da böyle olduğunu belirtir. Bk. Nâsiruddîn Ebû Saïd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Subhi b. Hasan b. Hallâk-Mahmud Ahmed el-Etrâş (Beyrut: Dâru'r-Reşid, 2000), 3/271.

³⁹ el-Câsiye 45/24.

mecazen kendilerinden sonra devam eden nesillerini kastetmektedir. Bazılarına göre de onlar bu ifadeleriyle, sürekli bir döngü halinde insanların bir kısmı ölüp giderken diğer bir kısmının ise hayatına devam ettiğini kastetmektedir. [Buna göre âyetin ilgili kısmı “birilerimiz ölür, birilerimiz doğar, bu hep böyle devam edip gider” anlamına gelir.]⁴⁰ Dikkat edilirse Zemahşerî'nin aktardığı yorumların bir kısmı, Aksarâyî'nin cevabına yansımıştır. Ayrıca Râzî'nin tefsirinde de (bir atıf yapılmadan) Zemahşerî'nin sıraladığı görüşlerin üç tanesine yer verilmiştir.⁴¹

Aksarâyî'nin Zümer 39/71 ve 73. âyetlerindeki *vav* edatının kullanımıyla ilgili soruya verdiği cevaptaki bilgilerle *Keşşaf* tefsirinde ilgili âyetlerin tefsiri örtüşmektedir. Zemahşerî, Cehennem kapılarının hep kapalı olduğuna, cehennem ehli geldikten sonra açılacağına; cennet kapılarının ise daima açık olduna dair bir görüş aktarmış, bunun delilinin de Sâd 38/50. âyet olduğunu ve 73. âyetteki maiyet vavının bu sebeple getirildiğini ifade etmiştir.⁴² Aksarâyî de “Allah, cenneti tasvir ederken “Nihayet kapılar açık olduğu halde oraya [cennete] vardıklarında”⁴³ (*hattâ izâ câûhâ ve fütihet ebvâbühâ*), cehennemin tasvirinde ise “Nihayet ona [cehenneme] vardıklarında kapıları açılır”⁴⁴ (*hattâ izâ câûha futihet ebvâbühâ*) buyurmaktadır. İlkinde “*vâv*” edatı zikredilirken, ikincisinde zikredilmemiştir. Aralarındaki fark nedir?” şeklindeki soruyla ilgili olarak cennet kapılarının, müminler gelmeden açılmış olacağını, böyle bir anlamı yansıtmak için durum bildiren *vâv*'ın (*vâv*-ı hâliye) gelmesi gerektiği, nitekim başka bir yerde “Kapıları yalnızca kendileri için açılmış olarak [bekleyen] Adn cennetleri vardır.”⁴⁵ diye buyrulduğu, cehennemin kapısının ise cehennemliklerin gelmesiyle açılmış olacağını, bu sebeple *vâv*-ı hâliye'nin gelmediği açıklamasını yapmıştır.⁴⁶

Sâffât 37/5. âyette geçen *meşârik* (doğular) sözcüğünün muhtevasına yönelik verilen cevaplarda benzerlikler görülür. Zemahşerî 360 tane *meşârik*ın, 360 tane de *megârib*in (batılar) olduğunu, güneşin hergün bu doğuların birinde doğup batıların birinde battığını, iki günde aynı yerden doğup aynı yerden batmadığı ifade etmiştir.⁴⁷ Aksarâyî'nin “Doğu (meşrik) bir tane olmasına rağmen Allah neden “Doğuların rabbi”⁴⁸ (*rabbü 'l-meşârik*) şeklinde buyurmaktadır.” sorusuna cevabı şöyledir: “Doğunun yönü tek taraf olsa da güneş her gün öncekinden farklı bir yerden doğmaktadır. Dolayısıyla kastedilen güneşin farklı doğuş noktalarıdır.”⁴⁹

Yûsuf 12/4. âyette geçen *sâcidîn* kelimesiyle ilgili soru ve cevaba da Zemahşerî'nin etkisi barizdir. Zemahşerî “Âyette, “onları bana secde ederlerken gördüm” cümlesinde yıldızlar neden akıllı varlıklar yerine konulmuştur?” sorusuna, Yüce Allah'ın başlangıçta onları akıllı varlıklara özgü bir ifade/eylem olan “secde etme” ile nitelediğini, bu sebeple devamında onlara (yıldızlara) akıllı varlıkların hükmünü uyguladığını belirterek cevap vermiş, ayrıca bu tür kullanımların Arap dilinde yaygın olduğuna dikkat çekmiştir.⁵⁰ Aksarâyî'nin “Yüce Allah Hz. Yusuf'tan naklen “Ben rüyamda on bir yıldız ile güneş ve ayı gördüm. Gördüm ki, onlar bana secde ediyorlar.”⁵¹ dediğini aktarmaktadır. Âyetteki “*sâcidîn*” kelimesi “*yâ-nûn*” (cem'i müzekker) şeklinde çoğul kullanılmıştır. Nahiv bilginlerinin de belirttiği üzere

⁴⁰ Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 77.

⁴¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/280-281.

⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/325.

⁴³ ez-Zümer 39/73.

⁴⁴ ez-Zümer 39/71.

⁴⁵ Sâd 38/50.

⁴⁶ Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 74-75.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/200. Râzî'nin ve Beyzâvî'nin tefsirlerinde de benzer açıklamalar mevcuttur. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/118; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/143.

⁴⁸ es-Sâffât 37/5.

⁴⁹ Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 70.

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/255. Beyzâvî, Zemahşerî'nin bu açıklamasını muhtasar bir cümle ile ifade etmektedir. Bk. Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/159.

⁵¹ Yûsuf 12/4.

bu çoğul şekli akıllı varlıklar için kullanılmaktadır. Oysa âyette kast edilen yıldızlardır!?” sorusuna cevabı şöyledir: “İlim ehlerinden bazıları yıldızların akıl sahibi olduğunu belirtmiştir. Bu görüşe göre âyetteki kullanımda bir sorun yoktur. Fakat müfessirlerin çoğunluğuna göre yıldızlar cansız (câmid) varlıklardır. Bu görüşte olanlar da buna şöyle cevap vermektedir: Akıllı varlıkların eylemi olan secde, yıldızlara nispet edildiği için onlar hükmen akıllı kabul edilmiştir. Bu sebeple kelime akıllı çoğul şeklinde kullanılmıştır.”⁵²

Ayrıca Aksarâyî'nin Nasr sûresindeki *fetihle nasr* kelimeleri arasındaki farkı açıklarken⁵³ de Zemahşerî'den mülhem ifadeler kullandığı görülmektedir.⁵⁴ Mâûn 107/5. âyette ise “fi” edatının değil de “an” edatının kullanılışı ile ilgili bilgi verir. Verdiği bu bilgiler⁵⁵ *Keşşâf* tefsirinde mevcuttur.⁵⁶

Netice olarak Aksarâyî'nin mücmel ve müşkil âyetlerle ilgili kaleme aldığı bu eserdeki bazı soru-cevaplara *Keşşâf*'in kaynaklık ettiği ifade edilebilir. Kaldı ki Aksarâyî dokuz yerde “Keşşâf sahibi”⁵⁷ ifadesiyle bu hususa işaret etmiştir. Bunların dışında, verilen örneklerde de görüldüğü üzere Aksarâyî'nin bazı hususlara ilişkin oluşturduğu soru ve cevaplara *Keşşâf*'taki üslup, bilgi ve muhtevanın yansıdığı görülmektedir. Ancak Aksarâyî'nin söz konusu bilgileri olduğu gibi almadığı, aksine yaşadığı muhitin ihtiyaç ve bilgi durumuna göre daha anlaşılır hale getirdiği, kısa ve öz bir şekilde ifade etmeye çalıştığı, zaman zaman da ilave bilgilerle konuyu başka bir açıdan izah etmeye çalıştığı söylenebilir.

3.2. Fahreddin Râzî Etkisi

Aksarâyî'nin müşkil ve mücmel âyetlerle ilgili hazırladığı soru-cevaplarda Fahreddin Râzî'nin etkisinin Zemahşerî'ye göre daha çok olduğu söylenebilir. Zemahşerî'ye yapılan atıflarda olduğu gibi Aksarâyî bazı sorulara cevap verirken “Fahreddin er-Râzî”⁵⁸ ve “Tefsîr-i Kebîr sahibi”⁵⁹ gibi ifadelerle bilginin kime ve hangi kaynağa ait olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan Fahreddin Râzî'nin Aksarâyî üzerindeki etkisinin daha çok olduğu, hem soru formatında hem de bu sorulara verilen cevaplarda açık bir biçimde görülmektedir. Örneğin Aksarâyî'nin İhlâs 112/3. âyetiyle ilgili soru-cevabına Râzî'nin kaynaklık ettiği açıktır. Râzî “Önce *mevlûd*, sonra *vâlid*in olması bilinen bir şeyken, neden *le yelid* (doğurmadı) ifadesi, *ve lem yûled* (doğmadı) cümlesine tekaddüm etmiştir?” şeklinde bir soru sorduktan sonra kafirlerin, Allah'ın oğlu olduğunu iddia ettiklerini, bu bağlamda müşrik Arapların “Melekler Allah'ın kızlarıdır”, yahudilerin “Uzeyr Allah'ın oğludur” ve Hristiyanların ise “İsa Allah'ın oğludur” dediklerini ve bunlardan hiçbirisinin Allah'ın babası olduğuna dair bir iddiada bulunmadıklarını, bu sebeple Yüce Allah'ın önemli olan şeyle (ehemm) işe başladığını ifade etmiştir.⁶⁰ Aksarâyî ise “*lem yelid* (doğurmadı) ifadesi ise *ve lem yûledden* (doğmadı) önce zikredilmiştir. Oysa canlılarda doğmak, doğurmaktan önce olduğu bilinen bir şeydir.” sorusundan sonra *lem yelid* ifadesinin önce zikredilmesini, tartışmanın bu konu üzerinde cereyan etmesiyle açıklamıştır. Buna göre sapkınların bir kısmı Hz. İsa'nın, diğer bir kısmı da Hz. Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğunu iddia ediyorlardı. Allah'ın doğrulmuş olduğunu ise hiç kimse iddia etmiyordu. Bu sebeple öncelikli olarak iddiaya cevap olan ifade (*lem yelid*), ardından da buna delil mahiyetinde olan ifade (*ve lem yûled*) zikredildiğini belirtmiş, devamında mantık ilminin kurallarına göre açıklamasını sürdürmüştür.⁶¹

Kafirûn sûresiyle ilgili soru-cevap ve istişhad edilen âyetlerde de Râzî'nin bariz etkisini görmek mümkündür. Aksarâyî, “Hz. Peygamber yumuşak davranmakla emrolunmuştur. Nitekim Allah şöyle

⁵² Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 57.

⁵³ Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 99-100.

⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/450.

⁵⁵ Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 94-95.

⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/440-442.

⁵⁷ Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 22, 37, 40, 61, 87-88, 100-101, 103.

⁵⁸ Bk. Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 41, 53, 71, 73, 86, 104.

⁵⁹ Bk. Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 37, 101, 128.

⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/183.

⁶¹ Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 101-102.

buyurmaktadır: “Eğer kaba ve katı kalpli olsaydın, şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi.”⁶² Bu sûrede muhataba doğrudan kâfir diye neden hitap edilmektedir?” sorusunu, “Sûre “De ki” emriyle başladığı için Hz. Peygamber bu ifadeleri olduğu gibi söylemekle memurdur. Dolayısıyla burada yumuşak davranmak gibi bir seçeneği de yoktur.”⁶³ şeklinde cevaplamıştır. Fareddin Râzî de Âl-i İmrân 3/159 ve Nahl 16/125. âyetleri delil göstererek aynı şeylere vurgu yapmıştır. Dolayısıyla kaynak belirtmese bile Aksarâyî’nin Râzî’nin soru-cevabını öz bir şekilde aktardığı görülmektedir.⁶⁴

Aksarâyî, Fîl sûresinde mücmel ve müşkil mahiyetteki meselelerle ilgili üç soruya cevap vermektedir. Bu soru-cevapların hepsine de Râzî’nin kaynaklık ettiği söylenebilir.⁶⁵ Söz konusu soru-cevapları birisi *ashâb-ı fil* terkininin kullanış hikmetiyle ilgilidir. Râzî, “bu sûrede Ebrehe ve ordusuna neden *erbâbu’l-fil* veya *müllâkü’l-fil* değil de *ashâbu’l-fil* denmiştir?” sorusuna şöyle cevaplamıştır: “Sâhib aynı cinsten olur. Bu durumda *ashâbu’l-fil* tamlaması, onların hayvanlıkta, anlayışsızlıkta ve akılsızlıkta o “fil”in cinsinden olduklarını gösterir...” Aksarâyî ise “Onların *ashâb-ı fil* olarak adlandırılmasındaki incelik nedir?” sorusunu “*Ashâb* lafzı onları aşağılamak için kullanılmıştır. Zira bu ifade kendi cinsinden olanlar için kullanılır.”⁶⁶ şeklinde açıklamıştır. Bu konuda Aksarâyî’nin, Râzî’nin soru-cevabını, muhatapları dikkate alarak öz bir şekilde ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Aksarâyî’nin İnşirâh sûresinde *kalp* yerine *sadrın* kullanılmasının hikmetine dair soru-cevabına da Râzî’nin kaynaklık ettiği görülmektedir. Râzî, “Yüce Allah burada (İnşirâh) sûresinin başında neden *kalb* sözcüğünü değil de *sadrı* zikretti? sorusuna cevap mahiyetinde, Yüce Allah’ın Nâs 114/5. âyette buyurduğu üzere vesvesenin yerinin *sadr* (göğüs) olduğunu, bu vesveseyi giderme ve onu iyi duygularla değiştirme yolunun da *şerh* (göğsü açmak) olduğunu, bu sebeple Yüce Allah’ın *şerhi* kalbe değil de *sadre* tahsis ettiğini ifade etmiştir.⁶⁷ Aksarâyî ise “*Yine Allah, resulüne hitapla “Biz senin göğsünü şerh etmedik mi?”*”⁶⁸ Marifet ve hidâyetin mahalli gönüldür. Âyette göğsün zikredilmesindeki hikmet nedir?” şeklindeki soruya ilişkin âyetteki “şerh”ten maksadın, şeytanın vesveselerinden korumak olduğunu ve vesvesenin verildiği mahalın ise göğüs olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca şeytanın gönle fitne atmak için göğse sızdığını, bu meyanda Yüce Allah’ın “insanların sinelerine vesvese veren”⁶⁹ şeklinde buyurduğunu ifade etmiştir.⁷⁰ Aksarâyî’nin Râzî’den ilhamla oluşturduğu bu soru-cevapta, vurgu ve ifadede bazı tasarruflara gittiği söylenebilir.

Tekvîr sûresinde diri diri toprağa gömülen kız çocuğuyla⁷¹ ilgili soru-cevapta da benzerlik vardır. Râzî, “Diri diri gömülen kıza hangi günah sebebiyle öldürüldün sorusunun anlamı nedir? Onu diri diri gömen kişiye, onu (kız çocuğunu) öldürme gerekçesi sorulması gerekmez miydi?” şeklindeki soruya dair, bu sorunun ona sorulması ve onun buna cevabının, kız çocuğunu öldüreni susturma amacına yönelik olduğu açıklamasını yapmıştır. Ayrıca bu durumun, Mâide 5/116. âyetteki Hristiyanların susturulması olayına benzediğini eklemiştir.⁷² Aksarâyî de aynı soruya cevap mahiyetinde şunları ifade etmiştir: “Sorudaki gerekçe [kâfirleri] susturma (ilzam) ve mahcup etmedir. Tıpkı Allah’ın Hz. İsa’ya “*Ey Mer-yem oğlu İsa, sen mi insanlara ‘Allah’ı bırakarak beni ve anamı birer ilah olarak kabul edin!’* dedin.”

⁶² Âl-i İmrân 3/159.

⁶³ Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 97-98.

⁶⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 32/136.

⁶⁵ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 32/97-99.

⁶⁶ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 32/98.

⁶⁷ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 32/3.

⁶⁸ el-İnşirâh 94/1.

⁶⁹ en-Nâs 114/5.

⁷⁰ Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 90.

⁷¹ “Diri diri toprağa gömülen kıza, hangi günah sebebiyle öldürüldüğü sorulduğunda.” (et-Tekvîr 81/8-9).

⁷² Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 31/70-71.

⁷³ diyerek Hıristiyanları susturması gibi.”⁷⁴ Görüldüğü gibi Aksarâyî, bu mevzuda da hem soru hem de cevap olarak Râzî’yi esas almıştır.

Aksarâyî’nin Ahzâb 33/40. âyette geçen *racul* sözcüğüyle ilgili soru-cevabına da Râzî’nin etkisini görmek mümkündür. Râzî bu âyet öncesinde⁷⁵ Hz. Peygamber’in Zeyneb b. Cahş’le olan evliliğinin konu edildiğini dikkate alarak O’nun (Hz. Peygamber’in) ne Zeyd’in ne de onların (mümin) erkeklerinin hiçbirinin babası olmadığı yorumuna yer vermiştir. Devamında *racul* sözcüğünün insanların erkeğine verilen bir isim olduğunu, bu kelimenin ergenlik yaşına giren erkekler konusunda kullanıldığını, Hz. Peygamber’in kendisine *recul* denecek yaşa gelmiş oğlu olmadığını ifade etmiş, ayrıca başka bir yorum olarak bu hitabın olduğu esnada Hz. Peygamber’in henüz erkek çocuğunun bulunmadığını belirtmiştir.⁷⁶ Aksarâyî ise “Allah, Muhammed’i (as) vasfederken “*Muhammed sizin adamlarınızdan hiçbirinin babası değildir.*”⁷⁷ buyurmaktadır. Oysa Hz. Peygamberin erkek çocukları yok muydu?!” sorusuyla ilgili olarak Hz. Peygamber’in erkek çocukları buluş çağına ermedikleri için onlar âyette geçen *adam* kelimesi kapsamına girmediği açıklamasını yapmıştır. Ayrıca bazılarının bu âyetin nüzülü esnasında Hz. Peygamber’in erkek çocuğunun olmadığını söylediklerini ifade etmiştir.⁷⁸ Burada Râzî’nin aksine Aksarâyî’nin ilgili âyetin sibakını dikkate almadan soruyu cevapladığı gözlenmektedir.

Enfâl 8/17. âyette geçe “atma”nın (remy) keyfiyetiyle ilgili verilen cevapta da Râzî’nin etkisini görmek mümkündür. Râzî, soru sormadan âyeti şöyle izah eder: “Attığın bir avuç toprağı gerçekte sen atmadın. Çünkü senin atışının tesiri, diğer insanların attığı (yere) kadar ulaşır. Lakin onu Allah attı. Bu toprağın parçalarını onların gözlerine Allah ulaştırır ve sokar. Atmak, şekil itibarıyla Hz. Peygamber’den, etki bakımında ise Allah’tan sadır olmuştur...”⁷⁹ Ayrıca “atma” (remy) ile ilgili Râzî’nin bu açıklamasının, *Keşşâf* tefsirinde de yer aldığını ifade etmek gerekir.⁸⁰ Bu olayla ilgili Aksarâyî’nin “*Allah Hz. Peygamber’e hitaben “Attığın zaman da sen atmadın*”⁸¹ diye buyurmaktadır. Eleştirenler, burada bir çelişkinin bulunduğunu iddia etmektedir!” sorusuna cevabı şöyledir: “Âyetteki “atmak”tan (remy) maksat şudur: Hz. Peygamber savaşta bir miktar kumu kâfirlere savurdu. Allah, o kumların tamamını onların gözlerine isabet ettirdi. Böylece kâfirler gözleriyle meşgul olup yenilgiye uğradılar. Buna göre Allah’ın “attığın zaman” ifadesi, atma eyleminin Hz. Peygamber tarafından gerçekleştirilmiş olduğunu doğrular. Atmanın tesiri ise peygamberden değil Allah’tan olduğu için “sen atmadın” (vemâ rameyte) ifadesi kullanılarak “atmanın tesiri” peygamberden nefyedilmektedir. Dolayısıyla burada herhangi bir çelişki yoktur. Her iki önerme (kaziye) de doğrudur.”⁸² Aksarâyî’nin bu âyetteki müşkil durumu açıklarken Râzî’den mülhem ifadelerle yer vermekle birlikte, meseleyi daha anlaşılır kılmak için detaylandırdığı gözlenmektedir.

Aksarâyî’nin, Şuarâ 26/82. âyette Hz. İbrahim’in kendisine hata nispet etmesiyle ilgili soru-cevaba da Râzî’nin kaynaklık ettiği görülmektedir. Râzî, “Peygamberler hatalardan münezze olmalarına rağmen Hz. İbrahim hatayı neden kendisine isnad etmiştir?” sorusuyla ilgili olarak bu durumun (hata olayının), Hz. İbrahim’in “belki bu (kıрма işini) onların büyüğü yapmıştır.” (Sâffât 37/89), “ben hastayım.”

⁷³ el-Mâide 5/116.

⁷⁴ Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 86.

⁷⁵ “(Resûlüm!) Hani Allah’ın nimet verdiği, senin de kendisine iyilik ettiğin kimseye: Eşini yanında tut, Allah’tan kork! diyordun. Allah’ın açığa vuracağı şeyi, insanlardan çekinerek içinde gizliyordun. Oysa asıl korkmana lâyık olan Allah’tır. Zeyd, o kadından ilişkiğini kesince biz onu sana nikâhladık ki evlâthkları, karılarıyla ilişkilerini kestiklerinde (o kadınlarla evlenmek isterlerse) müminlere bir güçlük olmasın. Allah’ın emri yerine getirilmiştir.” (el-Ahzâb 33/37).

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 25/215.

⁷⁷ el-Ahzâb 33/40.

⁷⁸ Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 69.

⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 15/144. Ayrıca benzer açıklamalar için bk. Beyzâvî, *Envâru’t-tenzil*, 2/12.

⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/567.

⁸¹ Enfâl 8/17.

⁸² Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 54.

(Enbiyâ 21/63) ve hanımı Sare için söylediği “O, benim eşimdir” şeklindeki sözlere hamledildiğini belirterek bunların zayıf ve tutarsız görüşler olduğunu belirtmiştir. Çünkü O’na (Hz. İbrahim’e) yalancılığın nispet edilmesi caiz değildir. Râzî, “O, tevazudan dolayı böyle söylemiştir.” görüşünü de zayıf bulmaktadır. Ona göre bu sorunun doğru cevabı, “evla olanı terk etme” anlamına hamledilmesidir. Bu husus (evla olanı terk etme), bazı durumlarda “hata” diye isimlendirilebilir. Çünkü bir mücevheri bulunan ve onu bir milyon dinara satma imkanı varken bir dinara satan kişi hakkında “o hata etmiştir.” denir. Peygamberler için evla olanın terk edilmesi caizdir.⁸³ Aksarâyî konuyla ilgili “İbrahim’den (as) hikâyeyle Allah şöyle buyuruyor: “*Hesap günü hata ve kusurlarımı bağışlamasını umduğum da yine O’dur.*”⁸⁴ Peygamberlerin hataları zaten bağışlanmış olduğundan, buradaki hatadan maksat nedir?” sorusunu cevaplarken Râzî’nin yaptığı benzetmeyi yapmaktadır: “Bazılarına göre peygamberlerin hatalarından maksat, kendilerinden sehven sadır olan küçük günahlardır. Diğer bazılarına göre de bin dinar değerindeki kıymetli taşı on dirheme satan kişiye “hata yapmış!” denildiği gibi, peygamberlerin hatalarından maksat da evla olanı terk etmeleridir. Bağışlanmayı arzu etmesindeki fayda ise kendi acziyetinin izharı ve Hak Teâlâ’ya yakarışdır. Bu da ibadetin bir çeşididir.”⁸⁵

Ayrıca Aksarâyî’nin Leyl sûresinde *Leyl* sözcüğünün önce kullanılması, Duhâ sûresinde de *Duhâ* kelimesinin *Leyl*’e tekaddümünün hikmetine dair verdiği cevaplarda⁸⁶ da Râzî’nin tefsirindeki açıklamaları⁸⁷ esas aldığı görülmektedir. Yine Hûd 11/13. âyetteki “benzer on sûre getirme” ile ilgili soru-cevabında⁸⁸ da Râzî’nin bariz etkisini görmek mümkündür.⁸⁹

Netice itibariyle Aksarâyî’nin Zemahşerî’ye oranla Fahreddin Râzî’den daha çok yararlandığı ifade edilebilir. Bu etkilenme, hem soru-cevap üslubunda hem de istişhad edilen âyetlerde kendini göstermektedir. Râzî’den daha çok faydalanmasının, Aksarâyî’nin Fahreddin Râzî’nin torunu olmasının payı olabileceği gibi muhatap olduğu soru ve cevapların Fahreddin Râzî’nin tefsirinde daha çok bulunmasına da bağlanabilir. Çünkü, soruların bir kısmının, Ehl-i sünnetin, özelde de Eş’ariliğin dışındaki (Mutezile, Mücessime gibi) mezheplerin görüşlerine bir cevap olarak kurgulandığı görülmektedir.⁹⁰ Ancak Aksarâyî, Râzî’nin tefsirinde detaylı bir şekilde ve (bazen) maddeler halinde yer alan konuları, olduğu gibi aktarmak yerine bazı durumlarda daha anlaşılır ve muhtasar hale getirmiş, yer yer aynı konuyu ilave bilgilerle açıklama yoluna gitmiştir. Bu durum, Aksarâyî’nin bu çalışmasının özgün yanını oluşturmaktadır.

Diğer taraftan Aksarâyî, bazı sûrelerle ilgili soru-cevaplarda bilginin kaynağına işarette bulunmakla birlikte birçok sûrede de kaynak belirtmeden Zemahşerî’den bilhassa Râzî’den alıntılar yapmıştır. Aslında bu şekilde bilgi aktarımının, klasik dönem bazı müfessirler tarafından çok yaygın bir şekilde uygulandığı bilinmektedir. Örneğin Beyzâvî (öl. 685/1286) ve Ebu’l-Berekât en-Nesefî’nin (öl. 710/1310)

⁸³ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 24/146. Ayrıca bk. Beyzâvî, *Envâru’t-tenzil*, 2/544.

⁸⁴ eş-Şuarâ 26/82.

⁸⁵ Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 66.

⁸⁶ Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 89.

⁸⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 31/208-209.

⁸⁸ Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 55-56.

⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 17/202-203.

⁹⁰ Hanay, “Aksarâyî’nin Kitabü’l-Es’ile ve’l-Ecvibe’si ve Yorum Metodu”, 180.

genelde kaynak belirtmeden Zemahşerî’den yoğun bir şekilde istifade ettikleri kabul edilen bir gerçektir.⁹¹ Bu çalışmada yer yer işaret edildiği gibi bazı durumlarda Râzî de kaynak belirtmeden Zemahşerî’den alıntılar yapmıştır. Günümüz ilim anlayışına göre intihal olarak kabul edilen bu hususun,⁹² klasik dönemde normal karşılandığı ve birçok alimin yer yer aynı usule başvurduğu görülmektedir.

Sonuç

Cemâleddin Aksarâyî, pek çok alanda eseri olan bir alimdir. *el-Es’ile ve l-Ecibe* onun müşkil ve mücmel âyetler ve hadislerle ilişkin soru-cevapları konu edinen eserlerinden biridir. Bu eserin müşkil ve mücmel âyetlerle ilgili 152 soru-cevap başlığını ihtiva eden “Şerhu Müşkilâti’l-Kur’âni’l-Kerîm” bölümünü hazırlarken, başta Zemahşerî ve Râzî olmak üzere çeşitli kaynaklardan yararlanmıştır. Ancak Aksarâyî, geçmişteki bazı alimlerin yolunu takip ederek, *el-Es’ile ve l-Ecibe*’de bilgi kaynaklarını her zaman açık bir şekilde belirtmemiştir. Yer yer bazı ifadelerle yararlandığı tefsirlere işarette bulunsa da Zemahşerî ve Râzî’den alıntı yaptığı bir çok noktada herhangi bir kaynak belirtmemiştir. Bununla birlikte “muhakkik alimler”, “bazıları, bazılarına göre” ve “bazı müfessirlere göre” gibi ifadelerle aktardığı birçok görüşün aslında kendisine ait olmadığını ifade etmiştir.

Aksarâyî’nin Zemahşerî ve Râzî’den çokça alıntı yapması, *el-Es’ile ve l-Ecibe*’de takip ettiği usule bağlı bir durum olabilir. Çünkü bu eserde müşkil ve mücmel âyetlerle ilgili sorulara cevap verilmektedir. Bu soruların bir kısmının kurgu olma ihtimali de söz konusudur. Bilindiği üzere Zemahşerî ve Râzî’nin tefsirlerinde muhtemel soru-cevaplar da bulunmaktadır. Ayrıca Râzî’den çokça istifade etmesi, onun torunu olmasıyla da ilgili olabilir. Bununla birlikte Zemahşerî ve Râzî’nin tefsirlerindeki bilgileri olduğu gibi aktarmak yerine, daha anlaşılır hale getirdiği ve tasarruflarda bulunup muhtasar şekilde ifade ettiği gözlenmektedir. Ayrıca birçok yerde Zemahşerî ve Râzî tefsirlerinde bulunan bazı soruları başka açılardan ve ilave bilgilerle izah etmiştir. Bu durum, *el-Es’ile ve l-Ecibe*’nin özgün tarafını gösteren bir husustur. Çünkü farklı kaynaklardan yararlanmakla birlikte, birçok soru-cevaba Aksarâyî’nin ilmi birikimi ve tefsirciliği yansımaktadır.

Sonuç olarak Aksarâyî’nin, klasik dönem bazı müfessirlerin usulünü takip ederek referanslarını her zaman açık bir şekilde belirtmemekle beraber, çeşitli kaynaklardan da istifade ederek özgün bir çalışma vücuda getirdiği söylenebilir. Ayrıca temel kaynakları arasında olan Zemahşerî ve Fahreddin Râzî’nin düşüncelerinin Anadolu insanıyla buluşmasını sağladığı da bir gerçektir.

⁹¹ Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru’l-Erkâm, ts.), 1/196, 200-201; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 2/267-268, 284; Muhsin Demirci, *Tefsîr Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 166, 169. Ayrıca bk. Hasan Çelik, “Zemahşerî’nin Keşşâf’ı ile Neseî’nin Medarik Eserleri Bağlamında Tefsîrde İntihal Olgusunun Tahlili”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2014/1), 61-84.

⁹² İntihalle ilgili geniş bilgi için bk. Recep Ardoğan, “Klasik Sistemde Kaynak Gözterme Sistemi”, *İslam Araştırmalarında Araştırma Yöntem ve Teknikleri*, ed. Recep Ardoğan (İstanbul: Klm Yayınları, 2018), 61-73; İSNAD Atf Sistemi (İSNAD), “Akademik Yazım” (Erişim 6 Eylül 2021).

KAYNAKÇA

- Aksarâyî, Cemâleddin. *el-Es'ile ve'l-Ecvibe (Tefsir ve hadis İlmine Dair Sorular ve Cevaplar)*, haz. Necattin Hanay-Mehterhan Furkani. Aksaray: Aksaray Belediyesi ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları, 2017.
- Ardoğan, Recep. "Klasik Sistemde Kaynak Gözterme Sistemi". *İslam Araştırmalarında Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. ed. Recep Ardoğan. İstanbul: Klm Yayınları, 2018.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Subhi b. Hasan b. Hallâk-Mahmud Ahmed el-Etrâş. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bimen Yayınevi, 1974.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. M. A. Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Çelik, Hasan. "Zemahşerî'nin Keşşâf'ı ile Nesefî'nin Medarik Eserleri Bağlamında Tefsirde İntihal Olusunun Tahlili". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2014/1), 61-84.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Furkani, Mehterhan. "Cemâleddin Aksarâyî'nin Fikhî Konuları Çözümleme Metodu: el-Es'ile ve'l-Ecvibe Kitabı Örneğinde". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/13 (2020), 101-128.
- Görkaş, İrfan. *Cemaleddin Aksarayî'nin Hayatı-Eserleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Hanay, Necattin. "Aksarâyî'nin Kitabû'l-Es'ile ve'l-Ecvibe'si ve Yorum Metodu". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 171-198.
- İSNAD, İSNAD Atıf Sistemi. "Akademik Yazım". Erişim 6 Eylül 2021. <https://www.isnadsistemi.org>
- Kahraman, Hüseyin. "El-Es'ile ve'l-Ecvibe Adlı Eserinde Cemâleddin Aksarâyî'nin Kelâmî Problemlere Yaklaşımı". *IV. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (Aksaray: Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, 2019)*, 71-77.
- Karabacak, Mustafa. "Cemâleddin el-Aksarâyî'nin Hadisçiliği: el-Es'ile ve'l-Evcibe Örneği". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 11-35.
- Karataş, Şuayip. "Cemâleddin Aksarâyî'nin Peygamber Kıssalarından Bahseden Bazı Âyetlere Getirdiği Yorumlar". *IV. Uluslararası Aksaray Sempozyumu*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, 2019), 315-326.
- Öz, Mustafa. "Cemâleddin Aksarâyî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/308-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Taşköprüzâde, eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975), 14-15.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye (Osmanlı Alimleri)*. haz. Muhammed Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Tîbî, Şerafuddîn el-Hüseyin b. Abdillâh. *Futûhu'l-gayb fî'l-keşfi an kınâi'r-rayb*. thk. İyâd ahmed el-Gavc-Cemîl Benî Atâ. Dubai: Câzietü Dübey ed-Devleti, 2013.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vuchi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Muavvad. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.

İÇ MEKÂN AYDINLATMALARINDA LED'Lİ AYDINLATMA ARAÇLARININ ENERJİ VERİMLİLİĞİ ACISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ: AKSARAY ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ

Duygu Yiğit Ünlü

dyunlu68@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2709-1443

Özet

Aydınlatma sistemlerinde kullanılacak enerjide, verimli aydınlatma araçları ile harcanan enerjinin ve enerji maliyetlerinin azaltılması mümkün olmaktadır. Son yıllarda yeni bir aydınlatma teknolojisi olan Işık Yayan Diyotlar (LED'ler); uzun ömürlü yapıları, yüksek aydınlatma kaliteleri, yüksek enerji verimlilikleri ve düşük bakım maliyetleri sayesinde hızla yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu çalışmada da Aksaray Üniversitesi Eğitim Fakültesi (AÜEF)'nde bulunan floresan lambalar yerine LED'li aydınlatma araçları tasarlanarak enerji verimliliği hesaplanmıştır. Araştırmadan elde edilen sonuçlara göre LED'li aydınlatma araçlarının floresan lambalara kıyasla yıllık elektrik tüketiminde %60 ve yıllık elektrik maliyetinde ise %75 oranında tasarruf sağlayacağı tespit edilmiştir. LED'li aydınlatma araçlarının ilk yatırım maliyetlerinin floresan lambalara kıyasla % 61 oranında yüksek olduğu görülürken bunun 1.2 yıl içerisinde kendini amorti edeceği tespit edilmiştir. Çalışmada, LED armatürlerin uzun ömürleri ve enerji tasarruflu yapıları sayesinde oldukça avantajlı iç aydınlatma sağlayabilecekleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Enerji verimliliği, elektrik tüketimi, LED

EVALUATION OF LED LIGHTING DEVICES IN INDOOR LIGHTING IN TERMS OF ENERGY EFFICIENCY: THE CASE OF AKSARAY UNIVERSITY

Abstract

Thanks to the energy efficient lighting tools to be used in lighting systems, it is possible to reduce the consumed energy and costs of energy. In recent years Light Emitting Diodes (LEDs), a new lighting technology; it has started to become widespread rapidly thanks to its long-lasting structures, high lighting qualities, high energy efficiency and low maintenance costs. In this study, energy efficiency was calculated by designing LED lighting systems instead of fluorescent lamps in Aksaray University Education Faculty Building. According to the results obtained from the research, it has been determined that LED lighting tools will save 60% in annual electricity consumption and 75% in annual electricity costs compared to fluorescent lamps. It is seen that the initial investment costs of LED lighting tools are 61% higher than fluorescent lamps, however it has been determined that this will pay for itself within 1.2 years. In the study, it has been determined that LED luminaires can provide very advantageous interior lighting thanks to their long life and energy-efficient structures.

Keywords: Energy efficiency, electricity consumption, LED

I. Giriş

Toplumların ekonomik ve sosyal kalkınmalarının yansira yaşam kalitelerinin de arttırılması için enerji son derece önemli bir araçtır. Bu nedenle enerjiye olan talep sürekli artmaya devam etmektedir. Ancak, dünyada üretilen enerjinin çoğu tüketilmekte ve gelecekte enerjiye olan ihtiyacın önemli ölçüde artacağı da göz önünde bulundurulduğunda enerji üretim ve tüketiminin sürdürülebilir olmayacağı tahmin edilmektedir. Bunun yanında enerji üretimi önemli ölçüde yenilenemez, ancak düşük maliyetli fosil yakıtlara dayanmaktadır (Yüksel ve Kaygusuz, 2011). Genel olarak üretilen enerjinin önemli bir kısmı elektrik enerjisi olarak üretilmekte ve dünya genelinde elektrik enerjisi sanayide, hizmet sektöründe ve binalarda kullanılmaktadır (IEA, 2021). İstatistiksel olarak bakıldığında elektrik enerjisinin büyük bir kısmının binalarda harcandığı görülmektedir (Alves vd., 2018). Binalarda tüketilen elektrik, dünyadaki toplam elektrik tüketiminin yaklaşık üçte birini oluşturmaktadır (Aqilah vd., 2021). Ayrıca binalarda kullanılan enerji, 2018'deki küresel enerji tüketiminin %20'sini oluşturmuştur. 2018'den 2050'ye kadar da yılda ortalama %1.3 artacağı da belirtilmiştir (U.S Energy Information Administration, 2019).

Eğitim kurumları ve okul binaları birçok ülkede enerjinin önemli bir kısmını tüketmektedir. Okul binaları ticari binalar ve ofislerden sonra en çok elektrik tüketimin olduğu mekânlar olarak belirtilmektedir (Pérez-Lombard vd., 2008). Binalarda tüketilen enerjinin ise önemli bir kısmı aydınlatmada kullanılmaktadır (Su, Casamayor ve Xu, 2021).

Sürdürülebilir bina gelişimini hızlandırmak için binalardaki enerji tüketimi sorununu ele almak acil ve önemli bir ihtiyaç olarak görülmektedir (Kalantzis ve Revoltella, 2019). Bu konuda alınacak tasarruf tedbirlerinin ülke ekonomisine sağlayacağı olumlu katkılar büyük boyutlara ulaşabilmektedir. Binalarda özellikle aydınlatmanın kalitesini düşürmeden ve iyi bir aydınlatmanın şartları yerine getirilerek yapılacak enerji tasarrufu sayesinde daha az enerji tüketiminin sağlanması mümkün olabilmektedir (Perdahçı ve Hanlı, 2010). Okul binalarında enerji tasarrufu kullanımda değilken ışıkların söndürülmesi ve bilgisayarların kapatılması gibi basit uygulamalar ile mümkün olsa da aydınlatma sistemlerinin daha etkin ve verimli aydınlatma araçlarına dönüştürülmesi yoluyla da gerçekleştirilebilir.

Okul binalarında aydınlatma tesisatlarında genellikle başlangıçta daha az maliyetli olan ancak uzun vadede daha yüksek enerji tüketiminde bulunan floresan aydınlatma armatürleri kullanılmaktadır. Günümüzde yeni bir aydınlatma teknolojisi olan LED'ler uzun ömrü, enerji verimliliği ve düşük bakımı nedeniyle hızla en yaygın aydınlatma tesisatları haline gelmeye başlamıştır (Pulay ve Williamson, 2019). LED'ler verimli, ucuz ve esnek bir ışık kaynağı olarak bilinmektedir. LED'li aydınlatma araçlarının sağladığı görsel konforun yansira floresan lambalara kıyasla %50'ye kadar tasarruf sağlanabileceği tahmin edilmektedir (Dubois vd., 2015; Gentile vd., 2018). Bu çalışmada da floresan aydınlatma araçları yerine tasarlanan LED'li aydınlatma araçlarının okul binalarının iç mekanlarının aydınlatılmasında kullanımının enerji verimliliği açısından değerlendirilmesi yapılmıştır.

II. Materyal ve Metot

Araştırmada, iç mekan aydınlatmalarında LED'li aydınlatma araçlarının verimliliğini değerlendirmek amacıyla AÜEF'de floresan lambalar yerine LED'li lambaların kullanımı değerlendirilmiştir. Araştırma için gerekli izin ve bilgiler Aksaray Üniversitesi Yapı İşleri ve Teknik Daire Başkanlığından alınmıştır. Araştırmada elektrik panellerinin günlük 8 saat ve 365 gün çalıştığı göz önünde bulundurulmuş ve elektriğin birim fiyatı 0.36 ₺ olarak hesaplanmıştır. ASÜEF binasının kapalı alanlarına ait dağılım incelendiğinde; yönetim binasının 1753.69 m², derslik alanlarının 4179.80 m², laboratuvar alanının 356.9 m², toplantı ve konferans salonlarının 677.82 m², kantinin 196.8 m², öğrenci kulüpleri gibi sosyal alanların 141.09 m², diğer alanların 8233.71 m² olduğu ve toplamda 15539.81 m² alana sahip olduğu belirlenmiştir (URL 1).

III. Bulgular

ASÜEF binasının aydınlatmasında kullanılan Floresan Lambalara ve LED'li lambalara ait özellikler Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1. Floresan ve LED’li lambalara ait özellikler

Lamba Türü	Armatür adedi	Armatür Gücü (kW)	Armatür Bir. Fiy. (₺)	Yıllık Lamba Tüketim Bedeli (₺)	İlk Yatırım Maliyeti (₺)	Kullanım Ömrü (Yıl)	Yıllık Enerji Tüketimi (kWh)	Yıllık Elektrik Tüketim Bedeli (₺)	Toplam Gider (₺)
Floresan mablar	1115	72	65						
	71	36	55	55.924		0.7			
	79	20	35		85.03		271.49	97.736	153.66
	107	80	55						
LED türler	1115	28	170						
	71	18	115	-	215.392	17.1	107.497	38.699	38.699
	79	14	68						
	107	30	115						

Tablo 1’e göre AÜEF’de 72 kW, 36 kW, 20 kW ve 80 kW olmak üzere 4 farklı lama tipinden toplam 1372 adet Floresan lamba bulunmaktadır. Bu armatürlerin toplam gücü 208 kW olarak hesaplanmıştır. Floresan lambalardaki yıllık lamba tüketim bedeli 55.924 ₺ olarak hesaplanmıştır. Floresan lambaların ilk yatırım maliyetlerinin 85.03 ₺, yıllık enerji tüketiminin 271.49 kWh, yıllık elektrik tüketim bedelinin 97.736 ₺ ve yıllık giderinin toplam 153.66 ₺ olduğu görülmüştür.

Araştırmada Floresan lambaların yerine 28 kW, 18 kW 14 kW ve 30 kW’lık olmak üzere toplam 1372 adet LED’li lamba kullanılmıştır. LED’li lambaların gücü toplam 80 kWh olarak hesaplanmıştır. LED lambaların ilk yatırım maliyetlerinin 215.392 ₺, yıllık enerji tüketiminin 107.497 kWh, yıllık elektrik tüketim bedelinin 38.699 ₺ ve lamba tüketimi olmayan LED lambaların yıllık giderinin toplam 38.699₺ olduğu hesaplanmıştır.

Floresan lambaların LED lambalara dönüştürüldüğü yatırıma ait değerlendirme Tablo 2’de gösterilmiştir.

Tablo 2. Yatırım Değerlendirme Tablosu

Hesaplanan	Değer	%
Yıllık Enerji Tasarrufu (kWh)	163.993 kWh	60 %
Yıllık Toplam Tasarruf Maliyeti (₺)	114.961 ₺	75 %
İlk Yatırım Maliyeti (₺)	-280.956 ₺	-61 %
Geri Ödeme Süresi (yıl)	1.2	-

Tablo 2’ye göre Floresan ve LED’li lambaların yıllık enerji tasarrufları karşılaştırıldığında 163.993 kWh’lık tasarruf sağlanacağı görülmüştür. Bunun yanında Floresan lambaların yerine LED’li lambaların kullanılmasıyla yıllık %75 oranında 114.961 ₺’lik tasarruf sağlanacağı hesaplanmıştır. LED lambaların ilk yatırım maliyetlerinin Floresan lambalardan %61 oranında 280.956 ₺ yüksek olduğu ve LED lambaların ilk yatırım maliyetinin oldukça yüksek olduğu belirlenmiştir. Ancak, yatırımın geri ödeme süresi 1.2 yıl olarak hesaplanmış ve LED’li lambaların kısa sürede kendisini amorti ettiği görülmüştür. LED’lerin 17.1 yıllık kullanım ömrünün sonunda elektrik birim ücretlerindeki yıllık %10 artış oranı göz önünde bulundurularak hesaplandığında ise toplam tasarruf miktarı 1.965,8331 ₺ olarak hesaplanmıştır. Çalışmada, LED armatürlerin uzun ömürleri ve enerji tasarruflu yapıları sayesinde oldukça avantajlı aydınlatma sağlayabilecekleri tespit edilmiştir.

Sonuç

Araştırmada, AUEF'nin farklı alanlarında kullanılan Floresan ve LED lambaların enerji verimliliği açısından değerlendirilmesi yapılmıştır. Elde edilen sonuçlara göre LED'li lambaların ilk yatırım maliyetlerinin Floresan lambalara kıyasla oldukça yüksek olmasına rağmen LED'li lambaların kısa sürede geri dönüşüm sağladığı görülmüştür. LED'li lambaların aydınlatmada enerji tüketiminin yüksek olduğu okul binalarının iç aydınlatmalarında kullanımının enerji verimliliği açısından oldukça önemli olduğu tespit edilmiştir. Okul binalarının iç mekan aydınlatmalarının sağlıklı görsel konfor koşullarına sahip olması, öğrenme performansı, çalışanların ve öğrencilerin motivasyonu ve çalışma üretkenliği için çok önemlidir. Bu kapsamda çalışmadan hareketle LED'li lambaların kullanımının enerji verimliliğinin yanı sıra iç mekanların güvenliğini ve görsel konforunu arttıracakları düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Alves, T., Machado, L., de Souza, R. G., & de Wilde, P. (2018). Assessing the energy saving potential of an existing high-rise office building stock. *Energy and Buildings*, 173, 547-561.
- Aqilah, N., Zaki, S. A., Hagishima, A., Rijal, H. B., & Yakub, F. (2021). Analysis on electricity use and indoor thermal environment for typical air-conditioning residential buildings in Malaysia. *Urban Climate*, 37, 100830.
- Dubois, M. C., Bisegna, F., Gentile, N., Knoop, M., Matusiak, B., Osterhaus, W., & Tetri, E. (2015). Retrofitting the electric lighting and daylighting systems to reduce energy use in buildings: a literature review. *Energy Research Journal*, 6(1), 25-41.
- Gentile, N., Goven, T., Laike, T., & Sjoberg, K. (2018). A field study of fluorescent and LED classroom lighting. *Lighting Research & Technology*, 50(4), 631-650.
- IEA (International Energy Agency). (2021). Erişim adresi: <https://www.iea.org/fuels-and-technologies/lighting> Erişim tarihi: 03.10.2021.
- Kalantzis, F., & Revoltella, D. (2019). Do energy audits help SMEs to realize energy-efficiency opportunities? *Energy Economics*, 83, 229-239.
- Perdahçı, C. ve Hanlı, U. (2010). Verimli Aydınlatma Yöntemleri. Elektrik Mühendisleri Odası. Erişim adresi: https://www.emo.org.tr/ekler/22ae096e61e8866_ek.pdf. Erişim Tarihi: 03.10.2021.
- Pérez-Lombard, L., Ortiz, J., & Pout, C. (2008). A review on buildings energy consumption information. *Energy and buildings*, 40(3), 394-398.
- Pulay, A., & Williamson, A. (2019). A case study comparing the influence of LED and fluorescent lighting on early childhood student engagement in a classroom setting. *Learning Environments Research*, 22(1), 13-24.
- Su, D., Casamayor, J. L., & Xu, X. (2021). An Integrated Approach for Eco-Design and Its Application in LED Lighting Product Development. *Sustainability*, 13(2), 488.
- U.S Energy Information Administration (2019). Global energy consumption driven by more electricity in residential, commercial buildings. Erişim adresi: <https://www.eia.gov/todayinenergy/detail.php?id=41753#> Erişim tarihi: 02.10.2021.
- URL-1 Aksaray Üniversitesi, Yapı İşleri ve Teknik Daire Başkanlığı, 2020 yılı Faaliyet raporu, https://yapiisleri.aksaray.edu.tr/Faliyet-Raporu_13.06.2021, Erişim tarihi: 22.06.2021.
- Yuksel, I., & Kaygusuz, K. (2011). Renewable energy sources for clean and sustainable energy policies in Turkey. *Renewable and Sustainable Energy Reviews*, 15(8), 4132-4144.

KOÇHİSAR ZAVİYELERİ (18.-19. YÜZYILLAR)

Dr.Öğr. Üyesi Eşref Temel

Artvin Çoruh Üniversitesi

srfttml@artvin.edu.tr

Özet

18. ve 19. yüzyılda Aksaray Kazası'na bağlı Koçhisar Nahiyesi'nde Çoban Şeyh / Şeyh Çoban nam-ı diğer Ali Çelebi Vakfı Zaviyesi ile Sürmelü Zaviyesi bulunuyordu. Çoban Şeyh Zaviyesi 17. yüzyılda harap bir vaziyette iken 18. yüzyılın başlarında faal hale getirilmiştir. Bu süreçte mütevellî ve zaviyedar atamaları yapılarak kurum, 19. yüzyılda da varlığını sürdürmüştür. Sürmelü Zaviyesi de Şeyh Çoban Zaviyesi gibi 17. yüzyılda atıl bir durumda iken 18. yüzyılda bu kuruma işlerlik kazandırılmıştır. Sürmelü Zaviyesi'ne ders vermek şartıyla mütevellî ataması yapılmıştır. Ancak bu kurumun 19. yüzyılda faaliyetlerine devam edip etmediği konusunda bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Bu çalışma, 18. yüzyıl ile 19. yüzyılın ortalarına kadar geçen zamanı kapsamaktadır. İncelemede, Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'ndeki bazı belgelerden, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki Hurufât Defterleri'nden ve araştırma eserlerinden yararlanılmıştır. Araştırmanın amacı; anılan dönemde Aksaray'ın manevi değerlerine ait literatürü ortaya koyarak Aksaray Şehri'nin tarihine katkı sunmaktır.

Sonuç olarak bu incelemede, Koçhisar günümüzde Aksaray'a bağlı bir yer olmasa da 18. - 19. yüzyılda Aksaray Şehri'nin manevi ikliminin yayıldığı yerlerden Çoban Şeyh ve Sürmelü zaviyelerinin, vakfiyelerine ulaşılamasa da yürüttükleri faaliyetleri hakkında önemli bilgiler ortaya koyulmuştur. Buna göre 17. yüzyılda harap olan ve günümüzde de var olmayan bu yapıların 18. yüzyılda faal hale getirilmesinin tesadüf olamayacağı kanısına varılmıştır. Bu hususta Osmanlı Devleti'nin siyasi bir karar alarak bu tür eğitim kurumlarını yeniden canlandırmaya çalıştığı iddia edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Vakıf, Hurufât Defterleri, Çoban Şeyh / Şeyh Çoban Zaviyesi, Sürmelü Zaviyesi

KOÇHISAR ZAVİYES (18th-19th CENTURIES)

Abstract

Koçhisar, or Şereflikoçhisar as it is known today, has a history of approximately 5,000 years. During the Ottoman period, Koçhisar's name was always mentioned together with Aksaray. Koçhisar has generally been in the status of a district of Aksaray Sanjak. In Koçhisar District, there were Çoban Şeyh / Şeyh Çoban, also known as Ali Çelebi Zaviye and Sürmelü Zaviye. In this study, the situation of the aforementioned zaviyas from the 18th to the middle of the 19th century is discussed. The main source of the examination was Aksaray District Hurûfât Registries in the Archives of the General Directorate of Foundations. In addition, the Ottoman Archives of the Presidency of State Archives and research works were also used. The primary purpose of the research is to reveal the literature on the spiritual values of Aksaray in the aforementioned period. In addition, it was investigated whether these zaviyes, which were known to be active in the 15th-16th centuries, were also active in the 18th and 19th centuries. Thus, due to the structure of Hurûfât Registries, some information that may be missing about the aforementioned zaviyes has been tried to be completed with this study. In addition, in terms of foundation and education, Ottoman history in general and Aksaray and Koçhisar history in particular were contributed. As a result, important information about the activities of the zaviyas mentioned in this study has been revealed, although their foundation charters could not be reached. Çoban Şeyh and Sürmelü zaviyes; It has been determined that it existed in the 15th and 16th centuries, the Sürmelü continued its activities in the 18th century and the Çoban Şeyh continued its activities until the middle of the 19th century, but these institutions could not reach the present day. In addition, it was concluded that it could not be a coincidence that these buildings, which were ruined and idle in the 17th century, were made active in the 18th century. In this regard, it can be claimed that the Ottoman State took a political decision and tried to revive such educational institutions.

Keywords: *Ottoman State, Hurûfât Registries, Çoban Şeyh Zaviye, Sürmelü Zaviye.*

I. Giriş

Koçhisar ya da günümüzdeki adıyla Şereflikoçhisar, yaklaşık 5.000 yıllık bir geçmişe sahiptir. Hititler, Frigyalılar, Asurlular, Persler, Romalılar, Bizanslılar, Abbasiler, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, Karamanoğulları idaresinde kalmıştır (Konyalı, 1971: 1-215). 1469'dan itibaren de Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetine geçmiştir. Çift kalesi olduğu için burasının Türkler tarafından Koşhisar diye adlandırıldığı iddia edilse de 15. ve 16. yüzyılda yapılan vakıf ve mülk tahrirlerinde kaleye dair herhangi bir kayda rastlanmamıştır. 1476-1584 yılları arasında yapılan tahrirlerde Koçhisar hep Aksaray Sancağı içerisinde gösterilmiş, ancak bazen müstakil bir kaza bazen de Aksaray Kazası'na bağlı bir nahiye olarak gösterilmiştir (Yörük, 2019: 51-54). Osmanlı Devleti'nde idari yapılanmanın takip edilebileceği en önemli arşiv kaynaklarından biri olan Avarız Defterleri'ne göre Koçhisar, 19. yüzyılın ortalarına kadar, Aksaray Sancağı'na bağlı bir kaza olmuştur. 1641'de Koçhisar'da 24 avarız hanesi var iken (BOA, MAD.d. 2780: 43-49) 1805'e gelindiğinde bu sayı 14,5'e düşmüş (BOA, MAD.d. 1805: 144), daha sonra bu idarî yapı 19. yüzyılın ortalarına kadar korunmuştur (BOA, MAD.d. 3064: 36). 1868 yılında Niğde Mutasarrıflığı'na bağlı Esbkeşan kazasının bir nahiyesi durumuna getirilmiştir. 1891 yılında Konya Vilayeti'nin bir kazası olmuştur. 1920 yılında tekrar Aksaray'a bağlanmıştır. Aksaray Vilayeti'nin 1933'te ilga edilmesiyle Ankara'nın bir ilçesi yapılmıştır (Konyalı, 1971: 215).

Bilindiği gibi Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki Hurûfât Defterleri, kazaların harf ve tarih sırasına göre dizilmesiyle oluşturulmuştur. Bunlar, 17. yüzyılın sonlarından başlar 19. yüzyılın ortalarına kadar gelir. Araştırılan dönem süresince aslında Koçhisar, Aksaray Sancağı'na bağlı bir kaza statüsündedir. Bu çerçevede Aksaray Kazası ve Koçhisar Kazası'nın Hurûfât Defterleri ayrı tutulmuştur. Ne var ki Koçhisar'daki Çoban Şeyh ya da Şeyh Çoban diğer adıyla Ali Çelebi ve Sürmelü zaviyelerine ait bazı kayıtlar, Aksaray Kazası Hurûfât Defterleri arasında yer almıştır. Bu çalışmanın kapsamını da Aksaray Kazası Hurûfât Defterleri'nde yer alan Çoban Şeyh ve Sürmelü zaviyelerine ait kayıtlar oluşturmuştur. Ayrıca Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'ndeki bazı belgelerden ve araştırma eserlerinden de faydalanılmıştır. Tarihte Koçhisar'ın idari, mali, coğrafi, mimari ve sosyo-kültürel durumu hakkında seyahatnamelerde bilgi bulmak mümkündür. Bu çerçevede 17. yüzyılda Osmanlı memleketlerini gezen Evliya Çelebi, Seyahatname'de Aksaray'dan Ankara'ya giderken uğranacak konaklar arasında Koçhisar'ı da zikretmiştir (Evliya Çelebi, 1314: 195). 19. yüzyılda yaptıkları seyahatlerde Anadolu'nun durumu ile ilgili değerli bilgiler sunan William Martin Leake, William J. Hamilton, William Francis Ainsworth da Koçhisar'a dair önemli gözlemlerde bulunmuşlardır (Yıldırım, 2016).

Araştırmada öncelikle Somuncu Baba, Yusuf Hakiki Baba, Cemaleddin Aksarayı gibi Aksaray'ın başka manevi mimarları ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. İkincisi 15.-16. yüzyıllarda faal olan Koçhisar'daki bu zaviyelerin 18. ve 19. yüzyıllarda da işler olup olmadığı konusu ele alınmıştır. Üçüncü olarak da Hurûfât Defterleri'nin yapısı gereği anılan zaviyelerle ilgili muhtemelen eksik kalacağı anlaşılan bazı bilgiler, bu çalışma ile tamamlanmak istenmiştir. Koçhisar'da bulunan zaviyelere geçmeden kısaca kavramsal çerçeveyi belirlemek yerinde olacaktır.

Tekkeler herhangi bir tarikata mensup dervişlerin, şeyhleri başkanlığında topluca zikir ve ayin ettikleri, müritlerin ise sürekli olarak oturdukları yerlerdir. Büyük tekkelere asitane, dergâh veya hankah adı verilir. Bu türden yapılar şehir merkezlerinde inşa edilmişlerdir. Zaviye, tekkenin küçüğüdür. Bunlar şehir, kasaba ve köylerle ticari yönden önemsiz yollar üzerinde hayırseverler tarafından kurulur; tahsis edilen vakıfların gelirleriyle gelip geçen yolcuların yeme ve barınma ihtiyaçları ücretsiz olarak karşılanırdı (Küçükdağ, 2005: 367, 379). Bunların arazileri genellikle hükümdar tarafından güzel ahlâk sahibi, fakih, şeyh, derviş gibi unvanlar taşıyan kişilere bağışlanır, onlar da dervişlerinin ve halkın desteği ile buralara binalar inşa ederek hizmet verirlerdi. İssiz yerler şenlendirildiği için buralara gelip yerleşenler, devlet tarafından vergiden muaf olurdu (Barkan, 1942: 279-304). Zaviyeler genelde toplumun manevi olarak gönül gözünün açılmasına yönelik esaslar üzerinde yoğunlaşmıştır. İnsanların fikrî ve bedenî açıdan yükselerek ahlâki tekâmüle erişmesi gaye edinilmiştir. Zaviyeler İslâm fetihleriyle birlikte üç kıtada faaliyet göstermeye başlamıştır. Zaviyeler genelde müstakil bir kurum halinde hizmet verirken bazen de birçok kurumu içinde barındırmıştır. Zaviyeler sohbet, ibadet, muhabbet ve hizmet merkezli

dinî bir hayatı esas almıştır. 12. yüzyıldan itibaren, Anadolu'da yayılmaya başlayan tekke ve zaviyeler, medreselerden kalan boşlukları doldurarak Türk eğitim tarihinde önemli bir rol oynamıştır. Bu kurumlar taşrada eğitim öğretim faaliyetlerini üzerine almıştır. Böylelikle Türk-İslâm kültürü yüzyıllarca yaşatılabilmiştir. Bir zihin, ahlâk ve beden eğitimi yeri olarak kullanılan tekkelerde, aydın ve hoşgörülü insanlar yetişmiştir (Kara, 2011: 368-369).

II. Çoban Şeyh / Şeyh Çoban Diğer Adıyla Ali Çelebi Vakfı Zaviyesi

15. ve 16. yüzyıl vesikalarında Şeyh Çoban diğer adıyla Şeyh Ali Çelebi Zaviyesi olarak ifade edilen yapı günümüzde mevcut değildir. Zaviye II. Bayezid döneminde (1481-1512) Hüseyin b. Hacı Gaybî tarafından tasarruf edilmiştir. Sultan III. Murad döneminde (1574-1595) ise harap vaziyette olduğu belirtilmiştir (Yörük, 2019: s. 252). Konyalı, 1859 tarihli bir beratta verilen bilgilere dayanarak zaviyenin gelenlere yemek çıkardığını ve vakfiyesinin bulunmadığını belirtmiştir (Konyalı, 1974: 1406).

Hurûfât Defterleri'nde Çoban Şeyh Zaviyesi olarak da adlandırılmıştır. Kurumun 17. yüzyılın tamamında harap bir durumda olduğu anlaşılmaktadır. Zira 1700 tarihli ilk kayıta zaviyenin vakfının mütevellisinin olmadığı ve binasının yıkık, dökük vaziyette olduğu için görevin Şeyh Mehmet'e verildiğinden bahsedilmiştir (VGMA, HRF.d. 1134: 6). Kurum ile ilgili son kaydın tarihi ise 1828'dir (VGMA, HRF.d. 535: 122). Zaviyeye yapılan müteveli, zaviyedar (VGMA, HRF.d. 1055: 35) ve mezaadar (VGMA, HRF.d. 1055: 33) atamalarından oluşan 21 kayıt bulunmaktadır. Zaviyenin vakfiyesine ulaşılamamakla birlikte vakfının evlatlık olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim vakfın idaresi konusunda farklı zamanlarda başka başka şahıslar arasında çatışma yaşanmıştır (VGMA, HRF.d. 1067: 62a; VGMA, HRF.d. 1055: 33). Şeyh Çoban Zaviyesi Vakfı'nın 1843-1850 yılları arasındaki gelir-giderlerini gösteren muhasebe kaydı mevcuttur (BOA, EV.d. 9580: 172b). Ayrıca vakfa ait 1862 tarihli tevliyet kaydı da mevcuttur (BOA, EV.d. 17608: 2). Buradan da zaviyenin 19. yüzyılın ortalarında hâlâ faaliyetlerini sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

III. Sürmelü Zaviyesi

Karamanoğulları zamanında inşa edildiği düşünülen Sürmelü Zaviyesi, günümüzde mevcut değildir. 15. ve 16. yüzyıl Vakıf Defterleri'ndeki kayıtlardan, zaviyenin Şeyh Yakub adına yaptırılmış olduğu anlaşılmaktadır. Kurum yetkililerinin ellerindeki Karamanoğlu İbrahim Bey'in mektubuna istinaden, Fatih Sultan Mehmet (1451-1481) ve oğlu Sultan II. Bayezid tarafından zaviyenin vakıflığı kabul edilmiştir. Zaviye 1584 tarihli vakıf tahririnde de yer almıştır (Yörük, 2019: s. 263). 17. yüzyılda zaviyenin faaliyetleri hakkında henüz bir belgeye rastlanmamıştır. Sürmelü Zaviyesi'ne Küçük Evkaf Muhasebesi tarafından 1702'de Ömer zaviyedar olarak atanmıştır. Ömer beratını kaybedince beratı yenilenmiştir (BOA, C.EV. 302/15363). Ömer 1712'de bu görevi Yunus'a devretmiştir (BOA, İE.EV. 52/5715). Hurûfât Defterleri'nde Sürmelü Zaviyesi ile ilgili toplam üç kayıt olup 1724 tarihli ilk kayıta, zaviyenin vakfının evlada meşruta olduğu, mütevelliliğin kimsenin üzerinde olmadığı, vâkıfın şartı gereği ders verme koşuluyla bu görevin Seyyid Şeyh Ahmet'e verildiği belirtilmiştir (VGMA, HRF.d. 1137: 53). Kuruma dair son kaydın tarihi ise 1726'dır (VGMA, HRF.d. 1143: 55). Sürmelü Zaviyesi ile ilgili 1762 tarihli bir belgeye göre zaviyedarlık ve tevliyet 1758'de Ahmet'e verilmiştir (BOA, AE.SMST.III. 138/10869).

Sonuç

Çoban Şeyh Zaviyesi 17. yüzyılda harap bir vaziyette iken 18. yüzyılın başlarında faal hale getirilmiştir. Bu süreçte müteveli ve zaviyedar atamaları yapılmıştır. Kurum, 19 yüzyılda da varlığını sürdürmüştür. Sürmelü Zaviyesi ile ilgili Aksaray Kazası Hurûfât Defterleri'nde üç atama ve BOA'da da başka belgeler olduğuna bakılırsa kuruma ait asıl kayıtların Koçhisar Kazası Hurûfât Defterleri'nde olabileceği anlaşılmaktadır. Ancak Sürmelü Zaviyesi'nin en azından 18. yüzyıl boyunca işler vaziyette olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca bu zaviyede müteveli ve zaviyedar olmak evlada meşruta olmayıp eğitim öğretim şartına bağlandığından olsa gerek atamalarda genelde sorun yaşandığı söylenebilir.

Çoban Şeyh Zaviyesi'nin 17. yüzyılda harap durumda ve Sürmelü Zaviyesi'nin de 18. yüzyılda kısmen idarecisz kalmasına bakılırsa şehir dışında kalan bu tür kurumların varlığını sürdürmede zorlandıkları iddia edilebilir. Ancak Osmanlı Devleti'nin 17. ve 18. yüzyılda idari, mali, askeri alandaki yeniden yapılanma sürecisinin bir uzantısı olarak eğitim alanında da bazı önlemler¹ aldığı anılan kurumların bir şekilde ayakta tutulmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.

¹ 1702'de Şeyhülislam Feyzullah Efendi, eğitimle ilgili olarak yapılması gerekenleri beş başlıkta kaleme almıştır. Daha sonra bu mütalaalar, devlet tarafından ferman formatına sokularak Osmanlı genelindeki bütün kadi ve müftülere gönderilmiştir. Fermanın Latin harflerine çevrilmiş orijinal metni için bkz. (Özcan, 2000: 165-167). Ayrıca bu fermanın değerlendirmesi için bkz. (Abou-El-Haj, 2000: 142-145).

KAYNAKÇA

1. Arşiv Kaynakları

1.1. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

Cevdet Evkaf (C.EV.) no: 302/15363.

Evkaf Defterleri (EV.d.) no: 9580, 17608.

İbnülemin Evkaf (İE.EV.) no: 52/5715.

Maliyeden Müdevver Defterler (MAD.d.) no: 1805, 2780, 3064.

1.2. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)

Hurûfât Defterleri (HRF.d.) no: 531, 534, 535, 1055, 1057, 1064, 1067, 1073, 1134, 1137, 1143.

2. Kitaplar, Tezler, Ansiklopedi Maddeleri, Makaleler ve Bildiriler

Abou-El-Haj, R. A. (2000). Modern Devletin Doğası. (çev. Oktay Özel, Canay Şahin).

Ankara: İmge Kitabevi.

Barkan, Ö. L. (1942). "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I: İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler". Vakıflar Dergisi, S. 2. 279-304.

Evliya Çelebi Mehmet Zıllı ibn Derviş, (1314). Evliya Çelebi Seyahatnamesi 3. Cild.

(Yay. Ahmet Cevdet), İstanbul: İkdam Matbaası.

Kara, M. (2011). "Tekke". Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. C. 40. Ankara: 368-370.

Konyalı, İ. H. (1971). Âbideleri ve Kitâbeleri ile Şereflikoçhisar Tarihi. İstanbul.

Konyalı, İ. H. (1974). Âbideleri ve Kitabeleri ile Aksaray Tarihi 1. Cild. İstanbul:

Fatih Yayınevi Matbaası.

Küçükdağ, Y. (2005). Türk Tasavvuf Araştırmaları. Konya: Çizgi Kitabevi.

Özcan, A. (2000). Anonim Osmanlı Tarihi (1099-1116/1688-1704), (haz. Abdülkadir Özcan),

Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Yıldırım, F. (2016). Seyyahların Gözünden Aksaray ve Çevresi. (ed. Taner Aslan). Aksaray:

Aksaray Valiliği Kültür ve Turizm Müdürlüğü Kültür Yayınları.

Yörük, D. (2019). XVI. Yüzyılda Aksaray Sancağı (1500-1584). Aksaray:

Aksaray Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Kültür Yayınları.

“İMÂDÜ’L-İSLÂM” ADLI ESERİ ÖRNEKLİĞİNDE ABDURRAHMAN AKSARÂYÎ’NİN İTİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KAHRAMAN

Aksaray Üniversitesi

huseyinkahraman@aksaray.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6441-6134

Özet

Osmanlı halkları arasında uzun süre revaçta bulunmuş olan İmâdü’l-İslâm adlı ilmihal türü eserin yazarı Abdurrahman b. Yûsuf, Aksaray’da yetişmiş değerli bir ilim adamıdır. Hangi tarihte doğduğu ve öldüğü hakkında herhangi bir bilgiye henüz sahip olmadığımız bu âlimimiz Cemâleddin el-Aksarâyî ekolünün bir müntesibi kabul edilmektedir. Abdurrahman b. Yûsuf el-Aksarâyî, Abdülazîz Fârîsî adlı düşünürümüzün Umdetü’l-İslâm adlı eserini hâsıl olan ihtiyaç üzerine Türkçeye çevirmiş ve bu esere bazı yeni eklemeler yaparak İmâdü’l-İslâm’ı kaleme almıştır. Eserde; iman, ibadet ve ahlak ile ilgili geniş bilgilere yer verilmiş, özellikle iman bahsinde küfür gerektiren ifadeler (elfâz-ı küfür) üzerinde durulmuştur. Eserde, yazarın insanları ibadete teşvik etmek amacıyla bazı uydurma rivayetlere başvurduğu da gözlerden kaçmamaktadır. Türkçeye çevrilirken diğer kaynaklardan yararlanılarak yapılmış ilâveler bu esere hem tercüme hem de telif özelliği kazandırmıştır. Müellif, yadırganacağı endişesiyle eserin girişinde dil konusu üzerinde de durmuş; peygamberlerin, ümmetlerine kendi dilleriyle hitap ettiklerine dair âyetten hareketle (İbrâhîm 14/4) Türkçe konuşan halk için Türkçe kitaplar yazılmasının gereğine dikkat çekmiş ve eserini özellikle halka (avam) ithafen yazdığını dile getirmiştir. Yazarımız bundan dolayı özellikle bilinen konular üzerinde ayrıca durmayacağını belirtmiştir. Türk dilinin imkânlarını, bu eseri ortaya koymada kullanacağını ayrıca vurgulamıştır. Söz konusu halk olduğunda kitabın o dönemin entelektüel dilleri olan; Arapça ve Farsçadan ziyade halkın konuşma dili olan Türkçenin seçilmiş olması, eserin farkı olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserde; klasik Ehl-i sünnet inancının savunulması ve ayrıca kelam, İslam felsefesi ve tasavvuf disiplinlerinin argümanlarının kullanılması eserin müteahhirün dönemi Eş‘arî düşüncesinin bir parçası olduğunu göstermektedir. Eserinin girişini iman hakikatine ayıran Aksarâyî, burada imanı tahkiki-taklidi ve istidlali-zevki ayrımlarına tabi tutar. Ona göre istidlale dayalı olan her ne kadar geçerli ise de keşfe (zevk) dayalı olan en üst iman derecesidir. Bu durumu açıklamak için Aksarâyî, bilmenin; “ilme’l-yakîn”, “ayne’l-yakîn” ve “hakka’l-yakîn” aşamalarını örnek verir ve keşfe dayalı imanı hakka’l-yakîn mesabesinde görür. Bunların yanı sıra Aksarâyî müteahhirün dönemi Eş‘arî kelamının önde gelen ulemasına sık sık referansta bulunur. Bunlar arasında; Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Seyyid Şerif Cürcânî ve Kâşânî’yi saymak mümkündür. Genel hatlarıyla çerçevesini belirlemiş olduğumuz bu çalışmanın gayesi; Aksaray’ın bir değeri olan İmâdü’l-İslâm adlı eserin inceliklerini ve eser yazarının görüşlerini bu günün bakış açısıyla ilim dünyasına sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: kelâm, itikâd, İmâdü’l-İslâm, Abdurrahman Aksarâyî

**ABDURRAHMAN AKSARAI'S VIEWS ON FAITH IN THE EXAMPLE OF HIS
WORK "İMAD AL-ISLAM"**

Abstract

Abdurrahman b. Yusuf is a valuable scholar raised in Aksaray, who is the author of a catechism type work called İmad al-Islam, which has been popular among the Ottoman peoples decisively for a long time. This scholar, whose date we do not have any information about when she was born and died, is accepted as a follower of the Cemaleddin al-Aksarâyî school. Abdurrahman b. Yusuf al-Aksarayı translated the work of our thinker Abdulaziz Farisi called Umdetü'l-Islam into Turkish on the need and wrote İmadü'l-Islam by making some new additions to this work. In the work, extensive information about faith, worship and morality is given, and especially the expressions that require blasphemy (alfâz-ı küfr) in the subject of faith are emphasized. In the work, it is not overlooked that the author resorts to some fictitious rumors in order to encourage people to worship. The additions made by using other sources while being translated into Turkish gave this work both translation and copyright features. The author also dwelled on the language issue at the beginning of the work, fearing that it would be strange, and drew attention to the necessity of writing Turkish books for Turkish-speaking people, based on the verse that the prophets addressed their ummah in their own language (İbrâhîm 14/4). For this reason, our author stated that he will not dwell on well-known subjects. He also stressed that he will use the possibilities of the Turkish language in producing this work. In the case of Common people, the fact that the book was chosen by Turkish, The Spoken Language of the people, rather than Arabic and Persian, which were the intellectual languages of that period, is the difference of the work. The advocacy of the classical Ahl as-sunna belief in the work, as well as the use of arguments from the disciplines of kalam, Islamic philosophy and mysticism, show that the work is a part of the later Ash'ari thought. Aksarâyî, who divides the entry of his work into the truth of faith, here subjects faith to his distinctions about investigation-imitation and istidlali-zevkî (inspiration). According to him, although research based faith is valid but its pleasure (zevkî iman) is the highest degree of faith. To explain this situation, Aksarâyî gives examples of the stages of knowing "ilme'l-yakîn", "ayne'l-yakîn" and "hakka'l-yakîn" and sees faith based on discovery as hakka'l-yakîn. In addition to these, Aksarâyî often makes references to the leading scholars of the Ash'ari theology of the later period (müteahhirûn). Among them, it is possible to count Ghazali, Fakhr al-Din al-Râzî, Sayyid Sharîf Jurjânî and Kâshânî. The aim of this study, which we have outlined in general terms, is to present the subtleties of the work called İmadü'l-Islam, which is a value of Aksaray, and the views of the author to the world of science from today's point of view.

Keywords: kalam, faith, İmad al-İslam, Abdul-Rahman Aksarâyî.

Giriş

Osmanlı halkları arasında uzun süre revaçta bulunmuş olan İmâdü'l-İslâm adlı ilmihal türü eserin yazarı Abdurrahman b. Yûsuf, Aksaray'da yetişmiş değerli bir ilim adamıdır. Hangi tarihte doğduğu ve öldüğü hakkında herhangi bir bilgiye henüz sahip olmadığımız bu âlimimiz Abdülazîz Fârîsî adlı düşünürümüzün Umdetü'l-İslâm adlı eserini hâsıl olan ihtiyaç üzerine Türkçe'ye çevirmiş ve bu esere bazı yeni eklemeler yaparak İmâdü'l-İslâm'ı kaleme almıştır. Eserde iman, ibadet ve ahlak ile ilgili geniş bilgilere yer verilmiş, özellikle iman bahsinde küfür gerektiren ifadeler (elfâz-ı küfür) üzerinde durulmuştur. Eserde yazarın insanları ibadete teşvik etmek amacıyla bazı uydurma rivayetlere başvurduğu da gözlerden kaçmamaktadır.¹ Türkçe'ye çevrilirken diğer kaynaklardan yararlanılarak yapılmış ilâveler bu esere hem tercüme hem de telif özelliği kazandırmıştır. Müellif, yadırganacağı endişesiyle eserin girişinde dil konusu üzerinde durmuş, peygamberlerin, ümmetlerine kendi dilleriyle hitap ettiklerine dair âyetten hareketle (İbrâhîm 14/4) Türkçe konuşan halk için Türkçe kitaplar yazılmasının gereğine dikkat çekmiş ve eserini özellikle halka (avam) ithafen yazdığını dile getirmiştir.

Yazarımız bilindik konular üzerinde ayrıca durmayacağını daha çok faydalı olacağına inandığı konular üzerinde duracağını belirtmektedir. Türk dilinin imkânlarını bu eseri ortaya koymada kullanacağını ayrıca vurgulamaktadır.² Söz konusu halk olduğunda, kitabın o dönemin entelektüel dilleri olan Arapça ve Farsça'dan ziyade halkın konuşma dili olan Türkçe'nin seçilmiş olması eserin farkı olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserde klasik Ehl-i sünnet inancının savunulması ve ayrıca kelim, İslam felsefesi ve tasavvuf disiplinlerinin argümanlarının kullanılması eserin müteahhirün dönemi Eş'arî düşüncesinin bir parçası olduğunun alametleri olarak okunabilir.

Eserinin girişini imanın hakikatine ayıran Aksarâyî, burada imanı tahkiki-taklidi ve istidlali-zevki ayrımlarına tabi tutar. Ona göre istidlale dayalı olan her ne kadar geçerli ise de keşfe (zevk) dayalı olan en üst iman derecesidir. Bu durumu açıklamak için Aksarâyî, bilmenin "ilme'l-yakîn", "ayne'l-yakîn" ve "hakka'l-yakîn" aşamalarını örnek verir ve keşfe dayalı imanı hakka'l-yakîn mesabesinde görür. Bunların yanı sıra Aksarâyî müteahhirün dönemi Eş'arî kelamının önde gelen ulemasına sık sık referansta bulunur. Bunlar arasında Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Seyyid Şerif Cürcânî ve Kâşânî'yi saymak mümkündür. Genel hatlarıyla çerçevesini belirlemiş olduğumuz bu çalışmanın gayesi Aksaray'ın bir değeri olan İmâdü'l-İslâm adlı eserin inceliklerini ve eser yazarının görüşlerini bu günün bakış açısıyla ilim dünyasına sunmaktır.

Abdurrahman Aksarâyî imanı "şeriatla Resulullah'a inanma ve Resulün Allah'tan getirmiş olduğu tüm haberleri şeksiz-şüphesiz tasdik etmek olarak kabul eder. Esasında Aksarâyî imanı bundan da ibaret görmez. Ona göre imanın her ne kadar zirvesi kelime-i tevhîd ise de yolda ayağa takılan bir taşı ayıklamak, güzel ahlak sahibi olmak, vatanı sevmek de imanın birer şubesidir. Burada Aksarâyî aslında iman ile ahlak ve amel arasındaki ince noktaya dikkat çekmektedir. Zira iman-amel bütünlüğü problemi İslam düşüncesinin önemli problemlerinden biridir. Hatırlanacağı üzere kelam ilminin teşekkülünü tetikleyen problem olan "büyük günah işleyeninin durumu nedir?" sorusu da yine aynı konu ile alakalı idi. İman-amel problemi o kadar önemli bir konu ki isabetli ve dengeli bir şekilde ortaya konmadığında ya sorumsuz bir Müslümanlık yahut kendilerinde başkalarının hayatlarına müdahale etme hakkı bulan insanların türemesine sebep olmaktadır.

İman-amel ilişkisi Müslüman düşünürlerin üzerinde ciddiyetle durmaları gereken bir konudur. "İman ameli gerektirir mi?" probleminin tarihine gittiğimizde bu problemi domine eden fırkanın Hâriciyye olduğunu görmekteyiz.³ Ameli imanın bir cüzü olarak gören bu ekol bu görüşün bir sonucu olarak cadı avına başlamış ve yaşayan en bilgili ve takvalı Müslüman Hz. Ali'yi dini düşüncelerinin bir gereği olarak şehit etmekten geri kalmamışlardır. Günümüzde bu düşüncenin devamı kendisi gibi düşünmeyen

¹ Hatice K. Arpağuş, *Osmanlı ve Geleneksel İslâm* (İstanbul: İFAV, 2014), 25-26; a mlf., "İmâdü'l-İslâm" *Türkiye Diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim, 12.09.2021).

² Abdurrahman Aksarâyî, *İmâdu'l-İslâm*, Sad. Mehmet Rahmi, (İstanbul: Sağlam Yay., 1990), 21vd.; Arpağuş, "İmâdü'l-İslâm".

³ Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâriciler" *Türkiye Diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim, 12.09.2021).

Müslümanların camilerinde kendilerine bomba bağlayarak ve tekbir de getirerek secdeye giden yüzlerce insanı öldürme anlayışıdır. Esasında Hâriciyye, İslam düşünce tarihi adına bir talihsizlik olarak değerlendirilmelidir. Zira bunlar iman-amel bütünlüğü problemini ele almada Müslümanların sağduyularını zedelemişlerdir.

İman ile amel arasında elbette kopmaz biri ilişki vardır fakat bu, doğrudan insanları ibadete zorlama şeklinde uygulandığında çok uygunsuz sonuçlar doğurmaktadır. Oysa iman ile ahlak arasında yine iman ile temizlik, adalet, güven, dürüstlük vb. birçok haslet arasında çok önemli bir ilişki söz konusudur. Zira bu konuda Allah Resûlü'nün pek çok hadisi vardır. Yine konu ile alakalı olarak fikhî mezhep imamlarımızın namazın yahut orucun terki için belirlemiş oldukları ağır cezaları da iman ile ahlak arasındaki ilişkinin önemini vurgulama olarak görmek mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "...kuşkusuz namaz insanı kötülüklerden alıkoyar."⁴ âyet-i kerîmesi namazın insanın ahlakı için ne kadar önemli bir ibadet olduğunu göstermektedir. Burada büyük mezhep imamlarımızın namazın terki için biçmiş oldukları cezaların⁵ aslında namazın terkinin insanın ahlakına dolayısıyla da imanına vermiş olduğu hasar ile ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla iman ile amelin toplumsal zorunlu ahlaki sonuçları ile beraber düşünülmesi ve müeyyidelerin de bu minvalde oluşturulması gerekmektedir.

Aksarâyî imanî istidlale dayalı iman ile keşif ve ilhama dayalı imanı mukayese ederek izah etmeye çalışır. Buna göre her ne kadar istidlale dayalı iman geçerli ise de asıl olması gereken keşfe (zevke) dayalı imandır. Bunlar arasındaki ilişkiyi Aksarâyî bir duvarın dibinde oturan adamın duvarın üstünde duran başka biri hakkındaki bilgisi üzerinden ortaya koymaya çalışır. Buna göre duvarın dibinde oturan adam duvarın üstündeki adamı görmemekte sadece onun gölgesini görmektedir. Bu gölgeden ve gelen sestenden duvarın üstünde bir adamın bulunduğu konusunda her ne kadar malumat sahibi ise de en nitelikli bilgiyi ancak o adamın yüzünü bilfiil gördüğünde elde etmiş olacaktır. Bu anlamda istidlale dayalı iman duvardaki adamı görmeden diğer karinelerle bunu bilmesi iken keşfe dayalı iman duvardaki adamın yüzüne ve hallerine doğrudan bakarak bilmektir. Klasik bilme hiyerarşisinde istidlali iman ilme'l-yakîn ve ayne'l-yakîn mesabesinde iken keşfe dayalı iman hakka'l-yakîn mertebesi anlamına gelmektedir.⁶

Aksarâyî imanın erkânını, şartlarını ve hükümlerini bilmeden sadece iman ettim demekle imanın sahit olmayacağını düşünmektedir. Ona göre iman etmenin gerçekten ne anlama geldiğini bilmeyen kişinin tahkiki imanı elde etmesinin imkânı yoktur. İmanın anlamı bilinmeden ibadetlerin gerçek anlamlarının da bilinmeyeceğini düşünen Aksarâyî, amellerin anlamlı bir şekilde yapılmasının yolunun imanın anlamını bilmekten geçtiğini düşünmektedir.

İmanın önemli ilkelerinden biri İslam şeriatının belirlemiş olduğu ibadetleri, helalleri ve haramları kabul etmektir. Bu anlamda biri İslam'ın hukuki ve ibadî bir ilkesini inkâr etse bu onun imanını da problemlili hale getirir. Ancak bir insan belli ibadetleri inkâr etmemesine rağmen herhangi bir sebepten ötürü o ibadeti yerine getirmese bu durum onun iman dairesinin dışına çıkmasına sebep olmaz. Ancak şunu da hatırlamak lazım ki bir insan İslâmî şiarlardan ve ibadetlerden tamamen habersizse onun imanının da mükemmel olması imkânsızdır.

Aksarâyî hurafeler konusunda insanları bilinçlendirmeye çalışmış; özellikle kâhin, müneccim ve falcıları tasdik etmenin insanı küfre götüreceği konusunda insanları uyarmıştır.⁷ Aslında yaşadığımız çağda bu problem hala canlılığını korumaktadır. İnsanların bir kısmı buradaki haramı dikkate almadan bu hurafelerden ya kazanç elde etmekte yahut böyleleri tarafından kandırılmaktadırlar. Ancak konuyla alakalı daha derin bir problem söz konusudur. O da sihir, büyü ve falcılığın ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğunu düşünmek. Bu problem çok daha ince ve derinlikli bir problemdir. Aksarâyî bu problem

⁴ Ankebut 29/45.

⁵ Yunus Hatipoğlu, *Namazı Terk Etmenin Hükümü İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim, Dalı Hadis Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi), 15.

⁶ Aksarâyî, *İmâdu'l-İslam*, 21.

⁷ Aksarâyî, *İmâdu'l-İslam*, 25.

konusunda halkı bilinçlendirmek için “Bunlara (hurafelere) gerçek demek küfürdür.” ifadelerini kullanmaktadır. Günümüzde bazı Müslümanlar aslında sihir, büyü vb. hurafelerin ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğunu ancak bunların nas tarafından nehyedildiğini düşünmektedirler. Bu görüş isabetli bir görüş değildir. Zira eğer sihir büyü veya falcılığın ontolojik bir gerçekliği olsaydı bu Allah'ın âlemdeki sistemine alternatif bir sistemi kabul etmek anlamına gelir. Bundan dolayı İslam düşüncesinde bu tür hastalıklar şirk olarak değerlendirilmiştir. Şirk Allah'a ortak koşmak anlamına gelir. Esasında falcı ve büyücülerin önemli bir kısmı Allah'a inandıklarını hatta Allah'ın kendilerine bu yeteneği verdiklerini düşünmektedir. Bu açıdan bakıldığında neden bunların işledikleri günah şirk olarak değerlendirilsin ki? Zira şirkin tanımı Allah'ın varlığını kabul etmenin yanında başka ilahlar da kabul etmektir. Bunların müşrik olarak değerlendirilmelerinin esas nedeni yaptıklarıyla sünnetullah'a aykırı bir sistem teklif etmeleridir. Aksarâyî'nin kullandığı ifadelerle halkta bu hassasiyeti oluşturmaya çalıştığı söylenebilir.

Aksarâyî, Tanrı-âlem tasavvuru konusunda İslam filozoflarının değil kelamcı düşünürlerin görüşlerini yeğler. Bilindiği üzere İslam filozofları âlemin Tanrının zatının zorunlu sonucu olduğunu düşündüklerinden dolayı âlemin sonradanlığını dolayısıyla da hudûsunu reddetmişlerdir. Kelamcılar ise Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerîflerde geçen Tanrı âlem ilişkisinin ancak hudûs anlayışı üzerine bina edilebileceğini düşünmektedir. Bu anlamda Aksarâyî'nin kelam nosyonuna sahip olduğunu söylemek mümkündür.⁸ Âlemin mutlak yokluktan kasıt ve irade ile yaratılmış olduğu görüşü üzerine inşa edilmiş olan hudûs teorisi Tanrı âlem arasındaki ilişkiyi ilâhî sıfatları intaç edecek bir şekilde tesis etmişlerdir. Bundan dolayı Aksarâyî Allah'ın zatına ilave sıfatları kabul etmektedir. Mu'tezilî düşünürlerin “eğer ilâhî sıfatları Allah'ın varlığına ilave manalar olarak kabul edersek bu sıfatlar ya hâdis yahut kadim olacaktır. Eğer hâdis oldukları düşünülürse bu durumda Allah'ın hâdis özellikler taşıdığı anlamı çıkacak ve ilâhî tenzihe bu durum hâle getirecektir. Kadim oldukları düşünülürse ise bu durum çoklu kadimler problemini gündeme getirecektir. Bundan dolayı meânî sıfatların reddedilmesi gerekir.” şeklindeki Mu'tezilî tavır yerine Ehl-i sünnetin kemal sıfatları Allah'a nispet etme görüşünü yeğlemektedir. İlahî meânî sıfatlara Mu'tezile'nin getirmiş olduğu eleştiriye ise Aksarâyî Ehl-i sünnetin klasik “sıfatlar ilâhî zatın ne aynıdır ne de gayrı” anlayışını yeğlemektedir.⁹

Aksarâyî'nin öne çıkan görüşlerinden biri semavi (ilâhî) kitapların yaratılmışlığı problemi hakkındadır. Bilindiği üzere Mu'tezile kelamcılarının Tanrı tasavvurlarının bir sonucu olarak ortaya koymuş oldukları Kur'ân-ı Kerîm'in mahluk olduğu görüşüne Ehl-i sünnet genel anlamda Kur'ân'ın mahluk olmadığı iddiasıyla muhalefet etmişlerdir. Bir Ehl-i sünnet müntesibi olan Aksarâyî de ilâhî kitapların mahluk olduğunu düşünenlerin imandan nasiplenemeyeceklerini düşünmektedir. Ehl-i sünnete bir başlık ayıran Aksarâyî İmam'ın Azam'ın (ö. 150/767) “iki ihtiyara (Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer) tazim göstermek ve iki güveyi de (Hz. Osman ve Hz. Ali) sevmek ve iki edik üzerine meshetmektir.”¹⁰ ifadelerini alıntılar. Bu durum Aksarâyî'nin Ehl-i sünnet anlayışına bağlılığının bir bakıma ifadesi anlamına gelir.

Aksarâyî, insan fiilleri konusunda Ehl-i sünnet anlayışının tabiri caizse kırmızıçizgisini anlamına gelen insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu görüşünü savunur. Ona göre kul her ne kadar isteği ve kesbiyle bir fiile iştirak etse de insan kendi fiilinin yaratıcısı olamaz.

Nübüvvet ile ilgili düşüncelerini Aksarâyî Hz. Peygamber'in bir hadisini tahlil ederek ortaya koymaya çalışmıştır. Hadis-i şerifte Allah resulü; “Bir insan Allah resulünü oğlundan, kızından, anasından, babasından ve bütün insanlardan daha çok sevmedikçe mümin olamaz.”¹¹ Aksarâyî bu hadisi “buradaki muhabbetin tabii muhabbet olmadığı aksine akli muhabbet olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Aksarâyî'nin buradaki akli muhabbet ifadesiyle tam olarak neyi kastettiği konusunda farklı düşünülebilir. Ancak olayın neresinden bakarsak bakalım Aksarâyî'nin ifadeleri üzerinde imali fikir edilmesi gerekmektedir. Yaşadığımız çağda insanların önemli bir Allah resulünün biyolojik yapısı üzerinden bir mu-

⁸ Aksarâyî, *İmâdu'l-İslam*, 27.

⁹ Aksarâyî, *İmâdu'l-İslam*, 27.

¹⁰ Aksarâyî, *İmâdu'l-İslam*, 39.

¹¹ Buhari, 1926: “İman”, 7.

habbet ilişkisi kurmaktadır. Peygamberimizin sakallarının ayak izlerinin giydiği elbiselerin insanlar tarafından tazimle karşılanması böylesi bir anlayışın ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa peygamberimizin biyolojik ve fiziki özelliklerinden ziyade onun getirmiş olduğu dini ve ahlaki ilkeler üzerinden onunla bir muhabbet ilişkisi kurulmalıdır. Bu anlamda Aksarâyî'nin "akli muhabbet" tabirini Allah resulü ile evrensel ahlaki ilkeler üzerinden bir muhabbet kurmak gerekir. Durum böyle olunca bahsi geçen hadis-i şerîfin anlamı şöyle olmaktadır: Hz. Muhammed'in (as) getirmiş olduğu nebevi ilkeleri, siz akrabalık ilişkilerinizden, menfaatlerinizden, korkularınızdan ve beklentilerinizden önde tutmadığınız sürece Hz. Muhammed'i gerçekte anlamış sayılmazsınız. Öyle anlaşılıyor ki hadiste Allah resulü kendisini bu evrensel ahlaki ilkelerle özdeşleştirmektedir.

Sonuç

Abdurrahman Aksarâyî, Aksaray'da halkı iman konusunda aydınlatmaya çalışan Ehl-i sünnet düşüncesine mensup bir düşünürdür. Fakih bir âlim olmanın yanı sıra; kelam ve tasavvufa da ilgi duyduğu anlaşılan Aksarâyî iman ile ilgili ilkeleri yorumlarken kelam ve tasavvuf ilminin kavramlarından yararlanmaktadır. İman-amel bütünlüğü konusunda duyarlı bir âlim olan Aksarâyî, bu hassasiyetinin bir gereği olarak imanı sadece kelime-i tevhitte yahut belli başlı iman esaslarından ibaret görmemekte hayatın her alanıyla ilgili tavır ve davranışları imanın bir parçası olarak görmektedir. Bu durum Aksarâyî'nin bu gün çokça gördüğümüz dindar ama ahlaki anlamda problemlili kişiliklerin oluşmasına giden süreci fark etmiş olması açısından dikkate şayandır. Müslümanların hurafeler konusunda ikircikli bir zihni yapıya sahip olduklarını fark ettiği anlaşılan Aksarâyî, bunu ortadan kaldırmak adına bazı hurafelerin sadece haram kılındığını bilmekle yetinilmemesi bunun yanında bunların ontolojik varlıklarını da reddetmeyi Müslümanca düşünmenin bir ilkesi olarak görmektedir. Son olarak Aksarâyî'nin, Hz. Peygamber ile sadece duygusal bağlar kurabilen bundan dolayı da onun evrensel ahlaki ilkelerinden bihaber Müslümanların peygamber algılarını problemlili bulduğu; Peygamber sevgisi mefhumunun, onun şahsıyla müşahhas hale gelen evrensel ahlaki ilkelerin benimsenmesi anlamına geldiğini düşündüğü anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aksarâyî, Abdurrahman. İmâdu'l-İslam. Sad. Mehmet Rahmi. İstanbul: Sağlam Yay., 1990.
- Arpaguş, Hatice K. Osmanlı ve Geleneksel İslâm. İstanbul: İFAV, 2014.
- “İmâdü'l-İslâm” Türkiye Diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim, 12.09.2021.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Hâricîler” Türkiye Diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim, 12.09.2021.
- Hatipoğlu, Yûnus. Namazı Terk Etmenin Hükmü İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim, Dalı Hadis Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi.

SARI ABDULLAH EFENDİ’NİN “SEMERÂTÜ’L-FUÂD” ADLI ESERİNDE SOMUNCU BABA VE MELÂMÎ YÖNÜ

Dr. Mahmut ULU

Aksaray Valiliği

mahmut.ul@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-3030-0827

Özet

Şeyh Hâmid-i Velî (ö. 815/1412), çeşitli tarih ve tabakat kitaplarında kendisine yer verilen IX/XV. asrın öne çıkan şahsiyetlerinden biridir. Onunla ilgili menkıbevî türde ilk bilgilere Molla Câmiî’nin (ö. 898/1492) Nefahâtü’l-Üns adlı eserinin Lâmiî Çelebi (ö. 938/1532) tarafından yapılan tercümesinde rastlamaktayız. Bunun yanında; Bayrâmî Melâmîlerinden Abdurrahman el-Askerî’nin (ö. 957/1550’den sonra) Mür’atü’l-Işk adlı eseri, Taşköprülüzâde’nin (ö. 968/1561) eş- Şakâiku’n-Nu’mâniyye fi ulemâi’d- Devleti’l- Osmâniyye adlı eseri ve Hoca Sâdeddin Efendi’nin (ö. 1008/1599) Tâcü’t-Tevârih adlı eseri gibi tarih ve tabakat türü eserler Şeyh Hâmid-i Velî ile ilgili bilgi veren eserlerdendir.

Şeyh Hâmid-i Velî hakkında malumat bulunan ve önemli kabul edilebilecek eserlerden biri de yine Bayrâmî Melâmî müntesiplerinden olan Sarı Abdullah Efendi’nin (ö. 1071/1660) Semerâtü’l-Fuâd fi’l-mebde’ ve’l-meâd adlı eseridir. Eser, kısaca Semerâtü’l-Fuâd olarak bilinmektedir. 992/1584 yılında İstanbul’da doğan Sarı Abdullah Efendi, ilk tasavvufî neşvesini İdris-i Muhtefî’den (ö. 1024/1615) almıştır. Melâmet neşvesini ise Edirne Mevlevîhanesi Şeyhi, Neşâtî Ahmed Dede’den aldığı kaydedilmiştir. Gençlik yaşlarından itibaren memuriyet hayatına başlayan Sarı Abdullah Efendi, “Abdî” mahlasıyla tasavvufî manzumeler yazmıştır. Altı eseri bulunan Sarı Abdullah Efendi’nin en bilindik eseri Semerâtü’l-Fuâd adlı eseridir.

Semerâtü’l-Fuâd beş bölümden meydana gelmektedir. Hz. Âdem’in hilâfetiyle başlayan eserde sırasıyla; insan, kutub, cezbe, aşk, seyr ü sülûk, tarîkat, hakka yönelme gibi konular ele alınmıştır. Bunun yanında mezkur eserde tarîkat silsilelerine ve tanınmış sûfilerin hayatlarına yer verilmiştir. Sarı Abdullah Efendi’nin eserinde yer verdiği bu sûfilerden biri de daha çok Somuncu Baba olarak bilinen Şeyh Hâmid-i Velî’dir. Eserde; Somuncu Baba’nın doğumundan itibaren hayatına, tasavvufî terbiyesi ve icazetine, Erdebil tekkesinde tasavvufî terbiyesini tamamlayıp Anadolu’ya gönderilmesine, Bursa’daki faaliyetlerine, Somuncu Baba olarak anılmasının sebebine, Bursa Ulu Camiinin açılması sırasında padişahın talebiyle hutbe okumasına, Fatihâ Suresi’ni yedi vecih üzere tefsir etmesine, Molla Fenârî (ö. 834/1431) ile arasında geçen bir diyaloga ve nihayet Bursa’dan ayrılıp Aksaray’a giderek Aksaray’da vefat ettiğine değinilmiştir. Bununla birlikte eserde Somuncu Baba’nın melâmet yönü de vurgulanmıştır.

İşte bu tebliğde öncelikle; Somuncu Baba’nın tarihî hayatına kısaca temas edildikten sonra Sarı Abdullah Efendi’nin kısaca Semerâtü’l-Fuâd olarak bilinen eserine göre Şeyh Hâmid-i Velî ve onun melâmet yönü üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Melâmet, Somuncu Baba, Sarı Abdullah Efendi

SOMUNCU BABA AND THE MELAMIC ASPECTS IN SARI ABDULLAH EFENDİ'S WORK TITLE "SEMERÂTÜ'L-FUÂD"

Abstract

Sheikh Hâmid-i Velî, He is one of the prominent figures of the IX/XVth century. One of the sources that contains important information about him is undoubtedly the work called Semerâtü'l-Fuâd fî'l-mebde ve'l-mead by Sarı Abdullah Efendi, who is one of the followers of Bayrami Melami. The work, known as Semerâtü'l-Fuâd in short, consists of five parts. In the work, which started with the caliphate of Adam, subjects such as human, kutb, attraction, love, seyr ü sülük, sect, and turning to the truth were discussed respectively. In addition to this, in the aforementioned work, the chains of tariqa and the lives of well-known Sufis are included. One of these Sufis that Sarı Abdullah Efendi included in his work is Sheikh Hamid-i Veli, better known as Somuncu Baba. In the work, Somuncu Baba's life since his birth, his mystical education in the Erdebil lodge and his sending to Anatolia, his activities in Bursa, the reason why he is known as Somuncu Baba, the prayer of the sultan during the opening of the Bursa Great Mosque, the interpretation of Surah Fatiha in seven aspects. A dialogue between him and Molla Fenari and his death in Aksaray after leaving Bursa and going to Aksaray are mentioned. In addition to this, the melâmet aspect of Somuncu Baba is also emphasized in the work.

Keywords: Melâmet, Somuncu Baba, Sarı Abdullah Efendi

I. Giriş

Şeyh Hâmid-i Velî (ö. 815/1412), çeşitli tarih ve tabakat kitaplarında kendisine yer verilen IX/XV. asrın öne çıkan şahsiyetlerinden biridir. Onunla ilgili menkıbevî türde ilk bilgilere Molla Câmî'nin (ö. 898/1492) *Nefahâtü'l-Üns* adlı eserinin Lâmiî Çelebi (ö. 938/1532) tarafından yapılan tercümesinde rastlamaktayız. Bunun yanında Bayrâmî Melâmîlerinden Abdurrahman el-Askerî'nin (ö. 957/1550'den sonra) *Mür'âtü'l-Işk* adlı eseri, Taşköprülüzâde'nin (ö. 968/1561) *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* adlı eseri ve Hoca Sâdeddin Efendi'nin (ö. 1008/1599) *Tâcü't-Tevârih* adlı eseri gibi tarih ve tabakat türü eserler Şeyh Hâmid-i Velî ile ilgili bilgi veren eserlerdendir.

Şeyh Hâmid-i Velî hakkında malumat bulunan ve önemli kabul edilebilecek eserlerden biri de yine Bayrâmî Melâmî müntesiplerinden olan Sarı Abdullah Efendi'nin (ö. 1071/1660) *Semerâtü'l-Fuâd fi'l-mebde' ve'l-meâd* adlı eseridir. Eser, kısaca *Semerâtü'l-Fuâd* olarak bilinmektedir. 992/1584 yılında İstanbul'da doğan Sarı Abdullah Efendi, ilk tasavvufî neşvesini İdris-i Muhtefî'den (ö. 1024/1615) almıştır. Melâmet neşvesini ise Edirne Mevlevîhanesi Şeyhi, Neşâtî Ahmed Dede'den aldığı kaydedilmiştir. Gençlik yaşlarından itibaren memuriyet hayatına başlayan Sarı Abdullah Efendi, "Abdî" mahlasıyla tasavvufî manzumeler yazmıştır. Altı eseri bulunan Sarı Abdullah Efendi'nin en bilindik eserlerinden biri *Semerâtü'l-Fuâd* adlı eseridir.¹

Semerâtü'l-Fuâd beş bölümden meydana gelmektedir. Hz. Âdem'in hilâfetiyle başlayan eserde sırasıyla insan, kutub, cezbe, aşk, seyr ü sülûk, tarikat, hakka yönelme gibi konular ele alınmıştır. Bunun yanında mezkur eserde tarikat silsilelerine ve tanınmış sûfilerin hayatlarına yer verilmiştir. Sarı Abdullah Efendi'nin eserinde yer verdiği bu sûfilerden biri de daha çok Somuncu Baba olarak bilinen Şeyh Hâmid-i Velî'dir. Eserde, Somuncu Baba'nın doğumundan itibaren hayatına, tasavvufî terbiyesine, icazetine ve Anadolu'ya gönderilmesine, Bursa'daki faaliyetlerine, Somuncu Baba olarak anılmasının sebebine, Bursa Ulu Camiinin açılması sırasında padişahın talebiyle hutbe okumasına, Fatihâ Suresi'ni yedi vecih üzere tefsir etmesine yer verilmiştir. Ulu Camii'de hutbe okuması meselesine dayalı olarak Molla Fenârî (ö. 834/1431) ile arasında geçen bir diyaloga ve nihayet Bursa'dan ayrılıp Aksaray'a giderek Aksaray'da vefat ettiğine değinilmiştir. Eserde ayrıca Somuncu Baba'nın hayatı yanında, üzerinde duracağımız bir diğer husus olan melâmet yönü de vurgulanmıştır.²

İşte bu tebliğde öncelikle Somuncu Baba'nın tarihî hayatına kısaca temas edildikten sonra Sarı Abdullah Efendi'nin kısaca *Semerâtü'l-Fuâd* olarak bilinen eserine göre Somuncu Baba'nın hayatı ve melâmet yönü üzerinde durulacaktır.

II. Melâmîlik

Melâmet, sözlükte; kınama, ayıplama, kötüleme, karalama³; melâmetiyye nefislerini kınayanlar;⁴ melâmetî ise melâmet ehli, melâmet neşesine sahip, melâmet meşrebini takip eden, melâmet tarikini tutan şekilde tanımlanmıştır. Sözcüğün tasavvufî manası ise kınayanların kınamasından çekinmeden hak yolda yürümektir.⁵ Tarikatların hemen tamamında bulunan melâmet fikri ve meşrebi, samimiyete önem vererek kibir ve ucubdan şiddetle kaçınmayı gerektirir. Sûfilerin belli bazı kıyafetleri varken melâmîlerin onları ayırdedici herhangi bir kıyafetleri bulunmaz. Onlar farzı terk etmemek ve haramı işlememek kaydıyla özellikle ahalinin kınamasına neden olacak davranışları kasten yaparlar. Melâmî, hayrı izhar, şerri izmâr etmeyen sâlik, yani, ibadetini gizleyen ancak günahını gizlemeyen olarak tanımlanmıştır.⁶

¹ Nihat Azamat, "Sarı Abdullah Efendi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 36, İstanbul, 2009, ss. 145-147. (ss. 145-147)

² Azamat, "Sarı Abdullah Efendi", s. 147.

³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. Basım, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 241.

⁴ Abdurrezzak Kâşânî, *Letâifu'l-i'lâm fi işarâti ehli'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, Çev.: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 539.

⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 242.

⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 242.

Bir melâmî, yaptığı bir iyilik varsa bunu gösteriş olmasından endişe ettiği için gizlerken bir kötülük yapmış ise bunu nefsiyle mücadele etmek için açığa vurmaya tercih etmiştir.⁷ Buraya kadar yapılan tanım ve izahlardan anlaşıldığı kadarıyla melâmetiyyenin temel özellikleri şöhretten kaçınmak, riya endişesiyle ibadeti gizli tutmak, bilinmek, tanınmak arzusunu terk ve nefis mücadelesinde nefsinin levmi etmektir.

Kuşeyrî, melâmet hususunda “Muhabbetin hâlis olmasında melâmetin büyük tesiri ve tam bir meşrebi vardır.” diyerek Hak ehli olan bazı zümrelerin ahalinin levmine maruz kaldığından bahsetmiştir. Bu durumu, peygamberimizin, peygamberlik öncesi herkes tarafından sevilip övülürken peygamberlik sonrası ahalinin ona dil uzatıp onu kınamaya başlamasıyla misallendirmiştir.⁸

Ayrıca o, melâmetin üç şeklinin olduğunu bunlardan ilkinin *İstikamet* üzere olmak, ikincisinin *Kasd* şeklindeki melâmet ve üçüncüsünün *Terk* suretiyle melâmet olduğunu kaydetmiştir. Buna göre *İstikamet* üzere olan melâmet anlayışına göre bir kimse, amellerine riayet eder, muamelelerinde doğruluk üzere olur buna rağmen halk onu kınar. Ama o, bu kınamaya aldırılmaz. *Kasd* şeklindeki melâmet anlayışına göre bir kimse halk arasında şöhret kazanmış, oldukça saygı duyulan ve ilgi gösterilen biri olmuştur. Fakat o, bu ilgi nedeniyle makama ve itibara meyletmek yerine Hakk ile meşgul olmayı tercih etmiştir. *Terk* şeklindeki melâmet ise bir kimse küfür ve dalaleti nedeniyle şeriatı terk eder ve o buna melâmet der. Yani melâmet anlayışını dini hükümlere uymamak için bir vasıta olarak kullanır.⁹

Melâmiyye, bir tasavvuf anlayışı olarak Horasan bölgesinde ortaya çıkan ve bütün İslam dünyasında yaygınlık kazanmış olan bir tasavvufi anlayıştır. Bu kavram Kur’an-ı Kerim’den mülhem oluşturulmuş olsa da tarihî olarak III/IX. asırda Nişabur’da Ebu Hafs Haddad (ö. 270/884), Hamdun Kassâr (ö. 271/884) ve Ebu Osman el-Hîrî (ö. 298/910) tarafından kurulup geliştirilmiştir. Başlangıçta Nişabur, Herat, Belh, Kâbil ve Merv gibi şehirlerde yoğunlaşan Melâmet anlayışı, IV/X. asırdan itibaren Irak, Suriye ve Anadolu’da taraftar bulmuş ve Horasan’dan Balkanlara kadar geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Melâmet düşüncesi üç tarihi aşama ile tasnif edilmiştir. Birincisi “İlk Devre Melâmîliği ki Nişabur’da Hamdun Kassâr ve diğer sûfilerce ortaya konulup temsil edilmiştir. İkincisi konumuzu ilgilendiren dönem olup “İkinci Devre Melâmîliği” olarak da adlandırılan ve Ömer Sikkînî’nin (ö. 880/1475) öncülüğünde kurulan Bayrâmî Melâmîliği’dir. Üçüncüsü ise “Son Devre Melâmîliği” olarak da adlandırılan ve Kahire’de doğan Seyyid Muahammed Nuru’l-Arabî’ye (ö. 1304/1887) nispet edilen tarikattır.¹⁰

Konumuzu ilgilendiren ve yukarıda kısmen değinildiği gibi “İkinci Devre Melâmîliği” Anadolu’da Hacı Bayrâm-ı Velî’nin halîfelerinden Bıçakçı Ömer Dede (Emir Sikkînî) vasıtasıyla temsil edilmiş ve “Bayrâmî Melâmîliği” veya “İkinci Devre Melâmîliği” olarak isimlendirilmiştir.¹¹

Bayrâmî Melâmîliğinin ilk kutbu Emir Sikkînî kabul edilmiştir. Hacı Bayrâm-ı Velî’nin mensuplarının bir kısmı vefatının ardından onun ilâhî aşk, cezbe ve melâmet yanını temsil eden Emîr Sikkînî’ye¹² bağlanmıştır. Emir Sikkînî etrafında şekillenen Bayrâmî Melâmîliği anlayışı tasavvuf hareketleri içerisinde muhalif bir duruş sergilese de hiyerarşik yapılanmayı gerçekleştirdiği için bir tarikat olarak temayüz etmiştir.¹³ Göynük’te irşad faaliyetleri yürütülen ve bir tekkesinden bahsetmek zor olan Melâmîyye, 1475 yılında Göynük’te vefat eden Emîr Sikkînî’den sonra Bünyâmin Ayâşî (ö. 929/1522) öncülüğünde varlığını devam ettirmiştir.¹⁴

⁷ Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetçilik*, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 15.

⁸ Abdülkerim Kuşeyrî, *er- Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 7. Baskı, Haz.: Süleyman Ulu- dağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2014, s. 312.

⁹ Kuşeyri, *er- Risâle*, s. 314.

¹⁰ Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetçilik*, s. 18, 19.

¹¹ Sâdık Vicdâni, *Tomâr-ı Turûk-u ‘Aliyye (Tarikatlar ve Silsileleri)*, Yay. Haz.: İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1995, ss. 27-43; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 40,41.

¹² Haşim Şahin, *Dervişler ve Sûfî Çevreler*, 2. Baskı, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 117.

¹³ Şahin, *a.g.e.*, s. 118.

¹⁴ İsmail E. Erünsal, *XV-XVI. Asır Bayrâmî Melâmîliği’nin Kaynaklarından Abdurrahman El-Askerî’nin Mür’âtü’l-İşkî*, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara 2003, s. 201; (Buradan sonra “Abdurrahman

Tarihsel süreci kısaca bu şekilde cereyan eden melâmet anlayışı, Somuncu Baba'nın hayatında belirgin şekilde ortaya çıkarken, onun halifeleri vasıtasıyla bir tarikat hüviyetine bürünmüştür. Bu bağlamda Somuncu Baba, "İkinci Devre Melâmîliği" olarak adlandırılan bu anlayışın ilk temsilcisi kabul edilebilir.

III. Ana Hatlarıyla Somuncu Baba'nın Hayatı

Kaynakların ekserisi Somuncu Baba'nın, Kayseri'nin Akçakaya Köyü'nde dünyaya geldiğini kaydetmiştir.¹⁵ Kimi kaynaklar ise onun doğum yeri olarak Aksaray'ı kaydederken uzak bir ihtimal bile olsa kimisi de Hoy şehrini vermiştir. Abdurrahman el Askerî *Mir'âtü'l-Işk* isimli eserinde Somuncu Baba'nın Aksaray'da doğduğunu söylerken; Şinasi Çoruh, onun doğum yerini İran'ın Güney Azerbaycan bölgesindeki Hoy şehri olduğunu belirtmiştir.¹⁶

Bilindiği gibi Somuncu Baba, ilk tahsilini babasıyla yapmıştır.¹⁷ Fen ve tabiat ilimlerini de Kayseri'de çeşitli müderrislerden okumuştur. Devrinin önde gelen âlimlerinden "mütavil" ilimleri öğrenmiş; fıkıh, hadis, tefsir ve kelam gibi dersleri alarak medrese öğrenimini tamamlamıştır.¹⁸ Mecdî Mehmed Efendi, Somuncu Baba'dan zâhir ve bâtin ilimlerinin tamamında faydalı bir kimse diyerek bahsetmiştir.¹⁹

İlk tasavvuf neşesini babasından alan Somuncu Baba²⁰, daha sonra tarikat pirleri ile sohbetlerde bulunmuştur.²¹ Bir süre sonra ilmini ve tasavvufî bilgisini artırmak maksadıyla Şam'a gitmiştir.²²

El-Askerî'nin Mür'âtü'l-Işk"); Sarı Abdullah Efendi, **Semerâtü'l-Fuâd**, s. 267; Gölpınarlı, **Melâmîlik ve Melâmîler**, s. 42,43; Mahmut Ulu, **IX/XV. Asır Osmanlı Toplumunda Halvetîlik ve Halvetîler**, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Konya, 2021, 30; Kamil Şahin, "Bünyamin Ayâşî", **DİA**, c. 6, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, s. 491.

¹⁵ Taşköprizâde İsmâuddin Ebu'l- Hayr Ahmed Efendi, **eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi ulemâ'i'd- Devleti'l-Osmâniyye**, Lidâr'al Kitâbu'l- Arabî, Beyrut, 1975, s. 35; Harîrîzâde, **Tibyânü vesâ'ili'l-Hakâik**, vr. 171b; Sarı Abdullah Efendi, **Semerâtü'l-Fuâd**, Çev.: Yakub Kenan Neced Zade, Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1967, s. 248; Molla Cami, **Nefahatü'l-Üns Min Hadarati'l-Kuds**, Çev.: Lamii Celebi, Sad.: Abdulkadir Çiçek, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2016, s. 884; Hoca Sadeddin Efendi, **Tâcü't- Tevârih**, Haz.: İsmet Parmaksızoğlu, c. 5, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979, s. 43; Mecdî Mehmed Efendi, **Hadâiku's-Şakâik**, Haz.: Abdulkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989, s. 74 İbrahim Hâs Halvetî, **Tezkiretü'l-Hâs (Erenler Kitabı)**, Haz.: Mustafa Tatçı, Musa Yıldız, Yasin Şen, h Yayınları, İstanbul, 2017, s. 360; Bursalı Mehmet Tahir Efendi, **Osmanlı Müellifleri**, , Sad.: A. Fikri Yavuz- İsmail Özen, Meral Yayınları, İstanbul, ?, I. Cilt, s. 103; Osmanzâde Hüseyin Vassaf, **Sefine-i Evliyâ**, Haz.: Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2006, cilt. 2, s. 433.

¹⁶ Şinasi Çoruh, **Emir Sultan**, Tercüman 1001 Temel Eser, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, ?, s. 111.

¹⁷ Ali Bakkal, "Somuncu Baba'nın Yaşadığı Dönemde Anadolu'da Yaşayan Âlim ve Sufilerin Müsbet İlimlerle İlişkileri", **Somuncu Baba Kültür Çevresi Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı**, Ed. Ali Çavuşoğlu, Aksaray Belediyesi Yayınları, Aksaray, 2011, s. 83; Güneş, Menâkıb-ı Akşemseddin'de Somuncu Baba ve Hacı Bayrâm-ı Velî, s. 273.

¹⁸ Akgündüz, **Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Nesebi Alisi**, s.55; Mahmut Ulu, **Şeyh Hâmid i Vefî Somuncu Baba Hayatı ve Eserleri**, 40. Baskı, Manolya Yayınları, Konya, 2020, s. 18.

¹⁹ Mecdî, **Hadâiku's-Şakâik**, s. 75.

²⁰ Bakkal, a.g.m., s. 83.

²¹ Mefail Hızlı, "Somuncu Baba," **Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:2, c.:2, 1987, s. 265; Güllü Yolçulu, "Tanımak ve Tanıtmak İstedğim Somuncu Baba", **Somuncu Baba Kültür Çevresi Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı**, Ed. Ali Çavuşoğlu, Aksaray Belediyesi Yayınları, Aksaray, 2011, s. 69.

²² Haşim Şahin, "Somuncu Baba", **DİA**, İstanbul, 2009, cilt. 37, s. 377; İsmail Erol Erünsal, **Somuncu Baba**, Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1995, s. 302; Şahin, **Dervişler ve Sufi Çevreler**, s. 93; Alşan, a.g.e., s. 141;

Şam'da Beyazıdiyye Hankahı'nda²³ Şadîi Rumî'den ders almıştır.²⁴ Daha sonra Erdebil'de bulunan Sa-
fiyyüddin Erdebilî'nin oğlu Sadreddîn-i Erdebilî'ye intisâb etmiştir.²⁵ Somuncu Baba, Erdebil Tek-
kesi'nde tasavvufî eğitimini tamamladıktan²⁶ sonra Erdebil'den ayrılmıştır. Dönüş yolunda Darende'ye
uğrayan²⁷ Somuncu Baba, oradan Kayseri'ye gelmiş, Kayseri'de bazı medreselerde dersler vermiştir.
Kayseri eşrafi, âlimi, fazılı kim varsa ona iltifat etmiş, onun sohbetlerine katılmışlardır.²⁸

Somuncu Baba, Kayseri'de halkı irşad ile meşgul iken Müderris Numan yani Hacı Bayrâm-ı Velî
ile buluşmuştur.²⁹ Ardından 1395'li yıllarda Hacı Bayrâm-ı Velî ile Bursa'ya gitmişlerdir.³⁰

Somuncu Baba Bursa'da kendini gizlemeyi tercih etmiş³¹, bir fırın edinerek somunlar yapmıştır.
Pişirdiği somunları Bursa sokaklarında "Somunlar Müminler" diyerek dağıtmıştır.³² Bu yüzen ahali onu
daha çok "Somuncu Baba" adıyla tanımıştır. Bu gizlenme hali Bursa Ulu Camîinin açılışına kadar de-
vam etmiş, caminin açılış sırasında okuduğu hutbe ile tanınmıştır. Bu tanınma ve bilinme halinden
hoşnut olmadığı için Bursa'dan ayrılmıştır.³³

Somuncu Baba ve Hacı Bayrâm-ı Velî, yakınları ve talebeleriyle önce Şam'a daha sonra hac vazi-
fesi için Hicaz'a gitmişlerdir. Burada üç yıl kalıp hac farizasını îfâ ettikten sonra Aksaray'a gelmiştir.³⁴
Somuncu Baba ömrünün kalan kısmını Aksaray'da müridlerinin eğitimiyle meşgul olarak geçirmiştir.³⁵

²³ Muammer Yılmaz, **Osmanlı'nın Manevi Mimarları**, Akçağ Yayınları, Ankara, 2012, s. 50; Taşköprü-
lüzâde, eş- Şakâiku'n-Nu'mâniyye, s. 35;

²⁴ Sarı Abdullah Efendi, a.g.e., s. 248; Akgündüz, a.g.e., s. 55., Cunbur, a.g.m., s. 101.

²⁵ Erdal Aday, "Kuruluş Diyarında Somuncu Baba", **Somuncu Baba Kültür Çevresi Uluslararası Sem-
pozyum Bildiri Kitabı**, Ed. Ali Çavuşoğlu, Aksaray Belediyesi Yayınları, Aksaray, 2011. s. 357.

²⁶ Mehmed Ali Ayni, **Hacı Bayrâm-ı Velî**, Haz. H. Rahmi Yananlı, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2015,
s. 95. (Dipnot); Şahin, "Somuncu Baba", **DİA**, s. 377.

²⁷ Mehmet Akkuş, "Somuncu Baba gibi İlim ve İrfan Erenlerinin Temel Vasıfları", **Somuncu Baba Kültür
Çevresi Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı**, Aksaray Belediyesi Kültür Yayınları, 2011, s. 56.

²⁸ Ethem Cebecioğlu, **Hacı Bayrâm-ı Velî**, 6. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2008, s. 17,
18.

²⁹ İsmail Erol Erünsal, Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, s. 377;
Fuat Bayrâmoğlu, Hacı Bayrâmı Velî, Yaşamı Soyu Vakfı, Cilt I, 2. Baskı, Türk tarih Kurumu Basımevi, Ankara,
1989, s. 19; Hızlı, a.g.m., s. 269; (Mezkur kaynaklarda Somuncu Baba ile Müderris Numan'ın buluşması zikredilen
tarihlerde Kayseri'de vaki olsa da Abdurrahman el-Askerî bu buluşmanın Kayseri değil Adana'da olduğunu, za-
man olarak ise bahsi geçen tarihten sonra, Ankara savaşının sonunda Bursa'dan ayrılan Somuncu Baba'nın izini
sürerek Adana'da Ceyhun ırmağının kenarında Sis Kalesi'nin yakınlarında bir köyde olduğunu kaydetmiştir. Bize
göre Somuncu Baba – Müderris Numan görüşmesi tarihî akışın öncesi ve sonrası dikkate alındığında Kayseri'de
olabileceği gibi Abdurrahman el-Askerî'nin kaydı hiç de yabana atılacak türden bir kayıt değildir. Nitekim krono-
lojik olarak bu buluşmaya görece çok yakın bir zamanda yaşamış olması ve aynı tasavvufî düşünceden gelmesi
onun kayıtlarını önemli hale getirmektedir.) (Bkz.: Erünsal, **Abdurrahman El-Askerî'nin Mür'âtü'l-Işkı**, s. 202,
203.)

³⁰ Cebecioğlu, a.g.e., s. 18; Taşköprülüzâde, Hoca Sadettin, Sarı Abdullah Efendi ve kaynakların çoğu onun
Kayseri'ye yerleştiğinden bahsetmez. Erdebil'den ayrıldıktan sonra hayat serüvenini anlatırken Bursa'ya geldi,
diye belirtirler. (Bkz.: Taşköprüzade, **Osmanlı Bilginleri**, s. 67; Hoca Sadettin Efendi, a.g.e., s. 43; Sarı Abdullah
Efendi, a.g.e., s. 252.)

³¹ Erünsal, **Abdurrahman El-Askerî'nin Mür'âtü'l-Işkı**, s. 204.

³² La'lüzâde Abdülbâki, **Sergüzeşt**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, Nr. 2456, vr. 130b;
Taşköprüzade, **Osmanlı Bilginleri**, s. 67; Mecdî, **Hadâiku's-Şakâik**, s. 75; Sarı Abdullah Efendi, a.g.e., s. 252;
Bursalı Mehmet Tahir Efendi, **Osmanlı Müellifleri**, c. I, s. 103. Ayni a.g.e., s. 95.

³³ Lamii Çelebi, Nefhat'l-Üns Tercümesi, s. 885; Taşköprüzade, **Osmanlı Bilginleri**, s. 67; Sarı Abdullah
Efendi, a.g.e., s. 254.

³⁴ Erünsal, **Abdurrahman El-Askerî'nin Mür'âtü'l-Işkı**, s. 203; Hızlı, a.g.m., s. 269; Aynî, a.g.e., s. 97;
Güneş, Menâkıb-ı Akşemseddin'de Somuncu Baba ve Hacı Bayrâm-ı Velî, s. 274; Süleyman Doğan, "Somuncu
Baba'nın Eğitim Metodu", **Somuncu Baba Kültür Çevresi Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı**, s. 180.

³⁵ İbrahim Hâs Halvetî, **Tezkiretü'l-Hâs (Erenler Kitabı)**, s. 360; Erünsal, **Abdurrahman El-Askerî'nin
Mür'âtü'l-Işkı**, s.202., Erünsal, **Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri**, s. 377.

Muahhar birkaç kaynak dışında tarih ve tabâkat türü kaynakların hemen tamamına göre Somuncu Baba'nın vefat ettiği yer Aksaray'dır.³⁶ Kemal Ümmî "Dîvân" adlı eserinde Somuncu Baba'nın vefatıyla ilgili şu kaydı düşmüştür:

"Nebinün hicretinden bil sekizyüz onbeşinci yıl

*Berât düninde ol fâzıl bu menzilden sefer kıldı."*³⁷

Mersiyede Somuncu Baba'nın vefat tarihi 15 Şaban 815 olarak kaydedilmiştir. Aynı tarihi Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya* adlı eserinde "Tâc-ı ârifin terkibi târîh-i intikâlleri olan 815/1412'i iş'âr eder." diyerek zikretmektedir.³⁸ Fuat Bayrâmoğlu, *Hacı Bayrâm-ı Velî Yaşamı, Soyu* adlı eserinde onun vefatını 15 Şaban 815 olarak vermekte, hatta detaylandırarak 20 Eylül 1412 tarihini zikretmektedir.³⁹ Ancak günümüz Miladî-Hicrî takvim dönüştürücülerle hesaplandığında bahsi geçen hicrî tarihin miladî takvim olarak 20 Kasım 1412'dir.

IV. Semerâtü'l-Fuâd'da Somuncu Baba'nın Hayatı

Sarı Abdullah Efendi, mezkûr eserinde Somuncu Baba'nın hayatına çeşitli yönleriyle temas etmiştir. Ondandır bahsederken evvela onu bazı övücü sıfatlarla metheder. Somuncu Baba'nın doğduğu ve vefat ettiği şehirlere değinen Sarı Abdullah Efendi, onun kerâmet ehli bir zât olduğundan bahseder. Giriş sayılabilecek ilk kısımda bu hususu şöyle dile getirmiştir:

*"Hidayetin müftüsü, velâyetin mehdisi, akıl ve şeriat ekicisi, aslın ve fer'in arifi, Allah sevgisinin dağıtıcısı. İşte Şeyh Ebu Hâmid Aksarâyî böyle bir zattır. Kayseri'de doğup Aksaray'da vefat etmiştir. Bütün zâhir ve bâtın bilgilerin bilgini olarak pek çok keramet göstermiştir."*⁴⁰

Görüldüğü gibi müellif, Somuncu Baba'nın zâhir hayatı denebilecek doğum yeri ve vefat yerine ilişkin bilgiler verirken bâtinî yönüne de vurgu yapmıştır. Ayrıca onun eğitim durumuna ilişkin malumat da veren müellif, Somuncu Baba'nın zâhir ve bâtin yani fen ve tasavvuf ilimlerinin bilgini olduğunu zikretmiştir.

Sarı Abdullah Efendi, Somuncu Baba'nın nerelerde ilim tedrisi yaptığını ve tasavvufî terbiyesini kimlerden aldığına yer vermiştir. Buna göre Somuncu Baba, Şam'a giderek orada bir şeyhten ilim öğrenmiş, daha sonra Hoy'da Alâeddin Erdebîli'ye intisap etmiştir.

*"... yani Suriye'ye gidip ilim tahsilim yaptıktan sonra Bayezidiye tekkesinde bir şeyhin hizmetinde bulunmuş, ilme ve tahsile bir türlü doyamayarak bu defa oradan İran'ın Tebriz şehrine gidip Hoy şehrinde Hoca Alâeddin isminde kendisinde nur-u Muhammedînin tecelli ettiği bir zatın bulunduğunu haber alarak ve sonunda sabırla bir ilim hazinesi bulurum diyerek Hoy'da onu bulmuş ve yanına varmıştır."*⁴¹

Burada Somuncu Baba'nın hayatını ele alan diğer bazı kaynaklardan farklı olarak onun Hoy şehrine gittiğinden bahsedilmiştir. Oysa kaynakların bir kısmı Somuncu Baba'nın Erdebil'e gittiğini ve tasavvufî terbiyesini orada ikmâl ettiğini kaydetmiştir.⁴²

³⁶ Lamii Çelebi, Nefehat'l-Üns Tercümesi, s. 885; Taşköprüzade, **Osmanlı Bilginleri**, s. 67; Hoca sadettin, a.g.e., s. 43; Vassaf, a.g.e., s. 434; Erünsal, **Abdurrahman El-Askerî'nin Mür'âtü'l-Işkî**, s. 203; Sarı Abdullah Efendi, a.g.e., s. 252; Mahmut Ulu, "Şeyh Hâmid-i Velî ve Silâhü'l-Mürîdîn Adlı Eseri", **Milli Kültür Araştırmaları Dergisi**, 5(1), 2021ss. 135-146.)

³⁷ Kemal Ümmî, **Dîvan**, Süleymaniye, s. 101; Ayrıca bkz.: Akkuş, **Kemal Ümmî Dîvânı**, s. 216; Hayati Yavuzer, **Kemal Ümmî Dîvânı**, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1997, s. 305.

³⁸ Vassaf, **Sefine-i Evliyâ**, Cilt 2, s. 434.

³⁹ Fuat Bayrâmoğlu, **Hacı Bayrâmı Velî, Yaşamı Soyu Vakfı**, Cilt I, s. 22;

⁴⁰ Sarı Abdullah Efendi, a.g.e., s. 248.

⁴¹ Sarı Abdullah Efendi, a.g.e., s. 248.

⁴² Ayni, **Hacı Bayrâm-ı Velî**, s. 95. (Dipnot); Şahin, "Somuncu Baba", **DİA**, s. 377; Aday, "Kuruluş Diyarında Somuncu Baba", s. 357.

Somuncu Baba, Hoy'da Alâeddîni Erdebîlî'nin irşadıyla sülûkunu tamamlayınca şeyhi tarafından Anadolu'ya gönderilmiştir. Şöyle ki Alâeddîni Erdebîlî, ömrünün son demlerindedir ve ilâhî sırrı kendisinden sonra taşıyacak kişiyi beklemektedir. İşte aradığı bu kişi Somuncu Baba'dan başkası değildir. Bu husus, müellifin eserinde şu şekilde kaydedilmiştir:

“Meğerse Hoca Alâeddin de artık son günlerini yaşıyor ve emaneti sahibine teslim için uygun ve layık birisini arıyormuş. Zaten bir ayetten de anlaşılacağı üzere emanetin sahibine teslimi Tanrı buyruğu gereğince. Hoca Alâeddin, Ebu Hâmid'in iyi niyetle geldiğini ve muhabbet nurunun onda tecelli ettiğini görerek kendisine emniyet geldi ve Ebu Hâmid'in emanetini kendisine teslimi hususunda emin bir kimse olduğuna kanaat getirdi ve bu kanaati de tahakkuk etti.”⁴³

Müellife göre Somuncu Baba'nın bu sırrı taşıyabilecek kişi olduğunun Alâeddîn Erdebîlî tarafından anlaşılması bir imtihan vesilesiyle olmuştur. Nitekim şeyh, bir gün zikrullah halkası için dervişlerini Şems-i Tebrîzî meydanında toplar. Meleklerin bile hayretle belki hayranlıkla izlediği zikir üç gün sürer. Bu durum eserde şu şekilde ifade bulur:

“Birbirleri ile bir müddet konuşup görüştükten sonra Hoca Alâeddin zikrullah sohbeti için dervişlerini topladı. Şimdi bile İran'ın Hoy şehrinde Makam-ı Şems Tebrîzî diye anılan yer o zaman onların mesire dediğimiz gezinti yerleriydi. Onların bu ayini tam üç gün devam etti. Öyle bir ayin ki velvelesile yer, gök, dağ ve çöl zelzele gibi sarsıldı. Gökte Melekler bile buna hayret ettiler.”⁴⁴

Yerin, göğün, dağın ve çölün adeta zelzele olmuş gibi sallandığı zikrin sonunda bütün dervişân şeyhlerinin elini öper.⁴⁵ Ancak bir kişi müstesnadır. Alâeddîn Erdebîlî, zikir bittikten sonra, meydanda kimsenin kalıp kapmadığını sorduğu dervişândan etrafi iyice kontrol etmelerini ister. Dervişler, detaylı bir aramanın ardından meydanda Şeyh Hâmid-i Velî'nin hala zikre devam ettiğini farkederler. Bu durum eserde şöyle ifadesini bulur:

“Herkes gitti, kimse kalmadı mı? diye sordu. Her tarafı iyice aradılar. Bir de baktılar ki, Ebu Hâmid bir köşede kendinden geçmiş, mumla yanan pervane gibi yanmış bir durumda.

Onu uyandırdıklarında içinden bir ah çekerek şöyle dedi:

Aşk elinden yandı canım ya Ali senden medet

Ben garib-i binevayım ya Ali senden medet

Sen bana lutf-ü keremle derdime bir çare kıl

Şahsın sen ben sedayım ya Ali senden medet.

Ebu Hâmid bu şiiri okuduktan sonra Hoca Alâeddîn'in ayaklarına kapandı. O, da onu kucaklayarak şu Mesneviyi okudu:

Git Hakkın emrine canla başla tazîm et ve halka müşfik davranıp onlara şefkat öğret.

Bizim sırrımızı bildiğin için ona göre hareket et. Dervişlerle âşık ve ariflerle dost ol. Sonra da benim cevherimi öne sur.”⁴⁶

Müellif, zikir meydanında tüm dervişler zikir halkasından ayrılmasına rağmen Somuncu Baba'nın zikre devam ettiğini ve ateş etrafında uçan bir pervane gibi yanıp kavrulduğunu belirtir. Bilindiği gibi âşık, pervaneye benzetilmiştir. Pervanenin mum ışığı etrafında her dönüşte ateşe biraz daha yaklaşarak dönmesi ve sonrasında kendini o ateşe atarak yok olması kavuşmak istediği maksuduyla yakıcı bir vuslata ermek şeklinde düşünülmüştür.⁴⁷

Alâeddîn Erdebîlî, Şeyh Hâmid-i Velî'nin bu adanmışlığı görünce onun seyr ü sülûk aşamasını tamamladığını ve artık irşad ile görevlendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Elbette gidilecek yer, yine gelinen yerdir. Yani Anadolu.

⁴³ Sarı Abdullah Efendi, a.g.e., s. 249.

⁴⁴ Sarı Abdullah Efendi, a.g.e., s. 250.

⁴⁵ Sarı Abdullah Efendi, a.g.e., s. 250.

⁴⁶ Sarı Abdullah Efendi, a.g.e., s. 251.

⁴⁷ Sadık Armutlu, “Şem’u Pervane”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. 38, İstanbul, 2010, s. 495. (ss. 495-497)

“Bu mesneviyi okuduktan sonra Hoca Alâeddîn, Ebu Hâmid’e Anadolu’ya gitmesi lüzumunu belirtti. O da bu işarete tabiyetle hemen hareket etti.”⁴⁸

Şeyh Hâmid-i Velî, şeyhinin emri ve icazetiyle ahaliyi irşad vazifesiyle Anadolu’ya gelmiştir. Sarı Abdullah Efendi’nin kaydettiğine göre, onun Anadolu’ya gelmesiyle ilâhî sır ve rahmânî cezbe onunla birlikte Anadolu’ya gelmiştir.⁴⁹

Buradan sonra, Şeyh Hâmid-i Velî’nin hangi güzergâhlardan geçtiğinden, ya da nerelere uğradığından bahsedilmez. Doğrudan Bursa’ya geldiğinden bahsedilir. Buna göre Şeyh Hâmid-i Velî, Bursa’da merkebi ile dağdan odun getirir ekmeğ pişirip “Somunlar, müminler” diye diye satar. Pişirdiği ekmeğ o kadar lezzetlidir ki, Bursalılar onu kapış kapış alırlar. Ancak onun nasıl bir şahsiyet, ne gibi bir insan olduğunu kimse bilmez.⁵⁰ Ancak, Ulu Cami yapımının tamamlanmasıyla açılış günü yaşananlar Somuncu Baba’nın kimliğini ifşa edecektir. Nitekim padişah, Emir Sultan’a açılış hutbesini okumasını söylediğinde, o bu teklife devrin büyüğü aramızda iken bu iş bana düşmez diyerek bu işe kimin layık olduğunu söylemiştir. Böylece, bu görev Somuncu Baba’ya verilmiş ve hutbe irâd etme işini Somuncu Baba yapmıştır. Cemaatin şaşkın bakışları altında hutbe okuyup vaaz eden Somuncu Baba, Molla Fenârî gibi bazı âlimlerin birtakım müşküllerini de çözmüştür.⁵¹

Müellif mezkûr eserinde bunlardan başka Molla Fenârî ve Somuncu Baba arasında geçen bazı meselelerden bahsettikten sonra Somuncu Baba’nın Bursa ahalisince büyük bir saygı ve muhabbet gördüğünden bahsetmiştir. Son olarak ise Somuncu Baba’nın Bursa’dan ayrılarak Aksaray’a geldiğini ve burada vefat ettiğini kaydetmiştir. Bu husus eserin ilgili bölümünün son kısımlarında şu şekilde ele alınmıştır:

“Ebu Hâmid halktan çok saygı ve sevgi gördü. Muazzam bir kalabalık onu izliyordu. Ona bağlanmıştı. Günün birinde Bursa’dan Aksaray’a gitti ve orada vefat etti.”

Anlaşıldığı üzere, Sarı Abdullah Efendi, Somuncu Baba’nın hayatının bütün detaylarını değil, kendince mühim gördüğü kesimlerini ele almıştır. Esasen Somuncu Baba’nın hayatı denince genel manada yeterli ve hayatının temel noktalarına değinilen bu malumat, görece yeterlidir. Nitekim onun doğumu, yaşadığı dönem, eğitim için gittiği şehirler, aldığı eğitimler, şahsiyeti, şeyhi, tasavvufî eğitimi, faaliyet yürüttüğü yerler ve iletişim kurduğu şahısların bir kısmı ve vefat ettiği yere dair mühim bilgiler bu eserde yer almaktadır. Bu yönüyle eser, Somuncu Baba özelinde araştırmacılar için önemli bir kaynak olma özelliği taşımaktadır. Öte yandan eser, bu çalışmanın konusu da olan Somuncu Baba’nın melâmîlik yönüyle ilgili bilgiler ihtiva etmektedir.

V. Semerâtü’l-Fuâd’da Somuncu Baba’nın Melâmîlik Yönü

Yukarıda zikredildiği üzere, melâmet genel itibariyle bütün tarikatlarda bulunan bir neşve olmakla birlikte özellikle ikinci devre melâmîliği ile birlikte müstakil bir tarikat hüviyeti kazanmıştır. Esas itibariyle, kendini gizleme, nefsini levmetme, kınama, ayıplama, karalama gibi manalara gelen melâmet anlayışı Somuncu Baba’nın yaşantısında görülmekte ve onun tasavvuf anlayışı içerisinde yer almaktadır.

Semerâtü’l-Fuâd’da Somuncu Baba’nın melâmet yönüne vurgu yapan en açık kısım onun Bursa’ya gelince, ilmini veya ilmî seviyesini öne sürmeden bu özelliklerini gizlemesi ve kendini kamufle edebileceği bir iş tutmasıdır. Nitekim hem medrese hem de tekke eğitimi almış ve bunların sonunda irşad ile vazifelendirilmiş bir zâtın bu hususiyetleri vesilesiyle gerek devlet ricâli üzerinde, gerek ahali nezdinde ve gerekse de medrese çevrelerinde taraftar bulması ve bunun neticesi olarak bu hususiyetlerle itibar görmesi zor değildir. Onun, bütün bunları yapabilecekken bahsi geçen özelliklerini gizlemesi ancak melâmet anlayışıyla izah edilebilir.

Somuncu Baba’nın Bursa’ya gelince kendini gizlemesi mezkûr eserde şu şekilde ele alınır:

⁴⁸ Sarı Abdullah Efendi, a.g.e., s. 251.

⁴⁹ Sarı Abdullah Efendi, a.g.e., s. 248.

⁵⁰ Sarı Abdullah Efendi, a.g.e., s. 252.

⁵¹ Sarı Abdullah Efendi, a.g.e., s. 254.

“Ebu Hâmid, Bursa’da merkebile dağdan odun getirir ekmek pişirip: Somunlar, müminler diye diye satarmış. Pişirdiği ekmek o kadar lezzetli imiş ki, Bursalılar onu kapış kapış alırlarmış. Bu Ebu Hâmid’in nasıl bir şahsiyet, ne gibi bir insan olduğunu kimse bilmiyordu.”⁵²

Burada geçen ifadeler Somuncu Baba’nın kendini gizlemek için neler yaptığının yanında nasıl bir yol izlediği hususunu da ortaya koymaktadır. Somuncu Baba, görünürde dağdan odun taşıyan, ocakta ekmek yapan ve bu ekmekleri satan herhangi biridir. Ancak özellikle son cümle kayda değerdir. O, kendisini ekmek yapan biri olarak göstermiş ve bilinmesini istemediği kimliğini gizlemeyi başarmıştır. Sarı Abdullah Efendi’nin “*Bu Ebu Hâmid’in nasıl bir şahsiyet, ne gibi bir insan olduğunu kimse bilmiyordu.*” ifadesiyle adeta bir sır, bir bilinmezlik içinde kendini kamufle ettiğini göstermektedir. Esasen bu şekilde kendini gizleme hususu melâmet anlayışı için yeni değildir. Üstelik sahabenin büyüklerinden olan kimi zâtlar da nefsini kınama, sahip olduklarıyla gösterişten kaçma gibi düşüncelerle melâmet yolunu tutmuşlardır. Kuşeyrî “*er-Risâle*” adlı eserinde Hz. Osman’ın (r.a) halife olmasına rağmen hurma bahçesinden sırtında odun taşıdığını kaydetmiştir. Hz. Osman, bunu yapmasının nedeni olarak, halk nezdindeki itibar ve mevkiisinin nefsinin herhangi bir işi yapmasına mani olup olmadığını denemek olduğunu söylemiştir.⁵³

Eserde Somuncu Baba’nın kendini gizlemesiyle ilgili bir başka olay Bursa’da Ulu caminin açılışı sırasında ortaya çıkmıştır. Yıldırım Beyazıd, caminin açılışı sırasında hutbe okuma görevini Emir Sultan’a vermek istemiş, Emir Sultan ise “Devrin gönül büyüğü şimdi Bursa’dadır. O dururken bu iş bana düşmez.” diyerek “Devrin gönül büyüğü” dediği kişinin Somuncu Baba olduğunu söylemiştir.

“*Sultan Yıldırım Beyazıd, Bursa’da yaptırdığı Camii’ bittiği vakit Emir Sultana bizzat giderek: Önce siz imamlık yapınız ve cemaate nasihat buyurunuz dedikte Emir Sultan ona şu cevabı verdi: Devrin gönül büyüğü şimdi Bursa’dadır. O dururken bu iş bana düşmez. Ve sonra onun kim olduğunu söyledi, onu tanıttı.*”⁵⁴

Emir Sultan, Somuncu Baba’yı bularak hutbe okumasını istediği olay ve sonrasında yaşananlar eserde şu şekilde geçer: “*Emir Sultan’ın, Sultan Yıldırım Beyazıd’a verdiği cevap üzerine gidip Ebu Hâmid’i buldular. O güne kadar kimse onu bilmiyor ve tanıymıyordu. Minbere çıkıp Kur’an tilaveti etti hutbe okudu, vaaz etti. Herkes hayrette kaldı. Bazıları onu tanıyarak “Ekmekçi Hoca” dediler.*”⁵⁵

Görüldüğü gibi, Cuma günü hutbe okuması faslına kadar Somuncu Baba’yı kimse gerçek hüviyetiyle tanıyamamıştır. Hatta cemaatin şaşkınlığı ve bunun üzerine “Ekmekçi Koca” diyerek bu şaşkınlığı gizleyememeleri Somuncu Baba’nın uzun bir süre kendini gizlemeyi başardığını ve melâmi meşrep bir hayat sürdürdüğünü göstermektedir. Kaldı ki onun bu hususiyeti farklı kaynaklarda da zikredilmiştir.⁵⁶

Sonuç

Şeyh Hâmid-i Velî, çeşitli tarih ve tabakat kitaplarında yer alan, IX/XV. asrın öne çıkan sûfilerinden biridir. Onunla ilgili önemli bilgilerin yer aldığı kaynaklardan biri hiç şüphesiz Bayrâmî Melâmi müntesiplerinden olan Sarı Abdullah Efendi’nin *Semerâtü’l-Fuâd fi’l-mebde’ ve’l-meâd* adlı eseridir. Eserde, Somuncu Baba’nın hayatı bazı yönleriyle ele alınmıştır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

- Doğumundan itibaren hayatı,
- Erdebil tekkesinde tasavvufi terbiyesini tamamlayıp Anadolu’ya gönderilmesi,
- Bursa’daki faaliyetleri,
- Somuncu Baba olarak anılmasının sebebi,
- Bursa Ulu Camiinin açılması sırasında padişahın talebiyle hutbe okuması,
- Fatihâ Suresi’ni yedi vecih üzere tefsir etmesi,

⁵² Sarı Abdullah Efendi, a.g.e., s. 252.

⁵³ Kuşeyrî, *er- Risâle*, s. 315.

⁵⁴ Sarı Abdullah Efendi, a.g.e., s. 252.

⁵⁵ Sarı Abdullah Efendi, a.g.e., s. 253.

⁵⁶ Lamii Çelebi, Nefehat’l-Üns Tercümesi, s. 885; Erünsal, *Abdurrahman El-Askerî’nin Mür’âtü’l-Işkî*, s. 204; İsmail Hakkı Bursevî, *Silsilenâme-i Celvetîyye*, Terc.: Rahmi Serin, Pamuk Yayınları, (trsz), s. 131.

Molla Fenârî ile arasında geçen bir diyalog,
Bursa'dan ayrılıp Aksaray'a giderek Aksaray'da vefat etmesi,
Somuncu Baba'nın melâmet yönü.

Eserden anlaşıldığı kadarıyla Somuncu Baba, melâmet anlayışını benimseyen sûfilerdendir. O, sahip olduğu ilmi ve icazeti bir tanınma vesile kılmamış, aksine bu hürmet ve ikrama layık vasıflarını gizlemeyi tercih etmiştir. Bunun için Bursa'ya gelince bir medrese veya devlet ricâlinin himayesine girmek yerine, kıyıda köşede bir geçimlik temin ederek kendini gizlemiştir. Öyle ki dağlardan odun toplamış, ekmekler yapmış ve merkebiyle bu ekmekleri dağıtmıştır. Ahali onu, bir âlim ya da ârif olduğundan habersiz, Somuncu Baba namıyla tanımıştır.

Somuncu Baba'nın bu gizlenme ve şöhretten kaçınma hali, hayatının hemen bütün safhalarında görülür. Bursa'da yaşadığı yıllar boyunca kendini gizlemeyi başarmasına rağmen Ulu Camîi'nin açılışı sırasında okuduğu hutbe ile kimliği ortaya çıkmış, yani tanınmıştır. Ahali onun büyüklüğünü anlamış, ona oldukça yoğun bir iltifat ve hürmette bulunmuştur. Somuncu Baba, bu durumdan rahatsız olmuş ve çok geçmeden Bursa'dan ayrılmıştır.

KAYNAKÇA

- ADAY, Erdal; “Kuruluş Diyarında Somuncu Baba”, Somuncu Baba Kültür Çevresi Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı, Ed. Ali Çavuşoğlu, Aksaray Belediyesi Yayınları, Aksaray, 2011. s. 357.
- AKGÜNDÜZ, Ahmed, Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009.
- AKKUŞ, Mehmet; “Somuncu Baba gibi İlim ve İrfan Erenlerinin Temel Vasıfları”, Somuncu Baba Kültür Çevresi Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı, Aksaray Belediyesi Kültür Yayınları, 2011, s. 56.
- AKKUŞ, Muzaffer; Kemal Ümmî Dîvânı, Niğde Belediyesi Yayınları, Niğde, 2007.
- ARMUTLU, Sadık “Şem’u Pervane”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 38, İstanbul, 2010, ss. 495-497.
- AYNÎ, Mehmed Ali; Hacı Bayrâm-ı Velî, Haz. H. Rahmi Yananlı, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2015.
- AZAMAT, Nihat; “Sarı Abdullah Efendi”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 36, İstanbul, 2009, ss. 145-147
- BAKKAL, Ali; “Somuncu Baba’nın Yaşadığı Dönemde Anadolu’da Yaşayan Âlim ve Sufilerin Müsbet İlimlerle İlişkileri”, Somuncu Baba Kültür Çevresi Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı, Ed. Ali Çavuşoğlu, Aksaray Belediyesi Yayınları, Aksaray, 2011.
- BAYRÂMOĞLU, Fuat; Hacı Bayrâmı Velî, Yaşamı Soy Vakfı, Cilt I, 2. Baskı, Türk tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989.
- BOLAT, Ali; Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- BURSALI, Mehmet Tahir; Osmanlı Müellifleri, , Sad.: A. Fikri Yavuz- İsmail Özen, Meral Yayınları, İstanbul, ?, I. Cilt.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı; Silsilenâme-i Celvetîyye, Terc.: Rahmi Serin, Pamuk Yayınları, (trsz).
- CAMÎ, Molla; Nefahâtü’l-Üns Min Hadarâti’l-Kuds, Çev.: Lamii Çelebi, Sad.: Abdulkadir Çiçek, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2016.
- CEBECİOĞLU, Ethem; Hacı Bayrâm-ı Velî, 6. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2008.
- CUNBUR, Müjgân; “Somuncu Baba”, Aksaray ve Cemâleddin-i Aksarâyî Sempozyumu 1993, Cemaleddin Aksarayı ve Hasan Şükrü Perek Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994.
- ÇORUH, Şinasi; Emir Sultan, Tercüman 1001 Temel Eser, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, ?.
- DOĞAN, Süleyman; “Somuncu Baba’nın Eğitim Metodu”, Somuncu Baba Kültür Çevresi Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı, Ed.: Ali Çavuşoğlu, Aksaray Belediyesi Yayınları, Aksaray, 2012, ss. 172-188.
- EFENDİ, Hoca Sadeddin; Tâcü’t-Tevârih, Haz.: İsmet Parmaksızoğlu, c. 5, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979.
- EFENDİ, Mecdî Mehmed; Hadâiku’ş-Şakâik, Haz.: Abdulkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989.
- EFENDİ, Sarı Abdullah; Semerâtü’l-Fuâd, Çev.: Yakub Kenan Necef Zade, Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1967.
- ERÜNSAL, İsmail E.; XV-XVI. Asır Bayrâmi Melâmîliği’nin Kaynaklarından Abdurrahman El Askerî’nin Mür’âtü’l-İşkî, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara 2003, s.202.
- ERÜNSAL, İsmail Erol; Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014.
- ERÜNSAL, İsmail Erol; Somuncu Baba, Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1995.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki; Melâmîlik ve Melâmîler, 6. Baskı, Kapı Yayınları, İstanbul, 2015.

- GÜNEŞ, Mustafa; “Menâkıb-ı Akşemseddîn’de Somuncu Baba ve Hacı Bayrâm-ı Velî”, Somuncu Baba ve Kültür Çevresi Uluslararası Bildiri Kitabı, Ed.: Ali Çavuşoğlu, Aksaray Belediyesi Kültür Yayınları, Aksaray, 2012, ss. 271-281.
- HALVETÎ, İbrahim Hâs; Tezkiretü’l-Hâs (Erenler Kitabı), Haz.: Mustafa Tatçı, Musa Yıldız, Yasin Şen, h Yayınları, İstanbul, 2017.
- HIZLI, Mefail; “Somuncu Baba”, Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1987, S.2, C.2, ss. 263-271.
- KÂŞÂNÎ, Abdurrezzak; Letâifu’l-i’lâm fi işarâti ehli’l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü), Çev.: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- KUŞEYRÎ, Abdulkerim; er- Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi), 7. Baskı, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2014.
- LA’LİZÂDE, Abdülbâki; Sergüzeşt, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, Nr. 2456.
- ŞAHİN, Haşim; “Somuncu Baba”, DİA, İstanbul, 2009, cilt. 37, ss. 377-378.
- ŞAHİN, Haşim; Dervişler ve Sûfi Çevreler, 2. Baskı, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2017.
- ŞAHİN, Kamil; “Bünyamin Ayâşî”, DİA, c. 6, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, ss.
- TAŞKÖPRİZÂDE İsâmuddin Ebu’l- Hayr Ahmed Efendi, eş- Şakâiku’n-Nu’mâniyye fi ulemâi’d- Devleti’l- Osmâniyye, Lidâr’al Kitâbu’l- Arabî, Beyrut, 1975.
- ULU, Mahmut; IX/XV. Asır Osmanlı Toplumunda Halvetîlik ve Halvetîler, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Konya, 2021.
- _____ ; Şeyh Hâmid-i Velî Somuncu Baba Hayatı ve Eserleri, 40. Baskı, Manolya Yayınları, Konya, 2020.
- _____ ; “Şeyh Hâmid-i Velî ve Silâhü’l-Mürîdîn Adlı Eseri”, Milli Kültür Araştırmaları Dergisi, 5(1), 2021ss. 135-146.)
- ULUDAĞ, Süleyman; Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, 2. Basım, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- ÜMMÎ, Kemâl; Dîvân, Süleymâniye Kütüphanesi, Ali Emiri Bl., no. 41.
- VASSAF, Osmanzâde Hüseyin; Sefine-i Evliyâ, cilt. 1-5, Haz.: Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2006.
- VİCDÂNÎ, Sâdık; Tomâr-ı Turûk-u ‘Aliyye (Tarikatlar ve Silsileleri), Yay. Haz.: İrfan Gündüz, Enderrun Kitabevi, İstanbul, 1995.
- YAVUZER, Hayati; Kemal Ümmî Dîvânı, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1997.
- YILMAZ, Muammer; Osmanlı’nın Manevi Mimarları, Akçağ Yayınları, Ankara, 2012.
- YOLOGLU, Güllü; “Tanımak ve Tanıtmak İstedğim Somuncu Baba”, Somuncu Baba Kültür Çevresi Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı, Ed. Ali Çavuşoğlu, Aksaray Belediyesi Yayınları, Aksaray, 2011.

İLK DÖNEM TÜRKÇE İLMİHALLER: ABDURRAHMAN B. YÛSUF AKSARÂYÎ'NİN İMÂDÜ'L-İSLAM ADLI ESERİ ÖRNEĞİNDE

Doç.Dr. Mehterhan FURKANİ

Aksaray Üniversitesi

mehterhan_4@windowslive.com

ORCID: 0000-0002-4415-7830

Özet

Yaratılışın gayesi olan ibadetin öneminin büyüklüğü inkâr edilmez. Allah katında en büyük mertebenin, ubudiyet mertebesi olduğu gibi bütün peygamberlerin gönderiliş amacı yine insanları Allah'a ibadet etmeye ve sadece ona kulluk etmeye çağırmaktır. Kur'an ve sahih sünnette bu hususa vurgu yapan pek çok nas bulunmaktadır. İlmihaller de bu denli önemli olan ibadetleri en pratik ve doğru bir şekilde anlatmak üzere ele alınan eserlerdir.

İlk dönemlerde sadece Arapça olarak yazılan ilmihaller, daha sonra diğer dillerde de tercüme ve telif şeklinde hazırlanmaya başlamıştır. Erken dönemlerde Türkçe olarak hazırlanan ilmihal kitaplarından biri de Şeyh Abdurrahman b. Yûsuf Aksarâyî'nin (ö. 950/1543'ten sonra) İmâdü'l-İslam adlı eseridir. Bu eser tercüme ve telif karışımı diyebileceğimiz bir eserdir. Müellif, Mevlanâ Abdülaziz Farisî'nin (ö.???) Farsça olarak telif ettiği 'Umdetü'l-İslam adlı ilmihal kitabını tercüme etmiş, kaynaklar ve yorumlar açısından kitabı daha da zenginleştirmiştir. İman, namaz, oruç, zekât ve hacdan oluşan 'Umdetü'l-İslam adlı eserin sonunda, ölüm ve kabir halleri, haklar, âdâb ve ahiret konularını da ilave etmiştir.

Türkçeye tercüme etmesinin gerekçesi olarak da bölge halkının Türkçe konuştuğunu ve dolayısıyla kendi dillerinde meseleleri daha iyi anlayabilmelerini sağlamak olduğunu belirtmiştir. Eser ayrıca erken dönem Türkçe ilmihal olması itibarıyla da önem arz etmektedir.

İbadetler konusunda Müslümanların bazen üşengeç davrandığı görünmeye başlanmıştır. Buna tepki olarak da zaman zaman bazı Müslümanları ibadete teşvik etmek ve onun önemini vurgulamak amacıyla hadis uydurmaya yönelmişlerdir. Bazı âlimler yine aynı amaç için hadislerin sıhhatine bakmaksızın, uydurma rivayetler de dâhil eserlerinde her çeşit rivayetlere yer vermişlerdir. Erken dönemlerde yazılan İmâdü'l-İslam adlı ilmihal eserinde de birçok uydurma ve zayıf rivayetler kullanılmıştır. Bu açıdan eser, ilmihallerin asıl hedefinden bazen sapmıştır.

Bu bildiride, eserin ilmihaller arasındaki yeri ve özellikleri tartışılacak, müellifin insanları ibadetlere teşvik için kullandığı uydurma ve asılsız rivayetlerden örnekler verilerek değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, ilmihal, ibadet, *İmâdü'l-İslam*, uydurma rivayetler.

FIRST PERIOD TURKISH CATECHISMS: IN THE EXAMPLE OF ABDURRAHMAN BIN YUSUF AKSARĀYĪ'S WORK TITLED IMĀD AL-ISLAM

Abstract

The greatness of worship, which is the purpose of creation, cannot be denied. As the highest rank in the sight of Allah is the rank of worship, the purpose of sending all prophets is to invite people to worship Allah and to serve only Him. There are many texts emphasizing this issue in the Qur'an and the authentic Sunnah. Catechisms (a concise manual of Islamic faith, worship and ethics) are works that are dealt with in order to explain such important worships in the most practical way.

One of the catechism books prepared in Turkish in the early periods is Sheikh Abdurrahman bin Yusuf Aksarāyī's (d. after 950/1543) work titled Imād al-Islam. This work is a work that we can call a mixture of translation and copyright. The author has translated the book called Umdeh al-Islam, which was written by Mawlana Abdulaziz Fārisī in Persian language, and further enriched the book in terms of sources and interpretations. At the end of the Umdeh al-Islam, which consists of faith, prayer, fasting, zakat and pilgrimage, he added the subjects of death and grave situations, rights, etiquette and the hereafter. He stated that the reason for translating it into Turkish was to enable the people of the region to better understand the issues in their own language since they speak Turkish.

The work is also important as it is an early period Turkish catechism. The author refers to this issue while explaining the purpose of translating the work from Persian to Turkish.

It has started to appear that Muslims sometimes act lazily about worshipping. In response to this, from time to time, some people, tended to fabricate hadith to encourage Muslims to worship and to show its importance. For the same purpose, some scholars have included all kinds of narrations, including fabricated narrations, in their works, regardless of the authenticity of the hadiths. Many fabrications and weak narrations were used in the work called Imādu'l-Islam, which was written in the early periods. In this respect, the work was suspended from the main target of the catechisms.

In this paper, the place of the work among the catechisms will be discussed, the fabricated and unfounded narrations used by the author to encourage people to worship will be discussed and evaluated.

Keywords: *Islamic law, catechism, worship, Imādu'l-Islam, fabricated narratives.*

1. Giriş

Sözlükte davranış bilgisi anlamında olan ilmihal, terimde yaygın olarak, herkesin bilmesi gereken temel dini bilgileri içeren el kitaplar için kullanılmaktadır. Bununla birlikte bazen de “herhangi bir alana ilişkin temel bilgileri içeren bir kavram” olarak da kullanılmıştır.¹

Âlimler, “İlim talep etmek her Müslümana farzdır”² mealinde hadiste kastedilen ilmin, ilmihal olduğu kanaatine varmışlardır. Her Müslümanın namaz, oruç, zekât ve hac gibi faz ibadetleri yerine getirmek, helal ile haramı, hak ile batılı birbirinden ayırabilecek kadar ilim öğrenmesinin, ayrıca herkesin kendi mesleği gereği bilmesi lazım olan hükümlerin öğrenmesinin farz olduğunu savunmuşlardır.³

Böyle bir bilginin herkes tarafından daha kolay anlaşılmasını ve doğru uygulanmasını sağlamak amacıyla alimler kitaplar telif etmişlerdir. Zira ibadetler tevkifidir ve dolayısıyla usulüne uygun bir şekilde yerine getirilmesi gereken hususlardır. İlmihal adıyla anılmazsa da aynı içerik ve aynı amaçla Arapça olarak birçok eser yazılmıştır. Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin Arapça olan Mukaddime adlı risalesinin Osmanlı döneminde Kutbüddin Muhammed İznikî (ö. 821/1418)⁴ tarafından Türkçeye tercüme edilmesi ile Türkçe ilmihal geleneği de başlamıştır. Böylece İznikî'nin Kitâbu'l-Mukaddime adlı ilmihali de ilk Türkçe ilmihal olarak kabul edilmiştir.⁵ Hatta bazı akademisyenler bu eserin bir tercüme değil, Türkçe olarak telif edilen bir ilmihal kitabı olduğunu savunmuştur.⁶ Bu ilmihali, mevzuumuzun bahis konusu olan İmâdü'l-İslam takip etmiştir. Bu eser de Farsçadan Türkçeye tercüme şeklinde meydana gelmiştir.

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan, ancak Aksaray'da yetişmiş olan, Şeyh Abdurrahman b. Yûsuf Aksarâyî (ö. 950/1543'ten sonra), Mevlanâ Abdülaziz Farisi'nin (ö.???) Farsça olarak telif ettiği ‘Umdetü'l-İslam adlı ilmihal kitabını tercüme etmiş,⁷ ayrıca kaynaklar ve yorumlar açısından kitabı daha da zenginleştirmiştir. ‘Umdetü'l-İslam’da kullanılan kaynakları yaklaşık iki kata çıkarırken, iman, namaz, oruç, zekât ve hacdan oluşan söz konusu eserin sonunda, ölüm ve kabir halleri, haklar, âdâb ve ahiret konularını da ilave etmiştir.⁸ Bu iki eserden sonra da önce çeviri sonra telif şeklinde birçok Türkçe ilmihal kitabı yazılmış,⁹ günümüze kadar onlarca ilmihal hazırlanmıştır.¹⁰

¹ Hatice Kelpetin Arpağuş, “İlmihal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/139.

² İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen* (Darü İhyai Kütübü'l-Arabiyye, ts.) “Mukaddime”, 17.

³ Muhammed b. Hasen Şeybânî, *el-Kesb* (Dimaşk: y.y., 1400), 66; Şemsüddin Şemsü'l-Eimme Ebu Sehl Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 30/260; Ebü'l-Faql 'Abdullâh b. Maḥmûd el-Ḥanefî Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-Muhtâr* (Kahire: Matba'atu'l-Halebî, 1356), 4/171; Arpağuş, “İlmihal”, 22/139.

⁴ Hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmed Tâhir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*. (İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1333), 1/144; Reşat Öngören, “Kutbüddin İznikî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/485-486.

⁵ Arpağuş, “İlmihal”, 22/139; Ebubekir Eraslan, “İlmihal Kitaplarının Türk Dili Açısından Önemi”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (2018), 361.

⁶ Öngören, “Kutbüddin İznikî”, 26/485.

⁷ Mustafâ b. 'Abdullâh Hâcî Halîfe Kâtîb Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an Esâmî'l-Kütübü'l-Fünûn* (Bağdad: Mektebetü'l-Musennâ, 1941), 2/1165.

⁸ Arpağuş, “İlmihal”, 22/139-140.

⁹ bk. Arpağuş, “İlmihal”, 22/139-141; Hatice Kelpetin Arpağuş, “Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihi Geçmişi ve Fonksiyonu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2002), 28-41.

¹⁰ Son asırda yazılan ilmihaller, özellikleri için bk. Osman Güman, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İlmihal Literatürü (1839-1922)”, *Osmanlı'da Fıkıh ve Hukuk* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2017), 69-100; Mehmet Özkan, “Osmanlı'da İlmihal Geleneği: Kadızâde Mehmed Efendi (1045/1635) ve ‘Risâle-İ Kadızâde’ Adlı Çalışması”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 554-557.

2. İmâdü'l-İslam'ın diğer Türkçe ilmihaller arasındaki yeri ve özellikleri

İmâdü'l-İslam ilk dönemde yazılan ilmihallerden biridir. Kutbüddin İznikî'nin (ö. 821/1418) Mukaddime adlı ilmihalinden sonra ikinci Türkçe ilmihaldir. Bu açıdan eserin diğer ilmihaller için öncülük ettiğini söylemek mümkündür. Eserde, günümüzde olduğu gibi cilt ve sayfa numarası verilmemişse de bilgilerin sağlamlığını gösterilmek için kaynakları da zikredilmiştir. Aksarayî, tercümenin aslı olan Um-detü'l-İslam'da yer alan 85 kaynağın yanı sıra kendisi de 60 yeni kaynak ekleyerek, kitabın toplam kaynak sayısını 145'e çıkarmıştır.¹¹

Terimlerin açıklanmasında herkesin bilmesi gereken bilgilerle yetinmiş, teknik detaylara girilmemiş ve genelde ihtilaflara yer verilmemiştir. Bunun sebebini de müellif, eserin avam halk için hazırlanmış olması şeklinde açıklamıştır.¹² Nitekim bütün ilmihallerin takip ettikleri yol da genelde budur. Fazla delillere yer vermez ve genelde ihtilaflara girmezler.¹³

Bununla beraber müellif, kendi döneminde tartışma konusu olan bazı ihtilaflı meseleleri ele alıp kendisine doğru görünenleri temellendirmeye çalışmıştır. Mesela sesli/cehrî zikrin caiz olup olmadığı konusunu ele almış, sesli zikrin caiz olduğunu hatta daha evla olduğunu savunmuştur. Âlimlerin konuyla ilgili ihtilaflarının da caiz-haram şeklinde değil, hangisinin daha evlâ olduğunu konusunda olduğunu belirtmiştir. Müellif, sesli zikrin daha evlâ olduğu görüşünü savunan ve bu görüşü savunmak için Risâletü't-tahkîkiyye adlı eser yazıp, Kur'an, hadis ve âlimlerin görüşlerinden deliller naklederek bunu temellendirmeye çalışan Sünbül Sinan'ın (ö. 936/1529) söz konusu eserinden birer delil aktararak görüşünü temellendirmeye çalışmış, detaylı delillere ulaşmak isteyenlerin de söz konusu esere müracaat etmesini tavsiye etmiştir.

Zikir hakkındaki ihtilafları naklederken kendisinin de savunduğu görüşü desteklemek için ayet ve hadislerden hüküm çıkarmaya çalışmış, âlimlerin görüşünü delil olarak sunmuştur. Karşı tarafın delil olarak sunduğu ayet, hadis ve âlimlerin görüşlerine ise bazen çok enteresan cevaplar vermiştir. Örneğin, "Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, alçak sesle sabah akşam Rabb'ini zikret, gafillerden olma!"¹⁴ mealindeki ayette geçen "zikret" kelimesinin tekil olmasından hareket ederek bunun Hz. Peygamber'e mahsus olduğunu söylemiştir. Hâlbuki Hz. Peygamber'e tekil kelimelerle hitap eden her ayetin ona mahsus olduğunu söylemek isabetli değildir. Burada görünüşte özel olarak Hz. Peygamber'e hitap olsa bile hükmü bütün ümmet için geneldir.¹⁵

Yine "Ey insanlar! Sesinizi fazla yükselmeyin; sağıra veya gaibe seslenmiyorsunuz, hep sizinle beraber bulunan Allah'ı zikrediyorsunuz"¹⁶ mealindeki hadisin Hz. Peygamber tarafından sefer halinde söylendiği, Hz. Peygamber'in düşmandan saklanmak için insanlara sessiz zikretmeyi emrettiğini savunmuştur. Hâlbuki görüldüğü gibi hadisin son tarafında Hz. Peygamber bunun sebebini de açıklamıştır. Sebebi açıkça mezkûr olan bir hüküm için yeni bir sebep aramak doğru değildir.

¹¹ Abdurrahman b. Yusuf Aksarayî, *İmâdü'l-İslam: Büyük İslam İlmihali* (İstanbul: Sağlam Yayınevi, ts.), 5.

¹² Aksarayî, *İmâdü'l-İslam*, 19.

¹³ Adnan Memduhoğlu, "İlmihal Edebiyatının Tarihi Serencâmi", *EKEV Akademi Dergisi* 66 (2016), 25.

¹⁴ el-A'râf, 7/205.

¹⁵ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 15/445.

¹⁶ Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421), 32/522; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih* (Beyrut: Dâru Tûkû'n-Necât, 1422) "Da'avât", 50, "Magâzi", 40; Müslim b. Haccac, Ebu'l-Hüseyin, *el-Cami'u's-Sahih* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.) "Zikir", 44.

Sesli zikri savunurken, aynı görüşte olan âlimlerin beyanlarını aktarmış, ancak karşı çıkan âlimlerin beyanlarına gelince onları “Âlimlerin ihtilafı rahmettir”¹⁷ anlamındaki rivayet ile cevap vermekle yetinmiştir. İbn Mesûd’un camide sesli zikredenleri kovması ile ilgili rivayetin¹⁸ sağlam olmadığını, sağlam olduğu farz edilse bile, açık naslara aykırı olduğu için bir değerinin bulunmadığını savunmuştur. Buradaki açık nas ile de “Allah’ın mescitlerinde O’nun adının anılmasına engel olandan daha zalim kim olabilir?”¹⁹ mealindeki ayeti kastettiğini belirtmiştir.²⁰ Ancak ister Abdullah İbn Mesûd hakkında olsun ister sesli zikrin caiz olmadığını savunanlara karşı olsun, bu ayeti zikretmek isabetli değildir. Zira ayet insanların ibadetlerine engel olan kimseler hakkındadır, bunlar ise, Allah’ın anılmasına değil, sesli zikre karşıdır. Yani zikri reddetmez aksine şeklini tartışırlar.

Müellif insanları ibadete teşvik etmek amacıyla eserinde birçok zayıf ve uydurma rivayete yer vermiştir.²¹ Yine önem ve faziletlerine yaptığı vurgulardan dolayı nafil ibadetler farz ibadetlerden bile daha önemliymiş gibi görünmektedir.²²

Bazen bir yandan bir kısım kitaplara dayanarak, halkın yaptığı uygulamanın doğru olmadığını savunurken diğer yandan kaynak ve senet zikretmeden dualar ve zikirleri tavsiye etmiştir. Mesela cenaze taşınırken halkın açık olarak zikrettiğini hâlbuki Ehl-i kitaba benzediğinden İbn Melek (ö. 821/1418’den sonra) ve Şir’atü’l-İslam adlı eser sahibi bunun mekruh olduğunu belirttiklerini ifade etmiştir. Ancak cenazenin arkasından gidenlerin de “Allahü Ekber Allahü Ekber, eşhedü enne’Al-lahe yuhyî ve yümütü ve hüve hayyün la yemutü. Sübhane men teazzeze bi’il-kudreti ve’l-bekâ, kahere’l-ibâde bi’l-mevti ve’l-fenâi” şeklinde tesbih ve tehlilde bulunması gerektiğini ifade etmiştir.²³ Ayrıca bunun için herhangi bir kaynak bile zikretmemiştir.

Ayrıca aslı olmayan veya zayıf rivayetlere dayanarak, regaib namazı, kadir namazı, Azrail namazı, kabir ziyareti namazı, kabir namazı gibi birçok namaz çeşidi ve namaz şeklini uzun uzun anlatıp²⁴ buna karşı çıkanlara da ağır ifadeler kullanmış, ibadeti tamamen inkâr edenler hakkında nazil olan ayetleri bunlara karşı kullanmıştır.²⁵

Örneğin, Fazlullah Muhammed b. Eyyüb el-Mâcevî’nin (ö. 666/) el-Fetâvâ’s-süfiyye adlı eserinden nakillerde bulunarak, Regâib namazının cemaat ile kılınmasının mekruh olmadığını savunmuş, mekruh olduğunu savunanlara karşı da “Gördün mü, bir kulu namaz kılarken engelleyen o adamı?”²⁶ mealindeki ayeti kullanmıştır. Hâlbuki burada söz konusu olan kimseler, namazı inkâr edenler değil, sadece şekli eleştirenlerdir. Yine bu namazın meşru olduğunu savunmak için o dönemde halk tarafından bu şekilde yaygın kılındığını ifade edip “Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir”²⁷ mealindeki rivayet ile bunu desteklemeye çalışmıştır. Ayrıca bu konu hakkında bilgi edinmek için el-Fetâvâ’s-süfiyye adlı kitabın okunmasını tavsiye edip, söz konusu kitabın muteber Hanefî fıkıh kaynağı olduğunu ifade etmiştir. Oysa delil getirdiği ayetin konuyla alakasının olmadığı gibi, merfu şeklinde

¹⁷ Bu ibare ile hadis bulunmamaktadır, “ümmetimin ihtilafı rahmettir” şeklinde rivayet bulunur ancak o da zayıftır. bk. İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü’l-Ĥafâ* (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1351), 64.

¹⁸ Dârimî Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman et-Temîmî, *Sünenü’l-Dârimî* (Dârü’l-Muğnî, 1412), 1/210.

¹⁹ El-Bakara, 2/114.

²⁰ bkz. Aksarayî, *İmâdü’l-İslam*, 245-252.

²¹ Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-zunûn*, 2/1165; Hatice Kelpetin Arpaguş, “İmâdü’l-İslâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/173.

²² Arpaguş, “İmâdü’l-İslâm”, 22/173.

²³ Aksarayî, *İmâdü’l-İslam*, 244-245.

²⁴ Aksarayî, *İmâdü’l-İslam*, 163, 164, 169, 170, 177, 184, 190-199.

²⁵ Aksarayî, *İmâdü’l-İslam*, 163.

²⁶ Alak, 96/9-10.

²⁷ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 6/84.

naklettiği ancak aslında mevkuf olan²⁸ söz konusu rivayet de halk tarafından icat edilen her ibadetin Allah katında makbul olduğunu göstermemektedir. Ayrıca muteber Hanefî kaynağı diye bahsettiği el-Fetâvâ's-sûfiyye eseri de aslında muteber sayılmaz.²⁹

Abdurrahman Aksarayî, nafilâ namazları bölümünü bitirdikten sonra da nafilâ namazlarının sadece bunlardan ibaret olmadığı, daha birçok nafilâ namazlarının hadislerde bulunduğunu, bu kitapta yer verdiği nafilâ namazlarının sağlam rivayetlerle sabit olan namazlar olduğunu söylemiştir. Ayrıca nafilâ namazıyla ilgili hükümlerin Umdetü'l-İslâm'da yer almadığını, kendisinin muteber kitaplardan ilave ettiğini ifade etmiştir.³⁰

3. Eserde kullanılan asılsız rivayetler ve yöntem yanlışlığı

Müellif eserinde kendi yorumları dışındaki her bilgi için kaynak göstermiştir; ancak hadisler için ya hiç kaynak göstermemiş³¹ ya da kaynak olamayacak eserleri kaynak göstermiştir. Mesela hadis diye aktardığı birçok rivayet için hadis kitapları yerine diğer bazı kitapları kaynak göstermiştir. Örneğin, birçok fikhî mesele için kaynak gösterdiği, İmamzâde Muhammed b. Ebû Bekir'in (ö. 573/1177) *Şir'atü'l-İslâm* adlı eserini³² bazı hadisler için de kaynak göstermiştir. Hâlbuki söz konusu kitap hadis kitabı değil, ibadet ve ahlakın âdâbı ile ilgili bazı meseleleri içeren bir ilmihal kitabı niteliğindedir. Ayrıca mezkûr kitapta birçok münker ve asılsız rivayetlerin bulunduğu da bilinmektedir.³³ Bu sebeple de söz konusu eser, Hanefî mezhebinde muteber olmayan eserlerden sayılmıştır.³⁴

Valideyn namazı³⁵ için Yahyâ Halîfe diye bilinen Yahyâ b. Bahşî'nin (ö. 840/1436), *Şerhu Şir'ati'l-İslâm*'i,³⁶ Beraat Namazı için de *Bedrü'r-Reşîd* adlı eseri,³⁷ Kadir namazı için *Tefsîr-i Hanefî* adlı eseri,³⁸ bayram gecesi namazı için *İhlâsu'l-hâlis* adlı eseri,³⁹ Naşiye namazı⁴⁰ için *Tenbihü'l-gafilîn*⁴¹ adlı eseri, Recep namazı ile otuz ramazan gecesi namazı için *Zuhûrû'l-âbidîn* adlı eseri,⁴² kabir ziyareti namazı ile kayıp namazı için *Şir'atü'l-İslâm* adlı eseri⁴³ ve kabir namazı için *Zühretü'r-Riyâz*

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîysâbü'rî Hakim, *el-Müstedrek Ala's-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411), 3/83; Muhammed Nâsıruddin Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisid-da'ife ve'l-mevzû'a ve es-ruhe's-seyyia fi'l-umme* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), 2/17.

²⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1225; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhay Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebîr limen yutâli'u'l-Câmi'a's-şagîr* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an, 1990), 30.

³⁰ Aksarayî, *İmâdü'l-İslâm*, 199.

³¹ Örneklerin bazıları için bk. Aksarayî, *İmâdü'l-İslâm*, 5, 12, 160, 169-170, 246, 247, 250, 251.

³² Ebu Muhammed Muhyiddin Abdulkadir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyeye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütübhâne, ts.), 2/36; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm* (y.y.: Dâru'l-İlm li'l-Melâin, 2002), 6/54.

³³ Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhay Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Mısır: Marba'atü Dâri's-Sa'ade, 1324), 161; Recep Cici, "İmamzâde Muhammed b. Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/210.

³⁴ Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebîr*, 29-30.

³⁵ Müellif, Valideyn (Ebeveyn) namazı olarak adlandırdığı namazı ve kılınma sebebini özetle şöyle anlatır: Bir kimse kendisinden razı olmadan vefat eden anne ve babasını razı etmek için perşembe günü akşam ile yatsı namazları arasında iki rek'at namaz kılırsa, her rekâtında bir fatiha beş âyetü'l-kürsî, beş ihlas, beş kere muavvezeteyn okursa, namazdan sonra da on beş kere isti'far ve on beş kere salavât-ı şerfi okuyup, sevabını anne ve babasına bağışlarsa, kıyamet günü anne ve babasını razı edenlerden olur.

³⁶ Aksarayî, *İmâdü'l-İslâm*, 156.

³⁷ Aksarayî, *İmâdü'l-İslâm*, 164.

³⁸ Aksarayî, *İmâdü'l-İslâm*, 165.

³⁹ Aksarayî, *İmâdü'l-İslâm*, 165.

⁴⁰ Müellif bu namazı, akşam ile yatsı namazı arasında kılınan 20 rekât nafilâ namazı şeklinde açıklamıştır. bk. Aksarayî, *İmâdü'l-İslâm*, 170.

⁴¹ Aksarayî, *İmâdü'l-İslâm*, 170.

⁴² Aksarayî, *İmâdü'l-İslâm*, 170-171.

⁴³ Aksarayî, *İmâdü'l-İslâm*, 190-191, 198.

adlı eseri⁴⁴ kaynak göstermiştir. Hâlbuki bunların hiçbiri hadis kaynağı olmadığı gibi çoğu da bilinen Hanefî fıkıh eserlerinden bile değildir.

Azrail namazı olarak adlandırdığı namaz için ise hiçbir kaynak zikretmeden, sadece “sahih rivayetle rivayet olunur ki...” şeklinde başlayıp Mirac gecesinde Hz. Peygamber ile Azrail’in karşılaştıklarını ve Müslümanların kolayca can vermeleri için Hz. Azrail’in Hz. Peygamber’e öğrettiği bir namazdan bahsetmektedir.⁴⁵

Müellif, haftanın her gece ve gündüzüne mahsus birbirinden farklı nafîle namazlardan bahseder. Her biri hakkında birer hadis rivayet eder. Pazar gecesi namazından başlar ve “*Şamil* adlı kitapta bildirildiğine göre...” şeklinde devam eder. Diğer günler için merfu şeklinde hadisleri rivayet ederken, salı günü için “rivayet olunur ki...” şeklinde başlar ve devam eder.⁴⁶

4. İbadetlerin faziletlerini anlatmak amacıyla nakledilen menkıbeler

Eserde birçok ibadetin fazileti, hatta şekli menkıbeler ile anlatılmıştır.⁴⁷ Örneğin, müellif Hz. Peygamber’e salavatın önemini ve faziletini anlatırken, bir kişinin gördüğü rüyasını naklederek özetle şöyle der: Çok günahkâr olup da vefat eden birinin yüzü kapkara kesilmiş, başı da domuz başına benzemiştir. Bunun üzerinde ölünün oğlu uyumuş ve rüyasında, Hz. Peygamber’in gelip çokça salavat getirdiği için babasına şefaât ettiğini görmüştür. Uyandığında ise babasının eskiden bile daha nurlu hale geldiğini müşahade etmiştir.

Ayrıca Hz. Peygamber’e salavat getirmenin önemini anlatırken şöyle demektedir:

“Hz. Peygamber’e çok salavat getirmek İslam’ın sünnetindedir. Zira Resulullah Efendimiz, dünyada ve ahirette dar zamanlarda zaruret vakitlerinde, hiç kimsenin muktedir olmayacağı ve elinden bir şey gelmeyeceği anlarda bize yardımcı ve şefaâtçidir”.⁴⁸

Görüldüğü gibi bir yandan Hz. Peygamber’e salavat getirmenin önemini menkıbe ile anlatırken diğer yandan da Hz. Peygamber’in ahirette şefaâtçi olacağı gibi dünyada da darda kalanlara yardımcı olabileceğini söyleyerek, tevhit inancı açısından çok sakıncalı bir ifade kullanmıştır. Hâlbuki insanları nafîle ve sünnetlere hatta farz ibadetlere teşvik etmek için böyle sakıncalı ifadelerin kullanılması asla doğru değildir. Zira inanç bozulduğunda ibadetlerin hiçbir faydası olmaz.

5. Farklı düşünelere karşı sergilediği sert tutum

Müellifin, kendisinden farklı düşünelere karşı sert davrandığını söylemek mümkündür. Nitekim değindiğimiz üzere sesli zikrin mekruh olduğunu savunanlara, din ve ibadete karşı çıkanlar hakkında inen ayeti delil olarak göstermiştir. Yine Regaip namazının cemaat ile kılınmasının doğru olmadığını savunanlara karşı, insanları namaz kılmaktan alıkoyan gayrı Müslimler hakkında inen ayeti kullanmıştır. Hâlbuki bir şeyin yapılış şeklini tartışmak ile o şeyin kendisini kökten reddetmek birbirinden farklı hususlardır. Burada da sesli zikre ve cemaat şeklinde kılınan Regaip namazına karşı çıkanlar, zikir ve namazın kendisine karşı olanlar değil, tam aksine ibadetlerin yapılış şeklini tartışanlardır. Bunun yerine müellifin ilmî tartışmalara girip güvenli kaynaklara başvurması daha uygun olurdu. Kaldı ki, müellif kendisi de açık ve gizli zikrin ikisinin caiz olduğunu, ihtilafın sadece hangisinin daha evla olduğu konusunda bulunduğunu savunmaktadır. Aynı şekilde ilk dönemlerden itibaren birçok âlim, yüksek sesle zikrin mekruh olduğunu ve gizli zikrin daha evla olduğunu söyleyerek mezkûr ayeti de delil olarak göstermiştir.⁴⁹ Hatta derece olarak en faziletli olanın ise kalp ile yapılan zikir olduğu da bazı âlimler

⁴⁴ Aksarayî, *İmâdü'l-İslam*, 199.

⁴⁵ Aksarayî, *İmâdü'l-İslam*, 169-170.

⁴⁶ bk. Aksarayî, *İmâdü'l-İslam*, 191-198.

⁴⁷ bk. Aksarayî, *İmâdü'l-İslam*, 512-516.

⁴⁸ Aksarayî, *İmâdü'l-İslam*, 512.

⁴⁹ Ebû Câfer Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'an* (Mü'essesetü'r-Risâle, 1420), 13/354; Zemahşeri, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Amr, *el-Keşşaf an hakaiki ğavâmızı-tenzîl* (Beyrut: Dârü'l-

tarafından dile getirilmiştir. Nitekim Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) de dil ile yapılan zikir ile kalp ile yapılan zikri karşılaştırırken, birincisinin sevabının bire on iken, ikincisinin ise bire yedi yüz olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰ Böyle bir meselede böyle ağır ifadelerin kullanılması uygun değildir.

Sonuç

İmâdü'l-İslam adlı eser, ilk dönem Türkçe ilmiyelerinden biridir. Türkçe olarak yazılan ilmiyeler içinde ikinci sırada yer almaktadır. Bu açıdan büyük bir öneme sahip olup daha sonraki ilmiyeler için öncülük ettiğini söylemek mümkündür. Müellif Farsça bir eseri tercüme ederken kaynak kitaptaki bilgilere yetinmeyip, eksiklerini tamamlamış, eklemeler yapmış, yorumları ile eseri daha da mükemmelleştirmiştir. Ayrıca 'Umdetü'l-İslâm'da takip edilen kaynak gösterme metodunu uygulamış, eserde gösterilmiş olan kaynakları yaklaşık iki kata yükseltmiştir. Böylece verdiği her bilginin sağlam olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Müellif, eseri Türkçeye tercüme etmesini de bölge halkın daha kolay anlayabilmesi şeklinde açıklamıştır. İbadetleri anlatırken sade bir dil ile anlatmış, avam halkın kafası karışmasın diye genelde ihtilaflar ve tartışmalara girmemiştir. Aynı sebeple terimlerin açıklanmasında teknik bilgilere ve detaylara yer vermemiştir.

Ancak müellif insanları ibadetlere teşvik etmek için birçok asılsız rivayeti hadis adıyla aktarmıştır. Yine fikhî meselelerin hepsinin kaynağını aktarırken, eserinde hadis diye yer verdiği rivayetler için genelde kaynak göstermemiş, nadiren kaynak gösterdiği yerlerde de hadis kitapları dışındaki eserleri kaynak göstermiştir. Nitekim eserinde kaynak gösterdiği 145-150 civarındaki eser içerisinde hadis kitaplarından bir tek meşhur kitap bulunmamaktadır.

Hâlbuki bir âlim bir konuda kendisi içtihat yapar kaynak göstermek zorunda kalmaz ve dolayısıyla fikhî bir meselede kaynak gösterme ihtiyacı duymaz; ancak hadisin mutlaka bir senedi ve kaynağı bulunmak zorundadır. Müellif ise söz konusu eserinde tam tersini yapmış; fikhî meselelerde kaynak gösterme konusunda titiz davranırken, hadislerin kaynağını zikretmeyi birçok yerde ihmal etmiştir. Aynı şekilde fikhî görüşlerde güvenilir dediği kaynakların çoğu aslında güvenilir kaynaklar değildir. Çoğu zaman hiç kaynak sayılmayacak olan eserleri, hadisler için kaynak göstermiştir.

Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2/192; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384), 7355; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Kelime't-tayyib, 1419), 1/628.

⁵⁰ Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed Serrâc, *el-Luma'* (Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, 1960), 290.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Aksarayî, Abdurrahman b. Yusuf. *İmâdü'l-İslam: Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Sağlam Yayınları, ts.
- Arpaguş, Hatice Kelpetin. "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihi Geçmişi ve Fonksiyonu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2002).
- Arpaguş, Hatice Kelpetin. "İlmihal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi*. 22/139-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Arpaguş, Hatice Kelpetin. "İmâdü'l-İslâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/172-173. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahih*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü Tûkû'n-Necât, 1422.
- Bursalı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1333.
- Cici, Recep. "İmamzâde Muhammed b. Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/210-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Câfer Muhammed b. Cerir Taberî. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an*. 24 Cilt. Mü'essesetü'r-Risâle, 1420.
- Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman et-Temîmî, Dârimî. *Sünenü'd-Dârimî*. 4 Cilt. Dârü'l-Muğnî, 1412.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddin. *Silsiletü'l-ehâdisid-da'ife ve'l-mevzû'a ve eseruhe's-seyyia fi'l-umme*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- Eraslan, Ebubekir. "İlmihal Kitaplarının Türk Dili Açısından Önemi". *Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (2018).
- Güman, Osman. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İlmihal Literatürü (1839-1922)". *Osmanlı'da Fıkıh ve Hukuk*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2017.
- Hakim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîysâbü'rî. *el-Müstedrek Ala's-Sahîhayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *es-Sünen*. Darü İhyai Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Kâtib Çelebi, Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halife. *Keşfü'z-zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi'l-Fünûn*. 6 Cilt. Bağdad: Mektebetü'l-Musennâ, 1941.
- Kureşî, Ebu Muhammed Muhyiddin Abdulkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Karaçi: Mîr Muhammed Kütübhanê, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdulhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Marba'atü Dâri's-Sa'ade, 1324.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdulhay. *en-Nâfi'u'l-kebîr limen yutâli'u'l-Câmi'a's-şagîr*. Karaçi: İdâretü'l-Kur'an, 1990.
- Memduhoğlu, Adnan. "İlmihal Edebiyatının Tarihi Serencâmi". *EKEV Akademi Dergisi* 66 (2016).
- Mevsilî, Ebü'l-Fađl Abdullâh b. Maḥmûd el-Ḥanefî. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matba'atu'l-Halebî, 1356.
- Müslim b. Haccac, Ebu'l-Hüseyn. *el-Cami'u's-Sahih*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâssi'l-Arabî, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelîmu't-tayyib, 1419.

Öngören, Reşat. “Kutbüddin İznîkî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/485-486. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Özkan, Mehmet. “Osmanlı’da İlmihal Geleneği: Kadızâde Mehmed Efendi (1045/1635) ve ‘Risâle-İ Kadızâde’ Adlı Çalışması”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016).

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihü’l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420.

Serahsî, Şemsüddin Şemsü’l-Eimme Ebu Sehl Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1993.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed. *el-Luma’*. Bağdad: Mektebetü’l-Müsennâ, 1960.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Kesb*. Dımaşk: y.y., 1400.

Zemahşeri, Ebü’l-Kasım Mahmud b. Amr. *el-Keşşaf an hakaiki ğavâmizi-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A’lâm*. 8 Cilt. y.y.: Dâru’l-İlm li’l-Melân, 2002.

NÜZHETÜ'L-EBRÂR'IN AKSARAY KÜLTÜR TARİHİ AÇISINDAN ÖNEMİ

Muhammet H. CANKURT

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

muhammeth.can68@gmail.com

ORCID: 000-0002-3486-104x

Özet

Seyyid Hasan Rızâyî, 17. yüzyılda yaşamış, ömrünün bir kısmını doğduğu şehir Aksaray'da geçirmiş, kadılık yaptığı için Osmanlı ülkesinin farklı bölgelerinde bulunmuş, devrin itibarlı dillerinden olan Arapça ve Farsçayı iyi derecede bilen bir âlim, şair ve müelliftir. En dikkate değer yönlerinden birisi, sayıları on beşi bulan eserlerindeki içtenliği ve edebî alandaki üretkenliğidir. Yakın bir zamana kadar edebiyat ve kültür tarihçileri tarafından fazla tanınmayan bu aksiyoner kişiliğin, son yıllarda araştırmacılar tarafından keşfedildiğini; hayatı, tasavvufi ve edebî kişiliğiyle eserleri üzerine birtakım yüksek lisans ve doktora tezleri yapıldığını, ulusal ve uluslararası bilimsel dergilerde bir kısım makaleler neşredildiğini, bazı sempozyumlarda hakkında tebliğler sunularak bu tebliğlerin bildiri metinleri olarak yayımlandığını bilmekteyiz. Sade ve anlaşılır bir dille yazdığı Türkçe eserleri bulunan müellifin Arapça eserleri de vardır. Bahsi geçen Arapça eserlerinden biri olan ve kısaca “Nüzhetü'l-Ebrâr” olarak adlandırılan “Nüzhetü'l-Ebrâr el-Muttali' li-Esrârî'l-Gaffâr [Nüzhetü'l-Ebrâr min-Ehli'l-Esrâr]” isimli eseri, Türk kültür tarihi ve özelde de Aksaray kültür tarihi açısından ilginç bilgiler içermektedir. İsminden de anlaşılacağı üzere eser, “mağfireti geniş Allah'ın sırlarından haberdar olan sadıkların çevresindeki gözlemlerden ya da sır ehlinden olan temiz insanlar arasındaki bir gezintiden ve bu gezintiden elde edilen haz”dan bahsetmektedir. Eser; Rızâyî'nin bazılarıyla görüştüğü Aksaraylı âlim, şair, müellif, mutasavvıf, sûfi, kadı ve bir kısım sâlih kişilerden kısaca söz eder. 1646 yılında [Hicrî 1056] kaleme alınan eserde hakkında önemli bilgiler verilen kişilerin tamamı Aksaraylıdır ya da Aksaraylı olmasa bile Aksaray'da yaşamaktadır. Rızâyî'nin, 17. yüzyılda Aksaray'da bulunan tarihî, dinî ve kültürel yapılardan bahsetmesi, eseri ayrıca önemli kılmaktadır. Eser, bazı araştırmalara ve bu araştırmalar etrafında gelişen tartışmalara da birtakım veriler sunar. Hayatının son yıllarını Aksaray'da geçirmiş meşhur velî Somuncu Baba'nın [Şeyh Hamîdeddîn-i Aksarâyî] kabri ve ailesi hakkında verdiği önemli bilgiler, sözünü ettiğimiz verilerdendir. Somuncu Baba ailesine damat olan Rızâyî'nin konumundan güç alan bakir bilgiler, henüz güncelliğini koruyan ilmî tartışmalara şüphesiz ivme kazandıracaktır. Rızâyî Nüzhetü'l-Ebrâr'da, varlığından haberdar olmadığımız ya da somut bilgiler edinemediğimiz bazı edebî kişiliklerden de bahseder. Muhtelif tarikatlara mensup şahsiyetlere yer vermesi ve onların çevresinde oluşan anekdotları sıralaması, tasavvuf araştırmalarına da kuşkusuz katkı sunacaktır.

Bildirimizde, Aksaraylı Rızâyî'den kısaca bahsederek Nüzhetü'l-Ebrâr'ın muhteviyatına dair bilgiler verip edebî ve kültürel önemi üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: Rızâyî, Nüzhetü'l-Ebrâr, Aksaray, tasavvuf, kültür

THE IMPORTANCE OF NÜZHETÜ'L-EBRÂR FOR THE CULTURAL HISTORY OF AKSARAY

Abstract

Seyyid Hasan Rızâyî lived in the 17th century, lived a part of his life in Aksaray where he was born, resided in various places of Ottoman country because he was a kadi (muslim judge) and he was a scholar, poet and author who had a good command of Arabic and Persian that were prestigious languages of the period. One of the most remarkable of his characteristics was his sincerity in his works whose numbers reach up to fifteen and his productivity in literature. That this actionist personality who has not been known much by some literature and culture historians until quite recently was discovered by researchers in the last years; some masters and PhD dissertations on his life, sufistic and literary personality were written, and some articles were published in national and international scientific magazines are known. Author who had works in simple and comprehensible Turkish had also works in Arabic. His work which is one of the mentioned Arabic works and called “Nüzhetü'l-Ebrâr” shortly includes interesting information in terms of Turkish cultural history and specifically Aksaray cultural history. As it can be understood from the name, the work mentions “a journey of saints and the pleasure acquired from this journey”. The work speaks of scholars, poets, authors, Sufis, kadi and saintlikepeople of Aksaray, some of whom Rızâyî saw. In the work written in 1646 [Hijri 1056], all of the people about whom important information is given are from Aksaray or live in Aksaray even if they are not from Aksaray. Rızâyî's mention of historical, religious and cultural structures in Aksaray in the 17th century makes the work also important. The work also provides some data on some researches and the debates that have developed around these researches. The important information about the grave and family of the famous veli Somuncu Baba [Sheikh Hamîdeddin-i Aksarâyî], who spent the last years of his life in Aksaray, is one of the data we have mentioned. The untouched information, powered by the position of Rızâyî, who was the groom to the Somuncu Baba family, will undoubtedly accelerate the scientific debates that are still up to date. In Nüzhetü'l-Ebrâr, Rızâyî also mentions some literary personalities whose existence we are not aware of or that we cannot obtain concrete information. Including figures belonging to various sects and listing the anecdotes around them will undoubtedly contribute to Sufî studies.

In our declaration, we will mention Rızâyî of Aksaray shortly, give information about the content of Nüzhetü'l-Ebrâr and put emphasis on its cultural importance.

Keywords: *Rızâyî, Nüzhetü'l-Ebrâr, Aksaray, mysticism, culture*

I.Giriş

Aksaraylı Seyyid Hasan Rızâyî, 17. yüzyılda yaşamış şair ve müelliflerdendir. 1598-99 (h. 1007) senesinde Aksaray'da Sofular [eski adıyla Tızzar/Sûfîler] Mahallesi'nde doğdu. Asıl mesleği kadılıktır. Osmanlı Coğrafyası'nın farklı bölgelerinde kadılık yapmış ve hayatının önemli bir kısmını da memleketi Aksaray'da geçirmiştir. Celvetî şeyhi Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin müridlerindendir. Hüdâyî'nin vefatından sonra yine Celvetî mutasavvıflara bağlı kalmış, aynı zamanda divan şairi kimliğiyle de bilinen Celvetî şeyhi Ehl-i Cennet Fenâyî Muhammed Efendi'ye intisap etmiştir. Farklı türlerde birçok esere imza atmış, tasavvufî içerikli manzûm ve mensûr bazı eserler kaleme almıştır. Vefatı hakkında herhangi bir bilgiye erişemediğimiz şairin mevcut bilgilere göre eserlerini şu şekilde sıralayabiliriz: *Tecelliyât-ı Hüdâyî'nin Nazmen Şerhi*, *Şerh-i Tecelliyât-ı Ehl-i Cennet Efendi*, *Tezkiretü's-Sâlikîn ve Risâletü'n-Nâdimîn (Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâyî)*, *El-Mahmûdiyye fî-Menâkıbı Ricâli'l-Bilâd*, *Nüzhetü'l-Ebrâr el-Muttali' li-Esrâri'l-Gaffâr (Nüzhetü'l-Ebrâr min Ehl-i'l-Esrâr)*, *Rızâyî'nin Şiirleri*, *Kân-ı Me'ânî (Kitâb-ı Tuhfe-i Rızâyî)*, *Miftâhu's-Sa'âde (Şerh-i Kasîde-i Bürde)*, *Tuhfetü'l-Menâzil fî'l-Menâsik*, *Hac Konev Bir Manzûme ve Diğer Manzûmeler*, *Tuhfetü'l-Menâzil ve Tuhfetü'l-Huffâz (Tuhfetü'l-Menâzili'l-Ka'be)*, *Tuhfetü'l-Kudât*, *Kadılık Merkezlerine Dair Bir Defter*, *Cüy-ı Rahmet (Gülîstân Şerhi)*, *Nazm-ı Ahkâm-ı Sâl-i Türkân*, *Sad-Kelime-i 'Alî Tercemesi*, *Ma'rifetü Tarîkatı'l-Kâdirîye*.¹

Rızâyî'nin menâkıbnâme türündeki eseri *Nüzhetü'l-Ebrâr*, Arapça olarak kaleme alınmıştır. Eser; otobiyografi, hatırat ve sergüzeştname özelliklerini de göstermektedir. Eserin merkezinde Rızâyî'nin kendisi bulunmaktadır. Bu özelliğiyle eser, Rızâyî'nin kendi hayatı ile ilgili bakir bilgiler de sunar. Müellifin eserleri arasında zikrettiğimiz "*El-Mahmûdiyye fî-Menâkıbı Ricâli'l-Bilâd*" ve "*Tezkiretü's-Sâlikîn ve Risâletü'n-Nâdimîn (Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâyî)*" adlarını taşıyan eserleri de menâkıbnâme hüviyetini taşıması ve yer yer hatırat, otobiyografi ya da sergüzeştname özelliklerine haiz olması açısından bu eserle aynı dairede değerlendirilebilir. Her iki eser içerisindeki bazı bilgiler de *Nüzhetü'l-Ebrâr*'da geçmektedir. *Tezkire* ve *Mahmûdiyye*'de olduğu gibi burada da şair karşılaştığı, görüştüğü, sohbetinde bulunduğu, duasını aldığı, öğütlerinden istifade ettiği, ününü işittiği; sâlih, âlim, şair, abdal, derviş, şeyh ve kadıları tek tek zikretmiş yine onlar hakkında anlatılan rivayetlere ve anekdotlara eserinde yer vermiştir. Ancak eserde kendilerinden söz edilen kişilerin tamamı şairin memleketi Aksaray'dandır. Şair, Aksaray'da bulunduğu dönemlerde şehrin önde gelen büyükleriyle görüşmüştür. Eserinde; 17. yüzyılda Aksaray'da bulunan tarihî, dinî ve kültürel mekânların isimlerini zikretmesi, eseri ayrıca önemli kılmaktadır. Eser, Hasan Uçar ve Mustafa Şen tarafından Arapçadan Türkçeye tercüme edilmiştir.²

II. Eser Hakkında Ayrıntılı Bilgiler ve Eserin Aksaray Kültür Tarihi Açısından Önemi

Nüzhetü'l-Ebrâr'ın tek yazma nüshası, İbrahim Hakkı Konyalı Kütüphanesinde (Selimiye Kütüphanesi) Nr. 65'te kayıtlı olup 154a-176a varakları arasında bulunmaktadır. Eserin katalog bilgileri Mustafa Özdamar tarafından da verilmiştir:

Nüzhetü'l-Ebrâr

¹ Hasan Rızâyî hakkında ayrıntılı ve en güncel bilgiler için bkz. Hasan Cankurt (2014). *Seyyid Hasan Rızâyî el-Aksarâyî Hayatı, Sanatı, Eserleri ve "Miftâhu's-Sa'âde" Adlı Manzûm Kasîde-i Bürde Şerhi*. Yüksek Lisans Tezi. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Cankurt (2015). *Seyyid Hasan Rızâyî el-Aksarâyî Hayatı, Sanatı, Eserleri ve "Miftâhu's-Sa'âde" Adlı Manzûm Kasîde-i Bürde Şerhi*. Birinci Baskı. Ankara: Aksaray Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Kültür Yayınları-11; Cankurt (2012). Seyyid Hasan Rızâyî el-Aksarâyî ve 'Tuhfetü'l-Kudât' Adındaki Manzûm Eseri. *İstanbul Kültür Üniversitesi TUDOK IV. Uluslararası Türk Dili Ve Edebiyatı Öğrenci Kongresi Bildiriler Kitabı*: 219-226. Muhammet H. Cankurt (19 Ağustos 2021). Seyyid Hasan Rızâyî El-Aksarâyî, *e-aksaray ansiklopedisi*, [ansiklopedi@aksaray.edu.tr/](mailto:ansiklopedi@aksaray.edu.tr) [Erişim Tarihi: 17.09.2021]

² Bkz. Hasan Uçar-Mustafa Şen (2017). *Hasan Rızâyî El-Aksarâyî Nüzhetü'l-Ebrâr El-Muttali' Li-Esrâri'l-Gaffâr*. Aksaray: Aksaray Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Kültür Yayınları-14.

Hasan b. Abdurrahman Aksarâyî (Hasan Rızâyî Efendi), yazma-ta'lik, Arapça, 1056 h. (m. 1646-47) Yazan: Seyyid Hasan, 135x200, 157-176, 17 str., deri cilt, Hat Sanatları Müzesi kitapları, eski no: 410. (Özdamar, 1997:180)

Şair, bu eserini *Mahmûdiyye*'den önce yazdığını, *Mahmûdiyye*'nin başında (177a) sebep-i telif kısmında bizzat kendisi söylemekte; memleketi Aksaray'daki vefat etmiş olan; ilim adamlarının, kadınların, gazilerin, tasavvuf erbabının, velilerin isimlerini tek tek belirttiğini ve onları yakından tanıdığını, kendileriyle diyalog kurduğunu belirtmektedir. (Çağırıcı, 2006:156)

Yukarıda da belirtildiği gibi eserin varlığından bizleri haberdar eden yine Rızâyî'nin kendisidir. Mürşidi Azîz Mahmûd Hüdâyî ve onun sistematize ettiği Celvetî yoluna atfen *El-Mahmûdiyye fî-Menâkıbı Ricâli'l-Bilâd* adıyla isimlendirdiği eserinde *Nüzhetü'l-Ebrâr*'ın muhteviyatı hakkında bilgiler vermiştir. Eserden söz eden biyografik ve bibliyografik hiçbir kaynağa rastlanmamıştır. Arapça yazılması hasebiyle müellifinin bu dile ne kadar hakim olduğunu göstermesi açısından önem arz eden eser, Konyalı Kütüphanesi'nde Rızâyî'nin diğer eserleri "*Tecelliyât*, "*Tezkire*" ve *Mahmûdiyye*'yle birlikte kayıtlıdır. *Tezkire*'nin hemen akabinde başlamaktadır. Müellif (es-Seyyid Hasan el-Kâdî), eserin sonunda 176a'da H. 1056 Şaban (1646 Eylül-Ekim) tarihini atarak, "Medînet-i Lazkiyye" yani Denizli şehrinde yazdığını söylemektedir. Eserin numaralandırılmasında bazı yanlışlıklar yapıldığı görülmektedir. Eser, *Tezkire*'nin hemen bitiminde kırmızı mürekkeple yazılmış "*Hâzâ Kitâb*" ifadesiyle başlamaktadır. [154a] Altında siyah mürekkeple eserin tam adı verilmiştir. Burada Rızâyî'ye ait Türkçe bir manzume bulunmaktadır. Manzume, eserin kaleme alınma sebebi üzerinde durmakta ve bazı temenniler bildirmektedir:

[fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün]
İşbu te'lif sebep-i hande-i yârân oldı
Bâ'is-i dıhk ü sad-tuhfe-i ihvân oldı

Bu kadar deyn ü elem itmiş iken 'aklı 'akîm
Buldı itmâmı hele lütfîle ihsân oldı

Umaram ide sekâmetlerin ihvân takbîh
Bulmadum tab'-ı selîm katı perîşân oldı

Yerlü yerünce yazup idemedüm tertîbi
Herkesüñ rütbesini yazmada noksân oldı

Kâmil olanlar ider 'özri hemân imdi kabul
Ala Rızâyî hele şimden girü âsân oldı³

Aynı sayfada "Sultân Süleymânüñ tahallusı Muhibbî idi" başlığında Muhibbî'ye ait beyitler bulunmaktadır. 154b'de Rızâyî, Arapça-Türkçe karışık mensur kısımda, Allah'tan "kendisini yakîn ehli ve sülehâ ile birlikte haşretmesini dilemekte, onun dualara icabet eden olduğunu belirtmektedir. Daha sonra da "Sultân Murâd merhûmuñdur" diyerek Sultan II. Murad'a ait "Sâkî getür getür yine dünki şarâbımı / Söyle dile getür yine çeng ü rebâbımı" beytine⁴ yer vermektedir. 155a'da yine sultan şairlerden II. Bayezid'e ait olduğu söylenen beyitler, "Sultân Bâyezîdüñ tahallusı 'Adlîdür" başlığı altında verilmiştir:

Cigerüm pâreledi hançer-i cevri ü sitemüñ
Sabrîmuñ câmesini togradı mikrâz-ı gamuñ

³ Vezin aksaktır.

⁴ Beyit için bkz. Coşkun Ak (2001). *Şair Padişahlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 52.

Secdegâh eyler idi Ka‘bede mihrâb gibi
Kûyuñ içinde melek görse nişân-ı kademüñ

Ey gözüm gün yüzine karşı niçe yaş dökessin
Ruhleri tâbı ile kalmadı kurıdı nemüñ⁵

“Cem Sultân Bâyezîdüñ küçük birâderidür” ifadesinden sonra “Firengistânda kaçup merhum oldı, birâderine yazmışdur” denilerek II. Bayezid’e yazdığı meşhur beyit, buraya alınmış ve hemen altında da Sultan Bayezid’in verdiği cevap bulunmaktadır:

Sen bister-i gülde yatasun şevkile handân
Ben kül döşenem külhen-i mihnette sebab ne

Cevâb-ı Sultân Bâyezîd:

Çün rûz-ı ezel kısmet olunmuş bize devlet
Takdire rızâ virmeysesün böyle sebab ne

Haccü’l-Harameynüm deyü[ben] da‘vâ kılarısun
Bu saltanat-ı dünyevîye bunca taleb ne⁶

Şehzade Korkut’a ve Yavuz Sultan Selim’e ait beyitlere de yer veren Rızâyî, Yavuz Sultan Selim’in şecaatini övmektedir.⁷ (Cankurt, 2015: 141-142)

Rızâyî’nin en belirgin özelliklerinden birisi, sosyal tarafının oldukça baskın oluşudur. Bunu kendisinden söz ettiğimiz Tezkire ve Mahmûdiyye’yle beraber Nüzhetü’l-Ebrâr’da da rahatlıkla görebiliriz. Eserde, o devir Aksaray’ının sosyo-kültürel durumuna erişmekle birlikte yukarıdaki beyitlerde de olduğu üzere Osmanlı halkını derinden etkileyen bazı siyasi ve sosyal olaylara, bu olayların açtığı derin yaralara da temas edildiğini görürüz. Cem Sultan olayı bunlardan biridir. Rızâyî’nin meşhur tartışmaya yer vermesi, bu hazin olayın halkın zihninde halen taze olduğunun delilidir. Rızâyî’nin II. Murad, II. Bayezid, Şehzade Korkut, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman gibi edebiyata ve bilime önem veren padişahlardan ya da hanedan büyüklerinden söz etmesi elbette ki edebî ve ilmî kişiliğiyle doğrudan ilişkilidir. Ancak 17. yüzyılın çalkantılı bir döneminde yaşamış şairin zikredilen kudretli sultanlardan bahsetmesi, sadece edebî ve ilmî refleksiyle ilişkili olmasa gerektir. Celâlî isyanlarından bezmiş bir halkın mensubu olan şairin, kudretli dönemlere olan içli özlemini kanaatimizce eserdeki bu gibi

⁵ Rızâyî’nin Sultan Bayezid’e ait diyerek verdiği bu beyitler, Avnî’ye (Fatih Sultan Mehmet’e) aittir. Bkz. Muhammed Nur Doğan (2006). *Fatih Divanı ve Şerhi*. İstanbul: Yelkenli Yayınevi, s. 247.

⁶ Beyitler için bkz. Muhammed Kuzubaş (2006). “Cem Sultan’ın Şiirlerinde Hüzün”. *Yedi İklim*. Nisan, s. 62-63.

⁷ *Nüzhetü’l-Ebrâr*’ı Arapçadan çeviren araştırmacılarımız buraya kadar bir kısmını verdiğimiz Osmanlı Türkçesiyle yazılan bölümü [154a-157a] çalışmalarına dahil etmemişlerdir. Aksaray İl Kültür ve Turizm Müdürü Mustafa Doğan Bey’in “*birtakım zorluklarla*” İbrahim Hakkı Konyalı Kütüphanesinden temin ettiği talik yazmada Osmanlı Türkçesiyle yazılan kısımların sözü edilen kütüphane tarafından gönderilmediği anlaşılıyor. Vaktiyle hazırladığımız yüksek lisans tezimizin genişletilmiş hâli olan kitabımızda bu kısımlara çalışmamızın formatıyla ilgili olarak kısmen yer vermiştik. Kütüphane, Osmanlı Türkçesiyle yazılan yaprakları da tarafımıza göndermişti. Ancak karışık notlarımızda maalesef bulamadığımız talik hattı yazmayı, tadilatla olduğu için Konyalı Kütüphanesinden elde edemedik. Araştırmacıların tercümesine konu olan Arapça metni Mustafa Bey’den aldık. [Bu arada kendisine müteşekkirimiz.] Aktardığımız kısımlar kitabımızdan istifade yoluyla oldu. Şu an itibarıyla kanaatimizce en ilmî olanı, Türkçe kısımları kütüphaneden tadilat sonrası elde ederek başka bir bilimsel çalışmada tetkik etmek olsa gerektir.

alıntılarda idrak edebiliriz. Sosyal ve siyasal olayların kültürel hayata olumsuz etkisinin olmaması düşünülemez. 17. yüzyıl Aksaray'ını eserine konu eden Rızâyî'nin cümlelerinde bahis konusu etkinin yansımalarını açık bir şekilde görüyoruz.

Yaklaşık olarak “günahları bağışlayan Allah'ın sırlarından haberdar olan iyi insanlar arasında gezinti” anlamına gelen Nüzhetü'l-Ebrâr El-Muttali' Li-Esrârî'l-Gaffâr'ın Arapça metni -kütüphanenin gönderdiği talik yazmada- 157b'de başlamaktadır. Üzerinde ihtiyatla tartıştığımız mukaddime kısmında eser, başka bir isimle de [Nüzhetü'l-Ebrâr min-Ehli'l-Esrâr] zikredilmektedir. (Cankurt, 2015:139) Çalışmamızda tercüme metne bağlı kaldık. Ancak bazı yerlerde talik yazmaya bakma gereği de duyduk. Eserde kendisinden söz edilen mutasavvıfların, âlimlerin, sufilerin ve yönetici kimliği taşıyan kişilerin tamamına yakını Aksaray'dandır. Bunlardan bazıları Aksaraylı bazıları da Aksaraylı olmamakla beraber Aksaray'da bulunmuş, Aksaray'da yaşamış ya da Aksaray'da vefat etmiştir. Bazıları da Ankara, Niğde ve Konya gibi Aksaray'a yakın yerlerle ilişkilidir. Kırmızı mürekkeple yazılmış olup eserin adını ve Rızâyî'ye aidiyetini belirten “Kitâbü Nüzheti'l-Ebrâr li'l-Mevlâ er-Rızâ'î el-Aksarâyî” (Cankurt, 2015:142) ifadesinden sonra besmele, hamdele ve salvelenin akabinde “emmâ ba'd”⁸ denilerek eserin metnine geçilir. Hamdeleden sonraki salve kısmında Peygamberimizin ismi kullanılmaz, “sidretü'l-müntehâya çıkana...” (Uçar-Şen, 2017:27) ifadesi kullanılarak isrâ ve miraç hadisesine ve “kabe kavseyini ev-ednâ [iki yay aralığı kadar yahut daha az]⁹” iktibasıyla edebiyata intikal eden Necm Suresi 9. ayete telmih yapılmıştır. “Sidretü'l-müntehâ” ifadesinin seçimi bile kanaatimizce sufi içerikle birebir alakalıdır. Çünkü bu tabire mutasavvıfların yüklediği özel bir anlam vardır. Aynı kelimenin tasavvufî anlamına yine şair Rızâyî'nin başka bir eserinde de rastlarız. Şerh-i Tecelliyât-ı Ehl-i Cennet Efendi adındaki eserinde Rızâyî, şeyhi Ehl-i Cennet Fenâyî Muhammed Efendi'nin cismen değil zevken Sidre'ye yükseldiğini belirtir: “Bir nerdübân gördüm. Üç ayağı var. Fakîrhânedeki Hazret-i 'Azîzü'n câmi'idür. Üzerine çıktım, sidretü'l-müntehâya vâsıl oldum.”¹⁰ (Rızâyî, Şerh-i Tecelliyât-ı Ehl-i Cennet Efendi, 155b-156a)

Rızâyî, yukarıda zikredilen kısımdan sonra [emmâ ba'd] İslam dünyası için önemli addedilen Mekke, Medine, Kudüs, Şam ve Humus gibi İslam şehirlerini anarak bu şehirlerdeki halkın temiz ahlaklı olduğunu vurgular. Rızâyî'ye göre bu mübarek beldelerdeki insanlar züht ve takva sahibidir. Müellifin nazarında bu şehirleri övmek salih ve iyi kul olmanın göstergelerindedir. Rızâyî'nin Mekke, Medine ve Kudüs gibi şehirlere Şam ve Humus gibi şehirleri eklemesi, bu şehirlerin hakikaten önemli İslam şehirleri olmasıyla beraber şair için de özel bir önem arz etmesiyle ilgilidir. Çünkü Rızâyî babasıyla beraber bu bölgelerde kadılık ve nâiblik yapmıştır. Mahmûdiyye ve Tezkire'de bu bölgede yaşadığı birçok anekdota yer vermiştir. (Çağırıcı, 2006: 69, 103, 165-169, 181, 194, 198, 200) Söz konusu coğrafyadaki bazı tasavvufî ve dinî mülakatlar onun hayatında önemli izler bırakmıştır. Örneğin, Şam ve Humus'a çok yakın yine bir Suriye şehri olan Hama'da kadılığı sırasında Abdülkâdir-i Geylânî'nin soyundan gelen Şeyh Seyyid Şerefeddîn el-Kâdirî'den tövbe, biat, kisve ve hilafet alarak Aksaray'a geldiğinde Ulucami'de (Câmi'-i Kebîr) ve şimdi kendi adıyla anılan Rıza Hasan Camii'nde (Tirzar Mahalle Mescidi-Sûfiler Mahallesi Mescidi) Kâdirî zikirleri tertip etmiştir. Aksaray'da epey teveccüh gösterildiğinden söz etmesi, Kâdirî tarikatının 17. yüzyıl Aksaray'ındaki nüfuzuna ve etkinliğine işaret etmektedir. (Cankurt, 2015: 70-72)

⁸ “Bundan sonrasına gelince/konuya gelince” gibi anlamlara gelir. Bkz. Tevfik Rüştü Topuzoğlu (1995). Faslı'l-Hitâb. *İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 12, ss. 216-217). İstanbul: TDV Yay.

⁹ Bkz. Mehmet Yılmaz (1992). *Edebiyatımızda İslami Kaynaklı Sözlük* (Ansiklopedik Sözlük), İstanbul: Enderun Kitabevi, s. 52, 88. Ayetin aslı ve meali şu şekildedir: فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar yahut daha az oldu. Bkz. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (2011). *Kur'an-ı Kerim Meâli*. 12. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 586.

¹⁰Eserin çeviri yazılı metni için bkz. Kenan Erdoğan-Hasan Cankurt (2013). Fenâyî Ehl-i Cennet Efendi, “Tecelliyât” Adlı Arapça Eseri Ve Tecelliyât'a Hasan Rızâyî El-Aksarâyî Tarafından Yapılan Manzûm-Mensûr Türkçe Tercüme/Şerh Üzerine”. *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* (8/4): 783-816. [Sidretü'l-müntehâ ile ilgili alıntı için bkz. s. 810]

Nüzhetü'l-Ebrâr'da andığı bu İslam şehirlerine Bağdat ve Aksaray'ı da ekler. Rızâyî'ye göre bu iki şehir, temiz beldelerdendir. Bu şehirlerin temiz beldeler olduğuna delil, buralarda medfûn olan veliler ve şehitlerdir. (Uçar-Şen, 2017:27) Rızâyî'nin bütün şehirleri sıfatlarıyla anması, kuşkusuz bilinçli tercihtir. Mekke-i Mükerrreme, Medine-i Münevvere, Kuds-i Şerîf, Şâm-ı Şerîf, Hums-ı Nazîf, Dârü's-Selâm Bağdad¹¹... Rızâyî, muhtemelen bu sıfatları sıralarken Aksaray'ı da bir sıfatla anacaktır. İhtimal ki bu nitelendirme, o dönemlerde Aksaray için kullanılan bir sıfatı rahatlıkla kullanmanın önünü açacaktır: Kubbetü'l-İslâm. Rızâyî, Aksaray'ı "İslam'ın kubbesi" olarak nitelendirir. Bu isimlendirmenin Rızâyî'ye ait özel bir vasıflandırma olduğunu düşünemeyiz. Zannımızca o dönemlerde Aksaray, "Kubbetü'l-İslâm" sıfatıyla sıkça anılmaktadır. Aksaray Ulucami'de bulunmuş bir manzumede "Kubbetü'l-İslâm" ifadesinin Aksaray için kullanıldığını bilmekteyiz:

Çok idi anda 'asker-i İslâm

Anuñçün didiler Kubbetü'l-İslâm (Konyalı, 1974:1264)

Yukarıdaki manzumenin her ne kadar kim tarafından yazıldığı ve ne zaman kaleme alındığı belirtilmemiş ise de "Kubbetü'l-İslâm" tabirine yer vermesi hasebiyle önemlidir. Aksaraylı Müftü İbrahim Efendi tarafından Ulucami'ye asıldığı söylenen bu manzume hakkında Konyalı'nın bazı yorumları da bulunmaktadır. (Konyalı, 1974:1264-68) Rızâyî, aynı sayfada Aksaray'ı başka vasıflarla da anmaktadır: arâziyyü'l-mutahharât (temizlenmiş arazi), mevâtünü'l-'ulemâ (âlimlerin vatanı), medâfinü'l-evliyâ' ve 'ş-şühedâ' (velilerin ve şehitlerin defnedildiği yer). (Rızâyî, Nüzhetü'l-Ebrâr, 157b) Bu vasıflandırmalardan sonra 158a sayfasına geçilir. Ancak tercüme metin bu ifadelerle bitmez, talikte 158a'ya ait olan bazı cümleler -sehven- 157a'ya dahil edilmiştir. (Uçar-Şen, 2017:27) Tahkik edilmiş Arapça metinde, talik hattın dışına çıkılmaması, bazı cümlelerin sehven 157a'ya dahil edildiğinin kanıtıdır.

158a'da Rızâyî, duyduklarını değil bizzat gördüklerini yazacağını söyler. Bu ifade Aksaray kültür tarihi için de çok önemlidir. Çünkü 17. yüzyıl Aksaray'ı'na ait bakir bilgiler eğitimli bir âlimin bizzat gözlemine dayalıdır ve arşiv belgesi hükmündedir. Müellif burada Aksaray'ın "salihlerini, şehitlerini, faziletlerini, velilerini ve abdallarını" ortaya çıkarmanın kendisine vacip olduğunu söyler. (Uçar-Şen, 2017:27) Talik yazmadaki ifadelerle söylersek, "ehâlihimi's-sülehâ' ve 'ş-şühedâ' ve 'l-fudalâ' ve 'l-evliyâ' ve 'l-büdelâ." [Rızâyî, Nüzhetü'l-Ebrâr, 157b) Rızâyî, bu kişilerle bizzat görüştüğünden ve onların hayır duasını aldığından bahseder. Bu nedenle bu kişileri anlatmayı kendisine vazife edindiğini belirtmektedir. " [الخبر ليس كالعيان /El-haberu leyse ke'l-'ıyân]¹² Ağızdan ağıza dolaşan söz (duyulan haber), görmek gibi değildir." kelâm-ı kibârından hareketle eserin içeriğinin gözleme dayalı orijinal bilgiler olduğunu ifade etmiş olur.

158a'da eserin ismini "Nüzhetü'l-Ebrâr el-Muttali' li-Esrâri'l-Gaffâr" olarak vermektedir. Buradaki bilgiler ışığında şunları söyleyebiliriz: Rızâyî, bu sıralarda Denizli'de [o zamanlardaki başka bir adı Lazkiye] kadıdır. Hasan ibnü'l-hâc Abdurrahmân el-Aksarâyî ismiyle fakir bir kuldur. Günahları deniz köpüğünden çoktur. Kadılığında günahları olsa da hatalı hükümler vermekten sakınmıştır. Riyakâr da davranmamıştır. Hak sahipleri gökteki yıldızlardan çok olsa da onların hakları yer ve gök arası kadar ondan uzaktır. Fakat günahlardan kaynaklanan bir hastalığa tutulmuştur. Bu hastalığın çaresi de dua ve niyaz ile olur. İyi insanlardan olmaya ve cehennem azabından kurtulmaya vesile olması dileğiyle bu kitabı telif etmeye başlamıştır. (Uçar-Şen, 2017:28) İfadelerden anlıyoruz ki 17. yüzyılda Osmanlı'da özelde de Aksaray ulemâsı ve umerâsı nezdinde kadılık oldukça zor bir meslek olarak görülmektedir. Nitekim müellif ilerideki kısımlarda rüşvet alan kadılardan yakınacaktır. Fakat kendisinin hatalı hüküm vermediğini, riyakâr davranmadığını söyleyerek kalbinin mutmain olduğunu dile getirir. (Uçar-Şen, 2017:28) Ancak ifadeleri, "sufî davranışa yakışır" bir şekildedir. Rızâyî, " [المرء مع من أحب /El-mer'u

¹¹ Bağdat seçiminde Kâdirî kimliğinin önemi yadsınamaz. Bilindiği üzere Kâdirî piri Abdülkâdir-i Geylânî'nin kabri buradadır.

¹² Bu veciz söz, "Leyse'l- haberu ke'l- 'ıyân" olarak da geçer. Bkz. Cihat Tunç (2004). İnsana Özgü Bilgi Elde Etme Yolları Veya Bilginin Kaynağı Problemi. *Bilimname* IV, 2004/1, s.56.

me'a men ehabbe] Kişi sevdiğiyle beraberdir.”¹³ hadisine atıfta bulunarak “... sulehâ' ve 'ş-şühedâ' ve 'l-'ulemâ' ve 'l-evliyâ' ve 'l-kudât ve 'l-guzât ve 'l-mücâhidîn ve 'l-fukarâ' ve 'l-mesâkîn” (Rızâyî, Nüzhetü'l-Ebrâr, 158a) vasıflarıyla Aksaray'ı salihlerin, şehitlerin, âlimlerin, velilerin, kadıların, gazilerin, mücahitlerin, fakirlerin ve miskinlerin vatan edindiği yer olarak zikreder, mezkûr şahıslarla ahirette birlikteliği temenni eder. Burada şeyhi Hüdâyî'yi de anmadan geçemez: “...Seyyidinâ ve Mevlânâ kutbu'l-ârifin ve mürşidü's-sâlikîn eş-Şeyh Mahmûd¹⁴ Efendi el-Üsküdarî” [Seyyidimiz ve efendimiz ariflerin kutbu ve tasavvuf yolcularının mürşidi Üsküdarlı Şeyh Mahmûd Efendi] (Rızâyî, Nüzhetü'l-Ebrâr, 158a)

Aksaray'a duyduğu hususi sevgisini defalarca bildirmiş olan Rızâyî, daha önce de belirtildiği üzere, Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin sadık müritlerindedir. Eserinin ilk sayfalarında şeyhinden söz etmesi, sadakatının açık delillerindedir. Burada menkıbe olarak çokça zikredilen bir anlatı, Eşrefzâde Efendi ve Bursalı Üftade Efendi [Hüdâyî'nin şeyhi] nakliyle Hüdâyî tarafından söylenmiştir. Hüdâyî'nin şeyhinden aktardığı anekdota göre, tabiinden olan meşhur Üveys el-Karnî [Veysel Karanî], çarşıda bir köpek leşine rastlar. Çevredeki insanlar, ondan tiksiniyorlar ve burunlarını kapatıp uzaklaşmaya çalışırlar. Üveys, onlara neden kaçtıklarını sorduğunda leşin pis görünümünden ve kötü kokusundan dem vururlar. Üveys, leşin kokusunu kendisinin almadığını, köpeğin inci gibi dişlere sahip olmasının onun güzel tarafı olduğunu söyler. Yani varlıklara iyi ve güzel taraflarıyla bakmak gerektiğini dile getirir. Rızâyî, kendisinin de Üveys gibi düşündüğünü ve kendisine varlıkların hoş taraflarının görüldüğünü söyler. Ona göre insanın da yüce nitelikleri vardır ve eksikliği kişi kendinde aramalıdır. (Uçar-Şen, 2017:28) 158b'de devam eden anlatıdan Rızâyî'nin insana duyduğu derin saygının ve hürmetin izlerine rastlamaktayız. Nüzhetü'l-Ebrâr da dahil menâkıbnâme türünde eserler kaleme alan Rızâyî'nin Veysel Karanî etrafında oluşan bir menkıbeye yer vermesi, 17. yüzyılın edebî ve tasavvufî geleneğinin bazı reaksiyonlarını göstermesi açısından önemlidir.¹⁵

158b olması gereken kısım, hem tahkikli Arapça metinde hem de tercüme metinde sehven 159a olarak adlandırılmıştır. Veysel Karanî etrafında oluşan anlatının bir kısmı 158b'dedir. Rızâyî doğru olanın, insanların salih amellerine ve iyi durumlarına bakmak olduğunu belirtmektedir. Aksaray memleketi olduğu için, salih insanları anlatma ameliyesine bu şehirden başladığını söyler. Burada “[حب الوطن من الإيمان/Hubbü'l-vatan mine'l-îmân] Vatan sevgisi imandandır.”¹⁶ hadisini iktibasla, Aksaray'ın “diğer şehirlere takdiminin de vacip” olduğunu ifade eder. Medînet-i latîfe ve nazîfet-i kadîme (Rızâyî, Nüzhetü'l-Ebrâr, 158b) olarak sıfatlandığı Aksaray'ın Arap ve Acem sultanı Nehbâd bin Sâm bin Nûh [Nuh'un oğlu Sam'ın oğlu Nehbad] tarafından kurulduğunu belirtir. (Uçar-Şen, 2017:29)

İbrahim Hakkı Konyalı'nın Ulucami'de görüp yeni harflere aktardığı “Aksaray'ın vaz' eden bünyâdını/Şâh Nehbâddır Sâm evlâdı”¹⁷ dizeleri; Aksaray'ı, Hz. Nuh'un oğlu Sâm'ın kurduğu efsanesinin (?) 17. yüzyıl Aksaray'ında da halk arasında anlatıldığını kanıtlar niteliktedir. Konyalı, tarihin

¹³ Ebû Zer-i Gıfârî'nin rivayet ettiği bu meşhur hadis, “Buhârî, Edeb: 96; Müslim, Birr: 165 (2640); Ebû Davud, Edeb: 122 (5126); Tirmizî, Zühd: 50 (2388)” şeklinde kayıt altındadır. Bkz. İbrahim Canan (2004). *Kütüb-i Sitte (Hadis Ansiklopedisi)*. C. 9. Ankara: Akçağ Yayınevi, s. 355-356.

¹⁴ Tercümede “Muhammed” denilmiş. “Mahmûd” ve “Muhammed” adlarının eski yazı karşılıkları farklı olduğu için biz “Mahmûd” ismini tercih ettik.

¹⁵ Veysel Karanî etrafında oluşan benzer anlatılar için bkz. Mehmet Emin Bars (2013). *Veysel Karanî İle İlgili Menkıbeler ve Romanlar Üzerine Metinlerarası Bir İnceleme*. Yayımlanmış Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 220-221.

¹⁶ Keşfü'l-Hafâ'nın Arapça metninde 1102 numarasıyla verilen bu hadisi (?) hadis bilginlerinden Sagânî ve Hâfız es-Sehâvî, manası sahih olmakla beraber mevzu hadis olarak kabul ederler. Bkz. el-Müfessir el-Muhaddis İsmâ'il bin Muhammed el-'Aclûnî el-Cerrâhî (1421). *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs 'amme 'stehere mine 'l-ehâdis 'alâ elsineti 'n-nâs*. Eş-Şeyh Yûsuf bin Mahmûd el-Hâc Ahmed (tahkik). C. 1. Dımaşk: Mektebetü'l-'İlmi'l-Hadis, s. 393. Edebî ve tasavvufî geleneğimizdeki karşılığı için bkz. Mehmet Yılmaz (1992), s.70.

¹⁷ Konyalı'nın “Aksarâyın vaz' iden bünyâdı” diye okuduğu ifade, “Aksarâyı vaz' ider bünyâdını” olsa gerktir. Burada kastedilen kişinin Selçuklu tarihçisi Kerimüddîn Mahmûd Aksarâyî olduğunu düşünebiliriz. Keri-

meçhul taraflarını doldurmak isteyenlerin Sam'ın 600 senelik ömründen söz ettiğini; Aksaray'ın yerinde bulunan şehrin Sam tarafından kurulmasının bir efsaneden ibaret olduğunu ya da uydurma olduğunu söyleyerek Rızâyî'nin eserinde de geçen "halk anlatısı" hakkında bazı görüşlerini sıralar. (Konyalı, 1974:1264-1268)

Aksaray'ın coğrafi özellikleriyle ilgili bir kısım bilgileri aktaran Rızâyî, şairlerin ve belagat ehlinin kutbu olarak övdüğü Şeyh Sa'dî-i Şirâzî'ye ait beyitlere yer verir. Tercüme metindeki beyitlere göre dünyanın dört köşesinde meşhur olmuş dört şehir bulunmaktadır. Bu şehirler; letafet, güzellik ve mutluluk açısından kutlu bir sarayı hatırlatır. Bu şehirler: İran'da Genceberkeç, Irak'ta İsfahan, Horasan'da Nişabur ve Anadolu'da Aksaray'dır. (Uçar-Şen (2017:29) Bu beyitlerin kaynağı tespit edildiğinde Aksaray şehrinin 13. yüzyıldan [Şeyh Sadi'nin yaşadığı dönemden hareketle¹⁸] beri tanınan bir şehir olduğu bilgisine rahatlıkla ulaşırız. Rızâyî hemen akabindeki anlatımlarda Aksaray'ın eski bir şehir olduğunu - abartılı bir dille- hane sayısının seksen bine vardığını ve eski bimâristânın [hastane-akıl hastanesi]¹⁹ onun büyüklüğüne delil olduğunu dile getirir. Belirttiğine göre hastanesinin 366 odası vardır. Şam'da ve İstanbul'da benzeri görülmemiştir. Şehrin minareleri dayanıklıdır. Güzel bir kapısı olan şehrin sağlam su setleri bulunmaktadır. Kabirlerin hemen yanı başındaki yıkık yapılar şehrin genişliğine ve halkının da zengin olduğuna kuvvetli kanıtlardır. (Uçar-Şen, 2017:29-30)

Rızâyî'nin gözleme dayalı anlatıları, Aksaray'ın sosyo-kültürel tarihinde kuşkusuz yerini bulacaktır. Tahkiyeli ve mizahi anlatımıyla Evliya Çelebi'yi hatırlatan Rızâyî'nin verdiği sayıyı [hane sayısı hakkında] abartılı bulmakla beraber kabirlerin yanındaki eski yapılara işaret etmesinden hareketle sayısal müfredatını, yaşadığı dönemin öncesinden başlattığını kabul etmek isabetli olsa gerektir. Rızâyî aynı sayfada [158b] Aksaray'da Bedir Muhtar Mahallesi'ndeki Bedir Muhtar kabristanlığında medfûn Şeyh Bedir Sultan Efendi'den²⁰ ve onun manevi işaretleriyle ortaya çıktığına inanılan zezem suyundan bahseder. Sözüünü ettiğimiz halk inancının ta eskilerden beri Aksaray'da bilindiğini ve atalarından bu şekilde işittiğini söyler. (Uçar-Şen, 2017:30) Rızâyî'nin Aksaray'da kendi adıyla bilinen mahallede ve kabristanlıkta mezarı bulunan Bedir Sultan'dan ve halen canlılığını koruyan zezem anlatısından eserinde bahsetmesi, Aksaray kültür tarihi açısından oldukça önemli bir belge hüviyetindedir.²¹

müddîn Mahmûd b. Muhammed el-Aksarâyî'nin *Müsâmeretü'l-ahbâr ve müsâyeretü'l-ahyâr* veya *Tezkire-i Aksarâyî* adlı eseri, Anadolu Selçukluların tarihi için mühim bir kaynak olarak gösterilmektedir. Bilgiler için bkz. İsmail Aka (1989). Aksarâyî, Kerîmüddîn. *İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 2, ss. 293). İstanbul: TDV Yay. Bu mısraları kaleme alan kişinin, Rızâyî'nin yaşam sürdüğü dönemde veya sonraki asırlarda yaşadığını kabul edersek "Aksarâyî" nisbesiyle işaret edilen şahsın, Rızâyî'nin kendisi olduğu kanaatine de varabiliriz. Bu çıkarım doğru ise dizelerin sahibi, Rızâyî-i Aksarâyî'nin *Nüzhetü'l-Ebrâr*'ını okumuştur ve *Nüzhetü'l-Ebrâr*'daki "Aksaray'ın Arap ve Acem sultanı Nehbâd b. Sâm b. Nûh tarafından kurulduğu" (Uçar-Şen, 2017:29) bilgisini, yazdığı mezkûr manzumede kullanmıştır. Bu değerlendirmelerimizin şimdilik bir ihtimal olduğunu belirterek ciddi bilimsel dayanakların varlığına ihtiyaç duyduğumuzu da açıkça söyleyelim.

¹⁸ Bkz. Mustafa Çiçekler (2008). Sa'dî-i Şirâzî. *İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 35, ss. 405-407). İstanbul: TDV Yay.

¹⁹ Kaynaklarda II. Kılıç Arslan zamanında yapıldığı yönündeki bilgiler ağırlık kazanmaktadır. Bugünkü Aksaray-Şifahane Mahallesi'nde faaliyet gösterdiği belirtilmektedir. Aksaray Şifahanesi, Aksaray Dârüşşifâsı, Aksaray Tımarhânesi gibi muhtelif adlarla anılmaktadır. Rızâyî'nin ifadesinden hareketle 17. yüzyılda daha çok "bimârhâne" ismiyle zikredildiği anlaşılmaktadır. Bkz. Savaş Karagöz (11 Mart 2021). "Aksaray Şifahanesi", *e-aksaray ansiklopedisi*, ansiklopedi@aksaray.edu.tr [Erişim Tarihi: 19.09.2021]

²⁰ Evliya Çelebi, Aksaray'ı ziyaretinde "Aksaray'ın ziyaret yerleri" bahsinde kendisinden "Bedreddin Sultân Veli" olarak bahseder. Bkz. Evliya Çelebi (1980). *Evliya Çelebi Tam Metin Seyahatmâme*. sadeleştiren: Tevfik Temelkuran-Necati Aktaş, bas. haz. Mümin Çevik. Cilt: 3-4. İstanbul: Üçdal Neşriyat, s.152; İbrahim Hakkı Konyalı, "Bedr Muhtar-Bedr Şâhî" isimleriyle anar. Her iki eserde de Rızâyî'nin anlattığı bilgiler vardır. Konyalı, Bedir Muhtar Kabristanı'ndaki bazı mezar taşlarında yazılı olan bilgilere de yer vermektedir. Bkz. Konyalı (1974), s. 1441-1446.

²¹ Halk nezdinde önem atfedilen veli bir zat olarak tanıdığımız Bedir Sultan hakkındaki bazı yeni bilgiler, yaşadığı dönemde âlim kişiliğiyle tanındığına işaret etmektedir. Niğdeli Kadı Ahmed'in "*el-Veledü's-şefik ve'l-hâfidü'l-halik*" adlı eserinde Aksaray'daki âlimlerden olduğu kısaca bahsedilen ve bazı araştırmacıların yeni bulgularıyla biraz daha teferruatlı tanıtılan Bedir Sultan, Aksaray'da Fahreddîn Râzî ekolünün ilk temsilcilerindedir.

159a sayfasında isminden bahsedilen en önemli kişi, Rızâyî'nin ariflerin kutbu ve tasavvuf yolcularının kılavuzu olarak bahsettiği Halvetî tarikatı şeyhi Şeyh Molla Ali'dir. Ulucami'de usûl ve fûrû' dersleri vermekte, imamlık ve vaizlik yapmaktadır. Pazartesi ve cuma geceleri Halvetî zikri tertip etmektedir. Molla Ali Efendi hakkında anlatılanlardan hareketle 17. yüzyıl Aksaray'ında Halvetî tarikatının güçlü olduğunu ve ilmî yönü güçlü olan mutasavvıflara epey itibar edildiğini anlıyoruz. Bu kısımdaki bazı bilgiler Rızâyî'nin eğitim hayatına dair veriler de sunmaktadır. Molla Ali Efendi, Rızâyî'nin usûl ve fûrû' tahsilini aldığı kişiler arasında sayılmaktadır. Rızâyî derkenarda Mustafa Çelebi b. Bilalzâde, Mustafa Çelebi b. Musa Çelebi, Sinan Çelebi, Seyyid Kâsım Efendi ve kendi halifesi Molla Kemâleddîn'i, Ali Efendi'den birlikte ders aldığı kişiler arasında zikreder. Rızâyî'nin burada "halifem"²² [Molla Kemâleddîn için] kelimesini kullanması, Şeyh Ali Efendi'nin tedrisine talip olduğu sıralarda Aksaray'da kadılık yaptığını ve Molla Kemâleddîn'in kendisine vekillik ya da nâiblikte bulunduğunu göstermektedir. Bu durumda Molla Ali Efendi'nin bilgisinden istifade ederek ilmî yönünü geliştirmek istediği anlaşılmaktadır. Ancak eserin 1646-47 yıllarında yazıldığı bilgisini ve derkenarda "Allah hepsine rahmet etsin." ifadesini kullandığını düşündüğümüzde vaktiyle kendisine "halifelik" yapmış Molla Kemâleddîn'i yâd ederek çocukluk yıllarını kastettiği de düşünülebilir. Bu durumda da Molla Ali Efendi'yi Rızâyî'nin ilk eğitimini aldığı kişiler arasında saymak gerekecektir. Rızâyî, bu sayfada Molla Ali Efendi etrafında oluşan birtakım tasavvufî hâllere değinmektedir. Şeyh'in kerametlerinden sitayişle bahseder. Ölüm anında da keramet gösterdiğini belirtir. (Uçar-Şen, 2017-30-32)

159b'de Molla Ali Efendi'nin imamlık ve vaizlik görevini Hz. Ebubekir soyundan gelen Molla Habib'in üstlendiğini söyler. Bu bilgiden hareketle Hz. Ebubekir soyundan geldiği kaynaklarda geçen Şeyh Cemâleddîn-i Aksarâyî ve onun neslinden geldiği zikredilen "Cemâlî" adlı geniş ve köklü ailenin muhtemelen bir ferdiyle karşılaşırız. Molla Habîb, Aksaray kültür tarihinde ve Osmanlı sosyal ve siyasal hayatında derin izler bırakan Cemâlî ailesinin bir ferdi olsa gerektir. Cemâl-i Halvetî, Şeyh İshak-ı Karamanî [Cemâl Halife], Zenbilli Ali Cemâlî Efendi ve Pîrî Mehmed Paşa gibi ünlü mutasavvıfların, âlimlerin ve devlet adamlarının mensubu olduğu bu aile halen Aksaray'ın münevver ve saygın ailelerindedir.²³ Molla Habîb'in ölümünden sonra Ulucami imamlığını ve vaizliğini devralan oğlu Muhammed Çelebi [Topal İmâm] ve onun oğulları Abdüssâmed Çelebi'yle kardeşi Abdullah Çelebi, Cemâlî ailesinin ilmî geleneğini sürdürmüşlerdir. Abdullah Çelebi, Necmü't-Tâ'î Mescidi'nde imamlık yapmıştır. (Uçar-Şen, 2017:32)

17. yüzyıldaki mescitlerden biri olan Necmü't-Tâ'î Mescidi'nin eserde zikredilmesi de Aksaray kültür tarihine önemli bir bilgi sunmaktadır. Bugün Aksaray'daki Coğlak Mahallesi'nde Maraşlıoğlu Camii'nin karşısındaki bu yapı, ismini buradaki türbede medfûn Necmeddîn-i Sughrâ'dan [Çavlakî Dede ismi de verilmektedir.] almaktadır. (Erdal, 2014:120) 17. yüzyılda bu türbenin bulunduğu yerin mescit

Fahreddîn Râzî'den bizzat ders alanlardandır. Verilen bilgilere göre asıl adı Mevlânâ Bedreddîn Ahmed b. Muhammed b. el-Muzaffer b. el-Muhtar er-Râzî el-Hanefî olup İran'ın Rey şehrinde doğmuştur. Aksaray'da medfûn olan Şeyh Ali Gaznevî'nin davetiyle Aksaray'a gelen âlimlerdendir. 1240'lı yıllarda vefat ettiği bildirilmektedir. Aksaray'daki Muzafferiye Medresesinde ders vermiştir. Hanefî bir fakihdir. Tefsir, hadis ve edebiyat alanlarında da ciddi bir ilme sahip olduğu söylenir. Evhâdüddîn-i Kirmânî'nin Aksaray'daki halifesi olduğu düşünülmektedir. Suudi Arabistan'da "*Mebâhisü't-Tefsîr, Hücecü'l-Kur'ân ve Zehîretü'l-Mülûk fî İlmi's-Sülûk*" adındaki eserleri üzerine bilimsel çalışmalar yapılmıştır. Bkz. Ali Ertuğrul (2015). *Niğdeli Kadı Ahmed'in el-Veledü'ş-Şefîk ve'l-Hâfidü'l-Halîk'ı (Anadolu Selçuklularına Dair Bir Kaynak)*. C.1 (İnceleme-Metin). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 336; Ahmet Kuşsan (24 Ekim 2020). "Bedir Muhtâr Hazretleri Kimdir?". haberaksaray.com/ [Erişim Tarihi: 19.09.2021]; Kuşsan (12 Ocak 2021). "Bedir Muhtar Hazretleri Hakkında Yeni Bilgiler". haberaksaray.com/ [Erişim Tarihi: 19.09.2021]; Ramazan Ata (13 Ocak 2021). "Bedir Muhtar Türbesi", *e-aksaray ansiklopedisi*, ansiklopedi@aksaray.edu.tr/ [Erişim Tarihi: 19.09.2021]

²² Halife, kadı tarafından görevlendirilir ve kadıya vekillik (naiblik) yapar. Bkz. Fahrettin Atar (2001). Kadı. *İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 24, ss. 66-69). İstanbul: TDV Yay, s. 66.

²³ Cemâlî ailesi hakkında ayrıntılı bilgiler için bkz. Yusuf Küçükdağ (2017). *Cemali Ailesi*. Ankara: Aksaray Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları.

olarak kullanıldığı, Rızâyî'nin ifadelerinden anlaşılıyor. Rızâyî, bu sayfada kendi ailesine dair bazı bilgiler de paylaşmaktadır. İfadelerine bakıldığında çocuklara ve torunlara sahip olduğunu, Seyyid Ahmed Çelebi isminde bir kardeşi bulunduğunu ve Ahmed Çelebi'nin de birden fazla çocuğunun olduğunu öğreniyoruz. Buradaki “kardeşim” ifadesi kendisinden küçük başka kardeşlerinin olmadığına delil olarak sunulabilir. (Uçar-Şen, 2017:32)

Kaşıkçı Muhammed Dede, Köse Abdurrahmân Dede, Abdüsselâm Dede, İlyas Çelebi, Kara Davud Dede, Hacı Topal Hüseyin, Tekkeli Muhammed Dede, Veli Dede, Hızır Efendi ve Musa Çelebi adlarıyla anılan zevatın Halvetî şeyhi Molla Ali Efendi'nin müritleri olduğu belirtilmektedir. Molla Ali'nin talebelerinden Kara Davud Dede için söylenen talik yazmadaki Arapça cümle, [تحول من المجاز إلى الحقيقة/tehavvele mine'l-mecâzi ile'l-hakîkati] (Rızâyî, Nüzhetü'l-Ebrâr, 159b) “meczazdan hakikate dönüştü” şeklinde tercüme edilmiştir. Tercümede verilen dipnotta, esmerliğine vurgu yapıldığı söylenilerek (Uçar-Şen, 2017:33) söz konusu ifadeye verilmek istenen manaya işaret edilmiştir. Kanaatimizce Rızâyî gibi sufi bir müellifin kastettiği anlam bu olmasa gerektir. Rızâyî, bu cümlesiyle zâhirî ilimleri tedris etmeyi bırakıp bâtinî ilimlere temayül göstermeyi yani şer'î ilimlerle ilgilenmeyi terk ederek tasavvufu iştigal etmeye başlamayı izaha çalışmaktadır. Tercümedeki “Tekkeli Muhammed Dede” ismi -kuvvetli ihtimalle- “Tekeli Muhammed Dede” olarak düzeltilmelidir. Çünkü, şimdiki adıyla Topakkaya olan kasabanın eski ismi kaynaklarda “Teke Çimeli-Tekeli Çimeli” olarak geçmektedir. (Konyalı, 1974:2104) Molla Ali'nin müritlerinden olan Muhammed Dede, Teke Çimelili olmalıdır. Rızâyî'nin verdiği bu bilgileri, Aksaray'ın sosyo-kültürel tarihine ışık tutan bazı veriler olarak saymakla beraber 17. yüzyılda Aksaray ve çevresindeki tasavvufî yaşamın canlılığını gösteren bazı ipuçları olarak da değerlendirmek gerekir.

160a, Ulucami hatibi Hacı Abdülcelil Efendi'den bahsederken Celvetî tarikatından olan Müftü İbrahim Efendi'ye de değinir. (Uçar-Şen, 2017:34) Onun Mahmûdiyye tarikatından olduğunu söylemesi, 17. yüzyıl Aksaray'ında Celvetî mensuplarına temas etmesi açısından önemlidir. Rızâyî'nin babası ve kendisi de Celvetî mürididir. Başka bir eseri Tezkire'de şeyhi Hüdâyî'nin, o zamanlar Aksaray'ın kasabası olan Koçhisar'da doğduğundan ve ilk tahsilini Aksaray medreselerinde yaptığından bahseder. Hüdâyî'nin Koçhisar halifesi Akbaba Mustafa Efendi'nin evlerine geldiğini, kendisine tövbe ve inabe verdiğini belirtmesi (Rızâyî, Tezkire, 7b, 9a, 11a) Celvetî tarikatının daha eski dönemlerde Aksaray'da kök saldıığını göstermektedir. Nüzhetü'l-Ebrâr'da da bu veriler desteklenmiştir. 17. yüzyıl tasavvufunu konu edinen bazı kaynaklarda Aksaray; İstanbul, Bursa, Amasya, Manisa gibi şehirlerle beraber Celvetîliğin faaliyet alanları içerisinde sayılmaktadır. (Yılmaz, 2001:477) H. 1184 (m.1770) tarihli bir belgede -Rızâyî'nin damat olarak akrabalık kurduğu Somuncu Baba ailesinden gelen şeyhlerin Aksaray'daki dergâhında- Baba Yusuf Hakîkî [Somuncu Baba'nın oğlu] soyundan Şeyh Hâfız Seyyid Mehmed'in Celvetî tarikatı şeyhi olduğunun ve oğulları Seyyid Şemseddîn'le Seyyid Kasım lehine postnişinlikten çekildiğinin ifade edilmesi, sonraki dönemlerde de Celvetîliğin Aksaray'da gücünü koruduğuna işaret etmektedir. (Kuşsan-Gül, 2020:751)

Rızâyî, diyalog kurmayı ve mizah yapmayı seven bir karaktere sahiptir. Abdülcelil Efendi ile olan diyalogunda mizahi kişiliğinin izlerini görürüz: ...merhumu zayıf gördüm ve kendisine: “Hatip Efendi, zannederim biraz rahatsızsınız, çünkü çok yavaş yürüyorsunuz!” dedim. Bana: “Şayet yanımda olmasaydın çok daha yavaş yürürdüm.” dedi. (Uçar-Şen, 2017:34) Aksaray Şer'iyeye Sicili'nde 1-10 Cemaziyelevvel 1038 (m. 27 Aralık 1628-5 Ocak 1629) tarihli bir adli belgede ileride kendisinden söz edilecek olan Şeyh Hamza Efendi, Şeyh Molla Ali Efendi ve Aksaraylı bazı eşraf tarafından İbrahim Bey Camii'nde (Ulucâmi) hatipliğinin ve imamlığının istenmediği Hacı Abdülcelil Efendi de -muhtemelen- bu şahıstır. (Özdil-Gül-Azap, 2014:97) Rızâyî, meziyetlerini sıraladığı kişilerin tenkide açık taraflarını da belirtmekten çekinmemiştir. Salihlerden biri olarak zikrettiği Hacı Abdülcelil Efendi'nin kadınları sevmesiyle tanındığını söylemesini bu bağlamda düşünebiliriz. Ancak bu gibi gözlemlerinin akabinde herhangi bir değerlendirmede bulunmayı da dikkat çekmektedir. Rızâyî, yine aynı sayfada [160a] Seyyid Ali Halvânî adlı ilginç bir kişiden söz eder. Rızâyî'nin kendisine hürmet ettiği âlim bir zat olan Battânîzâde lakaplı Ömer Efendi'nin söylediğine göre; Seyyid Ali, dükkânında yaklaşık otuz dokuz kedi beslemektedir. Onları doyurmak için on beş kadar kase kullanmaktadır. Küçük çocuklardan kuşları satın

arak onları özgürlüğüne kavuşturmakta ve kuşların yemesi için onların üzerine buğday serpmektedir. Seyyid Ali Halvânî'ye ait ilginç bir anekdota yer verir. Kuşların ve kedilerin bakımına ihtimam gösteren Seyyid Ali'nin çocuklarının çokluğundan muzdarip olması hakikaten tuhaftır. İsmi verilmeyen bir kişinin Rızâyî'ye anlattığına göre, bir gün Seyyid Ali'nin evinde sayılamayacak kadar çok çocuk ayakkabısı bulunmaktadır. [160a'nın sonları] Onların rızkını temin etmekte ve giyecek ihtiyaçlarını karşılamakta güçlük çekmektedir. Seyyid Ali, elini açarak Allah'a niyazda bulunur. Allah'ım ben yoksulum, çocuklarımın sayısı çok fazla, onların sayılarının azaltılmasını istiyorum, der. Duasının kabul edildiği yorumunda bulunarak kısa bir zaman sonra biri dışında hepsinin vefat ettiğini söyler. Rızâyî, sokak köpeklerinin korktukları ve darda kaldıkları zaman Seyyid Ali'ye sığındıklarını; zararlı ve tehlikeli olan bazı köpeklerin öldürülmesi için fetva veren Kadı Ahmed Efendi'ye ve adamlarına Seyyid Ali'nin, “[لم يرحم / Lem yerham lem yurham] Merhamet etmeyene merhamet olunmaz.”²⁴ hadisiyle karşılık verdiğini söyler. (Uçar-Şen, 2017:34-35, 104; Rızâyî, Nüzhetü'l-Ebrâr, 160b)

Yukarıda kendisinden söz edilen “Mimzâde” lakaplı Kadı Ahmed Efendi, 17. yüzyılın kadı, âlim, şair ve müelliflerinden Dânişî Şabân bin Mustafâ'nın kardeşidir. Vaktiyle hazırladığımız yüksek lisans tezimizde ve genişletilmiş kitabımızda Nüzhetü'l-Ebrâr'ı tezimizin hüviyetiyle alakalı olarak genel bir bakışla incelemiştik. Hz. Ali'nin Türk edebiyatındaki vecizeleri hakkında yapılmış bir çalışmadan Hz. Ali'nin 250-300 civarındaki bazı veciz sözlerini Ebû Ali Tabersî'nin²⁵ derlediğini ve bu derlemenin “Nesrû'l-Leâlî” adıyla anıldığını, bu mensur eserin Türk âlim ve edipleri tarafından defalarca tercüme ve şerh edildiğini okumuştuk. Bu âlim şair ve müelliflerden birinin de 17. yüzyılda Aksaray'da ve Konya'da kadılıklarda bulunmuş, Aksaraylı Dânişî Şabân bin Mustafâ olduğunu öğrenmiştik. (Ceyhan, 2006:92-93) Tez konusu olarak belirlediğimiz Rızâyî'nin de 17. yüzyılda kadılık yapmış Aksaraylı bir şair olduğunu bildiğimiz için her iki şair ve müellif arasında ilişkinin ihtimal dahilinde olduğunu düşünmüştük. Kitabın ilerleyen sayfalarında Hasan Rızâyî'nin de Hz. Ali'nin yüz sözünü [Rızâyî doksan beş sözü tercüme etmiş.] manzum tercüme ettiği Sad-Kelime-i Alî Tercemesi (Ceyhan, 2019:371-400) adındaki eseri hakkında bilgiler verilmişti. (Ceyhan, 2006: 248-252.) Rızâyî ve eseri ilgili sayfaların hemen akabindeki kısımda Aksaraylı Dânişî'nin de Sad-Kelime-i Hazret-i Alî Tercemesi adlı eserini öğrendiğimizde Rızâyî'yle ilişkisinin çok kuvvetli bir ihtimal olduğu kanısına vardık. Dânişî de Rızâyî gibi Sad-Kelime'yi nazmen tercüme etmişti. (Ceyhan, 2006:252-254) Nüzhetü'l-Ebrâr'ın Arapça metnini okurken Arapçaya tam vukûfiyetimiz olmadığı için eserde kendisinden söz edilen ve kadı olduğu söylenen Şabân Efendi'nin, Dânişî mahlaslı Şabân bin Mustafâ olma ihtimalini gerek tezimizde gerek kitabımızda belirtmiştik. Ancak bu konuya ayrıca nüfuz etmek gerektiğini de ihtiyat dairesinde söylemiştik.

²⁴ Buhârî, Tevhîd, 2/ Edeb, 18; Ebû Dâvûd, Edeb, 120-121; Müslim, Fedâil, 65. *Hadislerle İslâm*. Cilt: 4, s. 143. hadislerleislam.diyaret.gov.tr/ [Erişim Tarihi: 19.09.2021]. Bu hadis, hem talik yazmada hem de tahkikli metinde yukarıda yazdığımız gibidir. Ancak cümlelerin başında, cezmeden şart edatlarından olan من (men) edatının bulunması gerekir. Hadis metinlerinde bu hadisin çeşitli şekillerde söylenişine rastlıyoruz. [من لا يرحم الناس لا يرحمه / Men lâ yerhami'n-nâse lâ yerhamhü'llâhu (İnsanlara merhamet etmeyene Allah merhamet etmez.); [من لا يرحم / Men lâ yerham lâ yurham (Merhamet etmeyene merhamet edilmez.); [لا يرحم الله / Lâ yerhamü'llâhu men lâ yerhamü'n-nâse (İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez.)] bkz. Mustafa Merâli Çörtü (2014). *Arapça Cümle Kuruluşu ve Tercüme Tekniği*. Dokuzuncu Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 96-97, 111; <https://hadisler.org/1969-nolu-hadis> [Erişim Tarihi: 19.10.2021]; <https://diniyayinlar.diyaret.gov.tr/> [Erişim Tarihi: 19.10.2021]; <https://www.diyaret.be/> [Erişim Tarihi: 19.10.2021]; Atila Gökdemir (2017). Müellifi Bilinmeyen Bir Kırk Hadis Tercümesi. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Yıl: 2017/2, Sayı:27, s. 134; Mustafa Çağrı (2004). Merhamet. *İslam Ansiklopedisi*. (Cilt: 29, ss. 184-185). Ankara: TDV Yay.; Yakup Poyraz (2014). Manastırlı Hasan Bin Ali'nin Ehâdis-i Erba'ın Adlı Manzum Kırk Hadis Tercümesi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. Cilt: 14, Sayı: 2, s. 117; Server Akın (2020). *Kuşeyri'nin Letâifü'l-İşârât Adlı Tefsirindeki Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi (Fâtîha ve Bakara Sureleri)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, s. 78-79.

²⁵ İmâmîyye Şîası'nın önde gelen müfessir, fakih ve bilginlerinden Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. El-Hasen b. El-Fazl et-Tabersî (ö. 548/1154) için bkz. Mustafa Öz (2010). Tabersî. *İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 39, ss. 324-325). İstanbul: TDV Yay.

Dânişî Şabân Efendi'nin mezkur eserlerini inceleyen Adem Ceyhan, makalelerinin birinde Nüzhetü'l-Ebrâr'ın Arapça metnini okuduğunu Dânişî hakkında söz konusu eserde bakir bilgilerin olduğunu belirtmişti. (Ceyhan, 2017:65-99) Şu an Ceyhan'ın yaptığı bilimsel çalışmalarla Dânişî Şa'bân Efendi'nin bilim camiasında artık iyi tanındığı anlaşılmaktadır.²⁶

160b'de yukarıda kendisinden söz edilen Şa'bân Efendi'nin kardeşi her ne kadar sokak köpeklerini öldürtmeyi emrederek tenkide açık olsa da [Seyyid Ali nezdinde] derkenar bilgilerinde Rızâyî tarafından övülmektedir. Rızâyî, Mimzâde Mustafa Dede'nin oğlu Aksaray kadısı Ahmed Efendi'nin fazilet sahibi, Kur'an hafızı, cömert ve iyi bir kadı olduğunu, babası Mimzâde'nin de Somuncu Baba'nın torunlarından Şeyh Hâmid Aksarâyî Efendi'nin dostlarından olduğunu dile getirmektedir. (Uçar-Şen, 2017:35) Aksaray Şer'iyeye Sicili'nde 21-29 Şevval 1037 (m. 24 Haziran-2 Temmuz 1628) tarihli bir adli belgede es-Seyyid Hacı Abdurrahmân Efendi bin Hacı Hasan'la [Rızâyî'nin babası] beraber şahitler arasında sayılan ve kendisinden kadıların övücü (fahru'l-kuzât) Ahmed Efendi bin Mustafa Halife diye söz edilen zatın da Mimzâde Kadı Ahmed Efendi olması kuvvetle muhtemeldir. (Özdil-Gül-Azap, 2014:72) Rızâyî, yine derkenar notlarında bir yerde köpek çok olup insanlara zarar verdiği görülürse sahiplerine onların öldürülmesi noktasında emir verilebileceğini, şehrin kadısının zararı kaldırmasının üzerine vacip olduğunu dile getirir. (Uçar-Şen, 2017:35) Rızâyî'nin her iki taraf arasındaki tartışmada itidali tercih ettiği, olayları bütün çıplaklığıyla sergilediği görülmektedir. Verilen bilgiler, Mimzâde ailesi hakkındaki bakir veriler olduğu için Aksaray kültür tarihinin bilinmeyenlerini ortaya çıkarma konusunda katkılar sunmaktadır. Rızâyî, bu sayfada yine bazı kişiler hakkında kısa bilgiler paylaşır. Elmalı Çelebi, Hamza Çelebi b. Sâfi Çelebi, Muhammed Çelebi b. Mustafa Dede, Hamza Çelebi b. Karpuz, Molla Süleyman b. Sünbül, Ahmed Halife, İlyas Dede, Hacı Hasan ve Hüseyin, onların babaları İsmail Dede, "Berk Süleyman" olarak bilinen Molla Süleyman ve Halvetî şeyhi Şeyh Hamza Efendi sözü edilen kişilerdendir. Bu kişilerden Molla Süleyman b. Sünbül ve Ahmed Halife, Selçuklular zamanında 1150'li yıllarda Sultan Mesut tarafından yapıldığı ve Karamanoğlu Mehmed Bey ve oğlu Karamanoğlu İbrahim Bey zamanında tamir gördüğü bildirilen Ulucami'de (Câmi'ü'l-Kebîr-İbrahim Bey Câmi) müezzinlik yapmışlardır. (Erdal, 2014:32-36) İsmail Dede'nin Kesen Mescidi'nde imamlık vazifesinde bulunduğu ve Aksaray'daki Karataş²⁷ köyünden olduğu dile getirilmektedir. Karataş köyünün adının 17. yüzyıldaki bir metinde anılması önemlidir. İsmail Dede'nin imamlık yaptığı Kesen Mescidi için de aynı şeyleri söyleyebiliriz. Talik yazmadaki "Mescidü'l-Kesen", (Rızâyî, Nüzhetü'l-Ebrâr, 160b) 17. yüzyıldaki bir dinî yapının varlığına işaret etmesi yönüyle ihtiyatlı araştırmalara kapı aralamaktadır. Bu sayfa Aksaray'da Halvetî şeyhi olan Şeyh Hamza Efendi'den söz ederek son bulur. (Uçar-Şen, 2017:36-37)

Rızâyî, sözü edilen şeyhe epey hürmet beslemektedir. Rızâyî'nin "Kutbü'l-ârifin, mürşidü's-sâlikin Şeyh Hamza Efendi el-Halvetî el-Aksarâyî [matlabda]" (Rızâyî, Nüzhetü'l-Ebrâr, 160b) övgüyle bahsettiği Halvetî şeyhi hakkında eserde oldukça orijinal bilgiler bulunmaktadır. Bugün Aksaray'daki Ervah Kabristanlığı'nda medfûn olan bu zat hakkında Nüzhetü'l-Ebrâr'dan önce hem halk arasında hem de konuyla ilgilenen araştırmacılar nezdinde epey eksik ve hatalı bilgiler bulunmaktaydı. Aksaray'daki halk arasında anlatılan tekke hikâyelerinde Şeyh Hamza Efendi, tekke hikâyelerinin muhtevasıyla ilişkili olarak Rufâî tarikatı içerisinde anılagelmiştir. (Başer, 2006:121) Hiçbir bilimsel dayanağı olmayan bu bilgi, araştırmacılar nezdinde kabul görmemekle beraber Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinde edinen birtakım verilerle yetinilmekteydi. Evliya Çelebi, Hamza Efendi'nin Bayrâmiyye tarikatından olduğunu, kabrinin Hıdırlık mevkiinde ziyaret mahalli olarak görüldüğünü belirtmektedir.²⁸ Bayrâmî tarikatı

²⁶ Bkz. Âdem Ceyhan (2018). Aksaraylı Dânişî'nin Nesrû'l-leâlî Tercümesi. *Bir Devr-i Kadim Efendisi-Prof. Dr. Tahir Üzgör'e Armağan*. Ankara: İlahiyat Yayınevi, s.167-247; Âdem Ceyhan (25.11.2020). "Dânişî, Şa'bân bin Mustafa", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, teis.yesevi.edu.tr/ [Erişim Tarihi: 19.09.2021]; Âdem Ceyhan (29 Mart 2021). "Dânişî Şabân Efendi", *e-aksaray ansiklopedisi*, [ansiklopedi@aksaray.edu.tr/](mailto:ansiklopedi@aksaray.edu.tr) [Erişim Tarihi: 19.09.2021]

²⁷ Karataş köyü hakkında bilgiler için bkz. İbrahim Hakkı Konyalı (1974), s. 2016.

²⁸ Evliya Çelebi (1980). *Evliya Çelebi Tam Metin Seyahatmâme*. sadeleştiren: Tevfik Temelkuran-Necati Aktaş, bas. haz. Mümin Çevik. Cilt: 3-4. İstanbul: Üçdal Neşriyat, s.153.

her ne kadar Halvetî tarikatıyla yakınlık arz etse de Çelebi'nin verdiği bilgilerin de hatalı olduğu anlaşılmaktadır. Nüzhetü'l-Ebrâr, bu konuda hakikaten ciddi bir vesika özelliği taşır. Rızâyî, Şeyh Hamza Efendi'yle bizzat görüşmüştür. İleride verileceği üzere Hamza Efendi'nin akrabasıdır. Rızâyî'nin verdiği bilgilere göre Hamza Efendi, Halvetî tarikatından olup sadece Aksaray'da değil İstanbul'da hatta bütün Osmanlı coğrafyasında tanınmış ve itibar görmüş bir mutasavvıftır. “Kapan²⁹ Şeyh” diye meşhur olmuş Hasan Efendi'nin halifesiyken Halvetî şeyhi olmuştur. Rüya tabir etmede ustadır. Ulucami vaizi Korukoğlu Şeyh Ahmed Efendi'nin gördüğü bir rüyayı yorumlar. Rızâyî'nin bildirdiğine göre [161a] Şeyh Ahmed Efendi, rüyasında Peygamberimizi görür. Peygamberimizin bulunduğu meclistedir. Peygamberimiz, Ahmed Efendi'ye: “Ahmed, kalk bize namaz kıldır.” der. Ahmed Efendi, uyanınca derhal Hamza Efendi'nin yanına gider. Hamza Efendi'nin rüya yorumuna itibar ettiği için teslimiyet içerisinde Şeyh'in tabirini dinlemektedir. Rızâyî, mizahi kişiliğinin izleri olan ifadeleriyle Hamza Efendi'nin tabirini “Canım! Bu olayda senin Peygamberimize uymada tembellik ettiğin görülüyor. Sen, Peygamberimizin sana uymasını istiyorsun.” diyerek aktarır. (Uçar-Şen, 2017:37) Tercüme metnindeki “Canım!” ifadesi, talik yazmada daha da samimileşerek “يا رُحِي/Rûhum!” şeklinde karşılık buluyor ve Rızâyî'nin mizahi yönüne bir örnek teşkil ediyor. (Rızâyî, Nüzhetü'l-Ebrâr, 161a)

Rızâyî, “sufî mizacına yakışır bir şekilde” Ahmed Efendi'nin ilâhî bir uyarıya muhatap olduğu hükmüne varır. Çünkü Ahmed Efendi, Ulucami'deki vaazında Kur'an ayetlerini tefsir ederken kendi fikrine göre yorumlamış ve hata etmiştir. Hamza Efendi'nin tabirinden sonra hemen tövbe eder. Rızâyî, her ne kadar bahis konusu tabir hakkında yorum yapmakta aceleci olsa da en doğrusunu Allah'ın bildiğini söyleyerek ihtiyata sığınır. Rızâyî, bu sayfada [161a] 17. yüzyıl Osmanlı'sını derinden etkileyen Celâlî isyanlarına temas ederek Abaza Mehmed Paşa'nın isyanı³⁰ döneminde Aksaray'da yaşanan bir diyalogu anlatır. Diyalogun merkezinde Şeyh Hamza Efendi bulunmaktadır. Isparta kazasından gelen bir kişi rüyasını Şeyh'e yorumlatmaktadır. Hamza Efendi'ye rüya tabir ettirmek için gelen kişinin Ispartalı birisi olması, Şeyh'in ününün Aksaray dışına taşıdığını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Rızâyî, bu diyaloga bizzat şahit olmaktadır. “Şöyle, böyle bir rüya” diyerek rüyanın içeriğine pek değinmez. Yine yukarıdaki gibi samimi bir hitapla adama “Baba!” diyerek seslenir. Gerek yukarıdaki “Canım!” ya da “Rûhum” ifadesi gerek buradaki “Baba!” ya da talik yazmadan hareketle “Babam!”, “Babacığım!” ya da “Benim babam! [Talik yazmada يا أبِي/Yâ ebî]” (Rızâyî, Nüzhetü'l-Ebrâr) ifadeleri Rızâyî'nin içten ve mizahi tavrıyla yorumlanacağı gibi Şeyh Hamza Efendi'nin müritlerine gösterdiği candan ve babacan tavırlarının Rızâyî nezdindeki karşılığı olarak da değerlendirilebilir. Şeyh Hamza

²⁹ Talik yazmaya bakılınca "يقان/Kabân/Kabbân" şekillerinde de okunabilir. (Rızâyî, *Nüzhetü'l-Ebrâr*, 161a) Devellioğlu bu kelimeyi şu şekilde açıklıyor: “En çok postahânelerde, tren idarelerinde ağır eşyayı tartmaya yarar büyük terazi, baskül, kapan. [Farsça “kepan”dan alınmıştır.] Ferit Devellioğlu (1995). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Yeniden Düzenlenmiş ve Genişletilmiş 12. Baskı. Yayına Hazırlayan: Aydın Sami Güneçyal. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, s. 475; Arapça-Türkçe Sözlük'te kabbân: el kantarı, terazi skalası, kantar. Serdar Mutçalı (2012). *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, s.725.

³⁰ Abaza Paşa'nın birden fazla isyan hareketi vardır. Rızâyî, Paşa'nın ortaya çıktığı zamana odaklandığına göre ilk akla gelen 1607 (h. 1016) tarihidir. Çünkü Abaza, Halep valisi Canboladoğlu'nun 1607'deki isyanı sırasında onun hazinedârıydı ve isyana iştirak etmişti. Ancak manevi babası konumundaki Kayserili Halil Paşa'nın aracılığıyla affedildi. Şayet bu tarih doğruysa Rızâyî [d. 1598-9] 8-9 yaşlarında bir çocuktur. Hüdâyî'nin müridi olup kadılığından dolayı epey ortama giren Abdurrahman Efendi'nin oğlu olması Rızâyî'nin de her meclise yaşına bakılmaksızın alınabileceğini akla getiriyor. Hamza Efendi'nin akrabası olması, seyyid kimliği ve sufi mizacı, çocuk yaştaki Rızâyî'nin bahsedilen diyaloga şahit olabileceğini düşündürüyor. Hemen akabindeki diyalogda Kuyucu Murad Paşa'nın Canbolatoğlu seferinden söz etmesi bu tarihi destekliyor. Abaza Paşa, II. Osman'ın 1622 (h.1031) senesinde öldürülmesinin intikamını almak için tekrar ayaklanmıştı. Rızâyî'nin verdiği tarih bu da olabilir. Ancak diğer tarihe göre daha zayıf bir ihtimaldir. Bilgiler için bkz. Mücteba İlgürel (1988). Abaza Paşa. *İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 1, ss. 11-12). İstanbul: TDV Yay.; Feridun Emecen (2007). Osman II. *İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 33, ss. 453-456). İstanbul: TDV Yay.; Bünyamin Tan (2017). Ali Cevâd'ın Celâlî Âbâza Mehmed Paşa Biyografisi. *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi*. Sayı: 2/Ağustos, s. 56-81. İsmail Hakkı Uzunçarşılı (2009). *Osmanlı Tarihi II. Selim'in Tahta Çıkışından 1699 Karlofça Andlaşmasına Kadar*. III. Cilt, I. Kısım. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 164-168.

Efendi, adama üç gayesinin olduğunu söyleyerek rüya tabirine devam eder. Şeyh'in tabirine göre adamın birinci amacı tacir olmak, ikinci amacı siyasetle uğraşmak ya da siyasetçi olmaktır. Buradaki siyasetçi tabirini bir idarecinin ya da bir yöneticinin maiyetine girmek olarak anlamak gerekiyor. Çünkü 17. yüzyılda toprağını kaybeden köylülerin, geçim sıkıntısı çekenlerin, Celâli isyanları sonucunda sefil ve fakir düşmüş halkın sığınacağı bir kapı aradığı bilinmektedir. Hamza Efendi'yle ve Isparta'dan kalkıp Aksaray'a gelen kişi arasında geçen diyalogdan önce Rızâyî'nin Abaza Mehmed Paşa isyanı sırasında demesi, bize bu panoramayı hatırlatıyor. Şeyh Hamza Efendi gibi mutasavvıfların ayrıca bir sığınak olduğu da unutulmamalıdır. Adamın amaçlarından üçüncüsü, memleketine dönüş yapmaktır. Hamza Efendi, onun anne ve babasına eziyet ettiğini söyler. Adam, Şeyh'e seslenerek tabirinde isabetli olduğunu, kendisinin ebeveynini üzdüğünü, onların kendisinin evden ayrılmasını istemediklerini ve yaptıklarından pişmanlık duyduğunu dile getirir. Şeyh, yaptığı yanlış en kısa zamanda düzeltmesini salık verir. Geri dönerek daha da ileri gitmemesini tavsiye eder. (Uçar-Şen, 2017:38)

161b'de Hamza Efendi'nin, Celâli isyanlarındaki sert tutumuyla Osmanlı tarihinde adından söz ettiren meşhur Kuyucu Murad Paşa'nın³¹ da şeyhi olduğu bilgisi verilmektedir. Paşa, Canbolatoğlu³² seferine giderken [1607 (h. 1016)] Şeyh'i ziyaret etmiştir. Kuyucu Murad Paşa, sefer için duada bulunmasını isteyince Şeyh, kaderde zaferin de hezimetin de olacağını söyler. Hezimete uğradığında iki rekat namaz kılmasını, kendisine vereceği duayı okumasını, vereceği üç taşı üç yanına atarak kılıcını düşmanlarına doğrultmasını ve üzülmemesini tembihler. Allah'ın takdiriyle zaferi kazanacağını söyler. Bu tavsiyeler ve uyarılar, Paşa'yı rahatlatır. Canbolatoğlu seferi, Paşa'nın istediği gibi sonuçlanınca o sırada Osmanlı saltanatında bulunan I. Ahmed [1603-1617³³], Paşa'yı ikramlarla karşılar [18 Aralık 1608 (h. 10 Ramazan 1017)³⁴] ve kendisini metheder. Vezir Murad Paşa, zâhirde seferin fatihinin kendisi olduğunu ancak gerçek fatihin Aksaray'da mukim Şeyh Hamza Efendi olduğunu belirtir. (Uçar-Şen, 2017:38)

Sultan Ahmed, Aksaray'a bir ferman göndererek Şeyh Hamza Efendi'yi saraya davet etmiştir. Hamza Efendi başlangıçta Sultan'ın huzuruna girmeyi kabul etmez, ancak davete icabet etmenin gerekliliğine hüküm vererek İstanbul'a hareket eder ve Sultan'ın huzuruna varır. Sultan, ona hürmet gösterek kendisini Vefa semtinde "Gazzâl Ali Ağa Sarayı" ismiyle bilinen bir konağa yerleştirir. Rızâyî, Şeyh'in bu mülakatını kendisinden bizzat dinlediğini belirtmektedir. Hamza Efendi'nin Sultan'la karşılaşması, aralarında geçen diyalog ve bu diyalogun sonuçları ya da yankıları; 17. yüzyıl Aksaray'ının sosyal, kültürel ve siyasal tarihi hakkında hakikaten bir arşiv vesikasıdır. Sultan, onunla karşılaşınca ondan kendisine nasihatler vermesini talep eder. Şeyh ona vaktini üçe ayırmasını, evvela bütün insanlar gibi [Osmanlı tebaasını merkeze aldığı ve ima ettiği düşünülebilir.] Allah'ın kulu olduğunu unutmamasını ve ibadetle emrolunduğunu aklından çıkarmamasını söyler. Şeyh'in sultana bu, birinci uyarısı ve nasihatidir. İkinci olarak halkın faydasına çalışmaktan asla geri durmaması gerektiğini belirtir. Doğu'da zulme uğrayan bir kişi olduğunda, sultan güneyde olsa bile sorumluluğun kendisinden asla düşmeyeceğini belirterek sultan olması hasebiyle kıyamette bundan hesaba çekileceğini özellikle vurgular. Üçüncü nasihat, Sultan'ı tebessüm ettirir ve onun çok hoşuna gider: Sultan hayatını yaşmalıdır. Çünkü sultandır, onun eşi benzeri ve dengi yoktur. Bazen rahatına bakmalıdır. (Uçar-Şen, 2017:39)

Şeyh Hamza Efendi, Sultan'ın gönderdiği hediyeleri asla kabul etmez. Onların Müslüman Osmanlı halkının hazinesine ait olduğunu, kendisinin bu hediyeleri almaya liyakatinin olmadığını [162a] ve onları hak edenlere vermesinin daha münasip olduğunu belirtir. Sultan, Şeyh'in tevazusuna ve istîğnasına

³¹ Kuyucu Murad Paşa'nın hayatı ve faaliyetleri hakkında bkz. Ömer İşbilir (2002). Kuyucu Murad Paşa. *İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 26, ss. 507-508). İstanbul: TDV Yay.

³² Canbolatoğlu isyanı hakkında bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı (2009). *Osmanlı Tarihi II. Selim'in Tahta Çıkışından 1699 Karlofça Andlaşmasına Kadar*. III. Cilt, I. Kısım. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 104-107.

³³ Bkz. Mücteba İlgürel (1989). Ahmed I. *İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 2, ss. 30-33). İstanbul: TDV Yay.

³⁴ Ömer İşbilir (2002), s. 508.

hayran olmuştur ancak küçük de olsa bir arzusunu gerçekleştirebilmeyi kendisine vazife edinmiştir. Vezirlere, Şeyh'in her isteğinin hemen yerine getirilmesini emreder. Vezirler, Hamza Efendi'yle tekrar görüştiklerinde; Şeyh, Aksaray'ın her çeşit vergiden muaf tutulması dışında Sultan'dan herhangi bir şey istemediğini onlara bildirir. Dileği iletildiğinde Sultan, "Tamam kabul ettim, ona vilayetini verdim!" diyerek mukabelede bulunur. (Uçar-Şen, 2017:39)

Sultan Ahmed ile Şeyh Hamza Efendi arasındaki bu mülakat kuşkusuz 17. yüzyıl Aksaray'ın siyasi ve sosyo-kültürel tarihi açısından önemli bir arşiv vesikasıdır. Bahis konusu mülakat, hemen yazıya dökülerek muaflik beratı (berâ't-i mu'âfiye) hazırlanır ve Aksaray, otuz sene avâriz, nüzül³⁵ gibi tekâliften muaf olur. (Uçar-Şen, 2017:40)

Rızâyî'nin Sultan'ın ağzıyla söylediği: "قيلت وأعطيت و هبت له ولايته/Kabiltü ve a'taytü ve vehebtü lehu vilâyetehu] Kabul ettim, ona vilayetini verdim ve ihsan ettim." (Rızâyî, Nüzhetü'l-Ebrâr, 162a) cümlesi, Rızâyî'nin "sufi karakterine yaraşır" bir cümle olsa gerektir. Buradaki "vilâyet" kelimesinin altını çizmek gerekiyor. Bir valinin idaresindeki idari bölge, il (Doğan, 2008:1721) anlamına gelen bu kelimenin Rızâyî tarafından tevriyeli kullanıldığı kanaatindeyiz. Müellif, bu kelimenin "velilik, ermişlik" anlamını da muhtemelen ima etmektedir. Bilindiği üzere velâyet/vilâyet, tasavvufi terminolojide velilik ve erginlik, Allah ve kulun arasındaki muhabbet ve dostluk anlamlarına gelir. Tasavvufi literatürde Allah, müminlerin velisi olduğu gibi, mümin de Allah'ın velisidir. Evliya olan zat, nefisinden fani olduğu için Hak'la beraberdir. (Uludağ, 2012:378) Rızâyî, bu terminolojiye vâkıf olduğundan Sultan'ın "...vilâyetini verdim." ifadesinde muhtemelen şöyle demek istiyor: "Şeyh'in Aksaray vilayeti lehine olan isteğini ve Şeyh'in veliliğini kabul ediyorum." Bu cümlede, tasavvuftaki "kutup" inancının da izleri vardır. Çünkü bir bölgedeki büyük veli [kutup] topluluğun yöneticisidir. Evliyaların piri, veliler zümresinin önderi; dünyanın ve âlemlerin yöneticisidir. (Ateş, 2002:498) Muhtemelen Sultan Ahmed, Şeyh Hamza'nın manevî yöneticiliğini kabul etmektedir. [Sufi Rızâyî düşüncesinde] Bu konuda ihtiyatla şunu da söyleyelim ki çıkarımlarımızın tamamını Rızâyî'nin tasavvufi kişiliği ve tasavvuf biliminin terim ve tabirlere yüklediği mana dairesinde düşünmek ve anlamlandırmak gerekiyor.

Aksaray şehri tam 30 yıl vergiden muaf olmuştur. Rızâyî, bu muafiyetin Şeyh Hamza'nın bereketiyle olduğu inancındadır. Şeyh'in Ahmed Han'la görüşmesi, Kuyucu Murat Paşa'nın Aralık 1608'de İstanbul'a dönüşü ve merasimlerle karşılanmasından sonra muhtemelen 1609 ya da daha kuvvetli bir ihtimalle 1610 yılında [yol ve mevsim şartlarını da dikkate alarak] gerçekleşmiştir. Rızâyî'nin Şeyh'in vefatından sonra Sultan İbrahim Han'ın devletinde [1640-1648]³⁶ maktul Vezir Mustafa Paşa'nın vezirliği sırasında beratın yenilendiğini söylemesi, (Uçar-Şen, 2017:40) Şeyh Hamza Efendi'nin IV. Murad'ın 7 veya 9 Şubat 1640 (h. 14 veya 16 Şevval 1049) yılındaki vefatının (Uzunçarşılı, 2009:206-207) hemen akabinde ve İbrahim Han'ın padişahlığının ilk yılında vefat etmiş olduğunu akla getiriyor. Bu bilgilere göre Sultan Ahmed'in 1610 yılında Aksaray'a verdiği muafiyet, Şeyh'in 1640 senesindeki vefatının akabinde son bularak 30 yıl geçerliliğini korumuş olmalıdır. Müellifin kendisinden söz ettiği maktul Vezir Mustafa Paşa, Sultan İbrahim'in ilk dört yılında huzuru sağlayan başarılı veziriazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa'dır. (Özcan, 2002:248-250) 24 Aralık 1638'de (h. 17 Şaban 1048'de) IV. Murad'ın veziriazamı olan Mustafa Paşa, 1640-1644 yılları arasında Sultan İbrahim'in de vezirliğini yapmıştır. Sözü edilen dönemde yaşayan başka bir Mustafa Paşa da Silahdar Mustafa Paşa adıyla bilinen Osmanlı devlet adamıdır. Ancak Rızâyî'nin söz ettiği vezir, kuvvetli ihtimalle Kemankeş Mustafa Paşa'dır. Çünkü Sultan İbrahim zamanında dürüstlüğü ve ciddiyeti sayesinde muteber bir konumdaydı. Silahdar Mustafa Paşa ise bizzat İbrahim Han'ın emriyle idam edilmiştir. Kendisine her zaman kuşkuyla bakılmıştır. Gerçi, Rızâyî'nin de belirttiği gibi Kemankeş Mustafa Paşa da padişahın emriyle öldürülmüş

³⁵ Osmanlı maliyesinde bir vergi terimi olan avâriz için bkz. Halil Sahillioğlu (1991). Avâriz. *İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 4, ss. 108-109). İstanbul: TDV Yay. Nüzül vergisi, Osmanlı'da buğday ve arpa gibi tahıl ürünlerinden alınan avâriz türü bir vergi olarak kaynaklarda geçer. Bkz. Ömer İşbilir (2007). Nüzül. *İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 33, ss. 311-312). İstanbul: TDV Yay.

³⁶ Sultan İbrahim ve saltanat yılları için bkz. Feridun Emecen (2000). İbrâhim. *İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 21, ss. 274-281). İstanbul: TDV Yay., s. 275.

ancak Rızâyî'nin “Vezir Mustafa Paşa zamanında” ifadesini kullanması, Kemankeş'in sadrazamlığı dönemine işaretendir. Silahdar Mustafa Paşa ise IV. Murad'ın musahibliğini yapmış; Kemankeş, veziriazam olunca onun hışmına uğrayarak önce Budin, sonra Rumeli daha sonra da Temeşvar valiliğine gönderilmiş, bu görevdeyken Nisan 1642'de Sultan'ın emri ile idam edilmiştir. Silahdar Mustafa Paşa, IV. Murad zamanının kumandan ve devlet adamları arasında zikredilse de veziriazamları arasında sayılmamaktadır. (Yılmaz, 1998:325) Sultan İbrahim'in ilk yıllarında (Kemankeş'in veziriazam olduğu dönem) idam edildiği için onun zamanında sadrazamlık yapamayacağı aşıkardır. Bu tarihi veriler, Rızâyî'nin kastettiği maktul vezirin Kemankeş Kara Mustafa Paşa olduğunu ortaya koymaktadır.

Rızâyî; Aksaray halkı, Hasan Dağı eteklerinde yaşayan halk ve Eyübeli (Aksaray'ın Ortaköy ilçesi³⁷) halkı arasında barut üretimi konusunda çıkan kargaşadan dolayı muaflik beratının ellerinden alındığını söyler. Muaflik beratı, Sultan'ın emriyle bizzat vezir tarafından iptal ettirilir. Kayseri kadısı Şerhî Efendi, vezirin emriyle Aksaray'daki hane sayısını az göstererek muafiyeti sonlandırır. Rızâyî'nin beladan, kazadan, vebadan, zalim emir ve vezirlerin şerrinden muhafaza etmesi dileğiyle Allah'a yakarışı, muafiyet beratının iptaline fazlasıyla içerlediğini ve beratın iptal edilmesinde rol alan devlet erkânı ya da idarecilere epey kızdığını göstermektedir. (Uçar-Şen, 2017:40) Bu münacat edalı üslup, Rızâyî'nin memleketi Aksaray'a gösterdiği hususi sevginin bir tezahürü olsa gerektir:

“اللهم خلصني من البلاء والقضاء والوباء ومن شر الأمراء والوزراء والظالمين آمين” [Allahümme hallisnî min belâ'i ve'l-kazâ'i ve'l-vebâ'i ve min şerri'l-ümerâ'i ve'l-vüzerâ'i ve'z-zâlimîn.] Allah'ım! Zalimlerin, vezirlerin, emirlerin şerrinden vebadan, kazadan ve beladan kurtar. [muhafaza buyur.] (Rızâyî, Nüzhetü'l-Ebrâr, 162a)

Rızâyî, Şeyh Hamza Efendi etrafındaki anlatılara yine devam etmektedir. [162a] Aksaray'ın önde gelen kişilerinden Behlülzâde Muhammed Çelebi'den rivayetle Şeyh'in bir kerametini “teslimiyetle” nakleder: Orta Köprü'de³⁸ [el-kantaratü'l-vustâ] Muhammed Çelebi'nin de içinde olduğu müritler topluluğu Şeyh'in etrafında oturmaktadırlar. Şeyh: “Yeter, yeter Sultan Murad!” diyerek kendi kendine konuşur. Behlülzâde ve müritler şaşkınlık içerisindeyler. Behlülzâde, Şeyh'e bu sözleri kime söylediğini sorar. Ancak Hamza Efendi'den hiçbir tatmin edici cevap alamaz. Sadece, “Aslı yok.” diyerek mırıldandığını işitirler. Olanları Şeyh'in yaşlılığına yorumlayarak uzaklaşırlar. Sultan IV. Murad'ın bir hafta sonra vefat haberi (Şubat 1640) duyulduğunda kerametın sırrı çözülür. (Uçar-Şen, 2017:40) Sultan Murad, 1623-1640 (Yılmaz, 2006:177-183) yılları arasında saltanat sürdüğüne göre, Şeyh Hamza Efendi, 1640 yılının ilk aylarında henüz sağdır ancak Rızâyî, “إنها من العته”/innehâ mine'l-'ateh³⁹” diyerek muhtemelen yaşlılığından ötürü unutkanlığına (Rızâyî, Nüzhetü'l-Ebrâr, 162a) işaret ettiğine göre fazlasıyla ihtiyarlamış olmalıdır. Yukarıda “Şeyh'in vefatından sonra Sultan İbrahim Han'ın devletinde Vezir Mustafa Paşa'nın vezirliği sırasında beratın yenilendiği”nden bahsedilmesi, verilen mezkûr tarihlerin kritiğinden hareketle Şeyh Hamza Efendi'nin 1640 senesinde vefat ettiğini söyleyebiliriz.

Şeyh Hamza Efendi'nin Aksaray dışında da birçok müride sahip olduğu; ününün bölge dışına taşıdığı daha önce söylenmişti. Rızâyî, Şeyh'in Ankara yöresindeki bir halifesinden bahseder. “Sultânü'l-

³⁷ Eyübeli, Aksaray'ın Ortaköy ilçesinin 17. yüzyıldaki adıdır. Bkz. Sibel Gözen (2014). *Aksaray/Ortaköy İlçesi Monografisi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 17-18.

³⁸ İbrahim Hakkı Konyalı, Aksaray'ın Nakkaş ve Meydan mahallelerini birleştiren bu köprüyü “Nakkaş Mahallesi Köprüsü” başlığıyla vermektedir. Köprünün mimarî tarzına bakıldığında bir Selçuklu eseri görünümü verdiğini söylemektedir. Ne zaman ve kimin tarafından yapıldığı konusunda herhangi bir bilgiye erişemediğini belirtir. Konyalı (1974), s.1611. Konyalı, eserin başka bir yerinde “*Salih Ağa Camii*” başlığı altında, bugün de aynı isimle anılan caminin yerini tarif ederken bahis konusu edilen köprüyü Orta Köprü olarak isimlendirir. 17. yüzyıldaki bir metinde, halen aynı isimle anılan mimarî bir yapıdan söz edilmesi, Aksaray kültür tarihi açısından önemlidir. Bkz. Konyalı (1974), s. 1206. “Nakkaş Köprüsü” ismiyle bkz. Bediha Uğur (2013). *Tarihsel Süreç İçinde Aksaray*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Lefkoşa: Yakındoğu Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, s. 28, 33-34.

³⁹ Ahterî, “ateh” kelimesini akıl noksanlığı olarak tarif ederken Devellioğlu kelimenin “bunama, bunaklık” anlamına dikkat çeker. bkz. Ahterî Muslihuddin el-Karahisarî (ty.). *Ahterî-yi Kebîr*. Hzl. Ahmet Kırkkılıç-Yusuf Sancak. Gözden Geçirilmiş 2. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 613; Devellioğlu (1995), s. 49.

Muhakkıkîn” ismiyle meşhur olmuş Osman Efendi, Hamza Efendi’nin kabiliyetli halifelerindendir. (Uçar-Şen, 2017:40-41) Rızâyî, bu kişiden Mahmûdiyye’de de söz eder ve Ankara şeyhleri arasında sayar; Şeyh Hamza Efendi’ye olan hürmetinden dolayı ve Osman Efendi’nin de büyüklere saygısından ötürü kendisini ziyaret ettiğini dile getirir. Mahmûdiyye’den okuduğumuz bu kısımlarda Rızâyî, Şeyh Osman Efendi’nin mescidinde kendisiyle sohbetinden bazı kesitler sunar. Şeyh’in mescidinde otururken Sultan IV. Murad hakkında muhabbete girdiklerini söyler. Sultan’ın merkeze alındığı diyalogun özeti şu şekildedir: Osman Efendi, Sultan’ın Bağdat’ı fethederek kutsal bir eylemi gerçekleştirdiği görüşündedir. Sultan, her ne kadar haksız yere birçok insanı katletse de fetihlerinde maksadı âleme nizam vermektir. İnsanların nefisleri azgındır. Bu azgın nefisler ancak kudretli bir sultandan korkarlar. Bu nedenle yaptıkları yanlış da olsa bu siyaset gereğidir. Osman Efendi’nin yakın dostlarından Şeyh Emes adındaki biri, haseki ağasının kendisine gönderdiği bir hediyeyi kabul etmez. Haseki ağası, Şeyh Emes’i uyarır. Hediye kabul etmediği saray nezdinde duyulursa IV. Murad’ın âdeti gereği ömür boyu kendisine muhalif olacağını söyler. Urumiye şeyhinin Sultan tarafından nasıl öldürüldüğünü hatırlar. Haseki ve Şeyh Emes arasındaki bu mülakat, Şeyh Osman’ın kulağına gidince hediyeyi kabul etmediğinden dolayı Şeyh Emes’e kızar. Çünkü, Şeyh Osman Efendi -muhtemelen kötülükten korunmak ve fitneye meydan vermemek düsturuyla- âdeti üzere hediye kabul ederdi. Rızâyî, Osman Efendi’nin tasavvuf ve din erbabının hediye kabulü konusundaki, “Deniz kendisine cife atılmakla necis olmaz.” sözünü naklederek -dua ve temenniyle- anekdotu sonlandırır. Rızâyî, yine Mahmûdiyye’de Diyarbakır şeyhlerinden söz ederken IV. Murad tarafından öldürülen Şeyh Abdülaziz Efendi’yle [Şeyh Mahmûd Urmevî]⁴⁰ Diyarbakır’da orduya ait bir çadırda görüştüğünü, kendisinin salihlerden olup iç dünyasını güzelleştiren biri olduğunu belirtir. Birtakım siyasi ve sosyal nedenlerle ilişkili olarak bağlılarıyla isyan etmelerinden korkulduğu için Sultan tarafından öldürüldüğünden bahseder. Rızâyî’nin dediğine göre Şeyh Urmevî, katledileceğini rüyasında gördüğünü Malatyalı Şeyh Hüseyin Efendi’ye anlatmıştır. Rızâyî, bu ölüm hadisesine çok üzülmüştür. Üzüntüsünü yine sufi mizacı istikametinde yorumlayan müellifin nakline göre Sultan, Urmevî’yi öldürdüğü aynı gün bir hastalığa tutulur. O hastalığın pençesinden de kurtulamaz, İstanbul’a döndükten sonra vefat eden Sultan’ın Urmevî’yi öldürdüğüne pişman olduğu dillerde dolışmaktadır. (Çağırıcı, 2006:187-188)

Mahmûdiyye’den alıntıladığımız yukarıdaki kısımlarla Nüzhetü’l-Ebrâr metninde (Uçar-Şen, 2017:40) Şeyh Hamza Efendi’nin IV. Murad’ın vefatıyla ilişkilendirilen -Rızâyî’nin sufi bir bakışla aktardığı- keramet arasında bir bağ kurmak istiyoruz. Sultan’ın ölümünden bir hafta önce Hamza Efendi, Aksaray Orta Köprü’de müritleriyle otururken “Yeter, yeter Sultan Murad!” diyerek bir anda irkilir. O an bu sözün ne anlam geldiği anlaşılmasa da Sultan’ın bir hafta sonra vefat ettiği haberi duyulunca kerametini verdiği mesaj anlaşılır. (Uçar-Şen, 2017:40) Kanaatimizce -Aksaraylı Şeyh Hamza Efendi gibi- Rızâyî de IV. Murad’ın halka acımasızca davrandığını ve haksızlıklar yaptığını düşünmektedir.⁴¹

⁴⁰ Rızâyî’nin Diyarbakır meşâyihından olduğunu belirttiği Şeyh Abdülaziz Efendi, tarihte “Urumiye Şeyhi” olarak bilinen ve IV. Murad tarafından birtakım nedenlerle idam ettirilen Şeyh Mahmûd Urmevî’dir. Kaynakların beyanına göre Seyyid Mahmûd Efendi, Tebriz yakınlarındaki Urmiye’de doğdu. Babası “Koç Baba” ismiyle tanınan Seyyid Ahmed Efendi’dir. Diyarbakır’da tekke yaptırarak halkı irşada başlamış ve yörede “Urmiye Şeyhi (Rumiye Şeyhi)” olarak anılagelmıştır. Kaynaklar, tarikat kisvesi altında etrafına birçok kişiyi toplayan sahte şeyhlere kıyas edilerek İran kökenli olmasından hareketle, etrafında toplanan binlerce müridinin olması ve şeyhliği şahlığa çevirebileceği korkusuyla IV. Murad tarafından idam ettirildiğini bildirmektedirler. Kıraata dair risaleleri olduğu belirtilen Mahmûd Efendi’nin “Baba Kelâmı” adlı eseri meşhurdur. Hakkında bilgiler için bkz. Uzunçarşılı (2009), s. 205; Necdet Yılmaz (2001). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Süfîler Devlet ve Ulemâ*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, s. 390-392; Kenan Erdoğan (1998). Seyyid Aziz Mahmûd Urmevî, Urmevîlik ve Bilinmeyen Bir Eseri: Baba Kelâmı. *Bir, Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. S.9, s. 211-225; Mehmet Yunus Yazıcı (2014). *Azîz Mahmûd Urmevî ve Tezkire-i Hazret-i Baba İsimli Eseri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 14-20.

⁴¹ IV. Murad’ın bu dönemde Kadızâde Mehmed Efendi’nin telkinlerine uyararak birtakım halkı ve sufileri yer yer küstürdüğü de malumdur. Bkz. Semiramis Çavuşoğlu (2001). Kadızâdeliler. *İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 24, ss. 100-102). İstanbul: TDV Yay.; Cengiz Gündoğdu (1998). XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsiler-Kadızâdeliler Mücadelesi. *İLAM Araştırma Dergisi*. C. 3, Sayı: 1 (Ocak-Haziran), s. 37-72; Ferzende

Bilhassa Şeyh Urmevî örneğinde olduğu gibi mutasavvıflara pervasızca davrandığı kanaatindedir. Ancak bu tenkitlerini dönemin hassasiyetinden dolayı açıkça söyleyememekte, sadece güven duyduğu ortamlarda belirtebilmektedir. Sultan'ın başına gelenlerle, onun halka ve bilhassa da tasavvuf erbabına karşı gösterdiği tutum arasında muhtemelen bir sebep-sonuç ilişkisi kurmaya çalışıyor. Fakat, Sultan'dan her söz edildiğinde, “kabrinin güzel, mekânının cennet olması; fakirlerin yardımcısı olduğundan kötü hâllerinin bağışlanması, rahmet ve gufranın onun üzerine olması, Allah'ın ona rahmet etmesi” (Çağırıcı, 2006:187-188) gibi dua ve temenni içerikli cümlelerle hem onun bütün sıfatlarını genellemekten kaçınarak insafli davranıyor, hem itidali tercih ediyor hem de Müslüman ve sufi kimliğine halel getirecek tavırlara girmek istemiyor.

Rızâyî'nin IV. Murad'a tenkitleri sadece bunlardan ibaret değildir. Ancak bu tenkitleri, Osmanlı sosyal hayatı ekseninde ayrı bir çalışmada tahlil etmek daha isabetli olsa gerektir. Her ne kadar konumuz Nüzhetü'l-Ebrâr merkezli olsa da aynı kişilerin ve aynı bakış açılarının Mahmûdiyye'de de olması hasebiyle metinler arası ilişki bağlamında değerlendirmeler de yapmak faydadan uzak değildir.

Şeyh Hamza Efendi'nin müritlerinden biri de Şeyh Mehmed Dede Efendi'dir. Rızâyî, bu zatın keramet ehli bir veli olduğunu söyler. Mehmed Dede, Aksaray dışındaki müritlerden olup Çorpa [Çorba?] (Rızâyî, Nüzhetü'l-Ebrâr, 162a) kazasındandır. (Uçar-Şen, 2017:41) Rızâyî'nin “Çorpa” ismiyle zikrettiği yer -muhtemelen- günümüzdeki adı Kızılcahamam (Ankara'nın ilçesi) olan Yabanâbâd'ın merkezi konumundaki Pazar bucağıdır. Eskiden bu bölge Şorba ismiyle anılırdı. Burada, herkese çorba ikram ettiği için Çorba Dede adı verilen veli bir zatın yaşadığı ve bölgenin ismini ondan aldığı halk arasında efsane olarak anlatılmaktadır. Kaynaklarda Şorba nahiyesi idari merkezinin bugünkü Çamlıdere (Ankara'nın ilçesi) olduğu da belirtilmektedir. (Nişanyan, 2010-2020:?) Ön ses olan “ş” harfi, Farsça kelimelerde sıkça görüldüğü üzere Türkçeye “ç” olarak geçtiğinden “Şorba” sözcüğü, Türkçede “Çorba” şeklinde söylenmiştir. (İşihara, 2005:99-100) Rızâyî, Mahmûdiyye'de Yabanâbâd'da kadı olan ve daha sonra da Nazilli kazasına kadı olarak vazifelendirilen Mehmed Efendi isminde birinden söz etmektedir. (Çağırıcı, 2006:192) Bu kişinin Hamza Efendi müridi Şeyh Mehmed Dede Efendi olduğu ihtimal dairesinde düşünülebilir.

Rızâyî, 162b'de Mehmed Dede ile ilgili anlatılara devam eder. Şeyh Mehmed Dede, gençliğinden yaşlılığına kadar Şeyh Hamza Efendi'nin yanında bulunmuş ve ona hizmet etmiştir. Rızâyî, bu özelliğinden dolayı ona ayrı bir saygı besler. Onun bazı kerametlerinin olduğunu söyleyerek müellifin babası Abdurrahmân Efendi'ye anlattığı ve Rızâyî ailesini yakından ilgilendiren bir kerameti nakleder: Şeyh Mehmed Efendi, hayal âleminde Abdurrahmân Efendi'nin evinde “Ebû Said Rahman” adında veli bir kişinin mezarı olduğunu görür. Bu zat, Mehmed Dede'ye mezar yerini Abdurrahmân Efendi'ye söylemesini, uzun zamandır onların ayakları altında olduğunu bildirmesini ister. Mehmed Dede, rüya âlemindeki bu diyalogu, Şeyh Hamza Efendi'ye anlatır. Şeyh, Rızâyî'nin babasına bu durumu nakletmesini kendisine salık verir. Durum, Abdurrahmân Efendi'ye anlatılır. Mehmed Dede, evin tamamında bir keşif gerçekleştirir ve mezarın kapının yanında olduğuna kanaat getirir. Rızâyî'nin söylediğine göre babası, evin girişinde bir değişiklik yaparak kapıyı iptal eder. Annesinin bazen evin o tarafından korktuğundan, özel gecelerde kandil yaktığından ve mezarın artık herkesçe bilindiğinden bahseder. (Uçar-Şen, 2017:41) Rızâyî'nin bu anekdotu, her ne kadar bilimsel bir veri olarak değerlendirilmese de Aksaray'da tasavvufi bakışın ya da sufi yaşamın, toplumun bazı bireyleri tarafından ne kadar içselleştirildiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Anekdot şöyle yorumlanabilir: Rızâyî gibi düşünenlerin nezdinde Şeyh Hamza Efendi, Aksaray'da kendisine karşı çok fazla hürmet edilen, her cümlesine ve her işaretine kutsiyet yüklenen bir kişidir. Ona duyulan hürmetten olsa gerektir ki onun hizmetinde bulunan kişi de yüce bir insandır, kendisine inanılmalı ve itibar edilmelidir. Rızâyî'nin babası kadı olması hasebiyle tasavvufi kişiliğinin yanında aynı zamanda bir din adamı ya da bir fakih vasfına haizdir. Fakihlerin ve mutasavvıfların arasında yer yer tartışmaların yaşandığı hatta düşmanlığın olduğu bir dönemde Şeyh Hamza Efendi gibi bir mutasavvıfa -üstelik Kadızâdelilerin en fazla tartışmaya girdiği tarikattan olan

bir Halvetî'ye- hiçbir tenkide kapılmadan sadakatle bağlıdır. Hatta onun yanında yetişmiş bir sufisi bile onun gözünde muteberdir. Hiçbir fikhî reflekse girmeden kendisine itimat etmektedir. Yine o sufünün gördüğü bir rüya ekseninde hareket edecek kadar ona ve onun yoluna güven duymaktadır. Bu diyalog içerisinde şahısların artarak çoğalması, 17. yüzyıl Aksaray'ın sosyal, dinî ve tasavvufî yaşamına dair az da olsa bir ipucu vermektedir, diye düşünüyoruz.

Rızâyî, Hamza Efendi'nin müritlerinden Salih Abdurrahmân Dede adında birinden söz ederken onun Aksaray'daki Orta Köprü yakınlarında oturduğundan bahseder. 17. yüzyıl Aksaray'ında da ve bugün de aynı isimle anılan bu köprüden yukarıda söz etmiştik. Bugün bu köprünün hemen yanı başındaki Salih Ağa Camii'nin ismiyle burada yaşadığı dile getirilen Salih Abdurrahmân Dede arasında bir ilişki kurabiliriz. Salih Ağa Camii'nin ismini bu sufi zattan almış olabileceğini şimdilik zayıf bir ihtimal olarak söylemekte yarar var. Küçük Muhammed Dede, Hasan Dede ve babası Şaban Dede, Nur Ali Dede, Yusuf Dede Ankaravî Rızâyî'nin isminden söz ederek birer cümleyle değindiği Şeyh Hamza Efendi müritlerindedir. Söz konusu edilen kişiler, Aksaray'da Hamza Efendi'nin hizmetinde bulunmuşlardır. (Uçar-Şen, 2017:41-42)

Rızâyî, burada ve bir sonraki sayfada [163a] Şeyh Hamza Efendi'nin çocuklarından, kardeşlerinden ve akrabalarından bahseder. Nüzhetü'l-Ebrâr'dan kendisinin Aksaray'da yetişmiş büyük mutasavvıflardan sayıldığını, I. Ahmed'le diyalog kuracak kadar şöhret bulduğunu ve tarihte katı tutumuyla tanınan Kuyucu Murad Paşa'nın şeyhi olduğunu öğrendiğimiz Hamza Efendi'nin biyografisine ışık tutacak önemli bilgilere yer veren bu kısımda Rızâyî, Şeyh'in Seyyid Ali Efendi adında bir oğlundan söz etmektedir. Tercüme metinde Aksaray çevresinde hüküm verdiğinin belirtilmesi, Seyyid Ali'nin Aksaray'da kadılık görevini icra ettiğini göstermektedir. (Uçar-Şen, 2017:42) Zaten talik yazmada -tercüme edenlerin eş anlamdaki tercihinden farklı olarak- kadı olduğu açık bir şekilde yazılıdır: “وكان قاضيا بمكتب و كان قاضيا بمكتب / Ve kâne kâdiyan bi-mektûbi'l-merhûmi fi-mahmiyyeti Aksarây.” (Rızâyî, Nüzhetü'l-Ebrâr, 162b) Aksaray Şer'iyye Sicili'nde birkaç yerde ismi geçmektedir. Bazı adlî davalarda kendisine başvurulmuş birisi olduğu, “seyyidlerin övücü (fahri's-sâdat)” denilerek methedildiği ve Şeyh Hamza Efendi'nin oğlu olduğu yazılıdır. (Özdil-Gül-Azap, 2014:124, 127)

Rızâyî'nin gözünde İstanbul'da olmak, her zaman hatalara davetiye çıkarmak ve günah işlemeye çok yakın durmakla doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle olsa gerektir ki Seyyid Ali Efendi'nin, babası Hamza Efendi'nin duası bereketiyle İstanbul'a hiç gitmediğini ve orayı hiç görmediğini söylemektedir. Şeyh'in müritlerinden Mustafa Efendi, onun aynı zamanda kardeşinin oğludur. Rızâyî, onun da Şeyh'in duası vesilesiyle kadı olduğunu dile getirerek Hamza Efendi'yi hürmetle yâd eder. Rızâyî, Seyyid Ali Efendi'den ayrı olarak Hamza Efendi'nin Yusuf Baba ve İsmail Baba adında iki oğlundan da bahseder. Ancak, bu iki zatın Şeyh'in evinde olan iki oğlu olduğunu söylemesinin akabinde “Allah onları ve benim çocuklarımı ıslah etsin.” diyerek dua ve yakarıştaki bulunması -muhtemelen- bu iki zatın küçük yaşta olduklarından Şeyh'in evinde ikamet etmeleriyle, bekar olmalarıyla ya da tabiri caizse onun “ocağımı tütürmeleriyle” ilgilidir. Rızâyî'nin dua ve niyaza çocuklarını da eklemesi, Şeyh'in oğullarının genç yaşta olmalarına delil olarak sunulabilir. Rızâyî'nin “Baba” tabirini kullanarak onlardan bahsetmesi, Hamza Efendi'nin oğulları olmaları nedeniyle onlara duyduğu saygı ve hürmetten kaynaklanmalıdır ya da müellifin, eserini kaleme aldığı dönemin penceresinden bakarak söz konusu iki zatın gelecekte - kuvvetli ihtimalle- yüklenmiş oldukları misyona işaretendir. “Benim çocuklarımı” ifadesi, müellif Rızâyî'nin birden fazla çocuğa sahip olduğunu kanıtladığı için önemli bir bilgidir. (Uçar-Şen, 2017:42) Aksaray Şer'iyye Sicili'nde 1-10 Şaban 1038 (m. 26 Mart-4 Nisan 1629) tarihli bir belgede Şeyh Hamza Efendi'nin -Aksaray kadılarında Abdülbâkî Efendi'nin eşi olduğu belirtilen- “Ayşe” adlı bir de kızından bahsedilmektedir. (Özdil-Gül-Azap, 2014:129)

Rızâyî'nin ifadelerinden anladığımızı göre Şeyh Hamza Efendi, Rızâyî'nin babası Hacı Abdurrahmân Efendi'nin akrabasıdır. Babasına olan derin saygısı ve samimi hürmeti -gerekli yerlerde izah edileceği üzere- eserin tamamına sinmiştir, diyebiliriz. Babasının da kendisi gibi kadılık yapması ve Hüdâyî'ye samimiyetle bağlı bir Celvetî sufisi olması, baba-oğul arasındaki münasebetin de ötesinde sevgi, saygı ve hürmet duygularıyla dolu bir ilişkiyi doğurmuştur. Salih, âlim, ilmiyle âmil ve ehl-i hâl sıfatlarıyla babasını anarak -derkenarda- onun vefat ederken keramet gösterdiğinden ve birçok insanın

buna şahit olduğundan bahsetmiştir. Babası hakkında, hiçbir zaman rüşvet almadığını söylemesi, 17. yüzyılda devlet bünyesinde vazifeli memurlar ve daha özel bir ifadeyle kadılar arasında rüşvetin yaygın bir suç olduğunu ve onarılmaz yaralar açtığını ima etmek içindir. (Uçar-Şen, 2017:42) Rızâyî, Nüzhetü'l-Ebrâr'ın ilerleyen kısımlarında rüşvetten yakınmaya devam edecektir. Mahmûdiyye'de bu ahlâkî zaafın şeyhülislamlara kadar ulaştığının örneklerini sunar. Ancak onun en dikkate değer tarafı, rüşvet bile olsa kişilerin iyi taraflarını övmekten uzak durmamasıdır. Örneğin, mülazımı⁴² olduğu Kazasker Bâlîzâde Mustafa Efendi'nin⁴³ faziletini ve olgunluğunu överken ilmiyle âmil olmadığından ve rüşvet yediğinden bahsetmektedir. (Çağırıcı, 2006:199)

163a'da babası hakkında verdiği bilgiler, hem babasının hayatına dair bilinmeyenleri ortaya çıkarmakta hem de kendi hayatıyla ilgili biyografik içeriği zengin kılmaktadır. Babasının Hama şehrinde kadılık yaptığını, bu vazifesi sırasında hac farızasını yerine getirdiğini ve hac dönüşünden sonra da vefat ettiğini bildirmektedir. (Uçar-Şen, 2017:42) Abdurrahmân Efendi'nin vefatı akabinde, eşyaları arasında onun kendi el yazısıyla yazdığı bir deftere rastlar. Babasının, gördüğü bütün rüyaları bu deftere kendi el yazısıyla yazmış olduğunu müşahede eder. Onu çok etkileyen bir rüyayı Nüzhetü'l-Ebrâr'ın okuyucusuyla paylaşır. Rüyanın içeriği şu şekildedir: Abdurrahmân Efendi, veda ziyareti amacıyla Peygamberimizin kabrine gelir. Burada dua ve niyazda bulunarak mahzun bir edayla Peygamberimize içini döker. Ümmetinden kadılık yapan, günahkâr ve aciz biri olduğunu söyler. İyi amellerinin olmadığını, kıymetli eşğinde ölmeyi istediğini, kıyamet günü şefaatinin umduğunu, vatanına dönmek istemediğini ve yakarışının kabul edilmesini arzuladığını dile getirir. Münacatta bulunduğu bu sırada gaipten bir ses duyar. Gaipteki ses; ona üzülmemesini, istediği yere gitmesini, kendisini bu makama çağırmanın onu asla unutmayacağını telkin eder. Abdurrahmân Efendi bunu bir işaret olarak yorumlayıp sevinç gözyaşlarıyla bulunduğu yerden ayrılır. (Uçar-Şen, 2017:42-43) Rızâyî, eserinde naklettiği her rüyadan sadece bir sonuç çıkarmıştır. Hatta bu yaklaşımını başka eserlerinde de görürüz. Rızâyî'nin gerek bu eserinde gerekse de menâkıbnâme türündeki diğer eserlerinde bazı kelimelere yüklediği tasavvufî anlamlardan ve babasının diliyle aktardığı bu rüyasındaki bazı tabirlerden hareketle rüya hadisesine getirdiği yorumlarını - ihtimal dairesinde- açıklayabiliriz. Rüya hadisesinin bilimsel hiçbir karşılığı olmasa da Rızâyî'nin sufi telakkisine ve kavramlar dünyasına dair bilgiler devşirmemize olanak sağlıyor. Yine bu sayfadan öğrendiğimize göre babası İstanbul'da vefat etmiştir. "Vatanına dönmeden" İstanbul'da ölmesiyle babasının duası, gerçekten yerini bulmuş olmalıdır. Tezkiretü's-Sâlikîn adlı eserinde de babasının Hüdâyî dergâhına defnedildiği bilgisini verir. (Rızâyî, Tezkire, 13b-14a) Rızâyî'nin nazarında babası, Peygamberimizin makamında vefat etmiştir. "Hüdâyî dergâhı"nı Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin ismiyle de tevriyeli kullanarak "Makâm-ı Mahmûd" olarak isimlendirmekte, "Beytullâh" adlandırmasıyla Kabe'ye benzetmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması için Tezkire'deki ilgili kısımları yazma eserden ve Mahmûdiyye'deki cümleleri tercümeden aynen aktarmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz:

"Bu icmâlden garaz izhâr-ı 'ubûdiyyet ve 'arz-ı hulûsiyyetdür. Bu âsitâne-i **Mahmûdî makâmûn** eben 'an-ceddin çârûb-dârî olmağa tahsîl liyâkatdur." , "İşbu mefhûm üzre Hazret-i 'Azîzûn **ravza-ı mutahhar**alarına mukaddemen defa'ât-ile yüzüm sürüp... tazarru'-ı tâm olunmuş idi.", "Ba'dehu 'Azîzûn merkad-ı şerîflerine girüp ba'dehu cum'a namâzın **Beytu'llâh**da yanî hazret-i 'Azîzûn câmi'-i

⁴² Mülazım, ilmiye mesleğinde staj yapan, müderrislik ve kadılık almak için sıra bekleyen (mülâzemetle meşgul olan) medrese mezunudur. Bkz. Mehmet İpşirli (2006). Mülâzemet. *İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 31, ss. 537-539). İstanbul: TDV Yay.

⁴³ Bâlî Efendi isimli birinin oğlu olan Mustafa Efendi, medrese tahsilinden sonra Galata mevleviyetinde bulunmuş, 1648-49 (h. 1058) senesinde Rumeli kazaskerliğine getirilmiş, 1656 (h. 1067) yılında şeyhülislam olmuştur. Kendisine yakın kişileri göreve getirdiği iddiasıyla, Sadrazam Köprülü Mehmet Paşa'nın emriyle görevinden alınarak Filibe ve ondan sonra da Yanbolu kadılığına getirildi. 1658-59 (h. 1069) senesinde kendi evinde vefat etti. Eyyüb el-Ensârî'nin naklettiği hadisleri içine alan eseri vardır. Bazı fıkıh kitaplarını şerh etmiştir. bkz. Şemseddin Sâmi (1996). *Kâmûsu'l-A'lâm*. C.2. Ankara: Kaşgar Neşriyat, s.1219.

şerîfnde Ehl-i Cennet Mehemmed Efendi⁴⁴ hazretlerine iktidâ idüp...” (Rızâyî, Tezkire, 6b, 33b) “...az-mimiz **makâm-ı Mahmûd**’a ve cezmimiz sırrı-ı Mes’ud’a olup Hazret-i Azîz’e Mahmûdiyye nâmına yazdığımız niyaznâmemizi arz eylediğimizde buyurdular...” (Çağırıcı, 2006:81)

Hamza Efendi’nin akrabalarından biri de Seyyid Yahya Efendi’dir. Rızâyî, bu zatı ilim ve hüner sahibi biri olarak tanımlamaktadır. Bugünkü adıyla Demirci (Konyalı, 1974:1876-1878) olarak bilinen Timürci kazasında kadılık yaparken kadılıktan elde ettiği ziraat mahsulüyle kanaat etmiş ve Müslüman halka her işte kılavuzluk yapmıştır. Aksaray Şer’iyye sicilindeki h. 1-10 Zilhicce 1040 (m. 1-10 Temmuz 1631) tarihli belgede “Fahrü’s-sadat Es-Seyyid Yahya Efendi” ismiyle anılmakta ve bir davada kendisinin şahitliğine başvurulmaktadır. (Özdil-Gül-Azap, 2014:160) Rızâyî’nin babasından sonra Aksaray’da nakîbü’l-eşrâflık⁴⁵ kurumunun temsilciliğiyle görevlendirilmiştir. Rızâyî’nin ailesi Peygamber soyundan gelen seyyidlerden olduğu için babası Abdurrahmân Efendi, nakîbü’l-eşrâflık yapmıştır. Aksaray Şer’iyye Sicili’nde 21-29 Şevval 1037 (m. 24 Haziran-2 Temmuz 1628) tarihli adli bir belgede “sâdât”tan es-Seyyid Hacı Abdurrahmân Efendi bin Hacı Hasan ismiyle zikredilmektedir. (Özdil-Gül-Azap, 2014:72) Şeyh Hamza Efendi ve adı geçen Seyyid Yahya Efendi de Abdurrahmân Efendi’nin akrabalarındandır. (Uçar-Şen, 2017:43) Nüzhetü’l-Ebrâr’ın metni sayesinde günümüzde Aksaray’a bağlı bir kasaba olan Demirci’nin 17. yüzyılda aynı isimle anıldığını ve kadılık merkezlerinden sayıldığını; Hacı Aburrahmân Efendi, Şeyh Hamza Efendi ve Yahya Efendi gibi seyyid soylu insanların varlığı hasebiyle Aksaray’da seyyidlerle ilgilenen nakîbü’l-eşrâflık kurumunun aktif olarak faaliyette bulunduğunu öğrenmekteyiz.

Rızâyî, muhtemelen Aksaray’daki seyyidlerden olan Seyyid Muhammed Çelebi b. Seyyid Kasım Efendi, Hoca Şeyhizâde diye bilinen Seyyid Abdurrahmân Çelebi ve Seyyid Abdülkerîm Çelebi isimli kişilerden kısaca söz etmiştir. Aksaray’ın kadılarında olan Seyyid Muhammed Çelebi’nin en dikkate değer özelliği, salih insanlar arasında her yönüyle öne çıkan biri olmasıdır. 163b, Aksaray’da medfun olan Somuncu Baba’nın torunlarından Şeyh Hâmid Efendi’ye dair bilgilere giriş yaparak son bulmaktadır. (Uçar-Şen, 2017:43-44)

Rızâyî, sonraki sayfalarda Somuncu Baba ailesine dair önemli bilgilere değinmiş, bu meşhur mutasavvıfın soyundan gelen birçok dinî ve tasavvufî kişilikten bahsetmiştir. Somuncu Baba ailesine damat olan Rızâyî’nin konumundan güç alan bakir bilgiler, henüz güncelliğini koruyan ilmî tartışmalara da şüphesiz ivme kazandıracaktır.

Sonuç

Nüzhetü’l-Ebrâr, 17. yüzyılda yaşamış Aksaraylı Seyyid Hasan Rızâyî’nin menâkıbnâme türünde yazdığı Arapça bir eserdir. Eser, tam anlamıyla bir menâkıbnâme özelliği göstermez. Hatırat, otobiyografî ve sergüzeştname türüne ait özellikleri de içerisinde barındırır. Eserin tamamı Aksaray’da yaşamış veya bir vesileyle Aksaray’da bulunmuş; âlim, kadı, şair, mutasavvıf, derviş ve yönetici zümresinden birçok insanın hayatına ve yaşantısına dair önemli bilgiler vermektedir. Bu kişilerin hemen hemen tamamı, müellif Rızâyî’nin bizzat görüştüğü ve sohbet ettiği şahıslardır. Rızâyî’nin Aksaraylı olması, kadılık yapması ve 17. yüzyıl Aksaray’ında ve çevresinde etkili bir tarikat olan Celvetîliğe ve Kâdirîliğe intisabı, sözü edilen kişilerle rahatlıkla ilişki kurmasını sağlamıştır. Eserin merkezinde yine müellifin kendisi bulunmaktadır.

Rızâyî, iyi bir gözlem yeteneğine ve seri bir şekilde diyalog kurma kabiliyetine sahiptir. Bu yüzden devrinin adeta fotoğrafını çekebilmeyi başarmıştır. Eserde Osmanlı sosyal hayatına dair birçok veri

⁴⁴ İstanbul’un Tophane semtinde doğmuştur. Aziz Mahmûd Hüdâyî’nin halifelerindedir. Hüdâyî dergâhının üçüncü postnişinlerinden olup Aksaraylı Rızâyî’nin de bağlı olduğu Celvetî şeyhlerindedir. Fenâyî mahlasıyla şiirler yazmıştır. Hayatı ve eserleri hakkında bilgiler için bkz. Alim Yıldız (2010). *Fenâyî Cennet Efendi Dîvânı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Kültür Yayınları, s.17-36; Abdullah Aydın (2004). *Üsküdarlı Fenâyî Cennet Mehemmed Efendi ve Dîvânı*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, s. 15-25.

⁴⁵ Seyyid ve şeriflerle ilgili işlere bakan kişi anlamına gelen nakîbü’l-eşrâf hakkında bkz. Ş. Tufan Buzpınar (2006). Nakîbüleşraf. *İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 32, ss. 322-324). İstanbul: TDV Yay.

olmakla birlikte özelde Aksaray'ın 17. yüzyıldaki kültür tarihini aydınlatacak ciddi bir içerik bulunmaktadır. Aksaraylı mühim şahıslar ve Aksaray kültürü hakkında araştırma yapanların önünü açacak veya konunun meraklılarını ilgilendirecek bilgileri, bu eserde elde edebilme ihtimali bulunmaktadır. Eserde, Aksaray'daki birçok mimari yapı ve yerleşim yeri hakkında da bilgilere erişiyoruz. Çalışmamızda kendisinden söz edilen kişilere dair orijinal bilgileri, bu alanda yazılmış bilimsel çalışmalardaki verilerle karşılaştırarak kritik ettik. Kişilere ait bilgilere ilaveten mimari yapılarla ve yerleşim yerleriyle alakalı muhteviyatın ve kültürel içeriğin eski-yeni bağlamında tahlilini yapmaya çalıştık. Eserin bildiriye konu olan sayfalarına damgasını vuran tarihi kişiliklerin Molla Ali Efendi, Rızâyî'nin babası Abdurrahman Efendi ve Halvetî şeyhi Aksaraylı Şeyh Hamza Efendi olduğunu görmekteyiz. Birçok olay ve hatırat bu şahıslar etrafında vuku bulmaktadır. Ancak bu kişilerin hareketliliğinin, Rızâyî'nin dinamik ve aksiyoner kişiliğiyle şekillendiğini kabul etmek zorundayız.

Nüzhëtü'l-Ebrâr, Türkçeye tercüme edilmiştir. Biz, çalışmamızı tercüme metinden hareketle oluşturmaya çalışsak da gerektiği yerde Rızâyî'nin bizzat kaleme aldığı talik yazmaya da müracaat ettik. Bazen, talik yazmadaki bazı kısımların tercüme metne dahil edilmediğini, bazen de tahkikli metne aktarılsa da tercümeyle yansıtılmadığını gördük. Müellif hattı olan eser, İbrahim Hakkı Konyalı Kütüphanesinde Nr. 65'te kayıtlıdır. Arapça metinden önce bazı Türkçe kısımlar da bulunmaktadır. Bu kısımları, Rızâyî hakkında yaptığımız genel bir çalışmada daha önce görüp incelemiştik. Ancak şu anda kütüphanede tadilat olduğu için daha ayrıntılı bir inceleme fırsatını maalesef elde edemedik. Tercüme yapanlar, Türkçe kısma dair herhangi bir bilgi vermemişlerdir. Arapça metin 157b'den başlamakta 176a'da son bulmaktadır. Bizim kısmen inceleyebildiğimiz Türkçe metin, 154a-157b arasını ihtiva eder. Sayfalara bakıldığı zaman genellikle 17 satırdan oluştuğu görülüyor.

Eser, tamamen Aksaray'ı konu aldığı için her sayfasının ayrıntılı olarak incelenmesi gerekmektedir. Rızâyî, bu eserindeki bazı bilgileri veya destekleyici verileri, menakıbnâme türündeki diğer eserlerinde de kullandığından metinler arası ilişki bağlamında yer yer bahse giren eserlere müracaat etmeyi de uygun gördük. Eserin tamamının Aksaray kültür tarihi eksenli tahlil edilmesi kesinlikle bu bildiri metninin sınırlarını aşacaktır. Bu nedenle eserin Türkçe mukaddime kısmını belirttiğimiz formatta inceleyerek Arapça talik yazmanın 157b-163b varakları arasındaki içeriği ve bu kısma tekabül eden tercüme metni tahlille yetindik. Diğer varaklar ve tercüme muhtemelen birden fazla tebliğ metninin veya makalenin konusu olacaktır. Tercüme metinden istifade ettiğimiz kısımlarla, Rızâyî'nin elinden çıkmış talik yazmadan yararlandığımız bölümleri, metin içindeki atıflarda ayırmaya gayret gösterdik.

Çalışmamızın kültürümüze ve edebiyatımıza az da olsa katkı sağlamasını ümit ediyoruz.

KAYNAKÇA

- Ahterî Muslihuddin el-Karahisarî (ty.). Ahterî-yi Kebîr. Hzl. Ahmet Kırkkılıç-Yusuf Sancak. Gözden Geçirilmiş 2. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ak, Coşkun (2001). Şair Padişahlar. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Aka, İsmail (1989). Aksarâyî, Kerîmüddîn. İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 2, ss. 293). İstanbul: TDV Yay.
- Akın, Server (2020). Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât Adlı Tefsirindeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi (Fâtiha ve Bakara Sureleri). Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer (2011). Kur'an-ı Kerim Meâli. 12. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Ata, Ramazan (13 Ocak 2021). Bedir Muhtar Türbesi, e-aksaray ansiklopedisi, ansiklopedi@aksaray.edu.tr/ [Erişim Tarihi: 19.09.2021]
- Atar, Fahrettin (2001). Kadı. İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 24, ss. 66-69). İstanbul: TDV Yay.
- Ateş, Süleyman (2002).). Kutub. İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 26, ss. 498-499). Ankara: TDV Yayınları.
- Aydın, Abdullah (2004). Üsküdarlı Fenâyî Cennet Mehmed Efendi ve Dîvânı. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Bars, Mehmet Emin (2013). Veysel Karanî İle İlgili Menkıbeler ve Romanlar Üzerine Metinlerarası Bir İnceleme. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Başer, Şahin (2006). Şeyh Hamideddin-i Aksarayı Şeyh Hamid-i Veli (Somuncu Baba) Müridi Hacı Bayram-ı Veli. 5. Baskı. Konya: Akın Ofset Tesisleri.
- Buzpınar, Ş. Tufan (2006). Nakîbüleşraf. İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 32, ss. 322-324). İstanbul: TDV Yay.
- Canan, İbrahim (2004). Kütüb-i Sitte (Hadis Ansiklopedisi). C. 9. Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Cankurt, Hasan (2012). Seyyid Hasan Rızâyî el-Aksarâyî ve "Tuhfetü'l-Kudât" Adındaki Manzûm Eseri. İstanbul Kültür Üniversitesi TUDOK IV. Uluslararası Türk Dili Ve Edebiyatı Öğrenci Kongresi Bildiriler Kitabı: 219-226.
- Cankurt, Hasan (2015). Seyyid Hasan Rızâyî el-Aksarâyî Hayatı, Sanatı, Eserleri ve "Miftâhu's-Sa'âde" Adlı Manzûm Kasîde-i Bürde Şerhi. Birinci Baskı. Ankara: Aksaray Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Kültür Yayınları-11.
- Cankurt, Hasan (2014). Seyyid Hasan Rızâyî el-Aksarâyî Hayatı, Sanatı, Eserleri ve "Miftâhu's-Sa'âde" Adlı Manzûm Kasîde-i Bürde Şerhi. Yüksek Lisans Tezi. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cankurt, Muhammet H. (19 Ağustos 2021). Seyyid Hasan Rızâyî El-Aksarâyî, e-aksaray ansiklopedisi, ansiklopedi@aksaray.edu.tr/ [Erişim Tarihi: 17.09.2021]
- Ceyhan, Âdem (2006). Türk Edebiyatı'nda Hazret-i Ali Vecizeleri. Ankara: Öncü Kitap.
- Ceyhan, Âdem (2017). 17. Yüzyılda Yaşamış Aksaraylı Bir Âlim, Şair ve Yazar: Dânişî Şa'bân Bin Mustafa'nın Hayatı, Eserleri ve Hz. Ali'den Yüz Söz Tercümesi. Türkiyat Mecmuası. C.27/1, s. 65-99.
- Ceyhan, Âdem (2018). Aksaraylı Dânişî'nin Nesrû'l-leâlî Tercümesi. Bir Devr-i Kadim Efendisi- Prof. Dr. Tahir Üzgör'e Armağan. Ankara: İlahiyat Yayınevi, s.167-247.
- Ceyhan, Âdem (2019). Aksaraylı Hasan Rızâî'nin Sad-Kelime-i Alî Tercümesi. Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi. Cilt: 6, Sayı: 16, s. 371-400.

- Ceyhan, Âdem (29 Mart 2021). Dânişî Şâban Efendi, e-aksaray ansiklopedisi, ansiklopedi@aksaray.edu.tr/ [Erişim Tarihi: 19.09.2021]
- Ceyhan, Âdem Ceyhan (25.11.2020). Dânişî, Şa'bân bin Mustafa, Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, teis.yesevi.edu.tr/ [Erişim Tarihi: 19.09.2021].
- Çağırıcı, Mustafa (2006). Hasan Rızâyî ve Tezkiretü's-Sâlikîn ile Mahmûdiyye Adlı Eserlerin Tahkik ve Değerlendirmesi. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çağırıcı, Mustafa (2004). Merhamet. İslam Ansiklopedisi. (Cilt: 29, ss. 184-185). Ankara: TDV Yay.
- Çavuşoğlu, Semiramis (2001). Kadızâdeliler. İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 24, ss. 100-102). İstanbul: TDV Yay.
- Çiçekler, Mustafa Çiçekler (2008). Sa'dî-i Şirâzî. İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 35, ss. 405-407). İstanbul: TDV Yay.
- Çörtü, Mustafa Meral (2014). Arapça Cümle Kuruluşu ve Tercüme Tekniği. Dokuzuncu Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Devellioğlu, Ferit (1995). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat. Yeniden Düzenlenmiş ve Genişletilmiş 12. Baskı. Yayına Hazırlayan: Aydın Sami Güneçal. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Doğan, D. Mehmet (2008). Büyük Türkçe Sözlük. Dördüncü Basım. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Doğan, Muhammed Nur (2006). Fatih Divanı ve Şerhi. İstanbul: Yelkenli Yayınevi.
- el-Müfessir el-Muhaddis İsmâ'îl bin Muhammed el-'Aclûnî el-Cerrâhî (1421). Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs. Eş-Şeyh Yûsuf bin Mahmûd el-Hâc Ahmed (tahkik). C. 1. Dımaşk: Mektebetü'l-'İlmi'l-Hadîs.
- Emecen, Feridun (2007). Osman II. İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 33, ss. 453-456). İstanbul: TDV Yay.
- Emecen, Feridun (2000). İbrâhim. İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 21, ss. 274-281). İstanbul: TDV Yay.
- Erdal, Zekai (2014). Aksaray'da Türk Devri Mimarisi. Basılmamış Doktora Tezi. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erdoğan, Kenan (1998). Seyyid Aziz Mahmûd Urmevî, Urmevîlik ve Bilinmeyen Bir Eseri: Baba Kelâmı. Bir, Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi. S.9, s. 211-225.
- Erdoğan, Kenan-Cankurt, Hasan (2013). Fenâyî Ehl-i Cennet Efendi, "Tecelliyât" Adlı Arapça Eseri Ve Tecelliyât'a Hasan Rızâyî El-Aksarâyî Tarafından Yapılan Manzûm-Mensûr Türkçe Tercüme/Şerh Üzerine". Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic (8/4), s. 783-816.
- Ertuğrul, Ali (2015). Niğdeli Kadı Ahmed'in el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Halîk'ı (Anadolu Selçuklularına Dair Bir Kaynak). C.1 (İnceleme-Metin). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Evliya Çelebi (1980). Evliya Çelebi Tam Metin Seyahatmâme. sadeleştiren: Tevfik Temelkuran-Necati Aktaş, bas. haz. Mümin Çevik. Cilt: 3-4. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Gökbunar, Ali Rıza (2007). Celali Ayaklanmalarının Maliye Tarihi Açısından Değerlendirilmesi. Yönetim ve Ekonomi. Cilt: 14, Sayı:1, s.2-24.
- Gökdemir, Atila (2017). Müellifi Bilinmeyen Bir Kırk Hadis Tercümesi. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. Yıl: 2017/2, Sayı:27, s. 122-140.
- Gözen, Sibel (2014). Aksaray/Ortaköy İlçesi Monografisi. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gündoğdu, Cengiz (1998). XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsiler-Kadızâdeliler Mücadelesi. İLAM Araştırma Dergisi. C. 3, Sayı: 1 (Ocak-Haziran), s. 37-72.

- Hadislerle İslâm. Cilt: 4, s. 143. hadislerleislam.diyaret.gov.tr/ [Erişim Tarihi: 19.09.2021]
- Hasan b. Abdurrahmân Aksarâyî (Hasan Rızâyî Efendi). Nüzhetü'l-Ebrâr el-Muttali' li-Esrâri'l-Gaffâr. İbrahim Hakkı Konyalı Kütüphanesi (Selimiye Yazmaları): No. 65.
- Hasan b. Abdurrahmân Aksarâyî (Hasan Rızâyî Efendi). Nüzhetü'l-Ebrâr el-Muttali' li-Esrâri'l-Gaffâr, İbrahim Hakkı Konyalı (Selimiye) Kütüphanesi, No: 65.
- <http://isamveri.org/>
- <https://diniyayinlar.diyaret.gov.tr/> [Erişim Tarihi: 19.10.2021]
- <https://hadisler.org/> [Erişim Tarihi: 19.10.2021]
- <https://www.diyaret.be/> [Erişim Tarihi: 19.10.2021]
- İdiz, Ferzende (2015). Kâtip Çelebi'nin Mîzânü'l-Hak Adlı Eseri Bağlamında Kâdızâdeliler-Sivasiler Mücadelesi. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi. Cilt: 8, Sayı: 39, s. 1052-1063.
- İlgürel, Mücteba (1988). Abaza Paşa. İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 1, ss. 11-12). İstanbul: TDV Yay.
- İlgürel, Mücteba (1989). Ahmed I. İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 2, ss. 30-33). İstanbul: TDV Yay.
- İlgürel, Mücteba (1993). Celâlî İsyânları. İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 7, ss. 252-257). İstanbul: TDV Yay.
- İpşirli, Mehmet (2006). Mülâzemet. İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 31, ss. 537-539). İstanbul: TDV Yay.
- İşbilir, Ömer (2002). Kuyucu Murad Paşa. İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 26, ss. 507-508). İstanbul: TDV Yay.
- İşbilir, Ömer (2007). Nüzül. İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 33, ss. 311-312). İstanbul: TDV Yay.
- İşihara, Aya (2005). Yazı Dilindeki Alıntı Kelimelerin Türkçeleşme Süreçleri. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kara, Abdullah (2018). 17. Yüzyıl Siyasetnâmelerinin Temel Meseleleri: Hâbnâme Üzerinde Bir Değerlendirme. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karagöz, Savaş (11 Mart 2021). Aksaray Şifâhânesi, e-aksaray ansiklopedisi, ansiklopedi@aksaray.edu.tr/ [Erişim Tarihi: 19.09.2021]
- Konyalı, İbrahim Hakkı (1974). Âbideleri ve Kitâbeleri ile Niğde-Aksaray Tarihi. Cilt:1. İstanbul: Fatih Matbaası.
- Kuşsan, Ahmet (12 Ocak 2021). Bedir Muhtar Hazretleri Hakkında Yeni Bilgiler. haberaksaray.com/ [Erişim Tarihi: 19.09.2021].
- Kuşsan, Ahmet (24 Ekim 2020). Bedir Muhtâr Hazretleri Kimdir?. haberaksaray.com/ [Erişim Tarihi: 19.09.2021].
- Kuşsan, Ahmet-Gül, Mustafa Fırat (2020). Tabakât Eserleri ve Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba Şeyh Hâmid-i Velî Hayatı-Eserleri ve Kabri. Konya: Adım Matbaacılık.
- Kuzubaş, Muhammet (2006). "Cem Sultan'ın Şiirlerinde Hüzün". Yedi İklim. Nisan, s.62-63.
- Küçükdağ, Yusuf (2017). Cemali Ailesi. Ankara: Aksaray Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları.
- Mutçalı, Serdar (2012). Arapça-Türkçe Sözlük. İstanbul: Dağarcık Yayınları.
- Nişanyan, Sevan (2010-2020). Nişanyan Yer Adları Türkiye ve Çevre Ülkeler Yerleşim Birimleri Envanteri. <https://nisanyanmap.com/> [Erişim Tarihi: 25.09.2021]
- Öz, Mustafa (2010). Tabersî. İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 39, ss. 324-325). İstanbul: TDV Yay.
- Özcan, Abdülkadir (2002). Kemankeş Mustafa Paşa. İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 25, ss. 248-250). Ankara: TDV Yay.

- Özdamar, Mustafa (1997). İbrahim Hakkı Konyalı ve Konyalı Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu. İstanbul: Kırk Kandil Yayınları.
- Özgül, Orhan-Gül, Mustafa Fırat-Azap, Eralp Yaşar (2014). Aksaray'ın Tek Şer'iyeye Sicili. Ankara: Şen Matbaa.
- Poyraz, Yakup (2014). Manastırlı Hasan Bin Ali'nin Ehâdîs-i Erba'în Adlı Manzum Kırk Hadis Tercümesi. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi. Cilt: 14, Sayı: 2, s. 109-135.
- Rızâî Hasan b. Abdu'r-rahmân Aksarâyî (yty.). Tezkiretü's-Sâlikîn ve Risâletü'n-Nâdimîn. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Türkçe Yazmaları: No. 41.
- Sahillioğlu, Halil (1991). Avâriz. İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 4, ss. 108-109). İstanbul: TDV Yay.
- Seyyid Hasan Rızâyî el-Aksarâyî. Şerh-i Tecelliyât-ı Ehl-i Cennet Efendi [Rızâyî Külliyyatı içinde 154a-159a]. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, No: 3347.
- Şemseddin Sâmî (1996). Kâmûsu'l-A'lâm. C.2. Ankara: Kaşgar Neşriyat.
- Tan, Bünyamin (2017). Ali Cevâd'ın Celâlî Âbâza Mehmed Paşa Biyografisi. Külliyyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi. Sayı: 2/Ağustos, s. 56-81.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü (1995). Faslü'l-Hitâb. İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 12, ss. 216-217). İstanbul: TDV Yay.
- Tunç, Cihat (2004). İnsana Özgü Bilgi Elde Etme Yolları Veya Bilginin Kaynağı Problemi. Bilimname IV, 2004/1.
- Uçar, Hasan-Şen, Mustafa (2017). Hasan Rızâî El-Aksarâyî Nüzhetü'l-Ebrâr El-Muttali' Li-Esrârî'l-Ğaffâr. Aksaray: Aksaray Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Kültür Yayınları-14.
- Uğur, Bediha (2013). Tarihsel Süreç İçinde Aksaray. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Lefkoşa: Yakındoğu Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Uludağ, Süleyman (2012). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (2009). Osmanlı Tarihi II. Selim'in Tahta Çıkışından 1699 Karlofça Andlaşmasına Kadar. III. Cilt, I. Kısım. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Yazıcı, Mehmet Yunus (2014). Azîz Mahmûd Urmevî ve Tezkire-i Hazret-i Baba İsimli Eseri. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldız, Alim (2010). Fenâyî Cennet Efendi Dîvânı. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Yılmaz, Mehmet (1992). Edebiyatımızda İslamî Kaynaklı Sözler (Ansiklopedik Sözlük), İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Yılmaz, Necdet (2001). Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Sûfiler Devlet ve Ulemâ. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Yılmaz, Ömer Faruk (1998). Belgelerle Osmanlı Tarihi. Cilt: 2. İstanbul: Osmanlı Yayınevi.
- Yılmaz, Ziya (2006). Murad IV. İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 31, ss. 177-183). İstanbul: TDV Yay.

TÜRKİYE SELÇUKLU DEVLETİ İLE İLHANLI DEVLETİ ARASINDA KRİ- TİK BİR MÜCADELE: SULTAN HANI SAVAŞI (1256)

Dr. Nagehan VURGUN

nagehanvurgun@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6785-003X

Özet

Cengiz ile başlayan Moğol ilerleyişi, Ön Asya'dan başlayarak Anadolu'ya kadar uzanmış ve Anadolu çok kısa bir sürede Moğol hâkimiyetine girmiştir. 1243'de Köseadağ Savaşı ile Türkiye Selçukluları, Moğollar karşısında yenilmişler ve Selçuklu devleti, Moğollara metbû olmak durumunda kalmıştır. Köseadağ Savaşı sonrasında Moğolları komuta eden ilk genel vali Baycu Noyan, kendisine karargâh merkezi olarak Mugan'ı seçmiş ve Anadolu'yu buradan idare etmeye başlamıştır.

Moğol hükümdarı Cengiz Han'ın vefatından sonra lider olan Mengü Han, imparatorluğun batı topraklarını yönetmekle Hülâgû Han'ı görevlendirmiştir. Moğol Devleti'nin batı toprakları üzerinde "İlhanlı" kolunu kuran Hülâgû, kendisine yerleşim merkezi olarak Mugan'ı seçmiştir. Hülâgû, Baycu Noyan'a karargâhını Mugan'da kuracağı için ailesi ve ağırlıklarıyla birlikte Anadolu'ya geçmesi yönünde buyruk göndermiştir. Bunu üzerine Noyan, maiyetindeki askerler ve bu askerlerin aileleriyle beraber Anadolu'ya gelmiş ve buradan kendisine yaylak ve kışlak verilmesini istemiştir. Noyan, bu teklifi ile Anadolu'ya yerleşmek niyetinde olduğunu açıkça belli etmiştir. Baycu Noyan'ın bu talebi bir tür fiili işgal anlamına geldiği için bu durumu endişe ile karşılayan Selçuklu sultanı II. İzzeddin Keykâvus, devlet adamlarıyla yaptığı görüşmeler neticesinde Noyan'ın bu isteğini kabul etmemiş Moğollarla savaşma planı yapmaya başlamıştır.

Baycu Noyan, kendisine Anadolu'dan yer verilmesi teklifinin reddedilmesi üzerine harekete geçmiş ve Aras bölgesi üzerinden Anadolu'ya gelerek Erzurum-Aksaray arasındaki bütün şehirleri yerle bir etmiştir. Selçuklular ise; büyük bir ordu ile Konya'dan Aksaray'a doğru ilerlemiş ve Noyan'ın ikinci Anadolu seferinde, Aksaray yakınlarında yer alan Sultan Hanı'nın önünde iki ordu karşı karşıya gelmiştir (1256). Selçuklu ordusu başta sultan II. İzzeddin Keykâvus ve önde gelen devlet adamları ile savaşa katılmış fakat savaşa katılanlar kaçmayı, savaşmaya tercih etmiştir. Devlet mekanizmasındaki aksaklıklar, Selçuklu ordusunda komutanlar arasında yaşanan çekişmeler, Sultan'ın savaşa dâhil olmaması, deneyim sahibi kumandanların dikkate alınmaması ve Baycu Noyan'la ilgili yeterli istihbarata sahip olunmaması gibi durumlar sebebiyle Selçuklular, Sultan Hanı Savaşı'nda ağır bir yenilgi almıştır. Gerçekleşen savaşta Türkmen beylerinden pek çoğu ve Vezir Kadı İzzeddin vefat etmiş, Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus ise verdiği mücadelede başarısız olduğu için Antalya'ya kaçmak zorunda kalmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sultan hanı Savaşı, Moğollar, İlhanlı, Türkiye Selçuklu Devleti, Baycu Noyan

A CRITICAL STRUGGLE BETWEEN THE TURKISH SELJUK STATE AND THE ILHANLI STATE: THE WAR OF THE SULTAN HAN

Abstract

The Mongol advance, which started with Genghis, extended from Asia Minor to Anatolia and thus Anatolia came under Mongol rule in a very short time. With the Battle of Köseadağ in 1243, the Turkish Seljuks were defeated by the Mongols and the Seljuk state had to be overpowered by the Mongols. Baycu Noyan, the first governor who commanded the Mongols after the Köseadağ War, chose Mugan as his headquarters and started to rule Anatolia from there.

Mengü Han, who became the leader after the death of the Mongolian ruler Genghis Khan, commissioned Hulagu Khan to manage the western lands of the empire. Hulagu, who established the "Ilkhanid" branch on the western lands of the Mongolian State, chose Mugan as his settlement. Hulagu sent an order to Baycu Noyan to move to Anatolia with his family and weights as he would establish his headquarters in Mugan. Thereupon, Noyan came to Anatolia with the soldiers in his entourage and the families of these soldiers and requested that he be given a summer pasture and winter quarters. Noyan made it clear that he intends to settle in Anatolia with this offer. Seljuk Sultan Izzeddin Keykavus II, who met this situation with concern as Baycu Noyan's request meant a kind of de facto occupation, started to make a plan to fight the Mongols who did not accept Noyan's request as a result of his meetings with the statesmen.

Baycu Noyan took action upon the rejection of the offer to place him in Anatolia and came to Anatolia via the Aras region and destroyed all the cities between Erzurum and Aksaray. The Seljuks, on the other hand, advanced from Konya to Aksaray with a large army, and in Noyan's second Anatolian campaign, the two armies came face to face in front of the Sultan Han, located near Aksaray (1256). The Seljuk army participated in the war with the Sultan Izzeddin Keykavus II and prominent statesmen, but those who participated in the war preferred to flee rather than fight. The Seljuks suffered a heavy defeat in the Sultan Han War due to the failures in the state mechanism, the conflicts between the commanders in the Seljuk army, the Sultan's not being involved in the war, the lack of attention to the experienced commanders and the lack of sufficient intelligence about Baycu Noyan. In the war that took place, many of the Turkmen lords and Vizier Kadi Izzeddin died, and the Seljuk Sultan Izzeddin Keykavus II had to flee to Antalya because he failed in his struggle.

Keywords: *The War of Sultan Han, Mongols, Ilkhanid, Turkey Seljuk State, Baycu Noyan*

Giriş

Moğollar'ın Anadolu ile münasebeti Anadolu Selçuklu Devleti'nin en parlak dönemi olan I. Alâeddin Keykubad döneminde başlamıştır. Anadolu'yu bu sürece hazırlayan en önemli olay ise, Anadolu Selçuklu Devleti ile Moğol Devleti arasında var olan ve iki devlet arasında tampon görevini üstlenen Hârezmşah Devleti'nin Moğollar tarafından bir daha canlanamayacak şekilde son bulmasıdır. Anadolu Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad, Hârezmşah Devleti'nin yaptığı hatalardan ders çıkarmış ve Moğollar karşısında tedbirler almaya başlamıştır. Fakat alınan tedbirlerin devamı Keykubad'ın halefi II. Gıyaseddin Keyhüsrev döneminde dikkate alınmadığı için Moğollar sınır kapılarına dayanmıştır. Bu dönemde Anadolu'yu karmaşa içerisine sokan Baba İshak isyanı (1238-1240) ve devletin bu isyanı bastırmakta aciz kalması (Turan, 2005: 296) Moğollar'ı Anadolu'yu istilâ için harekete geçirmiştir.

Moğollar'ın Anadolu'yu İşgali: Köseadağ Savaşı (1243)

Moğollar, Alâeddin Keykubad zamanından beri Anadolu Selçuklu devletinin zayıf bir anını yakalamak için tetikte beklemişlerdir. Onlar haşmetli ve azametli zannettikleri Anadolu Selçuklu Devleti'nin Babailer isyanını bastırmakta zorlanması üzerine şartların olgunlaştığını düşünerek Anadolu'da en azından bir deneme yapmaya karar vermişlerdir. Erran ve Mugan ovalarından kalkan 30.000 kişiden oluşan bir Moğol ordusu şehrin surlarının önüne gelmiş ve şehri hemen kuşatmaya başlamıştır (Üremiş, 2005: 326) Moğol istilâsına ilk kurban şehir Erzurum bölgesi olmuştur (1242). Savaşı komuta eden Moğol valisi Baycu Noyan, Erzurum'a varınca surlara karşı mancınıklar kurdurmuştur. İki taraf arasında başlayan savaşta Babaî isyanı dolayısıyla Erzurum ordusunun merkeze çağırılması, bu üssün zayıflamasına ve henüz gereken miktarda askerin Erzurum'da toplanmasına imkân vermemiştir. Moğollar tahrip, imhâ ve yağmadan sonra şehri yakıp surları yıkmışlar ve alınan ganimetlerle birlikte Mugan' a dönmüşlerdir (Turan, 2017: 449-450).

Erzurum'un sükûtu, Moğollar için ümit verici bir yoklama olmuştur. Moğollar'ın Mugan kışlağına gitmelerini fırsat bilen Anadolu Selçuklu Devleti Sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev katılımlarla 80.000 kişiyi bulan ordusuyla, Sivas-Erzincan güzergâhından geçen tarihî kervan yolunu takiple Türkiye tarihinde feci bir dönüm noktası teşkil edecek olan Köseadağ'a varmıştır (Üremiş, 2005:330). Selçuklu ordusundan 20.000 kişilik bir öncü kuvvet inmiş fakat eski Türk muharebe usulleri ananesine göre sahte bir geri çekilme manevrasından sonra Moğollar, bu öncülerini mağlubiyete uğratmıştır. Bu yenilgiden sonra paniğe kapılan Sultan, kimseye haber vermeden kaçmıştır. Sultanın kaçtığı haberini alan askerler de savaş meydanından hızla uzaklaşmışlardır. Moğollar, ilk etapta bunun askerî bir taktik olabileceğini düşünmüşler ve Selçuklu ordusunun çadırlarına birkaç gün yaklaşmamışlardır. Fakat sonradan askerin kaçtığını anlamışlar ve ordugâhı yağmalamışlardır (Uluçay, 2013: 238-239). 3 Temmuz 1243 Cuma günü Doğu Anadolu'da uğranılan bu yenilgi, Anadolu'nun tamamının kısa zaman içerisinde elden çıkmasının yolunu açmıştır. Öyle ki, memleketin kaderini etkileyen bu mağlubiyet ile devletin mukadderatının değişeceği Türkiye'de, artık çöküş ve felaketler dönemi başlamış, ülke bir baştan bir başa işgal-ler, buhranlar diyarı olmuştur (Üremiş, 2005:331).

Baycu Noyan'ın İkinci Anadolu Seferi: Sultan Hanı Savaşı (1256)

Selçuklu Devleti Köseadağ Savaşı'ndan sonra, Moğol tâbiyetine girmiş, baskılara maruz kalmış fakat Moğol ordusunun ikinci bir istilâ ve işgali gerçekleşmemiştir. Çocuk yaşta olan sultanların yönetiminde yetersiz kalmaları, sultanların etrafındaki devlet adamlarının sürekli yönetime müdahale etmeleri Selçuklu devletini zayıf bir duruma düşürmüştür. Bu süreçte Mengü Kağan, kardeşi Hülâgû'yu batı seferine gönderirken, Azerbaycan'daki Curmagun'un ölümünden sonra onun yerine vekâleten getirilen Baycu Noyan'dan da Hülâgû'nun emrindeki kuvvetlere katılmasını ve onun emrine girmesini talep etmiştir (Yuvalı, 2017: 147). Baycu Noyan büyük kağanın emri üzerine hazırlıkları başlattığı sırada Hülâgû'dan karargâhını Mugan'da kuracağı için ailesi ve ağırlıklarıyla birlikte Anadolu'ya geçmesi yönünde buyruk gelmiştir (Yuvalı, 2017: 147). Bunu üzerine Baycu Noyan, maiyetindeki askerler ve bu askerlerin aileleriyle beraber Anadolu'ya gelmiş, Selçuklu Devleti'nden aylak ve kışlak talep etmiştir (Abül-Farac, 1987: 562; Ersan-Alican, 2013: 168).

Noyan, Köseadağ Savaşı'nı takiben Selçuklular'ın ödedikleri yıllık vergilerin ve haraçların ötesinde bu defa Anadolu'ya yerleşmek niyetinde idi. Bu haberi endişe ile karşılayan Selçuklu hükümeti ve Sultan II. İzzeddin Keykâvus, Baycu'nun gerçek niyetini anlamak için Nizâmeddin Hurşid'i ona göndermiş ve diğer taraftan da savaşmak için orduyu hazırlatmıştır. Nizâmeddin Hurşid, Baycu ile görüşmüş ve yaptığı bu görüşme neticesinde onun Sultan'ın aleyhinde kötü bir niyeti olmadığını söylemiştir. Devlet adamlarından bir kısmı Moğol kumandanı ile sulh yapılması fikrini ileri sürerken bir kısmı da ona itimat edilmemesi gerektiğini ileri sürmüştür (Turan, 2017:497). Moğollar'ın ordularının ne kadar büyük olduğunu gören Rükneddin Kılıç Arslan da kardeşi Sultan II. İzzeddin Keykâvus'u savaşmaması hususunda uyarmıştır (Yuvalı, 2017: 147). Fakat Keykâvus, devlet adamlarıyla yaptığı görüşmeler neticesinde Noyan'ın bu isteğini kabul etmemiş etrafındakilerin tahriki ile de Moğollarla savaşma planı yapmaya başlamıştır (Aksarayî, 2000: 31-32). Çünkü bu durum bir tür fiilî işgal anlamına geldiği için Selçuklu devlet adamları ve II. İzzeddin Keykâvus korkuya ve telaşa kapılmıştır (Yuvalı, 2017: 147).

Baycu Noyan, kendisine Anadolu'dan yer verilmesi teklifinin reddedilmesi üzerine harekete geçmiş ve Aras bölgesinde Anadolu'ya gelerek Erzurum-Aksaray arasındaki bütün şehirleri yerle bir etmiştir. O, Köseadağ Savaşı'ndan 13 yıl sonra ordusunun başında ikinci defa Anadolu'ya sefer yapmıştır (Yuvalı, 2017:147). Selçuklulardan ise vezir İzzeddin, beylerbeyi Şemseddin Yavtaş ve Fahreddin Arslan-doğmuş kumandasında bulunan Selçuklu ordusu Konya'dan Aksaray'a doğru ilerlemiştir. Noyan'ın ikinci Anadolu seferinde, Aksaray yakınlarında yer alan Sultan Hanı'nın önünde iki ordu karşı karşıya gelmiştir (1256) (İbn Bîbî, 1996:148). Selçuklu ordusu 13 yıl önce Köseadağ'da olduğu gibi, bu defa da başta sultan ve önde gelen devlet adamları savaşa katılmışlar, savaşa katılanlar kaçmayı savaşmaya tercih etmiştir. Devlet mekanizmasındaki aksaklıklar sebebiyle Selçuklular burada ağır bir yenilgi almıştır (İbn Bîbî, 1996:148). Gerçekleşen savaşta Türkmen beylerinden pek çoğu ve Vezir Kadı İzzeddin vefat etmiş, Sultan İzzeddin Keykâvus ise Antalya'ya kaçmıştır. Savaşın kaybedilmesinde, Selçuklu ordusunda komutanlar arasında çekişmeler olması, Sultan'ın savaşa dâhil olmaması, deneyim sahibi kumandanların dikkate alınmaması ve Baycu Noyan'la ilgili yeterli istihbarata sahip olunmaması da etkili olmuştur (Yuvalı, 2017: 148).

İbn Bîbî savaşın kaybedilmesinin asıl nedeninin Keykavus'un yakın kölelerinin; onu, büyük emirlerine karşı kıskırtması olduğunu söyler. Bu köleler, Keykavus'a büyük emirlerin kendilerine kötü davrandıklarını söylemişlerdi. Bunun üzerine Keykavus sinirlenerek bu emirler hakkında kötü sözler söylemiş ve bu sözleri duyan emirler de Keykavus'a kırılarak görevlerini layıkıyla yapmamışlar bu da savaşın kaybedilmesine neden olmuştur. (İbn Bîbî, 1996: 145-148). O. Turan ise, Keykavus'un kötü hareketlerine kırılan bazı emirlerin ciddî bir gayret göstermediğini özellikle ordu kumandanı olarak düşman karşısına gönderilen Arslan Doğmuş'un Konya'da Sultan'ın sarhoş bir halde evine girerek ailesine tecavüz ettiği haberini duyması üzerine gizlice Baycu ile anlaşmasının, ordusunun direnmeden yenilmesine neden olduğunu söylemektedir (Kayalıoğlu, 2006: 39).

Bütün bu bilgiler değerlendirildiğinde sonuç olarak; Türkiye Selçuklu ordusu Köseadağ bozgunundan sonra tekrar bağımsızlığını kazanmak için yaptığı bu ikinci savaşı da kaybederek Moğol hâkimiyetinin devam etmesine engel olamamıştır. Aslında Köseadağ yenilgisinde de olduğu gibi bu savaşında kaybedilmesinin asıl nedeni ordunun sevk ve idaresinde yapılan hatalardır. Sultan Hanı savaşından sonra ordunun vermiş olduğu zayıttan dolayı Türkiye Selçuklu Devleti bir kez daha toparlanıp Moğollar'a karşı bu ölçüde büyük bir savunmaya ve mücadeleye girememiştir.

Sultan Hanı Savaşı'ndan Sonra Konya'nın Kurtuluşu

Baycu, Sultan Hanı zaferini kazanıp Konya'ya doğru ilerlerken bu bozgunundan kaçan İl-almış oğlu saray kâhyası (Üstad'üd-dar) Nizâmeddin Ali payitahtı sahipsiz bulmuş, şehirde; sultan, hükümet ve asker kalmamıştır. O, ilk aşamada payitahttaki kavgaları yatıştırılmış ve Moğol askerlerinin ihtiyaçlarını karşılamış, noyanlara hediye hazırlamış ve halkı bu uğurda fedakârlığa davet etmiştir. Ayrıca Cuma günü de cami hatibi minbere çıkarak şu hitabede bulunmuştur, “*Ey Müslüman cemaati! Böyle bir düşman karşısında bu felakete uğradık. Şimdi bizi kurtaracak servetimizden başka bir şeyimiz kalmamıştır. Malımızı esirgemededen harcayıp hayatınızı satın alınız. Aramızda mal toplayıp canımız, kadın ve çocuklarımız uğrunda feda edelim.*” cami hatibinin bu şekilde halka konuşmasının ardından tüm Konya halkı

elinde ne kadar altını ve parası varsa vermiştir (İbn Bîbî, 1996: 158-149, Çakır, 2019: 45). Nizâmeddin Ali, topladığı dört katır yükü altın ile şehri Moğollar'dan satın alıp yıkılmaktan ve halkını kıtalden kurtarmıştır. Anonim Selçukname'ye göre; Baycu Noyan, aldığı paraya rağmen Konya'yı tahrip etmeye daha önceden yemin etmiş olmasından dolayı, Konya'nın etrafındaki surları yıkmak istemiştir (Anonim Selçukname: 35, 53-54). Baycu Noyan'ın bu isteğini karşılamak Konyalılar içinse mümkün değildi çünkü şehrin surları yıkıldığı zaman Konya'yı koruyabilmek mümkün değildi. Bu yüzden Konyalılar şehrin dış surlarındaki burçların yıkılmasını önermişlerdir. Baycu Noyan da yeminin yerine gelecek olmasından ve aldığı yüklü paradan dolayı bu öneriyi kabul etmiştir (Çakır, 2019: 46).

Fakat Konya halkı, sultan ve asker kalmayınca, Moğollar'a karşı şehrin kapılarını kapatmıştır (Turan, 2017: 500). Bu duruma bir hayli sinirlenen Baycu ise doğruca Konya üzerine yürümüş şehre girip kale burçlarını yıktırıştır. Baycu Noyan, Selçuklu tahtına hapisten çıkararak IV. Rükneddin Kılıçarslan'ı geçirmiş ve (5 Mart 1257) (İbn Bîbî, 1996: 149; Merçil, 2013: 143; Ersan-Alican, 2013: 168; Uluçay, 2013: 243). Aksaray'a dönmüştür. Selçuklu devlet adamları onun yanına gelerek yeni bir sulh anlaşması imzaladılar. Baycu Noyan, Aksaray civarında sert emniyet tedbirleri aldı. Bunun sonucunda tarım ve ticaret yeniden hareketlendi (Ata, 2016: 574).

Sultan Han'ı Savaşı'ndan Sonra Sultan Keykavus'un Kaçıp İznik Rumları'na Sığınması

II. İzzeddin Keykâvus Sultan Hanı Savaşı'nda Moğollar'a karşı verdiği mücadelede başarısız olduğu için saraydaki; kadınlarını, Hristiyan dayılarını ve altınlarını bırakarak Antalya'ya kaçmıştır. Baycu, II. İzzeddin Keykâvus'un Konya'dan ayrıldığını anlayınca bir müddet onu takibe girişmiş, onun Antalya'ya vardığını öğrenince torunu Yisutay'ı onu getirmek için 1000 süvari ile o tarafa sevk etmiştir. Antalya'da kendisini güven içinde görmeyip Lâdik'e (Denizli) geçen sultana Yisutay, Baycu'nun Konya'ya dönerek tahtına oturmasını beklediği şeklinde haber gönderdi. Sultan da Yisutay'a armağanlar yollayıp hazırlıklarını bitirince geleceğini bildirmiş ve Baycu Noyan'ı oyalamaya çalışmıştır. (Sümer, 2002: 355). Ancak Konya'ya gitmeyip Keykâvus, duvarda bulduğu hazine ile birlikte İznik imparatoru II. Laskaris'e sığınmayı tercih etmiştir (Turan, 2017: 501). Keykavus'un başı sıkıştıkça Bizans'a sığındığını görmekteyiz. Bunun nedeni elbette Hristiyan akrabalarının etkileridir veya Cahen'e göre eşlerinden birisinin de Rum olmasıdır. Bu durum, Bizans'ı da memnun etmiştir çünkü bu sayede Selçuklu devletinin iç işlerine rahatça müdahale edebilmiştir (Kayalıoğlu, 2006: 42). İzzeddin tahta geçtiği 1246 yılından beri ilk defa tahtından ayrılmıştır. Böylece Moğollar, ilk defa bir Türkiye Selçuklu hükümdarını savaşıarak, tahttan indirmişlerdir. Bu savaşta II. İzzeddin Keykavus, kardeşine karşı saltanat mücadelesi verirken Moğollar'a karşı da bağımsızlık mücadelesi veriyordu. II. İzzeddin Keykavus'un Anadolu'da Moğollar'a karşı başlattığı mücadele kendisinden sonra da devam etmiştir (Bal, 2005: 242). Bu yenilgi Selçuklu devletinin geleceği için hiç de iyi olmamıştır. Moğol baskıları şiddetini arttırmış, üstelik ordunun tekrar toparlanıp mücadele edecek gücü bulunmadığından, Moğol tahakkümünden kurtulma ümidi de kalmamıştır.

Sonuç

Moğol istilâsı sürecinde Anadolu Selçuklu sultanlarının yönetimde yetersiz kalmaları ve devlet adamlarının sürekli devlet yönetimine müdahale etmesi, devletin gücünü bir hayli sarsmıştır. Moğollar, bu süreçte Anadolu'dan yüklü miktarda vergi almış ve kendi hâkimiyetine başkaldıranları ağır bir şekilde cezalandırmıştır. Moğol valisi Baycu Noyan'ın isteklerinin reddedilmesi, Selçuklu hükümeti ile Moğollar'ı savaş aşamasına getirmiştir. Selçuklu ordusunda yaşanan aksaklıklar, ordunun yetersiz sayıda olması ve Moğollar hakkında yeterli istihbarata sahip olunamaması gibi sebepler Anadolu Selçuklu Devleti'nin Moğollar'la yapılan Sultan Han'ı savaşında mağlup olmasına sebebiyet vermiştir (1256). Sultan Hanı savaşından sonra ordunun vermiş olduğu zayıttan dolayı Türkiye Selçuklu Devleti bir kez daha toparlanıp Moğollar'a karşı bu ölçüde büyük bir savunmaya ve mücadeleye girememiştir. Üstelik ordunun tekrar toparlanıp mücadele edecek gücü bulunmadığından, Moğol tahakkümünden kurtulma ümidi de kalmamıştır.

KAYNAKÇA

- Abû'l-Farac (1987), *Bar Hebraeus, Abû'l-Farac Tarihi*, c.II, (çev. Ömer Rıza Doğrul), Ankara: TTK Yayınları.
- Aksarayî, Kerîmüddin Mahmud (2000), *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, (çev. Mürsel Öztürk), Ankara: TTK Yayınları.
- Anonim Selçukname (1952), *Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi (Selçuknâme)*, (Trc. Feridun Nâfiz Uzluk), Ankara.
- Ata, Ramazan (2016), "Osman Turan'a Göre Anadolu Selçuklu Devleti Zamanında Aksaray", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 15 (57), ss.568-578.
- Bal, Mehmet Suat (2005), "Türkiye Selçuklu Devleti Tarihinde Bir Dönüm Noktası; II. İzzettin Keykavus Dönemi", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, XIV (38), 239-258.
- Çakır, Besime (2019), *Türkiye Selçuklu Devleti'nin Dönüm Noktası Sultan Hanı Savaşı ve Kadı İzzeddin, Selçuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Konya.
- Ersan Mehmet-Mustafa Alican (2013), *Osmanlı'dan Önce Onlar Vardı Türkiye Selçukluları*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- İbn Bîbî (1996), *El Evamirü'l-Ala'iyye Fi'l-Umuri'l-Ala'iyye*, c.II, (çev. Mürsel Öztürk), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kayalıoğlu, Filiz (2006), *II. İzzeddin Keykavus ve Zamanı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Merçil, Erdoğan (2013), *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi.
- Sümer, Faruk (2002), "Keykâvus II", *DİA*, c.XV, Ankara: TDV Yayınları 355-357.
- Turan, Osman (2005), *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul: Ötüken Yayıncılık.
- Turan, Osman (2017), *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul: Ötüken Yayıncılık.
- Uluçay, Çağatay (2013), *İlk Müslüman Türk Devletleri*, İstanbul: Ötüken Yayıncılık.
- Üremiş, Ali (2005), *Türkiye Selçuklularının Doğu Anadolu Politikası*, Ankara: Babil Yayınları.
- Yuvalı, Abdülkadir (2017), *İlhanlı Tarihi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

GÜZELYURT KİLİNİN SERAMİK HAM SIR BÜNYELERİNDE RENKLENDİRİCİ OLARAK ETKİLERİNİN İNCELENMESİ

Nilüfer Nazende ÖZKANLI

Aksaray Üniversitesi

erenlernazende@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2940-321X

Özet

Kültürel bir varlık olarak sanat eserleri tarihe her zaman ışık tutmuştur. Sanat eserlerinden biri olan seramik sanatı tarihsel süreç içerisinde, üzerinde yaşadığımız Anadolu topraklarında birçok uygarlığın malzemesi olmuş ve birçok kültürün de sanatsal ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Neolitik dönemden günümüze kadar gelişme gösteren seramik, sürekli kendisini yenilemiş ve mimari yapıların süslemesinden, çanak çömleğe, sanatsal bir ifade biçimine kadar farklı yapılarda hayatımızın her aşamasında önemli bir malzeme olarak yer almaktadır. Bu nedenle de kültürel bir varlık olan seramik belge niteliği taşımaktadır.

Geleneksel sanatlarımızdan biri olan çömlekçilik Anadolu topraklarında geçmişten günümüze kadar her daim varlığını sürdürmüş ve hala da bazı bölgelerde geleneksel çömlek üretimi devam etmektedir. Geçmiş Kalkolitik döneme kadar uzanan Güzelyurt (Gelveri) Çömlekçiliği de buna bir örnektir. Bölgede Kültür ve Turizm Bakanlığı ve İstanbul Üniversitesi tarafından ortaklaşa yapılan arkeolojik çalışmalarda seramik buluntulara rastlanmıştır. Kapadokya bölgesinde yer alan Güzelyurt (Gelveri) ilçesi, Neolitik dönemde yerleşim bölgesi olarak ve Mübadele öncesinde de Rumların yaşamasından dolayı tarihi yapısı ile de Aksaray'ın önemli turistik merkezlerinden birisidir.

Sır, seramik bünyeyi kaplayan ve üzerinde eriyen cam ve camsı bir oluşumdur. Hammaddelerin belirli oranlarda karışımından oluşup su bazlı olarak bünyeye uygulanıp, fırınlama işleminden sonra camsı özellik kazanır. Teknik olarak; bünyeye parlaklık veya mat bir yüzey sağlar, sıvılar için geçirmezlik, mekanik güçlere karşı dayanıklılık kazandırır. Asitlere ve bazlara karşı dayanıklı olup, çarpmaya ve darbelere karşı bünyeye mukavemet kazandırır. Estetik olarak da ürünlerde mat, parlak, kristal gibi görünüş özellikleri verdiği gibi eserleri renklendirilebildiği için de dekoratif görünüm sağlar. Geleneksel çömlek üretiminin ana hammaddesi olan kırmızı killerin astar veya sır bileşeni olarak kullanımı üzerine çeşitli araştırmalar yapılmıştır.

Bu çalışmanın amacı ve yöntemi ise; Güzelyurt çömlekçi kilinin öğütülerek, farklı oranlarda hazırlanan ham sır reçetelerine ilave edilerek, farklı seramik bünyelerinde etkileri araştırılmıştır. Farklı seramik bünyelerine uygulanan ve farklı derecelerde fırınlaması yapılan uygulamalar sonucunda; renk değerleri, sıranın gelişmesi, matlık parlaklık, artistik özellikleri gibi etkilerinin değerlendirilmesi sonucunda deneysel araştırma yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Seramik, kil, sır, Güzelyurt

A REVIEW ON COLORANT EFFECTS OF GÜZELYURT CLAY ON RAW GLAZE STRUCTURE OF CERAMICS

Abstract

Art objects have always shed light on the history as a cultural asset. Art of ceramics, among the art objects, have been a tool of many civilizations on the lands of Anatolia we have been living on throughout the historical process and making appearance before us as artistic expressions of many cultures. Developed since Neolithic era, ceramics have always renewed itself and been serving as a substantial material in every stage of our lives in various structures ranging from architectural ornaments and decorations, pottery to artistic explicandum. Therefore, a cultural asset, ceramics is a certificatory art.

Among our traditional arts, pottery has been sustaining its existence from past to present day on the Anatolian lands and certain regions still sustain the traditional pottery production. Güzelyurt (Gelveri) Pottery, dating to Chalcolithic period serves as a great example in this regard. Ceramic finds have been revealed in the archeological excavations performed in the region by the Ministry of Culture and Tourism in tandem with Istanbul University. Güzelyurt (Gelveri) district, located in the Cappadocia region, is one of the substantial and noteworthy tourism centers of Aksaray with its historical structure as a settlement area in the Neolithic period and because of the Greeks living before the Commutation.

Glaze refers to the melting glass covering the frame and vitreous formation. Glazing becomes vitreous as a result of application of a mixture of raw materials in certain proportions to the frame as water-based followed by the process of kiln-drying. It technically provides a glossy look or an opaque surface on the frame and ensures a liquid impermeability and strength against mechanical forces. It is highly resistant to acids and bases and enables the frame to have strength and resistance against the impacts. In aesthetic terms, the process provides opaque, glossy, crystalline outlook on the products as well as a decorative outlook due to its colorant properties. Various studies have been conducted on the use of red clay, the main raw material of traditional pottery production, serving as a lining and/or glaze component.

The aim and method of this study is researching the effects of clay on the ceramic glazing are reviewed upon grinding the Güzelyurt pottery clay and adding into different raw glaze components in different proportions. An experimental research has been conducted as a result of evaluation of the effects such as color values resulting from application of glazing on different ceramic structures at different temperatures, opaqueness/glossiness, development of glaze, binding of the glaze on the surface and the artistic properties on the surface.

Keywords: Ceramics, clay, glaze, Güzelyurt.

I. Giriş

“Seramik, organik olmayan malzemelerin oluşturduğu bileşimlerin, çeşitli yöntemler ile şekil ve rildikten sonra, sırlanarak veya sırlanmayarak sertleşip dayanıklılık kazanmasına varacak kadar pişirilmesi bilim ve teknolojisidir” (Arcasoy, 1987: 1). İlk üretilen seramikler çömlek olarak adlandırılan kap-kacak ürünlerdir. Bu kaplar çeşitli büyüklüklerde olup farklı amaçlar için kullanılmıştır. “Üzerinde yaşadığımız Anadolu toprakları, binlerce yıllık geçmişe sahiptir ve birçok kültürü üzerinde barındırmıştır. Bu kültürlerden bize miras kalan seramik sanatı, hayatımızın her döneminde farklı bir malzeme olarak karşımıza çıkmıştır. Arkeolojik kazılar, seramik geçmişimizin, Neolitik dönemde başladığını göstermektedir. Bu kadar zengin bir kültürel geçmişe sahip olan Anadolu’da, geleneksel çömlekçilik alanında birçok üretim merkezi hala varlığını sürdürmektedir” (Özkanlı, 2021: 1011).

Güzelyurt (Gelveri), Aksaray iline bağlı, Roma ve Bizans döneminde “Karballa” olarak anılan, Selçuklular döneminde “Gelveri” ve günümüzde “Güzelyurt” birçok uygarlığa ev sahipliği yapmış, 1924’de Mübadeleyi yaşamış Kapadokya bölgesinde yer alan bir ilçedir. Güzelyurt yaşamı hakkında Hristiyanlıkla başladığı düşünülmese rağmen, bölgede son dönemde yapılan arkeolojik kazılarda seramik buluntular sayesinde bölgenin tarihinin Kalkolitik dönemine tarihlenmektedir.

Güzelyurt seramikleri tarihsel süreç içerisinde çömlek üretimi, Kalkolitik Dönemi seramiklerinin yanı sıra, Mübadele öncesi çömlek üretimi yapan Rum ustalardan öğrenen ve sonrasında Türk ustalar tarafından devam ettiği gözlenmiştir.

Çalışmanın temelini oluşturan, Güzelyurt çömlek üretiminde kullanılan kilin, günümüzde seramik ham sır bünye içerisinde renklendirici olarak kullanılabilirliğinin araştırılmasıdır. Bu çalışma iki bölüme ayrılmıştır. Güzelyurt seramiklerinin tarihsel süreç içerisinde gelişimini oluşturan literatür taramasına bağlı olarak nitel araştırma yöntemi ile birinci bölüm ve çalışmanın asıl amacını oluşturan Güzelyurt çömlek üretiminde kullanılan kilin günümüzde seramik ham sır bünye içerisinde renklendirici olarak kullanılabilirliğinin araştırılması üzerine kurulu deneysel araştırma ve sonuçlarının değerlendirilmesi ise ikinci bölümde yer almaktadır.

II. Tarihsel Süreç İçerisinde Güzelyurt Seramikleri

Bölgede ilk olarak arkeolojik çalışmalar Burhan Tezcan tarafından yapılmıştır. Tezcan 1951 yılında Hitit yerleşmelerini saptamak amacıyla Niğde ve Aksaray çevresinde yüzey araştırmaları sırasında bu bölgede 2 adet tam kase bulmuş ve Anadolu Medeniyetleri Müzesine bağışlamıştır. Tezcan, “çanağın şekli ve tekniği Anadolu’ya yabancıdır, Tuna boyu medeniyetlerine münasebet gösteren bu çanak, bu vesikaların artacağına işaret etmektedir. (Tezcan, 1958: 521).

Ayrıca 1990’lı yıllarda “Kapadokya bölgesinde araştırma yapmakta olan Ufuk Esin bu dönemde Gelveri’de kısa süreli bir çalışma sürdürmüş, bunun sonucunda Gelveri buluntularını, bezeme motiflerini Romanya ve Bulgaristan’daki kültürlerle karşılaştırmıştır” (Özbudak, 2012: 269) form yapısı ve üzerindeki bezemelerden hareketle Güzelyurt seramiklerini Kalkolitik Dönemine tarihlendirmiştir.

2007 yılında Sevil Gülçur tarafından Yüksek Kilise ve çevresinde yapılan sondaj kazıları sonucunda birçok seramik buluntu ele geçmiştir. Örnekler incelendiğinde, tümü henüz çömlekçi tornasının kullanılmadığı elle şekillendirme yöntemi kullanılarak şekillendirildiği gözlenmiştir. Kase, kutu gibi küçük ölçekli kaplar çimdikleme yöntemiyle şekillendirilirken, daha büyük ölçekli çömlek, depolama kabı gibi formların fitil tekniğiyle imal edildiği, kapların üzerindeki izlerden anlaşılmaktadır.

“Volkanik Kapadokya Bölgesi içerisinde yer alan yerleşmenin çanak çömleğini oluşturan kil, beklendiği gibi yoğun oranda mineral parçacıklar içermektedir. Çanak çömlek hamuruna ince kıyılmış bitkisel taneciklerin katıldığı, yapılan mikroskopik gözlemler sonucunda anlaşılmaktadır. Gelveri çanak çömleğinin mal grupları, hamurlardaki bitkisel katkının yoğunluğuna göre Baskın Bitkisel ve Baskın Mineral adı altında iki ana grupta incelenmiş, mal gruplarının alt ayrımı ise uygulanan yüzey işlemine göre sınıflandırılmıştır” (Özbudak, 2012: 274). “Buluntular içerisinde en yoğun olan tür depolama kaplarıdır. Form yapısı düz dipli, yarı küresel gövdeli, boyunlu ve dışarı doğru açılan ağız yapısına sahiptir. Yüzeylerinde bezeme yoktur ve koyu krem renginde veya portakal renginin tonlarındadır”(Özkanlı, 2017: 501).



Resim 1. Çanak Örneği, Aksaray Müzesi

Çanaklar ise depolama kaplarından sonra ikinci sırada yer almakta ve ağız çapları dip çaplarına göre daha geniş ve çizgisel motif kullanılmıştır. Nadir olarak da kutu formları ve tabaklar bulunmuştur. Yüzeylerinde ise koyu renklerde astar ve perdahlama yöntemi kullanılmıştır.



Resim 2. Perdahlı Yüzey, Aksaray Müzesi

“Gelveri tarihine baktığımızda 1924 Mübadele öncesinde bölgede Rumlar ve Türkler iç içe yaşamaktaydılar. Şu anda yaşayan çömlekçi ustası ile yapılan söyleşiye göre, Mübadele öncesinde çömlek üretiminin Rum ustaları tarafında yapıldığı ve daha sonra da Türk ustaları tarafından devam edildiği öğrenilmiştir. Yüksek talep gören Gelveri çömleğinin o dönemde kırk civarında çömlekçi ustası varken 1960'lı yıllardan bu yana artık üretilmediği öğrenilmiştir. Çömleklerin yapımında kullanılan kilin bölgedeki yerel kaynaklardan elde edildiği ve yüzeyden açık hava madenciliği ile çıkarılan iki tür toprak kullanılarak ki bunlar az özlü boz toprak ve özlü siyah toprak olarak yapıldığını öğrenilmektedir”(Özkanlı, 2017: 504). O dönemden kalan Muharrem usta ise şu anda sağlık problemleri nedeniyle çömlek üretimi yapamamaktadır. Günümüzde, Halk eğitim merkezinin atölyesinde çömlek üretim eğitimi alan bir ustanın atölyesinde üretim devam etmekte ve form ve bezeme olarak Güzelyurt çömleklerinin geleneksel form yapısından ve bezemesinden uzak, kil olarak da bölgenin kiline yerine Avanos'tan alınan hazır çamur kullanılmaktadır.



Resim 3. Güzelyurt'ta Yaşayan Son Çömlekçi Ustası; Muharrem Vurgun



Resim 4-5 Muharrem Vurgun'un Yapmış Olduğu Su Testisi ve Çömlek Örnekleri

III. Güzelyurt Kilinin Seramik Ham Sır Bünyelerine İlavesi

Çalışmanın amacı geçmiş dönemlerde Rum ustalarının ve sonrasında Türk ustaların kullandıkları kilin, seramik üretiminde sır bünye içerisinde renklendirici olarak kullanılabilirliğinin araştırılmasını oluşturmaktadır. Yapılan araştırma doğrultusunda, sır içerisinde kilin etkileri göz önünde bulundurulularak, sanatsal seramik formlarda kullanılacak sır reçeteleri hazırlanabilecektir. “Seramik üretiminde sır ve sırlama; pişmiş seramik ürüne su geçirmezlik, estetik, hijyenik yüzey oluşturmak ve dayanım kazandırmak için yapılan bir işlemdir” (Aytepe, 2018: 958). “Seramikte sır olarak adlandırılan madde, seramik çamurunu ince bir tabaka şeklinde kaplayarak onun üzerinde eriyen cam veya camsı bir oluşumdur” (Arcasoy, 1983: 162).

Hammaddelerin belirli oranlarda karıştırılarak elde edilen sır, istenilen özelliklere göre farklı ham sır bünyeleri ve renklendiricilerin ilavesi ile de reçete oluşturulmaktadır. “Sırlar pişme sıcaklıklarına yüzey özelliklerine ve kullanılan ham maddelere göre kendi içlerinde çeşitlere ayrılmaktadır. Bunlara ilave olarak sırların yapılış şekline göre de ham sır ve firitli sır olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ham sır genellikle düşük sıcaklıkta eriyen ve suda çözünmeyen minerallerin ve kimyasalların bilyalı değirmenlerde öğütülmesi ile elde edilir. Bu sırlarda kullanılan hammaddelerin, kimyasalların ve minerallerin en temel özelliği suda çözünmemesidir” (Serinsu, 2018: 958). Sırlar renklendirici olarak doğal ve sen-

tetik pigmentler kullanılmaktadır. Doğal pigmentler doğada bulunan oksitleri içermektedir. Çömlek üretiminde kullanılan kil, içerisinde yoğun olarak demir oksit içermektedir. Demir oksit sır içerisinde çok fazla kullanılan bir renklendiricidir. Killer çoğunlukla renklendirici oksit içerdiğinden sırlarda genellikle kaolinler tercih edilir. Ancak renkli sırlarda killer de kullanılabilir (Taçyıldız, 2018: 19). Yöresel killerin çoğu, özellikle demir içeriği zengin olanlar sır malzemesi olarak kullanılabilir. Bazı astar killeri 1250°C civarında eritilerek koyu parlak sır oluşturabilir. (Cooper, 2011: 15).

Muharrem Vurgun ile yapılan görüşmede Çömleklerin yapımında kullanılan kilin bölgedeki yerel kaynaklardan elde edildiği ve yüzeyden açık hava madenciliği ile çıkarılan iki tür toprak kullanılarak ki bunlar az özlü boz toprak ve özlü siyah toprak olarak yapıldığını öğrenmekteyiz. Bu çalışmada özlü boz toprak olarak belirtilen kil ve siyah toprak olarak belirtilen kil kullanılmıştır.

Bu çalışmada her iki kil, ayrı ayrı öğütülerek ve elenerek farklı ham sır bünyelerine ilave edilerek kilin etkileri incelenmiştir. Ham sır olarak hazırlanan bünyeler; kurşunlu, kurşunlu alkali ve alkali borlu sır reçeteleri olarak belirlenmiştir. Ham sır bünyelerine killer değişen oranlarda ilave edilerek hazırlanmıştır. Hazırlanan sırlar, kalıp yöntemiyle şekillendirilen döküm kili ve bisküvi pişirimi yapılmış bünyeler üzerine uygulanmıştır.

Ham sır bünyelerinin denemelerinin yapılması için üçgen diyagramdan yararlanılmıştır. Kurşunlu sır bünyesinde yer alan hammaddeler; sülyen, kaolen ve kuvarz, kurşunlu alkali sır bünyesinde yer alan hammaddeler; sülyen, sodyum feldspat ve kaolen, alkali borlu sır bünyesinde yer alan hammaddeler; sodyum feldspat, üleksit ve kaolenden oluşmaktadır. Açık renk olan kile N1 siyah renk olan kile N2 kodu verilmiştir.

	Al ₂ O ₃	BaO	Fe ₂ O ₃	P ₂ O ₅	CaO	Cr ₂ O ₃	MgO	MnO	K ₂ O	SiO ₂	Na ₂ O	Ti ₂ O
N1	16,12	0,05	3,70	0,07	3,36	0,03	1,34	0,10	3,35	62,71	2,18	0,41
N2	17,73	0,09	7,32	0,08	3,32	0,05	2,48	0,15	1,95	51,39	0,73	0,79

Tablo 1. N1 ve N2 Killerin Kimyasal Analizi

Kurşunlu Sır Reçetesi;

% 60 Sülyen

% 20 Kaolen

% 20 Kuvars

Kurşunlu alkali Sır Reçetesi;

% 50 Sülyen


% 40 Sodyum







Alkali Borlu Sır Reçetesi;

% 60 Üleksit


% 20 Sodyum Feldspat







% 20 Kaolen

+	Sır Bünye	Değerlendirme
3 N1		Açık sarı, parlak, şeffaf, çatlak


5 N1		Açık sarı, krem, yarı parlak, şeffaf
10 N1		Krem, kahverengi benekler, yarı parlak, şeffaf
3 N2		Açık sarı, parlak şeffaf
5 N2		Krem, kahverengi benekler, yarı parlak, şeffaf
10 N2		Sarı- krem, yoğun kahverengi benekler, şeffaf
5N1 5 N2		Krem, kahverengi benekler, yarı parlak, örtücü







Tablo 2. Kurşunlu Sır Bünyesine N1 ve N2 kodlu killerin ilavesi

+	Sır Bünye	Değerlendirme
%		
3 N1		Açık sarı, mat, şeffaf, çatlak

5 N1		Açık sarı, mat, seyrek kahverengi benekler şeffaf
10 N1		Krem, seyrek kahverengi benekler, yarı parlak, şeffaf
3 N2		Açık sarı, kahverengi benekler, mat
5 N2		Krem, kahverengi benekler, mat
10 N2		Krem, kahverengi benekler, mat
5N1 5 N2		Krem, kahverengi benekler, mat

Tablo 3. Kurşunlu alkali Sır Bünyesine N1 ve N2 kodlu killerin ilavesi

+	Sır Bünye	Değerlendirme
%		
3 N1		Beyaz, parlak, şeffaf, çatlak.

5 N1		Beyaz, mat, seyrek kahverengi benekler, parlak, şeffaf
10 N1		Beyaz, seyrek kahverengi benekler, parlak, şeffaf
3 N2		Beyaz, kahverengi benekler, parlak
5 N2		Beyaz, kahverengi benekler, parlak
10 N2		Beyaz, yoğun kahverengi benekler, parlak.
5N1 5 N2		Beyaz, kahverengi benekler, maparlak.

Tablo 4. Alkali borlu Sır Bünyesine N1 ve N2 kodlu killerin ilavesi

Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmada; Güzelyurt çömlek kilinin, çömlek killерinin, ham sır reçetelerine ilave edilmesiyle renklendirici olarak kullanılabilirliği araştırılmıştır. Hazırlanan sırlar, döküm kilinden oluşan bünyeler üzerine ayrı ayrı uygulanmış ve 1000 0C’de fırınlanmıştır. Sonuçlar, killerin kimyasal analizlerine göre, içerisindeki renklendirici oksitlerin sır içerisindeki etkileri değerlendirilerek açıklamaları aşağıda yapılmıştır.

Sır içerisinde renklendirici oksit olarak kullanılan oksitler içerisinde, N1 kodlu kilin kimyasal analizine göre demir oksit, mangan oksit, krom oksit ve titan oksit yer almaktadır. Demir oksit ile yapılan sırlarda katkı oranlarına göre oksitleyici pişirimlerde sarı, kahverengi, kırmızı kahverengi şarap kırmızısı gibi renkler elde edilir. N1 kodlu kilde demir oksit oranı düşük olması nedeniyle hazırlanan sırlara ila-

vesinde etkisinin fazla olmadığı gözlenmiştir. Kurşunlu sır bünyesinde gözlenen sarı rengi demir oksitten ileri gelmemekte sırn bünyesinde bulunan kurşun oksitten ileri gelmektedir. Kurşun sırlarda yoğun olarak kullanıldığında sarı rengin oluşmasına neden olur. Bu nedenle de kurşunlu sır bünyesinde sarı rengin oluşması kurşun oksitten kaynaklanmaktadır. Sır içerisine N1 kodlu sırn ilavesinin artırılmasında ise sonuç fazla değişmediği görülmüştür. Eğer oran çok daha fazla artırılırsa, kil içerisinde bulunan silisyum oksit oranının yüksek olmasından dolayı sırn erime derecesini artıracaktır. Bu nedenle de 1000 0C' de sırn oluşmasını engelleyecektir. Yüksek sıcaklıkta aynı sır reçetesine N1 kodlu kil oranı % 20 ya da % 30 ilave edilmesiyle demir oksitin etkisi gözlenebilir. Kurşun alkali sır bünyesi için de, N1 kodlu kilde demir oksitin istenilen renk özelliği gözlenmemiştir. 1200 0C'de kil oranı artırılarak Sonuçun daha olumlu olacağı düşünülmektedir. Alkali borlu sır bünyesinde de 1200 0C'de artan oranda değerlendirilebilir.

Krom oksit, N1 kodlu kilin kimyasal analizine göre oldukça eser miktarda olmasından dolayı, kilin ilavesini artırılmasıyla da sonuç değişmeyecektir. Mangan oksitte N1 kodlu kilde oldukça düşük oranda yer almaktadır. Bu nedenle mangan oksitin ilave edilme oranının artırılması herhangi bir etki yaratmayacaktır.

N2 kodlu kilin kimyasal analizine göre demir oksit, mangan oksit, krom oksit ve titan oksit yer almaktadır. N1 kodlu kilde demir oksit oranı istenilen renk özelliğinin elde edilmesini sağlayacak miktardadır. Ancak hazırlanan sır havanda elde öğütülmesinden dolayı ve oldukça sert bir yapıya sahip olması nedeniyle iyi öğütülememiştir. Bu nedenle de sır içerisinde kahverengi beneklerin oluşmasına neden olmuştur. Hazırlanan tüm sırlarda da aynı nedenden dolayı sır yüzeyinde kahverengi benekler gözlenmiştir. Hazırlanan sırlar bilyeli değirmende öğütülmesi ile istenilen renk özelliğine ulaşılabilir. Ayrıca 1200 0C'de artan oranda değerlendirilebilir.

Sonuç olarak N1 ve N2 kodlu killer ayrı ayrı olarak ya da birlikte ham sır bünyelerinde yüksek sıcaklıklarda artan oranlarda araştırması yapılarak farklı sırlar elde edilebilir. Ayrıca indirgeyici atmosferde de denemeleri yapılarak farklı artistik efektler elde edilebilir.

KAYNAKÇA

- Arcasoy, Ateş. (1983) Seramik Teknolojisi. Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Aytepe Serinsu, Betül. Erdem, Bahadır Cem (2018) Kınık ve Avanos Kırmızı Çömlek Killerinin Seramik Ham Sır Bileşiminde Yarattığı Değişikliklerin İncelenmesi. idil, cilt / volume 7, sayı / issue 48 (957-984)
- Cooper, Emmanuel. (2011) Seramik Sır Reçeteleri El Kitabı. Çev. Zeliha Mete. İzmir: Karakalem Kitabevi Yayınları.
- Özbudak, Ozan; Kapadokya MÖ 6. Binyıl Kronolojisinin Kayıp Halkası: Gelveri Çanak Çömleği Üzerine En Son Çalışmalar, Colloquium Anatolicum, XI, İstanbul, 2012, 267-297
- Özkanlı, Nilüfer Nazende (2017). Gelveri Çömlekçiliği ve "Çamurda Kadın Eli" Projesi. Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih Ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, II. Uluslararası Aksaray Sempozyumu Tam Metin Kitabı. Aksaray.
- Taçyıldız, Ensar. (2018).Seramik Sırının Sırrı. İzlenim Sanat Yayınevi, İstanbul.
- Tezcan, Burhan. (1958). Aksaray Çevresinden Derlenen Eserler. Ankara: Belleten, XXII.

OSMANLI KLASİK DÖNEMİ BAZI AKSARAY VAKIFLARI (1470-1566)

Doç. Dr. Ramazan ATA

Aksaray Üniversitesi

ramazanata@aksaray.edu.tr

ORCID:0000-0002-8925-0289

Özet

Osmanlı Devleti güvenlik ve adaletin dışında neredeyse bütün hizmetleri vakıflar vasıtasıyla gerçekleştirmiştir. Devletin vakıf noktasındaki temel görevi, kayıtlarının ve yaptıkları işlerin ciddi şekilde denetlenmesi olmuştur. Çalışmamızda kısaca incelemeye çalıştığımız vakıflar Osmanlı Medeniyeti'nin bir vakıf medeniyeti olduğunu, Aksaray örneğinde de göstermektedir. Vakıf örneklerinde görüldüğü gibi Osmanlılar, kimsesizlerin kefenlerine kadar düşünüp cenazelere gülsuyu sağlama inceliğinde bile bulunmuşlardır. Osmanlı Aksaray'ında bir vatandaş; vakıf evinde doğup, büyüyüp, evlenerek orada yaşamış ve yine orada ölecek vakıf kefeni ile kefenlenip vakıf mezarlığına gülsuyu eşliğinde defnedilmiştir. Aksaray, Fatih Sultan Mehmed döneminde 1470 yılında Osmanlı Devleti sınırlarına katılmıştır. Fatih döneminde vakıflar konusunda bazı problemler yaşanmıştır. Fatih döneminde yapılan 1476 tarihli ilk tahrirde Aksaray'da 44 vakıf olduğu görülmektedir. II. Bayezid dönemi vakıfları, hükümdarın hassasiyetlerini ve dönemin özelliklerini göstermesi bakımından önemlidir. Bu dönem vakıflarını Fatih dönemi vakıflarıyla karşılaştırdığımız zaman zaviyelerin daha ağırlıkta olduğunu görüyoruz. II. Bayezid'in dindarlığı, dervişlere ve ezilen kesimlere karşı daha alakadar davranmasını getirmiştir. Bu dönemde kadın vakıflarının sayısının da arttığını görmekteyiz. Ayrıca camilerle ilgili vakıflarda artış gözlenmekte ve bunların çoğunun vakfiyesinde özellikle pazartesi ve perşembe günleri cüz okuma şartı dikkat çekmektedir. Peygamberimizin neslinden gelenler için kurulan vakıflara da padişahlar ayrı bir hassasiyet göstermişlerdir.

Cüzzamlılar, cenazeler ve kalenderler için yapılan vakıflar da dönemin dünyası dikkate alındığında önemli bir aşama olarak görülmektedir. Mahalle çeşmelerinin musluklarının temini için birçok vakıf kurulması sosyal hizmete verilen önemi göstermesi açısından bir başka ilginç örnektir. Yol güzergâhında olan yerlerde vakıf kurulmasının teşvik edildiği dikkat çekmektedir. Özellikle ücra geçiş noktalarında bu tür zaviye vakıflarının kurulması, yol güvenliği ve bölgeye yeni gelen dervişlerin oryantasyonuna verilen önemi ifade etmektedir. Bunlardan birisinin Susadı köyündeki Hacı Bektaş zaviyesi olması da heterodoks gruplara ayrımcılık gösterilmediğini ispat etmesi bakımından önemlidir. Bu vakıfların her birinin çok geniş akarlarla desteklenip beslenmesi Osmanlı Devleti'nde vakıf sistemine verilen önemi göstermektedir. 1476 yılında yapılan ilk tahrirde Aksaray'da 44 adet vakıf olduğu görülmektedir. 1500 yılında yapılan tahrirde bu sayı 104'e çıkmış, 1522 yılında ise bu sayı 97'ye inmiştir. Vakıfların gelirleri 1476 yılında 35242 akçe, 1500 yılında 95182 akçe, 1522 yılında ise 132766 akçedir. Bütün bu rakamlar Osmanlı klasik dönemi vakıf sayısında dalgalanma olsa da vakıf gelirinde kademeli artış olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Aksaray, vakıf, medrese, zaviye

SOME AKSARAY FOUNDATIONS IN THE OTTOMAN CLASSIC PERIOD (1470-1566)

Abstract

The Ottoman State carried out almost all services except security and justice through foundations. The main duty of the state at the point of foundation has been the serious inspection of their records and their work. The foundations that we tried to examine briefly in our study show that the Ottoman Civilization is a foundation civilization, in the example of Aksaray. As seen in the examples of foundations, the Ottomans even thought about the shrouds of the orphans and even thought of providing rosewater for the funerals. In Ottoman Aksaray, a citizen was born in a foundation house, grew up there, got married there, grew old there, died there, was shrouded in a foundation shroud and was buried in the foundation cemetery with rose water. Aksaray joined the borders of the Ottoman Empire in 1470 during the reign of Mehmed the Conqueror. During the Fatih period, there were some problems about foundations. It is seen that there were 44 foundations in Aksaray in the first registration dated 1476 made during the Fatih period. The foundations of the II. Bayezid period are important in terms of showing the sensitivities of the ruler and the characteristics of the period. When we compare the foundations of this period with the foundations of the Fatih period, we see that the zawiyas are more dominant. II. Bayezid's piety brought him to act more attentively towards dervishes and the oppressed. In this period, we see that the number of women's foundations has increased. In addition, an increase is observed in the number of foundations related to mosques, and the requirement to read the juz on Mondays and Thursdays in the foundation charters of most of them draws attention. The sultans also showed special sensitivity to the foundations established for the descendants of our Prophet.

Foundations for lepers, funerals and calenders are also seen as an important stage when the world of the period is taken into account. The establishment of many foundations to supply the taps of the neighborhood fountains is another interesting example in terms of showing the importance given to social work. It is noteworthy that the establishment of foundations is encouraged in places on the road route. The establishment of such zawiya foundations, especially at remote crossing points, indicates the importance given to road safety and the orientation of the newly arrived dervishes. The fact that one of them is the Hacı Bektaş zawiya in the village of Susadı is important in terms of proving that heterodox groups are not discriminated against. The fact that each of these foundations is supported and fed by very large akar shows the importance given to the foundation system in the Ottoman Empire. In the first registration made in 1476, it is seen that there are 44 foundations in Aksaray. In the census made in 1500, this number increased to 104, and in 1522 this number decreased to 97. The revenues of foundations were 35242 akçe in 1476, 95182 akçe in 1500, and 132766 akçe in 1522. All these figures show that although there was fluctuation in the number of foundations in the Ottoman classical period, there was a gradual increase in foundation income.

Keywords: Ottoman Empire, Aksaray, foundation, madrasah, zawiya.

I. Giriş

Vakıf; Bir mülkü ammenin menfaatine ebedi olarak tahsis etmek yerinde kullanılan bir tabirdir. Sahibi bulunduğu bir malı ammenin menfaatine ebedi olarak tahsis eden ve diğer bir tabirle vakfeden yerine kullanılan kelime ise vâkıf'tır. Osmanlılar döneminde vakıflara kesinlikle dokunmamak gibi bir gelenek olduğu için ahiret ve sevap düşüncesinin yanı sıra, malını müsadere eden kurtarmak ve kendisinden sonra gelecek çocuklarına bir geçimlik bırakmak amacıyla da vakıflar kurulduğu görülmektedir (Pakalın, 2004: 577-580).

İslam Medeniyetinde şehirlerin kurulup gelişmesinde vakıfların çok önemli fonksiyonlar yerine getirdiklerini görüyoruz. Osmanlı Medeniyeti için de bu durum aynen hatta daha fazlasıyla geçerlidir. Vakıf, bilhassa Osmanlı döneminde ağırlık kazanan bir müessesedir (Ertem, 2005: 25). Osmanlı Devleti özellikle İstanbul, kutsal topraklar ve Balkanları vakıf eserleri ile şenlendirmiştir. Şehirleşme için gerekli bu eserlerin hayatta kalması ve burada çalışanların hayatlarını devam ettirmeleri için sürekli gelir kaynaklarına sahip olmaları gerekliydi. Bundan dolayı yapılan bu vakıf eserlerine gelir kaynağı olarak han, hamam, fırın, dükkân, değirmen, çarşı gibi kuruluşların yanı sıra arsa, tarla, bağ, bahçe, köy, mezra ve hatta kasabalar ile bunların hisseleri vakfedilmekteydi.

Vakıf müesseselerinde din, dil, ırk, millet ve bölge ayrımı gözetilmeden gelen herkese hizmet edildiği görülmektedir. Bu durum vakfiyelerin temel şartlarından birisidir. Anadolu Selçuklu Devleti döneminden günümüze ulaşan Karatay vakfiyesinde bununla ilgili ilginç ifadeler vardır. Bir vakfiyenin ifadesine göre atalarımız insanların ayakkabısına varıncaya kadar düşünmüştür. Karatay vakfiyesi verilecek hizmetle ilgili şunları şart koşar: "... Han'a gelen ve handan geçen Müslüman, kâfir, erkek, kadın, hür ve köle her yolcuya günde okkası yüz dirhem olan, üç okka iyi ekmek ve pişmiş yemekten bir çanak ile bir çanak pişmiş etten verilmesi, ayakları çıplak ve ayakkabısı olmayan her fakire ayakkabı sağlanması..." (Turan, 1948: 114)

Osmanlı Devleti güvenlik ve adaletin dışındaki neredeyse bütün hizmetleri vakıflar vasıtasıyla gerçekleştirmiştir. Devletin vakıf noktasındaki temel görevi, kayıtlarının ve yaptıkları işlerin ciddi şekilde denetlenmesi olmuştur. Vakıfların Osmanlı toplumsal yapısındaki rolünü inceleyen Esat Arsebük bu durumu bir Osmanlı vatandaşı üzerinden şöyle ifade etmektedir: "Osmanlı İmparatorluğu devrinde pek büyük bir inkişafa mazhar olan vakıflar sayesinde bir adam vakıf bir yerde doğar, vakıf beşikte uyur, vakıf mallardan yer ve içer, vakıf kitaplardan okur, vakıf bir medresede hocalık eder, vakıf idaresinden ücretini alır ve öldüğü zaman kendisi vakıf bir tabuta konur, vakıf mezarlığına gömülürdü." (Ertem, 27)

Osmanlı Devleti'nde vakıflar özellikle dinî, sosyal ve eğitimsel alanlarda yoğunlaşmıştır. Cami, Türbe, Daru'l-Hadis, Daru'l-Kurra gibi dinî hizmetler genellikle vakıflar vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Medrese, mektep, üniversite gibi eğitim hizmetlerinin de genellikle vakıflar aracılığıyla yerine getirildiğini görüyoruz. Sadece merkezdeki bürokrasiyi yetiştiren Enderun mektebi vakıf değildir. Osmanlı Devleti'nde sağlık hizmetlerini yerine getiren Daru'sşifalar ve hastaneler de neredeyse tamamen vakıflara aitti. Bunun yanında sosyal hizmetler dediğimiz su hatları, kuyular, çeşmeler, kanalizasyon sistemleri ve buna benzer gereksinimler de vakıflar sayesinde yapıyordu. Osmanlı döneminde köprü, yol, han, kemer, sebil gibi bayındırlık hizmetlerinin de vakıflar tarafından gerçekleştirildiğini görüyoruz. Kısacası insanın ihtiyaç duyduğu bütün sosyal alanlarda vakıflar hizmet sunuyordu (Ertem, 28)

Aksaray şehir yapısı Osmanlılardan önce Anadolu Selçukluları döneminde büyük ölçüde tamamlandığı için buradaki vakıf eserlerinin çoğu Fatih ve II. Bayezid dönemi kayıtlarında da görüldüğü gibi bu dönemden kalmıştır (Konyalı, 1974: 495-547). Bundan dolayı vakıflar Anadolu Selçuklu döneminde icra ettikleri fonksiyonları aynen Osmanlı döneminde de sürdürmeye devam etmişlerdir. Osmanlı Devleti döneminde Aksaray, önceki dönemdeki ticarî ve askerî önemini kaybetmesine rağmen vakıf eserleri ve gelirlerinin zamanla arttığı görülmektedir. Bu vakıflarla ilgili Fatih döneminde bir kesinti görülse de II. Bayezid döneminde vakıfların tekrar sahiplerine iade dildiği dikkat çekmektedir. Bu durum Fatih döneminde 1476 yılında yapılan kayıtlarla, II. Bayezid döneminde 1483 ve 1500 tarihli defterlerin kayıtlarının karşılaştırılmasıyla hemen ortaya çıkmaktadır. Bu kayıtlara göre 1500 tarihli bazı vakıfları kurucularına istinaden, Osmanlı öncesi kabul etmek mümkündür. 1476 ve 1483 tarihli defterlerdeki vakıfların tamamı ile 1500 tarihli defterdeki vakıfların bir kısmı Osmanlı öncesi kurulmuş vakıflar; 1500 tarihli

vakıfların bir kısmı ile 1522 ve 1584 tarihli defterlerdeki vakıfların tamamı Osmanlı döneminde tesis edilmiş vakıflar olarak değerlendirilebilir (Yörük, 2005: 238).

Anadolu'da çok sayıda han, hamam ve dükkân gibi ticari yapıların vakıf malı olması ticaretin de vakıflar vasıtasıyla yapıldığını göstermektedir (Faroqi, 2000: 41). Aksaray da Osmanlı Devletinin diğer yerlerinde olduğu gibi birçok vakıflara sahipti. Günlük hayat ve ticaret vakıflar üzerinden sürdürülüyordu. Bunların çoğu Anadolu Selçuklu ve Beylikler döneminden kaldığı için tabii olarak bakıma da ihtiyaç duyuyorlardı. Aksaray'da cami, mescid, medrese, zaviye, hangâh, darulhadis, darulhuffaz, darulkurra, mektep, sebil, kervansaray, daruşşifa, hamam, han, çeşme, bedesten, buzluk, ölümlere gül suyu, ölümlere kefen, kabristan vb. olmak üzere birçok vakıflar vardı (Konyalı, 867).

1476 tarihli vakıf defteri bu vakıflarla ilgili ilk ve en önemli kaynaktır. 1483 yılında II. Bayezid'in vakıfları sahiplerine iade ederek yaptığı düzenlemeler sonraki dönemde neredeyse aynen takip edilmiştir. 1500 tarihine kadar kaydı olan vakıflar daha önceden kurulan vakıfları 1500 sonrasındakiler ise Osmanlı Devleti döneminde yeni kurulan vakıfları ifade etmektedir denilebilir. Fakat bu tasnifin de çok sağlam olduğunu iddia etmek mümkün değildir (Yörük, 238). Fatih dönemi vakıflarında medreseler ve ilim kurumlarının ağırlığı dikkat çekerken, oğlu II. Bayezid dönemi vakıflarında tekke ve zaviye vakıflarının ağırlığı dikkat çekmektedir. Bu durumun her iki hükümdarın baba oğul olmalarına rağmen karakter farklılıklarını ortaya koyar bir mahiyette olduğu söylenebilir. Farklılıklar yapılan eserlerin türlerine bile etki etmektedir. Fatih dönemi eserlerine nazaran II. Bayezid dönemi eserlerinin daha yumuşak hatlara sahip olduğu görülmektedir. Kanunî döneminde ise bir esere bir denge geldiği dikkat çekmektedir. Bu girişten sonra, Aksaray'ın Osmanlı sınırlarına dâhil olduğu 1470 yılından Kanunî Sultan Süleyman'ın vefat ettiği 1566 yılına kadar, Aksaray vakıflarına kısaca bakalım.

II. Fatih Sultan Mehmed Zamanında Bazı Aksaray Vakıfları (1470-1481)

Karamanoğlu İbrahim Bey, Fatih'in 1451 yılında Osmanlı tahtına oturmasıyla 1444 yılında babasıyla yaptığı barış antlaşmasını bozdu. Diğer Anadolu Beyliklerini Osmanlı Devleti'ne karşı kıskırttığı gibi üç oğlunu da onları örgütlemek üzere gönderdi. Onları, Osmanlı topraklarına saldırttı ve kendisi de güneye inerek Alaiye şehrine geldi. Bütün bu olanlar üzerine Fatih, Anadolu Beylerbeyi İshak Paşa'yı Anadolu'ya gönderdiği gibi kendisi de konunun önemine binaen 1451 yılında kuvvetli bir orduyla Akşehir'e geldi. Bu durum karşısında Fatih'le savaşıma cesareti gösteremeyen İbrahim Bey, barış için yollar aramaya başladı. Aralarında akrabalık olması ve önemli kişilerin araya girmesiyle barış sağlandı. İbrahim Bey'in 1444 antlaşmasının şartlarını aynen kabul etmesiyle Ilgın sınır kabul edilerek taraflar ülkelerine döndü (Ünal, 2001: 414).

Fatih birinci planda İstanbul'u fethederek topraklarının bütünlüğünü sağlamayı düşündüğü için meselenin fazla üzerinde durmadı ama kafasının bir tarafına da devletin güvenliği için Karamanoğlu meselesinin ilk fırsatta halledilmesi gerektiğini yazdı. Çünkü Karamanoğullarının kendisine karşı Akkoyunlular ve Venedikliler ile ittifak yaptıklarını da öğrenmişti. Ama diğer meseleler konuya tekrar dönüşünü yaklaşık 10 yıl ertelemişti. 1464 yılında Karamanoğlu İbrahim Bey'in ölümü üzerine taht için birbirine giren oğulları tam bu sırada gerçekleşen Dulkadirli saldırısı üzerine Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'a başvururlar. Fırsatı kaçırmayan Uzun Hasan hemen bölgeye gelerek Dulkadirli birliklerini yenilgiye uğrattıktan sonra; Kayseri, Develi, Aksaray, Konya, Akşehir ve Beyşehir'e saldırıp yağmalayarak Karamanoğlu İshak Bey'e teslim eder (Tekindağ, 1963: 51).

Bunun üzerine Karamanoğlu Pir Ahmed ve kardeşleri kaçarak Osmanlı Devletine sığınır ve Fatih'den yardım isterler. Fatih'in sağladığı destek birlikleri ile bölgeye dönen Pir Ahmed ve kardeşleri Ermenek yakınlarında İshak ile yaptıkları savaşı kazanırlar ve bölgeyi tekrar ele geçirirler. Pir Ahmed Bey, Osmanlı yardımıyla tahta oturmasına rağmen bir süre sonra isyan eder. Babası zamanında yapılan ama pek uygulanma fırsatı bulamayan Akkoyunlular ve Venedikliler ile ittifakı tekrar hayata geçirmek ister. Bunun üzerine Fatih tekrar harekete geçerek Karaman ülkesini ele geçirir.

Bundan sonra Fatih sert bir karar verir ve kendisi için sürekli problem yaratan Karamanoğulları ülkesinden birçok aileyi başta İstanbul ve Balkanlar olmak üzere Osmanlı topraklarına nakleder. Bu insanların başta esnaf ve tüccar olmak üzere kalifiye insanlar olmasına dikkat edilir. Bu sırada yaptığı

yanlış uygulamalar daha sonra Sadrazam Rum Mehmed Paşa'nın idamına giden yolu açar (Aşıkpaşaoğlu, 1985: 170-171). Fatih, Karaman topraklarında bütün bu uygulamaları yaptıktan sonra burayı eyalet haline getirir ve valiliğine Manisa Sancakbeyi Mustafa'yu getirdikten sonra İstanbul'a döner (Aşıkpaşaoğlu, 170-171) 1470 yılında yanlış uygulamalarından dolayı Sadrazam Rum Mehmed Paşa'nın idam edilmesiyle Karaman bölgesiyle uğraşmak üzere İshak Paşa görevlendirilir (Aşıkpaşaoğlu, 173).

İshak Paşa'nın karşısında bir müddet direnmelerine rağmen Pir Ahmed ve Kasım Beyler başarılı olamazlar. Bir müddet sonra kuvvetleri dağılır ve Kasım Bey Hasandağ'a sığınır. Kasım Bey daha sonra Niğde'ye hücum ederse de Osmanlıların şiddetli direnişiyle karşılaşır. Bundan sonra karşı saldırıya geçen Osmanlı birlikleri Karamanlı taraftarı olan Karaman, Ereğli ve Aksaray gibi şehirlerin halkının önemli bir kısmını başta İstanbul ve Balkanlar olmak üzere Osmanlı ülkesine sürerler. Bu durumu Aşıkpaşaoğlu şöyle ifade eder: "İshak Paşa Aksaray'a geldi. Padişah'tan emrolundu ki, Aksaray'dan ev süresin, İstanbul'a getiresin diye. İshak Paşa, padişahın emrini yerine getirdi. Şimdiki zamanda İstanbul'da Aksaraylı Mahallesi vardır, İshak Paşa'nın getirdiği o halktır." Bu olayın tarihi Aşıkpaşaoğlu'nda açıkça belirtilmese de olayların akışından 1470-1471 olarak anlaşılır, Neşri de ondan faydalandığı için aynı tarihleri verir (Neşri, 1996: 791). Son dönem araştırmacılarından İ. H. Konyalı 1469 tarihini kabul ederken, Ş. Tekindağ ise 1471 tarihini kabul eder (Tekindağ, 62).

Fatih'in Anadolu'dan yaptığı bu zorunlu tehcir olayları bölgede büyük zararlara neden olmuştur. Bu göçlerle başta İstanbul ve Balkanlar olmak üzere Osmanlı ülkesi mamur hale gelirken, Karaman ülkesinin kaynakları kurutulmuş ve bölge Timur istilasından sonra ikinci öldürücü darbeyi yiyerek bir daha belini doğrultamamıştır. Bu sırada Fatih, Karamanoğlu İbrahim Bey'in çok hürmet ettiği büyük âlim Ebu'l-Vefa hazretlerini de yanında İstanbul'a götürmek istemiştir. Bunun üzerine Ebu'l-Vefa tarihe not düşecek şu sözleri söylemiştir: "Hünkârım... Orta Anadolu'yu çöle çeviriyorsunuz. İmparatorluğunuz Rumeli'ye değil, Anadolu'ya yayınız. Ulemayı ve bizleri de götürürseniz Anadolu büsbütün çöl olur. Bizler Anadolu'ya İstanbul'dan çok lazımız. Gel beni Konya'da bırak." (Ünal, 433-434)

Fatih'in, Aksaray halkını göç ettirmesi Somuncu Baba'nın oğlu Yusuf Hakikî Baba tarafından da bazı şiirlerinde eleştirilir. Dönemi bizzat yaşayan Yusuf Hakikî Baba, sadece Osmanlılardan değil Karamanoğulları'ndan ve diğer zulmedenlerden de şikâyetçidir. Bununla ilgili olarak Hakikî'nin meşhûr kasidesinde özellikle zamanın anlayışına uygun olarak bu kargaşadan dolayı Türkleri suçlayarak şunları söyler:

*"Karamanlığını komaz Karaman,
Gitmiş illa ki İbni Osmanlık,
Memlekette ne emn var ne emân,
Kâr-ı etrâk bî-imanlık." (Yusuf Hakikî, 2012: 59)*

Fatih dönemine kadar belirli gelişmeler gösteren Osmanlı Devleti, bu hükümdarın muazzam katkısı ile imparatorluk haline dönüşmüştür. Aksaray, Osmanlı topraklarına kesin olarak bu hükümdar döneminde katılmıştır. Bundan önce bazı zamanlarda Osmanlı sınırlarına katılmışsa da bu zamanlar kesintiye uğramıştır. Aksaray bu hükümdar döneminde kesin olarak 1469-1470 yıllarında Osmanlı Devleti sınırlarına katılmıştır.

Osmanlı kanunnamelerine göre bütün toprakların her 20-25 senede bir umumi yazılımı yapılırdı. Fatih Sultan Mehmed Karaman topraklarını Osmanlı sınırlarına kattıktan kısa bir süre sonra 1476 yılında umumi tahririni yaptırmıştı. Oğlu II. Bayezid bundan 28 yıl sonra yani 1500 yılında Karaman Eyaletinin ikinci yazımını yaptırmıştır (Konyalı, 769). Bu genel yazımlar bizim için son derece önemli kaynaklardır. Devlet geleneğine uygun olarak Aksaray, Osmanlı topraklarına katıldıktan sonra tahrirler yapılarak emlak ve vakıflar kayda geçirilmiştir. Fatih, bölgeyi Osmanlı sınırlarına kattıktan 6-7 yıl sonra Karaman İlinin vakıflarını ve emlakini kaydettirmiştir.

Bu tahrir ile ilgili 1476 yılına ait defterin girişinde şunlar yazılıdır: "... Karaman vilayetinin vakıflarının ve mülklerinin bu defteri, İslam'ın ve Müslümanların padişahı, yerlerde Tanrı'nın gölgesi, kâfirlerin, müşriklerin katili, gazilerin ve mücahitlerin sultanı, fetih babası Sultan Murad Han oğlu Sultan Mehmed Han tarafından emir buyrulmuştur. Bu defter fakir ve hakir Muslihiddin ile zayıf ve naif kulu

Kasım'ın elleri ile yazılıp meydana geldi. Bu defter 881 (1476) yılı mübarek Ramazanı'nın evvelinde yazılmıştır.” (Konyalı, 495-499)

Fatih dönemi kayıtlarında özellikle dikkat çeken bazı vakıfların durumları şöyledir:

Karamanoğlu Mehmed Bey Camii Vakfı: Mütevellisi padişahın beratı ile Fazlullah oğlu İbrahim'dir. Rumdığın, Susadı ve Göstük köyleriyle Sülümencik mezrasından ve başka yerlerden gelir için araziler ayrılmıştır.

Melik Mahmud Hangâhı: Somuncu Baba'nın oğlu Yusuf Hakikî Baba tasarrufuna verilmiştir. Padişah beratı ile Kazıcık mezrası, Gelegüle köyü ve başka birçok yerlerden gelirler bağlanmıştır.

Zincirlü Medresesi Vakfı: Padişah beratı ile Mehmed Çelebi'nin tasarrufundadır. Gelir olarak; Bağlıca köyünden, Meydan kapısından, bir değirmenden ve değişik yerlerden akar bağlanmıştır.

Beramuniyye Medresesi Vakfı: Fatih döneminde medrese tamire ihtiyaç duyuyordu ve vakfiyesi kaybolmuştu. Mevlana Hüsameddin adında birinin tasarrufunda idi. Karamanoğlu İbrahim Bey'in beratı ile vakfi yürürlükte. Medreseye Kızılkaya ve bazı köylerden akarlar bağlanmıştır.

Ebubekiriyye Medresesi Vakfı: Mevlana Abdullah isminde birisinin tasarrufundadır. Gelir olarak; Medresenin yanında yarım bahçe, bir değirmenin üç sehmi, iki tarla bağlanmıştır.

Bedriyye Medresesi Vakfı: Emir Hoca isminde bir şahsın tasarrufundadır. Gelir olarak Taşpazarı mevkiinde bir tarla vakfedilmiştir.

Sıraciyye İlim Evi Vakfı: Karamanoğlu İbrahim Bey beratı ile Fazlullah oğulları tasarrufundadır. Vakıf gelirlerinin yarısından fazlası vâkıfın koyduğu şartlara göre vakıf mütevellisinde bulunan torunlarına verilecektir. Gelir olarak; çakmak bağı, Alicik mezrası, ulubahçe gibi yerlerden vakıflar bağlanmıştır.

Seyfiyye Medresesi Vakfı: Medrese Mevlana Taceddin tasarrufundadır. Fatih döneminde tamire muhtaç idi. Gelir olarak; medresenin yanındaki arsa, Bektaş köyünden bir arsa ve başka akarlar bağlanmıştır.

Melikiyye Medresesi Vakfı: Aksaray merkezde bulunan bu medresenin tasarrufu Karamanoğlu Mehmed Bey nişanı ile Mehmed Fakih'e verilmişti. Gelir olarak; Medreseye bitişik bahçe ve bir kıta başka yerden arsa bağlanmıştır.

Sultan Hacı Bektaş Zaviyesi Vakfı: Susadı köyünde bulunan bu zaviyenin Fatih'in beratı ile vakıflığı sürdürülmüştür. Gelir olarak; Tuz köyünden, Nemeksaz tuzlasından, Bayındır köyünden ve diğer bazı yerlerden vakıflar bağlanmıştır.

Fahriyye Mevlevihanesi Vakfı: Aksaray merkezde olan bu Mevlevihanenin vakıflığı Fatih'in hükmü ile yürürlükte kalmıştır. Bu dönemde Fahriyye Mevlevihanesi Mehmed Çelebi'nin tasarrufunda idi. Fakat tahrir yapıldığı dönemde kullanılmıyordu.

Nefise Hanım Türbe Vakfı: Mevlana neslinden Nefise Hatun türbesine bağlıydı. Mevlevihane'yi tasarruf eden Mehmed Çelebi burayı da tasarruf ediyordu. Gelir olarak; Irmak kenarında dört yer vakıf olarak ayrılmıştı.

Mercaniyye Zaviyesi Vakfı: Burası da Aksaray merkezde bulunuyordu. Karamanoğlu İbrahim Bey beratı ile Şeyh Hacı Mehmed'in tasarrufuna verilmişti. Vakfiyesi yoktur. Gelir olarak; yarım bağ, iki tarla ve bir başka harap bağ ayrılmıştır.

Musluk Vakfı. Aksaray'ın merkezinde bulunmaktadır. İmamın tasarrufundadır. Gelir olarak; yalnız bir tarla bağlanmıştır.

Gariplerin Kefen Parası Vakfı: Fatih tarafından beratı verilen ilginç vakıflardan birisidir. Gariplerin kefenlerini sağlamak üzere kurulmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla zenginlerden bağışlar da aldığı için geliri için yalnız bir tarla vakfedilmiştir.

Ölülere Gülsuyu Vakfı: Gerçekten ilginç vakıflardan birisidir. Cenaze evlerine ve cenaze merasimlerine gülsuyu sağlamak üzere kurulmuştur. Buraya da zenginler tarafından çok miktarda bağışlar yapıldığı için yalnız bir yer vakfedilmiştir.

Nakkaşiye Zaviyesi Vakfı: Padişah hükmü ile Baba Hamid'in tasarrufuna bırakılmıştır. Gelir olarak; bir bağ, Senir köyü yakınında bir tarla ve başka yerlerde iki tarla vardır (Konyalı, 499-515).

Fatih döneminde kayıtlara geçmiş bu vakıflar dışında daha onlarca vakıf bulunmaktadır. Biz örnek olması bakımından bu kadarını kaydetmekle iktifa ediyoruz. Bütün bu vakıflar Osmanlı Medeniyetinin bir vakıf medeniyeti olduğunu, Aksaray örneğinde de göstermektedir. Vakıf örneklerinde görüldüğü gibi Osmanlılar kimsesizlerin kefenlerine kadar düşünüp cenazelere gülsuyu sağlama inceliğinde bile bulunmuşlardır.

III. II. Bayezid Zamanında Bazı Aksaray Vakıfları (1481-1512)

II. Bayezid dönemi Aksaray Okulu mensuplarının yoğun olarak idareye katıldıkları dönem olmuştur. Aksaraylılar Fatih'in vefatı ile ortaya çıkan taht kavgasında sonuna kadar II. Bayezid'i desteklemişlerdir. Konya Valisi olan şehzade Cem, Aksaray'a kadar gelip destek istemişse de bu tutumlarını terk etmemişlerdir (Konyalı, 566). Bu tutumla Amasya'da II. Bayezid'in yanında bulunan Cemalîler Ailesinin yakından ilgisi olsa gerektir. Cemalîler Ailesi başta olmak üzere Aksaraylıların saltanat davasındaki desteklerini unutmayan II. Bayezid, Amasya şehzadeligi döneminden yakından tanıdığı Aksaraylıları padişah olunca devletin kritik görevlerine yükseltmiştir. Cemal Halvetî için İstanbul'da dergâh yapılımasını desteklerken, Pîrî Mehmed Paşa'nın bürokrasideki gelişimini sürekli takip ederek önemli görevlere getirmiş, Zenbilli Ali Efendi'yi de ilmiye sınıfının başına getirerek şeyhülislam yapmıştır.

Osmanlı Devleti'nde sistem güvenlik, savunma ve adalet işlerinin dışında genellikle vakıflar üzerinden yürümüştür. Bundan dolayı Osmanlı Medeniyeti'ne vakıf medeniyeti demek yanlış olmaz. Fatih dönemi vakıflarının bazıları aynen Bayezid döneminde de korunmuştur. Vakıflar vasıtasıyla ülkenin bütün kılcıl damarlarına girilmiştir. Bu dönemde emlak ve vakıflarla ilgili 1500-1501 tarihli bir defter tutulmuştur (Konyalı, 521-546). II. Bayezid döneminde ismi kaynaklarda geçen Aksaray vakıflarından bazıları şunlardır:

Şahiniyye Zaviyesi Vakfı: Bu zaviye Beramuniyye Medresesinin tamamlayıcısı olarak bu dönemde padişah hükmü ile kurulmuştur. Bu vakfın gelir kaynakları olarak; Sarıköy ve Gökteş çevresinde araziler vakfedilmiştir. Bu durum II. Bayezid'in ilim yanında irfana verdiği değeri göstermesi bakımından önemlidir. Medresesinin verdiği ilimleri bir zaviye inşası ile irfana dönüştürmeyi amaçlaması ve bunu bir vakıf marifetiyle sağlamak istemesi günümüz için de önemli bir örnek olabilir.

Hemşire Hatun Mescidi: Bu dönemde Mescid hatibi Mevlana Muhiddin'dir. Bu hususta şehzade Cem'in beratı vardır. Gelir olarak; iki müdlük iki tarla ve bağ yerinin yarısı vakfedilmiştir.

Ahmed Bey Mescidi: Aksaray merkezde bulunmaktadır. Vakfın şartlarına göre vakfın gelirinin yarısı hergün Kuran'dan bir cüz okuyana yarısı da imama verilecektir. Mescide imam olan aynı zamanda şeri ilimlerde de ders verecektir. Gelir olarak; Hacı Şükrullah Kervansarayının yarısı ve mescidin altındaki üç dükkân vakfedilmiştir.

Fukkaî Zaviyesi Vakfı: II. Bayezid'in beratı ile Ahi Mehmed'in tasarrufu altındadır. Gelir olarak; Şeyh mezrası, İki müdlük bağ yeri, Mahmur bağı, Sertaş yanında bir dükkân vakfedilmiştir.

Handî Hatun veya Şardak Mescidi: Vakfiyeye göre mütevellilik vâkıfın azadlı kölelerinden Yaş Bey'e verilmiştir. Gelirlerin beşte birini bu alacaktır. Gelir olarak; Seki Yeri'nde bir müdlük tarla, Sahra Mescidi yakınındaki iki ayrı tarla. Ayrıca vâkıfın ruhu için cüz okuyana geliri verilmek üzere Dörtkavak çevresinde bir tarla vakfedilmiştir.

Hacı Yakub Çelebi Cüzhanlığı Vakfı: Vakfedenin şartına göre Sadattan birisi vakfın nazırı ve İshak isminde birisi de mütevellisi olacaktır. 6 hafız pazartesi ve Perşembe günleri vakfedenin ruhuna cüz okuyacaklardır. Cüz okuyacakların ismi de kaydedilmiştir. Gelir olarak; hamamın 5/12 sehimi ayrılmıştır.

Mercaniyye Zaviyesi Vakfı: Aksaray'ın merkezindedir. Şihabüddin isimli birinin tasarrufu altındadır. Gelir olarak; iki müdlük iki tarla, Mamur bağın yarısı ve başka bir bağ bağlanmıştır.

Gariplerin Kefen Parası Vakfı: Seyyid Hüseyin'in tasarrufundadır. Şeyh Kemal Sultan'a giden yol üzerindeki bir tarla gelir olarak vakfedilmiştir.

Ölümlere Serpmek İçin Gülsuyu Vakfı: Buna Gülabiyye de denir. Bu vakıf Ahi Süleyman'ın tasarrufundadır. Gülabiyye ismiyle meşhur yer bunun için vakfedilmiştir.

Kalem Pazarı Mescidi Vakfı: Bu mescidin tasarrufu padişah beratı ile sadatın efendisi Seyyid Ali'nin elindedir. Üç farklı yerde tarla buraya vakfedilmiştir.

Ali Gaznevî Zaviyesi Vakfı: Bu zaviye için de çok geniş araziler vakfedilmiştir. Rumdiğin'den Belköyü yanına kadar değişik yerlerde gelir getiren arazileri vardır.

Efdaliyye Hangâhı Vakfı: Bu vakıfta padişah beratı ile kurulmuştur. Şeyh Ahmed Fakih'in tasarrufundadır. Gelir olarak; Sahra Mescidi yakınında tarla, Irmak civarında tarla, Irmakaltı diye meşhur tarla ve ayrıca başka tarla ve bağlar vakfedilmiştir.

Bablı Zaviyesi Vakfı: Zaviyeyi padişah beratı ile Şeyh Hüseyin tasarruf etmektedir. Gelir olarak; Yalnızcağl yakınında iki tarla, Göktaş çevresinde bağ ve zaviyenin bulunduğu mahalledeki bakla tarlası ile bir ev bağlanmıştır.

Şeyh Çoban Zaviyesi Vakfı: Padişah beratı ile Hacı Gaybî oğlu Hüseyin'in tasarrufundadır. Gelir olarak; Danişmendli mezrasının dörtte biri, Eyüp iline bağlı Yazır Hasan mezrasının dörtte biri, Musullar mezrasının yarısı, Akhisar yakınında bağ, Aksaray içinde bezirhane ve birçok diğer gelir getiren vakıflar.

Ariflerin Seyyidi Seyyid Ali Vakfı: Vakfedenin şartına göre mütevellisi Hasan oğlu Mehmed'dir ve gelirin dörtte biri ile mütevellidir. Gelir yerleri; Sarıköy nahiyesinde bir müdlük arsa, Hüccac denilen yerde tarla.

Ahi Süleyman Zaviyesi Vakfı: Bu zaviye Aksaray'ın içindedir. Ahi Süleyman'ın kendi tasarrufundadır. Alnının teriyle kazandıklarıyla bir zaviye yapmış ve kendi mülkündeki yerlerden buraya gelir kaynakları vakfetmiştir. Gelir kaynakları; Zaviyeye bitişik kervansaray, Sahra Mescidi çevresinde tarla ve buna benzer diğer akarlar.

Tarhacı Cüz Okuma Vakfı: Geliri Tarhacı Hamamının hisseleridir. Bu hamamın gelirinin bir kısmı bu vakfa ayrılmıştır. Mütevellisi Kasım Çelebidir. Tevliyeti gelecek nesline şart koşulmuştur. Pazartesi ve Perşembe günleri vakfedenin ruhuna Kur'an cüzü okunacaktır.

Merkebli Baba Zaviyesi. Padişah beratı ile zaviyenin kullanımı Mevlana Bahşayış'e verilmiştir. Mütevellisi vakfedenin evladından olacak ve vakıf gelirinin dörtte birini alacaktır. Gelir yerleri; Tarhacı Hamamının 12 sehminden birisi, Taşpazarı çevresinde iki müdlük arazi, Zaviyeye bitişik arazi, Bedestene bitişik dükkânlar ve diğer bazı emlak.

Aksaray'a Bağlı Borucu Mezrası Hamza Fakih Zaviyesi Vakfı: Bunlar zaviyeyi kendi alın terleri ile yaptıkları için gelen geçene hizmet ediyorlar. Bundan dolayı her türlü avarız ve müselleme vergisinden muaftırlar. Cem Sultan'ın beratı ile Hamza Fakih evladından derviş İbrahim tasarrufundadır. Zaviyenin ekilen bir çiftlik vakıf arazisi vardır. Burada valilik yapan hem şehzade Mustafa hem de şehzade Cem buranın vakıflığını onaylamışlardır.

Cüzzamlılar Vakfı: Bunların miskinler ismi altında iki mekânları vardır. Hayrat sahibi bir hayırsever bu küçük yerleri bunlara vakfetmiştir. Buraların öşrünü cüzzamlılar alıyormuş. Bu miskinlerin imamaları buraya müteveli tayin edilmiştir. Buranın geliri; Aksaray arazisinde iki müdlük bir yer, bir müdlük başka bir yer.

Baht-ı Şad Hatun Vakfı: Bu kadının kızı ve sonraki kız torunları için yaptığı vakıf. Vakfiyesine göre bu kadının nesli tükenirse geliri fakirlere sadaka olunacaktır. II. Bayezid döneminde Mevlana Muhiddin tasarruf etmektedir. Gelir yerleri; Aksaray'daki bedestenden hisse, Ortabağ'dan bir müdlük tarla ve Çalışyer denilen mevkiden iki parça tarla.

Susadı Köyünde Hacı Bektaş Zaviyesi Vakfı: Bu vakıf Hacı Dede'nin tasarrufundadır. Bu durum Osmanlı şehzadesinin beratı ile tespit edilmiştir. Bu zaviyeyi dedeleri alın terleri ile yapıp öteden beri hizmet ettikleri için vakıflığı devam etmiştir. Bu aile üyeleri dedelerinden beri bu zaviyenin şeyhi durumundadır. Zaviyenin gelirleri şunlardır: Eyüphisarı nahiyesinin Hisar karyesinde yarım bağ ve zaviye yanında bahçe.

Kalenderhane Zaviyesi Vakfı: İsminden anlaşıldığı kadarıyla garibanların kalması için vakfedilmiştir. Gelir kaynakları; bir bahçe ve Karuz bağının öşrü.

Örnek olması bakımından bir kısmını zikrettiğimiz II. Bayezid dönemi vakıfları hükümdarın hassasiyetlerini ve dönemin özelliklerini göstermesi bakımından önemlidir. Bu dönem vakıflarını Fatih dönemi vakıflarıyla karşılaştırdığımız zaman zaviyelerin daha ağırlıkta olduğunu görüyoruz. II. Bayezid'in dindarlığı dervişlere ve ezilen kesimlere karşı daha alakadar davranmasını getirmiştir. Bu dönemde kadın vakıflarının sayısının da arttığını görmekteyiz. Ayrıca camilerle ilgili vakıflarda artış dikkat çekmektedir ve bunların çoğunun vakfiyesinde özellikle pazartesi ve Perşembe günleri cüz okuma şartı dikkat çekmektedir. Peygamberimizin neslinden gelenler için kurulan vakıflara da padişahlar ayrı bir hassasiyet göstermişlerdir. Cüzzamlılar, cenazeler ve kalenderler için yapılan vakıflar da dönemin dünyası dikkate alındığında önemli bir aşama olarak görülmektedir. Yol güzergâhında olan yerlerde vakıf kurulmasına teşvik edildiği dikkat çekmektedir. Bunlardan birisinin Susadı köyündeki Hacı Bektaş zaviyesi olması da heterodoks gruplara ayrımcılık gösterilmediğini ispat etmesi bakımından önemlidir. Bu vakıfların her birinin çok geniş akarlarla desteklenip beslenmesi Osmanlı Devleti'nde vakıf sistemine verilen değeri göstermektedir.

IV. Yavuz Sultan Selim Zamanında Bazı Aksaray Vakıfları (1512-1520)

Daha önce belirttiğimiz Fatih ve II. Bayezid dönemindeki vakıflar Yavuz döneminde de aynen devam etmiştir. Buna ilaveten bazı yerlerin ve mekânların bu dönemde vakıflaştırılmaya devam edildiği dikkat çekmektedir. Yavuz Sultan Selim, Mısır seferi dönüşünde 1518 yılında Karaman vilayetinin umumi tahririni yaptırmıştır. Bu tahrir için Kemalpaşazade diye meşhur İbni Kemal'i görevlendirirken, yanına da yazıcı olarak Şamlı Hüseyin'i vermiştir. İbni Kemal 1516 yılında Anadolu Kazaskeri olarak görevlendirilmişti. Padişahlar yazım işini en güvendikleri kişilere verdikleri için Yavuz da karaman vilayetinin yazım işini İbni Kemal'e vermiştir. Bu yazımın başına Karaman vilayetinin kanunnamesi de yazılmıştır. Bu kanunnameye göre bazı vergiler bidat olarak değerlendirilip kaldırılırken bazı yeni vergiler getirilmiştir (Konyalı, 769-773).

Yavuz Sultan Selim tahta oturunca Zenbilli Ali Efendi'yi şeyhülislamlık görevinde bıraktığı gibi, kademeli olarak Aksaraylıları önemli görevlere getirmiştir. Bunun belki de en önemli örneği Pîri Mehmed Paşa'yı defterdarlıktan veziriazamlığa kadar yükseltip yakın danışma çevresine alması olmuştur. Yavuz, Mısır seferinden dönerken Aksaray'a uğramış ve burada 4 gün kalmıştır (Konyalı, 591). Eskil'in köylerinden olan Kökez de bu dönemde yaşayan ve Yavuz'un ordusuna büyük zarar veren Karamanoğulları'ndan Kökezoğlu isimli birinden ismini almaktadır (Konyalı, 592-593).

Bu dönemde yetişkin mükellef erkeklerin toplam sayısı yaklaşık 1232 kişi çıkmaktadır. Bunu ortalama bir eş ve dört çocukla çarptığımız zaman yaklaşık 6300 rakamına ulaşılmaktadır. Bu durumda Aksaray'ın merkez nüfusu 1514 yılında yaklaşık olarak 6500-7000 arasında olmalıdır. Yavuz Sultan Selim döneminde bir de başlıca köyler ve nüfuslarına bakıldığı zaman buralarda şehrin iki katı insanın yaşadığı görülmektedir. Kayıtlara göre Yavuz Sultan Selim zamanında Aksaray'ın toplam 109 köyü vardır. Bu 109 köyde toplam 3100 aile reisi yaşamaktadır. Bunu bir eş ve dört çocukla çarptığımız zaman 15500 sayısı çıkmaktadır. Yani o dönemde nüfusun yaklaşık yüzde yetmiş beşi kırsal kesimde yaşamaktadır diye düşünebiliriz. Ayrıca köylerden daha az da olsa insanlar hayvanlarını otlatmak için uzun süre mezra ve kışlaklarda kalmaktadırlar (Konyalı, 586-589). Bu dönemde bazı köylerin vakıflara gelir kaynağı olmaya devam ettiğini görüyoruz. Ayrıca bazı yeni vakıf kayıtları olduğu da dikkat çekmektedir. Bu vakıflardan bazıları şöyledir:

1-Karaviran: Hasandağı Nahiyesine bağlı 115 nüfuslu bu köyün bir bölümü şehzade hası iken bir bölümü vakıftır.

2-Kenti: Hasandağı Nahiyesine bağlı 23 nüfuslu bir köy olup bir bölümü şehzade hası iken bir bölümü Konya'daki Mürsel camiinin vakfidir.

3-Alayuntlu: Bekir Nahiyesine bağlı 80 nüfuslu bir köy olup bir bölümü şehzade hası iken bir bölümü Konya'daki Karamanoğlu İbrahim bey imareti, kalanı ise Hasan sofı oğlu Mustafa'nın evlâd vakfidir.

4-Tuzköy: Eyyübili'ne bağlı 54 nüfuslu bir köy olup bir bölümü şehzade hassı iken bir bölümü Hacıbektaş Sultan Zaviyesi vakfidir.

5-Rumdiğin: Aksaray merkeze bağlı 94 nüfuslu bir köy olup bir bölümü şehzade hassıdır. Öşür gelirleri ise aksaray Ulu Camii vakfidir.

6-Hisarcık Mezrası: Eyyübili Nahiyesine bağlı 8 nüfuslu küçük bir köy olup buradaki Gani Bey Zaviye'sinden dolayı rusûm ve avarızdan muaf olan bir vakıftır.

7-Eksenus (Eskinuz): Aksaray'a bağlı 31 nüfuslu bir köy olup malikânesi Seyyid Şeyh Mehmed Zaviyesi vakfidir.

8-Kürtler: 13 nüfuslu bir köy olup şeyh Hamid oğlu Şeyh Evhadüddin Evlâd vakfidir. Şeyh Hamid Zaviyesi'ndeki 12 hizmetlinin ücreti buradan karşılanmaktadır.

9-Gelegüle: 12 nüfuslu bu köy de Şeyh Evhadüddin Evlâd vakfidir. Ayrıca buraya bağlı Danişmendli, Saraycık, Taşgedik, Arapini mezraları da Şeyh Evhadüddin Evlâd vakfidir.

10-Gazıcık (Kazıcık): 15 nüfuslu bu köy Melik Mahmud Gazi Hangâhı vakfidir. Eski defterde Konya'daki Sahip Ata misafirhanesi vakfı iken sonradan buraya devredilmiştir.

11-Kavak: 11 nüfuslu bir köy olup Melik Mahmud Gazi Hangâhı vakfidir. Burası da önceden Konya'daki Sahip Ata misafirhanesi vakfı iken sonradan buraya devredilmiştir.

12-Taşpınar: Eyyübili Nahiyesine bağlı 7 nüfuslu bir köy olup malikânesi Mevlana Celaleddin Rumî vakfidir.

13-Genetala : 19 nüfuslu bir köy olup Eski defterde malikânesi vakıf olarak gösterilmişse de nerenin vakfı olduğu belirtilmemiştir.

14-Göstük: Bekir Nahiyesine bağlı 44 nüfuslu bir köy olup malikânesi Aksaray Karamanoğlu Mehmed Bey Camii vakfidir.

15-Sorsovu: Bekir Nahiyesine bağlı 60 nüfuslu bir köy olup malikânesi Konya'daki Karamanoğlu İbrahim Bey imaretinin vakfidir.

16-Üreksün: Aksaray'a bağlı 34 nüfuslu bir köy olup malikânesi Aksaray'daki Zincirli Medrese'nin vakfidir. Buraya bağlı Musular Mezrası'nın malikânesi ise Konya'daki Mevlana Türbesi vakfidir.

17-Bektaş: Eyyübili Nahiyesine bağlı 9 nüfuslu bir köy olup malikânesinin yarısı Aksaray'daki Seyfiye Medresesi vakfidir.

18-Alâyî: 33 nüfuslu bir köy olup malikânesi Aksaray Ulu Camii vakfidir.

19-Ebuzaid: 2 nüfuslu küçük mir mezra olup malikânesi Aksaray'daki Seyfiye Medresesi vakfidir.

20-Saratlu: Eyyübili Nahiyesine bağlı 43 nüfuslu bir köy olup malikânesi Karamanoğlu İbrahim Bey'in Konya'daki imaretinin vakfidir.

21-Tatlarini (Matavi): 25 nüfuslu bir köy olup malikânesi Aksaray'daki Zinciriye Medresesi vakfidir.

22-Kayacık: 7 nüfuslu bir köy olup buradaki iki çiftlikten birisi Hacı Gaybî evladının diğeri Aksaray Ulu Camii hatibinin vakfidir.

23-Ofلاغی (Tapduk): Aksaray'a bağlı 11 nüfuslu bir köy olup Karamanoğlu İbrahim Bey ve Sultan Cem beratları ile Taptuk Emre ve müritlerine, gelen gidene hizmet etmek üzere, zaviye olarak vakfedilmiştir. Buradaki mükellef nüfus sayılırken Tapduk Emre birinci sırada sayılmıştır.

24-Zaviye (Borucu): Aksaray'a bağlı 4 nüfuslu bir köy olup Hamza Fakih ve müritlerine zaviye olarak hizmet vermesi için zaviye olarak vakfedilmiştir.

25-Çömlekçi: Aksaray'ın Sahra Nahiyesine bağlı 21 nüfuslu bir köy olup buranın Bayındır Mezrası Hacıbektaş Sultan Zaviyesi'nin vakfidir.

26-Hacıb/Hıcb: Aksaray'a bağlı 5 nüfuslu bir köy olup Abdal Zaviyesi'ne vakıftır. Üçte biri Turasan Dede'nin evlâd vakfidir. Burada Turasan Dede'nin halifesi Kara Abdal'ın zaviyesi vardır.

27-Absarı: Bekir Nahiyesine bağlı 39 nüfuslu bir köy olup malikânesinin Sinan Bey'in mülkü olduğuna dair Karamanoğlu İbrahim Bey'in beratı vardır. Bu ismi Bağcuğuz Köyü'ndeki Alp Kara Mezrası'nda olduğu gibi Ertuğrul Bey'in alplerinden olan Alp Sarı'dan almış olması gayet muhtemeldir. Bu köy civarındaki Yaltan (Yelten) mezrasında 4 mükellef nüfus yaşayıp malikânesi timardır.

28-Akhisar: Hasandağı Nahiyesine bağlı 65 nüfuslu bir köy olup malikânesi Zincirli Medrese'nin vakfidir. Bu köyün civarındaki Kızılyer Mezrası'nın malikânesi Cemaleddin Aksarayî neslinden Çelebi Halife'nin (Cemal Halvetî) evlâd vakfidir. Buraya bitişik Pınarbaşı yakınındaki yer de evlâd vakfidir. Gelirinden Cemal Halvetî neslinin de pay aldığı Cemal Halvetî adına kaydedilmiş bu evlâdlık vakıflar genelde Osmanlı Padişahlarının özelde Yavuz'un bu aileye ne kadar değer verdiğinin birer tarihi kanıtıdır.

29-Çat: Aksaray'a bağlı 6 nüfuslu bir köy olup malikânesinin yarısı Baydu Hatun Türbesi'nin vakfidir.

30-Karaüyük: Eyyübili'ne bağlı 22 nüfuslu bir köy olup malikânesi Taşkın oğlu Tahreddin'in evlâd vakfidir. Bu konuda Karamanoğlu İbrahim Bey'in beratı vardır.

31-Belisırma: Bekir Nahiyesi'ne bağlı 10 nüfuslu bir köy olup malikânesi Niğde'deki Şerefeddin Bey'in Daruzzâkirin'e ait evlâd vakfidir.

32-Mandama: Bekir Nahiyesi'ne bağlı 60 nüfuslu bir köy olup malikânesinin yarısı Abdulmuhsin evlâd vakfidir.

33-Susadı: Eyyübili'ne bağlı 70 nüfuslu bir köy olup malikânesi Karamanoğlu Mehmed Bey Camii vakfidir.

34-Devfeci: Hasandağı Nahiyesi'ne bağlı 44 nüfuslu bir köy olup malikânesi Hacı Gaybi evlâd vakfidir.

35-Virancık: Hasandağı Nahiyesi'ne bağlı 18 nüfuslu bir köy olup malikânesi Hacı Gaybî evlâd vakfidir.

36-Arabağıl: Aksaray'a bağlı 18 nüfuslu bir köy olup buradaki zaviyeden dolayı gelip geçenlere hizmet etmiş ve vakıf olarak değerlendirilmiştir.

37-Yağan: Aksaray'a bağlı 9 nüfuslu bir köy olup buraya bağlı Yağmur Höyük ve Baş Yağmur mezralarının malikânelerinin yarısı Aksaray'daki medreselerin vakfidir (Konyalı, 571-585).

Aksaray ve ona bağlı yerlerdeki köylerde bulunan vakıfların Yavuz Sultan Selim dönemindeki bu kısa kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla köylerin gelirinin önemli bölümünün evlâd vakıflarına ve gelip geçen halka hizmet etmeleri karşılığında tekke, zaviye ve hangâhlara verildiği görülmektedir. Anadolu ve Balkanların İslamlaşmasında önemli rolleri olan Mevlana, Hacı Bektaş-ı Veli, Tapduk Emre, Cemaleddin Aksarayî, Somuncu Baba, Cemal Halvetî ve diğer önemli önderler adına birçok vakıf ihdas edilmiştir. Ulu Cami, Zincirli Medrese, Seyfiye Medresesi gibi dinî ve eğitimsel kurumların ihtiyaçlarının da ihdas edilen vakıflar marifetiyle temin edildiği görülmektedir.

Bütün bu kayıtlar şehrin bu dönemde gerilediğini çok iyi göstermektedir. Anadolu Selçuklu Devleti zamanında ticaret yollarının merkezinde bulunan ve başkent Konya'ya çok yakın olan Aksaray önemli bir şehirdi. Fakat Osmanlı Devleti döneminde hem bu özelliğini kaybetti hem de Fatih döneminde Karamanoğlu taraftarlığı ile yaftalanarak bütün kalifiye nüfusunu kaybetti. Dönemin en önemli kaynaklarından olan Münşeat-ı Selâtin'de Feridun Bey, Yavuz'un Çaldıran ve Mısır seferi gidiş-dönüşünde takip ettiği yollarla ilgili bilgi verir. Bu bilgiye göre Yavuz, Çaldıran Savaşına giderken Eskil'in Karapınar ve Ereğli'ye yakın olan topraklarına uğramıştır. Mısır seferinden dönerken 1516-1517 yılında Aksaray'a uğrayarak dört gün dinlenmiştir (Konyalı, 590-591).

V. Kanunî Sultan Süleyman Zamanında Bazı Aksaray Vakıfları (1520-1566)

Kanunî Sultan Süleyman tahta oturunca veziriazamı Pîrî Mehmed Paşa ve şeyhülislamı Zenbilli Ali Efendi'yi bu görevlerinde bırakmıştır. Babası ve dedesi zamanında bu aile mensuplarının devlete olan önemli hizmetlerini bildiği için onlara karşı sempatiyle yaklaşmıştır. Kanunî'nin ilk dönemlerinde

Zenbilli Ali Efendi şeyhülislam, Pîrî Mehmed Paşa ise sadrazam olarak bir süre görev yapmışlardır. İç isyanlar ve İran meselesi karmaşık hâle geldiği zaman ise Aksaraylı bazı mutasavvıfların ön plana çıktıklarını görüyoruz. Bunların başta gelenleri Pir Ali Aksarayî ve oğlu İsmail Maşukî'dir. İstanbul'da bulunan arşivdeki 455 numaralı tarihsiz Kanunî dönemine ait İlyazıcı Defteri'nin 571. Sayfasından 642. Sayfasına kadar olan bölümü Aksaray'a aittir (Konyalı, 594)

Burada önce Aksaray'ın nahiyelerinin sonra merkezinin bazı vakıflarını ortaya koymaya çalışacağız.

Sahra Nahiyesi Köyleri'ndeki Vakıflar:

1- Senir: 11 nüfuslu bir köy olup buradaki Danişmendlü mezrasını Piri Mehmed Paşa satın alarak Aksaray'da yaptırdığı Muallimhâne'ye vakfetmiştir.

2- Taceddin: 21 nüfuslu bir köy olup buranın Üçtepe mezrası Piri Mehmed Paşa tarafından satın alınarak Aksaray'da yaptırdığı Muallimhâne'ye vakfedilmiştir (Konyalı, 602-605).

Bekir Nahiyesi Köylerindeki Vakıflar

1- Ebzayid: 8 nüfuslu bir köy olup buranın malikânesi Aksaray'daki Seyfiye Medresesi vakfidir.

2- Kürtler: 16 nüfuslu bir köy olup malikânesi Yusuf Hakiki Baba oğullarının vakfidir.

3- Kayacık: 8 nüfuslu bir köy olup malikânesi Eflah Seyyidî oğlu Şeyhzade'nin vakfidir. Bu dönemde Şeyhzade evladından Hasan, Hüseyin ve bir hatun tasarrufundadır.

4- Gelegöre: 8 nüfuslu bir köy olup Yusuf Hakiki Baba oğullarının vakfidir.

5- Eksenuz: 45 nüfuslu bir köy olup Eflah Seyyidî oğlu Şeyh Mehmed Bey'in zaviyesinin vakfidir.

6- Belisırma: 8 nüfuslu bir köy olup malikânesi Niğde'deki Daruzzakirin Medresesi vakfidir.

7- Gerveli: 84 nüfuslu bir köy olup bir bölümü Şeyh Muhiddin'in evlad vakfidir. Buranın Sivrihisar mezrasının malikânesi de Mevlana Muhsin Çelebi'nin vakfidir.

8- Billurhelva?: 65 nüfuslu bir köy olup malikânesi Konya'da bulunan Karamanoğlu İbrahim Bey İmaretî'nin vakfidir.

9- Genetala: 16 nüfuslu bir köy olup Ağaçlı sınırlarındaki Kızılyer ve Ömersalur mezraları burada bulunan Şeyh Mehmed Zaviyesi'nin vakfidir.

10- Hâcib: 7 nüfuslu bir köy olup malikânesinin yarısı burada bulunan Karaabdal Zaviyesi'nin yarısı da Turasan Dede evladının vakfidir.

11- Göstük: 50 nüfuslu bir köy olup malikânesi Karamanoğlu Mehmed Bey Camii'nin vakfidir (Konyalı, 606-608).

Eyübili Nahiyesi Vakıfları

1- Karahüyük: 22 nüfuslu bir köy olup malikânesi Taşkınoğlu Tahireddin evlad vakfidir.

2- Kafirdinek: 8 nüfuslu bir köy olup buranın Bayındır mezrası Hacıbektaş Zaviyesi'nin vakfidir.

3- Orkesun: 31 nüfuslu bir köy olup malikânesi Aksaray'daki Zinciriye Medresesi vakfidir. Buraya bağlı Sülümencük mezrası malikânesi de Karamanoğlu Mehmed Bey Camii'nin vakfidir.

4- Ofllağı: Bu köy 10 nüfuslu olup Tapduk Emre'nin evladının tasarrufundadır. Tapduk Emre bu köyde bir zaviye yaptırmıştır ve bu köyün gelirleri bunun vakfidir. Bundan dolayı eskiden beri köyden rüsum ve öşür alınmamaktadır.

5- Susadı: 65 nüfuslu bir köy olup malikânesi Aksaray'daki Karamanoğlu Mehmed Bey Camii'nin vakfidir. Ayrıca köydeki Ahi İbrahim Zaviyesi ile köy caminin ve Hacı Balaban Zaviyesi'nin de vakıfları vardır.

6- Alâyi: 59 nüfuslu bir köy olup malikânesi Karamanoğlu Mehmed Bey Camii'nin vakfidir. Bu köy sınırlarında bulunan Gökpınarı, Taşkestik, Pervane ve Sülümencük mezralarının malikâneleri Karamanoğlu Mehmed Bey Camii vakfidir.

7- Yalman: 1 nüfuslu bir köy olup malikânesi Mevlana Celaledin Türbesi'nin vakfidir.

8- Zaviye, Borucu (Hamza Fakih): 3 nüfuslu bir köy olup içinde bulunan Borucu Zaviyesi'nin vakfidir. Buraya bağlı Timurhüyüğü Mezrası'nın malikânesinin yarısı Seyfiye Medresesi vakıf malıdır.

9- Hisarcık: 9 nüfuslu bir köy olup geliri köyde bulunan Ali Bey Zaviyesi vakfidir. Gelip gidenlere hizmet vermesi karşılığında her türlü vergiden muaftır.

10- Taşpınarı: 15 nüfuslu bir köy olup malikânesi Mevlana Celaleddin Türbesi'nin vakfidir.

11- Tatlar (Metavî): 22 nüfuslu bir köy olup malikânesi Zincirli Medrese'nin vakfidir.

12- Tuz: 64 nüfuslu bir köy olup malikânesi Merhum Hacıbektaş Zaviyesi'nin vakfidir.

13- Arabağıl: 21 nüfuslu bir köy olup önce Karaismail Ağa'nın mülkü iken onun tarafından 12 sehminden 8 sehmi evlad vakfı haline getirilmiştir. Bu köyün sınırlarındaki Ekecik civarındaki birçok mezra zaviye vakfı haline getirilmiştir. Bunlar şimdiki Şeyhler Köyü'nden, Ortaköy oradan Nevşehir ve Hacıb'e kadar uzanan çok geniş sahadadırlar (Konyalı, 609-615).

Hasandağı Nahiyesi Vakıfları

1- Akhisar: 56 nüfuslu bir köy olup Sivas Darüşşifası vakfidir. Bu köyün sınırı üzerindeki Kızılyer Mezrası'nın malikânesi Çelebi Halife'nin (Cemal Halvetî) evlad vakfidir. Bu mezraya bitişik Pınarbaşı'ndaki tarla da bu vakfa aittir.

2- Gineli: 19 nüfuslu bir köy olup malikânesinin yarısı Konya'daki Mürsel Camii'nin vakfidir.

3- Kovacı: 40 nüfuslu bir köy olup Hacı Gaybî Çelebi'nin evlad vakfidir. Zaviyesi'nin ihtiyaçlarının karşılanması için vakfidir. Köyde yaşayanlardan çoğu zaviye halkıdır.

4- İncesu: 10 nüfuslu bir köy olup malikânesinin üçte biri zaviye vakfidir.

5- Virancık: 27 nüfuslu bir köy olup malikânesi Hacı Gaybî'nin evlad vakfidir. Hacı Gaybî Zaviyesi'nin ihtiyaçlarının karşılanması için buradan vergi alınmaz. Buranın sınırında bulunan Tavşancı Mezrası'nın malikânesinin yarısı Aksaray'daki Karamanoğlu Mehmed Bey Camii'nin vakfidir.

6- Çat: 20 nüfuslu bir köy olup malikânesinin yarısı İhlara Köyü'ndeki Baydu Hatun Türbesi'nin vakfidir (Konyalı, 615-617).

Kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla Kanunî döneminde varlığını vakıf gelirleri sayesinde sürdüren 100 civarında vakıf vardır (Konyalı, 638-646). Bu bilgiler Osmanlı'nın ne kadar gelişmiş bir vakıf sistemi kurduğunu açık biçimde göstermektedir. Şimdi bu dönemdeki vakıfları ve gelirlerini diğer dönemlere de ışık tutması açısından geniş biçimde özetleyebiliriz.

Kanunî Dönemindeki Başlıca Aksaray Vakıfları ve Gelirleri

NO	ADI	GELİRİ (Akçe)
1-	Karamanoğlu Mehmed Bey Vakfı	9898
2-	Hacıbektaş Zaviyesi Vakfı	4803
3-	Melik Mahmud Gazi Vakfı	5800
4-	Yusuf Hakikî Baba Oğulları Vakfı	4235
5-	Zincirli Medrese Vakfı	17447
6-	Bedriyye Medresesi Vakfı	190
7-	Beramuniyye Medresesi Vakfı	1940
8-	Mevlana Celaleddin Rumî Vakfı	5465
9-	Siraciyye Daru'l-ilmî Vakfı	605
10-	Hemşire Hatun Mescidi Vakfı	550?
11-	Ahmed Bey Mescidi Vakfı	2310
12-	Fikaî Zaviyesi Vakfı	420
13-	Küçük Minare Mescidi Vakfı	392
14-	Handî Hatun Vakfı	600
15-	Mehmed Çelebi Mescidi Vakfı	100
16-	Hacı Yakub Cüz Okuma Vakfı	625
17-	Melikiyye Medresesi Vakfı	150
18-	Seyfiyye Medresesi Vakfı	1833

19- Nefise Hatun Türbesi Vakfı	420
20- Fahriyye Mevlevihânesi Vakfı	150
21- Mercaniyye Zaviyesi Vakfı	910
22- Musluk Vakfı	70
23- Hani Yusuf Ağa ve Ahmed Bey Türbesi Vakfı	570
24- Halil Ağa İmareti Vakfı	750
25- İbrahim Bey Mescidi Vakfı	120
26- Elagöz Mescidi Vakfı	100
27- Şeyh Cemaleddin Zaviyesi Vakfı	510
28- İhlara Baydı Hatun Türbesi Vakfı	281
29- Feramurziyye Zaviyesi Vakfı	1000
30- Efdaliyye Hangâhı Vakfı	47?
31- Kalem Pazarı Mescidi Vakfı	490
32- Ali Gaznevî Zaviyesi Vakfı	1220
33- Eslim Paşa Hatun Türbesi	1500
34- Nakkaşiiyye Zaviyesi Vakfı	860
35- Babalı Zaviyesi Vakfı	160
36- Şeyh Çoban (Ali Çelebi) Vakfı	1217
37- Çeşme Mahallesi Mescidi Vakfı	610
38- Kerim Hasan Mescidi Vakfı	525
39- Musluk Vakfı	140
40- Hatib Mahallesi Mescidi Vakfı	30?
41- Hasanoglu Mescidi Vakfı	105
42- Veled-i Hatib Mescidi Vakfı	238
43- Ahi Süleyman Zaviyesi Vakfı	140
44- Tarhacı Cüz Okuma Vakfı	450
45- Devlet Paşa Hatun zaviyesi Vakfı	920
46- Zahiriiyye Hangâhı Vakfı	320
47- Hacı Gaybî Zaviyesi Vakfı	2993
48- Şeyh Mehmed (Eflah Seyyidi Oğlu) Zaviyesi Vakfı	520
49- Muzafferiyye Medresesi Vakfı	200
50- Baht-ı Şâd Hatun Evlad Vakfı	162
51- Derviş Hacı Mahmud Türbesi Vakfı	150
52- Boyacı Ali Mahallesi Mescidi Vakfı	70
53- Kîçikapı Mescidi Vakfı	430
54- Turasan Dede Zaviyesi Vakfı (Fenase Mezrası)	2470
55- Şeyh Hoca Paşa Mescidi Vakfı	120
56- Şeyh Hasan Evlad Vakfı	100?
57- Emir Arif Evlad Vakfı	70
58- Has Yusuf Mescid Vakfı	490
59- Tarhacı Mescidi Vakfı	150
60- Mevlana Şemseddin Vakfı	700?
61- Mevlana Sarı Yakub Mescidi Vakfı	490
62- Kızılcâ Mahallesi Mescidi Vakfı	85

63- Zincirli Mescid Vakfi	111
64- Cendere Mescidi Vakfi	420
65- Teşviş Mahallesi Mescidi Vakfi	420
66- Cemalin Mescidi Vakfi	440
67- Şahiniyye Zaviyesi Vakfi	210
68- Hacı Musa Zaviyesi Vakfi	150
69- Hatib'in Tasarrufunda Musluk Vakfi	70?
70- Şeyh Efendi Mescidi Vakfi	175
71- Hacı Bayram Sultan Vakfi	340
72- Şeyh Kemal Zaviyesi Vakfi	400
73- Davud Fakih Mescidi Vakfi	428
74- Fikaî Vakfi	50
75- İmadiyye Hangâhı Vakfi	240
76- Emirze Bey Mescidi Vakfi	345
77- Debbağlar Mescidi Vakfi	100
78- Âdem Mescidi Vakfi	30
79- Mevlana Tusî Vakfi	260
80- Bedrü't-tavil Mescidi Vakfi	169
81- Hacı Rukneddin Mescidi Vakfi	120
82- Şeyh Paşa Vakfi	90
83- Sofi Dede Köhne Vakfi	75?
84- Mevlana Sarı Yakub Mescidi Vakfi	70?
85- Sinan Mescidi Vakfi	20
86- Kara Mahmadoğlu Mescidi Vakfi	30
87- Mevlana Bedreddin Mescidi	232
88- Taşpazarı Mescidi	369
89- Ser Köprü Mescidi	50
90- Ortadiğin Mescidi	420
91- Hacıbektaş Zaviyesi Vakfi	460
92- Kalenderhâne Zaviyesi Vakfi	130
93- Tac Eslime Hatun Cüz Okutma Vakfi	150
94-Karamanoğlu İbrahim Bey İmareti Vakfı (Konya)	28829
95- Kadı Mürsel Medrese-Hangâh Vakfı (Konya)	2522 (Konyalı, 638-645).

Daha önce Yavuz döneminde verdiğimiz Aksaray ile ilgili kayıtlar Kanunî dönemi tahrirlerinde de neredeyse aynen tekrarlanmıştır (Konyalı, 597-598). Bu kayıtlara göre toplam vergi verebilecek yetişkin sayısı biraz düşerek 1100 civarına inmiştir. Bu duruma göre toplam nüfus 7500 civarında tahmin edilebilir. Dönemin gelişimi dikkate alınırsa Aksaray'ın bu dönemdeki ilerlemeden yeterince pay almadığını da düşünebiliriz. Bu dönemde kayıtlar daha düzenli hale gelmiştir. Tahrir Emini, 1522 yılında Aksaray kazasında bulunan yerlerin umumi toplamını ve vergi gelirini şu şekilde kaydetmiştir:

1 şehir, 1 cami, 5 medrese, 1 imaret, 42 mescid, 23 zaviye, 1 mevlevihane, 1 kalenderhane, 1 muallimhane, 4 hamam, 1 bedesten, 96 dükkân, 1 bezirhane, 52 vakıf ev, 4 kervansaray, 82 bağ ve bahçe, 1 çiftlik, 223 muhtelif zemin, 2 mukataa, 124 köy, 171 mezra ve 88 cemaat.

Aksaray Kazası'nda 7868 nüfus vardır. Bunlardan 2199'u mücerred, sipahi zade, imam ve hatip'tir.

Aksaray Kazası'nda 5668 avarız ev vardır. Bunlardan 5603 ev Müslümanların, 61 ev ise gayrimüslimlerindir.

Aksaray Kazası'nın umumi gelir toplamı 976902 akçe olup bunun 118770 akçesi vakıf gelirleridir (Konyalı, 646).

Bu yerler içinde vakıfların genel durumu ise şöyledir: 4 hamam, 95 dükkân, 1 bezirhâne, 8 değirmen, 84 bağ-bahçe, 52 ev, 4 kervansaray, 1 bedesten, 12 mezra, 220 muhtelif arsa (Konyalı, 645). Aksaray vakıflarının Kanunî dönemindeki durumuna baktığımız zaman Yavuz dönemindeki vakıfların bazı değişikliklerle neredeyse aynen devam ettiğini görmekteyiz. Zaten bu vakıfların çoğu Anadolu Selçuklu dönemi eseridir. Medrese, darulhuffaz, darulilim, darulhadis, hangâh, imaret, mevlevihane, türbe ve zaviye gibi vakıfların çoğu Anadolu Selçuklu döneminde kurulurken; cami, mescid, mektep, cüz okuma vakfi ve evladlık vakıfların daha çok Osmanlı dönemi eseri olduğunu görürüz (Yörük, 287).

Sonuç

Aksaray özellikle, II. Kılıçarslan döneminde bir garnizon şehir olarak geniş biçimde imar edilmiş ve tabiri caizse devletin askerî başkenti haline gelmiştir. Şehir gelişimini ve önemini Anadolu Selçuklu Devleti'nin zirve döneminde de korumuştur. Moğol işgalinden en fazla etkilenen şehirlerden birisi Aksaray olmuştur. Moğollar ile Türkmenler arasındaki çatışmaların en yoğun biçimde yaşandığı şehirlerden birisi olan Aksaray bundan dolayı 1250-1300 yılları arasında büyük gerileme göstermiştir. Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılışı ile Osmanlı yönetimine girdiği 1470 yılı arasında Aksaray birçok defa el değiştirmiştir. Aksaray, Fatih Sultan Mehmed döneminde 1470 yılında Osmanlı yönetimine girdikten sonra yetişmiş insanların İstanbul'a göçürülmesi ile bir defa daha darbe yemiştir. Aksaray sancağı 1500'lü yıllarda Aksaray ve ona bağlı olarak; Bekir, Eyübili, Hasandağı ve bazen de Sahra olmak üzere 5 yerleşim yerinden meydana gelmektedir. Aksaray'da 1476 yılında 44, 1500 yılında 104, 1522 yılında ise 97 vakıf kayıtlara geçmiştir. Bu vakıfların gelirleri sırasıyla 25143, 77053 ve 80501 akçedir. 1522 yılında vakıf sayısı düşse de geliri yükselmiştir.

Aksaray, Fatih Sultan Mehmed döneminde 1470 yılında Osmanlı Devleti sınırlarına katılmıştır. Fatih döneminde vakıflar konusunda bazı problemler yaşanmıştır. Fatih döneminde yapılan 1476 tarihli ilk tahrirde Aksaray'da 44 vakıf olduğu görülmektedir. II. Bayezid dönemi vakıfları hükümdarın hassasiyetlerini ve dönemin özelliklerini göstermesi bakımından önemlidir. Bu dönem vakıflarını Fatih dönemi vakıflarıyla karşılaştırdığımız zaman zaviyelerin daha ağırlıkta olduğunu görüyoruz. II. Bayezid'in dindarlığı dervişlere ve ezilen kesimlere karşı daha alakadar davranmasını getirmiştir. Bu dönemde kadın vakıflarının sayısının da arttığını görmekteyiz. Ayrıca camilerle ilgili vakıflarda artış dikkat çekmektedir ve bunların çoğunun vakfiyesinde özellikle pazartesi ve perşembe günleri cüz okuma şartı dikkat çekmektedir. Peygamberimizin neslinden gelenler için kurulan vakıflara da padişahlar ayrı bir hassasiyet göstermişlerdir.

Anadolu ve Balkanların İslamlaşmasında önemli rolleri olan; Mevlana, Hacı Bektaş-ı Veli, Tapduk Emre, Cemaleddin Aksarayî, Somuncu Baba, Cemal Halvetî ve diğer önemli önderler adına birçok vakıf ihdas edilmiştir. Ulu Cami, Zincirli Medrese, Seyfiye Medresesi gibi dinî ve eğitimsel kurumların ihtiyaçlarının da ihdas edilen vakıflar marifetiyle temin edildiği görülmektedir. Yavuz döneminde görülen Aksaray ile ilgili kayıtlar Kanunî dönemi tahrirlerinde de neredeyse aynen tekrarlanmıştır. Bu kayıtlara göre toplam vergi verebilecek yetişkin sayısı biraz düşerek 1100 civarına inmiştir. Bu duruma göre toplam nüfus 7500 civarında tahmin edilebilir. Bu bilgiler Aksaray şehrinin Kanunî döneminde gelişmeden yeterince pay alamadığını ve gerilemeye devam ettiğini göstermektedir. 1476 yılında yapılan ilk tahrirde Aksaray'da 44 adet vakıf olduğu görülmektedir. 1500 yılında yapılan tahrirde bu sayı 104'e çıkmış, 1522 yılında ise bu sayı 97'ye inmiştir. Vakıfların gelirleri 1476 yılında 35242 akçe, 1500 yılında 95182 akçe, 1522 yılında ise 132766 akçedir. Bütün bu rakamlar Osmanlı klasik dönemi vakıf sayısı ve vakıf gelirindeki kademeli artışı göstermektedir.

KAYNAKÇA

- AŞIKPAŞAOĞLU. (1985). Aşıkpaşaoğlu Tarihi. Haz., A. Nihal Atsız. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- BABA, Yusuf Hakikî. (2012). Mahabbetnâme. Haz. Ali Çavuşoğlu. Ankara: Aksaray Belediyesi Kültür Yayınları.
- ERTEM, A. (2005). “Osmanlı’da ve Günümüzde Vakıf Müessesesi”, Osmanlı Medeniyeti. İstanbul: Klasik Yayınevi.
- FAROQHI, S. (2000). Osmanlı’da Kentler ve Kentliler. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- KONYALI, İ. Hakkı. (1974). Abideleri ve Kitabeleri ile Niğde-Aksaray Tarihi, I-II. İstanbul: Fatih Yayınevi.
- NEŞRİ, M. (1996). Neşri Tarihi. Yay. F.R.Unat, M.A. Köymen. Ankara: TTK. Yayınevi.
- PAKALIN, M. Z. (2004). Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. İstanbul: TTK. Yayınevi.
- TEKİNDAĞ, Ş. (1963). “Son Osmanlı-Karamanlı Münasebetleri Hakkında Araştırmalar”. İÜEF Tarih Dergisi.
- TURAN, O. (1948). “Selçuklu Devri Vakfiyeleri III, Celaleddin Karatay Vakıfları ve Vakfiyeleri”. Belleten. Ankara.
- ÜNAL, T. (2001). Karamanoğulları Tarihi. Ankara: Berikan Yayınevi.
- YÖRÜK, D. (2005). XVI. Yüzyılda Aksaray Sancağı (1500-1584., Konya: Tablet Yayınevi.

AKSARAY'IN YABANCI TÛCCARLARI

Prof. Dr. Remzi KUZUOĞLU

Aksaray Üniversitesi

rkuzuoglu@aksaray.edu.tr

ORCID: 0000-0002-8741-5326

Özet

Aksaray, Paleolitik Çağ'dan başlayarak tarihin her döneminde önemli kültürlerle ev sahipliği yapmıştır. MÖ. 2. Binyıl'ın başlarına gelindiğinde bu kadim şehri, Aksaray yakınlarındaki Yeşilova Kasabası sınırları içinde kalan Achemhöyük temsil etmektedir. Çivi yazılı metinlerde Puruşhattum olarak kaydedilen krallığın merkezi ile aynı yer olduğu düşünülen bu ören yerinde 1962 yılında başlayan ve günümüzde de devam eden arkeolojik çalışmalarla, Aksaray tarihine ışık tutacak önemli verilere ulaşılmıştır. Sonuçlar, bilhassa MÖ. 2. Binyıl'ın başlarında Achemhöyük'ün Anadolu'nun önemli şehir devletlerinden birine ev sahipliği yaptığını göstermektedir. Hem arkeolojik buluntular hem de çivi yazılı belgeler, Achemhöyük'ün Asur Ticaret Kolonileri Devri (MÖ. 1974-1719) olarak adlandırılan bu dönemde, sadece Anadolu'nun değil aynı zamanda Ön Asya'nın da önemli siyasi ve ticari merkezlerinden biri olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle Achemhöyük'te Sarıkaya Sarayı olarak adlandırılan yapının depolarında ele geçen ve MÖ. 1835'ten sonraya tarihlendirilen bulla ve etiketler, Achemhöyük Sarayı'nın uluslararası ilişkilerinin en önemli delilleri olarak karşımızda durmaktadır. Kuzey Mezopotamya ve Suriye şehir devletlerinin idarecilerine ait söz konusu mühür baskıları, bu dönemde Achemhöyük'ün öneminin Anadolu sınırlarını aştığını ve bu krallıkların Achemhöyük Sarayı ile iyi ilişkiler kurma niyetinde olduklarını göstermektedir. Achemhöyük'e atfedilen bu önemin sebebi ise jeopolitik konumu ve ticari potansiyelidir.

Arkeolojik ve filolojik çalışmalar, Achemhöyük ekonomisinin; madencilik, tekstil ve hayvancılıkla birlikte büyük ölçüde ticarete dayandığını göstermektedir. Ticari faaliyetlerin şahitleri, Sarıkaya Sarayı ve Höyük'te ele geçen binlerce silindirik mühür baskılı bulla ve etiketlerdir. Bu buluntular Achemhöyük'teki ticaretin bölgesel olduğu kadar uluslararası boyutlarını da göz önüne sermekte; Achemhöyük ve Sarayı ile ticaret yapan pek çok yabancı tüccarın kısmi faaliyetlerini belgelendirmektedir. Sayıları binlerle ifade edilen bu buluntular, Anadolu içinden veya Kuzey Mezopotamya ile Suriye bölgesinden buraya gönderilen ticari içerikli paketlere aittir. Ne yazık ki bu paketlerin içlerinde ne olduğunu tam olarak bilinmemektedir ancak en azından bazılarının tekstil ürünlerine ait oldukları anlaşılmaktadır. Bu çalışmada; MÖ. 1835'ten sonra Achemhöyük'te yaşamış veya burayla bir şekilde ticaret yapmış yabancı tüccarlar hakkında genel bir bilgi verilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Achemhöyük, Eski Asur, Ticaret, Tüccar, Çivi Yazısı

FOREIGN MERCHANTS OF AKSARAY

Abstract

Aksaray has hosted important cultures in every period of history, starting from the Paleolithic Age. At the beginning of the 2nd millennium BC, this city was represented by Acemhöyük, which is within the borders of Yeşilova Town. In this archaeological site, which is thought to be the same place as the center of the kingdom and which is recorded as Puruṣhattum in cuneiform texts, important data that will shed light on the history of Aksaray have been reached with the archaeological studies that started in 1962 and continue today. Studies shows that, Acemhöyük was the home of one of the important city-states of Anatolia especially at the beginning of the 2nd millennium BC. Both archeological finds and cuneiform texts reveals that Acemhöyük was one of the political and commercial centers of not only Anatolia but also Asia minor in this period, which is also called as Assyrian Colonies period (1774-1719 BC). Bullae and labels which were obtained especially in the storages of the construction called as Sarıkaya Palace in Acemhöyük and were dated after 1835 BC are the of the most important evidences of the international affairs of Acemhöyük Palace. Seal impressions in question belonging to the administrators of Mesopotamia and Syria city-states shows that the importance of Acemhöyük went beyond Anatolia in this period and these kingdoms intended to establish good relationships with Acemhöyük Palace. The reason for this importance attributed to Acemhöyük is its geopolitical position and commercial potential.

Archeological and philological studies reveal that Acemhöyük economy based on commerce to a great extent together with mining, textile and husbandry. The witnesses of the commercial activities are thousands of sealed bullae and labels obtained. These finds reveal the regional and international dimensions of the commerce in Acemhöyük, and document the partial activities of many foreign merchants trading with Acemhöyük and its Palace. These finds, numbered in the thousands, belong to commercial packages sent here from Anatolia or Northern Mesopotamia and Syria. Unfortunately, we do not know exactly the content of these packages but at least it is understood that some are textile products. In this study, it will be tried to be given overall information about the foreign merchants who lived in Acemhöyük or somehow traded here after 1835 BC and their commercial activities.

Keywords: *Acemhöyük, Old Assyrian, Trade, Merchant, Cuneiform*

I. Giriş

Asur Ticaret Kolonileri Devri (MÖ. 1974-1719), Anadolu şehir devletleri ile Kuzey Mezopotamya'daki Eski Asur şehir devleti arasında yoğun ticari faaliyetlerin yaşandığı bir dönemdir. Büyük çoğunluğu Kültepe/Kaniş'te ortaya çıkarılan ve bugün sayıları 23,500'e yaklaşan Eski Asurca çivi yazılı metinlerden; başta Asurlular¹ olmak üzere; Akadlı, Amurrulu, Eblalı ve Subartulu tüccarların Anadolu'ya geldikleri ve hayatlarının önemli bir kısmını bu topraklarda geçirdikleri öğrenilmektedir.²

Yaklaşık 250 yıl süren ve Anadolu tarihini pek çok yönden etkileyen Asur Ticaret Kolonileri Devri'nin Anadolu'daki önemli merkezlerinden biri, Aksaray yakınlarındaki Yeşilova Kasabası sınırları içinde kalan Acemhöyük'tür. Çivi yazılı metinlerde Puruštattum olarak geçen krallığın merkezi olduğu düşünülen³ bu kadim yerleşimde gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalar, Acemhöyük'ün Asur Ticaret Kolonileri Devri'nde en parlak dönemini (3. tabaka) yaşadığını hatta Kayseri yakınlarındaki Kültepe/Kaniş'ten sonra Anadolu'nun en önemli siyasi ve ticari merkezi olduğunu göstermektedir.⁴

Esasen, Acemhöyük-Puruštattum eşitliği dikkate alındığında, yabancı tüccarların Aksaray ve çevresindeki ticari aktivitelerinin MÖ. 3. Binyıl'ın ikinci yarısına, Akad dönemine kadar geriye gittiği görülmektedir. Akad kralı Sargon'un (MÖ. 2340-2279) askeri faaliyetlerinin anlatıldığı *şar tamhari* "savaşın kralı" metinlerinde; Akadlı tüccarların Puruštattum kralı Nur-Dagan'la sorunlar yaşadıkları, tüccarların bu nedenle krallarından yardım istedikleri, Sargon'un da tüccarlardan gelen bu yardım talebini geri çevirmeyerek, Puruštattum'a askeri bir sefer düzenlediği anlatılmaktadır.⁵ Akadlı tüccarları ülkelerinden oldukça uzaklara getiren, dahası kralları Sargon'u hiç bilmediği bir coğrafyaya sürükleyerek, tanımadığı bir güçle savaşmasını sağlayan neden, Puruštattum'un cezbedici ticari potansiyeli olmalıdır.

Akadlı tüccarların ticaret için Puruštattum'da bulunmaları, MÖ. 3. Binyıl'ın ikinci yarısında Aksaray'ın yabancı uluslar tarafından tanındığını ve uluslararası öneme sahip bölgesel bir güce ev sahipliği yaptığını açıkça ortaya koymaktadır. Arkeolojik ve filolojik veriler bu bölgesel gücün, MÖ. 2. Binyıl'ın başlarına gelindiğinde önemini daha da artırdığını, Kuzey Mezopotamya ve Suriye şehir devletleriyle siyasi ve ticari ilişkilerini derinleştirerek, Eski Önasya'nın önemli ticaret merkezlerinden biri olduğunu göstermektedir.

Acemhöyük'ün MÖ. 2. Binyıl'ın başlarındaki popülaritesini ortaya koyan en değerli buluntu grubu sayıları binlerle ifade edilen silindir mühür baskılı bulla ve çivi yazılı etiket arşividir.⁶ MÖ. 1835 sonrasına ait bu eşsiz buluntular, Acemhöyük Sarayı'nın uluslararası ilişkilerini belgelendirdiği gibi yerli ve yabancı tüccarların Acemhöyük'le olan bağlantılarını da göz önüne sermektedir. Bilhassa Sarıkaya Sarayı olarak adlandırılan anıtsal yapının 6 nolu odasında ele geçen Asur Kralı I. Şamşi-Adad ve memuru Liter-şarrussu'ya; Karkamış Kralı Aplahanda ve memuruna; Mari Kralı Yahdun-Lim'in kızı Nagihanum'a ve Asur şehir meclisine ait mühür baskıları, Kuzey Mezopotamya ve Suriye şehir devletlerinin

¹ Çivi yazılı metinler, oldukça kârlı olan Anadolu pazarlarındaki ticaretin kendi yöneticilerinin de desteğini alan Kuzey Mezopotamyalı (Asurlu) tüccarların tekelinde olduğunu göstermektedir Erol, Hakan (2015), "Eski Asur Şehir Devletinin Ticari Tekelleşme Politikası", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 34/58, s. 425 vd.

² Barjamovic, Gojko, *A Historical Geography of Anatolia in the Old Assyrian Colony Period*. Castern Niebuhr Institute of Near Eastern Studies 38. Copenhagen 2011, 9; Erol, Hakan, "Eski Asur Şehir Devletinin Ticari Tekelleşme Politikası". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 34, 2015, 431.

³ Özgüç, Nimet, *Acemhöyük-Buruštattum I*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015, 4-5; Günbatı, Cahit, *Kültepe-Kaniş, Anadolu'da İlk Yazı, İlk Belgeler*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 2017, 41.

⁴ Acemhöyük'ün ilk hafiri Nimet Özgüç'tür (1962-1988). Özgüç'ün ardından bu görevi 1989-2020 yılları arasında Aliye Öztan yürütmüştür. 2020'den itibaren de kazı başkanlığını Yalçın Kamış yapmaktadır.

⁵ Westenholz, G. Joan, *Legends of the Kings of Akkade* (=Mesopotamian Civilizations 7) Winona Lake, Indiana 1997, 102 vd.

⁶ Acemhöyük'te ele geçen ithal ürünler uzak mesafe ticaretini belgelendiren bir diğer buluntu grubudur. Bkz. Öztan, Aliye, "Some new finds from Acemhöyük", *Fundstellen-Gesammelte Schriften Archäologie und Geschichte Alt Vorderasiens ad Honorem Hartmut Kühne*, 2008, 27.

Acemhöyük Sarayı'na gösterdikleri ilginin en önemli delilleri olarak karşımızda durmaktadır.⁷ Bu yoğun ilginin nedeni; Acemhöyük'ün stratejik konumunun yanında maden işleme, tekstil sanayi ve küçük-baş hayvancılık sektörleriyle büyüyen ticari potansiyelidir.⁸ Aslında, Acemhöyük'te ele geçen uluslararası kralî ve idarî mühür baskılarının varlığını da bu ticari potansiyelle açıklamak mümkündür. Asur, Karkamış ve Mari saraylarından gönderilen ve kraliyet mührü taşıyan bu özel paketler, Acemhöyük'le geliştirilmek istenen iyi ilişkilerle ilgili olup asıl amaç, kendi ülkelerinden yüzlerce km. uzakta faaliyet gösteren tüccarların sorunsuz ve güven içinde bu faaliyetlerini sürdürmelerini sağlamaktır.

Acemhöyük'le bağlantılı yabancı tüccarlar hakkında bilgi veren ana kaynaklar bulla ve etiketlerdir. Bulla, “gönderilecek pakete dolanmış iplerin düğümlerine yapıştırılmış kil topak” olup bazılarının üzerinde gönderilen malın cinsi ile gönderenin veya alıcının adı yazılıdır.⁹ Acemhöyük'te ortaya çıkarılan bullalarda 27 farklı şahsın mührü tespit edilmiştir. Bu şahıslarla birlikte temsilci oldukları belirtilen dört tüccarın da isimleri dikkate alındığında, toplam 31 yabancı şahsın¹⁰ Acemhöyük Sarayı ile bağlantıları olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar bullalar üzerinde paketlerin içerikleri hakkında bilgi olmasa da; Karkamış sarayından (Aplahanda ve memuru) gönderilen paketler ve etiketlerdeki kayıtlar dikkate alındığında, bazı paketlerin içinde tekstil ürünlerinin olması kuvvetle muhtemeldir.

Bullalarda isimleri kayıtlı tüccarlardan (Tablo 1); Aššur-ıdī'nin, kardeşi Bašu; Šalim-Aššur'un, kardeşi Tāb-Aššur; Ataya'nın İdī-Suen ve Šumi-Aššur'un da ismini belirtmediği temsilcisi üzerinden Acemhöyük sarayı ile ilişki kurdukları anlaşılmaktadır. Ayrıca Bašu, Tāb-Aššur, İdī-Suen ve ismini bilemediğimiz temsilcinin Acemhöyük'te yaşadıkları ve sarayla irtibatlı oldukları görülmektedir. Etiketler içinde en dikkat çekici olanı Abu-šalim'in oğlu Aššur-emuqī'ninkidir. Aššur-emuqī, ilgili kısmın kırık olması nedeniyle ismi tespit edilemeyen Acemhöyük kralına bir paket göndermiş, kendisini de kralın kölesi olarak tanıtmıştır. Aššur-tāb'ın oğlu Šumi-Aššur ise Acemhöyük Sarayı'na gönderdiği 33 paketle, sarayla irtibatı en fazla olan tüccar konumundadır.¹¹ Ayrıca bullalarda üç şahsın mesleği hakkında bilgi de mevcuttur; Šauma-x'in babası “çavuş”, Nanna-ibila-mansu'nun babası “bakır ustası”, Dadaya ise “hasırcı”dır.

Abu-šalim'in oğlu Aššur-emuqī
Alahum'un oğlu Aššur-mālik
Aššur-...]
Aššur-ıdī
Aššur-tāb'ın oğlu Šumi-Aššur
Ataya
Awaliya
Awaliya'nın oğlu Amuni
Çavuş Aššur-DUG-ni'nin oğlu Šauma-x
Ennam-Adad'ın oğlu Aššur-taklāku

⁷ Tunca, Önhan, “Des Inscriptions de Sceaux-Cylinders Diverses Provenant D'acemhöyük”, *Nimet Özgüç'e Armağan, Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors*, Ankara 1993, 629 vd.; Özgüç, *Acemhöyük-Burušhaddum*, 37 vd.

⁸ Kuzuoğlu, Remzi, “Acemhöyük Buluntuları Işığında Asur Ticaret Kolonileri Çağı'nda Aksaray”, *Kapadokya Hafıza, Kimlik ve Kültürel Miras*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2019, s. 177-187.

⁹ Özgüç, Nimet-Tunca, Önhan, *Kültepe-Kaniş, Mühürlü ve Yazıtlı Kil Bullalar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları Ankara 2001, s. 1.

¹⁰ Šumi-Aššur'un temsilcisinin ismi yazılmadığı için bu şahsın yerli mi yoksa yabancı mı olduğu tespit edilememektedir. Ancak, diğer üç şahsın temsilcilerinin de yabancı oldukları dikkate alınırsa, ismi belirtilmeyen bu şahsın da yabancı olduğu düşünülmelidir.

¹¹ Özgüç, *Acemhöyük-Burušhaddum*, 37 vd.

Hasırcı Dadaya
İdī-[...]
İdī-Aššur'un oğlu İdī-Suen
İdī-Suen'in oğlu Šamaš-nadini
İziham
Kukulānum'un oğlu Aššur-taklāku
Bakır ustası Nanna-luti'nin oğlu Nanna-ibila- mansu ¹²
Melik-Aššur
Nab-Suen
Puzur-Aššur
Šalim-Aššur
Šib-İštar'ın oğlu Aššur-balati
Suen-[...]
Šumi-Aššur'un oğlu Aššur-tāb
Ubhakum'un oğlu Aššur-bēl-lamassī
Uşur-Suen
Zuzua'nın oğlu Adadu-bānu

Tablo 1: Bullalar üzerindeki mühür baskılarında isimleri geçen yabancı tüccarlar.

Acemhöyük'te ortaya çıkarılan etiketler, yabancı tüccarlar hakkında bilgi veren bir diğer çivi yazılı malzeme grubudur. “İple bağlandıkları paketlerin içindeki malın miktarı, cinsi, kalitesi ve alıcısına dair bilgiler içeren¹³” bu kil topaklardan 25 kadarı yayınlanmış olup üzerlerinde, yerli ve yabancı tüccarlara ait çeşitli tür ve kalitedeki kumaşlar hakkında dikkat çekici kayıtlar yer almaktadır.¹⁴ Etiketlerden 12'si yabancı tüccarlara ait olup kraliyet mühürlü (Karkamış ve Mari) bullalarla birlikte etiketlerdeki şahıs ve kumaş isimleri dikkate alındığında, söz konusu paketlerin Suriye bölgesindeki şehirlerle irtibatlı tüccarlara ait oldukları anlaşılmaktadır.

Etiketlerden sadece İbni-Addu'nun kinde gönderilen malın içeriği hakkında bilgi yoktur. Diğer şahısların ise farklı kalitelerde; *barru*, *raqqatum*, *sakkum* ve *ullu* kumaşlarını Acemhöyük Sarayı'na gönderdikleri anlaşılmaktadır. Eldeki bilgilere göre saraya en çok Yakbiya kumaş göndermiştir. Dört etiketten üçünde birer *raqqatum*-kumaşının, diğerinde ise *barru*-kumaşlarının Yakbiya'nın malı olduğu yazılıdır. Öte yandan, tüm etiketler incelendiğinde sadece *barru*-kumaşının birden fazla gönderildiği görülmektedir ki, bu durumun nedeni, muhtemelen *barru*'nun diğer kumaşlara göre daha ucuz olmasıdır. Dikkat çekici bir diğer husus ise etiketlerde belirtilen kumaş miktarlarının azlığıdır. Çoğunluğu tek parça olan kumaşlar, saraya ya vergi olarak verilmiş ya da hediye olarak gönderilmiş olmalıdır.

Yabancı Tüccarlar	Paketlerin İçerikleri
Abatar'ın	1 <i>sakkum</i> -kumaşı
Agta'nın malı	<i>sakkum</i> -kumaşı

¹² Bu şahıs adlarının Mari metinlerinde de geçtiği belirtilmektedir. Bkz. Tunca, “Des Inscriptions”, 632.

¹³ Karaduman, Ayşe, “Acemhöyük Sarıkaya Sarayı'nda Bulunmuş Olan Etiketlerden Bir Grup”, *Muhibbe Darga Armağanı*, İstanbul, 2008, 283.

¹⁴ Karaduman, “Acemhöyük Sarıkaya Sarayı'nda”, 283 vd.

Apil-ilišu'nun	Birinci kalite <i>ullu</i> -kumaşı
Awaliya'nın malı	<i>Barru</i> -kumaşları
İbni-Addu'nun malı	?
İlišu-ibbišu'nun	Birinci kalite <i>barru</i> -kumaşları
İnbata'nın	İkinci kalite <i>sakkum</i> -kumaşı
İpiq-Addu'nun malı	Birinci kalite <i>raqqatum</i> -kumaşı
Kimiya'nın	1 <i>sakkum</i> -kumaşı
Šamaš-mutabel'in	1 birinci kalite <i>raqqatum</i> -kumaşı
Warad-nasir'in malı	Birinci kalite <i>sakkum</i> -kumaşı
Yakbiya'nın malı	Birinci kalite <i>barru</i> -kumaşları Birinci kalite <i>raqqatum</i> -kumaşı 1 birinci kalite <i>raqqatum</i> -kumaşı 1 <i>raqqatum</i> -kumaşı

Tablo 2: Etiketlerde isimleri kayıtlı yabancı tüccarlar.

Sonuç olarak; derin geçmişi Alt Paleolitik'e kadar geri giden¹⁵ Aksaray, MÖ. 3. Binyıl'ın ikinci yarısına gelindiğinde Acemhöyük merkezli bir krallığa ev sahipliği yapmaktadır. Acemhöyük-Puruşatum eşitliğini dikkate aldığımızda Akadlı Sargon'dan itibaren uluslararası ticaret merkezi olan ve Akadlı tüccarların ticari faaliyet gösterdikleri bu kadim şehir, Asur Ticaret Kolonileri Devri'nin başlarında Asurlu, devrin sonlarına doğru da Suriye kökenli tüccarların yoğun ticari faaliyetler gerçekleştirdiği bir ticaret merkezidir. Bilhassa Orta Anadolu'da, Kaniş'te ortaya çıkan siyasi ve askeri gelişmeler, Kaniş-Asur arasındaki ticareti sekteye uğratmış, bu durum MÖ. 1835'ten sonra Acemhöyük'ün ticari popülaritesinin daha da artmasını sağlamıştır. Nitekim Acemhöyük'te ele geçen Asur, Mari ve Karkamış kraliyet üyelerine ve onların memurları ile yabancı tüccarlara ait mühürlü bullalar ve etiketler, bu durumu teyit etmektedir. Ayrıca, Acemhöyük'ün ilk hafiri Nimet Özgüç'ün: “*Saraylarda bulunan bullalarda yerli mühürlerden sonra en çok Eski Suriye silindir mühürlerine rastlanılmıştır*” şeklindeki ifadesi de¹⁶ Suriyeli tüccarların Acemhöyük'e olan ilgilerini açıkça göz önüne sermektedir.

Bulla ve etiketler, MÖ. 1835'ten sonraki bir dönemde 40'tan fazla yabancı tüccarın Acemhöyük'le ticari ilişkileri olduğunu göstermektedir. Bu süreçte, bilhassa Suriye bölgesinden Acemhöyük'e yoğun kumaş sevkiyatının olduğu, kaliteli *barru*, *raqqatum*, *sakkum* ve *ullu* kumaşlarının bu bölgenin tüccarları tarafından Acemhöyük Sarayı'na vergi veya hediye olarak verildiği görülmektedir. Öte yandan sadece yabancı tüccarların değil, Karkamış kralı Aplahanda'nın da Acemhöyük Sarayı'na *sakkum*-kumaşı, *harumburi*-kumaşı ve *halamtakadu*-kumaşından oluşan hediye paketleri gönderdiğini unutmamak gerekir.¹⁷

Acemhöyük'ten elde edilen tüm arkeolojik veriler dikkate alındığında; tıpkı Kültepe'de olduğu gibi Acemhöyük'te de *kārum* ile temsil edilen bir Asur ticaret kolonisi olduğu muhakkaktır. Bugün modern Yeşilova yerleşiminin altında kaldığı düşünülen Aşağı Şehir'in sınırları içindeki bu alan, aynı zamanda yabancı tüccarların yaşadıkları konutları ve büyük olasılıkla onların çivi yazılı tablet arşivlerini de içinde barındırmaktadır. Acemhöyük'te ilerleyen yıllarda gerçekleştirilecek kazılarla, MÖ. 2. Bin-

¹⁵ Yaman, D. İrfan-Aydın, Yavuz-Yaman, I. Aslı, “Aksaray İli Paleolitik Çağ Yüzey Araştırması (2015)”, 34. Araştırma Sonuçları, 1. Cilt, 2017, 115.

¹⁶ Özgüç, Nimet, “Acemhöyük Saraylarında Bulunmuş Olan Mühür Baskıları”, *Belleten* XLI/162, 1977, 366.

¹⁷ Özgüç, *Acemhöyük-Buruşhaddum*, 55-57.

yıl'ın ilk çeyreğinde şehirde yaşayan daha fazla yabancı tüccarın varlığı ortaya çıkacak, böylece Aksaray'ın günümüzden yaklaşık 4000 yıl önceki durumunun bilinenin de ötesinde olduğu, daha iyi anlaşılacaktır.

KAYNAKÇA

- Barjamovic, Gojko, A Historical Geography of Anatolia in the Old Assyrian Colony Period. Castern Niebuhr Institute of Near Eastern Studies 38. Copenhagen 2011.
- Erol, Hakan, “Eski Asur Şehir Devletinin Ticari Tekelleşme Politikası”, Tarih Araştırmaları Dergisi, 34/58, 425-443.
- Günbattı, Cahit, Kültepe-Kaniş, Anadolu’da İlk Yazı, İlk Belgeler, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 2017.
- Karaduman, Ayşe, “Acemhöyük Sarıkaya Sarayı’nda Bulunmuş Olan Etiketlerden Bir Grup”, Muhibbe Darga Armağanı, İstanbul 2008, 283-290.
- Kuzuoğlu, Remzi, “Acemhöyük Buluntuları Işığında Asur Ticaret Kolonileri Çağı’nda Aksaray”, Kapadokya Hafıza, Kimlik ve Kültürel Miras, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2019, 173-200.
- Özgüç, Nimet, “Acemhöyük Saraylarında Bulunmuş Olan Mühür Baskıları”, Belleten XLI/162, 1977, 357-381.
- Özgüç, Nimet, Acemhöyük-Buruşhaddum I, Silindir Mühürler ve Mühür Baskılı Bullalar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015.
- Özgüç, Nimet – Tunca, Önhan, Kültepe-Kaniş, Mühürlü ve Yazıtlı Kil Bullalar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2001.
- Öztan, Aliye, “Some new finds from Acemhöyük”, Fundstellen-Gesammelte Schriften Archaologie und Geschichte Alt Vorderasiens ad Honorem Hartmut Kühne, 2008, 25-29.
- Tunca, Önhan, “Des Inscriptions de Sceaux-Cylindres Diverses Provenant D’acemhöyük”, Nimet Özgüç’e Armağan, Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors, Ankara 1993, 629-633.
- Westenholz, G. Joan, Legends of the Kings of Akkade (=Mesopotamian Civilizations 7) Winona Lake, Indiana 1997.
- Yaman, D. İrfan-Aydın, Yavuz-Yaman, I. Aslı, “Aksaray İli Paleolitik Çağ Yüzey Araştırması (2015)”, 34. Araştırma Sonuçları, 1. Cilt, 2017, 111-122.

AZERBAYCAN EDEBİYATI'NDA YUNUS EMRE YARATICILIĞI

Doç. Dr. Zemine ALIYEVA

Kiev National Taras Shevchenko University UKRAYNA

zemineali63@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1001-0105

Özet

Son dönemde yapılan çalışmalar ile 13. yüzyılda Orta Anadolu'da Aksaray Ortaköy civarında yaşamış olabileceği ortaya çıkan Yunus Emre, Türkiye'de olduğu gibi Azerbaycan'da da dikkatle okunmakta ve yaratıcılığı üzerinde araştırmalar yapılmaktadır. Bu konuda en önemli araştırma, tanınmış Azerbaycan yazarı Anar'dır. Anar'a göre; "Yunus Emre'yi Türk edebiyatı tarihinden çıkarmadan Azerbaycan edebiyatı tarihine de dahil etmek, onun mensup olduğu yeri sağlamlaştırmak şeref borcudur."

Azerbaycan'da Yunus Emre'ye bu kadar ilgi nerden gelmektedir? Yunus Emre, birkaç Arap ülkesinde hatta Suriye ve Irak'ta tanınmış, dünyanın her bölgesinde büyük saygıyla karşılanmıştır. Yapılmış olan araştırmalar, onun şiirlerindeki "Yukarı Eller" ifadesinin Azerbaycan ve Kafkaslara bir gönderme olduğunu göstermektedir. Yunus Emre, Oğuz Türkçesiyle yazan bir şairdir ve bu vesileyle onun şiirleri dikkatle okunur ve incelenir. Azerbaycan şiir tarihinin oluşum ve gelişiminde, onun çok önemli bir rolü bulunmaktadır. Azerbaycan'ın Qax şehrinde Yunus Emre'nin mezarının olduğu tahmin edilir. Hatta Tabduk Emre'nin mezarının da burada bulunduğu rivayet edilir.

Azerbaycan'da Yunus Emre yaratıcılığı üzerine olan araştırmalar, 20. yüzyılın ikinci yarısında başlamıştır. 1927 yılında Emin Abidin "Maarif İşçisi" gazetesinde yayımlanan "Hece Vezninin Tarihi" adlı makalesinde Yunus Emre'nin Türk şiirinde hece vezni ile ilgili hizmetlerinden bahsedilir. Daha sonra Salman Mumtaz, iki yıl sonra yayımladığı "Molla Kasım ve Yunus Emre" adlı makalesinde Osmanlı Edebiyatı'nda önemli etkisi olan büyük Türk şairinin Azerbaycan Edebiyatı'yla ve onun kurucusu olan Molla Kasım ile ilgisinden bahsetmektedir. Bu konu, Mehmet Fuat Köprülü'nün araştırmalarında da bulunmaktadır.

1926 yılında Bakü'de düzenlenen Türkoloji Kongresi'nden sonra Mehmet Fuat Köprülü, Azerbaycan ilim adamları ile tanışmış ve onların edebi faaliyetlerini araştırmıştır. Azerbaycan'da Yunus Emre yaratıcılığı alanında çalışan edebiyatçılar şunlardır: Anar, Bahtiyar Vahapzade, Bekir Nebiyev, Tofik Hacıyev, Azade Rüstemova, Kara Namazov, Yusuf Seyidov, Mürsel Mürselov, Kâmil Veli Narimanoglu, Fuzuli Bayat, Mahira Guliyeva, Feride Valiyeva, Tarane Turan Rahimli.

1928 yılında Salman Mumtaz, Yunus Emre'nin eserlerini ilk defa Azerbaycan diline çevirmiştir. Daha sonra, bu şiirler muhtelif zamanlarda yayımlanmıştır. Azerbaycanlı ilim adamı, akademisyen İsa Habibbeyli, redaktörlüğü ile hazırlanan on ciltlik Azerbaycan Edebiyatı Tarihi'nin 3. cildinde Yunus Emre'ye geniş yer verilir.

Anahtar Kelimeler: Türkoloji, Yunus Emre, Aksaray, Azerbaycan edebiyatı, Oğuz Türkçesi, Yukarı Eller

YUNUS EMRE CREATIVITY IN AZERBAIJAN LITERATURE

Abstract

Yunus Emre, who has been revealed by recent studies that she may have lived around Aksaray Ortaköy in Central Anatolia in the 13th century is read carefully in Azerbaijan as it is in Turkey, and researches are carried out on his creativity. The most important research on this subject is the well-known Azerbaijani writer Anar. According to Anar; "It is a debt of honor to include Yunus Emre in the history of Azerbaijani literature without removing him from the history of Turkish literature, and to strengthen his place."

Where does this much interest in Yunus Emre come from in Azerbaijan? Yunus Emre has been recognized in several Arab countries, even in Syria and Iraq, and has been greeted with great respect in all parts of the world. The research that has been done, the expression "Yukarı Eller" in his poems is a reference to Azerbaijan and the Caucasus. Yunus Emre is a poet who writes in Oghuz Turkish and on this occasion his poems are carefully read and studied. It has a very important role in the formation and development of Azerbaijani poetry history. It is estimated that Yunus Emre's tomb is located in Qax city of Azerbaijan. It is even rumored that the tomb of Tabduk Emre is located here.

Research on Yunus Emre creativity in Azerbaijan started in the second half of the 20th century. In his article titled "Hece Vezninin Tarihi" published by Emin Abidin in the "Maarif İşçisi" newspaper in 1927, Yunus Emre's services regarding syllabic meter in Turkish poetry are mentioned. Later, Salman Mumtaz, in his article titled "Molla Kasım and Yunus Emre", published two years later, talks about the relationship of the great Turkish poet, who had a significant impact on Ottoman Literature, with Azerbaijani literature and its founder, Molla Kasım. This subject is also found in the researches of Mehmet Fuat Köprülü.

After the Turcology Congress held in Baku in 1926, Mehmet Fuat Köprülü met with Azerbaijani scientists and researched their literary activities. Literary figures working in the field of Yunus Emre creativity in Azerbaijan are Anar, Bahtiyar Vahapzade, Bekir Nebiyev, Tofik Hacıyev, Azade Rustemova, Kara Namazov, Yusuf Seyidov, Mursel Murselov, Kâmil Veli Narimanoglu, Fuzuli Bayat, Mahira Guliyeva, Feride Valiyeva, Tarane Turan Rahimli.

In 1928, Salman Mumtaz translated Yunus Emre's works into Azerbaijani for the first time. Later, these poems were published at various times. Yunus Emre is given wide coverage in the 3rd volume of the ten-volume History of Azerbaijani Literature, which was prepared under the editorship of Azerbaijani scientist, academician Isa Habibbeyli.

Keywords: *Turcology, Yunus Emre, Aksaray, Azerbaijani literature, Oghuz Turkish, Yukarı Eller*

I. Introduction

The study of Yunus Emre's work in the Republic of Azerbaijan by European research methods began in the 1920s. One of the first researchers to address this issue is Amin Abid. His article "History of syllable weight" published in the 3rd issue of the magazine "Maarif işchisi" in Baku in 1927 has remained relevant to this day.

Amin Abid, who studied the history of syllable weight in the poems of Yunus Emre, who is a leading figure in the literature of the Turkic people, spoke in detail about the poems of Emre. Speaking about the role of rhymes in the formation of the syllable scale, Amin Abid also gave examples from the poems of the Sufi poet Yunus Emre. Researcher spoke about Orkhon-Yenisey monuments, Mahmud al-Kashgari's "Divani-Lugatit-Turk" encyclopedia, the poetic samples in Yusuf Balasaguni's philosophical, sociological and moral poem "Kutadgu Bilig" (Wisdom of Royal Glory) were gradually polished by Shah Ismail I Khatai. He spoke about reaching a stage full of poems by Ashig Kerem, Garajaoglu, Govhari, Dardli, Koroglu, Ashig Omar, Makhtumkulu (Shamil, 2008).

After the great Turkish monument The Book of Dede Korkut, the greatest monument that we can read and understand in the sweet Turkic language without translation is Yunus Emre, who is considered a Sufi and Sufi of Turkish literature and poetry. Every line he writes is a very valuable linguistic treasure of Anatolian Turkish and Turkic peoples.

Yunus Emre of the 12th century made a great contribution to the development of Turkish-Islamic civilization. The main theme of the poet's work was the ways of approaching the divine being, creating the love of God in the world of people's hearts, calling them to the path of truth. In his time, the Arabic-Persian language was predominant in the literary and artistic environment, in poetry. Poets and orators wrote their divans, ghazals and masnavi in Arabic and Persian. Yunus Emre, on the other hand, benefited from the language of the people to whom he belonged, revealed the face of 13th century Turkish, and reflected the Turkish language vividly, clearly and lightly in his poems. He proved that his favorite Turkish language was the language of writing, literature, art and culture. He was also one of the countless poets of the Turkic-Islamic world, one of the most revered Sufis and followers of the philosophy of unity. With both creativity and thinking.

Yunus Emre played an invaluable role in the emergence of a new Turkish literary language in Anatolia in the 13th century. In the language of the great poet, who loved and developed the ancient Anatolian Turkish, which is closer to the Azerbaijani language, in an extremely polished way, the all-Turkic language took its most beautiful form. According to experts, Turkish, Azerbaijani and Turkmen literature has benefited greatly from his work. In particular, in his poems, he preserved the vernacular and adapted it to the norms of literary language. His poems are based on the wisdom of thousands created by the Turkic peoples and formed the Anatolian and Azeri languages. For centuries, Yunus Emre's poetry has lived in the works of the poets who came after him, has become an epic in the language of ashugs, and is read as a birthday card on religious holidays (Milli.Az, 2014).

Although states have been known for their borders from the past to the present, culture and literature have never crossed borders. The wide dissemination of Yunus Emre's poems and thoughts also shows that there are no boundaries in front of our language, culture and literature. Although the Ottomans and the Safavids fought for many years, and for 70 years the Soviet Union tried to protect itself with "iron walls" and to separate the enslaved peoples from their roots, Yunus Emre's poetry overcame these prohibitions and built a nest in people's hearts.

Although efforts are being made to introduce Yunus Emre as a representative of Turkish literature, Azerbaijani readers understand his poems better than Turkish ones. Until the 1930s, Yunus Emre's poems were easily read and understood by Azerbaijanis, Turkmens and Ottomans.

In the northern regions of Azerbaijan, among the Georgian Turks, Yunus Emre's poems were read as Sufi poetry. Despite strict restrictions in the Soviet Union, this is why Yunus Emre's poems have survived in manuscript form. Today, while conducting research in our regions, archive catalogs containing Yunus Emre's poems are found (Şabanoglu, 2001).

Yunus Emre's poems are also found in the archive catalogs kept at the Institute of Manuscripts of the Azerbaijan National Academy of Sciences. We will move on to the topic by giving them two examples.

Many people flock to the Haji Tapdig Pir and Sheikh Yunus shrine in the forest near the village of Onjalli in Azerbaijan's Gakh region, where they sacrifice and recite Yunus Emre's poems.

A-426

Dark brown leather with a medallion, kept under the code 13375, in Nastaliq script, written in Azerbaijani and Ottoman Turkish, as well as in Persian, 43 pages, size 14X20 cm, bag No. 59 3 a, 5 a, 7 a, 7 b, 13 b, On pages 31 a, 24 b, 25 b, 26 a there are poems under the pseudonym Yunus, on pages 5 b, 14 b there are poems under the pseudonym Yunus Emre, on pages 1 b, 3 a, 12 b, 13 b, 14 a there are poems under the pseudonym Miskin Yunus.

A-314

Written by the secretary Kazim Garadonlu in 1104 AH (1692 CE) in Azerbaijani Turkish, Arabic and Persian, under the code 3001, on the page 51a of page 72, page 88, size 88, 10.5x16 cm. There is also a poem under the pseudonym Ashig Yunus (Catalog of Manuscripts, 1977, Volume II).

If field research is conducted in different regions, new archives can be found (Shamil).

Amin Abid is one of the first researchers of Yunus Emre's poems in Azerbaijan by European research methods. Due to the weak exchange of books, newspapers and magazines between Turkey and Azerbaijan, Yavuz Akpınar, a valuable researcher of Azerbaijani literature, could not get acquainted with the works and writings of Amin Abid. At that time, at the International Yunus Emre Symposium held in Ankara on October 7-10, 1991, the researcher presented his report entitled "Yunus Emre in Azeri Literature": "Salman Mumtaz is the first historian of Azeri literature to speak about Yunus Emre" (Akpınar, 1994:201).

Despite this mistake, Yavuz Akpınar researched the subject in depth and wrote an objective assessment of the period: "Nothing has been done about Yunus Emre in Azerbaijan, with which we have close relations. This is not because the Azeri Turks are unregistered. Until recently, the official mentality, strict ideological attitude, which suspected and forbade everything that was called "Turkish", allowed Turkish literature to be seen in Azerbaijan only in Moscow. Now this curtain has disappeared and the Azerbaijani Turks have begun to look at Turkey with their own eyes. We will see very soon what they need and what they want to get from us (Akpınar, 1994:201).

Contributors to Yunus Emre Studies in Azerbaijan can be listed as follows: Anar, Bakhtiyar Vahabzade, Bakir Nabyev, Tofiq Hajiyev, Azada Rustamova, Gara Namazov, Yusif Seyidov, Mursal Mursalov, Kamil Veli Narmanoglu, Fuzuli Bayat, Mahira Guliyeva, Farida Valiyeva.

Along with this research on Yunus Emre, we learn that the works of the great poet were first translated into Azerbaijani Turkish by Salman Mumtaz in 1928. In addition, Mammad Aslan, Muzaffar Shukur, Jalal Beydili Mammadov are also seen to have published Yunus Emre's poems at different times.

Yunus Emre is widely covered in the third volume of the ten-volume History of Azerbaijani Literature, prepared under the editorship of the great Azerbaijani scientist, academician Isa Habibbayli (History of Azerbaijan Literature, 2020: 135-148).

The inclusion of Yunus Emre in this eternal work, which is called the History of Medieval Azerbaijani Literature, and its acceptance as a part of Azerbaijani literature, undoubtedly shows the influence and prestige of the great poet. When talking about Yunus Emre in the History of Azerbaijani Literature, we come across this remarkable comment:

"Yunus Emre's poems are, first of all, folk poems and original examples of poetry that glorify the literary and social realities of the time and the lessons of humanity. In this sense, Yunus Emre's poem is a different peak between Book of Dede Korkut and Fuzuli's poems. Yunus Emre's poem It is a literary-historical stage that reflects the process of development from the excavations to the work of Gurbaniya and from there to the work of Mullah Panah Vagif. "

The poet's poetry glorifying the divine love made him famous as one of the most outstanding artists of the Turkic peoples, and he was introduced to the whole Eastern world only by a skilled connoisseur of Islamic science. Deeply aware of the subtleties of syllables and syllables, the poet gave the author of the precious pearls created in these scales the right to immortality as a great artist of the Turkic peoples for many centuries, starting from the XIII century. Yunus Emre, who made his name in the history of literature with his didactic work "Risalətın-Nushiyyə" ("Nəsihətnamə"), which he wrote "Divan" in syllables and verses, left a very valuable creative legacy.

Yunus Emre revived the Sufi teachings in his work, enriched it with new shades, and acted as an ardent singer of Sufi ideas until the end of his life. The philosophy of "unity-being" is the leading idea of the literary samples written by the poet both in the genres of folk poetry and in the form of classical poetry. Yunus Emre's poems written in ghazals, masnavi, ilahi, nefes and other genres have a deep philosophical content:

Məni məndə demə: məndə deyiləm,
 Bir mən vardır məndə məndən içəri.
 Süleyman quş dili bilir, dedilər,
 Süleyman var, Süleymandan içəri.
 Don't tell me I don't have it,
 I have one inside me.
 Suleiman knows the language of birds, they said,
 There is Suleiman, from Suleiman inside.

The poems dedicated to the Prophet Muhammad in the poet's work fully reflect the value of a tradition to the holy person, the Prophet of Islam, as the light of God. In Yunus Emre's poems, the Prophet Muhammad is always glorified as a holy person whom "the heart desires", "seeing the face" of everyone, "finding the trace", "rubbing the face in the dust of the footprint" and longing for his ummah. The poet calls Hadrat Muhammad "the true prophet", "the sultan of the kingdom of angels", and expresses his endless love for the Messenger of God:

Sən haqq peyğəmbərisən şəksiz, gümansız,
 Sənə uymayanlar gedər imansız.
 Aşiq Yunus neylər dünyanı sənsiz,
 Adı gözəl, özü gözəl Məhəmməd.
 You are indeed a true prophet.
 Those who do not obey you go unbelievers.
 Ashiq Yunus, what would the world be without you,
 His name is beautiful, Muhammad himself is beautiful.

Yunus Emre, whom the national poet Bakhtiyar Vahabzadeh called "grandfather of grandfathers", "wise of wises", combined "Epic of Spirit, Mind and Mood", "Epic of Conclusion", "Epic of Wrath" and "Epic of Mind". "Admonition" is also a lesson in enlightenment from the very beginning. This work, which is at the top of the moral and didactic works of the Turkic people, always urges humanity to listen to the wisdom of the mind, to stay away from bad habits:

Qədimdən nəfsdir sultana asi
 Bir örnəkdir indii onun bəhasi.
 From ancient times the thirst is rebellious to the sultan
 An example is now its price (Rehimli, 2015).

The Oghuz Turkish poet Yunus Emre is valued in Azerbaijan, that is, in the Oghuz people, from this historical perspective, and an evolution is attributed to Yunus Emre's poem from Dede Korkut, a monumental work in Turkish. In addition, Azerbaijani intellectuals and scientists see Yunus Emre as a great poet with a special place in world literature and believe that he influenced the development of

Turkish socio-literary thought in later periods. However, Yunus Emre's research or memoirs in Azerbaijan seem to have gained a different dimension than ours, and I think this is the main original side. This difference is due to the fact that poets and artists created works and poems about Yunus Emre. «The Epic Tale of Yunus Emre" by People's Poet of Azerbaijan Zalimkhan Yagub is a literary monument written in this direction (Karakılıç, 2021).

It is important to mention that Yunus Emre traveled to different countries to enrich his worldview and to promote his religion. First of all, he traveled to Anatolia, tried to get to know his country, spread his poems and ideas. In addition, Yunus Emre visited Syria - Damascus and Iraq, and was respected everywhere. It is believed that the expression "yuxarı ellər" ("upper lands") used by Yunus Emre in his poems is "Azerbaijan and the countries of the Caucasus"(Karakılıç, 2021).

In 2021, along with the 880th anniversary of Nizami Ganjavi, the great poet of Azerbaijan and the sun of world poetry, the 700th anniversary of the death of Yunus Emre, the genius of the Turkic world, was held. On the occasion of these anniversaries, the Year of Nizami Ganjavi has been declared in Azerbaijan, and the Year of Yunus Emre in Turkey, the year of the promotion of Turkish as a world language. Both significant cultural events are celebrated with a variety of events (Azeri, 2021). On the occasion of the 700th anniversary of the death of prominent Turkish poet Yunus Emre, 2021 has been declared the "Year of Yunus Emre" by UNESCO. In this regard, the Institute of Oriental Studies of ANAS named after academician Ziya Bunyadov together with Mehmet Akif Ersoy Foundation held the International Yunus Emre Symposium on July 16.

Abstracts of reports to the international symposium "Impact of Yunus Emre from his time to the present", "Yunus Emre in world literature", "The place and importance of Yunus Emre in Turkish literature", "The role of Yunus Emre in the formation of Turkish written language", "Turkish culture and Yunus Emre", "Yunus Emre and Sufi literature", "Yunus Emre and language (linguistics)", "Yunus Emre and music" (Azerbaijan National Academy of Sciences, 2021).

One of such events was organized by the Baku Yunus Emre Institute on May 25. The Minister of Culture of the Republic of Azerbaijan Anar Karimov, the Minister of Culture and Tourism of the Republic of Turkey Mehmet Nuri Ersoy and well-known scientists of the two countries took part in the video conference on "From Nizami to Yunus: to be one"(Azeri, 2021).

Results

Summing up, we can say that Yunus Emre is a powerful artist and a great thinker who gained immortality with his immortal poems and artistic ideals. His deep, simple and wise poetry gave a powerful impetus to the strengthening of Turk-Oğuz positions in medieval literature and the transition from aruz to syllable.

REFERENCES

Books and theses

SHABANOGLU, Muhammad. (2001). The flat road of plunder (First book), Azerbaijan National Encyclopedia Publishing House, Baku.

Archive of the Institute of Manuscripts of ANAS, Aliabbas Muzeum fund, 23 (Q.Z. 53) fund 1, list 1, storage unit 55.

History of Azerbaijan Literature, p. 3, ANAS, Baku - 2020, p. 135-148.

AKPINAR, Yavuz. (1994). Research of Azeri literature, Dargah publications, Istanbul.

Internet sources

SHAMİL, Eli. (2008). Emin Abid about Yunus Emre. URL: <https://ali-shamil.tr.gg/%26%23399%3Bmin-Abid-Yunus-%26%23399%3Bmr%26%23601%3B-haq%26%23305%3Bnda.htm>

The second volume of the ten-volume "History of Azerbaijani Literature" has been published. URL: <https://science.gov.az/az/news/open/15533>

KARAKILICH, Selchuk. (2021). The great Turkish poet Yunus Emre's sphere of influence and influence is so wide and deep that it does not seem possible to fit it into Anatolia. URL: <https://525.az/news/168694-azerbaycan-edebiyati-tarixinde-bir-ilk-yunus-emre>

MİLLİ.AZ. (2014) Poems kneaded with the wisdom of centuries. URL: <https://news.milli.az/culture/248035.html>

REHİMLİ, Terane. (2015). Yunus Emre's creativity in the first Turkish Suffician literature context. URL: <https://www.facebook.com/914761328546998/photos/yunus-əmrə-yaradiciliği-ilk-türkdilli-təsəvvüf-ədəbiyyati-kontekstində-türkdilli/917202308302900/>

AZERBAIJAN NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES. (2021). The Institute of Oriental Studies will hold the International Yunus Emre Symposium. URL: <https://science.gov.az/az/news/open/17266>

AZERİ, Lale. (2021). "From Nizami to Yunus: to be one". URL: <https://medeniyyet.az/page/news/57400/Nizamiden-Yunusa:-bir-olmaq.html>