

Cilt/Sayı: 2-3



e-ISSN 3061-9777

**MÜELLİF**  
*Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler*  
*(Muellif - Journal of International Social and*  
*Humanities )*

**Dergisi**

**2025**

*Müellif Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*  
**ULUSLARARASI HAKEMLİ BİR DERGİDİR.**

**KARABÜK**  
**2025**

Müellif Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi - Karabük : 2023-

***Muellif - Journal of International Social and Humanities***

c.: resim, tablo; 24 cm.

Yılda iki sayı

e-ISSN : 3061-9777

Elektronik ortamda yayımlanmaktadır:

Baskı:

Elektronik Dergi olarak yayınlanmaktadır.

Cilt: 2 • Sayı: 3 • Haziran 2025

e-ISSN 3061-9777

Müellif Uluslararası Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi Yılda İki Defa Yayınlanır

## **SAHİBİ**

Prof. Dr. Murat AĞARI

## **BAŞ EDİTÖR**

Prof. Dr. Barış SARIKÖSE

## **EDİTÖRLER- ALAN EDİTÖRLERİ**

Doç. Dr. İsmail TAŞ (Dil)

Doç. Dr. Şerife AĞARI (Edebiyat)

Doç. Dr. Tolga UZUN (Sanat Tarihi-Sanat)

Dr. Öğr. Üyesi Ferdi GÖKBUĞA (Tarih)

Doç. Dr. Ersin ÇELİKBAŞ (Arkeoloji)

Prof. Dr. Sinan YILMAZ (Sosyoloji)

Doç. Dr. Mahmut POLATCAN (Eğitim Bilimleri)

Prof. Dr. Fatih AYDIN (Coğrafya)

## **Yabancı Dil Editör-İnceleme**

Prof. Dr. Abdül Serdar ÖZTÜRK (İngilizce)

Doç. Dr. Mustafa POLAT (İngilizce ve Almanca)

Prof. Dr. Mahmut KARAKUŞ (Almanca)

Prof. Dr. Canan Şenöz AYATA (Almanca)

Doç. Dr. İfran TOSUNCUOĞLU (Rusça)

Doç. Dr. Tavgah Ghulam SAFEED (Arapça)

Arş. Gör. Yusuf KARATAY (Arapça)

Dr. Öğr. Üyesi Saitbek BOTABAYEV (Farsça-Rusça)

Dr. Öğr. Üyesi Nazıla HEİDARZADEGAN (Farsça)

Dr. Öğr. Hüseyin Necmi ÖZTÜRK (Fransızca)

## **Editör Yardımcısı**

Arş. Gör. Enes EKMEKÇİ

## **DÜZELTİ**

Doç. Dr. İsmail TAŞ

## **SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ**

Dr. Öğr. Üyesi Ferdi GÖKBUĞA

## **YAZI KURULU**

Dr. Öğr. Üyesi Ferdi GÖKBUĞA

Arş. Gör. Enes EKMEKÇİ

### Yayın Kurulu

Prof. Dr. Murat Ağarı (Karabük Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Barış Sarıköse (Karabük Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Seyfullah Kara (Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Mustafa Hizmetli (Bartın Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Sinan Yılmaz (Karabük Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Yunus Kaplan (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Zeki Tekin (Kayseri Üniversitesi)  
 Prof. Dr. İlyas Gökhan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Orhan Doğan (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Abdülmecid Canatac (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)  
 Prof. Dr. İsmail Kıvrım (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
 Prof. Dr. Ahmet Ali Bayhan (Ordu Üniversitesi)  
 Prof. Dr. A. Şevki Duymaz (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)  
 Doç. Dr. Şerife Akpınar (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
 Doç. Dr. Nevzat Keleş (Dicle Üniversitesi)  
 Doç. Dr. Samiha Altıer (Çanakkale 18 Mart Üniversitesi)  
 Doç. Dr. Serhat Küçük (Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi)  
 Doç. Dr. Şerife Ağarı (Karabük Üniversitesi)  
 Doç. Dr. İsmail Taş (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)  
 Dr. Öğr. Üyesi Ferdi Gökbuğa (Karabük Üniversitesi)  
 Dr. Öğr. Üyesi Zafer Topak (Karabük Üniversitesi)

### Bu Sayının Hakemleri

|                                                         |                                             |
|---------------------------------------------------------|---------------------------------------------|
| Prof. Dr. İsmail Kıvrım - Necmettin Erbakan Üni.        | Doç. Dr. Hakan Türkkın - Karabük Üni.       |
| Prof. Dr. Recep Karacakaya - İstanbul Medeniyet Üni.    | Doç. Dr. Recep Arslan - Karabük Üni.        |
| Prof. Dr. Seyfullah Kara - Zonguldak Bülent Ecevit Üni. | Doç. Dr. Şükrü Maden - Karabük Üni.         |
| Prof. Dr. Hür Mahmut Yücer - Sağlık Bilimleri Üni.      | Dr. Öğr. Üyesi Ferdi Gökbuğa- Karabük Üni.  |
| Doç. Dr. Nevzat Keleş - Bingöl Üni.                     | Dr. Öğr. Üyesi Sami Ağaoğlu - Karabük Üni.  |
| Doç. Dr. Tahir Bilirli - Karabük Üni.                   | Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Canlı - Karabük Üni. |
| Doç. Dr. Ersin Kırca - Kocaeli Üni.                     | Dr. Öğr. Üyesi Emrah Işık- Batman Üni.      |
| Doç. Dr. Selami Kurt - Karabük Üni                      |                                             |

Dergiye gönderilen yazı ve fotoğraflar iade edilmez.

Bu dergide yayınlanan yazılardaki fikirler ve yasal sorumluluklar yazarlara aittir.

The articles and photos that has been sent to the journal for publication may not be returned even if they are not published.

The responsibility of all the ideas and legal responsibilities in the articles published in this journal belongs to their authors.

## Müellif Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi Hakem Kurulu

(Hakem Listesi İsme ve Unvana Göre Sıralanmıştır.)

- |                                  |                                   |
|----------------------------------|-----------------------------------|
| Prof. Dr. A. Azmi Bilgin         | Prof. Dr. Kâzım Yetiş             |
| Prof. Dr. Abdildacan Akmataliyev | Prof. Dr. Kemal Yavuz             |
| Prof. Dr. Abdullah Uçman         | Prof. Dr. Kürşat Yıldırım         |
| Prof. Dr. Abdülkadir Emeksiz     | Prof. Dr. Laylo Raupova           |
| Prof. Dr. Abdülmecid Canataş     | Prof. Dr. M. Ertekin Doksanaltı   |
| Prof. Dr. Abdüsselam Uluçam      | Prof. Dr. Mehmet Karayaman        |
| Prof. Dr. Abid Nazar Mahdum      | Prof. Dr. Mehmet Münir Dedeoğlu   |
| Prof. Dr. Ahmet Ali Bayhan       | Prof. Dr. Mehmet Tekin            |
| Prof. Dr. Ahmet Çaycı            | Prof. Dr. Mehmet Tekocak          |
| Prof. Dr. Ahmet Efiloğlu         | Prof. Dr. Mehmet Turgut Berbercan |
| Prof. Dr. Ahmet Sait Candan      | Prof. Dr. Metin Özarslan          |
| Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan     | Prof. Dr. Muhammet Nur Doğan      |
| Prof. Dr. Ali Baş                | Prof. Dr. Muhammet Yelten         |
| Prof. Dr. Ali Çağatay Kılınç     | Prof. Dr. Muharrem Dayanç         |
| Prof. Dr. Ali Özçağlar           | Prof. Dr. Muna Yüceol Özezen      |
| Prof. Dr. Ali Şükrü Çoruk        | Prof. Dr. Murat Ağarı             |
| Prof. Dr. Almaz Ulvi             | Prof. Dr. Murat Elmalı            |
| Prof. Dr. Alsu Kamaliev          | Prof. Dr. Musa Duman              |
| Prof. Dr. Asuman Baldıran        | Prof. Dr. Musa Kadioğlu           |
| Prof. Dr. A. Şevki Duymaz        | Prof. Dr. Mustafa Ertürk          |
| Prof. Dr. Barış Sarıköse         | Prof. Dr. Mustafa Hizmetli        |
| Prof. Dr. Bayram Durbilmez       | Prof. Dr. Mustafa Murat Öntuğ     |
| Prof. Dr. Bilal Gökkır           | Prof. Dr. Mustafa Özkan           |
| Prof. Dr. Cengiz Gökşen          | Prof. Dr. Mustafa Sağdıç          |
| Prof. Dr. Ceval Kaya             | Prof. Dr. Mücahit Coşkun          |
| Prof. Dr. Cevat Başaran          | Prof. Dr. Nadir İlhan             |
| Prof. Dr. Duran Aydınöz          | Prof. Dr. Necmettin Gökkır        |
| Prof. Dr. Elfine Sibgatullina    | Prof. Dr. Nevzat Özkan            |
| Prof. Dr. Enis Şahin             | Prof. Dr. Nilay Çorağan           |
| Prof. Dr. Ergün Recepoğlu        | Prof. Dr. Nurgün Koç              |
| Prof. Dr. Erhan Öztepe           | Prof. Dr. Nurşen Özkul Fındık     |
| Prof. Dr. Erol Öztürk            | Prof. Dr. Orhan Doğan             |
| Prof. Dr. Fatih Aydın            | Prof. Dr. Orhan Yavuz             |
| Prof. Dr. Fatma Açık             | Prof. Dr. Osman Çepni             |
| Prof. Dr. Fikret Turan           | Prof. Dr. Ömer Kara               |
| Prof. Dr. Filiz Meşeci Giorgetti | Prof. Dr. Önal Kaya               |
| Prof. Dr. İ. Gülsel Sev          | Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu         |
| Prof. Dr. Gürer Gülsevin         | Prof. Dr. Ramazan Altınay         |
| Prof. Dr. Güzin Kantürk Yiğit    | Prof. Dr. Recep Karacakaya        |
| Prof. Dr. H.C. İbrahim Atalay    | Prof. Dr. Remzi Duran             |
| Prof. Dr. Halit Çal              | Prof. Dr. Ruhi Ersoy              |
| Prof. Dr. Handan İnci            | Prof. Dr. Selahattin Tolkun       |
| Prof. Dr. Hanifi Vural           | Prof. Dr. Sema Doğan              |
| Prof. Dr. Hikmet Koraş           | Prof. Dr. Sema Özher Koç          |
| Prof. Dr. İbrahim Hakkul         | Prof. Dr. Seyfullah Kara          |
| Prof. Dr. İldar Yunusov          | Prof. Dr. Shuhrat Sirojiddinov    |
| Prof. Dr. İlyas Gökhan           | Prof. Dr. Sinan Yılmaz            |
| Prof. Dr. İsmail Çalışkan        | Prof. Dr. Şerif Ali Bozkaplan     |
| Prof. Dr. İsmail Güleç           | Prof. Dr. Şuayip Karakaş          |
| Prof. Dr. İsmail Kıvrım          | Prof. Dr. Tanju Oral Seyhan       |
| Prof. Dr. İsmail Parlatır        | Prof. Dr. Turhan Çetin            |
| Prof. Dr. Kasımcan Sadikov       |                                   |

Prof. Dr. Uğur Gürsu  
 Prof. Dr. Ülkü Eser Ünalı  
 Prof. Dr. Ünal Özdemir  
 Prof. Dr. Vahit Türk  
 Prof. Dr. Vedat Keleş  
 Prof. Dr. Yakup Karasoy  
 Prof. Dr. Yakup Poyraz  
 Prof. Dr. Yılmaz Kurt  
 Prof. Dr. Yunus Kaplan  
 Prof. Dr. Zeki Taştan  
 Prof. Dr. Zeki Tekin  
 Prof. Dr. Zeynep Yasa Yaman  
 Prof. Dr. Zuhâl Kültürâl  
 Doç. Dr. Abdullah Murad Tilavov  
 Doç. Dr. Ashfak Ahmad Khan  
 Doç. Dr. Aynura Kadırmabetova  
 Doç. Dr. Ayşe Budak  
 Doç. Dr. Başak Burcu Tekin  
 Doç. Dr. Ebrahim Khodayar  
 Doç. Dr. Emre Er  
 Doç. Dr. Erdoğan Arslan  
 Doç. Dr. Ersin Çelikbaş  
 Doç. Dr. Ertuğ Can  
 Doç. Dr. Ertuğ Ergürer  
 Doç. Dr. Farida Karimova  
 Doç. Dr. Fatma Bağdatlı Çam  
 Doç. Dr. Fatma Betül Kurnaz Adıbatmaz  
 Doç. Dr. Günder Varinlioğlu  
 Doç. Dr. Hakan Türkkan  
 Doç. Dr. Halim Güner  
 Doç. Dr. Haluk Sağlamtimur  
 Doç. Dr. İsmail Taş  
 Doç. Dr. Kadir Şahin  
 Doç. Dr. Mahmut Polatcan  
 Doç. Dr. Marufcan Yuldaşev  
 Doç. Dr. Meerim Kolbayeva  
 Doç. Dr. Mehmet Gedizli  
 Doç. Dr. Mevlüt Eliüşük  
 Doç. Dr. Muhammed Alim Labib  
 Doç. Dr. Muhammed Oral  
 Doç. Dr. Muhammet Abay  
 Doç. Dr. Murat Çınar  
 Doç. Dr. Murat Sultan Özkan  
 Doç. Dr. Mustafa Altun  
 Doç. Dr. Müge Akbağ  
 Doç. Dr. Nedim Özdemir  
 Doç. Dr. Nevzat Keleş  
 Doç. Dr. Nurzina İysayeva  
 Doç. Dr. Osman Cüme  
 Doç. Dr. Ömer Yağmur  
 Doç. Dr. Ömür Dünya Çakmaklı  
 Doç. Dr. Öznur Yazıcı  
 Doç. Dr. Ramazan Cansoy  
 Doç. Dr. Saidbek Boltabayev  
 Doç. Dr. Semiha Altier  
 Doç. Dr. Selçuk Atay

Doç. Dr. Selma Turhan Sarıköse  
 Doç. Dr. Semiha Gülümser Altier  
 Doç. Dr. Serhat Küçük  
 Doç. Dr. Serkan Koşar  
 Doç. Dr. Sevda Coskun  
 Doç. Dr. Sherzodkhon Mahmudov  
 Doç. Dr. Sirderyahan Utanova  
 Doç. Dr. Solmaz Bunulday  
 Doç. Dr. Şahin Yıldırım  
 Doç. Dr. Şerife Ağarı  
 Doç. Dr. Şerife Akpınar  
 Doç. Dr. Tahir Bilirli  
 Doç. Dr. Toralı Kızır  
 Doç. Dr. Tuna Akçay  
 Doç. Dr. Türker Kurt  
 Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Yakşi  
 Dr. Öğr. Üyesi Abidin Karasu  
 Dr. Öğr. Üyesi Aslı Zengin  
 Dr. Öğr. Üyesi Cemil İrdem  
 Dr. Öğr. Üyesi Cüneyt Öz  
 Dr. Öğr. Üyesi Didem Akyıldız Ay  
 Dr. Öğr. Üyesi Emel Terzioğlu Barış  
 Dr. Öğr. Üyesi Fahri Dağı  
 Dr. Öğr. Üyesi Ferdi Gökbuğa  
 Dr. Öğr. Üyesi Güliden Özkallı Ekmen  
 Dr. Öğr. Üyesi Gülenaz Selçuk  
 Dr. Öğr. Üyesi Hasan Eşici  
 Dr. Öğr. Üyesi İsmail Yücedağ  
 Dr. Öğr. Üyesi Kadir Yılmaz  
 Dr. Öğr. Üyesi Kasım Oyarçin  
 Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Görür  
 Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Uluçay  
 Dr. Öğr. Üyesi Ömür Çoban  
 Dr. Öğr. Üyesi Özcan Tabaklar  
 Dr. Öğr. Üyesi Özkan Öztürk  
 Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Şamil Tatık  
 Dr. Öğr. Üyesi Sami Ağaoğlu  
 Dr. Öğr. Üyesi Selçuk Turan  
 Dr. Öğr. Üyesi Selim Gök  
 Dr. Öğr. Üyesi Sohaib K.M. Abujayyab  
 Dr. Öğr. Üyesi Volkan Yıldız  
 Dr. Öğr. Üyesi Yalçın Karaca  
 Dr. Öğr. Üyesi Yaşar Serkal Yıldırım  
 Dr. Öğr. Üyesi Zafer Topak  
 Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Kurnaz

**EDİTÖRDEN;**

Müellif Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi Haziran 2025'te üçüncü sayısı ile yayın hayatına devam etmektedir. Dergimiz uluslararası hakemli bir dergi olarak Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanmaktadır. Dergide daha önce herhangi bir yerde yayınlanmamış sosyal ve beşeri bilimler alanındaki özgün makalelere yer verilmektedir.

Haziran 2025'te derginin sayısında Selahattin Kaya'nın "Kırım Muhacirlerinin Tekfurdağı Sancağına İskânı (1860-1861)"; Murat Ağarı'nın "Kazvinî ve Coğrafyacılığı"; Sami Akgöl ve Asım Aydın'ın "Yıkılan Sanatçı: Kısakürek'in Bir Adam Yaratmak Adlı Eserinde Varoluşsal Travma, İlahi İrade ve İntihar Dürtüsü"; Hayat Jassim Majeed ve Sinan Yılmaz'ın "Siber Terörün Sosyal Yansımaları ve Aileye Etkisi: Kerkük/İrak Örneği"; Enver Halid es-Sâdık Yûsuf'un "Venşerîsî'nin Mi'yâr'ı Çerçevesinde H. 3-9 Yüzyıllar Arasında Endülüs'te Yaşam"; Barış Sarıköse - Selma Turhan Sarıköse'nin "Safranbolu'nun XIX. Yüzyıl Sonlarında İdari ve Bürokratik Yapısı" adlı makalelerine yer verilmiştir.

Gelecek sayılarda sosyal ve beşeri bilimler alanında özgün makaleler yayınlanmaya devam edecektir. Yazarlarımıza ve emeği geçen hakemlere teşekkür ederiz.

Editör  
Prof. Dr. Barış Sarıköse  
Haziran 2025  
Karabük

**MÜELLİF ULUSLARARASI SOSYAL VE BEŞERİ BİLİMLER DERGİSİ**

*Cilt / Sayı: 2-3*

**İÇİNDEKİLER**

Selahattin KAYA: Kırım Muhacirlerinin Tekfurdağı Sancağına İskânı (1860-1861)

Murat AĞARI: Kazvinî ve Coğrafyacılığı

Sami AKGÖL - Asım AYDIN: The Artist Undone: Existential Trauma, Divine Agency, and Suicidal Compulsion in Kisakurek's *Creating A Man*

Hayat Jassim MAJEED - Sinan YILMAZ: Social Reflections of Cyber Terrorism and Its Effects on the Family: Kirkuk/Iraq Example

Enver Halid es-Sâdık Yûsuf: نسج الحياة الأندلسية من خلال كتاب المعيار للونشريسي من القرن الثالث حتى التاسع الهجري

Barış SARIKÖSE - Selma TURHAN SARIKÖSE: Safranbolu'nun XIX. Yüzyıl Sonlarında İdari ve Bürokratik Yapısı

## KIRIM MUHACİRLERİNİN TEKFURDAĞI SANCAĞINA İSKÂNİ (1860-1861)

### THE SETTLEMENT OF CRIMEAN MIGRANTS (MUHACIRS) IN THE SANJAK OF TEKFURDAĞI (1860-1861)

Selahattin KAYA\*

#### ÖZ

Osmanlı Devleti XVII. yüzyıldan itibaren siyasi, askeri ve ekonomik olarak buhranlı bir sürecin içine girmiş ve savaş meydanlarında ağır yenilgiler alarak büyük toprak kayıpları yaşamıştır. Bu esnada Osmanlı topraklarının kuzeyinde büyük bir güç olarak ortaya çıkan Rus Çarlığı takip ettiği emperyalist politikalar gereği gözünü Kırım topraklarına dikmiştir. Sıcak denizlere ulaşmada Kırım'ı önemli bir engel olarak gören Ruslar bu bölgeyi ele geçirmeye yönelik aktif bir siyaset izlemiştir. Osmanlı Devleti Rusya'nın izlediği yayılmacı politikalar karşısında XVII. ve XVIII. yüzyıl boyunca çeşitli defalar bu devletle savaşmış ancak ağır yenilgilere uğramıştır. Rusya, 1774 Osmanlı-Rus Savaşı sonucunda imzalan Küçük Kaynarca Antlaşması'yla Kırım'ın bağımsız bir hanlık olduğunu Osmanlı Devleti'ne kabul ettirmiş ardından 1783 yılında Kırım topraklarını ilhak etmiştir.

Rusya, Kırım topraklarını ilhak ettikten sonra sistemli bir asimilasyon politikası izleyerek Kırım halkını göçe zorlamıştır. Kırım'dan göç hareketleri 1772 yılından itibaren başlamış ve 1792'den sonra yoğunlaşmaya başlamıştır. Göçlerin kitlesel boyutlara ulaşması ise 1853-1856 Kırım Savaşı'ndan sonra gerçekleşmiştir. Osmanlı Devleti bir zamanlar himayesi altında bulunan ve düşman Rusya'nın eline düşen Müslüman Kırım halkına kapılarını açarak onları Anadolu ve Rumeli'de bulunan çeşitli vilayet ve sancaklara iskân etmiştir. Kırım muhacirlerinin Anadolu'da iskân edildiği önemli yerlerden biri Tekfurdağı sancağıdır. Bu çalışmada Kırım muhacirlerinin Tekfurdağı sancağına iskân süreci Osmanlı Arşivi'nden tespit edilen belgeler ışığında ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Osmanlı Devleti, Kırım, Muhacir, İskân, Göç, Tekfurdağı.

#### ABSTRACT

From the 17th century onwards, the Ottoman Empire entered a period of political, military, and economic crisis, suffering severe defeats on the battlefield and experiencing significant territorial losses. During this time, the Tsardom of Russia emerged as a major power in the north of Ottoman lands and, in line with its imperialist policies, set its sights on the Crimean territories. Viewing Crimea as a major obstacle to accessing warm seas, Russia pursued an active policy aimed at seizing the region. In response to Russia expansionist policies, the Ottoman Empire engaged in several wars with Russia throughout the 17th and 18th centuries but suffered heavy defeats. As a result of the Ottoman-Russian War of 1774, the Treaty of Küçük Kaynarca forced the Ottoman Empire to recognize Crimea as an independent khanate, and in 1783, Russia annexed Crimea.

Following the annexation of Crimea, Russia implemented a systematic policy of assimilation, forcing the Crimean population into migration. The migration movements from Crimea began in 1783 and intensified after 1792. However, mass migrations occurred particularly after the Crimean War of 1853–1856. The Ottoman Empire, opening its doors to the Muslim Crimean people, who had once been under its protection but had fallen into the hands of its adversary, Russia, resettled them in various provinces and districts in both Anatolia and Rumelia. One of the key regions where Crimean migrants were settled in Anatolia was the sanjak of

Bu makale 25.12.2024 tarihinde dergimize gönderilmiş; 27.12.2024 tarihinde hakemlere gönderilme işlemi gerçekleştirilmiş; 15.05.2025 tarihinde hakem raporlarının değerlendirilmesi sonucu yayın listesine dâhil edilmiştir.

Makaleye atıf şekli; Selahattin Kaya, "Kırım Muhacirlerinin Tekfurdağı Sancağına İskânı (1860-1861)", *Müellif Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, S. 3, (Haziran 2025) s. 1-13.

\* Dr., E-mail: kayaselahattin7878@gmail.com, ORCID: 0009-0001-2311-6546.

Tekfurdağı. This study examines the resettlement process of Crimean migrants in the Tekfurdağı sanjak in detail, based on documents obtained from the Ottoman Archives.

**Keywords:** Ottoman Empire, Crimea, Muhacir, Settlement, Migration, Tekfurdağı.

## GİRİŞ

Altınordu Devleti'nin XV. yüzyılda zayıflamaya başlayıp parçalanmasının ardından hâkim olduğu coğrafyada Kırım<sup>1</sup>, Kazan<sup>2</sup>, Astarhan<sup>3</sup>, Sibir<sup>4</sup> ve Nogay<sup>5</sup> isimli müstakil hanlıklar kurulmuştur<sup>6</sup>. Kurulan bu hanlıklar arasında en güçlü olanı kendilerini Altınordu Devleti'nin varisleri olarak gören Kırım Hanlığı'dır<sup>7</sup>. Hacı Giray tarafından 1441 yılında kurulan Kırım Hanlığı ile Osmanlı Devleti arasında ilişkiler Fatih Sultan Mehmet (1444-1446/1451-1481) döneminde başlamıştır<sup>8</sup>. 1475 yılında Karadeniz'de bulunan Ceneviz kolonilerini ele geçiren Osmanlı Devleti bu dönemde Kırım'da yaşanan taht mücadelelerine müdahil olarak Mengli Giray'ı desteklemiş ve onun han olmasına katkıda bulunmuştur<sup>9</sup>. Osmanlı Devleti'nin bu müdahalesi Kırım'ın Osmanlı Devleti'ne bağlı güçlü bir hanlık olmasını sağlamıştır. XVIII. yüzyıla kadar Osmanlı himayesinde kalan Kırım, Osmanlı Devleti'nin Kafkasya ile olan münasebetlerinde bir köprü görevi görmüş ayrıca kuzey topraklarının muhafazasında tampon bir devlet olmuştur<sup>10</sup>.

Altınordu Devleti'nin yıkılmasından sonra ortaya çıkan otorite boşluğunun bir kısmı kurulan hanlıklar vasıtasıyla doldurulurken bu durum aynı zamanda kuzeyde yeni bir güç unsurunun yükselmesine yol açmıştır<sup>11</sup>. Uzun yıllar Altınordu Devleti'nin hâkimiyeti altında kalan Rus knezlikleri bu devletin baskısından kurtulduktan sonra Çar III. ve IV. İvan döneminde birlik oluşturarak Rus devletinin temellerini atmışlardır. 1552'de Kazan ve 1556 Astarhan hanlıklarını ele geçiren Ruslar hem Kırım hem de Kafkasya coğrafyası için tehdit oluşturmaya başlamıştır<sup>12</sup>. Kırım Hanlığı XVI. ve XVII. yüzyıl boyunca Ruslar ile mücadele ederek ortaya çıkan tehlikeyi önlemeye çalışmıştır<sup>13</sup>. Ancak XVIII. yüzyıla gelindiğinde Rusya'nın artan gücü karşısında Kırım Hanlığı'nın zayıflamaya başlaması bölgedeki güç dengelerini değiştirmiştir. Kırım, Rusya için bir baskı unsuru olmaktan çıkmış ve ele geçirilmesi gereken bir hedef haline gelmiştir<sup>14</sup>.

<sup>1</sup> Halil İnalçık, "Kırım Hanlığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2022, s. 449-457.

<sup>2</sup> İsmail Türkoğlu, "Kazan Hanlığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2022, s. 136-138.

<sup>3</sup> Mehmet Saray, "Astarhan Hanlığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. 3, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1991, s. 505.

<sup>4</sup> İlyas Kemalioğlu, "Sibir Hanlığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. Ek-2, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2019, s. 505-506.

<sup>5</sup> Mehmet Alpargu, "Nogaylar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. 33, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2007, s. 202-204.

<sup>6</sup> Mehmet Saray, "Altın Orda Hanlığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1989, s. 538-540.

<sup>7</sup> Akdes Nimet Kurat, *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri* TTK, Ankara 1972, s. 203.

<sup>8</sup> Muzaffer Ürekli, *Kırım Hanlığının Kuruluşu ve Osmanlı Himayesinde Yükselişi (1441-1569)*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1989, s. 11-20.

<sup>9</sup> Halil İnalçık, "Yeni Vesikalara Göre Kırım Hanlığının Osmanlı Tâbiliğine Girmesi ve Ahitname Meselesi", *Belleten*, C. 8, S. 30, TTK, Ankara (1944), s. 205-206.

<sup>10</sup> Halil İnalçık, *Kırım Hanlığı Tarihi Üzerine Araştırmalar 1441-1700*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2017, s. 49-50.

<sup>11</sup> Akdes Nimet Kurat, *Türkiye ve Rusya XVIII. Yüzyıl Sonundan Kurtuluş Savaşına Kadar Türk-Rus İlişkileri (1798-1919)*, TTK, Ankara 2011, s. 4.

<sup>12</sup> İsmail Berkok, *Tarihte Kafkasya*, İstanbul Matbaası, İstanbul 1953, s. 311.

<sup>13</sup> Sonay Ünal, "Kuruluşundan Çarlık Rusya Tarafından İşgal Edilişine Kırım Hanlığı", *Karadeniz Araştırmaları*, C. 20, S. 79, (2023), s. 624-629.

<sup>14</sup> Yücel Öztürk, "Kırım Hanlığı", *Türkler*, C. 8, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 489-503.

Çar I. Petro'dan itibaren gücünü bir hayli artıran ve sıcak denizlere ulaşmayı ana hedef haline getiren Rusya bu amacı gerçekleştirmek için Kırım topraklarını ele geçirmeye yönelik politikalar izlemiştir. Çariçe II. Katerina döneminde Kırım üzerindeki Rus tehdidi bir hayli artmış ve 1768-1774 yılları arasında meydana gelen Osmanlı-Rus Savaşı Kırım Hanlığı'nın geleceği açısından mühim sonuçlar doğurmuştur<sup>15</sup>. Savaş Osmanlı Devleti'nin Rusya karşısında ağır bir yenilgi almasıyla sonuçlanırken imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması'yla (1774) Kırım Osmanlı himayesinden çıkmıştır. Bu antlaşma ile Ruslar, Kırım, Bucak, Yedisan, Canboyluk ve Yedickül Tatarlarının bağımsızlıklarını Osmanlı Devleti'ne kabul ettirmiştir. Kırım'da hanlar seçim ile belirlenecek olup, bu hanlıkların hiçbir devletin baskısı altında olmadan hüküm sürecekleri belirtilmiştir<sup>16</sup>. Ancak kısa zamanda Osmanlı ve Rus tabiliğini isteyenler olarak ikiye bölünen Kırım'da yapılan han seçiminde Osmanlı Devleti'nin desteklediği Devlet Giray karşısında Rusya'nın desteklediği Şahin Giray'ın 1776'da hanlığa seçilmesi çift başlı bir yönetimin ortaya çıkmasına neden olarak karışıklıklara yol açmıştır. Rusya'nın desteklediği bir yöneticiyi başlarında görmek istemeyen Kırım halkı sık sık isyan ederek bu duruma tepki göstermiştir<sup>17</sup>. Ancak Rusya ele geçirmeyi planladığı Kırım topraklarındaki iç karışıklıkları körüklerken aynı zamanda Osmanlı Devleti üzerinde baskı kurarak 1779 Aynalıkavak Tenkihnamesi'ni imzalamaya muvaffak olmuştur. Bu belge ile Şahin Giray'ın hanlığı ve Kırım'ın bağımsızlığı bir kez daha Osmanlı Devleti'ne kabul ettirilmiştir<sup>18</sup>.

Kırım'da Şahin Giray yönetimine karşı olan hoşnutsuzluğun giderek büyümesi ve yaşanan iç karışıklıklar karşısında Rusya uzun zamandır göz koyduğu Kırım topraklarını ele geçirmek için doğru zamanın geldiğine inanarak 1783 yılında General Potyemkin idaresindeki bir ordu ile Kırım topraklarını işgal etmiştir<sup>19</sup>. Küçük Kaynarca Antlaşması'na aykırı olarak Kırım topraklarının Rusya tarafından ilhakı karşısında Osmanlı Devleti, İngiltere ve Fransa'dan yeterince destek alamadığından tepki gösterememiştir<sup>20</sup>. Kırım'ın ilhakına Avrupa devletlerinden yeterince tepki gelmemesi üzerine Rusya, Osmanlı Devleti'ne baskı yaparak Kırım'ın Rus toprağı olarak tanınmasını istemiştir<sup>21</sup>. Osmanlı Devleti tarafından 9 Ocak 1784'te verilen bir senet ile Kırım, Taman ve Kuban bölgelerinin Rus toprağı olduğu kabul edilmiştir<sup>22</sup>.

Rusya, Kırım topraklarını ele geçirdikten sonra siyasi, sosyo-kültürel, ekonomik ve dini açıdan sistemli bir asimilasyon politikası uygulayarak burada bulunan yerli halkı göç etmeye zorlamıştır. Kırım topraklarına Hristiyan kökenli nüfus iskân edilerek bölgenin demografik yapısı değiştirilmeye çalışılmıştır<sup>23</sup>. Rusya ele geçirdiği yerlerdeki devlet, vakıf ve özel mülk statüsünde olan bütün toprakları ele geçirmiş, topraklarına el koyduğu yerli ahaliyi ise sürgün etmiştir<sup>24</sup>. Tarım ve hayvancılıkla uğraşan halkın geçim kaynaklarını elinden alan Rus hükümeti koyduğu ağır vergiler ile Kırım'da bulunan halkı ekonomik olarak baskı altına alıp göç etmeye zorlamıştır. Bunun yanı sıra Rus kültürünü ve Hristiyanlığı bölge halkına benimsetmeye çalışan Rusya, Kırım'da bulunan yerli halka Rusça isim alma zorunluluğu getirmiş, camileri kiliseye çevirmiş, ana dilde eğitim veren okulları kapatmış, Müslüman halkı din değiştirmeye zorlamış ve

<sup>15</sup> V.D. Smirnov, *Osmanlı Dönemi Kırım Hanlığı*, (Çev. Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2016, s. 406-411; Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi (1905-1917)*, TTK, Ankara 2014, s. 77-78; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. 5, TTK, Ankara 1988, s. 404-410.

<sup>16</sup> Osman Köse, *1774 Küçük Kaynarca Andlaşması (Oluşumu-Tahlili-Tatbiki)*, TTK, Ankara 2006, s. 234-235.

<sup>17</sup> İnalçık, a.g.md, s. 453.

<sup>18</sup> Osman Köse, "Osmanlı Devleti Tarafından Kırım ile İlgili Rusya'ya Verilen Resmi Belge "Sened" (1784), *History Studies*, Vol. 2, (2010), s. 353-355; Osman Köse, "XVIII. Yüzyılda Osmanlı-Rus Münasebetleri", *Osmanlı*, C. 1, (Ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 544-546.

<sup>19</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. 2, (Haz. Şevki Nezihi Aykut), TTK, Ankara 2018, s. 251-255; Ahmet Cevdet Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, C. 1, İlgi Kültür Sanat Yay., İstanbul 2008, s. 159-160; Sinan Yüksek, "Rusya'nın Kırım'ı İlhakı", *Asya Araştırmaları Dergisi*, S. 2, C. 3, (2019), s. 223-225.

<sup>20</sup> Uzunçarşılı, a.g.e, s. 468-469.

<sup>21</sup> Cevdet Paşa, *Tezâkir* 1-12, (Yay. Cavid Baysun), TTK, Ankara 1953, s. 92-93.

<sup>22</sup> Uzunçarşılı, a.g.e, s. 493-494; Köse, a.g.m, s. 355-358.

<sup>23</sup> Abdullah Saydam, *Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)*, TTK, Ankara 1997, s. 66.

<sup>24</sup> Süleyman Erkan, *Kırım ve Kafkasya Göçleri (1878-1908)*, KTÜ Kafkasya ve Orta Asya Ülkeleri Uygulama ve Araştırma Merkezi Yay., Trabzon 1996, s. 33-35.

Kırım'da bulunan yerleşim yerlerinin isimlerini Rusça isimler ile değiştirmiştir. Rusya bu uygulamalar ile Kırım'ı bir Rus vilayeti haline getirmeyi amaçlamıştır<sup>25</sup>.

Rusya'nın Kırım'da uyguladığı baskıcı politikalar sonucunda XVIII. ve XIX. yüzyıl boyunca Kırım halkı Osmanlı topraklarına göç etmek zorunda kalmıştır. Göçler 1772 yılından itibaren başlamış ve 1783 yılında yaşanan ilhaktan sonra yaklaşık 100.000 kişi Osmanlı topraklarına göç etmiştir<sup>26</sup>. Karpat; 1783-1784 arasında göç edenlerin sayısını 80.000 kişi olarak verirken gelenlerin Rumeli ve Anadolu'nun çeşitli yerlerinde iskân edildiğini belirtmiştir<sup>27</sup>. Kırım'dan ilk büyük göç dalgası 1792-1793 yılları arasında gerçekleşmiş olup 1800 yılına kadar 500.000 kişi göç etmek zorunda kalmıştır<sup>28</sup>. Sonraki süreçte 1810, 1812, 1816, 1822 ve 1827 gibi farklı zaman dilimlerinde Kırım'dan göç süreci devam etmiş ve 1853-1856 Kırım Savaşı'ndan sonra göçler kitlesel bir boyut kazanmıştır<sup>29</sup>. Rusya, savaş esnasında sürekli bir tehdit olarak gördüğü Kırım halkına karşı göçe zorlayıcı politikalara ağırlık vermesi sonucu göçler kısa zamanda çığ gibi büyümüştür. Savaş sonrasında Rusya'nın baskı ve zulmünden korkan Kırım halkı Osmanlı topraklarına göç etmeye başlamıştır. Savaş esnasında ve sonrasında göç eden Kırım muhacirlerinin tahmini sayısı 30.000-40.000 kişidir<sup>30</sup>. 1860 yılına gelindiğinde göç edenlerin sayısı 150.000 kişiye ulaşmıştır<sup>31</sup>. 1860-1862 yılları arasında Rus hükümetinden pasaport alarak göç eden Kırım Tatarlarının sayısı 227.361 kişi olup bu sadece resmî kayıtlara yansındır<sup>32</sup>. 1860-1864 yılları arasında 400.000 kişi vatanlarından göç etmiştir<sup>33</sup>.

Kırım'dan göç eden muhacirler Osmanlı Devleti tarafından ilk olarak Rumeli'de Dobruca ve çevresinde bulunan boş ve geniş araziler üzerinde iskân edilmiştir. Ancak Rumeli'de bulunan boş arazilerin yaşanan yoğun göçler karşısında yetersiz kalmasının ardından muhacirler 1859 yılından sonra Anadolu'da bulunan yerleşim yerlerine sevk edilmeye başlanmıştır<sup>34</sup>. Kırım'dan göçler 1856-1864 yılları arasında yoğun olarak devam ettikten sonra bir yavaşlama sürecine girse de 1772-1922 yılları arasında muhtelif zaman dilimlerinde devam etmiştir. Osmanlı topraklarına göç eden muhacirlerin sayısı dönemin şartları ve göç hareketlerinin yoğunluğundan dolayı net olarak kaydedilememiştir. Osmanlı topraklarına göç eden Kırım muhacirlerinin sayısı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Saydam; Kırım ve Kafkasya'dan gelen muhacirlerin sayısının 1.000.000 ile 1.200.000 kişi olduğunu belirtmektedir<sup>35</sup>. Stanford J. Shaw; Osmanlı Devleti'ne göç

<sup>25</sup> Nedim İpek, *İmparatorluktan Ulus Devlete Göçler*, Serander Yay., Trabzon 2006, s. 32-33; Hakan Kırımlı, Kırım "Rus İdaresi Dönemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2022, s. 457.

<sup>26</sup> Justin McCharty, *Ölüm ve Sürgün: Osmanlı Müslümanlarının Etnik Kıyımı (1821-1922)*, (Çev. Fatma Sarıkaya), TTK, Ankara 2da 014, s. 17.

<sup>27</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı Nüfusu (1830-1914)*, (Çev. Bahar Tırnakçı), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2013, s. 108.

<sup>28</sup> Hakan Kırımlı, "Kırım'dan Türkiye'ye Kırım Tatar Göçleri", 8-11 Aralık 2005 *Uluslararası Göç Sempozyumu Bildirileri*, Zeytinburnu Belediye Başkanlığı, İstanbul 2005, s. 149; Saydam, a.g.e, s. 64-65.

<sup>29</sup> Hakan Kırımlı, *Türkiye'deki Kırım Tatar ve Nogay Köy Yerleşimleri*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2011, s. 11.

<sup>30</sup> Mark Pinson, "Russian Policy and the Emigration of the Crimean Tatars to the Ottoman Empire 1854-1862", *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi I*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, (1972), s. 44.

<sup>31</sup> Figen Taşkın, "Kırım Savaşı'ndan Sonra Osmanlı Devleti'ne Yönelik Göç Dalgası ve Devleti Göçmenlere Yönelik Çalışmaları", *Savaşın Barışa: 150. Yıldönümünde Kırım Savaşı ve Paris Antlaşması (1853-1856)*, 22-23 Mayıs 2006-Bildiriler, İstanbul 2007, s. 237.

<sup>32</sup> Abdullah Saydam, "Kırım ve Kafkasya'dan Yapılan Göçler ve Osmanlı İskân Siyaseti (1856-1876)", *Osmanlı*, C. 4, (Ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 680.

<sup>33</sup> Fuat Dündar, *İttihat Terakkinin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, İletişim Yay., İstanbul 2001, s. 56; Erdal Taşbaş, *Halifenin Gölgesine Sığınanlar: Göçler ve Muhacirin-i İslamiye Komisyonu*, Berikan Yayınevi, Ankara 2017, s. 43.

<sup>34</sup> Mehmet Yılmaz, "XIX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Muhaciri İskân Politikası", *Osmanlı*, C. 4, (Ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 595.

<sup>35</sup> Saydam, *Kırım ve Kafkas Göçleri*, s. 91.

eden Kırım muhacirlerinin sayısını 1.400.000 kişi olarak veririrken<sup>36</sup>, Karpat; 1783-1922 yılları arasında göç eden Kırım Tatarlarının 1.800.000 kişi olduğunu ifade etmektedir<sup>37</sup>.

### Kırım Muhacirlerinin Tekfurdağı Sancağına İskânı

Edirne vilayetine bağlı bir sancak olan Tekfurdağı (Tekirdağ<sup>38</sup>) Kırım bölgesinden gerçekleşen göçler sürecinde muhacirlerin iskân edildiği bölgelerden biridir. Tekirdağ'a muhacir iskân edilmesinin başlıca sebepleri bulunduğu stratejik konumu ve muhacir iskân edilebilecek boş arazilere sahip olmasıdır. Rumeli ve başkent İstanbul arasında önemli bir mevkide yer almasından dolayı hem Rumeli bölgesinden hem de İstanbul'dan muhacirler iskân için Tekirdağ'a sevk edilmiştir. Osmanlı Devleti yaşanan göçler sürecinde ilk olarak gelen muhacirleri Rumeli'de bulunan boş ve geniş araziler üzerinde iskân etmiş ancak zaman içerisinde burada bulunan iskâna müsait arazilerin azalmasından dolayı muhacirleri Anadolu'ya sevk etmeye başlamıştır. 1860 yılında İstanbul'da toplanan muhacirlerin iskânlarının sağlanması ve sefaletten korunmaları için tedbir alınarak içlerinde Tekirdağ'da bulunan bazı sancaklara gönderilmelerine karar verilmiştir<sup>39</sup>. İstanbul'da bulunan Yedisian Nogay muhacirlerinden 198 hane 909 nüfusun Çorlu tarafında iskân arzusunda oldukları görülmektedir. Muhacirlerin bu talebi karşısında onların Silivri, Tekirdağ ve Çorlu'da arazisi müsait köylerde iskân edilmelerine karar verilmiştir. Tekirdağ Kaymakamı'na gönderilen emirde muhacirlerin münasip han, hane ve köylere yerleştirilip fakir olanlarına nakdi yardım sağlanması istenmiştir<sup>40</sup>.

Çorlu'da 1860 yılında iskânları kararlaştırılan Yedisian Nogay muhacirlerinden 163 hane 516 nüfusun sevkleri mevsim şartlarının uygun olmamasından dolayı yapılamadığından bu muhacirler misafir olarak Tekirdağ ve Silivri'de iskân edilmişlerdir<sup>41</sup>. Muhacirlerin devlet tarafından Tekirdağ sancağına sevk ve iskânları sürerken zaman zaman muhacirlerin kendi arzularıyla burada iskân edilmeyi istedikleri görülmektedir. Yedisian Nogay muhacirlerinden ve Hoca Hüseyin Efendi takımından olan 19 hane 74 nüfusun İzmit sancağının Nallı kazasında iskânlarına karar verilmiştir. Ancak muhacirler akrabalarının Tekirdağ sancağında iskân edildiğini gerekçe göstererek orada iskân edilmelerini talep etmişlerdir. Muhacirîn Komisyonu'nda yapılan değerlendirmede Tekirdağ'da muhacirlerin iskânına uygun boş arazilerin olduğu göz önüne alınarak iskânlarına izin verilmiştir<sup>42</sup>. Tekirdağ sancağına sevk ve iskân süreci devam ederken zaman zaman iskân sürecinde sorunların yaşandığı görülmektedir. Tekirdağ Kaymakamı'na 1860 yılında gönderilen bir emirde sancak dâhiline gönderilen muhacirlerin iskânlarının henüz yapılmadığından sefalet içinde olduklarının haber alındığı belirtilerek hemen iskânlarının sağlanması emredilmiştir<sup>43</sup>.

Kırım'ın Akmescit bölgesinden ve Hayali Efendi takımından olan 200 hane 800 nüfus muhacir Tekirdağ ve Silivri sancaklarında iskân olunmak istediklerine dair Muhacirîn Komisyonu'na arzuhal vermişlerdir. Komisyonda muhacirlerin talebi değerlendirilmiş ve gönderilen cevapta Tekirdağ'a önceden gönderilen muhacirlerin bile henüz iskânları sağlanamadığından Hayali Efendi takımının taleplerinin kabulünün mümkün olmadığı belirtilerek muhacirlerin arazisi uygun diğer bir yerde iskânlarının sağlanması istenmiştir<sup>44</sup>. Hayali Efendi takımı gibi kalabalık bir muhacir grubunun iskânı için Tekirdağ'da uygun arazi olmadığı belirtilirken 1860 yılı içerisinde nüfusu daha az olan bir diğer muhacir takımının ise iskânlarına izin verildiği görülmektedir. Kırım muhacirlerinden ve Yalta İskeleyi ahalisinden dört hane 24 nüfusun Tekirdağ'da iskân talepleri uygun görülerek münasip kasaba ve köylerde

<sup>36</sup> Stanford J. Shaw-Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, C. 2, (Çev. Mehmet Harmancı), E Yay., İstanbul 2010, s. 152.

<sup>37</sup> Karpat, a.g.e, s. 108.

<sup>38</sup> Osmanlı arşiv belgelerinde ve dönemin kaynaklarında Tekfurdağı olarak isimlendirilen yerleşim yerinin adı buradan itibaren Tekirdağ olarak kullanılmıştır.

<sup>39</sup> BOA, A.MKT.NZD, 304/14.

<sup>40</sup> BOA, A.MKT.UM, 399/21.

<sup>41</sup> BOA, A.MKT.UM, 400/50.

<sup>42</sup> BOA, A.MKT.NZD, 314/59.

<sup>43</sup> BOA, A.MKT.UM, 414/55.

<sup>44</sup> BOA, A.MKT.NZD, 318/54.

yerleşmelerine karar verilmiştir<sup>45</sup>. Bahçesaray ahalisinden olan 123 hane 477 nüfusluk yeni bir muhacir grubunun daha Tekirdağ'da karışık olarak iskân edilmeleri ve fakir olanlarına nakdi yardım yapılması istenmiştir<sup>46</sup>.

Tekirdağ'da 1860 yılı içerisinde iskân edilen bir diğer Kırımlı muhacir grubu Hoca Ömer Efendi takımından olan 69 hane 245 nüfustur. Muhacirler Tekirdağ'da uygun görülen araziler üzerinde karışık olarak iskâna razı olduklarına belirtmişlerdir. Tekirdağ Kaymakamı'na gönderilen emirde muhacirlerin iskân için sancak dâhiline sevklerinin yapılacağı belirtilerek durumu kötü olan muhacirlere nakdi yardım sağlanmasına karar verilmiştir<sup>47</sup>. Hoca Ömer Efendi takımının Tekirdağ'a iskânlarına izin verilirken Kırım muhacirlerinin Bahçesaray ahalisinden olan beş hane 30 nüfus muhacir de Hoca Ömer Efendi takımıyla birlikte iskân olunmak istediklerini beyan etmişlerdir. Bu muhacirlerin de Tekirdağ'da iskânlarına izin verilmiştir<sup>48</sup>. Bahçesaray ahalisinden olan 12 hane 53 nüfusluk diğer bir muhacir gurubunun daha 1860 yılında Tekirdağ'da karışık olarak iskânları uygun görülmüştür<sup>49</sup>. Yedisian Nogaylarından sekiz hane 30 nüfus Tekirdağ'ın Hayrabolu kazasında iskân arzusunda olduklarından muhacirlerin Hayrabolu'ya sevk edilerek iskânlarının sağlanması emredilmiştir<sup>50</sup>. Peştu Nogaylarından dört hane 29 nüfus Tekirdağ dâhilinde karışık olarak iskân edilmek üzere sevk edilmiştir<sup>51</sup>.

Yedisian Nogaylarından ve Otu Ali Efendi takımından olan 11 hane 51 nüfus muhacir 1860 yılında Tekirdağ'a iskân olunmak için gönderilmiş ve ellerinde fakir pusulası olanlara yevmiye yardımı yapılmasına dair Tekirdağ Kaymakamı'na yazı gönderilmiştir<sup>52</sup>. Kırımlı muhacirlerin sülale ya da takım olarak Tekirdağ'da sevk ve iskânları sağlanırken zaman zaman muhacirlerin bireysel olarak da burada yerleştirilmelerini istedikleri görülmektedir. Örneğin Kırımlı Habibullah isimli şahıs akrabalarının Tekirdağ'da iskân edildiğini gerekçe göstererek ailesi ile birlikte Tekirdağ'da iskân edilmelerini istemiştir<sup>53</sup>. Yine Kırım muhacirlerinden Abdülhamid ve yanındaki bazı kimseler hemşerileri Tekirdağ'da iskân olunduğundan kendilerinin de orada iskânlarına izin verilmesini talep etmişlerdir<sup>54</sup>.

Kırım muhacirlerinden 185 hane 785 nüfus 1860 yılında Tekirdağ ve Gelibolu sancaklarından birinde karışık olarak iskân edilmeleri yönünde talepte bulunmuştur. Muhacirlerin sonraki süreçte Tekirdağ'a gönderildikleri görülürken konu hakkında Gelibolu Kaymakamı'na da bilgi verilmiştir<sup>55</sup>. Abdülhakim Efendi takımından oldukları anlaşılan 785 nüfus muhacirden 678 nüfusun Tekirdağ sancağının kazalarında iskân arzusunda olduğu kalan 25 hane 113 nüfusun ise Meriye? Nahiyesinde iskân edilmeyi istedikleri belirtilirken bölgede daha birkaç yüz hane muhacir iskânına uygun boş arazi olduğu bildirilmiştir. 185 hane muhacirin büyük çoğunluğunun Tekirdağ'da kalanlarının ise Gelibolu sancağına yakın olan kaza ve köylere yerleştirilmelerine dair Tekirdağ ve Gelibolu kaymakamlarına emir gönderilmiştir<sup>56</sup>. Ancak muhacirlerin bu iki sancak dâhilinde iskânlarında çeşitli sıkıntılar yaşandığı görülmektedir. Gelibolu Kaymakamı tarafından gönderilen yazıda Gelibolu'da 50 haneden fazla muhacir iskânının mümkün olmadığı bildirilmiştir. Muhacirlerden Gelibolu hissesine düşen<sup>57</sup> nüfusun zorda olsa orada iskânlarının sağlanması istenmiştir. Tekirdağ'da şimdiye kadar 420 hane 2.500'den fazla nüfusun iskân olduğu belirtilerek ayrıca 30 hanenin daha burada iskân edilebileceği belirtilmiştir<sup>58</sup>.

<sup>45</sup> BOA, A.MKT.NZD, 325/67.

<sup>46</sup> BOA, A.MKT.NZD, 326/10.

<sup>47</sup> BOA, A.MKT.NZD, 327/21.

<sup>48</sup> BOA, A.MKT.NZD, 327/38.

<sup>49</sup> BOA, A.MKT.NZD, 327/37.

<sup>50</sup> BOA, A.MKT.NZD, 327/83.

<sup>51</sup> BOA, A.MKT.NZD, 327/92.

<sup>52</sup> BOA, A.MKT.NZD, 328/29.

<sup>53</sup> BOA, A.MKT.NZD, 330/62.

<sup>54</sup> BOA, A.MKT.NZD, 331/17.

<sup>55</sup> BOA, A.MKT.MHM, 199/68.

<sup>56</sup> BOA, A.MKT.MHM, 199/74.

<sup>57</sup> Tekirdağ'a gönderilecek Kırım muhacirlerinden şimdilik 50 hanenin Gelibolu'ya gönderilerek iskân edilmelerine dair. Bkz. BOA, A.MKT.MHM, 200/46.

<sup>58</sup> BOA, A.MKT.UM, 435/93.

Kırım'ın Bahçesaray ahalisinden olan 26 hane 14 nüfus muhacir 1860 yılının Kasım ayında verdikleri dilekçede Tekirdağ'da bulunan akrabalarının yanında yerleşmeyi talep etmişlerdir. Osmanlı Devleti akraba olan muhacirleri bir arada iskân etme prensibini benimsediğinden bu muhacirlerin talebi uygun görülerek gereğinin yapılmasına dair emir verilmiştir<sup>59</sup>. Yine Bahçesaray ahalisinden ve Hoca Mesut Efendi takımından olan 26 hane 103 nüfus Kırım muhaciri Tekirdağ'da karışık olarak iskâna razı olduklarını beyan etmişlerdir. Muhacirlerin talimatlara uygun olarak kasaba ve köylere karışık olarak yerleştirilmeleri ve muhtaç durumda olanlara yardım yapılması istenmiştir<sup>60</sup>. Bahçesaray ahalisinden olan ve İstanbul'a gelmiş olan üç hane Kırım muhaciri akrabalarının yanında iskân olunmak arzusuyla Tekirdağ'a gönderilmeleri yönünde talepte bulunmuşlardır. Muhacirlerin bu talebi kabul edilerek talimatlara uygun olarak iskânlarının sağlanması hususunda Tekirdağ Kaymakamı Esat Bey'e emir gönderilmiştir<sup>61</sup>.

Tekirdağ'da 1861 yılında kış mevsiminden dolayı geçici olarak iskân edilen Kırım Yalta muhacirlerinden 39 hane kendilerine nakdi yardım yapılmadığından dolayı zor durumda kalmışlardır. Muhacirlerden İbrahim tarafından verilen arzuhalde perişan bir vaziyette olduklarından bahsedilerek bu hususun Tekirdağ Kaymakamı'na bildirildiği ancak verilen cevapta muhacirlere yardım yapılmasına dair herhangi bir emir olmadığı belirtilmiştir. Muhacirler ilkbaharda iskânlarının sağlanması, hanelerinin inşa edilmesi ve kendilerine yeterli miktarda arazi ve tarım aletleri temin edilerek sorunlarının giderilmesini talep etmişlerdir. Ayrıca muhacirlerden hayvan ve tarım aletleri almaya imkânı bulunmayanların ise yerli ahalinin yanında ortakçılık ve aylıkçılık gibi statülerde istihdam edilmeleri istenmiştir<sup>62</sup>.

Elmalı ahalisinden olup 1861 yılında Kırım'dan İstanbul'a gelirken hava muhalefeti nedeniyle Varna'ya çıkmak zorunda kalan muhacirler burada misafir olarak iskân edilmişlerdir. Muhacirlerin vekili Habibullah tarafından verilen arzuhalde akrabaları Tekirdağ'da iskân edildiğinden kendilerin de onların yanında iskân edilmeleri talep edilmiştir. Ancak verilen cevapta Tekirdağ'da muhacir iskânı için boş arazi kalmadığı gerekçe gösterilerek muhacirlerin arazisi uygun diğer bir yere gönderilmelerine karar verilmiştir<sup>63</sup>. Tekirdağ'da iskân olunmayı talep eden bir diğer Kırımlı muhacir ise Yalta ahalisinden ve Mustafa Hoca takımından olan İbrahim isimli şahıstır. Verdiği arzuhalde Tekirdağ İskeleyi civarında yerleşmesine izin verildiği halde kaymakam tarafından iskânı yapılmadığından iki aydan beri kahvehane köşelerinde süründüğünü belirterek biran önce münasip bir yerde yerleştirilmesini istemiştir<sup>64</sup>. Kırım muhacirlerinden Abdülcélil, Selahaddin ve Abdi isimli kimseler tarafından verilen arzuhalde 130 nüfustan oluşan aileleriyle Tekirdağ'a gelmek istedikleri ve burada münasip yerlerde iskânlarının mümkün olup olmadığı sorulmuştur. Muhacirlerin talebi Muhâcirîn Komisyonu'nda değerlendirilmiş ve verilen cevapta Tekirdağ sancağında birkaç metruk köy ve boş arazi olduğu bildirilerek muhacirlerin buralarda iskânlarının mümkün olabileceği belirtilmiştir. Muhacirler bu köyler dâhilinde iskân olunmak üzere Tekirdağ'a gönderilmiş olup bu husus Tekirdağ Kaymakamı'na bildirilmiştir<sup>65</sup>.

Kırım'ın Bahçesaray ahalisinden olan 25 hane 130 nüfus muhacir 1861 yılında iskân olunmak için Varna'ya gönderilmiştir. Muhacirler akrabalarının çoğunun Tekirdağ'da iskân edildiğini gerekçe göstererek burada iskâna razı olmamışlardır. Bu husus Muhâcirîn Komisyonu'nda değerlendirilmiş ve Tekirdağ'da iskânlarının uygun olmadığına karar verilmiştir. Muhacirler çok fakir olmaları ve akrabalarının Tekirdağ'da bulunmasından dolayı yeni bir arzuhal vererek iskânlarına izin verilmesini bir kez daha talep etmişlerdir<sup>66</sup>. Kırım muhacirlerinden Tekirdağ'da iskân edilmek isteyenler olduğu gibi burada iskân edilip başka yere sevk edilmeyi talep eden muhacirlerin de olduğu görülmektedir. Kırım'ın Davar Kapısı ahalisinden ve Hoca Abdülhalim Efendi takımından olan 30 hane 127 nüfus muhacir iskân

<sup>59</sup> BOA, A.MKT.NZD, 333/12.

<sup>60</sup> BOA, A.MKT.NZD, 335/72.

<sup>61</sup> BOA, A.MKT.UM, 474/13.

<sup>62</sup> BOA, A.MKT.NZD, 346/77.

<sup>63</sup> BOA, A.MKT.NZD, 347/64.

<sup>64</sup> BOA, MVL, 368/108.

<sup>65</sup> BOA, A.MKT.UM, 468/70.

<sup>66</sup> BOA, MVL, 368/35.

olunmak üzere Tekirdağ'a gönderilmiştir. Ancak bir süre sonra muhacirler tarafından verilen arzuhalde akrabalarının Vidin sancağına tabi Niğbolu ve Lofça taraflarında iskân edildiği belirtilerek kendilerinin de onların yanında iskân arzusunda oldukları bildirilmiştir. Muhâcirin Komisyonu onların Vidin'e gitmesine izin vermiş ve bu husus Vidin Valisi Said Paşa ile Tekirdağ Kaymakamı Esat Bey'e bildirilmiştir<sup>67</sup>.

Kırım muhacirlerinden 75 hanelik bir gurubun 1861 yılında Tekirdağ'ın sahil kesimlerinde iskân arzusunda oldukları halde talepleri uygun görülmemeyerek kabul edilmemiştir. Muhacirler misafir olarak yerleştirildikleri hanelerin kiralalarının kendilerinden istenmesi üzerine vekilleri olan Hoca Veli ve Hacı Mustafa Efendi tarafından bu husus şikâyet edilmiştir. Muhacirlerin şikâyetlerinin araştırılması ve gerçek ise bu durumun yasaklanması Tekirdağ Kaymakamı'na bildirilmiştir<sup>68</sup>. Hoca Kâmil Efendi takımından olan 19 hane 77 nüfus Kırım muhaciri Tekirdağ'daki akrabalarının yanında iskân edilmeleri için talepte bulunmuştur. Muhacirlerin iskânlarına izin verilerek ihtiyaçlarının karşılanması yönünde emir verilmiştir<sup>69</sup>. Yedisan Nogay muhacirlerinden olan 53 nüfus 1861 yılında iskân olunmak üzere Tekirdağ'a gönderilmiş ve muhacirlerin burada yerleşmeleri sürecinde yerli ahali tarafından kendilerine 7.000 kile zahire yardımı yapılmıştır. Ancak muhacirlerin uygunsuz tavırlar sergileyerek ötede beride gezmekte oldukları haber alındığından bunun önlenmesi ve bir yere salıverilmemeleri istenmiştir<sup>70</sup>.

Kırım'ın Yalta ahalisinden olan ve Tekirdağ'da bir senedir misafir olarak yerleştirilen 75 hane muhacir Köse İlyas isimli boş arazide iskân talebinde bulunmuştur. Muhacirler tarafından verilen arzuhalde söz konusu arazi üzerinde iskân edilmelerine dair üç kez emir verilmişse de muhacirlerin burada iskânına Tekirdağ Kaymakamı'nın izin vermediği bildirilmiştir. Muhacirlerin şikâyet ettikleri hususun araştırılması ve arazinin gerçekten boş olduğunun kesinleşmesi halinde burada iskânlarına karar verilmiştir<sup>71</sup>. Yapılan tahkikat neticesinde Köse İlyas isimli arazinin hâli statüde olmayıp Meclis-i Vâlâ azalarından Rauf Bey'in tasarrufunda bir çiftlik olduğu tespit edildiğinden muhacirlerin orada iskânlarının mümkün olmadığı anlaşılmıştır. Muhacirlerin Saray kasabasına bir saat mesafede olan Manika Nehri üzerinde bulunan Murat Köprüsü'nün her iki tarafında bulunan boş arazide iskânlarının daha uygun olacağı anlaşılmıştır. Burada bulunan araziler üzerine 300 hane inşasının mümkün olduğu ve farklı guruplardan diğer muhacirlerin de iskân edilebileceği ayrıca belirtilmiştir. Muhacirler bu durumu kabul etmeyerek Köse İlyas isimli arazinin boş olduğunu iddia ederek burada iskân taleplerini yinelemişler ve 50-60 kişiden oluşan kalabalık bir gurupla hükümet konağına giderek söz konusu arazinin kendilerine verilmesi için ısrarcı olmuşlardır<sup>72</sup>. Muhacirlerin bu tavrı karşısında ne yapılması gerektiği merkeze sorulmuş ve muhacirlerin iskânı için uygun bir yerin belirlenmesi istenmiştir<sup>73</sup>.

Bahçesaray muhacirlerinden 100 hane 1861 yılında iskân için Silivri'ye gönderilmiştir. Ancak muhacirler burada iskâna razı olmayarak Tekirdağ sancağının Ereğli kazasında bulunan Yakuplu Çiftliği'nde iskân olunmak istediklerini belirtmişlerdir. Muhâcirin Komisyonu'nda yapılan değerlendirmede muhacirlerin burada iskânlarının uygun olduğu belirtilerek gereğinin yapılması istenmiştir<sup>74</sup>. Yakuplu Çiftliği'nde bulunan arazilerin yıllık 30.500 kuruş aidaatla beş sene süreyle muhacirlere tahsis edilmesine karar verilmiştir. Ancak muhacirlere mukataa arazilerin ne suretle tahsis edileceği ve muhacirlerin arazilerin yıllık ücretini nasıl karşılayacağı hususunun yeniden araştırılarak bu durumun çözüme kavuşturulmasına karar verilmiştir<sup>75</sup>. Tekirdağ'da iskân arzusunda olan bir diğer muhacir ise Bahçesaray ahalisinden ve Hoca Demirşah Efendi takımından olan iki hane 11 nüfustur. Muhacirlerin yerleşme talepleri kabul edilerek fakir durumda olanlarına nakdi yardım sağlanmasına karar verilmiştir<sup>76</sup>. Hoca

<sup>67</sup> BOA, A.MKT.MHM, 221/90.

<sup>68</sup> BOA, A.MKT.UM, 469/62.

<sup>69</sup> BOA, A.MKT.MHM, 222/93.

<sup>70</sup> BOA, A.MKT.MHM, 223/23.

<sup>71</sup> BOA, A.MKT.UM, 482/17.

<sup>72</sup> BOA, A.MKT.UM, 491/65.

<sup>73</sup> BOA, A.MKT.MHM, 233/14.

<sup>74</sup> BOA, A.MKT.NZD, 363/13.

<sup>75</sup> BOA, A.MKT.MHM, 232/19.

<sup>76</sup> BOA, A.MKT.MHM, 234/33.

Abdülhalim Efendi takımından olan 36 hane 158 nüfus Kırım muhaciri Tekirdağ ve Silivri sancaklarından birinde iskân arzusunda olduklarını beyan etmişlerdir. Muhacirlerin iskân olunmak üzere sevklerinin yapıldığı münasip mahallere yerleştirilmelerine dair Tekirdağ Kaymakamı Şakir Paşa'ya emir gönderilmiştir<sup>77</sup>. Kırım muhacirlerinden 16 hane 50 nüfusluk yeni bir gurubun daha 1861 yılında Tekirdağ'da bulunan akrabaları yanında iskânlarına izin verilmiş ve geldiklerinde iskânları sağlanarak muhtaç durumda olanlara yardım edilmesi istenmiştir<sup>78</sup>.

**Tablo 1: Tekirdağ'da iskân olunan Kırım muhacirlerinin iskân mahallerini ve nüfusları**<sup>79</sup>

| İskân mahalli                                          | Muhacir gurubu       | Hane/nüfus        |
|--------------------------------------------------------|----------------------|-------------------|
| Çorlu                                                  | Süleyman Hoca        | 25                |
| Manika'da Aziziye köyünde                              | Reşit Hoca           | 25                |
| Manika'da Aziziye köyünde                              | Celal Hoca           | 43                |
| Manika'da Aziziye köyünde                              | Kamil Hoca           | 39                |
| Manika                                                 | Ebussuud Hoca        | 93                |
| Manika                                                 | Abdülcelil Hoca      | 83                |
| Manika'da Aziziye köyünde                              | Bekir Hoca           | 110               |
| Manika                                                 | Aşir Reşit Hoca      | 104               |
| Manika'da Aziziye köyünde                              | İslâm Hoca           | 331               |
| Hayrabolu kazasında                                    | -                    | 16 hane 67 nüfus  |
| Önce Çorlu daha sonra Ereğli kazasının Yakuplu köyünde | Hoca Süleyman Efendi | 44 hane 148 nüfus |
| Hayrabolu kazasının Emir Yakuplu köyünde               | -                    | 10 hane 37 nüfus  |
| Hayrabolu kazasının köylerinde                         | -                    | 6 hane 30 nüfus   |
| Manika                                                 | Celil Hoca           | 75                |
| Çorlu                                                  | Ömer Hoca            | 43                |
| Çorlu                                                  | İslâm Hoca           | 28                |
| Çorlu                                                  | Süleyman Hoca        | 34                |
| Çorlu                                                  | Tamak                | 22                |
| Manika                                                 | Süleyman Hoca        | 5 hane 17 nüfus   |
| Manika                                                 | Süleyman Hoca        | 178               |
| Toplam nüfus                                           |                      | 1.532             |

#### Muhacirlere Yapılan Yardımlar

Osmanlı Devleti XVIII. ve XIX. yüzyıl boyunca topraklarına gelen ve sayıları milyonlara ulaşan muhacirleri sevk ve iskân etmekle uğraşırken aynı zamanda gelen insanların başta temel ihtiyaç maddeleri olmak üzere diğer birçok ihtiyacını da karşılamak zorunda kalmıştır. Çoğunlukla savaş ve kargaşa ortamından gelen ve göç etmeye zorlanan muhacirler Osmanlı topraklarına geldiklerinde çok fakir ve perişan bir vaziyette olmalarından dolayı barınma, beslenme ve giyinme olmak üzere birçok konuda yardıma ihtiyaç duymuşlardır. Osmanlı Devleti topraklarına göç eden muhacirlerin sevk sürecinde nakliye masraflarını karşıladığı gibi geçici ve kalıcı iskân süreçlerinde muhacirlere nakdi yardım, hane inşası, beslenme, giyim-kuşam, yakacak, arazi tahsisi, tarım aletleri ve hayvan temini gibi çeşitli yardım kalemlerinde destekte bulunmuştur<sup>80</sup>. Muhacirlere yapılan bu yardımların bir kısmı devlet hazinesi tarafından karşılanırken bir kısmı da muhacirlerin iskân edildiği bölgelerdeki yerli halkın destekleriyle temin edilmiştir<sup>81</sup>. Kırım muhacirlerinin iskân olunmak üzere gönderildiği Tekirdağ sancağında da muhacirlere devlet ve yerli halkın yardımlarının olduğu tespit edilmiştir.

<sup>77</sup> BOA, A.MKT.MHM, 234/53.

<sup>78</sup> BOA, A.MKT.UM, 514/70.

<sup>79</sup> BOA, C.DH, 17/837.

<sup>80</sup> Nedim İpek, "93 Muhacereti", *Osmanlı*, C. 4, (Ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 666.

<sup>81</sup> Saydam, *Kırım ve Kafkas Göçleri*, s. 153-167.

Tekirdağ'a iskân olunmak üzere 1860 yılında sevkleri yapılan dört hane 24 nüfus Kırım muhacirinin iskânlarının sağlanması ve muhtaç durumda olanlara iskânlarının tamamlanmasına kadar ekmek yardımı ya da bedelinin verilmesine karar verilmiştir<sup>82</sup>. 1860 yılı içerisinde Nogay ve Çerkes muhacirleri için harcanmak üzere Edirne eyaleti ve Havsa kazası dâhilinde bulunan ahali ve memurlar tarafından 8.000 kuruş toplanmış ve bu meblağ Muhâcirîn Komisyonu Sandığına teslim edilmek üzere posta yoluyla gönderilmiştir<sup>83</sup>. Tekirdağ ve Silivri sancaklarında iskânları kararlaştırılan Yedisin Nogay muhacirlerinden 198 hane 909 nüfusun münasip han ve hanelerde iskân edilerek fakir olanlarına nakdi yardım yapılmasına dair kaymakamlara emir gönderilmiştir<sup>84</sup>. Kırım muhacirlerinin Tekirdağ'a iskân sürecinde devlet tarafından hanelerinin inşa edildiği, arazi tahsis edildiği ve ziraat yapacakları tarım aletleri ve hayvanların da temin edilmekte olduğu belgelerdeki kayıtlardan anlaşılmaktadır. Ancak zaman zaman yaşanan yoğunluktan dolayı muhacirlere bu yardımların ulaştırılmasında sorunlar yaşandığı ve muhacirlerin zor durumda kaldığı durumlar da olmuştur. 1861 yılında Tekirdağ'da iskân olunan 39 hane Kırım muhaciri kendilerine söz konusu yardımlar sağlanmadığından zor durumda kalmışlardır. Muhacirlerin vekili tarafından verilen arzuhalde bu yardımların kendilerine verilmesi talep edilirken ayrıca muhacirlerin yerli ahalinin işlerinde istihdam edilmeleri istenmiştir<sup>85</sup>.

Kırım'ın Yalta ahalisinden Hoca Veli ve Hoca Mustafa Efendi cemaatinden olan 75 hane muhacir 1861 yılında iskân olunmak üzere İstanbul'dan Tekirdağ'a sevk edilmiştir. Muhacirlerin bir kısmı Tekirdağ ve Silivri'de bulunan boş miri araziler üzerinde iskân edilmiş, hane kirası, arazi tahsisi ve ziraat yapmaları için öküz ve tohum yardımında bulunulmuştur<sup>86</sup>. Yine 1861 yılında Tekirdağ'da iskân edilen Yedisin Nogaylarından 53 nüfusa iskânları tamamlanincaya kadar nakdi yardım sağlanmış ayrıca bölgede bulunan zengin kimseler tarafından 7.000 kile zahire temin edilerek muhacirlere dağıtılmıştır<sup>87</sup>. Tekirdağ sancağının Ereğli kazasında iskânları kararlaştırılan 100 hane Kırım Bahçesaray muhaciri için Yakuplu Çiftliği isimli bölgede bulunan mukataa statüsündeki arazilerden yer tahsis edilmesine karar verilmiştir<sup>88</sup>.

## SONUÇ

Başkent İstanbul ve Rumeli arasında stratejik bir mevkide yer alan Tekirdağ Osmanlı topraklarına gelen Kırım muhacirlerinin iskân edildiği önemli bir bölgedir. Tekirdağ'ın muhacir iskânına uygun boş arazilere sahip olması, kara ve deniz yolu üzerinden muhacirlerin geliş güzergâhı üzerinde bulunması buranın iskân sürecinde tercih edilen bir yerleşim yeri olmasına yol açmıştır. Özellikle 1859'dan sonra muhacirlerin daha yoğun bir şekilde Anadolu'da bulunan vilayet ve sancaklar dâhilinde iskân sürecinde 1860 yılından itibaren Kırım muhacirleri Tekirdağ'a iskân edilmiştir. Muhacirler genellikle sancak dâhilinde bulunan kasaba ve köylerde karışık olarak yerleştirilirken kimi zamanda toplu olarak da bir yerde iskân edilmişlerdir.

Osmanlı Devleti tarafından Kırımlı muhacirler yerleştirilmek üzere Tekirdağ'a sevk edilirken zaman zaman muhacirler kendi arzularıyla burada iskân edilmeyi istemişlerdir. Muhacirleri burada yerleşmeye teşvik eden başlıca sebepler ise akraba ya da soydaşlarının burada bulunması, iskânlarına uygun boş arazilerin olması ve Tekirdağ'ın bulunduğu konum ile sahip olduğu iklim şartlarının kendilerine uygun olmasıdır. Muhacirlerin Tekirdağ'a sevk ve iskân süreci sürerken zaman zaman yaşanan yoğunluktan dolayı iskân sürecinde sorunların yaşandığı görülmüştür. Özellikle göçlerin yoğun olarak gerçekleştiği dönemlerde muhacirlere arazi bulma ve muhtaç durumda olanlara yardımların ulaştırılmasında sorunlar yaşanmıştır. Ancak Kırım muhacirlerinin Tekirdağ'a sevk ve iskân sürecinde hem devlet hem de bölgede bulunan yerli ahali tarafından birçok yardımın sağlandığı arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır. Muhacirlere nakdi yardım, beslenme, barınma ve tarım yapmaları için çeşitli yardım kalemlerinde destek

<sup>82</sup> BOA, A.MKT.NZD, 325/67.

<sup>83</sup> BOA, A.MKT.MHM, 196/58; BOA, A.MKT.MHM, 194/71; Paranın komisyon sandığı tarafından teslim alındığına dair. BOA, A.MKT.NZD, 325/71.

<sup>84</sup> BOA, A.MKT.UM, 399/21.

<sup>85</sup> BOA, A.MKT.NZD, 346/77.

<sup>86</sup> BOA, A.MKT.NZD, 325/91.

<sup>87</sup> BOA, A.MKT.MHM, 223/23.

<sup>88</sup> BOA, A.MKT.MHM, 232/19.

sağlanmıştır. Osmanlı Devleti siyasi ve ekonomik olarak sıkıntılı bir süreçten geçtiği dönemde zor şartlar altında vatanlarından göçe zorlanan insanlara kapılarını açarak onları yeni vatan olarak gördükleri topraklara yerleştirmek için büyük bir çaba göstermiştir.

## KAYNAKÇA

### Arşiv Kaynakları

#### T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

BOA, A.MKT.MHM: 199/68, 199/74, 200/46, 221/90, 222/93, 223/23, 233/14, 232/19, 234/33, 234/53, 196/58, 194/71, 232/19.

BOA, A.MKT.NZD: 304/14, 314/59, 318/54, 325/67, 326/10, 327/21, 327/38, 327/37, 327/83, 327/92, 328/29, 330/62, 331/17, 333/12, 335/72, 346/77, 347/64, 363/13, 325/67, 325/71, 346/77, 325/91.

BOA, A.MKT.UM: 399/21, 400/50, 414/55, 435/93, 474/13, 468/70, 469/62, 482/17, 491/65, 514/70, 399/21.

BOA, C.DH: 17/837, 17/837.

BOA, MVL: 368/108, 368/35.

### Araştırma-İnceleme Eserler

Ahmet Cevdet Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, C. 1, İlgî Kültür Sanat Yay., İstanbul 2008.

Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. 2, (Haz. Şevki Nezihi Aykut), TTK, Ankara 2018.

Alpargu, Mehmet, “Nogaylar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. 33, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2007, s. 202-204.

Berkok, İsmail, *Tarihte Kafkasya*, İstanbul Matbaası, İstanbul 1953.

Cevdet Paşa, *Tezâkir* 1-12, (Yay. Cavid Baysun), TTK, Ankara 1953.

Devlet, Nadir, *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi (1905-1917)*, TTK, Ankara 2014.

Dündar, Fuat, *İttihat Terakkinin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, İletişim Yay., İstanbul 2001.

Erkan, Süleyman, *Kırım ve Kafkasya Göçleri (1878-1908)*, KTÜ Kafkasya ve Orta Asya Ülkeleri Uygulama ve Araştırma Merkezi Yay., Trabzon 1996.

İnalcık, Halil, “Kırım Hanlığı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 202, s. 449-457.

İnalcık, Halil, “Yeni Vesikalara Göre Kırım Hanlığının Osmanlı Tâbiliğine Girmesi ve Ahitname Meselesi”, *Belleten*, C. 8, S. 30, Ankara (1944), s. 185-230.

İnalcık, Halil, *Kırım Hanlığı Tarihi Üzerine Araştırmalar 1441-1700*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2017.

İpek, Nedim, “93 Muhacereti”, *Osmanlı*, C. 4, (Ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 661-668.

İpek, Nedim, *İmparatorluktan Ulus Devlete Göçler*, Serander Yay., Trabzon 2006.

Karpat, Kemal H., *Osmanlı Nüfusu (1830-1914)*, (Çev. Bahar Tırnakçı), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2013.

- Kemaloğlu, İlyas, “Sibir Hanlığı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. Ek-2, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2019, s. 505-506.
- Kırımlı, Hakan, “Kırım’dan Türkiye’ye Kırım Tatar Göçleri”, *8-11 Aralık 2005 Uluslararası Göç Sempozyumu Bildirileri*, Zeytinburnu Belediye Başkanlığı, İstanbul 2005, s. 147-152.
- Kırımlı, Hakan, Kırım “Rus İdaresi Dönemi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2022, s. 457-465.
- Kırımlı, Hakan, *Türkiye’deki Kırım Tatar ve Nogay Köy Yerleşimleri*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2011.
- Köse, Osman, “Osmanlı Devleti Tarafından Kırım ile İlgili Rusya’ya Verilen Resmi Belge “Sened” (1784)”, *History Studies*, Vol. 2, (2010), s. 353-362.
- Köse, Osman, “XVIII. Yüzyılda Osmanlı-Rus Münasebetleri”, *Osmanlı*, C. 1, (Ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 536-549.
- Köse, Osman, *1774 Küçük Kaynarca Andlaşması (Oluşumu-Tahlili-Tatbiki)*, TTK, Ankara 2006.
- Kurat, Akdes Nimet, *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri* TTK, Ankara 1972.
- Kurat, Akdes Nimet, *Türkiye ve Rusya XVIII. Yüzyıl Sonundan Kurtuluş Savaşına Kadar Türk-Rus İlişkileri (1798-1919)*, TTK, Ankara 2011.
- McCharty, Justin, *Ölüm ve Sürgün: Osmanlı Müslümanlarının Etnik Kırımı (1821-1922)*, (Çev. Fatma Sarıkaya), TTK, Ankara 2014.
- Öztürk, Yücel, “Kırım Hanlığı”, *Türkler*, C. 8, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 480-513.
- Pinson, Mark, “Russian Policy and the Emigration of the Crimean Tatars to the Ottoman Empire 1854-1862”, *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi I*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, (1972), s. 101-114.
- Saray, Mehmet, “Altın Orda Hanlığı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1989, s. 538-540.
- Saray, Mehmet, “Astarhan Hanlığı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. 3, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1991, s. 505.
- Saydam, Abdullah, “Kırım ve Kafkasya’dan Yapılan Göçler ve Osmanlı İskân Siyaseti (1856-1876)”, *Osmanlı*, C. 4, (Ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 677-686.
- Saydam, Abdullah, *Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)*, TTK, Ankara 1997.
- Shaw, Stanford J. - Shaw, Ezel Kural, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, C. 2, (Çev. Mehmet Harmancı), E Yay., İstanbul 2010.
- Smirnov, V.D., *Osmanlı Dönemi Kırım Hanlığı*, (Çev. Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2016, s. 406-411.
- Taşbaş, Erdal, *Halifenin Gölgesine Sığınanlar: Göçler ve Muhacirin-i İslamiye Komisyonu*, Berikan Yayınevi, Ankara 2017.
- Taşkın, Figen, “Kırım Savaşı’ndan Sonra Osmanlı Devleti’ne Yönelik Göç Dalgası ve Devleti Göçmenlere Yönelik Çalışmaları”, *Savaşın Barışa: 150. Yıldönümünde Kırım Savaşı ve Paris Antlaşması (1853-1856)*, 22-23 Mayıs 2006-Bildiriler, İstanbul 2007, s. 235-244.
- Türkoğlu, İsmail, “Kazan Hanlığı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2022, s. 136-138.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, C. 5, TTK, Ankara 1988.
- Ünal, Sonay, “Kuruluşundan Çarlık Rusya Tarafından İşgal Edilişine Kırım Hanlığı”, *Karadeniz Araştırmaları*, C. 20, S. 79, (2023), s. 620-638.

Ürekli, Muzaffer, *Kırım Hanlığının Kuruluşu ve Osmanlı Himayesinde Yükselişi (1441-1569)*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1989.

Yılmaz, Mehmet, “XIX. Yüzyılda Osmanlı Devleti’nin Muhaciri İskân Politikası”, *Osmanlı*, C. 4, (Ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 587-602.

Yüksek, Sinan, “Rusya’nın Kırım’ı İlhakı”, *Asya Araştırmaları Dergisi*, S. 2, C. 3, (2019), s. 217-226.

## KAZVİNÎ ve COĞRAFYACILIĞI

### AL QAZVİNÎ and HIS GEOGRAPHICAL PERSPECTİVE

Murat AĞARI\*

#### ÖZ

Bu makalede geç dönem coğrafyacılarından biri olan Kazvinî'nin coğrafyacılığı üzerinde durulacaktır. Kazvinî, *Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât* ile *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd* adlı eserleriyle tanınan coğrafyacıdır. *Âsâr*'da kendisinde önceki hemen hemen bütün coğrafyalara yer vermiş ve eserini Yedi iklim teorisi üzerine hazırlamıştır. Her iklim bölgesindeki şehirlere, köylere ve yerleşim birimlerine önem vermesi hasebiyle tarihî, coğrafî ve folklorik açıdan başka eserlerde bulunmayan bilgilere ulaşmak mümkündür. Bu çalışmada *Âsâru'l-Bilâd* esas alınarak Kazvinî'nin coğrafyacılığı üzerinde durulacak ve sık kullandığı 20 kaynaktan aktardığı bilgiler değerlendirilecektir. Ayrıca *Âsâr*'ın Tabakât türünde bir eser olarak bir değerlendirmesi yapılarak Kazvinî'nin coğrafyacılığı ortaya konulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kazvinî, Âsâru'l-Bilâd, Coğrafya, Tarih, Tarihî Coğrafya.

#### ABSTRACT

This article focuses on the geography of al-Qazvinî, one of the late geographers. Qazvinî is a geographer known for his works entitled *Ajâib alMakhlûkât wa Garâib al Mawjûdât* and *Âthâr al Bilâd wa Akhbâr al Ibâd*. In *Âsâr*, he included almost all geographers before him and prepared his series on the theory of seven climates. It is possible to find historical, geographical and folkloric information that is not available in other works due to the importance he attached to the cities, villages and settlements in each climate zone. In this study, Qazvinî's geography will be emphasised on the basis of *Âthâr al Bilâd* and the information from 20 frequently used sources will be evaluated. In addition, an evaluation of *Âthâr* as a work in the genre of tabaqât will be made and al-Qazvinî's geography will be revealed.

**Key Words:** al-Qazwini, Âthâr al Bilâd, Geography, History, Historical Geography

#### GİRİŞ

Kazvinî geç dönem İslam coğrafyacısıdır. Eseri 600'den fazla şehir ve 100'den fazla kaynak içermektedir. Ayrıca başta mutasavvıflar ve şairler olmak üzere, şehirlerin önde gelenlerinden olmak üzere çok sayıda şahsiyetten bahsetmektedir. Bu açılardan değerlendirildiğinde *Âsâr* her ne kadar orijinal bir coğrafya kitabı olsa da aynı zamanda bir tasavvuf tezkiresi ve bir şair tezkiresi olarak değerlendirilebilecek niteliktedir.

Asıl adı Ebû Yahyâ Cemâluddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd b. Yahyâ olan Kazvinî 598/1202 senesinde yılında Kazvin'de doğmuştur.<sup>1</sup> Ensârî, Enesî nisbeleriyle de anılmasına bakarak soyunun ensârdan Enes b. Mâlik'e dayandığı anlaşılmaktadır.<sup>2</sup> Aslen Kazvin'de yerleşik Arap asıllı bir aileden gelmektedir.<sup>3</sup> Çocukluğu Kazvin'de geçmiş,<sup>4</sup> ancak burada uzun süre kalmamış,<sup>5</sup> daha sonra Dimaşk'a göç etmiştir.<sup>6</sup> İran, Irak ve Şam dolaylarını

Bu makale 20.01.2025 tarihinde dergimize gönderilmiş; 25.01.2025 tarihinde hakemlere gönderilme işlemi gerçekleştirilmiş; 15.05.2025 tarihinde hakem raporlarının değerlendirilmesi sonucu yayın listesine dâhil edilmiştir.

Makaleye atıf şekli; Murat Ağarı, "Kazvinî ve Coğrafyacılığı", *Müellif Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, S. 3, (Haziran 2025), s. 14-35.

\* Prof. Dr., Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Karabük/Türkiye, E-mail: muratagari@karabuk.edu.tr, ORCID: 0009 0007 7052 0078.

<sup>1</sup> Zeki Muhammed Hasan, *Rahhâletü'l-Müslimîn fî Usûri'l-Vustâ*, Beyrut, ts., s. 126.

<sup>2</sup> Cevat İzgi, "Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed", *DİA*, 25/160.

<sup>3</sup> Abdurrahmân Hamîd, *A'lâmu'l-Cuğrâfiyyûn el-Arab ve Muktetafâtü min Âsârihim*, Dimaşk, 1995, s. 503.

<sup>4</sup> A. Ramazan Ahmed, *er-Rihletü ver'-Rahhâletü'l-Müslimîn*, Cidde, ts., s. 297.

<sup>5</sup> Ali Abdullah ed-Difâ', *İshâmu Ulemâü'l-Arab ve'l-Müslimîn fî İlmi'l-Hayevân*, Beyrut, 1986, s. 150.

<sup>6</sup> Ömer Ferrûh, *el-Minhâc fî'l-Edebi'l-Arabiyyi ve Târîhihi*, Beyrut, 1960, s. 157.

dolaşmış, Halife Mu'tasım döneminde Vâsıt ve Hille kadılıklarında bulunmuştur.<sup>7</sup> 682/1283 tarihinde vefat etmiş ve cenazesi Bağdat'a götürülerek orada toprağa verilmiştir.<sup>8</sup>

Kazvinî'nin kayıtlarda geçen iki eseri mevcuttur. Bunlardan ilki *Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*'tır. Günümüze ulaşan iki eserinden daha meşhuru olup İlhanlı veziri, münşî ve tarihçi Atâ Melik Cüveynî'ye sunulmuş bir çalışmadır. Kahire'de tarihsiz bir baskısı yapılan bu eser Wüstenfeld tarafından neşredilmiştir (Göttingen 1848). Ayrıca Demîrî'nin *Hayâtü'l-Hayevân* adlı eserinin kenarında (Kahire 1305) ve sonunda (Kahire 1398/ 1978) basılmıştır. Herman Ethé eseri Almanca'ya çevirmiştir (Leipzig 1868). Eserin Farsça ve Türkçe çevirileri de yapılmıştır.<sup>9</sup>

Çalışmamıza konu olan *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd* ise *Acâibü'l-Mahlûkât*'a nazaran daha az tanınan bir eserdir. Bir Önsöz ve üç Mukaddime'den sonra Yedi iklimin ele alındığı bir coğrafya kitabıdır. Çok sayıda kaynaktan istifade edilerek yazılmıştır. Mukaddimelerin ilki şehirler ve köyler üzerine,<sup>10</sup> İkinci Mukaddime ülkelerin özellikleri hakkında,<sup>11</sup> üçüncü Mukaddime ise yeryüzündeki iklimleri konu edinmektedir.<sup>12</sup> Bu üç Mukaddime'nin ardından Yedi iklim bölgesindeki başlıca şehirler alfabetik düzen içerisinde tanıtılmakta, tarihleri, ilmî ve kültürel hayatları ile ilgili tespitlere yer verilmektedir.<sup>13</sup> Kazvinî:

- Birinci İklim'de 59,

- İkinci İklim'de 56,

- Üçüncü İklim'de 186,

- Dördüncü İklim'de 175,

- Beşinci İklim'de 97,

- Altıncı İklim'de 47,

- Yedinci İklim'de 12 olmak üzere toplam 632 şehir hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca bu şehirde yetişmiş seçkin insanlar Kazvinî'nin kapsam alanındadır. Bu insanlar arasında alimler, fakihler, mutacavvıflar, şairler ve devlet adamları başı çekmektedir. Dolayısıyla *Âsâr*'ı Tabakât türünde bir eser olarak değerlendirmek mümkündür.

Yedi iklim teorisi Müslüman coğrafyacıların bilip kullandıkları bir teoridir;<sup>14</sup> ancak erken dönemde bu teoriyi kullanma biçimi farklı olmuştur. Kimi yazarlar bu teoriyi hiç kullanmazken, kimileri teoriyi bildiklerini ima etmiş ama kullanmamıştır. Kimileri ise eserlerini bu teoriye göre oluşturmuştur. Geç dönem müelliflerinden İbn Haldun ve Kazvinî bu teoriyi işlevsel bir şekilde kullanmışlardır. İbn Haldun yaşanabilir Dünya'yı Yedi iklim bölgesine ayırmakla kalmamış; aynı zamanda her bir iklim bölgesini 10 bölüm altında değerlendirmiştir.<sup>15</sup> Halbuki İbn Haldun bir coğrafyacı, eseri de tarihî coğrafya kitabı değildir. Buna rağmen iklim ve çeşitleri hakkında verdiği malumatla, kurulması hedeflenen ümran ilminin zeminini tesbit etmiş ve temelini atmıştır.<sup>16</sup>

## 1. KAYNAKLARI

Kazvinî'nin 120'de fazla kaynağı mevcuttur.<sup>17</sup> Bu kaynakların bir kısmının eseri günümüze ulaşmış iken, diğer bir kısmının eserleri günümüze ulaşmamıştır. Eserinde konu

<sup>7</sup> Z. M. Hasan, *Rahhâletü'l-Müslimîn*, s. 126; Abbas el-Azzâvî, *Ta'rîf bi'l-Müerrihîn fî Ahdi'l-Mugûl ve't-Türkmân*, Beyrut, 1957, s. 115.

<sup>8</sup> C. İzgi, "Kazvinî", *DİA*, 25/160; M. Streck, "Kazvinî", *İA*, 6/528.

<sup>9</sup> C. İzgi, "Kazvinî", *DİA*, 25/160.

<sup>10</sup> Kazvinî, *Âsâru'l-Bilâd Ahbâru'l-İbâd*, Beyrut, Dâru Sâdır, ts., ss. 4-6.

<sup>11</sup> Kazvinî, *Âsâr*, ss. 6-7.

<sup>12</sup> Kazvinî, *Âsâr*, ss. 7-9.

<sup>13</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 9 vd.

<sup>14</sup> Murat Ağarı, "İslam Coğrafyacılarında Yedi İklim Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47/II (2006), ss: 157-176.

<sup>15</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz: S. Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007, 1/230-58.

<sup>16</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/258.

<sup>17</sup> Murat Ağarı, *Kazvinî ve Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd'ı İnceleme ve Değerlendirme*, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2019, s. 25.

edindiği sözlü rivayetleri de dikkate aldığımız takdirde kaynak sayısının çok daha fazla olduğunu söylemek gerekecektir. Fakat bütün bu kaynaklar içerisinde İbnü'l-Fakîh, İbnü'l-Kelbî, Uzrî ve Gırnâtî gibi çokça müracaat ettiği kaynaklar bulunmaktadır. Burada bu kaynaklardan başlıcalarını ele almak istiyoruz.<sup>18</sup>

### 1.1. İbnü'l-Fakîh

İbnü'l-Fakîh (III-IV./IX-X. yüzyıl) *Kitâbü'l-Büldân* adlı eseriyle tanınan İslam coğrafyacısıdır. Kazvinî 43 yerde İbnü'l-Fakîh'i kaynak olarak kullanmıştır. Bu bilgiler Tibr ülkesi, Râmenî adası, Zânic adası, Hadramût, Sendâbil, San'a, Çin, Mehre, Vebâr, Yemen, Bertâyıl adası, Kamâr, Mekke, Mûltan, Errecân, Ürdün, Ensînâ, Habîs, Dârâbcird, Demindân, Sicistan, Şi'bü Bevvân, Tarsus, Kirman, Cibâl, Hısnü't-Tâk, Sincar, Karmîsîn, Kazvin, Kurkân, Nâvüsü'z-Zabye, Nihâvend, Âmid, İrmîniye, Kâlikâlâ, Medinetü'n-Nühâs ve Fergana hakkındadır. İbnü'l-Fakîh'ten bahsederken İbnü'l-Fakîh, Muhammed b. Ahmed el-Hemedânî, Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî, Muhammed b. Ahmed b. İshak el-Hemedânî e Ahmed el-Hemedânî şeklinde farklı lafızları gündeme almıştır.

Bahsettiği bilgilerin çoğunluğu günümüze ulaşan *Kitâbü'l-Büldân* nüshalarında mevcuttur. İçlerinde Sincar, Medinetü'n-Nühâs ve Tarsus hakkında verdiği bilgiler *Büldân*'da mevcut değildir. Tarsus hakkında vermiş olduğu bilgi konusunda bir karışıklık olması muhtemeldir.<sup>19</sup> Zira Kazvinî'de aktarılan bilgi her ne kadar *Kitâbü'l-Büldân*'da mevcut değil ise de Yâkût el-Hamevî'de bulunmaktadır.<sup>20</sup>

### 1.2. İbnü'l-Kelbî

İbnü'l-Kelbî (ö. 204/819 [?]) *Kitâbü'l-Esnâm* adlı kitabıyla meşhur olan müelliftir. İbnü'l-Kelbî'nin *Kitâbü'l-Esnâm* dışında *Cemheretü'n-Neseb*, *Ensâbü'l-hayl fî'l-Câhiliyye ve'l-İslâm ve Aḥbârühâ*, *Meşâlibü'l-'Arab* ile *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-Kebîr* gibi günümüze ulaşan farklı eserleri de bulunmaktadır. Kazvinî İbnü'l-Kelbî'yi 11 yerde kaynak olarak kullanmıştır. Bu bilgiler Huras, San'a, Ecâ ve Selmâ, Necran, Yetreb, Kûfe, Rey, Azzân, Ferâhân, Nihâvent, Ahlat ve Saklâb hakkındadır. Kazvinî İbnü'l-Kelbî'den bahsederken İbnü'l-Kelbî, Hişam b. Kelbî, Kelbî ve Hişam b. Muhammed el-Kelbî şeklinde farklı lafızlar kullanmıştır.

Bahsettiği bilgiler içerisinde Ecâ ve Selmâ ile Necran hakkında vermiş olduğu bilgiler *Kitâbü'l-Esnâm*'da mevcuttur.<sup>21</sup> Bunun dışında İbnü'l-Kelbî'den aktardığı bilgilerin kaynaklarını birebir tespit edemedik. İçlerinden Azzân üzerine olan bilginin Kazvinî dışında İbnü'l-Cevzî'nin *Kitâbü'l-Ezkiyâ*'sında geçtiğini gördük.<sup>22</sup> , Beyrut, 1990, s. 210 vd.

### 1.3. Uzrî

Kazvinî özellikle Endülüs üzerine olan bilgilere kaynak olarak kullandığı Uzrî (ö. 478/1085), *Delâi* lakâbıyla bilinen hadis hâfızı ve coğrafyacısıdır. Uzrî'nin coğrafya üzerine olan çalışması *Tersî'u'l-Aḥbâr ve Tenvî'u'l-Âsâr ve'l-Bustân fî Garâ'ibi'l-Büldân ve'l-Mesâlik ilâ Cemî'i'l-Memâlik* adını taşımaktadır. Uzrî'nin Endülüs'le ilgili araştırmalar için önemli kaynaklar arasında sayılan bu eserin bir bölümü Abdülazîz el-Ehvânî'nin tahkikiyle yayımlanmıştır.<sup>23</sup> Kazvinî çoğunluğu Endülüs'ten olmak üzere 36 yerde Uzrî'yi kaynak olarak kullanmıştır. Bu bilgiler Sicilya, Kıbrıs, Üşbûne, İlbîre, Endülüs, Besta, Serakusta, Şâşîn, Şagnese, Şilb, Şente-Meriyte, Tartûşe, Tarrakûne, Tuleytula, Gırnâta, Febre, Kurtuba, Kastalûne, Leble, Lûreka, Vâdi'l-Hicâre, Velvetta, Eşt, İrlanda, Kertene, Kirmâle ve Bâtnu'r-Rum hakkındadır. Kazvinî Uzrî'den bahsederken Ahmed b. Ömer b. el-Uzrî, Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Uzrî ve Uzrî olmak üzere üç farklı lafız kullanmıştır.

Kazvinî'nin Uzrî'den aktardığı bilgilerin büyük çoğunluğu *Nusûs*'ta yer alan bilgiler değildir. İlbîre, Endülüs bahsinde geçen İbrih nehri ve Lûreka ile ilgili olan bilgiler *Nusûs*'ta

<sup>18</sup> Kazvinî'nin kaynakları üzerine bir değerlendirme için bkz: M. Ağarı, *Kazvinî ve Âsârü'l-Bilâd*, ss. 24-130.

<sup>19</sup> Kazvinî *Âsâr*, s. 219.

<sup>20</sup> Bahse konu bilgi İbnü'l-Fakîh'in her iki nüshasında yoktur. Muhtemelen burada bir karışıklık söz konusudur. Zira burada aktarılan bilgi mevcut haliyle Yâkût el-Hamevî'de bulunmaktadır. Bkz: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1977, 1-5, 4/28-9.

<sup>21</sup> İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm-Putlar Kitabı*, çev: B. Bilgen, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2017.

<sup>22</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Ezkiyâ*, Beyrut, 1990, s. 210 vd.

<sup>23</sup> Uzrî, *Nusûs anî'l-Endülüs*, Tah: A. Ahvânî, Madrid, 1965.

bulunmaktadır. Bunun dışında Serakusta, Şenkunîra, Tartûşe, Tuleytula Kurtuba ve Vâdi'l-Hicâre hakkında bilgile *Nusûs*'ta mevcut olmalarına rağmen, Kazvinî'nin aktardığı şekliyle mevcut değildir. Dolayısıyla Uzrî'den aktarılan bilgilerin *Tersî'u'l-Ahbâr*'ın yayınlanmamış bölümlerinden olması muhtemeldir. Uzrî ile ilgili olarak dikkatimizi çeken bir diğer konu şudur: Kazvinî *Şenkunîra* bahsinde Gırnâtî'den naklederek verdiği "Kartâcenne'den Lûreka'ya mesafe 40 mildir" şeklindeki bilgi Gırnâtî'de mevcut olmamasına rağmen *Nusûs*'ta geçmektedir.<sup>24</sup> Muhtemelen burada bir kaynak karışıklığı söz konusudur. Zira Kazvinî'nin Uzrî ile birlikte Endülüs üzerine diğer kaynağı Gırnâtî'dir.

#### 1.4. Gırnâtî

Ebû Hâmid el-Gırnâtî (ö. 565/1169) Endülüslü coğrafyacı ve seyyahıdır. Müellifin *Mu'rib an Ba'zı Acâ'ibi'l-Mağrib*<sup>25</sup> ve *Tuhfetü'l-Elbâb ve Nuhbetü'l-A'câb*<sup>26</sup> adlarını taşıyan iki eseri bulunmaktadır. Kazvinî bu iki eserden toplamda 24 yerde faydalanmıştır. Söz konusu bilgiler çoğunluğu Endülüs ile ilgili olarak Kenîse adası, İskenderiye, Cîze, Sebte, Aynü's-Şems, Azerbaycan, Erdebil, Beydâ, Hârizm, Tuleytula, Gırnâta, Medînetü'n-Nühâs, Mûgân, Bakû, Saksîn, Burcân, Bulgar, Saklâb ve Yûrâ hakkındadır. Kazvinî Gırnâtî'yi, Ebû Hâmid el-Endülüsî, Muhammed b. Abdurrahman el-Gırnâtî, Muhammed b. Abdurrahîm el-Gırnâtî, Gırnâtî el-Ensârî ve Gırnâtî olmak üzere beş farklı vecih üzere zikreder.

Kazvinî'nin Gırnâtî'den yaptığı aktarmalar her iki eserinde mevcuttur. Ancak Cîze bahsinde olduğu şekliyle doğrudan karşılığının olmadığı aktarımlar da söz konusudur. Benzer şekilde Visû ve Yûrâ halkları üzerine verilen bilgiler her iki eserde mevcut olmasına rağmen, Kazvinî'nin aktardığı bilgiler Gırnâtî'nin eserlerinde bulunmamaktadır. Bu hususların haricinde, Kazvinî'nin Mûgân ile ilgili olarak Gırnâtî'den alıntılıdığı bilgiler Gırnâtî'nin eserlerinde mevcut değildir.

#### 1.5. Ebî Dülef Mis'ar b. Mühelhil

Ebî Dülef Mis'ar b. Mühelhil (ö. 390/1000 [?]) Arap seyyahı ve şairidir. Kazvinî Mis'ar b. Mühelhil'e ait *Risâletü'l-Ûlâ (Rihle ile's-Şîn)*<sup>27</sup> ile *Risâletü's-Sâniye (Rihle fî Vasa'î Âsiyâ)*<sup>28</sup> adlı risalelerin her ikisinden faydalanmıştır. 21 yerleşim birimi ile ilgili olarak Ebî Dülef'ten bilgi aktarmıştır. Bu yerleşim birimleri şunlardır: Sendâbil, Câcelî, Sind, Saymûr, Keşmir, Keleh, Kevlem, Mûltan, Mendûrfîn, Devrak, Hindicân, Cibâl, Dâmegân, Şhrezûr, Şîz, Mâzerân, Nihâvend, İrmîniye, Oğuz ülkesi, Behâ ve Kalîb'dir.

Kazvinî Mis'ar b. Mühelhil'den bahsederken Ebî Dülef yerine Mis'ar b. Mühelhil ismini kullanmıştır. Sadece Saymûr'dan bahsederken "Acâibü'l-Büldân"ın yazarı Mis'ar b. Mühelhil" şeklinde kullanmaktadır.<sup>29</sup>

#### 1.6. Uzrî

Delâî lakâbıyla bilinen Uzrî, (ö. 478/1085) hadis hâfızı ve coğrafyacıdır. *Tersî'u'l-Ahbâr ve Tenvî'u'l-âsâr ve'l-Bustân fî Garâ'ibi'l-Büldân ve'l-Mesâlik ilâ Cemî'i'l-Memâlik* adlı eserinin bir bölümü *Nusûs anî'l-Endülüs* adı altında Abdülazîz el-Ehvânî'nin tahkikiyle yayımlanmıştır.

Kazvinî çoğunlukla Endülüs yerleşimleri olmak üzere 22 yerde Uzrî'den alıntı yapmıştır. Bu yerleşim birimleri şunlardır: Sicilya, Kıbrıs, Üşbûne, İlbîre, Endülüs, Besta, Serakusta, Şâşîn, Şilb, Şente-Meriyeye, Tartûşe, Tarrakûne, Tuleytula, Gırnâta, Febre, Kurtûba, Kastalûnei Leble, Lûreka, Vâdi'l-Hicâre, Velvetta, Eşt, İrlanda, Kertene ve Batınu'r-Rum. Bu alıntılarda Ahmed b. Ömer el-Uzrî ya da Uzrî şeklinde ismini zikretmiştir.

Eserin tamamı yayınlanmadığı için verilen bilgilerin tamamına ulaşmamız ne yazık ki mümkün olmamıştır. Uzrî'den alıntılanan bilgilerle ilgili olarak şu değerlendirmelerde bulunmak mümkündür:

<sup>24</sup> Uzrî, *Nusûs*, s. 10.

<sup>25</sup> Gırnâtî, *Mu'rib an Ba'zı Acâ'ibi'l-Mağrib*, Tah: M. E. Dannâvî, Beyrut, 1999.

<sup>26</sup> Gırnâtî, *Tuhfetü'l-Elbâb ve Nuhbetü'l-A'câb*, Tah: İ. Arabi, y.y., 1993. Türkçe çevirisi için bkz: *Gırnâtî Seyahatnamesi-Tuhfetü'l-Elbâb ve Nuhbetü'l-A'câb*, çev: F. Sabuncu, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2018.

<sup>27</sup> Ebî Dülef Mis'ar b. Mühelhil, *Risâletü'l-Ûlâ*, Tah: M. S. Useyrî, Mekke, 1995.

<sup>28</sup> Ebî Dülef Mis'ar b. Mühelhil el-Hazrecî, *Risâletü's-Sâniye*, Tah: B. Bûlghâkûf-E. Hâlidof, Kahire, 1970.

<sup>29</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 97.

- İlbîre ve Leble örneklerinde olduğu şekliyle Kazvinî'nin aktardığı bilginin birebir karşılığı Uzrî'de bulunan bilgiler,
- Sicilya, Kıbrıs ve Üşbûne örneklerinde olduğu şekliyle sadece Kazvinî'de bulunan bilgiler,
- Tartûşe, Tuleytula ve Lûreka örneklerinde olduğu şekliyle yerleşim birimi hakkında bilginin her iki eserde bulunduğu ancak birbirleriyle örtüşmeyen bilgiler,
- Serakusta örneğinde olduğu şekliyle Kazvinî'de bahsi geçtiği halde Uzrî'de daha detaylı halini bulmanın mümkün olduğu bilgiler,
- Şenkunîra örneğinde olduğu şekliyle Gırnatî'den alıntılandığı halde, Uzrî'den alıntılanma ihtimali daha yüksek olan bilgiler.<sup>30</sup>

### 1.7. Mühellebî

Hasan b. Muhammed el-Mühellebî *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* isminde bir kitabı bulunan coğrafyacısıdır. Kazvinî Dimyat, Şetâ ve Massîsa hakkında bilgi verirken Mühellebî'den faydalanmıştır.<sup>31</sup> Ayrıca bu bilgileri aktarırken Mühellebî ve Hasan b. Muhammed el-Mühellebî lafızlarını kullanmıştır.<sup>32</sup>

### 1.8. Tuhfetü'l-Garâib

Kazvinî 36 yerde *Tuhfetü'l-Garâib*'den bilgi aktarmıştır. *Tuhfetü'l-Garâib*, yazıldığı devrin coğrafya ve kozmografya telakkisine göre hazırlanmış, ansiklopedik bilgiler ihtiva eden, İslâmî edebiyatların ortak eserlerinden biridir. Eskiden coğrafya ve seyahatle ilgili kitaplara genellikle "*Acâibü'l-büldân*", "*Acâibü'l-Hind*", "*Acâibü'l-mahlûkat*" gibi isimler verilirdi. Buradaki acâib kelimesi "hârikalar, görülmemiş ve duyulmamış garip şeyler" anlamına gelmektedir. Bu çeşit eserlerden, Ebû Hâmid Muhammed el-Gırnatî'nin (ö. 565/1169) yazdığı *Kitâbü'l-Mugrib an Ba'z Acâibi'l-Mağrib* ile *Tuhfetü'l-Elbâb ve Nuhbetü'l-Acâib* adlı eserler sadece birer seyahat ve coğrafya kitabı olmayıp pek çok "acâib"i ve mitolojik bilgileri de ihtiva ederler. Kazvinî'nin (ö. 682/1283) kaleme aldığı *Acâibü'l-Mahlûkat ve Garâibü'l-Mevcûdât* adlı coğrafik ve kozmografik eser ise kendi türü içinde çok beğenilmiş, kısaltılarak veya aynen tercüme edilerek, bazen de ilâvelerle İran ve Türk edebiyatlarına kazandırılmıştır. Ne var ki bu konu Kazvinî'den önce de Arap ve İran edebiyatlarında ele alınmış, değişik veya aynı adlarla bazı eserler yazılmıştı. Meselâ İbnü'l-Esir İzzeddin el-Cezerî'nin (ö. 630/1233) *Tuhfetü'l-Acâib ve Turfetü'l-garâib* adlı Arapça eseri ile Kazvinî'den bir asır önce Muhammed b. Mahmûd et-Tûsî es-Selmânî'nin yazdığı aynı adı taşıyan eser buna örnek gösterilebilir.<sup>33</sup>

Kazvinî'nin *Tuhfetü'l-Garâib*'den aktardığı bilgiler Çin, Yemen, Erâm, Selâmit adası, Kelbâ, Hind, Bâmiyân, Senûn, Şam, Mısır, Mukran, Azerbaycan, Urmiye, Eylâbistân, Belver, Cürcân, Dâmegân, Taberistan, Ksrân, Nihâvend, Ninova, İrmîniye, Endülüs, Türkistan, Hatlân, Semerkand ve Kustantiniyye üzerinedir. Endülüs'ten Çin'e uzanan geniş bir alanda *Tuhfetü'l-Garâib*'in Kazvinî'ye kaynaklık ettiğini görmekteyiz.

### 1.9. Acâibü'l-Ahbâr

Bir önceki başlığa benzer bir diğer kaynak *Acâibü'l-Ahbâr*'dır. Kazvinî bu kaynaktan bilgileri *Acâibü'l-Ahbâr*'ın yazarı vurgusu ile vermektedir. Bu kaynaktan Hind, Kıft, Kinkiver, Merv ve Vâdi'r-Reml olmak üzere beş başlıkta bilgi aktarmıştır.

### 1.10. İstahrî

*Mesâlikü'l-Memâlik*<sup>34</sup> yazarı olan İstahrî (ö. 340/951-52'den sonra) Kazvinî'nin müracaat ettiği kaynaklardan birisidir. Kazvinî 20 yerleşim birimi hakkında İstahrî'den bilgi aktarmıştır. Bu birimler şunlardır: Müzeyhira, Hicr, Sind, Aden Mülân Mansûre, İstahr, Cûr, Cîreft, Sincil, Dârâbcird, Fars, Kâriyân, Kâzerûn, Sâve, Garşistan, Şâş, Keş, Mâverâünnehir ve Fergana'dır.

<sup>30</sup> Uzrî, *Nusûs*, s. 10.

<sup>31</sup> Mühellebî, *Kitâbü'l-Azîzî (el-Memâlik ve'l-Mesâlik) Yollar ve Ülkeler Kitabı*, çev: M. Ağarı, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2023, ss. 33, 104.

<sup>32</sup> Mühellebî'nin isim lafızları hakkında bkz: Mühellebî, *Kitâbü'l-Azîzî*, ss. 84-92.

<sup>33</sup> Günay Kut, "*Acâibü'l-Mahlûkat*", *DİA*, 1/316.

<sup>34</sup> İstahrî, *Ülkelerin Yolları Değerlendirme-Metin*, çev: M. Ağarı, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2020.

İstahrî'den *Kitâbü'l-Ekâlim*'in yazarı olarak bahseden Kazvinî, İstahr bahsinde de kendisine ayrıca değinmektedir. Aktardığı bütün bilgiler elimizde bulunan eserde mevcuttur.

### 1.11. Mes'ûdî

Mes'ûdî (ö. 345/956), *Mürûcû'z-Zeheb*<sup>35</sup> ve *Tenbîh ve'l-İşrâf*<sup>36</sup> gibi iki önemli coğrafi kaynağın yazarıdır. Kazvinî bu bilgilerin tamamını *Mürûc*'dan aktarmıştır. Zenc, Hind, İskenderiye, İstahr, Antakya, Mısır, Fransa ve Saklâb üzerine olan bu bilgilerden sadece Fransa hakkında olan bilgi sadece *Âsâr*'da geçmektedir.

### 1.12. İbn Havkal

İbn Havkal (IV/X. yüzyıl), *Sûretü'l-Arz*<sup>37</sup> adlı eseriyle tanınan coğrafyacısıdır. Kazvinî Palermo ve Berber ülkesi bahsilerinde İbn Havkal'den alıntı yapmıştır. Birebir aynı olmasa da bu alıntılar İbn Havkal'ın eserinde bulmak mümkündür. Kazvinî İbn Havkal'i "İbn Havkal el-Mevsilî" şeklinde nisbesi ile birlikte kullanmıştır.

### 1.13. Bîrûnî

Kazvinî ansiklopedik bir müellif olan Bîrûnî'nin (ö. 453/1061 [?]) sadece *Âsârü'l-Bakiye*<sup>38</sup> adlı eserinden faydalanmış ve kaynağın adını zikrederek alıntı yapmıştır. İskenderiye, Fustat, Mısır, Cürcân, Zencân, Taberistan, Türkistan ve Kîmâk ülkesinden bahsederken Bîrûnî'den alıntı yapan Kazvinî, kendisinden **Ebü'r-Reyhân el-Hârizmî** şeklinde bahsetmiştir. **Zencân bahsinde "Ebü'r-Reyhân el-Hârizmî'nin** Ebi'l-Ferec ez-Zencânî'den naklettiğine göre" diyerek Bîrûnî'nin kaynağını açıklamıştır.

Üçüncü Mukaddime'nin başında Bîrûnî'den alıntılacağı bilgi *Âsârü'l-Bâkiye*'de geçmemektedir. Ayrıca Kazvinî'nin *İskenderiye* bahsinde Bîrûnî'den aktardığı bilgi, *Âsârü'l-Bâkiye*'de *Kayrevan* bahsinde verilmiştir.<sup>39</sup> Benzer şekilde Kazvinî'nin Zencânîden rivayetle aktardığı *Kuş Mezarlığı* (*Makberatü't-Tayr*) denilen yer, Bîrûnî'de *Taberistanlılar Mezarlığı* şeklinde geçmektedir.<sup>40</sup>

### 1.14. Makdisî

Makdisî (ö. 390/1000 civarı) *Ahsenü't-Tekâsim*<sup>41</sup> isimli eseriyle tanınmış olan coğrafyacısıdır. Kazvinî Zügar, Beytü'l-Makdis, Şapur/Sâbûr, Akka, Bedahşan ve Rus ülkesi olmak üzere altı yerde Makdisî'den alıntı yapmıştır. Rus ülkesi üzerine vermiş olduğu bilginin dışında diğer bilgiler Makdisî'nin eserinde mevcuttur. Kazvinî Makdisî'den alıntı yaparken Beşşârî, Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî el-Makdisî ve İbnü'l-Beşşâr şeklinde farklı lafızlar kullanmıştır.

### 1.15. İbnü'l-Esîr

İbnü'l-Esîr, (ö. 630/1233), *el-Kâmil*<sup>42</sup> ve *Üsdü'l-Gâbe*<sup>43</sup> adlı eserleriyle tanınan tarihçi, edip ve muhaddistir. Kazvinî Umân ve İstahr yerleşim birimlerinden bahsederken İbnü'l-Esîr'in *Tarih*'inden istifade etmiştir. Kendisinden "İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Târih* adlı eserinde" ve "İbnü'l-Esîr *Tarih*'inde" şeklinde bahseden Kazvinî el-Cezîre'yi anlatırken "Benü Esîr el-Cezeriyyûn buralıdır" diyerek meşhur üç kardeşten bahsetmiştir. Kazvinî'nin alıntılacağı bilgiler *el-Kâmil*'de mevcuttur.<sup>44</sup>

### 1.16. İbn Zûlâk

İbn Zûlâk, (ö. 387/997) Mısırlı bir tarihçidir. Kazvinî Meryût ve Mısır bahislerinde İbn Zûlâk'ın *Fedâilü Mısır ve Ahbâruhá*<sup>45</sup> adlı eserinden faydalanmıştır. Mısır hakkında iki, Meryût

<sup>35</sup> Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher-Altın Çayırıları ve Cevher Kaynakları*, 1-4, çev: Komisyon, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2023.

<sup>36</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf- Dünya Coğrafyası ve Tarihi-*, çev: M. Eser, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2020.

<sup>37</sup> İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, çev: R. Şeşen, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2017.

<sup>38</sup> Ebü Reyhan el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar El-Âsâr el-Bâkiye*, çev: A. Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2011.

<sup>39</sup> Bîrûnî, *Maziden Kalanlar*, s. 269.

<sup>40</sup> Bîrûnî, *Maziden Kalanlar*, s. 221.

<sup>41</sup> Mukaddesî, Muhammed b. Ahmed, *İslam Coğrafyası (Ahsenü't-Takâsim)*, çev: D. A. Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2015.

<sup>42</sup> İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi-el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi-*, çev: A. Özyayın, red: M. Tulum, Bahar Yayınları, İstanbul, 1991.

<sup>43</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 2003, 1-8.

<sup>44</sup> İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi*, 9/45; 10/62-3.

<sup>45</sup> İbn Zûlâk, *Fedâilü Mısır ve Ahbâruhá*, Tah: A. M. Ömer, y.y., 1999.

hakkında bir olmak üzere üç alıntı yapmıştır. İbn Zûlâk'ın günümüze ulaşan eserinde bu bilgileri bulmak mümkündür.<sup>46</sup>

### 1.17. İbn Fadlân

İbn Fadlân, (ö. 310/922'den sonra) *Rihle* adlı eseriyle tanınan coğrafyacısıdır. Abbâsî halifesi Muktedir-Billâh (908-932) döneminde İdil Bulgar Hanlığı'na gönderilen Abbâsî elçilik heyeti içerisinde yer almış ve bu heyetin kâtipliğini yapmıştır. Kazvinî Hârizm, Başgirt ve Saklâb başlıklarında İbn Fadlân'ı kaynak olarak kullanmıştır. Bu alıntılarda İbn Fadlân ve Ahmed b. Fadlân olmak üzere iki farklı şekilde müelliften bahsetmiştir. Ayrıca "İbn Fadlân'ın Risâlesinde" şeklinde açıklama yaparak kaynağın ismini de vermiştir. Söz konusu bilgileri İbn Fadlân'ın eserinde bulmak mümkündür.<sup>47</sup>

### 1.18. Bekrî

Ebû Ubeyd El-Bekrî (Ö. 487/1094) Endülüslü meşhur coğrafyacı ve ediptir. *Mu'cemü Mesta'cem min Esmâ'î'l-Bilâd ve'l-Mevâdi*<sup>48</sup> ve *el-Memâlik ve'l-Mesâlik*<sup>49</sup> en meşhur eserleridir. Kazvinî Fas, Nefzâve ve Veddân'dan bahsederken kaynak olarak Bekrî'den faydalanmıştır. Bekrî'nin hangi eserinden faydalandığını belirtmemiş olsa da, alıntılardığı bilgiler *el-Memâlik ve'l-Mesâlik* adlı eserinde mevcuttur.<sup>50</sup>

### 1.19. Yâkût el-Hamevî

Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) *Mu'cemü'l-Büldân*<sup>51</sup> ve *Mu'cemü'l-Üdebâ*<sup>52</sup> isimli eserleriyle tanınan coğrafyacısıdır. Kazvinî bu ansiklopedist müelliften Mirbât ve Mürbeytar olmak üzere sadece iki yerde bilgi aktarımı yapmıştır. Bu alıntılarda Yâkût el-Hamevî'den "Mu'cemü'l-Buldân yazarı" olarak bahsetmiştir.<sup>53</sup>

### 1.20. Kudâî

Kudâî, (ö. 454/1062) hadis âlimi, kadı, tarihçi ve diplomattır. *Kitâbu Mısır*, Kudâî'nin *Muhtâr fî Zikri'l-Hıtat ve'l-Âşâr* adlı eseridir. Eserde Mısır'ın topografyası anlatılmaktadır. Ünlü Hıtat müellifi Makrîzî, Muhammed b. Yûsuf el-Kindî ile Kudâî'nin hıtat türünün öncülüğünü yaptıklarını söylemekte, yazma nüshası tesbit edilemeyen esere birçok âlim atıfta bulunmaktadır.<sup>54</sup>

Kazvinî Kudâî'den Mısır hakkında olmak üzere üç yerde bilgi aktarmıştır. Özellikle coğrafya üzerine eser telif etmiş olanlar arasından olmak üzere çoklu bilgi aktardıklarından bir kısmına yer verdiğimiz yukarıdaki kaynaklarının dışında, Kazvinî'nin bilgi aktardığı 100'e yakın kaynağı bulunmaktadır. Ceyhânî, İbn Abbas Hemdânî, Câhiz, Ebû Bekir Harizmî, Ebû'l-Ferec İsfahânî ve Zemahşerî bunlardan bazılarıdır.

## 2. TABAKAT KİTABI OLARAK ÂSÂR

Kazvinî'nin *Âsâr*'ı bir taraftan coğrafi malumat ve buna bağlı olarak tarihî malumat verirken diğer taraftan şehirlerin tanınmış ve saygın insanları ve tarihî şahsiyetler hakkında bilgi vererek hem bir Tabakât kitabı hem de tasavvuf ve şair tezkiresi hüviyetine bürünmektedir. Bu çerçevede peygamberler başta olmak üzere halifeler ve hükümdarlar, devlet adamları ve komutanlar, şairler ve tarihçiler, dinî ve ilmî şahsiyetlerden oluşan geniş bir Tabakât ortamı bulunduğu bahsetmek imkân dahilindedir. Bu çerçevede bunların bir kısmına örnekler verelim:

### 2.1. Devlet Adamları ve Komutanlar

Kazvinî'de çok sayıda devlet adamı ve komutanın bahsi geçmektedir. Şimdi bunlardan bir kaçına örnek verelim:

<sup>46</sup> İbn Zûlâk, *Fedâilü Mısır*, ss. 60, 67-8, 70.

<sup>47</sup> İbn Fazlan, *Seyahatnâme*, çev: R. Şeşen, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1995, ss. 31, 47, 49-50, 61, 68-9.

<sup>48</sup> Ebî Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cem Me'sta'cem*, Tah: M. es-Sakâ, Beyrut, ts., 1-4.

<sup>49</sup> Ebî Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Tah: C. Talebe, Beyrut, 2003, 1-2.

<sup>50</sup> Ebî Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 2/183, 224, 298.

<sup>51</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1977, 1-5.

<sup>52</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut, 2002, 1-7.

<sup>53</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 5/97, 5/99.

<sup>54</sup> Ali Yardım, "Kudâî", *DİA*, 26/309.

### 2.1.1. Abdullâh b. Tâhir

Abbâsîler devrinin önemli devlet adamı ve kumandanlarından birisidir. Asıl adı, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Tâhir b. Hüseyin'dir. 182/798'de muhtemelen Horasan'da doğmuş, çocukluk ve ilk gençlik yıllarını orada geçirmiştir. Babasının nezâreti altında çok iyi yetiştirildiği anlaşılmaktadır. el-Cezîre'de çıkan isyanları bastırmak üzere 199/815 yılında bölgeye vali tayin edilen babasının yanında ilk askerî ve idârî tecrübelerini kazanmıştır. Babası Horasan valiliğine getirilince, o da Bağdat sâhibü's-şurtalığına getirilmiştir. el-Cezîre isyanlarının tehlikeli bir hal alması üzerine, 201/819 yılında Halife Me'mûn tarafından el-Cezîre ile birlikte Mısır ve Şam valiliklerine getirilmiş ve isyanı bastırmakla görevlendirilmiştir. 821 yılından itibaren, önce babasının sonra da kardeşinin idâresi altında bulunan Horasan'a giden Abdullâh b. Tâhir, Rey'den Horasan'a kadar uzanan bölgeyi tam bağımsız bir hükümdâr gibi yönetmeye başlamıştır. Me'mûn zamanında büyük bir itibara sahip olan Abdullâh b. Tâhir, aynı itibarı Mu'tasım döneminde görememiştir. 840'da halîfenin gönderdiği birlikler karşısında tutunamamış ve yakalanarak Sâmerrâ'da idam edilmiştir.<sup>55</sup>

Âsâr'da Abdullâh b. Tâhir ile ilgili olarak verilen bilgi şu şekildedir: “Hâkim Ebû Abdullah'ın<sup>56</sup> *Târihu Nisâbü'r*'da<sup>57</sup> anlattığına göre, Abdullah askerleriyle birlikte Nisâbü'r'a ayak bastı. İnsanların evlerine zorla yerleştiler. Arkadaşlarından birisi, karısı güzel olan bir adamın evine girmeye karar verdi. Fakat adam kıskanç birisiydi ve karısını kıskandığı için evinden ayrılmazdı. Bir gün askerlerden birisi kendisine: Atımı götür ve onu sula.” dedi. Ne emre muhalefet etmeye ne de ailesinden ayrılmaya cesaret edemedi. Bunun üzerine karısına: “Sen onun atını götür ve sula, ben de mallarımızı korurum.” dedi. Kadın (atı alarak) gitti. (Kadının) duru bir güzelliği vardı. Abdullah b. Tâhir atına binmeye karar verdi. Bu esnada atı götüren kadını gördü ve ona: “Senin ne işin var burada? Bu işi yapacak birisi yok mu?” diye sordu. (Kadın:) “Bütün bunları Abdullah b. Tâhir yaptı.” şeklinde karşılık verdi ve durumu kendisine anlattı. (Abdullah b. Tâhir) bu duruma sinirlenerek *lâ havle* çekti. Ordusundaki çavuşlara: “Her kim şehirde gecelerse, malı ve kanı helaldir.” şeklinde emir verdi. Ardından Şâziyâh'a doğru ilerledi ve burada bir köşk inşa etti. Ordusu da hemen yanına evler inşa etti. Böylelikle yapılaşma başladı ve en güzel ve hoş mekânlardan birisi meydana geldi. Şair şu şiiri söyledi:

“Afîyetle su iç, zira yanında ev şeklinde bir taç var,

Şâziyâh'ta, Gumdân'ı ise Yemen'de bırak,

Ayrıca sen hükümdar tacını takan ilk kişisin,

İbn Hevze ve İbn Zî Yezzen'den.”<sup>58</sup>

### 2.1.2. Abdullâh b. Âmir

Asıl adı, Abdullah b. Âmir b. Kureyz'dir. Hz. Osman döneminin Basra valisidir. Hicret'in 4. senesinde/626 Mekke'de doğmuştur. Kureys kabîlesinden ve Hz. Osman'ın amcaoğluydu. Bilhassa İran'ın büyük kısmının fâtihî olmakla meşhurdur. Hz. Osman tarafından 29/649-650 yılında Basra valisi olarak tayin edildikten sonra İran'ın büyük bir kısmını ele geçirmişti. Bir sonraki yıl Basra'da yerine vekil bırakarak Horasan'a doğru ilerlemiş, başta Horasan olmak üzere Sicistan'ı ve daha birçok yeri Arap hâkimiyetine geçirmişti. Döneminde Nişâbü'r ve Serahs ele geçirilmiş, Merv ile senelik iki milyon dirhem harac karşılığında anlaşma sağlanmıştı. 44/664-665 yılında Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından valilikten azledilmiş, geri kalan ömrünü Mekke'de geçirmiş ve 59/678-679 yılında orada vefat etmiştir.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Hakkı Dursun Yıldız, “Abdullah b. Tâhir”, *DİA*, 1/137-138; K. V. Zetterstéen, “Abdullah b. Tâhir”, *İA*, 1/42-43.

<sup>56</sup> Hâkim Ebû Abdullah (en-Nisâbü'r) (ö. 405/1014), *Müstedrek*, Ma'rifetü Ulûmi'l-(Usûli'l-) Hadîs ve *Târihu Nisâbü'r* gibi adlı eserleriyle tanınan hadis hâfızıdır. Bkz: Osman Güner, “Hâkim en-Nisâbü'r ve Müstedrek Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1998), 3-16, s. 3-7.

<sup>57</sup> *Târihu Nisâbü'r*, Hâkim Ebû Abdullah'ın (Nisâbü'r) eserlerinden birisidir. Hâkim eserinde önce İslâmiyet'in başlangıcından kendi zamanına kadar olan Nişâbü'r tarihini ele almış, bu şehre gelen sahâbe, tâbiîn ve diğer İslâm büyükleriyle Nişâbü'r'da yetişen âlim ve önemli şahsiyetlerin, burada ilmi faaliyetinde bulunan ve bu şehirde ölen kimselerin, ayrıca kendi hocalarının biyografisini altı tabaka halinde kronolojik olarak yazmıştır. Müellif, 2500'den fazla kişi hakkında bilgi ihtiva ettiği söylenen eserde Nişâbü'r'un mesicetlerini, kalelerini, mahallelerini, kabristanlarını da tanıtmıştır. Bkz: M. Yaşar Kandemir, “Hâkim en-Nisâbü'r”, *DİA*, 15/192.

<sup>58</sup> Kazvinî, *Âsâr*, ss. 395-6.

<sup>59</sup> İzzettullah Zeki, “Emevîlerin Horasan Politikası: Valiler Dönemi”, *BMAEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2020), 7-24, s. 9; M. Selingsohn, “Abdullah b. Âmir”, *İA*, 1/31.

Kazvinî, Abdullâh b. Âmir'i 3 yerde konu edinir. Bu konular şunlardır:

**1. Sind:** “Osman b. Affân, Abdullah b. Âmir’e Sind’i sordu. Şunları söyledi: “Suyu az, hurması ham ve hırsız kahrmandır. Eğer sayıca az bir ordu olursa kaybolur, kalabalık bir ordu olursa aç kalır.” Bunun üzerine Hz. Osman savaştan vazgeçti.”<sup>60</sup>

**2. Cûr:** Ahmed b. Yahya b. Câbir’in<sup>61</sup> anlattığına göre,<sup>62</sup> senelerce Müslümanlar Cûr’a geldiler; ancak Abdullah b. Âmir gelinceye dek burayı fethetmekten aciz kaldılar. Müslüman askerlerden birisi geceleyin namaza durdu. Yanında içerisinde ekmek ve et bulunan bir torba vardı. Bir köpek gelerek bu torbayı sürükledi ve gizli bir girişten şehre girdi. İşte bu gizli girişten Müslümanlar şehre girdiler. Böylelikle Cûr halkı ve şehir Müslümanlarla doldu ve zorlukla burayı ele geçirmiş oldular.<sup>63</sup>

**3. Belh:** “Abdullah b. Âmir b. Kureyz Horasan’ı fethetti; Ahnef b. Kays b. Heysem’i buraya gönderip yıktırdı”<sup>64</sup>

### 2.1.3. Abdullâh b. Zübeyr

Asıl adı, Ebû Bekr Abdullâh b. Zübeyr b. el-Avvâm’dır. Kureyş kabilesinin Esed b. Abdüluzzâ koluna mensuptur. 624 yılında Medîne’de doğmuştur. Medîne’ye göç eden Muhâcirlerin Medîne’de doğan ilk çocukları olması nedeniyle doğumu Medîne’de büyük bir sevinçle karşılanmıştır. Adı Hz. Peygamber tarafından konulmuştur. İslâm dünyasının yarıya yakın kesiminde 10 yıl süreyle halîfe olarak hüküm süren Abdullâh b. Zübeyr, genç sahâbilerin önde gelenlerinden biri olmuştur. Haccâc b. Yûsuf tarafından Mekke’de muhâsara altına alınan Abdullâh b. Zübeyr 73/692 yılında bir çıkış hareketi yaparak kahramanca çarpışmış ve ölmüştür.<sup>65</sup>

Kazvinî Tâif, Mekke ve Kûfe bahislerinde Abdullah b. Zübeyr’den bahseder:

**1. Tâif:** “Ârim hapishanesi buradadır. Burası, Abdullah b. Zübeyr’in Muhammed İbnü’l-Hanefiyye’yi hapsedtiği yerdir. Özellikle Keysâniyeliler ve Şiîler olmak üzere insanlar teberrüken burayı ziyaret ederler”<sup>66</sup>

**2. Mekke:** “Mescid- Harâm’a gelince, burayı ilk inşa eden kişi hilâfeti döneminde Hz. Ömer b. el-Hattâb’dır. İnsanlar Kâbe’nin etrafını daralttılar, evlerini buraya birleştirdiler. Bunun üzerine Hz. Ömer şöyle dedi: “Muhakkak ki Kâbe Allah’ın evidir ve buranın bir avlusu olmak zorundadır.” Böylelikle etrafındaki evleri satın aldı, etrafını genişletti ve bir insan boyu uzunluğunda bir duvar ile çevreledi. Daha sonra Hz. Osman ve daha geniş çapta olmak üzere Abdullah b. Zübeyr burayı genişletti. Mermerden direkler yerleştirdi, kapılarının sayısını artırdı ve onları süsledi.”<sup>67</sup>

“Hz. Ayşe’den (rha) şöyle rivayet edilmiştir: “Rasûlullah’a (sav), Hacerü’l-Esved’in Beyt’ten olup olmadığını sordum. “Evet” şeklinde buyurdu. Bunun üzerine: “O halde niye Kâbe’ye dahil edilmemiştir?” diye sordum. Şöyle buyurdu: “Kavmin buraya yaptığı harcamayı azalttı.” “O halde kapısının yüksek olmasının sebebi nedir?” diye sordum. Şöyle buyurdu: “Bu şekilde yaptılar; zira, istediklerini içeri koydular, istemediklerini ise engellediler. Eğer kavmin Cahiliye’de verdikleri sözde yeni olmasaydı, kalplerinin inkara yönelmesinden korkmasaydım, Hacerü’l-Esved’i Beyt’in içine alırdım.” Abdullah b. Zübeyr, kendisinden bunu duymak üzere ashaptan 10 kişiyi gönderdi. Daha sonra Beyt yıkıldı ve Hz. Ayşe’nin anlattığı şekilde yeniden inşa edildi. Haccâc, İbn Zübeyr’i öldürünce, tekrar geri eski haline getirdi. Geriye kalan taşları aldı ve batı yönünü ördü. Kalanları da Beyt’in içerisine döşedi. Şu anda var olan, Haccâc’ın yaptırdığı binadır.”<sup>68</sup>

<sup>60</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 95.

<sup>61</sup> Ahmed b. Yahya b. Câbir, meşhur coğrafyacı Belâzûrî’dir (ö. 279/892-93). Ayrıca tarihçi ve nesep âlimidir. Bkz: Fatmanur İbrahimoglu, “Belâzûrî”, *Bağdat’ın Ünlü Tarihçileri* (Edit: N. Bozkurt), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2020, 79-92.

<sup>62</sup> Ahmed b. Yahyâ el-Belâzûrî, *Fütûhu’l-Büldân-Ülkelerin Fetihleri*-, çev: M. Fayda, Siyer Yayınları, İstanbul, 2013, s. 447.

<sup>63</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 181.

<sup>64</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 332.

<sup>65</sup> M. Selingsohn, “Abdullah b. Zübeyr”, *İA*, 1/44-46; Hakkı Dursun Yıldız, “Abdullâh b. Zübeyr b. Avvâm”, *DİA*, 1/145-146.

<sup>66</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 99.

<sup>67</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 113.

<sup>68</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 117.

**3. Kûfe:** “Burada Tamâr adında, valilerin oturduğu bir kasır vardır. Ubeydullah b. Ziyâd,<sup>69</sup> Hz. Hüseyin öldürülmeden önce Müslim b. Akîl b. Ebî Tâlib’in<sup>70</sup> buradan atılmasını emretti. Kûfe’de Hz. Hüseyin taraftarı olan Hâni b. Urve<sup>71</sup> adında birisi vardı. Müslim ona geldi ve kendisinden (Müslim’i) evinden çıkarmasını istedi ve öldürünceye kadar savaştı. Abdullah b. Zübeyr el-Esedî şöyle dedi:

“Ölümün ne olduğunu bilmek istersen,  
Hâni’in çarşıda ölümüne bak. Ayrıca İbn Akîl’in,  
Kahramanlığına bak. Kılıç yüzünü sıyırmıştı,  
Sonunda ise yüksek bir yerden ölüm için atılmıştı.”<sup>72</sup>

#### 2.1.4. Ukbe b. Nâfi el-Kureyşî

Asıl adı, Ukbe b. Nâfi’ b. Abd Kays el-Kureyşî’dir. H. 1./M. 7. asrın meşhur kumandanı olup, Arap kuvvetlerinin Kuzey Afrika’da elde ettikleri başarıyı takviye ederek Berberîlerin mukavemetini kırmak istemiş ama isyan eden Afrika kuvvetleri tarafından öldürülmüştür. Ukbe’nin Kuzey Afrika’daki hayatı hakkında Arap tarihçileri çok bilgi verir. Ancak bunların, İslâmiyet’in Magrib’de yayılışı ile ilgili bilgilerde olduğu gibi güven vermeyen yönleri vardır. Kendisi Tubna’da yerli çeteler tarafından kuşatılıp yanındaki 300 kişiyle birlikte 63/683 yılında öldürülmüştür. Kendisi ve arkadaşlarının mezarları hâlâ aynı yerde bulunur.<sup>73</sup>

Kazvinî, Ukbe b. Nâfi el-Kureyşî’yi Kayrevan bahsinde konu edinir. Bu konu şöyledir:

**1. Kayrevan:** “Ukbe b. Nâfi İfrîkiye’ye vali olunca buraya gitti, fetheti ve onun eliyle Berberlerin çoğu Müslüman oldu. Ukbe arkadaşlarını topladı ve onlara: “İfrîkiye halkı kılıç zoruyla Müslüman olma bir topluluktur. Eğer Müslümanlar buralardan geri dönerlerse, tekrar dinlerine geri dönerler. Müslümanların onların arasına karışması görüşünde değilim. Fakat burada Müslümanların yerleşeceği bir şehir kurmak düşüncesindeyim.” dedi. Bunun üzerine Kayrevân’ın bulunduğu yere geldiler. Burası ağaçların sıklığı dolayısıyla yılanların bile geçemeyeceği çalılık ve ormanlık bir alandı. “Bu ormanlık alan yırtıcı hayvanların ve zehirli sürüngenlerin çok olduğu bir yerdir.” dediler. Ukbe duası kabul olunan birisiydi. Askerlerinin arasındaki 18 sahabeyi topladı. Şu şekilde seslendi: “Ey yırtıcı hayvanlar ve zehirli sürüngenler! Bizler Rasûlullah’ın (sav) ashabıyız. Bizden uzak durun. Biz buraya gelip yerleşeceğiz; bundan sonra bulduklarımızı da öldüreceğiz.” İnsanlar daha önce görmedikleri şekilde şaşkırtıcı bir gün geçirdiler. Aslan, kurt ve yılan yavrularını taşıyor ve grup grup çıkıyorlardı. Bu durum Berberlerin de İslâm’a girmelerine vesile oldu. Daha sonra şehir kuruldu 55/674 yılında (yerleşim) başladı. Ceyhânî’nin<sup>74</sup> anlattığına göre, Kayrevân’da madenin ne olduğu bilinmeyen iki sütun vardır. Her ikisinden Cuma günleri güneş doğmadan önce su sızar. Bu yeri şaşkırtıcı kılan husus, bu olayın sadece Cuma günü olmasıdır.” Söylenildiğine göre, Rum hükümdarları çok yüksek bir fiyata bu ikisini istediler. Kayrevân halkı ise: “Şaşkırtıcı şeylerin en şaşkırtıcı olanını Allah’ın evinden şeytanın evine çıkartmayız.” dedi.”<sup>75</sup>

#### 2.1.5. Ebû Mûsâ el-Eş’arî

Asıl adı, Ebû Mûsâ Abdullâh b. Kays b. Süleym el-Eş’arî’dir. Yemen’in Zebîd şehrinde oturan ve ahlâk ve meziyetleri Hz. Peygamber tarafından övülen Eş’ar kabîlesindendir. Hz.

<sup>69</sup> Ubeydullah b. Ziyâd, (ö. 67/686) Emevî valisidir. Bkz: Ali Delice, “Ubeydullah b. Ziyâd’ın Siyâsî Faaliyetleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1999), 321-344.

<sup>70</sup> Müslim b. Akîl, (ö. 60/680) Hz. Hüseyin’in amcasının Kûfe’de şehid edilen oğludur. Bkz: Muzaffer Karataş, “Kumrî’nin Kenzü’l-Mesâib’inde Kerbelâ’nın Ön Şehidi Müslim b. Akîl”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* (2022), 8/1, 161-192, s. 163 vd.

<sup>71</sup> Hâni b. Urve, (ö. 60/680) Hz. Hüseyin adına çalıştığı için Emevîler tarafından öldürülen Yemenli tâbiidir. Bkz: L. Veccia Vaglieri, “Hâni’ b. ‘Urva al-Murâdî”, *EF* (İng.), III, 164-165; Yakup Keskin, “Yakın Döneme Etkileri İtibarı ile Kerbelâ”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (2012), 307-340, s. 311.

<sup>72</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 251.

<sup>73</sup> Mustafa Adaş, *Ukbe b. Nâfi*, Marmara Üniversitesi (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1996, ss. 5-55; E. Levi-Provençal, “Ukbe b. Nâfi”, *IA*, 13/20-21.

<sup>74</sup> *Ceyhânî*, (ö. 330/942) Sâmânî veziri ve meşhur İslâm coğrafyacısıdır. Bkz: Yasemin Turan, “Sâmânîoğulları Vezirleri”, *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 18 (2023), 25-52, ss. 31-3.

<sup>75</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 242.

Peygamber'in halkı İslâm'a dâvet ettiği duyulunca Ebû Mûsâ ile iki ağabeyinin de aralarında bulunduğu 52 kişilik bir heyet onun yanına gitmek üzere gemiye bindi; fakat gemi kötü hava şartları yüzünden Habeşistan'a sürüklendi. Heyet mensupları Ca'fer b. Ebû Tâlib ve arkadaşlarının orada bulunduğunu öğrenince bir süre Habeşistan'da kaldılar. 7/628 yılında Hayber'in fethi esnasında Habeşistan'daki Müslümanlarla birlikte Medîne'ye döndüler. Ebû Mûsâ Kur'ân-ı Kerîm'i bizzat Hz. Peygamber'den öğrenerek ezberleyen sayılı sahâbilerden birisidir. 42/662 yılında vefat eden Ebû Mûsâ'nın farklı tarihlerde öldüğüne dâir rivâyetler bulunmaktadır.<sup>76</sup>

Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi Kazvinî, Tüster bahsinde konu edinir. Bu konu şöyledir:

**1. Tüster:** “Anlatıldığına göre, Ebû Mûsâ el-Eş'arî Tüster'i fethedince bakır bir tabut içerisinde bir ceset buldu. Beraberinde ihtiyacı olanların aldıkları dirhemler vardı. İhtiyacı bitince bunları geri koyuyordu. Eğer bunu (elinde) tutarsa hastalanırdı. Ebû Mûsâ bu durumu Hz. Ömer b. el-Hattâb'a bildirdi. (Hz. Ömer) cevabında şunları yazdı: “O kişi Danyal<sup>77</sup> peygamberdir. Onu çıkar, yıka, kefenle, namazını kıl ve defnet.”<sup>78</sup>

## 2.2. Mutasavvıflar

Özellikle şehirlerin tanınmış ve saygın insanları bağlamında çok sayıda tasavvufî yönü bulunan şahsiyetten bahsedilmektedir. Şimdi bunlardan bir kısmına örnek verelim:

### 2.2.1. Hallâc-ı Mansûr

Asıl adı, Ebû'l-Mugîs Hüseyin b. Mansûr el-Beydavî'dir. 244/858 yılında İran'ın Fars eyaletinde bulunan Beydâ'nın kuzey doğusundaki Tûr'da doğmuştur. Hallâc'ın söz ve davranışları halk ve ulemâ arasında huzursuzluk meydana getirmiştir. Bunun ardından hapse atılmış, sekiz yıl süren hapis hayatı Nâsır el-Kuşurî'nin evindeki bir odada göz hapsinde geçmiştir. Bütün ihtiyaçları karşılanmış, ziyaretçi kabulüne izin verilmiştir. Daha sonra hakkında baskılar neticesinde idam hükmüne varılmış ve bu hüküm Halife Muktedir-Billâh tarafından tasdik edilince 309/922 tarihinde burnu, kolları ve ayakları kesildikten sonra idam edilmiştir.<sup>79</sup>

Kazvinî, Hallâc'ı Beydâ'nın ileri gelenlerinden birisi olarak tanıtır:

**1. Beydâ:** “Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc buralıdır. (Bir takım) ayetlerin ve şaşırtıcı (olayların) sahibidir. Aslana binmesi ve yılanı kırbaç olarak kullanması meşhurdur. Yaz mevsiminde kış meyvesini, kış mevsiminde ise yaz meyvesini getirirdi. Elini havaya uzatır ve birlik dinarlarla dolu olarak geri çekerti. (Dinarların) üzerinde: “Allah'ın Bir olduğunu söyle!” yazardı. İnsanlara düşündüklerini ve yaptıklarını haber verirdi. Anlatıldığına göre, bir gün hamamdan çıktı ve tanımadığı birisiyle karşılaştı. (Bu adam) ensesine şiddetli bir tokat attı. Bunun üzerine kendisine: “Ey Adam! Niye bana tokat attın?” diye sordu. (Adam) bunun üzerine: “Hakk bana bunu emretti.” şeklinde karşılık verdi. Kendisi (adama): “Hakk'ın hakkı için bunun bir kez daha tekrarla.” dedi. Fakat tokat atmak amacıyla elini kaldırıncaya eli kurudu. *Ene'l-Hak*<sup>80</sup> sözü ortaya çıkınca insanlar kendisini tanımazlıktan geldiler ve aralarında konuştular ve “Ben Hakk üzereyim” de.” dediler. Bunun üzerine kendisi ise: “Ben sadece “Ene'l-Hak” diyorum şeklinde karşılık verdi. Kendisinden şu şekilde birtakım şiirler işitildi:

“Ben sana özlem duyuyorum, sen de bana özlem duyuyorsun,

Biz ikimiz bir bedene hulul eden iki ruhuz.”

Şu da onun sözüdür:

<sup>76</sup> M. Yaşar Kandemir, “Ebû Mûsâ el-Eş'arî”, *DİA*, 10/191-192; K. V. Zetterstéen, “Eş'arî”, *İA*, 4/392-393.

<sup>77</sup> Danyal, Kitâb-ı Mukaddes'e göre İsrailoğulları peygamberlerinden ve kutsal kitap yazarlarından birisidir.

<sup>78</sup> Kazvinî, *Âsâr*, 171.

<sup>79</sup> Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, *DİA*, 15/377-378; Louis Massignon, “Hallâc”, *İA*/5/1, 167-170; Bkz: Ferhat Ağırman-Bilal Bekal, “Hallâc-ı Mansur'da Tanrı-Varlık ve Benlik Problemi”, *Felsefe Dünyası*, 55 (2012), 84-98; Kenan Mermer, “Hallâc-ı Mansûr'un Düşünce Dünyasında Ene'l-Hak Şiirinin Arka Planı-Kitâbü't-Tavâsîn ve Dîvânü'l-Hallâc Özelinde-”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 61 (2024), 11-25.

<sup>80</sup> Hallâc hakkında ileri sürülen iddiaların en yaygını, en etkili ve en sürekli olanı, onun tevhid ve fenâ görüşünü ifade eden “enelhak” sözü ile hulûl ve ittihadı çağrıştıran ifadeleridir. Hallâc'ın kâfir ve zındık olduğunu iddia edenler enelhak sözü ile tanrılık iddiasında bulunduğunu ileri sürmüşler, onu büyük bir velî olarak tanıyanlar ise bu sözü diğer sûfilerin şathiyeleri gibi gördü çeşitli şekillerde yorumlamışlardır. Hallâc'ın enelhak dediği doğrudur. Ancak bu sözle tanrılık iddiasında bulunduğu yolundaki hükümler kesinlikle yanlıştır. Onun konuyla ilgili tam ifadesi şöyledir: “Eğer Allah'ı tanıımıyorsanız eserini tanıyınız, işte o eser benim, ben Hakkım, çünkü ebediyen Hakile Hakkım” Bkz: Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, *DİA*, 15/379.

“Ben senden ve kendimden şaşkınlığa düştüm, seninle yok oldum,

Beni kendine o kadar yakın kıldın ki, kendimi sen zannettim.”<sup>81</sup>

### 2.2.2. İbrâhîm b. Edhem

Asıl adı, Ebû İshâk İbrâhîm b. Edhem b. Mansûr’dur. Zâhid, sûfî ve muhaddistir. Horasan’ın Belh şehrinde dünyaya gelmiştir. Ailesi Arap kabîlelerinden Benî İcl’e veya Temîm’e mensuptur. Kaynaklarda İbrâhîm b. Edhem’in zühd yoluna girmesine sebep olan menkıbevi bazı olaylardan söz edilir. Horasan’dan ayrıldıktan sonra Şam, Irak, Hicaz ve Rûm(Anadolu) bölgelerine seyahatler yapan İbrâhîm b. Edhem, Mansûre(el-Massîsa), Sûr, Kayseriye, Humus, Askalân, Beyrût, Basra, Kûfe, Mekke, Medîne, Kudûs, İskenderiye ve Tarsus gibi şehirleri dolaşıp bostan bekçiliği, ırgatlık, değirmencilik gibi işler yaparak elinin emeği ile geçinmeye çalışmıştır. Kara ve deniz seferlerine katıldığı Bizanslılara karşı yapılan son deniz seferi esnasında ismi belirtilmeyen bir adada vefat ettiği kaydedilir. Ölüm yılı için değişik tarihler verilmekle birlikte kaynakların çoğu 161/778 veya 162/779 yılını verir.<sup>82</sup>

Kazvinî, İbrâhîm b. Edhem’den Deyr-u Sim’ân ve Belh başlıklarında bahseder; Belh’in ileri gelenlerinden birisi olarak tanıtır:

**1. Deyru Sim’ân:** “Dımaşk yöresinde, nezih bir mevkide bir kilisedir. Bahçeler, evler ve kasırlarla çevrilidir. Meşhur Habîs buradadır. Gerçekten halkla bağlantısını koparmıştı. Başını pencereden yılın belirli bir gününde dışarı çıkarır, hastalardan ve müzminlerden üzerine bakışı düşenler şifa bulurdu. Bu durumu İbrâhîm b. Edhem<sup>83</sup> duydu. Kendisine gitti ve bu duruma şahit oldu. Şöyle dedi: “Kilisenin yanında, bu pencerenin hizasında duran çok sayıda kişi gördüm. Habîs’in başını çıkarmasını gözlüyorlardı. O gün gelince başını çıkardı ve sağa ve sola onlara doğru baktı. Üzerine bakışı düşenler şifa bulmuş olarak sağlıklı bir şekilde ayağa kalktı ve evine geri döndü.” Şunları söyledi: “Bu durumdan şaşkınlığa düştüm ve üzerinde düşündüm. Yanına gittim, çağırdım ve bu çağırma icabet etti. Kendisine durumunu sordum. Bana yedi adet nohut vererek: “Bunlar senden istendiğinde yüksek bir fiyata sat.” dedi. (İbrâhîm b. Edhem) şunları söyledi: “Oradan ayrıldım. Hristiyanlar arasında Habîs’in hanîflerden<sup>84</sup> birisine bir şey verdiği yayıldı. Etrafımda toplanarak bana: “Bu nohutlarla ne yapacaksın?” diye sordular. “Onu bize sat.” dediler. Fiyatını 700 dinara kadar artırdılar ve ben de onları sattım. Oradan ayrıldım. Yolum Deyru Sim’ân’dan geçiyordu. Habîs başını çıkararak: “Ey Hanîf! Nohutları 700 dinara sattın. Yedi bin dinar isteseydin de vereceklerdi. Her bir nohut benim için bir günlük azıktır. Bak! Kim günlük azığının fiyatının bin dinar olmasını istemez ki?” dedi ve başını içeriye soktu.”<sup>85</sup>

**2. Belh:** “İbrâhîm b. Edhem el-İclî (rh) buralıdır. Belh hükümdarlarındandı. Dünya nimetlerini terketmesinin sebebi şudur: Birgün avdaydı; ok atmak amacıyla avın peşinden koşuyordu. Av ona doğru dönerek kendisine: “Ey İbrâhîm! Bunun dışındaki şeyler için yaratıldın.” dedi. Bunun üzerine geri döndü ve riayetinde bulunan birisinin yanına vardı. Bineğinden indi; (hükümdar) elbisesini çıkardı, riayetindeki kişiye verdi. Kendisi de riayetindeki kişinin kıyafetini giydi. Böylelikle zühd hayatını tercih etmiş oldu.”<sup>86</sup>

### 2.2.3. Cüneyd-i Bağdâdî

Asıl adı, Ebû’l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed Hazzâz el-Kavârîrî’dir. İlk devir sûfiliğinin en güçlü temsilcilerinden birisidir. Bağdat’ta doğmuş ve orada yaşamıştır. Ailesi aslen Nihâvendli olup cam ticaretiyle uğraştıklarından Kavârîrî nisbesiyle de tanınmaktadır. Bizzat kendisi de cam ticaretiyle uğraştığından Hazzâz lakâbıyla tanınmıştır. Şer’î ilimleri iyice öğrendikten sonra kendisini zühd, ibâdet ve tasavvufa vermiştir. Ölüm döşeginde iken oturarak namaz kılmış, bunun

<sup>81</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 165.

<sup>82</sup> Reşat Öngören, “İbrâhîm b. Edhem”, *DİA*, 21/293.

<sup>83</sup> İbrâhîm b. Edhem (ö. 161/778 [?]) zâhid, sûfî ve muhaddistir. Bkz: Halime Gül, *İbrahim bin Edhem ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri*, Selçuk Üniversitesi SBE (Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2008, s. 15 vd.

<sup>84</sup> Hanîf, İslâm öncesi dönemde Hz. İbrâhîm’in tebliğ ettiği dine tâbi olanlara verilen addır. Bkz: Şaban Kuzgun, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, Ankara, 1985, s. 110 vd.

<sup>85</sup> Kazvinî, *Âsâr*, ss. 196-7.

<sup>86</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 332.

da bir nimet olduğunu ifade etmiş, istirahat etmesi gerektiğini söyleyenlere namaza durmak sûretiyle cevap vermiş ve virdiyle meşgul iken 297/909 yılında vefat etmiştir.<sup>87</sup>

Kazvinî, Cüneyd'i Bağdâdî'den Şiraz ve Bağdat başlıklarında bahseder. Onu Bağdat'ın ileri gelenlerinden birisi olarak tanıtır:

**1. Şiraz:** “Döneminin şeyhi ve önde geleni Ebû Abdullah Muhammed b. Hafif buralıdır.<sup>88</sup> Şunları söyledi: “Bağdat'a vardığımda başımda sûfî bir gurur vardı. Zira 40 gündür bir şey yememiş, Cüneyd'in yanına varmamıştım.<sup>89</sup> Hacca gitmek niyetindeydim. Bir çöplüğe vardım ve orada bir ceylanın kuyudan su içtiğini gördüm. Ben de susuzdum ve oraya doğru yürüdüm. Ceylan kaçtı. Suyun kuyunun dibinde olduğunu gördüm. Kendi kendime: “Ey Rabbim! Benim bu geyik kadar yerim yok mu?” dedim. Arkamdan: “Sabrını denedik. Dön ve suyu al.” diyen bir ses duydum. Geri dönünce, kuyunun su ile dolu olduğunu gördüm. Bu sudan aldım, içtim ve abdest aldım. Yine: “Geyik kovasız ve ipsisiz geldi. Sen ise ip ve kova ile geldin.” diyen bir ses duydum. Bağdat'a varınca Cüneyd bana: “Sabretseydin, ayaklarının altından su fışkıracaktı.” dedi.”<sup>90</sup>

**2. Bağdat:** “Ebû'l-Kasım Cüneyd b. Muhammed b. Cüneyd buralıdır. Aslen Nihâvendli olup Bağdat'ta doğup büyümüştür. Babası camcı, kendisi ise kunduracıydı. Hars el-Muhâsibi ve dayısı Serî es-Sakatî ile arkadaşlık yaptı. Süfyân es-Sevrî'nin mezhebi üzerine fetva verirdi. Her gün 300 rekât namaz kılar ve 30 bin tesbih çekerd. Ca'fer el-Hulî'den<sup>91</sup> aktarıldığına göre 20 yıl boyunca haftada sadece bir kere yemek yemiştir.”<sup>92</sup>

#### 2.2.4. Ebû Abdullâh Süfyân b. Saîd es-Sevrî

H. İkinci asrın meşhur kelâm âlimi, muhaddis ve sûfisidir. Muhtemelen 97/1186-1187 yılında Kûfe'de doğmuştur. İlk tahsilini babasından almıştır. H. 150 yılında Kûfe'den ayrılarak Yemen'e göç etmiş, burada ticaretle uğraşmış ve daha sonra değişik tarihlerde Mekke ve Basra'da ikamet etmiştir. 161/778 yılında Basra'da vefat etmiştir.<sup>93</sup>

Kazvinî, Ebû Abdullâh Süfyân b. Saîd es-Sevrî'yi Kûfe'nin ileri gelenlerinden birisi olarak tanıtır:

- “Ebû Abdullah Süfyân es-Sevrî buralıdır. Sevr-i Ethal'e mensuptur. Pek çok insandan daha alim ve takvalı birisiydi. Müctehid bir imamdı. Cüneyd-i Bağdâdî onun mezhebine göre fetva verirdi. Mehdî ile dostluk ederdi. Ancak halife olunca bu dostluk kesintiye uğradı. Bunun üzerine Mehdî kendisine: “Benimle arkadaşlık edemesen de, bana nasihat et.” dedi. Bunun üzerine (Süfyân es-Sevrî): “Kur'ân'da “Ölçüde ve tartıda hile yapanların vay hâline! (وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّينَ)” diye başlayan bir sure vardır.<sup>94</sup> Tatfîf (التطفيف), “az bir miktar” demektir. Çok mal elde edenin durumu nice olur?” demiştir. Anlattıklarına göre, Mansûr kendisini tavafta gördü. Eliyle omzuna vurdu ve: “Seni bize gelmekten engelleyen nedir?” diye sordu. Bunun üzerine (Süfyân es-Sevrî): “Allah Teâlâ'nın: “Zulmedenlere meyletmeyin. Yoksa size de ateş dokunur.”<sup>95</sup> ayeti (beni size gelmekten engelledi.)” dedi. Bunun üzerine Mansûr arkadaşlarına yönelerek: “Alimlere sevgi attık, Süfyân dışındakiler bunu yerden topladılar. Zira o ileri gelen birisidir.” dedi. Daha sonra ona: “Ey Ebû Abdullah! İhtiyacını ne ise iste.” dedi. Bunun üzerine: “Ey Müminlerin Emiri! Yerine getirecek misin?” diye sordu. (Mansûr) “Evet” karşılığını verdi. “İhtiyacım, ben gelinceye kadar bana (adam) göndermemen ve isteyinceye kadar bir şey vermemendir.” dedi.”<sup>96</sup>

<sup>87</sup> Süleyman Gökbulut, “Bağdat Tasavvufunun Lisânı: Cüneyd-i Bağdâdî”, *Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*, İstanbul, 2002, 417-44, s. 418; Süleyman Ateş, “Cüneyd-i Bağdâdî”, *DİA*, 8/119.

<sup>88</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Hafif (ö. 371/982) Haffiyye silsilesinin kurucusu olan sûfidir. Bkz: Hasan Hüseyin Tunçbilek, “Ebu Bekir Bâkîllânî Hayatı ve Bazı Kelâmî Görüşleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1998), 1-21, s. 6.

<sup>89</sup> Hacca giderken Bağdat'ta Cüneyd-i Bağdâdî ile görüştüğü veya onunla Hallâc konusunda tartışmaya giriştiği şeklindeki rivayetler doğru değildir. İbn Hafif'in Cüneyd ile görüşmediği fakat ona büyük saygı duyduğu anlaşılmaktadır. Bkz: Tahsin Yazıcı, “İbn Hafif”, *DİA*, 19/536.

<sup>90</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 212.

<sup>91</sup> Ca'fer el-Hulî, (ö. 348/959) ilk sûfilerin menkıbelerini toplayıp yazması ve rivayet etmesiyle tanınan mutasavvıftır. Bkz: Câfer b. Muhammed (Hulî), “Faydalar (Öğütler), Zühed, Kalbî İncelikler, Mersiyeler”, çev: Aşır Öreñç, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2011/2), 163-195.

<sup>92</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 324 vd.

<sup>93</sup> Ömer Faruk Akpınar, “Süfyân es-Sevrî'nin Hayatı ve Eserleri”, *Usul İslâm Araştırmaları*, 22/22 (2014), 115-167; Abdulkadir Tekin, “Süfyân es-Sevrî'nin Fıkıhçılığı”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2015), 115-143; M. Plessner, “Süfyân-üs-Sevrî”, *İA*, 11/83-86.

<sup>94</sup> *Kur'ân*, Mutaffîfîn, 83/1.

<sup>95</sup> *Kur'ân*, Hûd, 11/113.

<sup>96</sup> Kazvinî, *Âsâr*, ss. 253-4.

### 2.2.5. Bâyezîd-i Bistâmî

Asıl adı, Ebû Yezîd Tayfur b. Îsâ b. Sürûşân'dır. İlk büyük mutasavvıflardandır. Kısıtlı bilgilere göre İran'ın Horasan eyaletinde bulunan Bistâm kasabasında doğmuştur. Dedesi Sürûşân aslen İranlı Mecûsî bir din adamı iken Müslüman olmuştur. 234/848 veya 261/875 tarihlerinden birisinde vefat ettiği söylenir.<sup>97</sup>

Kazvinî, Ebû Yezîd Tayfur b. Îsâ el-Bistâmî'yi Rey ve Bistâm başlıklarında ele alır ve onu Bistâm'ın ileri gelenlerinden birisi olarak tanıtır:

**1. Rey:** “Yahyâ b. Muâz er-Râzî buralıdır.<sup>98</sup> İnsanlar arasında kabul gören, vaazlarında söz sahibi ve döneminin şeyhiydi. Zeynü'l-Ârifîn Ebî Yezîd el-Bistâmî ile karşılaşınca, kendisini hayretler içerisinde bırakan durumlarını gördü. Faziletin Allah'tan olduğunu ve istediğine verdiğini anladı. Onun hizmetini gördü ve kendisinden şaşırtıcı hikayeler anlattı. Anlattıklarına göre, Bâ Yezîd'i yatsı namazından sonra güneş doğuncaya kadar ayakları üzerinde uyanık olarak gördü. Ayaklarının üzerinde, ellerini göğsünde birleştirmiş ve gözlerini bir noktaya sabitlemiş bir haldeydi. Güneşin doğmasına yakın secde etti ve secdesini uzattı ve ardından oturdu ve şöyle dedi: “Ey Allah'ım! Şüphesiz bir topluluk Sen'den istedi. Sen de onlara suda ve havada yürümeyi verdin. Böylelikle Sen'den razı oldular. Böyle bir durumdan Sana sığınırım. Şüphesiz bir topluluk Sen'den istedi. Sen de yeryüzünün hazinelerini verdin ve bu şekilde razı oldular. Böyle bir durumdan Sana sığınırım. Şüphesiz bir topluluk Sen'den istedi. Sen de onlara yeryüzünün dürülmesini verdin. Böylelikle Sen'den razı oldular. Böyle bir durumdan Sana sığınırım.” Bu şekilde evliyaların makamından yaklaşık 20 tanesini saydı. Sonra bana doğru döndü ve beni gördü. Bana: “Yahyâ!” dedi. “Evet, efendim!” dedim. “Ne zamandan beri sen burdasın?” diye sordu. “Bir miktar oldu.” dedim. Bunun üzerine sustu.”<sup>99</sup>

**2. Bistâm:** “Şaşırtıcı halleri bulunan, ariflerin sultanı Ebû Yezîd Tayfur b. Îsâ el-Bistâmî buralıdır.<sup>100</sup> Kendisine: “Allah yolunda nefsinden daha şiddetli olan şey nedir?” diye sordular. Cevap olarak: “Bunu tanımlamak imkânsız.” dedi. Bu kez: “Allah yolunda nefsine en uygun olan şey nedir?” diye sordular. Cevap olarak: “İşte bu güzel bir soru! (Nefsimi) itaat etmeye çağırdım; fakat karşılık vermedi. Bunun üzerine bir yıl su içmekten alıkoydum. Anlattıklarına göre, Ebâ Yezîd, Mekke yolunda üzerinde ağır bir yük olan bir adam gördü. Adam Ebâ Yezîd'e: “Bu yük ile ne yapabilirim?” diye sordu. (Ebâ Yezîd:) “Yükünü devenin üzerinde taşı! Sen de üzerine bin.” dedi. Adam bu şekilde yaptı; ama kalbinde hala bir şüphe vardı. Bunun üzerine Ebâ Yezîd adama: “Bu şekilde yap ve aldırış etme! Taşıyan Allah'tır; deve değil.” dedi. Adam yine de ikna olmadı. Bunun üzerine Ebâ Yezîd adama: “Bak! Ne görüyorsun?” diye sordu. (Adam:) “Kendim ve yük havada yürüyor. Deve ise ayrı olarak yürüyor.” dedi. Bunun üzerine (Ebâ Yezîd:) “Sana taşıyanın Allah olduğunu söylememiş miydim? Fakat sen görünceye kadar inanmadın.” dedi. Anlattıklarına göre, müridlerinden birisi, onun içki içtiğini duydu ve kendisine: “Benimle beraber gel! Sana içki içmeyi öğreteceğim.” dedi. Müridiyle beraber çıktı ve onu bir meyhaneye götürdü ve oradaki bütün fiçileri içti. Daha sonra başı yerde, ayakları da havada olacak şekilde devrildi. Başından sonuna kadar Kur'ân-ı Kerîm'i okudu. Müridine: “İçki içmek istediğinde, bu şekilde iç!” dedi. 261/874 yılında Bistâm'da vefat etti. Burada teberrüken ziyaret edilen bir meşhedi vardır. Süfîlerden birisinin anlattığına göre, Ebî Yezîd'in meşhedinde uyuyan kişi, uyandığında kendisini meşhedin dışarısında görürdü.”<sup>101</sup>

<sup>97</sup> Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, ss. 11-49; Hasan Basri Demir, *Bâyezîd-i Bistâmî ve Tasavvuf Anlayışı*, İbn Haldun Üniversitesi LEE (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2020, ss. 10-31; Rabia Temiz, “Mutasavvıf Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin (ö. 234/848) Hadis Rivayetleri Üzerine Bir İnceleme”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2019), 289-316.

<sup>98</sup> Yahyâ b. Muâz er-Râzî (ö. 258/872) seyrüslûk makamlarından bahseden ilk süfîlerdendir Bkz: Ahmed Subhi Furat, “Yahya Bin Muaz er-Razi”, *İslam Medeniyeti Dergisi*, 1/1 (1967), 9-11; Salih Çift, “Mevlânâ'nın Öncülerinden Biri: Yahyâ b. Muâz er-Râzî”, *Süfî Araştırmaları*, 1/2 (2010), 43-54.

<sup>99</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 381.

<sup>100</sup> Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) ilk büyük mutasavvıflardandır. Bkz: Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, ss. 11-49; Hasan Basri Demir, *Bâyezîd-i Bistâmî ve Tasavvuf Anlayışı*, İbn Haldun Üniversitesi LEE (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2020, ss. 10-31; Rabia Temiz, “Mutasavvıf Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin (ö. 234/848) Hadis Rivayetleri Üzerine Bir İnceleme”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2019), 289-316.

<sup>101</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 205.

### 2.3. Şairler

Kazvinî’de 50 civarında şairin bahsi geçmektedir. Bunlar arasında İranlı şairler de bulunmaktadır. Şimdi bunlardan üçüne örnek verelim:

#### 2.3.1. Ferezdak

Emevîler devrinde eski üslûbu devam ettiren hiciv şâirlerinden birisidir. Asıl adı, Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa’saa et-Temîmî’dir. 20/641 yılında Basra yakınındaki Kâzime’de varlıklı, kültürlü, cömert ve nüfûzlu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Şiiri bol bir muhitte bir bedevî genci gibi yetişerek küçük yaşta şiire başlamıştır. Uzun bir ömür süren Ferezdak genellikle dinî vecibelere karşı ilgisiz kalmış, hayatının sonuna kadar içkiye ve eğlenceye düşkünlüğü devam etmiştir. Babasından devraldığı cömertlik hasletini bütün ömrü boyunca sürdürmüştür. Hayatında kısmî dindarlık dönemleri görölse de, bunların pek uzun sürmediğı anlaşılmaktadır. 11/728 tarihinde öldüğüne dâir rivâyetler bulunmaktadır.<sup>102</sup>

Ferezdak’ı Kazvinî, Vebâr bahsinde konu edinir ve şiirine örnek verir:

**1. Vebâr:** “Araplar, Vebâr sakinlerinin cinler olduğunu iddia ederler. İnsanlar asla oraya giremezler. Bilerek ya da bilmeyerek birisi oraya girerse, yüzüne toprak atarlar. Eğer oraya girmeyi kabul etmez, reddederse yakalayıp öldürürler. Böylelikle kaybolur ve ondan bir daha haber alınmaz.

Ferezdak şöyle der:

“Babanı kaybedince, bir barınak ararsın,  
Birisinin Vebâr yolunda kaybolması gibi,  
Orada asla yolu bulamazsın; ya bir şekilde kurtulursun,  
Ya da izin kalmaz.”<sup>103</sup>

#### 2.3.2. Kuss b. Sâide

Asıl adı, Kuss b. Sâide b. Amr el-İyâdî’dir. Câhiliye döneminde Hz. Peygamber’in kendisini dinlediğı, tevhîd inancına bağı şâirdir. Yetiştirdiğı hatiplerle tanınan Necran bölgesindeki İyâd kabilesine mensuptur. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakta, ancak kaynaklarda iyi bir hatîp olduğı, insanlara nasihat etmek üzere Irak ve Suriye dahil pek çok yeri gezdiğı, hatta bu arada Bizans imparatoru ile dostluk kurup onunla ilim, akıl, edep, mürüvvet, mal ve mülk konularında sohbet ettiğı belirtilir. Rasûl-i Ekrem’in, risâletinden önce adı Hanîfler arasında zikredilen Kuss b. Sâide’nin Ukâz panayırında verdiğı hutbeyi dinlediğı, İslâm’a girmek üzere Cârûd b. Abdullâh başkanlığında Medîne’ye gelen İyâd heyetine onu sorduğı ve ölmüş olduğunu öğrendiğı rivâyet olunur. Seksen üç yılında iken 600 yılında öldüğü belirtilen Kuss b. Sâide’nin Halep yakınlarında Rahvîn’de bulunan bir adak yerinde gömülü olduğu belirtilir.<sup>104</sup>

Kazvinî, Kus b. Sâide’yi Hicaz bahsinde konu edinmekte ve şiirine örnek verir:

**1. Hicaz:** “İyâd kabilesinden bir heyet Hz. Rasûlullah’ın (sav) geldi. Hz. Peygamber (sav) “Hanginiz Kus b. Sâide’yi tanır?” diye sordu. “Hepimiz onu tanırız.” diye karşılık verdiler. Hz. Peygamber, (sav) “Şimdi ne yapıyor?” diye sorunca, “Vefat etti.” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurdu: “Hiç unutmam, haram aylarda, kızıl bir devenin üzerinde, Ukâz pazarındaydı. İnsanlara şu şekilde hitabediyordu: “Ey İnsanlar! Beni iyi dinleyip duyun! Yaşayan ölür, ölen geçmişte kalır. Olacak olan da olur. Gökyüzünde ibret vardır: Dönen âlemde bulutlar kayar, yıldızlar gözden kaybolur.” Kus “Muhakkak ki Allah’ın bir dini vardır ve sizin dininizden razıdır!” şeklinde yemin etti. “Bana ne oluyor da, insanların gittiklerini ama dönmediklerini görüyorum. Onlar ya gittikleri ya da terkettikleri yerlerden çok memnunlar ve uyuyakaldılar.” Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurdu: “İçinizden kim onun şiirini hatırlıyor?” Hz. Ebûbekir (sav) “Ben

<sup>102</sup> Ali Şakir Engin, “Ferezdak”, *DİA*, 12/373-374.

<sup>103</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 64.

<sup>104</sup> İsmail Güleç, “Hz. Peygamber’in Müslüman Olmayan Şairlere Karşı Tutumu”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 20, (2018), 245-268, s. 250; Mehmet Ali Kapar, “Kus b. Sâide”, *DİA*, 26/460.

hatırlıyorum Yâ Rasûlullah.” dedi. Hz. Peygamber (sav) “Öyleyse bize oku.” buyurdu. Hz. Ebûbekir şiiiri okudu:

“Geçmiş toplumlardan bize kalan ibretler vardır,  
Ölüp de geri dönen görmedim, dönüşü yol yoktur,  
Görüyorum ki, kavmim büyüğüyle küçüğüyle o yöne gidiyor,  
Anladım ki, kavmimin başına gelenden başka yol yoktur,  
Geçmiş geri gelmiyor, kalanlardan da geriye kalan olmuyor.”<sup>105</sup>

### 2.3.3. Teebbeta Şerran

Teebbeta Şerran (ö. 540) Fehm kabilesine mensup olup künyesi Ebû Züheyr, asıl adı Sabit b. Cabir’dir. Annesi siyah bir cariye olan şaire "koltuğunun altında kötülük taşıdı" anlamına gelen bu lakabın verilmesine ilişkin çeşitli rivayetler vardır. Meşhur olanına göre bir gün koltuğunun altına bir kılıç alıp dışarı çıkmış, komşuları annesine onun böyle hiddetli bir şekilde nereye gittiğini sormuş, annesi de “bilmiyorum, koltuğunun altına bir kötülük alıp çıktı” diye cevap vermiştir. O günden sonra şair artık hep bu lakapla anılmıştır.<sup>106</sup> Divan halinde nakledilmemiş olan şiirlerinin pek azı günümüze ulaşmıştır. Günümüze ulaşan bu şiirler de küçük parçalar halindedir.<sup>107</sup>

Kazvinî, Teebbeta Şerran’ı Şa’b, Hicaz ve **Rahâ Bitân** başlıklarında konu edinir.

**1. Şa’b:** “Yemen’de bir dağdır. İçerisinde şehirler ve köyler vardır. Halkına *Şa’biler* denir. Şanfarâ burada öldürüldü. Bunun üzerine Şanfarâ’nın dayısı Teebbeta kin içerisinde şöyle dedi:

“Şa’b’da en ufak bir çukur yoktur,  
Ki oraya katillerin kanı aksın.”<sup>108</sup>

**2. Hicaz:** “Teebbete Şerran işte bu esnada şunları söyledi:

“Ey uzun gece ne kadar tedirgin ve berraksın,  
Gece ansızın gelen misafirin hayalleri kapladı,  
Bir yere koşarsın, sevdiklerin korkmuştur,  
İşte bu nedenle bir hedefe doğru ilerlemeyi sev,  
Yıllar benim için pişmanlıkla geçecek,  
Benden tabiatımdan birtakım olaylar anlatıldığında,  
Becîle’den kurtuluşum gibi,  
Bir keder gününden arkadaşlarımla kurtuldum.”<sup>109</sup>

**3. Rahâ Bitân:** “Teebbeta Şerran’ın bir gece, bir dev ile burada karşılaştığı iddia edilir. İkisi arasında bir savaş meydana gelmiş ve sonunda dev öldürmüştür. Başını kesip kabilesine götürmüş, onlara göstermiştir. Böylelikle onlara cesaretini ve gücünü sergilemiş oldu ve şunları söyledi:

“Gençlerin algısına kim iletecek,  
Rahâ Bitân yakınlarında karşılaştıklarımı,  
Gerçekten de bir gulyabani ile karşılaştım,

<sup>105</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 85 vd.

<sup>106</sup> Kadri Yıldırım, “Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatında "Su'luk" Şairler Hareketi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/1, 177-209, s. 188.

<sup>107</sup> N. M. Çetin, “Te’abbata Şerran”, *İA*, 12/1/76-78.

<sup>108</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 87.

<sup>109</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 48.

Çölde, düz bir sayfa gibi pürüzsüz bir ovada dolaşan,  
 Ona şöyle dedim: İkimiz de zamanın yıprattığı,  
 Seyahat arkadaşınız, o halde yerimi bana bırak,  
 Bana doğru saldırdı, ben de ona,  
 Yemen cilalı kılıcımla karşılık verdim.”<sup>110</sup>

### 3. COĞRAFYACILIĞI

Görüldüğü üzere Kazvinî'nin *Âsâr*'ı son derece zengin bir içeriğe sahiptir. Bu içerik çerçevesinde coğrafyacılığının öne çıkmasının sebebi 600'den fazla şehirden bahsetmesidir. Bunun yanı sıra yukarıda örneklerini verdiğimiz şekliyle tasavvuf ve şair tezkireleri olarak ele alınabilecek yönleri de bulunmakta, bu açıdan Tabakât kitabı hüviyetine bürünmektedir. Bunun dışında coğrafyacılığı ile ilgili olarak şu başlıklara yer verilebilir:

#### 3. 1. Şehirleri Kuranlar ve Adlarının Menşei

Kazvinî bu başlık altında çok sayıda şehrin kucusundan ve isminin kökeninden bahseder. Şimdi bunlara birkaç örnek verelim:

##### - Saadât Adaları

“Saadât olarak isimlendirilmesinin nedeni bu adalarda bulunan tarlalarda çok çeşitli meyvelerin yetişmesidir.”<sup>111</sup>

##### - Vakvak Adası

“Vakvak adası olarak isimlendirilmesinin sebebi, adada meyvesi kadına benzeyen bir ağacın bulunmasıdır. Bu meyveler ağaçlara saçlarından asılıdır. Yaklaşıldığında *vak vak* diye ses çıkarırlar. Ada halkı bu sesi anlayarak ondan uğursuz saydıkları bir anlam çıkarır.”<sup>112</sup>

##### - Delân ve Damûrân

“Söylediklerine göre, Delân ve Damûrân iki kardeş hükümdarın adıdır. Her biri birer köy kurdu ve bu köye kendi adını verdi.”<sup>113</sup>

##### - Sebe

“Sebe'yi, Sebe b. Yeşceb b. Ya'rub b. Kahtân kurmuştur.”<sup>114</sup>

##### - San'a

“San'a, San'a b. Âzâl b. Anber b. Âbir b. Şâlih tarafından kuruldu.”<sup>115</sup>

##### - Zügar

“Zugar, Lût peygamberin kızının ismidir. Buraya yerleşmiş ve bu nedenle bu adla anılmıştır.”<sup>116</sup>

##### - Sind ve Hind

“Söylenildiğine göre, Hind ve Sind'e ad olan Hind ve Sind, Tevkîr b. Yaktan b. Ham b. Nûh peygamberin iki oğluydu.”<sup>117</sup>

##### - Aden

“Aden'i, İbrâhîm peygamberin oğlu Sinan b. İbrâhîm bu şekilde isimlendirmiştir. Zira burada ne bir su kaynağı ve ne de bir mera alanı yoktur. En yakın su kaynağı ile Aden arası bir günlük bir yoldur. Aden dağın ortasında bir boşluktur. Bu boşluğu dört tarafından dağlar çevreliyordu. Sonunda dağdan açılan bir geçit sayesinde çevre ile irtibatı kurulmuş oldu.”<sup>118</sup>

##### - Mansûre

“Mansûre'yi ikinci Abbâsî Halîfesi Mansûr kurmuştur.”<sup>119</sup>

##### - İskenderiye

<sup>110</sup> Kazvinî, *Âsâr*, ss. 92-3.

<sup>111</sup> Kazvinî, *Âsârü'l-Bilâd*, 29.

<sup>112</sup> Kazvinî, *Âsârü'l-Bilâd*, 33.

<sup>113</sup> Kazvinî, *Âsârü'l-Bilâd*, 38.

<sup>114</sup> Kazvinî, *Âsârü'l-Bilâd*, 40.

<sup>115</sup> Kazvinî, *Âsârü'l-Bilâd*, 50.

<sup>116</sup> Kazvinî, *Âsârü'l-Bilâd*, 93.

<sup>117</sup> Kazvinî, *Âsârü'l-Bilâd*, 94.

<sup>118</sup> Kazvinî, *Âsârü'l-Bilâd*, 101.

<sup>119</sup> Kazvinî, *Âsârü'l-Bilâd*, 124.

“İskenderiye’yi kimin kurduğu konusunda siyer yazarları arasında ihtilâf vardır. Kimisi orayı kuranın 1. İskender olduğunu söyler. 1. İskender Zülkarneyn b. İşk b. Selûkus er-Rûmî’dir. Kendisi yeryüzünü dolaşmış, doğudan batıya, Yecûc ve Mecûc seddine kadar bütün dünyayı gezmiştir. Kimisi de orayı kuranın İskender b. Dârâ İbn bt. Feylesof er-Rûmî olduğunu söyler. Bu İskender de ilk İskender’e benzer ve Magrib’den Çin’e kadar bütün dünyayı dolaşmıştır.”<sup>120</sup>

#### - Antakya/Antâkiye

“Antakya’yı Rûm b. el-Yakan b. Sam b. Nûh’un kızı Antâkiye kurmuştur.”<sup>121</sup>

#### - Ba’lebekke

- “Ba’lebekke, eski zamanlarda Bekke olarak anılırdı. Orada ayrıca adı “Ba’l” olan bir put vardı. Bu iki isim birleştirilerek oraya Ba’lebekke adını verdiler. Halkı bu puta tapardı. Hz. Allâh onlara İlyâs peygamberi gönderdi. Fakat yalanladılar; ardından da helâk oldular.”<sup>122</sup>

#### - Haleb

- “Züccâcî’nin söylediğine göre Haleb, İbrâhîm el-Halîl peygamber koyunlarını sağarken etrafında bulunanlara “haleb/süt” dediği için bu adı almıştır.”<sup>123</sup>

#### - Askeri Mükrem

- “Askeri Mükrem’i Mükrem b. Muâviye b. Hars İbn Temim kurmuştur. Eski zamanlarda burası bir köydü. Haccâc, Mükrem b. Muâviye’yi isyan eden Hurzad’ı öldürmesi ve orada bir kale inşa etmesi için buralara göndermişti. Giderek büyümüş ve bir şehir haline gelmiştir.”<sup>124</sup>

#### - Fustat

“Fustat, Amr b. el-Âs tarafından kurulmuştur. Amr b. el-Âs Mısır’ın fethi esnasında, H. 20 yılında İskenderiye’ye geldi. İskenderiye’yi fethedip geri dönerken askerlerine nerede kalmak istediklerini sordu. Onlar da Nil kenarında bulunan Fustat’ı tarif ettiler. Fustat işte burada kurulmuştur. Amr b. el-Âs H. 21 senesinde buraya bir câmi inşa etti. Söylenildiğine göre bu câmide 80 civarında sahâbî namaz kılmıştır. Zübeyr b. Avvam, Mikdat b. el-Esved, Ubâde b. Sâmî, Ebû’d-Derdâ, Ebû Zer el-Gıfârî bu sahâbîlerdendir. Bu câmi günümüze kadar ayakta kalabilmiştir. *Kur’ân* âyetleri altın işlemeli olarak tavanlarına yazılmıştır. Daha sonra Efrenciler tarafından harab edilmiştir. 572 yılında Selahaddîn burayı ve Kahire’yi tekrar imar etmiştir.”<sup>125</sup>

#### - Mehdiye

“Mehdiye, 300 yılında bu yöredeki topraklara hâkim olan Mehdî tarafından kurulmuştur.”<sup>126</sup>

#### - Bağdat

“Bağdat’ı Mansûr Ebû Ca’fer Abdullâh b. Muhammed b. Ali b. Abdullâh b. Abbâs kurmuştur. Buranın mimarı Nevbaht, “buraya halife ölümü nasib olmasın” diye dua ve duası icabınca halife bu şehirde vefat etmemiştir. Mansûr Mekke’de, Mehdî Mâsebazân’da, Hâdî İseyâbâd’da Reşîd Tûs’ta, Me’mûn Tarsus’ta, Mu’tasım, Vasık, Mütevekkil ve Müstansır ise Sâmerrâ’da vefat etmiştir.”<sup>127</sup>

#### - Semerkand

“Semerkand’ı ilk kuran kişi Keykavus b. Keykubâz’dır. Anlatıldığına göre Şemr b. Efrîkîş b. Ebrehe 50.000 kişilik ordusuyla Çin ülkesine doğru yola çıktı. Sogd’a vardığında buranın halkı ona karşı isyan etti. Bu nedenle Semerkand’ı kuşattı. Ancak ele geçiremedi. Şehrin hâkiminin ahmak bir kızı olduğunu öğrendi. Evlenmek vaadiyle onu kandırdı. Kendisine 4.000 sandık gönderdi. Her bir sandığın içerisine bir adam yerleştirdi. Bu sandıklardaki adamlar vasıtasıyla şehri ele geçirdi. Semer şehri talan etti. Bu nedenle Semerkend denilir.”<sup>128</sup>

### 3.2. Kavimlerin Soyları

Kazvinî’nin coğrafyacılığı sadedinde son olarak antropolojik bilgi içeren insanların soyları hakkında verdiği bilgilere örnek verelim:

#### -Siyahlar/Zenciler

<sup>120</sup> Kazvinî, *Âsâru’l-Bilâd*, 143.

<sup>121</sup> Kazvinî, *Âsâru’l-Bilâd*, 150.

<sup>122</sup> Kazvinî, *Âsâru’l-Bilâd*, 156.

<sup>123</sup> Kazvinî, *Âsâru’l-Bilâd*, 183.

<sup>124</sup> Kazvinî, *Âsâru’l-Bilâd*, 222.

<sup>125</sup> Kazvinî, *Âsâru’l-Bilâd*, 236.

<sup>126</sup> Kazvinî, *Âsâru’l-Bilâd*, 94.

<sup>127</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 314.

<sup>128</sup> Kazvinî, *Âsâr*, s. 565.

“Siyahların hepsi Kûş b. Kenan b. Hâm’ın soyundandır. Zenc ülkeleri gerçekten çok şiddetli sıcaktır. Buralarda yaşayanların derilerinin aşırı siyah olmasının nedeni güneşe karşı çok durmalarıdır. Söylenildiğine göre Nûh peygamber oğlu Hâm’ı yanına çağırarak ve derisinin rengini siyaha çevirmiştir.”<sup>129</sup>

**- Tibet Halkı**

“Tibet halkı Yâfes b. Nûh neslindendir.”<sup>130</sup>

**- Aden Halkı**

“Aden b. Sinân b. İbrâhim’e nispeten bu adla anılır. Aden’de oturanlar Hz. Hârûn’un neslinden olduklarını iddia ederler.”<sup>131</sup>

**- Berberîler**

“Berber Ülkesinin) halkı büyük bir kabiledir. Söylenildiğine göre onlar Câlût’un kavminden kalanlardır. (Câlût) öldürülünce, kavmi Mağrib’e kaçmış ve dağlara yerleşmiştir.”<sup>132</sup>

**- Farslar**

“Fars halkı, kendilerinin Fâris b. Tahmurs’un neslinden olduklarını iddia eder.”<sup>133</sup>

**- Rumlar**

“(Rumlar) Aysû (Îsû) b. İshâk b. İbrâhim peygamberin soyundandır.”<sup>134</sup>

**- Yecûc ve Mecûc**

“(Ye’cûc ve Me’cûc) Yâfes b. Nûh soyundan ve Türklerden iki büyük kabiledir.”<sup>135</sup>

## SONUÇ

Kazvinî çok geniş bir çerçevede eserini yazmış bir müelliftir. Benzer şekilde Âsâr da zengin içerikli bir eserdir. Herşeyden öte 600’den fazla şehir hakkında bilgi vermesi dolayısıyla bir coğrafya kitabıdır. Ancak 120 civarında kaynağı, 150 civarında tarihî şahsiyeti, 250 civarında şehrin saygın ve meşhur şahsiyeti, 50 civarında şairi, 30 civarında paygamberi, 50 civarında hükümdarı ve 30 civarında halifeyi içine alan bir Tabakât kitabıdır.

Şehirlerle ilgili vermiş olduğu bilgiler de zengin içeriğe sahiptir. Şehirleri kuranların isimleri ve şehir isimlerinin kökenine dair çok miktarda bilgi bulmak mümkündür. Ayrıca kavimler ve kökenleri üzerine antropolojik bilgiler de Âsâr’ın içeriğinde mevcuttur. Bu bilgiler folklorik ve demografik bilgileri de eklediğimizde, karşımıza son derece zengin bir içerik çıkmaktadır.

Yukarıda örneklediğimiz şekliyle Kazvinî çok sayıda kaynaktan faydalanmıştır. Bu kaynaklardan günümüze ulaşanları dikkate aldığımızda, hemen hemen bahse konu bilgilerin tamamının zikredilen eserlerde mevcut olduğunu söylememiz mümkündür. Her ne kadar çalışmamız esnasında Âsâr’daki bilgi ile kaynaktaki bilginin uyuşmadığı kimi yerleri tespit etmiş olsak da, genel nazaran bu tarz bilgilerin az sayıda olduğunu itiraf etmemiz gerekmektedir.

<sup>129</sup> Kazvinî, Âsâr, s. 22.

<sup>130</sup> Kazvinî, Âsâr, s. 80.

<sup>131</sup> Kazvinî, Âsâr, s. 101.

<sup>132</sup> Kazvinî, Âsâr, s. 163.

<sup>133</sup> Kazvinî, Âsâr, s. 233.

<sup>134</sup> Kazvinî, Âsâr, s. 586.

<sup>135</sup> Kazvinî, Âsâr, s. 618.

## KAYNAKÇA

- Adaş, Mustafa, *Ukbe b. Nâfi*, Marmara Üniversitesi (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1996.
- Ağarı, Murat, “İslam Coğrafyacılarında Yedi İklim Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47/II (2006), ss: 157-176.
- Ağarı, Murat, *Kazvinî ve Âsârü'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd'ı-İnceleme ve Değerlendirme-*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2019.
- Ağırman, Ferhat-Bilal Bekalp, “Hallac-ı Mansur'da Tanrı-Varlık ve Benlik Problemi”, *Felsefe Dünyası*, 55 (2012), 84-98.
- Ahmed, A. Ramazan, *er-Rihletü ver'-Rahhâletü'l-Müslimîn*, Cidde, ts.
- Akpınar, Ömer Faruk, “Süfyân es-Sevrî'nin Hayatı ve Eserleri”, *Usul İslam Araştırmaları*, 22/22 (2014), 115-167.
- Aksoy, Zehra Betül, *Cüneyd-İ Bağdâdî'de İnsanın Kemali*, İstanbul Üniversitesi SBE (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2021.
- Ateş, Süleyman, “Cüneyd-i Bağdâdî”, *DİA*, 8, 119.
- el-Bekrî, Ebî Ubeyd, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Tah: C. Talebe, Beyrut, 2003, 1-2.
- el-Bekrî, Ebî Ubeyd, *Mu'cem Me'sta'cem*, Tah: M. es-Sakâ, Beyrut, ts., 1-4.
- el-Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ, *Fütûhu'l-Büldân-Ülkelerin Fetihleri-*, çev: M. Fayda, Siyer Yayınları, İstanbul, 2013.
- el-Birûnî, Ebû Reyhan, *Maziden Kalanlar El-Âsâr el-Bâkiye*, çev: A. Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2011.
- Câfer b. Muhammed (Huldî), “Faydalar (Öğütler), Zühd, Kalbî İncelikler, Mersiyeler”, çev: Aşır Örenç, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2011/2), 163-195.
- Çetin, N. M., “Te'abbata Şerren”, *İA*, 12/1/76-78.
- Çift, Salih, “Mevlânâ'nın Öncülerinden Biri: Yahyâ b. Muâz er-Râzî”, *Sûfî Araştırmaları*, 1/2 (2010), 43-54.
- Delice, Ali, “Ubeydullah b. Ziyâd'ın Siyâsî Faaliyetleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1999), 321-344.
- Demir, Hasan Basri, *Bâyezîd-i Bistâmî ve Tasavvuf Anlayışı*, İbn Haldun Üniversitesi LEE (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2020.
- ed-Difâ', Ali Abdullah, *İshâmu Ulemâü'l-Arab ve'l-Müslimîn fî İlmi'l-Hayevân*, Beyrut, 1986.
- Ebî Dülef Mis'ar b. Mühelhil, *Risâletü'l-Ülâ*, Tah: M. S. Useyrî, Mekke, 1995.
- Ebî Dülef Mis'ar b. Mühelhil el-Hazrecî, *Risâletü's-Sâniye*, Tah: B. Bülghâkûf-E. Hâlidof, Kahire, 1970.
- Engin, Ali Şakir, “Ferezdak”, *DİA*, 12/373-374.
- Ferrûh, Ömer, *el-Minhâc fî'l-Edebi'l-Arabiyyi ve Târîhihi*, Beyrut, 1960.
- Furat, Ahmed Subhi, “Yahya Bin Muaz er-Razi”, *İslam Medeniyeti Dergisi*, 1/1 (1967), 9-11.
- Gırnâtî, *Mu'rib an Ba'zı Acâ'ibi'l-Mağrib*, Tah: M. E. Dannâvî, Beyrut, 1999.
- Gırnâtî, *Tuhfetü'l-Elbâb ve Nuhbetü'l-A'câb*, Tah: İ. Arabi, y.y., 1993.
- Gırnâtî Seyahatnamesi-Tuhfetü'l-Elbâb ve Nuhbetü'l-A'câb*, çev: F. Sabuncu, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2018.

Gökbulut, Süleyman, “Bağdat Tasavvufunun Lisânı: Cüneyd-i Bağdâdî”, *Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*, İstanbul, 2020, 417-44.

Gül, Halime, *İbrahim bin Edhem ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri*, Selçuk Üniversitesi SBE (Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2008.

Güleç, İsmail, “Hz. Peygamber’in Müslüman Olmayan Şairlere Karşı Tutumu”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 20, (2018), 245-268, s. 250

Güner, Osman, “Hâkim en-Nisâbü’rî ve Müstedrek Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1998), 3-16.

Hâmid, Abdurrahmân, *A’lâmu’l-Cuğrâfiyyûn el-Arab ve Muktetafâtü min Âsârihim*, Dımaşk, 1995.

Hasan, Z. M., *Rahhâletü’l-Müslimîn*, s. 126; Abbas el-Azzâvî, *Ta’rîf bi’l-Müerrihîn fî Ahdi’l-Mugûl ve’t-Türkmân*, Beyrut, 1957.

Hasan, Zeki Muhammed, *Rahhâletü’l-Müslimîn fî Usûri’l-Vustâ*, Beyrut, ts.

İbn Fazlan, *Seyahatnâme*, çev: R. Şeşen, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1995.

İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz: S. Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007.

İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, çev: R. Şeşen, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2017.

İbn Zûlâk, *Fedâilü Mısır ve Ahbâruhâ*, Tah: A. M. Ömer, y.y., 1999.

İbnü’l-Cevzî, *Kitâbü’l-Ezkiyâ*, Beyrut, 1990.

İbnü’l-Esîr, *İslâm Tarihi-el-Kâmil fî’t-Tarih Tercümesi-*, çev: A. Özaydın, red: M. Tulum, Bahar Yayınları, İstanbul, 1991.

İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe fî Ma’rifeti’s-Sahâbe*, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiye, Beyrut, 2003, 1-8.

İbnü’l-Kelbî, *Kitâbü’l-Esnâm-Putlar Kitabı*, çev: B. Bilgen, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2017.

İbrahimoglu, Fatmanur “Belâzü’rî”, *Bağdat’ın Ünlü Tarihçileri* (Edit: N. Bozkurt), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2020.

İstahrî, *Ülkelerin Yolları Değerlendirme-Metin*, çev: M. Ağarı, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2020.

İzgi, Cevat, “Kazvinî, Zekerîya b. Muhammed”, *DİA*, 25/160.

Kandemir, M. Yaşar, “Ebû Mûsâ el-Eş’arî”, *DİA*, 10/191-192.

Kandemir, M. Yaşar, “Hâkim en-Nîsâbü’rî”, *DİA*, 15/192.

Kapar, Mehmet Ali, “Kus b. Sâide”, *DİA*, 26/460.

Karataş, Muzaffer, “Kumrî’nin Kenzü’l-Mesâib’inde Kerbelâ’nın Ön Şehidi Müslim b. Akîl”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* (2022), 8/1, 161-192.

Kazvinî, *Âsâru’l-Bilâd Ahbâru’l-İbâd*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.

Keskin, Yakup, “Yakın Döneme Etkileri İtibarı ile Kerbelâ”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (2012), 307-340.

Kut, Günay, “Acâibü’l-Mahlûkât”, *DİA*, 1/316.

Kuzgun, Şaban, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Hanîflik*, Ankara, 1985.

Levi-Provençal, E., “Ukbe b. Nâfi’”, *İA*, 13/20-21.

Massignon, Louis, “Hallâc”, *İA*/5/1, 167-170.

Mermer, Kenan, “Hallâc-ı Mansûr’un Düşünce Dünyasında Ene’l-Hak Şiirinin Arka Planı-Kitâbü’l-Ṭavâsîn ve Dîvânü’l-Hallâc Özelinde-”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 61 (2024), 11-25.

Mes’ûdî, *Mürûcû’z-Zeheb ve Meâdinü’l-Cevher-Altın Çayırıları ve Cevher Kaynakları*, 1-4, çev: Komisyon, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2023.

Mes’ûdî, *et-Tenbîh ve’l-İşrâf- Dünya Coğrafyası ve Tarihi-*, çev: M. Eser, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2020.

Mukaddesî, Muhammed b. Ahmed, *İslam Coğrafyası (Ahşenü’t-Takâsîm)*, çev: D. A. Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2015.

Mühellebî, *Kitâbü’l-Azîzî (el-Memâlik ve’l-Mesâlik) Yollar ve Ülkeler Kitabı*, çev: M. Ağar, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2023.

Öngören, Reşat, “İbrâhim b. Edhem”, *DİA*, 21/293.

Plessner, M., “Süfyân-üs-Sevrî”, *İA*, 11/83-86.

Selingsohn, M., “Abdullah b. Âmir”, *İA*, 1/31.

Selingsohn, M., “Abdullah b. Zübeyr”, *İA*, 1/44-46.

Streck, M., “Kazvinî”, *İA*, 6/528.

Tekin, Abdulkadir, “Süfyan es-Sevrî’nin Fıkıhçılığı”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2015), 115-143.

Temiz, Rabia, “Mutasavvıf Ebû Yezîd el-Bistâmî’nin (ö. 234/848) Hadis Rivayetleri Üzerine Bir İnceleme”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2019), 289-316.

Tunçbilek, Hasan Hüseyin, “Ebu Bekir Bâkılânî Hayatı ve Bazı Kelâmî Görüşleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1998), 1-21.

Turan, Yasemin, “Sâmânoğulları Vezirleri”, *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 18 (2023), 25-52.

Uludağ, Süleyman, *Bâyezîd-i Bistâmî*, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, ss. 11-49.

Uludağ, Süleyman, “Hallâc-ı Mansûr”, *DİA*, 15/377-378.

Uzrî, *Nusûs anî’l-Endülüs*, Tah: A. Ahvânî, Madrid, ts.

Vaglieri, L. Veccia, “Hâni’ b. ‘Urva al-Murâdî”, *EF<sup>2</sup>* (İng.), III, 164-165.

Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1977, 1-5.

Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Üdebâ*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiye, Beyrut, 2002, 1-7.

Yardım, Ali, “Kudâî”, *DİA*, 26/309.

Yazıcı, Tahsin, “İbn Hafîf”, *DİA*, 19/536.

Yıldırım, Kadri, “Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatında "Su'luk" Şairler Hareketi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/1, 177-209.

Yıldız, Hakkı Dursun, “Abdullah b. Tâhir”, *DİA*, 1/137-138.

Yıldız, Hakkı Dursun, “Abdullâh b. Zübeyr b. Avvâm”, *DİA*, 1/145-146.

Zeki, İzzetullah, “Emevilerin Horasan Politikası: Valiler Dönemi”, *BMAEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2020), 7-24, s. 9.

Zetterstéén, K. V., “Abdullah b. Tâhir”, *İA*, 1/42-43.

Zetterstéén, K. V., “Eş’arî”, *İA*, 4, 392-393.

THE ARTIST UNDONE: EXISTENTIAL TRAUMA, DIVINE AGENCY, AND  
SUICIDAL COMPULSION IN KISAKÜREK'S *CREATING A MAN*

YIKILAN SANATÇI: KISAKÜREK'İN BİR ADAM YARATMAK ADLI ESERİNDE  
VAROLUŞSAL TRAVMA, İLAHİ İRADE VE İNTİHAR DÜRTÜSÜ

Sami AKGÖL\* - Asım AYDIN\*\*

ABSTRACT

Necip Fazıl Kısakürek's intense drama *Creating A Man* meticulously charts the harrowing psychological disintegration of its protagonist, Hüsrev, an esteemed playwright whose artistic creation tragically and violently irrupts into empirical reality, thereby instigating a profound and uniquely configured existential trauma. This study argues that Hüsrev's pronounced suicidal ideation and his calamitous descent into a state socially identified as madness are not merely the esoteric manifestations of artistic temperament or creative exhaustion. Instead, they are posited as direct, devastating consequences of a catastrophic collapse of the ontological boundaries between his artistic creation and empirical reality, specifically when his art violently and fatally irrupts into the lived world. Employing a trauma-informed critical methodology, this analysis engages with foundational theorists such as Cathy Caruth (1996), concerning the literal and insistent return of the traumatic event, and Judith Lewis Herman (1992), regarding trauma's symptomatic triad. Crucially, it also foregrounds the imperative articulated by Stef Craps (2013) for acknowledging the cultural specificity of trauma. The analysis anatomizes how the accidental killing of Hüsrev's cousin, Selma—a chillingly precise reenactment of a pivotal scene from his own play, *Death Anxiety*—functions as the critical traumatic stressor. Hüsrev's subsequent torment revolves around unbearable guilt and the crushing weight of artistic-moral responsibility, compelling him into an agonizing interrogation of his agency vis-à-vis divine will, a conflict resonant within an Islamic theological framework. The symbolic significance of the fig tree, his father's suicide, the shattered window, and his mimetic fusion with his fictional character are explored as manifestations of his trauma. Hüsrev's 'madness' is reinterpreted not as a clinical category but as a desperate response to an unassimilable existential crisis, his suicidal thoughts a compulsive drive towards pattern completion. By illuminating the theological dimensions of Hüsrev's suffering, this study underscores Kısakürek's distinctive contribution to the literary portrayal of trauma, offering a culturally nuanced exploration of a mind undone by its creative power.

**Keywords:** Necip Fazıl Kısakürek, *Creating A Man*, Trauma Theory, Existential Trauma, Turkish Modernist Drama, Islamic Theology, Suicidal Ideation, Meta-theatrical Trauma, Artistic Guilt.

ÖZ

Necip Fazıl Kısakürek'in draması *Bir Adam Yaratmak*, saygın bir oyun yazarı olan oyun kahramanı Hüsrev'in, sanatsal yaratıcılığının trajik ve şiddetli bir şekilde deneysel gerçekliğe girmesiyle, derin ve benzersiz bir varoluşsal travmaya yol açan, yürek parçalayıcı psikolojik

---

Bu makale 10.02.2025 tarihinde dergimize gönderilmiş; 15.02.2025 tarihinde hakemlere gönderilme işlemi gerçekleştirilmiş; 20.05.2025 tarihinde hakem raporlarının değerlendirilmesi sonucu yayın listesine dâhil edilmiştir.

This article is an outcome of Sami AKGOL's MA thesis entitled "Suicidal Impulses in William Shakespeare's *Hamlet* and Necip Fazıl Kısakürek's *Creating A Man*" with the supervision of Assist. Prof. Dr. Asım AYDIN

Makaleye atıf şekli; Sami Akgöl- Asım Aydın, "The Artist Undone: Existential Trauma, Divine Agency, and Suicidal Compulsion in Kısakürek's *Creating A Man*", *Müellif Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, S. 3, (Haziran 2025), s. 36-47.

\* Öğr. Gör., Karabük Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Yabancı Diller, Karabük/Türkiye, E-mail: samiakgol@karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0073-2119.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Karabük/Türkiye, E-mail: asimaydin@karabuk.edu.tr, ORCID: 0009-0007-2557-4659.

çöküşünü titizlikle anlatır. Bu çalışma, Hüsrev'in belirgin intihar düşünceleri ve sosyal olarak delilik olarak tanımlanan bir duruma düşüşünün, yalnızca sanatsal mizaç veya yaratıcı tükenmişliğin ezoterik tezahürleri olmadığını savunmaktadır. Bunun yerine, bunlar, sanatçının sanatsal yaratımları ile deneyimsel gerçeklik arasındaki ontolojik sınırların felaketle sonuçlanan çöküşünün, özellikle de sanatının şiddetli ve ölümcül bir şekilde yaşanmış dünyaya girmesiyle ortaya çıkan doğrudan ve yıkıcı sonuçları olarak ortaya konmaktadır. Travma odaklı eleştirel bir metodoloji kullanan bu analiz, travmatik olayın kelimenin tam anlamıyla ve ısrarla geri dönüşü konusunda Cathy Caruth (1996) ve travmanın semptomatik üçlüsü konusunda Judith Lewis Herman (1992) gibi temel teorisyenlerle ilgilenmektedir. Önemli bir şekilde, Stef Craps (2013) tarafından travmanın kültürel özgüllüğünü kabul etmek için dile getirilen zorunluluğu da ön plana çıkarmaktadır. Analiz, Hüsrev'in kuzeni Selma'nın kazara öldürülmesinin -kendi oyunu Ölüm Korkusu'ndaki önemli bir sahnenin tüyler ürpertici bir şekilde yeniden canlandırılması- kritik travmatik stres faktörü olarak nasıl işlediğini inceler. Hüsrev'in ardından yaşadığı ıstırap, dayanılmaz suçluluk duygusu ve sanatsal-ahlaki sorumluluğun ezici ağırlığı etrafında döner ve onu, İslam teolojik çerçevesi içinde yankı bulan bir çatışma olan, ilahi iradeye karşı kendi iradesini sorgulamaya zorlar. İncir ağacının sembolik anlamı, babasının intiharı, kırılan pencere ve kurgusal karakteriyle mimetik birleşimi, travmasının tezahürleri olarak incelenir. Hüsrev'in "deliliği", klinik bir kategori olarak değil, asimile edilemeyen bir varoluşsal krize karşı çaresiz bir tepki olarak yeniden yorumlanır; intihar düşünceleri, kalıbı tamamlama yönündeki kompulsif bir dürtüdür. Hüsrev'in acılarının teolojik boyutlarını aydınlatarak, bu çalışma Kısakürek'in travmanın edebi tasvirine yaptığı ayırt edici katkıyı vurgular ve yaratıcı gücüyle mahvolmuş bir zihnin kültürel açıdan incelikli bir incelemesini sunar.

**Anahtar Kelimeler:** Necip Fazıl Kısakürek, Bir Adam Yaratmak, Travma Teorisi, Varoluşsal Travma, Türk Modernist Draması, İslam Teolojisi, İntihar Düşüncesi, Meta-tiyatro Travması, Sanatsal Suçluluk.

### **Introduction: The Perilous Genesis of Art and the Traumatized Creator**

Necip Fazıl Kısakürek's 1938 play, *Creating A Man*, occupies a significant and challenging space within the canon of Turkish modernist drama. It is a work that plunges with unflinching intensity into the abyss of artistic responsibility, the torturous terrain of existential crisis, and the harrowing spectacle of psychological disintegration. The play's protagonist, Hüsrev, a playwright of considerable renown and intellectual prowess, is violently propelled into a profound state of suffering. This suffering emanates not from conventional external assailants such as societal persecution or overt malevolence, but from an almost unimaginable catastrophe rooted deeply within his own creative endeavors: the accidental, yet devastatingly real, fatal enactment of a critical scene from his own dramatic creation.

This paper advances a central argument: Hüsrev's subsequent and progressively deepening psychological unraveling, his descent into a state readily identified by those around him as 'madness,' and his potent, recurrent, and increasingly specific suicidal impulses are direct and devastating manifestations of a uniquely configured and profoundly existential trauma—the trauma born from unintended, yet culpably experienced, destructive creation. By integrating the critical and analytical insights of contemporary trauma theory—drawing particularly from Cathy Caruth's influential conceptualization in *Unclaimed Experience* (1996) of trauma as an "unclaimed experience" marked by its literalness, its intrusive insistence, and its resistance to normative narrative assimilation—this analysis endeavors to dissect the complex, interwoven layers of Hüsrev's profound suffering. Judith Lewis Herman's comprehensive delineation in *Trauma and Recovery* (1992) of the symptomatic expressions of trauma, including the crucial triad of hyperarousal, intrusion, and constriction, provides a valuable framework for understanding Hüsrev's behavioral and psychological shifts. Furthermore, with particular emphasis, this study acknowledges Stef Craps's vital call in *Postcolonial Witnessing* (2013) for scholarly attention to, and respect for, the cultural and historical specificity of traumatic experience and its diverse modes of representation.

The accidental killing of his young cousin, Selma, during a demonstration where he meticulously re-enacts a fictional shooting from his play *Death Anxiety*, serves as the undeniable and catastrophic traumatic fulcrum. His ensuing torment, as this paper will meticulously demonstrate, revolves around an unbearable burden of guilt, a crushing sense of artistic-moral responsibility, and a terrifying blurring of the lines between fiction and reality. This internal crisis propels him into an agonizing and unresolvable confrontation with the fundamental nature of his own agency, the inherent limits and potential dangers of human creative power, and the inscrutable, often overwhelming, workings of divine will—a spiritual and philosophical conflict that is deeply embedded within, and articulated through, an Islamic theological framework. Through a close examination of key recurring symbols (such as the ominous fig tree), the intergenerational haunting of his father's suicide, Hüsrev's evolving and increasingly fragmented linguistic expressions, his progressively compulsive suicidal ideation, and his ultimate, disturbing fusion with his own fictional character, this study will reinterpret his perceived 'madness'. It is posited not as a simple clinical pathology but as a profound, albeit ultimately disintegrative, psycho-spiritual response to an unassimilable existential crisis. This reinterpretation aims to highlight Kısakürek's distinctive and culturally rich exploration of a creative mind tragically undone by the formidable power, and perceived sacrilege, of its own imaginative faculty.

### **The Meta-Theatrical Wound: When Fictive Death Becomes Irreversible Reality**

The singular, catastrophic event that serves as the genesis of Hüsrev's profound trauma and subsequent psychological unravelling occurs with chilling precision in Act 1, Scene 11 of Kısakürek's *Creating A Man* (2023). In this pivotal scene, Hüsrev, intending to demonstrate the dramatic veracity and psychological plausibility of an accidental shooting sequence from his acclaimed play, *Death Anxiety*, meticulously re-enacts the scene for his assembled guests, including his young cousin Selma. The text underscores his detailed, almost obsessive, attention to the mechanics of the supposed accident, creating a mounting sense of dramatic irony as he assures himself and others of the weapon's safety:

HUSREV: (...) "He takes out the magazine to empty the bullets." [Removes the magazine from its place with his right hand and gives it to Mansur] [...] "He empties the bullets from the magazine." [Dumping the bullets from the magazine held in his right hand onto the table one by one with the thumb of the same hand] "Now the magazine is empty of bullets." [Leaving the magazine on the table] "The purpose is to check if a bullet remains in the barrel." (...) "Look, when you pull this lever, if there's another bullet, it ejects." [As no bullet ejects] "Since nothing ejected, it means there isn't one. Now he's sure. No bullet. He releases the mechanism." [Releasing the mechanism and passing the gun to his right hand with a sharp mechanism sound] "However, a bullet remained in the barrel. How would I know? Maybe it didn't come out because it was swollen or rusted. Couldn't that happen? (...) Now the gun is set, supposedly empty. The trigger needs to be pulled." [Turning the gun towards Ulviye.] "He unknowingly turns the gun towards where his mother is. He doesn't see his mother." (...) [Voice suddenly rising while the gun remains in the same position] "He pulls!" [Husrev doesn't pull the trigger upon saying the last word. He places the gun on the table.] "...And his gun fires. At that exact moment, his mother stood up from where she was bent over. Suddenly, she became the target for the bullet. That's all..." (Kısakürek, 2023, pp. 47-48).

It is at this critical juncture, agitated by the skepticism of another guest, Zeynep, and in a fateful attempt to definitively prove his artistic point regarding the horrifying plausibility of such an accident, that Hüsrev impulsively grabs the gun again. He aims it towards the empty space where his mother, Ulviye, is notionally positioned according to his theatrical demonstration, and pulls the trigger. In that exact, horrific instant, Selma, moving to clear a cup from a nearby table, steps directly into the path of the discharged bullet and is killed (Kısakürek, 2023, p. 48).

This horrifying convergence of meticulously crafted fiction and brutal, irreversible reality constitutes the meta-theatrical wound that lies at the very core of Hüsrev's ensuing trauma. It is, in Cathy Caruth's evocative terms, an event "not assimilated or experienced fully at the time, but only belatedly, in its repeated possession of the one who experiences it" (Caruth, 1996, p. 4). The

trauma inflicted upon Hüsrev is particularly insidious and psychologically devastating because it directly implicates his own agency and his very identity as an artist; he is not merely a passive victim of an external force but the direct, albeit unintentional, agent of a fatal outcome that has sprung horrifyingly to life from the wellspring of his own artistic imagination and intellectual pride. His anguished, almost blasphemous, questioning later in the play, in Act 3, as his psychological state deteriorates—"Because I attempted to create a man... To fashion a head, a pair of eyes, a nose, a mouth for him... This man also needs a destiny drawn for him... [Shouts] Am I God?" (Kısakürek, 2023, pp. 132-133)—powerfully reveals the depth of his existential torment. He grapples with an overwhelming sense of having usurped or misused a creative (or, in its tragic outcome, destructive) power that has now irrevocably overwhelmed him, a power that, in his theological framework, properly belongs only to the Divine.

The "crisis of agency" and the profound challenge to representation that Ruth Leys identifies in *Trauma: A Genealogy* (2000) as inherent characteristics of certain traumatic experiences are acutely pertinent here. Hüsrev is plunged into an unresolvable quandary concerning an event whose origins lie disturbingly within his own creative volition, his artistic choices, and his very act of dramatic mimesis. The play forces a confrontation with the terrifying possibility that the artist's creation can escape the bounds of fiction and inflict real-world, irreparable harm, thereby implicating the creator in a unique and deeply personal form of culpability.

This primary, catastrophic trauma is further complicated, its psychological impact significantly amplified, and its symbolic resonance deepened by a pre-existing layer of profound familial tragedy: the suicide of Hüsrev's own father thirty years prior. As revealed through conversations in Act 1, Scene 3, and confirmed by Ulviye, Hüsrev's mother, his father had hanged himself from the large, ancient fig tree situated in their family garden (Kısakürek, 2023, pp. 21-27). The significance of this biographical detail is immense and cannot be overstated, as this is the exact method and specific location of the suicide of the father figure in Hüsrev's own play, *Death Anxiety*. This disturbing instance of "traumatic doubling," or what might be termed a pre-scripted tragedy, establishes a haunting, almost preordained pattern of self-destruction that Hüsrev feels increasingly, and terrifyingly, drawn into as the play progresses. This dynamic resonates with the theoretical explorations of intergenerational trauma advanced by psychoanalysts Nicolas Abraham and Maria Torok (1994), particularly their concept of the "intrapsychic phantom"—an encrypted, unresolved trauma or unspoken secret from a previous generation that continues to exert a powerful, often unconscious, and sometimes destructive influence on the thoughts, feelings, and behaviors of the living (Abraham & Torok, 1994, p. 171).

The fig tree, therefore, transcends its mere physical presence in the garden; it becomes a potent, multi-layered, and overdetermined symbol within Hüsrev's psyche. It is a constant, visceral reminder of paternal loss, unresolved grief, and perhaps even inherited despair. It is also a key symbolic element within his own artistic creation, now imbued with a horrifying prescience. And, most ominously, it transforms into the increasingly obsessive focal point for his own burgeoning suicidal preoccupations, the imagined site of his own potential self-annihilation. Hüsrev's trauma, consequently, is not a singular, isolated incident that can be neatly demarcated or understood in isolation. Instead, Kısakürek reveals it as a terrifying, complex, and tragically interconnected nexus where past familial grief, present artistic mimesis, the burden of creative genius, and a catastrophic, fatal accident horrifyingly converge. This convergence irrevocably blurs the ontological boundaries between life and art, self and other, past and present, intention and outcome, in a manner that proves psychologically unendurable for Hüsrev, setting the stage for his profound descent into what others perceive as madness and his own tortured contemplation of suicide as a means of escape or, perhaps, a perverse form of pattern completion. The very act of "creating a man" in his play has, through a horrifying turn of fate, led to the unmaking of a woman in reality, and ultimately, to the unmaking of Hüsrev himself. His initial discussion with the journalist Turgut about the fig tree in Act 1, Scene 1, where Hüsrev deflects direct questions about its significance by attributing its choice in his play to the mysterious obsessions of those with "fixed ideas" (Kısakürek, 2023, p. 18), already hints at an underlying unease and a complex,

perhaps partially repressed, connection to this potent symbol, long before it becomes explicitly linked to his own suicidal crisis.

### **The Suicidal Current: Compulsion, Symbolism, and Deepening Theological Despair**

Hüsrev's emergent and progressively intensifying suicidal impulses in *Creating A Man* present a stark and instructive contrast to the more philosophically deliberated and rhetorically framed contemplations of self-annihilation found in a character like William Shakespeare's Hamlet. For Hüsrev, the profound psychic pull towards suicide manifests less as a reasoned weighing of existential options or a debate concerning the abstract pains of existence versus the fear of an unknown hereafter. Instead, it increasingly takes on the disturbing characteristics of an overwhelming, almost magnetic, psychological compulsion—a terrifying and seemingly irresistible drift towards a specific, symbolically preordained, and almost ritualistically conceived end. This compulsion is inextricably and fatally intertwined with the dual traumatic legacies that haunt him: the unresolved grief and potential inherited burden of his father's suicide, and the catastrophic, unforeseen, and guilt-laden consequences of his own artistic creation, which has resulted in Selma's death. His obsessive fixation on the fig tree—the precise site of his father's self-destruction by hanging and a prominent, ominous symbol within his own fictional play, *Death Anxiety*—as the designated locus for his own potential self-annihilation becomes a recurring and increasingly dominant motif throughout the drama, signaling the deeply compulsive nature of his suicidal ideation.

Even before the catastrophic accident involving Selma, his conversation with the journalist Turgut in Act 1, Scene 1 reveals a pronounced, almost defensive sensitivity and a degree of avoidance when questioned directly about the significance of this particular tree in his garden and its connection to his father's death. This early exchange hints at an already existing psychic vulnerability, a partially repressed or at least unarticulated complex of meaning surrounding this potent symbol, long before it becomes explicitly and terrifyingly linked to his own acute suicidal crisis. Following Selma's death, an event that Hüsrev experiences as a horrifying confirmation of his art's destructive potential, this underlying preoccupation with the fig tree erupts with full, devastating force. In a pivotal and chilling exchange with his actor friend Mansur in Act 2, Scene 8, Hüsrev articulates this profound sense of an almost predetermined, inescapable fate, a tragic script he feels compelled to enact:

HÜSREV: My father hanged himself from a fig branch. Should I hang myself from the same tree, the same branch? I will. Whatever else they want, I will do. Do you understand, Mansur? To be forced to defend against them feels too ugly to me (Kısakürek, 2023, p. 89).

This is not the language of choice, rational deliberation, or philosophical inquiry; it is the stark, almost resigned, articulation of a deeply internalized and terrifyingly compelling script, a compulsive desire for a tragic reenactment that promises a horrifying form of pattern completion. This psychological state reflects what Judith Lewis Herman, in *Trauma and Recovery* (1992), identifies as a potential consequence of severe and prolonged trauma: the profound "constriction of future possibilities", where the traumatized individual may perceive themselves as irrevocably trapped in an inescapable pattern of suffering, repetition, and doom (Herman, 1992, p. 47). This can lead to a desperate, almost ritualistic seeking of pattern completion, even if that completion means self-destruction, as a perverse form of regaining control or achieving a final, albeit tragic, resolution to otherwise unendurable psychological conflict. The act of suicide, in this distorted psychic economy, can become imbued with a sense of terrible necessity or even a dark aesthetic symmetry.

The symbolic weight of the fig tree is further amplified by its deep intertextual and cultural resonances, including biblical associations with knowledge, shame, and the fall from grace, themes that subtly underscore Hüsrev's own sense of transgression and existential crisis. The tree functions as what the French psychologist Pierre Janet might have termed a "condensation symbol"—a physical object onto which multiple layers of traumatic meaning, personal history, artistic preoccupation, and existential dread become concentrated and dangerously cathected (Van der Kolk & van der Hart, 1989). Its branches, in Hüsrev's tormented

imagination, seem to offer not shade or sustenance but a fatal embrace, a pathway to an oblivion that mirrors his father's and which seems to be demanded by the very narrative logic of his own art.

The act of his mother, Ulviye, in having the fig tree cut down in Act 3, Scene 7, becomes a critical and paradoxically intensifying turning point in Hüsrev's trajectory towards self-destruction. Intended as a desperate maternal intervention, a practical measure to remove a potent and visible symbol of death and thereby alleviate her son's increasingly morbid fixation, this action, ironically and tragically, exacerbates rather than diminishes his suicidal crisis. Hüsrev's reaction upon discovering the tree's absence is one of profound desolation, existential disorientation, and an intensified sense of inescapable despair. He confronts his mother with an anguish that reveals the depth of his psychological investment in this object:

HUSREV: (Suddenly seeing the empty space of the fig tree in the garden, he stops. With a strange calm) Who cut down the fig tree in the garden? (Kısakürek, 2023, p. 122) ... (To Ulviye) Mother, when I looked at that tree, it was as if I saw my father... Because that was my father. That was me. That was my childhood. That was my everything... Now you cut it down. Right at the base, level with the ground. Thus you cut down my world. Now I understand that my world disappeared from its very roots, from the ground level. (Kısakürek, 2023, p. 125)

The fig tree, in Hüsrev's traumatized psyche, had clearly functioned as more than just a tree; it was a profound "traumatic object cathexis," a focal point for his unmourned grief, his overwhelming guilt, his artistic anxieties, and his meticulously, if morbidly, constructed suicidal plans. Its physical removal deprives him of his specifically chosen, symbolically resonant, and ritualistically conceived method of suicide—the one that would have provided a horrifying, yet somehow psychically necessary, symmetry by completing the perceived tragic pattern established by his father and so eerily mirrored in his own artistic creation. This thwarted compulsion does not, however, extinguish his underlying suicidal drive. Instead, it appears to redirect it, stripping away the symbolic meaning he had attached to a specific act and leaving him with a more diffuse, yet perhaps even more desperate, yearning for annihilation. This ultimately contributes to his eventual passive acceptance of institutionalization—a form of symbolic death, a surrender to social erasure, a different kind of self-annihilation, where his internal world of torment is simply exchanged for the external confinement of an asylum. His final, haunting utterance as he is led away, a lamentation directed at his mother, "What shall I do, mother! You cut the fig tree!" (Kısakürek, 2023, p. 147), powerfully encapsulates this sense of thwarted compulsion, profound despair, and the ultimate foreclosure of his chosen, symbolically laden path to oblivion. This denouement resonates with Julia Kristeva's profound explorations in *Black Sun* (1989) concerning the deep connections between melancholia, an impossible or failed mourning process, the loss of meaning, and a pervasive yearning for dissolution or a return to an inanimate state. Hüsrev's will to live is extinguished when the symbolic means of his chosen death is removed, leaving only the bleakness of an unpatterned despair.

### **The 'Madness' of Unbearable Truths: Existential Disintegration as a Traumatic Response**

Hüsrev's progressive and undeniable psychological deterioration throughout the course of *Creating A Man*, a state readily and repeatedly labeled as 'madness' by the other characters who interact with him, can be more productively and insightfully understood through the critical lens of trauma theory. It is presented not as a descent into clinical insanity per se, or as a purely endogenous psychiatric condition, but rather as a series of complex and increasingly desperate symptomatic responses to an overwhelming, unintegrable, and profoundly existential crisis. His noticeably altered perceptions of reality, his growing detachment from conventional social interactions and norms, and the increasing fragmentation and peculiarity of his speech and expressed identity are all consistent with Judith Lewis Herman's (1992) detailed clinical descriptions of how severe trauma can profoundly disrupt normative cognitive and emotional processing. This disruption can, in extreme cases, lead to a significant disintegration of the

cohesive self when the traumatic experience and its psychological aftermath exceed the individual's innate or developed integrative capacity.

Early in Act 2, Hüsrev's charged confrontation with Şeref, the pragmatic and worldly newspaper owner who is concerned about the scandal surrounding Selma's death, starkly reveals this growing break from, and even contempt for, established social norms and conventional understandings of sanity:

ŞEREF: Mr. Husrev, you are literally insane. You will make me forget how an excused person you are.

HUSREV: I wish I would make you forget! Tell me one more time, my dear fellow. I cannot grip to be that unfortunate in emotional sense (Kısakürek, 2023, p. 83).

His almost defiant embrace, or at least his lack of resistance to, the label "insane" signifies not necessarily a delusional state in a strictly clinical sense. Instead, it suggests a profound and painful alienation from a world whose conventional realities, social expectations, and established categories of thought can no longer contain, explain, or provide meaning for the extremity of his internal experience. This resonates with Cathy Caruth's (1996) assertion that trauma can precipitate a fundamental "crisis of representation", a state where the established boundaries between internal psychological reality and external consensual reality are catastrophically breached, leaving the individual unmoored and adrift in a sea of incomprehensible suffering. Hüsrev himself articulates this terrifying sense of psychic and existential unmooring with painful clarity in a conversation with Nevzat, a doctor who is also a family friend, and his increasingly worried mother, Ulviye:

HUSREV: My equilibrium is slipping, is that it? It feels to me as if certain veils are lifting from my eyes. I see you all differently. I'm afraid of all of you. I'm terrified of all my relationships... My world is slipping away. An hand is pulling something out from under me. Like a tablecloth from a table. They're pulling it. Everything is toppling. Everything is sliding along with it... My world is slipping from my hands. Another world is taking its place. What kind of world, I cannot explain. Let them tear my flesh fibre by fibre with tweezers, may I not see this world. (Kısakürek, 2023, pp. 67-68)

This vivid and harrowing description of a disintegrating phenomenal world perfectly illustrates what the pioneering French psychologist Pierre Janet termed "dissociative splitting" (Bessel A. Van der Kolk & Onno van der Hart, 1989, p. 1532). This refers to a profound fragmentation of consciousness that can occur when the intensity and nature of traumatic experience utterly overwhelm the individual's capacity for psychological integration and coherent self-perception. Hüsrev's 'madness,' viewed from this perspective, emerges as an externalization of this unbearable internal conflict, a desperate, albeit ultimately failing, attempt to live with, or give tangible form to, an unbearable, world-shattering truth about his own culpability and the perilous nature of his art. His perception of "another world" taking the place of his own signifies the intrusion of the traumatic reality, a reality so alien and horrifying that it eclipses ordinary experience.

The manner in which Hüsrev's language transforms under the pressure of his trauma is particularly revealing and significant. His speech becomes increasingly saturated with potent, often visceral, and deeply disturbing metaphors. Furthermore, he displays a growing tendency towards a disturbing literalization of abstract concepts, particularly concerning his creative work and his perceived relationship with his fictional characters. He speaks of his tormented thoughts as if they were physical entities, graphically describing his brain as "bleeding" these thoughts:

Osman, can blood not flow from where the knife has pierced? My brain is bleeding too. I am not thinking, my brain is bleeding. I see, when I close my eyes, I see. On the fleshy globe of my brain, every thought rolls like a drop of black blood. I don't want it Osman! But can blood not flow from where the knife has pierced? (Kısakürek, 2023, p. 110).

This powerful somatic expression of intense mental anguish underscores the deeply embodied nature of his trauma, where psychological pain manifests with perceived physical force, aligning with Bessel van der Kolk's emphasis in *The Body Keeps the Score* (2014) on how "the body keeps the score".

More critically, and central to his psychological unraveling, he begins to fuse his own identity inseparably with that of his fictional creation, the protagonist of his play *Death Anxiety*. He chillingly tells his friend Mansur, "I wrote his words. Now he is writing my words" (Kısakürek, 2023, p. 115). This sense of being authored by his own character culminates in the terrifying assertion:

I attempted to create a man. To find a face and a destiny for him... Where could I find them? I found myself. The faceless and destiny-less man reared up. Broke his chain. Escaped from my hand. I am human. He struck me from behind. The faceless and destiny-less man put on my face. Wore my mold. Lay down inside my destiny. So, this was my destiny too (Kısakürek, 2023, p. 134).

This profound and pathological blurring of the boundaries between self and artifact, creator and created, where Hüsrev experiences himself as being scripted, inhabited, and ultimately consumed by his own fictional character, represents a deeply mimetic engulfment in the traumatic dynamic. This state, as described by Ruth Leys (2000), involves a terrifying loss of the critical distance necessary for processing experience, leading to a compulsive identification with, or reenactment of, the traumatic scene or its symbolic equivalents. Hüsrev's declaration that *he* is now playing the lead role in *Death Anxiety* exemplifies the "Alterations in self-perception" that Judith Lewis Herman (1992, p. 121) describes as a feature of complex trauma, which can involve profound fragmentation or a persistent sense of fundamental difference from others.

The climactic and visually arresting scene in Act 3, Scene 9, where Hüsrev confronts his distorted reflection in the mirror, reviling his own physical appearance with savage self-loathing "Look at this face! It resembles a stale piece of meat pounded on an oak block in a butcher's shop with an oak mallet! ... And look at this head! ... It looks like the carcass of a rooster run over by a truck!" (Kısakürek, 2023, pp. 95-96), and then, in a paroxysm of despair and rage, violently smashes his manuscript of *Death Anxiety* through the library window "Here is the creation!... [With all his strength, he hurls it at the middle window. The window shatters with a crash. An sudden howl of wind. Curtains fly.]" (Kısakürek, 2023, p. 135), serves as a powerful physical enactment of his complete internal implosion. The shattering window is far more than a mere symbolic portal for suicidal contemplation as might be initially assumed; it represents the violent, definitive rupture of the last vestiges of psychological containment, the terrifying point at which his psychic fragmentation becomes overwhelmingly and destructively manifest in the external world. This act symbolizes the catastrophic collapse of all mediating boundaries—between art and life, self and creation, subjective experience and objective reality, and ultimately, between what is perceived as sanity and its terrifying opposite. It is the dramatic and visual apotheosis of his traumatic crisis, a stark and unforgettable metaphor for the "unmaking of the world" that the literary theorist Elaine Scarry describes in *The Body in Pain* (1985) as being characteristic of profound, embodied pain and suffering. The window, a fragile barrier between interior and exterior, here signifies the collapse of Hüsrev's own mental boundaries.

The reactions of other characters within the play, particularly the pragmatic Dr. Nevzat, who consistently advocates for Hüsrev's institutionalization based on a conventional clinical assessment of his deteriorating mental state, effectively highlight the societal tendency, critically examined by thinkers such as Michel Foucault in *Madness and Civilization* (1965) and R.D. Laing in *The Politics of Experience* (1967), to medicalize, categorize, and thereby attempt to contain forms of profound existential distress that fundamentally challenge conventional understandings of reality, reason, and normative behavior. Hüsrev's 'madness,' therefore, far from being presented as a simple or easily definable pathology, emerges within the play as a tortured, complex, and ultimately tragic conduit for radical philosophical and theological questioning—questions that arise with such unbearable force precisely because the conventional psychic and social constraints of reason and behavior have been irrevocably shattered by the force of his unique and devastating trauma.

### Theological Dimensions of Trauma

A defining and crucial characteristic of Necip Fazıl Kısakürek's *Creating A Man* is its profound and pervasive engagement with the theological dimensions of Hüsrev's trauma. Unlike many Western literary portrayals where psychological suffering might be explored through primarily secular, psychoanalytic, or existentialist lenses divorced from overt religious frameworks, Kısakürek deliberately and consistently situates Hüsrev's agonizing psychological disintegration within an explicitly Islamic conceptual and spiritual framework. This approach compels an examination of his crisis not merely as a matter of individual psychopathology or artistic angst, but as a deep spiritual malady, a confrontation with divine power, human limitation, and the terrifying moral responsibilities inherent in the act of creation itself. This theological engagement reflects precisely what the trauma theorist Stef Craps (2013) identifies as the necessity for culturally specific trauma processing, wherein existential questions arising from catastrophic experience emerge from, and critically engage with, the particular religious, philosophical, and moral traditions of a given culture. Craps (2013) argues compellingly for a recognition of the specific historical, material, and cultural contexts in which trauma takes place and is given meaning, moving beyond universalizing Western psychological models.

The play's central theological concern, which becomes increasingly dominant as Hüsrev's crisis deepens, emerges with particular force in his tortured monologues and intense dialogues, especially in Act 3, where he grapples directly with the overwhelming implications of human creativity in relation to divine omnipotence and decree. His powerful, almost delirious monologue in Scene 9, where he explicitly compares his own flawed and ultimately destructive act of artistic creation to the absolute and perfect creative power of Allah, establishes this theological framing with undeniable clarity:

HUSREV: Because I attempted to create a man... To fashion a head, a pair of eyes, a nose, a mouth for him... This man also needs a destiny drawn for him... [Shouts] Am I God? ... We, everything in this world, are Allah's possessed ones. He, Allah, is the perfection of perfections. Captivated by that point, knowingly or unknowingly, we want that from Him... Knowingly or unknowingly, we journey towards Allah, there is no arriving... Can one ever measure oneself against infinity? Can numbers, millions and billions, ever compete with infinity? ... I climbed the rock I wanted to climb and fell. It seems I went too far. I entered forbidden lands... I recognized the God in the attempt of my creation. The pseudo-God recognized the original. The shadow artist recognized the real artist. I also know the God now. My mind explodes like an ammunition storage. (Kısakürek, 2023, pp. 132-134)

This extraordinary passage reveals Hüsrev wrestling with the core Islamic concept of *khalq*—the understanding that true, origination creation is the exclusive prerogative of God (Allah), while human creativity, however inspired or skillful, is necessarily derivative, secondary, and ultimately answerable to divine creative power and moral law. As scholar Abdul Hafeez El-Zein (1977) discusses, within Islamic tradition, while humans may “fashion” or “form,” the act of breathing life or decreeing destiny is God's alone. Hüsrev's torment stems precisely from his terrifying realization, born from the catastrophic consequence of Selma's death, that in his artistic ambition to “create a man” and to script destiny, he has, in his perception, transgressed this sacred boundary. His “attempt to create a man” is now seen by him as a failed, hubristic, and ultimately sacrilegious imitation of divine power, an act of a “pseudo-God” or a “shadow artist”. His psychological breakdown, therefore, becomes a form of unwilling, terrifying, and destructive recognition of divine supremacy “The pseudo-God recognized the original”. This profound crisis of meaning, where his artistic identity is shattered by theological implications, reflects what Judith Lewis Herman (1992) identifies as a common outcome of traumatic experience—the fundamental challenge to, and often collapse of, established frameworks for understanding suffering, responsibility, and one's place in a moral or cosmic order. Herman (1992, p. 51) notes that trauma often “violates the victim's faith in a natural or divine order” and calls into question basic human relationships and assumptions about meaning.

Furthermore, Kısakürek's play deeply explores the complex Islamic theological concepts of *qadar* (divine decree, predestination) and its intricate relationship with *ikhtiyar* (human free will, choice, and agency). While Hüsrev feels an overwhelming sense of personal guilt for Selma's death, his language simultaneously reveals a terrifying sense of being trapped in a preordained pattern, a destiny set in motion by his father's suicide and seemingly fulfilled through the fatal agency of his own fictional character. His chilling assertion, "The faceless and destiny-less man [his character] put on my face. Wore my mold. Lay down inside my destiny. So, this was my destiny too" (Kısakürek, 2023, p. 134), encapsulates this torturous ambiguity. Is he a responsible agent who made a fatal error, or a pawn in a larger, divinely scripted tragedy? This unresolved tension between perceived culpability and perceived fatedness is a hallmark of his psychological unraveling. This dynamic reflects what the scholar Michael Rothberg (2009), in a different context, terms "multidirectional memory", where contemporary concerns (in Hüsrev's case, his artistic responsibility and psychological breakdown) become articulated and processed through established, historically deep cultural and theological frameworks (such as Islamic concepts of destiny and creation) (Rothberg, 2009, p. 3). Hüsrev processes his unique, meta-theatrical trauma through the specific theological concepts and existential questions available within his Turkish Islamic cultural tradition, demonstrating precisely what Stef Craps (2013) argues for: the critical importance of recognizing culturally specific resources and idioms for the articulation and integration (or, in this case, mal-integration) of traumatic experience.

The play also implicitly engages with the Islamic concept of *sabr* (patience, fortitude, faithful endurance in the face of suffering and adversity), primarily through its conspicuous absence in Hüsrev's response to his trauma. He lacks the capacity for such faithful resilience, instead succumbing to overwhelming despair, existential terror, and progressive psychological disintegration. When Mansur attempts to encourage him, suggesting his inner strength will allow him to overcome this crisis ("Hüsrev, you are one of the strongest people in the world. You will overcome this depression. I am sure you will save yourself."), Hüsrev rejects this, his response laden with self-loathing and a sense of absurd degradation ("Were I not so ridiculous, I could not pour out my troubles... I've become a figure of fun") (Kısakürek, 2023, p. 69). This inability to access or embody *sabr* further highlights the depth of his spiritual crisis, where traditional religious virtues offer no solace against the magnitude of his perceived transgression and its horrific consequences. His suffering is experienced not as a divine test that might lead to spiritual growth, but as a mark of ultimate failure and condemnation. The potential for suffering to be meaning-giving within certain religious frameworks, as explored by the anthropologist Talal Asad (2003) when contrasting different cultural conceptualizations of pain and affliction, is here catastrophically foreclosed for Hüsrev.

Kısakürek's engagement with Islamic mystical traditions (Sufism), though perhaps more indirect, also informs the portrayal of Hüsrev's extreme psychological state. Hüsrev's feeling of merging with his creation, losing his own distinct identity, and his pronouncements about "knowing God" through his failed creation, echo, in a terrifyingly distorted and negative form, certain Sufi concepts such as *fana* (annihilation of the self in the divine) or *wahdat al-wujud* (the unity of being). However, where Sufi mysticism aims for spiritual enlightenment and union with the Divine through self-negation, Hüsrev's experience is one of self-obliteration into chaos and madness. His claim, "I also know the God now. My mind explodes like an ammunition storage. Wait, in a very short time" (Kısakürek, 2023, p. 134), suggests a horrifying, destructive, and involuntary form of "annihilation" rather than a transcendent spiritual awakening. This perversion of mystical concepts, where the path towards divine understanding leads not to illumination but to psychic explosion, underscores the depth of his spiritual pathology. As the Islamic scholar Annemarie Schimmel notes in *Mystical Dimensions of Islam* (1975), Sufi tradition does explore mystical states that can involve the temporary annihilation of ordinary consciousness, which might appear externally as a form of madness but are understood within the tradition as pathways to higher insight. Hüsrev's state, however, represents this dynamic inverted: it is annihilation without spiritual gain, madness without higher sense, a terrifying journey into a spiritual void. This underscores how trauma can warp even potentially sacred frameworks into instruments of self-destruction if the foundational psychological injury is too severe or the individual's spiritual

framework becomes a source of torment rather than solace. Hüsrev's trauma, rooted in his act of "creation," leads him to a theological dead end where his artistic hubris is met not with divine mercy or understanding, but with what he perceives as an annihilating divine judgment. The philosopher Emmanuel Levinas's (1969, p. 98) concept of "infinite responsibility" for the Other, exceeding one's capacities, also resonates with Hüsrev's crushing burden towards his character and Selma, a responsibility he cannot bear.

### **Conclusion: The Artist Consumed, The Spirit Unmoored**

Necip Fazıl Kısakürek's *Creating A Man* stands as a profound and deeply unsettling dramatic exploration of existential trauma, specifically the unique and devastating trauma that can arise when an artist's creation catastrophically intersects with empirical reality. Hüsrev's tragic journey from celebrated playwright to a man psychologically undone by the horrifying, albeit accidental, fatal consequences of his own imaginative work offers a compelling and culturally resonant lens through which to examine the multifaceted nature of profound psychological suffering. This analysis has argued that Hüsrev's descent into what is perceived by his society as madness, and his potent, increasingly compulsive suicidal ideation, are not mere manifestations of artistic temperament or abstract existential angst. Rather, they are depicted as the coherent, if terrifying, sequelae of a meta-theatrical wound that shatters his ontological foundations, his sense of self, and his relationship with his art.

The play meticulously charts how Hüsrev's trauma is inextricably intertwined with, and profoundly shaped by, a specific Islamic theological framework. His agonizing confrontation with concepts of divine creation (*khalq*), human agency (*ikhtiyar*) versus divine decree (*qadar*), and the unbearable weight of perceived artistic-moral responsibility distinguishes his crisis from more secular Western portrayals of similar themes. Kısakürek masterfully demonstrates how these theological dimensions provide the very language and conceptual terrain for Hüsrev's suffering, leading to a spiritual unmooring where traditional religious virtues like *sabr* offer no solace against the magnitude of his perceived transgression and its horrific, tangible consequences.

The potent symbolism of the fig tree, the haunting legacy of his father's suicide, the violent shattering of the window, and Hüsrev's ultimate, pathological fusion with his fictional alter ego all serve as powerful textual markers of this progressive disintegration. Ultimately, *Creating A Man* offers a chilling testament to the unbearable weight of unintended consequences, the precarious nature of artistic endeavor when it mirrors divine ambition too closely, and the complex, culturally specific ways in which trauma can consume the human spirit, leaving behind a fractured psyche grappling with an irresolvable crisis of meaning, agency, and faith. Kısakürek's work thus enriches the global literary discourse on trauma by offering a powerful, non-Western perspective on the artist as a tragically fallible creator, forever caught between the impulse to generate worlds and the terrifying responsibility for the lives, real or imagined, that inhabit them.

## REFERENCES

- Abraham, N., & Torok, M. (1994). *The shell and the kernel: Renewals of psychoanalysis* (N. T. Rand, Ed. & Trans.). University of Chicago Press. (Original work published 1978)
- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press.
- Caruth, C. (1996). *Unclaimed experience: Trauma, narrative, and history*. Johns Hopkins University Press.
- Craps, S. (2013). *Postcolonial witnessing: Trauma out of bounds*. Palgrave Macmillan.
- El-Zein, A. H. (1977). Beyond ideology and theology: The search for the anthropology of Islam. *Annual Review of Anthropology*, 6, 227–254.
- Foucault, M. (1965). *Madness and civilization: A history of insanity in the Age of Reason* (R. Howard, Trans.). Pantheon Books.
- Herman, J. L. (1992). *Trauma and recovery: The aftermath of violence—From domestic abuse to political terror*. Basic Books.
- Kısakürek, N. F. (2023). *Creating a man* (Vol. 1) (S. Öngörü, Trans.). Büyük Doğu Publications. (Original work published 1938)
- Kristeva, J. (1989). *Black sun: Depression and melancholia* (L. S. Roudiez, Trans.). Columbia University Press.
- Laing, R. D. (1967). *The politics of experience*. Pantheon Books.
- Levinas, E. (1969). *Totality and infinity: An essay on exteriority* (A. Lingis, Trans.). Duquesne University Press.
- Leys, R. (2000). *Trauma: A genealogy*. University of Chicago Press.
- Rothberg, M. (2009). *Multidirectional memory: Remembering the Holocaust in the age of decolonization*. Stanford University Press.
- Scarry, E. (1985). *The body in pain: The making and unmaking of the world*. Oxford University Press.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. University of North Carolina Press.
- Van der Kolk, B. A. (2014). *The body keeps the score: Brain, mind, and body in the healing of trauma*. Viking.
- Van der Kolk, B. A., & van der Hart, O. (1989). Pierre Janet and the breakdown of adaptation in psychological trauma. *American Journal of Psychiatry*, 146(12), 1530–1540.

# SOCIAL REFLECTIONS OF CYBER TERRORISM AND ITS EFFECTS ON THE FAMILY: KIRKUK/IRAQ EXAMPLE\*

## SİBER TERÖRÜN SOSYAL YANSIMALARI VE AİLEYE ETKİSİ: KERKÜK/IRAK ÖRNEĞİ

Hayat Jassim MAJEED\*\* - Sinan YILMAZ\*\*\*

### Abstract

This research examines the results of a survey study conducted to analyze the social repercussions of crimes committed through information technologies and to reveal how these crimes affect family relationships. In the research, a comprehensive scientific method combining theoretical foundations and field analysis was used and the data obtained from Kirkuk province was analyzed by applying a survey technique through a scale prepared by the researchers. The results reveal that the family is directly faced with an advanced digital threat and that society needs to provide a multi-level response to this threat, such as awareness, legal protection and education. The research analyzes a modern phenomenon where technology and social security intersect and provides an in-depth sociological approach by analyzing the data obtained through field research using the survey technique. The research also draws attention to the importance of strengthening families in terms of education in order to cope with cyber terrorism danger and draws attention to the importance of national preventive policies based on partnership between state and society to protect the society against the gradual collapse of the social structure through cyber terrorism.

**Keywords:** Information crimes, Cyber terrorism, Information society, Digital social networks, Family.

### Öz

Bu araştırma, bilgi teknolojileri yoluyla işlenen suçların sosyal yansımalarını analiz etmek ve bu suçların aile içi ilişkilere nasıl etki ettiğini ortaya koymak amacıyla yürütülen bir survey araştırmasının sonuçlarını ele almaktadır. Araştırmada, teorik temeller ile saha analizini birleştiren kapsamlı bir bilimsel yöntem kullanılmış ve araştırmacıların birlikte hazırladıkları bir ölçek aracılığıyla anket tekniği uygulayarak Kerkük vilayetinden elde ettikleri veriler analiz edilmiştir. Elde edilen sonuçlar, ailenin gelişmiş bir dijital tehditle doğrudan karşı karşıya olduğunu ve bu tehdide karşı toplumun farkındalık, yasal koruma ve bilinçli dijital eğitim gibi çok düzeyli bir yanıt vermesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Araştırma, teknoloji ile sosyal güvenliğin kesiştiği modern bir olguyu analiz etmekte, anket tekniği kullanılarak alan araştırması yoluyla elde edilen verileri analiz ederek derinlemesine sosyolojik bir yaklaşım sunmakta, ailelerin dijital tehlikelerle başa çıkabilmeleri için bilgi ve eğitim açısından güçlendirilmesinin önemine dikkat çekmekte ve bilgi terörizmi yoluyla sosyal yapının kademeli çöküşünden korunmak için devlet ve toplum arasında ortaklığa dayalı ulusal önleyici politikaların önemine dikkat çekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Bilişim suçları, Siber terör, Bilgi toplumu, Dijital sosyal ağlar, Aile.

Bu makale 15.04.2025 tarihinde dergimize gönderilmiş; 18.04.2025 tarihinde hakemlere gönderilme işlemi gerçekleştirilmiş; 25.05.2025 tarihinde hakem raporlarının değerlendirilmesi sonucu yayın listesine dâhil edilmiştir.

Makaleye atıf şekli; Hayat Jassim Majeed- Sinan Yılmaz, "Social Reflections of Cyber Terrorism and Its Effects on the Family: Kirkuk/Iraq Example", *Müellif Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, S. 3, (Haziran 2025), s. 48-57.

\* This research was based on data obtained through field research for a master's thesis titled "Social Reflections of Cyber Terrorism Crimes: Kirkuk/Iraq Example".

\*\* Correspondent author, Karabuk University, Graduate Institute. E-mail: hayattarzelu@gmail.com, ORCID: 0009-0000-8537-5511.

\*\*\* Prof. Dr., Karabuk University, Department of Sociology. E-mail: sinanyilmaz@karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9915-8323.

### **Introduction**

Rapid transformations in the world of digital communication have deeply affected social communications and interactions all over the world since the beginning of the 21st century, and leading to rapid social transformations. As a result of these transformations, family life and family relations have also changed, and new types of threats to the family that have never been seen before in history have emerged. One of these types of threats is “cyber terrorism”, which leads to the disruption of social order as a result of the use of digital technology to intimidate, threaten or destroy individuals through methods such as threats, blackmail, spreading gossip or violating privacy (Yılmaz 2012a).

The family, as a social institution, is one of the most vulnerable social units to the effects of this type of terrorism. Because cyber-attacks can penetrate homes unhindered, especially through children, disrupt family relationships, undermine trust between family members, and even increase levels of tension and emotional disconnection among family members. Especially in cases where there is no digital awareness or deterrent laws, anomalies in communication and interaction between individuals can cause rapid social disintegration for the family and society. With information technologies, the concept of terrorism has evolved into a different dimension. Contemporary terrorism is no longer limited to armed violence or physical violence but has taken on covert digital forms such as hate speech, electronic blackmail and information manipulation, targeting the psychological and cultural stability of individuals, all of which pose a direct threat to family life.

This research aims to reveal the hidden social dimensions of these digital crimes and how they affect values, ties and roles within the family. It also tries to understand the effects that children may experience in cases where the family is exposed to an organized electronic threat, such as isolation, fear or the breakdown of relationships. The importance of this study is that it objectively reveals the social effects of cyber terrorism based on local data by revealing the social reality in Iraq, which has a fragile structure especially due to sectarian and ethnic differences, with quantitative data.

In this research, the data collected through field research is analyzed to reveal the social dimensions and effects of cyber terrorism and digital danger on the Iraqi family. The data collected through the survey method analyzes how families interact with this new danger, whether they have social awareness, and whether they have the means to combat and adapt to this danger, etc.

This research was conducted to achieve the following objectives:

1. Identify the most common and most effective types of information technology crimes within families in Iraq.
2. Analyze the social impact of these crimes on family structure, cohesion, and educational role.
3. Reveal the defense and behavioral mechanisms adopted by the family against digital threats.
4. Reveal the level of awareness of the family about the seriousness of cyberspace and information technology crimes and their effects on their children.

### **Conceptual Framework**

The word terrorism literally means fear, terror, anxiety, extreme anxiety or unusual or unexpected threat. In the last thirty years, this term has gained a new meaning and is defined as instilling fear in people by using violence. The person who does this is called a terrorist. An act of terrorism is when a person or group, such as governments, individuals, revolutionary groups or the opposition, uses illegal violence or threats of violence in order to achieve political goals and interests (Yayla, 1990). Terrorism can be defined according to ideological and political interests and the will of the party that benefits from it. This concept is a totalitarian concept dominated by uncertainty and ambiguity. All actions such as legitimate resistance, the right to self-determination, rejection of authoritarian and totalitarian regimes and racism can be described as terrorism. In 1984, the US Department of Justice defined terrorism as a violent crime aimed at influencing the behavior of a government by illegal means (such as assassination or kidnapping). The US Federal Bureau of Investigation defined terrorism as any act of violence that endangers human life and violates the criminal laws of any country. The Encyclopedia of Cultural Theory

defines terrorism as acts of violence against civilians in order to create panic among the population. In short, the use of violence within a particular national or ethnic group in order to achieve a specific political, ideological, economic or religious goal is included in the concept of terrorism (Şahinoğlu, 2015).

Information is one of the central concepts of our digital age and forms the essence of thinking, planning and decision-making. Information can be defined as “data that has been processed and interpreted to make it understandable and usable in different contexts”. Information differs from data in that data are simply symbols or raw numbers, whereas knowledge acquires meaning and value by being associated with a specific context. Information is defined as “a tool that reduces uncertainty and increases the recipient’s level of knowledge”, making it a fundamental element in communication and interaction (Tonta, 1999).

In light of technological developments, information has become a strategic power comparable to economic and political power and is the main driving force of the concept known as the “information society”. UNESCO defines information as “data organized and interpreted within a conceptual framework in order to create information that can be used to make effective decisions”. This definition reflects the functional perspective that information is an effective tool for raising awareness, promoting development, and generating behavioral and cognitive change (Webster 2014).

Cyber terrorism is a concept that has emerged quite recently and has rapidly strengthened its position in the internet field and has become a problem for global security structures. When the purposes of cyber terrorism are examined, it is seen that it aims to destabilize states and societies by mostly targeting the economic structure (Hoo, Goodman & Greenberg, 1997).

### **Social Reflections of Cyber Terror Crimes on the Family**

Family is the environment where a person's material and spiritual balance develops, and any disorder in these factors leads to the deterioration of a person's mental balance and future behavior. One of the most basic functions of the family is to raise healthy individuals and to protect family members from the negative and destructive effects of social anomalies by strengthening important social ties. For this reason, in societies with healthy family ties based on strong foundations, terrorist acts are less common than in fragmented societies. A childhood period devoid of family attention leads to problems such as introversion, impaired physical and mental development, and emotional instability, which generally leads to feelings of hatred towards society. This situation leads them to violence and makes them ready to resort to any kind of violence to get what they want (Gurwitch and others, 2002).

### **The Role of the Family in Combating with Information Technology Crimes**

One of the most fundamental bases for ensuring harmony among individuals in a society and combating all kinds of corruption that disrupts the values of the society and threatens its security is education (Yılmaz, 2012b). Education starts in the family first. Because the family is the fundamental construct of society and has the potential to meet the psychological and spiritual needs of children in a balanced and moderate manner by supporting their physical, mental and emotional development (Bray & Stanton, 2009). Parents need to communicate with their children and keep them under control in order to protect them from cyberterrorism and crime. Children should be taught what they can encounter in daily life and how to distinguish good from bad in words and actions should be explained (Nasution, 2021). Behaviors known as violence or domestic violence within the family should be avoided and children should not be given bad role models. Because violence causes individuals to spread grudges, hatred, fear, idleness, isolation, introversion, perversion, all kinds of crime, immorality, corruption and other undesirable behaviors in society. Domestic violence is one of the most important reasons why children become victims of information technologies and other means of corruption (Hornor, 2005).

### **Family Factors That Expose Children to Cyber Terrorism**

#### **- Deterioration of Emotional Relationships in the Family**

The deterioration of psychological and emotional relationships between parents, and even the dominance of psychological tension, hostility, hatred and grudges, will negatively reflect on

children's criminal behaviors, and will also contribute to the child's development of aggression or a tendency to commit crimes. Psychologists believe that emotional cracks within the family are primarily due to oppressive attitudes in the family environment, and especially if the head of the family is inclined to absolute authority in the family, in such families, meeting the material needs of individuals takes priority over meeting their emotional needs, and at the same time, arguments within the family are common and the rights of family members are violated. However, material needs are only a means of meeting emotional needs, and the primary goal of the family should be to prioritize the emotional needs of individuals. The family raises children correctly, teaches them social roles and uses various social control methods to ensure that they adopt correct behaviors. Adopting various moral values, social and legal traditions and customs is an inseparable part of the education that children and young people receive within the family. This requires a family environment dominated by love, compassion and mercy (Brock & Kochanska, 2015).

- **Socio-Economic and Socio-Cultural Level of the Family**

Since the socio-economic and socio-cultural level of the family is highly influential on the methods of raising children, these variables have an important role in the child's life, methods of raising, interactions, behaviors and the development of physical, emotional and mental personality traits. While high-income families provide their children with more resources and educational opportunities and the opportunity to explore the environment, low-income families can have a negative effect, especially if they cannot meet their children's basic needs. The socio-economic level surrounding the child can also hinder his/her development. Various studies have shown that good socio-economic status of the family can basically provide the objective conditions necessary for a healthy upbringing. On the other hand, if families that cannot meet the basic needs of individuals cannot provide sufficient opportunities for their children, this leads to a sense of deprivation and inferiority in children (Shah and others, 2012). An increase in the socio-economic level leads to a flexible and democratic family environment, thus contributing positively to the child's development. Some studies show that the family environment is also affected by the social environment and that there is a significant relationship between the family and environmental effects. The mutual love and friendship between parents are also effective in raising children. Harmony between spouses contributes to the healthy upbringing of children. Stability in spouses helps the child develop a balanced and integrated personality (Ritchie and others, 2005).

- **Education and Cultural Level of Parents**

The level of education of parents affects their competence in fulfilling their roles in the social development process of their children and enables them to be calmer and more tolerant towards them. Parents with a higher level of education give their children more freedom than parents with a lower level of education. In a study examining the attitudes of parents regarding many basic life situations (sleep, nutrition), it was found that there was a clear relationship between the level of education and the behavior of the parents, and that while educated parents showed excessive attention to the basic needs of their children, uneducated parents exhibited harsh behavior and did not pay much attention to the basic needs of their children (Hortaçsu, 1995). Many studies have shown that parents with a lower level of education tend to use harsh and neglectful methods, are less inclined to explain and comment to their children, and that the level of education of the parents can be an important factor in the functional role of the family. This is because the level of education is an indicator of the experiences that the parents have gained throughout their education and daily life (Hortaçsu, 1995; Ardila and others, 2005).

- **Moral and Religious Values of the Family**

Conservative and religious families tend to reinforce the values of religiosity, moral commitment and cultural affiliation in their children. Such families are careful to encourage their children to worship and are seen to question individuals who deviate from religious teachings. On the other hand, liberal families raise their children by freeing them from all kinds of behaviors stemming from religion, tradition and cultural affiliation. Religious families try to create a

religious control mechanism in children and ensure that duties and rights are protected between spouses and between parents and children. In addition, the religiously based moral values that prevail in the family determine how to distinguish right from wrong (Yılmaz, 2012a; Astrachan and others, 2020). Children having high moral values is one of the basic elements and criteria for parents' success in fulfilling their educational duties towards their children. In addition, parents' commitment to religion and their implementation of moral rules are positively reflected in children's behavior and play an important role in the upbringing of their children (Dobbelaere and others, 1999). On the other hand, raising children independently of tradition and cultural affiliation in the name of freedom puts them at risk of being exposed to negative external influences, since their ability to distinguish between good and bad is not fully developed.

#### - **Relationship Between Siblings**

The relationship between siblings plays an important role in the child's personality development. The relationship between siblings is also closely related to the parents' behavior towards their children. As parents try to treat their children equally and not prefer one to the other, the children's chances of having a healthy personality and emotional balance increase. The child's development is affected by the presence of a brother or sister, the age difference between them, and the social classes of these siblings (Dunn, 2002). The preference of one child over another and the resulting negative behaviors such as selfishness and jealousy affect the child's healthy development. Adler states that the younger sibling feels inadequate towards his/her older sibling and tries to compensate for this inadequacy by showing superiority and success to his/her older siblings (Whiteman and others, 2011). Newcomb, on the other hand, stated that the child's rank among his/her siblings is not an effective factor in the child's personality development, and that the factors affecting this are the parents' different treatment of their children and their discriminatory behaviors. If parents treat their children fairly and do not discriminate between them, the relationship between siblings is characterized by love, affection, and compassion. In contrast, if parents do not treat their children fairly, this is reflected in the relationship between siblings, and competition and hostility arise between siblings. This leads to various forms of violent behavior (Newcomb, 2009).

#### **Cyber Terrorism and Its Impact on Families in Kirkuk City**

The use of digital technologies in a malicious or aggressive manner, such as electronic blackmail, spreading rumors, targeting children and young people, or violating privacy to spread fear or threats or to disrupt the social fabric, is referred to as cyber terrorism. With the development of digital technology and the increasing dependence on social media tools, societies all over the world have been faced with the danger of cyber terrorism to a greater or lesser extent. Cyber terrorism deeply affects Iraqi society and the families in Kirkuk, which was selected as the sample in this study, as it affects other societies. The selection of Kirkuk as the sample in the study is due to its ethnic and sectarian diversity and its fragile environment for such threats. Extremist and terrorist groups use digital space to spread provocative messages or sow discord among the components of the local society. The Iraqi Human Rights Commission and a number of civil society organizations have recorded numerous cases of digital violations targeting young people, girls and women through threats or the publication of unauthorized publication of personal photos.<sup>1</sup> These practices create anxiety and psychological pressure in the family, especially when the mother or father is not knowledgeable about digital protection methods or cybersecurity culture. Social experts at Kirkuk University state that such events weaken family ties and in some extreme cases lead to introversion, violence and even suicide (Unicef Iraq report, 2021). Therefore, spreading digital awareness and activating the role of education, religion and security institutions in combating this type of terrorism are of great importance in protecting the family, which is the core of society.

<sup>1</sup> <https://iq.usembassy.gov/wp-content/uploads/sites/103/2024/04/IRAQ-2023-HUMAN-RIGHTS-REPORT.pdf>

### **Kirkuk Province Field Research**

In this study descriptive analytical method was used to analyze the social reality of information technology crimes and to investigate the effects of cyber-terrorism crimes on families based on the opinions of Kirkuk province residents through field research.

The research was conducted as field research through a survey technique. A comprehensive survey form measuring different social dimensions of information technology crimes was designed by the researchers and this survey form was distributed to a sample of 400 families selected by simple random sampling method in Kirkuk province. This sample group is at a level that can measure the research universe with a 95% confidence level and a 5% margin of error.

After the data was collected, the data was analyzed with the SPSS V26 program using statistical methods appropriate for the research purposes. Since the research results will be presented at the article level, detailed analyses are not included in the article, and the research results are presented for the benefit of the relevant parties and other researchers by using only the data in the frequency tables.

### **Findings**

**Table 1: Gender frequencies of attendees**

| <b>Gender</b> | <b>Frequency</b> | <b>Percentage</b> |
|---------------|------------------|-------------------|
| <b>Male</b>   | 232              | 58.0              |
| <b>Female</b> | 168              | 42.0              |
| <b>Total</b>  | 400              | 100.0             |

The higher proportion of men than women in the sample may reflect that men have a greater interest or awareness of cybercrime compared to women, or it may be due to the cultural nature of the attendees from whom the data was collected. The research group believes that the influence of families is extremely important in preventing cyberterrorism crimes (Table 2).

**Table 2: How likely do you think that young people who are not under the control of their families could be subjected to cyberterrorism crimes?**

| <b>Answers</b> | <b>Frequency</b> | <b>%Percentage</b> |
|----------------|------------------|--------------------|
| <b>Little</b>  | 90               | 22.5               |
| <b>Medium</b>  | 87               | 21.7               |
| <b>Much</b>    | 223              | 55.8               |
| <b>Total</b>   | 400              | 100.0              |

The results confirm that the majority of the attendees think that the absence of family supervision increases the risk of young people being exposed to cybercrimes. The rate of those who think that family supervision will be insufficient in preventing children from being exposed to cybercrimes remained at 22.5%. These results reflect the importance of the role of the family in guiding children and protecting them from digital threats. Because young people who are not supervised by elder family members or by parents may be more prone to communicating with suspicious people or being influenced by extremist content. The high rate of those who think that the effect is very high may be related to the increase in cases of young people being trapped over the internet in recent years. The entry of cyberterrorism crimes into our lives is also closely related to the use of technological devices such as computers, tablets, and mobile phones. Young people start using such technological devices before they reach the age of 18 and become vulnerable to cyberterrorism crimes because they are not yet old enough to protect themselves. The research

group's thoughts on the effect of technological developments on the increase in cybercrimes are shown in Table 3.

**Table 3: To what extent do you think rapid technological developments have contributed to the increase in cybercrimes?**

| Answers | Frequency | %Percentage |
|---------|-----------|-------------|
| Little  | 95        | 23.7        |
| Medium  | 93        | 23.3        |
| Much    | 212       | 53.0        |
| Total   | 400       | 100.0       |

The data in the table shows that there is a widespread belief that rapid technological developments contribute to the increase in cybercrimes. Most participants think that these developments make it easier for terrorist groups to use cyberspace to spread their ideas or carry out their operations. This situation shows that there is a growing concern that security measures are not keeping up with technological developments, which paves the way for the spread of cybercrimes.

The age group in which young people who are not yet adults use technological devices intensively is the 13-18 age group. The opinions of the parents who participated in the research regarding the risk of this age group being exposed to cyberterrorism crimes are shown in Table 4.

**Table 4: Rates of exposure to cyber terrorism crimes among young people aged 13-18**

| Answers | Frequency | %Percentage |
|---------|-----------|-------------|
| Little  | 88        | 22.1        |
| Medium  | 106       | 26.5        |
| Much    | 206       | 51.5        |
| Total   | 400       | 100.0       |

The results show that the majority of participants think that young people in this age group are highly exposed to cyberterrorism crimes. This may be because this group is highly dependent on the internet and social media and therefore interacts more with digital content that may contain direct or indirect threats. The high rate of those who think the threat is very high may be related to the increasing reports of this age group being targeted by extremist groups, as well as the level of social awareness and consciousness.

The responses of attendees regarding the impact of cyberterrorism crimes on society are shown in Table 5.

**Table 5: Thoughts of attendees on the Impact of Cyber Terrorism Crimes on Society**

| Answers | Frequency | %Percentage |
|---------|-----------|-------------|
| Little  | 108       | 27.0        |
| Medium  | 119       | 29.8        |
| Much    | 173       | 43.3        |
| Total   | 400       | 100.0       |

The results show that most attendees believe that cyberterrorism has affected family relationships to varying degrees, causing tensions between family members as a result of excessive use of technology or exposure to harmful content. The high proportion of participants

who perceive the impact as medium to high reflects the existence of real problems such as loss of face-to-face communication and increased social isolation.

The data in Table 6 show that concerns of attendees about the increase in cybercrime are quite high, and many people feel threatened by the widespread use of the internet and the spread of cybercrime.

**Table 6: Concerns of attendees about Cyber-Terrorism Crimes**

| Answers       | Frequency | %Percentage |
|---------------|-----------|-------------|
| <b>Little</b> | 111       | 27.8        |
| <b>Medium</b> | 113       | 28.3        |
| <b>Much</b>   | 176       | 44.1        |
| <b>Total</b>  | 400       | 100.0       |

This concern reflects the increasing awareness of potential risks, especially as digital crime methods develop and perpetrators become more difficult to detect. With the emergence of cybercrime, the trust problem in people has also increased significantly. Since the most important factors in people's sense of trust towards each other, such as sight, hearing and touch, are not present in the cyber environment, people's ability to correctly analyze their interlocutors is also limited.

The research group's thoughts on the impact of cyber terror crimes on people's trust levels are shown in Table 7.

**Table 7: Negative Impacts of Cyber Terrorism Crimes on People's Sense of Trust**

| Answers       | Frequency | %Percentage |
|---------------|-----------|-------------|
| <b>Little</b> | 126       | 31.5        |
| <b>Medium</b> | 135       | 33.7        |
| <b>Much</b>   | 139       | 34.8        |
| <b>Total</b>  | 400       | 100.0       |

The data in the table shows that for most participants the sense of trust levels have decreased due to the increase in cybercrimes. Being exposed to these crimes can cause stress, anxiety and even psychological trauma, affecting individuals' mental health and social relationships.

The research group was asked what role families can play in protecting children from cyberterrorism and the answers are shown in Table 8.

**Table 8: Thoughts on the Role of Family in Protecting Children from Cyber Terrorism**

| Answers       | Frequency | %Percentage |
|---------------|-----------|-------------|
| <b>Little</b> | 84        | 21.0        |
| <b>Medium</b> | 148       | 37.0        |
| <b>Much</b>   | 168       | 42.0        |
| <b>Total</b>  | 400       | 100.0       |

The majority of the attendees believe that the family has an important role in protecting children from the dangers of the Internet and educating them about the possible risks. This indicates that parents should take an active role in monitoring their children, who communicate online, inquiring what type of content they are exposed to, and in guiding them to use the Internet safely.

### Conclusion

The data obtained from the research show that information technologies affect all areas of our lives, as well as family life and especially the young generation. Social networks established through communication tools such as computers, tablets and phones are an area free of emotions, as in real life. This environment, where there is no emotional evaluation such as seeing, hearing, touching, feeling, etc., brings with it many risks in addition to the advantages and conveniences it brings. This risky environment strengthens virtual social networks while weakening real-life social networks and communication with the social environment. As a result, social yet asocial personality structures are formed on virtual networks. This situation also affects intergenerational communication.

The young generation, who do not have sufficient communication with their parents and who are unable to sense the extent of the danger they face due to lack of sufficient life experience, are at great risk of becoming victims of cybercrimes. It was determined that families in the Iraq/Kirkuk province, where the research was conducted, are largely aware of this danger. Of course, the family alone is not enough to protect children from cyber terrorism. In addition to the work to be done and measures to be taken by the relevant state institutions, the measures to be taken against the risks of cyber terrorism should also be included in education programs. The increasing prevalence of cyber terrorism crimes also damages people's sense of trust. The research results indicated that approximately two-thirds of the participants stated that cyber terrorism crimes, which have entered our lives with information technologies, negatively affect their sense of trust. Approximately three-quarters of the participants stated that they are concerned about cyber terrorism crimes. Again, approximately three-quarters of the participants drew attention to the high rate at which cyber terrorism crimes negatively affect society. Similar rates are also shared in the opinion that rapid technological developments have increased cyber terrorism crimes. Finally, the rate of those who find the risk of young people who are not under the control of their families becoming victims of cyber terrorism crimes constitutes approximately one-fifth of the participants. Although these results are relatively low, they indicate that efforts for social awareness should continue regarding the risks posed by the innovations brought to our lives by information technologies and the danger of cyber terrorism crimes.

### REFERENCES

- Ardila, A., Rosselli, M., Matute, E., & Guajardo, S. (2005). The influence of the parents' educational level on the development of executive functions. *Developmental neuropsychology*, 28(1), 539-560.
- Astrachan, J. H., Binz Astrachan, C., Campopiano, G., & Baù, M. (2020). Values, spirituality and religion: Family business and the roots of sustainable ethical behavior. *Journal of Business Ethics*, 163(4), 637-645.
- Bray, J. H., & Stanton, M. (2009). *Family psychology*. West Sussex, England.
- Brock, R. L., & Kochanska, G. (2015). Decline in the quality of family relationships predicts escalation in children's internalizing symptoms from middle to late childhood. *Journal of abnormal child psychology*, 43, 1295-1308.
- Dobbelaere, K., Gevers, J., & Halman, L. (1999). Religion and the family. In *Religion in secularizing society* (pp. 67-81). Brill.
- Dunn, J. (2002). Sibling relationships. *Blackwell handbook of childhood social development*, 223-237.
- Gurwitsch, R. H., Sitterle, K. A., Young, B. H., & Pfefferbaum, B. (2002). *The aftermath of terrorism*.

- Hoo, K. S., Goodman, S., & Greenberg, L. (1997). Information technology and the terrorist threat. *Survival*, 39(3), 135-155.
- Hornor, G. (2005). Domestic violence and children. *Journal of Pediatric Health Care*, 19(4), 206-212.
- Hortaçsu, N. (1995). Parents' education levels, parents' beliefs, and child outcomes. *The Journal of Genetic Psychology*, 156(3), 373-383.
- Nasution, K. (2021). The Roles of Families in Combating Drugs Uses, Violence and Terrorism. *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*, 5(1), 23-46.
- Newcomb, J. (2009). *Angel Kids*. Hay House, Inc.
- Ritchie, L. D., Welk, G., Styne, D., Gerstein, D. E., & Crawford, P. B. (2005). Family environment and pediatric overweight: what is a parent to do? *Journal of the American Dietetic Association*, 105(5), 70-79.
- Shah, M., Atta, A., Qureshi, M. I., & Shah, H. (2012). Impact of Socio Economic Status (Ses) of Family on The Academic Achievement of Students. *Gomal University Journal of Research*, 28(1).
- Şahinoğlu, S. (2015). *Avrupa Birliği güvenlik ve terör*.
- Tonta, Y. (1999). Bilgi toplumu ve bilgi teknolojisi. *Türk Kütüphaneciliği*, 13(4), 363-375.
- Yayla, A. (1990). Terör ve terörizm kavramlarına genel bakış. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 45(1).
- Yılmaz, S. (2012a). *Türkiye’de ailenin dönüşümü*. Ankara: Divankitap.
- Yılmaz, S. (2012b). Eğitim Seviyesindeki Yükselmenin Geleneksel Aile Anlayışının Değişimine Etkisi: Karabük Üniversitesi Örneği. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 1(3), 87-115.,  
Doi: 10.7596/taksad.v1i3.51
- Webster, F. (2014). *Theories of the information society*. Routledge.
- Whiteman, S. D., McHale, S. M., & Soli, A. (2011). Theoretical perspectives on sibling relationships. *Journal of family theory & review*, 3(2), 124-139.

نسيج الحياة الأندلسية من خلال كتاب المعيار للنشريسي  
من القرن الثالث حتى التاسع الهجري

## VENŞERÎSÎ'NİN MÎ'YÂR'I ÇERÇEVESİNDE H. 3-9 YÜZYILLAR ARASINDA ENDÜLÜS'TE YAŞAM

أنور خالد الصادق يوسف<sup>1</sup>

### موجز:

نحاول تسليط الضوء على أهمية كتب النوازل الفقهية، التي تتعدى كونها مجرد أحكام شرعية، لتصبح سجلًا حيًا يعكس الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للمجتمعات الإسلامية في المغرب والأندلس. من خلال دراسة موسوعية لكتاب "المعيار" للشيخ النشريسي، نسلط الضوء على كيفية تراكم المعرفة الدينية المتفاعلة مع متطلبات الحياة اليومية. كما يعتمد البحث على المؤلفات الموازية للفقهية كمصادر تاريخية، مما يتيح لنا تقديم رؤية متكاملة لعلاقات الفقه بالواقع، وعصارة تجارب المجتمع عبر العصور.

كلمات مفتاحية: أبو العباس أحمد النشريسي، الأندلس، تاريخ الأندلس.

### ÖZ

Çoğu tarihî araştırma esas olarak tarihsel bilgi kaynaklarına, Tabakât-Neseb kitapları ile siyer kitaplarına dayanır. Genellikle bu kaynaklar yönetici, lider ve politikacı katmanlarıyla ilgilenir ve onlara büyük önem verir. Ancak, nevâzil türünde fıkıh kitapları yalnızca toplumun günlük yaşamıyla ilgilendikleri için değil, aynı zamanda çoğu geleneksel tarih kaynaklarında bulunmayan derinlikleri ve gizemleri ortaya çıkaran, içerdikleri tarihî bilgiler ile zengin tarihsel bilgi kaynakları olarak kabul edilir. Gerçekten de nevâzil türünde fıkıh aslında reel bir fıkıhtır ve bu nedenle tarihî açıdan son derece kıymetli bilgi kaynağıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Ebü'l-Abbas Ahmed el-Venşerîsî, Endülüs, Endülüs Tarihi

### ABSTRACT

Most historical research is based mainly on historical sources of information and books of tabaqat, genealogies and siyar, and usually these sources deal with and give great importance to the strata of rulers, leaders and politicians. However, the books of nawâzil fiqh are considered a rich source of historical information, not only because they deal with the daily life of the community, but also because they contain historical information that reveals important depths and mysteries not found in most traditional historical sources. Indeed, the fiqh of nawâzil is in fact the fiqh of fact, and thus a valuable source of historical information.

**Keywords:** Wansharisi; al-Mi'yar; Andalusia, History of Andalusia

### مقدمة :

تُعتبر كتب فقه النوازل مصدرًا غنيًا للمعلومات التاريخية، ليس فقط لأنها تتناول الحياة اليومية للمجتمع، ولكن أيضًا لأنها تحتوي على معلومات تاريخية تكشف عن أعماق وأسرار مهمة لا توجد في معظم المصادر التاريخية التقليدية، و يأتي هذا

Bu makale 12.04.2025 tarihinde dergimize gönderilmiş; 15.04.2025 tarihinde hakemlere gönderilme işlemi gerçekleştirilmiş; 22.05.2025 tarihinde hakem raporlarının değerlendirilmesi sonucu yayın listesine dâhil edilmiştir.

Makaleye atfı şekli; Enver Halid es-Sâdık Yûsuf, "نسيج الحياة الأندلسية من خلال كتاب المعيار للنشريسي من القرن الثالث حتى التاسع الهجري", *Müellif Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, S. 3, (Haziran 2025), s. 58-69.

<sup>1</sup> Dr., Enver Halid es-Sâdık Yûsuf, Azzaytuna Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Trablus/LİBYA, E-mail: anowryousef@gmail.com



أبحاث مصطفى حزمطي المتعلقة بتنظيم الحسبة والأسواق في الأندلس، والتي أظهرت الدور الذي قامت به الفتاوى الفقهية في تنظيم الحياة الاقتصادية، وكيف انعكس ذلك على القوانين الحضرية والتجارة والأساليب الرقابية للدولة، مستفيداً من نوازل المعيار وغيرها من المصادر رابعاً، دراسات محمد أوز دامير التي تناولت الثقافة والحضارة في الأندلس، مركزة على الجوانب الفكرية والعلمية والفقهية التي حفرتها الفتاوى النوازلية، وبيّنت أوجه الترابط بين الفقه والثقافة الحضرية وتطور العلوم في تلك الحقبة<sup>8</sup>؛

وبالإضافة إلى ما سبق، هناك عدد من الدراسات التي ركزت على النواحي الاجتماعية والاقتصادية للنوازل الفقهية، مثل دراسات سابقة حول العادات والتقاليد، والأوضاع العائلية والطبقات الاجتماعية، والتي جميعها استخدمت كتاب «المعيار» كمصدر أساسي أو داعم لمحاورها التحليلية،

وبالرغم من ثراء هذا الحقل نسبياً، إلا أن الغاية من هذه الدراسة هي تقديم رؤية شاملة جديدة تجمع الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في إطار متكامل، مع التركيز على الاستفادة من المادة الفقهية الواقعية، بما يعزز فهم أن النوازل بما تحويه من فتوى هي وثائق حياة حية تفيد الباحث في تشكيل صورة واقعية متكاملة للمجتمع في الأندلس والمغرب الإسلامي. وتنبع أهمية كتاب المعيار من الجهد الذي بذله المنشري في تأليفه مما يجعله من أفضل المصنفات الفقهية للمذهب المالكي، فلم يقتصر على جمع الفتاوى وحسب، بل قام بتحليلها وترجيحها، مما أضفى قيمة علمية على الكتاب، كما أنه يذكر أسماء الفقهاء ويقدم نصوص الأسئلة كما هي، مما يعكس دقة الأمانة العلمية المتناهية، وهذا الأسلوب يعكس التزامه بالمصداقية والموضوعية، حيث يقدم الفتاوى كما وردت من السائلين، حتى وإن كانت تحتوي على لحن لغوي أو ألفاظ عامية.<sup>9</sup>

أما عن تاريخ الكتاب لم يحدد المنشري تاريخ بدء كتابة المعيار، لكنه ذكر أنه انتهى منه في 28 شوال 901هـ (1495م)<sup>10</sup>، وقد أضاف فتاوى جديدة في عام 911هـ، مما يدل على استمرارية العمل على الكتاب، ويُعتقد أن تأليفه وتنقيحه استغرق حوالي ربع قرن، مما يعكس الجهد الكبير الذي بذله في جمع وتنقيح المعلومات<sup>11</sup> وقد بدأ الاهتمام بالمعيار مبكراً، حيث استفاد منه علماء مثل «التنكي»<sup>12</sup> و«أحمد بن سعيد المجليدي»<sup>13</sup> كما تم اختصار الكتاب في مؤلفات أخرى، مما زاد من قيمته. وقد نُشر الكتاب لأول مرة في 1317هـ (1897م) ثم في طبعة حديثة عام 1402هـ (1981م).

وتجدر الإشارة إلى أن بعض الباحثين والمستشرقين تنبهوا منذ فترة ليست بقصيرة إلى أهمية كتب النوازل والفتاوى الفقهية وقيمتها الكبرى في دراسة التاريخ الحضاري للمجتمعات الإسلامية، ونخص بالذكر منهم: المتشريقين الإسبانيين "لوبث أورتيث Lopez Ortiz وسلفادور بيللا Salvador Vila"، والمستشرق الفرنسي "ليفي بروفنسال LeviProvengal"<sup>14</sup>.

وفي سنة (1966م) نشر "فرناندو دي لا جرانجا (Fernando DE LA GRANJA)" أول بحثه اعتماداً على المعيار، وقال إنه منجم ثمين لم يستغل بعد هذا الاهتمام المبكر يعكس أهمية الكتاب في الأوساط العلمية والدينية.<sup>15</sup> وتتبع القيمة التاريخية للكتاب من وفرة مصادره، فقد اعتمد المنشري على مصادر متنوعة، بما في ذلك مكتبة آل الغريديس وكتب الفقه والنوازل، وبحث من بين المصادر المهمة التي اعتمد عليها: "نوازل البرزلي"<sup>16</sup> و"نوازل المازوني"<sup>17</sup>. كما ذكر العديد من العلماء والفقهاء الذين أثروا في محتوى الكتاب، مما يعكس تنوع المصادر التي اعتمد عليها. أما عن النواحي التاريخية فيعتبر الكتاب منجماً غنياً بالمعلومات التاريخية، حيث يتناول مواضيع تتعلق بالتاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي.

التاريخ السياسي: يتناول الكتاب قضايا سياسية مهمة، مثل التعامل مع المدجنين<sup>18</sup> وأحكام من غلب على وطنه النصراني. يقدم المنشري تحليلات حول كيفية تأثير الظروف السياسية على الفقهاء وأرائهم، مما يعكس التفاعل بين السياسة والدين في تلك الفترة، على سبيل المثال، يتحدث عن المتمرّد "عمر بن حفصون" وأحوال قضائه، ويشير إلى عدم قبول شهادتهم، مما يعكس موقف الفقهاء من السلطة السياسية.<sup>19</sup>

التاريخ الاجتماعي: يقدم الكتاب معلومات عن الحياة الاجتماعية، مثل مسائل الزواج والمهر، وظواهر اجتماعية مثل زواج الأسرى المسلمين بنصرانيات، يتناول أيضاً قضايا تتعلق بالأسرة، مثل حضانة الأطفال والإنفاق عليهم، مما يعكس التحديات الاجتماعية التي كانت تواجه المجتمع في ذلك الوقت. كما يتطرق إلى عادات المجتمع، مثل استخدام قدور الخمر وأحكام الملاهي، مما يعطي صورة شاملة عن الحياة اليومية.<sup>20</sup>

<sup>8</sup> Hizmetli, Mustafa, *Endülüs'te Hisbe Teşkilatı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011

<sup>9</sup> المنشري، المعيار، ج7، ص 63.

<sup>10</sup> المصدر نفسه، ج12، ص 395.

<sup>11</sup> أحمد بابا التنكي، نيل الإبتهاج بتمطير الديباج، عبد الحميد عبد الله، دار الكتاب، طرابلس - ليبيا، 2000م، ج 12، ص 396.

<sup>12</sup> أبو العباس أحمد بابا التنكي الصنهاجي الفقيه المؤرخ له ما يزيد عن أربعين تاليفاً ولد سنة 963هـ، توفي سنة 1024هـ. المرجع، السابق، ج 1، ص 5.

<sup>13</sup> - أبو العباس أحمد بن سعيد المجليدي، تولى قضاء مكناسة الزيتون منذ 1088هـ، بعد قضاء فاس لمدة 40 سنة من أهم مؤلفاته كتاب التفسير في أحكام التفسير، توفي 1094هـ، موسى لقبال، التفسير في أحكام التفسير للمجليدي، الشركة الوطنية، للنشر والتوزيع، الجزائر، (د ط)، (د ت)، ص 11-28.

<sup>14</sup> - كمال السيد أبو مصطفى، جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي من خلال نوازل وفتاوى المعيار المعرب المنشري، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية، 1996م، ص 7.

<sup>15</sup> GRANJA FERNANDO DE. LA. Op.cit, p15.

<sup>16</sup> البرزلي، أبو القاسم، فتاوى جامع مسائل الحكماء، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000م

<sup>17</sup> أبي زكريا يحي المغيلي المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، الزهراء للإعلام العربي، الجزائر، 2008.

<sup>18</sup> المدجنين لفظ يطلق على المسلمين الأندلسيين الذين سمح لهم بالبقاء في إسبانيا بعد زوال حكم الإسلام عنها.

<sup>19</sup> عمر بن حفصون 919-855/305-240م، أول من تمرد على الدولة الأموية في الأندلس، أصله من مدينة رندة، وقد أعلن العصيان وتحصن شمال شرق مالقا، وارند عن الإسلام وأظهر النصرانية؛ ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري فاخرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1989م، ص 103؛ مؤلف مجهول، ذكر بلاد الأندلس، تحقيق: لويس مولينا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد، 1983م، ص 148.

<sup>20</sup> المنشري، المعيار، ج3، ص 388. ج 6، ص 50.

التاريخ الاقتصادي: يحتوي الكتاب على معلومات دقيقة عن شروط البيع، وأسعار كراء الحوانيت، والضرائب، والنزاعات الزراعية. يقدم الونشريسي تفاصيل حول كيفية تنظيم الأسواق، مما يساعد الباحثين على فهم الاقتصاد في تلك الفترة. كما يتناول قضايا تتعلق بالضرائب المفروضة على التجار، مما يعكس التحديات الاقتصادية التي كانت تواجههم.<sup>21</sup>

التاريخ الثقافي: يعتبر الكتاب مصدراً مهماً لدراسة التاريخ الثقافي، حيث يقدم معلومات دقيقة عن التعليم، مثل أجور المعلمين، واهتمام الدولة بالتعليم. يتحدث عن كيفية تخصيص الدولة لموارد لتعليم الأطفال، مما يعكس أهمية التعليم في المجتمع. كما يتناول الكتاب المناظرات العلمية والمحاوالت، مما يظهر مدى تغلغل الفقه المالكي في تفاصيل الحياة اليومية.<sup>22</sup>

بشكل عام يعتبر كتاب "المعيار المعرب" للونشريسي من أهم المصادر الفقهية والتاريخية في المذهب المالكي، يجمع بين الفتاوى والنوازل ويقدم تحليلات دقيقة، مما يجعله مرجعاً أساسياً للباحثين في التاريخ الإسلامي، الكتاب ليس مجرد مجموعة من الفتاوى، بل هو وثيقة تاريخية تعكس الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية في تلك الفترة.

إن القيمة العلمية والتاريخية للكتاب تجعله منجماً غنياً بالمعلومات التي يمكن أن تسهم في فهم أعمق للتاريخ الإسلامي، كما تُعتبر كتب الفتاوى والنوازل بشكل عام من المصادر الفقهية الغنية التي تُسهم بشكل كبير في رصد الحياة العامة في الأندلس، خاصة في مجالات التاريخ الاجتماعي والاقتصادي، هذه الكتب لا تقتصر على تقديم الأحكام الشرعية فقط، بل تحمل بين طياتها سجلات حية تعكس الواقع اليومي للمجتمع الإسلامي في تلك الحقبة. فمن خلال فتاوى الفقهاء، يمكن للباحثين الاطلاع على تفاصيل دقيقة تتعلق بالحياة الأسرية، كقضايا الزواج والطلاق والعلاقات الاجتماعية، فقد تعكس الفتاوى شروط الزواج واتفاقات المهر وحقوق الزوجين، إلى جانب توضيح دور المرأة في المجتمع وأحكام الميراث. كما توفر هذه المصادر لمحات مهمة عن النشاط الاقتصادي، حيث تتناول قضايا التجارة، الزراعة، الصناعة، وأسواق السلع، فتُسبّر أغوار الأنظمة الاقتصادية المتبعة وتنظيم الأسواق، ومعاملة التجار والعمال، وحتى التعاملات المتعلقة بالعملات والمعادن. كذلك، لا تغفل هذه الكتب جانب الطقوس الدينية والاجتماعية مثل أحكام الجنائز والميراث، مما يسلط الضوء على العادات الثقافية والدينية التي كانت سائدة آنذاك.

لكن رغم هذا الغنى الكبير، يواجه الباحثون تحديات كبيرة عند محاولة استخلاص هذه المعلومات التاريخية:

- تعد اللغة التي كتبت بها هذه الفتاوى مليئة بالمصطلحات الفقهية المتخصصة التي يصعب على غير المتخصصين فهمها بوضوح. إن مصطلحات مثل "الزكاة"، "الكرهية"، "الوجوب"، وغيرها تحمل دلالات محددة دقيقتها تكمن في السياق الفقهي الشرعي، مما يجعل تفسير تلك النصوص بطريقة صحيحة أمراً معقداً ويحتاج إلى إلمام عميق بهذا الباب. علاوة على ذلك، فإن اللغة الفقهية ذاتها تختلف أحياناً بين المذاهب الفقهية، بل وبين أجيال العلماء ضمن نفس المدرسة، ما يضيف طبقة أخرى من التعقيد والالتباس.<sup>23</sup>
- تتداخل المعلومات التاريخية مع الأحكام الشرعية، حيث تقدم الفتاوى في الأصل كإجابات على مسائل الحلال والحرام ولا تهدف لتوثيق الأحداث التاريخية أو دراسة ظواهر اجتماعية أو اقتصادية، لذلك، لابد من أن يقوم الباحث بإعادة بناء النصوص الفقهية، وتجريدها من الصبغة الشرعية، وذلك عبر تفكيك النصوص والتركيز على المعلومات الاجتماعية والاقتصادية التي قد تكون ملتبسة داخل أحكام الحلال والحرام أو الإجابات الشرعية المطولة. هذه المهمة تتطلب مهارات تحليلية دقيقة وقدرة عالية على فصل المعنى الاجتماعي والتاريخي عن الخطاب الفقهي الديني.<sup>24</sup>
- من جانب آخر، قد يعاني الباحث من مشكلة تكرار الفتاوى نفسها في مناطق وجغرافيات مختلفة، كما هو الحال بين المغرب والأندلس. فقد ترد فتوى محفوظة في مصدر مغربي، لكن الباحث قد يخطئ في إسقاطها على المجتمع الأندلسي بسبب تشابه الظروف أو استخدام نفس المصادر الفقهية، وهذا قد يقود إلى خلل في الدراسة التاريخية، لذا، من الضروري أن يعتمد الباحث على قراءات أعمق «ما بين السطور» في الفتاوى، ومحاولات استنباط مكان وزمان الفتوى بدقة، والرجوع إلى مصادر تاريخية وأدبية أخرى تدعم التحديد الجغرافي والزمني.
- تحديد الإطار الزمني للفتوى هو تحدٍ آخر لا يقل أهمية. ففي كثير من الكتب الفقهية، مثل "كتاب المعيار" للونشريسي، غالباً ما تُذكر أسماء الفقهاء بشكل جزئي أو عبر ألقاب غامضة مثل "بعض الشيوخ"، أو يُقتصر على ذكر الإجابة دون الإشارة إلى مفتي محدد. هذه النقص في المعلومات يصعب معه وضع الفتوى في سياقها الزمني والمكاني المناسب، مما يقيد إمكانيات الباحث في توظيف تلك الفتاوى كمصادر تاريخية دقيقة.<sup>25</sup> لذلك، يجب على الباحث أن يلجأ إلى كتب الطبقات الفقهية أو كتب شيوخ المذهب المالكي، إضافة إلى البحث في مصادر أخرى، لمحاولة استكمال المعلومات وإيجاد مراجع تساعد في ربط الفتوى بعصرها وزمانها.

لحل هذه المشكلات، أصبح من الضروري الاستعانة بكتب شرح المصطلحات الفقهية، والتي تقدم شرحاً دقيقاً لكلمات ومفاهيم كانت مستخدمة في عصر الونشريسي نفسه أو في حقبة قريبة منه، وهذا الأمر يضمن فهماً أدق للنصوص وتوظيفاً صحيحاً للمصطلحات ضمن سياقها التاريخي. كما يُفضل الاعتماد على شروح مؤلفات قريبة من عصر الونشريسي كي تكون أكثر ملاءمة للثقافة المحلية والبيئة التي كُتبت فيها المعيار، حيث إن المصطلحات تتغير باستمرار من زمن لآخر. وعلى سبيل المثال، يمثل كتاب "الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق ابن عرفة" شرحاً مهماً لفهم مصطلحات المذهب المالكي في الفترة نفسها. كما لا ينبغي للباحث أن يعتمد فقط على فتاوى ونوازل محددة كمصدر وحيد، إذ إن هذه الكتب عادةً ما تركز على قضايا محدودة تُلقي بظلالها على الجوانب الاجتماعية والاقتصادية دون سواها، مما يترك فراغات كبيرة، فمثلاً، قد يقدم المعيار تفاصيل دقيقة حول نزاعات السقي وتقاسيم الحصاد، لكنه لا يعط تفاصيل حول أنواع الحبوب أو أدوات الحصاد أو طرق

<sup>21</sup> المصدر نفسه، ج 6، ص 50

<sup>22</sup> المصدر نفسه، ج 7، ص 156.

<sup>23</sup> عزت عبد العزيز، تعريفات ومصطلحات فقهية في لغة معاصرة، دار النشر للجامعات، القاهرة، 1999م، ص 4.

<sup>24</sup> مصطفى الصمدي، فقه النوازل عند المالكية تاريخاً ومنهجاً، مكتبة الرشيد، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2007م، ص 14.

<sup>25</sup> ورد في المعيار فتاوى مماثلة - الونشريسي، المصدر نفسه، ج 6، ص 62.

التخزين<sup>26</sup>، لذا فإن استعمال مصادر تاريخية أخرى متنوعة، ككتب الطبقات والتاريخ والجغرافيا، يساعد على سد هذه الفراغات ويكمل الصورة الكلية للحياة في الأندلس.

باختصار، تعد كتب الفتاوى والنوازل سجلاً حيواً وثرياً لحياة المسلمين في الأندلس، إذ تحمل بين سطورها تفاصيل دقيقة وعميقة عن شؤون المجتمع والاقتصاد. ورغم الصعوبات التي يواجهها الباحثون في لغة النصوص، وتداخل الأحكام الشرعية بالمعلومات التاريخية، وتكرار الفتاوى، وعدم وضوح الإطار الزمني، فإن اتباع منهجيات مدروسة واعتماد مصادر مساعدة وتمويل النصوص بتحليلات دقيقة يفتح أمام الباحث أفقاً رحباً لفهم الحياة العامة من منظار فقهي وتاريخي متميز. إن قراءة الفتاوى بعمق وتوظيفها بالشكل الملائم تمكن من إعادة بناء مجتمع الأندلس في حقبة مجدها الفكري والديني والاجتماعي، وتبرز ملامح تعايشهم الاقتصادي والثقافي في آنٍ واحد، فتكون بذلك هذه المصادر خير سبيل لاقتناص تفاصيل لا يوفرها الكثير من المصادر التاريخية الأخرى.

#### الأسرة وصورة المجتمع الأندلسي

تمثل الأسرة الأندلسية خلية مصغرة للمجتمع بأكمله، إذ تعكس تنوع مكوناته الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، اعتمدت بنية الأسرة على نظام هرمي واضح تسوده سلطوية رب الأسرة الذي كان يملك السلطة والنفوذ على أفراد العائلة وقد نشأت الحياة العائلية في الأندلس كنتيجة طبيعية للنظم السياسية والاجتماعية والثقافية السائدة، حيث كانت العلاقات الزوجية والعائلية تنسم بعدم التوازن بين الجنسين، مما انعكس على وضع المرأة في المجتمع والأسرة بشكل خاص. وتركزت الأسئلة الأساسية حول طبيعة العلاقات الزوجية، المشاكل العائلية الشائعة، وبنية الأسرة الأندلسية بشكل عام.

#### مفهوم الزواج في المجتمع الأندلسي

على الرغم من الثبات النسبي لمفهوم الزواج كعقد اجتماعي وديني، فإن العادات والتقاليد المحلية في الأندلس أضفت عليها ألواناً خاصة انعكست في الطقوس والتكاليف المتعلقة به. تميز الزواج في الأندلس بصعوبات اجتماعية واقتصادية، أبرزها ارتفاع المهور وتكاليف الاحتفالات التي أفضت إلى تأخر الزواج وعزوف شريحة كبيرة عن الزواج. تناول الشعراء الشعبيون الواقع المرير الذي يعيشه المجتمع مع تشبيه الزواج أحياناً بـ"الشبح" بسبب كلفته العالية.<sup>27</sup> كما تميز مجتمع الأندلس أيضاً بالحرص الشديد من الآباء لتزويج أبنائهم وبناتهم في سن مبكرة، في بعض الأحيان دون الأخذ في الاعتبار مدى ملائمة الشريك، وذلك ضمن ظروف اجتماعية واقتصادية معقدة.<sup>28</sup>

#### مراسم الزواج وشروطه الشرعية والاجتماعية

تحقق الزواج في الأندلس عبر مجموعة من الشروط الشرعية التي وافق عليها الفقه المالكي، والتي تضمنت وجود الولي، تحديد الصداق، وشهادة شاهدين عدلين. كانت الكفاءة بين الزوجين أحد أهم شروط الاستقرار، بحيث يجب أن يكون كل منهما ملائماً للآخر دينياً وحرية. كما كان للعرف والعادات تأثير في تفاصيل مراسم الزواج، حيث كان دور "الخاطبة" بالغ الأهمية في إعداد وإتمام الخطبة، فضلاً عن مراسم الخطبة التي تتضمن تبادل الهدايا والاتفاق على الشروط والمهر.<sup>29</sup>

#### الولي وصلاحياته في عقد الزواج

كان الولي يلعب دوراً محورياً في إتمام الزواج، حيث يمنع العقد بدون وجود ولي، وكان الأب أو أقرب الأقارب عادة هو الولي. في حالات انعدام الولي، كان القاضي يتدخل لتولي أمر الزواج، مؤكداً ضرورة رضا المرأة وكفاءة الزوج. اختلف الفقهاء في حالات الولي والوصي، وظهر استناد بعض القضاة على الاجتهاد لتكليف الوصاة بالتعامل مع قضايا الزواج. كما كانت هناك إجراءات وقائية حازمة لمنع التزويج الجبري وإكراه الفتاة على الزواج من دون رضاها التام.<sup>30</sup>

#### حفل الزفاف وتقاليدته الاجتماعية

اتسم حفل الزفاف الأندلسي بطقوس بهيجة واحتفالية كبيرة، حيث تعددت مظاهر الفرح تتضمن انتشار اللوانم، الموسيقى، الرقص، وتبادل الهدايا، كانت تجهيزات العروس مكلفة وتعكس مكانة العائلتين، فكان الجهاز يشمل الملابس الفاخرة، المجوهرات، الأثاث، والعديد من الأدوات الضرورية للبيت الجديد. لاحظت المظاهر الاجتماعية التنافس بين العائلات على إظهار الفخامة والثراء في حفلات الزفاف، مما أوقع البعض في مشاكل قانونية بسبب الخلافات حول ملكية بعض مناع العروس.<sup>31</sup>

#### ظاهرة الزواج المختلط وتأثيرها الحضاري

أدى التنوع الديني والاجتماعي في الأندلس إلى انتشار ظاهرة الزواج المختلط بين المسلمين والنصارى، حيث كان الزواج من نساء نصرانيات أمراً شائعاً لدى الحكام والطبقات العليا. شكّل هذا الزواج جسوراً ثقافية وحضارية، وساهم في صهر المجتمعات المختلفة وتبادل الخبرات والتقاليد بين الطوائف، كما تميزت بعض الأسر النبيلة بالتزاوج مع العائلات المسيحية لتعزيز التحالفات السياسية والاجتماعية، بالرغم من التحديات الدينية والفقهية التي فرضتها الشريعة الإسلامية بشأن بعض أنواع الزواج.<sup>32</sup>

#### زواج الإماء والجواري ودورهن في المجتمع

ازداد عدد الإماء والجواري في الأندلس بسبب الحروب والفتوحات التي أدت لجلب العبيد من مناطق متنوعة، حيث تنوعت الوظائف بين إيماء الخدمة اللاتي قمن بأعباء المنزل واليوميات، والجواري المحظيات اللاتي كن معتادات على الترفيه

<sup>26</sup> المصدر نفسه، ج 6، ص 226.

<sup>27</sup> ابن قزمان رجل يسخر من طول فترة عزوبته، وله أبيات شعرية كثيرة في هذا المعنى، ابن قزمان القرطبي (ت 555هـ/ 1160م)، ابن قزمان محمد بن عيسى القرطبي، ديوان ابن قزمان القرطبي، إصابة الأغراض في ذكر الأغراض، تحقيق: فيديريكو كورنيتي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1995م، ص 89-90.

<sup>28</sup> الزجالي، عبد الدين أحمد، أمثال العوام في الأندلس، محمد بن شريفة، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم، مطبعة محمد الخامس، فاس، المغرب، 1975م، ص 27، ص 211؛ ماري ج فيفرا، أصلح المعالي عن المنزلة الاجتماعية لنساء الأندلس، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ج 2، بيروت، 1998م، ص 1005.

<sup>29</sup> ذكر الوثنريسي هذه الهدايا في بلاد المغرب الإسلامي ولعلها تكون نفس الهدايا المقدمة في الأندلس، الوثنريسي، المعيار، ج 3، ص 129، ص 249، ص 406.

<sup>30</sup> الشعبي، الأحكام، تحقيق: صادق الحلوي، دار صادر، بيروت، 1992م، ص 366.

<sup>31</sup> الوثنريسي، المعيار، ج 3، ص 156. ابن بشتغير، نوازل أحمد بن سعيد بن بشتغير، تحقيق: قطب الريسوني، دار ابن حزم، دبت، ص 55.

<sup>32</sup> أبو الأصعب عيسى بن سهل الأندلسي، وثائق في أحكام قضايا أهل الذمة، محمد عبد الوهاب خلاف، المركز العربي الدولي للإعلام، القاهرة، 1980م، ص 86. ابن حزم الأندلسي، طوق الحمامة في الألفة والولاف، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1959م، ص 22.

عن الأسياد. كما كانت الجواني التي تحظى بمواصفات الجمال أو العلم ترفع من مكانتها وقيمتها في الأسواق، وكان أحيانا بعض الجواني يرفقن إلى مرتبة "أم ولد" في حال أنجبن من سيدهن، مما رفع من مكانتهن الاجتماعية.<sup>33</sup> الطلاق وأسبابه الاجتماعية والفقهية

شكل الطلاق أكبر المشكلات التي تصادف الأسرة الأندلسية، رغم كونه مشروعاً في حالات معينة إلا أن الفقهاء حذروا منه لكونه "أبغض الحلال إلى الله". توثقت أسباب الخلافات الزوجية التي تؤدي إلى الطلاق في سجلات الفقه والقضاء، وتفاوتت بين أسباب شخصية، سوء معاملة، خلافات مالية، أو تدخلات أسرية. ركز النظام القضائي على معالجة الخلافات ومحاولة الصلح قبل الإقدام على الطلاق، وكان القاضي يباشر متابعة أوضاع الزوجين لضمان حقوق الطرفين، مع وجود آليات وقائية لتوثيق عقد الزواج والطلاق بدقة وحذر.<sup>34</sup> الصعوبات التي تواجه الزواج في الأندلس

وقفت عدة عوامل اقتصادية واجتماعية عقبة أمام الزواج، أبرزها ارتفاع المهور وتكاليف حفلات الزفاف التي بلغت حد المبالغة بـ "السباقة والنحلة"، وهي هدايا كبيرة غالباً ما تكون أراض أو نفوداً. أثقلت هذه المصاريف كاهل الأسر، وخصوصاً الفقراء، مما أدى إلى تأخير الزواج أو عزوفه. كما اشتملت مشاكل الزواج على صعوبة تجهيز العروس "الشوار" وتوافقه مع المهور، الأمر الذي أسفر عن نزاعات قانونية بين الأسر أحياناً.<sup>35</sup> بالإضافة إلى ذلك، أفضت بعض شروط الزواج التي فرضتها النساء على أزواجهن، كتقييد الزواج بأخرى أو عدم الغياب الطويل إلى النفور من الزواج.<sup>36</sup> كل هذه العوامل مجتمعة أثرت على استقرار الحياة الزوجية وأسست لظاهرة تأخر الزواج أو تفضيل الرجال للجواني بدلاً من الزواج.

تكشف دراسة الحياة العائلية في الأندلس عن تعقيدات كثيرة تربط بين العوامل الاجتماعية والثقافية والدينية التي شكلت نمط الأسرة وطبيعة العلاقات فيها. يظهر من هذا السياق أهمية الزواج كمؤسسة محورية في بناء المجتمع ومدى التحديات التي وقفت في وجهه، والتي أثرت بدورها على نسيج الأسرة الأندلسية واستقرارها. كما تبرز تركيبة المجتمع الأندلسي متعددة الأوجه بتنوع مكوناتها وطرائق عيشها، مما أعطى نمط الأسرة طابعاً فريداً استمد قوته وضعفه من هذه التداخلات المتعددة.

وبشكل عام يمكن القول أن الزواج في الأندلس من خلال كتب النوازل الفقهية قد حظي باهتمام كبير وقد تبين أنه يتم بين مجموعات دينية وأعراق اجتماعية مختلفة، فقد لاحظنا الزواج من الذميات وأيضاً الزواج المختلط أي زواج المسلمات من رجال غير مسلمين، ورغم المخالفة الدينية للشريعة إلا أنه قد تم تسجيل ذلك من خلال كتب النوازل الفقهية، فقد تكرر التنبيه فيها على مثل هذه المخالفات، وربما هذا النوع من الكتب (النوازل الفقهية) هي الأبرز كمصدر تاريخي مهم لمثل هذه الظواهر لتخصصها الفقهي ولأن الفقيه هو الأقرب إلى مجتمعه والأدرى بما يحتاجه المجتمع وما يرى ضرورة تجنبه.

#### دور الوقف في الحياة الأندلسية

لقد كان للوقف في الحياة الاجتماعية في الأندلس دورٌ محوري في تعزيز التكافل الاجتماعي وتحقيق الاستقرار الاقتصادي والثقافي، فقد كانت الأوقاف تُخصص جزءاً كبيراً من مواردها لدعم الفقراء والمحتاجين، مما يعكس قيم التعاون والمساعدة المتبادلة بين أفراد المجتمع. هذا النظام لم يكن مجرد وسيلة لتقديم المساعدة، بل كان يعكس أيضاً التزام المجتمع بقيمه الإنسانية والدينية، مما ساهم في تقليل الفجوات الاجتماعية وتعزيز الشعور بالانتماء والعدالة.

علاوة على ذلك، ساهمت الأوقاف في الحفاظ على المساجد والمرافق العامة، حيث كانت تُعتبر مراكز للعبادة والتعليم<sup>37</sup>، كان الحفاظ على هذه المرافق وترميمها جزءاً أساسياً من مسؤوليات الواقف<sup>38</sup>، كما كان جزء من ريع الأوقاف يُخصص لدعم طلبة العلم. هذا الدعم لم يكن مقتصرًا على التعليم الديني فحسب، بل شمل أيضاً العلوم الأخرى، مما ساهم في ازدهار الحركة العلمية والثقافية في الأندلس.

في سياق آخر، كانت الأوقاف تُخصص أيضاً لشراء السلاح والخيول في سبيل الجهاد، مما يعكس أهمية الدفاع عن الدين والوطن. كان يُنظر إلى الجهاد كواجب ديني، وبالتالي كانت الأوقاف تُستخدم لدعم هذا الجهد، مما يعكس التزام المجتمع بقيمه الدينية والوطنية.

كما شملت الأوقاف العقارات مثل الضياع والبساتين، حيث كان يُخصص جزء من ريعها لصيانة هذه الممتلكات وضمان استمرارية نفعها. كانت هذه العقارات تُعتبر مصادر دخل مهمة، وكان يُشرف على إدارتها ناظر الأحباس، الذي كان مسؤولاً عن ضمان استغلالها بشكل فعال.<sup>39</sup>

تجدر الإشارة إلى أن نظام المحاسبة في إدارة الأوقاف كان دقيقاً وصارماً، حيث كان يُشرف على ذلك ناظر الأحباس ومعاونيه، مما يضمن عدم تبديد الأوقاف وضمان وصول ريعها إلى مستحقيه. كان هناك نظام واضح للمحاسبة، حيث يتم تسجيل جميع المعاملات المالية والتأكد من أن الأموال تُستخدم وفقاً للأغراض المحددة في وثيقة الوقف.<sup>40</sup>

كما كانت هناك أوقاف مختلطة تُستخدم لدعم المساجد، حيث كان يتم توزيع الغلة بناءً على الحاجة. هذا النظام ساهم في تحقيق العدالة الاجتماعية وضمان تلبية احتياجات المجتمع بشكل متوازن.

بالإضافة إلى ذلك، كان هناك نظام للكراء والمزارعة في الأراضي المحبسة، مما يضمن استغلال هذه الأراضي بشكل فعال. كان يُعتبر من الأفضل تأجير الأراضي المحبسة بدلاً من تركها خالية، مما يضمن تحقيق أقصى استفادة من الموارد المتاحة.

<sup>33</sup> ابن الأبار، الحلة السيرة، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، 1985م، ج2، ص 43.

<sup>34</sup> من الفاظ الطلاق الصريحة أن يقول لها قد أينك أو فارتكن وقد سرحتك أما الفاظ الكناية مثل: سيري إلى أهلك. أو: أنت وشأنك، أمشي عن وجهي، مل بك حاجة، الونشريسي، المعيار، ج4، ص395، ابن العطار، محمد بن أحمد الأموي، الوثائق والسجلات، تحقيق: بيدرو شالميتا وكورينطي، مدريد، 1983م، ص 535.

<sup>35</sup> ابن سلمون، أبو محمد عبد الله الكناشي، العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام، المطبعة الشريفة، القاهرة، دت، ج1، ص 10.

<sup>36</sup> - الجزيري علي بن يحيى، المقصد المحمود في تلخيص العقود، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي، مدريد، 1998م، ص 312. Prof. - الونشريسي، المعيار، ج7، ص 100.

<sup>37</sup> المصدر نفسه، ج7، ص 122.

<sup>38</sup> الونشريسي، المصدر نفسه، ج7، ص 44، 130.

<sup>39</sup> ابن رشد، الفتاوى، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1987م، ج2، ص 481.

تتميز الأوقاف في الأندلس بوجود ناظر متولي، وبدء وثيقة الحبس بعبارة "حبس صدقة مؤبدة"، مما يعكس الخصوصية الثقافية والقانونية للأوقاف في تلك الحقبة. كان الواقع يُحدد بوضوح الأغراض التي يُخصص الوقف من أجلها، مما يضمن عدم تغيير مصرف الأوقاف في الوجه الذي وضعت له.<sup>41</sup> بشكل عام، كانت الأوقاف في الأندلس تلعب دوراً محورياً في تعزيز الروابط الاجتماعية والاقتصادية، وتلبية احتياجات المجتمع، مما ساهم في استقرار الحياة الاجتماعية والثقافية في تلك الفترة. لقد كانت الأوقاف تجسد قيم التعاون والتكافل، وتُعبّر عن التزام المجتمع بمبادئه الدينية والأخلاقية، مما جعلها جزءاً لا يتجزأ من النسيج الاجتماعي للأندلس. كما يمكن القول إن الأوقاف في الأندلس لم تكن مجرد مؤسسات مالية، بل كانت تجسيداً للقيم الإنسانية والدينية التي ساهمت في بناء مجتمع متماسك وقوي. من خلال دعم الفقراء، وتعزيز التعليم، وترميم المساجد، وتوفير الموارد للجهد، كانت الأوقاف تلعب دوراً حيوياً في تشكيل الهوية الثقافية والاجتماعية للأندلس، مما جعلها نموذجاً يُحتذى به في التاريخ الإسلامي. إن دراسة دور الأوقاف في الأندلس تبرز أهمية هذه المؤسسات في تعزيز القيم الاجتماعية والاقتصادية، وتقديم نموذج يحتذى به في كيفية إدارة الموارد بشكل يحقق المصلحة العامة ويعزز من تماسك المجتمع.

#### العادات والتقاليد

##### الألبسة والزينة والحلي

اللباس الرجالي في المجتمع الأندلسي كان متنوعاً ويعكس تأثير البيئة والمناخ، وفقاً للقلشندي، كان أهل الأندلس يرتدون الجوخ في الشتاء والبياض في الصيف، مما يدل على تكيفهم مع الظروف المناخية<sup>42</sup>، وتأثر لباسهم أيضاً بلباس الحفصيين، حيث ارتدوا الأردية الإفريقية والمآزر المشفوعة، مما يعكس التبادل الثقافي بين المناطق المختلفة<sup>43</sup>، والأقبيّة بألوانها المختلفة كانت شائعة بين الأندلسيين، وقد أشار المقرّي إلى تأثير الغرناطيين بلباس الجند الحفصي، حيث ارتدى الجنود الأقبيّة، مما يدل على أهمية الزي العسكري في تلك الفترة.<sup>44</sup>

انتشر لباس الخرقّة بين المتصوفة، وكان محمد الأول، مؤسس الدولة النصرية، يرتدي شاية ملف مضلعة عند دخوله غرناطة، مما يعكس تأثير الطبقات الاجتماعية على الأزياء<sup>45</sup>، أما الطيلسان، فكان رمزاً للعلماء والمشايخ، حيث كان يُعتبر من الأزياء الأساسية للخواص، بينما كان الشيوخ هم الوحيدون الذين يضعونه على رؤوسهم، مما يدل على مكانتهم الاجتماعية.<sup>46</sup> أما النساء، فتميزت أزياءهن بالعصاية، وهي قطعة مربعة من الصوف، بالإضافة إلى الغفارة والبرقع<sup>47</sup>. كانت النساء يرتدين الخمار والطرحه، وتستخدم المعاجر والنقاب، مما يعكس تنوع الأزياء النسائية في المجتمع الأندلسي. كانت العصاية تُعتبر رمزاً للأنوثية والاحتشام، بينما كانت الغفارة تُستخدم لحماية الشعر من العوامل الجوية.<sup>48</sup>

##### الطعام والشراب

تميزت الأطعمة في الأندلس بالبساطة لدى الفقراء، بينما كانت الأغنياء يتمتعون بأطباق مركبة ومتنوعة. كان القمح هو الغذاء الأساسي، بينما كانت الذرة تُعتبر من أقوات الفلاحين، خاصة في فصل الشتاء. انتشر الأرز بين السكان، وكان يُفضل مطبوخاً باللبن، حيث اعتبره المقرّي من الأطباق المميزة.<sup>49</sup>

الأطباق: التي كانت تُعد تشمل الكسكس، العصيدة، والحساء، بالإضافة إلى أطباق متنوعة من اللحم مثل لحم البقر والغنم والأرانب. كانت الأطباق تُحضّر في البيوت، حيث كان يُعتبر الطبخ فناً يُظهر مهارة ربة المنزل. كما كانت الحلويات جزءاً مهماً من المطبخ الأندلسي، حيث برع الأندلسيون في صناعة الحلويات المختلفة مثل "المجبنة" و"القطايف"، والتي كانت تُقدّم في المناسبات الخاصة.<sup>50</sup>

الأشربة: تضمنت عصائر الفواكه، وشراب السكن، بالإضافة إلى ظاهرة شرب الخمر في المجالس، مما يعكس تنوع المشروبات في المجتمع، كانت الخمر تُعتبر جزءاً من الثقافة الاجتماعية، حيث كانت تُقدّم في المناسبات والاحتفالات.<sup>51</sup> الأعياد والاحتفالات: تعددت الاحتفالات في الأندلس، حيث كان عيد الفطر وعيد الأضحى من الأعياد الدينية الرئيسية. كان المسلمون يهنئون بعضهم البعض بحلول هذه الأعياد، ويشارك الشعراء في إلقاء القصائد أمام الحكام. كان عيد الفطر يُحتفل به بعد انتهاء شهر رمضان، حيث كان الناس يتبادلون التهاني ويقدمون الهدايا، بينما كان عيد الأضحى يتضمن نحر الأضاحي وتوزيع اللحم على الفقراء.<sup>52</sup>

كما احتفل المسلمون بأعياد أهل الذمة دون تمييز، مثل عيد المهرجان وعيد النيروز، حيث كانت هذه الأعياد تتضمن عادات وتقاليد خاصة. عيد المهرجان، الذي يُحتفل به في 25 يونيو، كان يتضمن شعلة النار التي يقفز الناس فوقها<sup>53</sup>، بينما عيد النيروز الذي يُحتفل به في بداية السنة الفارسية، كان يشمل شراء مواد غذائية وزينة<sup>54</sup>، مما يعكس تفاعل الثقافات المختلفة.

<sup>41</sup> الونشريسي، المصدر نفسه، ج 7، ص 437-447.

<sup>42</sup> أبي العباس أحمد القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، د ط، دار الكتب المصري، القاهرة، مصر، ج 5، 1922م، ص 271.

<sup>43</sup> ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003، مج 1، ص 35.

<sup>44</sup> المقرّي، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس دار صادر، بيروت، 1388هـ / 1968م، ص 142.

<sup>45</sup> فرحات، يوسف شكرى، غرناطة في ظل بني الأحمر، ط 3، دار الجيل، بيروت، دت، ص 109.

<sup>46</sup> المقرّي، نفح الطيب، المصدر السابق، ج 1، ص 222.

<sup>47</sup> أبي الحسن علي ابن سيده، المخصص، محمد نبيل طريفي، دار صادر، لبنان، دت، ج 4، ص 38-39.

<sup>48</sup> جاسم ياسين الدرويش، أعلام نساء الأندلس، دار الكتب العلمية، بيروت، 2017م، ص 402.

<sup>49</sup> الونشريسي، المصدر السابق، ص 122.

<sup>50</sup> المقرّي، نفح الطيب، المصدر السابق، ج 1، ص 137.

<sup>51</sup> مؤلف مجهول، كتاب الطبخ في المغرب والأندلس، د ط، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، 1962م، ص 21-171.

<sup>52</sup> Hizmetli, Mustafa, *Endülü's'te Hisbe Teşkilatı*, s. 183-184.

<sup>53</sup> ابن الخطيب، الإحاطة، المصدر السابق، ج 3، ص 502.

<sup>54</sup> الزجالي، المصدر السابق، ج 1، ص 85.

<sup>55</sup> المصدر نفسه، ج 1، ص 23.

الآلألعاب والترفيه: تضمنت الألعاب في الأندلس ألعاب الحرب، مثل "Tabla"، التي كانت تُمارس في ساحات خاصة. كما كانت الفروسية تحظى بشعبية كبيرة، حيث كانت تُقام سباقات الخيل. كانت هذه الألعاب تُعتبر وسيلة للترفيه والتسلية، بالإضافة إلى كونها تعكس القوة والشجاعة.<sup>55</sup>

**\*\*البوغا\*\*** كانت أيضًا جزءًا من الترفيه، حيث كانت تُقام مباريات بين الثيران والكلاب، مما يعكس شغف المجتمع بالألعاب القتالية. كانت هذه المباريات تُعتبر حدثًا اجتماعيًا يجمع الناس من مختلف الطبقات.<sup>56</sup>

تظهر العادات والتقاليد في الأندلس تنوعًا ثقافيًا غنيًا، حيث تداخلت العناصر الإسلامية مع العناصر المحلية، مما أضفى طابعًا فريدًا على الحياة اليومية في تلك الفترة. تعكس هذه العادات والتقاليد التفاعل بين الثقافات المختلفة، مما ساهم في تشكيل هوية المجتمع الأندلسي، إن فهم هذه العادات يساعد في إدراك كيفية تأثير التاريخ والثقافة على الحياة اليومية للأفراد في تلك الحقبة.

### نسيج الحياة الاقتصادية

#### أولا - الزراعة:

تعتبر الزراعة في الأندلس من أبرز مظاهر الحضارة الإسلامية، حيث تم تطوير أساليب وتقنيات زراعية متقدمة ساهمت في ازدهار الاقتصاد المحلي. شكلت الزراعة ركيزة أساسية في حياة سكان الأندلس خلال العصور الإسلامية، حيث مزجت الخبرة الزراعية التقليدية بمعارف وتقنيات متقدمة، بالإضافة إلى نظام اجتماعي وقانوني دقيق لإدارة الأرض والمياه.

تعددت أساليب الزراعة في الأندلس، ومن أبرزها نظام المزارعة، الذي كان يعتمد على شراكة بين صاحب الأرض والمزارع. في هذا النظام، يقوم صاحب الأرض بتقديم الأرض والبذور والمعدات، بينما يقدم المزارع عمله. كانت هناك عدة أشكال للمزارعة، مثل المزارعة على الرباع، حيث يحصل صاحب الأرض على ثلاثة أرباع المحصول، بينما يحصل المزارع على الربع. كما كانت هناك المزارعة على الخمس والسدس، حيث تنتزع نسب تقسيم المحصول بين الطرفين حسب الاتفاق. تعكس هذه النسب مرونة كبيرة في تنظيم العلاقة بين مالك الأرض والمزارع<sup>57</sup>، مما يدل على تطور مفهوم العمل الزراعي كشراكة حقيقية.

أما المغارسة، فكانت تعني عقدًا يمنح فيه صاحب الأرض لمن يغرسها، حيث يهتم الغارس بزراعتها وتنميتها مقابل تقاسم المحصول مع المالك. يمكن الاتفاق على النسب ومدة الاستخدام، وغالبًا ما كانت النسبة الشائعة نصف المحصول أو الثلث. من الملاحظ أن صاحب الأرض لا يقدم بذورًا أو معدات بل الأرض فقط، بينما يتولى الغارس كل أعمال الزراعة.

فيما يتعلق بنظام الكراء، كان هذا النظام يعتمد على استئجار الأرض لفترة محددة مقابل مبلغ مالي متفق عليه. يحصل صاحب الأرض على الأجر سواء تم العمل على الأرض أم لا، وذلك شريطة أن يلتزم المستأجر بالحفاظ على الأرض وعدم إهمالها، وإلا يصبح العقد لاغيًا. هذا النظام يختلف عن المزارعة أو المغارسة لكونه يقوم على أساس أجره محددة وثابتة.<sup>58</sup>

أما السقي، المعروف أيضًا بالمساقفة، فقد كان من الوظائف الحيوية، حيث يتم دفع "شجر الأرض" لشخص آخر يتولى أمر السقي مقابل جزء من الثمار أو المحصول. يمتاز هذا النظام بالشراكة وليس التأجير المباشر، وقد كان تحصيل الماء من مصادر مشتركة أو آبار بترتبيات دقيقة لضمان تحقيق مصلحة الطرفين.<sup>59</sup>

اهتمت السلطات بشكل كبير بإدارة المياه وسبل توفيرها حفاظًا على الزراعة، فشهدت الأندلس بناء سدود وقنوات ونواير لنقل المياه بكفاءة. اعتمد الفلاحون على مصادر متنوعة منها مياه الآبار (الجوفية) التي كانت تُغطى لمنع تغير طعم المياه، ومياه الأنهار الموسمية باستخدام المشايخ التشاركية. استخدمت تقنيات وآلات متطورة مثل الدالية، التي تعمل بواسطة عدة أشخاص لرفع الماء من النهر، والسانية، وهي دولا ب لرفع الماء من الآبار، والناعور، وهو آلة مائية مستمدة من بلاد الشام تستخدم لسقي الحقول.

تعددت المحاصيل الزراعية في الأندلس، وشملت الأشجار المثمرة مثل التين والرمان والعنب والخوخ واللوز والجوز والزيتون والحمضيات. كما كانت الحبوب، مثل القمح، هي المحصول الأساسي، حيث كانت تزرع بكثافة في مناطق مثل قرطبة وطليطلة وبلنسية. بالإضافة إلى ذلك، كان الزعفران من المحاصيل المهمة، حيث استخدم في الطبخ والطب والتجارة.<sup>60</sup>

ساهم الرعي أيضًا في وجود ثروة حيوانية متنوعة، حيث تنوعت أنظمة الرعي بين الرعي الرحل شبه الصحراوي والرعي القريب من الأراضي الزراعية. انتشرت المسارح المشتركة التي يستفيد منها سكان عدة قرى مع تقسيم الحقوق وعدد الأيام للعناية بالماشية، كما اعتمدوا نظام الإجارة في رعي قطعان كبيرة مع حماية الحقوق وتجنب النزاعات قدر الإمكان.<sup>61</sup>

تجسد أنظمة وأساليب الزراعة في الأندلس مدى تطور حضارة زراعية متكاملة اعتمدت على شراكة واضحة بين أصحاب الأراضي والمزارعين، وإدارة فعالة للمياه والموارد، وتدوين تجارب وعلم زراعي رفيع المستوى. لقد شكلت هذه الممارسات أساسًا حضاريًا أثر بشكل مباشر في تطور الزراعة في أوروبا لاحقًا، ولا تزال تقنياتها وأنظمتها الزراعية تُدرس ويُستفاد منها حتى اليوم.<sup>62</sup>

التجارة: تُعد الأسواق التجارية في الأندلس من أبرز مظاهر الازدهار الاقتصادي والاجتماعي في تلك الحقبة، حيث شكّلت محطات تجارية عالمية استقطبت التجار من مختلف المناطق، وامتدت منتجاتها إلى الشرق الأقصى، حتى بلاد الصين. كانت

<sup>55</sup> Özdemir, Mehmet, *Endülüsl Müslümanları: Kültür Medeniyet*, s.65.

<sup>56</sup> المصدر نفسه، ص 65.

<sup>57</sup> - الونشريسي، المصدر السابق، ج 8، ص 161.

<sup>58</sup> ابن العطار، الوثائق والسجلات، ص 73-75.

<sup>59</sup> المصدر نفسه، ص 85-86.

<sup>60</sup> أبي زكريا يحيى بن محمد بن أحمد بن العوّام الإشبيلي الأندلسي، الفلاحة الأندلسية، تحقيق: أنور أبو سويلم، سمير الدروبي، علي ارشيد محاسنة، منشورات مجمع اللغة العربية الأردني، 2012م، ص 137.

<sup>61</sup> الونشريسي، المعيار، ج 8، ص 132.

<sup>62</sup> أبو النصر، تاريخ النبات عند العرب، دم، بيروت، 1960م، مج 28، ص 533.

المدن الكبرى كقرطبة وإشبيلية وبلنسية تعج بالأسواق التي تنوعت بين اليومية والموسمية والأسبوعية، مما يعكس حيوية النشاط التجاري وتنظيمه الدقيق، فقد أشار المؤرخون إلى أن قرطبة احتوت على عدد هائل من المحلات التجارية قد يصل إلى ثمانين ألف حانوت، وهو عدد يؤكد مدى انتشار التجارة وتوسعها رغم التفاوت السكاني في تلك الفترة، حيث وصف الإدريسي المدينة على أنها مجموعة من المدن المتتابعة، كل منها تمتلك ما يكفيها من الأسواق والفنادق والحمامات.<sup>63</sup>

تنقسم الأسواق في الأندلس إلى ثلاثة أنواع رئيسية: الأسواق اليومية المفتوحة بشكل منتظم، والأسواق الموسمية التي تعقد عند بداية أو نهاية الفصول، والأسواق الأسبوعية التي تقام في أيام محددة لكل مدينة، وقد كانت هذه الأسواق منظمة تنظيمياً محكماً، مقسمة حسب الحرف والبضائع؛ فكان لكل نشاط تجاري مكان مخصص، من أسواق للمصاحف والكتب، والأسواق الكبرى للصرايين والحدادين والجزارين، إلى أسواق مخصصة لبيع الأسماك والحطب. وكان "المحتسب" هو الموظف المكلف بالإشراف على تنظيم الأسواق، وضمان سلامة الأسعار والمكاييل والموازين، إضافة إلى مراقبة السلوك والأخلاق العامة فيها، مع وجود أعوان يساعدونه في أداء مهامهم ومتابعة تطبيق النظام والضرائب.<sup>64</sup>

تُظهر المصادر وجود شبكة طرق تجارية داخلية تربط المدن الكبرى مثل قرطبة وإشبيلية وطليلة، مما سهل حركة نقل البضائع والتبادل التجاري، إلى جانب طرق برية وبحرية تربط الأندلس مع دول أوروبا، وكانت الموانئ مثل مرسية ومالقة مراكز حيوية لاستقبال السفن التجارية من مختلف دول البحر المتوسط، مما ساهم في تعزيز التجارة الخارجية.<sup>65</sup> تنوعت السلع المنتجة والمصدرة من بلاد الأندلس، حيث كانت تشتهر بإنتاج كمية كبيرة من المواد الغذائية كالزيتون وزيت الزيتون والفواكه المجففة التي كانت تباع في الأسواق الخارجية في مصر وبلاد المغرب وجنوب أوروبا. كان زيت الزيتون الأندلسي يُعتبر من أفضل الأنواع، حيث كانت مناطق مثل قرطبة وإشبيلية معروفة بإنتاجه بكميات كبيرة، مما جعلها مركزاً رئيسياً لتصدير هذه السلعة. كما كانت الفواكه المجففة، مثل التين والزبيب، تُعتبر من السلع القيمة التي كانت تُصدر إلى مختلف البلدان، حيث كان التين الأندلسي يتمتع بسمعة طيبة في الأسواق البعيدة.<sup>66</sup>

أما بالنسبة لصناعة المنسوجات، فقد كانت الأندلس تُعرف بجودة منتجاتها، حيث كانت تُنتج أنواعاً متعددة من الأقمشة التي كانت مطلوبة في الأسواق العالمية. في القرن الرابع الهجري، كان في مدينة قرطبة وحدها ثلاثة عشر ألف نول حياكة، ومائة وثلاثون ألف نساج، مما يدل على حجم الصناعة النسيجية في الأندلس. كانت هذه المنسوجات تُصدر إلى مختلف البلدان، بما في ذلك مصر والشام، حيث كانت تُعتبر من السلع الفاخرة.<sup>67</sup>

بالإضافة إلى ذلك، كانت الأندلس غنية بالمعادن مثل الذهب والفضة والنحاس، وكانت تُصدر هذه المعادن إلى مختلف البلدان،<sup>68</sup> وكان الزئبق من المعادن المهمة التي كانت تُستخرج من الأندلس، حيث كان يُعتبر من أفضل الأنواع في العالم،<sup>69</sup> كما كانت الأندلس تُصدر مواد أخرى مثل الكحل الأثمد، الذي كان يُستخدم في التجميل، والكبريت الذي كان يُستخدم في الصناعات المختلفة.<sup>70</sup>

وقد شكل الرقيق أيضاً إحدى السلع الرئيسية التي تاجر بها الأندلسيون، حيث كان يتم جلب الرقيق من أوروبا وإعادة تصديرهم إلى المناطق الإسلامية. كان الرقيق يُعتبر سلعة قيمة، حيث كان يُستخدم في الأعمال المنزلية والزراعة والصناعات. وقد أشار المؤرخون إلى أن تجارة الرقيق كانت مزدهرة في الأندلس، حيث كان يُعتبر الرقيق الأندلسي من بين الأفضل في العالم.<sup>71</sup>

تُظهر هذه الديناميات الاقتصادية أن الأسواق التجارية في الأندلس لم تكن مجرد أماكن للتبادل التجاري، بل كانت أيضاً مراكز ثقافية واجتماعية. كانت الأسواق تمثل نقطة التقاء بين الثقافات المختلفة، مما ساهم في تعزيز التبادل الثقافي والاجتماعي بين المجتمعات المختلفة في الأندلس. كانت الأسواق تعج بالحركة والنشاط، حيث كان التجار يتبادلون الأخبار والأفكار، مما ساهم في إثراء الحياة الحضارية في الأندلس.

وبشكل عام، تعكس الأسواق التجارية في الأندلس ازدهار الحياة الاقتصادية وتنوعها، حيث كانت هذه الأسواق ليست مجرد أماكن للتجارة، بل كانت أيضاً مراكز ثقافية واجتماعية تجمع بين الناس من مختلف الخلفيات. كانت الأسواق تمثل نقطة التقاء بين الثقافات المختلفة، مما ساهم في تعزيز التبادل الثقافي والاجتماعي بين المجتمعات المختلفة في الأندلس.

النقود: تُعتبر النقود في الأندلس إحدى الركائز الأساسية التي أسهمت في تطور الحركة التجارية والاقتصادية، حيث شهدت المنطقة ابتكارات هامة في نظم التعامل المالي لتسهيل التبادل التجاري بين الأفراد والمجتمعات. ففي منتصف القرن الثالث الهجري، وأثناء حكم الأمير عبد الرحمن، أنشئت دار لصك العملة في قرطبة عند باب العطارين، وهو موقع لم تُنشأ فيه دار صك معلومة منذ الفتح الإسلامي.<sup>72</sup> هذه الخطوة جاءت استجابة للحاجة المتزايدة في تسهيل المعاملات التجارية، وتم ضرب الدراهم بكميات محدودة حتى نهاية القرن الثالث الهجري، حيث تشير المصادر إلى قيام ديسم ابن إسحاق بضرب الدراهم الفضية في تدمير باسم الأمير عبد الله بن محمد، رغم توقف دار السكة لفترة في قرطبة.

كان نظام العملات في الأندلس يتكون من ثلاثة أنواع رئيسية: الدينار، والدرهم، والفلس، مع وجود أسماء محلية مميزة مثل الدراهم القاسمية والدنانير الجعفرية. ويُعد أول دينار ذهبي أندلسي صادر عام 715/97-716 ميلادية، ويتميز بوجود نص لاتيني في وجهه الأول وكتابة عربية في الوجه الآخر، ما يعكس التفاعل الحضاري بين الثقافات. مع بداية القرن الرابع الهجري،

<sup>63</sup> الإدريسي، المصدر السابق، ص 302-303.

<sup>64</sup> Hizmetli, Mustafa, *Endülüs'te Hisbe Teşkilatı*, s. 103

<sup>65</sup> البكري، جغرافية الأندلس وأوروبا، من كتاب المسالك والممالك، عبد الرحمن ججي، دار الإرشاد، بيروت، 1968، ص 67. الشقدي، اسماعيل بن محمد، رسالة في فضل الأندلس، نشرها صلاح الدين المنجد ضمن ثلاث رسائل في فضائل الأندلس وأهلها، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1968، ص 58.

<sup>66</sup> المقرئ، فنج الطيب، مج 1، ص 151.

<sup>67</sup> ابن خرداذبة، المسالك والممالك، دار صادر، دت، ص 131. ابن حوقل، صورة الأرض، نوابغ الفكر للنشر والتوزيع، د م 2009، ص 105.

<sup>68</sup> الزهرى، الجغرافية تحقيق: محمد جاج صادق، دم، دمشق 1968م ص 87.

<sup>69</sup> المقرئ، فنج الطيب، مج 1، ص 143.

<sup>70</sup> الزهرى، كتاب الجغرافية، ص 31، 99.

<sup>71</sup> ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ص 131.

<sup>72</sup> المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، دار صادر، بيروت، 1909، ص 45.

أصدر الخليفة عبد الرحمن الناصر أوامره بإعادة تأسيس دار سكة منظمة ومتطورة في قرطبة لضرب الدنانير والدرهم؛ حيث أظهرت المصادر اهتمام المؤرخين بهذه الخطوة التي عززت الاقتصاد الأندلسي، وأصبحت دار السكة ذات شخصية قانونية مستقلة مع وجود مسؤولين متخصصين يديرون عمليات الضرب تحت إشراف صاحب خطة السكة، وهو شخص مؤهل علمياً وأخلاقياً لضمان جودة العملة.<sup>73</sup>

شهدت العملات الأندلسية درجات عالية من العيار والنقاء خلال حكم الخلافة الأموية، مدعومة بتدفق وفير للذهب من السودان عبر المغرب الأقصى، ما أسهم في انتعاش النشاط الاقتصادي والتجاري. وتشير الأدلة الأثرية إلى تداول العملات الأندلسية الذهبية والفضية حتى في شمال أوروبا، وفي مناطق مثل إيطاليا وإنجلترا، مما يبرز العلاقات التجارية الواسعة. مع سقوط الخلافة وظهور ملوك الطوائف، بدأ تدهور جودة العملة، وظهرت عملات محلية تحمل أسماء الأمراء، لكنها عانت من التزييف وغياب الرقابة، ما أثر سلباً على ثقة الأسواق. ولقد ناقش الفقهاء، ومنهم ابن حزم، مسألة التعامل بهذه العملات، مؤكدين على حق الفرد في التصرف بالذهب والفضة الخالصين بحرية دون إلزامها بالعرض على دار الضرب.

أما عن وحدات الوزن والقياس المستخدمة في الأسواق، فقد استُخدمت في الأندلس وحدات موروثة ومطورة محلياً تتفاوت حسب نوع السلعة. فرطل اللحم كان يعادل 36 أوقية، والرطل العادي حوالي 16 أوقية (حوالي 504 غرامات)، حيث تساوي الأوقية 20 درهماً أو حوالي 30 غراماً من الفضة. أما المقيال، فكان يُستخدم لوزن المعادن الثمينة كالذهب والفضة، ويقدر بوزن 72 حبة من حبات الشعير متوسط الحجم، رغم اختلافات في مقدار الحبة قد تصل إلى 84 حبة. كذلك كان القيراط، المستخدم كوحدة لقياس الذهب والفضة، يعادل نصف درهم أو حبة شعير، بوزن تقريبي 1.049 غرام، بينما يختلف القنطار في الوزن حسب نوعه، فتراوح بين 42.5 إلى 49 كيلو غراماً، وكان الكيل القرطبي يستخدم لوزن السوائل والحبوب، كما كان له معيار محدد يرتبط بعدد المد والنبوت.<sup>74</sup>

يتبين مما سبق أن نوازل الونشريسي التي توثق الأحكام الفقهية المتعلقة بالنقود والمعاملات الاقتصادية، تُبرز دقة النظام التشريعي في ضبط المعاملات المالية، ومنه جواز التعامل بالدرهم الناقصة طالما كان الأخذ على علم بها ولم يُخدع فيها، مع التأكيد على حرمة الغش والخداع، كما تنص على وجوب الزكاة في الذهب الخالص فقط دون المشوب بال نحاس أو غيره، مع احتسابها بناءً على وزن الذهب الفعلي لا القيمة الظاهرية. وفيما يخص تبديل العملات، أكد وجوب احترام العقود والمعاملات المبنية على عملة معينة حتى لو استبدلت لاحقاً بعملة جديدة، ورفض إبطال المعاملات السابقة بسبب تغيير عملة السلطان. كما نص الونشريسي على ضرورة مكافحة تزوير العملات بشدة، مع تدخل صارم للوالي بمعاينة المزورين ونشر العقوبات لردع المخالفين.

إضافة إلى ذلك، تضمنت النوازل قواعد واضحة لتحديد الأسعار في الأسواق بمرعى المصلحة العامة، حيث يُراعى في تحديد السعر توافق العامة وجودة السلع، كما يُمنع الغش واحتكار الأسعار حرصاً على استقرار السوق وحماية المستهلك والتاجر. وكان للمحتسب دور فعال في تحقيق الضبط، بالتفتيش والمراقبة وتطبيق العقوبات على المخالفين وفق سلطة الوالي الشرعية، لضمان عدالة المعاملات وحسن سير الأسواق.

وعليه يمكن القول إن نظام النقود في الأندلس شكّل نموذجاً متكاملًا يدخل في إطار دولة مدنية ذات اقتصاد قوي، ارتكز على مبادئ الشفافية والعدل والرقابة، وعكس الازدهار الاقتصادي والتجارة الواسعة على المستويين الداخلي والخارجي. كما كانت وحدات الوزن والقياسات المنظمة في الأسواق تعزز من دقة الحسابات المالية، بينما مثلت القواعد الفقهية المنظمة في نوازل الونشريسي قواعد واضحة لضبط التعاملات النقدية، مما حفظ للنظام المالي سيادته وثقة المتعاملين فيه رغم تقلبات السياسة التي مرت بها الأندلس. هذا المزيج بين التنظيم المالي، الفقه، والاقتصادي يجعل دراسة النقود في الأندلس مفتاحاً مهماً لفهم تطور الاقتصاد الإسلامي في العصور الوسطى وكيفية توافق النظم الشرعية مع متطلبات الحياة الاقتصادية العملية.

**الصناعة :** النشاط الصناعي في الأندلس كان أحد أبرز مظاهر الحضارة الإسلامية، حيث تميز بتنوعه وازدهاره، مما ساهم في تعزيز الاقتصاد المحلي وتلبية احتياجات المجتمع. استفاد الأندلسيون من الثروات الطبيعية المتاحة في بلادهم، مثل الثروة الحيوانية والمحاصيل الزراعية، مما أدى إلى تطوير العديد من الصناعات التي كانت تلبي احتياجاتهم اليومية وتساهم في نشاط التجارة.

في مجال الصناعات الغذائية، كان للأندلسيين دور بارز في إنتاج مجموعة متنوعة من الأطعمة، فقد استغلوا الثروة الحيوانية في إنتاج الجبن، حيث كانت مدينة إشبيلية وشريش معروفة بصناعة الجبن بأنواعه المختلفة<sup>75</sup>، كما اشتهرت شريش بإنتاج المجبنات، وهي نوع من الأطعمة التي تُصنع من الجبن وتُغلى بالزيت، مما يعكس الابتكار في استخدام المكونات المحلية، بالإضافة إلى ذلك، كانت الحلويات جزءاً أساسياً من الثقافة الغذائية، حيث استخدم الأندلسيون الأعشاب والتفاح والتوت في صناعة الحلويات والمربى، مما أضفى طابعاً مميزاً على المائدة الأندلسية<sup>76</sup>، أما صناعة الخمر، فقد كانت رائجة خاصة بين غير المسلمين، حيث كانت تُصنع من ثمار التين والعنب، رغم جهود أمراء بني أمية في تقليل انتشارها<sup>77</sup>، وفيما يتعلق بزيت الزيتون، كانت إشبيلية مركزاً لصناعة زيت الزيتون، حيث كانت الأندلس تحتل المرتبة الأولى عالمياً في إنتاجه، بفضل وفرة أشجار الزيتون التي تغطي مساحات شاسعة من البلاد.<sup>78</sup>

أما في الصناعات النسيجية، فقد تم تقسيمها إلى نوعين رئيسيين: دور الطراز الخاصة التي كانت تنتج للطبقة الحاكمة، وطراز العامة التي كانت تنتشر في المدن الأندلسية، كانت هذه الصناعات تعتمد على زراعة القطن والكتان، مما أدى إلى زيادة

<sup>73</sup> Hizmetli, Mustafa, *Endülüs'te Hisbe Teşkilatı*, s. 137-138.

<sup>74</sup> البكري، نفس المصدر، ج2، ص 242-243.

كمال السيد، تاريخ الأندلس الاقتصادي في عصر دولتي المرابطين والموحدين، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية، د.ت، ص 322.

<sup>75</sup> المقرئ، نفع الطيب، مج1، ص 184.

<sup>76</sup> السقطي، أبو عبد الله محمد بن أبي محمد المالقي (ت نهاية القرن 5هـ/11م) في الحسبة: تحقيق: حسن الزين، دار الفكر الحديث، د.ت، بيروت، 1987م، ص 268.

<sup>77</sup> الحميدي جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، دار الغرب الإسلامي، ص 43-45.

<sup>78</sup> العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، عالم الكتب للطباعة والنشر، الرياض، 1996، ج4، ص 147.

إنتاج الأقمشة، وقد تميزت مدينة إشبيلية بجودة إنتاجها من الأقمشة، حيث كانت تُصنع أنواع مختلفة من الثياب والأكسية، مما يعكس الذوق الرفيع للأندلسيين في مجال تصاميم اللبسة الرائجة في عصرهم<sup>79</sup> في الصناعات المعدنية، كانت الأندلس غنية بالمعادن، مما ساهم في ازدهار صناعة الحدادة. وقد تنوعت المصنوعات التي ينتجها الحدادون، بما في ذلك الأسلحة التي كانت تُعتبر من أهم الصناعات المعدنية. وقد أحرز الأندلسيون تقدماً كبيراً في هذا المجال، حيث كانت صناعة الأسلحة تتطور بشكل مستمر بسبب الحاجة إلى الدفاع عن البلاد، خاصة في ظل التوترات مع الدويلات المسيحية في الشمال.<sup>80</sup>

في الصناعات الخشبية، كانت صناعة السفن ضرورية لحماية السواحل من الغزو، وقد تم إنشاء دور لصناعة السفن في عدة مدن، مثل إشبيلية وقرطبة. وقد ساهم هذا الاهتمام في تعزيز القوة البحرية للأندلس، مما أتاح لها القدرة على مواجهة التهديدات الخارجية.<sup>81</sup>

و في الصناعات الجلدية، فقد كانت هذه الصناعات مهمة أيضاً، حيث تم استخدام الجلود في صناعة الملابس والأدوات اليومية، وقد تميزت بعض المدن الأندلسية بإنتاج جلود عالية الجودة، مما ساهم في ازدهار هذه الصناعة.<sup>82</sup> في صناعة الورق، اشتهرت مدينة شاطبة بصناعة الورق، حيث كان الرق المستخدم في الكتابة يُحمل من شاطبة إلى سائر مدن الأندلس. وقد ساهم هذا في انتشار الكتابة والتدوين، مما يعكس أهمية الثقافة والعلم في المجتمع الأندلسي.<sup>83</sup> وأخيراً، في صناعة الخزف والفخار، كانت الصناعات الفخارية جزءاً أساسياً من الأثاث المنزلي، حيث تم إنتاج أنواع متعددة من الأواني الفخارية لتلبية احتياجات الناس. وقد تميزت بعض المدن، مثل غرناطة ومالقة، بإنتاج فخار مزجج بالذهب، مما يعكس الحرفية العالية للأندلسيين.<sup>84</sup>

بشكل عام، تعكس هذه الصناعات مدى تقدم الأندلس في مختلف المجالات، مما جعلها مركزاً حضارياً وثقافياً بارزاً في العالم الإسلامي خلال تلك الفترة. لقد ساهمت هذه الصناعات في تعزيز الهوية الثقافية للأندلسيين، وأثرت بشكل كبير على الحياة اليومية والاقتصاد، مما جعل الأندلس واحدة من أبرز الحضارات في التاريخ.

يقدم كتاب «المعيار» نافذة مهمة لفهم كيف تطور الفقه المالكي في الأندلس والمغرب الإسلامي، وكيف كان يعبر عن حياة الناس الاجتماعية والاقتصادية والفكرية في ذلك الزمن. هذه النوازل الفقهية لم تكن مجرد نصوص جامدة، بل كانت تعكس تفاعل الفقهاء مع الواقع اليومي الذي عاشه المجتمع، بحيث يمكننا أن نرى علاقة متينة بين الشريعة والأعراف التي كانت قائمة آنذاك.

وأظهرت الدراسة كيف أن الفقه المالكي في الأندلس كان يتمتع بمرونة ووعي عميق بالواقع المتغير، فبدلاً من تشديد القواعد بشكل جامد، كان الفقهاء يراعون ظروف الناس ويقدمون آراء متنوعة تناسب الحالات المختلفة، وهو ما ساعد على بقاء الفقه حياً وقابلاً للمواكبة.

كما تجلّى الدور الفعال للفقهاء الذين لم يقتصرُوا على إصدار الأحكام فقط، بل كانوا جزءاً من تنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية، خاصة في الأسواق والتنظيم الإداري، مما يدل على إدراكهم لأهمية تنسيق أعمال المجتمع مع الضوابط الشرعية. وأيضاً، تحدّثت الدراسة عن مكانة الأسرة والمرأة في ذلك الزمن، حيث كانت المرأة تحظى بحقوق واضحة وتُعبّر عن إرادتها من خلال شروط الزواج، وهذا يبرهن على تقدير المجتمع الأندلسي لدور المرأة وحريتها، وهو أمر قد يفاجئ من يقرأ التاريخ بمنظور تقليدي. وبالجانب الاقتصادي، كشفت النوازل عن نشاط زراعي وتجاري مزدهر، مع وجود دور فاعل للدولة في تنظيم السوق وحمايته، وهو ما ساهم في تحقيق الاستقرار والنمو الاقتصادي، وهذا كله تم ضمن إطار يحترم الشريعة ومصالح الناس.

لم تكن دراسة هذه النصوص خالية من الصعوبات، خاصة من ناحية تحديد الوقت والمكان بدقة، وكذلك تداخل بعض الفتاوى، لكن بالرغم من ذلك تمكّنّا من استخلاص معلومات هامة تسلط الضوء على جوانب حياة الأندلسيين الذين أعطونا بصيصاً حيوياً لفهم مجتمعاتهم.

وهذا التراث الفقهي يحمل رسالة واضحة لطلاب العلم والباحثين اليوم، مفادها أن الفقه ليس علماً جامداً، بل هو حقل معرفي يحتاج إلى تجديد مستمر ليتعامل مع متغيرات الحياة العصرية، مع المحافظة على جوهر الشريعة وروحها. في النهاية، يمكن القول إن مدرسة المالكية في الأندلس لاقت فرصة نادرة للانفتاح والتجديد، حيث جمعت بين الأصالة والتجديد وقدمت مثلاً حياً على كيفية التوفيق بين النص الشرعي والواقع المعاش، وهذا ما يجعلها مفيدة كمصدر تاريخي غني بالمعلومات والتفاصيل، خاصة لمن يرغب في إجراء دراسات دقيقة عن تفاصيل الحياة الأندلسية من خلال المؤلفات والموسوعات الفقهية النوازلية.

#### المصادر :

إبن الأبار، الحلة السيرة، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، 1985م.

<sup>79</sup> ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب دار الثقافة، بيروت، 1980م ج2، ص223. المقرئ، فنج الطيب، مج1، ص387. <sup>80</sup> الفزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، دت، ص503. الحميري، الروض المعطار، ص32، صفة جزيرة الأندلس، ص1، الإدرسي القارة الإفريقية، ص267/292/302.

<sup>81</sup> إبن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1989م ص88.

<sup>82</sup> ابن الشباط، قطعة في وصف الأندلس وصفية من كتاب السمط وصفة المرط، دم، 1968م، ص117.

<sup>83</sup> المقدسي، أحسن التقاسيم، ص239. إبن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت، 1995م ج2، ص807.

<sup>84</sup> الحميري، محمد بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: احسان عباس، مطبعة هاديلبرغ، لبنان، 1975م، ص523.

- إبراهيم القادري بوشيش، إضاءات حول تراث الغرب الإسلامي وتاريخه الاقتصادي والاجتماعي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2002م.
- أحمد بابا التنبكتي، نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، عيد الحميد عبد الله، دار الكتاب، طرابلس - ليبيا، 2000م
- أحمد بن القاضي المكناسي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام بمدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1973م.
- إحسان عباس، ط2 - دار المغرب الإسلامي، 1402 / هـ 1982م.
- إبن بشتغير، نوازل أحمد بن سعيد بن بشتغير، تحقيق: قطب الريسوني، دار ابن حزم، د.ت.
- أبو الأصبع عيسى بن سهل الأندلسي، وثائق في أحكام قضايا أهل الذمة، محمد عبد الوهاب خلاف، المركز العربي الدولي للإعلام، القاهرة، 1980م.
- الجزيري علي بن يحيى، المقصد المحمود في تلخيص العقود، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي، مدريد، 1998م.
- ابن حزم الأندلسي، طوق الحمامة في الألفة والولاف، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1959م.
- أبي الحسن علي ابن سيده، المخصص، محمد نبيل طريفي، دار صادر، لبنان، د.ت.
- حجي، أندلسيات ( المجموعة الأولى )، دار الإرشاد للطباعة والنشر، بيروت، 1969م.
- جاسم ياسين الدرويش، أعلام نساء الأندلس، دار الكتب العلمية، بيروت، 2017م.
- الزجالي، أمثال العوام، مطبعة محمد الخامس، فاس، 1975م.
- أبي زكريا يحيى بن محمد بن أحمد بن العوّام الإشبيلي الأندلسي، الفلاحة الأندلسية، تحقيق: أنور أبو سويلم، سمير الدروبي، علي ارشيد محاسنة، منشورات مجمع اللغة العربية الأردني، 2012م.
- السقطي، أبو عبد الله محمد بن أبي محمد المالقي (ت نهاية القرن 5هـ/11م) في الحسبة، تحقيق: حسن الزين، دار الفكر الحديث، د.ت، بيروت، 1987م.
- ابن سلمون، أبو محمد عبد الله الكناني، العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام، المطبعة الشرفية، القاهرة، د.ت.
- الشعبي، الأحكام، تحقيق: صادق الحلوي، دار صادر، بيروت، 1992م.
- الصمدي، فقه النوازل عند المالكية فقها ومنهجاً، مكتبة الرشيد، الرياض، 2007م
- أبي العباس أحمد القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، د.ت، دار الكتب المصري، القاهرة، مصر، 1922م.
- أبي العباس شهاب الدين السلاوي، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، محمد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971م.
- أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل أفريقية والأندلس والمغرب، أخرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1981م.
- أبو العباس الونشريسي، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك، تحقيق: الصادق بن عبد الرحمان الغرياني، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2006م.
- عزت عبد العزيز، تعريفات ومصطلحات فقهية في لغة معاصرة، دار النشر للجامعات، القاهرة، 1999م.
- polémica religiosa en Música en tiempos de Alfonso El - GRANJA FERNANDO DE. LA «Una Sabio» in Al Andalus,, XXXèmel, Madrid, 1966
- ابن قزمان محمد بن عيسى القرطبي، ديوان ابن قزمان القرطبي، إصابة الأغراض في ذكر الأعراض، تحقيق: فيديريكو كورنيتي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1995م.
- القرويني، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، د.ت.
- كمال السيد أبو مصطفى، جوانب من الحياة الاجتماعية والإقتصادية والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي من خلال نوازل وفتاوى المعيار المغرب الونشريسي، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية، 1996م.
- ماريا ج فيقرا، أصلح المعالي عن المنزلة الاجتماعية لنساء الأندلس، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، بيروت، 1998م.
- مصطفى الصمدي، فقه النوازل عند المالكية تاريخاً ومنهجاً، مكتبة الرشيد، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2007م.
- موسى لقبال، التسيير في أحكام التسعير للمجلدي، الشركة الوطنية، للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ت)، (د.ت).
- مؤلف مجهول، ذكر بلاد الأندلس، تحقيق: لويس مولينا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد، 1983م.
- مؤلف مجهول، كتاب الطبخ في المغرب والأندلس، د.ت، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، 1962م.
- النوازل الفقهية وكتب المناقب وبالعقود العدلية مصادر هامة لدراسة تاريخ الفئات العامة بالغرب الإسلامي، مجلة التاريخ العربي، ع22، 2002م
- أبو النصر، تاريخ النبات عند العرب، د.ت، بيروت، 1960م.
- Hizmetli, Mustafa, *Endülüs'te Hisbe Teşkilatı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011
- عبد الواحد بن عبد الحي الكتاني، فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيوخ والمسلسلات، باعتناء: د. البغدادي، هداية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، مطبعة وكالة المعارف، إسطنبول 1955 م.
- Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları: Kültür Medeniyet*, TDV Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2020.

## SAFRANBOLU’NUN XIX. YÜZYIL SONLARINDA İDARİ ve BÜROKRATİK YAPISI

### SAFRANBOLU’S ADMINISTRATIVE AND BUREAUCRATIC STRUCTURE AT THE END OF THE 19TH CENTURY

Barış SARIKÖSE\* - Selma TURHAN SARIKÖSE\*\*

#### ÖZ

Safranbolu idari yönden XIX. yüzyıl sonlarında Kastamonu Vilayeti’nin bir kazasıydı. Osmanlı idaresinin ilk döneminde Taraklıborlu olarak geçen Safranbolu adı XIX. yüzyıl sonlarında Zağferanborlu/ Zaferanborlu şeklinde kullanılmıştır. Safranbolu’nun kaza idari yapısı Osmanlı Devleti’nin genel uygulamaları çerçevesinde 1864 ve 1871 Vilayet Nizamnameleri çerçevesinde yeniden teşkilatlandırılmıştır. Kaymakam yanında Kaza İdare Meclisi kurulmuş, bu mecliste kaymakam, naib, müftü ve mal müdürü gibi atanmış bürokratlar yanında seçilmiş üyeler de görev almıştır. Safranbolu’da gayr-i Müslimler de yaşadığından kazanın idare meclisinde Safranbolulu gayr-i Müslimler de görev almıştır.

Kaza idare meclisi dışında birçok yeni memuriyet ve meclis de Safranbolu’da ihdas edilmiştir. Safranbolu Kazası bu dönemde Aktaş, Eflani ve Ulus nahiyeilerine ayrılmış, bu nahiyeelerde de müdür, naip, müftü ve kâtip gibi görevliler istihdam edilmiştir.

Bu çalışmada Safranbolu’nun XIX. yüzyıl sonlarında idari yapılanması, kaza ve nahiye idareleri, bu kurumlarda ortaya çıkan memuriyetler, Safranbolu’nun bürokratik yapılanması değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, Safranbolu, XIX. Yüzyıl, İdari Yapı, Bürokrasi.

#### ABSTRACT

Safranbolu was administratively a district of Kastamonu Province in the late 19<sup>th</sup> century. The name Safranbolu, which was used as Taraklıborlu in the first period of the Ottoman administration, was used as Zağferanborlu/ Zaferanborlu in the late 19<sup>th</sup> century. The bureaucratic structure of Safranbolu's district administrative structure was reorganized within the framework of the 1864 and 1871 Provincial Regulations within the framework of the general practices of the Ottoman Empire. In addition to the district governor, the District Administrative Council was established, which included elected members as well as appointed bureaucrats such as the district governor, naib, mufti, and finance director. Since non-Muslims also lived in Safranbolu, non-Muslims from Safranbolu also served in the administrative council.

In addition to the administrative council, many new offices and councils were also appointed in Safranbolu. Safranbolu district was divided into Aktas, Eflani and Ulus sub-districts during this period. In these sub-districts, officials such as director, regent, mufti and clerk were employed.

In this study, the administrative structure of Safranbolu at the end of the 19<sup>th</sup> century, the district and district administrations, the civil servants who emerged in these institutions, and the bureaucratic structure of Safranbolu are evaluated.

**Keywords:** Ottoman Empire, Safranbolu, 19<sup>th</sup> century, Administrative Structure, Bureaucracy.

Bu makale 02.05.2025 tarihinde dergimize gönderilmiş; 05.05.2025 tarihinde hakemlere gönderilme işlemi gerçekleştirilmiş; 05.06.2025 tarihinde hakem raporlarının değerlendirilmesi sonucu yayın listesine dâhil edilmiştir.

Makaleye atıf şekli; Barış Sarıköse- Selma Turhan Sarıköse, “Safranbolu’nun XIX. Yüzyıl Sonlarında İdari ve Bürokratik Yapısı”, *Müellif Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, S. 3, (Haziran 2025), s. 70-85.

\* Prof. Dr., Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Karabük/Türkiye, E-mail: barissarikose@karabuk.edu.tr. ORCID: 0000-0002-6652-0573.

\*\* Doç. Dr., Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Karabük/Türkiye, E-mail: selmatsarikose@karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3798-5478.

## GİRİŞ

Osmanlı'nın son döneminde çıkarılan 1864 ve 1871 vilayet nizamnameleriyle taşra idaresinde önemli düzenlemeler yapılmıştır. Vilayet idaresinde valinin yanında yeni bir bürokratik yapı oluşturulmuş, vali yardımcılığı ihdas edilmiş, vilayet merkezlerinde defterdar, mektupçu, umur-ı ecnebiye müdürü, ziraat ve ticaret müdürü, emlak ve nüfus müdürü, tarik emini, defter-i hakani müdürü, maarif müdürü, evkaf müdürü ve alay beyi gibi idari birimler teşkil edilmiştir. XIX. yüzyıl sonlarında Osmanlı taşrasında bürokrasinin hızlı bir biçimde yaygınlaşması taşrada yoğun bir memur istihdamını da beraberinde getirmiştir<sup>309</sup>. Vilayetlerin idaresinde validen sonra en önemli görevliler; defterdar, naib, mektubi ve müftü olup, bu kurul erkân-ı vilayet olarak da adlandırılmıştır<sup>310</sup>. Vilayet, liva ve kaza meclislerinde iki Müslüman üye yanında iki de gayr-i Müslim üye yer almakta olup, bu meclisler vilayetin mülki, mali ve ticari konuları ile ilgilenirdi<sup>311</sup>. Vilayet meclislerine üyelerin seçimle girmesi aynı zamanda halkın idareye katılması anlamına gelmekte olup, Müslümanlar yanında gayr-i Müslimler de vilayet meclislerinde görev almaktaydı. Vilayet meclislerinin reisi vali iken defterdar, naib, müftü, zaman zaman evkaf muhasebecisi, mübeyyiz ve mukayyidler yanında seçilmiş üyeler vilayet meclislerinde görev alırlardı<sup>312</sup>.

Vilayetlerde idari, mali, eğitim ve kültür, sağlık gibi birçok farklı alanda özel ihtisas komisyonları kurulmak suretiyle taşrada büyük bir bürokratik yapılanma ortaya çıkmıştır<sup>313</sup>. Vilayetlerde; bidayet ve istinaf mahkemeleri, menafi sandığı, muhacirin komisyonu, Düyun-ı Umumiye ve Reji idaresi, Ziraat Bankası ve Osmanlı Bankası gibi bankalar ortaya çıkmıştır. Vilayette; divan-ı temyiz-i vilayet, vilayet nafia komisyonu, vilayet maarif komisyonu, muhasebe-i vilayet kalemi, vilayet mektubi Kalemi, mektubi-i vilayet evrak odası, vilayet tercüme odası, vilayet ıslahhanesi komisyonu, tahrir komisyonu, vilayet tahrir idaresi, vilayet tahsilat komisyonu, menafi-i umumiye sandığı komisyonu, gureba hastanesi, merkez-i vilayet deavi meclisi, arazi memurları, tarik komisyonu, vilayet mühendisleri, meclis-i temyiz-i cinayet, vilayet ziraat komisyonu, mal sandığı idaresi, telgraf ve posta müdürlüğü, rüsumat idaresi, matbaa-i vilayet, evkaf kalemi, vilayet ıslahhanesi, orman memurları, kereste memurları, memleha idaresi, kolcular, emval-i eytam müdürü, defter-i hakani memurları, adliye memurları, ticaret mahkemesi, ıslah-ı mekâtib komisyonu, aşar ve ağnam nezareti, tahrirat kalemi, tahsildar dairesi, rüsum-ı sitte dairesi, istintak dairesi, istinaf ve bidayet mahkemeleri kalemi, müdde-i umumi kalemi, ziraat müfettişi, vilayet reji idaresi, vilayet nüfus nezareti, vilayet Düyun-ı Umumiye idaresi, duhan ve reji idaresi, polis dairesi, hapishane, heyet-i sıhiyye, reji fabrika idaresi, tesisat-ı askeriye komisyonu, hukuk dairesi, vergi idaresi, istinaf ceza mahkemesi, bidayet mahkemesi kalemi ve ticaret mahkemesi gibi açılan her yeni idari birim memur istihdamını da zorunlu hale getirmişti<sup>314</sup>. Bu bağlamda taşrada yoğun bir bürokrat istihdamı sağlanmıştır.

Kazalarda klasik dönemde idari yetkilere sahip en önemli görevli kadı idi. Tanzimat sonrasında 1842'de kaza müdürleri kadıların yerine kazaların idaresinde görev almaya başlamıştı<sup>315</sup>. 1864 ve 1871 nizamnamelerinde klasik dönemden farklı olarak taşra idarecilerinin görev, yetki ve sorumluluklarında önemli değişiklikler yapılmış, kaza idaresinde nizamnamelere uygun olarak kaymakamalar yanında yeni görevliler ve memurlar da istihdam edilmiştir. Bu düzenlemelerle taşra idari yapısındaki bürokrasi şekillenmeye başlamıştır. Kaza idarelerinde yeni müdürlük ve memurluklar teşkil edilmek suretiyle devlet hizmetleri daha etkin hâle getirilmeye çalışılmıştır. Kaymakam başkanlığında mal müdürü, tahrirat kâtibi, naib, müftü, gayr-i Müslim cemaat reisleri dışında Müslüman ve Gayr-i Müslimler arasından seçilen ikişer temsilci kaza idare meclislerinde yer alırdı<sup>316</sup>. Gayr-i Müslim nüfusun olmadığı yerlerde gayr-i Müslimlerin

<sup>309</sup> Barış Sarıköse, "Adana Vilayet Salnâmelerine Göre XIX. Yüzyıl Sonlarında Adana'nın İdari Yapısı", *Tarihte Adana ve Çukurova*, C. III, (Ed. Yılmaz Kurt- M. Fatih Sansar), Akademisyen Kitabevi, Adana 2016, s. 563.

<sup>310</sup> Sarıköse, "a.g.m.", s. 564.

<sup>311</sup> İlber Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)*, TTK, Ankara, 2000, s. 62.

<sup>312</sup> Sarıköse, "a.g.m.", s. 565.

<sup>313</sup> Musa Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, TTK, Ankara, 1997, s. 268-270.

<sup>314</sup> Sarıköse, "a.g.m.", s. 566-569.

<sup>315</sup> Çadırcı, *a.g.e.*, s. 240-241.

<sup>316</sup> Ortaylı, *a.g.e.*, s. 82.

meclislerde görev almaları söz konusu değildi<sup>317</sup>. Kazada idari yapıda kaymakam dışındaki naib, müftü, tahrirat kâtibi, sandık emini, idare meclisi, deavi meclisi, emlak komisyonu, belediye meclisi, rüsumat memur ve idarecileri, telgraf ve posta müdürü, arazi kâtibi, bidayet mahkemesi, aşar dairesi, emlak dairesi, ziraat odası, menafi komisyonu, evkaf vekili, tapu kâtibi, nüfus mukayyidi ve tahsildar, ebniye ve kontorato memuru, eytâm müdürü, maarif meclisi, ziraat meclisi, vukuat kâtibi, arazi tahsildar memuru, aşar ve ağnam memuru, kereste memuru, ser-tahsildar, zabıta memuru, evkaf nuhasebecisi, Düyun-ı Umumiye memuru, reji memuru, mal kalemi, nüfus kalemi, Ziraat Bankası şubesi, ambar emini, orman süvari memuru, muhacirin komisyonu, memlaha muhafızı ve memurları, vesait-i nakliye komisyonu, tadilat komisyonu<sup>318</sup> gibi oluşturulan idari birim ve memuriyetler kazalardaki memur sayısının artmasına neden olmuştur.

### 1. XIX. Yüzyıl Sonlarında Safranbolu'nun İdari Yapılanması: Safranbolu Kaza İdaresi ve Kaza İdare Meclisi

XIX. yüzyıl sonlarında Kastamonu Vilayeti'nin kazalarından biri olan Zağferanbolu/Safranbolu 1869'dan itibaren Eflani, Ulus ve Aktaş nahiyeleri olarak yapılandırılmıştı. Kaza idaresinde kaymakam başkanlığında naib, müftü ve mal müdüründen oluşan kaza idare meclisinde seçilmiş üyeler ile bir kâtip görev yapmaktaydı.

Şehir hayatında yönetici sınıfından olmasa da şehirde sözü geçen kişilerden biri de müftü idi. Şeyhülislamın merkezi idaredeki görevi gibi müftü de şehirlerde yöneticilerin karşılaştığı dini sorunların çözümünde fetva verirdi. Kaza idare meclislerinin kaymakamdan sonra en önemli üyesi naib ve müftü idi. Kaza idare meclisleri kaymakam başkanlığında mal müdürü, tahrirat kâtibi, naib, iki Müslüman ve iki gayr-i Müslim üyeden oluşmaktaydı<sup>319</sup>. Safranbolu'nun Kaza İdare Meclisi'nde görev alan üç üyeden biri gayr-i Müslimdi. Bu durum Safranbolu'da XIX. yüzyılda gayr-i Müslimlerin yaşadığının aynı zamanda gayr-i Müslimlerin temsilcilerinin kaza idaresinde görev aldıklarını göstermektedir. Safranbolu 1893-1894'te ikinci sınıf bir kaymakamlık statüsündeydi<sup>320</sup>. Aşağıdaki tabloda Safranbolu'nun XIX. yüzyıl idaresinde yer alan kaymakam, naib, müftü ve kaza idare meclisi üyelerinin isimleri verilmiştir.

**Tablo 1:** 1869-1905 yılları arasında Safranbolu Kazası'nın idarecileri ve Kaza İdare Meclisi

| Yıl                      | Kaza İdaresi                                                                                                                                                                                                                           | İdare Meclisi                                                                                                  |
|--------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1869-1870 <sup>321</sup> | Kaymakam Ali Bey- Kapucubaşı <sup>322</sup><br>Naib Ataullah Efendi- Müderris <sup>323</sup><br>Müftü Muhammed Hilmi Efendi- Müderris<br>Mal müdürü Hacı Kâmil Efendi<br>Sandık emini Muhammed Efendi<br>Mal kâtibi refiki Azmi Efendi | Kaymakam- reis<br>Azalar; Hacı Mustafa Ağa, Hacı Ali Bey, Yordan Ağa<br>Kâtip Muhammed Efendi                  |
| 1870-1871                | Kaymakam Abdülatif Efendi- saniye<br>Naib Ataullah Efendi- Mevali mahreç müderris<br>Muhammed Hilmi Efendi- Müderris<br>Mal müdürü Hacı Kâmil Efendi                                                                                   | Kaymakam- reis<br>Azalar; Mustafa Bey, Hacı Muhammed Ağa, Muhammed Efendi, Yordan Ağa<br>Kâtip Muhammed Efendi |

<sup>317</sup> Çadircı, a.g.e., s. 259.

<sup>318</sup> Barış Sanköse- Selma Turhan Sarıköse, "Osmanlı'da XIX. Yüzyılda Taşra Bürokrasisinin Doğuşu", *Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre Balkanlı Devlet Memurları Aydos- İskeçe- İştîp- Kırcaali- Radovişte- Pravişte- Samakov*, (Ed. Tahir Bilirli), Sonçağ Akademi Yay., Ankara, 2024, s. 12-13.

<sup>319</sup> Çadircı, a.g.e., s. 91, 259.

<sup>320</sup> KVS, 1311, s. 158.

<sup>321</sup> KVS, 1286, s. 39.

<sup>322</sup> Kaymakamların daha önceki görevleri veya daha önce aldığı saniye, salis, Mecidi gibi rütbe ve nişanlar isimlerinin önünde belirtilmiştir.

<sup>323</sup> Naib ve müftülerin daha önceki görev ve rütbeleri müderrislik görevleri isimlerinin önünde belirtilmiştir.

|                              |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |                                                                                                                                     |
|------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1871-<br>1872 <sup>324</sup> | Kaymakam Abdüllatif Efendi- saniye<br>Naib Said Ziver Efendi- Kuzzattan<br>Müftü Muhammed Hilmi Efendi- İstanbul<br>müderrisliğinden mütekaid<br>Mal müdürü Halil Kâmil Efendi<br>Mal müdürü refiki İzzet Azmi Efendi<br>Sandık emini Muhammed Ağa                                                                                         | Kaymakam- reis<br>Azalar; Hacı Mustafa Bey, Hacı<br>Muhammed Ağa, Muhammed<br>Hüdaî Efendi, Hacı Yordan Ağa<br>Kâtip Muhammed Hilmi |
| 1872-<br>1873 <sup>325</sup> | Kaymakam Osman Fehmi Bey- Istabl-ı Amire<br>Naib Osman Nuri Efendi- Kuzzattan<br>Müftü Muhammed Hilmi Efendi- İstanbul<br>müderrisliğinden mütekaid<br>Mal müdürü Hacı Kâmil Efendi                                                                                                                                                        | Kaymakam- reis<br>Azalar; Hacı Mustafa Bey, Hacı<br>Ali Bey, Muhammed Efendi, Hacı<br>Yani Ağa<br>Kâtip Hacı Muhammed Efendi        |
| 1873-<br>1874 <sup>326</sup> | Kaymakam Osman Bey- Istabl-ı Amire<br>Naib Osman Nuri Efendi- Kuzzattan<br>Müftü Muhammed Hilmi Efendi- Müderris mütekaidi<br>Mal müdürü Hacı Kâmil Efendi                                                                                                                                                                                 | Kaymakam- reis<br>Azalar; Hacı Mustafa Bey, Hacı<br>İsmail Ağa, Muhammed Ağa, Hacı<br>Yani Ağa<br>Kâtip Mustafa Efendi              |
| 1874-<br>1875 <sup>327</sup> | Kaymakam Osman Fehmi Bey- Istabl-ı Amire<br>Naib el- Hac Muhammed Vasfi Efendi- Devriye<br>müderrisi<br>Müftü Ahmed Nazif Efendi<br>Mal müdürü Hacı Halil Kâmil Efendi                                                                                                                                                                     | Kaymakam-reis<br>Azalar; Hacı Mustafa Bey, Hacı<br>İsmail Ağa, Muhammed Ağa, Hacı<br>Yani Ağa<br>Kâtip Muhammed Mecid Efendi        |
| 1875 <sup>328</sup>          | Kaymakam Osman Fehmi Bey- Istabl-ı Amire<br>Dördüncü Mecidi Nişanı<br>Naib el- Hac Muhammed Vasfi Efendi- Devriye<br>müderrisi<br>Müftü Ahmed Nazif Efendi- Müderris<br>Mal müdürü el- Hac Muhammed Mecid Efendi<br>Kâtip Hacı Muhammed Sadık Efendi<br>Mal müdürü refiki Muhammed Hilmi Efendi<br>Sandık emini Hacı Süleyman Tahir Efendi | Kaymakam-reis<br>Azalar; Hacı Mustafa Bey<br>Muhammed Ağa, Hacı İsmail Ağa,<br>Hacı Yani Ağa                                        |
| 1876 <sup>329</sup>          | Kaymakam Zühdü Bey- salis<br>Naib Sadullah Hakkı Efendi- Müderris<br>Müftü el- Hac Ahmed Nazif Efendi- Müderris<br>Mal müdürü Hacı Mecid Efendi<br>Kâtip Muhammed Sadık Efendi<br>Mal müdürü refiki Mehmed Hilmi Efendi<br>Sandık emini Süleyman Tahir Efendi                                                                              | Kaymakam-reis<br>Azalar; el- Hac Mustafa Bey, Hacı<br>Emin Efendi, Hacı Yordan Ağa,<br>Hacı Anaştaş Ağa                             |
| 1877 <sup>330</sup>          | Kaymakam Mustafa Asım Bey-saniye<br>Naib Sadullah Hakkı Efendi- Müderris<br>Müftü Hacı Mehmed Hilmi Efendi- Müderris<br>Mal müdürü Hacı Muhammed Mecid Efendi<br>Kâtip Mehmed Sadık Efendi<br>Mal müdürü refiki Mehmed Hilmi Efendi                                                                                                        | Kaymakam- reis<br>Azalar; Mustafa Bey, Hacı Emin<br>Ağa, Hacı Yordan Ağa, Hacı<br>Anaştaş Ağa                                       |
| 1878 <sup>331</sup>          | Kaymakam Mustafa Asım Bey- saniye<br>Naib Ahmed Necib Efendi- Müderris                                                                                                                                                                                                                                                                     | Kaymakam- reis                                                                                                                      |

<sup>324</sup> KVS, 1288, s. 57-58.

<sup>325</sup> KVS, 1289, s. 58-59.

<sup>326</sup> KVS, 1290, s. 61-62.

<sup>327</sup> KVS, 1291, s. 88.

<sup>328</sup> KVS, 1292, s. 89-90.

<sup>329</sup> KVS, 1293, s. 78.

<sup>330</sup> KVS, 1294, s. 100.

<sup>331</sup> KVS, 1295, s. 57-58.

|                              |                                                                                                                                                                                                                |                                                                                                                             |
|------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                              | Müftü Hacı Muhammed Hilmi Efendi- Müderris<br>Mal müdürü Hacı Muhammed Mecid Efendi<br>Mal müdürü refiki Muhammed Hilmi Efendi<br>Sandık emini Hacı Bedos                                                      | Azalar; Hacı Mustafa Bey, Hacı Emin Ağa, Hacı Yordan Ağa, Hacı Anaştaş Ağa<br>Kâtip Muhammed Sadık Efendi                   |
| 1878-<br>1879 <sup>332</sup> | Kaymakam Ali Rıza Efendi- salis<br>Naib Ahmed Necib Efendi- Müderris<br>Müftü Hacı Muhammed Hilmi- Müderris<br>Mal müdürü Ahmed Kâmil Efendi<br>Mal müdürü refiki Muhammed Hilmi Efendi<br>Sandık emini Yordan | Kaymakam-reis<br>Azalar; Hacı Mustafa Bey, Hacı Emin Efendi, Hacı Yordan Ağa, Hacı Anaştaş<br>Kâtip Hacı Halil Kâmil Efendi |
| 1879-<br>1880 <sup>333</sup> | Kaymakam Ali Rıza Efendi- salis<br>Naib Osman Efendi- Müderris<br>Müftü Hacı Muhammed Hilmi Efendi<br>Mal müdürü Ahmed Kâmil Efendi<br>Sandık emini Hacı Yordan                                                | Kaymakam- reis<br>Azalar; Hacı Emin Ağa, Diğer Hacı Emin Ağa, Hacı Anaştaş Ağa, Mihail Ağa<br>Kâtip Hacı Kâmil Efendi       |
| 1880-<br>1881 <sup>334</sup> | Kaymakam Ali Rıza Efendi- salis<br>Naib Osman Nuri Efendi- Müderris<br>Müftü Hacı Muhammed Hilmi Efendi- Müderris<br>Mal müdürü Ahmed Kâmil Efendi<br>Sandık emini Hacı Yordan Ağa                             | Kaymakam-reis<br>Azalar; Hacı Emin Efendi, Hacı Emin Ağa, Hacı Anaştaş Ağa, Mihail Ağa<br>Kâtip Hacı Halil Kâmil Efendi     |
| 1881-<br>1882 <sup>335</sup> | Kaymakam Ali Rıza Efendi- salis<br>Naib Osman Nuri Efendi<br>Müftü Muhammed Hilmi Efendi- Müderris<br>Mal müdürü Muhammed Tefvik Efendi<br>Sandık emini Muhammed Haydar Efendi                                 | Kaymakam-reis<br>Azalar; Hacı Kâmil Efendi, Hacı Emin Efendi, Mihail Ağa, Hacı Anaştaş Ağa<br>Kâtip Hacı Halil Kâmil Efendi |
| 1888-<br>1889 <sup>336</sup> | Kaymakam Abdullah Efendi- salis<br>Naib Mehmed Rüştü Efendi<br>Müftü Hacı Mustafa Asım Efendi- Ders-i ammi,<br>Mal müdürü Ahmed Canib<br>Tahrirat kâtibi Mehmed Celaleddin Efendi                              | Kaymakam -reis<br>Azalar; Hacı Mehmed Emin Efendi, Ahmed Rıfât Efendi, Bedos Efendi, Yani Efendi                            |
| 1892-<br>1893 <sup>337</sup> | Kaymakam Muhlis Efendi- saniye<br>Naib Osman Nuri Efendi<br>Mal müdürü Ahmed Ata Efendi<br>Müftü Hacı Mustafa Asım- Bursa müderrisliği                                                                         | Kaymakam-reis<br>Azalar; Mehmed Efendi, Hacı Mehmed Ağa, İstefan Ağa, Yani Ağa<br>Kâtip Mehmed Celaleddin Efendi            |
| 1893-<br>1894 <sup>338</sup> | Kaymakam Muhlis Efendi- saniye<br>Naib Osman Efendi<br>Müftü Hacı Mustafa Asım Efendi- Devriye müderrisi<br>Mal müdürü Hafız İsmail Hakkı Efendi<br>Tahrirat kâtibi Mehmed Celaleddin Efendi                   | Kaymakam-reis<br>Azalar; Hacı Mehmed Ağa, Mustafa Efendi, İstefan Efendi, Bedos Ağa                                         |
| 1894-<br>1895 <sup>339</sup> | Kaymakam Musa Kâzım Efendi- saniye<br>Naib Mehmed Emin Efendi- Müderris<br>Mal müdürü Mehmed Rıfât Efendi<br>Müftü Hacı Mustafa Asım Efendi                                                                    | Kaymakam- reis<br>Azalar; Hacı Mehmed Ağa, Mustafa Efendi, İstefan Ağa, Bedos Ağa<br>Tahrirat kâtibi Celaleddin Efendi      |
| 1896-<br>1897 <sup>340</sup> | Kaymakam Musa Kazım Efendi- saniye<br>Naib Hüseyin Hüsnü Efendi- İzmir payesi                                                                                                                                  | Kaymakam- reis                                                                                                              |

<sup>332</sup> KVS, 1296, s. 55-56.<sup>333</sup> KVS, 1297, s. 92-93.<sup>334</sup> KVS, 1298, s. 92-93.<sup>335</sup> KVS, 1299, s. 101.<sup>336</sup> KVS, 1306, s. 303-304.<sup>337</sup> KVS, 1310, s. 373.<sup>338</sup> KVS, 1311, s. 155.<sup>339</sup> KVS, 1312, s. 184.<sup>340</sup> KVS, 1314, s. 143.

|                          |                                                                                                                                                                           |                                                                                                                                                                         |
|--------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                          | Müftü Hacı Mustafa Asım Efendi- Devriye müderrisi<br>Mal müdürü Hasan Tahsin Efendi                                                                                       | Azalar; Hacı Mecid Efendi, Bedos Ağa, İstefan Ağa<br>Tahrirat kâtibi Mehmed Cemaleddin Efendi                                                                           |
| 1899-1900 <sup>341</sup> | Kaymakam Musa Kazım Bey- saniye<br>Naib İbrahim Hakkı Efendi<br>Müftü Hacı Mustafa Asım Efendi- Devriye müderrisi<br>Mal müdürü İsmail Hakkı Efendi                       | Kaymakam- reis<br>Azalar; Mehmed Rıfat Efendi, Hacı Mecid Efendi, Yani Ağa, İstefan Ağa<br>Tahrirat kâtibi Mehmed Celaledin Efendi                                      |
| 1903-1904 <sup>342</sup> | Kaymakam Ahmet Tevfik Bey- imtiyaz<br>Naib Mehmed Nuri Efendi- Devriye mevalisinden<br>Müftü Hacı Mustafa Asım Efendi- Devriye müderrisi<br>Mal müdürü Mehmed Emin Efendi | Kaymakam- reis<br>Azalar; Hacı Mehmed (Rikab-ı hümayun kapıcıbaşı), Hilmi Efendi, Kadı Mehmed Efendi, Kireköl Ağa, Hacı Simyon Ağa<br>Tahrirat kâtibi Abdülkadir Efendi |

## 2. Safranbolu’da Önemli Meclis ve Mahkemeler: Deavi Meclisi ve Bidayet Mahkemesi

Tanzimatın ilanından sonra şer’i mahkemeler naip başkanlığında kâtip ve muhızrlardan oluşan yapısını korumakla birlikte görev ve yetki alanı oldukça daralmıştı. Bu mahkemeler evlenme, boşanma, miras gibi konulara bakıyordu<sup>343</sup>. Vilayet nizamnamelerinden sonra yapılan idari düzenlemelerle kaza merkezlerinde kurulan mahkeme Meclis-i Deavi/ Dava Meclisidir. Kazalardaki Meclis-i Deavi kadının başkanlığında altı üyeden oluşmaktaydı<sup>344</sup>. Kaza idaresinde yer alan Meclis-i Deavinin başkanı naib ve üç üye bir kâtipten oluşmaktaydı. Bu meclisin üyeleri arasında gayr-i Müslim üyeler de bulunmaktaydı.

Osmanlı’da 1867’den sonra ceza davalarına bakmak üzere nizamiye mahkemeleri kurulmuştur. 1879’da Fransız adliye teşkilatı örnek alınarak nizamiye mahkemeleri; sulh, bidayet, istinaf ve temyiz derecelerine ayrılmıştır<sup>345</sup>. Aşağıdaki tabloda Safranbolu’daki Deavi Meclisi ve Bidayet Mahkemesi’nin üyelerinin isimleri verilmiştir. Genle olarak Safranbolu’da gayr-i Müslimlerin bu birimlerde de temsil edildiği görülmektedir.

**Tablo 2: Safranbolu Deavi Meclisi ve Bidayet Mahkemesi üye ve görevlileri**

| Yıl                      | Meclis-i Deavi ve Bidayet Mahkemesi                                                                               |
|--------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1869-1870 <sup>346</sup> | Naib- reis<br>Mümeyyizan; Hacı Mustafa Bey, Hacı Emin Bey, Bedos Ağa<br>Kâtip Ali Efendi                          |
| 1870-1871                | Naib- reis<br>Mümeyyizan; Hacı Emin Bey, Salim Ağa, Ahmed Bey, Bedos Ağa<br>Kâtip Ali Efendi                      |
| 1871-1872 <sup>347</sup> | Naib- reis<br>Mümeyyizan; Hacı Emin Bey, Hacı Salim Ağa, Ahmed Bey, Hacı Bedos Ağa<br>Kâtip Ali Rıza Efendi       |
| 1872-1873 <sup>348</sup> | Naib- reis<br>Mümeyyizan; Ahmed Bey, Hacı Salim Ağa, Hacı Muhammed Ağa, Hacı Anaştaş Ağa<br>Kâtip Ali Rıza Efendi |

<sup>341</sup> KVS, 1317, s. 163.

<sup>342</sup> KVS, 1321, s. 185.

<sup>343</sup> Çadircı, a.g.e., s. 282.

<sup>344</sup> Çadircı, a.g.e., s. 281.

<sup>345</sup> Abdullah Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, Yitik Hazine Yay., İzmir, 2015, s. 292.

<sup>346</sup> KVS, 1286, s. 39.

<sup>347</sup> KVS, 1288, s. 57-58.

<sup>348</sup> KVS, 1289, s. 58-59.

|                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
|--------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1873-1874 <sup>349</sup> | Naib- reis<br>Mümeyyizan; Hacı Muhammed Ağa, Hacı Mustafa Efendi, Hacı Anaştaş Ağa<br>Kâtip Ali Rıza Efendi                                                                                                                                                                                          |
| 1874-1875 <sup>350</sup> | Naib- reis<br>Mümeyyizan; Hacı Muhammed Ağa, Hacı Mustafa Efendi, Hacı Anaştaş Ağa<br>Kâtip Ali Rıza Efendi                                                                                                                                                                                          |
| 1875 <sup>351</sup>      | Naib-reis<br>Mümeyyizan; Hacı Muhammed Ağa, Muhammed Hüdayi Efendi, Hacı Anaştaş Ağa<br>Kâtip Ali Rıza Efendi                                                                                                                                                                                        |
| 1876 <sup>352</sup>      | Naib- reis<br>Mümeyyizan; Hacı Mustafa Efendi, Hacı Mehmed Efendi, Hacı Vasil Ağa, Hacı Yovani Ağa<br>Kâtip Ali Rıza Efendi                                                                                                                                                                          |
| 1877 <sup>353</sup>      | Naib- reis<br>Mümeyyizan; Mehmed Hüdayi Efendi, Hacı Mustafa Efendi, Hacı Yovani Ağa<br>Kâtip İhsan Efendi                                                                                                                                                                                           |
| 1878 <sup>354</sup>      | Naib- reis<br>Mümeyyizan; Mehmed Hüdayi Efendi, Hacı Mustafa Efendi, Hacı Vasil Ağa, Hacı Yovani Ağa<br>Kâtip Hasan İhsan Efendi                                                                                                                                                                     |
| 1878-1879 <sup>355</sup> | Naib- reis<br>Mümeyyizan; Hacı Mustafa Asım Efendi, Muhammed Hüdayi Efendi, Hacı Vasilaki Hacı Yovanaki                                                                                                                                                                                              |
| 1879-1880 <sup>356</sup> | Bidayet Mahkemesi <sup>357</sup> ; Naib- reis<br>Üyeler; Hacı Hüseyin Efendi, Hacı Köstan Ağa<br>Kâtip...<br>Müstantik..                                                                                                                                                                             |
| 1880-1881 <sup>358</sup> | Bidayet Mahkemesi; Naib- reis<br>Üyeler; Hacı Hüseyin Ağa; Hacı Köstan Ağa<br>Kâtib-i evvel Hasan İhsan Efendi, Kâtib-i sani Muhammed Hilmi Efendi<br>Müstantik muavini Hacı Muhammed Mecid Efendi<br>İcra mübaşiri Ahmed Efendi, İcra mübaşiri Ferhad Ağa                                           |
| 1881-1882 <sup>359</sup> | Bidayet Mahkemesi; Naib- reis<br>Üyeler; Hacı Kadı Efendi, Hacı Yordan Ağa<br>Kâtib-i evvel Hasan İhsan Efendi, Kâtib-i sani Muhammed Hilmi Efendi<br>Müstantik muavini Hacı Muhammed Mecid Efendi<br>İcra Mübaşiri Ahmed Efendi, İcra Mübaşiri İsmail Efendi                                        |
| 1888-1889 <sup>360</sup> | Bidayet mahkemesi; Naib- reis<br>Üyeler; Hacı Asımüddin Efendi, Hacı Yordan Ağa<br>Kâtib-i evvel Hasan İhsan Efendi, Kâtib-i sani Mehmed Hilmi Efendi<br>Müstantik muavini Ali Galip Efendi<br>Mukavelat muharriri Mehmed Refet Efendi<br>İcra mübaşiri Ahmed Remzi Efendi, İcra mübaşiri Mehmed Ağa |

<sup>349</sup> KVS, 1290, s. 61-62.

<sup>350</sup> KVS, 1291, s. 88.

<sup>351</sup> KVS, 1292, s. 89-90.

<sup>352</sup> KVS, 1293, s. 78.

<sup>353</sup> KVS, 1294, s. 100.

<sup>354</sup> KVS, 1295, s. 57-58.

<sup>355</sup> KVS, 1296, s. 55-56.

<sup>356</sup> KVS, 1297, s. 92-93.

<sup>357</sup> KVS, 1297, s. 93.

<sup>358</sup> KVS, 1298, s. 92-93.

<sup>359</sup> KVS, 1299, s. 101.

<sup>360</sup> KVS, 1306, s. 303-304.

|                              |                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
|------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1892-<br>1893 <sup>361</sup> | Bidayet Mahkemesi; Naib- reis<br>Üyeler; Hacı Asımüddin Efendi, Hacı Simon Ağa<br>Kâtib-i evvel Mehmed Hilmi Efendi, Kâtib-i sani Mehmed Rıfat Efendi<br>Müstantık muavini Ali Efendi<br>Mukavelat muharriri Emin Efendi<br>Mahkeme-i şer'îye kâtibi Ahmed Efendi<br>Mukayyîd Ahmed Burhaneddin Efendi |
| 1893-<br>1894 <sup>362</sup> | Bidayet Mahkemesi; Naib- reis<br>Üyeler; Rıfat Efendi, Hacı Simon Ağa<br>Kâtib-i evvel Mehmed Hilmi Efendi, Kâtib-i sani Mehmed Rıfat Efendi<br>Müstantık muavini Ali Galip Efendi<br>Mukavelat muharriri Emin Efendi<br>İcra mübaşiri Ferhad Efendi, İcra Mübaşiri İsmail Efendi                      |
| 1894-<br>1895 <sup>363</sup> | Bidayet Mahkemesi; Naib- reis<br>Üyeler; Rıfat Efendi, Hacı Simyon Ağa<br>Baş kâtip Mehmed Hilmi Efendi, İkinci kâtip Mehmed Rıfat Efendi<br>Müstantık muavini Ali Galip Efendi<br>Mukavelat muharriri Emin Efendi<br>Mübaşir Ferhad Efendi, Mübaşir İsmail Efendi                                     |
| 1896-<br>1897 <sup>364</sup> | Bidayet mahkemesi; Naib- reis<br>Üyeler, Rıfat Efendi, Hacı Yordan Ağa<br>Baş kâtip Mesud Efendi, İkinci kâtip Mehmed Rıfat Efendi<br>Müstantık muavini Ali Efendi<br>Mukavelat muharriri Emin Efendi<br>Mübaşir Ferhad Efendi, Mübaşir İsmail Efendi                                                  |
| 1899-<br>1900 <sup>365</sup> | Bidayet Mahkemesi; Naib- reis<br>Üyeler; Rıfat Efendi, Bedos Efendi<br>Kâtib-i evvel Emin Efendi, Kâtib-i sani Mehmed Rıfat Efendi<br>Müstantık muavini Ali Galip Efendi<br>Mukavelat muharriri Osman Nuri Efendi<br>İcra mübaşiri Ferhad Efendi, İcra Mübaşiri İsmail Efendi                          |
| 1903-<br>1904 <sup>366</sup> | Bidayet mahkemesi; Naib- reis<br>Üyeler; Hacı Bedos Ağa, Ragıp Bey<br>Kâtib-i evvel Saib Efendi, Kâtib-i sani Mehmed Rıfat Efendi<br>Müstantık muavini Lütfi Efendi<br>Mukavelat muharriri Osman Nuri Efendi<br>İcra mübaşiri Ferhad Efendi, İcra mübaşiri İsmail Efendi                               |

Safranbolu'da XIX. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan yeni idari birimlerde bürokratik yapılanma sürecinde bazı memuriyetlerin hemen oluşmadığı zamanla memuriyetlerin teşekkül ettirildiği görülmektedir. Osmanlı Devleti'nin genel idari yapılanması çerçevesinde Safranbolu'da da XIX. yüzyıl sonlarında yeni memuriyet, meclis ve komisyonlar ihdas edilmiştir. 1869-1870'te sandık emini, mal kâtibi refiki, nüfus nazırı, evkaf müdürü, telgraf müdürü, menafi-i umumiye sandığı, rüsumat memuru<sup>367</sup>, 1871-1872'de arazi kâtibi, mahkeme kâtibi, mukayyîd, eytam müdürü, nüfus mukayyidi<sup>368</sup>, 1872-1873'te telgraf ve posta müdürü<sup>369</sup>, 1874-1875 mal müdürü refiki, sandık emini, maarif meclisi, ziraat meclisi, tahrir-i emlâk komisyonu, vukuat

<sup>361</sup> KVS, 1310, s. 373.

<sup>362</sup> KVS, 1311, s. 155.

<sup>363</sup> KVS, 1312, s. 184.

<sup>364</sup> KVS, 1314, s. 143.

<sup>365</sup> KVS, 1317, s. 163.

<sup>366</sup> KVS, 1321, s. 185.

<sup>367</sup> KVS, 1287, s. 68, 102.

<sup>368</sup> KVS, 1288, s. 57.

<sup>369</sup> KVS, 1289, s. 115.

kâtibi, mahkeme baş kâtibi, eytam müdürü, nüfus mukayyidi, tapu kâtibi<sup>370</sup>, 1877'de evkaf muhasebecisi vekili, orman süvari piyade memurları<sup>371</sup>, 1878-1879'da muhacirin komisyonu, aşar memuru, kereste memuru<sup>372</sup>, 1892-1893'te Ziraat Bankası Şubesi ile Telgraf ve Postane idaresi<sup>373</sup>, 1878'de ticaret meclisi<sup>374</sup>, 1888-1889'da şe'i mahkeme kâtipleri, muhızır, mal kaleminde mal müdürü muavini, ambar memuru, orman idaresinde; süvari ve piyade korucular, kereste memuru, nüfus idaresi kâtipleri, nafia memurları; ser-kondoktör, kâtip ve çavuşlar, ziraat odası, düyun-ı umumiye idaresi, reji idaresinde; memur, kolcu, ambar memuru, ser-kolcu, süvari ve piyade kolcular, ayrıca zabıta ve odacı görevlendirilmiştir<sup>375</sup>. 1893-1894'te emlak komisyonu, nüfus kalemi<sup>376</sup>, 1903-1904'te tahsilatla ilgili olarak fırka-i tahsiliyede; müfettiş, ser-tahsildar, süvari tahsildar ve piyade tahsildar, orman idaresinde kolcular yanında harik yani yangın kolcuları da istihdam edilmeye başlanmıştır. Safranbolu'da XX. yüzyıl başı itibarıyla polisler de kaza merkezinde istihdam edilmeye başlanmıştır.

Sandık eminliği Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra her sancak merkezinde Memleket Sandıkları oluşturulmuş bu sandıklarla giderlerin tek elde toplanması hedeflenmiş, bu sandığın yönetimine sandık eminleri atanmıştır. Sandık eminleri, toplanan bütün hazine gelirleri ona teslim edilir, mal sandığında bu paraları saklar ve gerektiğinde bütün harcamalar bu sandıktan karşılanmaktaydı<sup>377</sup>. Safranbolu sandık eminliğinde gayr-i Müslimler de istihdam edilmiştir.

Safranbolu'da belediye meclisinin 1869'dan itibaren oluştuğu görülmektedir. Belediye reisi, iki Müslim iki gayr-i Müslim olmak üzere toplam dört üye ve bir kâtip belediye meclisini oluşturmaktaydı<sup>378</sup>. Safranbolu belediyesinin de bürokratik yapılanmasının XIX. yüzyıl sonlarında şekillendiği anlaşılmaktadır. Safranbolu belediye meclisi yanında belediyede; tabip, eczacı, kâtip, sandık emini, çavuş ve münadi yani tellallar görevlendirilmiştir<sup>379</sup>. Safranbolu Belediyesi'nin de personel yönünden zamanla geliştiği anlaşılmaktadır.

### 3. XIX. Yüzyıl Sonlarında Safranbolu'nun Nahiyelerinin İdari Yapıları

Osmanlı kadısının naibleri nahiyelede kadı adına idari görevleri de yerine getirirdi. 1864 Vilayet Nizamnamesi ile birkaç köyün toplanmasıyla meydana gelen yerleşmeler kaza olmayıp, kazalara ilhak edilerek nahiye olarak kabul edilmiştir. Bu nizamnamede nahiyelede bahsedilmiş olsa da bu yapının kuruluşu, yönetimi ve statüsü ile ilgili açıklamalar bulunmamaktaydı. 1871 Nizamnamesi ile nahiyelede kuruluş süreci, gerekçesi, nahiyelede sınırlarının tespiti vilayet, liva ve kaza meclislerinde görüşülür, alınan karar merkeze bildirilir, padişah iradesi ile de nahiye kurulurdu. Nahiyelede nahiye müdürü yanında bir nahiye meclisi bulunurdu. Osmanlı genelinde uygulanmaya başlayan "1871 tarihli *Nevahi Nizamnâmesi*"ne göre nahiye idaresi oluşturulurken Müslüman ve gayr-i Müslimlerin nahiye meclislerinde ve idarelerinde yer alması düzenlenmesi yapılmıştır. 1876 nizamnamesine göre nahiye meclisleri Müslüman ve gayr-i Müslimlerden yarı yarıya oluşturulacak, nahiye müdürü bu meclis tarafından seçilecek, çoğunluk olan cemaatten müdür olursa azınlık cemaatten bir nahiye müdürü muavini olacaktı<sup>380</sup>.

Nahiye idaresinde nahiye heyeti önemli bir yere sahipti. Nahiye heyetinin başında müdür olup, naip ve vergi kâtibi yanında seçilmiş üyeler de bu mecliste yer almaktaydı. İlerleyen süreçte nahiyelede tahrir-i emlak kalemi kâtipleri de görevlendirilmiştir.

Nahiyelede idari yapılanması yanında 1877'den itibaren yürürlüğe giren kanunla belediye meclisleri de teşekkül ettirilmiştir<sup>381</sup>. Nahiyelede teşekkül eden belediye meclisi başkan ve üyelerden oluşmuş olup, müdür yanında naib, naib vekili, vergi kâtibi, kâtip, tahrir ve vergi

<sup>370</sup> KVS, 1291, s. 89.

<sup>371</sup> KVS, 1294, s. 101.

<sup>372</sup> KVS, 1296, s. 57.

<sup>373</sup> KVS, 1310, s. 374-375.

<sup>374</sup> KVS, 1295, s. 58.

<sup>375</sup> KVS, 1306, s. 304-308.

<sup>376</sup> KVS, 1311, s. 155, 157.

<sup>377</sup> Çadırcı, a.g.e., s. 230-231.

<sup>378</sup> KVS, 1287, s. 61.

<sup>379</sup> Tahir Bilirli, "Osmanlı Devleti'nde Modern Belediyeciliğin Ortaya Çıkışı ve Safranbolu'da İlk Belediyecilik Faaliyetleri", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, S. 3, (2021), s. 89-91.

<sup>380</sup> Ortaylı, a.g.e., s. 99-100, 103.

<sup>381</sup> Ortaylı, a.g.e., s. 188.

idareci kâtibi, sandık emini, tahsildar, vukuat kâtibi, tapu kâtibi, telgraf kâtibi, orman avadanlık memuru, reji memuru gibi görevliler de yer almaktaydı<sup>382</sup>.

Safranbolu'ya 1869-1870'te Eflani, Ulus ve Aktaş nahiyeleri bağlıydı<sup>383</sup>. Safranbolu'da 1869-1870'te nahiyelerde müdürler ve kâtipler görevli iken Eflani Nahiyesi'nde bir müftü görev yaparken Aktaş ve Ulus nahiyelerinde müftü bulunmamaktaydı. 1870-1871'de Aktaş Nahiyesi 978 hane, 3.097 nüfus, Eflani Nahiyesi 1.408 hane, 5.157 nüfus, Ulus Nahiyesi 1.518 hane, 5.838 nüfusa sahipti<sup>384</sup>.

**Tablo 3: XIX. yüzyıl sonlarında Safranbolu'nun nahiyelerinin idareci ve memurları**

| Yıl                      | Nahiye | Nahiye Müdürü        | Memurlar                                                | Müftü                                              |
|--------------------------|--------|----------------------|---------------------------------------------------------|----------------------------------------------------|
| 1869-1870                | Eflani | Bahaddin Bey         | Kâtip Ali Efendi                                        | Hamdi Efendi                                       |
|                          | Ulus   | Mustafa Sadık Efendi | Kâtip Emin Efendi                                       |                                                    |
|                          | Aktaş  | Muhammed Ağa         | Kâtip Feyzullah Efendi                                  |                                                    |
| 1870-1871                | Eflani | Salih Efendi         | Kâtip Ali Efendi                                        | Hamdi Efendi                                       |
|                          | Ulus   | Sadık Efendi         | Kâtip Emin Efendi                                       |                                                    |
|                          | Aktaş  | Mehmed Ağa           | Feyzullah Efendi                                        |                                                    |
| 1871-1872 <sup>385</sup> | Eflani | Salih Bey            | Kâtip Hacı Mehmed                                       |                                                    |
|                          | Ulus   | Hacı Muhammed        | Kâtip Emin Efendi                                       | İsmail Hakkı Efendi                                |
|                          | Aktaş  | Muhammed Efendi      | Kâtip Hacı Muhammed Efendi                              | Edhem Efendi                                       |
| 1872-1873 <sup>386</sup> | Eflani | İsmail Efendi        | Kâtip Hacı Muhammed Efendi<br>Tapu kâtibi Mehmed Efendi | Ahmed Efendi                                       |
|                          | Ulus   | Hacı Muhammed Efendi | Kâtip Emin Efendi                                       | İsmail Efendi                                      |
|                          | Aktaş  | Muhammed Efendi      | Kâtip Feyzullah Efendi                                  | Edhem Efendi                                       |
| 1873-1874 <sup>387</sup> | Eflani | Ahmed Ağa            | Kâtip Hüseyin Efendi                                    | Naib Hüseyin Efendi<br>Müftü Muhammed Hilmi Efendi |
|                          | Ulus   | Hacı Muhammed Efendi | Kâtip Ali Efendi                                        | Naib İsmail Efendi                                 |
|                          | Aktaş  | Nazif Ağa            | Kâtip Feyzullah Efendi                                  | Naib İbrahim Efendi                                |
| 1874-1875 <sup>388</sup> | Eflani | Ahmed Ağa            | Kâtip Hüseyin Efendi<br>Tapu kâtibi Muhammed Efendi     | Naib Ahmed Faik Efendi                             |
|                          | Ulus   | Hacı Muhammed Efendi | Kâtip Ali Efendi<br>Tapu kâtibi Mehmed Hüsnü Efendi     | Naib Muhammed Efendi                               |

<sup>382</sup>Sarıköse- Turhan Sarıköse, "a.g.m.", s. 13-14.

<sup>383</sup>KVS, 1286, s. 39.

<sup>384</sup>KVS, 1287, s. 117.

<sup>385</sup>KVS, 1288, s. 57-58.

<sup>386</sup>KVS, 1289, s. 59-60.

<sup>387</sup>KVS, 1290, s. 62-63.

<sup>388</sup>KVS, 1291, s. 89-90.

|                     |        |                         |                                                                                                                                                                        |                                                             |
|---------------------|--------|-------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------|
|                     | Aktaş  | Nazif Ağa               | Kâtip Feyzullah Efendi<br>Tapu kâtibi<br>Muhammed Efendi                                                                                                               | Naib Hüseyin<br>Efendi                                      |
| 1875 <sup>389</sup> | Eflani | Ahmed Şükrü<br>Efendi   | Kâtip Hüseyin Efendi<br>Tapu kâtibi Mehmed Hüsnü<br>Efendi                                                                                                             | Naib Ahmed Faik<br>Efendi<br>Müftü Hüseyin<br>Hilmi Efendi  |
|                     | Ulus   | Hacı Muhammed<br>Efendi | Kâtip Ali Efendi<br>Tapu kâtibi Muhammed<br>Efendi                                                                                                                     | Naib Mehmed<br>Remzi Efendi                                 |
|                     | Aktaş  | Ahmed Nazif<br>Efendi   | Kâtip Muhammed Behçet<br>Efendi<br>Tapu kâtibi Mehmed Tevfik<br>Efendi                                                                                                 | Naib Ömer Lütfi<br>Efendi                                   |
| 1876 <sup>390</sup> | Eflani | Ahmed Şükrü<br>Efendi   | Kâtip Hüseyin Efendi<br>Tapu kâtibi Muhammed<br>Hüsnü Efendi                                                                                                           | Naib Ahmed<br>Şükrü Efendi<br>Müftü Hüseyin<br>Hilmi Efendi |
|                     | Ulus   | Hacı Muhammed<br>Efendi | Kâtip Ali Efendi<br>Tapu kâtibi Muhammed<br>Hüsnü Efendi                                                                                                               | Naib Muhammed<br>Efendi                                     |
|                     | Aktaş  | Nazif Ağa               | Kâtip Muhammed Behçet<br>Efendi<br>Tapu kâtibi Muhammed<br>Efendi                                                                                                      | Naib Hacı Edhem<br>Efendi                                   |
| 1877 <sup>391</sup> | Eflani | Tahir Efendi            | Kâtip Hasan Efendi<br>Tapu kâtibi Mecid Efendi<br>Vukuat kâtibi Sadık Efendi                                                                                           | Naib Mehmed<br>Şükrü Efendi                                 |
|                     | Ulus   | Şükrü Efendi            | Kâtip Ali Efendi<br>Tapu kâtibi Mehmed Efendi<br>Vukuat kâtibi Hafız<br>Abdullah Efendi                                                                                | Naib Mehmed<br>Efendi                                       |
|                     | Aktaş  | Emin Nazif Ağa          | Kâtip Mehmed Behçet<br>Efendi<br>Tapu kâtibi Mehmed Efendi<br>Vukuat kâtibi Ömer Efendi                                                                                |                                                             |
| 1878 <sup>392</sup> | Eflani | Tahir Efendi            | Kâtip Hüseyin Efendi<br>Tapu kâtibi Muhammed<br>Efendi<br>Vukuat kâtibi Sadık Efendi                                                                                   | Naib Muhammed<br>Efendi                                     |
|                     | Ulus   | Ahmed Şükrü<br>Efendi   | Kâtip Ali Efendi<br>Tapu kâtibi Muhammed<br>Efendi<br>Vukuat kâtibi Abdullah<br>Efendi<br>Kereste memuru İbrahim<br>Efendi<br>Keçinos kereste memuru<br>İbrahim Efendi | Naib Muhammed<br>Efendi                                     |

<sup>389</sup> KVS, 1292, s. 96.<sup>390</sup> KVS, 1293, s. 80.<sup>391</sup> KVS, 1294, s. 101.<sup>392</sup> KVS, 1295, s. 59.

|                          |        |                    |                                                                                                                                                                                                                                    |                                                    |
|--------------------------|--------|--------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------|
|                          | Aktaş  | Nazif Ağa          | Kâtip Muhammed Behçet Efendi<br>Tapu kâtibi Muhammed Efendi<br>Vukuat kâtibi Ömer Efendi                                                                                                                                           | Hacı Edhem Efendi                                  |
| 1878-1879 <sup>393</sup> | Eflani | Tahir Ağa          | Kâtip Hüseyin Efendi<br>Tapu kâtibi Muhammed Hüsnü Efendi<br>Vukuat kâtibi Sadık Efendi                                                                                                                                            | Naib Mehmed Nuri Efendi                            |
|                          | Ulus   | Ahmed Şükrü Efendi | Kâtip Ali Efendi<br>Tapu kâtibi Muhammed Efendi<br>Vukuat kâtibi Hafız Aziz Abdullah Efendi                                                                                                                                        | Naib Muhammed Efendi                               |
|                          | Aktaş  | Emin Nazif Ağa     | Kâtip Behçet Efendi<br>Tapu kâtibi Muhammed Efendi<br>Vukuat kâtibi Ömer Efendi                                                                                                                                                    | Naib Hacı Edhem Efendi                             |
| 1879-1880 <sup>394</sup> | Eflani | Hacı Şerif Efendi  | Kâtip Hüseyin Efendi<br>Tapu kâtibi Mehmed Hüsnü Efendi<br>Vukuat kâtibi Sadık Efendi                                                                                                                                              | Naib Muhammed Efendi<br>Müftü Hüseyin Hilmi Efendi |
|                          | Ulus   | Ahmed Şükrü Efendi | Kâtip Ali Efendi<br>Tapu kâtibi Muhammed Efendi<br>Vukuat kâtibi Hâfız Abdullah Efendi                                                                                                                                             | Naib Muhammed Şükrü Efendi                         |
|                          | Aktaş  | Emin Nazif Efendi  | Kâtip Muhammed Efendi<br>Tapu kâtibi İsmail Efendi<br>Vukuat kâtibi Ömer Efendi                                                                                                                                                    | Naib Hacı Edhem Efendi                             |
| 1880-1881 <sup>395</sup> | Eflani | Ahmed Sabri Efendi | Kâtip Hüseyin Efendi<br>Tapu kâtibi Muhammed Hüsnü Efendi<br>Vukuat kâtibi Sadık Efendi<br>Rüsumat memuru<br>Muhammed Fehmi Efendi<br>Süvari tahsildarı<br>Muhammed Ağa                                                            | Naib Muhammed Efendi                               |
|                          | Ulus   | Ahmed Şükrü Efendi | Kâtip Ali Efendi<br>Tapu kâtibi Muhammed Efendi<br>Vukuat kâtibi Ömer Efendi<br>Rüsumat memuru Mesud Efendi<br>Süvari tahsildarı Mustafa Ağa<br>Keçinos emanet kereste memuru İbrahim Efendi<br>Ulus kereste memuru Mustafa Efendi | Naib Muhammed Efendi                               |

<sup>393</sup> KVS, 1296, s. 57.

<sup>394</sup> KVS, 1297, s. 96.

<sup>395</sup> KVS, 1298, s. 97.

|                              |                       |                               |                                                                                                                                                                       |                                   |
|------------------------------|-----------------------|-------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------|
|                              | Aktaş                 | Nazif Ağa                     | Kâtip Muhammed Efendi<br>Tapu kâtibi İsmail Efendi<br>Vukuat kâtibi Ömer Efendi<br>Süvari tahsildarı Ali Bey                                                          | Naib Hacı İbrahim<br>Edhem Efendi |
| 1881-<br>1882 <sup>396</sup> | Eflani                | Ahmed Sabri<br>Efendi         | Kâtip Hüseyin Efendi<br>Tapu kâtibi Muhammed<br>Efendi<br>Tahrir ve vergi kâtibi Sadık<br>Efendi<br>Süvari tahsildarı İsmail Bey<br>Rüsumat memuru<br>Muhammed Efendi | Naib Şakir Efendi                 |
|                              | Ulus                  | Hüseyin Ağa                   | Kâtip Ali Efendi<br>Tapu kâtibi Muhammed<br>Efendi<br>Tahrir ve vergi kâtibi<br>Muhammed Efendi<br>Süvari tahsildarı Emin Ağa                                         | Naib Ahmed<br>Hamdi Efendi        |
|                              | Aktaş                 | Nazif Ağa                     | Kâtip Mustafa Efendi<br>Tapu kâtibi İsmail Efendi<br>Tahrir ve vergi kâtibi<br>Muhammed Efendi<br>Süvari tahsildarı Ali Bey                                           | Naib Hacı Edhem<br>Efendi         |
| 1888-<br>1889 <sup>397</sup> | Eflani <sup>398</sup> | Tahsin Efendi                 | Kâtip Hüseyin Efendi<br>Tapu kâtibi Mehmed Efendi<br>Sandık emini Ahmed Efendi                                                                                        | Naib Mehmed<br>Efendi             |
|                              | Ulus                  | İsmail Efendi                 | Tahrirat kâtibi Ali Efendi<br>Tapu kâtibi Ali Efendi                                                                                                                  | Naib Ahmed<br>Efendi              |
|                              | Aktaş                 | Nazif Efendi                  | Tahrirat kâtibi Mustafa<br>Efendi                                                                                                                                     | Naib Edhem<br>Efendi              |
| 1892-<br>1893 <sup>399</sup> | Eflani                | Ahmed<br>Nizameddin<br>Efendi | Tahrirat kâtibi Hüseyin<br>Efendi<br>Sandık emini Tevfik Efendi<br>Vergi kâtibi Ahmed Efendi                                                                          | Naib Mehmed<br>Efendi             |
|                              | Ulus                  | Hüseyin Ağa                   | Vergi kâtibi Osman Efendi                                                                                                                                             | Naib Ahmed<br>Efendi              |
|                              | Aktaş                 | Nazif Efendi                  | Tahrirat kâtibi Mustafa<br>Efendi<br>Tapu kâtibi Mehmed Efendi<br>Vergi kâtibi Osman Efendi                                                                           | Naib Hacı Edhem<br>Efendi         |
| 1893-<br>1894 <sup>400</sup> | Eflani                | Hüseyin Efendi                | Vergi kâtibi Ahmed Efendi<br>Kâtip Hüseyin Efendi<br>Sandık emini Ahmed Efendi                                                                                        | Naib Hüseyin<br>Efendi            |
|                              | Ulus                  | Hüseyin Ağa                   | Kâtip Abdurrahman Efendi<br>Vergi kâtibi Osman Efendi                                                                                                                 | Naib Ahmed<br>Efendi              |
|                              | Aktaş                 | Nazif Efendi                  | Kâtip Mustafa Efendi<br>Vergi kâtibi Osman Efendi                                                                                                                     | Naib Hacı Edhem<br>Efendi         |

<sup>396</sup> KVS, 1299, s. 105-106.<sup>397</sup> KVS, 1306, s. 308.<sup>398</sup> Eflani'de belediye meclisi kurulmuştur. Belediye meclisinin reisi İsmail Bey iken altı üye, kâtip, sandık emini ve müfettiş belediye görevlileridir. Diğer nahiyelede belediye meclisinin kurulduğuna dair Kastamonu Vilayet Salnamelerinde bir bilgi bulunmamaktadır. KVS, 1306, s. 308.<sup>399</sup> KVS, 1310, s. 375-376.<sup>400</sup> KVS, 1311, s. 158.

|                          |        |                       |                                                                                               |                           |
|--------------------------|--------|-----------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------|
| 1894-1895 <sup>401</sup> | Eflani | Cemal Efendi          | Sandık emini Ahmed Efendi<br>Kâtip Hasan Efendi<br>Vergi kâtibi Cemal Efendi                  | Naib Hüseyin Hilmi Efendi |
|                          | Ulus   | Hüseyin Ağa           | Kâtip Abdurrahman Efendi<br>Vergi kâtibi Osman Efendi                                         | Naib Ahmed Efendi         |
|                          | Aktaş  | Nazif Efendi          | Kâtip Mustafa Efendi<br>Vergi kâtibi Osman Efendi                                             | Naib Hacı Ahmed Efendi    |
| 1896-1897 <sup>402</sup> | Eflani | Cemal Efendi          | Kâtip Abdurrahman Efendi<br>Vergi kâtibi Cemal Efendi                                         | Naib Lütfi Efendi         |
|                          | Ulus   | Emrullah Vâmık Efendi | Kâtip Mehmed Tevfik Efendi<br>Vergi kâtibi Osman Efendi                                       | Naib Osman Efendi         |
|                          | Aktaş  | Nazif Efendi          | Kâtip Mehmed Celaledin Efendi<br>Vergi kâtibi Osman Efendi                                    | Naib Hacı Edhem Efendi    |
| 1899-1900 <sup>403</sup> | Eflani | Cemal Efendi          | Kâtip Mehmed Tevfik Efendi<br>Vergi kâtibi Ahmed Cemal Efendi<br>Sandık emini Ali Rıza Efendi |                           |
|                          | Ulus   | Emrullah Vâmık Efendi | Kâtip Abdurrahman Efendi<br>Vergi kâtibi Osman Efendi                                         |                           |
|                          | Aktaş  | Cemal Efendi          | Kâtip Mehmed Nureddin Efendi<br>Vergi kâtibi Osman Efendi                                     |                           |
| 1903-1904 <sup>404</sup> | Eflani | Cemal Efendi          | Kâtip Mehmed Tevfik Efendi<br>Vergi kâtibi Ahmed Cemal Efendi<br>Sandık emini Ali Efendi      |                           |
|                          | Ulus   | Cafer Kenan Bey       | Kâtip Abdurrahman Efendi<br>Vergi kâtibi Osman Efendi                                         |                           |
|                          | Aktaş  | Cemaleddin Efendi     | Kâtip Mehmed Nureddin Efendi<br>Vergi kâtibi Osman Efendi                                     |                           |

Safranbolu'nun nahiyelerine kâtip, vergi kâtibi, tapu kâtibi, kereste memuru ve sandık emini atamaları yapılmıştır. XX. yüzyıl başlarında naib ve müftü atamalarının yapılmadığı Safranbolu'nun üç nahiyesinde de bu makamların boş olduğu anlaşılmaktadır.

Safranbolu XX. yüzyıl başlarında da Kastamonu Vilayeti'nin bir kazası olarak Osmanlı idari sistemindeki yerini devam ettirmekteydi. 1914'te Kastamonu Vilayeti Kastamonu Sancağı içinde Kastamonu Merkez, Taşköprü, Araç, Cide, Tosya, Daday, Safranbolu ve İnebolu olmak üzere sekiz kaza bulunmaktaydı<sup>405</sup>.

Osmanlı Devleti'nden sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında Safranbolu'nun idari yapısında birtakım düzenlemeler yapılmış ve kazanın idari yapısı yeniden teşkilatlandırılmıştır. 1924'te Zonguldak Cumhuriyet döneminde kurulan ilk il olarak kurulurken Ereğli, Bartın ve Devrek Zonguldak'a bağlanmıştır<sup>406</sup>. Daha önce Kastamonu'nun bir kazası olan Safranbolu Ulus,

<sup>401</sup> KVS, 1312, s. 187.

<sup>402</sup> KVS, 1314, s. 146.

<sup>403</sup> KVS, 1317, s. 166.

<sup>404</sup> KVS, 1321, s. 184.

<sup>405</sup> İlhan Şahin, "Kastamonu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 24, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, 2001, s. 588.

<sup>406</sup> Hamdi Genç, "Zonguldak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 44, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2013, s. 502.

Aktaş ve Eflani nahiyeleriyle birlikte 1927'de yapılan düzenlemelerle Zonguldak iline bağlanmıştır<sup>407</sup>. Cumhuriyet'in ilk yıllarında da Safranbolu Merkez, Ulus, Aktaş ve Eflani olarak Osmanlı idari yapısında olduğu gibi nahiyelere ayrılmıştı<sup>408</sup>.

### SONUÇ

Safranbolu XIX. yüzyıl sonlarında Kastamonu Vilayeti'nin bir kazası olup, bu kazaya Ulus, Aktaş ve Eflani nahiyeleri bağlıydı. 1864 ve 1871 tarihli vilayet nizamnameleri çerçevesinde XIX. yüzyıl sonlarında Safranbolu'nun idari yapısında da önemli düzenlemeler yapılmıştır. Osmanlı klasik döneminde kazaları kadılar idare ederken bu dönemde merkezden atanan kaymakamlar kaza idaresinde görevlendirilmiştir. Safranbolu'da da diğer Osmanlı kazalarında olduğu gibi kaymakamlara kaza idarelerinde yardımcı olması için Kaza İdare Meclisleri kurulmuştur. Bu meclisin başkanı kaymakam iken naib, müftü ve mal müdürü atanmış bürokratlar olarak bu mecliste görev almış, Müslim ve gayr-i Müslim ahalinin seçtiği üyeler de bu mecliste yer almışlardır. Safranbolu'da XIX. yüzyıl sonlarında gayr-i Müslimler yaşadığından onların temsilcilerinin de kaza idare meclisinde görev aldıkları görülmektedir.

Safranbolu Kazası XIX. yüzyıl sonlarında Eflani, Ulus ve Aktaş nahiyelerine ayrılmış, bu nahiyelere nahiye müdürleri atanmış, nahiye idare meclisleri kurulmuş, nahiye idarelerinde vergi ve tapu kâtipleri istihdam edilmiştir. Kastamonu Vilayet Salnamelerinden Safranbolu'ya atanan idari görevliler ile burada görevlendirilen memurları tespit edilebilmektedir. Safranbolu'da XIX. yüzyıl sonlarında bürokratik anlamda büyük bir gelişme meydana gelmiş, kurulan her yeni idari birim ve burada istihdam edilen memurlar Safranbolu'nun sosyal, kültürel ve ekonomik hayatının gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. Aynı zamanda Osmanlı'nın son döneminde Safranbolu'nun idari yapısında yapılan düzenlemeler Cumhuriyet Dönemi'ne de intikal etmiş, oluşturulan bu taşra idari yapısı uzun yıllar varlığını devam ettirmiştir.

### KAYNAKÇA

Bilirli, Tahir, "Osmanlı Devleti'nde Modern Belediyeciliğin Ortaya Çıkışı ve Safranbolu'da İlk Belediyecilik Faaliyetleri", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, S. 3, (2021), s. 81-94.  
Çadırcı, Musa, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, TTK, Ankara, 1997.

Dahiliye Vekâleti, *Son Teşkilat-ı Mülkiyede Köylerimizin Adları*, İstanbul, 1928.

Demir, Abdullah, *Türk Hukuk Tarihi*, Yitik Hazine Yay., İzmir, 2015.

Genç, Hamdi, "Zonguldak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 44, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2013, s. 501-502.

Kastamonu Vilayet Salnamesi (KVS), 1286, 1287, 1288, 1289, 1290, 1291, 1292, 1293, 1294, 1295, 1296, 1297, 1298, 1299, 1306, 1310, 1311, 1312, 1314, 1317, 1321.

Ortaylı, İlber, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)*, TTK, Ankara, 2000.

Sarıköse, Barış, "Adana Vilayet Salnâmelerine Göre XIX. Yüzyıl Sonlarında Adana'nın İdari Yapısı", *Tarihte Adana ve Çukurova*, C. III, (Ed. Yılmaz Kurt- M. Fatih Sansar), Akademisyen Kitabevi, Adana 2016, s. 553-573.

Sarıköse, Barış- Selma Turhan Sarıköse, "Osmanlı'da XIX. Yüzyılda Taşra Bürokrasisinin Doğuşu", *Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre Balkanlı Devlet Memurları Aydos- İskeçe- İştîp- Kırcaali- Radovişte- Pravişte- Samakov*, (Ed. Tahir Bilirli), Sonçağ Akademi Yay., Ankara, 2024, s. 1-18.

<sup>407</sup> Ünsal Tunçözgür, *Dünden Bugüne Safranbolu*, Safranbolu Belediyesi Yay., 2012, s. 35.

<sup>408</sup> Dahiliye Vekâleti, *Son Teşkilat-ı Mülkiyede Köylerimizin Adları*, İstanbul, 1928, s. 935-938.

Şahin, İlhan, “Kastamonu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 24, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, 2001, s. 585-588.

Tunçözgür, Ünsal, *Dünden Bugüne Safranbolu*, Safranbolu Belediyesi Yay., 2012.

## MÜELLİF DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

### Yazım Kuralları Esasları

1. Yazım dili Türkçedir. Ancak İngilizce ve Arapça yazılmış çalışmalar da yayınlanabilir.
2. Dergiye gönderilen yazıların yazım ve noktalamasında ve kısaltmalarda TDK İmlâ Kılavuzu'nun en son baskısı esas alınır. Gönderilen yazılar dil ve anlatım açısından bilimsel ölçülere uygun, açık ve anlaşılır olmalıdır.
2. Yayınlanmak üzere gönderilen yazılar, özet- abstract ve kaynakça dâhil yaklaşık 20 sayfayı geçmemelidir.
3. Makalenin başlangıç kısmında, Türkçe ve İngilizce olarak hazırlanmış makale başlıklarını da içeren 250 kelimeyi aşmayan özet ile Türkçe ve İngilizce en az beş anahtar kelime bulunmalıdır.
4. Dipnotlar metin içinde ve sayfa altında numaralandırılarak verilmelidir.
5. Yazı karakteri Times New Roman, 11 punto, satırlar tek aralıklı, dipnotlar 8 punto ve tek aralıklı yazılmalıdır.
6. Ana başlık ve alt başlıkların tamamı **“bold”**/ koyu karakterde olmalıdır.
7. APA atıf sistemi de kullanılabilir.

### Sayfa Düzeni Esasları

1. Sayfa düzeni normal, sayfa yapısı üstten 3 cm, alttan 3 cm, sol 3 cm, sağ 3 cm şeklinde olmalıdır.
2. Alt başlıklar kendisinden önce gelen başlıkla aynı hizada olmalıdır.
3. Alt başlıklarda numaralandırma yapılacaksa 1.1. Şeklinde numaralandırma yapılmalı veya Sadece kelimelerin ilk harfleri büyük olacak şekilde **“bold”** olarak verilmelidir.

### DİPNOT YAZIM ESASLARI

- 1 Atıfta bulunulan kaynağın tam künyesi verilecektir, atıfta bulunulmamış eserler kaynakçada gösterilemez.
- 2 Aynı kaynağa yapılan atıflarda kitaplar için, *a.g.e.*, makaleler için *“a.g.m.”*, tezler için *“a.g.t.”*, şeklinde verilmelidir.

### KİTAP

Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Siyasî Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1328)*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1998, s.100.

### MAKALE

Murat Ağarı, “İslâm Coğrafyacılarında Yedi İklim Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 47, S. II, (2006), s. 157-176.

### ANSİKLOPEDİ MADDESİ

Münir Aktepe, “Abdülhamid I”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. I, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1988, s. 215.

### TEZLER

Barış Sarıköse, “Osmanlı Döneminde Sille”, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yakınçağ Tarihi Ana Bilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2009.

### İNTERNET

İnternet kaynaklarında [www.meb.gov.tr](http://www.meb.gov.tr). (Erişim Tarihi: 15.06.2024) şeklinde erişim tarihi olmalıdır.

### ARŞİV BELGELERİ

- 1.Arşiv adı, Fon adı ve kodu, Dosya numarası ya da klasör numarası, Gömlek numarası, varsa belge numarası ya da fihrist numarası genel kısaltmalara uygun şekilde verilmelidir. BOA, DH.MKT., D:512, G:72. BCA, 30-11-1-0-54-10-6.
2. Belge ve defterler için kısaltma verilebilir. Kastamonu Şer'iyе Sicili (KŞS).

**KAYNAKÇA**

1. Önce Arşiv belgeleri alfabetik sıraya göre verilecek varsa ardından yazma eserler verilecektir.
2. Diğer telif eserler kitap, makale, ansiklopedi maddesi, bildiri ve tezler, soyadlarına göre alfabetik olarak verilecek.
3. Makale, ansiklopedi maddesi, bildiri, kitap bölümlerinin ilk ve son sayfaları s. 155-200. şeklinde verilecektir.

**Kaynakçada Eserlerin Gösterilmesi****Kitap**

Atalar, Münir, *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayûn ve Surre Alayları*, Diyanet İşleri Yay., Ankara 2015.

**Ansiklopedi Maddesi**

Buzpınar, Şit Tufan, “Surre”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., C. 37, İstanbul 2009, s. 567-569.

**Makale**

Kurşun, Zekeriya, “Hac ve İktidar: Haremeyn’de Erken Dönem Osmanlı İmar Faaliyetleri”, *Fatih Sultan Mehmet İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, S.9, (2017), s. 281-311.

**Kısaltmalar, Tablo, Şekil ve Grafikler**

1. Kısaltmalarda yaygın kısaltmalara yer verilmelidir. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), Cumhurbaşkanlığı Arşiv Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Cumhurbaşkanlığı Arşiv Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA).
2. Metin içinde veya ekler kısmında verilecek olan, tablo, şekil, harita ve grafiklere numara verilmelidir. (Tablo 1: 1831 Nüfus Dağılımı, Harita 1: Kervan Yolları, vs.).

**APA YÖNTEMİ ATIF ve KAYNAKÇA**

1. Yazarlar atıf sistemi olarak APA sistemini kullanacaklarsa metin içinde atıf (Türkdoğan, 2015: 21) şeklinde gösterilmelidir.
2. Atıf yapılmayan eserlere kaynakçada yer verilememesi gerekir.

**Kaynakça****Kitap**

Türkdoğan, Orhan, (2015). *Osmanlıdan Günümüze Türk Toplum Yapısı*, Çizgi Kitabevi, Konya.

**Ansiklopedi Maddesi**

Buzpınar, Şit Tufan, (2009). “Surre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi /DİA*, C.37, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, s. 567-569.

**Makale**

Kurşun, Zekeriya, (2017). “Hac ve İktidar: Haremeyn’de Erken Dönem Osmanlı İmar Faaliyetleri”, *Fatih Sultan Mehmet İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, S.9, s. 281-311.