OSMANLI'DA İLİM VE FİKİR DÜNYASI

İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar



Editörler: Ömer Mahir Alper ▪ Mustakim Arıcı

KLASİK

OSMANLI'DA İLİM VE FİKİR DÜNYASI

Editörler: Ömer Mahir Alper ▪ Mustakim Arıcı

KLASİK

KLASIK

OSMANLI'DA İLİM VE FİKİR DÜNYASI

İstanbul'un Fethinden
Süleymaniye Medreselerinin
Kuruluşuna Kadar

Editörler
Ömer Mahir Alper
Mustakim Arıcı

KLASİK

KLASİK
125. Kitap

Osmanlı Araştırmaları 3

Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası
İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar

Editörler
Ömer Mahir Alper
Mustakim Arıcı

© Ömer Mahir Alper, Mustakim Arıcı, 2015
© Klasik, 2015

Birinci Basım Aralık 2015

ISBN 978-605-5245-83-2

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika no: 15813

Minyatür: *Leylâ vü Mecnûn*, Ayasofya 3289/2, 32b,
Leylâ ve Mecnun'un okulda ders görmeleri

Kapak **Erol Polat**
Tasarım Uygulama **Sibel Yalçın - Zeyd Karaaslan**

Baskı/Cilt Elma Basım
Sertifika No: 12058
Halkalı Cad. No: 164 B-4 Blok
Sefaköy-Küçükçekmece / İstanbul
Tel: 0212 697 30 30

KLASİK

Vefa Cad. No: 48 34134 Vefa Fatih İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42 Faks 0212 520 74 00
klasik@klasikyayinlari.com
www.klasikyayinlari.com
facebook.com/klasikyayinlari
twitter.com/klasikyayinlari

ÖNSÖZ

Osmanlı dönemine dair son yıllarda yapılan çalışmalar, neredeyse kalıplaşmış hale gelen siyasi tarih odaklı araştırmaların sınırlarını zorlaması ve hatta aşması bakımından önemli bir merhaleyi işaret etmektedir. Bununla birlikte Osmanlı'nın özellikle ilim ve fikir tarihi ile bu tarihin sosyo-politik kurumlarla çok yönlü ilişkisi dikkate alındığında gerek ülkemizde gerekse farklı coğrafyalarda gerçekleştirilen akademik ve bilimsel faaliyetlerin henüz başlangıç aşamasında olduğu pekâlâ söylenebilir. VIII/XIV. yüzyıldaki ilk kurumsallaşma teşebbüslerinin ardından özellikle İstanbul'un fethiyle birlikte yeni gelişmelere kapı aralayan ve asırlarca devam eden farklı gelenekleri bünyesinde barındıran Osmanlı ilim ve fikir hayatı hakkında temel düzeyde bir birikim elde edebilmek için dahi çok sayıda çalışmaya ihtiyacın olduğu aşikârdır. Böyle bir ihtiyaca binaen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2013 yılında, "Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler" üst başlığı ile uluslararası bir dizi sempozyum düzenleme kararı almış ve bunların ilkini, "İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar" alt başlığıyla 19-21 Aralık 2014 tarihlerinde, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde gerçekleştirmiştir.

Açılış konuşmalarını, Harvard Üniversitesi profesörü Cemal Kafadar ile McGill Üniversitesi profesörü F. Jamil Ragep'in yaptığı sempozyuma, yurt içinden ve yurt dışından çok sayıda değerli akademisyen katılmıştır. Elinizdeki eser, bu sempozyuma iştirak edenler tarafından sunulan ve her biri alanına önemli katkılarda bulunan tebliğlerin yeniden gözden geçirilmiş metinlerinden oluşmaktadır. Osmanlı ilim ve fikir hayatının yaklaşık fetih sonrası ilk yüzyılını daha ziyade İstanbul merkezli olarak ele alan bu tebliğler, muhteva bakımından, Osmanlı eğitim anlayışından hukuk düşüncesine, Osmanlı'daki astronomi çalışmalarından ulema-siyaset

ilişkisine ve şerh-hâşiye geleneğine kadar geniş bir yayılım göstermektedir. İlgili dönemin kurum, kişi, metin ve teorik sorunlarına ışık tutacak pek kıymetli yorum, bulgu ve tespitler içeren bu tebliğler, bir bütünlük teşkil etmesi amacıyla burada yeniden düzenlenerek "Medrese ve Dil İlimleri", "Aklî ve Naklî İlimler" ve "Ulema, Siyaset ve Toplum" olmak üzere üç bölüm halinde sunulmuştur. Ayrıca kitabın sonunda, tebliğlerin İngilizce özetlerine de yer verilmiştir.

Elinizdeki kitabın ortaya çıkışı, hiç şüphesiz başarılı bir şekilde gerçekleşen bu sempozyumun neticesi olup bunda pek çok kişi ve kurumun yardımı söz konusudur. Bu bağlamda öncelikle böyle bir sempozyum fikrinin ortaya atılmasından gerçekleşmesine kadar pek çok hususta katkı ve destek sağlayan İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı ve Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı Prof. Dr. Murteza Bedir'e; sempozyumun içeriğinin geliştirilmesinden başarılı bir şekilde icrasına kadar her aşamasında emekleri bulunan Düzenleme Kurulu üyelerine; büyük bir özveri gösteren sempozyum sekretaryasına ve sempozyumun icrası sırasında bizzat sorumluluk üstlenen fedakar pek çok araştırma görevlisine; her şeyden öte sempozyum çağrısına icabet ederek böyle bir ilmî şenliğin vücut bulmasını sağlayan konuşmacılara ve tebliğcilere; özellikle bilim tarihi ile ilgili oturumların başarılı ve verimli bir şekilde gerçekleşmesi noktasındaki yardım ve katkıları dolayısıyla İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu'na; destekleri sebebiyle İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü'ne, İstanbul Daru'l-Fünun İlahiyat Vakfı ve İslami İlimler Araştırma Vakfı'na, Türk Hava Yolları, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Başkanlığı, Beyoğlu Belediye Başkanlığı ile Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na; tebliğlerin titiz bir şekilde kitap halinde basımını üstlenen Klasik Yayınları'nın yönetici ve çalışanlarına ne kadar teşekkür etsek azdır.

Ömer Mahir Alper-Mustakim Arıcı

Ağustos 2015, Üsküdar

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM
MEDRESE VE DİL İLİMLERİ 9

Ayşe Zişan Furat
Fetih Sonrası Osmanlı Eğitim Anlayışının Şekillenişi: Klasik Dönem Müderrislik İmtihanları 11

Mehdin Çiftçi
Sofu Mehmed Paşa Dârülhadisi ve Müderrisleri 33

Ali Benli
Fâtih Dönemi Âlimlerinden Musannifek (ö. 875/1470) ve Nahiv Usulüne Dair Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme 55

Sultan Şimşek
Sahn-ı Semân Tetimme Medreseleri'nde Arap Belâgatının Öğretimi ve Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* Adlı Eseri 79

İKİNCİ BÖLÜM
AKLÎ VE NAKLÎ İLİMLER 99

Mehmet Çiçek
Teftâzânî'nin *Keşşâf Hâşiyesi*'ne *Hâşiye*'si Bağlamında Ali Kuşçu'nun Şerhçiliği 101

Abdullah Taha İmamoğlu
Taşköprîzâde'ye Göre Hadis İlmi ve *Letâifü'n-nebî* Adlı Kırk Hadis Risâlesinin Tahlili 127

Mustafa Celil Altuntaş
Osmanlı Hadis Eğitiminde *Meşâriku'l-envâr* 147

Ahmet Hamdi Furat
Abdullah Tırabzon
Şeyhülislâm Sa'di Çelebi'nin Fetvalarının Toplandığı Mecmûalar 179

Veysel Kaya
Molla Hüsrev'in (885/1480) İlm-i Kelâm'a Yaklaşımı: O Bir Kelâm Karşıtı mıydı? 197

Hasan Umut
***Risâle der 'İlm el- Hey*'e'den *el-Fethiyye*'ye: Bir Metnin Osmanlı Dünyasında Dönüşümü 215**

Ahmet Tunç Şen
Rasattan Takvime: XV/XVI. Yüzyıl Osmanlı Dünyasında Astrolojinin Yeri Üzerine Bazı Gözlemler 227

Taha Yasin Arslan
Osmanlıların Mîkât İlmine Katkıları: *Mîzânü'l-kevâkib* Örneği 251

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ULEMÂ, SİYASET VE TOPLUM 263

Abdurrahman Atçıl
"Osmanlı Devleti'nin Ulemâsı" / Osmanlı Âlim-Bürokratlar Sınıfı (1453-1600) 265

Hasan Karataş
Onbeşinci Yüzyılda Karamânî Ulemâ ve Meşayıh İlişki Ağları Üzerine Tesbitler 283

Hüseyin Yılmaz
İran'dan Sünnî Kaçışı ve Osmanlı Devleti'nde Safevî Karşıtı Propagandanın Yaygınlaşması: Hüseyin b. Abdullah el-Şirvânî'nin Mesiyanik Çağrısı 299

Yunus Kaplan
Sosyal Adalet Açısından İhtisâb Teşkilatı ve II. Bayezid Kanunnâmelerindeki Görünümü 311

ABSTRACTS
İNGİLİZCE ÖZETLER 325

BİRİNCİ BÖLÜM

MEDRESE VE DİL İLİMLERİ

Fetih Sonrası Osmanlı Eğitim Anlayışının Şekillenişi: Klasik Dönem Müderrislik İmtihanları

Ayşe Zişan Furat
Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

I. Giriş

Osmanlı ilmiye teşkilâtı günümüze kadar pek çok araştırmacı tarafından detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu çalışmaların büyük bir bölümü, teşkilâtın yapısı ile zaman içerisindeki dönüşümünü yakından takip edebilmemize olanak tanımış; nispeten daha az sayıdaki çalışmada ise ilmiye teşkilâtı mensuplarının ilmî ve idarî faaliyetleri üzerine yoğunlaşılmıştır. Böylelikle geçtiğimiz yüzyılda konu üzerine şekillenen akademik yazın, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan yıkılışına değin geçen süreçte teşkilâtın temel özelliklerini anlamamızı sağlamıştır. Çalışmamızın odak noktasını oluşturan ve konuya dair hazırlanan metinlerde çok kısa bir şekilde dile getirilen müderrislik imtihanları gibi ilmiye teşkilâtının iç dinamiklerini anlamamızı sağlayacak pek çok mesele ise, halen aydınlatılmayı beklemektedir.

Müderrislik imtihanlarının Osmanlı ilmiye teşkilâtı açısından önemi, eğitim sisteminde müderrise atfedilen yer ile yakından ilişkilidir. İslâm eğitim geleneğinin devamı niteliğindeki Osmanlı medreselerinde uygulanan eğitim ve öğretim faaliyetlerinin merkezinde müderris bulunmaktaydı.[1] Medreselere tek bir müderris atanır ve medrese, müderrisinin şöhretiyle tanınırdı. Talebeler müderrisin etrafında şekillenen halkalara devam ederek ondan ilim tahsil ederlerdi. Talebenin eğitim hayatı süresince okuduğu ilimleri ve bunları hangi âlimler silsilesinden edindiğini gösteren icâzetnâmelerin; medreseler, yani kurum tarafından değil de, müderris tarafından verilmesi müderrisin bu süreçteki önemini

1 İpşirli, "Müderris: Osmanlılarda", 468.

göstermektedir. Nitekim icâzetnâmeleri tüm tahsil hayatları süresince talebeleri takip eder ve bir başka medresede, daha doğru bir ifadeyle bir başka müderrisle ilim hayatlarına devam etmek istediklerinde, bu icâzetnâmelerle başvururlardı.[2]

Talebelerin kendilerinden ilim tahsil ettikleri müderrisleri ile aralarındaki ilişkiyi gösteren diğer bir husus da bir âlimden ders almak için uzun yolculuklara çıkan ve müderrisinin başka bir medreseye tayininin ardından onu takip eden talebelere tabakat kitaplarında sıklıkla rastlanmasıdır.[3] Osmanlı ilim geleneğinde eğitim ve dolaşımın bu şekilde müderris odaklı gerçekleşmesi, müderrisi eğitim sisteminin belirleyici unsuru haline getirmekteydi. Ayrıca müderrislik makamı, ilmiye teşkilâtı içerisinde de önemli bir kademeyi teşkil ediyordu.

İlmiye teşkilâtının iftâ, kazâ ve tedrisi bir araya getiren yapısı nedeniyle sadece Osmanlı ilmî hayatının değil, aynı zamanda toplumsal hayatın da dinamiklerini belirlediği bilinmektedir. İlmiye teşkilâtını oluşturan temel unsurlar ile bu unsurlar arasındaki hiyerarşinin ne zaman teşekkül ettiği tartışmalı ise de, Fâtih Sultan Mehmed dönemi ile birlikte yapının temel özelliklerinin netlik kazandığı anlaşılmaktadır.[4] Zaman içerisinde gerçekleştirilen bazı değişimlerle beraber yüzyıllar boyunca geçerliliğini koruyacak olan bu yapının tedrise ilişkin unsurları arasındaki bağlantıyı, Fâtih Sultan Mehmed'in teşkilât kanunnâmesi[5] şu şekilde tanımlamıştır:

> Ve Sahn mollaları makâm-ı mevleviyettedir. Anlar cümle sancak beğlerine tasaddur ederler. Ve dâhil müderrisi ve hâric müderrisi dahi makâm-ı mevleviyettedir. Ve hâric ve dâhil ve Sahn ellişer akçe ile olur. Hâliyâ binâ eylediğim medâris-i âliyeye Sahn deyü isim konulmuşdur. Sahndan beş yüz akçe ve Ayasofya Medresesi'nden dahi kezâlik böyle vüsûl olunur.

••••••

2 İcâzetnâmeler ve Osmanlı eğitiminde icâzetnâme geleneğinin uygulanışı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 101-130. Atay, çalışmasında icâzetnâmelerden örnekler vererek icâzetlerin içerik ve senetlerine dair detaylı değerlendirmede bulunmaktadır.

3 Bu konuda çeşitli örnekler için bkz. Furat, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim*, 65-71 ve 118-121.

4 İpşirli, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilâtı", 250-255.

5 Kanunnâme'nin otantikliği konusunda bazı tartışmalar bulunuyorsa da, tarihî kaynaklarda zikredilen âlimlerin hayat hikâyeleri tarif edilen hiyerarşik yapının ve makamlar arasındaki geçişlerin erken dönemlerden itibaren uygulama alanı bulduğunu göstermektedir. Konu hakkında detaylı bir tartışma için bkz. Repp, *The Mufti of Istanbul*, 30 vd.

> Ve ibtidâ dânişmend, ba'dehû mülâzım olur. Sonra yirmi akçe medreseye, andan yirmibeş, andan otuz, andan otuzbeş, andan kırk, andan kırkbeş, andan elli akçeye vâsıl olur. Elli akçe müderris cümle ağaların üstüne oturur. Sahn'a vardıktan sonra beş yüz akçe ile kâdı olub, andan kâdıasker olurlar.[6]

Kanunnâmenin de açık bir şekilde gösterdiği üzere, Osmanlı ilmiye teşkilâtının yapısı; müderris veya kadı olabilmeye ve hatta teşkilât mensuplarının ilerleyen kariyerinde bir mansıptan diğerine geçmelerine olanak sunmaktaydı.[7] Talebeler medreseden mezun olduktan sonra, en düşük seviyeli medreselerden başlamak üzere tedris hayatlarında ilerledikçe daha yüksek seviyeli medreselere atanmaktaydılar.[8] Sahn medreselerinde ifa edilen müderrislik vazifesinin akabinde ise, isteyenlerin kadılık makamına geçmeleri ve ardından kazaskerliğe hatta şeyhülislâmlığa kadar yükselmeleri mümkündü. Müderrisliğin ilmiye tarîkinin üst seviyesindeki siyasi makamlara ulaşmadaki işlevsel konumu; makamın, devletin her döneminde toplumsal ve siyasal açıdan önemini korumasını sağlamıştır. Buna bağlı olarak da müderris atamaları; iktidar ve ulemâ arasındaki ilişkilerin ve bu ilişkilerde yaşanan değişimlerin yansıdığı alanlardan bir tanesi olmuştur.[9] Çalışmamızın odak noktasını oluşturan müderrislik imtihanları ise, zaman içerisinde medrese tâliplerinin sayısının artışının da etkisiyle müderris atanmalarında başvurulan temel yöntemlerden bir tanesi haline gelmiştir.

Bu bağlamda, öncelikle müderrislik imtihanlarının da dayanağı olan atama nedenleri üzerinde kısaca durulacak; ardından imtihanların nasıl gerçekleştirildiğine yönelik bilgi verilmeye çalışılacaktır. Böylelikle Osmanlı âlimlerinin kabiliyet ve meziyetleri ile medreselerde verilen eğitimin seviyesini göstermede temel ölçütler arasında sayılabilecek müderrislik imtihanlarına dair birincil kaynaklardan elde edilen örnekler

•••••

6 "Fatih Sultan Mehmed'in Teşkilât Kanunnâmesi", *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, 324.

7 Medrese dereceleri arasındaki hareketliliğin boyutuna ilişkin çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Mesela bkz. Faroghi, "Social Mobility among the Ottoman 'Ulemâ in the Late Sixteenth Century", 204-218; Ökten, "Scholars and Mobility", 55-70.

8 Osmanlı klasik dönem medreselerinin dereceleri ile ilgili bkz. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, 11-17.

9 Medreseler ve iktidar arasındaki ilişkiler hakkında bkz. Unan, "Osmanlı Resmî Düşüncesinin 'İlmiye Tariki' İçindeki Etkileri: Patronaj İlişkileri", 33-41; Akto, "Osmanlıda Medrese-İktidar İlişkisi", 40-49.

aracılığıyla klasik dönemde şekillenen imtihan usulünün genel hatlarıyla açığa çıkarılmasına gayret edilecektir.

II. Müderris Atamaları

Klasik dönem Osmanlı ilmiye teşkilâtının geniş kapsamlı bir hareketliliği beraberinde getiren yapısı, araştırmacıların sistemin merkezinde bulunan müderrislik makamına atamaların nasıl gerçekleştiği sorusuna çalışmalarında cevap aramasına yol açmıştır.[10] Yukarıda zikredilen Fâtih Sultan Mehmed'in Teşkilât Kanunnâmesi müderrislik ile diğer makamlar arasındaki ilişkiyi aydınlatıyorsa da,[11] müderrislerin hangi durum ve şekillerde atamalarının gerçekleştirilebileceğine dair açık bir ifadenin bulunmaması, araştırmacıları müderris atamaları ile ilgili diğer tarihî kaynaklara yönlendirmiştir. Söz konusu kaynaklardan özellikle iki tanesine akademik yazında sıklıkla atıfta bulunulmuş ve hatta bu kaynaklar pek çok çalışmanın da temelini oluşturmuştur. Bunlar; atama kayıtlarının tespit edilebildiği rûznâmçe defterleri ve âlimleri ele alan, onların hayat ve eserlerinden bahseden tabakât kitaplarıdır.

Bu kaynaklardan ilki olan rûznâmçe defterleri, aslen kazaskerlerin yaptıkları atamalara ilişkin olarak tuttukları günlüklerdir. Bilindiği üzere XVI. yüzyıl ortalarına kadar müderris atamaları kazaskerler tarafından yürütülmüştür. Bu tarihten itibaren ise, hariç medreseleri ve üstünde bulunan müderrisliklere yapılacak atamalar şeyhülislâmların kazandı-

10 Konuya dair münferit bir çalışmanın varlığı bilgimiz dâhilinde olmamakla birlikte, ilmiye teşkilâtı üzerine yapılan çalışmalarda müderris atamalarına yer verildiği de görülmektedir. Bkz. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, 55-63; Baltacı, "Medrese ve Elemanları", 133-141; İpşirli, *Kadıaskerlik Müessesesi*, 153-157; Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*, 459-471; Şentop, *Osmanlı Yargı Sistemi ve Kazaskerlik*, 103-106.

11 İlerleyen yıllarda yürürlüğe giren ilmiye kanunnâmelerine bakıldığında da benzeri bir durumla karşılaşılmaktadır. Bunlar arasında Kanûnî Sultan Süleyman devrine ait 1557 tarihli İlmiye Kanunnâmesi'nin mülâzemet usulü üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Böylelikle talebelerin ilmiye teşkilâtına girişlerinin hangi esaslar doğrultusunda sürdürülmesi gerektiği açık bir şekilde tanımlanmıştır. Bkz. "İlmiye Kanunnâmesi", *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, VI, 661-666. III. Mehmed dönemine ait 1598 tarihli fermanda da benzer bir durum söz konusu olup, burada da nevbet ve mülâzemete ilişkin temel kurallar belirlenmiştir. Metnin tamamı için bkz. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, 244-246. Kanun üzerine değerlendirmeler için bkz. Beyazıt, "Efforts to Reform Entry into the Ottoman İlmiyye Career", 201-218.

ğı güç ile doğru orantılı bir şekilde onlara bırakılmıştır.[12] Bu nedenle kazasker rûznâmçeleri, özellikle müderrislik hayatına yeni başlayacak mülâzımların ve orta seviyeli medreselerdeki müderrislerin özelliklerini tanımlamamızı sağlamaktadır.[13] Ancak söz konusu kaynaklar, yapıları gereği, atamalara dair sadece kısa açıklamalar içermektedir.

Müderrislik imtihanlarına ilişkin usulü ortaya koymayı hedefleyen çalışmamızda ise, yapısı gereği içlerinde daha detaylı açıklamaların bulunduğu tabakât türünden eserleri temel referans kaynağı olarak alınmıştır. Konu edindikleri dönemde yaşayan ulemânın hayat hikâyelerinin kaydedildiği bu metinler,[14] müderrislerin tahsil ve tedris hayatları hakkında ayrıntılı bilgiler verirken onların ilmiye tarîkindeki ilerleyişleri ve süreç içerisinde karşılaştıkları ilginç olayları da kapsamaktadır. Bu nedenle de; müderris atamaları, dolayısıyla da imtihanları açısından uygulamaların nasıl vücut bulduğu konusunda paha biçilemez ipuçları vermektedirler.[15] Bahsedilen kaynaklar ve konuya dair hazırlanmış ikincil eserlerden hareketle klasik dönem Osmanlı ilmiye teşkilâtında müderris atamalarının, genel itibariyle dört temel unsur ile yakından ilişkili olarak gerçekleştirildikleri anlaşılmaktadır. Müderrislik imtihanlarının doğası ve açılma şekillerinin anlaşılabilmesi için bu hususlar üzerinde kısaca durmakta yarar vardır.[16]

••••••

12 Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, 59 ve 77.

13 Rûznâmçe defterlerinde bulunan bilgilerden atanan kişilerin özellikleri, atandığı yer, tarih ve maaşı ile ilgili detaylar öğrenilmekte; aynı zamanda atamaların hangi şekillerde yapıldığı konusunda bazı değerlendirmeler yapılabilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Baltacı, "Kadıasker Ruznâmçelerinin Tarihi ve Kültürel Ehemmiyeti", 55-100. Atama örnekleri ile ilgili olarak bkz. Gündoğdu, *The Ottoman Ulemâ Group and State of Practicing "Kaza" Authority during the 18th Century*, 43-45.

14 Osmanlı döneminde tabakât literatürüne ilişkin olarak bkz. Özcan, "Tabakât", 299-301.

15 Çalışma kapsamında, klasik döneme dair tabakât kitaplarından, XV.-XVII. yüzyıllarda yaşayan âlimlerin hayat hikayelerini bulabildiğimiz Taşköprîzâde İsâmuddin Ahmed'in (ö. 965/1580) *eş-Şekâiku'n-Numâniye*'si (bundan sonra *eş-Şekâik*) ile ilavelerle birlikte Mecdî Efendi (ö. 999/1590-91) tarafından yapılan *tercümesi* (bundan sonra *Hadâikü'ş-Şekâik*) ve bu eserin en önemli zeyillerinden biri olan Nevizâde Atâî Efendi'nin (ö. 1045/1635) *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-Şekâik* (bundan *Hadâiku'l-hakâik*) sonra isimli eserlerinde müderrislik imtihanlarına dair verilen bilgiler temel alınmıştır.

16 Tasnifin hazırlanmasında, özellikle, İpşirli'nin *XVII. Yüzyıl Başlarına Kadar Osmanlı İmparatorluğunda Kadıaskerlik Müessesesi* isimli doçentlik tezinde (153-157) ve Beyazıt'ın *Osmanlı İlmiyye Tarîkinde İstihdam ve Hareket: Rumeli* ➡

1. Sultanın Arzusu

Osmanlı Devleti'nin hemen her döneminde önemini koruyan idare ve ulemâ arasındaki ilişkiler, en belirgin şekilde, müderris atamalarına yansımıştır. İlmiye teşkilâtı yukarıda tarif edildiği şekilde sistematik bir hiyerarşik yapıya sahip olsa da nihai karar merciinin *sultan* olduğunu hatırlatmak amacıyla istisnai sayılabilecek bu olaylardan kısaca söz etmek gereklidir. Sultanlar ile müderrisler arasındaki ilişkiler düşünüldüğünde akla ilk gelen kuşkusuz Fâtih Sultan Mehmed'dir.[17] Sultanın kendi eseri olan Sahn medreselerinde görev yapan müderrislerle kurduğu yakın münasebet ve ilmiye sınıfına gösterdiği özen konusuna bugüne kadar pek çok çalışmada atıfta bulunulmuştur.[18] Dolayısıyla, bu konu üzerine burada sadece birkaç ilgi çekici örneği hatırlatmak yeterli olacaktır:

Fâtih Sultan Mehmed, Rumeli'nden İstanbul'a dönerken rastladığı Kazasker Manisazâde'ye Arapça bir beyit sormuş, 'düşüneyim' diye yanıt veren âlimi kazaskerlikten azletmiş ve Sahn medreselerinden birine göndermiştir.[19] Diğer bir olay da Efdalzâde (ö. 908/1502) ile ilgilidir. İstanbul'a geldiğinde yolda Sultan Mehmed Han ile karşılaşmış; Sultan, onu tanıyarak "Sen Efdalzâde misin?" diye sormuş ve ertesi gün divanda hazır bulunmasını söylemiştir. Fâtih, Efdalzâde'yi bu olayın akabinde Sultan Murad Han'ın yaptırdığı Bursa Medresesi'ne atamıştır. İstanbul'daki veba salgını esnasında Sahn müderrisliğinde bulunan Efdalzâde, tüm kötü koşullara rağmen derslerine devam etmesi sayesinde padişahın lütfuna mazhar olmuştur.[20] Konu üzerine yapılacak detaylı araştırmalar bu tip atamaların sadece Fâtih Sultan Mehmed'e has olmadığını da gösterecektir. Bununla beraber söz konusu hadiselerin, diğer atama nedenleriyle karşılaştırıldığında şahıslara özel istisnai olaylar olduğu göz ardı edilmemelidir. Nitekim, zaman içerisinde bu şekilde yapılan atamaların azaldığı anlaşılmakta; müderrislik tâliplerinin sayıca artmasının da etkisiyle atamalar daha sistematik bir hal almıştır.

Kadıaskerliği Ruznâmçeleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi (XVI. Yüzyıl) verdiği bilgilerden faydalanılmıştır. Bkz. 120-191.

17 Konu hakkında bir değerlendirme için bkz. Atçıl, *The Formation of the Ottoman Learned Class and Legal Scholarship (1300-1600)*, 74-77.

18 Örn. Ünver, *İlim ve Sanat Bakımından Fatih Devri Notları*; Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, 321 vd.

19 *eş-Şekâik*, VII/29, (191); Mecdî Efendi, *Hadâikü'ş-Şekâik*, 209.

20 *eş-Şekâik*, VII/18 (171); Mecdî Efendi, *Hadâikü'ş-Şekâik*, 172.

2. Vakfiye Esasları

Müderris atamalarında etkili olan hususlardan bir diğeri vakıf şartlarıdır. Medreselerin vakıflarla ilişkilendirilmesi, bilindiği üzere, ilmî ve idarî açıdan özerklik kazanmalarını sağlamıştır.[21] Söz konusu özerkliğin derecesi tartışmaya açık bir konu ise de, medreselerin bânilerinin vakfiyelerde kuruma dair şahsi tasarruflarını açık bir şekilde dile getirdikleri görülmektedir.[22] Nitekim pek çok vakfiyede kuruma atanacak müderrisin alacağı ücretin yanı sıra, müderrisin özelliklerinin de tanımlanması, söz konusu medresenin tâlipleri arasında yapılacak seçime esas teşkil etmiştir.[23]

Atamalarda vakıf şartlarının dikkate alınmasına ilişkin en belirgin örnekler, müftülük ve müderrislik cihetlerinin birbirleriyle bağlantılı şekilde tanımlandığı medreselerde görülmektedir. Örneğin II. Bayezid Medresesi, vakfiyesi gereği İstanbul müftüsüne verilmiştir.[24] İleride inceleyeceğimiz imtihan örneklerinden bir tanesi olan Rodos Sultaniyesi müderrisliği de aynı şekilde Rodos müftüsüne tevcih edilmiştir. Öyle ki, Rodos müftüsünün değişmesi, her iki makamın atamasının bir arada gerçekleştirilmesine yol açmıştır.[25]

3. Yeni Bir Medresenin Kuruluşu

Yeni bir medresenin kuruluşu, tabiatıyla medresenin müderrisinin kim olacağı sorusunu beraberinde getirmektedir. Bu durumda genellikle atamayı bekleyen tâlipler arasından seçim yapıldığı ve ileride de üzerinde durulacağı üzere birden fazla tâlip bulunduğu takdirde bir imtihanla tâlipler arasından seçim yapıldığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber, medresenin açılması esnasında, bânisinin de statüsüne bağlı olmakla birlikte isteklerinin, ders usulünde ve hatta medreseye müderris atamalarında da esas kabul edildiği durumların vaki olduğu görülebilmektedir.

Safiye Sultan Medresesi'ne yapılan müderris ataması, bahsedilen olgunun belirgin bir örneğidir. 11 Recep 1006/17 Şubat 1598 tarihinde III. Mehmed'in validesi Safiye Sultan'ın yeni medresesinin inşasına fer-

•••••

21 Vakıf hukukunun eğitim müesseselerine uygulanışı ile ilgili olarak bkz. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 80-130.

22 Kazıcı, *İslami ve Sosyal Açıdan Vakıflar*, 39-44.

23 Konuya dair örnekler için bkz. İpşirli, *Kadıaskerlik Müessesesi*, 153-154.

24 Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, I, 381.

25 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 177, 234, 270.

man verilmiş ve ilk müderris olarak da Molla Ebü'l-Meyâmin Mustafa b. Ali'nin (ö. 1015/1606) atanması emredilmişti. Ayrıca medresenin açılışında En'âm sûresinin başlarından ders yapılması şart koşulmuş; dönemin gözde müderrislerinden Nefeszâde Efendi ve Yavuz Efendi yanlarında her pâyedeki müderrislerden iki tanesi olduğu halde toplanmışlar ve ders (*ders-i âm*) vermişlerdi. Akabinde ise muîdleri Züfer Efendi'yi, verilen dersin okunması ve müzakeresi için görevlendirmişlerdi. Müzakereden sonra Ebü'l-Meyâmin onurlandırılarak; değerli talebelerini mansıplara dağıtma tasarrufu uhdesine bırakılmıştı.[26]

4. Müderrislik Kadrosunun Açılması

Müderris atamasını gerektiren durumlardan bir diğeri ve belki de en sıklıkla karşılaşılanı, müderrislik kadrosunun münhal olması, yani boşalmasıdır. Tarihî kaynaklarda pek çok örneğine rastlanılan bu durumun nedenleri arasında, görev yapan müderrisin azl edilmesi, başka bir mansıba tayin edilmesi veya vefat etmesi öne çıkmaktadır. Bu gibi bir nedenden ötürü veya yukarıda dile getirildiği üzere yeni açılma vesilesiyle medresede bir boşluk olduğu takdirde, ne şekilde atama yapılabileceği çeşitli tasniflere konu olmuştur. Örneğin İpşirli, kazaskerlik müessesesi üzerine hazırladığı doçentlik çalışmasında medreselerin tevcih şekillerini; *vakıf şartları, ber vech-i te'bîd, fetva ile birlikte tevcih, terakki ile tayin* ve *tevkit ile tayin* olarak belirlediği beş başlık altında örnekler getirerek değerlendirmiştir.[27] Yine konu üzerine doktora çalışmasında detaylı analizler sunan Yasemin Beyazıt ise, atanma biçimlerini; *silke giren yeni mülâzımların atanması, infisâl döneminden sonra atanma, ibkâ* ve *tebdîl* olmak üzere dört temel başlık altında ele almıştır.[28] Araştırmacıların konuya yönlendirdikleri sorulardan hareketle oluşturdukları bu tasnifler, atamaların teknik açıdan nasıl gerçekleştiği konusunda fikir sahibi olmamızı sağlamaktadır. Bununla beraber söz konusu husus, tek bir mansıba tek bir aday olduğu durumlar ile sınırlıdır. İlmiye teşkilâtının kurumsallaşan yapısı ile müderrislik atamalarında gereken şartları haiz birden fazla tâlibin yetişmiş olması, bunlar arasından birinin seçilmesi zorunluluğunu ortaya çıkarmıştı. Bu da yeni bir usulün geliştirilmesi gerektiği anlamına gelmekteydi.

••••••

26 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 512.

27 Bkz. İpşirli, *Kadıaskerlik Müessesesi*, 153-157.

28 Beyazıt, *Osmanlı İlmiyye Tarîkinde İstihdam ve Hareket*, 141-164.

III. Müderrislik İmtihanları

Klasik dönem Osmanlı medreselerinden herhangi birinin yukarıda bazıları zikredilen nedenler yüzünden boşalmasının ardından söz konusu medreseye birden fazla müderrisin talepte bulunması durumunda, atanacak kişinin yapılan imtihanla belirlenmesinin bir âdet haline geldiği tabakât kitaplarındaki kayıtlardan anlaşılmaktadır. Bu usulün ilk olarak ne zaman uygulandığı konusu net olmamakla birlikte, Makbul İbrahim Paşa'nın (ö. 942/1536) vezareti döneminde (929-943/1523-1536), müderrislik atamalarında tâliplere imtihan yapılmasının bir usul haline dönüştüğüne dair 935/1528-29 tarihli Sahn imtihanında hazırlanan risalelerden bir tanesinde bilgi bulunmaktadır.[29]

İmtihan aslen, Aşcızâde Hasan Çelebi'nin (ö. 942/1535-36) 929/1519-20 tarihinde atandığı Sahn müderrisliğinden Bursa kadılığına geçmesi[30] üzerine boşalan[31] Sahn müderrisliği için üç adayın tâlip olması nedeniyle yapılmıştır. Tâlipler; Edirne Üç Şerefeli Medresesi müderrisi Çivizâde Muhyiddin Şeyh Mehmed b. İlyas (ö. 954/1547-48),[32] Edirne Dârülhadis Medresesi müderrisi Kılıçzâde İshak Çelebi Efendi (ö. 943/1537)[33] ve Bursa'daki Sultan Medresesi müderrisi İsrafilzâde Mevlânâ Fahreddin Çelebi'dir (ö. 943/1536-37).[34] İbrahim Paşa'nın söz konusu imtihan usulünü başlattığına yönelik ifadeler, İsrafilzâde'nin yukarıda söz edilen imtihan risalesinin nüshalarından bir tanesinin giriş bölümünde yer almaktadır. Burada açık bir şekilde, İbrahim Paşa'nın, ilim yolunun kapandığı ve âlimlerin kalmadığı iddiasıyla ilim tahsil yolunu düzeltmeye ve yeniden canlandırmaya azmettiği, ilim sahibi olan ile olmayanın ayrılabilmesi için nazik bir üslupla herhangi bir medreseye imtihana tabi tutulmaksı-

29 İsrafilzâde, *Risâle*, 7b.

30 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, X/16 (459), Mecdî Efendi, *Hadâikü'ş-Şekâik*, 457.

31 *Tarih-i Silsile-i Ulemâ (TSU)*, 215a'dan anlaşıldığı üzere Sahn medreselerinin dördüncüsü olan bu medrese, Akdeniz Ciheti Ayakkurşunlu Medresesi'dir. Söz konusu medreseye ilişkin atamalar için bkz. Baltacı, *XV.-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, II, 626-632.

32 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, X/4 (446-447); Mecdî Efendi, *Hadâikü'ş-Şekâik*, 447-448.

33 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, X/35 (474); Mecdî Efendi, *Hadâikü'ş-Şekâik*, 468. İshak Çelebi'nin hayatı ile ilgili bkz. Erdem, "İshak Çelebi'nin Hayatı-Şahsiyeti ve Eserleri", 99-120.

34 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, X/40 (480-1); Mecdî Efendi, *Hadâikü'ş-Şekâik*, 475-476.

zın kimsenin atanmamasını emrettiği kaydı düşülmüştür.[35] Bahse konu imtihanın tabakât kitaplarında tespit edebildiğimiz en eski imtihan kaydı olması, uygulamanın en azından bu tarihten sonra yaygınlık kazandığı yönündeki düşüncemizi desteklemektedir. Osmanlı medrese ve âlimlerine ilişkin literatürde özel bir konuma sahip olan bu imtihan, usulü ve içeriği açısından pek çok çalışmada detaylı bir şekilde tasvir edilmiştir.[36] Yaptığımız araştırmada bu imtihan dışında, XVI. ve XVII. yüzyıllarda yapılan imtihanlardan dokuz tanesine ilişkin detaylı bilgiye ulaşılabilmiştir.[37] Çalışmada çeşitli vesilelerle değerlendirmeye alınan bu örnekler, dönemdeki imtihan usulünü tam olarak ortaya koymaktan uzak olmakla birlikte, sundukları ipuçları sayesinde imtihan usulünde takip edilen aşamaları gösterir bir yol haritası çizmeyi mümkün kılmaktadır. Söz konusu yol haritasının aşağıda aşamalı bir şekilde tanımlanmasına çalışılacaktır.

1. İmtihanın Açılmasına Neden Olan Olayın Gerçekleşmesi

Müderrislik imtihanının açılması için gerekli şart, daha önce dile getirilen nedenlerden ötürü bir medresenin boşalması durumunda, medrese için birden fazla tâlibin bulunmasıdır. Kaynaklarda tek bir tâlibin yetenekleri ve meziyetlerini tespit edebilmek amacıyla yapılmış bir imtihan kaydına rastlanılmaması, imtihanların tâlipler arasından başarılı olanların seçimine yönelik şekilde düzenlendiğini göstermektedir.

Bununla beraber, kaynaklar dikkatli incelendiğinde, imtihan açılma nedeninin, sadece, tek bir medrese için birden fazla talibin bulunması

•••••

35 İsrafilzâde, *Risâle*, 7b.

36 İmtihana ilişkin detaylar günümüz literatüründe de ele alınmıştır. Örn. İpşirli, "Müderris, Osmanlılarda", 469; Erdem, "İshak Çelebi'nin Hayatı-Şahsiyeti ve Eserleri", 103.

37 Yapılan araştırma esnasında tespit edilebilen imtihan kayıtları şunlardır: 935/1528-1529 tarihli Sahn imtihanı, 944/1537-38 tarihi sonrasında yapılan 40'lı Piri Paşa Medresesi imtihanı, 950/1543-44'de kırka tâlipler arasında yapılan imtihan, 966/1558-59 tarihli Sahn imtihanı, 967/1559-60'de yapılan Rodos Sultanîsi imtihanı, 973/1565-66 tarihinde kırktan mazuller arasında yapılan imtihan, 990/1582-83'de kırka tâlipler arasında yapılan imtihan, 996/1587-88'de kırktan mazuller arasında Yeni Ali Paşa Medresesi için yapılan imtihan, 1001/1593 tarihinde kırktan mazuller arasında yapılan imtihan ve yine 1027/1617-18'de kırktan mazuller arasında yapılan imtihan. Söz konusu kayıtlar, imtihana tâlip olan âlimlerin hayat hikâyelerinde kendilerine ilişkin boyutlarıyla zikredildiğinden dolayı, çalışmada olayın tüm kurgusunu ortaya çıkarabilmek için tüm bilgilerin mümkün olduğunca birleştirilmesi yoluna gidilmiştir. Ayrıca, ilerleyen yıllarda konuya yönelik yapılacak çalışmalara yol göstermesi amacıyla kayıtlarda geçen ibareler mümkün olduğunca metne aktarılmaya çalışılmıştır.

durumu olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim imtihanlar, bir medresenin münhal olmasının yanı sıra, birden fazla münhal medresenin varlığı durumunda da gerçekleşebilmekteydi. Örneğin 950/1543 yılında kırka tâlipler[38] ve 1001/1592 yılında kırktan mazuller için yapılan imtihanda[39] tek bir medreseye değil, birden çok medreseye tayin söz konusu olmuştur. Bu durum ise; imtihanların, müderrisleri seçmenin yanı sıra, medreselere yerleştirme işlevine de sahip olabileceği ihtimalini meydana çıkartmaktadır.

2. Tâliplerin Belirlenmesi/Ortaya Çıkması

Kaynaklar medresenin boşalması üzerine tâliplerin kendilerinin mi başvuruda bulunduğu yoksa kazaskerler tarafından mı tespit edildikleri konusunda maalesef açık bir bilgi sunmamaktadır. Ancak 935/1528-29 Sahn imtihanına ilişkin ifadeler dikkate alınırsa, adayların da başvurmalarının muhtemel olduğu anlaşılmaktadır.[40]

3. İmtihanın Ferman Olunması

Müderrislik imtihanlarına dair ilgi çekici hususlardan bir diğeri ise, kaynakların imtihanın yer ve zamanının emredilmesine ilişkin olarak "ferman olundu" ibaresini kullanmalarıdır.[41] Sadece Sultan medreselerine has olmayan bu durum, imtihanların padişahın bilgi ve emri dâhilinde yapıldığını göstermektedir. İmtihan sonunda hazırlanan risalelerin sultana sunulması da, sultanın tüm süreci yakından izlediği kanaatini uyandırmaktadır.[42]

4. İmtihan Mahallinin Belirlenmesi ve Tâliplerin Bu Mahalde Alıkoyulması

İmtihan ferman olunduktan sonra, imtihanın gerçekleştirilmesi için tâliplerin imtihanın yapılacağı mekânda toplanmasının sağlandığı anla-

38 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, X/82 (511); Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 115, 121, 260; Mecdî Efendi, *Hadâikü'ş-Şekâik*, 502.

39 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 494, 533 ve 619.

40 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, X/4 (446-447); Mecdî Efendi, *Hadâikü'ş-Şekâik*, 447-448.

41 Örn. Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 134, 141, 234.

42 İmtihan risalelerinin giriş bölümünde bu husus özellikle dile getirilmiştir. Bkz. Çivizâde, *Risâle*, 154b; İsrafîlzâde, *Risâle*, 21b-22a.

şılmaktadır. İmtihanlarda sürekli aynı mekân kullanılmamış; mahal olarak İstanbul'un meşhur camileri seçilmiştir. Ayasofya,[43] Zeyrek,[44] Vefa[45] ve Sinan Ağa camileri[46] bu bağlamda zikredilen mahaller arasındadır. Her ne kadar kayıtlarda imtihanın camide gerçekleştiği ifade edilmişse de adı geçen camilerin medreselerinin de bulunduğu gözden kaçmamaktadır. Kaynaklarda ayrıca tâliplerin imtihan süresince söz konusu mekânda alıkoyulduklarına dair ifadelere rastlanılması, imtihan sürecinde medreselerden konaklama amacıyla da istifade edildiği izlenimini bırakmaktadır.

Atâî tâlipler için kullandığı "imtihanda habs olundular"[47] ibaresi ile tâliplerin dış dünya ile temaslarını kısıtlayacak bir şekilde mahalde alıkoyulduklarını kastetmiş olmalıdır. Nitekim imtihan uygulamasında dış dünya ile temasın kesilmesinin ayrı bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 944/1537-38 tarihi sonrasında 40 akçeli Piri Paşa Medresesi boşaldığında yapılan müderrislik imtihanı bu konuda ilginç bir olaya sahne olmuştur. Söz konusu imtihanın tâlipleri Molla Hasan b. Yûsuf el-Bağdâdî (ö. 986/1578-79)[48] ile Mimarzâde'dir (ö. 971/1565).[49] Müellif imtihanın detaylarını vermemekle birlikte, el-Bağdadî'nin imtihan esnasında Mimarzâde'ye "devat" (divit) içerisinde evrakla yardım edildiğine dair feryada başladığını ve bu nedenle imtihanın sonuçlandırılmadığını bildirmektedir. Bu nedenle iki tâlip de başarılı sayılmayıp imtihana girmeyen bir âlim, Bursalı Abdüllatif Çelebi (ö. 985/1577) medreseye atanmıştır.[50]

5. Kazaskerlerin Huzurunda İmtihana Çıkılması

Müderrislik imtihanlarının en önemli özelliklerinden bir tanesi, imtihanların dönemin kazaskerlerinin huzurunda gerçekleşmesidir. İlmiye tarîkinin başı kabul edilen kazaskerlerden ikisinin de imtihanda bulunması ve bu durumun kayıtlarda açık bir şekilde zikredilmesi imtihanın

•••••

43 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 134.

44 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 400, 526-7 ve 638.

45 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 141, 246, 323 ve 442.

46 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 710-711.

47 Örn. Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 400 ve 638.

48 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 247-248.

49 Mimarzâde'nin hayatı için bkz. Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 39-42. Ancak Atâî burada Mimarzâde'nin başından geçen bu hadiseden bahsetmemektedir.

50 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 247.

yakından denetlendiğini göstermektedir. Tespit edilen imtihan kayıtlarından sadece bir tanesinde, 990/1582-83 tarihinde yapılan imtihanda, yalnız Anadolu Kazaskeri Zekeriya Efendi'nin (ö. 1001/1592-93) adının zikredilmesinin bir istisna olduğu düşünülebilir.[51]

6. Tâliplere İmtihan Sorularının Yöneltilmesi ve İmtihanın Uygulanması

İmtihan esnasında, medreselerde okutulan meşhur kitapların bölümlerinden seçilen sorular tâliplere yöneltilir; onlardan sorulan hususlar üzerine birer risale kaleme alması istenilirdi. İmtihan kayıtlarında, yöneltilen sorunun biçimine ilişkin olarak sadece kitap bölümü zikredilmiş; bunun dışında herhangi bir konunun, olay veya olgunun ele alındığına dair bir ifade kullanılmamıştır. Söz konusu sorunun imtihan esnasında mı, yoksa adaya hazırlık payı bırakmak amacıyla daha mı önce sorulduğuna dair net bir ifadeye ise kaynaklarda rastlanılmamaktadır.

Aydınlatılmayı bekleyen bir diğer önemli soru, sınavın süresinin ne kadar olduğudur. Kınalızâde Hasan Çelebi (ö. 1012/1604), ünlü *Tezkiretü'ş-şuarâ*'sında 935/1528 imtihanını anlatırken üç gün sürdüğüne dair bir not düşmüştür.[52] Atâî tarafından, yukarıda da dile getirildiği üzere, imtihan sürecinin "habs olunma" ile ifade edilmesi de imtihan süresinin uzun tutulduğunu düşündürmekteyse de, konuya ilişkin ne yazık ki daha detaylı bir bilgi bulunmamaktadır.

İmtihanın yapılışına ilişkin diğer bir husus ise, risale yazımından sonra adaylar arasında yazdıklarına dair ilmî bir tartışma ortamının oluşturulmasıdır. Nitekim 935/1528-29 imtihanında adaylardan özellikle birbirlerinin risalelerini değerlendirmeleri talep edilmiştir.[53] İmtihan sürecine ayrı bir canlılık katan bu değerlendirme neticesinde, adayların dile getirdikleri hususları risalelerine eklemeleri de imtihanın bu bölümüne gösterilen ihtimamı açığa çıkarmaktadır. Yazma eser kütüphanelerinde 935/1528-29 imtihanının adayları tarafından yazılan risaleler gibi imtihan risalelerinin çeşitli nüshalarına rastlanılması, söz konusu risalelerin diğer âlimlerin de ilgisini çektiğini ve takip edildiğini de göstermektedir. Hatta imtihan neticelerine ve imtihana katılan bazı tâlipler hakkında dönem şairlerinin beyit söylemesi de vakidir.[54]

•••••

51 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 523 ve 578-579.

52 Kınalızâde, *Tezkiretü'ş-şuâra*, 158.

53 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, X/36 (475); Mecdî Efendi, *Hadâikü'ş-Şekâik*, 470.

54 1001/1592-93 tarihinde kırktan mazullerden harice tâlipler arasında yapılan imtihan sonucuna Şânî Efendi'nin (ö. 1019/1610-11) atanmasına dair böyle bir

Günümüze ulaşan imtihan risâlelerinin imtihan esnasında mı yazıldıkları, yoksa daha sonra mı derlenip toplandıkları ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir. Yine de imtihanların, etkilerini yapılışlarının ardından da sürdüren canlı birer ilmî hadise olarak kabul edildiklerini göstermekte olduğuna kuşku bulunmamaktadır.

7. İmtihanın İçeriği

İmtihan usulünün aşamalarından olmasa da, imtihanlarda hangi soruların sorulduğu hususu dönemin ilim anlayışını açığa çıkarma niteliği nedeniyle ayrı bir başlıkta incelenmeyi hak etmektedir. Kaynaklarda imtihanda yöneltilen soruların içeriklerine yönelik olarak üç fenden sorulduğu özellikle belirtilmektedir.[55] Bahsedilen üç fennin tanımı, döneme göre bir farklılık kazanmakla birlikte imtihan kayıtları biraz daha yakından incelenirse, talibin imtihan öncesinde edindiği müderrislik tecrübesi ile talep ettiği medresede okutacağı ilimler hakkındaki hâkimiyetini ölçmeye yönelik soruların seçildiği görülecektir.

Sorular arasında bir sınıflandırma yapıldığında, kırktan mazuller arasında yapılan imtihanlarda *el-Hidâye*'nin farklı bölümlerinden sorulduğu görülmektedir. Bunlardan 967/1559-60'daki Rodos Sultanîsi imtihanında bu eserin bölümlerinden Kitâbü'l-Gasb'dan,[56] 973/1565-66'da kırktan mazuller arasında yapılan imtihanda Kitâbü'l-Cinâyât'ın başından,[57] 996/1558-59'da yapılan Yeni Ali Paşa Medresesi imtihanında Kitâbü'l-İcâre'den,[58] 1001/1593'teki imtihanda Kitâbü'l-Cihâd'dan,[59] 1027/1617-18'deki imtihanda ise Kitâbü'l-Hac'tan tâliplere soru yöneltildiği görülür.[60]

Merginânî'nin (ö. 593/1192) Hanefî fıkhına dair kaleme aldığı *el-Hidâye* adlı bu eseri, bilindiği üzere, Osmanlı medreselerinde fıkıh alanında okutulan temel kitaplardandır. Nitekim Taşköprîzâde 944/1537 yılında geçtiği ellili hâriç Mustafa Paşa Medresesi'nde bu eseri başından zekat bölümüne kadar okutmuş ve ilmî kariyerinin ilerleyen safhalarında görev aldığı daha üst düzeydeki medreselerde de *el-Hidâye*'nin çeşitli

beyit bulunmaktadır. Bkz. Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 499.

55 Örn. Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 134, 260 ve 442.

56 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 177 ve 234.

57 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 323, 288 ve 393.

58 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 400, 526-27 ve 638.

59 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 499, 533.

60 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 710-711.

bölümlerini okutmaya devam etmişti.[61] Hüseyin Hezarfen Efendi'nin (ö. 1102/1691) "kavânîn-i talebe-i ilm"i özetlediği *Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân* isimli eseri ve Gelibolulu Âli'nin (ö. 1009/1600) *Künhü'l-ahbâr*'ında da *el-Hidâye*, dönemin baş müderrisleri tarafından okutulan eserler arasında sayılmaktadır.[62] Bu nedenle hâriç medreselerine atanacak olan adayların *el-Hidâye*'den imtihan edilmeleri doğal ve isabetli karşılanmalıdır. Ancak kayıtlarda, söz konusu imtihanlarda *el-Hidâye* dışında herhangi bir eserden soru yöneltildiğine dair bir ifadenin bulunmaması dikkatten kaçmamaktadır.

Sahn'a gelindiğinde ise imtihanda esas alınan üç fennin; usûl-i fıkıh, fıkıh ve kelâm olduğu anlaşılmaktadır. 935/1528-29 imtihanında sorulan ilimler, *eş-Şekâik* ve *Atâî Zeyli*'nde farklı şekillerde ifade edilmiştir. Atâî, listesinde *el-Hidâye* yerine otuzlu medreselere de adını vermiş olan belâgatten ünlü *el-Miftâh*'a yer vermektedir. [63] Ancak müelliflerin yaşadıkları tarihler ve medreselerde okutulan ilimler göz önünde tutulduğunda, Taşköprîzâde'nin listesindeki ilim/eserlerden sorulmasının daha muhtemel olduğu görülecektir.[64] *eş-Şekâik*'te verilen bilgiye göre imtihanda, *et-Telvîh*'in ikinci rüknü olan "ta'n-ı râvi" bahsi, *el-Hidâye*'nin ribâ babı ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın altıncı maksadı olan i'timad konuları sorulmuştur.[65]

Söz konusu kitaplardan *et-Telvîh*, usûl-i fıkh alanında olup büyük belagat, kelâm ve fıkıh âlimi Sa'deddin et-Teftazânî'nin (ö. 792/1390) eseridir. Kitap esas itibariyle Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *Tenkîhu'l-usûl* adlı eserine yazdığı *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh* isimli şerhe, Teftâzânî tarafından yazılan *el-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh* isimli şerh/hâşiyedir.[66] Kaynaklarda dâhil medreselerinde okutulan eserin, imtihanın geçtiği dönemin şeyhülislâmı olan Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) tarafından yazılan ve *Tağyîrü't-Tenkîh* ismi ile anılan bir şerhi de kaydedilmek-

•••••

61 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 557.

62 Hazerfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-beyân*, 48; Gelibolulu Âli, *Künhü'l-ahbâr*, 522-523.

63 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 134.

64 Konu hakkında değerlendirme için bkz. Furat, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim*, 72-92.

65 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, X/40 (480-1); Mecdî Efendi, *Hadâikü'ş-Şekâik*, 475-476.

66 Bkz. Sellheim, *Materialien zur Arabischen Literaturgeschichte*, I, 122; Özen, "Tenkîhu'l-usûl", 454-458.

tedir.[67] Dönemin renkli simalarından olan Kemalpaşazâde'nin, imtihanda yakından ilgilendiği bir konuya ilişkin soru yöneltmesi de ayrıca ilgi çekicidir. Nitekim imtihanda Kemalpaşazâde ile de ilişkili ve "nevâdir-i vukuât-ı Rûm"dan sayılan bir hadise gerçekleşmiştir.[68] İmtihan esnasında tâliplerden Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin, Kemalpaşazâde'nin *Tağyîrü't-Tenkîh*'de geçen bir ifadesini kîle/denildi şeklinde aktarması bir hakaret olarak algılanmış ve padişaha şikayet konusu olmuştur. Neticede olay, Çivizâde'nin denize atılmasına ulaşabilecek bir dereceye gelmişken araya giren vezirlerin Çivizâde'nin faziletlerini padişaha anlatarak şefaat istemeleri neticesinde affedilmiş ve dönemin usulünce üç dânişmendine mülâzemet verilerek gönlü alınmıştır.[69]

İmtihanın üçüncü fennini oluşturan kelâm ilminden ise *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan sorulmuştur. *Şerhu'l-Mevâkıf*, bilindiği üzere ünlü kelâm âlimi Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* isimli meşhur eserine Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (ö. 816/1413) yazdığı şerhtir.[70] Eserin üçüncü mevkıfının (mevâkıf) bir bölümünü oluşturan "i'timad bahsi", çok genel bir ifade ile eşyanın üzerine yapılan baskıya karşı koyma özelliğine dairdir.

Tespit edebildiğimiz ikinci Sahn imtihanı, 966 Muharrem/1558 Ekim tarihine aittir. Atâî, imtihan neticesinde Molla Tursun b. el-Hâc Murad'ın Sahn'a atandığı bilgisini verirken çok kısa bir şekilde imtihandan da söz etmiştir. İmtihanda sorulan sorular ile ilgili olarak ise, "Tefsir, *Hidâye* ve İbn Melek" isimlerini kaydetmekle yetinmiştir.[71] Dönemde okutulan tefsir kitapları düşünüldüğünde tefsir ile Kâdı Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*'i veya Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ının; İbn Melek ile Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Menârü'l-envâr* isimli usûl-i fıkha dair eserine İbn Melek'in (ö. 885/1480-81) yazdığı şerhin[72] kastedildiği düşünülmektedir.[73]

•••••

67 Kemalpaşazâde'nin hayatı ve fıkıh alanındaki görüşleri için bkz. Turan, "Kemalpaşazâde", 238-240 ve Özen, "Kemal Paşazâde: Fıkhî Görüşleri", 240-242.

68 Çivizâde, *Risâle fi İmtihân*, vr. 154a.

69 Hadise, neticesinde mülâzemet alanlardan bir tanesi olan Molla Bâlî (ö. 977/1569-94) vesilesiyle Atâî'de de detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 134.

70 Eser hakkında detaylı bilgi için bkz. Sinanoğlu, "el-Mevâkıf", 422-424.

71 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 15.

72 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1825.

73 Konu hakkında değerlendirme için bkz. Furat, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim*, 72-92.

Her iki örnekten hareketle Salın medreseleri için yapılan sınavlarda üç ilimden sorulduğu, ancak bu ilimlerin de asırlar arasında farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. Ne yazık ki elimizdeki veriler bir genelleme yapılmasına yetecek zenginlikte değildir. Buna rağmen özellikle eser ve eserlerden spesifik bahislerin seçiminin dönemin ilmî ve siyasi hayatı ile ilişkisi olduğu açıktır. Bu çalışmanın sınırlarını aşan konu bağlamında ilerleyen yıllarda yapılacak çalışmaların bu ilişkileri aydınlatmaya katkı sağlayacağı umulmaktadır.

8. İmtihanın Sonuçlandırılması

Kaynaklar, imtihanların değerlendirilmesinde ne tür kriterlerin esas alındığı konusunda maalesef bir bilgi içermemektedir. Bununla beraber yukarıda da zikredildiği üzere, tâliplerin birbirlerinin risaleleri üzerinde mütalaalarda bulunduğu anlaşılmaktadır. İmtihanın neticesinde başarılı olarak kabul edilenin atamasının yapıldığı kaynaklarda açıkça belirtildiği gibi imtihana giren, fakat daha az başarılı sayılanlara yönelik farklı bir usul izlendiği de gözden kaçmamaktadır.

İmtihana giren tâlipler arasında ayrıca başarılı görülen bulunuyorsa onun da dönemde boş olan farklı bir medreseye, yoksa bir medrese boşaldığında, yani imkân oluştuğunda tayininin yapıldığı görülmektedir. Nitekim 950/1543-44 yılında kırka tâlipler arasında yapılan imtihan bahsedilen durumun belirgin bir örneğidir. İmtihanın tâlipleri Mehmed b. Abdülvehhâb b. Abdülkerim (ö. 975/1567-68),[74] Kara Abdurrahman (ö. 976/1568-69),[75] Şemseddin Ahmed Kadızâde (ö. 988/1580-81)[76] ve Vizeli Abdülkerim Efendi'dir (ö. 961/1553-54).[77] İmtihan neticesinde tâliplerin hepsi başarılı sayılmış ve neticede Mehmed b. Abdülvehhâb Kalenderhane Medresesi'ne, Kara Abdurrahman Efdaliye Medresesi'ne, Şemseddin Ahmed Kadızâde Bursa Kaplıca Medresesi'ne ve Vizeli Abdülkerim Efendi Yıldırım Han Medresesi'ne atanmışlardır.[78] Konunun diğer bir karakteristik örneği de, 973 tarihinde kırktan mazuller arasında gerçekleştirilen imtihandır. Altı tâlibin girdiği imtihanda tâliplerden başarılı görülenlerin atamaları yapıldıktan sonra, geride kalanlar bekletilmiş ve bunlardan Molla Bedreddin, 974/1566 Muharremi'nde inşası

••••••

74 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 115.

75 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 121.

76 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 260.

77 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, X/82 (511); Mecdî Efendi, *Hadâikü'ş-Şekâik*, 502.

78 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 115.

tamamlanan Haydarpaşa Medresesi'ne müderris tayin olunmuştur.[79] Kınalızâde'nin geride kalan adayların gönüllerini almak diye tanımladığı bu usul, ilim adamına verilen değeri göstermesi açısından önemlidir.[80] Söz konusu durum; adayların hak ettikleri derecelerin (*rütbe-i istihkâk*)[81] dikkate alınarak atamaların yapıldığını, farklı bir deyişle müderris tayinlerinin imtihan usulünün doğasına uygun bir şekilde gerçekleştirildiğini de göstermektedir.

Kaynaklardaki ifadelerden müderrislik imtihanlarının sonuçlandırılması esnasında bazen hangi tâlibin başarılı olduğuna karar verilemediği de anlaşılmaktadır. Bu duruma ilişkin ilginç bir örnek 967/1559-60'de yapılan Rodos Sultanî'si imtihanında gerçekleşmiştir. İmtihana Bezenzâde (ö. 983/1575-76),[82] Karacı Sâdî Efendi (ö. 990/1582-83)[83] ve Ümmülveledzâde Molla Ali b. Abdülaziz (ö. 980/1572-73)[84] tâlip olmuşlardır. Karacı Sâdî rakiplerini görünce imtihandan çekilmiş, neticede ise Bezenzâde ve Ümmülveledzâde'den hangisinin başarılı olduğuna karar verilememiştir. Bunun üzerine Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin mülâzımı ve gözdesi olması dikkate alınan Bezenzâde, Şeyhülislâm'ın şanına gösterilen ihtirama binaen müderris olarak atanmıştır.[85]

IV. Sonuç

Bu mütevazı çalışmanın sınırları çerçevesinde ele almaya çalıştığımız müderrislik imtihanları, görüldüğü üzere klasik dönem Osmanlı müderrislerinin ilmî kabiliyet ve meziyetlerini anlayabilmemizi sağlayacak pek çok ince detayı içermektedir. Aynı zamanda müderrislerin seçilme ve yerleştirilme sürecine ışık tutarak müderris merkezli olarak tanımlanabilecek Osmanlı eğitim sisteminin kurumsal ve idarî yapısı hakkında da ipuçları sunmaktadır. Çalışmada çeşitli vesilelerle belirtildiği üzere, müderrislik imtihanları canlı ve sosyal hayatla bütünleşik bir ilmî şölen olarak değerlendirilmelidir. Etkileri hem ilmî hem de toplumsal hayatta

•••••

79 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 141.

80 Kınalızâde, *Tezkiretü'ş-Şuâra*, 158-159.

81 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 400.

82 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 234.

83 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 270.

84 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 177.

85 İmtihanın tüm kurgusu tâliplerin hayat hikayelerinde bahsedilen olaylar birleştirilerek oluşturulmuştur. Bkz. Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 177, 234, 270.

hissedilen risaleler miras bırakan bu ilmî hadiseler, ancak detaylı çalışmanın aydınlatacağı pek çok hususu içlerinde barındırmaktadır. Nitekim klasik dönem müderrislik imtihan usulüne dair bir yol haritası çizmeye gayret eden bu çalışma; imtihanlarda ele alınan konularla dönemin ilmî ve siyasi hayatı arasındaki ilişkiye, atamalarda idarecilerin inisiyatifinin ne ölçüde etkili olduğuna, imtihan usulünün ne kadar zaman bu esaslara uygun bir şekilde sürdürüldüğüne ve benzeri pek çok soruya yanıt vermekten uzaktır. Umud ediyoruz ki ilerleyen yıllarda yapılacak araştırmalar bu sorulara yanıt bulmamızı da sağlayacaktır.

Kaynakça

Akgündüz, Ahmet (yay. haz.), *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990), I.

_____, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1993), VI.

Akgündüz, Hasan, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç, Yapı, İşleyiş* (İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997).

Akta, Akif, "Osmanlıda Medrese-İktidar İlişkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/27 (2013), s. 40-49.

Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnâmeler, Islahat Hareketleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983).

Atâî, Nevîzâde, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-Şekâik* (İstanbul, 1268/1851).

Atçıl, Abdurrahman, *The Formation of the Ottoman Learned Class and Legal Scholarship (1300-1600)*, doktora tezi, The University of Chicago, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Chicago, Illinois, 2010.

Baltacı, Cahit, "Medrese ve Elemanları", *Diyanet Dergisi*, XVI/3 (1977), s. 133-141.

_____, "Kadıasker Ruznâmçelerinin Tarihi ve Kültürel Ehemmiyeti", *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, 4/1 (1979), s. 55-100.

_____, *XV.-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2005), I-II.

Beyazıt, Yasemin, *Osmanlı İlmiyye Tarîkinde İstihdam ve Hareket: Rumeli Kadıaskerliği Ruznâmçeleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi (XVI. Yüzyıl)*, doktora tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

_____, "Efforts to Reform Entry into the Ottoman İlmiyye Career Towards the End of the 16th Centuy: The 1598 Ottoman İlmiyye Kanunnamesi", *Turcica*, 44 (2012-13), s. 201-218.

Çivizâde, *Risâle fi İmtihan*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 1826, vr. 154a-161b.

Erdem, Sadık, "İshak Çelebi'nin Hayatı-Şahsiyeti ve Eserleri, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 91 (1994), s. 99-120.

Faroghi, Suraiya, "Social Mobility among the Ottoman 'Ulemâ in the Late Sixteenth Century", *International Journal of Middle East Studies*, 4/2 (1973), s. 204-218.

Furat, Ayşe Zişan, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde Eğitim (Sahn ve Süleymaniye Medreseleri Dönemi)* (Konya: Adal Ofset, 2009).

Gelibolulu Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, haz. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadır, Ahmet Gül, İbrâhim Hakkı Çuhadır (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997).

Gündoğdu, İsmail, *The Ottoman Ulemâ Group and State of Practicing "Kaza" Authority during the 18th Century*, doktora tezi, Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsu'l-beyân fî kavânîni Âli Osmân*, yay. haz. Sevim İlgürel (Ankara: TTK Yayınları, 1988).

İpşirli, Mehmet, *XVII. Yüzyıl Başlarına Kadar Osmanlı İmparatorluğunda Kadıaskerlik Müessesesi*, doçentlik tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1980.

_____, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilâtı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: IRCICA, 1994), c. I, s. 139-279 .

_____, "Müderris, Osmanlılarda", *DİA*, c. XXXI, s. 468-470.

İshak Efendi, *Risâle*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ömer İşbilir, nr. 169/1, vr. 1b-6a.

İsrafilzâde, *Risâle fi İmtihân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 1051, vr. 21b-29a.

_____, *Risâle*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ömer İşbilir, nr. 169/2, vr. 7b-14a.

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, yay. haz. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), I-II.

Kazıcı, Ziya, *İslâmi ve Sosyal Açıdan Vakıflar* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1985).

Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuâra*, haz. İbrâhim Kutluk (Ankara: TTK Basımevi, 1978).

Makdisi, George, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim, İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Gelenek, 2004).

Mecdî Efendi, *Hadâikü'ş-Şekâik* (İstanbul, 1269/1852).

Ökten, Ertuğrul, "Scholars and Mobility: A Preliminary Assessment from the Perspective of al-Shaqayiq al-Nu'maniyya", *Osmanlı Araştırmaları*, XLI (2013), s. 55-70.

Özcan, Abdülkadir, "Tabakat", *DİA*, XXXIX, 299-301.

Özen, Şükrü, "Kemal Paşazâde, Fıkhî Görüşleri", *DİA*, XXV, 240-242.

_____, "Tenkîhu'l-Usul", *DİA*, XL, 454-458.

Repp, Richard C., *The Mufti of Istanbul, A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (Londra: Ithaca, 1986).

Sellheim, Rudolf, *Materialien zur Arabischen Literaturgeschichte*, I (Wiesbaden, 1976).

Sinanoğlu, Mustafa, "el-Mevâkıf", *DİA*, XXIX, 422-424.

Şentop, Mustafa, *Osmanlı Yargı Sistemi ve Kazaskerlik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005).

Târîh-i Silsile-i Ulemâ (*TSU*), Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 2142.

Taşköprîzâde İsamuddin Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmaniye*, nşr. Ahmet Suphi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985).

Turan, Şerafettin, "Kemalpaşazâde", *DİA*, XXV, 238-240.

Unan, Fahri, "Osmanlı Resmî Düşüncesinin 'İlmiye Tariki' İçindeki Etkileri: Patronaj İlişkileri", *Türk Yurdu*, XI/45 (1991), s. 33-41.

_____, *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi* (Ankara: TTK Basımevi, 2003).

Ünver, Süheyl, *İlim ve Sanat Bakımından Fatih Devri Notları* (İstanbul: Belediye Matbaası, 1948).

Sofu Mehmed Paşa Dârülhadisi ve Müderrisleri

Mehdin Çiftçi
Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

I. Giriş

İslâm eğitim sisteminin temel kurumu olan medreseler, Osmanlılar döneminde fiziki şartları, mimari özellikleri, programı ve diğer yönleriyle önemli gelişmeler göstermiştir.[1] Bu dönemde medreseler, sıbyân mektebinden sonra orta, lise, yüksekokul ve üniversite eğitimine denk geliyordu.[2] Bilindiği gibi Osmanlı medreseleri, Selçuklu ve Anadolu Beylikleri devri müesseselerinin bir devamı olarak ortaya çıkmıştır. İlk dönem Osmanlı medreseleri, Osmanlı öncesi Amasya, Konya, Kayseri, Karaman ve Aksaray gibi Anadolu şehirlerindeki medreselerin bir devamı niteliğinde idi. Osmanlılar, devraldıkları bu medrese sistemine yeni unsurlar katarak devam ettirmişlerdir.[3] İlk Osmanlı medresesi, 1331 yılında Orhan Gazi tarafından kurulan İznik Orhaniyesi (İznik Medresesi)'dir.[4] 1361'de Edirne'nin fethiyle medrese tarihinde yeni bir sayfa açıldı. Burada özellikle II. Murad'ın yaptırdığı Dârülhadis Medresesi (Edirne Dârülhadisi), Fâtih'in Sahn-ı Semân Medreseleri yapılıncaya kadar en yüksek Osmanlı medresesi kabul edilmiştir.[5] Osmanlı medrese teşkilâtındaki en büyük gelişme ise Fâtih Sultan Mehmed ile başlamıştır. Fâtih'in İstanbul'da inşa ettiği külliye içerisinde yer alan Sahn-ı Semân Medreseleri'yle birlikte

•••••

1 İslâm dünyasında medreselerin ortaya çıkışıyla ilgili bkz. Çelebi, *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, 81 vd.

2 İpşirli, "Medrese: Osmanlı Dönemi", 327.

3 İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları", 234.

4 Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, 42; Neşrî, *Cihânnümâ*, 72; İpşirli, "Medrese: Osmanlı Dönemi", 327.

5 İpşirli, "Medrese: Osmanlı Dönemi", 327.

medrese teşkilâtı değişmiş ve aşağıdaki şekilde yedi dereceye ayrılmıştır[6]: 1. Hâşiye-i Tecrîd (Yirmili), 2. Miftâh (Otuzlu), 3. Telvîh (Kırklı), 4. Hâric Ellili, 5. Dâhil Ellili, 6. Sahn-ı Semân, 7. Altmışlı.[7]

Kanûnî Sultan Süleyman'ın İstanbul'da Süleymaniye Külliyesi'ni yaptırmasıyla Osmanlı medrese teşkilâtı büyük ölçüde değişmiş ve medreselere yeni dereceler ilave edilmiştir. Buna göre Osmanlı medreseleri şu derecelerden oluşmaktaydı[8]: 1. Hâşiye-i Tecrîd (Yirmili), 2. Miftâh (Otuzlu), 3. Telvîh (Kırklı), 4. Hâric (Ellili), 5. Dâhil (Ellili), 6. Sahn-ı Semân, 7. Süleymaniye, 8. Altmışlı, 9. Süleymaniye Dârülhadisi.

XVIII. asırdan itibaren II. Meşrutiyet'e kadar ise medrese dereceleri hemen hemen hiç değişmeden şöyle olmuştur: 1. İbtidâ-i Hâric, 2. Hareket-i Hâric, 3. İbtidâ-i Dâhil, 4. Hareket-i Dâhil, 5. Mûsıla-i Sahn, 6. Sahn-ı Semân, 7. İbtidâ-i Altmışlı (İbtidâ-i Temsîlî), 8. Hareket-i Altmışlı (Hareket-i Temsîlî), 9. Mûsıla-i Süleymaniye, 10. Hâmise-i Süleymaniye, 11. Süleymaniye (Sahn-ı Süleymaniye), 12. Dârülhadis-i Süleymaniye.[9] On iki dereceli bu medrese sistemi, II. Meşrutiyet'e kadar devam etmiştir. Bu dönemde çıkarılan Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi (10 Zilkade 1332/29 Eylül 1914) ile İstanbul'da bulunan bütün medreseler "Dârülhilâfeti'l-Aliyye Medresesi", İstanbul dışındaki medreseler ise "Taşra Medreseleri"

••••••

6 İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları", 237; İpşirli, "Medrese: Osmanlı Dönemi", 328. Osmanlı medrese derecelerinde birbiriyle bağlantılı olan üç ayrı usul kullanılmıştır. Buna göre medreseler, okutulan ders kitaplarının adlarıyla (Hâşiye-i Tecrîd, Miftâh, Telvîh gibi), müderrislere günlük ödenen ücretlerin miktarlarıyla (Yirmili, Otuzlu, Kırklı, Ellili, Altmışlı şeklinde) ve medreselerin statüsüne göre (Hâric, Dâhil, Salın, Altmışlı, Süleymaniye, Dârülhadis şeklinde) derecelendirilmiştir. İpşirli, "Medrese: Osmanlı Dönemi", 330. Ayrıca bkz. Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi* 182-183; Özergin, "Eski Bir Rûznâmeye Göre İstanbul ve Rumeli Medreseleri", 265.

7 Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, I, 74.

8 Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, I, 74-76. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Süleymaniye'den sonra İstanbul müderrisliklerinin başlangıcının İbtidâ-i Hâric müderrisliği olduğunu belirtmektedir. Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, 90, 281.

9 Bkz. Tarîk Defterler, Şeriyye Sicilleri Arşivi, nr. 13, 14, 15; Millet Kütüphanesi, Ali Emiri-İlmiyye, nr. 57, 61 (vr. 49-107), 68 (vr. 93-192); Manâsıb-ı İlmiye Defteri, Süleymaniye Kütüphanesi., Esad Efendi, nr. 3844; Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 108-117; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, 37; İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları", 241; İpşirli, "Medrese", 330; İpşirli, "İlmiye", 143.

adı altında birleştirilmiştir.[10] Uygulamadaki yerlerini korumalarına ve eğitim faaliyetlerini devam ettirmelerine rağmen, bu tasnifte kırklı ve daha alt seviyedeki medreseler bulunmamaktadır. Bu derecelendirme, İstanbul, Edirne, Bursa gibi büyük şehirlerdeki medreseler için geçerliydi.[11]

Osmanlı medreseleri, derece bakımından zaman zaman değişikliğe uğramıştır. Bulunduğu medresenin derecesi yükseltilmek suretiyle bir müderrislik derecesi arttırılabildiği gibi diğer bir müderrisin tayininde o müderrisin rütbesine göre eski seviyesine indirildiği de olurdu.[12] XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise medrese ve müderris sayılarının artmasıyla pâye sistemi devreye sokulmuştur.[13]

Medreselerin seviyesi, eğitim-öğretim hayatındaki yeri ve önemi; yaptıran şahsın statüsü, tedris kadrosunun niteliği ile medresenin faaliyet gösterdiği yerleşim biriminin ülke genelindeki siyasi ve stratejik önemine göre değişebilmekteydi.[14] Bu nedenle Osmanlı başkentlerindeki medreseler cazibe merkezleri olurken, başkentin değişmesi ve buralarda yeni medreselerin açılması ile eski başkentin itibarlı medreseleri değer kaybına uğramakta ve ikinci sıraya düşmekteydiler.[15]

Osmanlı medrese türlerinden biri olan dârülhadisler ise hadis okutulan yerler ile hadis alanında ihtisas yapılan medreseler demektir.[16]

••••••

10 Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, I, 75-76, 91-105; İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları", 241-242.

11 Unan, *Fatih Külliyesi*, 184-185; Unan, "Osmanlı İlmiye Tarîkinde Pâye'li Tayinler Yahut Devlette Kazanç Kapısı", 46; Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 27-28.

12 Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, 57.

13 Pâye, Farsça bir kelime olup sözlükte "görev derecesi, rütbe, mertebe" anlamlarına gelir. Terim olarak ise, ilmiye mensuplarına verilen rütbe olup herhangi bir memuriyetin fiilen ifa edilmek üzere değil adının rütbe ve ünvan olarak verilmesidir. Memuriyetin fiilen yapılanına ise "mansıb" denir. Ancak bilfiil memuriyeti yürütenlerle bu memuriyeti veya mansıbı rütbe olarak almış (pâyeli) kişiler teşrîfatta aynı hak ve yetkilere sahipti. XVI. asrın sonlarından itibaren Osmanlı ilmiye mesleğinde sıkça kullanılan pâye terimi müderrisler, kadılar ve zaman zaman askeri sınıfa mensup kişilerin tayin ve terfileri için kullanılmıştır. Bkz. Unan, "Pâye", 193; Unan, "Osmanlı İlmiye Tarîkinde Pâye'li Tayinler Yahut Devlette Kazanç Kapısı", 46-49.

14 Hasan Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*, 253-254.

15 Unan, "Osmanlı İlmiye Tarîkinde Pâye'li Tayinler Yahut Devlette Kazanç Kapısı", 44-45. Osmanlı medrese teşkilâtı hakkında detaylı bilgi için bkz. Çiftçi, *Süleymaniye Dârülhadisi*, 17-22.

16 Bozkurt, "Dârülhadis", 527; Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler", 163; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, I, 69; Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 359.

Hz. Peygamber'in, nübüvvetin ilk yıllarında Mekke'de ilk dersleri verdiği Erkam b. Ebü'l-Erkam'ın evi hem dârülkurrâ hem de dârülhadis işlevini görmüştür. İlk dârülhadisin, "dârüssünne" adıyla IV/X. asrın ilk yarısında Nîşâbur'da kurulduğu[17], medreselerden ayrı olarak "dârülhadis" ismiyle müstakil bir öğretim müessesesinin ise ilk defa Dımaşk'da 566/1170 tarihinde Nûreddin Mahmûd Zengî (ö. 569/1174) tarafından "Dârü'l-hadîsi'n-Nûriyye" adıyla inşa edildiği belirtilmektedir.[18]

Osmanlı öncesi Anadolu'da inşa edilen ilk dârülhadis, Anadolu Selçuklu hükümdarı Gıyâseddin Keyhusrev döneminde Selçuklu atabeglerinden Cemâleddin Ferrûh b. Abdullah tarafından 640/1242 yılında yaptırılan Çankırı Dârülhadisi'dir.[19] Osmanlılar devrinde ilk dârülhadis ise I. Murad devrinde (1360-1389) Çandarlı Hayreddin Paşa tarafından İznik'te inşa edilmiştir.[20] İlk devir Osmanlı dârülhadislerinin en önemlisi II. Murad'ın 838/1435 tarihinde Edirne'de yaptırdığı Dârülhadis Medresesi'dir (Edirne Dârülhadisi). Bu dârülhadisin Osmanlı medrese teşkilâtında bir dönüm noktası oluşturduğu kabul edilir.[21] Kanûnî Sultan Süleyman devrinde, Osmanlı Devleti'nin yükselme devrine uygun olarak, dârülhadis müessesesi yapımında da bir artış olmuştur. Bu dönemin vezirlerinden Sofu Mehmed Paşa'nın İstanbul Vilayet Konağı bitişiğindeki Nallı Mescid civarında yaptırdığı Sofu Mehmed Paşa Dârülhadisi (950/1543'ten önce) ile Kanûnî'nin Süleymaniye Külliyesi bünyesinde yaptırdığı ve Osmanlı medrese teşkilâtının zirvesi olan Süleymaniye Dârülhadisi (964/1557) bu devirde inşa edilen dârülhadislerdendir.

Mimarî yönden medreselerle aynı yapılar olan dârülhadisler, genel olarak birer ihtisas müessesesi olarak değerlendirilse de başlangıcından

••••••

17 Bozkurt, "Dârülhadis", 527-528.

18 ed-Dımaşkî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, I, 98-100. Ayrıca bkz. Sezgin, "Dâr al-Hadîth", II, 125-126; Bozkurt, "Dârülhadis", 528; Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler", 164. George Makdisi, medreselerin esas itibariyle fıkıh eğitimi amacıyla açıldığını ve hocalık kürsüsünün de fıkıh hocasına ait olduğunu, ancak ilk dârülhadisin kurulmasıyla muhaddislerin de fakihlerle aynı seviyeye geldiğini belirtmektedir. Bkz. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 308-309.

19 Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler", 164-165; Yardım, "Dârülhadis: Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar'da Dârülhadis", 529-530.

20 Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri*, I, 319; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, II, 882.

21 Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, II, 873; Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler", 166; Yardım, "Dârülhadis", 530. Daha geniş bilgi için bkz. Yıldırım, *Osmanlı İlim Geleneğinde Edirne Dârülhadisi ve Müderrisleri*, 36-41.

itibaren tarihî seyirleri dikkate alındığında bu ad altındaki bütün medreselerin birer ihtisas müessesesi olmadıkları görülmektedir. Bir şehirde normal şartlarda birden fazla ihtisas kurumunun olmaması, taşrada ihtisasın yapılmaması, dârülhadis binalarının mimari yapısı, oda sayısı ve hacim durumları ile müderrislerinin pâyelerinin farklı olması gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda, bu müesseselerin hepsinin birer ihtisas medresesi statüsünde olmadıkları ortaya çıkmaktadır. Zira müderrisliğin ilk kademesi olan "ibtidâ-i hâric" basamağından son kademesi olan "dârülhadis" pâyesine kadar her rütbedeki müderrisin ders okuttuğu dârülhadisler bulunmaktadır. Dârülhadislerin kadro derecesini, özellikle yaptıranın sosyal hayattaki konumu tayin etmektedir. en-Nûriyye, el-Eşrefiyye, el-Kâmiliyye, el-Mustansıriyye gibi Anadolu dışındaki bazı dârülhadisler; Anadolu Selçukluları devrindeki Konya İnce Minare ve Sivas Çifte Minare dârülhadisleri; Osmanlı dönemindeki Edirne ve Süleymaniye dârülhadislerinin birer ihtisas medresesi olduğu kabul edilebilirse de diğer dârülhadislerin bu niteliği taşımadığı anlaşılmaktadır. İlmî anlamda dârülhadislerin geneli için ihtisas müessesesi denmese de bu tür kurumların Hz. Peygamber'in sünnetini toplumun bütün fertlerine ulaştırabilme gayretiyle kurulduğu bilinmektedir. Bu nedenle, bir veya iki odadan müteşekkil ahşap yapılı olup yetişme çağında olan insanlara kırk hadis ezeberletmeyi hedefleyen dârülhadisler bulunduğu gibi, devletin en yüksek seviyedeki ilmî müesseseseleri içerisinde yer alan, usul ve metin kitaplarını ilmî seviyede okutup öğretmeyi gaye edinen dârülhadisler de vardı. Dârülhadislerde okutulacak kitaplar, vakıf sahibi tarafından tayin edilmemiş, kitap seçimi müderrislere bırakılmıştır. Vakfiyelerde hep herhangi bir kitabın okutulması değil, hadis okutulması şart koşulmuştur.[22] Osmanlı dârülhadislerinde tefsir gibi diğer İslâmî ilimlerin de okutulduğu anlaşılmaktadır.[23]

Dârülhadisler, sıbyân mektepleri ve dârülkurrâlar gibi tasarım açısından medreselerden farklı ve bağımsız bir yapı tipi oluşturmamış, inşa edildikleri dönemin ve bölgenin medreselerinin mimarisi çerçevesinde gelişmelerini sürdürmüşlerdir. Bu hususun, dârülhadislerle diğer medreseler arasında, mimariyi şekillendiren kullanım şeması açısından bir tedrîsât farklılığının bulunmamasından kaynaklandığı; Osmanlı

••••••

22 Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler", 167-173; Yardım, "Dârülhadis", 531-532.

23 Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri: Teşkilât, Tarih*, 21; Çiftçi, *Süleymaniye Dârülhadisi*, 180-181.

dârülhadislerinin hemen tamamının, İznik'te Orhan Gazi devrinde (1324-1360) inşa edilen Süleyman Paşa Medresesi ile ortaya çıkan ve Osmanlı medrese mimarisinin karakteristiği olan "açık avlulu ve revaklı" tasarımın varyantları olduğu belirtilmektedir.[24]

II. Sofu Mehmed Paşa'nın Hayatı ve Eserleri

Hacı,[25] Koca, Derviş[26] Sûfî veya Sofu[27] lakaplarıyla anılan ve memleketine nisbetle[28] veya Bosna'da sancakbeyi olması sebebiyle[29] "Bosnalı" da denen Sofu Mehmet Paşa'nın[30] saray ve beylerbeyliğinden önceki hayatı hakkında herhangi bir bilgimiz bulunmamaktadır. Ancak onun

••••••

24 Tanman, "Dârülhadis: Mimarî", 533. Dârülhadislerin mimarisi için ayrıca bkz. Ory, "Dâr al-Hadîth", 192-197. Dârülhadisler hakkında detaylı bilgi için bkz. Çiftçi, *Süleymaniye Dârülhadisi*, 22-36.

25 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, II, 104; Peçevî, *Târîh*, I, 29; Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmânî*, IV, 113; Özcan, "Kanuni Devri Vezirlerinden Sofu Mehmed Paşa'ya ve Sofya'daki Külliyesine Dair", 268.

26 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, III, 397-98; Özcan, "Kanuni Devri Vezirlerinden Sofu Mehmed Paşa'ya ve Sofya'daki Külliyesine Dair", 268. Buradaki derviş, sûfî'nin tam karşılığıdır. Bkz. Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri: Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk*, IV, 99.

27 Peçevî, *Târîh*, I, 29; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, IV, 113; Özcan, "Kanuni Devri Vezirlerinden Sofu Mehmed Paşa'ya ve Sofya'daki Külliyesine Dair", 268; Eyice, "Bosnalı Mehmed Paşa Camii", 305. Sofu lakabının dindarlığından dolayı verildiği belirtilmektedir. Bkz. Özcan, "Kanuni Devri Vezirlerinden Sofu Mehmed Paşa'ya ve Sofya'daki Külliyesine Dair", 268.

28 Özcan, "Kanuni Devri Vezirlerinden Sofu Mehmed Paşa'ya ve Sofya'daki Külliyesine Dair", 267.

29 Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, IV, 99. Ayverdi, Sofu Mehmed Paşa'nın Bosna Sancakbeyi olmasından sonra sancakbeyiliğin eyalet valiliğine çevrildiğini ve bu göreve Ferhad Paşa'nın getirildiğini belirtmektedir. Bkz. Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, IV, 99. Neval Konuk, Bosnalı denmesinin sebebini Mehmed Süreyya'nın *Sicill-i Osmânî* adlı eserine dayandırmaktaysa da ilgili kaynakta bu yönde bir bilgi bulunmamaktadır. Bkz. Konuk, *Balkanlarda İslam Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, 533. Mimar Sinan'ın tezkirelerinde de "Bosnalı Mehmed Paşa" denmektedir. Bkz. Zeki Sönmez, *Mimar Sinan'la İlgili Tarihî Yazmalar-Belgeler*, 31, 83.

30 Sofu Mehmed Paşa, özellikle hayratı konusunda birçok kaynak veya araştırmada Sultan İbrahim'in son ve IV. Mehmed'in ilk sadrazamı olan bir başka Sofu Mehmed Paşa'yla karıştırılmıştır. Örneğin bkz. Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, I, 213; Uluçam, "Mehmed Paşa, Sofu", II, 168. Kaynaklardaki bu bilgi karışıklıklarıyla ilgili genel bir değerlendirme için bkz. Yüksel, *Osmanlı Mimarisinde Kanunî Devri*, VI, 317-318.

Sofya'da inşa ettiği külliyesine ait Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde bulunan vakfiyesinin "Mehmed Paşa b. Abdülmuîn" adına düzenlenmesi[31] ve aynı arşivde yer alan birçok defterdeki "Sofu Mehmed Paşa b. Abdülmuîn" kayıtlarından[32] babasının Abdülmuîn olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklardaki bilgilere göre Sofu Mehmed Paşa, Enderun'da yetişmiş, Kanûnî döneminde 941'te (1534-35) Rumeli beylerbeyliği, 945'te (1538) Kubbealtı'nda vezirlik, 952'te (1545) Bağdat muhafızlığı, ertesi yıl ikinci vezirlik (Mustafa Paşa'nın yerine), 954'de (1547) Bosna sancak beyiliği ve 958'de (1551) Budin Beylerbeyiliği görevlerinde bulunmuş ve bu arada birçok sefere katılıp bazı zaferlerin kazanılmasında etkin rol oynamıştır.[33] Yine onun Mevlevî tarikatine mensup, cömert, dindar, kâmil, nüktedân, fazıl ve iyi huylu biri olduğu[34] ve 958 (1551) yılında Budin'de bir Yahudi tabip tarafından zehirlenerek öldürüldüğü belirtilmektedir.[35]

Sofu Mehmed Paşa, İstanbul'da dârülhadis, Sofya'da külliye,[36] Travnik'te cami ve mektep, Saraybosna, Plevne, Köstendil ve Banaluka'da cami, hamam, kervansaray gibi dinî ve sosyal yapılar inşa etmiştir. İstanbul Yenikapı'daki Sofu Mehmed Paşa Camii ve Medresesi ile Hocapaşa'daki dârülkurrâ ve Sofu Mehmed Paşa Sarayı'nın Sultan İbrâhim'in son ve IV. Mehmed'in ilk sadrazamı olan bir başka Sofu Mehmed Paşa'ya ait olduğu belirtilmektedir.[37]

••••••

31 *Vgm.d.*, VGMA (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi), nr. 988, 51-21. Ayrıca bkz. Eren, "Mimar Sinan'ın Sofya'da Bilinmeyen Bir Eseri", 70; Eyice, "Bosnalı Mehmed Paşa Camii", 305.

32 *Vgm.d.*, VGMA, nr. 2405, 17, 22; nr. 2415, 11, 12; nr. 2417, 22.

33 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, IV, 113; Özcan, "Kanuni Devri Vezirlerinden Sofu Mehmed Paşa'ya ve Sofya'daki Külliyesine Dair", 267-268. Ayrıca bkz. Eyice, "Bosnalı Mehmed Paşa Camii", 305.

34 Özcan, "Kanuni Devri Vezirlerinden Sofu Mehmed Paşa'ya ve Sofya'daki Külliyesine Dair", 268.

35 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, IV, 113; Peçevî, *Târîh*, I, 29; Özcan, "Kanuni Devri Vezirlerinden Sofu Mehmed Paşa'ya ve Sofya'daki Külliyesine Dair", 268. Rivayete göre ölümüne sebep olan Yahudi hekim yakalanıp sorguya çekildiğinde, bununla Mehmed adlı kırk kişiyi öldürdüğünü itiraf etmiştir. Bkz. Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*, IV, 113. Ayrıca bkz. Peçevî, *Târîh*, I, 29.

36 Sofya'daki külliyesi cami, medrese, kütüphane, imaret, bîmâristân, hamam, kervansaray ve meşrûtadan oluşmaktaydı. Ancak günümüzde bu yapılardan sadece cami (Sofu [Bosnalı] Mehmed Paşa Camii) ayakta kalmış, o da kiliseye çevrilmiştir. Mimar Sinan'ın inşa ettiği bu yapı hakkında detaylı bilgi için bkz. Eren, "Mimar Sinan'ın Sofya'da Bilinmeyen Bir Eseri", 66-70; Eyice, "Bosnalı Mehmed Paşa Camii", 305-306.

37 Özcan, "Kanuni Devri Vezirlerinden Sofu Mehmed Paşa'ya ve Sofya'daki Külliyesine Dair", 268.

III. Sofu Mehmed Paşa Dârülhadisi

Mimar Sinan tarafından inşa edilen bu eser, İstanbul vilayet binası bahçesinin Ankara Caddesi'ne açılan Paşa Kapısı yanındaki[38] Nallı Mescid'in karşısında inşa edilmiştir.[39] Arşiv belgelerinde veya kaynaklarda "Sofu Mehmed Paşa Dârülhadisi",[40] "Sofu Mehmed Ağa Dârülhadisi",[41] "Mehmed Ağa Dârülhadisi"[42] ve "Mehmed Paşa Dârülhadisi"[43] adlarıyla geçmektedir.

Hadis ve tefsir tedrisi amacıyla yaptırılan[44] ve bugün mevcut olmayan Dârülhadis'in inşa tarihi belli değildir. Ancak ilk müderrisi Aydınlı Bedreddin Mahmud Efendi'nin vefat tarihi olan 950'den (1543-44) önce açıldığı anlaşılmaktadır.[45] Dârülhadis'in pâyesi, 964 (1556-1557) tarihinden önce otuzlu iken[46] 1060 (1650)'de ibtidâ-i hâric pâyesine yükseltilmiştir.[47]

••••••

38 Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, II, 889.

39 Ayvansarayî, *Hadîka*, I, 213; Özcan, "Kanuni Devri Vezirlerinden Sofu Mehmed Paşa'ya ve Sofya'daki Külliyesine Dair", 269.
Nallı Mescid (Vilayet Câmii/Bâb-ı Âlî Câmii/İmam Ali Mescidi), Akşemseddin Efendi'nin akrabasından olan İmam Ali Efendi tarafından Bâbıâli'de İstanbul Valilik binasının yakınında inşa edilmiştir. Minaresi duvarında bulunan üç dört adet nal izi dolayısıyla bu ismi almıştır. Ayvansarayî, *Hadîka*, I, 213; Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri: 855-886 (1451-1481)*, III, 475-476. Bâbıâli'de bulunması sebebiyle Bâbıâli Mescidi veya banisine nisbetle İmam Ali Mescidi de denmektedir. Günümüze ulaşan yapı özgün mimarisini büyük ölçüde kaybetmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Karakaya, "Nallı Mescid", 348-349.

40 *RKR (Rumeli Kadıaskerliği Ruznamçeleri)*, ŞSA (Şeriyye Sicilleri Arşivi), nr. IV, 43-44; Mecdî, *Hadâikü'ş-Şekâik*, I, 507; Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 355; Şeyhî, *Vekâyiü'l-fudalâ*, IV, 497.

41 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fudalâ*, III, 450.

42 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fudalâ*, III, 292, 360, 471, 507, 544; IV, 188; Uşşakîzâde İbrâhim Efendi, *Zeyl-i Şekâik*, 501, 537.

43 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fudalâ*, III, 259.

44 Mecdî, *Hadâikü'ş-Şekâik*, I, 507; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, II, 889.

45 Özcan, "Kanuni Devri Vezirlerinden Sofu Mehmed Paşa'ya ve Sofya'daki Külliyesine Dair", 269. Sofu Mehmed Paşa Dârülhadisi için ayrıca bkz. Yardım, "Temel Müesseselerimizden Dârülhadisler", 87; Ortaylı vd., *Payitaht-ı Zemin Eminönü: Bir Dünya Başkenti*, II, 331.

46 Dârülhadis'in tespit edilen ikinci müderrisi Şeyh Muharrem Efendi, bu dönemde 30 akçe yevmiye ile burada görev yapmıştır. Bkz. Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 355; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, II, 889.

47 Şeyhülislâm Ankaravî Mehmed Emin Efendi, bu dönemde dârülhadise ibtidâ-i hâric pâyesiyle atanmıştır. Bkz. Şeyhî, *Vekâyiü'l-fudalâ*, III, 544; Yardım, "Temel Müesseselerimizden Dârülhadisler", 87.

Sahn ve Süleymaniye gibi yüksek dereceli medreselerle ilgili arşivlerde veya kaynaklarda kronolojik ve detaylı bilgi bulunabilmesine rağmen daha düşük dereceli olan, özellikle de kırklı ve daha aşağı derecede bulunanlar hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Nitekim biyografik kaynaklarda, herhangi bir müderrisin tahsil hayatı kısmında, müderrisin ders ve mülâzemet aldığı kimseler verildikten sonra genellikle kırktan önceki medreselerin adı zikredilmez, "kırklı bir medreseden ma'zûl iken..." şeklinde bir ifadeden sonra müderrisin sonraki tahsil hayatının ayrıntılarına geçilir. Alt dereceli medreselerden biri olan Sofu Mehmed Paşa Dârülhadisi hakkında da kronolojik ve yeterli bilgi bulmak çok zordur. Bu türden medreselerle ilgili genel bilgilerin bu dârülhadis için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle otuzlu veya ibtidâ-i hâric seviyesindeki medreselerde okutulan hadisle ilgili eserler burada da okutulmuş olmalıdır.

Yukarıda bahsettiğimiz alt dereceli medreselerle ilgili bilgi yetersizliği problemi, müderris tespitinde de karşımıza çıkmaktadır. Bu durum *Şekâik* ve zeyilleri gibi biyografik kaynaklarda açık bir şekilde görülmektedir. Sofu Mehmed Paşa Dârülhadisi'nde görev yapan müderrislerden 7'si daha önce bilinmekteydi. Yaptığımız araştırma neticesinde 6 müderris daha tespit etmiş bulunmaktayız. Böylece toplam 13 müderrise ulaşmış bulunuyoruz. Aşağıda biyografilerini vereceğimiz bu müderrisler, kronolojik olmayıp farklı tarihlerde görev yapanlardan oluşmaktadır. Bu müderrislerden dördünün İstanbul, diğerlerinin ise İzmir (veya Aydın), Kastamonu, Ankara, Diyarbakır, Bolu ve Üsküdar doğumlu olmaları, payitaht olan İstanbul dışında Osmanlı'nın farklı yerlerinden müderrislerin de burada görev yaptığını göstermektedir. Müderrislerin görev sürelerine baktığımızda ise diğer medreselerde olan/olabilecek farklı görev süreleri burada da karşımıza çıkmaktadır. Buna göre 2 kişi 1 yıl, 2 kişi 2 yıl, 2 kişi 3 yıl, 1 kişi 5 yıl ve 2 kişi de 6 yıl müderrislik yapmıştır. Kalan 4 kişinin görev süreleri ise tespit edilememiştir. Buradaki görevleri dışında üst düzey görevlerde bulunan müderrisler de bulunmaktadır (2 şeyhülislâmlık, 1 saray hocalığı).

Arşiv belgelerinde de Sofu Mehmed Paşa Dârülhadisi'yle ilgili yeterli bilgi bulunmamaktadır. Mevcut bilgilerin çoğu dârülhadisin de içinde bulunduğu Sofu Mehmed Paşa evkâfıyla ilgili genel mahiyettedir. Örneğin 1331 (1912-13) tarihli bir kayıtta Sofu Mehmed Paşa'nın İstanbul'da Nallı Mescid-i Şerîfi nezdinde bulundan medresesi ve hayrat-ı sâiresi vakfında

yevmî altı akçe vazife ile kitâbet ücreti ödendiği belirtilmektedir.[48] Bu kayıt ve bir diğer arşiv belgesine göre[49] Dârülhadis'in de içinde bulunduğu yapılar Sofu Mehmed Paşa vakfına bağlı idi.

Yine Vakıflar Genel Müdürlüğü vakıf kayıtları arşivindeki defterlerde bulunan bazı kayıtlarda vakfa ait bazı mülkler sıralanmakta ve bunların sınırları (alanları) belirlenmektedir. Buna göre vakfın, Zihne kazasında sekiz göz değirmeni,[50] Siroz sancağında 11 dükkanı,[51] Selanik merkezde 64 odalı ve üç kapılı menzili[52] ve 2 dükkânı[53] bulunmaktaydı.

Şimdi burada görev yapan müderrislerin biyografilerine geçelim:

1. Aydınlı Bedreddin Mahmud

Doğum tarihi tespit edilemeyen Bedreddin Mahmud'un, o dönemde Aydın sancağına bağlı olan İzmir'in bir nahiyesinden olduğu rivayet edilir. Hakkında fazla bir bilgimiz olmayan Bedreddin Mahmud, ekâbir-i vüzeradan Sofu Mehmed Paşa'nın İstanbul'da tefsir ve hadis okutulmak üzere inşa ettiği medreseye müderris olarak atanmış ve buradayken birçok talebe yetiştirmiştir. Arap dili, tefsir, hadis, usul ve füru alanlarında uzman olan Bedreddin Mahmud, 950'de (1543-44) Sofu Mehmed Paşa Dârülhadisi'nde müderris iken vefat etmiştir. Bir tefsirinin bulunduğu belirtilmektedir.[54]

2. Şeyh Muharrem b. Mehmed

Kastamonu'da doğdu. İlk tahsilden sonra dönemindeki âlimlerden İsrafilzâde, Çivizâde ve Sa'dî Efendi'den dersler aldı. Daha sonra Halvetî şeyhlerinden Kastamonulu Benli Muhyiddin Efendi'ye intisap ve Bayramiye meşâyihinden istifade etti. Birçok İslâm beldesinde vaizlik yapması, hadis ve tefsir dersleri vermesi sebebiyle ünü kısa sürede yayıldı

••••••

48 *Ev. Brt*, VGMA (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi), nr. 238/26.

49 *Ev.Hmh.d.*, VGMA, nr. 7799, vr. 6a.

50 *Vgm.d.*, VGMA, nr. 2405, 17 (22 Receb 1096/24 Haziran 1685).

51 *Vgm.d.*, VGMA, nr. 2405, 22.

52 *Vgm.d.*, VGMA, nr. 2415, 11 (22 Receb 1096/24 Haziran 1685).

53 *Vgm.d.*, VGMA, nr. 2415, 12.

54 Mecdî, *Hadâikü'ş-Şekâik*, 507. Ayrıca bkz. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, II, 889; Özcan, "Kanuni Devri Vezirlerinden Sofu Mehmed Paşa'ya ve Sofya'daki Külliyesine Dair", 269; Ahmet Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dârulhadislerin Yeri*, 170.

ve İstanbul'a davet edildi. Burada yevmî 30 akçe vazife ile Sofu Mehmed Paşa Dârülhadisi'ne atandı. Aynı zamanda hafız olan Muharrem Efendi, Zilhicce 964'de (Eylül-Ekim 1557) Süleymaniye Camii inşa edildiğinde yirmi akçe ile kürsü vaizliğine tayin oldu. Uzun bir süre burada tefsir dersleri verdi, Beyzâvî ve Keşşâf tefsirlerini okuttu. 983 Cemâziyelûlâsının sonunda (Eylül 1575) vefat etti.[55]

Eserleri: (i) *el-Kavlu'l-bedî' fi's-salâti ale'l-habîbi'ş-şefî'* (ii) *Ta'lîmü'l-müte'allim li tergîbi tâlibi'l-'ilm (Tergîbü'l-ilm ve'l-amel/Faziletü'l-ilm)* (iii) *Mültekadât*.[56]

3. Zâhid Efendi

Hakkında pek bir bilgimiz olmayan Zâhid Efendi, XVI. asırda Sofu Mehmed Paşa Dârülhadisi'nde müderrislik yapmış ve hac yolunda vefat edince yerine oğlu Mehmed Efendi tayin olmuştur.[57]

4. Mehmed Efendi (Mehmed b. Zâhid)

Yine hakkında fazla bir bilgimiz olmayan ve bir önceki müderris Zâhid Efendi'nin oğlu olan Mehmed Efendi, XVI. asırda Sofu Mehmed Paşa Dârülhadisi'nde müderrislik yapmış ve babası hac yolunda vefat edince hatt-ı hümâyunla yerine tayin edilmiştir (8 Rebîülâhir 996/9 Mart 1588).[58]

5. Ankaravî Mehmed Emin Efendi

Ankara'da ticaretle uğraşan Hüseyin Efendi'nin oğlu olan ve Ankaravî veya Engûrî diye anılan Mehmed Emin Efendi, 1028/1619'da Ankara'da

.....

55 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 355. Ayrıca bkz. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, II, 889; Özcan, "Kanuni Devri Vezirlerinden Sofu Mehmed Paşa'ya ve Sofya'daki Külliyesine Dair", 269; Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dârulhadislerin Yeri*, 170.

56 Eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Tatlı, "İstanbul Sofu Mehmed Paşa Dâru'l-hadisi Müderrisi, Süleymaniye Camii'nin İlk Vaizi Muharrem Efendi (ö. 983/1575) ve *Ta'lîmü'l-Müte'allim li Terğibi Tâlibi'l-'İlm* Adlı Eseri", 227-234.

57 *RKR*, ŞSA, nr. IV, 43-44. Bazı araştırmalarda rûznâmçe numarası sehven III olarak yazılmıştır. Bkz. Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dârulhadislerin Yeri*, 171; Özcan, "Kanuni Devri Vezirlerinden Sofu Mehmed Paşa'ya ve Sofya'daki Külliyesine Dair", 269.

58 ŞSA, *RKR*, nr. IV, 43-44. Ayrıca bkz. Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dârulhadislerin Yeri*, 171; Özcan, "Kanuni Devri Vezirlerinden Sofu Mehmed Paşa'ya ve Sofya'daki Külliyesine Dair", 269.

doğdu. Bir süre Ankara müftüsü Kırşehirli Mehmed Efendi'den dersler aldıktan sonra Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'den mülâzemet aldı. Alt dereceli medreselerde bir müddet görev yaptıktan sonra Şevval 1060'da (Ekim 1650) ibtidâ-i hâric pâyesiyle Nallı Mescid yakınındaki Mehmed Ağa Dârülhadisi'ne müderris oldu. Şevval 1066'da (Ağustos 1656) Pervîz Efendi, ertesi yıl Cezerî Kasım Paşa medreselerine tayin edildi. Aynı yılda Sekban Ali, Şâban 1068'de (Mayıs 1658) Haydar Paşa ve Ayşe Sultan, iki yıl sonra Sahn-ı Semân, Safer 1072'de (Ekim 1661) Zâl Paşa Sultânî, Şevval 1072'de (Haziran 1662) İsmihan Sultan ve ertesi yıl Süleymaniye medreselerinde görev yaptı. Daha sonra kadılık görevine geçen Mehmed Emin Efendi, Rebîülevvel 1074'te (Ekim 1663) Yenişehir, Şevval 1077'de (Nisan 1667) Bursa, Receb 1080'de (Aralık 1669) Mısır kadılıklarına atandı. Bir yıl sonra Mekke kadılığına tayin edildiyse de göreve başlamadan tekrar İstanbul'a çağrıldı ve Safer 1082'de (Haziran 1671) İstanbul kadılığına getirildi. Muharrem 1083'te (Mayıs 1672) Anadolu, Rebîülevvel 1084'te (Haziran 1673) Rumeli kazaskeri oldu. 1087'de (1676) azledildi. Cemâziyelevvel 1096 (Nisan 1685)'te ikinci defa Rumeli kazaskerliğine getirildi. Ertesi yıl Çatalcalı Ali Efendi yerine şeyhülislâm oldu (9 Zilkade 1097/27 Eylül 1686, IV. Mehmed Dönemi). 26 Zilhicce 1098'de (2 Kasım 1687) vefat etti ve İstanbul Çarşamba'da Kovacı Dede Camii haziresine defnedildi.

Mehmed Emin Efendi usul, füru ve tefsir ilimlerinde mütehassıs idi. Ankara'da bir cami, bir dershane, yirmi dört çeşme, bir hamam, bir kervansaray ve bir mektep yaptırmış; vasiyeti gereği vakıflarının zevâidiyle de İstanbul Şehzadebaşı'nda Hoşkadem Medresesi adıyla bir medrese inşa ettirmiştir.

Eserleri: (i) *Fetâvâ-yı Ankaravî*: Fıkhî meselelerde genellikle müftâbih olan görüşlerin toplandığı bir eserdir. Kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan eser, 1281/1864 yılında Bulak ve İstanbul'da iki cilt hâlinde basılmıştır.[59] (ii) *Hâşiyetü Tenvîri'l-ebsâr*: Şemseddin Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî'nin füruya dair *Tenvîrü'l-ebsâr ve câmi'u'l-bihâr* adlı eserin Arapça hâşiyesidir. 1087/1676'da Rumeli kazaskerliğinden azledildikten sonra Ankara'da yazmıştır. (iii) *Âyetü'l-kürsî Tefsiri*: Bakara sûresinin 255. âyetinin tefsiridir.[60]

•••••

59 Eser hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Akgündüz, "Fetâvâ-yı Ankaravî", 438-439.

60 Hayatı ve eserleri için bkz. Şeyhî, *Vekâyiü'l-fudalâ*, III, 544; Uşşakîzâde, *Zeyl*, 537; Özcan, "Mehmed Emin Efendi, Ankaravî", 461-462.

6. Sâlih İmamzâde Dâmadı Ahmed Efendi

İstanbul'da doğdu. "Sâlih İmamzâde Damadı" diye meşhur oldu. Tahsilden sonra kırk akçe medreseden mazul iken Şâban 1061'de (Temmuz-Ağustos 1651) inşa edilen Merzübân Hâtûn Medresesi hâricine, Şevvâl 1066'da (Temmuz-Ağustos 1656) Ankaravî Mehmed Efendi yerine Nallı Mescid yakınındaki Mehmed Paşa Dârülhadisi'ne tayin oldu. Aynı yıl Zilhicce'de (Eylül-Ekim) azledilip yerine Bâlîzâde Emîni Ahmed Efendi geçti. Muharrem 1068'de (Ekim-Kasım 1657) Abdurrahman Efendi yerine Sâniye-i Kâsım Paşa Medresesi'ne tayin oldu. Aynı yıl Şevvâl'de (Temmuz) vefat etti ve yerine Halil Efendi geçti. Ahmed Efendi, fıkıh ilminde mütehassıs idi.[61]

7. Bâlîzâde Emîni Ahmed Efendi

İstanbul'da doğdu. İlk tahsilden sonra Şeyhülislâm Bâlîzâde Mustafa Efendi Âsitânesi'ne intisab edip ondan mülâzemet aldı ve fetva emînliği yaptı. Kırk akçe medreseden mâzul iken Zilhicce 1066'da (Eylül-Ekim 1656) Sâlih İmamzâde Dâmadı Ahmed Efendi yerine Nallı Mescid yakınındaki Mehmed Ağa Dârülhadisi'ne hâric itibariyle atandı. Receb 1067'de (Nisan-Mayıs 1657) Kilisî Mustafa Efendi yerine Tirmurkapu'da (Demirkapı) Ahmed Paşa Medresesi'ne, Receb 1071'de (Mart 1661) Abdurrahim Efendi yerine Küçükçekmece'deki Abdüsselâm Medresesi'ne atandı. Şevvâl 1072'de (Mayıs-Haziran 1662) vefat etti, yerine Ömer Efendi tayin oldu.[62]

8. Debbağzâde Mehmed Efendi (Mehmed b. Şeyh Mahmud b. Ahmed)

Yedikule debbağları şeyhi Mahmud Efendi'nin oğlu olan Debbağzâde Mehmed, İstanbul'da doğdu. Dönemindeki tanınmış âlimlerden Cerrâh Şeyhi Mahmud Efendi, Uzun Hasan Efendi, A'rec Efendi ve Tarsusî Efendi'den ilim tahsil etti. Rebîülâhir 1057'de (Mayıs-Haziran 1647)'de Kara Çelebizâde Mahmud Efendi'nin ikinci defa Rumeli kazaskerliğine teşrîfinden mülâzım olarak öğretim hayatına başladı. 40 akçe medreseden mâzul iken Muharrem 1068'de (Ekim-Kasım 1657) Bâlîzâde

61 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fudalâ*, III, 259. Ayrıca bkz. Özcan, "Kanuni Devri Vezirlerinden Sofu Mehmed Paşa'ya ve Sofya'daki Külliyesine Dair", 269.

62 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fudalâ*, III, 292.

Emîni Ahmed Efendi yerine Mehmed Ağa Dârülhadisi'ne, Cemâziyelûlâ 1069'da (Ocak-Şubat 1659) Kâdî Abdülhalim Medresesi'ne, Receb 1070'te (Mart-Nisan 1660) Ûlâ-yı Hüsrev Kethüdâ Medresesi'ne, Şâban 1071'de (Nisan 1661) Sekban Ali Medresesi'ne müderris oldu. Şevval 1072'de (Mayıs-Haziran 1662) hem Haremeyn-i Şerifeyn Evkafı müfettişliğine hem de Koca Mustafa Paşa Medresesi müderrisliğine geçti. Receb 1073'te (Şubat-Mart 1663) Gazanfer Ağa Medresesi'ne, Cemâziyelâhir 1074'de (Aralık-Ocak 1663-64) Sahn-ı Semâniyelerin birine, aynı yıl Receb'te (Ocak-Şubat 1664) Kalenderhâne Medresesi'ne, Muharrem 1075'te (Temmuz-Ağustos 1664) Şehzade Medresesi'ne, Rebîülevvel 1076'da (Eylül-Ekim 1665) Süleymaniye medreselerinden birine, Şevval 1076'da (Nisan-Mayıs 1666) Hacızâde Efendi yerine Süleymaniye Dârülhadisi'ne müderris oldu. Daha sonra kadılığa geçen Debbağzâde, Ramazan 1077'de (Şubat-Mart 1667) Şam, Rebîülevvel 1081'de (Temmuz-Ağustos 1670) Edirne, Rebîülâhir 1085'te (Temmuz-Ağustos 1674) ise İstanbul kadısı oldu. Rebîülâhir 1090'da (Mayıs-Haziran 1679) Anadolu kazaskeri oldu. Rebîülevvel 1094'te (Şubat-Mart 1683) Rumeli kazaskerliği pâyesi aldı. 22 Zilhicce 1098'de (29 Ekim 1687) bilfiil Rumeli kazaskeri oldu. 28 Zilhicce'de (4 Kasım) Şeyhülislâm Ankaravî Mehmed Efendi'nin vefatı üzerine Şeyhülislâm oldu. 8 Rebîülâhir 1099'da (11 Şubat 1688) azledildi. 27 Rebîülâhir'de (1 Mart) tekrar Şeyhülislâm oldu. Ramazan 1101'de (Haziran-Temmuz 1690) Üsküdar kazası arpalığıyla görevinden ayrıldı. 15 Receb 1114'te (5 Aralık 1702) vefat etti ve İstanbul'da Sultan Selim Camii karşısında kendi yaptırdığı Debbağzâde Medresesi avlusuna defnedildi.[63] Debbağzâde Mehmed'in İstanbul Fatih'te Sultan Selim Camii karşısındaki evi civarında Medresesi (Debbağzâde Medresesi) bulunmaktadır.[64] Mesihpaşa semtindeki Altay Camii'nin de onun hayratı olduğu belirtilmektedir.[65]

Eserleri: Debbağzâde Mehmed'in nahve dair ***et-Tertîbü'l-cemîl fî şerhi't-Terkîbi'l-celîl***'i[66] ve sahih hadîsleri ihtiva eden ***Reşhatü'n-nasîh***

•••••

63 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fudalâ*, IV, 188-190; Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, 73-74; *İlmiye Salnâmesi*, 396-397; İpşirli, "Debbağzâde Mehmed Efendi", 62-63. Ayrıca bkz. Uşşakîzâde, *Uşşakîzâde Tarihi*, I, 560; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, 97; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/II, 481, 485; Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, 215; Develioğlu, *Büyük İnsanlar: Üç Bin Türk ve İslam Müellifi*, 545.

64 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fudalâ*, IV, 190; İpşirli, "Debbağzâde Mehmed Efendi", 63.

65 İpşirli, "Debbağzâde Mehmed Efendi", 63.

66 *Tertîbü'l-cemîl*'in Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bazı nüshaları için bkz. Atıf Efendi 2447, 2448, 747-007; Ayasofya 4453; Çorlulu Ali Paşa 400; Damad ➡

mine'l-hadîsi's-sahîh'i[67] ile çeşitli kitaplara yazdığı şerh ve hâşiyeleri bulunmaktadır.[68] Abdülkadir Altunsu, Debbağzâde'nin fetvalarının *Fetavâ-yi Nu'mâniye* veya *Fetavâ-yi Mecmu'a-i Cedîde* adlı eserinde toplandığını belirtmektedir.[69] Süleymaniye Kütüphanesi'nde ona ait *Şerhu Kitâbi'l-vasiyyeti'l-mensûbe ile'l-İmâmi'l-A'zam* (kelâm ilmi)[70] ve *Menba'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (fıkıh) adlarında iki eser daha bulunmaktadır.[71]

9. İsmetî Hısmı Mehmed Efendi (Mehmed b. Şeyhî)

Şeyhî Efendi adlı birinin oğlu olan Mehmed Efendi'nin doğum tarihi bilinmemektedir. Tahsilden sonra kırk akçe medreseden mâzul iken Rebîülevvel 1064'te (Ocak-Şubat 1654) inşa edilen İsa Bey Medresesi'ne hâric itibariyle ilk müderris olarak atandı. Cemâziyelûlâ 1069'da (Ocak-Şubat 1659) Debbağzâde Mehmed Efendi yerine Nallı Mescid yakınındaki Mehmed Ağa Dârülhadisi'ne tayin oldu.[72] Receb 1071'de (Mart 1661) Samtî Mehmed Efendi yerine Şahkulu Medresesi'ne, Şevvâl 1072'de (Mayıs-Haziran 1662) İsa Ağazâde Hasan Efendi yerine Hasan Efendi Medresesi'ne, Receb 1073'te (Şubat-Mart 1663) Bâbî Mustafa Efendi yerine Mustafa Ağa Medresesi'ne, Muharrem 1075'te (Temmuz-Ağustos 1664) Karamânî Yûsuf Efendi yerine Sahn-ı Semâniye Medreseleri'nden birine, Cemâziyelâhir 1076'da (Aralık-Ocak 1665-66) Muslu Çavuşzâde Mustafa Efendi yerine Şeyhülislâm Yahyâ Efendi

••••••

İbrâhim 1076; Fâtih 4837, 4838; Hamidiye 1451-001; İsmihân Sultan 383; Kasidecizâde 589; Mehmed Asım Bey 607-002; Nûruosmâniye 4526, 4527, 4554, 4556; Reşid Efendi 911-001; Şehid Ali Paşa 2411; Veliyüddin Efendi 2905; Yazma Bağışlar 660, 2171-002.

67 *Reşhatü'n-nasîh*'in Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bazı nüshaları için bkz. Ayasofya 539, 1822; Fâtih 757, 2625; Hacı Selim Ağa 162; Hekimoğlu 459; İsmihân Sultan 135; Nûruosmâniye 810, 2411; Veliyüddin Efendi 547, 548, 572.

68 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fudalâ*, IV, 190; İpşirli, "Debbağzâde Mehmed Efendi", 63. Ayrıca bkz. Develioğlu, Büyük İnsanlar, 545.

69 Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, 97.

70 Kılıç Ali Paşa 31-002.

71 Nûruosmâniye 1644. *Mülteka'l-ebhur*, İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'nin (ö. 956/1549) Hanefî fıkhına dair eseridir. Bkz. Has, "Mülteka'l-ebhur", 549. Debbağzâde Mehmed'in hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Çiftçi, *Süleymaniye Dârülhadisi*, 366-369.

72 Uşşakîzâde zeylinde Mehmed Ağa Dârülhadisi'ne Cemaziyelahir 1069 tarihinde atandığı belirtilmektedir. Bkz. *Zeyl*, 465.

Medresesi'ne, Rebîülevvel 1079'da (Ağustos-Eylül 1668) Veliyüddin Efendi yerine Murad Paşa-yı Cedîd Medresesi'ne, Rebîülâhir 1081'de (Ağustos-Eylül 1670) Esadzâde Seyyid Mehmed Ebüssuûd Efendi yerine Gevherhân Sultan Medresesi'ne, Safer 1081'de (Haziran-Temmuz 1670) Serbendîzâde İshak Efendi yerine Üsküdar'daki Vâlide Sultan Medresesi'ne, Muharrem 1083'te (Nisan-Mayıs 1672) Minkârîzâde Abdullah Efendi yerine Hâmis-i Süleymaniye itibariyle İstanbul'daki Vâlide Sultan Medresesi'ne, aynı yıl Cemâziyelâhir'de (Eylül-Ekim) selefi Esadzâde Efendi yerine Süleymaniye Medreseleri'nden birine müderris oldu. Zilkâde 1085'te (Ocak-Şubat 1675) Kara Cafer Efendi yerine Galata kadılığına atandı, Zilkâde 1086'da (Ocak-Şubat 1676) azl olunup yerine Hekîmbaşızâde Yahyâ Efendi geçti. Cemâziyelûla 1088'de (Temmuz 1677) kendisine Çukacızâde Seyyid Abdürrahim Efendi yerine Havass-ı Mahmud Paşa ve Çirmen kazaları arpalık olarak verildi. Rebîülevvel 1091'de (Nisan 1680) Gümülcineli Abdullah Efendi yerine İzmir kadılığına atandı, arpalıkları da Ebusaîdzâde Feyzullah Efendi'nin zâmîme-i revâtibleri kılındı. Aynı yıl Şâban'da (Ağustos-Eylül) vefat etti ve yerine Fındıklılı Abdullah Efendi geçti.[73]

10. Kürd Yûsuf Efendi

Hısnımansûr'da (Adıyaman) doğdu. "Kürd Yûsuf" lakabıyla tanındı. Tahsilden sonra Hocazâde Abdullah Efendi'den mülâzım oldu. Kırk akçe medreseden mâzul iken Receb 1070'de (Mart-Nisan 1660) İsmetî Hısmı Mehmed Efendi yerine Nallı Mescid yakınındaki Mehmed Ağa Dârülhadisi'ne hâric itibariyle tayin oldu. Ramazan 1075'te (Mart-Nisan 1665) Emîr Buhârî Şeyhi Damadı Seyyid Ahmed Efendi yerine Cafer Paşa Medresesi'ne, Cemâziyelâhire 1076'da (Aralık-Ocak 1665-66) Mantıkî Mehmed Efendi yerine Abdullah Ağa Medresesi'ne, Rebîülâhir 1080'da (Ağustos-Eylül 1669) Evliya Mehmed Efendi yerine Sâniye-i Hüsrev Kethüdâ Medresesi'ne atandı. Aynı yıl Cemâziyelâhir'de (Ekim-Kasım 1669) Yenişehir'e giderken kayboldu ve bir daha kendisinden haber alınamadı. Yerine Bâkîzâde İsmail Efendi geçti.[74]

11. Zekî Ahmed Efendi (Ahmed b. Abdülganî)

Boluvî Abdülganî Efendi adlı bir kadının oğludur. İlk tahsilden sonra Kazasker İzzetî Şeyh Mehmed Efendi âsitânesine intisab edip ondan

•••••

73 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fudalâ*, III, 471; Uşşakîzâde, *Zeyl*, 465.

74 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fudalâ*, III, 360.

mülâzemet aldı. Kırk akçe medreseden mâzul iken Şevval 1072'de (Mayıs-Haziran 1662) Bâbî Mustafa Efendi yerine Tahta-Kadı Medresesi hâricine, Ramazan 1075'te (Mart-Nisan 1665) Kürd Yûsuf Efendi yerine Nallı Mescid yakınındaki Mehmed Ağa Dârülhadisi'ne atandı. Ramazan 1077'de (Şubat-Mart 1667) Hekîmbaşızâde Yahyâ Efendi yerine Hasan Efendi Medresesi'ne, Rebîülevvel 1079'da (Ağustos-Eylül 1668) Sadreddinzâde Sâdık Mehmed Efendi yerine Şeyhülislâm Ahîzâde Hüseyin Efendi Medresesi'ne, aynı yıl Rebîülâhir'de (Eylül-Ekim) Halil Efendi yerine Rum Mehmed Paşa Medresesi'ne, Rebîülâhir 1080'da (Ağustos-Eylül 1669) Musazâde Abdülbâkî Efendi yerine Şeyhülislâm Yahyâ Efendi Medresesi'ne, Muharrem 1081'de (Mayıs-Haziran 1670) Bezircizâde Mahmud Efendi yerine Nişancıbaşı-yı Cedîd Medresesi'ne, aynı yıl Zilhicce'de (Nisan-Mayıs 1671) Emir Buhari Şeyhî Damadı Seyyid Ahmed Efendi yerine Sahn-ı Semâniyelerin birine, Muharrem 1083'te (Nisan-Mayıs 1672) Kapıcızâde Ahmed Efendi yerine Hankâh Medresesi'ne, Safer 1085'te (Mayıs-Haziran 1674) Tevfikîzâde[75] Mehmed Efendi yerine Aişe Sultan Medresesi'ne, Şâban 1088'de (Eylül-Ekim 1677) selefî Tevfikîzâde Efendi yerine Kara Mustafa Paşa Medresesi'ne, Safer 1091'de (Mart 1680) Ebüssuûdzâde Ahmed Efendi yerine Hâmis-i Süleymaniye itibariyle Hâkâniye-i Vefâ'ya atandı. Daha sonra kadılığa geçen Zekî Ahmed Efendi, Receb 1093'te (Temmuz-Ağustos 1682) Burhanzâde İbrâhim Efendi yerine Kudüs kadılığına atandı. Zilhicce 1094'te (Kasım-Aralık 1683) azledildi ve yerine Rodosîzâde Hattât Abdullah Efendi geçti. Dönüşte Karaman Ereğlisi adlı yerde vefat etti. İzzetî Şeyh Mehmed Efendi'nin kazaskerliği döneminde onun mektupçuluğu ve şer'iyyâtçılığı görevlerinde bulunmuştur. Aynı zamanda bir şair olan Zekî Ahmed Efendi'nin "Zekî" mahlasıyla şiirleri bulunmaktadır.[76]

12. Celeb İbrâhim Efendi (Saray Hocası)

Üsküdar'da doğdu. Padişah çocuklarına hocalık yaptığından "Saray Hocası İbrâhim Efendi" lakabıyla meşhur oldu.[77] İlk tahsilinden sonra

•••••

75 Tevfikîzâde Mehmed Efendi'nin (ö. 21 Receb 1121/26 Eylül 1709) ismi burada sehven "Tevkiîzâde Mehmed" şeklinde verilmişti. Ancak gerek bu biyografinin birkaç kelime sonrasında, gerekse dördüncü ciltte "Tevfikîzâde Mehmed Efendi" şeklinde geçmektedir. Mevcut hata tarafımızca düzeltilmiştir. Biyografisi için bkz. Şeyhî, *Vekâyiü'l-fudalâ*, IV, 309-310.

76 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fudalâ*, III, 507-508; Uşşakîzâde, *Zeyl*, 501.

77 Kaynaklarda hangi padişahın çocuklarına hocalık yaptığını tespit edemesek de görev yaptığı dönem itibariyle IV. Mehmed'in çocukları olmalıdır.

Şeyhülislâm Minkârîzâde Efendi'den mülâzım oldu. Kırk akçe medreseden mâzul iken Ramazan 1077'de (Şubat-Mart 1667) Zekî Ahmed Efendi yerine Nallı Mescid yakınındaki Sofu Mehmed Ağa Dârülhadisi'ne müderris oldu. Muharrem 1083'te (Nisan-Mayıs 1672) İmâdzâde Seyyid Mehmed Efendi yerine Hadım Hasan Paşa Medresesi'ne, Ramazan 1085'te (Kasım-Aralık 1674) Hacibzâde Mehmed Efendi yerine Nişancı Paşa-yı Atîk Medresesi'ne, Ramazan 1087'de (Kasım-Aralık 1676) Nefeszâde Seyyid Abdurrahman Efendi yerine Şeyhülislâm Muîd Ahmed Efendi Medresesi'ne tayin oldu. Receb 1089'da (Ağustos-Eylül 1678) vefat etti ve yerine Etmekçizâde Seyyid Ali Efendi geçti.[78]

13. Resûl Efendi Mülâzımı Mahmûd Efendi

Anadolu vilayetinde doğdu. Daha sonra İstanbul'a geçip burada Sahhâf Resul Efendi'den mülâzım oldu. Kırk akçe medreseden mâzul iken 10 Şevval 1090'da (14 Kasım 1679) Dersiye-i Molla Gürânî'ye ibtidâ-i hâric pâyesiyle tayin oldu. 5 Ramazan 1103'te (21 Mayıs 1692) Nallı Mescid yakınındaki Sofu Mehmed Paşa Dârülhadisi'ne hareket-i misliye ile atandı. 1 Muharrem 1106'da (22 Ağustos 1694) ibtidâ-i dâhil itibariyle Müsevvid Mehmed Efendi yerine Sâniye-i Mesîh Paşa Medresesi'ne, 29 Rebîülâhir 1109'da (14 Kasım 1697) dâhil hareket-i misliyye itibariyle Sadreddinzâde Mahmud Efendi yerine Fatma Sultan Medresesi'ne, 18 Safer 1114'te (14 Temmuz 1702) yine hareket-i dâhil itibariyle Seyyid Mehmed Efendi yerine Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'ne, 20 Rebîülâhir 1115'te (2 Eylül 1703) Mûsıla-i Sahn itibariyle selefî Seyyid Mehmed Efendi yerine Rum Mehmed Paşa Medresesi'ne tayin oldu. Daha sonra kadılık mesleğine geçen Mahmud Efendi, 20 Rebîülâhir 1116'da (22 Ağustos 1704) aynı yıl 1 Receb'i (30 Ekim) tevkîtiyle Abdülmecidzâde Seyyid Ahmed Efendi yerine Sofya kadılığına tayin oldu. 1 Şevval 1117'da (16 Ocak 1706) mâzul oldu ve yerine Belgrad kazasından münfasıl olan Kırımî Seyyid Feyzullah Efendi geçti. 1 Safer 1122'de (1 Nisan 1710) Süleyman Paşa İmamı Abdurrahman Efendi yerine Eyüp kadılığına tayin oldu. 17 Rebîülevvel 1123'te (5 Mayıs 1711) azledildi ve burası Rumeli kazaskerliğinden münfasıl olan Ârif Abdülbâkî Efendi'ye arpalık olarak verildi. 1 Safer 1128'de (26 Ocak 1716) bir sonraki yıl 1 Muharrem'i (16 Aralık 1716) tevkîtiyle Medhî Mustafa Efendi yerine Medine kadılığına atandı. 1 Muharrem 1130'da (5 Aralık 1717) münfasıl olup yerine Mûsıla-i

••••••

78 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fudalâ*, III, 450.

Süleymaniye itibariyle Sultan Selîm Medresesi müderrisi olan Ebezâde Efendi biraderzâdesi Mustafa Efendi geçti. Kendisine aynı yıl 1 Receb'te (31 Mayıs 1718) Şeyhülislâm-ı sâbık Seyyid Feyzullahzâde Seyyid Ahmed Efendi evladı maîşeti olan Dağardı ve İvrindi kazaları arpalık olarak verilip 1 Zilkade 1131'de (15 Eylül 1719) Mekke kadılığı pâyesiyle Mısır-Kahire kazasından münfasıl Ebusaîdzâde biraderzâdesi Mustafa Efendi üzerinden Develi kazası da ilave arpalık olarak verildi. Aynı yıl 1 Zilhicce'de (15 Ekim 1719) vefat etti ve Edirnekapısı dışında defnedildi. Mahlûl olan arpalıkları Halep kazasından münfasıl Edirne pâyesi olan Yahyâ Efendizâde Abdullh Efendi'nin zamîme-i revâtibleri kılındı.[79]

Kaynakça

Abdülkadir b. Muhammed en-Nuaymî ed-Dımaşkî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, thk. Cafer el-Hasenî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1988), I.

Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, I (iki cilt bir arada), ikinci baskı (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1309).

Ahmed Çelebi, *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, trc. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınevi, 1998).

Akgündüz, Ahmet, "Fetâvâ-yı Ankaravî", *DİA*, XII, 438-439.

Akgündüz, Hasan, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç, Yapı, İşleyiş* (İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997).

Altunsu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislamları* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972).

Âşıkpaşazâde, Ahmed, *Âşıkpaşazâde Tarihi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332).

Atâî, Nev'îzâde Atâî, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniye ve Zeyilleri: Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-Şekâik*, nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), II.

Ayvansarayî, Hafız Hüseyin b. İsmail Hüseyin Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, I (iki cilt bir arada), haz. Ali Satı' (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281).

Ayverdi, Ekrem Hakkı, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri: Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk*, yay. haz. Gürbüz Ertürk, Aydın Yüksel (İstanbul: İstanbul Fethi Derneği Yayınları, 1982), IV.

————, *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri: 855-886 (1451-1481)* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yayınlar, 1973), III.

————, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1966), I.

••••••

79 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fudalâ*, IV, 497. Ayrıca bkz. Özcan, "Kanuni Devri Vezirlerinden Sofu Mehmed Paşa'ya ve Sofya'daki Külliyesine Dair", 270.

Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri: Teşkilât, Tarih* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976).

————, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, I-II, ikinci baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2005).

Bozkurt, Nebi, "Dârülhadis", *DİA*, VIII, 527-529.

Çiftçi, Mehdin, *Süleymaniye Dârülhadisi [XVI.-XVII. Asırlar]* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013).

Develioğlu, Abdullah, *Büyük İnsanlar: Üç Bin Türk ve İslam Müellifi* (İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1973).

Eren, İsmail, "Mimar Sinan'ın Sofya'da Bilinmeyen Bir Eseri", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, II/8 (1968): 66-70.

Ev.Brt, VGMA (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi), nr. 238/26.

Ev.Hmh.d., VGMA (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi), nr. 7799.

Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, III, İstanbul: İkdam Matbaası, 1314.

Eyice, Semavi, "Bosnalı Mehmed Paşa Camii", *DİA*, VI, 305-306.

Gül, Ahmet, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dârulhadislerin Yeri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997).

Has, Şükrü Selim, "Mülteka'l-ebhur", *DİA*, XXXI, 549-552.

Hızlı, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII/1 (2008), 25-46.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: IRCICA, 1998), II.

İlmiye Salnâmesi: Osmanlı İlmiye Teşkilâtı ve Şeyhülislâmlar, nşr. Seyit Ali Kahraman v.dğr. (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998).

İpşirli, Mehmet, "Debbağzâde Mehmed Efendi", *DİA*, IX, 62-63.

————, "İlmiye", *DİA*, XXII, 141-145.

————, "Medrese: Osmanlı Dönemi", *DİA*, XXVIII, 327-333.

Karakaya, Enis, "Nallı Mescid", *DİA*, XXXII, 348-349.

Kazıcı, Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Mart 2003).

Kütükoğlu, Mübahat, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri* (Ankara: TTK Yayınları, 2000).

Makdisî, George, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu-Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012).

Manâsıb-ı İlmiye Defteri, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 3844.

Mecdî, Mehmed Mecdî, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri: Hadâikü'ş-Şekâik*, nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul Çağrı Yayınları, 1989), I.

Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmânî* (İstanbul Matbaa-i Âmire, 1308), IV.

Müstakimzâde Süleyman Sa'düddin Efendi, *Devhatü'l-meşâyih: Osmanlı Şeyhülislamlarının Biyografileri* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978).

Neşrî, Mehmed , *Cihânnümâ*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008).

Ortaylı, İlber-Vahdettin Engin-Erhan Afyoncu, *Payitaht-ı Zemin Eminönü: Bir Dünya Başkenti*, ed. Kasım Demirci (İstanbul: Eminönü Belediyesi Yayınları, 2008), II.

Ory, S., "Dâr al-Hadîth", *EI2 Supplement*, 192-197.

Özcan, Abdülkadir, "Kanuni Devri Vezirlerinden Sofu Mehmed Paşa'ya ve Sofya'daki Külliyesine Dair", *Balkanlarda İslam Medeniyeti Milletlerarası Sompozyumu* (Sofya, 21-23 Nisan 2000), ed. Ali Çaksu, (İstanbul: IRCICA, 2002), 267-276.

Özcan, Tahsin, "Mehmed Emin Efendi, Ankaravî", *DİA*, XXVIII, 461-462.

Özergin, M. Kemal, "Eski Bir Rûznâmeye Göre İstanbul ve Rumeli Medreseleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi (TED)*, IV-V (1973-74): 263-290.

Peyçuylu (Peçevî) İbrâhim, *Târîh-i Peçevî*, İstanbul 1283, I.

Rumeli Kadıaskerliği Ruznamçeleri, Şeriyye Sicilleri Arşivi, nr. IV.

Sezgin, Fuat, "Dâr al-Hadîth", *EI2*, II, 125-126.

Sönmez, Zeki, *Mimar Sinan'la İlgili Tarihî Yazmalar-Belgeler* (İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, 1988).

Şeyhî Mehmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri: Vekâyiü'l-fudalâ*, nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), III-IV.

Tanınan, M. Baha, "Dârülhadis [Mimari]", *DİA*, VIII, 533.

Tarîk Defterleri, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri-İlmiyye 57, 61, 68.

Tarîk Defterleri, Şeriyye Sicilleri Arşivi, nr. 13, 14, 15.

Tatlı, Bekir, "İstanbul Sofu Mehmed Paşa Dâru'l-hadisi Müderrisi, Süleymaniye Camii'nin İlk Vaizi Muharrem Efendi (ö. 983/1575) ve Ta'lîmü'l-Müte'allim li Terğîbi Tâlibi'l-'İlm Adlı Eseri", *Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dâru'l-Hadisler (8-9 Eylül 2012)*, ed. Salih Kesgin-Muhittin Düzenli (Samsun, 2013), 221-238.

Uluçam, Müjdat, "Mehmed Paşa [Sofu]", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, II (İstanbul Yapı Kredi Yayınları, 1999), 168.

Unan, Fahri, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.

————, "Osmanlı İlmiye Tarîkinde Pâye'li Tayinler Yahut Devlette Kazanç Kapısı", *Belleten*, LXII/233 (Nisan 1998): 41-64.

————, "Pâye", *DİA*, XXXIV, 193-194.

Uşşakîzâde İbrâhim Efendi, *Uşşakîzâde Tarihi*, haz. Raşit Gündoğdu (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2005), I.

————, *Zeyl-i Şekâik*, haz. Hans Joachim Kissling (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965).

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1965).

————, *Osmanlı Tarihi: XVI. Yüzyıl Ortalarından XVII. Yüzyıl Sonuna Kadar*, dördüncü baskı (Ankara: TTK Yayınları, 1988), III/II.

Vgm.d., VGMA (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi), nr. 988; 2405 (22 Receb 1096/24 Haziran 1685); 2415 (22 Receb 1096/24 Haziran 1685); 2417.

Yardım, Ali, "Dârülhadis: Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar'da Dârülhadis", *DİA*, VIII, 529-532.

————, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, VIII (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 163-175.

————, "Temel Müesseselerimizden Dârülhadisler", *Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı* (İstanbul, 1995), 59-119.

Yıldırım, Selahattin, *Osmanlı İlim Geleneğinde Edirne Dârülhadisi ve Müderrisleri* (İstanbul Dârülhadis Yayınları, 2001).

Yüksel, İ. Aydın, *Osmanlı Mimarisinde Kanunî Devri: İstanbul* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2004), VI.

Fâtih Dönemi Âlimlerinden Musannifek (ö. 875/1470) ve Nahiv Usulüne Dair Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme

Ali Benli
Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

I. Giriş

Fâtih Sultan Mehmed döneminde siyasi başarılara ilim ve medeniyet alanındaki gelişmeler eşlik etmiş, buna bağlı olarak İslâm coğrafyasının pek çok bölgesinden âlimler Osmanlı Devleti'nin hâkim olduğu yerlere gelmişlerdir. Orta Asya'dan önce Konya'ya ardından Osmanlı payitahtına gelen ve Fâtih Sultan Mehmed'in ve diğer devlet ricalinin izzet ve ikramına nail olan âlimlerden biri de Musannifek lakabıyla tanınan Alâeddin Ali eş-Şâhrûdî el-Bistâmî'dir. İslâmî ilimlerin pek çok sahasında eser veren Musannifek'in, özellikle dil ilimleri ile ilgili medrese müfredatının temelini oluşturan muhtasar ve mufassal metinlere yazdığı şerh ve hâşiyeler, ilgili literatür için ehemmiyeti haiz çalışmalar olarak görülmektedir. Sadece bir kaçı edisyon kritik yöntemiyle ortaya konmuş olan bu metinlerin ilim âlemine kazandırılması Mâverâünnehir bölgesinde yetişmiş ve burada edindiği bilgi birikimini Osmanlı ilim dünyasına taşımış bir âlimin dil ilimlerine bakış açısını yansıtması açısından önemli bir ihtiyaçtır. Bu yazıda Musannifek'in *Şerhu İrşâdi'l-hâdî*, *Şerhu'l-Misbâh* ve *ed-Dürrü'l-menkûd fî şerhi'l-Maksûd* adlı eserleri temel alınarak onun nahiv usulü konusundaki görüşleri genel çerçeveleriyle ortaya konulmuş ve gramer kurallarını ele alırken nasıl bir yöntem takip ettiği incelenmeye çalışılmıştır. Öncelikle Musannifek'in biyografisi verilecek, ardından yaşadığı dönemdeki Arap dili ilimlerinin durumu üzerine kısa bir değerlendirme yapılacaktır.

II. Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Alâuddin Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Mes'ûd eş-Şâhrûdî el-Bistâmî olan Musannifek, Horasan'da Bistâm beldesine bağlı Şâhrûd köyünde hicrî 803/1400 yılında doğmuştur.[1] Bazı kaynaklarda soyunun Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) dayandığı nakledilmektedir.[2] Genç yaşta eserler verdiği için "küçük yazar" anlamına gelen "Musannifek" lakabıyla şöhret bulmuştur.[3] 812/1409-10 yılında ilim tahsili için Herat'a gidip orada Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) öğrencisi Celâleddin Yûsuf el-Evbehî ve Kutbüddin Ahmed b. Muhammed el-Herevî'den ders almıştır. Diğer hocaları arasında kardeşi Muhammed b. Muhammed, Abdülazîz b. Ahmed el-Ebherî ve Fasîhuddin Muhammed b. Muhammed sayılabilir.[4] Zeyniyye tarikatına intisap etmiş, Abdüllatîf el-Kudsî'nin talebesi olmuştur.[5] Verdiği eserlerle şöhreti Horasan, Mâverâünnehir, Türkistan, Hârizm bölgelerine yayılmıştır. 842/1438 yılında Anadolu'ya gelerek Konya'ya yerleşmiş ve burada müderrislik yapmıştır. Daha sonra Bursa'ya gidip bir müddet Sultâniye Medresesi'nde tedris faaliyetine devam etmiştir. Sadrazam Mahmud Paşa'nın taltifine mazhar olmuş ve onun davetiyle İstanbul'a gelerek Fâtih Sultan Mehmed'e takdim edilerek padişahın da takdirini kazanmıştır.[6] Kendisine sultanın emriyle günlük 80 akçe bağlanmıştır. Fâtih Sultan Mehmed ile birlikte 867/1463'te Bosna seferine katılmıştır.[7] Musannifek'in talebeleri arasında damadı Karamânî Mehmed Paşa zikredilebilir.[8] İstanbul'da 875/1470 yılında vefat etmiş

•••••

1 Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 162-163; Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şekâik*, 184-187; Yazıcı, "Alâeddîn Ali b. Mahmûd el-Bistâmî", 49-50; Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, 171-184; Yaşaroğlu, "Musannifek", 239-240.

2 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VII, 319-320.

3 Yaşaroğlu, "Musannifek", 239.

4 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa 1364, 60b; Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 165; Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şekâik*, 185.

5 Öngören, "Zeyniyye", 370; Tek, *Abdüllatif Kudsî Hayatı-Eserleri ve Görüşleri*, 59-61; 69-71.

6 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 166.

7 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 166; Yazıcı, "Alâeddîn Ali b. Mahmûd el-Bistâmî", 49.

8 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 166. Küçükdağ, "Karamânî Mehmed Paşa", 450.

ve Eyüp Kabristanı'na defnedilmiştir.[9] Vefat etmeden önce kitaplarını Sahn-ı Semân Medreseleri'ne vakfetmiştir.

Musannifek'in çoğu şerh ve hâşiye türündeki dil ilimleri ile ilgili eserlerinin listesini şöyle verebiliriz:[10] (i) Sarf ve Nahiv: Musannifek, Teftâzânî'nin *İrşâdu'l-hâdî* adlı eserini 823/1420'de Nâsır b. Abdüsseyyid el-Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) *el-Misbâh fi'n-nahv* adlı eserini 824/1421 yılında, Tâcüddin el-İsferâyînî'nin (ö. 684/1285) *el-Lübâb fi'n-nahv* adlı eserini 828/1423'te. Ayrıca İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/ 1249) *el-Kâfiye*'sini, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) *el-Avâmil*'ini, Ahmed b. Ali el-Mes'ûd'un *el-Merâh*'ını ve sarfa dair *el-Maksûd* adlı eseri şerh etmiştir. (ii) Belagat İlmi: *Hâşiye ale'l-Mutavvel, Hâşiye ale'l-Misbâh fî şerhi'l-kısmi's-sâlis mine'l-Miftâh.*

III. Fâtih Dönemine Kadar Nahiv Çalışmalarına Genel Bir Bakış

İslâm'ın fetih hareketleriyle geniş bir coğrafyaya yayılması ve Arapların Arap olmayanlarla karışması Arap dilinde hataların (*lahn*) yaygınlaşmasına sebep olmuş ve bu hatalar bazı insanların Kur'an-ı Kerîm kıraatlerine de yansımıştır. Bunun üzerine tabîûn döneminden itibaren dil çalışmalarına başlanmış ve hicrî ikinci yüzyılda bu çalışmalar Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ında semeresini vermiştir. Bu dönemde oluşan Basra ve Kûfe nahiv ekolleri üçüncü yüzyılda Müberrid ve Sa'leb gibi âlimler ile en önemli eserlerini vermişler, daha sonra Bağdat'ta bu iki ekolün temsilcilerinden dersler alan âlimler ikisinin görüşlerini meczeden bir anlayış geliştirmişlerdir. Basra ekolünün görüşleri bu dönemden sonra nahiv çalışmalarında ağırlığını korumuştur. Dilin saf kaynaklarından toplanarak işlendiği "ihticâc dönemi" hicrî altıncı asırla sona ermiş; bundan sonra kuralların daha düzgün bir hâle getirilmesi, illet ve vecihlerinin çıkarılması üzerine çalışılmıştır. Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Cinnî (ö. 392/1002), Kemâlüddin İbnü'l-Enbârî (ö. 577/1181) kendi dönemlerinde büyük etki bırakan eserler kaleme almışlardır. Nahiv öğretimi dikkate alınarak muhtasar kitaplar yazılmış ve tartışmalar bu muhtasar kitaplar üzerine yazılan şerhler ve şerhler üzerine telif edilen hâşiyeler üzerinden

9 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 167.

10 Musannifek'in eserlerine, kütüphanelerdeki nüshalarına dair geniş bilgi için bkz. Taşdelen, *Musannifek Alaaddin Ali B. Muhammed'in Mevlânâ'nın Mesnevî'si İle İlgili Risalesi*, 28-36.

devam etmiştir. Abdülkâhir el-Cürcânî, Zemahşerî (ö. 583/1144), Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) ve İbnü'l-Hâcib gibi bazı âlimlerin telif ettiği muhtasar kitaplar oldukça yaygınlık kazanmış ve bunların görüşlerinin etkili olmasını sağlamıştır.[11] Musannifek, yetiştiği bölge itibariyle Mâverâünnehir ilim havzasının ve bu bölgede tesis edilen ilmî geleneğin bir temsilcisi sayılabilir. Eserlerinde Abdülkâhir el-Cürcânî, Sekkâkî ve Zemahşerî'yi tebcil etmesi, onların görüşlerine değer verdiğini işaret etmesi ve eserleri üzerine şerhler yazması onun dil ilimleri sahasında mütekellimîn metodunu takip eden âlimlerin takipçisi olduğu fikrini vermektedir.[12] Musannifek'in çağdaşı olan ve özellikle Osmanlı ilim dünyasında nahiv ilmine dair eser vermiş âlimler arasında Molla Fenârî (ö. 834/1430), Bedreddin Aynî (ö. 855/1451), Şemseddin Ahmed Dinkoz (Dikgöz) (ö. 855/1451), Hüsâmeddin Tokadî (ö. 860/1456), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Muhyiddin el-Kâfiyeci (ö. 879/1474), Hacı Baba Tosyevî (ö. 886/1481) bulunmaktadır.[13]

IV. Musannifek'in Nahiv Anlayışı ve Nahiv Usulü Konularına Dair Görüşleri

Musannifek'in nahiv usulü ile ilgili görüşlerini ele almadan önce onun dile ve dil ilimlerine yaklaşımının incelenmesi, genel bir çerçeve sunması açısından daha isabetli olacaktır. Ayrıca nahiv usulünün kapsamına girmeyen, fakat dil ilimleri ve onların öğretimi ile ilgili bazı görüşlerine de bu bölümde kısaca temas edilecektir.

1. Dil ve Dil İlimleri

Musannifek dili "Toplumların içlerinde bulunan gaye ve anlamları ifade etmede kullandıkları lafızlardan oluşan bir yapı" diye tanımlar.[14]

•••••

11 Durmuş, "Nahiv", 301-303.

12 Mâverâünnehir bölgesinde dil ve edebiyatla ilgili eser vermiş âlim ve ediplerin bir listesi için bkz. Çiftçi, "Mâverâünnehir ve Horasan Bölgesinde Yetişen Dilci ve Edipler", 21-90.

13 Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Yavuz, *Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar Arapça Gramer (Sarf-Nahiv)'e Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Âlimleri*, 90-192. Bu tezde isimleri zikredilmeyen âlimler hakkında yazılmış tamamlayıcı mahiyetteki bir makale için bkz. Yavuz, "IX. (XV.) Asırda Arap Gramerine Dair Eser Yazan Bazı Osmanlı Alimleri", 117-136.

14 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 191a.

İlmü'l-edeb çatısı altında topladığı dil ilimleri ilmü'l-luga, sarf, nahiv, iştikak, meani, beyan, aruz, kâfiye, ilmü'l-hat, karzu'ş-şiir, inşa ve muhadarat olmak üzere on iki şubeden ibarettir.[15] Bütün bu ilimlerin ve bilhassa sarf ve nahiv ilimlerinin amacı temelde insanları Arap kelâmını sesli ve yazılı düzeyde ifade ederken hataya düşmekten korumaktır.[16] Bu amaca, Allah kelâmı olan Kur'ân-ı Kerîm'i ve Hz. Peygamber'in hadîslerini doğru ve ihatalı bir şekilde kavrayabilme gayesi bu ilimlerin tedvini sürecinden itibaren eşlik etmiştir. Ona göre Hristiyanlar ve Yahudiler tarafından kutsal kitapların tahrif edilmesine yol açan, dil ilimlerindeki eksikleridir.[17] Dolayısıyla temel kaynağı Kur'ân-ı Kerîm olan İslâmi ilimler ile uğraşanlar arasında nahiv ilminden veya daha geniş bir ifade ile dil ilimlerinden müstağni kalan kimse bulunamaz.[18] İslâmi ilimleri tahsil edecek talebeler dil ilimlerini sağlam bir şekilde öğrenmeye gayret göstermeli, bu sayede Arapça ile ünsiyet kesbederek onunla irtibatlarını devamlı tutmalıdırlar.[19] Musannifek'in verdiği dil ilimleri tasnifinde sarf ilminin yeri ilmü'l-lugattan sonra nahiv ilminden önce gelir.[20] Sarf ilminin konusu (*mevzu*) sıga ve hey'et bakımından kelimedir. O, harflerin kelime içindeki harekeleri, takdim ve tehirleriyle ilgilenir. Sarf ilminin gayesi kelimelerin muhtelif ve muttarid kalıplara girerek kazandıkları farklı manaların öğrenilmesidir. Dolayısıyla sarf ilmi "bir kökün farklı kalıplara dönüştürülmesini öğreten ilim" şeklinde tarif edilebilir.[21] Sarf ilminin nahiv ilminden önce tahsil edilmesi de dilin söz dizimi (*terkîb*) boyutunun kelime boyutundan sonra gelmesinden kaynaklanır.[22] Musannifek nahvi şöyle tarif eder:

> Nahiv ilmi, mananın doğru bir şekilde ifade edilebilmesi için dilin yapısını Arap kelâmından istikra yoluyla istinbat edilen kaideler aracılığıyla bilmektir.

O, bu tanımı "kelimenin terkip olması cihetinden kazandığı irabı bilmektir" şeklinde özetlemektedir.[23] Ona göre nahiv ilmi kelime sonlarının durumundan sadece irab yönünden değil, mebnîlik yönünden

•••••

15 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 185b.
16 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 185b.
17 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 185b-186a.
18 Musannifek, *er-Reşâd*, 6.
19 Musannifek, *er-Reşâd*, 1.
20 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 186b.
21 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 192a.
22 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 186a.
23 Musannifek, *er-Reşâd*, 13.

de ilgilenir.[24] Nahiv ilmini öğrenen kişi dilin terkip yönüne dair kuralları kavrayarak bir meleke kazanır.[25]

2. Nahiv Öğretimi İle İlgili Görüşleri

Musannifek nahiv ilmini tahsil eden öğrencilere hem idraki hem de hıfzı, başka bir deyişle bilinçli bir şekilde muhtasar metinleri ezberlemeyi tavsiye etmektedir. Ezber ancak konular idrak edildiği zaman öğrenciye fayda verir.[26] Ona göre tedris sırasında öğrencinin seviyesine göre az ve karmaşık olmayan ile başlamak gerekir.[27] Eğitim tedricî bir süreçtir ve aşamalı olarak en son seviyeye ulaşır. Sonunda öğrenilen şeyler kişinin tabiatının bir parçası hâline gelir.[28] Yani öğrendiği bilgiler uygulama sayesinde kişide bir meleke olur. Nahiv ilminin temel konusu irab bahsidir. İrab kesbe veya selîkaya dayanmak üzere iki türlü bilinir. Selîka has Arapların içinde yetiştikleri toplumdan doğal olarak kazandıkları bilgidir. Kesbî olan bilgi ise nahiv kaidelerini öğrenenlerin Arap kelâmından istikra yöntemiyle çıkardıkları kurallardır.[29]

Musannifek, nahiv ilminin öğretilmesinde kolaylaştırıcı bir yöntem uygulamış ve konuları anlatırken onları somutlaştırmaya çalışmıştır. Mesela harf kavramını açıklarken harfi bir aynaya benzetir. Harf, isimler ve fiiller arasında bir bağdan ibarettir. Harften zatı itibariyle haber verilmez ve o tek başına bir isme haber olamaz. Aynaya bakan kişi ya kendini yahut aynayı görmek için ona bakar. Birinci durumda ayna, hakkında hüküm verilecek bir şey değildir, bilakis sadece başkasının görülmesi için bir vasıtadır. İkinci durumda ancak *mahkûm* ve *mahkûm aleyh* olabilir.[30] Başka bir yerde harflerin insanlara benzetildiğini, bazılarının sağlam, bazılarının hasta, bazılarının ise ölü olduğunu belirtmektedir. Ölü harf olarak elifi, hasta harf olarak vâv ve yâ'yı, sağlamlarla ise diğerlerini kastetmektedir.[31]

•••••

24 Musannifek, *er-Reşâd*, 12.
25 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 9b.
26 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 9a.
27 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 10a.
28 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 11a.
29 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 54b.
30 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 35b.
31 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 45b.

3. Nahiv Ekollerine Yaklaşımı

Basralılar ile Kûfeliler arasındaki görüş farklılıkları Musannifek'in eserlerinde çeşitli vesilelerle değerlendirilmiştir. Onun genel anlayışa tabi olarak daha çok Basralıların görüşünü tercih ettiğini görmek mümkündür. Zaten eserlerinde Basralılardan "ashâbımız" diye bahsetmiştir.[32] Bununla birlikte Kûfelilerin görüşlerini desteklediği konular da vardır: Mesela mecrûr kelimeye yapılan atıfta (مررتُ بزَيْدٍ وبِكَ) misalinde olduğu gibi harf-i cerrin de tekrar edilip edilmeyeceği konusunda Basralılar tekrarın gerekli olduğu görüşünü savunurlar. Kûfeliler ise harf-i cerrin tekrar edilmemesini caiz saymışlar ve bu konuda Hamza b. Habîb'in (ö. 156/773) (تَسَاءَلُونَ بِهِ والأَرْحَامِ) şeklindeki kıraatine dayanmışlardır. Musannifek, Basralıların bu görüşe harf-i cerrin mukadder olduğu veya vav harfinin kasem sayılabileceği yahut da Hamza'nın Kûfeli olması sebebiyle bu kıraati tercih ettiği şeklindeki itirazlarının güçlü olmadığını, burada Kûfelilerin görüşünün daha sağlam olduğunu belirtmektedir.[33]

Musannifek genel olarak, nahiv konularıyla ilgili farklı görüşleri zikredip bunlar arasından birisini tercih etme yöntemini takip etmiştir: Mesela müstesnâda neyin âmil olduğu konusunda üç görüş verir: birincisi Basralıların müstesnadan önceki fiil veya mana fiil olduğu, ikincisi Müberred ve Zeccâc'ın harf-i nidâ gibi istisna yerine geçen إلا kelimesi olduğu, üçüncüsü ise Kisâî'nin إلا'dan sonra muzmer bir أن olduğu şeklindedir. Musannifek bu görüşleri zikrettikten sonra ikincisini tercih ettiğini belirtmektedir.[34]

V. Nahiv Usulü İle İlgili Görüşleri

Nahiv usulü ile nahiv ilminin teorik çerçevesini belirleyen metodolojik esaslar kastedilmektedir. Nahiv ilminin belirli bir olgunluğa ulaşmasından sonra müstakil bir ilim dalı hâline gelen "nahiv usulü ilmi" gramer kurallarını belirlerken akli ve naklî delilleri kullanma yöntemini ele almaktadır. Musannifek'e göre sarf ve nahiv ile uğraşan ilim adamlarının dil konularını değerlendirmede kendilerine has bir usulleri ve bazı öncelikleri bulunmaktadır. Örneğin sarf âliminin konulara bakış açısıyla lügat âliminin konulara bakış açısı farklıdır. Sarf âlimi konuya kalıpların değişi-

••••••

32 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 74a; Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 201b.

33 Musannifek, *er-Reşâd*, 123.

34 Musannifek, *er-Reşâd*, 97-98.

mi açısından bakarken, lügat âlimi kullanımın yaygınlığı açısından bakar. Lügat ilmiyle ilgili konularda semâ asıldır.[35] Nahiv âlimlerinin konulara yaklaşım yöntemi mantıkçılardan farklıdır. Onlar bazen mantıkçıların koyduğu kuralların dışına çıkabilmektedirler. Nahivciler bazılarında fasl-ı mümeyyiz ademî olmasına rağmen isim, fiil ve harfin tariflerini had olarak isimlendirirler. Mantıkçılara göre cins ve fasıllar insan gibi vücudu olan varlıklardır, ancak nahivcilerin ilgilendikleri konular varlıkta müşahhas olarak bulunmayan ıstılahi manalardan ibarettir.[36] Musannifek, Arapların istimalini ve istikrayı nahvin temel delilleri arasında saymaktadır. Bunun yanında iknai bir delilden bahsetmekte ve bununla kıyası kastetmektedir.[37] Musannifek nahiv ilmine dair delilleri rivayet ve dirayet olarak iki kısma ayırmaktadır.[38]

1. Nakli Deliller

a. Kur'ân-ı Kerîm ve Kıraatler

Nahiv usulü ilminde genellikle bir delil olarak "Kur'an"la kastedilen Kur'an kıraatleridir. Bütün nahiv âlimleri, Kur'ân-ı Kerîm'in dil ve gramer konularında istişhad temellerinden biri ve kendilerine ulaşan en sağlam metin olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Hatta Kur'ân-ı Kerîm ve kıraatlerini güvenilirlik açısından nahiv delilleri arasında ilk sıraya koymak mümkündür. Çünkü Arap diliyle ilgili başka hiçbir veri Kur'ân-ı Kerîm gibi itina ile nakledilmemiştir. En fasih dil, kıyasa medar olan kullanımlar Kur'ân-ı Kerim'de varit olanlardır.[39]

Musannifek, eserlerinde delil ve misal olarak pek çok âyet zikretmiştir. Bazı hükümleri verdikten sonra bunları Kur'ân-ı Kerîm'den verdiği misaller üzerinden işletmektedir. Mesela emrin hem şimdiki zaman hem de gelecek zaman için kullanıldığını belirtmekte ve bu duruma Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok âyetinde rastlandığını ifade etmektedir.[40] Kıraatleri çeşitli hükümlerde delil olarak kullanmaktadır. Mesela muzafun ileyh'in mureb bir fiil veya isim cümlesi olması halinde mebni olabileceğini belirtmekte ve bu konuda Nâfi''in (هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُم) (Mâide, 5/119) şeklindeki

35 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 195a.
36 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 16a.
37 Musannifek, *er-Reşâd*, 87.
38 Musannifek, *er-Reşâd*, 158.
39 Musannifek, *er-Reşâd*, 39.
40 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 209a.

kıraatini vermektedir.[41] Musannifek, kıraatler ile lehçeler arasında da bağ kurmaktadır. Örneğin; ليس'ye benzeyen ما ve لا'nın haberini Hicaz ehli mansûb okurken Temîmliler merfu olarak kullanmaktadırlar. Onların bu kullanımları (ما هذا بشرٌ) (Yûsuf, 12/31) şeklindeki kıraatlerine de yansımıştır.[42]

b. Arap Kelâmı

Nahiv ilminde bir delil olarak Arap kelâmı ile fasih dil selikalarını koruyan Araplardan nakledilmiş şiir ve nesir şeklindeki dil malzemesi kastedilmektedir. Nesir, Arapların farklı lehçe özellikleriyle günlük konuşmalarını ve atasözlerini içermektedir. Şiir ise dilin vezinli ve manzûm sözlerden oluşan sanatlı düzeyidir.

Nahiv âlimleri, dile dair şiir dışındaki rivâyetleri iki bölüme ayırmışlardır. Birincisi, İslâm'dan 150 yıl öncesini ve 150 yıl sonrasını kapsayan üç asırlık dönemdir ki, bu dönemde yapılan nakiller nahiv ilminde delil olarak kullanılmaktadır. İkinci kısım ise, hicrî dördüncü asrın başlarına kadar geçen süredir ki, dilciler bu dönemde coğrafî sınırlara riayet ederek nakli uygun görmüşlerdir. Dördüncü asır fesahat ve istişhâd asrının sonu olarak kabul edilmektedir.[43]

Nahiv usulünde Arap kelâmı, fesahat asrı ve döneminde Araplardan yapılan nakiller anlamında kullanılmıştır. Süyûtî, Arap kelâmını "fesahatına güvenilen kimselerden, rivayeti sâbit olan sözlerdir" şeklinde tanımlamaktadır.[44] Eski metinlerde "Arapçasına güvenilenler"in nakilleri temel kaynağı oluştururken, Musannifek'in yaşadığı dönemde felsefî bir hâl alan gramer çalışmaları "zihnine ve anlayışına güvenilen âlim"lerin çıkardığı delillere dayalı bir hâl almıştır.[45] Benzer şekilde "güvenilir Araplar" ifadesinin yerini "*Keşşâf* sahibi [Cârullah ez-Zemahşerî] gibi "[ilim ve dirayetine] güvenilir" âlimler almıştır.[46]

Musannifek'e göre istikra veya Arap kelâmını takip nahiv ilminin en önemli dayanaklarından biridir.[47] Ona göre sarf konularının pek ço-

••••••

41 Musannifek, *er-Reşâd*, 113.
42 Musannifek, *er-Reşâd*, 100.
43 Ebu'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*, 40-42.
44 Süyûtî, *el-İktirâh*, 20.
45 Musannifek, *er-Reşâd*, 89.
46 Musannifek, *er-Reşâd*, 111.
47 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 201b.

ğunda hâkim olan istikradır.[48] Örneğin, ifti'âl babının fiilin manasında ziyadeleşme anlamı ifade etmesini lügat ehlinden yapılacak bir naklin varlığına bağlamıştır.[49] Semâî masdarların bilinmesi Araplardan duyulmaya bağlıdır.[50] Kesret-i istimâl sebebiyle asıl dışına çıkan bazı kullanımlar bulunmaktadır. Mesela (نِعْمَ) ve (بِئْسَ) kelimeleri (نَعِمَ) ve (بَئِسَ) fiillerinin furularıdır. Ancak kesret-i istimâlleri sebebiyle asıllarını geçmişlerdir.[51] Araplardan kendisinden önce (كَي) kelimesi gelmesi mümkün olan nefyedici lâm ile cezmin işitildiğini bildirmiştir.[52] Musannifek (ثُقِيف، حُنَين) gibi bazı isimlerin gayr-ı munsarif olup olmayacağı konusunda Arap kelâmını takip etmek ve istikra yoluna başvurmak gerektiği görüşündedir.[53] Tahzîr konusunda makamın uygun olmaması sebebiyle Arapların fiili her zaman hazfettiklerini belirtmektedir.[54] Onun Arap dilinin genel olgularına atıfta bulunduğu da vakidir: Mesela ona göre Arap kelâmı hıffet kuralı etrafında döner. Hıffet onlar tarafından talep edilen bir kuraldır. Araplar bu sebeple pek çok kelimedeki harfleri hazfeder veya idğam ederek değiştirirler.[55]

Kesret, Kıllet ve Şaz ve Nâdir

Süyûtî nakli, kullanım yaygınlığı bakımından muttarid ve şâz olmak üzere ikiye ayırmakta ve bu terimlerin tanımını *el-Hasâis*'ten şöyle nakletmektedir: "Muttarid, i'râb ve diğer konularda dilde yaygınlığa ve devamlılığa sahip olan; şâz ise münferid olarak kalan ve genel geçer kullanımdan ayrılandır." Muttarid ve şâz kullanımlar şu kısımlara ayrılabilir:

a. Hem kıyasta hem kullanımda muttarid: ضَرَبْتُ عَمْرًا, قَامَ زَيْدٌ ve مَرَرْتُ بِسَعِيدٍ gibi örnekler bu kapsama girmektedir. Nakle dayanak olan kullanımlarda aranılan asıl özellik budur.

b. Kıyasta muttarid, kullanımda şâz: يَذَرُ ، يَدَعُ fiillerinden mâzî kullanımı, عَسَى'nın mef'ûlünün sarîh bir isim oluşu gibi. Bu yapıların böyle kullanılması kıyas açısından doğru olsa bile Araplar tarafından bu tür kullanımlar terk edilmiştir

••••••

48 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 222b.
49 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 206a.
50 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 203a.
51 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 209b.
52 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 212a.
53 Musannifek, *er-Reşâd*, 36.
54 Musannifek, *er-Reşâd*, 65.
55 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 71a.

c. Kullanımda muttarid, kıyasta şâz: اِسْتَحْوَذَ، اِسْتَوْنَقَ gibi kıyâsen اسْتَجَارَ vezninde gelmesi gerekirken illet harfinin elife dönüşmediği kullanımlar bu kapsama girmektedir.

d. Hem kıyasta hem kullanımda şâz: Ecvef fiillerin ism-i mef'ûlleri yapılırken illet harfinin hazfedilmediği ثَوْبٌ مَصْوُونٌ ve مسكٌ مدوُوفٌ gibi kullanımlar bu kapsama girmektedir. Bu tür kullanımlar üzerine kıyas yapılması câiz değildir.[56]

İbn Hişâm (ö. 761/1360) ise naklin yaygınlığı açısından beşli bir tasnif vermektedir: Gâlip, kesîr, nâdir, kalîl, muttarid. İbn Hişâm'a göre "muttarid" olan kullanımlara itiraz edilmez. "Gâlip" ise yaygın olan kullanımdır, ancak bunlara itiraz edilebilir. "Kesîr" ise ondan daha aşağı seviyededir. Kalîl ise nâdirden daha az kullanıma sahiptir. İbn Hişâm bu kriterlere 20 üzerinden şu değerleri vermektedir: Gâlip 20, kesîr 15, kalîl 3, nâdir 1.[57] Sîbeveyhi de nakiller üzerinde yaptığı tahliller sonucu onları had, ecved, ceyyid, hasen, kesîr, câiz, zayıf, kabîh, kalîl, hata gibi ifâdelerle değerlendirmeye tâbi tutmuştur.[58]

Musannifek, Kur'an'da bulunan kelimelere mutlak anlamda şâz denilemeyeceği görüşündedir. Bu tür ifadeler kıyasen şâz olsalar dahi kullanımda muttariddirler. Mesela üçüncü bâbdan gelen kelimelerin ayne'l-fiilleri boğaz harflerinden biri olması gerektiğini belirttikten sonra أبى يأبى'nın şâz olduğunu belirtmektedir.[59] Bu kelimenin Kur'ân-ı Kerîm'de bulunduğu şeklindeki bir itiraza şöyle cevap vermektedir. Bir kelimenin Kur'ân-ı Kerîm'de bulunması onun şaz olmasına aykırı değildir. Şâz üç kısımdır: Birinci kısmı kıyasa muhalif olup istimâle muhalif olmayan, ikincisi kıyasa muhalif olmayıp istimâle muhâlif olan, üçüncüsü ise hem kıyasa hem de istimale muhalif olandır. İlk ikisi makbul, üçüncüsü ise değildir.[60] Başka bir örnek şöyledir: (ثَلاَثَة) kelimesin nispet yapılırken kelimenin ilk harfinin dammelenmesi Kur'an'da bulunan bir kullanımdır.[61]

••••••

56 Süyûtî, *el-İktirâh*, 30; Konuyla ilgili daha fazla örnek için bkz. Süyûtî, *el-Müzhir*, 185-188.

57 Süyûtî, *el-İktirâh*, 30.

58 Sîbeveyhi'nin dil nakillerine dair değerlendirme derecelerine ve bu alanda kullandığı terimler konusunda daha fazla bilgi için bkz. Bulut, "Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında Cümle Tahliline Dair Kavramlar", 2 (2008).

59 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 196b.

60 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 196b.

61 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 194a.

Musannifek, şâz, nâdir ve zaîf terimlerini şöyle açıklar: Şâz, Arap kelâmında bulunduğu halde kıyasa ve istimâle muhâlif olandır. Nâdir, kıyasa uygun olduğu halde Arap kelâmında nâdiren bulunandır. Zaîf ise hükmü sübut derecesine ulaşmamış olan kullanımlardır.[62] Şâz konusunda verilebilecek diğer bir örnek şöyledir: Harf-i cerrin hazfedilerek amelinin bâkî kalması ittifaken kıyasa aykırı bir durumdur. (اللهِ لأفْعَلَنَّ) gibi kullanımlar ise şâz olmakla birlikte bazı rivayetlerde bulunmaktadır.[63]Kıyasa göre muzari fiillerin cezminde illetli fiillerin illet harfleri hazf edilir. Bu kurala uymayan

ألم يأتِيك والأخبار تنمى * بما لاقت لبون بنى زيادِ

beytindeki kullanım şazdır.[64]

Lehçeler

Musannifek, eserlerinde çeşitli lehçelerin nahiv kurallarındaki yansımalarına değinmektedir. Bunlar genel olarak nahiv literatüründe daha önce zikredilen bilgilerdir. Daha çok Hicaz ve Temim lehçesinin özelliklerini verdiği görülmektedir. Temîmlilerin cinsini nefyeden لا'nın haberini daima hazfettiklerini, Hicazlıların ise onu açıkça söylediklerini belirtmekte; bu kullanımın kabul edilmesi gerektiğini işaret etmektedir.[65]

Başka bir yerde (قَطَامِ) veznindeki isimlerin Temîm kabilesi tarafından mu'reb, Hicazlılar tarafından ise mebnî sayıldığını söyleyip bu konuda şu beyti serdetmektedir:

إذَا قَالَتْ حَذَامِ فَصَدِّقُوهَا * فَإنَّ القَوْلَ مَا قَالَتْ حَذَامِ

Sonu "ra" harfi olan isimlerde mebnîlik konusunda Temîmlilerin Hicazlılara tâbi olduklarını söyledikten sonra bu konuda (مَنْ دَخَلَ عَلَى ظَفَارِ حَمُرَ) şeklindeki meseli delil olarak zikretmektedir.[66]

Hz. Peygamber'in (ليس من امبر امصيام فى امسفر) şeklindeki hadisini Himyer lisanı ve Tay kabilesinin bir grubuna ait bir lügat olarak değerlendirmektedir. Bu kullanım kıllet ve nedretinden dolayı kıyasa medar olacak seviyeye ulaşmıştır.[67]

••••••

62 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 194a.
63 Musannifek, *er-Reşâd*, 105.
64 Musannifek, *er-Reşâd*, 168.
65 Musannifek, *er-Reşâd*, 59.
66 Musannifek, *er-Reşâd*, 34.
67 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 24b.

Beşinci bâbdan gelen ve boğaz harflerinden birini barındırmayan(فَنِيَ يَفْنَى) fiili Tay lehçesindendir.[68] Muzâaf fiillerin meczum olması durumunda Temîmlilerin idğam Hicâzlıların ise ayırma yoluna gittiklerini, Hicazlıların kullanımının daha uygun olduğunu, nitekim (لا تَمْنُنْ تستكثِرْ) (Müddesir, 74/6) âyetinde de böyle geldiğini belirtmektedir.[69] Hicâz lehçesini "yüksek lügat" olarak tanımlamıştır.[70] Kur'ân-ı Kerîm bu lehçe ile nâzil olmuş ve bu lehçe nahiv âlimleri tarafından lehçeler arasında en fasih olanı kabul edilmiştir.[71]

Şiir Zarureti

Nahiv terminolojisinde şiir zarûreti çeşitli şekillerde tanımlanmaktadır: Bağdâdî'ye göre zarûret, şiirde vâki olduğu halde nesirde bulunmayan kullanımlardır. Buna göre şâirin bu kullanım yerine başkasını tercih etme ihtimali bulunup bulunmaması arasında fark yoktur.[72] İbn Cinnî de şiirin zarûret mahalli olduğuna ve şiirde çok defa kelimelerin asıl yapılarından farklı şekillerde bulunduğuna işaret etmektedir.[73] İbn Usfûr da şiirlerin ve secili nesirlerin, kural dışı kullanımların çokça bulunduğu bir alan olduğunu belirtmektedir.[74] Şâtıbî şiir zarûretini şöyle tanımlar: Şairin aklına belirli bir mevzide ancak söylemek zorunda hissettiği bir mana geldiği için bir fazlalık, eksiklik veya başka bir kusur taşıdığı halde şiirinde gramer kurallarına aykırı dil yapıları kullanmasıdır. Şairin daha sonra bu zarûreti ortadan kaldıracak bir kullanımda bulunması da câizdir.[75] Musannifek, bu konuda "zarûretler mahzurları mubah kılar" ilkesinin nahiv ilminde de geçerli olduğunu belirtmektedir.[76] Nahiv kaideleri küllî olsalar dahi kelâmın rahatlıkla söylendiği zamanlar için geçerlidirler. Zarûret hali bundan müstesnadır. Mesela: فما كان حِصْن ولا حابسٌ * يفوقان مرداسَ في مجمع beytinde مرداس kelimesi gayr-ı munsarif olmamasına rağmen zaruret icabı öyle harekelenmiştir.[77]

••••••

68 Musannifek, *ed-Dürru'l-menkûd*, 197a.
69 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 233a.
70 Musannifek, *er-Reşâd*, 59.
71 Fârâbî, *el-Elfâz ve'l-hurûf*, 147; Süyûtî, *el-İktirâh*, 28.
72 el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, I, 46.
73 İbn Cinnî, *Hasais*, III, 188.
74 İbn Usfûr, *el-Mukarrib fi 'n-nahv*, I, 563.
75 Şâtıbî, *el-Makâsıdu'ş-şâfiye*, I, 495.
76 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 44b.
77 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 58b.

c. İcmâ

Süyûtî, nahiv usulünde icmâyı "*Basralı ve Kûfeli dil âlimlerinin bir konu hakkında fikir birliğinde olmaları*" diye tarif etmiştir.[78] İbn Cinnî, nahivde icmâ konusunu *el-Hasâis*'te müstakil bir başlık altında incelemiş ve nahiv âlimlerinin ortak hükümlerinin, uzun süredir Arap dilinin istikrâsı ve gramer kurallarının vaz'ı ile uğraşmaları nedeniyle, ferdî görüşlerin önünde bulunması gerektiğini savunmuştur.[79]

Musannifek'in de eserlerinde zaman zaman icmaı bir delil olarak kullandığı ve bazı hükümleri ulemânın icmaına dayandırdığı görülmektedir. Mesela fâilin fiilinden önce gelemeyeceği konusunda nahiv âlimlerinin ittifak halinde olduklarını belirtmektedir.[80] Âlimler nakıs fiillerin haberlerinin isimlerine tekaddüm edebileceği konusunda icma etmektedirler.[81] Gayr-ı munsariflikte özel isim olma özelliğiyle birlikte *ucme, terkîb, te'nîs* ve *elif-i maksure* olmak dört şart daha taşımasının bütün nahiv âlimlerinin icmaıyla şart olduğunu belirtmektedir.[82] Öte yandan Musannifek, icmaa muhalefetin câiz olmadığı görüşüne sahiptir. Müstesnânın aklen mümkün olmadığına dair görüşün nahiv âlimlerinin icmaına aykırı olduğunu ve bunun da caiz olmadığını belirtmektedir.[83] Âlimlerin icmaına tâbi olmak gerektiği gibi cumhurun, yani nahiv âlimlerinin büyük kısmının sahip olduğu görüşler, bunlara aykırı olan görüşlere göre daha önemlidir. Mesela ﴿ يَوْمَ يَجْمَعُ اللهُ الرُّسُلَ ﴾ (Mâide, 5/109) âyetinde (يَوْمَ) kelimesine muzâf olan cumhura göre fiil değil (يَوْمَ جَمْعِ اللهِ الرُّسُلَ) takdirindeki bir mastardır. Bazıları zarfın fiile de muzaf olabileceği görüşünü savunur, fakat bu konuda cumhurun görüşüne tâbi olmak gereklidir.[84]

2. Aklî Deliller

a. Kıyas

Nahiv usulünde kıyasın farklı düzeyleriyle ilgili tanımları bulunmaktadır. Genel geçer dil olguları ve yaygın kullanımları ifade etmek için yapılan ve daha çok istikrâî (tümevarımsal) bir anlayışa dayanan kıyas

•••••

78 Süyûtî, *el-İktirâh*, 50.
79 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 190-193.
80 Musannifek, *er-Reşâd*, 49.
81 Musannifek, *er-Reşâd*, 180.
82 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 68b.
83 Musannifek, *er-Reşâd*, 93.
84 Musannifek, *er-Reşâd*, 19.

tanımlarından biri Enbârî'nin şu tanımıdır: "Kıyas, aynı manada olmaları halinde nakledilmemiş bir kullanımın, nakledilmiş bir kullanıma hamledilmesidir. Fâilin her zaman merfû, mefûlün her zaman mansûb olması böyledir".[85] Süyûtî de *el-İktirâh*'ta Enbârî'nin bu tarifini nakletmektedir.[86] Bu anlamıyla nahiv ilmindeki kıyas, duyulan üzerine kuruludur ve tümevarımsal bir yöntem özelliği taşımaktadır.[87] Enbârî'nin *Luma'ü'l-edille*'de verdiği "Fer'in aslın hükmü ile takdîr edilmesi"; "Bir illet ile bir fer'in bir asla hamledilmesi ve aslın hükmünün fer'de uygulanması"; "Birleştirici bir (sebeple) bir şeyin başka bir şeye benzetilmesi"[88] gibi tanımlar ise kıyasın nahiv ilminde *istikrâî* anlamından sonra kazandığı ikinci düzeyi yani temsîlî anlamını göstermektedir. Enbârî bu tür kıyası şöyle örneklendirmiştir:

> Kendisinden önce bir fiil bulunan ve bu fiil kendisine isnâd edilen isim (yani nâibu'l-fâil), fâile kıyasla merfû olur. Zirâ aslolan fâil, fer' olan ise nâibu'l-fâildir. Buradaki illet-i câmi'a isnâd; hüküm ise ref'dir. Ref'de aslolan fâile ait olmaktır. Ancak illet-i câmiadan dolayı hüküm, fer' durumunda bulunan nâibu'l-fâile de uygulanmıştır.[89]

Nahiv âlimleri tarafından yapılan kıyas tanımları birbirine oldukça yakındır ve bu tanımlar onların fıkıh usulünden etkilendiklerini göstermektedir.

Musannifek, kıyası "iknâî delil" olarak nitelemekte ve eserinde dil konularıyla ilgili çeşitli hükümler verirken bu delili kullanmaktadır. Onun müphem olan müfred ismin temyîzde amel etmesine dair ortaya koyduğu delil şöyledir: İsmin müphemliği tam olduğu zaman fâiliyle tamamlanan isime benzer olur. Böyle bir isimden sonra gelen kelime ise mef'ulünbih'e benzer. İşte iki benzerlik müfred müphem kelimelerin fiile hamledilmesini gerektirir.[90] Ona göre nahiv âlimleri (عطشان)gibi kelimelerde eliften sonra gelen nûn'u (حمراء) kelimesindeki hemzeye hamlederek ona da gayr-ı munsariflik hükmünü vermişlerdir. Burada iki kelimenin harf ve harekelerindeki benzerlik vech-i şebehtir.[91]

•••••

85 Enbârî, *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb ve luma'u'l-edille fî usuli'n-nahv*, 45.
86 Süyûtî, *el-İktirâh*, 45.
87 Durusoy, "Kıyas", 425.
88 Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 93.
89 Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 93.
90 Musannifek, *er-Reşâd*, 87.
91 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 65a.

Cem-i müennes sâlim kelimelerin mansub olduğunda kesre almasını şu hükümle açıklamaktadır: "Cem-i müennes sâlim fer', cem-i müzekker sâlim ise asıldır. Cem-i müzekkerin irâbında nasb cerre tâbi olur. Öyleyse cem-i müenneste de bu hüküm uygulanmalıdır".[92] Gayr-ı munsarif kelimelerin tenvin ve kesre almaması da yukarıdakine benzer bir şekilde izah edilir: Tenvîn i'rabda temekkün alâmetidir. İsimlerde aslolan mu'reb olmaktır. Fiillerde asl olan ise mebnîliktir. Gayr-ı munsarif isimler fiile benzediğinden dolayı onun gibi tenvin almaması gerekir. Kesre de bu konuda tenvine tâbidir. Gayr-ı munsarif isimler ile fiiller arasında benzerlik yönü şudur: Fiil anlamları bildirme konusunda ismin fer'idir. Çünkü fiil anlamlı bir cümle olmak için mutlaka bir isme ihtiyaç duyar. Gayr-ı munsarif ise munsarifin fer'idir. Çünkü isimlerde aslolan munsarif olmaktır. Gayr-ı munsarif böylece fiile benzer ve onun hükmünü alır.[93] "Gayr-ı munsarif ile fiil arasındaki benzerlik açık olduğu halde neden fiilin hükmü diğerine verilmiştir de bunun tam aksi olmamıştır?" şeklindeki bir soru şöyle cevaplanabilir: "Fiilin fer'iyyeti zâtî olduğu halde gayr-ı munsarif ismin fer'iyyeti ârızîdir. Fiilin tenvin alamaması başka delillerle de sâbittir. Bunun ihlal edilmesi kuralın delinmesi anlamına gelir".[94]

Bazı gayr-ı âkil kelimelerin cem-i müennes sâlim gibi (ات) ile çoğul yapılması şöyle açıklanmaktadır: Gayr-ı âkil, âkilin fer'i; müennes de müzekkerin fer'i olduğundan dolayı gayr-ı âkil, müennese hamledilir.[95] (نُوح) ve (لُوط) gibi özel isimlerde kıyasen gayr-ı munsarif olmayı gerektiren "yabancı dilden geçmiş olma" ve "özel isim olma" şeklindeki iki sebep bulunsa dahi "hıffet" bu kelimelerin kıyasî hükmün dışına çıkarak munsarif kullanılmalarına sebep olmuştur.[96] İrapta aslolan hareke ile olmaktır. Çünkü hareke hafiftir ve hafiflik aranan bir durumdur.[97] (يأبَى أبَى) fiili üçüncü babdan geldiği halde boğaz harflerinden hiç birini ihtiva etmemektedir. Bunun sebebi onun aynı manayı taşıdığı (منع يمنعُ) kelimesine hamledilmesidir. Benzer şekilde (وَزَرَ يَذَرُ) kelimesi aynı manayı taşıdığı (وَدَعَ يَدَعُ) kelimesine hamledilir.[98]

•••••

92 Musannifek, *er-Reşâd*, 29.

93 Musannifek, *er-Reşâd*, 42; Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 57b.

94 Musannifek, *er-Reşâd*, 44.

95 Musannifek, *er-Reşâd*, 46.

96 Musannifek, *er-Reşâd*, 38.

97 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 47a.

98 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 197a.

Mezîd babların mâzîlerinin sülâsî mâzîlere kıyas edileceğini belirtir.[99] Ona göre yaygın olmayan kullanımların yaygın olanlara hamledilmesi evlâdır.[100] Sülâsî fiillerin muzarilik harflerinin fetha, rubâîfiilerin ise dammelenmesini şöyle açıklar: Sülâsî asıl, rubâî fer'dir. Fetha asıl, damme ise fer'dir. Aslın özelliği asıla fer'in özelliği ise fer'e verilir.[101] Muzârî fiillerin ef'âl-i hamse denen kısmında fiilin başına nasb eden edatlardan biri gelmesi halinde düşmelerini, bu durumun mecrur isimlere hamlederek açıklamaktadır. Mecrur isimler ile mansup isimler tesniye, cemi müzekker salim ve cemi müennes salimlerde aynı olduğu gibi fiillerde de nasb ile cezm aynı şekilde olur.[102]

Musannifek, asıl ve fer'in birbirine uyumunu sağlamak amacıyla fer'in asla kıyaş edilmesini caiz saymıştır. Mesela fiil zatı itibariyle olaya, heyeti itibariyle de zamana delâlet etmesi sebebiyle dört harften fazla olmasının sakil olacağı şeklindeki bir itiraza, fiilin ismin fer'i olduğunu, ismin humâsî kalıpları bulunması sebebiyle fiilin de buna kıyas edilmesi gerektiğini belirterek cevap vermektedir.[103]

Kıyasa medar olan müşabehet ortadan kalkınca hüküm de ortadan kalkar. Muzari fiil, isme benzemesinden dolayı mureb olmuştur. Bu benzerlik ortadan kalktığı zaman hükümde ortadam kalkar.[104] Makîs aleyh olan kullanımlar makîs olanlara mukaddemdir.[105]

b. Ta'lîl

Ta'lîl terim olarak "bir şeyin illetini/sebebini açıklamak, herhangi bir etkinin ortaya çıkışını ispat etmek için etki eden bir nedenin varlığını bildirmek veya zihnin etki eden sebepten sonuca ulaşması" şeklinde tanımlanmıştır.[106]

Nahiv ilminde ta'lîl kavramı, nahiv âlimlerinin dille ilgili hükümlerin sebeplerine dair açıklama getirmeleri şeklinde tanımlanabilir. Söz konusu açıklama, (جَاءَ زَيْدٌ) cümlesinde (زَيْدٌ) kelimesinin merfû oluşunun

••••••

99 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 205b.
100 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 210a.
101 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 210a.
102 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 211a.
103 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 193b.
104 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 211b.
105 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 226b.
106 Çıkar, *Kıyas: Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*, 34.

fâil olmasıyla gerekçelendirilmesinde olduğu gibi genel geçer dil kurallarınına dayandırılabildiği gibi; (أَنْ) harfinin muzârî fiili nasb etmesinin, ismini nasb haberini ref eden (أَنَّ)'ye benzemesiyle illetlendirilmesindeki gibi dil kullanımlarının ardındaki hikmet ve sebepleri bulmaya yönelik de olabilir. Ta'lîlin illet ve malûl olmak üzere iki unsuru bulunur. İllet, malûlün gramer açısından yerli yerine konabilmesi için onunla ilişkili görülen bir açıklamadır. Bazı nahivciler illeti sebep veya vecih olarak da isimlendirmişlerdir.

Mebnîlik konusunda aslolan isim, fiil ve harflerdir. Ayrıca asıl itibariyle kelime sükûn üzere mebnî olmalıdır. Bir kelime harekenin üzerine mebnî olduğu görülürse iki illet aranmalıdır. Birisi mebnî olmasına, diğeri ise hareke almasına dairdir.[107]

Musannifek, eserlerinde nahiv kaidelerinin illetlerini geniş olarak ele almıştır. Kullandığı illetlerden bazıları şunlardır:

Fark İlleti: (أَمَّا بَعْدُ) tabirindeki (بَعْدُ) kelimesinin mebnî olmasının illeti, anlamca tamamlanması için mahzûf olan bir muzâfun ileyh'e ihtiyaç duyması ve bu bakımdan harflere benzemesidir. Damme üzere mebni oluşu ise mu'reb hali ile mebni halinin farklı şekillerde bulunması içindir.[108] Münâda olan müfred ismin damme üzere mebni olmasını arızi bina ile luzûmî bina arasındaki farkı belirtme illetiyle açıklamaktadır.[109] Sülâsî fiillerde meçhul fiillerin muzaraat harfinin dammeli olmasının, malum kalıplardan farkının ortaya konması illetine bağlamaktadır.[110] İf'âl bâbının masdarındaki hemze cemi isimlerle farkının belli olması için kesrelenir.[111]

Nazîr İlleti: (مَفَاعِيل) kalıbındaki cemilerin gayr-ı munsarif olmasını iki illete bağlamaktadır. Bunlardan birisi Arap dilinde bu kalıba benzer müfred bir kelimeye rastlanmaması ve yabancı kelimelere benzemesidir.[112]

Münâsebet İlleti: Tesniye ve cemi harf ile irâb edilmektedir. Çünkü her ikisi de müfredin fer'idir. Harf ile irap hareke ile irabın fer'idir. Münâsebet illeti gereğince asıl asla fer' ise fer'e verilir.[113]

••••••

107 Musannifek, *er-Reşâd*, 131.
108 Musannifek, *er-Reşâd*, 10.
109 Musannifek, *er-Reşâd*, 68.
110 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 195a.
111 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 198b.
112 Musannifek, *er-Reşâd*, 31.
113 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 49a.

İstiğnâ İlleti: Musannifek, ihtisâs konusunda fiilin hazfini muhâtabın anlamı bilmesi ve kelimeyi takdir edebilmesi sebebiyle onu zikretmekten müstağni olmaları ile illetlendirir.[114] Bedelü'l-kül mine'l-kül cinsinde mübdelün minh'e dönen bir zamir bulunması gerekmez. Anlamca iki kelime aynı şeye delâlet etmesi böyle bir zamir kullanmaktan müstağni kılmıştır.[115] Aslında (أَخْيَر) kalıbında ism-i tafdîl olan (خَيْر) kelimesinin hemzesinin hazfedilmesini kelimenin taşıdığı mübalağa anlamı sebebiyle istiğnâ illetiyle açıklamaktadır.[116]

Kesret-i İstimâl İlleti: Besmeledeki elifin lafzen hazfedilmesini vasıl, yazıdan hazfedilmesini ise kesret-i istimâl illetine bağlamaktadır.[117] (دَخَلَ), (سَكَنَ) ve (نزلَ) gibi fiillerin mefûl-i fih'lerinde فى harfi cerrinin kullanılmamasını kesret-i istimal illetine dayandırmaktadır.[118]

İstiskâl ve hiffet illetleri: Musannifek bu illetleri sarf meselelerinde çokça kullanmaktadır. Tabiatin hıffete meyilli olduğunu ifade etmektedir.[119] Arap dilinde dört harekeli harfin peşi sıra gelmemesi bu illete binâendir.[120]

İtbâ İlleti: Muzari fiillerin emirlerinde hemzenin dammelenmesi veya kesralanmasitbâ illeti sebebiyledir.[121]

İltibâs İlleti: Münâdâ olan müfred ismin damme üzere mebni olmasını hazfedilmiş ya-i mütekellime muzaf olan karışmaması illetine bağlamıştır.[122]

Musannifek'in bir konu ile ilgili olarak birden fazla muhtemel illeti zikrettiği de vakidir. Mesela (كَمْ) kelimesinin mebnî olmasının iki sebebi bulunabilir. Ya yapı itibariyle harflere benzeyişi yahut da taşıdığı soru anlamından dolayı harflere anlam bakımından benzemesi bu hükmün illetidir.[123]

••••••

114 Musannifek, *er-Reşâd*, 67.
115 Musannifek, *er-Reşâd*, 125.
116 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 191a.
117 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 186b.
118 Musannifek, *er-Reşâd*, 78.
119 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 194b.
120 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 197b.
121 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 212a.
122 Musannifek, *er-Reşâd*, 68.
123 Musannifek, *er-Reşâd*, 142.

c. Istıshab

Istıshâb sözlükte "uzun süre birlikte bulunmak, bir şeyden ayrılmamayı istemek" gibi anlamlara gelmektedir.[124] Nahiv üsûlünde ıstıshâbı incelemeden önce bu terimin fıkıh usulünde tarif, çeşit ve delil değerinin kısaca ele alınması faydalı olacaktır. Istıshâb, fıkıh usulünde genel olarak "bir zamanda sabit olan bir durumun aksini gösteren bir delil bulunmadıkça sonrasında da mevcut olduğuna hükmetmek" şeklinde tanımlanmaktadır.[125] Nahiv usulünde ıstıshâbın fıkıhta bir delil olarak kullanılan ıstıshâb kavramının bir uzantısı saymak mümkündür. Enbârî, ıstıshâbı "Bir lafzın aksi bir delîl sâbit olmadıkça aslen bulunması gereken durumu muhâfaza etmesi ve öylece kalması" şeklinde tarif etmektedir. Emir fiillerin mebnî olmalarına dair kullanılan şu istidâl tarzını istıshâba örnek verir: Emir fiillerin mebnî olmalarının sebebi, "fiillerde aslolanın mebnîlik" oluşudur. Muzâri gibi mu'reb fiiller, isme benzerliklerinden dolayı mebnîliklerini kaybetmişlerdir. Emir fiilerinde ise böyle bir delil olmadığı için aslı yani mebnîlik üzere kalır.[126] İlâl kaideleri sebebiyle hazfedilen harfler ise sâbit hükmündedirler.[127] Kelimelerin aslına bakılması lazımdır. Mesela iki harfli isim olmamasına rağmen (أخ) ve (أب) gibi kelimeler asıllarına bakılarak açıklanabilir.[128] Bir kelimenin isim, fiil veya harf oluşu ile ilgili olan kayıtlarda aslolan o kelimenin aslına bakmaktır. Arızî özellikler bu hususta itibara alınmazlar.[129] Nahiv ilminde kelâm mecaz değil, hakikat üzere esas alınarak incelenir.[130] Asıldan çıkan kullanımlar bu konuda delillere ihtiyaç duyarlar. Meçhul fiillerin yapısının değişmesi ile ilgili olarak fiilde aslolanın onun faile isnadıdır. Eğer mefule isnad edilirse asıldan hurûc etmiş olur ve buna delâlet eden birtakım özelliklere sahip olması gerekir. Bundan dolayı meçhul fiilin yapısı malum fiilden farklıdır.[131] Asıl hükmünden dışarı çıkan bir kullanım özre, yani bu durumu açıklayan bir illete ihtiyaç duyar. Asıl hükmü üzere kalan kullanımlar ise böyle değildir.[132] Mesela

••••••

124 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, VII, 287.
125 Bardakoğlu, Ali, "İstıshâb", 375-381.
126 Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 141.
127 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 193a.
128 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 194a.
129 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 23a.
130 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 30a.
131 Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd*, 192a.
132 Musannifek, *er-Reşâd*, 40; ayrıca bkz. Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 48a.

isimlerde aslolan irab olduğu için gayr-ı munsarifler asıl hükmün dışına çıkmışlardır ve bunun illetlerinin belirlenmesi gerekir.[133] Asıllar konulara girişte temel öncüller olarak verilmektedir. Mesela gayr-ı munsarif konusunu ele almadan önce şöyle bir giriş yapar:

İrâbda asıl hareke ile olmaktır. Hareke ile irâb olan kelimelerde aslolan ref'i damme, nasbı fetha, cerri kesra ile olmaktır. Harf ile irab olan kelimelerde asıl vav ile merfû, elif ile mansub, kesra ile mecrûr olmaktır. Tesniye ve cemi müfrede göre fer'dir. Cem-i müennes cem-i müzekker sâlimin fer'idir. Burada asalet hıffet esasına göre belirlenmiştir.[134]

VI. Sonuç

Musannifek, Maveraünnehir bölgesinde kazandığı ilmî anlayışı ve tecrübeyi eserlerine yansıtmış ve bu eserleri Osmanlı coğrafyasına getirerek söz konusu tecrübenin taşınmasına katkı sağlamış bir âlimdir. Medrese müfredâtında ders kitabı olarak okutulan pek çok eser üzerine şerh ve hâşiye türünde eserler yazması onun tedris faaliyetini sürdürdüğünü ve ele aldığı ilimler ile ilgili tartışmalara katkı sağladığını göstermektedir. Teftazânî'nin talebesinin talebesi olması onun Teftâzânî'nin Arap dili sahasında tahkikî metoda dayalı çalışmalarının intikalinde ve bunlar üzerine yazdığı şerh ve hâşiyeler ile tekrar yorumlanmasında ve gündemde kalmasında tesiri olmuştur. Arap dilinde ihticac asırları denilern ilk üç asırdan oldukça geç bir dönemde yaşadığından eserlerinde Araplardan yapılan rivayetlere ve bunlara dair değerlendirmelere oldukça az yer vermiştir. Yine de eserlerinde çeşitli hükümleri tartışırken Araplardan yapılan rivayetlere, şiirlere ve hadislere yer vermiştir. Nahiv âlimlerinin icmaını karşı çıkılamaz bir delil olarak kabul etmiştir.

Musannifek, müteahhir âlimlerin yaptığı gibi nahiv hükümlerinin illetlendirilmesi, tariflerin ve taksimlerin daha sağlam bir hale getirilmesi, kapalı noktaların aydınlatılması, çeşitli görüşlerin incelenerek onlar arasında tercihte bulunulması konusunda katkılar sağlamıştır. Öğretimi daha kolay hale getirecek açıklamalara ve örneklere de eserlerinde yer vermektedir.

•••••

133 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 57b.

134 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, 9a.

Kaynakça

Bağdâdî, Abdülkadir, *Hizânetu'l-edeb ve lubbi lübâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-âmme li'l-kitâb, 1979).

Bulut, Ali, "Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında Cümle Tahliline Dair Kavramlar", *Doğu Araştırmaları*, 2 (2008), s. 49-74.

Cici, Recep, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları: Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001).

Çıkar, Mehmet Şirin, *Kıyas: Bir Nahiv Usul İlmi Kaynağı* (Van: Ahenk Yayınları, 2007).

Çiftçi, Faruk, *Mâverâunnehir ve Horasan Bölgesinde Yetişen Dilci ve Edipler*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

Durmuş, İsmail, "Nahiv", *DİA*, XXXVI, 301-304.

Ebu'l-Mekârim, Ali, *Usulu't-tefkîri'n-nahvî* (Kahire: Dâru Garîb, 2007).

el-Enbârî, Ebu'l-Berekât, *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb ve luma'u'l-edille fî usuli'n-nahv*, thk. Sa'îd el-Efgânî (Dimaşk: Matbaatu'l-Cami'ati's-Sûriyye, 1957).

el-Fârâbî, Ebû Nasr, *el-Elfâz ve'l-hurûf*, thk. Muhammed Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986).

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî).

İbn İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, thk. Abdulkâdir el-Arnavût, Mahmud el-Arnavût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993).

İbn Usfûr, Ebu'l-Hasan, *el-Mukarrib fî 'n-nahv*, thk. Abdullah Cubûrî, Ahmed Abdussettâr Civârî ([y.y.: y.y.], 1971/1391).

Küçükdağ, Yusuf, "Karamânî Mehmed Paşa", *DİA*, XXIV, 450.

Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şekâik*, nşr. Abdulkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989).

Musannifek, *ed-Dürrü'l-menkûd fî şerhi'l-Maksûd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 1364, 186a-236b.

_____, *er-Reşâd fî şerhi irşâdi'l-hâdî*, thk. Halil Özcan, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

_____, *Şerhu'l-Misbâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 1364, 2a-184b.

Öngören, Reşat, "Zeyniyye", *DİA*, XLI, 367-371.

Süyûtî, Celâleddin, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâihâ*, thk. Muhammed Câdelmevlâ, Ali Muhammed Bîcâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.).

_____, *el-İktirâh fî usuli'n-nahv*, thk. Ahmet Suphi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü Yayınları, 1975).

Taşdelen, Sinan, *Musannifek Alaaddin Ali B. Muhammed'in Mevlânâ'nın Mesnevî'si İle İlgili Risalesi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

_____, *Musannifek Alaaddin Ali B. Muhammed'in Mevlânâ'nın Mesnevî'si İle İlgili Risalesi*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Taşköprîzâde, İsâmuddin Ahmed b. Muslihuddin, *es-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye*, thk. Ahmet Subhi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1985).

Tek, Abdurrezzak, *Abdüllatif Kudsi: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2007).

Yaşaroğlu, M. Kamil, "Musannifek", *DİA*, XXXI, 239-240.

Yavuz, Mehmet, "IX. (XV.) Asırda Arap Gramerine Dair Eser Yazan Bazı Osmanlı Alimleri", *Şarkiyat Mecmuası*, 16 (2010), s. 117-136.

_____, *Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar Arapça Gramer (Sarf-Nahiv)'e Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Âlimleri*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.

Yazıcı, Hüseyin, "Alâeddîn Ali b. Mahmûd el-Bistâmî", *Yeni Türk İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, örnek fasikül, s. 49-50.

Sahn-ı Semân Tetimme Medreseleri'nde Arap Belâgatının Öğretimi ve Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* Adlı Eseri

Sultan Şimşek
Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

I. Giriş

Belâgat ilmi Arap dili ile ilgili ilimler arasında sözün, muhatabın içinde bulunduğu halin gerektirdiği duruma uygun olarak, açık, anlaşılır ve güzel bir şekilde söylenmesi ile ilgilenen kendi içerisinde ilmü'l-meânî, ilmü'l-beyân ve ilmü'l-bedî olarak üç temel kısma ayrılan ilim dalıdır. İlmü'l-meânî sözün muktezâ-i hâle uygun olarak söylenmesiyle; ilmü'l-beyân sözün çeşitli üsluplarla güzel, açık ve doğru bir şekilde söylenmesi ile; ilmü'l-bedî de sözün lafzen ve manen edebî sanatlarla tezyin edilmiş olarak söylenmesi ile ilgilenmektedir.[1]

Belâgat ilminin ortaya çıkışı nahiv ve sarf ilim dallarının ortaya çıkışı ile aynı dönemlere denk gelir. Belâgatın ortaya çıkışının ardında yatan temel neden Kur'ân-ı Kerîm'i, eşsiz üslubunu ve manasını doğru ve incelikli olarak anlama gayretidir. İlk dönemlerden itibaren İslâm ulemâsının üzerinde ittifak ettiği bu düşünce Hatîb el-Kazvînî'nin *Telhîsü'l-Miftâh* adlı eserine yazdığı mukaddimesindeki şu ifadelerde kendini göstermektedir:

> İmdi, belâgat ve ona bağlı ilimler, mertebe bakımından ilimlerin en üstünü, sırca en incesidir. Zira, bu ilim sayesinde Arap dilinin incelikleri, sırları anlaşılır ve yine (bu ilimle) Kur'an'ın nazmında bulunan icaz yönündeki perdeler açılır.[2]

•••••

1 Ayrıntı için bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 247, 249; Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu Telhisi Miftâhu'l-ulûm*, 19, 166, 506, 640; Abdulğanî, *el-Kâfî fi'l-belâğa*, 41, 167, 327; Cârim-Emîn, *el-Belâgatu'l-vâdiha*; Süleymân, *el-Belâgatü'l-musavvera*, 16.

2 Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh*, 38; Çöğenli, *Telhîs ve Tercümesi Kur'ân'ın Eşsiz Belâgatı*, 1.

Belâgat ilmiyle ilgili bu bakış açısı İslâm ilim ve kültür havzasından Osmanlı dönemine de âlimler vasıtasıyla taşınmış olup, belâgat ilmini, medrese düzeninin iyice oturarak kurumsallaştığı Fâtih Sultan Mehmet döneminde üzerinde çeşitli çalışmalar yapılan en yoğun ilim dallarından biri haline getirmiştir. Öyle ki belâgat ilmi bu dönemde vasıta görevi ifa eden ilim dalı sıfatından temel ilim dalı olma sıfatına doğru bir seyir izlemiştir. Bu durumu Fahri Unan şu şekilde anlatmaktadır:

> Sahn müderrislerinin, Arap dilinin muhtelif durumları üzerinde durdukları, pek çok şerh, hâşiye ve hâmiş yazdıkları görülmektedir.[3] Bunun sebebi Kur'an'ı daha iyi anlama ve hükümler çıkarırken yanlışlığa düşmeme endişesi olsa gerektir. Ancak temelde yardımcı ve anahtar niteliğinde görülen dil ile ilgili çalışmalar zaman içerisinde aslî ilimler gibi itibar görmüştür. Bunun mühim bir sebebi bulunuyordu. Zîrâ kelâm, hikmet, mantık ve benzeri zor ve çetrefilli dalların ilgi sahasına giren pek çok konu bu eserlerde ele alınmaya başlanmıştır. Ulûm-ı Arabiyye denilen lügat, iştikâk, sarf, nahiv, aruz ve kâfiye ile ilm-i belâgat denilen ve merâmı açık, güzel ve fasîh anlatmayı hedef alan bedî, beyân ve meânî gibi üslup konuları temel çalışma sahaları haline gelmiştir.[4]

Unan'ın bahsettiği Arapça ilimlerine olan bu rağbet en müşahhas olarak Osmanlı eğitim sisteminde kendini göstermiştir. İslâm dininin değerlerine muttali olmak için Arapça ilimlerini köprü edinen Osmanlı medreselerinde eğitim Türkçe'den soyutlanmadan Arapça ağırlıklı olarak devam etmiştir. Bunun nedeni ise o döneme kadar gelen gerek dinî ilimlerdeki gerekse fennî ilimlerdeki temel eserlerin çok büyük bir çoğunluğunun Arapça telif edilmesi olmuştur.

II. Sahn-ı Semân'ın Tetimme Medreselerinde Arap Belâgatıyla İlgili Dersler

Fâtih Külliyesinde medrese olarak yüksek öğretim seviyesinde Sahn-ı Semân adı verilen sekiz medrese ve onlarla dar bir sokakla ayrılmış olan tetimme medreseleri bulunuyordu. Bu medreselerin programları, öğrencileri, Sahn-ı Semân Medreseleri'nde okumaya hazır hale getirmeyi amaçlıyordu.

•••••

3 XV. ve XVI. yüzyılda Osmanlı'da Arap belâgatına dair eser telif eden âlimler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İshakoğlu, *Türklerin XV ve XVI. Asırlarda Arapça Belâgata Yaptığı Katkılar*; Benli, *Osmanlı Devletinin Kuruluşundan Fatih Devri Sonuna Kadar Geçen Dönemde Arapça Belâgata Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Âlimleri*.

4 Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, 374.

Medrese derecesi	Ders adı	Okutulan kitaplar
Yirmili	Kelâm Fıkıh Belâgat	Hâşiyetü't-Tecrîd Şerhü'l-Ferâiz Mutavvel
Otuzlu	Belâgat Fıkıh Kelâm Hadis	*Şerhu'l-Miftâh* *Tenkîh, Tavzîh* *Hâşiyetü't-Tecrîd* Mesâbîh
Kırklı	Belâgat Fıkıh Hadis Fıkıh Usulü	*Miftâhu'l-ulûm* *Meşârik* (Sadruşşeria) *Mesâbîh* (Begavî) *Tavzîh* (Teftazânî)
Elllll Hârlc	Fıkıh Hadis Kelâm	Hidâye Mesâbîh Şerhu'l-Mevâkıf
Ellili Dâhil	Fıkıh Hadis Tefsir Fıkıh Usulü	*Hidâye* *Buhârî* *Keşşâf, Beyzâvî* Telvîh
Sahn-ı Semân	Fıkıh Hadis Tefsir Fıkıh Usulü	*Hidâye* *Buhârî* *Keşşâf, Beyzâvî* Telvîh, Şerhu'l-Adud
Altmışlı	Fıkıh Hadis Kelâm Tefsir Fıkıh Usulü	Hidâye, Şerhü'l-Ferâiz Buhârî Şerhu'l-Mevâkıf Keşşâf Telvîh

Bu nedenle "sahna ulaştıran" manasında "mûsila-i sahn" medreseleri adı ile de anılıyordu.[5] Bu medreseler her ne kadar bağımsız ve birbirinden ayrı kurumlar gibi görünse de programları, okutulan kitaplar ve dersler itibarıyla bir diğeriyle ilişkili medreselerdi. Bu medreseler bazen okutulan kitaplardan birinin adıyla anılıyor, bazen de o medrese müderrislerine verilen ücretle anılıyordu. Buna göre Fâtih dönemindeki medreseler yirmili (Hâşiye-i Tecrid), otuzlu medreseler (Miftâh medreseleri), kırklı medreseler, ellili (hariç ve dahil) ve altmışlı medreseler olarak beş gruba ayrılıyordu.[6] Öğrenci bu medreselere başlamadan önce sıbyan mekteplerinde temel okuma yazma becerisini kazanıyor, hazırlık okullarında, Arapça sarf ve nahiv eğitimini tamamlıyor ve daha sonra en düşük medrese düzeyi olarak kabul edilen yirmili medreselerde eğitimlerine başlıyordu. Öğrenci tetimme medreselerinde sarf ve nahiv öğrenimini başarıyla tamamladıktan sonra belâgat ilmi ile tanışıyordu. Osmanlı âlimleri belâgat ilminin teferruatlı bir şekilde öğretilmesini önemsiyor, tek başına nahiv ve sarf iminin temel dinî metinleri kavramayı sağlamayacağını düşünüyorlardı. Bu nedenle yüksek düzeyli öğrenime hazırlık kabul edilen tetimme medreselerinden yirmili medreselerde belâgat kitaplarından *Mutavvel ale't-Telhîs*, otuzlu medreselerde *Şerhü'l-Miftâh* ve Kırklı Medreselerde ise *Miftâhu'l-ulûm* okutuluyordu. Belâgat ilmine dair kazanılan bu bilgiler Sahn-ı Semân ve Ayasofya medreselerindeki *Keşşâf* ve Beyzâvî tefsirleriyle perçinleniyordu. Medrese derecelerine göre belâgat derslerinin diğer dersler arasındaki yerini şu listede görebiliriz.[7]

III. Sahn-ı Semân Tetimmelerinde Arap Belâgatının Müfredat Programı

Osmanlı âlimleri daha önceki Arap dil bilginleri tarafından yapılan ilim tasnifini kabul etmişler Arapça ile ilgili ilimleri yüksek ilimlere köprü vazifesi gören alet ilimlerinden saymışlardır. Hatta belâgat ilimleri bir

.....

5 Baltacı, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, I, 73; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 584. Ayrıca Semâniye Medreseleri ilmî çevresi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ünver, *İstanbul Üniversitesi Tarihi Başlangıcı Fatih Külliyesi ve Zamanı İlmî Hayatı*.

6 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 583-585; Baltacı, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, I, 87-88; İpşirli, "Medrese: Osmanlı Dönemi", 330; İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II, 239.

7 Baltacı, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, I, 73, 87-88.

çok Osmanlı âlimi tarafından farz-ı kifâye olarak kabul edilmiştir. Mesela İshâk b. Hasan Tokâdî (ö. 1100/1689) *Nazmu'l-ulûm* adlı manzum risâlesinde medreselerde okutulan otuz iki ilimden bahsederken ilmu'l-meânî tahsilinin farz-i kifâye olduğunu ifade eder ve belâgat kitaplarından; *Muhtasar* ve *Mutavvel* kitaplarını ismen zikrederken *Muhtasar*'ın elden bırakılmaması gereken bir eser olduğunu söyler.[8] Osmanlı eğitim tarzında Arapça öğretimi ile kasdedilen şey sarf, nahiv ve belâgat kurallarının teferruatlı kurallarıyla öğretimi ve üst medreselerde okutulacak eserleri anlamaya yönelik bir dil melekesi geliştirmekti. Bu hedefe yönelik olarak Fâtih dönemi medreselerinde gerek Arapça ilimleri gerekse diğer ilimler gelişigüzel okutulmamış, bir müfredat programı hazırlanmış ve kanun haline getirilmiştir. Bu güne kadar bu alanda yapılan çalışmalardan elde ettiğimiz bilgiler ışığında dönemin müfredat programıyla ilgili ayrıntılı bilgilere rastlanmamakla birlikte gerek Fâtih döneminde hazırlatılan tedris kanunundan, gerek dönemin âlimlerinin biyografilerinden, gerekse sonraki yüzyıllarda yazılmış, ancak önceki asırlara atfen de bilgiler veren eserlerden hareketle genel bir çerçeveye ulaşmamız mümkün görünüyor.

Fâtih dönemi medreselerinde okutulan derslerin plan ve programlarından bahseden ilk ve en önemli resmî belge Fâtih Sultan Mehmet tarafından hazırlatılan ve dönemin eğitim öğretim nizâmını düzenleyen kanunnâmedir.[9] Bu kanunnâmede diğer bazı ders isimleriyle birlikte Arap belâgatının ve bu ilim dalına ait bazı kitapların da zikredildiği görülmektedir. Kanunnâmede konumuzu ilgilendiren ifadeler şöyledir:

> Bir öğrenci olgunluk kazanmak için sarf ve nahiv öğrenip, tertip üzere heyet, hendese, meânî, bedî ve beyân sahalarında gerekli bilgileri aldıktan sonra danişmend olsun. Yüksek medreselerin aşağı pâyeleri ki 25 akçe ile Hâşiye-i Tecrid medreseleridir. Önce onlardan hareket etsin... kendini göstermiş olsun... Bu şekilde bir yıl kadar hareket edip gücünü gösterdikten sonra Miftâh, Kırklı, Hâric, Dâhil ve Sahn'a varıp ders görsün. Her medresede usul, furû, tefsir, kelâm, meânî ve başka ilimlerden üçer ders yazılmıştır...[10]

••••••

8 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 77-80.

9 Bu kânunnâme müstakil bir tedris kanunu olarak neşredilmemiş olup teşkilât kânunnâmesi gibi diğer bazı kânunnâmelerin içerisinde yer almıştır. Döneme ait müstakil bir tedris kanununa da ulaşılamamıştır. Bkz. Ünver, *Fatih Külliyesi Zamanı İlim Hayatı*, 101; İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 63; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri, I. Kitap Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kânunnameleri*, I.

10 Gelibolulu Âli, *Künhü'l-Ahbâr*, Esad Efendi 2162, 116b-118b; Hazer, "Osmanlı Öğretiminde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", 276.

> Ve kütüb-ü meşruadan dahi mutavvelâttan ve muhtasarâttan âdet-i kadîm üzere okuyalar...Fi'l-cümle kitâb-ı sâbık adetçe okunmadan, kitâb-ı lâhika şurû etmeyeler.[11]

Bu müfredatı programının Ali Kuşçu (ö. 879/1474) ve bazı müderrislerce hazırlandığı tahmin edilmekte ve daha sonra Fâtih Sultan Mehmed'in onayı ile kanunlaştırıldığı bilinmektedir. Bu programda çizilen çerçeve yaklaşık 3-4 asır hiç değişmemiştir.[12]

Osmanlı medreselerinin müfredat programları hakkında bilgi edindiğimiz diğer kaynaklar ise; temessük kayıtları, bizzat Osmanlı âlimleri tarafından yazılmış olan tertîbü'l-ulûm, nazmu'l-ulûm gibi isimlerle tertib edilmiş manzum risâleler ve Osmanlı müderrislerine ait otobiyografik eserlerdir.[13] Tertîbü'l-ulûm, nazmu'l-ulûm başlıklarıyla telif edilen eserler ağırlıklı olarak XVIII. yüzyıla rastlayan zaman diliminde karşımıza çıksa da Osmanlı medreselerinde eğitimde Fâtih döneminde çizilen genel çerçevenin üç dört asır boyunca devam ettirildiği, bizzat tedris kanununda da ifâdesini bulan eğitim usulünde âdet-i kadîme yani geleneğe önem verildiği ve tedris hayatında medreselerin gerileme dönemine kadar köklü değişiklikler yaşanmadığı ifade edilmektedir.[14] Bu nedenle bu manzum risâlelerin kendi asırları hakkında bilgi verme ve aynı zamanda daha önceki asırlardan gelen birikimi yansıtma özellikleri vardır. Zira XVI. yüzyılda yaşamış olan Sahn müderrislerinden Taşköprîzâde'nin (ö. 968/1561) otobiyografisini incelediğimizde orada zikredilen Arapça ders ya da eser isimlerinin ve tahsil sırasının, XVIII. yüzyılda yazılan tertîbü'l-ulûm eserlerinde zikredilen ders isimleri sıralamasıyla ya da yine XVIII. yüzyılda basılmış olan *Kevâkibu's-seb'a* adlı eserde zikredilen ders isim-

•••••

11 Ünver, *Fatih Külliyesi Zamanı İlim Hayatı*, 101; Hazer, "Osmanlı Öğretiminde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", 276.

12 Ünver, *Fatih Külliyesi Zamanı İlim Hayatı*, 99.

13 Bu risâlelerin ortak özellikleri; ilmin gerçek gayesinin muhataba hatırlatılması, derslerin ve okutulan kitapların adlarının tedris sırasına göre manzum ifadelerle sıralanması, müderristen öğrenciye ilme teşvik mahiyetindeki nasihatlerin yer alması, ders usullerine işaret edilmesi gibi özelliklerdir. İshak b. Hasan et-Tokâdî, Saçaklızâde, Nâbî Efendizâde, Erzurumlu İbrâhim Hakkı gibi âlimler tertibu'l-ulûm yazanlar arasındadır. Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın *Tertîbu'l-ulûm*'u hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Fazlıoğlu, "İrşâd ve Talim Arasında Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın Ders Müfredatı".

14 Ünver, *Fatih Külliyesi Zamanı İlim Hayatı*, 113.

leriyle ve öğretiliş sıralamasıyla örtüştüğünü görüyoruz.[15] Tertîbü'l-ulûm tarzında yazılan Fâtih Kütüphanesi 4985 numaralı eserin boş bir yaprağında rastlanan bu tür şiirlerden biri dönemin müfredat programını yansıtması açısından Süheyl Ünver tarafından nakledilmiştir. Şiir şöyledir:

Sarf okusa bir muhterem kişiden
Eline kitabın alsan olmaz mı?

Çalışsan, aferin dese işiten
Düşmanın bağrını delsen olmaz mı?

Emsile'yi ezber edüp süre gör
Maksûd ile muradına ire gör

İzzî bilüp kaideye gire gör
Merâh'ı bir hoşça bilsen olmaz mı?

Avâmil ne derse amil ol sen de
Misbâh ile nuru ilmi bul sen de

Kâfiye'yi Câmî ile bilsen
Kendini âlâ eylesen olmaz mı?

Mantık'ın çok olur kîl ile kâli
Hameğânı hûb yazmıştır akvâli

Kutbuddin'den bilmek için eşkâli
Seyyid-i Hâşiye'yi bulsan olmaz mı?

Telhîs'in dersine gark olup yanup
Muhtasar sözüne *Mutavvel* katup

Miftâh'ın üstüne Seyyid'i tutup
İlim deryasına dalsan olmaz mı?[16]

•••••••

15 Taşköprîzâde ile Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1658) aldığı dersler ile Semâniye medreseleri ve *Kevâkibu's-Seb'a*'ya (1741) ait müfredat programlarının mukayesesi için bkz. Baltacı, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, I, 87-89.

16 Ünver, *Fatih Külliyesi Zamanı İlim Hayatı*, 102-103.

Daha sonraki yüzyıllarda ders isimlerini ve bazı eserleri zikreden âlimlerden biri olan Erzurumlu İbrâhîm Hakkı (ö. 1194/1780) ise *Tertîbü'l-ulûm*'unda on iki Arapça ilmini sayar ve belâgat eserlerinin isimlerini şu şekilde zikreder:[17]

Bil ilm-i âlet ilm-i Arabîdir
Onikidir, ol cümle adıdır
İlm-i lugattır bil iştiyâkı
Sânî ve sâlis sarf u istiyâkı
İlm-i nahivdir râbi' bil ânı
Oldu beşinci ilm-i meânî
Altıncı çünki ilm-i beyândır
Vaz' u bedî andan nişândır
.....
İlm-i meânî oku mükemmel
Telhîs hıfz et fehmet *Mutavvel*
İlm-i beyândır bil istiâre
Vaz' ve bedî hem anda ara[18]

Bu şekilde Osmanlı müfredât programı hakkında dolaylı olarak bilgi edindiğimiz kaside örneklerini çoğaltmak mümkündür.

IV. Her Bilimin Kendi İçinde Aşamalı Öğretilmesi Prensibi ve Belâgat İlminin Öğretiliş Sırası

Medreselerdeki eğitim ve öğretim hayatı ile ilgili önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilen *Kevâkibu's-Seb'a*'da[19] eskilere atıfla geleneksel olarak ilimlerin iktisâr, iktisâd ve istiksâ olmak üzere üç mertebede okutulduğundan ve her mertebenin kendi içerisinde üç mertebeye ayrıldığın-

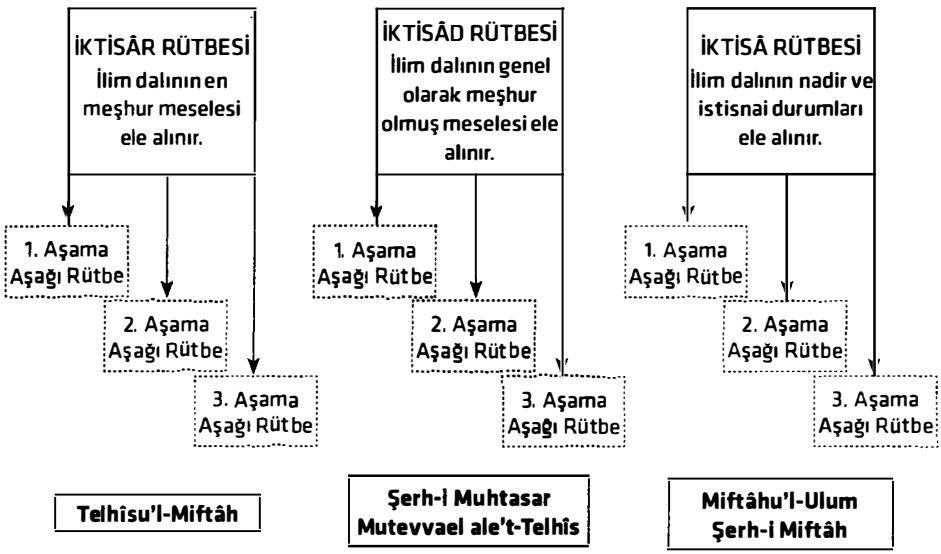
17 Metinde zikrettiğimiz gibi Erzurumlu İbrâhim Hakkı XVIII. yüzyılda yaşamış bir âlim olsa da Fâtih'in kurduğu medrese geleneğinin ana çatısının hiç değişmeden 3-4 asır devam ettiğini bildiğimiz için bu eserlerin eğitimde hem kendi dönemlerini hem de Fâtih döneminden gelen geleneği yansıttığını düşünüyoruz.

18 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 91.

19 Bu eser 1741'de Fransız büyükelçiliğinin isteği üzerine kaleme alınmıştır. Yazarı bilinmemektedir. Osmanlı medreselerinin müfredat programları için önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilir. Bkz. İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II, 245.

dan bahsederek bu sitemi ayrıntılı bir şekilde anlatır. Bu sistemi aşağıdaki tabloyla somut olarak ifade etmeye çalıştık.[20] Her ilim dalından kitaplar kendi içinde kıyaslanarak iktisâr, iktisâd ve istiksâ gruplarına ayrılmıştır. Medrese eğitiminde bu kitaplardan her bölüm için belirlenmiş olanları tertibe göre okutulmuş olup alanla ilgili bütün kitapların değil belirli seviyelerde belirli kitapların okutulması planlanmıştır. Bu planın hedefi öğrencinin ilim dalından istidâd geliştirmesi olmuş gerisi öğrenciye bırakılmıştır. Zira bir ilim dalı ile ilgili eserler, şerh ve hâşiyelerin sayısı oldukça fazladır. Bu sisteme göre her bir ilim dalı toplam dokuz öğretim basamağından oluşur.

İlim Dalının Derecelendirilmesi Belâgat İlmi Örneği



Öğrenciler her ilimde bu dokuz basamağın tamamına, bazen de belli bölümlerine riayet ederek "tekmîl-i mevâd" rütbesine ulaşır. İlimlerdeki rütbeleri tamamlamış öğrenci o ilim dalına kemale ermiş kabul edilir. Zira Osmanlı âlimleri gerek alet ilmi kabilinden sayılan belâgat ilimlerini gerekse asıl hedef olan yüksek ilimleri bir yolculuğun tek bir güzergahı ya da bir bütünün ayrılmaz parçaları olarak değerlendirmiş olup, belâgat

20 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 76.

ilimleri dahil bütün ilimleri hakikate erişmek ve kemal bulmak için çıkılan basamaklar olarak görmüşlerdir. Nebî Efendizâde'nin (ö.) ilimlerle ilgili kasîdesinde medrese öğrencilerine hitaben söylediği şu beyitler bu durumu yansıtan güzel bir örnektir:

Bunları tahsil idersen sana olur feth-i bâb
Her ne fenden okudursan okud her ne kitâb
Sana öğretdüm tarikin hasbeten lillah içün
Sen de tahsil eyleyesün bunları Allah içün.
Kadı ya müftî müderris olmak içün okuma
Hem dahi hasma galebe çalmak içün okuma
İlmile âmil olup eyle kitaba iktidâ
Her işinde muttasıl ire sana 'avn-i Hüdâ
Çünki tahsilin tarikin itti istiksâ sana
Şükr ide Allah dahi eyle Derûnî'ye duâ.[21]

Kevâkibu's-seb'a'da özetlemeye çalıştığımız bu öğretim programlaması ayrıntılı bir şekilde anlatılırken belâgat ilimlerini de kapsayan Arapça ilimlerin tahsilinin diğer ilimler arasındaki öğretim sırasından şu şekilde bahsedilmektedir:

Tertibinden ayrılmayıp nahiv ilmini tamamladığı gibi sözün halin icabına uymasından bahsettiği için meânî ilmine başlamak gerekirdi. Ama dâlliyet, medlûliyet ve mutabakata mubahaseli ve dikkatli bir ilim olduğundan delil getirmek için suğra ve kübra bilmeye bağlı olduğundan nahivden sonra mantık ilmine başlayıp iktisarın aşağı rütbesinden mantığın en meşhur konu başlıklarını zikreden *Îsâgocî* risâlesini okur...[22]

Kitap bu süreçte öğrencinin ne kadar cevval bir zekaya sahip olup olmadığının ortaya çıktığından bahisle belâgat konusuna devam eder. Öğrencinin tartışmada yanlıştan sakınmak için âdâb ilmini iktisâr, iktisâd ve istiksâ derecelerinde okuduktan sonra ancak belâgat ilimlerine geçtiğini anlatır ve belâgat öğretiminden şu şekilde bahseder:

Bundan sonra hocalar için iki yol vardır. Bazıları manaya başlatıp iktisar rütbesinde olan *Telhîs* metnini, sonra iktisâd rutbesinde olan *Şerh-i Muhtasar* kitabını, sonra istiksâ rutbesinde olan *Mutavvel*'i yahut *İzâh-ı meânî* kitabını

••••••

21 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 97.
22 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 71.

okutur. *Mutavvel* kırk elli cüzden ibaret fennine mütekeffil çok değerli bir kitaptır. Pek çok hâşiyesi vardır. Getirdiği deliller ile iddia edileni anlamak pek çok ilme bağlıdır. Onun için bazıları hikmet ilimlerini ve öbür alet ilimlerini meânîden önceye alır. Daha sonra meânî okutur. *Muhtasar* ve *Mutavvel* beyân ve bedî ilimlerini içine aldığından galiba onun için başka kitap okumazlar. Belki meânî, beyân ve bedîyi ihtiva eden *Elfiyye-i Halebî*'yi ezberlerler.[23]

Bu metinden anlaşıldığına göre tetimme medreselerinde belâgat öğretiminde izlenen iki yol vardı. Mantıkla ilgili eserler ve şerhler bittikten sonra ya meânî, beyân ve bedî ilimleri sırasıyla okutulurdu. Ya da belâgat ilminin en çetrefilli dalı olan meânî ilmini anlamak için geniş bir bakış açısı kazandırmak üzere mantık, hikmet, âdâb, beyân ve bedî ilimleri okutulur nihayetinde zihni olgunlaşan ve anlayış kapasitesi artan öğrenciye en son meânî ilmi okutulurdu.

V. Sahn-ı Semân Tetimmeleri'nde Arap Belâgatının Öğretim Metodu

Varolduğu süre boyunca Osmanlı medreselerinin en önemli iki unsuru müderris ve kitap idi. Müderrisler her ilim dalında azımsanmayacak kadar çok olan eser, hâşiye ve şerhlerden hangisini okutacağını seçme konusunda muhayyerdi.[24] Öğretim sürecinde öğretim metodu müderris ve kitap unsurlarına göre şekillenirdi. Bir kitabın konu başlıkları dersin günlük haftalık ve yıllık planını belirlerdi. Eserler özet bilgiler içerenlerden ayrıntılı bilgiler içerenlere doğru sıralanırdı. İlim dalının bütün meselelerine değinme gayreti öğretim süreci boyunca okutulan kitap sayısını da kabartmıştır. Bir kitapta bulunmayan veya müphem bırakılan bir konu daha iyi anlaşılsın diye başka bir kaynakla takviye edilmiştir.

Fâtih döneminde Arapça ilimlerinin öğretimi bizzat kanunnâmenin yönlendirmesiyle âdet-i kadîm üzere devam etmiştir. Müderrisler kendi hocalarından nasıl bir metodla öğrenmişlerse aynı metodu kendi öğrencilerine uygulamışlardır. Bu yönteme göre öğrenciler haftada beş ders okurlardı. Her ders birkaç satırdan ibaret olup bu derse önceden hazırlanırlar, müderris huzurunda öğrenciler sırayla ibâreleri okuduktan sonra müderris ibârelere mana verir sonra da herkes görüşünü söylerdi.

••••••

23 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 72.

24 Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 41.

Müderris sorulara cevap verir ve geçmiş dersleri öğrencilerden ezber olarak dinlerdi. Dersten sonra öğrenciler odalarına dönerler ve gelecek derslere çalışırlardı.[25] Özellikle belâgatla ilgili çalışmalarda klasik Arap edebiyatına ve bu alandaki ilk dönem eserlerine gönderme yapıldığından ve pek çok kapalı ifade bulunduğundan eseri anlaşılır kılan, ibareleri açıklayan müderrisin rehberliğinde bu kitapların okunması gerekliliği müderrisi vazgeçilmez bir konuma oturtmuştur. Öğrenciler hocalarının adıyla anılır olmuştur. Osmanlı âlimlerinin biyografileri incelendiğinde sadece okudukları kitaplara değil, kimden okuduklarına da yer verildiği görülür.[26] Ayrıca belâgat kitaplarının üzerinde fazlaca durulur; bazen bir kitap iyice anlaşıldığından emin olana kadar birkaç hocadan tekraren okunabilirdi.

Arap belâgatı öğreniminde okunan derslerin ve eserin öğrenci tarafından baştan sona yazılması da sıkça uygulanan bir ders çalışma yöntemiydi. Ayrıca Arapça belâgat öğretiminde diğer pek çok ilim dalında da olduğu gibi ezber yönteminin ağırlıklı olarak uygulandığını görürüz. Özellikle iktisar rütbesinde öğrencilerin karşısına çıkan kitaplar ezber yöntemine uygun olarak hazırlanmış şematik bilgiler içeriyordu.

Öğrenciler kendi ders programlarına devam ederken özellikle belâgat ilimleri ile ilgili okudukları ibareleri pekiştirmek ve uygulama alanı bulabilmek için hocaları nezaretinde seviyelerine uygun fıkıh, akâid ve hadis kitaplarını takviye dersler şeklinde okuyabiliyorlardı.

Ders esnasında eğitim dili olarak Türkçe kullanılıyor, dilde de tercüme yöntemi takip ediliyordu. Kitapların neredeyse tamamı Arapça idi ama, Arapça eserlerin Türkçeye çevirilmesi Fâtih döneminden önce başlamış ve müderrisler arasında Arapça dersleri tercüme yöntemiyle işleme yaygın hale gelmişti. Dil öğretiminde ibarelerin üzerinde tek tek durulması, daha ziyade kırık manaya önem verilmesi nedeniyle de tümevarım yönteminin hakim olduğunu söyleyebiliriz.

Medreselerde ilim dallarında ilerleyen öğrenciler kendilerinden alt kademedekilere ders okutur ve yardımcı olurdu. Sahn-ı Semân Medreseleri'nde danişmend adı verilen yüksek öğretim öğrencilerinin yanına yeni başlayan ve sarf mollası veya çömez diye isimlendirilen

•••••

25 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 76-77.

26 Hazer, "Osmanlı Öğretiminde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", 280-281.

öğrenciler verilir, sarf mollaları danişmendlere temizlik ve yemek hizmetinde bulunur, danişmenler de onlara ders verirdi. Tertîbu'l-ulûm şiirlerinde âlimlerin 'okuduğunu okut' tavsiyelerine rastlamamız bunun öğretim hayatının bir parçası olduğuna da işaret eder.[27]

VI. Sahn-ı Semân Tetimme Medreselerinde Okutulan Temel Belâgat Kitapları ve Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* Adlı Eseri

Gerek Fâtih dönemindeki gerekse ilerleyen dönemlerdeki medreselerde belâgat öğretiminde okutulan kitaplara baktığımızda bunların neredeyse tamamının ya Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*'unun ya bizzat kendisi ya özeti ya özetinin şerhi ya da şerhinin şerhi olduğunu görürüz. Bunların en başta gelenleri ve medreselerde en çok okutulanları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:[28]

Eser Adı	Müellifi	*Miftâḥu'l-Ulûm*'la İlişkisi
1. *Telhîsu'l-Miftâh*	Hatîb el-Kazvînî	*Miftâh*'ın 3. Kısmının özetidir.
2. *el-Îzâh fi'l-meânî*	Hatîb el-Kazvînî	*Telhîsu'l-Miftâh*'ın Şerhi
3. *el-Mutavvel ale't-telhîs*	Saduddin et-Teftâzânî	*Telhîsu'l-Miftâh*'ın Şerhi
4. *Şerhu'l-Miftâh*	Saduddin et-Teftâzânî	*Miftâh*'ın Şerhi
5. *Muhtasaru'l-meânî*	Saduddin et-Teftâzânî	*el-Mutavvel ale't-telhîs* özetidir.
6. *el-Misbâh*	Seyyid Şerîf el-Cürcânî	*Miftâh* Şerhi

Yukarıda sıraladığımız bütün bu eserlerin kaynağı Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-ulûm*'udur. Bu eser yüzyıllar boyu belâgat ilminin ilk başvurulan eseri olmuştur. Yüzyıllardır üzerinde çalışmalar yapılmış ve hala yapılmakta olan böyle önemli bir eseri dar kapsamlı bir makalede ayrıntılı bir şekilde ele almak mümkün değildir. Burada hedeflenen eseri odak noktası haline getiren hususlara

27 İpşirli, "Medrese: Osmanlı Dönemi", 331.

28 Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 35; Baltacı, *XV.ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, I, 87-88; Hazer, "Osmanlı Öğretiminde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", 291-292, vd.

değinmektir. Eserin yazarını kısaca tanıdıktan sonra *Miftâh*'a bu önemi kazandıran özellikleri nelerdir ve muhtevasında neler vardır? sorularına cevap arayalım.[29]

555/1160 yılında Hârizm'de doğan ve tam adı Sirâcuddin Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali el-Hârizmî olan *Miftâh* müellifi, otuz yaşına kadar metal oyma ve işleme sanatı ile meşgul olması nedeniyle "Sekkâkî" nisbesiyle anılmıştır.[30] Muhtemelen öğrencileri tarafından, yüzlerce *Miftâhu'l-ulûm* nüshasından birinin girizgahında sıfatlarıyla nitelenen müellifin döneminin en seçkin âlimlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.

> Efendimiz, en büyük imâm, dünyanın allâmesi, Arapların ve Arap olmayanların Hocası, edebî türleri ihyâ eden, meânî ve beyân ilimlerinin kurucusu, el-Adl ve't-tevhîd ehlinin imâmı, hakkın nurlarını saçan, din düşmanlarını kahreden, tahkîk imamlarının önderi, tefsir âlimlerinin sultânı, Allah'ın mahlukât içerisindeki hücceti, millet ve dinin kandili, faziletler ve mutluluklar sahibi.....[31]

Sekkâkî her ne kadar erken gençlik dönemlerinde ilim hayatına atılamamış olsa da telif ettiği *Miftâhu'l-ulûm* ile belâgat ilminde bir çığır açmış, yeni bir dönemin başlatıcısı olmuştur. Şüphesiz ki Sekkâkî belâgat ilmi ile ilgili konuları yeniden keşfetmemiştir. Ancak kendi dönemine kadar Câhiz (ö. 255/869), Abdülkâhir Cürcânî (ö. 471/1078-79), İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) gibi değerli ilim adamları tarafından belâgat ilmi ile ilgili ortaya konulan, biraz dağınık vaziyette bulunan belâgat mirasını tanımlamalar, sınıflamalar, düzenlemeler, eklemeler ve çıkarmalar ile dönemine göre olağanüstü bir kompozisyon haline getirmiştir.

Sekkâkî sarf, nahiv ve belâgat olmak üzere üç bölümden meydana gelen *Miftâhu'l-ulûm*'da "edep ilimleri"adını verdiği on iki ilimden söz etmiş olup daha sonraki dil âlimleri bunlara alet ilimleri adını vermişlerdir. Bu ilimler sarf, iştikâk, nahiv, istidlâl ve had (mantık ilmi), meânî, beyân, bedî, aruz, kâfiye, nazm ve nesir ilimleridir. Sekkâkî eserinde bu ilimlere değinmesi sebebiyle ve bu ilimlerin hem Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasında, hem de diğer ilmî meselelerin çözümünde anahtar

•••••

29 Eserin yazma nüshaları ve içeriği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-ulûm Adlı Eseri.*

30 Durmuş, "Sekkâkî", 332-333.

31 Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-ulûm Adlı Eseri*, 25.

rolü gördüğü için eserine *Miftâhu'l-ulûm* adını vermiştir.[32] Yazılış tarihi 1180-1219 tarihleri[33] arasına rastladığı bilinen *Miftâhu'l-ulûm* şöhretini sarf ve nahiv ilimlerinin yer aldığı bölümüyle değil belâgat ilimlerinin yer aldığı Üçüncü Kısmıyla yakalamıştır. Sekkâkî bu kısımda kendine özgü bir belâgat anlayışı ortaya koymuş olup daha önce edebî zevke ve duyguya dayalı bir sanat olarak kabul edilen belâgatı, kelâm, felsefe ve mantığın akılcı yöntemini uygulayarak ilmî bir disiplin haline getirmiştir. Sekkâkî bu eseriyle belâgatı sırf tadılan, hissedilen ancak anlatılamayan bir husus olmaktan çıkarıp anlatılabilen, izah edilebilen bir ilim dalına dönüştürmüştür. Bununla beraber belâgatı bir ilmî disiplin haline getirirken onda zevk ve hissin otoritesini, yerini ve önemini inkar etmemiştir. Edebî zevkten hâli olan belâgatın kuru bir tanımlamalar manzumesinden ibaret kalacağını ifade etmiştir. İbn Haldûn (ö. 808/1406), Sekkâkî'nin bu eserini Arap belâgat ilminin tekamülünün bir gereği ve sonucu olarak değerlendirmiştir.[34]

Sekkâkî *Miftâh*'ı yazarken başucu kaynağı, Ebu'l-Belâga olarak nitelenen Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilü'l-îcâz* ve *Esrâru'l-belâga* adlı eserleri olmuştur. *Delâilü'l-îcâz*'daki edebî analizleri çıkarıp, kendinden tanımlamalar ekleyerek ilmu'l-meânîyi, aynı işlemi *Esrârü'l-belâga*'ya uygulayarak da ilmu'l-beyânı telif etmiştir. İlmu'l-bedîi de muhassinât diye isimlendirerek önceki iki ilmi tamamlayıcı ârizî bir ilim dalı olarak nitelemiştir. Sekkâkî'nin ikinci önemli kaynağı ise Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı olmuştur. Fahreddin er-Râzî, Rummânî (ö. 384/994), İbn Fâris (ö. 395/1004), Mutarrizî (ö. 610/1213) ve Reşidudin el-Vatvat'ın (ö. 573/1177) çalışmalarından da faydalanmıştır. Sekkâkî kitabının belâgat bölümünü bir mukaddime ve iki fasıl halinde tertip etmiştir. Mukaddimede meânî ve beyân ilimlerinin tarifini, birinci fasılda iki grupta isnad, müsnedun ileyh, müsned, fasıl, vasıl, talebî cümleler ve ayrıca fiillerin müteallikâtı ile kasır bahsini; ikinci fasılda üç asıl içinde sırayla teşbih, istiare ve kinaye konularını ele almış, daha sonra bedî ilmini lafzî ve manevî sanatlar başlıklarıyla ayrı bir bölümde ele almıştır. Önceki konuların tamamlayıcısı mahiyetinde istidlâl ve şiir için iki ayrı

•••••

32 Durmuş, "Sekkâkî", 333.

33 Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-ulûm Adlı Eseri*, 33.

34 Durmuş, "Sekkâkî", 333.

bölüm açan Sekkâkî eserini Kur'ân-ı Kerîm'e lafız ve mana yönünden dil uzatanların tutarsız iddialarını çürütmek üzere verdiği cevapların olduğu bir hâtime ile tamamlamıştır.[35]

Sekkâkî kitabın önsözünde kitabını; ilimleri birbirinden ayırma, özetleme, her bir ilim için temel ilkeleri belirleme, münasib deliller zikretme, önceki âlimlerin belâgatla ilgili düşüncelerini olabildiğince zikretme, öncekilerin üzerinde fazla durmadığı meselelerde yol gösterme ve daha önce kimsenin dile getirmemiş olduğu nüktelere yer verme metodlarıyla yazdığını ifade etmektedir.[36] Arap belâgatı ilminin kemale ermesinde son halka olarak kabul edilen *Miftâhu'l-ulûm* müellifinin Yunan felsefesine duyduğu ilgi neticesinde Yunan bilim ıstılahlarını Arap uslubuna tatbik etme çabası nedeniyle uzun ve güç ibareler içermesi açısından edebiyatçılar tarafından tenkit edilmiştir. Ancak bazı ibarelerin anlaşılmasında okuyucuyu zorlayan güçlükler *Miftâh*'a yazılan şerh ve hâşiyelerle giderilmiş ve nihayetinde Miftâh'a olan ilgi asırlar boyu azalmadan devam etmiştir.[37] Eserin muhakkikliğini yapan Abdurrahman Hindâvî yazdığı mukaddimede *Miftâhu'l-ulûm*'un hakkında ne söylenirse söylensin ana kaynak olma özelliğini devam ettireceğini ve belâgat zincirinde tek başına halkalardan bir halkayı temsil ettiğini ifade ederek kitabı kendi asrında ve daha sonra yazılmış kitapların etrafında bir yıldız kümesi gibi dönüp durduğu bir belâgat güneşi olarak nitelemiştir.[38]

Sekkâkî'nin öğrencileri tarafından icâzetle rivâyet edilen *Miftâh*, dünya genelindeki kütüphanelerde yüzlerce el yazması nüshaya sahiptir.[39] Matbu olarak da defalarca basılmıştır. Eserin 3. Bölümü üzerine sayılamayacak kadar çok şerh, ta'lik ve hâşiye çalışmaları yapılmıştır. Sonraki dönemlerde Cürcânî, Kazvînî ve Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından yazılan şerh ve hâşiyeler çok yaygın olarak okunsa da *Miftâh* belâgatın ana kaynaklarından biri olma özelliğini günümüze kadar devam ettirmiştir.

•••••

35 İshakoğlu, *Türklerin XV ve XVI. Asırlarda Arapça Belâgata Yaptığı Katkılar*, 4-5.

36 Hindâvî, 38.

37 İshakoğlu, *Türklerin XV ve XVI. Asırlarda Arapça Belâgata Yaptığı Katkılar*.

38 Hindâvî, 38.

39 İSAM Türkiye kütüphaneleri veri tabanında kayıtlı 200 nüshası bulunmakta ve bu veriye üniversite kütüphaneleri dâhil olmadığı için bu sayı yazma nüshaların tam sayısını yansıtmamaktadır. Ayrıca bkz. Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-ulûm Adlı Eseri*, 36.

Osmanlı döneminde Fâtih dönemi de dahil olmak üzere asırlar boyu sarf, nahiv ve belâgat ilimleri Arapça ilimlerinin vazgeçilmez üçlü sac ayağı olarak görülmüş ve üzerinde yoğun çalışmalar yapılmış olmasına rağmen duraklama ve çöküş dönemlerinde ve takip eden zamanlarda belâgat ilimleri ihmal edilen bir alan haline dönüşerek Arapça öğretimi uzun bir süreçte sarf ve nahiv alanına hapsedilmiştir. Dînî metinlerin temel kaynaklardan okunup anlaşılması için belâgat ilimlerinin yeniden yaygın olarak ihya edilmesine şiddetle ihtiyaç vardır.

Kaynakça

Abdulğanî, Eymen Emîn, *el-Kâfî fi'l-belâğa* (Kâhire: Dârü't-Tevfîkıyye li't-Türâs, 2011).

Abdureşîd Süleymân, Îhâb, *el-Belâgatu'l-Musavvera* (Kahire: Merkezü'd-dîvân, 2003).

Akgündüz, Ahmet-Öztürk, Sait, *Bilinmeyen Osmanlı: 700. Yılında* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1999).

_____, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri: Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnâmeleri* (İstanbul: Fey Vakfı, 1990), I.

Akgündüz, Murat, *Osmanlı Dersiâmları* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2010).

Alak, Musa, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-ulûm Adlı Eseri* ([y.y.: y.y.], 2011. İstanbul: Sayfa Fotokopi & Dijital Baskı).

Ali, Gelibolulu Mustafa, *Künhü'l-Ahbâr*, Süleymaniye, Esad Efendi-12162.

Baltacı, Cahit, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları , 2005), I.

Benli, Sami, *Osmanlı Devletinin Kuruluşundan Fatih Devri Sonuna Kadar Geçen Dönemde Arapça Belâgata Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Alimleri*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1991.

Bozkurt, Nebi, "Medrese", *DİA*, XXVIII, 323-333.

el-Cârim, Ali, Mustafâ Emîn, *el-Belâgatu'l-vâdiha* (Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyyeti's-Su'ûdiyye, 2005).

el-Cürcânî, Seyyid Şerîf, *el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hz. Halid 159.

Durmuş, İsmail, "Sekkâkî", *DİA*, XXXVI, 332-334.

Ergün, Mustafa, "Ders Programları ve Ders Kitapları Tarihi, Medreselerde Okutulan Dersler ve Ders Kitapları", *A.K.Ü. Anadolu Dil Tarih ve Kültür*

Araştırmaları Dergisi, Afyon 1996. (Türkiye Sanal Eğitim Bilimler Kütüphanesi, www.egitim.aku.edu.tr, Erişim Tarihi: 09.12.2014)

Hazer, Dursun, "Osmanlı Öğretiminde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2002), s. 274-293.

Hızlı, Mefâil, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII/1 (2008), s. 25-46.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: IRCICA, 1998), II, 223-361.

_____, "Fatih Külliyesi Medreseleri Ne Değildi? Tarih Yazıcılığı Bakımından Tenkit ve Değerlendirme Denemesi", *İstanbul Armağanı I: Fetih ve Fatih* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1995), s. 105-136.

İpşirli, Mehmet, "Medrese: Osmanlı Dönemi", *DİA*, XXVIII, 327-333.

İshakoğlu, Ömer, *Türklerin XV ve XVI. Asırlarda Arapça Belâgata Yaptığı Katkılar*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.

İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazi İlimler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), I.

Kayadibi, Fahri, "Fâtih Sultan Mehmed Döneminde Eğitim ve Bilim", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2003), s. 1-18.

el-Kazvînî, Hatîb, *Kur'ân'ın Eşsiz Belâgatı Telhîs ve Tercümesi*, haz. Nevzat H. Yanık, Mustafa Kılıçlı, M. Sadi Çöğenli (İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, [t.y.]).

_____, *Telhîsu'l-Miftâh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2011).

Özkan, Selim Hilmi, "Osmanlı Devletinde Yabancı Dil Eğitimi", *Turkish Studies, İnternational Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish*, Volume 5/3, Summer 2013.(www.turkishstudies.net, Erişim tarihi:9.20.2014)

es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb, *Miftâḥu'l-ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000).

Dayf, Şevkî, *el-Belağa: Tatavvur ve Tarîh*, 9. Baskı (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1965).

et-Teftâzânî, Sa'düddin, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhu'l-ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1971).

_____, *Şerhu Miftâhu'l-'ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Beşirağa (Eyüp) 170.

Unan, Fahri, *Fatih Külliyesi: Kuruluşundan Günümüze* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003).

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), I-IV.

Ünver, Süheyl, *Fatih Devri İlim, Sanat ve İctimâî Tekâmül Hamlelerine Umûmî Nazar* (İstanbul: İstanbul Fethi Derneği, 1953).

_____, *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi, 1946).

Zorlu, Tuncay, "Klasik Osmanlı Eğitim Sisteminin İki Büyük Temsilcisi: Fatih ve Süleymaniye Medreseleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6/12 (2008), s. 611-628.

İKİNCİ BÖLÜM

AKLÎ VE NAKLÎ İLİMLER

Teftâzânî'nin *Keşşâf Hâşiyesi*'ne *Hâşiye*'si Bağlamında Ali Kuşçu'nun Şerhçiliği[1]

Mehmet Çiçek
Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

I. Ali Kuşçu'nun *Keşşâf Hâşiyesi* Üzerine Kısa Bir Mukaddime

Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) Teftâzânî şerhi, *Keşşâf*'ın mukaddimesi, Fâtiha sûresi ve Bakara sûresinin ilk âyetini içermektedir. Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere çalışma bir sûre tefsirinden ziyade şerh edilen eserin baş kısmına yapılmış bir haşiye niteliğindedir. Eser, mukaddimeyi içermesi sebebiyle tamamen âyet tefsirinden oluşan bir yapıda değildir. Burada hemen şunu hatırlatmalıyız ki, tefsirlerde Kur'an metninin konu bütünlüğünden uzak olması sebebiyle bilgilerin sistematik bir vaziyette ortaya konduğunu da görmemekteyiz. Sûre sıralamasını dikkate alan Ali Kuşçu'nun eseri de bu durumdan âzâde değildir. Özellikle çalışmalarda konu veya başlık sisteminin olmaması nedeniyle muhtevanın tespitine yönelik ilave bir gayret gereklidir. Bu anlamda biz de bu problemi aşmak üzere incelediğimiz eserin konularını belli başlıklar altında toplamaya çalıştık. Bunu sağlamak adına muhtevasından, eserin anlam dünyasını tespit etmeye yönelik biraz sonra aktaracağımız başlıklar, kendi perspektifimizden derlemeye çalıştığımız konuları içermektedir.

İlk olarak muhtevayı tespit etmeye mukaddimeden başlayacağız. Mukaddimeler genellikle eserin niteliğine yönelik bilgilendirme ile alana dair bazı ön bilgilerin sunulduğu bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ali Kuşçu'nun mukaddimede ele aldığı konular, Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Teftâzânî'de (ö. 792/1390) zikredilen zeminle bağlantılı olarak belli noktaların öne çıkarıldığı bir yapıdadır. Mukaddimeye bakıldığında eserin, tefsire hazırlayıcı olduğu düşünülen ve Kur'an'ı tanıtıcı mahiyet-

1 Bu makale, "Tefsirde Şerh Geleneği: Ali Kuşçu Örneği" adlı çalışmamızdan yararlanılarak oluşturulmuştur.

teki bazı bilgileri içerdiği görülür. Bu anlamda Kur'an'ın kelime anlamı, Kur'an'ın varlığının neyle sabit olduğu, Kelâm'ın mütekellimle olan ilişkisi ve bu ilişkinin Cenâb-ı Allah'la irtibatı üzerine değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ele alınan diğer bir başlık "inzâl" konusudur. İnzâlin mahiyeti, inzâlin mecaziliği, inzâl ve Kur'an'ın hâdisliği, değerlendirilen meselelerdendir. Kur'an'ın muhkem ve müteşabihliği konusuna değinilmekte, Kur'an'ın mucizliği, sarfe teorisi ve icaz, Kur'an'a muaraza yapılması ve muarazanın muhatabı meselesi hakkında bilgi verilmektedir. Ayrıca peygamber tanımı ve insan türü içinde Hz. Peygamberden daha üstünü olup olmadığı konularına dikkat çekilmektedir. Diğer bir mesele ilimle ilgilidir. Sanatın ne olduğu, ilimde farklılığın nasıl oluştuğu, âlimin tanımlanmasının ortaklıklar üzerinden mi yoksa farklılıklar üzerinden mi inşa edileceği gibi konular incelenmektedir. Bunlara ilaveten müfessirin bilmesinin, düşünmenin öncülü mü yoksa sonucu mu olduğuna yönelik tartışmaya değinilmektedir.

Fâtiha sûresinin tefsiriyle ilgili açıklamalara Besmele ile Fâtiha sûresi arasındaki ilişki üzerinden başlanmakta; bir şeyin başlangıcının onun bir kısmı olup olmadığı, Besmele'nin Fâtiha'dan bir âyet olup olmadığı meseleleri işlenmektedir. Dildeki kullanım açısından Besmele'nin fiilin önüne geçmesi, kelimenin sakinle başlaması, Allah lafzının iştikakı, rahman ve rahim arasındaki ilişki, rahman isminin müennesi olup olmayacağı gibi meseleler de ele alınan konulardandır.

Fâtihanın ikinci âyetiyle ilgili hamd ile medh, hamd ile şükür arasındaki ilişki, hamdin lâm-ı tarîf alması, âlem lafzının çoğul kullanımı, elif-lâm'ın vaz'ı hakkında bilgiler verilmektedir. Üçüncü âyet hakkında "Din gününün mâliki" ifadesindeki izâfetin ne anlama geldiği, ism-i fail kalıbında kullanılan "mâlik" kelimesinin anlamı üzerinde durulmaktadır. Ayrıca âyetle bağlantılı efdaliyyet/üstünlük meselesi anlatılmaktadır. Dördüncü âyete dair "إياك" lafzının kullanımı "أرأيت" ile arasındaki benzerlik ve farklılık, iltifat sanatı, istianenin ibadetle ilişkisi konuları zikredilmektedir. Fâtiha sûresinin son âyetiyle ilgili "غير" lafzının sıfat ve muzâf olarak nekra mı marife mi olduğu, Allah'ın gazabının sebep mi sonuç mu (*müsebbeb*) olduğu incelenmekte, sûrenin sonunda söylenen "âmin" ifadesinin vaz'ı aktarılmaktadır.

Bakara sûresinin ilk âyeti olan hece harfleri hakkında bilgi verildikten sonra ayrıntılı olarak konunun anlatıldığı görülmektedir. Bu konulardan bazıları şunlardır: Hece harflerinin müsemmâsının vaz olup olmadığı, her ismin öncelikle zatına işaret ettiği, müfred lafızları anlamanın vazı

bilmekle ilişkili olduğu, hece harflerinin isim olmasıyla ilgili tartışmalar, "yâ-sîn" ifadesindeki isim ve harfliğin ortaya konması, "îham" sanatı olarak "yâ" ve "sîn" ile "yâ-sîn" harflerinin isim olmalarının mu'rab olmayı nasıl sağlayacağı, hurûf-ı mukattaaların sûre ismi olmasıyla ilgili tartışmalar, mahkiyede son harfin harekesinin nasıl olacağı gibi konular ele alınmıştır.

Sonuç olarak muhtevadan hareketle eser, giriş bölümünde daha çok teorik tartışmaları içerirken, âyet tefsirlerinin olduğu kısımda âyetlerin özellikle dilsel yapısıyla bağlantılı tefsire dair açıklamalardan oluşmaktadır.

II. Ali Kuşçu'nun *Keşşâf Şerhi*'nin Yapısı

Şerh türü çalışmaların en önemli özelliği, bağımsız metinler olmamasıdır.[2] Yazım türlerinden biri olan şerh türü eserlerin yapısı, biçimsel açıdan genellikle karmaşık bir düzeni barındırır. Buna bir de bu tür metinlere uzak olan okuyucunun, aynı zemin üzerinden üretim yapmamasının doğal neticesi olan "bağlam" kaybı veya anlamsızlık eklenince bu karmaşıklık daha da artar. Bu durum, şerhin haşiyesi, haşiyenin haşiyesi veya talikası gibi çok katmanlı metinlerde daha sıkıntılı bir hâle gelmektedir. Özellikle bağlamın kaybolduğu noktada metin, irtibat kurulabilecek veya istifade edilebilecek bir yapıdan uzaklaşmaktadır.

1. *Şerh*'in Katmanları

Şerh türü çalışmalarda metin, iki bölümden oluşmaktadır. İlki şerh edilen kısım yani ana metindir. İkincisi, şerhin metnidir. Ancak iki bölümden oluşmayan çok katmanlı çalışmalarda bölümlemeler farklılık arz edebilir. Metinlerin katmanlı yapısı eserin içinde ortaya çıkabildiği gibi,[3] hâmişinde de zikredilebilir. Ayrıca özellikle şerhin şerhi gibi çalışmalarda, şerh yapılan ana metnin varlığı, eserde zikredilmeksizin, okuyucunun o eseri biliyormuş ön kabulü üzerinden metnin inşasına girişildiği

2 Konuyla ilgili bkz. Abay, "Osmanlı Dönemi Tefsir Hâşiyeleri", 176.

3 Bu tip yazmaya güzel bir örnek Fatih 642 numarada kayıtlı Abdülkerim b. Abdülcebbar ed-Dımeşkî'nin *Tefsîrü'l-muhâkemât li-Abdilkerîm b. Abdülcebbâr* adlı yazmadır. Müellif, eserinde ilk olarak "كلام الشيخ العلامة" adıyla Zemahşerî'den; "كلام الشارح" adıyla Kutbeddin er-Râzî'den; "كلام المولى المعترض" ifadesiyle Cemaleddin el-Aksarayî'den eserinin içinde nakilde bulunmaktadır. Son olarak da kendi görüşünü "قلت" ifadesiyle ortaya koymaktadır. Bkz. Abdülkerim b. Abdülcebbar, *Tefsîrü'l-muhâkemât*, Fatih 642, 2a-2b.

de görülebilir ki, bu tip eserlerde bağlam kaybı sebebiyle metne intibak zorlaşmaktadır. İncelediğimiz Ali Kuşçu'nun eseri, şerhin şerhi mahiyetinde olup son kısım içinde değerlendirilebilir. Şöyle ki Ali Kuşçu'nun metni, Teftâzânî üzerine yazılan bir hâşiyedir. Bir şerh çalışması olan Teftâzânî'nin metni ise, *Keşşâf*'ın hâşiyesidir. Bu ön bilgilerden sonra incelediğimiz Ali Kuşçu'nun metni üzerinden lafız seviyesinde birbiriyle bağlantılı üç katmanlı bir zeminle karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Hemen ifade edelim ki, buradaki zorluk, katmanlı yapı değildir. Aksine zorluk, bu katmanlı yapının birbiriyle irtibatlı olmasıdır. Şimdi bu katmanları ele alalım.

Birinci katman Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ıdır. Ali Kuşçu'nun metninde Zemahşerî'nin eserinden "düzenli" bir alıntı yoktur. Sadece meseleyle irtibatlı noktalarda bir işaret/ima vardır. Bu anlamıyla Zemahşerî'nin metni, okurun zihninde önceden bulunmak durumundadır. Bununla birlikte Zemahşerî'ye yapılan atıflarda genellikle "المصنف" ifadesi kullanılmaktadır. Bu ifade, hem Teftâzânî'nin[4] hem de Ali Kuşçu'nun metninde[5] geçmektedir. Dikkat edilirse bu ifadenin anlamlı olması, metinle irtibat kurulmasından sonra sözün kime ait olduğu noktasında fayda verecektir.

İkinci katman, *Keşşâf* üzerine Teftâzânî'nin yazdığı haşiyeyle irtibatlıdır. Teftâzânî'nin metnine baktığımızda, Ali Kuşçu'nun bazı yazma nüshalarında, alıntıya başlanmadan önce "قال مولانا رحمه الله" şeklinde ve genellikle kırmızı mürekkeple bir tanımlamanın yazıldığını görmekteyiz.[6] Ayrıca farklı nüshalarda "قوله" ifadesi de kullanılmakta[7] ve bazen ilgili bölümün boş bırakıldığı görülmektedir.[8] Bunun nedeninin, farklı bir kalemle yazılmasıyla bağlantılı olarak daha sonraya bırakıldığı, fakat bir sebeple yazılamaması nedeniyle metnin boş kalmasıyla açıklanabilir. Zira farklı yazmalarda başlangıçta yazılan bu ifadelerin, sonradan boş bırakıldığını gördük. Teftâzânî'nin *Keşşâf Hâşiyesi*, Ali Kuşçu'nun metninde "قال مولانا" ifadesiyle kayıt altına alınan ve genellikle bir cümle uzunluğunda bile olmayan kelime öbeklerinden oluşmaktadır. Yani birinci katmandaki zımni ima, bu katmanda lafızsal işarete dönüşmüştür. Dolayısıyla zihinde

••••••

4 Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, Fatih 589, 9b, 18a.

5 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, Veliyyüddin Efendi, 3244/6, 3b, 5b, 6a, 9b, 10a, 10b, 13a, 14b, 15a, 16a, 16b, 17b, 18b. Bundan sonra Ali Kuşçu'nun *Keşşâf Şerhi*'yle ilgili verilecek dipnotlarda, bu nüsha kullanılacaktır.

6 Şehzade Mehmed 6; Manisa İl Halk Kütüphanesi 2404.

7 Şehid Ali Paşa 318; Carullah 201.

8 Veliyyüddin Efendi 3244.

mevcut olduğu var sayılan Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ından sonra Teftâzânî'nin metni de bir bütün olarak aktarılmamıştır. Bunun nedeni ne olabilir sorusuna cevaben iki hususun ön plana çıktığını söyleyebiliriz. İlki, şerh edilen eserin bir zemin olarak kabulüdür. İkincisi ise, yazma metnin verimli kullanılması isteğidir. Nitekim yazmalardaki başlıklandırmalarda bile boş yer bırakılmamaktadır. Ali Kuşçu'nun metninde Teftâzânî, ismen zikredildiği gibi "şârih" ifadesiyle de nitelenmektedir.[9] Bununla birlikte Kuşçu, Cürcânî için de bir yerde "şârih" ifadesini kullanmaktadır.[10] Bu istisna nazar-ı itibare alınmazsa "şârih"i Teftâzânî için kullandığını söyleyebiliriz.

Üçüncü katman, Ali Kuşçu'nun metnidir. Bu katmanda karşımızda metin/ler durmaktadır. Ali Kuşçu, her zaman olmamakla birlikte kendi görüşünü ifade ederken "أقول" lafzını kullanmaktadır. Lafız seviyesinde birbiriyle bağlantılı olan ilk iki katman anlaşıldığında bu katman, makul, üzerinde tefekkür edilebilir bir pozisyona dönüşür. Ancak bu katmandaki temel problem, bu değildir. Şerhin işlevsel fonksiyonu olan metni açıklama dışındaki yapısı, temel problematiği oluşturur. Şöyle ki metinlerarası lafızsal birlik her zaman anlamsal birlikteliği getirmemektedir.

2. Şârihlerin Meseleleri

Şerhlere yönelik ilk izlenim, şerhin, sanki eserin tamamına yönelik açıklamalardan müteşekkil olduğu üzerinedir. Ayrıca şerhin belli bir metni merkeze almasının, metnin gölgesinde kalmasına veya şerh yapılan eserin, metnin içinde kaybolmasına ve değersizleşmesine işaret ettiği düşünülür. Hâlbuki metinleri yakından incelediğimizde böyle bir durumun olmadığı hemen dikkati çeker. Şerh yapılan eserlerin mahiyetleri farklı olmakla birlikte incelediğimiz şerhlerden gerek Teftâzânî'nin, gerekse Ali Kuşçu'nun haşiyesinde, temel metnin birebir takip edilmediği görülür. Bu anlamda şerh yapılan metnin bir "zemin" olarak kabulü, bütünüyle metnin ufkunda hareket edildiği anlamında değildir. Aksine şârihlerin kendi meselelerini bu zemin bağlamında işlediği görülmektedir. Şimdi bunu Ali Kuşçu'nun hâşiyesindeki örnekler üzerinden görelim.

Zemahşerî'nin mukaddimesinde ilk cümle "الحمد لله الذى أنزل القرآن كلاما مؤلفا..." ifadesiyle başlamaktadır.[11] Mukaddimenin ilk cümlesi olan

•••••

9 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 3a, 3b, 5a, 6a, 8b, 11b, 12a, 13b, 14a, 16a, 16b, 18a, 18b.

10 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 2b.

11 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 95.

bu ifade, herhangi bir meseleyle bağlantılı olarak inşa edilmemekte ve giriş mahiyetinde bir cümledir. Teftâzânî, bu cümleyle ilgili hâşiyesinde, cümlenin iki ibaresi olan "القرآن" kelimesi ile "كلاما مؤلفا" ifadesi üzerinden açıklamalarda bulunmaktadır. Yani Zemahşerî'nin cümlesindeki bütün kelimeleri şerh etmemektedir. Bu, metnin Zemahşerî'deki bağlamından alınıp şârihin bağlamına kaydırılması olarak değerlendirilebilir. Başka bir ifadeyle şârih, yeni bir metin inşası yapmaktadır. Mesela Kur'an ifadesinin hâşiyelerde nasıl ele alındığı üzerinden konuyu ortaya koyarsak öyle zannediyoruz ki, mefhum daha net anlaşılacaktır. Nitekim Kur'an kelimesinin lugavi ve ıstılahi anlamına dikkat çeken Teftâzânî, Kur'an'ın mahlukluğunu ve "inzâl"in nasıllığını haşiyesinde ele almaktadır.[12]

Ali Kuşçu'nun hâşiyesi de aynı şekilde Teftâzânî'nin metninde ele alınan konuların yeni bir bağlama taşınması olarak okunabilir. Ali Kuşçu tarafından yapılan haşiyede Teftâzânî'nin anlattığı ve işaret ettiği konular beş başlık altında ele alınmıştır.[13]

(i) İlki, Kur'a n'ın kelime anlamıyla ilgili Teftâzânî'nin açıklamalarını ayrıntılı hâle getirme ve ilaveler ekleyerek kelime anlamında Teftâzânî'nin göz ardı ettiği düşünülen noktalara işaret etme şeklindedir.

(ii) İkinci konu, Kur'an'ın sübutunun şeriatla sağlanması meselesidir. Ali Kuşçu, meseleyi sadece Teftâzânî üzerinden ortaya koymamakta, Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) Teftâzânî'ye yaptığı eleştirileri sunmakta ve bu eleştirileri de değerlendirmektedir. Dikkat edilirse konu, sadece Teftâzânî'nin aktardıkları üzerinden değil, aksine bir tartışma zemininden hareketle ele alınmaktadır. Nitekim Ali Kuşçu, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Kitâbü'l-İrşâd*'ından ve Teftâzânî'nin usul-i fıkıh eseri *Şerhu't-Telvîh*'ten alıntı yaparak kendi görüşünü sağlamlaştırmaktadır.

(iii) Diğer bir konu, Teftâzânî'nin söylediği "kelâmı var edenin kelâma izâfetinin, kelâmın mütekellime izâfeti gibi olmadığı" sözüne dairdir. Ali Kuşçu'nun bu ifadeyi anlaşılır bir boyuta taşımak adına örneklendirdiği görülmektedir.

(iv) Dördüncü konu, Teftâzânî'nin zikrettiği; kelâmın, bir araya toplanması mümkün olmayan arazlardan oluşmasıdır, ifadesidir. Ali Kuşçu, arazların farklı türlerine işaret etmekte ve soru cevap

••••••

12 Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, 2b-3a.

13 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 1b-3a.

formunda konuyu yorumlamaktadır. Bu manada Cürcânî'nin görüşünü, soru formuyla sunarak cevaplamakta ve değerlendirmektedir.

(v) Son olarak Teftâzânî, "inzâl"in Kur'an'ın Levh-i mahfûz'a inmesi anlamında mecazi değil hakiki anlamda kullanılması gerektiğini düşünür. Bunun sonucu olarak Teftâzânî, Kur'an'ın hakiki anlamı üzere müellef, munazzam kelâma hamledilmesinin onun hudûsuna delaletini tam olarak sağlayacağını belirtir. Ali Kuşçu, haşiyesinde, hudûsa delalet eden delilleri zikreder ve değerlendirir. İnzâlin mecaziliğine yönelik görüş bildiren *Keşşâf* şârihi Kazvînî'nin görüşünü aktarır. İlaveten Seyyid Şerif Cürcânî'nin, Kazvînî'nin görüşünü aktarmasına ve cevabına işaret eder. Ayrıca inzâlin, zamanla ilişkisine değinir. Cürcânî'nin dikkat çektiği, kelâmcılar ile filozoflar arasında zamanla ilgili tartışmaya da yer verir. Ali Kuşçu, kelâmcıların görüşlerini Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Mekâsıd*'ı üzerinden ortaya koyar. Devamında da Teftâzânî ile Cürcânî arasındaki kelâmi tartışmayı Teftâzânî'nin delilleri ışığında müzakere eder.

Sonuç olarak Zemahşerî'nin eseri merkezinde Teftâzânî'nin haşiyesi, Teftâzânî'nin haşiyesi merkezinde Ali Kuşçu'nun haşiyesi şeklinde oluşan bu üçlü yapıda her müellifin "kendi" problematiğinin olduğunu ve meselelerini, kendilerinin oluşturduğunu görmekteyiz. Bu örneklerin sayısını çoğaltmak mümkündür. Fakat hedefimiz bütün bu örnekleri saymak olmadığından dolayı sadece bu örneğin bile, konuyu açıklamada yeterli olacağı kanaatindeyiz.

3. Bir Tartışma Zemini Olarak Soru-Cevap

Soru-cevap yöntemi, sadece incelediğimiz Ali Kuşçu'nun metninde değil, hem Zemahşerî'nin, hem de Teftâzânî'nin hâşiyelerinde kullanılan yaygın bir usul olarak karşımıza çıkmaktadır. Tartışma ve müzakere zeminini canlı tutan bu tarzın, şerh geleneğinin oluşumunun temel belirleyicilerinden biri olduğu kanaatindeyiz. Soru-cevap formunun ve devamında tartışma usulünün belirleyicisi olan bazı kalıpların eserde yoğun olarak zikredildiğini görürüz. Şimdi bu kalıpları kısaca tanıtmaya çalışalım.

"فإن قلت"[14] "قلنا"[15] (Şöyle dersen, böyle derim/deriz) kalıbının yaygın bir usul olduğu izahtan varestedir. Bu usul, Zemahşerî ve Teftâzânî'de

.....

14 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 6b.

15 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 2a; 2b; 3a; 7b; 14b; 16b.

de yaygındır. Ali Kuşçu'da ise yine aynı anlamı ifade eder tarzda "قيل"[16] (denildi) "فإن قيل"[17] (denilirse) "أجيب"[18] (cevap verildi) kalıpları, aktarımlarda ön plana çıkmaktadır. Soru cevap tarzındaki bu kullanımlar beraberinde tartışmayı ortaya koyan ve hâşiyedeki yapıyı inşa eden belli kalıpların da sıklıkla kullanılmasını ve belirgin hale gelmesini sağlamıştır. Bu minvalde Ali Kuşçu'nun hâşiyesinde "رُدَّ"[19] (reddedildi), "رَدَّ"[20] (reddetti), "مردود"[21] (reddedilmiş), "يرد على"[22] (reddedilir), "اندفع"[23](ortadan kaldırıldı), "اعتراض"[24] (itiraz), "دفع"[25](def etmek) , "توهم"[26] (vehmetti), "توهُّم"[27] (zannetme) gibi kalıplar daha çok kullanılmaktadır.

Yine yaygın bir kullanım olarak zikredilen soru cevap usulünde soruyu soranın isminin belirtilmemesinden hareketle soruların gerçek olmayıp şârih tarafından oluşturulduğu şeklindeki söylem de doğru değildir. Yazmaların tarihsel devamlılığı üzerinden soruların sahibinin kim olduğu rahatlıkla çıkartılabilir. Nitekim çalışmamız esnasında, tarihsel olarak Teftâzânî'den sonra şerh yazan Cürcânî'nin eserinin ana omurgasını, Teftâzânî eleştirileri oluşturmasına rağmen eserinde –görebildiğimiz kadarıyla-Teftâzânî'nin adı hiç zikredilmemektedir. Ayrıca *Keşşâf* şerh literatüründe Teftâzânî ve Cürcânî hâşiyeleri üzerine çalışmaların oluşması da bunun tespit edileceği diğer bir alandır. Bununla birlikte genel tavrın isim vermeme olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Ali Kuşçu'nun aktarımlarında müellifin isminden ziyade "*Keşf* Sahibi"[28] gibi kitap isimleri üzerinden kaynak belirttiğini görmekteyiz. Bunun yanında künyesi açıkça verilmeyip "Mevlâ Razî"[29] gibi ehlince bilinebilecek isimler de kulla-

••••••

16 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 2b; 3b; 4a; 6a; 9b; 15a.
17 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 2a; 2b; 3a; 3b; 7b; 14b; 16a.
18 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 3b; 4a; 8b; 15b.
19 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 8a; 15b.
20 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 13a; 13b.
21 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 9a; 11b.
22 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 3a; 6a.
23 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 3a; 9a; 10a.
24 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 3a; 8b; 9a; 10a; 11b; 13b; 14a; 15a.
25 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 2b; 7a; 8a; 8b; 9a; 15b; 16b; 17a.
26 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 10b; 11b; 14a.
27 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 11a; 16b.
28 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 3a; 5b; 9b; 13a; 13b; 16b; 17b; 18b.
29 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 8b.

nılmaktadır. Yine Cürcânî için "es-Seyyid kuddise sırruhu"[30] ifadesi bir niteleme olarak kullanılmaktadır. Bu, eserin anlam dünyasına dışarıdan nüfuz etme açısından bizim için bazı zorlukları içerse de konunun şahıslardan ziyade mesele merkezinde inşa edildiğini göstermesi açısından kıymetlidir. Zira bize göre görüşler sert bir tarzda eleştirilirken isimlerin zikredilmesi, meselenin kişisel husumete dönüşmesine rahatlıkla sebebiyet verebilir.

4. *Şerh*'in "Metinlerarası" Oluşu

Şerh edilen eserlerde, sadece eserin dikkate alınarak metnin oluştuğu düşünülür. Ali Kuşçu'nun metnine baktığımızda bu söylemin yetersizliğini ortaya koyacak bir yapıyla karşılaşırız. Zira gerek Zemahşerî'nin metni, gerekse Teftâzânî'nin hâşiyesi sadece bu metinler ışığında incelenmemektedir. İlaveten müelliflerin (varsa) diğer eserlerine de atıflar yapıldığı ve bu eserlerden istifade edildiği görülmektedir. Böylece hâşiyelerin, sadece bir metin merkezinde ele alınmadığı, şerh edilen müellifin zihin dünyası bir bütün olarak kavranılarak ve diğer eserlerinden hareketle değerlendirilerek şerhin/hâşiyenin ortaya konduğu görülür.

Ali Kuşçu, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı dışında *Esâsu'l-belâga* ve *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs* adlı sözlük çalışmalarından da yararlanmaktadır. Burada kaynak kullanımı açısından Zemahşerî'nin eserlerinin sözlükle sınırlı olduğu söylenebilir. Ali Kuşçu'nun hâşiyesinde Teftâzânî'nin farklı ilim dallarına yönelik eserlerinden daha geniş çapta istifade de ettiği görülmektedir. Mesela filozoflar ile kelâmcılar arasındaki zamanın neliğine yönelik tartışmaya değinen Ali Kuşçu, kelâmcıların görüşünü ortaya koymak amacıyla Teftâzânî'nin kelâm ilmiyle ilgili *Şerhu'l-Mekâsıd* adlı eserinden nakilde bulunmaktadır.[31] Kur'an'ın sübûtu meselesinde de Ali Kuşçu, Teftâzânî'nin konuya nasıl baktığını ortaya koyabilmek adına açıklayıcı mahiyette, şeriatın varlığının Allah'ın ilmine, kudretine ve kelâmına dayandığını belirtmek amacıyla usûl-i fıkıhla ilgili *Telvîh* adlı eserinden kaynak göstermektedir.[32] Meâni ilmiyle ilgili müsnedün ileyh ile müsned konusunun açıklanmasına yönelik yine onun *Telhîsü'l-*

•••••

30 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 1b; 3a; 5b; 6a 10a; 10b; 11a; 11b; 13b; 14a; 14b; 15a; 16a; 16b; 17a; 17b; 18a; 18b.

31 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 3a.

32 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 2a.

Miftâh'ından alıntı yapmaktadır.[33] Ayrıca farklı cihetlerden bakmakla birlikte ortak bir kullanıma işaret eden noktalarda da Ali Kuşçu'nun Teftâzânî'nin eserlerinden delil getirdiği görülmektedir. Mesela vaz' ile bağlantılı hakikat ve mecaz konusu bir yönüyle beyân ilminin konusu olması sebebiyle *Şerhu'l-Miftâh*'tan delillendirilirken; diğer taraftan hakikat ve mecaz konusunda lafzın manaya delâletiyle ilgili usûl-i fıkha dair *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-usûl* adlı eserinden yararlanılmaktadır.[34] Sonuç olarak şerh türü eserlerin anlam dünyasının bu metinlerarası yapısını da dikkate alarak verimli bir sahayı bünyesinde taşıdığı söylenebilir.

5. Ali Kuşçu'nun Teftâzânî'yle İlişkisi

Keşşâf şerhlerinde bir dönüm noktasına işaret eden ve kendilerinden sonraki çalışmaları etkileyen ve şerh geleneğinde önemli iki damarı oluşturan Teftâzânî ve Cürcânî'nin hâşiyelerinin Ali Kuşçu'nun eserinin içeriğini etkilediğini öncelikle belirtmeliyiz. Eserin Teftâzânî şerhi olması, nerede durduğunu göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Cürcânî şerhte genellikle "vehm sahibi" ve "itirazcı" olarak zikredilir. Bununla birlikte Ali Kuşçu'nun çalışmasında Teftâzânî ve Cürcânî'ye yönelik siyah-beyaz şeklindeki bir ayrım da söz konusu değildir. Zira Cürcânî'nin görüşlerinin yer yer olumlandığı da görülür. Mesela Ali Kuşçu'nun ele aldığı inzâl konusu, temelde Cürcânî'nin *Keşşâf Şerh*'inde aktardığı bilgiler ışığında değerlendirilmiştir.[35]

Ali Kuşçu'nun şerhi, daha önce de ifade ettiğimiz üzere Teftâzânî'nin *Keşşâf Şerhi* üzerine inşa edilmiştir. Bir eser üzerine şerh yapma ihtiyacı hissetmek bir algılama olarak şerh yapılan eserin kıymetine yönelik bir ifadeyi de zımnen taşır. Ancak bu kıymet hükmü, birebir kabul etme ve basit anlamıyla metnin anlaşılır olması noktasında ikincil bir eyleme işaret etmez. Aksine bazen eleştirel de olsa bir tartışmanın zemini olarak dikkate alınması demektir. Ali Kuşçu'nun Teftâzânî ile ilişkisini örnekler üzerinden ortaya koymaya çalıştığımızda şunları söyleyebiliriz. Burada bu ilişkinin tespit edebildiğimiz farklı yönlerini ele almaya çalışacağız. İlki metni açık hale getirmesi ve eksik gördüğü hususları beyan etmesidir. Bu tür örnekler çoktur. Ama biz örnek olarak Kur'an'ın tanımıyla ilgili Teftâzânî'nin

33 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 7a.

34 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 7b-14a.

35 Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, I, 4; Ayrıca bkz. Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 3a.

zikrettiği "toplama[36]" anlamına ilaveten "okuma" anlamını eklemesini[37] verebiliriz. Öte yandan Ali Kuşçu'nun Teftâzânî'yi eleştirdiği de görülür. Bununla ilgili mesela Besmele'deki "bâ"nın kesra olmasını örnek olarak verebiliriz. Ali Kuşçu, meseleyle ilgili Teftâzânî'nin eserinde zikrettiği "لِهٰؤُلاءِ وَلَهٰؤُلاءِ" örneğini eleştirir. Zira meseleyi ortaya koyma noktasında cümle, irabtan yoksundur. Çünkü ona göre konunun karışıklığı, zahir irabta bile varken verilen örnek bunu daha da zorlaştırmaktadır.[38] Sonuç olarak Ali Kuşçu'nun Teftâzânî'yi merkeze alarak onu Cürcânî'ye karşı büyük ölçüde savunduğunu eserde görmekle birlikte Kuşçu'nun yer yer Teftâzânî'yi eleştirdiğini de söyleyebiliriz.

6. *Keşşâf* Şerhleriyle İrtibatı

Ali Kuşçu'nun hâşiyesi, temel metin olarak Teftâzânî'nin *Keşşâf Hâşiyesi* üzerine kuruludur. Teftâzânî'nin *Keşşâf Hâşiyesi*'ni, tefsir şerh geleneği üzerinden incelediğimizde söz konusu çalışmanın temel bir damara işaret ettiğini görürüz. Zira Teftâzânî'nin şerhine daha önce de ifade ettiğimiz üzere bir çok hâşiye yazılmıştır. Bu damarın oluşumunu ve dinamiğini sağlayan unsurlardan bir tanesi de Cürcânî'nin, Teftâzânî'nin görüşlerini değerlendiği *Keşşâf Hâşiyesi*'dir. Biz bu ilişkinin Ali Kuşçu'daki karşılığına değinmiştik. Şimdi ise Ali Kuşçu'nun Teftâzânî'nin eserinin oluşumuna katkı sağladığını veya belirlediğini düşünerek eserinde ele aldığı bazı *Keşşâf* şerhlerini inceleyeceğiz. Bu örneklere geçmeden önce Ali Kuşçu'nun Teftâzânî'nin söyleminden bağımsız bir şekilde kendi problematiğini sunarken de bazı *Keşşâf* şerhlerinden yararlandığını söylemeliyiz. Örnek olarak Tîbî'nın "*Fütûhu'l-gayb*" adlı *Keşşâf Şerhi*'ni gösterebiliriz. Ona göre "إياك نعبد" ifadesinde ismin öne alınmasının tahsis ifade ettiğini müsellem kabul etmeyen Tîbî, bunu ehemmiyetle açıklamaktadır.[39] Ali Kuşçu da bu görüşü kabul ederek onun üzerinden hareket eder. Diğer bir örnek Besmele'deki "bâ"nın kesra olmasıyla ilgili Teftâzânî'nin harf ve mecrur olmakla irtibatlandırmasını, Ali Kuşçu'ya göre *Keşşâf* şârihi Kutbüddin Râzî'nin (ö. 766/1364) "lâzım" olduğu söylemine cevaben dillendirmesidir. Kutbüddin Râzî, Zemahşerî'nin "bâ" harfinin cerr olmasını

•••••

36 Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, 2b.

37 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 1b.

38 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 8b.

39 Şerefeddin Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb*, I, 72-73. Ayrıca bkz. Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 8a.

harf için bir lâzımiyyet ve cerr olmasıyla ilişkilendirmesini fasid kabul eder. Çünkü "bâ"nın harf ve mecrur olması lâzım'a değil, melzûm'a işaret eder. Dolayısıyla ifade "للحرفية والجر لازمة" değil "لازمة الحرفية والجر" şeklinde olmalıdır.[40] Ali Kuşçu, Kutbüddin Râzî'nin "lüzûm"a yönelik itirazının kavramsal (*ıstılâhî*) değil, dilsel olduğunu vurgular.[41]

Diğer bir örnek, lafızdaki ziyadeliğin manadaki ziyadeliğe işaret edip etmediği üzerinedir. *Keşf* sahibi Kazvînî'ye göre "حذر" ve "حاذر" örnekleri, her ne kadar iştikakta bir asla rucu ettirilse de nev'de birlikten bahsedilemez. Zira "حذر" sıfat-ı müşebbehe iken "حاذر" ism-i faildir.[42] Görüldüğü üzere Ali Kuşçu, sadece Teftâzânî'den alıntı yapmamakta, ayrıca diğer şârihlerden de yer yer iktibaslarda bulunmaktadır. Bu örneklerin dışında Teftâzânî'nin konuyla ilgili hâşiyesinde bilgi aktarmadığı meselelerde de diğer bazı *Keşşâf* şerhlerinden yararlandığı görülmektedir. Mesela inzâlin mecâzîliği konusu, Cürcânî'nin *Keşşâf Şerhi* ışığında oluşturulmuştur.[43] Ancak Cürcânî de inzâlin mecâzîliğiyle ilgili şerhindeki tartışmayı, *Keşf* sahibi Kazvînî'nin[44] görüşleri üzerinden değerlendirmektedir.[45] Dikkat edilirse Cürcânî örneğinde de müşahede ettiğimiz gibi aktarım yapma tavrı sadece Teftâzânî'ye mahsus bir eylem de değildir. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, şerhlerde mesele sadece şârih(ler)in görüşü üzerinden oluşturulmamakta, bununla birlikte şerh geleneği de dikkate alınmaktadır.

III. Ali Kuşçu'nun *Keşşâf Şerhi*'nin Özellikleri

Ali Kuşçu'nun çalışmasında ortaya çıkan yapısal boyuta işaret edildikten sonra şimdi de şerh yaparken hangi unsurları kullandığı üzerinde duralım. Biz alt başlıklara ayırabileceğimiz unsurları üç bölümde ele alacağız. İlki, şerhinin temel omurgasını oluşturan dil/belâgat merkezli söylemleridir. İkincisi, eserinde karşımıza çıkan istişhad unsurları ve diğer ilimlerden istifadesini ortaya koyma babında ele alacağımız interdisipliner bakışıdır.

•••••

40 Kutbeddin er-Râzî, *Şerhu Müşkilâti'l-Keşşâf*, 7b.

41 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 8b.

42 Kazvînî, *Keşfu'l-Keşşâf*, 10b. Ayrıca bkz. Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 9b.

43 Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, I, 4.

44 Kazvînî, *Keşfu'l-Keşşâf*, 2a.

45 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 3a.

1. Dil/Belâgat Merkezli Söylemleri

Ali Kuşçu'nun şerhinde dil/belâgat merkezli söylemlerin, metnin ana omurgasını oluşturduğunu söylersek abartmış olmayız. Şöyle ki şerh edilen metin, dil bağlamında vaz', sözlük, sarf, nahiv gibi farklı yönleriyle incelenmiştir. Ayrıca beyân ve bedî gibi belâgatla ilgili meseleler de değerlendirme konusu yapılmıştır.

Şerh geleneği açısından vaz' konusuna baktığımızda bu tartışmanın, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ında çok ayrıntılı ortaya konmamasına rağmen kısmen Teftâzânî, ama daha ağırlıklı olarak Ali Kuşçu'da yoğun bir şekilde incelendiğini söyleyebiliriz. Hâşiyenin farklı yerlerinde ele alınan bilgileri derlediğimizde vaz' konusunun özellikle dilin temel niteliğini ortaya koyması açısından dil yoğun tefsirlerde önemli olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi vaz' ilmiyle ilgili ele aldığı konulardan örneklere geçebiliriz. Zemahşerî, her ismin, âmiller ortaya çıkmadan önce sadece zâtını ortaya koymayı amaçladığını belirtir.[46] Dolayısıyla öncelikle lafzın kendisine bakmak gereklidir. Teftâzânî de cümle içinde fail, meful, izâfet gibi konumuna bakmaksızın ismin öncelikle onun medlulüne işaret ettiğini aktarır.[47] Ali Kuşçu da Teftâzânî'nin, elde ettiği manalara bakmaksızın ismin medlulünü, ismin zâtı yaptığını, dolayısıyla da elde ettiği manaları, arazları konumunda kabul ettiğini vurgular.[48]

Teftâzânî, ismin öncelikle zâtına delâlet etmesinden hareketle müfred lafızlara dair şu görüşü dillendirir. Müfred lafız ıtlak olunduğunda mananın bilinmesi ve onda hazır olması ancak vaz'ı bilmekle mümkündür.[49] Ali Kuşçu, Teftâzânî'nin giriş mahiyetinde aktardığı vaz'la ilgili bilgiler ışığında konuyu genişçe ele alır.[50] Dille ilgili diğer bir şerh etme yönü sözlüklerin kullanılmasıdır. Ali Kuşçu'nun sözlükleri kullanmasında belli bir usulü dikkate aldığı gözden kaçmamaktadır. Şöyle ki özellikle ana metin olan Zemahşerî'nin sözlük çalışmalarından yararlanılmaktadır. Bu manada Zemahşerî'nin "*Esâsu'l-belâğa*" adlı çalışması[51] ile *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs* adlı eseri,[52] Ali Kuşçu'nun kullandığı kaynaklardandır.

•••••

46 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 128.

47 Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, 18a.

48 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 15a.

49 Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, 18a.

50 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 15a-16a.

51 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 8a, 10b.

52 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 6a, 9b, 13a, 16b, 17a.

Böyle bir usul, *Keşşâf*'ın daha iyi anlaşılması adına olabileceği gibi kendi görüşünü savunmak adına bir argüman olarak da kullanılabilir. Ayrıca "halifetü'z-Zemahşerî"[53] namıyla anılan; itikatta Mutezilî, amelde Hanefî olan Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) *el-Muğrib fî tertîbi'l-mu'rib* adlı Hanefî fıkhı merkezinde oluşturulmuş İslâm fıkhı sözlüğünden de yararlandığı görülmektedir.[54] Nitekim bu eseri, ya *Esas*'la birlikte nakletmekte ya da İslâm fıkhıyla ilgili bir kavramın tanıtımında istifade etmektedir. Ali Kuşçu ayrıca dille ilgili temel kaynak olarak Cevherî'nin "*es-Sıhah fi'l-luga*" adlı çalışmasını[55] da sıklıkla kullanmaktadır.

Ali Kuşçu'nun hâşiyesinde şerh metoduyla karşımıza çıkan bir başlık da lugavî açıklamalarla ilgili tartışmalardır. Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta iltifât sanatının örneği olarak naklettiği[56] beyitte geçen bir kelimeyle ilgili yaptığı tartışmayı burada verebiliriz. Beyitte geçen "إِثْمِدِ" kelimesinin hangi anlama geldiğiyle ilgili Teftâzânî, bunun sürme taşı olduğunu belirtir.[57] Ali Kuşçu, Teftâzânî'nin bu söyleminin, Kazvînî'nin *Keşfu'l-Keşşâf*'ta zikrettiği "إِثْمِدِ" ve "أَثْمُد" şeklindeki kelimenin, bir yer ismi olduğu görüşüne[58] reddiye olarak yazıldığını vurgular.[59]

Sarfla ilgili örnek, Zemahşerî'nin *Keşşâf* mukaddimesinde geçen yanlış bir kullanıma yöneliktir. Buna göre Zemahşerî'nin, faziletli topluluk anlamında kullandığı "الفئة أفاضل" ifadesindeki[60] cemi kıllet olan "fietün" ifadesiyle cemi kesret olan "efâzıl"ın uyumu problemlidir. Çünkü faziletlilerin (أفاضل) topluluğa (الفئة) izâfeti, sıfatın mevsufa izâfeti gibidir. Hâlbuki bunun tam tersi olması gerekir.[61] Ali Kuşçu bu duruma eskimiş elbise anlamındaki "جردُ قطيفةٍ" ifadesini örnek olarak verir. Aslında bu ifade sıfat mevsuf olarak «قطيفة مجردة» şeklinde olmalıdır. Fakat izâfet yapılarak cümle جردُ قطيفةٍ şekline döndürülmüştür. Dolayısıyla sıfat konumunda olan kelime izâfette muzaf konumuna getirilerek yanlış bir

53 Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdeba*, VI, 2741.

54 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 5b; 17a. Ayrıntılı bilgi için bkz. Çöğenli, "Mutarrizi", 376.

55 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, v. 5b, 6a, 7b, 9b, 13a.

56 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 109.

57 Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, 16a.

58 Kazvînî, *Keşfu'l-Keşşâf*, 15a.

59 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 13b.

60 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 97.

61 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 6a.

kullanım haline gelmiştir.[62] Aynı durum Zemahşerî'nin kullandığı toplulukla faziletliler arasındaki tamlama için de geçerlidir. Yani ifade "الأفاضل الفئة" şeklinde olmalıdır.

Ali Kuşçu'nun hâşiyesinin önemli bir başlığı da nahivle ilgili yaptığı açıklamalardır. Bu açıklamalar, metnin daha iyi anlaşılması noktasındaki gayretlerdir. Bu bilgiler metindeki örnekler üzerinden oluşturulmuştur. Bununla birlikte eserde yer yer teorik tartışmalara da değinildiği görülmektedir.

Teftâzânî, Zemahşerî'nin; "الحمد لله الذى أنزل القرآن كلاما مؤلفا" (Hamd, Kur'an'ı te'lif edilmiş bir kelâm olarak indiren Allah'adır) cümlesindeki[63] "كلاما مؤلفا" ifadesinin Kur'an'ın özelliğini ortaya koyma noktasında güçlendirme (*te'kîd*) ve sağlamlaştırmayı (*takrîr*) içermemesi sebebiyle hal-i müekkede olamayacağını belirtir.[64] Seyyid Şerif Cürcânî ise Teftâzânî'nin iddiasını da dikkate aldığında ifadede takrîrin/sağlamlaştırmanın söz konusu olduğunu belirtir. Ancak Cürcânî'ye göre sağlamlaştırma olmakla birlikte manayı güçlendirme yoktur. Hâlbuki hâl-i müekkede'de cümlenin muhtevasına yönelik bir sağlamlaştırma ve güçlendirme gereklidir.[65] Anlaşılacağı üzere Teftâzânî ile Seyyid Şerif Cürcânî, kelimenin hâl-i müekkede olmaması noktasında müttefiktirler. Fakat delillendirmeleri farklıdır. Şöyle ki hâl-i müekkede olmamasını Teftâzânî, cümlenin içeriğini güçlendirme ve sağlamlaştırmanın olmamasıyla açıklarken Cürcânî, sağlamlaştırmanın olduğunu fakat manayı güçlendirmenin olmadığıyla irtibatlandırır. Ali Kuşçu da Radiyyuddin Esterâbâdî'den (ö. 686/1287) nakille hâl-i müekkede'nin tanımında cümlenin muhtevasını sağlamlaştıran nekra/belirtisiz (*gayr-ı hades*)[66] isim olduğunu[67] nakleder.

Dilsel gibi görünen bu tartışma, sonuçları açısından farklı açılımları olan bir meseledir. Şöyle ki Kur'an'ın mahiyeti açısından bakıldığında telif edilmiş kelâm'ın, zü'l-hâl olan Kur'an'ın hâl-i müekkedesi olması, Kur'an'ın varlığını güçlendiren bir boyutu içermiş olduğu iddiasını da barındırır. Eş'arî olan Teftâzânî ve Cürcânî'ye göre kelâm-ı nefsî,

••••••

62 Bu konuyla ilgili bkz. Teftâzânî, *Şurûhu't-Telhîs*, (*Muhtasaru'l-Meânî*), I, 415.

63 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 95.

64 Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, 3a.

65 Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, I, 5.

66 Esterâbâdî, hal-i müekkedenin tanımında gayr-ı hades/belirtisiz ifadesiyle meful-u mutlak'ı ayırmayı hedeflemektedir. Bkz. Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, I, 637.

67 el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî*, I, 636.

Kur'an'ın mahiyetini tespitte anlamlıdır. Kelâm-ı lafzî ise bu manada bir sonuçtur. Diğer taraftan böyle bir söylem; kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî tartışmalarında Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet (özelde Eş'arî) arasındaki temel farklılığa da bir göndermede bulunur. Nitekim şârihlerin hâl olmakla birlikte müekkede olmadığına yönelik vurgularında bu algılamanın da bir rolü olduğunu söyleyebiliriz.

Zemahşerî, eserini oluştururken Kur'an'ın dildeki üstünlüğünün belâgatta ortaya çıkacağını mukaddimesinde belirtmektedir. Şerhlerde de bu belâgat boyutu ayrıntılı olarak ele alınmakta ve işlenmektedir. Ali Kuşçu'nun çalışması da bundan azâde değildir. Nitekim Ali Kuşçu'nun hâşiyesinde belâgat ilminin bir dalı olan beyân ilmine yönelik bilgilendirmeler ve örneklemeler yaptığını görmekteyiz. Şimdi bir örnekle açıklamaya çalışalım.

Zemahşerî, *Keşşâf*'ta Hz. Peygamber'i niteleme adına "ذی الفرع" ifadesini kullanır.[68] Teftâzânî, bir soru ile konuya girer: "Bir şeyin üstü, en yücesidir. Kavmin yücesi onların efendisidir. O zaman Peygamber (a.s.) için Zemahşerî'nin kullandığı "ذی الفرع" (üst sahibi) şeklindeki kullanımın manası nedir" denilirse Teftâzânî, *Sıhah* ve *Mücmel*'de de geçtiği üzere bunun "yücelik" anlamında masdar manasında kullanıldığını söyler. Teftâzânî, ayrıca bunun soyutlama olduğunu ve en yüksek konumda olan efendinin bu soyutlama sayesinde ortaya çıktığını belirtir. Ya da bu ifadeden hareketle ağaca benzetmeyle istiareyi mekniyye yapıldığını söyler. Ayrıca şeref ve şöhretini vurgulama amacıyla istiare olabileceğine de dikkat çeker.[69]

Ali Kuşçu, Teftâzânî'nin bu yorumlarını değerlendirir. Buna göre istiareyi mekniyye yapılmasında ağaca benzetmeyle bağlantılı olarak ağacın dallara sahip olması örneğindeki gibi hayalî bir benzetme ortaya konmuştur. Burada kastedilen "ذی الفرع" (ağacın dalı)ndan muradın hakiki anlamda ağacın dallarına sahip olması olarak görenlere göre zikrolunan, "müşebbehün bih"dir. Ali Kuşçu, bu görüşe göre ifadenin istiareyi mekniyye olamayacağını bilakis istiareyi musarraha olacağının söylenmiş olduğunu vurgular. Çünkü zikrolunan şey "müşebbehün bih" (benzetilen)dir. Ancak Ali Kuşçu bu söylemin hatalı olduğunu vurgular. Zira "müşebbeh"

••••••

68 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 96.

69 Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, 4b.

(benzeyen) yani Hz. Muhammed (a.s.) cümlede zikredilmiştir. Dolayısıyla istiareyi musarraha olması ona göre mümkün değildir.[70]

Ali Kuşçu'nun belâgatla bağlantılı değerlendirmeler yaptığı diğer bir ilim bedîidir. O, bedîi ilmiyle ilgili bazı kavramların tanımını yapar. Bunlardan bir tanesi "istihdâm sanatı"dır. Mesela ona göre bir hayvanı kesmeye Besmeleyle başlamak için kullanılan "جعل قال مضمرا للذبح الذى التسمية مبدأ له" (kurban için) cümlesinde Zemahşerî, "ذبح" ifadesiyle lafzın kendisini; "له" zamiriyle de manasını kast etmektedir veya tersi söz konusudur.[71] Yani iki anlamı olan bir kelimenin, kendisiyle bir anlamını, zamirle de diğer manasını ifade etmektedir.

2. *Şerb*'te İstişhâd

Yukarıda aktardığımız örneklerde de görüldüğü gibi şerhin temel yapısını dil/belâgat unsurları oluşturmaktadır. Bununla birlikte Ali Kuşçu'da gördüğümüz diğer bir unsur bu yapıyı tahkim edecek unsurları da şerhte yoğun bir şekildeki kullanımıdır. Bu manada âyet, hadis ve şiirden destek sağlanmakta, Arap kültürünün yapısından istifade edilmektedir. Ali Kuşçu'nun âyetlerle irtibat kurması, "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" gibi bir tefsir ameliyesinden ziyade âyet-i kerimelerin özellikle dilsel örnekliği üzerinden anlatmak istediği konuyla ilgili bir delil/istişhad getirmesiyle bağlantılıdır. Bu tavrın özellikle Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinden sonra yaygın bir usul olduğu da belirtilmelidir. Şimdi Ali Kuşçu'nun hâşiyedeki örneklerini kısaca ele alalım.

Ali Kuşçu, bedel'in, mübdelün minh'i yok etmesinin mana olarak caiz olmamasına "وجعلوا لله شركاء الجن" (el-En'âm, 6/100) âyetini örnek verir. Şâyet burada "شركاء" ifadesi hazfedilirse mana bozulur.[72] Diğer taraftan takdiri olarak irabın mansup veya mecrur olmasının manaya bir etki etmeyeceğinin örneği olarak "وجعلنالكم فيها معايش ومن لستم له برازقين" (el-Hicr, 15/20) âyetini aktarır. Burada meful konumundaki "لكم"den dolayı mensup olması veya harf-i cerden atıf olmasından hareketle "ولمن لستم له برازقين" şeklinde oluşu arasında bir fark yoktur.[73] Ali Kuşçu, kelimenin nekra kullanıldıktan sonra ikinci kullanımında marife kullanılmasına istişhad olarak "يأتوك بكل سحار عليم فجمع السحرة" (eş-Şu'ara, 26/37-38)

70 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 5b.

71 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 7b.

72 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 3a-3b.

73 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 3b.

âyetini vermektedir.[74] Elif-lâmlı kelimenin müfred kullanılmasıyla birlikte istiğrak ifade edecek şekilde herkesi içine almasına delil olarak Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*'undan[75] "رب إني وهن العظم مني..." (Meryem, 19/4) âyetini nakleden[76] Ali Kuşçu, elif-lâmlı kelimenin bütün cinsi içermekle birlikte bir kısmını hatta bir tekini ifade etmek için "أخاف أن يأكله الذئب" (Yûsuf, 12/13) âyetiyle istişhad eder.[77] Aynı şekilde istiğrak açısından olumlu cümlede ifadenin tekil veya çoğul kullanımı arasında bir farkın olmadığına dikkat çeken Ali Kuşçu, hükümlerin çoğunun da bu tür bir yapıyı bünyesinde taşıdığını aktarır.[78] Buna şahit olarak da "أعلم غيب السموات" (el-Bakara, 2/33), "وعلم أدم الأسماء كلها" (el-Bakara, 2/31), "وإذ قلنا للملائكة" (el-Bakara, 2/34), "والله يحب المحسنين" (Âl-i İmrân, 3/134) âyetlerini verir.

Ali Kuşçu'nun eserinde hadis kullanımının yoğun olduğunu söyleyemeyiz. Hadisler de dildeki işlevleriyle ön plana çıkmaktadır. Nitekim Ali Kuşçu'nun eserinde hadisler ya farklı eserlerden nakil olarak veya sınırlı da olsa kendisinin kullandığı istişhadlar olarak kullanılmaktadır. Şimdi Ali Kuşçu'nun kendisinin istişhad olarak kullandığı hadis örneklerini öncelikle aktaralım. Örnek olarak "أفضل" ism-i tafdîlinin kullanımını verebiliriz. Ali Kuşçu, ism-i tafdîlin karşılaştırma anlamında değil de üstünlük anlamında kullanıldığına delil olarak Hz. Peygamber'in hadisini aktarır: Rivâyete göre Hz. Peygamber Ebu'd-Derdâ'ya, Hz. Ebûbekir'in önünde yürüyorken şöyle dedi: "Senden daha hayırlı olan kişinin önünde mi yürüyorsun." Allah'a yemin ederim ki nebiler ve resûllerden sonra güneş, Hz. Ebûbekir'den daha faziletli bir kimseye ne doğmuş ne de batmıştır."[79] Ali Kuşçu, burada her ne kadar bir karşılaştırma manası söz konusu olsa da siyaktan hareketle bunun üstünlük anlamında kullanıldığını ekler. Nitekim Ali Kuşçu'ya göre iki kişiden birinin üstünlüğünden bahsediliyorsa onlardan birinin üstünlüğü nefy edildiğinde diğerinin üstünlüğü ortaya çıkmış olur.[80]

Ali Kuşçu, farklı eserlerden alıntı yaparken hadis istişhadlarını da nakletmektedir. Bunları şimdi örnekleyelim. Örneğimiz, küllün cüze izâfetiyle ilgilidir. Bu izâfetin, "min-i ba'zıyye" anlamında olabileceğini belirten Ali

••••••

74 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 11a.
75 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 286.
76 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 12a.
77 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 12a.
78 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 12b.
79 Alâuddin el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, XI, 556, 557.
80 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 13a.

Kuşçu, örnek olarak Zemahşerî'nin Lokmân sûresi 6. âyetinde geçen "لهو الحديث" ifadesini verir.[81] Buradaki konuşmanın yasaklanılan bir konuşma olduğunu ifade babında da "Mescidde konuşmak, hayvanın otu yediği gibi iyilikleri yer"[82] hadisini Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ından nakleder.[83] Yemin olan hurûf-u mukattaadan sonra gelen ifadenin yeminin cevabı olmasına istişhad olarak Kazvînî'nin zikrettiği Hz. Peygamber'in "حم لا ينصرون"[84] (Allah'a yemin olsun ki kazanamayacaklar) hadisini[85] nakleder.[86] Sonuç olarak Ali Kuşçu'nun çalışmasında hadisin işlevsel özelliğiyle ön plana çıktığı görülür. Hadisleri kendisi kullandığı gibi, yararlandığı ve aktardığı kaynaklar üzerinden de ortaya koymaktadır.

Ali Kuşçu'nun eserinde gördüğümüz diğer bir istişhad türü de şiirlerdir. Özellikle kelimenin anlamı veya kullanımı konusunda delil getirmek amacıyla bu tür istişhadın zikredildiği anlaşılmaktadır. Ali Kuşçu, "أَوَّلُ" ifadesinin muzâfun ileyhinin hazf olunabileceğini ifade etmek için şiirden yardım alır. "لَعَمْرُكَ ما أَدْرِي وإِنِّي لأَوْجَلُ ... على أَيِّنا تَغْدُو المَنِيَّةُ أَوَّلُ"[87] beytinin sonundaki "أَوَّلُ" ifadesinin "sabahın ilk saatlerinde" anlamındaki muzâfun ileyhi hazf olunmuş ve kendisi zamme üzere mebnî olmuştur.[88] Şiirin istişhadında diğer bir mesele şiirin doğru tespit edilmesiyle ilgili şârihlerin zikrettiği bilgilerin düzeltilmesidir. Buna göre Kazvînî, *Keşşâf*'ta zikrolunan beytin *Dîvânu'l-Hamâse*'de bulunduğunu belirtir.[89] Hâlbuki Teftâzânî, bu beytin "تحمَّلَ" diye başlayan başka bir kasideden olduğuna dikkat çeker.[90] Ali Kuşçu, bunun *Hamâse* dışında başka bir kaside olduğunu söyleyerek Kazvînî'nin verdiği bilginin yanlışlığını ortaya koyan Teftâzânî'nin söylemini, daha ayrıntılı bir şekilde incelemiş olur. Kelimelerin açıklamasını yaparken yer yer Arap kültürüyle irtibat kurarak meseleyi açıkladığını da görmekteyiz. Şimdi bununla ilgili birkaç örnek verelim. Ali Kuşçu, nokta ile nükte arasında bir ilişki olduğunu açıklarken nüktenin kullanımıyla ilgili kültürden delil getirir. Buna göre Arapların düşünürken parmaklarıyla veya

••••••

81 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 7a.

82 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 354.

83 Zemahşerî, *Keşşâf*, V, 8.

84 Ebû Dâvud, *Sünen*, "Cihad", 78 (2599).

85 Kazvînî, *Keşfu'l-Keşşâf*, 20a.

86 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 18b.

87 Ebû Temmâm, *Dîvânu'l-Hamâse*, 206.

88 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 5a.

89 Kazvînî, *Keşfu'l-Keşşâf*, 15a. Ayrıca bkz. Ebû Temmâm, *Dîvânu'l-Hamâse*, 211.

90 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 13a-13b.

çubukla yere bir şeyler çizmelerini (نكت الأرض بأصبع أو نحوها) şeklinde ifade ettiklerini söyler.[91] Diğer örnek uğurlu olup olmamayla ilgili Ali Kuşçu tarafından aktarılan görüşlerdir.[92] Tîbî, *Keşşâf Şerhi*'nde uğurlu kişiyi, kuş veya ceylanın sağından ona doğru gelmesiyle açıklar. O, Arapların bunu uğur kabul ettiklerini belirtir. Uğursuz kişi ise bunların, solundan gelmesiyle ortaya çıkar. Araplar bunu uğursuzluk olarak kabul eder.[93]

Zemahşerî'nin mukaddimede de belirttiği üzere Arapların bir kimsenin şerefini ve şöhretini ifade etme noktasında atın başındaki beyazlık ile ayaklarındaki beyazlığı teşbih yapmalarıdır.[94] Sonuç olarak kelimelerin anlaşılmasıyla ilgili Ali Kuşçu'nun Arap kültüründen faydalandığını söyleyebiliriz.

Ali Kuşçu'nun hâşiyesinde kıraat ilmiyle ilgili sınırlı da olsa bilgi aktarıldığını görmekteyiz. Müfessirimizin kıraat ilmine dair bilgisi, aynı şekilde bir kârîden ziyade bir dilcinin, kıraatla ilgili bilgiler ışığında derleme yapmasıyla oluşturulmuş görülmektedir. Bu anlamıyla kıraat, dilin bir unsuru olarak ortaya konmuştur.

3. Disiplinlerarası Değerlendirmeler

Bu başlıkla dikkat çekmeye çalıştığımız nokta, tefsirin disiplinler arası bir yapıda oluşu değildir. Bilakis dil/belağat yoğun bir şerhte yer yer farklı ilimlere dair bilgilerin de dikkate alındığına işaret etmektir. Nitekim bu başlık altında kelam, felsefe ve mantık ilimlerinden örnekler aktarmaya çalışacağız.

Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı, İslâm tefsir geleneğinde iki noktadan hareketle ön plana çıkartılır. İlki, kendisinin Mu'tezîlîliğidir. İkincisi ise mukaddimede de kendisinin belirttiği gibi Kur'an'ın edebî boyutunu belâgat ilimlerinden hareketle ortaya koymasıdır. Zemahşerî'nin mutezîlî olması, *Keşşâf*'ta o kadar açıktır ki bununla ilgili bir tartışma dahî yapılmaz. Zira O, mukaddimede "fırka-i nâciyye, adliyye" diye hitap ettiği Mu'tezile'den "kardeşlerimiz" olarak bahsetmektedir.[95] Mesele daha çok bu tavrın dil üzerinden metne nasıl yansıdığı üzerinedir.

••••••

91 Ali kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 6a.

92 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 17b.

93 Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb*, I, 156.

94 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 5b.

95 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 97.

Keşşâf şerh geleneği üzerinden meseleye baktığımızda meselenin kelâmî yönünden ziyâde dil boyutunun ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Zira şârihlerin umumiyetle Ehl-i Sünnet ulemâsından olması veya büyük oranda Mu'tezilî ulemânın dışındaki isimlerden oluşması, kelâmî boyutun değil, dilciliğinin temel zemin olarak dikkate alınmasıyla irtibatlıdır. Bu manada, Ali Kuşçu'nun şerhinde kelâmî boyutun Zemahşerî'nin mukaddimedeki ilk cümlesinde aktardığı bilgilerle sınırlı olduğunu söyleyebiliriz ki bu kısım, daha ziyade Kur'an'ın inzâliyle bağlantılı olarak kelâmî ve felsefî mülahazalarla oluşturulmuştur. Bunun dışında direkt kelâmî bir meselenin Ali Kuşçu'nun hâşiyesinde ele alınmadığı görülmektedir. Bunu aktarırken söylemeye çalıştığımız şey, kelâmdan tamamen soyutlanma değildir. Bilakis dille ilgili açıklamaların kelâmî yönleri ve sonuçları olabilir. Fakat bu nokta, temel bir zemin olarak dikkate alınmaz.

Kelâmla ilgili olarak zikredebileceğimiz örnekler, inzâlle bağlantılı Kur'an'ın hâdisliği üzerine oluşturulan argümanlardır. Bu konu da Kur'an'ın tanımıyla ilgili olup, son noktada kelâm ve tefsirin ortak problem alanına işaret eder.

Ali Kuşçu'nun, çalışmasında yer yer felsefî birikimden de istifade ettiği görülmektedir. Ancak burada bir ayrım yapılmalıdır. Şöyle ki genel bir bakış olarak âyetlerin felsefî zemin üzerinden yorumlanması veya felsefî birikimin araçsal bir özellik taşıması nispeten olumlu karşılanırken, âyetlerin mefhum olarak felsefî kavramlarla özdeşleştirilmesi eleştirilmektedir. Felsefe birikiminin kullanımıyla ilgili örneklere geçmeden önce Ali Kuşçu'da gördüğümüz [96]felsefî kavramlarla özdeşleştirmeye bir örnek verelim. Cürcânî'nin *Keşşâf Şerhi*'nde eleştirildiğini bahsettiği[97] Kazvînî'nin inzâlle ilgili açıklamaları bunun örneğidir. Şöyle ki ona göre Kur'an, ilm-i ilâhî'de mevcut olduktan sonra Allah Teâlâ "Akl-ı Evvel" olan "Kalem" vasıtasıyla "Nefsü'l-Küll" olan "Levh-i Mahfuz"a onu izhar etmiştir. Bu izhar etme, zamanla ilgili değerlendirilmemiştir. Zira zaman, ona göre Felek-i A'zam'ın hareketinin miktarıdır.[98] Örnekte de görüldüğü üzere Akl-ı Evvel, Nefsü'l-Küll, Felek-i A'zam ifadeleri felsefî kavramlardır. Bu kavramlar Kur'an'da geçen Levh-i Mahfuzla (el-Burûc, 85/22) özdeşleştirilmiştir.[99]

••••••

96 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 3a.

97 Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, I, 4.

98 Kazvînî, *Keşfu'l-Keşşâf*, 2a.

99 Bu özdeşleştirmeler, bilimsel tefsir örneği olarak okunabilir.

Felsefenin kullanımıyla ilgili şu örneği de verebiliriz: "Gazaba uğrayanların yoluna değil" (el-Fâtiha, 1/7) mealindeki âyette "Gazab"ın Cenab-ı Allah için kullanılmasının mümkün olup olmadığına dair tartışmada Ali Kuşçu'nun İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sından[100] alıntı yaptığı görülmektedir. Dikkat çekici diğer bir nokta İbn Sînâ ifadesi yerine filozofların kullandığı "eş-Şeyh" nitelemesini zikretmesidir.[101] O, gazabı nefsin bir hareketi olmasından dolayı, filozofların konuya dair görüşleri üzerinden aktarmaktadır.[102]

Ali Kuşçu şerhinde özellikle kelâm ilmi ile arasındaki ortak meseleler üzerinden felsefeyi dikkate almıştır. Nitekim kelamcıların görüşlerini aktarırken filozofların da meseleye dair yaklaşımlarını ve farklılaştıkları yerleri haber vermiştir. Mesela bir şeyin hâdis olmasının, zamandan sonra ortaya çıkacağı konusunda hem filozofların hem de kelamcıların arasında ittifak olduğunu belirten Ali Kuşçu, filozofların zamanla ilgili görüşlerini de aktarmaktadır.[103]

Diğer bir örnek inzâl konusuyla ilgilidir. "İnzâl"i ele alırken hareket konusuna da değinen Ali Kuşçu, zât-araz gibi felsefî kavramları da eserinde kullanmıştır. Nitekim O, arazların hareketle ilişkisine değinmekte, arazlarda hareketin oluşmasının mekânla beraber anlamlı olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca seyyal varlıklarda cismin hareket halinde zâtıyla beraber var olduğuna (*eyn bi'z-zât*) işaret ederken arazlarda ise hem zamanda hem de mekânda var olduğunu belirtir. Şayet seyyâl değil de sabit varlıklar olsalardı hareketin intikalinden bahsedilemeyeceğini de söyler.[104]

Her ne kadar eserinde temel bir yapı olarak mantık ilmi önemli bir yer ihtiva etmiyorsa da sınırlı bazı örneklerin olduğunu görmekteyiz. Biz bunlardan ön plana çıkan bir örneği paylaşacağız. Örneğimiz, Eş'arîlerin görüşü olan Allah Teâlâ'nın zâtının hâdislerin mahalli olamayacağı söylemiyle ilgilidir. Ali Kuşçu, Kur'an'ın ya lafzî ya da nefsî olduğu söylemini mantık ilminin kavramları üzerinden inceler. Eğer bu cümle kazıyye-i munfasıle-i hakîkiyye olarak kabul edilirse bunun, Eş'arîlerin kelâm-ı nefsîyi kabul edip, kelâm-ı lafzîyi kabul etmediklerinden dolayı

•••••

100İbn Sîna, *Kitabu'ş-Şifâ, (İlmu'n-nefs)*, 189-190.
101 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 14a.
102Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 14a.
103Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 3a.
104Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 2b.

doğru olamayacağını belirtir. Nitekim Ebherî, *Îsâgoji*sinde "kazıyye-i munfasıle-i hakîkiyye"yi şu şekilde örneklendirir: "Sayı, ya çifttir, ya da tektir."[105] Buna göre üçüncü bir şık söz konusu değildir. Konumuza dönersek "Kur'an ya nefsî ya da lafzî kelâmdır", söylemi, Eş'arîlerin lafzîyi kabul etmediklerinden dolayı bu şekilde değerlendirilemez. Ali Kuşçu, "Kur'an, ya nefsî ya da lafzidir" cümlesinin mâniatu'l-huluvv[106] üzerinden de değerlendirilemeyeceğini belirtir. Zira "maniatu'l-huluvv"de her ikisi de doğru olabilir. Hâlbuki Eş'arîlere göre kelâm-ı nefsî ortaya çıkmayınca kelâm-ı lafzînin ortaya çıktığını söylemek imkânsızdır.[107]

IV. Sonuç

Şerhin, tarihsel olarak İslâm'dan önce mevcudiyeti ve belli bir ilimle sınırlı olmaması, kavramın genişliği açısından gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Ayrıca İslâm düşüncesi içinden baktığımızda farklı ilimlerde şerhin tecrübesinin farklılaştığını söyleyebiliriz. Bu farklılaşmanın mahiyetini tespit etmek için her ilim dalında şerhin nasıl ve hangi saiklerle oluştuğunun bilinmesi gerekir. Bu manada yaptığımız çalışma, şerh alanında metodolojik boşluğa bir giriş olmakla birlikte cevap verme iddiasında değildir. Çünkü bu tür genel çalışmalar için gerekli zeminin oluşmadığını ve bu anlamda daha ilk aşamada olduğumuzu belirtmeliyiz. Dolayısıyla tefsirle ilgili şerhin nasıl bir düzlemde oluştuğu üzerine ayrıntılı çalışmaların yapılması gerektiği kanaatindeyiz.

Ali Kuşçu'nun şerhçiliğine baktığımızda bazı hususların ön plana çıktığını görürüz. Mesela Teftâzânî'nin eserinin tamamına değil, belli bir kısmına hâşiye yazılmıştır. Hâşiye yapılan yerlerde yeni sorularla metnin açımlanması ya da yeni meselelerin ele alınması sağlanmıştır. Teftâzânî'nin metnine yönelik sadece *Keşşâf Hâşiyesi* dikkate alınarak metin oluşturulmamıştır. Bilakis metnin anlaşılmasında Teftâzânî'nin diğer metinleri de göz önüne alınarak metinlerarası bir yapı üzerinden

•••••

105 Ebherî, *İsagoji*, 7.

106 Bir hüküm sadece yalanlamada birbiriyle çelişkili olursa buna maniatu'l-huluvv denir. Mesela bu şey, taş değildir, ağaç da değildir, sözümüzde "Bu şey ağaç değildir", "bu şey taş değildir" cümleleri yalanlanamazlar. Şâyet yalanlanırsa birlikte bu hem taş hem de ağaçtır demektir. Yalanlanmadığında mesela bunun canlı olduğu doğru olabilir. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 102-103.

107 Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, 3b.

hâşiyesi ortaya konmuştur. Bunu, şerh edilen metnin "otorite"leşmesinin değil, zemin olarak kullanıldığının işareti olarak okuyabiliriz.

Ali Kuşçu'nun şerhini belirleyen temel unsur, dil/belâgat merkezli yapıdır. Nitekim O, dilin oluşumu olan vaz' ilminden birtakım bilgileri bünyesinde taşıdığı gibi belâgat ilminden beyân ve bedî ilmine dil/belâgat sahasının farklı dallarını şerhinde kullanmıştır. Metnin anlaşılması noktasında sözlüklerden yararlanmıştır. Sarf ve nahivle ilgili açıklamalarla metnin yorumlanmasına farklı pencereler açmıştır. Aynı şekilde kıraatlar üzerinden dilsel açıklamalar yapmıştır. Özellikle dilsel tahlillerin inşasında âyet, hadis ve şiirlerden istişhadlarda bulunmuştur. Yine metnin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda Arap kültürüyle irtibat kurmuştur.

Kelâmî bakışın, Ali Kuşçu'nun şerhinde belirleyici bir unsur olmadığını söyleyebiliriz. Şöyle ki tartışılan konular kelâmî bir söylemle inşa edilmemiştir. Bu manada Kur'an'ın yaratılmışlığı üzerinden yapılan Kur'an'ın tanımı tartışmasını dikkate almazsak eserde kelâmî bir konunun direkt olarak ele alınmadığını görürüz. Bununla birlikte dil merkezli söylemlerin direkt olmasa da dolaylı olarak kelâmî sonuçları bünyesinde taşıdığının altını çizmeliyiz. Çok sınırlı da olsa mantık ilmiyle irtibat kuran Ali Kuşçu'nun, felsefî birikimi kullandığı da görülür. Ancak genel olarak *Keşşâf* şârihleri arasında felsefî birikim, âyetlerin yorumlanmasında olumlu bir figür olarak görülürken âyetlerin manasının felsefî birikimle özdeşleştirilmesinde eleştirel değerlendirmenin konusuna dönüşmüştür.

Kaynakça

Abdülkerîm b. Abdülcebbâr, *Tefsîru'l-muhâkemât li Abdilkerîm b. Abdülcebbâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih 642.

Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîli'l-ilbas ammâ iştehera mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351).

Alâuddin Ali b. Abdülmelik b. Kadı Han Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-ekvâli ve'l-ef'âl*, nşr. Bekrî Hayyânî, Saffet Sakka, 5. bsk. (Müessesetü'r-Risâle: Beyrut, 1985/1405).

Ali Kuşçu, *Hâşiye Ali Kuşçu*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3244/6.

_____, *Hâşiyetü Ali el-Kuşcî alâ hâşiyeti's-Seyyid ve's-Sa'd li'l-Keşşâf*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2404.

_____, *Hâşiyetü Ali el-Kuşcî alâ şerhi'l-Keşşâf li't-Teftâzânî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 318.

_____, *Hâşiyetü Hâşiye-i Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehzade Mehmed, 6.

_____, *Havâşi'l-Keşşâf li't-Teftâzânî li fahri'l-efâzil Mevlâna Ali el-Kuşçî kuddise sirruhu*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 201.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, (Beyrut: Daru'l-Marife, [t.y.]), I-IV.

_____, *et-Ta'rîfât* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1253).

Çöğenli, M. Sadi, "Mutarrizi", *DİA*, XXXI, 375-377.

Ebî Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî, *Dîvânu'l-Hamâse* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998).

Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî (Riyad: el-Mektebetü'l-Maarif, h. 1424).

el-Ebherî, Esirüddin, *Risâletü Îsâgoji*, haz. Musa Alak (İstanbul: [y.y.], 2008).

el-Esterâbâdî, Radıyyüddîn, *Şerhu'r-Radî li kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Yahyâ Beşir Mısrî (Riyad: İdâretü's-Sekâfe ve'n-Neşr, 1417/1996), I-II.

el-Hamevî, Yâkut, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993).

el-Kindî, İmruülkays, *Dîvânu İmrii'l-Kays* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1425/2004).

er-Râzî, Kutbüddin, *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 621.

İbn Sîna, *Kitabu'ş-Şifâ, el-Fennu's-sâdis mine't-tabîiyyât/İlmu'n-nefs* (Paris: Editions du Patrimoine Arabe et Islamique, 1988).

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, [t.y.]), I-II.

el-Kazvînî, Ebu Hafs Siraceddin Ömer b. Abdurrahman el-Fârisî, *Keşfu'l-Keşşâf*, İran Meclis-i Şûrayı Milli Kütüphanesi 3291.

es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb, *Miftâhu'l-ulûm*, thk. Naîm Zerzur (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1986).

et-Teftâzânî, Sa'düddin, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih 589.

_____, *Şurûhu't-Telhîs/Muhtasaru'l-Me'ânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, [t.y.]).

et-Tîbî, Şerefeddin, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf an kınâı'r-rayb*, Salih Abdurrahman el-Fâzi, Dnş. Hikmet Beşir Yasin (Medine-i Münevvere, 1413/1992).

Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998).

Taşköprîzâde'ye Göre Hadis İlmi ve *Letâifü'n-nebî* Adlı Kırk Hadis Risâlesinin Tahlili

Abdullah Taha İmamoğlu
Yrd. Doç. Dr., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

I. Giriş

Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) Osmanlı ilim tarihindeki yeri yalnızca yazdığı eserlerle değil eserlerinin hangi ilmi birikime yaslandığını gösteren kitaplar kaleme almasıyla da sabitleşmiştir. Zira *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye* adlı eseri Osmanlı âlimlerinin hâl tercümelerinin ve ilmî serüvenlerinin anlaşılmasında başat rol oynamış, *Miftâhu's-sa'âde* adlı eseri ise ilimler tarihinin seyrini Osmanlı'daki izleri bakımından genel olarak resmetmiştir. Yazıldığı günden itibaren her iki eser de Osmanlı tarihi araştırmacıları için adeta bir başucu kitabı olmuştur.

Taşköprîzâde ve eserlerinin İslâmî ilimler tarihindeki yerine dair bazı çalışmalar mevcuttur ancak doğrudan hadis ilmindeki yerini ele alan çalışmalar neredeyse yok gibidir.[1] Yazıda Taşköprîzâde'nin hadis ilmindeki ilmî birikimini ortaya koyacak şekilde eğitim ve öğretim hayatına temas edilecek, hadis ilmini tahsil ettiği hocaları zikredilecek ardından hadis ilmine dair yazdığı eserlere dair kısaca bilgi verilecektir. Ardından Osmanlı ilimler tarihi açısından *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*'nin hadis tarihindeki önemine temas edilecek ve bu eserde hadis tarihi açısından önem arzeden bazı hususlara değinilecektir. Ayrıca *Miftâhu's-sa'âde*'de hadis ilimlerine dair zikredilen bahisler ve ilgili literatür çerçevesinde Taşköprîzâde'nin verdiği malumat değerlendirilecek sonra

.....

1 Taşköprîzâde'nin fıkıh ve tefsir ilimleri açısından incelendiği çalışmalar için bkz. Duman, "Taşköprüzâde Ahmed Efendi ve *Mevzu'âtu'l-Ulûm*'da Yer Alan Usul ve Fıkh ile İlgili İlimler"; Başkan, "Taşköprîzâde'nin *Miftahu's-Sa'ade*'si Bağlamında Osmanlı İlimler Tasnifi Geleneğinde Tefsir Tarihi Algısı".

da Taşköprîzâde'nin Hz. Peygamber'in mizah anlayışını göstermek maksadıyla derlediği kırk hadis risâlesi *Letâifü'n-nebî me'a ashâbihî* adlı eserinin tahlili yapılarak yazı nihayete erdirilecektir.

II. Taşköprîzâde'nin Eğitim ve Öğretim Hayatında Hadis İlminin Yeri

Taşköprîzâde Ahmed Efendi, hadis ilmine dair ilk eğitimini babasından almıştır. Kendi hayatını anlatırken verdiği bu bilgi babası Molla Muslihiddin'in de hadis tahsil ettiğini göstermektedir. Taşköprîzâde, Muhammed et-Tûnisî el-Mağûşî'den (ö. 924/1518) Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-sahîh*'inin bir kısmını, Kâdı İyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ*'sından da bir miktarını okudu. Aynı hocayla ilm-i cedel, ilm-i hilâf, aklî ve Arabî ilimlere dair müzakereler yaptı ve tefsir, hadis ve sair ilimleri okutabileceğine dair sözlü ve yazılı icâzet aldı. el-Mağûşî de hocası Veliyullah Şihâbüddîn Ahmed el-Bekkî el-Mağribî'den o da İbn Hacer el-Askalânî'den (ö. 852/1449) icâzet aldı.[2]

Babası Taşköprîzâde'ye tefsir ve hadis ilimlerini okutabileceğine dair icâzet verdi. Onun icâzet silsilesi ise Babası – Hocazâde - Dedesi Hayreddin Efendi - Molla Yegân (ö. 865/1461 civarı) - Molla Fenârî (ö. 834/1431) - Cemâleddin el-Aksarâyî (ö. 791/1388-89 [?]) - Ekmeleddin Bâbertî'ye (ö. 786/1384); Hocazâde - Molla Yegân; Hocazade - Fahreddin el-Acemî (ö. 865/1460-61 [?])[3], her ikisi Molla Haydar'a ve o da Sa'düddin et-Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) istinad etmektedir.[4] Taşköprîzâde ayrıca tefsir ve hadis ilimlerinde Muhyiddin Seydi Çelebi - Hasan Çelebi el-Fenârî (ö. 891/1486) silsilesiyle İbn Hacer'e kadar bağlanan bir ilim geleneğine mensuptur.[5]

Taşköprîzâde'nin ilmî hayatında hadis eğitim ve öğretiminin ne kadar mühim olduğu hal tercemesini anlattığı *eş-Şekâik*'te açıkça

•••••

2 Taşköprîzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 555.

3 Çelebi Mehmed döneminde, yani 820/1417'li yılların başlarında Osmanlı beldesine gelen Acemî, Bursa'da kendisi gibi İran'dan gelen Burhâneddin Haydar Herevî'den hadis okudu ve icâzet aldı. Otuz yıldan fazla müftülük yapan Fahreddîn-i Acemî ulemâdan olan babasından *Sahîh-i Buhârî*'yi nakil ve rivayete icâzetli idi. Birçok âlim kendisinden hadis dersleri aldı. Baltacı, "Fahreddin-i Acemî", 82.

4 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 556.

5 Hasan Çelebi, İbn Hacer el-Askalânî'nin öğrencisi olan bir âlimden tefsir ve *Sahîh-i Buhârî*'yi okuyup icâzet aldı.

ortaya konulmaktadır. Zira o görev yaptığı bütün medreselerde derleme dönemi hadis edebiyatının en muteber örneklerinden olan Ferrâ el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbîhu's-sünne*'sini ve hadis kitaplarının zirvesi olan Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'ini daima okutmuştur. Bu iki eseri sürekli okuttuğuna dair malumatı yine *eş-Şekâik*'ten öğrenmekteyiz. Taşköprîzâde, İstanbul'daki Hacı Hasan Medresesi'nde ilm-i hadise dair *Mesâbîhu's-sünne*'yi başından sonuna kadar iki kere okutmuştur. Üsküb İshak Paşa Medresesi'nde yine *Mesâbîhu's-sünne*'yi ve Ramazan ayında da Radıyyüddin es-Sâgânî'nin (ö. 650/1252) *Meşâriku'l-envâr*'ını başından sonuna kadar okutmuştur. İstanbul'daki Kalenderhane Medresesi'nde *Mesâbîh*'i en başından "Büyû" bölümüne kadar okutmuştur. İstanbul'daki Vezir Mustafa Paşa Medresesi'nde *Mesâbîh*'te kaldığı yerden yani "Büyû" bahsinden sonuna kadar aynı eseri okutmuştur. Edirne'deki Üç Şerefeli Medrese'sinden birisinde elinde mevcut olan dokuz ciltlik *Sahîh-i Buhârî*'den bir cildini okutmaya muvaffak olmuştur. Sahn-ı Semân Medresesi'nde müderrislik yaparken de *Sahîh-i Buhârî*'yi iki kere okutmuştur. Edirne'deki Sultan Beyazid Medresesi'ndeki müderrislik yaptığı müddette *Sahîh-i Buhârî*'nin yaklaşık üçte birini okutmuş ve Sahn-ı Semân müderrisliğine geri döndükten sonra burada da *Sahîh-i Buhârî*'yi kaldığı yerden sonuna kadar okutmaya muvaffak olmuştur.[6]

1. Hadis Eserleri

Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*'inde eser telif ettiği ilim dallarını tefsir, kelâm, fıkıh usulü ve Arabî ilimler olarak zikretmektedir. Bu ilimlere dair yazdığı risâlelerin yaklaşık otuz esere ulaştığını ifade etmekte ancak zikrettiği ilimler içerisinde hadis ilmine temas etmemektedir. Fakat yazılan eserler gözönünde bulundurulduğunda Taşköprîzâde'nin hadis ilmine dahil edilebilecek belli başlı eserlerinin şunlar olduğu görülecektir:

1. *Risâle Miskiyâtü'l-hitâm fî ehâdîsi'l-enâm* adlı eser hadislere dair küçük bir risâledir (Şehid Ali Paşa, 416, 32 vr.).
2. *Ta'likât alâ Sahîhi'l-Buhârî ve şerhihi li'l-Kirmânî* adlı eseri ise Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'indeki bazı meselelerin izah edildiği küçük bir çalışmadır (Nurosmaniye, 4902, 89 vr.).
3. *Risâle fî Zikri men hüve efdalü'l-enbiyâ* adlı eserinde ise Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere olan üstünlüğü izah edilmektedir (Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 1199, 61-62 vr.).

••••••

6 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 556-558.

4. *Risâletü'l-garrâ fî halli hadîseyi'l-ibtidâ* eserinde ise bir işe besmele, hamdele ve salvele ile başlamanın faziletiyle ilgili hadislerin şerhi konu edinilmiştir (Bağdatlı Vehbi, 2196, 14 vr.).
5. *Letaifü'n-nebî* adlı kırk hadis risâlesi ise *Şerhu Hadîs-i Erba'în* ya da *Erbaîn-i Taşköprîzâde* olarak ta maruftur.[7] Taşköprîzâde bu eserinde Hz. Peygamberin'in mizah anlayışını ortaya koyan hadisler ışığında kırk hadis risâlesi derlemiştir.[8]

2. Osmanlı Hadis Tarihi Açısından eş-Şekâik'in Önemi

Osmanlı ulemâ biyografisini topluca ele almak bakımından bir ilki gerçekleştiren Taşköprîzâde'nin *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*'si İslâmî ilimler tarihinin Osmanlı vechesini aydınlatmak bakımından hâlâ vazgeçilmez bir kaynak konumundadır. Bu manada gerek tefsir ve hadis gerekse fıkıh ve kelâm ilimlerinin Osmanlı dönemindeki serencamını şahıs ve eser bazında tespit edebilmek bakımından eserin önemi hâlâ yadsınamaz. *eş-Şekâik*'te her padişah dönemi bir tabaka olarak kabul edilmiş ve Osman Gazi döneminden başlayan ulemânın teracim bilgisi Kanûnî Sultan Süleyman'la son bulmuştur. Eserde iki padişah arasındaki dönemde ulemâ on tabakaya ayrılmakta ve toplamda 371 âlim ve 150 şeyhin hâl tercemesine yer verilmektedir.[9] *eş-Şekâik*'i kaynak almak suretiyle Osmanlı âlimlerinden ne kadarının hadis ilmi tahsil ettiği ve hadis alanında eser verdiğine yönelik bir çalışma Hülya Mercimekçi Bayram tarafından gerçekleştirilmiştir.[10] Bayram'ın tespitine göre 1336 ile 1566 tarihleri arasındaki iki yüz yirmi yıllık süreçte 82 muhaddis bulunmaktadır. Osmanlı ulemâsından hadis ilmi tahsil eden ve bu ilme dair eser telif edenlerin "muhaddis" olarak addedilip addedilmeyeceği ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte daha detaylı araştırmalara muhtaçtır.[11]

••••••

7 Veliyüddin Efendi, 3274, 13 vr.

8 Taşköprîzâde'nin yazdığı eserleri ilmi disiplinleri de gözönünde bulundurarak yapılan kısa bir tasnif ve değerlendirme için bkz. Kaygısız, *İslâm İlimler Tasnifinde Tefsir*, 58-67. *Letâifü'n-nebî* adlı bu kırk hadis risâlesinin neşri için bkz. Cihan, Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin "Letâifu'n-Nebi" İsimli Kırk Hadisi, 41-75. Sadık Cihan mezkur risâlenin mevcut nüshaları hakkında kısaca bilgi vermiştir. Detaylı bilgi için bkz. Cihan, "Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin "Letâifu'n-Nebi" İsimli Kırk Hadisi", 47.

9 Özcan, "eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye", 485.

10 Bayram, *Taşköprülüzâde'nin eş-Şakâiku'n-Nu'mâniye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye Adlı Eserinde Adı Geçen Muhaddislerin İncelenmesi.*

11 Bedir, "Osmanlı Tarihinin Kuruluş Asrında (1389'a kadar) İlmiye'ye Dair Bir Araştırma: İlk Fakihler", 23-39.

1. Tabaka Osman Gâzi devri (699-726/1336)	7 âlim / 3 muhaddis
2. Tabaka Orhan Gâzi devri (726-760/1326-62)	11 âlim / 2 muhaddis
3. Tabaka I. Murad devri (760-791/1362-89)	7 âlim / 1 muhaddis
4. Tabaka I. Bayezid devri (791-810/1389-1402)	31 âlim / 7 muhaddis
5. Tabaka Çelebi Mehmed devri (810-825/1413-1421)	21 âlim / 3 muhaddis
6. Tabaka II. Murad devri (825-855/1421-51)	40 âlim / 4 muhaddis
7. Tabaka II. Mehmed devri (855-880/1451-81)	84 âlim / 9 muhaddis
8. Tabaka II. Bayezid devri (880-917/1481-1512)	100 âlim / 11 muhaddis
9. Tabaka I. Selim devri (917-926/1512-20)	71 âlim / 18 muhaddis
10. Tabaka I. Süleyman devri (926-973/1520-66)	143 âlim / 24 muhaddis

Tablo 1. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*'de zikredilen muhaddisler.[12]

Tabaka	Müellif Sayısı	Eser Sayısı
1. Tabaka Osman Gâzi devri (699-726/1336)	-	-
2. Tabaka Orhan Gâzi devri (726-760/1326-62)	-	-
3. Tabaka I. Murad devri (760-791/1362-89)	-	-
4. Tabaka I. Bayezid devri (791-810/1389-1402)	5	29
5. Tabaka Çelebi Mehmed devri (810-825/1413-1421)	2	3
6. Tabaka II. Murad devri (825-855/1421-51)	5	7
7. Tabaka II. Mehmed devri (855-880/1451-81)	-	-
8. Tabaka II. Bayezid devri (880-917/1481-1512)	2	2
9. Tabaka I. Selim devri (917-926/1512-20)	7	21
10. Tabaka I. Süleyman devri (926-973/1520-66)	5	29

Tablo 2. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*'de hadis ilmine dair eser veren ulemâ.

•••••

12 Bayram, *Taşköprülüzâde'nin eş-Şakâiku'n-Nu'mâniye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye Adlı Eserinde Adı Geçen Muhaddislerin İncelenmesi*, 29.

Bu kısımda Taşköprîzâde'nin *eş-Şekâik*'inden hareketle Osmanlı'daki hadis çalışmalarının genel seyrine yönelik bazı değerlendirmeler yapılacaktır. Bu vesileyle ilm-i hadis alanında eser ortaya koyan bazı müelliflere ve eserlerine atıf yapılacak ve eserlerin Türkiye kütüphanelerindeki mevcut yazmalarına işaret edilecektir.

eş-Şekâik'ta Osmanlı ulemâsının on tabakaya ayrılarak padişahların dönemlerine göre zikredildiği ifade edilmişti. Bu manada söylenebilecek ilk tespit Osman Gazi ile başlayan ve I. Murad ile nihayet bulan ilk üç tabakada herhangi bir hadis eserinin yazılmamış olmasıdır. Bu durumun muhtemel sebeplerinden birisi Osmanlı'da henüz medrese eğitiminin kökleşmemiş ve devlet düzeni içerisinde medrese nizamına yer verilmemiş olmasıdır denilebilir. II. Murad döneminden itibaren Osmanlı'da medreselerin inşa faaliyeti hızla artmış ve bunlar arasında ise dârülhadisler önemli bir yer tutmuştur.

İlk üç tabakadan onuncu tabakaya kadar geçen sürede ise medreselerde okutulan en mütedavil hadis kitaplarının üzerine bazı şerhlerin yazıldığı görülmektedir. Bu eserlerin ilki hadis ilminin zirve eseri sayılan ve medreselerde üst seviyede okutulan Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'idir. Bu dönemde yazılan belli başlı Buhârî şerhleri ise şunlardır. Mecdüddin Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *Menhu Fethi'l-bârî bi's-seyhi's-seyli'l-fesîhi'l-cârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*'sidir. Eserin mufassal bir Buhârî şerhi olup ibadetler kısmının dörtte birini yirmi ciltte şerhettiği nakledilmektedir. Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) *el Kevseru'l-câri alâ Riyâzi'l-Buhârî*'si,[13] Molla Seydi Çelebi'nin (ö. 931/1524) *Şerhu Câmii's-Sahîh li'l-Buhârî*, İbn Kemal Paşa'nın (ö. 940/1534) *Şerhu Buhârî-i Şerif*'i, Molla Şerif el-Abbâsî'nin (ö. 963/1556) *Fethu'l-Bârî fî Şerhi'l-Buhârî*'si ve Taşköprîzâde'nin *Ta'likât alâ Sahîhi'l-Buhârî ve şerhihi li'l-Kirmanî*[14] adlı şerhleridir.

Medreselerde *Buhârî* tedrisine başlamadan önce genellikle *el-Câmiu's-sahîh*'e giriş niteliği taşıyan ve en muteber hadis derleme eserlerinden olan *el-Meşârik* ve *el-Mesâbîh*'in okutulduğu düşünüldüğünde bu dönemde yazılan şerhlerin çoğunluğunu da bu eserlerin oluşturduğu görülür. Bu şerhlerin belli başlıları ise Fîrûzâbâdî'nin *Şevâriku'l-esrâri'l-âliyye fî şerhi Meşâriki'l-envâri'n-nebeviyye*'si, İbn Melek'in (ö. 821/1418'den sonra)

•••••

13 Ayasofya, 686, 493 vr.; Demirci, *Molla Gürani ve el-Kevseru'l-Cari Adlı Buhari Şerhi*; Ayaz, *Molla Gürâni ve el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdisi'l-Buhârî*.

14 Nuruosmaniye, 4902, 89 vr.; Veliyüddin Efendi, 3275, 38 vr., Carullah, 2098, 125 vr.

Mebârikü'l-ezhâr fî Meşâriki'l-envâr'ı[15] ve *Envâru'l-bevârık fî tertîbi'l-Meşârık*'i, *Hâşiye alâ Meşârıku'l-envâr*'ı, *Hâşiye alâ Mebâriki'l-ezhâr*'ı ve *Savâibu'l-efkâr*'ıdır. İbn Kemal Paşa'nın *Şerhu Meşâriki'l-envâr*'ı, Molla Şeyhzâde'nin (ö. 950/1543) *Şerhu Meşariki'l envâr min Sıhahi'l-ahbâr*'ı, Molla Atûfî'nin (ö. 948/1541) *Keşfu'l-Meşârik fî şerhi Meşâriki'l-envâr* adlı şerhleridir.[16] *Mesâbîh* şerhleri ise Fîrûzâbâdî'nin *Ulûmu'l-hadîs mine'ş-Şerhi ve'l-mesâbîh*, Kutbuddin İznikî'nin (ö. 821/1418) *Telfikâtü'l-Mesâbîh*,[17] Şeyh Ebu'l-Hayr Muhammed el-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *Şerhu'l-Mesâbîh*'i, Molla Kara Yakub'un *Şerhu'l-Mesâbîh*'i, Yazıcızâde Mehmet Çelebi'nin (ö. 855/1451) *Mesâbîhü's-sünne*'si *ve* Musannifek'in (ö. 875/1470) *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*[18] adlı eserleridir.

Öte yandan medreslerde okutulan derslerden bir diğeri de hadis usulüdür. *eş-Şekâik*'te yer alan âlimlerden bir kısmının hadis usulüne dair eser yazmasının yine medresedeki müfredatla alakalı olma durumu kuvvetle muhtemeldir. Bu minvalde yazılan hadis usulü eserleri Fîrûzâbâdî'nin *Istılâhâtü eshâbi'l-hadîs* ve *Urcûze fî mustalahi'l-hadîs*'i, Ebü'l-Hayr Muhammed el-Cezerî'nin *Mukaddimetü ilmi'l-hadîs* (*Muhtasar fî ilmi'l-Hadis*'i)[19] Muhyiddin el-Kafiyecî'nin (ö. 879/1474) *Muhtasar fî ilmi'l-eser*'i,[20] İbn Kemal Paşa'nın *Kavâidu'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*'si ve Arab İmam adıyla anılan İbrâhim el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker* adlı eserleri bunlardandır.

Hadis usûlü kaynaklarında "er-Rıhle fî talebi'l-hadis" başlığı altında ele alınan ve muhaddislerin hadis öğrenimi için yaptığı yolculuklara temas eden rıhle olgusu hadis eserlerinin tedvininden sonra mahiyet değiştimiş ve zamanla bu yolculuklar ulemânın ve hassaten muhaddislerin kendisini yetiştirmesi için bir nevi zorunluluk arzeder hâle gelmiştir. Bu durum genellikle ulemâ tabakâtına münhasır kaynaklara da sirayet etmiş ve âlimlerin ilim tahsili için yaptıkları yolculuklar, yetiştikleri ilmî ve fikrî birikim ve kültürel havzanın görünür kılınması için gidip yerleştikleri beldeler daima vurgulanan bir husus olmuştur. Âlimlerin kendilerini

•••••

15 Trabzon İl Halk Kütüphanesi, 272, 453 vr.

16 Fâtih, 994, 252 vr.

17 Ayasofya, 476, 206 vr.

18 Fâtih, 966, 171 vr.

19 Ayasofya, 447, 124 vr. İbnü'l-Cezerî'nin hadis ilmindeki yeri için bkz. Savan, *İbnü'l-Cezerî'nin Hadis İlmindeki Yeri.*

20 Reisülküttab, 1188, 32-64 vr.

yetiştirdiği beldelerin bilinmesi hem Osmanlı'daki İslâmî ilimlerin özellikle de hadis ilminin tarihi için birçok ipucu sunmaktadır. Bu minvalde üçüncü tabaka ile onuncu tabaka arasında yer alan ve Osmanlı'da hadis ilmine dair eser yazan âlimlerin yaptıkları yolculuklar *eş-Şekâik* merkez alınarak tespit edildiğinde bu beldeler ve kaç kişinin ilim tahsili için bu beldede ikamet ettiği görülebilir. Edirne (22) yirmi iki, Bursa (20) yirmi, İstanbul (18) on sekiz, Mısır (11) on bir, Amasya (10) on, Kahire (7) yedi, Şam (7) yedi, Halep (4) dört, Mekke (4) dört, Tebriz (4) dört, Acem (4) dört, Şiraz (2) iki, Şehrezor (3) üç, Üsküp (3) üç, İznik (3) üç, Bağdat (2) iki, Bağdat, Diyarbekir (2) iki, Kudüs (2) iki, Konya (2) iki, Herat (2) iki, Tatar, Maveraünnehir, İzmir, Balıkesir, Denizli, Tire, Kastamonu, Karaman, Kayseri, Kütahya, Ankara, Trabzon, Hasankeyf, Saraybosna, Filibe, Selanik, Sofya, Çorlu, Trablusgarp gibi şehirlere dikkat edildiğine Osmanlı ulemâsının ilmi muhitlerin teşekkülünde medreseleri de aktif bir şekilde kullanmak suretiyle gerek şehirler gerekse medreseler arasında organik bir bağ kurduğu söylenebilir. Zira ilmi yolculuk bakımından önde gelen ilk üç şehre bakıldığında Edirne'nin Dârülhadis vesilesiyle öne çıkması, Bursa ve İstanbul medreselerinin sayıca artışı bu irtibatın kuvvetini düşündürecek niteliktedir.[21]

Taşköprîzâde'nin *eş-Şekâik*'inde hadis ilmi açısından dikkati çeken bir diğer husus İbn Hacer el-Askalânî'ye yapılan atıflardır. Zira İbn Hacer hadis ilmindeki vukufiyetini hâfız ünvanıyla taçlandırmış ve *Fethü'l-bârî* şerhiyle Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'ine yaptığı çalışma asırlarca hüsn-i kabul görmüştür. Onun hadis ilmindeki yetkinliği Osmanlı âlimlerince de kabul edilmiş ve ilmî silsile ve icâzetlerde kendisine yer verilmiştir. Bunu Taşköprîzâde'nin *eş-Şekâik*'inde de görmek mümkündür. Yazının baş tarafında belirtildiği üzere Taşköprîzâde'nin tefsir ve hadis ilimlerini okutabileceğine dair icâzeti babasının kanalıyla Muhyiddin Seydi Çelebi'ye ondan da Fenârîzâde Hasan Çelebi silsilesiyle İbn Hacer'e uzanmaktadır.[22] Bu noktada zikredilebilecek diğer isimler ise hadis ilminde İbn Hacer'den icâzet alan Molla Gürânî[23] ve İbn Hacer'in en gözde talebelerinden olan Sehâvî'den istifade eden Hakim Şirvânî (ö. 890/1485)'dir.[24]

•••••

21 Osmanlı âlimlerinin ilmi seyahatlerini gösteren bir makale için bkz. Ökten, "Scholars and Mobility."

22 Hasan Çelebi, İbn Hacer el-Askalânî'nin öğrencisi olan bir âlimden tefsir ve Sahîh-i Buhârî'yi okuyup icâzet aldı. Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 556. Akpınar, "Hasan Çelebi, Fenârî", 313-315.

23 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 84.

24 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 221.

3. Taşköprîzâde'de Hadis İlimleri ve Literatürü

Taşköprîzâde *Miftâhu's-sa'âde* adlı ilimler tarihi ve tasnifi adlı eserinde hadis ilimlerini rivâyetü'l-hadîs ve dirâyetü'l-hadîs olmak üzere iki ana başlıkta ele almıştır. Bu ikili tasnif İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348) ile başlamış ve Taşköprîzâde, Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) ve Saçaklızâde (ö. 1145/1732) tarafından da hüsn-i kabul görmüştür.[25] Taşköprîzâde tarafından iki ana başlıkta ele alınan hadis ilimlerinden rivâyetü'l-hadîs ilmi on alt başlıkta, dirâyetü'l-hadîs ilmi ise altı alt başlıkta ele alınmıştır. Bu ana başlıklardan ilkini ve alt başlıklarını Taşköprîzâde'den (ö. 968/1561) yaklaşık yetmiş yıl önce idam edilerek öldürülen Molla Lütfî'nin (ö. 900/1495) *Risâle fi'l-ulûmi'ş-şeriyye ve'l-Arabiyye*'sinde metnü'l-hadîs ilmine dair üst başlığın altında, Taşköprîzâde'nin *Miftâhu's-sa'âde* adlı eserinde kaydettiği şekilde ve rivâyetü'l-hadîs ilminin altındaki ilimlerle neredeyse birebir uyumlu bir şekilde görmek mümkündür.[26] Ancak Molla Lütfi, eserinde ilimleri zikretmekle yetinmiş ve Taşköprîzâde'ye göre farklı bir tertip sırası gözetmiştir. Taşköprîzâde, Molla Lütfî'ye ek olarak ilgili ilim ve alt dallarına dair eser isimlerini kaydetmek suretiyle selefinin eserini daha mufassal hâle getirmiş ve adeta onun zikrettiği ilimleri bibliyografik açıdan genişletmiştir.[27] Fakat Taşköprîzâde'nin ilgili ilimlere dair eserleri kaydederken farklı tavırlar sergilediği de müşahede edilmektedir. Zira kimi yerde rivâyetü'l-hadîs ilminin alt şubesi "nâsihü'l-hadîs ve mensûhuhu" ilmine dair güvenilir kişilerden müdevven bazı kitaplar işittim ancak beldemizde meşhur değildir diyerek herhangi bir kitap ismi zikretmezken,[28] "rumûzu akvâli'n-nebî" ilmine dair kitapların ismini halihazırda hatırlamadığını beyan etmekte,[29] "telfîkü'l-ehâdîs" ilmine dair kitapların ise talebede az bulunabileceğini ancak isteyenlerin bu eserlere ulaşabileceğini ifade etmekte,[30] "ahvâlu ruvâti'l-ehâdîs" ilmine ait kitapların bir kısmının ise daha önce zikredildiği ve hatırlanabileceği,[31]

••••••

25 Görmez, *Hadis İlmi ve İslâmî İlimler*, 199.

26 Molla Lütfi, *Risâle fi'l-ulûmi'ş-şer'iyye ve'l-Arabiyye*, 52-53. Molla Lütfi'nin ilimler tasnifi eserine dair görüşler için bkz. Fazlıoğlu, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*; Arslan, *Molla Lutfî'nin İlimlerin Tertibine dâir er-Risâle Fi'l-Ulûmi'ş-Şer'iyye ve'l-Arabiyye adlı Eseri.*

27 Fazlıoğlu, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, 83-84.

28 Taşköprîzâde, *Miftahu's-sa'âde*, II, 342.

29 Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 343.

30 Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 344.

31 Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 344.

"esbâbu vurûdi'l-ehâdîs" ilmine dair kitapları ise işittiğini lâkin görmediğini söyleyerek herhangi bir kitap ismi zikretmemektedir.[32]

Taşköprîzâde *Miftâhu's-sa'âde*'nin mukaddimesinde itikadî ilimleri dörde ayırmaktadır. Bunların ilk ikisini nakle müteallik ve nakillerin anlaşılmasına müteallik olarak zikrettikten sonra rivâyeti'l-hadîs ilmini kıraat ilimleriyle beraber ilk gruba dahil etmekte, dirâyetü'l-hadîs ilmini ise Kur'an tefsiri ilmiyle birlikte nakillerin anlaşılmasına yönelik bir ilim olarak ikinci gruba dahil etmektedir.[33] Taşköprîzâde, rivâyetü'l-hadîs ilmini tanımlarken hadislerin ittisal bakımından Resûlullah'a olan aidiyetini, râvilerin adalet ve zabt durumlarını, senedin ittisal ve inkıtâının incelendiğine temas etmekte ardından bu ilmin mevzuunu Resûlullah'ın sözlerinin sıhhat ve zayıflık açısından incelenmesi olarak tarif etmektedir. Bu ilimde yazılan eserlerin sayılamayacak kadar çok olduğunu vurgulayan Taşköprîzâde, ilk olarak İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Ulûmu'l-hadîs*'ine değinmekte ve ardından hayatına dair bilgiler vermektedir.[34] Daha sonra Nevevî'nin (ö. 676/1277) en meşhur eserleri *el-İrşâd, Riyâzu's-sâlihîn, el-Ezkâr*, Müslim şerhi *el-Minhâc*'ına ve hayatına yer vermekte son olarak da bu ilimde en çok telifi olanın İbn Hacer el-Askalânî olduğuna değinerek bu kısmı tamamlamaktadır.[35] Taşköprîzâde'ye göre dirâyetü'l-hadîs ilmi hadisin lafızlarından hareketle mananın mefhumunu ve muradını araştırmak, bunu yaparken de Arap dilinin kurallarına ve şeriatın esaslarına riayet ederek hadislerin Hz. Peygamber'in ahvâline mutabık olmasını sağlamaktır. Bu ilmin mevzuu ise Hz. Peygamber'in hadislerinin murad, mefhum ve mana bakımından delâletidir. Gayesi, nebevî âdâb ile bezenmek ve kerih görülen kötü huylardan sakınmaktır. Faydası ise düşünenler için açıktır. Bu ilmin temel ilkeleri (*mebâdî*) ise Arabî ilimlerin tamamına, Hz. Peygamber'e taalluk eden bütün kıssa ve haberlere, Kitab ve Sünnet'e, fıkıh ve diğer ilimlere vakıf olmaktır.[36]

Dirâyetü'l-hadîs ilmine dair gerekli tanımları yapan Taşköprîzâde daha sonra kendi döneminde câri olan hadis ilmine dair yanlış görüşleri eleştirmektedir. Buna göre o dönemde Sâgânî'nin *Meşâriku'l-envâr*'ı ve el-Beğâvî'nin *Mesâbîh*'ini okumak muhaddis olmak için yeterli görülmektedir. İbnü'l-Esîr'in *Câmiu'l-usûl*'ü ile iştigal edenlerin, İbnü's-Salâh'ın

32 Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 342.
33 Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 5.
34 Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 52.
35 Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 53.
36 Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 113.

Mukaddime'sini, Nevevî'nin *et-Takrîb ve't-Teysîr*'ini ezberleyenlerin kendisini asrın Buhârî'si olarak telakki ettiğini söyleyen Taşköprîzâde bu durumun ancak hadis ilmindeki cehaletten kaynaklanacağını belirtmektedir. Bu bilgilerle muhaddislik rütbesine erişmenin mümkün olmadığını ancak isnad, ilel, râvi isimleri, âlî ve nâzil isnad ile bir çok hadis metni ezberlemek, *Kütüb-i sitte* ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'ini dinlemek, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Sünen*'ini, Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mu'cem*'i ve bunlara bin cüzlük hadis eseri eklemekle muhaddisliğin en alt derecesine ulaşılacağını ifade etmektedir. Tabakât kitaplarının, hadis râvîlerinin ilel, vefayât ve isnad durumlarının bilinmesiyle muhaddislik rütbesinin ilk derecesine nail olunacağı da Tacüddin es-Sübkî'den (ö. 771/1370) nakille aktarılmaktadır.[37]

Taşköprîzâde, dönemindeki hadis ilimlerine dair cehaleti ızhar ettikten sonra adeta hadis ilimleriyle meşgul olmak ve muhaddislik mertebesine erişmek isteyenler için bir liste hazırlamakta ve bu listeyi Allah'ın kitabından sonra en sahih kitap olarak nitelendirdiği Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'i ile başlatmaktadır. Osmanlı ulemâsı için hadis ilminin en muteber kitaplarını özetleyen Taşköprîzâde'nin bu listesi kitap kültürü ve hadis bibliyografyası açısından önem arzetmektedir. Taşköprîzâde listenin devamında Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'ini, Mâlik'in *el-Muvatta*'ını, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce ve Dârekutnî'nin *Sünen*'lerini, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini, İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef*'ini, Bezzâr'ın (ö. 292/905) *Müsned*'ini, sahîh eserleri cemeden Rezin b. Muaviye'nin (ö. 535/1140) *Tecrîd*'ini ve Humeydî'nin (ö. 488/1095) *el-Cem' beyne's-sahihayi'l-Buhârî ve Müslim*'ini, Berkânî'nin (ö. 425/1034) *el-Müsned*'ini (*Câmiu'l-Berkânî*), Muhammed b. Ubeyd ed-Dımaşkî'nin *Câmiu'd-Dımaşkî*'sini, Beyhakî'nin *Sünenü'l-kübrâ*'sını, Ebû Yâlâ el-Mevsılî, Dârimî, Bezzâr'ın *Müsned*'lerini, Hattâbî'nin *Meâlimu's-sünen, İ'lamu'l-hadîs* ve *Garîbu'l-hadîs* adlı eserlerini, Taberânî'nin üç *Mu'cem*'ini, Kirmânî, Aynî ve İbn Hacer'in Buhârî şerhlerini, İbn Melek'in *Meşârik şerhi*ni ve Nurbeşti'nin *Mesâbîh şerhi*ni sıralamaktadır. Hadis derleme eserlerinden Sâgânî'nin *Meşârıku'l-envâr*'ını, Begavî'nin *Mesâbîhu's-sünne* ve *Şerhu's-sünne*'sini, İbnü'l-Esîr'in *Câmiu'l-usûl, Menâkıbu'l-ahyâr* ve *en-Nihâye*'sini ve bütün bu eserlere ilave olarak da yaklaşık bin cüzlük hadis risâlesinin tetkik edilmesinin muhaddis olmanın koşulu olduğunu belirten Taşköprîzâde son olarak da Kadı İyâz'ın

37 Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 114.

eş-Şifâ'sını kaydetmektedir. Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Nuaym el-Isbahânî, Ebû Amr b. Abdülberr en-Nahvî, Hatib el-Bağdâdî, İbn Huzeyme, İbn Hibbân, Ebû Avâne, Ebu'l-Ferec el-Cevzî gibi âlimlerin ise eserlerine atıf yapmamakta ve yalnızca isimleriye iktifa etmektedir.[38]

Taşköprîzâde'nin *Kütüb-i sitte* müelliflerini ve onların teracimini aktarmadan önceki kanaati, onun hadis ilimleriyle olan irtibatına dair bazı bilgiler sunmaktadır. O bu vesileyle onların izini takip etmek istediğini, onları hatırlayarak şeref bulacağını ve bereketlerinden istifade edeceğini söyleyerek sözlerine başlamakta Sadruşşeria'nın (ö. 747/1346) *Tadîlu'l-ulûm* kitabına atıf yaparak hadis imamlarının önde gelen hocalarının uzun ömürlü olmakla şöhret bulduklarına temas etmektedir. Şeriatı hafife alan felsefecilerin ise kısa ömürlü olduklarını belirtmektedir. Uzun ömrün ise din, ilim ve amel birlikteliği, hayır, bereket ve İslâmiyet üzere yaşlanmakla mümkün olduğunu söylemekte ve bu kanaatini de Sübkî'nin *Tabakâtu'l-kübrâ*'sından naklen İbn Salah'ın hadis ilmiyle meşgul olanların uzun ömürlü olduklarına dair sözüyle ifade etmektedir.[39]

Miftâhu's-sa'âde müellifi "rivâyetü'l-hadîs" ilmini on fer'/kısımda incelemektedir. O rivâyet ilimlerinden ilkini "şerhu'l-hadîs" ile başlatmakta ve bu ilmin tanımını Resûlullah'ın muradını, O'nun (sav) hadislerinin Arap dili kurallarına ve şeriatın asıllarına riayet etmek suretiyle araştırılması olduğunu söylemiştir. Bu ilme dair sayısız eser bulunduğunu ancak o Buhârî şârihlerinden Kirmânî (ö. 786/1384), Birmâvî (ö. 831/1428) İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), Aynî (ö. 855/1451), İbn Hacer, Süyûtî (ö. 911/1505) ve Molla Gürânî (ö. 893/1488)'nin şerhlerine atıf yapmakla yetinmektedir. Müslim şârihlerinden ise Nevevî (ö. 676/1277) ve Süyûtî'ye değinmekte ardından derleme hadis eserlerinin Osmanlı medreselerinde en çok okunan iki eseri Ferrâ el-Begavî'nin *Mesâbîhu's-sünne*'sine ve Radıyyüddin es-Sâgânî 'nin *Meşâriku'l-envârı*'na yapılan şerhlerle bu ilmi sonlandırmaktadır. Taşköprîzâde'nin zikrettiği *Mesâbîh* şârihleri Muzaffer el-Halhâlî (ö. 745/1344), Hüseyin et-Türbüştî (600/1203), Hasen ez-Zeydânî (727/1326) ve Zeynü'l-arab'tır. Meşarik şârihleri ise İbn Melek, Fîrûzâbâdî ve Bâbertî'den (ö. 786/1384) oluşmaktadır.[40]

"Esbâbu vurûdi'l-ehâdîs" ilmini ikinci sırada zikreden Taşköprîzâde bu ilmin mevzuunun isminden açıkça anlaşıldığını ve faydasının ise

••••••

38 Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 113-131.

39 Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 115.

40 Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 341.

izahtan vareste olduğunu söylemektedir. "Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuhu" ilminin mevzuunun da zâhir olduğunu söyleyen müellif, bu ilmin faydasının şeriatın asıllarını bilme ve şeriatın hükümlerinden bir çoğunun bu ilimle irtibatlı olduğunu ifade etmektedir. "Te'vîlü akvâli'n-nebî" ilminin mevzuunun malum, faydasının da açık olduğunu belirten Taşköprîzâde, bu ilme dair iki müellifin eserine işaret etmektedir. Bunlardan ilki Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) hadislerin şerhini şeriata muvafık bir şekilde yaptığı ancak Taşköprîzâde'nin elindeki bu eseri kaybettiğini bildirdiği kitabı, diğeri ise Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) *Şerhu erbaîne hadîs* adlı şeriatın zahirine zıt gibi görünen ancak müellife göre zıt olmayan bazı hadisleri açıkladığı kitabıdır.[41] Bir diğer ilim ise "Rumûzu akvâli'n-nebî"dir. Taşköprîzâde'ye göre bu ilmin mevzuu zahir faydası da göz alıcıdır. Müellif daha sonra "Garâibu lügâti'l-hadis" ilmine temas etmekte ve bu ilmin mevzuunun kıymetli, fayda ve amacının da latif olduğunu belirttikten sonra Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs* ve İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser* adlı kitaplarına atıf yapmaktadır. "Def'u metâini'l-hadîs" ilminin muvahhid müslümanlardan akıl sahipleri için hem mevzuunun hem de faydasının apaçık olduğunu ifade eden müellif tarafından Karmatîler'in hadis ilmine dair menfi iddia ve yalanlarının bu ilim vesilesiyle muhafaza edildiği vurgulanmaktadır. Taşköprîzâde "Telfîkü'l-ehâdîs" ilmini hadisler arasında görülen zahiri çelişkilerin ortadan kaldırılmasını sağlayan ilim olarak tanımlamaktadır. Müellifin bahsettiği bu ilim aslında hadis usulü kaynaklarında "muhtelifu'l-hadîs" ilmi olarak kaydedilmektedir.[42] "Ahvâlu ruvâti'l-ehâdîs" ilminin ise ravilerin vefat tarihi, kabile, vatan, cerh, tadil ve bilinmesi gereken hallerinin araştırılmasına yönelik olduğunu ifade eden Taşköprîzâde, aslında bu ilmin bir yönüyle tarih bir diğer yönüyle de hadis ilminin bir alt dalı olduğunu belirtmektedir. Son olarak da "Tıbbu'n-nebî" ilmine temas eden müellif, bu ilmi Hz. Peygamber'den sadır olan hadislerin hastalıkların tedavisinde kullanılmasını araştıran bir ilim olarak görmekte ve bu ilme dair iki müellifin eserine atıf yapmaktadır. Bu müelliflerden ilki İbn Turmân[43] ve (ö. 620/1223) diğeri de el-Müstağfirî'dir (ö. 432/1041).

Taşköprîzâde hadis ilminin ikinci ana başlığı olan "dirâyetü'l-hadîs" ilmini ise altı alt başlıkta incelemektedir. Her alt başlığı bir ilim olarak

•••••

41 Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 342.

42 İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 284-286.

43 Refik el-Acem bu ismin İbn Turfan değil de İbn Turman olabileceğini ifade etmiştir. *Mevsuatu mustalahati Miftâhu's-sa'âde*, 523.

tavsif eden müellif, bu alt başlıklardan birincisi olan "ilmü'l-mevâiz"i insanların tamamının tabiatlarına uygun bir dilde nehyedilen hususlardan engellenmesi ve emredildiği hususlara zorlanmasını sağlayan ilim olarak tanımlamıştır. Bu ilmin mebâdii razı olunan ümmetlerin amellerini, ilmiyle amel eden âlimlerin, zâhidlerin, meşâyihin ve sâlihlerin güzel ahlâkını, kötü insanların çirkin fiil ve ahlâklarını anlatan hikayeler olduğunu söylemiştir. Bütün bu kıssaların amacının ise din ve dünya saadetini sağlamak olduğunu bildiren Taşköprîzâde, Resûlullah'tan nakledilen hadislerin bu ilmin mebadiinin bir unsuru olduğu dolayısıyla da hadis ilminin bir türü olduğunu vurgulayarak bu ilmin en gözde eserlerinin Gazzâlî'nin eserleri özellikle de *el-İhyâ*'sı olduğunu söylemiştir.[44] Taşköprîzâde'nin dirâyetü'l-hadîse dair zikrettiği ikinci ilim "ed'iye ve'l-evrâd" yani etkili duaların ve meşhur zikirlerin tesbit ve tashihi, özelliklerinin açıklanması, sayısının bilinmesi, okunma vakitlerinin tayinini araştırmaktır. Bu ilimden maksat dini ve dünyevi faydaların sağlanması için bu duaların kaydedildiği şekilde bilinmesidir. Bu ilim hadis ilimlerine dair kitaplardan öğrenilir. Bu konudaki en muteber kitaplar ise Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Kitâbu'l-ezkâr*'ı, Muammed b. Muhammed el-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *el-Hısnu'l-hasin*'i ve Abdurrahman el-Bistâmî'nin (ö. 858/1454) *el-Ed'iyetü'l-müntehabe ve'l-edviyetü'l-mücerrebe*[45] adlı eserleridir.[46] Üçüncü ilim ise "âsâr"dır. Bu ilimle râsih ulemânın, ashâbın, tâbiînin, selef-i sâlihînin din ve dünya işlerindeki söz, fiil ve hayatlarının araştırılması amaçlanır. Bu ilmin mebadii ise güvenilir kişilerden işitilen işlerdir. Amaç ise yukarıda zikredilen zümreye uyulması için zikredilen şeylerin bilinmesidir. Bu ilim "mevi'ze" ilmine şiddetle ihtiyaç duyar. Zira Taşköprîzâde'ye göre bu iki ilim birbirini tamamlamaktadır ve müellif bu ilme dair iki kitaba atıf yapmıştır. İlk eser Abdüsselâm b. Muhammed el-Harizmî'nin *Siyerü's-sahabe ve'z-zühhad*'ı diğeri ise İmam el-Yafiî'nin *Ravdu'r-reyyâhîn fî hikâyâti's-sâlihîn* adlı eseridir. Üçüncü sırada yer alan "ez-zühd ve'l-vera" ilmi ise dünya hayatında şüpheli şeylere kapılmak korkusuyla helallerden bir çoğunun terkedilmesi ve harama bulaşmamak için tetkikte bulunulmasıdır. Zühd haram işlemek korkusuyla şüpheli şeylerin terki, vera ise helalin terkedilmesidir. Müellif bu konuda da Gazzâlî'nin kitaplarının yeterli olduğunu belirtmekte ve *el-İhyâ*'ya atıf yapmaktadır. Bu ilim hadis ilminin sonucu ve meyvesidir ve bir yönüyle

••••••

44 Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 551.

45 Ayasofya, 377.

46 Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 551-552.

de keşfî ilimlerle alakalıdır.[47] Beşinci ilim ise "salâtü'l-hâcâti'l-vâride fi'l-ehâdîs"'tir. Kuşluk, teheccüd, tesbih namazı gibi nafile namazlar bu ilmin konusunu oluşturur. Bu konuda Fahreddin er-Rûmî (ö. 864/1460) *De'avâtu'l-leyli ve'n-nehâr* adlı bir kitap tedvin etmiştir.[48] Dirâyetü'l-hadîs ilminin sonuncusu "Megâzî" ilmidir. Bu ilim bir yönüyle de tarih ilminin bir şubesidir. Ancak bu ilmin sübutu hadis ve eserlerle gerçekleştiğinden Taşköprîzâde tarafından hadis ilminin bir alt dalı olarak değerlendirilmiştir. Müellif, bu konuda en meşhur meğazi kitapları olan İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-nebeviyye* ve İbn İshak'ın (ö. 151/768) *Megâzî* kitaplarına atıf yapmıştır.

Taşköprîzâde, hadis ilmine dair tespit ve tahlillerini yaparken bu ilimle meşgul olanların dikkat etmesi gereken bazı hususlara değinmiş ve görüşlerini gerek rivâyetü'l-hadîs gerekse dirâyetü'l-hadîs ilimlerini izah ederken ortaya koymuştur. Bunlar arasında en çok dikkat çekenler hadis imamlarının isimlerinin ve kitaplarının bilinmesidir ki kendi dönemindeki âlimlerin bu isimleri genel olarak bilmemesinin önemli bir eksiklik olduğuna temas etmektedir. Ayrıca hadis tarihinin en önemli evresinin hadis âlimlerinin yaşadığı altın çağ olduğu ve zamanla hadis ilminin noksanlaştığı ancak ilimlerin gelişmeye açık olduğu fikrini de hadis-i şerifte ifade edildiği üzere "İslâm'ın garip başladığı ve başladığı hâle geri döneceği"[49] rivayetine dayandırmakta ve hadis ilminin amacının Buhârî ve Müslim ile nihayete erdiği ve günümüze kadarki süreçte de irtifa kaybettiğini vurgulamıştır. İlmî noktadaki bu düşüşün giderek artacağı ve bunun sebebinin de insanların hadis ilmiyle olan meşguliyetinin azlığından kaynaklanacağını ifade eden Taşköprîzâde'nin ilim tasavvurunun devrî bir ilim anlayışına istinad ettiği söylenebilir.[50]

Sonuç olarak Taşköprîzâde tarafından zikredilen bu ilimlerin ne derecede hadis ilminin bir alt şubesi olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği mezkur ilimlere dair zikredilen kaynakların tetkiki ve bu kaynaklar üzerinden bir ilim oluşturulup oluşturamayacağına ilişkin ilmî mesainin neticesinde ortaya çıkacak bir durumdur. Ayrıca müellifin zikrettiği birçok risâlenin hâlen yazma kütüphanelerde mahfuz oluşu ve ilim âleminin istifadesine sunulamaması da bu tür tetkiklerin ve hadis

47 Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 553.
48 Carullah, 515.
49 İbn Mace, "Fiten", 15.
50 Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 131.

tarihinin Osmanlı ilim geleneğindeki yerine ilişkin tespit ve yorum yapılmasının önünde bir mâni oluşturmaktadır.

III. *Letâifü'n-nebî me'a aṣhâbihî* adlı Kırk Hadis Risâlesinin Tahlili

Taşköprîzâde, Hz. Peygamber'in (a.s.) nebevî ahlâkını tavsif ederken onun konuşma üslubundan ve gülmesinden bahsetmekte, insanların hatta ashabının içinde en çok tebessüm eden ve gülen kişinin Hz. Peygamber olduğunu ifade etmektedir. Onun (s.a.v.) güldüğü esnada bazen azı dişlerinin göründüğünü ve sahabenin Resûl-i Ekreme iktida etmek ve saygı göstermek için tebessüm ettiğini, insanların en çok tebessüm eden ve en yumuşak huylu olanının Resûlullah olduğunu ifade eden Taşköprîzâde, Kur'an'ın nâzil olduğu ve vahiy geldiği esnada, kıyamet gününden bahsedildiği zamanlarda veya ciddi bir mesele hakkında hutbe irad ettiğinde O'nun tebessümünün yerini farklı bir duygunun aldığını ifade ederek Hz. Peygamber'in ruh halini resmetmeye çalışmıştır.[51]

Taşköprîzâde'nin Hz. Peygamber'in mizah anlayışını ortaya koymak için derlediği kırk hadis risâlesini iki yazma nüshadan hareketle neşreden Sadık Cihan müellifin beyanını esas alarak eserin Begavî'nin *Şerhu's-sünne* adlı eserinden istifade edilerek hazırlandığını ifade etmiştir.[52] Hadis kaynaklarını tetkik etmek suretiyle yazılan bu risâlenin yazılma gerekçesi Taşköprîzâde'nin şakacı bir mizaca sahip oluşudur.[53] Müellif yazmış olduğu bu risâlede Hz. Peygamber'in mizahına ilişkin kırk kadar rivayeti derlemiştir. *Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*'nde de şakayla ilgili Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sadır olan şeyleri araştırdığını, bu konudaki rivayetlerin sayısının kırka ulaştığını ve bu hadisleri bir risâle halinde yazdığını belirtmiş ve iyice araştırmasına rağmen daha fazla hadis bulamadığını kaydetmiştir.[54]

Taşköprîzâde'nin takip ettiği yöntem Begavî'nin mezkur eserindeki usulle neredeyse birebir uyum sağlamaktadır. Zira Begavî, *Şerhu's-*

••••••

51 Refîk el-Acem, *Mevsuat*, 91.

52 Taşköprîzâde, *Letâifü'n-Nebî*, 27. Cihan, Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin "Letâifu'n-Nebi" İsimli Kırk Hadisi. Eserin nüshalarına ilişkin bilgi için bkz. Cihan, 47-48; Karahan, *İslam Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 39. Eserin neşrinde kullanılmayan üçüncü bir nüsha için bkz. Veliyüddin Efendi, 3274.

53 Yıldırım, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları*, 62.

54 Taşköprîzâde, *Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, 134-135.

sünne'sinde tanınmış muhaddislerin eserlerinden seçtiği hadisleri konularına göre sıralamış, az kullanılan kelimeleri açıklamış, âlimlerin ihtilâf ettiği fıkhî problemleri ve hadisten elde edilen hükümleri belirterek şerhetme yolunu seçmiştir.[55]

Taşköprîzâde'nin *Letâifü'n-nebî* adlı bu risâlesi kısa bir mukaddime ile başlamış ve mizaha ilişkin hadisler tek tek zikredilmiştir. Her rivayetin altına hadisin daha iyi anlaşılması için gerekli açıklamalar yapılmış ve eserin sonunda yer alan mizah risâlesi ile de mizahın iyi ve kötü yönleri izah edilmiştir.[56] Kâtip Çelebi de bu eseri kırk hadis risâleleri içerisinde zikretmiş ve Resûlullah'tan sâdır olan mizah ve şakalaşma örneklerinin yer aldığı bir eser olarak tanıtmıştır.[57]

Taşköprîzâde'nin bu risâlesinin kaynakları incelendiğinde Cihan'ın belirttiğinin aksine yalnızca *Şerhu's-sünne*'nin kaynak olarak kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Risâlede zikredilen belli başlı kaynaklar kullanım sıklığına göre zikredilecek olursa Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-sahîh*'i (4) dört, Kirmânî'nin (ö. 786/1384) Buhârî şerhi *el-Kevâkibü'd-derârî* (3) üç, Gazzâlî'nin *İhya*'sı (2) iki, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Ezkâr*'ı, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Delâilü'n-nübüvve*'si, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân*'ı, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Rebî'u'l-ebrâr*'ı, Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî'nin (ö. 623/1226) *el-Emâlî*'si ise birer defa kullanılmıştır. Dârekutnî (ö. 385/995), İbnü's-Sübkî ve Ebû Bekir ibnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) hangi eserlerinin kullanıldığı zikredilmemiş ve yalnızca müelliflerin isimlerinin anılmasıyla yetinilmiştir.

Letâifü'n-nebî'de kaydedilen hadislerin kaynağının *Şerhu's-Sünne* olarak ifade edilmesi müellifin kendi beyanına dayansa da yapılan tetkikler neticesinde eserde zikredilen hadislerden on altı tanesinin *Şerhu's-Sünne*'de zikredildiği, geri kalan yirmi beş rivayetin ise kaynağının mezkur eser olmadığı ortaya konulmuştur.[58]

••••••

55 Mevlüt Güngör, "Begavî, Ferrâ", 340.

56 Taşköprîzâde şakanın orta yol gözetilerek zerafetle yapıldığı takdirde güzel bir haslet olduğuna değinmiştir. Müellifin ahlakî bir vasıf olarak şakacılıkla ilgili değerlendirmelerinin ahlak ilmi içerisindeki yeri için bkz. Taşköprîzâde, *Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, 134-135.

57 Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünun*, I, 56.

58 el-Mektebütü'ş-şâmile adlı bilgisayar programından istifade etmek suretiyle yaptığımız taramada *Şerhu's-Sünne*'de tespit edilen hadislerin numaraları şu şekildedir. (1, 6, 7, 10, 13-18, 20, 22, 25, 30-32) Hadislerin numaralandırılmasında Sadık Cihan neşri esas alınmıştır.

Taşköprîzâde'nin risâlesine dahil ettiği rivayetler Begavî'nin eseriyle karşılaştırıldığında hadislerin bazı bölüm ve bâb başlıklarından istifade edilerek kaydedildiği görülmektedir. Bu bölüm başlıkları "İsti'zân" bölümündeki "doğumundan önce küçük çoçuğa künye verilmesi" bâbı,[59] "mizâh" ve "gülme" bâbları,[60] Libâs bölümündeki "yeni elbise giyildiğinde ne denileceği" bâbı,[61] "Salât" bölümündeki "evlerdeki mescidler ve onların temizlenmesi" bâblarıdır.[62] Taşköprîzâde hadisleri kaydederken ilk dönem muhaddislerinin yaptığına benzer bir şekilde rivayetleri bazen taktî' yaparak kısaltma yolunu seçmiş[63] bazen de rivayetlerin birleştirilmesi şeklindeki cem' yolunu tercih etmiştir.[64] Taşköprîzâde *Şerhu's-sünne*'deki açıklamaların tamamından istifade etmemiş ancak ihtiyaç duyduğu kadarını almakla yetinmiştir. Bu açıklamaları yaparken de hadislerde zikredilen garib kelimelerin açıklamalarını yapmış, okunmasında yanlışlık yapılması muhtemel kelimelerin lafzen okunuşlarına dikkat çekmiş,[65] hadisin farklı tariklerine işaret etmiş,[66] hadisin zikredildiği kaynakların nüsha farklılıklarına temas etmiş,[67] hadiste geçen ricale dair bilgi vermiş,[68] hadisin şerhine değinmiş,[69] hadisin sıhhat değerlendirmesini aktarmıştır.[70]

Taşköprîzâde risâlenin sonuç kısmı olarak da değerlendirilebilecek "Şaka Risâlesi"nde ise mizahın çeşitlerini açıklayarak zemmedilen mizahı beş kısımda ele almış,[71] mübah olan mizahı ise üç başlıkta incelemiştir.[72] Mizaha ilişkin birçok hadis kitabı tetkik ettiğinini belirten Taşköprîzâde, bu konuda Begavî'nin *Şerhu's-sünne*'sini esas aldığını ifade ederek

••••••

59 Begavî, *Şerhu's-Sünne*, XII, 346. (1. ve 13. hadisler)

60 Begavî, *Şerhu's-Sünne*, XIII, 181-182. (14, 18, 22, 25. hadisler); Begavî, *Şerhu's-Sünne*, XII, 317. (32. hadis)

61 Begavî, *Şerhu's-Sünne*, XII, 42. (30. hadis)

62 Begavî, *Şerhu's-Sünne*, II, 398. (31. hadis)

63 Begavî, *Şerhu's-Sünne*, XV, 43. (20. hadis)

64 Taşköprîzâde, *Letâifü'n-nebî*, 10-11. Aynı rivayetin Begavî'deki kaydı için bkz. Begavî, *Şerhu's-Sünne*, XIII, 181.

65 Taşköprîzâde, *Letâifü'n-nebî*, 2, 4-6, 8, 12.

66 Taşköprîzâde, *Letâifü'n-nebî*, 3.

67 Taşköprîzâde, *Letâifü'n-nebî*, 3.

68 Taşköprîzâde, *Letâifü'n-nebî*, 4.

69 Taşköprîzâde, *Letâifü'n-nebî*, 5.

70 Taşköprîzâde, *Letâifü'n-nebî*, 10.

71 Taşköprîzâde, *Letâifü'n-nebî*, 23-24.

72 Taşköprîzâde, *Letâifü'n-nebî*, 24-25.

risâlesini tamamlamıştır. Neticede Taşköprîzâde'nin hadis ilmindeki derinliğine dair söylenebilecek sonsöz ise diğer eserlerinin de etraflı bir şekilde hadis ilmi açısından incelenmesiyle mümkün olacaktır.

Kaynakça

el-Acem, Refîk, *Mevsûatu mustalahâti Miftâhi's-saâde ve misbâhi's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm*, Taşköprîzâde Ahmed Efendi, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1998).

Arslan, Sami, *Molla Lutfî'nin İlimlerin Tertibine dâir er-Risâle fi'l-Ulûmi'ş-Şer'iyye ve'l-Arabiyye adlı Eseri ve Haşiyesi: Metin-Tercüme-Değerlendirme*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Akpınar, Cemil, "Hasan Çelebi, Fenârî", *DİA*, XVI, 313-315.

Ayaz, Kadir, *Molla Gürâni ve el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdisi'l-Buhârî*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Baltacı, Cahit, "Fahreddin-i Acemî", *DİA*, XII, 82.

Başkan, Ömer, "Taşköprîzâde'nin *Miftahu's-Sa'ade*'si Bağlamında Osmanlı İlimler Tasnifi Geleneğinde Tefsir Tarihi Algısı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2012), s. 135-161.

Bayram Mercimekçi, Hülya, *Taşköprülüzâde'nin eş-Şakâiku'n-Nu'mâniye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye Adlı Eserinde Adı Geçen Muhaddislerin İncelenmesi*, Selçuk Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Bedir, Murteza, "Osmanlı Tarihinin Kuruluş Asrında (1389'a kadar) İlmiye'ye Dair Bir Araştırma: İlk Fakihler", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 1 (2006), s. 23-39.

Begavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Züheyr eş-Şaviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983/1403).

Cihan, Sadık, "Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin "Letâifu'n-Nebi" İsimli Kırk Hadisi", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 4 (1980), s. 41-75.

Demirci, Selim, *Molla Gürani ve el-Kevseru'l-Cari Adlı Buhari Şerhi*, Marmara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Duman, Ali, "Taşköprîzâde Ahmed Efendi ve *Mevzu'âtu'l-Ulûm*'da Yer Alan Usul ve Fıkh ile İlgili İlimler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2004), s. 47-64.

Görmez, Mehmet, "Hadis İlmi ve İslâmî İlimler", *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri, İlmî Toplantı* (İstanbul: İsam, 2007), s. 197-204.

Güngör, Mevlüt, "Begavî, Ferrâ", *DİA*, V, 340-341.

İbn Mâce, *Sünenu İbn-i Mâce*, thk. Muhammed Mustafa A'zamî (Riyad: Şeriketü't-Tıbâ'ati'l-Arabiyye, 1984).

İbnü's-Salâh, eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadîs: Mukaddimetu İbni's-Salâh*, thk. Nureddin Itr, 3. bs. (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1984).

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941).

Karahan, Abdülkadir, *İslam Türk Edebiyatında Kırk Hadis: Toplama, Tercüme ve Şerhleri*, 2. bs. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991).

Kaygısız, Halil İbrâhim, *İslâm İlimler Tasnifinde Tefsir (Taşköprîzâde'nin Miftâhu's-Saâde'si Örnekliğinde)*, Marmara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Molla Lütfî, *Risâle fi'l-ulûmi'ş-şeriyye ve'l-Arabiyye*, thk. Refîk el-A'cem (Beyrut: Dâru'l-Merkezi'l-Lübnânî, 1994).

Özcan, Abdülkadir, "eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye", *DİA*, XXXVIII, 485-486.

Savan, Mehmet, *İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) Hadis İlmindeki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Ökten, Ertuğrul, "Scholars and Mobility: A Preliminary Assessment from the Perspective of al-Shaqayıq al-Nu'maniyya", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, XLI (2013), s. 55-70.

Taşköprîzâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, thk. Elzem İçöz, Mustakim Arıcı, çev. Mustakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014).

_____, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Suphi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1985).

_____, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985).

Yıldırım, Selahattin, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları* (İstanbul: Osmanlı Hadis Araştırmaları, 2000).

Osmanlı Hadis Eğitiminde *Meşâriku'l-envâr*

Mustafa Celil Altuntaş
Araştırmacı, Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı;
Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bu çalışmada, Ebü'l-Fezâil Radıyyüddin es-Sâgânî'nin (ö. 650/1252) *Meşâriku'l-envâr* isimli eserinin Osmanlı döneminde medrese eğitimindeki yerinin açıklanması amaçlanmış, üzerine onlarca çalışma yapılmış olan *Meşâriku'l-envâr*'ın Osmanlı dönemindeki şöhretini belirginleştirecek örnekler bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Öncelikli olarak yazma nüshalar üzerindeki sema kayıtları, nüshaların üzerine not edilmiş kayıtlar, icâzetler ve tabakât kitaplarındaki *Meşârik*'in tedrisi ile alakalı veriler toplanmıştır. Ayrıca bibliyografya eserlerinde değinilmemiş çalışmalar ortaya konulmuş ve elde edilen yeni tespitler ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada *Meşârik* ve şerhlerinin mahiyeti hakkında tafsilatlı bilgiler vermek değil, yazma nüshalarda bulunan kayıtlardan, istinsah tarihlerinden, temellük kaydı gibi bilgilerden yola çıkarak *Meşârik*'in nerelerde ve kimler tarafından okunduğu-okutulduğu bilgilerine ulaşmak amaçlanmıştır. *Meşâriku'l-envâr*'ın Osmanlı döneminde muteber olan en önemli şerhleri İbn Melek'in (ö. 821/1418'den sonra) *Mebâriku'l-ezhâr*'ı, Ekmelüddin Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *Tuhfetu'l-ebrâr*'ı ve Şeyhzâde'nin (ö. 950/1543) *Şerhu Meşâriki'l-envâr*'ıdır. Adı geçen *Meşârik* şerhlerinin yazma nüshaları üzerine düşülen hâşiyelerde, hâşiye yazan müellifin *Meşârik*'in bahsi geçen şerhlerine atıfta bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu eserlerin medrese eğitim sistemi içinde *Meşârik* okutulurken başvuru kaynağı olduğu ve birbirleriyle irtibatlı bir şekilde okunduğu anlaşılmaktadır.

Meşâriku'l-envâr üzerine şerh yazmış olan İbn Melek'in hadis ilminden *Mebârik* yanında, usûl-i hadisten *Şerhu Menâri'l-envâr*'ı, fürû fıkıhtan ise *Şerhu Mecmâi'l-bahreyn*'i; Bâbertî'nin ise *Hidâye* şerhi *el-İnâye*'si, *Şerhu Akîdeti Ehli's-sünne*'si ve *Miftâhu'l-ulûm* şerhi *Telhîs*'e yazdığı

Şerhu't-Telhîs'i; Şeyhzâde'nin ise *Beyzâvî* şerhi *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*'i ve *Miftâhu'l-ulûm*'a yazdığı *Şerhu Miftâhi'l-ulûm*'u medreselerde ders kitabı olarak okutulmaktaydı. Bu durum Osmanlı eğitim sistemi içerisindeki bütünlüğü göstermektedir. Aynı âlimin birçok alanda yazdığı kitapların medreselerde ders kitabı olarak okutulması bir ortak akıl oluşturma amacına matuf önemli bir faaliyettir. Bu âlimlerin dil esaslı tertip edilmiş olan *Meşârik* şerhleri okunurken lügat ilmine dair önemli kazanımlar elde ediliyordu. Yani talebe, şârihin lügat-mantık, usûl, fürû ve akâide dair görüşlerini bir bütünlük içinde iktisab etmekteydi.

I. İmam Sâgânî ve *Meşâriku'l-envâr*

Hasan b. Muhammed b. Hasan b. Haydar b. Ali, Allâme Radıyyüddîn Ebu'l-Fezâil el-Kureşî el-Adevî El-Umerî es-Sâgânî 10 Safer 577 senesi Perşembe günü (25 Haziran 1181) Lahor'da dünyaya gelmiştir. Dünyaya geldiği zaman dilimi Gazneli hükümdarı Hüsrevşâh'ın hükümdarlık günlerine denk gelmektedir. Sâgânî ilk eğitimini babasından ve Gazne ulemâsından aldı. Daha sonra Mekke, Aden, Hind ve Bağdat'a gitti. Oralarda hadis dinledi. Aden'de Ebû Süleyman Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Meâlimü's-sünen*'ini okudu. Mekke'ye gitti ve haccetti. Mekke ve Aden ulemâsından hadis dinledi. Hicrî 615 senesi Abbâsî Halifesi Nasır li-dinillah zamanında Bağdat'a gitti. Halife onu elçi olarak Hind kralı İltutmuş'a bir mektupla gönderdi. Hindistan'da 624 senesine kadar kaldı. 624 senesi haccetti ve Yemen'e gitti ve tekrar Bağdat'a döndü. Abbâsî Halifesi el-Muntasır-billâh onu elçi olarak Melike İltutmuş'un kızı Radiyye'ye gönderdi. 637 senesinde Bağdat'a döndü. İmam Sâgânî 650 yılında Bağdat'ta vefat etti ve vasiyeti üzerine Mekke'ye defnedildi.[1] Sâgânî'nin en önemli öğrencilerinden olan Hafız Dimyâtî (ö. 705/1306); Yunînî (ö. 701/1302), Mizzî, (ö. 742/1341) Taceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) ve Zehebî (ö. 748/1348) gibi devrinin tanınmış hadis âlimlerinin hocalarındandır.[2] Aynı zamanda bir lügat âlimi olan Sâgânî döneminin en önemli hadis âlimlerindendir.

Meşâriku'l-envâr, Radıyyüddin es-Sâgânî'nin İmam Buhârî (ö. 256/870) ve İmam Müslim'in (ö. 261/875) sahihlerinden seçtiği hadisleri

••••••

1 el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, I, 358; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, XII, 150-152; Zirikli, *el-A'lâm*, II, 214; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, III, 279; Görmez, "Sâgânî", 487-489.

2 Ateş, "Dimyâtî", 311.

nahiv konularına göre tertip ettiği eseridir. Eser nahiv konularına göre düzenlenmesi açısından ilk olma özelliğini taşımaktadır.

On iki babtan oluşan *Meşâriku'l-envâr*'ın; birinci babında "من", ikinci babında "انّ", üçüncü babında "لا", dördüncü babında "إذا، إذْ", beşinci babında "ما، يا، ليس، نعم، بأس، بينما، لعن، إن، خير، لو،", altıncı babında "لم، أيّما، أيّكم، أي، ألا، إيّاكم، أنا، لك،", yedinci babında "لولا، كل، قد، لقد", sekizinci babında "والله، س، سوف، الفعل المضارع", dokuzuncu babında "لم، أمّا", onuncu babında "الفعل الماضى، هل، فعل الأمر", on birinci babında "لام الإبتداء", on birinci babında kudsî hadisler, on ikinci babında dua cümleleriyle başlayan hadisler yer almıştır.[3]

Meşârik'te kaç hadis bulunduğu ile ilgili farklı görüşler zikredilmiştir. Afifüddin Said b. Muhammed b. Mesûd Kâzerûnî'nin (ö. 785/1356) şerhi *el-Metâliu'l-Mustafâviyye*'deki sayımına göre *Meşâriku'l-envâr*'da 2246 hadis varken[4] *Meşârik*'in yazmaları, şerhleri ve tercümelerinde ise farklı rakamlar verilmiştir: 2251 (*Meşâriku'l-envâr*, Süleymaniye 324), 2252 (Bâbertî; *Tuhfetü'l-ebrâr*, Ayasofya 713, Mirlivâ Mehmed, *Tercüme-i Meşâriku'l-envâr*, Ayasofya, 901), 2288 (*Meşâriku'l-envâr*, Murad Molla 380M) Eşref b. Abdulmaksûd neşrinde ise 2267 hadis bulunduğu zikredilmiştir.[5] Bazı yazmalarda bulunan bir manzumda ise hadis sayısı şöyle ifade edilmektedir:

> Meşârik bahr içre cem olandır, iki bin iki yüz elli ikidir.
> Bin ellisinde Şeyhayn ittifakı, bin iki yüz iki de muhteliftir.[6]

Bayezid Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi koleksiyonu 3907 numarada bulunan *Meşârik* tercüme ve şerhinde ise hadis adedi 2253 olarak zikredilmiş, 327 hadiste *Buhârî* münferid, 875 hadiste *Müslim* münferid, 1051 hadiste ise müttefik[7] oldukları belirtilmiştir. Şeyhzâde şerhinin mukaddimesinde 2252 hadis bulunduğunu; 1050 hadis ittifakla, 327 hadis Buhârî, 875 hadisin ise Müslim'den alındığını belirtmiştir.[8] Hadis sayılarının farklı

•••••

3 Hatiboğlu "Meşâriku'l-envâr", 361-362.

4 Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, II, 1689; Hatiboğlu, "Meşâriku'l-envâr", 361.

5 Hatiboğlu, "Meşâriku'l-Envâr", 361.

6 Mirlivâ Mehmed, *Tercüme-i Meşâriku'l-envâr*, Ayasofya 901, 1a; Bâbertî, *Tuhfetü'l-ebrâr*, Ayasofya, 713, fihrist sayfası.

7 Süleyman Sırrı Efendi, *İzâhu'l-Meşârik ser-Tâcu'l-mefârik*, Veliyyüddin Efendi, 3907, zahriyyesinde.

8 Şeyhzâde, *Şerhu Meşâriki'l-envâr*, Ayasofya, 714, 15a.

olması yazma nüsha farklarından kaynaklanabildiği gibi Sâgânî'nin bazen hadisin merfu kısmını nakledip sonrasında yaptığı açıklamaların bu sayıya dâhil edilmesi ile de alakalı olabilir. Müellif, *Buhârî* ve *Müslim*'den ittifakla rivâyet ettiği hadisler için (ق), *Buhârî* için (خ), *Müslim* için ise (م) rumuzunu kullanmıştır. Sâgânî, *Meşâriku'l-envâr*'da kavlî hadisleri serdetmiş, fiilî ve takrîrî ifadelere yer vermemiştir.[9]

Hadislerin senedini hazfederek metinleri belli bir usûle göre düzenleme işinin öncüsü Kudâî'dir. (ö. 454/1062) Kudâî, *Şihâbü'l-ahbâr*'ında râvileri hazf ederek ahlâk ve nasihat ağırlıklı kısa hadisleri alfabetik olarak sıralamıştır.[10] Sâgânî toplumda *Şihâbu'l-Ahbâr* ve yine aynı usûlle yazılmış olan Uklîşî'nin (ö. 550/1155) *en-Necm*'ine olan rağbeti görünce öncelikle bu eserlerde bulunan mevzu hadislere dair *ed-Dürrü'l-mültekât fî tebyîni'l-galât* isimli bir şerh kaleme almıştır. Ayrıca müstakil olarak mevzuat türü bir eser kaleme almış olması da hadislerin sıhhati konusundaki hassasiyetini göstermektedir. Sâgânî, lugat (nahiv) eksenli olarak *Buhârî* ve *Müslim* hadislerinden tertip ettiği *Meşârik* ile özellikle medreselerde öğrencilerin eğitim hayatları boyunca kullanacakları, sahih kaynaklardan derlenmiş hadisleri bir araya getirmiştir. Bu sayede lugat, dil ve fıkıh ağırlıklı yürüyen medrese eğitiminde hadislerden şâhid getirilmesine olanak sağlayacak temel metni oluşturmuştur.[11] *Meşârik* yazıldıktan hemen sonra müellifi tarafından okutulmuş ve daha müellif hayatta iken üzerine şerhler yazılmaya başlanmıştır.[12] Böylece kendisinden önce tedâvülde olan Kudâî'nin *Şihâb*'ı, *Meşârik*'in gerisinde kalmıştır. Kudâî'nin yaşadığı dönem Selçuklu Devleti'nin İslâm dünyasına hâkim olduğu dönemlere denk gelmektedir. Sâgânî ise Osmanlı Devleti tarih sahnesine çıkmadan önce vefat etmiştir. *Meşârik*'in *Şihâb*'ı arka planda bırakmasıyla Osmanlı döneminde *Meşârik* büyük bir yaygınlık kazanmıştır. Bu durum sadece kütüphanelerde bulunan nüsha ve şerhlerinin adetlerine bakılarak da anlaşılabilir.

••••••

9 İftihar Ahmed, "İmam Sâgânî ve kitâbuhu *Meşâriki'l-envâr*", http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=80866

10 Efendioğlu, "Şihâbü'l-Ahbâr", 143-144.

11 Hatiboğlu, "Meşâriku'l-Envâr", 361; Koca, "İbn Melek'in *Mebariku'l-Ezhar Şerhu Meşariki'l-Envar*'ındaki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri", 5-7.

12 Habeşi *Meşârik*'in ilk şârihi olarak Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman b. Abdülaziz el-Lahmî, el-Kavsî, el-Hanefî (ö. 643/1246) eserin ismi olarak da *Hadâiku'l-Ezhâr Şerhu Meşâriki'l-Envâr*'ı vermiştir. Müellifin vefat tarihi Sâgânî'nin vefat tarihinden yedi sene öncedir. Bkz. el-Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh ve'l-havâşî*, III, 1705.

II. *Meşâriku'l-envâr*'ın Okutulması ile İlgili Bilgiler

Meşariku'l-envâr'ın İslâm coğrafyasının hemen her tarafında hüsn-i kabul görmesi müellifinin dil bilgisi ve bu geniş coğrafyayı tanıyıp toplumun ihtiyacını tespit etmesiyle irtibatlıdır. Zira kendisi Gazne, Mekke, Medine, Aden, Bağdat, Mogadişu, Delhi, Bedâun ve Aligarh gibi şehirlere ilmî seyahatler yapmıştır. Bu sayede İslâm dünyasındaki bütün kültürleri yakından tanıma fırsatı yakalamıştır.[13] Sâgânî *Meşâriku'l-envâr*'ı yazdıktan sonra talebelerine de okutmuştur. Sâgânî'nin *Kitâbu Fa'alân* isimli eserinde öğrencilerine okuduğu ve icâzet verdiği ve genellikle lügat ile ilgili olan eserlerin sema' kayıtları bulunmaktadır. Sema' kayıtlarını tutan genellikle öğrencisi Hafız Dimyâtî'dir. Burada *Meşârik* ile ilgili de önemli bilgiler bulunmaktadır. *Meşârik*'in ne zaman kaç kişiyle ve nerede okutulduğu burada belirtilmiştir. Cemâleddin Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed el-Bekrî eş-Şureyşî (eş-Şerîşî) *Meşâriku'l-envâr*'ı; Burhâneddin İbrâhim b. Yahyâ b. Ebî Huffaz el-Miknâsî, Sadüddin Sad b. Ahmed b. Ahmed b. Abdullah el-Huzzâmî el-Beyânî, Muhyiddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yahyâ b. Ali en-Nemîrî el-Gırnâtî, Radiyyüddin Süleyman b. Yusuf b. Muhammed b. Ebû Hayyân el-Milyânî, Şihâbüddin Ebû Abdullah b. Muhammed b. Bedr es-Sıbtî el-Mâlikî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Meymûn b. Ali el-Kûmî ve Abdullah b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Gassânî el-Endülûsî el-Mâlikî'nin bulunduğu mecliste okumuştur. Son meclis 27 Cemâziyelâhir 637 Salı günü Sâgânî 'nin Mekke'de bulunan evinde olmuş ve öğrencilerden Abdullah b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Gassânî bu sema' kaydını kaleme almıştır.[14] *Meşârik*'in Şehid Ali Paşa koleksiyonunda bulunan 693 tarihli nüshasında; bu nüshanın hicrî 696 tarihinde müellifinden kıraatla alınan iki nüshayla karşılaştırıldığı belirtilmiştir.[15] *Meşârik*'in Yeni Camii 282 numarada bulunan nüshasının istinsah tarihi 4 Şevval 764 (17 Temmuz 1363) Pazartesi'dir. Kenarlarındaki hâşiyenin ise hicrî 774 senesinde Ankara'da tamamlandığı not edilmiştir.[16] Bu da eserin bu tarihlerde Anadolu'da okundu-

•••••

13 Koca, "İbn Melek'in *Mebâriku'l-Ezhâr Şerhu Meşâriki'l-Envâr*'ındaki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri", s.1-33.

14 Aḥmed Ḫan, "Semâatu Muellefâti's-Sâgânî el-lugaviyye", *Mecelletu Mahedi'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye*, (Kahire) XLI/1 (1418/1997), 55-90; http://www.majma.org.jo/majma/index.php/2009-02-10-09-36-00/214-m605.html

15 Sâgânî, *Meşâriku'l-Envâr*, Şehid Ali Paşa, 567, 161b.
عورض باصلين مقروين على المالف و عليهما خطه بالقرأة و ذلك في المحرم من سنة ست و تسعين و ستمئة

16 Sâgânî, *Meşâriku'l-envâr*, Yeni Camii, 282, 173b.

ğu ve ders esnasında notlar alındığını göstermektedir. Mescid-i Aksa Kütüphanesi'nde bulunan *Meşâriku'l-envâr* nüshasının sonunda 3 Şevval 756 ikindi vaktinde nüshanın istinsahının tamamlandığı belirtilmiştir. Bu da müellifin vefatından yaklaşık 100 yıl sonrasına tekabül etmektedir. Bu nüshada, Zünnûr b. Ahmed el-Hanefî, 22 Şevval 776 pazartesi günü şeyhi Dâvûd b. Meryem en-Niksârî'den *Meşârik*'in tamamını müşkil yerler izah edilerek ve manası araştırılarak kıraat ve semâ yoluyla icâzet aldığını ifade etmiştir. Niksârî de şeyhi *Keşşâf* şârihi Hüseyin b. Abdullah et-Tîbî'den (ö.743/1342) o da Mecdüddin ed-Devvânî'den o da Sâgânî'den *Meşârik* icâzet almıştır.[17] Bu kayıt *Meşârik*'in, müellifin vefatından yüz sene kadar sonra İslâm dünyasına yayıldığı, medreselerde okunduğu ve icâzet verildiğini göstermektedir.

Sâgânî'nin vefatından yaklaşık iki yüz sene sonra ise İstanbul'da medreselerde okutulması medrese vakfiyelerinde şart koşulmuştur. "Fâtih Sultan Mehmet'in Sahn-ı Semân vakfiyesinde şu ifadeler bulunmaktadır. "*Her müderris kable'd-ders, Mesâbih ve Meşârik veya Buhârî ve Müslim'den bir miktar ehâdis-i şerîfe nakledip ba'dehû derse şurû' olunması fermân olundu.*"[18] Fâtih kendisinden önce İslâm dünyası ve Anadolu'da oluşmuş medrese yapısını temel alarak eğitim sistemini belli kaideler üzerine oturtmuştur. Onun bu faaliyetini, eğitim sistemindeki var olan yapıyı tahkim etmek olarak okuyabiliriz. İslâm dünyasındaki önemli müderrislerin İstanbul'da toplanması da bu geleneğin tevarüs edilmek istendiğini göstermektedir. *Meşârik* okuma geleneği de Osmanlı'ya tevârüs etmiş, Osmanlı da bu geleneği muhafaza etmiştir.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın kurduğu Süleymaniye Külliyesi'nde de *Meşârik*'in etkisi görülmektedir. Bunu külliyenin vakfiyesinde geçen şu ibarelerden anlıyoruz:

> Ehâdîs-i Nebeviyye ve ahbâr-ı Mustafâviyye naklolunmak için binâ olunan Dârülhadîs'te bir âlim u âmil ve fâzıl u kâmil tefsîr-i Kur'ân'ı fasîha kâdir ve nakl-i ehâdîs-i sahîhada mâhir, *Mesâbîh*-i pürtâb gibi fezâili zâhir, *Meşârik*-ı âfitâb gibi fevâzılı bâhir, muzhir-i kelime-i ulyâ, ekmel-i din-i Resûl-i melik-i A'la, Hazret-i Müslim gibi rivâyette müsellem ve Hazret-i Buhârî naklinde münferid beyne'l-ümem olan kimesne müderris ve muhaddis olup, utla-i şâyi'adan gayri eyyâmda dershânede hâzır ve bi-lâ uzri şer'iyyîn terkten hâzir

17 Sâgânî, *Meşâriku'l-envâr*, Mektebetu'l-Mescidi'l-Aksa, 263, 145a-145b.

18 Ünver, *Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, 125; Karacabey, Salih, "Osmanlı Döneminin Son Döneminde Hadis Öğretimi", 152.

olup levâzım-ı tedrîsi kemâ yenbegî itmâm ve merâsim-i ifâde vü istifâdede ihtimâm idecek.[19]

Ayrıca Süleymaniye vakfiyesindeki kitapların içinde *Meşâriku'l-envâr*, Atûfî'nin *Keşfu'l-Meşârik*'i, Bâbertî'nin *Tuhfetü'l-ebrâr*'ı, İbn Melek'in *Mebâriku'l-ezhâr*'ı da bulunmaktadır.[20] Bu şerhlerin vakfiyede zikredilmesi, *Meşârik*'in Osmanlı tedrisi içerisindeki önemini göstermektedir. Taşköprîzâde (ö. 968/1561), hicrî 936 senesinde Üsküp'te İshak Paşa Medresesi'nde *Meşâriku'l-envâr*'ı ve *Mesâbihu's-sünne*'yi Ramazan ayında baştan sona okuttuğunu söylemiştir.[21] Süleymaniye koleksiyonunda bulunan bir *Meşârik* nüshasında eserin okutulması ile alakalı önemli bilgiler bulunmaktadır:

Fî şehr-i Muharremü'l-haram bed' olundu. Hadîs-i şerîf itmâmın müyesser ede. Âmîn

Bin yetmiş beş Cumâdiyelevvelinin gurresinde hamîs günü itmâm oldu, kırâat ile. Min şehr-i Cumâdiyelûlâ sene 1075.[22]

Süleymaniye koleksiyonunda bulunan eserler Süleymaniye Camii'nin içerisinde bulunan kütüphaneye ait eserlerdir. Yukarıdaki kaydın bulunduğu nüshanın arkasında "Vakf-ı câmi-i şerîf-i Sultân Süleymân Hân aleyhi'r-rahme" ifadesi bu eserin camide bulunan eserlerden olduğunu teyit etmektedir. Dolayısıyla "kırâat ile itmam edildi" ifadesi nüshanın camide yapılan halka açık derslerde okunduğunu göstermektedir. Ayrıca hicrî 1075 tarihlerinde *Meşârik* medrese dışına da çıkarak camilerde tedris edilen bir eser haline gelmiştir. Cami dersleri halka açık olduğu gibi medrese eğitiminin bir parçasıdır. Zira bu dersler Medrese nizamnânelerinde talebeler için zorunlu olarak nitelendirilmiştir. Mesela 13 Şubat 1910 tarihli Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi'nin 31. maddesinde "Eskiden olduğu gibi camilerde sabah ve akşam dersleri de devam edecek."[23] ibaresi yer almaktadır. Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın (ö. 1194/1780) Osmanlı ders müfredâtı hakkında bilgi verdiği manzûmesinde *Meşârik* ve *Mebârik* ile ilgili de bir beyit bulunmaktadır. Medrese eğitim sistemi içerisinde özellikle hadis derslerinde *Meşârik*'in, şerhi *Mebârik*'le birlikte okutulduğu ifade edilmiştir:

• • • • • •

19 Çiftçi, *Süleymâniye Dârulhadisi (XVI-XVII asırlar)*, 120.

20 Çiftçi, *Süleymâniye Dârulhadisi (XVI-XVII asırlar)*, 425.

21 Taşköprîzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye*, I, 328.

22 Sâgânî, *Meşâriku'l-envâr*, Süleymaniye 277, zahriyesinde.

23 Atay, "1914'te Medrese Düzeni", 45.

Asl-ı hadîsden Nuhbe görürsin İlm-i hadîse doğrı yürürsin
Bunlarla okut metn-i Meşârik İbn-i Melek'den seyr it Mebârik[24]

Bursalı Mehmed Tahir (ö. 1925), Hacı Ahmed b. Seyyidî'nin (ö. 863/1458) hal tercümesini anlatırken "*Avârifu'l-ma'ârif*'deki hadis-i şerifleri *Buhârî, Müslim, Mesâbih* ve *Meşârik* metin ve şerhlerine müracaat süretiyle hicrî 863'te geniş bir şekilde tercüme ettiğini"[25] belirtmiştir. Ahmed b. Abdülaziz Hüseyin Ramâdî (1280/1863'te sağ) *Mevâhibü'l-azîziye* isimli kırk hadis eserinin giriş kısmında tahsilini anlatırken şöyle der: "Amcam Abdullah b. Ramad Halil'den İslâmiyetin temel esaslarını öğrendim. Kur'an ve fıkıh okuduktan sonra İstanbul'a geldim ve birçok âlimin ders halkalarına katıldım. Bu esnada *Meşâriku'l-envâr*'ı okudum.[26]

1328/1910 tarihinde çıkarılan nizamnâme ile Osmanlı maarif sistemi gözden geçirilmiş ve ders müfredâtı belirlenmiştir. Buna göre medreselerde on iki yıl olan eğitim süresinde 8, 9 ve 10. yıllarda hadis derslerinde *Meşâriku'l-envâr* okutulmuştur.[27] Osmanlı öncesinden başlayan *Meşârik* tedrisinin Osmanlının son dönemine kadar devam ettiği görülmektedir. Osmanlı öncesinde Anadolu medreselerinde okutulmaya başlanılan ve şerhleri yazılan *Meşâriku'l-envâr*, Osmanlının son dönemine kadar güncelliğini korumuş ve medresede hadis derslerinin temel kitabı olmuştur. *Meşârik*'in sahih hadislerden derlenmiş olması ve lügat merkezli tertip edilmiş olması, *Meşârik*'i, temeli lügat üzerine kurulmuş olan medrese eğitiminin vazgeçilmez bir kitabı kılmıştır.

III. Osmanlı Ulemâsının Hadis Silsilelerinde *Meşâriku'l-envâr*'ın Yeri

Osmanlı döneminin öncesi ve özellikle ilk dönemleri âlimlerin ilim yolculuklarının yoğun olarak görüldüğü bir dönemdir. Osmanlının tarih sahnesine çıktığı dönemlerde *Meşâriku'l-envâr* artık İslâm dünyasının

24 Fazlıoğlu, "Ta'lîm ile İrşâd arasında: Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", 129.

25 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 105.

26 Cihan, "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usulü Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü'l-Fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercümeler", 129.

27 Karacabey, "Osmanlı Medreselerinin Son Dönemi'nde Hadis Öğretimi", 153; Atay, "1914'te Medrese Düzeni", 43.

neredeyse tamamında tedâvülde olan bir eserdir. O tarihlerde İbn Melek gibi dönemin önde gelen âlimleri Anadolu'da *Meşârik*'i okutmakta ve üzerinde çalışmalar yapmaktaydılar:

Şârih İbn Melek, Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve Kâfiyeci'nin (ö. 879/1474) hocasıdır. Kâfiyeci de, Suyûti'nin (ö. 911/1505) ve Zekeriya el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) hocasıdır. Dolayısıyla Zekeriya el-Ensârî'nin, hocası Kâfiyeci vasıtasıyla *Meşârik* şârihi İbn Melek'e ulaşan senedi bulunmaktadır. Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Meşârik* şârihi Şeyhzâde'nin talebesidir. Hocası Muhammed Tunûsî'den (ö. 947/1541) hadis icâzeti alan Taşköprîzâde bu silsileyle İbn Hacer'e ulaşır. İbn Hacer (ö. 852/1449), Molla Fenârî ile görüşmüş ve onun ilmini takdirle karşılamıştır. Yine İbn Hacer, Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) hocasıdır. Molla Gürânî, İbn Hacer'den icâzet almıştır. Ayrıca babasından icâzet alan Taşköprîzâde, Molla Yegân (ö. 865/1461), Molla Niksârî (ö. 901/1495), Cemâleddin Aksarâyî (ö. 791/1388-89) vasıtasıyla bir diğer *Meşârik* şârihi Ekmeleddin Bâberti'ye (ö. 786/1384) ulaşır.[28]

Osmanlı dönemi hadis rıhleleri neticesinde Zekeriya el-Ensârî hocası İbn Hacer ile birlikte Osmanlı hadis âlimlerinin hadis silsilelerinin birleşme noktasıdır. Özellikle Zekeriya el-Ensârî, *Meşârik* icâzetlerinin Osmanlı âlimleri için kaynağı konumundadır. Bunun bir örneği de şu şekildedir:

Molla Necmeddin b. Muhammed, (Molla Necmi ö. 978/1571) Bursa'ya gelip yerleşmiş ve uzun yıllar Bursa'da müderrislik yapmıştır. Daha sonra 950 tarihinde İstanbul'da Cezerî Kasım Paşa Medresesi müderrisi olan Arap Çelebi'nin aracılığıyla Padişah fermanı ile İstanbul'a davet edilmiş ve vefatına kadar Eyüp semtinde müderrislik vazifesini îfâ etmiştir. Hal tercümesinin anlatıldığı *Hadâiku'l-hakâik*'te kayıtlı bulunan icâzetnâmesinde icâzet aldığı hadis, tefsir ve fıkıh eserleri zikredilmiştir. Burada *Meşâriku'l-envâr*'ı, Zekeriyâ el-Ensârî senediyle aldığı görülmektedir.[29]

Zekeriya el-Ensârî hocası Ebu'l-Feth el-Merâgî'den (ö. 859/1455) o da hocası Ebû Talha Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Harrâvî'den (ö. ?) o da Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî'den (ö.705/1306) Dimyatî de hocası Sâgânî'den *Meşâriku'l-envâr* icâzetini almıştır.[30] Dolayısıyla Dimyâtî vası-

28 Taşköprîzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'maniyye*, 327-328; Bkz. Mercimekçi, Taşköprülüzâde'nin eş-Şakâiku'n-nu'mâniye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye adlı eserinde adı geçen muhaddislerin incelenmesi, 17.

29 Nev'izade, *Hadâikü'l-hakâik*, 139-141.

30 *Sebetu Şeyhilislâm el-Kâdî Zekeriyyâ b. Muhammed el-Ensari (h. 825-926)*, Tahric, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed Sehâvî, Tahkik, Muhammed b. İbrâhim el-Hüseyin, Beyrut, Darü'l-Beşâir, 2010.

tasıyla *Meşârik* icâzeti alan Zekeriya el-Ensârî bu eserin Osmanlı dönemi âlimlerine icâzetle nakledilmesini sağlamıştır.

Bir diğer icâzet örneği de Makedonya'da bulunan bir icâzetnâmedir. Bu icâzetnâmede tefsir ve fıkıh icâzetleri ayrıntılı olarak verildikten sonra hadis icâzeti olarak *Buhârî*, *Müslim* ve *Nuhbetü'l-fiker* senedleri müelliflerine ulaşan isnadları ile zikredilmiştir. Daha sonra *Meşâriku'l-envâr* senedinin de bulunduğu ancak icâzetnâmede zikredilmeyeceği belirtilmiştir.[31] Bu icâzet, Hafız Muhammed Şerif b. Muhammed tarafından Hafız Zeynelâbidîn b. Hoşzâde İbrâhim'e 1340 senesi Rebîulâhiri/30 Aralık 1921'de verilmiştir.[32]

Meşârik'in ve şerhlerinin ilk dönemlerde yapılmış istinsahları ve bunların içinde bulunan kayıtlardan da eserin özellikle Anadolu'da yaygınlık kazanması ile alakalı önemli bilgilere de ulaşılmaktadır. *Meşâriku'l-envâr*'ın Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla koleksiyonunda bulunan nüshasının sonunda bir semâ kaydı bulunmaktadır. Bu kayıtta Abdurrahman b. Muhammed b. Ömer'in, babasından, babasının da müellif Sâgânî'den icâzetle aldığı *Meşârik*'i, öğrencisi Muhammed b. Muhammed el-Mâzkerdî'ye (ö. ?) okuduğu belirtilmiştir.[33] Ayrıca bu nüshanın kâtibinin *Meşârik*'i hicrî 798 senesinde Zeynüddin el-Hanefî'ye okuduğu da nakledilmiştir.[34] 1130 tarihinde istinsah edilen Süleymaniye koleksiyonu *Meşârik* nüshasında kenarlarındaki hâşiyelerin hicrî 1130 Receb ayında başlanılıp 1131 senesi Muharrem'inde tamamlandığı belirtilmiştir.[35] Derviş Ali b. Muhammed, *Meşâriku'l-envâr*'ı şerh ettiği *Envâru'l-bevârik* isimli şerhinin mukaddimesinde şöyle demiştir.

•••••••

31 اما سندنا فی مشارق الانوار فاغتیناه عن ذکر السند باصلیة ولتقصر من ذکر السند علی هذه الکتاب نفعنا الله بها و بهم امین

32 MS A II 329, 13.

33 Sâgânî, *Meşâriku'l-envâr*, Murad Molla, 380M, 225a.

نقل من نسخة مکتوب فی اخرها هذه الاسطور بعد حمدا لله و توفیقه لمرضاته سمع علی الشیخ الزاهد نجم الملة و الدین محمد بن محمد الماذکردی قرن الله بالتوفیق افعاله باقواله جمیع کتاب مشارق الانوار النبویة بالصحاح الاخبار المصطفویة الذی الفه و جمعه الشیخ الامام حجة الحق علی الخلق رضی الملة والحق والدین ابو الفضائل الحسن بن محمد بن الحسن بن الحیدر بن اسمعیل القرشی العمری الخطابی الصفانی قدس الله روحه و نور ضریحه بقرآته فی مجالس آخرها فی اوآخر صفر ختم بالخیر والظفر واجزت له مستخیر الله تعالی لمن یرویه عنی بحق سماعی الکتاب المذکور علی الوالدی بحق سماعه علی مؤلفه و کتبه الفقر الی الله الغنی عبد الرحمن بن محمد بن عمر بن العولی حامدا مصلیا مسلما

34 Sâgânî, *Meşâriku'l-envâr*, Murad Molla, 380M, 225a.

35 Sâgânî, *Meşâriku'l-envâr*, Süleymaniye, 324, 181b.

Meşâriku'l-envâr'ı şerhleriyle[36] beraber Karahisar'da Merhûm Ahmed Paşa Medresesi'nde mütâlaa ettiğimde kalbime doğan şeyleri kaydettim. Bu notlar ilk başta düzenli değil aksine karışıktı. Daha sonra onları cem' ettim ve *Envâru'l-Meşârik* ismini verdim.[37]

Osmanlı döneminde başta *Buhârî* olmak üzere bazı hadis kitaplarının sıkıntılı zamanlarda teberrüken okunduğu mervîdir. "Veba salgını olduğunda bazı âlimlerin Sâgânî'nin *Meşârik*'ini teberrüken okudukları" kaydedilmiştir.[38]

Medreselerde tefsirde okutulan *Beyzâvî*, hadiste okutulan *Meşârik* ve fıkıh derslerinde okutulan *Vikâye*'ye birer şerh kaleme almış olan Şeyhzâde Muslihiddin Mustafa Efendi'nin Ayasofya Kütüphanesi'nde bulunan *Şerhu Meşâriki'l-envâr*'ı, hicrî 1092 senesi Muharrem'in Cuma günü Duha vaktinde Edirne Sarayında Enderun (-ı Gılmân)'da Ferhad Ağa Mektebi'nde istinsah edilmiştir.[39] Müstensih, İbrâhim b. Abdullah'tır. Tüm bu bilgiler *Meşârik*'in yaygınlık derecesini göstermesi açısından kayda değerdir. Ayasofya Kütüphanesi'nde bulunan bu nüshanın metninin kenarlarında çoğunlukla Atûfî'den[40] olmak üzere Bâbertî'den,[41] Ahterî'den (ö. 968/1561)[42] Kirmânî'den (ö. 786/1384)[43] birçok alıntı yapılmıştır. Bu nakiller *Meşârik*'in şerhleri ile beraber okutulurken diğer şerhlerine ve eserlere de müracaat edildiğini göstermektedir. İbn Melek'in şerhi üzerine İbrâhim b. Ahmed el-Muîd'in (ö. ?) *Sevâibu'l-efkâr hâşiyeten alâ şerhi Meşâriki'l-envâr* adıyla 83 varaklık bir hâşiyesi bulunmaktadır. *Sevâibü'l-efkâr* müellifi eserin yazımını hicrî 933 senesi Şâban ayının son Cuma günü Cuma namazından sonra tamamladığını belirtmiştir.[44] Nüshanın müstensihi Muhammed b. Ahmed b. Muhammed eseri Edirne'de hicrî 978 senesi Rebiulevvel ayının

•••••

36 Kitabın hâşiyesinde bu şerhlerin Ekmeleddin Bâbertî ve İbn Melek'in eserleri olduğu belirtilmiş (Bkz. Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-bevârik*, Hasan Hüsnü Paşa, 252, 1b.

37 Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-bevârik*, Hasan Hüsnü Paşa, 252, 1b.

38 Sâgânî, *Meşâriku'l-envâr*, Süleymaniye, 324, 1a.
و من العلماء من يتبرك فى ايام الوباء بكتاب مشارق الانوار للصغانى

39 Şeyhzâde, *Şerhu Meşâriki'l-envâr*, Ayasofya, 714, 677b.

40 Şeyhzâde, *Şerhu Meşâriki'l-envâr*, Ayasofya, 714, 17b, 20a, 197a, 199a, 201a, 672b.

41 Şeyhzâde, *Şerhu Meşâriki'l-envâr*, Ayasofya, 714, 672b, 673a, 675b.

42 Şeyhzâde, *Şerhu Meşâriki'l-envâr*, Ayasofya, 714, 673b.

43 Şeyhzâde, *Şerhu Meşâriki'l-envâr*, Ayasofya, 714, 673a.

44 İbrâhim b. Ahmed el-Muîd, *Sevâibü'l-efkâr*, Murad Molla, 380, 83b.

sonu öğle namazından sonra istinsah ettiğini belirtmiştir.[45] Yazma eserlerin ferağ kayıtlarında bulunan bu bilgiler *Meşârik*'in yaygınlığı hakkında önemli bilgiler vermektedir. İstinsah edilen bu şerh ve hâşiyeler medreselerde *Meşârik* okunan hadis derslerinde okutulmaktaydı. İbrâhim b. Ahmed'in bu eserinde yer yer İbn Melek'e itirazlar vardır. Şârih'in kapalı, anlaşılması zor olan bazı ifadelerini açıklamıştır. İbn Melek'in görüşünü "قوله" diyerek vermiş, ardından ise "اقول" diyerek kendi görüşünü serdetmiştir.

Meşâriku'l-envâr şerhi *Mebârik*'in Osmanlı döneminde yapılan baskılarında da tahriç tarzında çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Örneğin 25 Cemaziyelevvel 1329/24 Mayıs 1911 yılında Ahmed Kamil matbaasında yapılan baskısında metin kenarlarına hadislerin *Buhârî* ve *Müslim*'de hangi bablarda geçtiği kaydedilmiştir. Bu açıklamalarda yer yer ayrıntılara girilerek hadisin *Meşârik*'te geçen hadis lafzının hangi musannifin rivâyetine mutabık düştüğü,[46] hadisin işaret edilen eserde bulunamadığı,[47] lafızların farklı olduğu,[48] müellif Sâgânî'nin *Müslim* ve *Buhârî*'deki hadisleri mezcederek,[49] takdim ve te'hir yaparak[50] naklettiği ve hadisin işaret edilen ravînin rivayetiyle bulunamadığı,[51] gibi tafsilatlı bilgilere yer verilmiştir.

IV. Osmanlı Ulemâsının Meşâriku'l-envâr Üzerine Yazdığı Bazı Şerh ve Hâşiyeler

1. Hayreddin Hızır Atûfî (ö. 948/1541)

Atûfî, "Bursalı Mevlânâ Hocazâde'den (ö. 893/1488) usul ve Efdalzâde'den (ö. 908/1503) fıkıh okudu. İlmî şöhretinden dolayı Sultan II. Bayezid onu saray hizmetlilerine hoca olarak tayin etti. Bir müddet sonra İstanbul camilerinde vaaz edip tefsir okutmayı daha faydalı görerek saraydaki görevinden ayrıldı. Günde 50 akçe ücretle başladığı bu yeni görevinde zamanla günde 80 akçe ücrete kadar terfi etti. Daha sonra bu görevi de bırakarak evine çekildi ve kitap telifiyle meşgul oldu. Atûfî Eyüp'te vefat etti ve kendi evinin civarına defnedildi."[52] II. Bayezid, Yavuz ve Kanûnî döneminde yaşamış

•••••

45 İbrâhim b. Ahmed el-Muîd, *Sevâibü'l-efkâr*, 83b.

46 İbn Melek, *Mebâriku'l-ezhâr fî şerhi Meşâriki'l-envâr*, I, 93, 145, 159.

47 İbn Melek, *Mebâriku'l-ezhâr*, I, 24, 47, 48, 93, 123, 136, 145, 196.

48 İbn Melek, *Mebâriku'l-ezhâr*, I, 43.

49 İbn Melek, *Mebâriku'l-ezhâr*, I, 149, 160.

50 İbn Melek, *Mebâriku'l-ezhâr*, I, 159.

51 İbn Melek, *Mebâriku'l-ezhâr*, II, 27.

52 Çakan, "Atûfî, Hayreddin Hızır", 99.

olan ve bir dönem sarayda hocalık yapmış olan Atûfî'nin *Meşârik* üzerine yapmış olduğu çalışmalar Osmanlı'nın klasik dönemin hadis ilminin konumunu göstermesi bakımından kayda değerdir.

a. Keşfü'l-Meşârik

Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* isimli şerhinde *Meşâriku'l-envâr*'ı muhtasar olarak şerh ettiğini, ancak ilk hadisi bundan istisna tutarak ayrıntılı olarak ele aldığını, zira bazı ihvânın şerhlerinde ilk hadisle ilgili söylediklerine itiraz etmek ve doğru olanı tespit etmek amacında olduğunu söylemektedir.[53] Müellif şerhinde فإن قلت قلنا ve فأن قيل اجيب şeklinde sorular sorarak meseleleri cevaplamıştır. Atûfî'nin *Meşârik*'e şerh olarak yazdığı *Keşfü'l-Meşârik*'in Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ndeki müellif nüshasında[54] kitabın telif tarihi hicrî 946 olarak kaydedilmiş.[55] Ancak Fâtih koleksiyonunda bulunan nüshasında telif ve kitâbetin hicrî 930 tarihinde tamamlandığı belirtilmiş.[56] Bu tarih Kanûnî'nin saltanat tarihinin ilk yıllarına denk gelmektedir. Bu iki nüshanın da ferağ kayıtları müellifin vefat tarihinden öncedir. *Keşfü'l-Meşârik*'te müellif, Beyzâvî[57] (ö. 685/1286), Sadru's-Şerî'a[58] (ö. 747/1346), Zemahşerî[59] (ö. 538/1144), Teftazânî[60] (ö. 792/1390) gibi âlimlerden nakillerde bulunmuştur. Ayrıca eserin nüshalarının mukaddimesinde Sultan Süleyman'ı medheden beyitler bulunmaktadır. Bu beyitlerde Sultan Süleyman Osmanlı sultanları arasındaki konumunun yüceliği ifade edilirken aynı zamanda Hz. Peygamber'in sünnetinin ihyası azminde olduğu zikredilmiştir.[61]

b. Hâşiyetü şerhi hadîsi evvel

Atûfî, *Meşârik* üzerine yazdığı, *Keşfu'l-Meşârik* isimli şerhinde genel olarak yaptığının aksine uzun olarak ele aldığı ilk hadise yine kendisi bir hâşiye yazmıştır. Hâşiyesinde şerhteki kendi ifadelerini (قوله) diyerek belirtmiş ve orada ne kastettiğini (اقول) diyerek kısa ifadelerle açıklamıştır. Eserin

••••••

53 Atufî, *Keşfü'l-Meşârik*, Kılıç Ali Paşa, 269, 2b.

54 Çakan, "Atûfî, Hayreddin Hızır", 99.

55 Atufî, *Keşfü'l-Meşârik*, Hacı Selim Ağa, 230, 470a (15 Rebîülevvel 946 Perşembe günü İkindi vaktinin sonlarında).

56 Atufî, *Keşfü'l-Meşârik*, Fâtih, 994, 252a (29 Rebiulevvel 930).

57 Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik*, Kılıç Ali Paşa, 269, 7a.

58 Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik*, Kılıç Ali Paşa, 269, 8a.

59 Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik*, Kılıç Ali Paşa, 269, 9b, 16a.

60 Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik*, Kılıç Ali Paşa, 269, 12a; 16a; 24b; 25a.

61 Atufî, *Keşfü'l-Meşârik*, Fâtih, 994, 1b-2a.

müstakil risâle şeklinde bir nüshası Fâtih Kütüphanesi koleksiyonunda 994 (vr. 253-286) numarada bulunmaktadır. Ayrıca Hacı Selim Ağa 230 numarada bulunan *Keşfü'l-Meşârik*'in müellif nüshasında ve Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu 269 numaralı *Keşfu'l-Meşârik* nüshasında ilk hadisin şerhinin kenarlarında ilgili yerlere bu hâşiye kaydedilmiştir. Bu sayede eseri buradan okumak ve takip etmek daha kolay hale getirilmiştir.

c. Enzâr fî şerhi ba'zı hadîsi Meşâriki'l-envâr[62] *(Hâşiye alâ Mebâriki'l-ezhâr)*

Atûfî'nin *Meşârik*'ten seçtiği 24 hadisin İbn Melek'in *Meşârik* şerhi *Mebârik*'teki açıklamalarına yaptığı hâşiyedir. Atûfî bu eserinde İbn Melek'in şerhinden çokça istifâde ettiğini ancak onun güzel ifadelerinin kendi sözlerine şeref kazandırması ve sözlerinin onun sözleriyle karışması için bu risâleyi telif ettiğini; bundaki asıl amacın ise ihvânın kalblerini telif etmek olduğunu söylemiştir. Ayrıca eseri Sultan Bayezid b. Sultan Mehmed Han'a takdim etmek üzere kaleme aldığını ifade etmiştir.[63] Atûfî'nin bu eseri hakkında Sadık Cihan, Şeyhzâde Mehmed Kütüphanesi'ndeki nüshasını incelediğini nüshanın üzerinde "Yazar İbn Melek'in şerhinde zor mülâhaza edilen kelimelere hâşiye yapmıştır." ifadesinin bulunduğunu ancak bunun doğru olmadığını, Atûfî'nin kendi seçtiği hadisleri şerh ettiğini belirtmiştir.[64] Ancak Ayasofya Kütüphanesi koleksiyonlarında[65] bulunan nüshalarda müellif Atûfî, seçtiği 24 hadisin *Mebârik*'teki açıklamalarının tamamını (قال الشارح) diyerek zikretmiş. Daha sonra (اقول) diyerek bazı kelimelerin ve konuların açıklamasını yapmıştır. Dolayısıyla eser İbn Melek'in şerhinin üzerine yazılmış bir hâşiyedir.[66]

2. Mevlâna Bayezid b. Mezîd b. Murâd ve *Şerhu Meşâriki'l-envâr*

Süleymaniye Kütüphanesi, Musalla Medrese 73 numarada Bayezid b. Mezîd b. Murâd'a ait olan bir *Meşârik* şerhi bulunmaktadır. Bu nüshanın baş tarafından üç bab eksiktir. Nüshanın başında kitabın yeniden inşâ olunan, ancak adı zikredilmeyen bir dârülhadise ulemâ, muhaddisin ve

•••••

62 Atûfî, *el-Enzâr fî şerhi bazı hadisi Meşâriki'l-envâr*, Ayasofya, 538, 1b.

63 Atûfî, *el-Enzâr fî şerhi bazı hadisi Meşâriki'l-envâr*, Ayasofya, 537, 2a.
(و ان ينطر اليه مولى الموالى سلطان العلوم و المعالى ظل الله تعالى فى الافاق ... سلطان بايزيد خان بن سلطان محمد خان)

64 Cihan, Sadık "Hayreddin Hıdır b. Mahmud b. Ömer el-Atufî "Kastamoni" ve Hadis Eserleri" 70).

65 Atûfî, *el-Enzâr fî şerhi bazı hadisi Meşâriki'l-envâr*, Ayasofya, 396; 537; 538.

66 Çakan, İ. Lütfi, "Atûfî, Hayreddin Hızır", 99.

talebe için vakf edildiğine dâir bir not bulunmaktadır. Şerh, 1 Şâban 866 senesi Cumartesi gününde kuşluk vaktinde tamamlanmış[67] olup şerhin kenarında bulunan hâşiyeler müellifin oğlu Muhammed b. Bayezid tarafından not edilmiştir. Muhammed b. Bayezid, bu hâşiyeyi 25 Ramazan 912 senesinde tamamladığını ifade etmiştir.[68] Müellif, şerhinde hadis metninin tamamını vermediği için hadis metinleri metnin kenarına eklenmiştir. 186 varak olan bu şerh kaynaklarda zikredilmemektedir.

V. *Meşâriku'l-envâr*'ın Yeniden Yapılan Tertipleri

Meşâriku'l-envâr Osmanlı döneminde medreselerde yaygın olarak okutulmasının sonucu olarak üzerine birçok çalışma yapıldığı görülmektedir. *Meşâriku'l-envâr* bir tedris kitabı olması hasebiyle kolay ezberlenecek şekilde yeniden tertip edilmiştir. Bu tertiplerden birisi, hadisleri konularına göre tertip edip bir sünen kitabı haline getirmiştir. Diğeri de ezberleme amacına matuf hadisleri alfabetik olarak yeniden sıralamıştır.

1. İbrâhim b. Mustafa el-Hanefî ve *Meşârik* Üzerine Yaptığı Tertipler

İbrâhim Bergamavî (ö. 1014/1606), memleketinde tahsilini tamamladıktan sonra çeşitli medreselerde tedris faaliyetinde bulundu. Bir müddet Bursa kadılığı yaptıktan sonra İstanbul'da Sinan Paşa Dârülhadis müderrisliğine tayin olundu (h. 1004). Bu medresede müderrislik görevini îfâ ederken hicrî 1014'te vefat etti.[69] Bergamalı İbrâhim hem *Meşâriku'l-envâr* ve hem de şerhi *Mebâriku'l-ezhâr*'ı Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbihu's-sünne*'sini esas alarak konularına göre yeniden tertip etmiştir.[70] Onun bu tertibi yapmasına Dârülhadis'te müderris olması ve muhtemelen *Meşârik*'i orada talebelerle okumasının etki ettiği düşünülebilir.

.....

67 Bayezid b. Mezîd b. Murad, *Şerhu Meşâriki'l-envâr*, Musalla Medrese, 73, 186a.

68 Muhammed b. Bayezid b. Mezîd b. Murad, *Hâşiyetu Şerhi Meşâriku'l-envâr*, 186a.

تم مشارق الانوار على حواشى هذا الشرح فى الخامس و العشرين من رمضان المبارك سنة اثنى عشر و تسعمائة من يد اضعف العبيد محمد بن بايزيد بن مزيد بن مراد و الشرح بخط ابيه مولانا بايزيد المذكور و صلى الله على الروح الاعظم و قلب العالم محمد و اله اجمعين

69 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 355; Yurdagür, "Bergamalı İbrâhim", 496.

70 *DİA*'da iki eserin de farklı isimlerle kaydedilmiş aynı eser olduğu belirtilmiştir. Ancak Fâtih Kütüphanesi, 1144 numaraa bulunan eser *Meşârik*'in; Süleymaniye ➡

a. Merâfiki'l-ahyâr fî tertîbi Meşâriki'l-envâr

Müellif, *Meşâriku'l-envâr*'ın üzerine yapmış olduğu bu yeni çalışmanın mukaddimesinde esere herkesin kolaylıkla ulaşmasını amaçladığını ve *Mesâbîh*'i esas alarak yeniden tertip ettiğini belirtmiştir.[71] Fâtih Kütüphanesi koleksiyonunda bulunan 1144 numaralı yazmanın başında ayrıntılı olarak kitab ve bab başlıkları fihrist olarak verilmiştir. Kitab isimleri şu şekildedir: Kitâbu'l-îmân, ilm, tahâret, salât, cenâiz, zekât, savm, fezâilü'l-kur'ân, de'avât, menâsik, buyû', nikâh, 'ıtk, kısâs, hudûd, imâre ve'l-kazâ, cihâd, zebâih, et'ime, libâs, tıbb ve'r-rukye, rü'ya ve âdâb, rikâk, fiten.[72] Bu fihristte 24 kitab ismi zikredilmiştir.

b. Envâru'l-bevârik fî tertibi Şerhi'l-Meşârik

İbrâhim b. Mustafa el-Hanefî, *Meşârik*'e yaptığı gibi, şârih İbn Melek'in *Meşârik* şerhi *Mebâriku'l-ezhâr*'ı ihtiyaç duyanın hadislere daha kolay ulaşmasını sağlamak için *Mesâbih*'i esas alarak tertip ettiğini belirtmiştir.[73] Ayrıca metinde sadece ihtiyaç duyulan yerde eklemeler yaptığını bunu da *Mesâbih* ve diğer bazı eserlerden alıntıladığını söylemiştir.[74] Müellif, bu *Mebârik* tertibinde de *Meşârik* üzerine yaptığı *Merâfiku'l-ahyâr* isimli tertibi ile aynı metodu takip etmiş iki tertibi de aynı şekilde konularına yani kitab ve bablara ayırmıştır. Süleymaniye 279 numarada bulunan *Envâru'l-bevârik* nüshasında farklı olarak sadece Kitâbu'l-fiten'den sonra "*Kitabu fedâili seyyidi'l-mürselîn*" diyerek *Merâfiku'l-ahyâr*'da Kitâbu'l-fiten başlığı altında bâb olarak bulunan "Babu fedâili seyyidi'l-mürselîn'i" kitab olarak zikretmiştir.[75] Nüshanın metin kenar-

••••••

koleksiyonu 279 numaradaki eser ise *Meşârik* şerhi *Mebârik*'in konularına göre yapılmış yeni bir tertibidir. Krş. Yurdagür, "Bergamalı İbrâhim", 496.

71 İbrâhim b. Mustafa el-Hanefî, *Merâfiku'l-ahyâr fî tertîbi Meşâriki'l-envâr*, Fâtih 1144, 1b.

72 İbrâhim b. Mustafa el-Hanefî, *Merâfiku'l-ahyâr fî tertîbi Meşâriki'l-envâr*, Fâtih 1144, fihrist sayfası.

73 İbrâhim b. Mustafa el-Hanefî, *Envâru'l-bevârik fî tertîbi Şerhi'l-Meşârik*, Süleymaniye 279, 1b. Metinde eserin ismi zikredilmemiştir. Ancak 1. varakta metnin yanına hâşiye şeklinde eserin ismi *Mesâbih* olarak kaydedilmiştir.

74 İbrâhim b. Mustafa el-Hanefî, *Envâru'l-bevârık*, Süleymaniye 279, 1b; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1689.

75 İbrâhim b. Mustafa el-Hanefî, *Envâru'l-bevârık*, Süleymaniye 279, fihrist. İbn Melek'in şerhi *Mebârik*'in Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüshasının başına da *Envâru'l-bevârik*'in bu ayrıntılı fihristi eklenmiş ve "*Mestûr olan fihrist bu kitâbın değildir, gaflet olunmaya*" diye not düşülmüştür. Bkz. İbn Melek, *Mebâriku'l-ezhâr*, Süleymaniye 277, fihrist sayfası.

larında genellikle Şeyhzâde'den alıntılar yapılmıştır. Bu da İbn Melek ile Şeyhzâde şerhlerinin beraber mütâlaa edildiğini göstermektedir. Kitabın zahriyesinde Kadızâde Mehmed Efendi'nin imzası bulunmaktadır.[76]

c. Tertîbu ehâdisi'l-Meşârik alâ hurûfi'l-mu'cem

Hekimoğlu koleksiyonunda bulunan 278 numaralı nüsha *Meşâriku'l-envâr*'ın huruf-ı mu'cem'e göre yapılmış yeni bir tertibidir. Bu nüshada müellifin ismi kaydedilmemiştir. Hemze ile başlayan hadislerle başlanıp eser alfabetik olarak yeniden tertip edilmiştir. Bu yeni tertibin amacı ise hıfz ve hadislere ulaşımın kolay olması olarak açıklanmıştır.[77] Sâgânî'nin *Meşâriku'l-envâr*'ı nahiv esaslı olarak tertip etmesine karşın hadislerin bu şekildeki bir tertibinin eserin aslî işlevini geçersiz kıldığını söylemek mümkün olsa da bu yeni tertibin medreselerde yoğun olarak okutulan bu eserin daha kolay ezberlenmesi amacına hizmet etmesi, *Meşâriku'l-envâr*'ın Osmanlı döneminde her yönüyle ele alınması açısından önem arz etmektedir.

VI. *Meşâriku'l-envâr*'ın Tercümeleri

Kaynaklarda *Meşâriku'l-envâr*'ın Osmanlı döneminde sadece Osmanzâde Ahmed Efendi tarafından tercüme edildiği belirtilmektedir.[78] Kütüphane kataloglarında bulunan Osmanzâde Ahmed Tâib Efendi'ye ait olarak gösterilen *Meşârik* tercümelerinin bazı nüshalarında bulunan mukaddimeden bu tercümelerin Osmanzâde Ahmed Efendi'den daha önce tercüme edildiği anlaşılmaktadır. *Meşârik* Osmanzâde Ahmed Efendi'den önce Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Mirlivâ Mehmed [Efendi] tarafından tercüme edilmiştir. Aynı şekilde kaynaklarda zikredilmeyen bir diğer tercüme de Ermenekli Süleyman Sırrı Efendi'nin *Tâcü'l-mefârik fî îzâhi'l-Meşârik li's-Sâgânî* isimli eseridir.

•••••

76 Kanaatimizce bu yazı Kadızâdeliler hareketinin öncülerinden Kadızâde Mehmet Efendi'ye (ö. 1045/1635) aittir. Zira kendisi de Bergamalı İbrâhim Efendi gibi Balıkesirlidir. Bayezid, Süleymaniye ve Ayasofya camiilerinde vaizlik yapan Kadızâde Mehmed Efendi'nin vaazlarında *Meşârik* üzerine hemşehrisinin yazdığı bu yeni tertipten istifade ettiği söylenebilir.

77 *Tertîbü ehâdisi'l-Meşârik alâ hurûfi'l-mu'cem*, Hekimoğlu 278, 2a.

78 Hatiboğlu, "Meşârik", 362.

1. Mirliva Mehmed ve *Tercüme-i Meşâriku'l-envâr*'ı

Meşârik'i tercüme eden Mirlivâ Mehmed Efendi kendi ismini zikrettiği mukaddimede[79] Sultan Selim ve Sultan Süleyman zamanındaki bazı olaylar ve savaşlara kısaca işaret etmiş ve *Meşârik* tercümesini Sultan Süleyman'a arz ettiğini ve onun da kendisini Hamid livâsı ile taltîf ettiğini ifade etmiştir.[80] Müellif, *Meşârik*'ten "*Hâliyâ ehâdîsi'n-nebeviyye ve ahbâru Mustafâviyye celîlü'l-mikdâr el-mütedâviletü beyne'l-ulemâi'l-emsâr*" diyerek ulemâ arasında tedâvülde olan bir eser olarak bahsetmiştir. Bu kayıt müellifin *Meşârik*'i tercüme sebebini ve eserin X/XVI. yüzyıl ulemâsı arasındaki konumunu ifade etmesi açısından mühimdir. Tercümenin, Mirlivâ Mehmed'in hocası Mevlana Abdülkâdir Çelebi el-Ispartavî vasıtasıyla Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'ye (ö. 982/1574) arz edildiği belirtilmektedir. Bu notun tarihi hicrî 962 senesi Rebîulâhir ayıdır.[81]

Bu tercümenin birçok nüshası bulunmaktadır. Ayasofya koleksiyonunda bulunan nüshasında hicrî 1064 senesi Zilhiccenin 16. Cuma günü yazılmaya başlandığı kitabın zahriyesinde belirtilmektedir.[82] Son sayfasında istinsahın 16 Rebiulevvel 1066 senesi öğle vaktinde İbn Melek hâşiyesi ve Şeyhzâde metinleri ile mukabele edilerek saray Gılmanlarından Mehmed Halife diye bilinen Mehmed b. Hüseyin el-Bosnevî[83] tarafından Yeni Saray'da (Edirne'deki saray) der-hane-i Seferliyân'da (Seferliler ocağı) Sultan IV. Mehmed (Avcı) b. İbrâhim zamanında bitirildiği not edilmiştir.[84] Bu kayıttan *Meşârik*'in Edirne'de şerhleri ile mukabele edilerek okunduğu ve istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Edirne'de istinsah edilen bu nüsha hicrî 1153 tarihinde Ayasofya Kütüphanesi kurulunca da kütüphaneye nakledilmiş olmalıdır.[85]

•••••

79 Mirlivâ Mehmed, *Tercüme-i Meşâriku'l-envâr*, Fâtih 715, 7a.

80 Mirlivâ Mehmed, *Tercüme-i Meşâriku'l-envâr*, Fâtih, 715, 7a.

81 Mirlivâ Mehmed, *Tercüme-i Meşâriku'l-envâr*, Fâtih, 715, zahriyesinde.

82 قد شرع فى تحرير هذا الكتاب المستطاب بعنايت الله الملك الجليل الوهاب فى يوم الجمعة السادس عشر من شهر ذى الحجة الذى يستحق فيه المؤمنون الرحمة والجنة المنتظم فى شهور سنة اربع و ستين و الف اللهم بارك لنا ابتداءه وهون علينا اجتتامه و عند كل عسر يسر وهو على كل شئ قدير
(Mirlivâ Mehmed, *Tercüme-i Meşâriku'l-envâr*, Ayasofya, 901, 1a).

83 Mehmed Halife, IV. Murad, Sultan İbrâhim ve IV. Mehmed dönemlerinin tarihini anlatan *Tarih-i gılmânî* isimli eserin yazarıdır. (bkz. Kütükoğlu, "Mehmed Halife", 489-490).

84 Mirlivâ Mehmed, *Tercüme-i Meşâriku'l-envâr*, Ayasofya, 901, 379b.

85 Nüshanın üzerinde Ahmed b. Mehmed el-Vânî'ye ait temellük kaydı var. Babası Mehmed Efendi (ö. 1096), IV. Mehmed'in yanından ayırmadığı döneminin ➡

Meşârik tercümesini padişaha arz ettiğini belirten müellif, mukaddimede şöyle demektedir:

> *Tercüme-i Meşârik* huzûrlarında arz ve i'lâm olundukda tertîb-i bende hoşâyende gelüp enfâs-ı şerîfe-i kelimât-ı latîfelerinden âsâr-ı tahsîn ve envâr-ı âferîn mefhum-ı bende-i kemîn olup kimyâ-yı enzârlarıyla zer-kelîl-i 'ayâr oldukda sikke-i kabûl Hüdâvend edille-i meskûk olup "ol-kitâbı *Tercüme-i Meşârik*ki eser-i terbiyyet-i hânedân-ı âli Osmândur. Kendülerden kendülere Yûsuf'a âyine armağanı gibi müstahsen ehl-i irfândır deyu tedebbür ve iz'ân olundukda alâ mâ zükira âmîn ebyeni't-takrîb-i tahrîr ve tertîb olunup sahâ-i sa'âdete bu bende-i pür-zillet-i kıllet-i bizâ'at ki pâdişâh-ı milk-i adâlet ve cümle-i erkân-ı devlete bu semere-i şecere-i bâğ-ı Risâletten zevk ve lezzet gelüp bu âmmeten ümmetine dahî âmmu'l-âyide tâmmü'l-fâide olup hak dergâhında cürm ü günâhı bende-i bî-râha Hazreti Resûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem şefî'-i özr-hâh olup "yevme lâ yenfe'u mâlun ve benûn illâ men etellâhe bi-kalbin selîm" mefhûm-ı kerîmi üzere ol-yevm-i azîmde bende-i bî-bâl ve bî-bîm olup ehâdîs-i şerîfenin sevâb-ı cezîl zâd-râh-ı sefer-i tavîl ola.[86]

Ayrıca burada *Meşârik* hakkında dönemin bakışını yansıtan önemli bilgiler verilmiştir.

> Bazı erbâb-ı fazîlet vesâit olan esâmi-i ashâb-ı rivâyeti giderüp ruvâtı ta'dîd etmeyüp hazf-ı esânîd kılup ve bazı efâzıl tenâsüb-i elfâza mâil olup ebvâbın bi-münâsebe kelimât-ı evâil kılup ol üslûb üzere bir kitâb-ı celîlü'l-mikdâra azîmü'l-vakâr el-müsemmâ bi-*Meşâriki'l-envâr*tedvîn ve te'lîf edüp bir vechile bedî' tasnîf oldu ki "bi-eydî seferatin kirâmin berarah" merkûm ve mektûb ve beyne'l-efâdıl merğûb ve mahbûb olup ke-nâfeceti'l-misk tîyb-i nesîmi meşâmm-ı âlemi muattar kılıp mânend-i âfitâbı âlem-tab-ı simâd kılıp ulî'l-elbâbı münevver edüp --eşheru mine'l-ems ve enveru mine'ş-şems olup...[87]

••••••

en meşhur vaizidir. Mehmed Efendi, 1076'da (1665) İstanbul'da Yenicami kürsü vâizliğine ve hâce-i sultânîlik görevine getirildi. Bu arada Şehzade Mustafa'nın hocalığını üzerine aldı. Kitap'ta temellük kaydı bulunan Ahmed Efendi İstanbul pâyelilerindendi. Temellük kaydının tarihi 1073'tür. Bkz. Pazarbaşı "Mehmed Efendi Vânî", 458-459. Nüsha Ayasofya Kütüphanesi'ne naklolunmadan önce av için genellikle Edirne'de ikamet eden (Avcı) IV. Mehmed döneminin meşhur vaizi Vânî Mehmed Efendi'nin temellüküne geçmiş olmalıdır.

86 Mirlivâ Mehmed, *Tercüme-i Meşâriku'l-envâr*, Fâtih 716, 11b-12a.

87 Mirlivâ Mehmed, *Tercüme-i Meşâriku'l-envâr*, Fâtih, 716, 2a-2b.

Osmanlı sultanları hakkında ise; "Âl-i Osman ki eğer ba'de nebî-i âhir-zaman risâlete imkân olsa ol-nesl-i âlî şân ve adâlet-fişân ve celâlet-nişândan olurdu."[88] denilmektedir.

Laleli koleksiyonu 418 numarada bulunan nüshanın başında otuz sayfa ayrıntılı bir fihrist bulunmaktadır. Konularına göre tertip edilmediği için kullanımı ve hadis bulması zor olan *Meşârik*'in birçok nüshasında buna benzer fihristler bulunmaktadır. Altı babın ilk hadislerinin fihristi şu şekildedir:

Birinci bab: Evvelki hadîs-i şerîf imân getürüp rasûlüne ikrâr etmek beyânında.

İkinci bâb: Evvelki hadîs Hasan'ı ve Hüseyin'i Rasûl hazreti ista'âze itdüğü beyanındadır.

Üçüncü bâb: Evvelki hadîs, Hak Te'âlâdan ziyâde sabır eder kimse yokdur didüğü.

Dördüncü bâb: Evvelki hadîs, Bir kimse ta'âm satın alsa kabz etmeyince geri satmasun didiğüdür.

Beşinci bâb: Ukl ve Urânilere bir sâm-ı marazî âriz olduğudur.

Altıncı bâb: Evvelki hadîs yevm-i kıyâmette muhâsib olmak beyânındadır.[89]

Tercüme'nin ilk hadisi[90] şöyledir.

Bu hadîs-i şerîfin ma'nâsı Allâhu a'lem ve e'azzu ve ahkem budur ki; Şol kimesne Allâhu Tebâreke ve Te'âlâya îmân getürse ve nekâyisden münezzeh zât-ı kadîm ve azîmine lâyık sıfât-ı hasenesine îmân getürse ve Resûlü Muhammed Mustafa'ya îmân getürüp ve "cemî'u mâ câ'e bihî'r-resûlü mın-indillâhî"yi tasdîk eylese ve namaza kâ'im ve muhâfız olup ber-vech-i müdâvemet edâ etse ve Ramazan ayının orucun tutsa lâyık olur Hak Celle ve Alâ'ya, ânı (onu) cennete idhâl eyleye. Gerek ol kimse vatan-ı aslîsini terk eylesün fî sebîlillâh Resûl Hazretleri aleyhi efdalu's-salavât ve ekmelü't-tahiyyât yanına gelüp mücâhede etsün ve gerekse evinde tek oturmuş olsun şol yerde kim kendi ânda (onda) doğdu idi. Bu tahyîr delâlet eder; bu hadîs-i şerîf ve azîmü'l-kadr ma'den-i risâletten Mekke-i Müşerrefe feth olunduktan sonra sâdır olunduğuna. Zira Mekke-i Mu'azzama feth olunmazdan ilerü Medîne-i Münevvere'ye hicret Mü'minler'e farz idi ve evtân-ı asliyelerinde durmaklığa icâzet yok idi. "Ve hâcera fî-sebîlillahi ev celese fî ardihi'l-letî

88 Mirlivâ Mehmed, *Tercüme-i Meşâriku'l-envâr*, Fâtih, 716, 5a.

89 Mirlivâ Mehmed, *Tercüme-i Meşâriku'l-envâr*, Laleli, 418, fihrist.

90 «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ، وَأَقَامَ الصَّلَاةَ، وَصَامَ رَمَضَانَ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ الجَنَّةَ، جَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ جَلَسَ فِي أَرْضِهِ الَّتِي وُلِدَ فِيهَا»

vülide fîhâ" cümle-i müste'nefedir. Cevab vâki' olmuştur. Sâ'il-i mukaddere ki âyâ bu sevâb-ı celîl muhâcirlere ve gayr-i muhâcirlere midir? Cevâb virüp lütfen ve fazlen buyurdular ki; muhâcirlere ve gayr-i muhâcirleredir. "Fe-izâ kâne kezâlik" evvel-i vücûb-ı hicretten tâ âhir-i dünyaya dek efdal-i enbiyâ' Muhammed Mustafa'nın ümmetinden her kimse ki bu erkân-ı 'izâmı emr olunduğu üzere âmil olsa zikr olan sevâb-ı cemîl âna (ona) dahî in'âm olunur. Ve salavât ile savm sâir ibâdet-i bedeniyenin mâ-beyninde tahsîs-i bi'z-zikr olmasının bazı vücûhu tenbîhtir şânlarının azametine. Zîrâ bu ikisi ale'l-umûm fukarânın ve ağniyânun ve ahrârun ve erikkânun üzerlerine farzdır. Ve müdâvemetlerine tahrîsdir vakitleri gelicek edâ olunmasına. Zira ittibâ'-ı insanın ekserine bu ikisinin edâsı su'ûbet üzeredir. Ammâ namâz her gün ve her gece mütekerrirdir. İnsan-ı mükelleften sâkıt olmaz tâ hâl-i gargaraya dek. Ve oruç dahî müfterât-ı selâse ki nefsin me'lûfâtıdır. Nefsi ândan (ondan) men' etmektir. Ve eğer nefsine me'lûfâttan ayrılmak sa'bdır. Ve Üstâd Ebû Mansûr Hazretleri "Usûlü hamsete aşar"larında zikr eyledi ki ulemâdan ashâbımız derler ki: Şol kimse ki Hak Teâlâ'nın sıfât-ı ezelîsin bile ve cemî'-i ef'âlinde adlin bile ânın îmânı sahîhtir. Allâhümme zeyyin-lenâ fî kulûbinâ el-îmâne bi-hurmeti Muhammedi'l-münzeli aleyhi'l-Kur'âne salli ve sellim aleyhi ve âlihî ve ezvâcih.[91]

Bu tercümeden ve açıklamalardan sonra Ebû Hüreyre'nin (r.a.) hal tercemesi anlatılmıştır. Bu ifadelerden bu tercümenin aynı zamanda bir şerh olduğu anlaşılmaktadır. Bu şerh ve açıklamalar ise İbn Melek'in *Mebârik*'inin serbest bir tercümesi niteliğindedir. Zira tercüme, İbn Melek'in *Mebârik*'teki açıklamaları ile aynîlik arzetmektedir.

2. Osmanzâde Ahmed Tâib Efendi ve *Dibâce-i Tercüme-i Meşâriku'l-envâr*

Ahmed Tâib Efendi, 1070 (1659-60) yılında İstanbul'da doğdu. Babası maliye tezkireciliği ve Süleymaniye Vakfı rûznâmçeciliği görevlerinde bulunan Osman Efendi'nin yaptırdığı veya yenilediği medresenin ilk müderrisliğine tayin edildi. Kemankeş Aşçı Mehmed Paşa'nın kethüdâsı olarak Şam'a gitti. Feyziyye-i Cedîde Medresesi, Mustafa Ağa Medresesi, Koca Mustafa Paşa Medresesi, Sahn-ı Semân Medresesi, Edirnekapı'daki Mihrimah Sultan Medresesi, Murad Paşa-yı Atîk Medresesi, Kasım Paşa Medresesi, Ayasofya-i Kebîr Medresesi'nde müderris oldu. III. Ahmed'in hastalığı münasebetiyle kaleme aldığı *Sıhhatâbâd* adlı kırk hadis şerhiyle meşhur oldu. Haleb ve Mısır kadılığı yaptı. 2 Ramazan 1136'da (25 Mayıs

91 Mirlivâ Mehmed, *Tercüme-i Meşâriku'l-envâr*, Ayasofya 901, 6b.

1724) Mısır'da vefat etti ve oraya defnedildi.[92] *Meşârik*'i III. Ahmed'in emri ile tercüme ettiği belirtilmiştir.[93] Müellif de mukaddimede bunu dile getirmektedir. Osmanzâde Ahmed Tâib Efendi, sultanın emri ile başladığı *Meşârik* tercümesinin başında gerek *Meşârik* ve gerekse tercüme uslûbu hakkında bir mukaddime kaleme almıştır. Bu mukaddime aynı zamanda şair olan müellifin edebî kişiliğini de göstermektedir. Osmanzâde Ahmed Tâib Efendi mukaddimede İbn Melek'in *Mebâriku'l-ezhâr*'ından önemli gördüğü yerleri bu tercümeye dâhil ettiğini belirtmiştir. Dolayısıyla tercüme aynı zamanda bir şerh özelliği taşımaktadır. *Meşârik*'in ilk hadisinin[94] tercümesi de şu şekildedir:

Allâhu a'lem me'âli ma'nâ-yı latîfi budur ki:

Bir kimse Allâh ve resûlüne îmân getürse ta'dîl-i erkân ile salâta müdâvim ve Ramazan'ı sâ'im olsa Allâh azîmü'ş-şân muktezâ-yı sıdk-ı va'di üzre ol kimseyi cennete idhâl ve derecesin a'lâ etmek fazl u keremine lâyık olur. İdhâl ile murâd mezîd-i ref'-i derecât ve ya tecâvüz an-seyyi'âttır. Yoksa mutlak duhûl-i cinâna mücerred îmân kâfidir. Gerek fî-sebîlillah hicret etsun gerek maskatu'r-re'si olan mesken-i me'lûfünde câlis olsun. Hicret ve cülûs beyninde tahyîr hadîs-i şerîfin ba'de feth-i Mekke şeref-yâfte-i sudûr olmasına delîldir. Zîrâ kable'l-feth Medîne-i Münevvere'ye hicret farz idi. Salât ve savmın vücûbu ağniyâ ve fukarâya ale'l-umûm olup istimrârı müdâvemet-i salâtda meşakkat ve savmda dahî bi-hasebi'l-imsâk su'ûbet olmağın azm-i şânlarına tenbîh ve müdâvemete tahrîz içün tahsîs-i bi'z-zikr olundu.[95]

3. Süleyman Sırrı Efendi ve *Tâcü'l-mefârik fî îzâbi'l-Meşârik li'ş-Sâgânî*

Süleyman Sırrı Efendi'nin Bayezid Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu 3907 numarada bulunan *Meşârik* tercümesindeki kısa hal tercümesi şu şekildedir: "Bayezid dersiamlarından mucîz Dârulfünûn ve Mekteb-i Hukuk muallimlerinden ve Meclis-i Maârîf âzâlığı ve Kütüb-i Dîniyye Riyâsetleri'nden mütekâid İçelli Süleyman Sırrı Efendi b. Abdullah Zühdî b. el-Hâc Hüseyin Hüsnü."[96] Süleyman Sırrı Efendi

•••••

92 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiu'l-fudalâ*, II-III, 563-564.

93 Özcan, "Osmanzâde Ahmed Tâib", 4.

94 «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَأَقَامَ الصَّلَاةَ، وَصَامَ رَمَضَانَ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ، جَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ جَلَسَ فِي أَرْضِهِ الَّتِي وُلِدَ فِيهَا»

95 Osmanzâde Ahmed Tâib, *Tercüme-i dibâce-i Meşâriku'l-envâr*, Aşir Efendi 421, 3b.

96 İçelli/Ermenekli Süleyman Sırrı Efendi, *İzâhu'l-Meşârik ser-tâcu'l-mefârik*, Veliyyüddin Efendi 3907, kitabın girişinde.

Meşârik tercümesini 12 Cemaziyelâhir 1341/Şubat 1923 yılında tamamlamıştır. Buradan da görülmektedir ki Osmanlının ilk dönemlerinden başlayan *Meşârik* üzerine yapılan çalışmalar son yıllarına kadar devam etmiştir. Tercüme 846 sayfadır. Son 22 sayfada çok geniş bir fihrist vardır. Bu fihristte bütün hadislerin üç-beş kelimelik baş tarafları ve râvîsi yazılmıştır. Yazmanın başında Sâgânî ve *Meşârik* hakkında kısa bir bilgi vardır. Süleyman Sırrı Efendi eserin girişinde *Meşârik*'i tercüme etmesinin nedenîni şöyle açıklamıştır:

> Cenâb-ı Hakkın lütûf ve inâyetiyle evlâd-ı vatan ve ittisâl-i milletin tenvîr-i efkâr ve tashîh-i akâ'id ve tehzîb-i ahlâklarına hâdim olan ulûm-ı âliye-i dîniyye ve funûn-ı te'lîfe-i seniyyeden bir hayli âsâr-ı nâfi'a te'lif ve mükerreren neşr edilerek tahsîl-i fevâ'idle takdîm-i mevâ'id-i mevâidlerine çalışarak defter-i a'mâl-i hayâtımın tenvîr ve inkişâfına nâil olmak emel ve arzusuyla delâil-i dîniyyenin aslı'l-usûl ve üssü'l-esâslarından bulunan ve âsâr-ı sahîhâ-i dîniyyeden dahî bir âsâr ilavesiyle hüsn-i hâtimede bulunmak ehass-ı âmâlim olarak her an ve zaman süveydâ-yı kalbimde bir ukde-i mühimme iken...
>
> *Hidâye* ve *Eşbâh ve Nezâir* nâm ümmihât-ı fıkhiyyeyi *İzâhu'l-Hidâye* ve *İzâhu'l-Eşbâh* ünvanlarıyla lisân-ı azbü'l-beyân-ı Osmânî ile mufassalan şerh ve îzâh ettiğim gibi kütüb-i ehâdîs-i şerîfeden *Meşâriku'l-envâri'n-Nebeviyye min Sıhahi'l-ahbâri'l-Mustafâviyye* nâm kitâb-ı müstetâb-ı meşhûreyi de onlar gibi lisân-ı Osmânî ile mufassalan şerh ve îzâh ve her hadîs-i şerîfin mahreç ve me'hâzlarıyla râvî ve mervîlerini ve mümkün mertebe câmi' olarak müştemîl oldukları İslâmiyye ve fıkhiyye ve ma'nevîleri de tefri' ve îzâh ederek sâlifü'z-zikr *İzâhu'l-Hidâye* ve *İzâhu'l-Eşbâh*'a eş olmak üzere *İzâhu'l-Meşârik* sertâcu'l-mefârik ünvanıyla karîn-i hitâm olmuştur.[97]

Bu tercümenin ilk hadisin[98] tercümesi ise şu şekildedir:

> Sâhib-i Sa'âdet Efendimize sened-i sahîh ile muttasıl olarak Ebû Hureyre'den rivâyetle *Buhârî-yi Şerîf*'te Kitâbu'l-cihâd ve's-siyerde mezkûr olarak mazbût olan bu hadîs-i şerîfin mefâd-ı münîfi; Her kim zâtında ve sıfât-ı mukaddese-i ilâhîsinde ve ef'âlinde tevhîd ederek Cenâb-ı Vâcibu'l-Vücûd Hazretlerine ve Resûl-i Ekremlerine ve yevm-i âhirete kalben tasdîk ve lisânen ikrâr ve i'tirâfla îmân edip evkât-ı hamsede farz olan namazları edâ ve ikâmete ve savm-ı ramazanı îmânen ve ihtisâben edâ ederse gerek rızâ-yı bârî uğrunda

••••••

97 İçelli/Ermenekli Süleyman Sırrı Efendi, *İzâhu'l-Meşârik ser-tâcu'l-mefârik*, Veliyyüddin Efendi 3907, 1.

98 «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَأَقَامَ الصَّلَاةَ، وَصَامَ رَمَضَانَ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ الجَنَّةَ، جَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ جَلَسَ فِي أَرْضِهِ الَّتِي وُلِدَ فِيهَا»

cihâd ve Resûl-i Ekrem efendimizin yanında bulunarak mu'âvenetle takviye-yi din içün Medîne-i Münevvere'ye hicret etsin ve gerekse maskatu'r-ra'sı olan vatanında ihtiyâr-ı ikâmet eylesin. Tafaddulen iltizâm mâ lâ yelzem edilerek Cenâb-ı hakka ol kimseleri Cennât-ı 'âliyâna idhâl hakk ve sâbit olur demek olup, bu hadîs-i şerîf kable'l-feth sâdır olmuştur.[99]

Süleyman Efendi'nin bu tercüme ve şerh çalışması da İbn Melek'in şerhinin bir tercümesi niteliğindedir. *Meşârik* tercümelerinden görüldüğü kadarıyla tercümelerde genellikle İbn Melek'in *Mebârik*'inden faydalanılmıştır. *Mebârik*'in Osmanlı döneminde *Meşarik* için temel metin konumunda olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca Mehmed Zihni Efendi de (ö. 1913), *el-Câmiu's-sagîr* ve *Meşâriku'l-envâr*'dan seçtiği sahih hadisleri Türkçe'ye tercüme ederek alfabetik olarak sıralamış ve bu çalışmasına *el-Hakâik mimmâ fi'l-Câmii's-sagîr ve'l-Meşârik* adını vermiştir. Ayrıca *Meşârik*'in yapılan baskılarında da görev almıştır.[100]

Meşârik'ten Bir Örnek

Sâgânî, "Akşam yemeği konulduğunda namaz için kamet de getirilse yemeğinizi yiyin"[101] hadisi hakkında şöyle demiştir:

Allâh Resûlünü rüyamda görmek ve ona bu hadisin sıhhatini sormak istiyordum ki bana onun haberini versin ben de onun âlî senedle ravîsi olayım. Böyle birkaç sene geçti. 611 senesi Zilka'desi'nin 18. Cumartesi günü seher vaktinde rüyamda sanki bir çatı üzerinde idim ve akşam namazına başladım. Nebi (a.s.) bir grup insanla oturmuş akşam yemeği yiyordu. Beni yemeğe çağırdı. Ben de önce namazı tamamlayayım sonra davetine icabet edeyim, dedim. Sonra Resûlullah'ın Ebû Sa'îd b. Muallâ'ya olan şu sözünü hatırladım "Resûlullah Ebû Sa'îd'i namaz kılarken çağırdı. O da namazı bitirinceye kadar peygamberimize cevap vermedi. Peygamberimiz ona şöyle dedi; Allâh Teâlâ buyurmuyor mu: "Allâh ve Resûlü sizi çağırdığı zaman ona icâbet edin."[102] Hemen Allâh Resûlüne gittim ve yanına oturdum. Dedim ki Yâ Resûlallâh "Akşam yemeği konulduğu zaman kamet de getirilse yemeğinizi yiyin" rivayeti sahih midir? Evet buyurdular.[103]

••••••

99 Süleyman Sırrı Efendi, *İzâhu'l-Meşârik ser-tâcu'l-mefârik*, Veliyyüddin Efendi 3907, 27

100 Kılıç, "Mehmed Zihni Efendi", 542-543.

101 Buhârî, "Ezân", 42; "Akîkâ", 58; Müslim, "Mesâcid", 16.

102 Buhârî, "Tefsîr", 1; "Fedâilü'l-Kur'ân", 9; Ebû Dâvûd, "Salât", 350; Nesâî, "İftitâh", 62; İbn Mâce, "Edeb", 52.

103 Sâgânî, *Meşâriku'l-envâr*, Ayasofya, 898, 69b.

Mirlivâ Mehmed Efendi'nin *Meşârik* tercümesinde bu hikâye muhtemelen *Meşârik* metninden kabul edilmediği için tercüme edilmemiştir. Ermenekli Süleyman Sırrı Efendi ise *Tâcü'l-Mefârik fî Îzâhi'l-Meşârik* isimli tercümesinde bu hikâyeyi ayrıntılı olarak tercüme etmiştir. Şeyhzâde de şerhinde; "bu, müellifin Allâh'ın kendisine olan nimetini ve Resûlünün sözünü kendisine rehber edindiğini göstermektedir[104] demiştir. Şârih Erzincânî (ö. 743/1342), Sâgânî'nin rüyasını anlatırken aktardığı âyete değinmiş ve *Keşşâf*'tan nakil yaparak âyetin açıklamasına yer vermiştir. Rüya hakkında bir yorum yapmamıştır.[105] İbn Melek, Sâgânî'nin "*ben de âlî senedle bu hadisin râvîsi olayım*" sözünden sonra, "Resûlullah öldükten sonra ondan rivayette bulunmak ancak rüya ile mümkün olabilirdi" demiştir.[106] Bayezid b. Mezîd b. Murâd; "*Sâgânî bu hadisi rüyâsında Peygamber Efendimizden almıştır. Dolayısıyla bu hadisin rivayetinde benimle Resûlullah arasında icâzeten iki kişi semâ'an da üç kişi vardır. Bu da gerçekten âlî bir isnaddır.*"[107] demiştir. Sâgânî'nin rüyasında hadisi Hz. Peygamber Efendimiz'e arz ederek âlî isnada sahip olmak istemesi ve bunu gerçekleştirmesi şârihin de olaya bu şekilde yaklaşmasına sebep olmuştur.

Sâgânî'nin aktardığı bu rivâyet, onun hadis usulünü göz ardı ederek rüya ile hadis aldığı ve bunu câiz gördüğü şeklinde anlaşılmamalıdır. Sâgânî'nin rüyada Hz. Peygamber Efendimize arzettiği hadis *Buhârî* ve *Müslim*'de ittifakla rivâyet edilen bir hadistir. Sâgânî, senedi olmayan bir hadisi Peygamberimize isnad etmemekte, *Sahihayn*'da muttasıl senedle nakledilen bir hadis hakkında konuşmakta ve hadisin sıhhatini araştırmaktadır. Müttefekun aleyh olan bir hadiste bile aklına takılan soruyu yıllarca zihninde tutmuş olması ve sonunda bir rüya ile onu çözmüş olması kendisinin hadise olan ihtimamını göstermektedir.

VII. Sonuç

Özellikle medreselerde okutulması yönüyle *Meşârik*'i ele aldığımız bu çalışmada tabakât-biyografi kitaplarında ve yazma eserlere kaydedilen notlarda *Meşârik*'in Osmanlı döneminde kimin tarafından nerelerde ve

•••••

104 Şeyhzâde, *Şerhu Meşâriki'l-envâr*, Ayasofya 714, 257a.

105 Erzincânî, *Hadâiku'l-ezhâr fî şerhi Meşâriki'l-envâr*, Ayasofya 715, 92b.

106 İbn Melek, *Mebâriku'l-ezhâr*, I, 294.

107 Bayezid b. Mezîd b. Murâd, *Şerhu Meşâriki'l-envâr*, Musalla Medrese 73, 7a.

و قد ذكر الصغانى انه سمع هذا الحديث فى المنام على رسول الله ص فبينى و بين رسول الله ص فى رواية هذا الحديث رجلان اجازة و ثلاثة رجال سماعا وهذا عال جدا

ne zaman okunduğu ortaya konulmuş ve icâzetler vasıtasıyla Osmanlı âlimlerinin müellif Sâgânî'ye ulaşan senedleri gösterilmiştir. *Meşârik* şârihi Atûfî'nin *el-Enzâr* isimli hâşiyesini İbn Melek'in *Mebârik*'inden seçtiği 24 hadis üzerine yazdığı ve Bâyezîd b. Mezîd b. Murâd isimli bir müellifin *Meşârik*'i şerh ettiği, oğlu Muhammed b. Bayezid'in de bu şerhe hâşiye yazdığı bilgilerine ulaşılmıştır. İbn Melek'in *Mebâriku'l-ezhâr*'ıyla beraber *Meşâriku'l-envâr*'ın da Bergamalı İbrâhim b. Mustafa tarafından konularına göre yeniden tertip edildiği, Ayrıca müellifi tarafından nahiv konularına göre tertip edilen *Meşârik*'in ezberinin kolay olması amacıyla hurûf-ı mu'cem'e göre de yeniden tertip edildiği tespit edilmiştir. Osman-zâde Ahmed Tâib Efendi'den önce Kanûnî döneminde Mirlivâ Mehmed'in *Meşârik*'i tercüme ettiği, aynı zamanda Ermenekli Süleyman Sırrı Efendi'nin Osmanlı'nın son döneminde *Meşârik*'i yeniden tercüme ve şerh ettiği ve tüm bu tercümelerin İbn Melek'in şerhinin tercümesi niteliğinde olduğu bilgilerine ulaşılmıştır. *Meşârik* ile şerh ve hâşiyeleri üzerinde bulunan fihristler, *Meşârik*'in yeniden yapılan tertipleri ve XVI., XVIII ve XX. yüzyıllarda yapılan tercümeleri ile eser sürekli güncellenerek Osmanlı'nın son dönemlerine kadar Osmanlı medrese sisteminin içinde gündemde kalabilmiştir.

Ek: *Meşârik* Üzerine Yazılan Eserler

Habeşî'nin *Câmi'u'ş-şurûh ve'l-havâşî*[108] isimli eseri ile son dönemde *Meşârik* ile ilgili makale ve çalışmalardan *Meşârik* üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerin tespit edebildiğimiz kadarıyla listesi şu şekildedir:

- Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman b. Abdülaziz el-Lahmî, el-Kavsî el-Hanefî (ö. 643/1246) *Hadâiku'l-ezhâr Şerhu Meşâriki'l-envâr*
- Vecîhüddin Ömer b. Abdülmuhsin el-Lahmî el-Erzincanî (ö. 743/1342), *Hadâiku'l-ezhâr fî şerhi Meşâriki'l-envâr*
- Alâaddin Yahyâ b. Abdüllatîf el-Kazvînî et-Tavûsî (ö. 725/1325'ten sonra), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*
- Ebû Cafer Ahmed b. Hasan b. Ali el-Kelâî el-Belensî ez-Zeyyât (ö. 730/1330), *Şurûku'l-mefârik fî ihtisâri'l-Meşârik*
- el-Kâzerûnî (ö. 785/1356), *el-Metâliu'l-Mustafaviyye fî şerhi Meşâriki'l-envâr*
- Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sâiğ (ö. 776/1375), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*

.....

108 Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh ve'l-havâşî*, III, 1705-1711.

- Ekmelüddin el-Bâbertî (ö. 786/1384), *Tuhfetü'l-ebrâr şerhu Meşâriki'l-envâr*
- Celâleddin et-Teyyânî (ö. 793/1391), *Şerhu muhtasar min Meşâriki'l-envâr*
- Celâleddin el-Kelâbâzî (ö. ?), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*
- Abdüllatif b. Abdülaziz İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra), *Mebâriku'l-ezhâr*
- Ali b. Hasan (ö. ?), *Tertîbu Mebâriki'l-ezhâr ve el-Envâru'l-bevârik fî tertibi Meşâriki'l-envâr*
- Bergamalı İbrâhim b. Mustafa (ö. 1014/1605), *Envâru'l-bevârik fî tertîbi şerhi'l-Meşârik*
- Muhammed b. Ahmed el-İznîkî Vahyîzâde (ö. 1018/1610), *Hâşiyetü alâ Mebâriki'l-ezhâr*
- İbrâhim b. Ahmed el-Muîd (ö. ?), *Savâibü'l-efkâr hâşiyeten alâ şerhi Meşâriki'l-envâr*
- Meçhul, *Behçetü'l envâr fî şerhi dibâceti Mebâriki'l-ezhâr*
- Muhammed b. Muhammed b. Hızır el-Esedî ez-Zübeyrî (ö. 808/1406), *Dekâiku'l-âsâr muhtasaru Meşâriki'l-envâr*
- Hâfızüddin Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzî (ö. 827/1424), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*
- Mecdüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), *Şevâriku'l-esrâri'l-aliyye fî şerhi Meşâriki'l-envâri'n-nebeviyye*
- Ebu'l-Feth Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî ed-Dihlevî (ö. 825/1422), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*
- Şerefüddin Yakûb b. Celâl b. Ahmed er-Rûmî el-Kâhirî et-Tibânî (ö. 827/1424), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*
- Ahmed b. Süleyman b. Kemalpaşa (ö. 940/1534), *Hadâiku'l-ezhâr şerhi Meşâriki'l-envâr*
- Hızır b. Muhammed el-Atûfî (ö. 948/1541), *Keşfü'l-Meşârik fî şerhi'l-Meşârik*
- Atûfî, *Hâşiyetü alâ şerhi hadisi'l-evvel*
- Atûfî, *El-Enzâr fî şerhi Meşâriki'l-envâr*
- Muhyiddin b. Muhammed Şeyhzâde (ö. 951/1544), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*

- Mübârek b. Erzânî b. Cemal el-Benârisî (ö. 980/1573), *Medâricu'l-ahbâr ve meâricu'l-âsâr*
- Molla Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1606), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*
- Tursunzâde Abdülbâkî (ö. 1014/1606), *Tuhfetü'l-hüsnâ*
- Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Hicâzî İbn Hicâzî (ö. 1065/1655), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*
- Vahîdüddin (ö. ?), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*
- Dervîş Ali b. Muhammed (ö. 1007/1599), *Envâru'l-meşârik fî tertibi şerhi'l-Meşârik*
- Hâmid b. Muhammed b. İshak (ö. ?), *Şevâriku'l-envâr*
- Fazlullah el-Müfti (ö. ?), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*
- Muhammed b. Semûr (ö. ?), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*
- Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (ö. ?), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*
- Şemseddin el-Atâî (ö. ?), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*
- Münevver b. Abdülmecîd el-Lâhorî (ö. ?), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*
- Ali el-Belhûrî (ö. ?), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*
- Ahmed b. Muhammed Muhyiddîn Ahmed (ö. ?), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*
- İdris b. Muhammed el-Fâsî (ö. 1183/1770), *Şerhu's-sülüsi'l-ahîr min Meşâriki'l-envâr*
- İbrâhim b. Mustafa Hanîf er-Rûmî, (ö. 1014/1605), *Merâfiku'l-ahyâr fî tertibi Meşâriki'l-envâr*
- İbrâhim b. Mustafa (ö. 1014/1605), *Envâru'l-bevârik fî tertibi Şerhi'l-Meşârik*
- Muhammed et-Tâvdî el-Fâsî (ö. 1209/1795), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*
- Muhammed b. Hasan Aksabî, el-Fâsî, (ö. 1250/1835), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*
- Muhammed b. Hasan el-Erbîlî, İbnü'l-Mukrî (ö.), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*
- Meçhûl, *Tertîbu ehâdisi'l-Meşârik alâ hurûfi'l-mu'cem.*
- Bayezid b. Mezîd b. Murad (ö. ?), *Şerhu Meşâriki'l-envâr*

- Muhammed b. Bayezid b. Mezîd b. Murad (ö. ?), *Hâşiyetu şerhi Meşâriki'l-envâr*
- Süleyman Sırrı Efendi (ö. ?), *Tâcü'l-mefârik fî izâhi'l-Meşârik*
- Mehmed Zihni Efendi (ö. 1913), *el-Hakâik mimmâ fi'l-Câmii's-sagîr ve'l-Meşârik*
- Şeyh Muhammed b. Muhammed el-Esedî el-Kudsî (ö. 808/1406), *Dekâiku'l-esrâr fî muhtasarı Meşâriki'l-envâr*
- Şeyh Mevlevî İlâhîbahş (ö. ?), *Tebsiratü'l-ebsâr fî tahrîci'l-âsâr*
- Ziyâeddin el-Kirmânî (ö. ?), *Ziyâu'l-Meşâriki'l-cedîr bi'l-vaz'i ale'l-mefârik*

Kaynakça

Atufî, Hayreddin Hızır, *Keşfü'l-Meşârik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 994.

_____, *Keşfü'l-Meşârik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, nr. 230.

_____, *Keşfü'l-Meşârik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr. 269.

Ahmed Han, "Semâ'atu Muellefâti's-Sâgânî el-lugaviyye", *Mecelletu Ma'hedi'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye*, (Kahire) XLI/1 (1418/1997), s. 55-90; http://www.majma.org.jo/majma/index.php/2009-02-10-09-36-00/214-m605.html

Atay, Hüseyin "1914'te Medrese Düzeni", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, 5 (1982), s. 23-54.

Ateş, Ali Osman, "Dimyâtî", *DİA*, IX, 310-312.

Atûfî, *el-Enzâr fî şerhi ba'zı hadîsi Meşâriki'l-envâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 396; nr. 537; nr. 538.

Bâbertî, *Tuhfetü'l-ebrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 713.

Baş, Erdoğan, "Şeyhzâde", *DİA*, XXXIX, 97-98.

Bayezid b. Mezîd b. Murad, *Şerhu Meşâriki'l-envâr*, Musalla Medrese, nr. 73.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh* (Bulak: [y.y.], 1895).

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınları, [t.y.]).

Cihan, Sadık, "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usulü Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü'l-Fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercümeler", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1 (1975), s. 127-136.

Çakan, İ. Lütfi, "Atûfî, Hayreddin Hızır", *DİA*, IV, 99-100.

Çiftçi, Mehdin, *Süleymâniye Dârulhadisi (XVI-XVII asırlar)*, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012.

Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-bevârik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa 252.

Ebu Dâvud, *Sünenu Ebî Dâvûd* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, [t.y.]).

Efendioğlu, Mehmet, "Şihâbü'l-Ahbâr", *DİA*, XXXIX, 143-144.

Erzincânî, *Hadâiku'l-ezhâr fi şerhi Meşâriki'l-envâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 715.

Fazlıoğlu, Şükran, "Ta'lîm ile İrşâd Arasında: Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 18 (2005), s. 115-173.

Görmez, Mehmet, "Sâgânî ", *DİA*, XXXV, 487-489.

Habeşî, Abdullah Muhammed, *Câmiü'ş-şürûh ve'l-havâşî: Mu'cemun şâmilün li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyâni şürûhihâ* (Abu Dabi: el-Mecmaü's-Sekafî, 2004/1425), III.

Hatiboğlu, İbrâhim, "Meşâriku'l-envâr", *DİA*, XXIV, 361-362.

İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1953).

İbn Melek, *Mebâriku'l-ezhâr* (İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, İstanbul, 1329).

_____, *Mebâriku'l-ezhâr fi Şerhi Meşâriki'l-envâr* (İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, İstanbul, 1329).

_____, *Mebâriku'l-ezhâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 277.

İbrâhim b. Ahmed el-Muîd, *Sevâibü'l-efkâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 380.

İbrâhim b. Mustafa el-Hanefî, *Envâru'l-bevârik fi tertîbi Şerhi'l-Meşârik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 279.

_____, *Merâfiku'l-ahyâr fi tertibi Meşâriki'l-envâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 1144.

İftihar Ahmed, "İmam Sâgânî ve kitâbuhu Meşâriki'l-envâr", http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=80866

İpşirli, Mehmet, "Feyzullah Efendi, Dâmadzâde", *DİA*, XII, 525-526.

Karacabey, Salih, "Osmanlı Medreselerinin Son Döneminde Hadis Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/8 (1999), s. 149-170.

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941).

Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, 1957, Beyrut).

Kılıç, Hulusi, "Mehmed Zihni Efendi", *DİA*, XXVIII, 542-543.

Koca, Suat, "İbn Melek'in Mebariku'l-Ezhar Şerhu Meşariki'l-Envar'ındaki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, LIII/1 (2012), s. 1-33.

Kütükoğlu, Bekir, "Mehmed Halife", *DİA*, XXVIII, 489-490.

Mercimekçi (Bayram), Hülya, *Taşköprülüzâde'nin eş-Şakâiku'n-nu'mâniye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye Adlı Eserinde Adı Geçen Muhaddislerin İncelenmesi*, Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü SBE, Konya, 2006.

Mirlivâ Mehmed, *Tercüme-i Meşâriku'l-envâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 901; Fâtih nr. 715; Fâtih, nr. 716; Laleli, nr. 418.

Muhammed b. Bayezid b. Mezîd b. Murad, *Hâşiyetu Şerhi Meşâriki'l-envâr*, Musalla Medrese, nr. 73.

Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1956).

Nesâi, *Sünenü'n-Nesâî* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988), Beyrut.

Nev'izâde Ataullah Efendi Atâî, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve zeyilleri, Hadâikü'l-hakâik fî tekmileti'ş-Şekâik*, nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989).

Osmanzâde Ahmed Tâib, *Tercüme-i dibâce-i Meşâriku'l-envâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, nr. 421.

Özcan, Abdülkadir, "Osmanzâde Ahmed Tâib", *DİA*, XXXIV, 2-4.

es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnavut, Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1420/2000).

Sâgânî, *Meşâriku'l-envâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 380; Süleymaniye, nr. 324; Süleymaniye, nr. 277; Şehid Ali Paşa, nr. 567; Yeni Camii, nr. 282; Ayasofya, nr. 898; Mektebetu'l-Mescidi'l-Aksa, nr. 263.

Sâgânî, *Meşâriku'l-envâr*, nşr. Veysî Garîbî b. Muhammed Nur (İstanbul: Reşâdiye Matbaası, 1329).

Salahaddin Muhammed b. Şakir, *Fevâtü'l-vefeyât*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1973).

Sebetu Şeyhilislâm el-Kâdî Zekeriyyâ b. Muhammed el-Ensârî, thc. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed Sehâvî, thk. Muhammed b. İbrâhim el-Hüseyin (Beyrut: Darü'l-Beşair, 2010).

Süleyman Sırrı Efendi (İçelli/Ermenekli), *İzâhu'l-Meşârik ser-tâcu'l-mefârik*, Bayezid Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi 3907.

Şeyhî Mehmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve Zeyilleri: Vekâyiu'l-fudalâ*, nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), II-III.

Şeyhzâde, *Şerhu Meşâriki'l-envâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 714.

Taşköprîzâde, Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, [t.y.]).

Tertîbü ehâdisi'l-Meşârik alâ hurûfi'l-mu'cem, Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, nr. 278.

Ünver, Süheyl, *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946).

Yurdagür, Metin, "Bergamalı İbrâhim", *DİA*, V, 495-496.

Zirikli, Hayreddin, el-A'lâm: Kâmûsu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ ([y.y.]: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), II.

Şeyhülislâm Sa'di Çelebi'nin Fetvalarının Toplandığı Mecmûalar

Ahmet Hamdi Furat
Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Abdullah Tırabzon
Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

I. Hayatı Hakkında

"Şeyhülislâm Sa'di Çelebi" olarak bilinen Sa'dullah b. İsâ b. Emirhân'ın doğum tarihi hakkında elimizde kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Beyzâvî'nin tefsirine yaptığı şerhi sebebiyle Beyzâvî Muhaşşi'i diye de tanınmaktadır. Kastamonu Ayandon'da[1] doğan Sa'di Çelebi, babasıyla beraber İstanbul'a gelmiştir. Hanefî fukahasının biyografisine dair eseriyle tanınan Osmanlı âlimi Kefevî (ö. 990/1582), Sa'di Çelebi'nin babasını "muhtasarları bilen" birisi olarak tavsif etmektedir.[2] Babası, Vezir Mahmut Paşa Camii'nde imamlık yapmıştır. İlk eğitimini babasının yanında alan Sa'di Çelebi dönemin âlimlerinden dersler almış, daha sonra da Muhammed es-Samsûnî'nin hizmetine girmiştir.[3] Samsûnî'nin, Teftazânî'ye (ö. 792/1390) ait *et-Telvîh* ve Seyyid Şerif Cürcânî'ye (ö. 816/1413) ait *Tecrîd Şerhi* üzerine hâşiyeler yazan bir âlim olduğu burada hatırlatılmalıdır.[4] Ondan şer'î ve aklî ilimleri tahsil etmiş, *et-Telvîh* ve *Hidâye* okumuştur.[5] Kefevî, bu bilgilerden sonra onun hoca-öğrenci silsilesini kaydeder.[6] Bu silsile şu şekildedir:

•••••

1 Kefevî, *Ketâib*, 399b.

2 Kefevî, *Ketâib*, 399b.

3 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 443-4.

4 Bkz. Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 295-6.

5 Kefevî, Kibricikzâde diye meşhur Sinanuddin Yûsuf'un da onunla beraber Samsûnî'den ders aldığını belirtir. Kefevî, *Ketâib*, 399b.

6 Kefevî, *Ketâib*, 399b.

Sa'di Çelebi (ö. 945/1539) → Muhammed es-Samsûnî (ö. 929/1522) → Hasan b. Abdussamed es-Samsûnî (ö. 891/1486) → Molla Hüsrev (ö. 885/1480) [Kefevî, Molla Hüsrev'in iki koldan hocalarını zikretmektedir. Bu yazının içinde bulunduğu köşeli parantezde zikredilen birinci kol Teftazânî'den (ö. 792/1390) gelmektedir. Bu kol şöyledir: Burhânuddin Haydar el-Herevî (ö. 830/1426) → Teftazânî (ö. 792/1390)]. İkinci kol ise şu şekilde devam eder: Molla Muhammed el-Fenârî (ö. 839/1435) → Molla Muhammed el-Fenârî (ö. 839/1435) → Molla Şemseddin el-Fenârî (ö. 833/1429) → Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384) → Kıvâmuddin el-Kâkî (ö. 749/1348) → Hüsâmuddin es-Sıgnâkî (ö. 714/1314) → Hâfîzüddin el-Kebîr el-Buhârî (ö. 693/1294) → Şemsüleimme el-Kerderî (ö. 642/1244) → Burhânuddin el-Merginânî (ö. 593/1197) → Sadruşşehîd (ö. 536/1141) → Burhânuddin el-Kebîr → Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090) → Şemsüleimme el-Hulvânî (ö. 483/) → Ebû Ali en-Nesefî (ö. 424/1032) → Şemsulimam Ebu Bekir Muhammed b. el-Fâzıl → Üstâd Abdullah es-Sebzemûnî (ö. 340/952) → Ebû Abdullah b. Ebî Hafs el-Kebîr → Ebû Hafs el-Kebir (ö. 217/832) → İmam Muhammed (ö. 189/805) → Ebû Hanife (ö. 150/767).

Kefevî'nin bu silsileyi Sa'di Çelebi'nin Samsûnî'den okuduğunu belirttiği et-*Telvîh* ve *Hidâye*'ye uygun olarak iki kolda hazırladığı anlaşılmaktadır. Birinci kol *et-Telvîh* sahibi Teftazânî'ye giderken ikinci kol *Hidâye* sahibi Merginânî üzerinden Ebû Hanîfe'ye uzanmaktadır. Sa'di Çelebi ilk olarak İbrâhim er-Râis (Başçı İbrâhim) Medresesi'ne atandı. Daha sonra sırasıyla Edirne'deki Haceriyye, İstanbul'daki Vezir Mahmud Paşa, Bursa Sultaniyye medreselerine atandı. Bu görevin ardından 100 dirhem yevmiye ile Sahn-ı Semân'a (medreselerden birisine) atandı. İlk önce İstanbul kâdısı[7] ve Kemalpaşazâde'nin vefatından sonra İstanbul müftisi (şeyhülislâm) oldu ve hicrî 945'de vefat edinceye kadar bu vazifede kaldı. Ayrıca onun hocasının müderris olduğu bazı medreselerde görev yaptığı görülmektedir. Mesela Vezir Mahmud Paşa Medresesi, Edirne'de Medreseteyn-i Mücâvireteyn ve Sahn-ı Semân'daki görevleri böyledir. Bu durum Sa'di Çelebi'nin öğretim hayatında da hocasının himayesinde olduğu izlenimi vermektedir. Kefevî ayrıca "malul" diye bilinen es-Seyyid Muhammed b. Abdulkâdir'den[8] Sa'di Çelebi hakkında duyduklarını nakletmiştir. Kefevî'nin kaydettiği bu bilgiler değerlidir. Zira Muhammed b.

••••••

7 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 444.

8 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 488-9.

Abdulkadir, Sa'di Çelebi gibi Vezir Mahmut Paşa Medresesi ve Sahn-ı Semân'da müderrislik yapmıştır. Onun verdiği bilgilere nazaran Sa'di Çelebi fetva hususunda "makbûlu'l-cevâb ve mühtediyen ilâ's-sevâb" olarak zikreder. Kefevî'nin Muhammed b. Abdulkâdir'den işittiğini söylediği bilgiler hemen hemen aynıyla *eş-Şekâik*'te yer almaktadır. Fakat *eş-Şekâik*'te bu bilgilerin kaynağı ile ilgili bir kayıt yoktur.[9] Kefevî ayrıca Sa'di Çelebi'nin çok sayıda eseri olduğunu zikreder. Bunların hâşiyelerine bazı fevâid eklediğini kaydeder, hatta Sa'di Çelebi'ye ait Kemâlüddin Ebû Abdullah ed-Demîrî'nin (ö. 808/1405) *Hayâtu'l-hayevân* isimli eserinin kendisinde olduğunu belirtir. Bu bilgileri konumuzla alakalı olmadığı için zikretmiyoruz. Yine fıkıh dışındaki alanlardaki kitapları ile ilgili kayıtları da buraya almıyoruz. *Hidâye hâşiyesi*nin makbûl ve mu'teber olduğu ile ilgili kayıt önemlidir. Bu eser esas itibarıyla Bâbertî'nin *el-İnâye* (*Hâşiye ale'l-İnâye fî Şerhi'l-Hidâye*) üzerine yapılmış olan bir hâşiyedir[10]. Bu eser ilim dünyasında hâlen kullanılmaktadır ve birçok defa basılmıştır (Kahire 1306, 1319; Kahire 1356; Kahire 1970).

II. Fetvalarının Toplandığı Mecmualar

1. Şehid Ali Paşa Nüshası

Çeşitli derleme fetva mecmualarında Sa'di Çelebi'ye âit fetvalar bulunmakla beraber iki mecmua müstakil olarak onun fetvalarına hasr edilmiştir. Bu iki mecmuadaki fetvalar bizzat kendi hattıyla yazılmış olup, fetva şukkalarının yapıştırılması ile meydana getirilmiştir. Bunlardan birincisi Şehid Ali Paşa kütüphanesinde 1073 numarada kayıtlı olan mecmuadır. Zahriye'deki kayda göre 224 (ki bizim tespitlerimiz de aynı şekildedir, bkz. Ek:1) fetvanın bulunduğu bu mecmuanın yine zahriye'deki kayıtları şu şekildedir: "*Mecmûatu'l-fetâvâ li-Sa'di Çelebi. Bu cildin içinde olan fetvâlar .. aded fetvâlardır. Merhum Müftî Sa'di Çelebi Efendi'nin verdiği fetvâlardır. Kendi hatt-ı şerifleriyledir. Gâyet gereklü fetvâlar olmağın hıfz olundu. Adedi 224 külluhum hutût vâhide.*" Bu fetva mecmuaasının 1a sayfasında "Ebüssuûd'a ait iki fetva kaydedilmiştir. Buradaki hatt ile aşağıda dile getirilecek notların hattı birbirine benzemektedir. Bu mecmua fıkıh sistematiğine göre tertip edilmiş değildir. Fetvalar, bir tertip gözetilmeksizin her bir sayfaya bir fetva olmak üzere

9 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 444.

10 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 444; Kefevî, *Ketâib*, 400a.

yapıştırılmış ve mecmua oluşmuştur. Fetvaların ilgili olduğu fıkıh kitabı veya babı sayfa başlarına kaydedilmiştir. Buna ilaveten bazı fetvalara "*şüpheli*", "*Hidâye'ye muhâlif*" şeklinde kayıtlar düşülmüş, bazılarına da nakiller eklenmiştir. Bu kayıtlar arasında Ebüssuûd'a ait bazı fetvaların olması Sa'di Çelebi'nin ölümünden sonra yazıldığını ortaya koymaktadır. Ayrıca nüshanın sonunda 19. asırda yapıldığını düşündüğümüz (kullanılan numro (numara) kelimesi sebebiyle) bir fetva fihristi yer almaktadır. Bu fetvalardan özellikle edeb-i kâdı bölümüyle ilgili olanlarından önemlileri ile üzerine notlar düşülmüş olanlarından bazıları burada kaydedilecektir. Edeb-i kâdı bölümü ile ilgili fetvaların seçilme sebebi Osmanlı'daki "resmi mezhep" uygulaması ile ilgili tartışmalara katkı sağlamaktır. Orijinal fetvalar dipnotlarda verilmiş olup, fetvalar bazı tasarruflarla sadeleştirilmiştir.

Kâdının Ebû Hanife ile İmameynin İhtilaf Ettiği Meselelerde Hüküm Vermesi

Ebû Hanife ile İmameyn (Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed) arasında ihtilâfın olduğu meselelerde kâdının hangi görüş üzerine hükm eylemesi gerektiği konusuna Sa'di Çelebi, bu görüşler arasında fetva için seçilen bir görüş olmaması durumda hükmün hemen yürürlüğe gireceği (*nâfiz*) ve sahih olacağını vurgulamıştır.[11]

Esahh-ı akvâle Göre Hüküm Verme

Sa'di Çelebi'ye bir kâdının –verdiği fetvanın esahh-ı akvâl olup olmadığını bilmeden- fetva kitaplarında yazılı olan bir fetva vermesi fakat verdiği fetvanın esahh-ı akvâl (Hanefî mezhebinde en sahih olan görüş) olmaması durumunda hükmün yürürlüğe girip girmeyeceği sorulmuş, o da kâdıya verilen beratta (*menşûr*) esahh-ı akvâle göre amel eylemesi yazılmamış ise yürürlüğe gireceğini belirtmiştir.[12] Burada Ebüssuûd

•••••

11 (10 nolu fetva) "İmam-ı a'zam hazretleriyle İmameynin ihtilâf eyledikleri mesâilde kâdı hangi cânib ile hükm eylese hükmü şer'an nâfiz ve sahîh olur mu beyân ..."el-cevâb: "eğer cânib-i fetvâ için ihtiyâr olunmadıysa nâfiz ve sahîh olur."

12 (11 nolu fetva) "Bir kâdı bir kaziyyeyi bazı fetâvâ kitaplarında mestûr mukayyed olan mes'eleye binâen hükm eylese lâkin ol fetâvâda mukayyed olan mes'ele esahh-ı akvâlin hilâfı olup lâkin kâdı esahh-ı akvâlin hilâfı idüğün bilmeyip mücerred fetvâ kitaplarında mestur olmağla esahh-ı kavl zann eyleyüp hükm eylese hükmü şer'an nâfiz ve sahîh olur mu olmaz mı beyân buyurula..." el-cevâb: "menşurda esahh-ı akvâlle amel eyleye denilmedi ise nâfiz olur."

Efendi'nin *Marûzat*'ında kayıtlı "esahh-ı akvâl ile amel eyleyesün" deyu berâtında mukayyed olan kâdı kavl-i zaîf ile amel eylese hükmi şer'an nâfiz olur mu? el-cevâb: gâyet za'îf olıcak olmaz" şeklindeki fetva hatırlatılmalıdır.[13]

Fetva Kitaplarına Göre Fetva Verme

Sa'di Çelebi'ye fetva kitaplarında yazılı olan hükümlere göre hüküm vermeyen bunları teallül ederek bir başka kadının fetvasının alınmasını söyleyen kadının durumu sorulmuş, o da bunu ihtiyaten demesi durumunda kendisine ceza verilemeyeceğini söylemiştir. Sa'di Çelebi'nin bu fetvanın cevabına eklediği "verilen hükmün fetva kitaplarında verilen hükümlere muhalif olması durumunda fetva kitaplarında yazılı olanla hüküm verileceği" vurgusu önem taşımaktadır.[14]

Mesh Konusunda Fetva Eserlerine Müracaat

el-Bezzâzî'ye ait dönemin meşhur fetva kitabı *Fetâvâ-yı Bezzâziye*'de mesh babında "başta ve mest üç parmakla mesh edilir fakat ıslaklık yayılmazsa, mesh caiz olmaz"[15] şeklinde bir ibarenin olup olmadığı sorulmuştur. Sa'di Çelebi, *Bezzâziye*'nin nüshalarında farklılığa vurgu yapmış ve meshin "ıslak eli uzva isabet" olduğunu, meddin gerekmediğini belirtmiştir.[16]

Bir Kâdının Verdiği Hükmün İstinafı

Sa'di Çelebi'ye bir kâdının hakkında hüküm verdiği bir meselenin bir başka kâdı tarafından dinlenip dinlenemeyeceği sorulmuş o da cevabında dinleneceğini belirtmiştir. Bu fetvaya "fîhi nazar" kaydı konulmuştur. Hemen altına ise Ebüssuûd'un bu konudaki fetvası yazılmıştır. Bu fetvada, beyyine (delil, şahit vesika) ile şer'e uygun olarak hükm verilen bir

•••••

13 Ebüssuûd Efendi, *Ma'ruzat*, 247.

14 (13 nolu fetva) "Bir şehrin kadısı mütûnda mukayyed olan mesâile müteallik şer'î hususu icrâ etmeyip te'allül edip 'varın fetvâ ettirin' dese şer'an ol kadıya nesne lazım gelir mi beyan..." el-cevâb: "nesne lâzım olmaz eğer ihtiyaten derse fetâvâ kitaplarında mestûr olan mutûna muhâlif olsa kütüb-i fetâvâda mestûr olanla amel olunur."

15 el-Bezzâzî, *el-Fetâvâ el-Bezzâziyye*, I-II, 6.

16 (14 nolu fetva)"Bezzâziye'nin bâb-ı meshde "وان وضع الثلاثة ولم يمد لا يجوز في الرأس والخف" dediği şer'an sahîh midir değil midir beyan.."el-cevâb: Rivâyat-ı kütüb muhteliftir. Mesh yed-i mübteleyi uzva isabettir.

davanın hükmünün değiştirilip değiştirilemeyeceği sorulmuş, Ebüssuûd ise olunamaz şeklinde fetva vermiştir.[17]

Âzâdlı Köleye Miras

Sa'di Çelebi'ye birisinin vefâtı ve geriye baba-ana bir kız kardeşi ile babasının azatlı kölesi kalması durumunda âzatlı kölenin mirasçı olup olmayacağı sorulmuştur. Soruda ayrıca vefat eden şahsın annesinin aslen hür olduğu da vurgulanmıştır. Sa'di Çelebi mirasçı olacağını belirtmiştir. Yine aynı durumla ilgili olarak kadının Molla Hüsrev'in verdiği "mirasçı olmaz" kavli üzerine fetva verirse ne olacağı sorulmuş, o da eğer böyle bir hüküm vermişse caiz olacağını belirtmiştir.[18]

Şâfiî Mezhebi Üzerine Hüküm Verme

Hanefî bir kâdı, azadı efendisinin ölümüne bağlanmış kölenin (müdebber) satışı hakkında Şâfii mezhebi üzerine[19] hüküm verse hükmün yürürlüğe girip girmeyeceği sorulmuştur. Sa'di Çelebi bunun yürürlüğe girmeyeceğini belirtmiştir.[20] Ebüssuûd Efendi'nin bu konudaki fetvası da hatırlatılmalıdır.

•••••

17 (29 nolu fetva) "Bir kâdı bir kadiyyeyi şer' ile istimâ edip şer' üzerine hükm ettikten sonra bir gayri kâdı gelip ol kadiyyeyi tekrar istinaf edip istimâ eylemek elinden gelir mi? "el-cevab: "elinden gelir." [Fetvaya düşülmüş not] Fîhi nazar [Fetvanın altına konulmuş Ebüssuud'un fetvası] Beyyine ile bir def'a şer'-i şerife muvafık fasl olunduğu sâbit olan husus şer'an tagyir olunur mu ? el-cevab: olunmaz.

18 (36 nolu fetva) "Zeyd fevt olup li-ebin ve ümmin kız karındaşın ve babasının mu'takının oğlu olan Amr'ı terk eylese amma Zeyd-i müteveffânın anası hurretu'l-asl olsa bu sûrette Amr-ı mezbûra Zeyd'den şer'an miras intikal eyler mi beyan.." el-cevâb: "intikâl eder". [Sa'di Çelebi'nin ikinci fetvası) Ve sûret-i mezkûrede hâkimu'ş-şer' Mevlânâ Hüsrev kavli üzerine Amr-ı mezbura velâ câri olmaz demek üzerine hükm eylese hükmü şer'an nâfız ve sahîh olur mu beyan.." el-cevâb: "sahîh olur hükm eylediyse" [düşülen not] "Mevlânâ Hüsrev ihtiyâr ettiği kavli üzere". Ayrıca bkz. Özen, "Bir Mirasın Gölgesinde Velâ Tartışması", 71-124.

19 Hanefiler müdebberin satışını İbn Ömer'in rivayet ettiği "لا يباع المدبر ولا يوهب وهو حر من الثلث" hadisi ve ümm-i veledin satılmasının caiz olmaması gibi müdebberin de olmaması gerektiği ve diğer akli delillere dayandırırmışlardır. Bkz. *Mebsût*, VII, 179-80. Şafiiler ise Atâ'nın rivayet ettiği Hz. Peygamberin müdebber bir köleyi sattığı ile ilgili hadis ile tedbirin tıpkı kölenin eve girmesi koşula bağlamak olduğunu belirtmişlerdir. Bkz. *Mebsût*, VII, 179; Ayrıca bkz. Şafiî, *el-Ümm*, VIII, 30.

20 (64 nolu fetva) "Kâdı-ı Hanefi Şâfii mezhebi üzerine müdebberin bey'inin cevazına hükm eylese şer'an nâfiz ve sahih olur mu? el-cevâb: "nâfiz olmaz."

Kâdı-i Hanefî olan Zeyd, Amr'ın müdebber-i mutlakı olan Bişr'in rızâsıyla, Kâdıhân'da ve tecvîz idüb ve müdebberinin feshine hükm etmeğe kadir olur mu? el-cevâb: Kudât-ı asr kendü mezhebleri ashâbının akvâl-ı zaîfeleri ile amele me'zûn degildir, fe keyfe sâir mezâhib aslı ile amele ikdâm eyleyeler. Ebüssuûd.[21]

Diyet

Şehrin mücâvir alanında içki içerek sohbet yapan bir guruptan birisi kalıp diğerleri şehre dönse ve sabahleyin şehrin mezarlığında ölü bulunsa bunun diyetini içki içtiği arkadaşlarının mı yoksa şehir halkının mı ödeyeceği hakkındaki soruya içki arkadaşlarının ödemesinin gerekmediği şeklinde fetva vermiştir. Bu fetva için "şüpheli" kaydı düşülmüştür.[22]

Hıytan (Hâit [bir yeri çevreleyen duvar]) ile ilgili fetva

Bir şahsın ne zaman yapıldığı bilinmeyen (kadîm) bir harmanı yakınında bir başka şahıs kendisine ait olan arazide bir dam bina ederek diğer şahsın rüzgârına engel olsa o şahıs diğer şahsın damını kaldırabilir mi sorusuna ettirebilir cevabını vermiştir. Bu fetvaya Kâdıhân'dan nakiller yapılmıştır[23].

Mehir İle İlgili Fetvalar

"Bir şahıs bir başka şahsa bir hanımı 1000 akçeye nikâhlaması için vekâlet verse, vekil o şahısla hanımı 3000 akçeye nikâhlasa, evlendikten sonra o şahıs o hanımı boşarsa, hanımın alacağı mehr 3000 akçe midir yoksa 1000 akçe midir?" sorusuna Sa'di Çelebi 'mehr-i misil alır' diye cevap vermiştir. Fetvanın hemen altında Ebüssuûd'un fetvası da eklenmiştir. Ebüssuûd, mehr-i misle hükm edilebileceğini, şayet mehr-i misil 1000

••••••

21 Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislam Ebussuud Efendi ve Fetvaları*, 351.

22 (77 nolu fetva) "Birkaç nefer kimse şehrin kenarında bir yerde hamr sohbetin idüp otururlarken aradan birisi kalıp gitse yarındaki sabah makber içinde maktul bulucak şer'an onun diyeti ehl-i sohbete mi lâzım olur yoksa şehir halkına mı lazım olur beyan.."el-cevâb: "ehl-i sohbete lâzım olmaz." [düşülen not] şüpheli.

23 (91 nolu fetva)"Zeyd'in kadimden olan harmanı kurbünde Amr kendü mutasarrıf olduğu arzda dam bina idüp Zeyd'in rüzgârına mani olsa şer'ân Zeyd, Amr'ın damını kal' ettire bilir mi ettiremez mi beyan..."el-cevab: "ettirebilir." [düşülen not]. وفي المبسوط: صاحب الدار إذا رفع بناه فأفسد الريح او الشمس على جاره او ثقب جداره أو فتح أبوابا لا يمنع وان تضرر بما لجار لانه تصرف خالص يملكه قاضيخان *Fetâvâ-yı Kâdıhân*, III, 338.

akçeden az ise 1000 akçe ödeneceğini, üçbinden fazla ise de 3000 ödeneceğini, 3000 ile 1000 arasında ise mehr-i misil ödeneceğini belirtmiştir.[24]

Bir diğer fetvada ise bir şahıs vekâlet verdiği diğer şahsa "2000 (akçe) e nikâhı kıy, daha fazlaya kıyma" şeklinde kayıt koymuş fakat vekil nikâhı 12 000 (akçe)e kıymış, evliliğin ardından kocanın vefatı ile eşi kocasının terekesinden 12 000 akçe mehrini talep etmiştir. Sa'di Çelebi'ye bu durumda 12 000 mi 2000 mi alacağı sorusu sorulmuştur. Cevabı "şahıs 12.000'i kabul etmişse bu meblağ, etmemişse nikâh hükümsüz hale gelmiş olur (münfesih)" şeklindedir. Bu fetva daha önceki fetvada verilen hükme mugayir bulunmuş olacak ki şu not düşülmüştür. Not mealen şöyledir: "bu ne biçim fetvadır, (kabul) eylemediyse mehr-i misil alırlar niçin buyurmuşlar, şayet nikâh yaptılar ise."[25]

Şarap İmalatçısına Şıra Satmak

Bir Müslümanın şarap imal edeceğini bilerek bir Hıristiyan veya Yahudi'ye üzüm şırası satıp satamayacağı şeklindeki soruya "şüphelidir, haram denilmez" şeklinde fetva vermiştir. Bu konuda Ebû Hanife ve Şâfiî'nin bu satışın kerahetle birlikte sahih kabul ettiği, Mâlikî ve Hanbelîlerin ise onlara muhalif olduğu bilinmektedir. Bu fetvaya "tekrar yazılsın" ve "*Hidâye*'ye muhâliftir" kayıtları eklenmiştir. *Hidâye*'de "ولا بأس ببيع العصير ممن يعلم أنه يتخذه خمرا"[26] ifadesiyle bunun caiz olduğu belirtilmiştir. Buna rağmen şüpheli ifadesinin kullanılması "tekrar yazılsın" kaydının sebebi olmalıdır.[27]

•••••

24 (95 nolu fetva) Zeyd, Amr'ı bin akçe ile Hind'i bana nikâh eyle deyu vekil idüp Amr dahi üç bin akçe mehr tesmiye idüp Hind'i Zeyd'e nikâh idüp Zeyd üç bin akçe mehr tesmiye olunduğunu bilinmeyüp Hind ile cem' olup sonra Hind talak verse bu surette Hind Zeyd'den üç bin akçe mehri mi alır yoksa bin akçe mi alır şer'an beyân.." El-cevâb: mehr-i misil alır (aşağıdaki Ebüssuûd'un fetvası) Belki mehr-i misil hükm olunur. Eğer binden ekall ise bin lâzım olur. Ve eğer üç binden ziyâde ise üç bin lâzım olur. Ziyâdesi lâzım değildir. Ve eğer mehr-i misil müsemmâda vâki (?) olsa mehr-i misil ol ziyade lâzım olur."

25 (97 nolu fetva) Zeyd'in iki bin mehr üzere nikâh eyle artuğa eyleme dediği vekîli olan Amr Hind'i Zeyd'e on iki bin akçe üzere nikâh eylese ba'de-zamanin Zeyd fevt olucak Hind-i mezbûr mehrini metrûkât Zeyd'den iki bin üzere alır yoksa on iki bin üzeri mi alır şer'an beyân..." el-cevâb: "Zeyd Amr'ın on iki bin akçe üzerine tezvîcin kabul eyledi ise on iki bin alır kabul eylemedi ise nikâh münfesih olur" [düşülen not] bu ne makule cevaptır. eylemedi ise mehr-i misli alır niçin buyurmuşlar? cem oldular ise."

26 Merginânî, *Hidâye*, IV, 429.

27 (145 nolu fetva) "Bir Müslümân kendi bağının üzümün sıkıp şıra idüp Nasrânîye ve Yahûdiye şıra satsa ammâ ol Nasrânî ile Yahûdi ol şırayı hamr ➥

Kasâme

"Bir şahsa âit bir ev içinde bir kadın asılmış olarak bulunsa ve kimin astığı bilinmese, kadının vârisleri evin sahibinden diyet talep edebilirler mi ?" sorusuna Zeyd'e kasâme, âkılesine diyet hükm olunur şeklinde cevap vermiştir.[28] Bu fetvaya düşülen notta *Fetâvâ-yı Kâdıhân*'da 'acem'lerde (Arap olmayan) âkıle üzere fetva verilmemesinin açıkça ifade edildiği vurgulanmıştır. *Fetâvâ-yı Kâdıhan*'da ise bu konudaki ihtilaf zikredilmiştir.[29]

Şahitlik

Bir şahıs bir konuda şahitlik yapmak istediğinde kâdı "Sen bu konuyu bilmezsin diye kabul etmeyip şahitliğini redd etse daha sonra aynı şahsın aynı konudaki şehadetini bir başka kâdı kabul edebilir mi?" sorusuna ise "şahit adilse makbul olacağı şeklinde cevap vermiştir.[30] Bu fetvaya " وكل شهادة ردت لحادثة لا يقبل بعد ذلك أبدا قاضيخان " ibaresi not olarak düşülmüştür, fakat bu ibare bu şekliyle *Fetâvâ-yı Kâdıhân*'da bulunamamıştır. İbare *Mebsût*'taki وَكُلُّ شَهَادَةٍ حَكَمَ الْقَاضِي بِرَدِّهَا لَا يَقْبَلُهَا بَعْدَ ذَلِكَ[31] ibaresine benzemektedir.

2. Amasya Bayezıt İl Halk Kütüphanesi Nüshası

Amasya Bayezıt İl Halk Kütüphanesi 439 numarada kayıtlıdır. Mecmuanın zahriyesinde "Sûret-i fetvâ" şeklinde birkaç kayıt bulunmaktadır. Şehid Ali Paşa nüshası gibi şukkaların yapıştırılarak oluşturulmuştur. Şehid Ali Paşa nüshasında olduğu gibi sayfa başlarına fetvanın hangi fıkıh kitabı veya babında olduğu belirtilmiştir. Bir diğer husus da Arapça

••••••

idüp satacağın bilse ol şıranın akçesini ol Müslümana şer'an helâl olur mu beyân.." el-cevâb: şüphelidir haram denilmez. [düşülen not] tekrar yazılsın [düşülen not] *Hidâye*'ye muhâliftir."

28 (205 nolu fetva) "Zeyd'in mülk damı içinde Hind urgan ile boğazından maslûbe bulunup kim salb eylediği ma'lûm olmasa bu surette Hind'in vârisleri şer'an Zeyd'den diyet taleb edebilirler mi beyân... el-cevâb: Zeyd'e kasâme ve âkılesine diyet hükm olunur. [Düşülen not] Kâdıhân'da a'camda âkıle câri olmamak üzeredir fetvâ deyû musarrahtır".

29 *Fetâvâ-yı Kâdıhan*, III, 357.

30 (211 nolu fetva) "Zeyd Amr'ın üzerine bir hususçün şehâdet etmelü oldukta ol husûsu bilmezin demekle kâdı kabul etmeyüp Zeyd'i redd eylese ba'de zamân Zeyd-i mezbûr âhâr kâdı önünde ol hususçün Amr'ın üzerine şehâdet eylese şer'an şehâdetleri makbûl olur mu beyân..." "el-cevâb: adilse makbûl olur."

31 Serahsî, *Mebsût*, VII, 197.

bazı fetvaların bulunmasıdır, bunlar Ek 2'de gösterilmiştir. Çok sayıda değerli fetvayı içeren bu mecmuadan 1 nolu fetvayı önemine binaen burada zikretmek istiyoruz.

Hanefî Kâdının Hükmü Aleyhine Şafii Bir Âlimin Fetva Vermesi

"Hanefî birisinin bir diğeri ile davalı-davacı olup yine Hanefî bir kadının huzurunda mahkemeye çıkıp bu konuda hükm verilse, Şâfiî bir âlim (ki bu şahıs fetva vermek için devlet tarafından izin almamıştır) "taassuben" bunun aleyhine verse bu hükmün istinafı lazım gelmese de Şâfiî âlime ceza verilmeli midir?" sorusuna "Sa'di Çelebi "te'dîb olunur şeklinde fetva vermiştir."[32]

Kefevî'nin Ketâib İsimli Eserinde Kaydettiği Fetvalar

Kefevî, Sa'di Çelebi'nin müftilerin hatlarıyla yazılmış çok sayıda fetvayı derlediğini kaydetmekte ve kendisinin bunları fıkıh bablarına göre tertip ettiğini zikretmektedir. Bu fetvalar arasında Sa'di Çelebi'nin fetvalarının olduğunu ve fetvaların cevap taraflarında "mu'tadın hilafına" Tatarhâniye'den nakillerin olduğunu belirtir[33]. Aşağıda tanıtılacak olan Sa'di Çelebi'nin fetvalarına *Fetâvâ-yı Kâdıhân*'dan nakillerin eklendiği hatırlatılmalıdır.

III. Değerlendirme

Sa'di Çelebi'nin fetvalarından oluşan bu iki fetva mecmuası XVI. asır Osmanlı fıkıh geleneği, özelde "Osmanlı yargı sistemi" ile ilgili bize önemli ipuçları vermektedir. 'Şâfii Mezhebi üzerine fetva vermenin yasaklanması', 'fetva vermek üzere devletten izin almamış Şâfii bir âlimin kadının verdiği hükme muhalif verdiği fetva sebebiyle tedibi' gibi hususlar 'yargılama hukuku bakımından' dönemin genel çerçevesinin belirlenmesi için önemlidir. Bu dönemde *Bezzâziye*, *Kâdıhan* gibi önemli Hanefî fetva kitaplarının kâdılar için temel başvuru kaynaklarından

•••••

32 "Zeyd-i Hanefiyyu'l-mezheb ile Amr-ı Hanefiyyu'l-mezheb bir kazıyyede Bekr-i kâdı-i Hanefiyyu'l-mezhebe murafaa olup fasl-ı husûmet olduktan sonra izn-i sultânî ile fetvâ vermeğe me'mûr Bişr-i ehl-i ilm-i Şâfiyyu'l-mezheb mezheb-i Şâfiî'de hükm böyledir deyu taassuban hilâfına fetvâ verse hükm-i kâdı isti'nâf lâzım gelmedüğü takdirde Bişr'e şer'an nesne lâzım olur beyân.." el-cevâb: te'dîb olunur.

33 Kefevî, *Ketâib*, 400a-b.

olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Kefevî'nin Sa'di Çelebi'nin fetvalarında –mutadın aksine- *Tatarhâniye*'den nakillerin bulunması, ayrıca -kanaatimizce çok da geç olmayan bir süreç sonra- Şehid Ali Paşa nüshasına düşülen notların çoğunlukla *Fetâvâ-yı Kâdıhan*'dan nakillerden oluşması dönemin fıkıh kaynakları bakımından da dikkate alınmaya değerdir. Yine bu bağlamda Şehid Ali Paşa nüshası 145 nolu fetvaya düşülen "*Hidâye*'ye muhaliftir" şeklindeki kayıt da anlamlıdır. Fakat belki de en önemli husus Şehid Ali Paşa nüshasında – şayet verilen fetvaya muhalif bir fetvası varsa- bazı fetvalara Ebüssuûd'un fetvalarının eklenmesidir.

Kaynakça

Düzenli, Pehlül, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislam Ebussuud Efendi ve Fetvaları*, Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.

Ebüssuûd Efendi, *Ma'ruzât*, hzr. Pehlul Düzenli (İstanbul: Klasik 2013).

el-Merginânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedi* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye 2010), I-IV.

es-Serahsî, *Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1406), I-XXX.

eş-Şafiî, *el-Ümm*, (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1990), I-VIII.

Hafızüddin el-Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, itina: Mustafa el-Bedr (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009), I-II.

Kâdıhân el-Özcendî el-Fergânî, *Fetâvâ*, thk. Salim Mustafa el-Bedrî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009), I-III.

Kefevî, *Ketâib*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttâb 690.

Sa'di Çelebi, *Mecmu'a-i Fetâvâ*, Amasya İl Halk Kütüphanesi, nr. 439.

Sa'di Çelebi, *Mecmu'a-i Fetâvâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1073.

Özen, Şükrü, "Bir Mirasın Gölgesinde Velâ Tartışması: Müzellef Ahmed Efendi'nin Terekesi ve Ganîzâde Mehmed Nâdirî'nin Şeyhülislâma Mektubu", *Osmanlı Araştırmaları*, XLI/I (2013), s. 71-124.

Taşköprîzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, thk. Ahmet Suphi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985).

Ek 1: Şehid Ali Paşa Nüshalarının Fihristi

001	Nikâh [Ebussuûd]
002	Vakf [Ebussuûd]
003	Müteferrik [itikad]
004	Müteferrik [itikad]
005	Müteferrik [itikad]
006	Kerâhiye [oruç]
007	Kerâhiye [oruç]
008	Kerâhiye
009	Kerâhiye
010	Kazâyâ*
011	Kazâyâ*
012	Müteferrik [itikad]
013	Kazâyâ*
014	Tahâre [mesh]*
015	Tahâre [mesh]
016	Tahâre [mesh]
017	Savm [oruç]
018	Savm [oruç]
019	Kefalet
020	Tahâre [mesh]
021	Salât [tahâre, mesh]
022	Tahâre [tahâre, mesh]*
023	Kazâyâ
024	Kazâyâ
025	Edeb-i kâdı
026	Muâmele-i şer'iyye
027	İtâk
028	Nikâh
029	Edeb-i kâdı*
030	Hacr
031	Edeb-i kâdı
032	Nikah
033	Nikah
034	Kerâhiye, istihsan
035	Talak
036	Velâ
037	Velâ
038	Şehadet
039	Hibe
039	Velâ
040	Arâzi-i miriyye
041	Tercih-i beyyinât
042	İcâre
043	İcâre
044	İcâre
045	İcâre
046	Vakıf
047	İcâre
048	İcâre
049	İcâre
050	İcâre
051	İcâre
052	Müzara'a
053	Zekat
054	Zekat
055	Zekat
056	Zekat
057	İhyâ-i mevât
058	Dava
059	Hibe, zekât
060	Arâzi-i miriye
061	Bey'
062	Cihâd
063	Cihâd
064	Müteferrik [kazâyâ]*
065	Talâk
066	Mefkud
067	Mefkud
068	Serika
069	Mefkud
070	Mefkud
071	mefkûd
072	hudûd
073	vakf
074	Müteferrik[müderris maaşları]

075	Müteferrik[müderris maaşları]
076	Vakıf
077	Diyet*
078	Diyet
079	Diyet
080	Kefale
081	İcâre
082	Bey'
083	Şuf'a
084	Şuf'a
085	Vakıf
086	Zekat
087	Vakıf
088	Bey'
089	İcâre
090	Hıytân
091	Hıytân*
092	Hıytân
093	Vedîa
094	Hudud
095	Nikâh
096	Nikâh
097	Nikâh*
098	Nikâh*
099	Salât
100	Vakıf
101	Vakıf
102	Kefâle
103	Vakıf
104	Diyet
105	Diyet
106	Elfâz-ı küfr
107	Vekâlet
108	[boş]
109	Nikah
110	Nikah
111	Nikah
112	Nikah
113	Nikâh
114	[boş]
115	[boş]
116	Diyet
117	Hul', talâk
118	Bey
119	Nikâh

120	Diyet
121	Hibe
122	Dava
123	Vekâle
124	Hudûd
125	Eymân
126	Talak
127	Talak
128	icare
129	Da'va
130	Diyet
131	diyet
132	Diyet
133	diyet
134	diyet
135	diyet
136	Nikah
137	Nikah
138	Nikah
139	Sulh
140	Nikah
141	Kısmet
142	Kısmet
143	Vakıf
144	Vakıf
145	Kerahiye*
146	Nikah
147	Vakıf
148	Vakıf
149	Vakıf
150	Mükateb
151	mükateb
152	Vela
153	nikah
154	Vakıf
155	Vakıf
156	Vakıf
157	nikah
158	Edeb-i kâdı
159	Talak
160	Vakıf, icâre
161	Lian
162	Talâk
163	dava
164	dava
165	tahare
166	Nikah

167	Kısmet
168	hünsa
169	Eşribe
170	Talâk
171	kısmet
172	Kısmet
173	Elfâz-ı küfr
174	Rehn
175	Edeb-i kâdı
176	İkrah, hudud
177	Hudûd
178	İcâre
179	Edeb-i kâdı
180	Vakıf
181	Edeb-i kâdı
182	Vakf
183	Talâk
184	Gasb
185	Nafaka
186	Edeb-i kâdı*
187	Vakıf
188	icare
188	Vekâle, babu'r-resul*
189	icare
190	elfaz-ı küfr
191	zebâih
192	diyet
193	Nikah
194	Serika
195	Vekale

196	Kefale
197	İcare
198	Bey'
199	nikah
200	Vedia
201	Neseb
202	Neseb
203	İtak
204	Salat
205	Diyet*
206	Vesâyâ
207	İcâre
208	İcâre
209	Mükâteb
210	Vakf
211	Şehadet*
212	Dava
213	Vesâyâ
214	Talak
215	Vakf
216	Müdebber
217	Vesâyâ
218	Liân
219	Vesâyâ
220	İkrâr
221	Kısmet
222	Da'va
223	Kısmet
224	Diyet

Ek 2: Amasya İl Halk Kütüphanesi Nüshası

001	Edeb-iKâdı
002	Vakf
003	Bey'
004	Sulh
005	[Tımar]
006	Bey'
007	Da'va
008	Mudarebe
009	Şirket
010	Şehadet
011	Talak
012	Kefalet
013	Da'va
014	Bey'
015	Nafaka
016	Şuf'a
017	Hıytan
018	Kasâme
019	İcare
020	Vakf
021	Tazir
022	[Nikâh]
023	Bey'
024	Hibe
025	Edeb-iKâdı
026	Gasb
027	Nikâh
028	Hıytan
029	Bey'
030	Da'va
031	İcâre
032	Gasb
033	Kazâyâ
034	Bey'
035	Vakf
036	[Talâk]
037	Mükâtebe
038	Hibe
039	Hibe
040	Vakf
041	Sulh
042	Da'va
043	Talak
044	Talak
045	Hudud
046	İcare
047	Vedî'a
048	Hıytân
049	Hul'
050	Kazâyâ
051	Miras
052	Bey'
053	Vakf
054	Vakf
055	Hibe
056	Da'va
057	Müteferrik
058	Da'va
059	Müteferrik
060	Bey'
061	Vakf
062	Da'va
063	Talâk
064	Da'va
065	Bey'
066	Da'va
067	Bey'
068	Talak
069	Şerike
070	Sulh
071	Da'va
072	Da'va
073	Da'va
074	Sulh
075	Da'va
076	Da'va
077	Cihâd
078	Da'va
079	Bey'
080	Mükâtebe

081	Hıdâne
082	Hıytan
083	Hıdâne
084	Vakf
085	Hibe
086	Bey'
087	Cinâyet
088	Vakf
089	Vakf
090	Müşkil
091	Mudârebe
092	Da'va
093	Sulh
094	Mudârebe
095	Da'va
096	İcâre
097	[Sulh]
098	Müzâra'a
099	Miras
100	Talak
101	Hibe
102	Hudud
103	Talâk
104	Bey'
105	Müteferrik
106	Nikâh
107	Kefâlet
108	Talâk
109	Diyet
110	Da'va
111	Miras
112	Şehadet
113	Cerime
114	Da'va
115	Nikâh (bir başka müftüye ait fetva)
116	Vakf
117	Talak
118	Bey'
119	Da'va
120	Diyet
121	Bey'
122	Kerâhiye
123	Şehâdet
124	Diyet
125	Talâk

126	Nikâh
127	Da'va
128	Hudûd
129	Zekât
130	Vakf
131	Müteferrik
132	Bey'
133	Talak
134	Hıytan
135	İcâre
136	Nafaka
137	Da'va
138	İcare
139	Ümm-i veled
140	Da'va
141	Hıdâne
142	İcare
143	Şehadet
144	İcâre
145	Nikâh
146	Bey'
147	Vakf
148	Mükâteb
149	Nikâh
150	Salat
151	Bey'
152	İcâre
153	Da'va
154	Bey'
155	Bey'
156	İcare
157	Vakf
158	Bey
159	Rehn
160	Da'va
161	Vakf
162	Kefil
163	Hıytân
164	Hıytân
165	Vakf
166	Vekil
167	Talak
168	Sulh
169	Da'va
170	Da'va
171	Kefil
172	Miras

173	Da'va
174	Âbık
175	Miras
176	Kerâhiye
177	Hudûd
178	Da'va
179	Bey'
180	Da'va
181	Talak
182	İcare
183	Şirket
184	Da'va
185	Nikah
186	Mefkud
187	Bey
188	Âbık
189	[Âbık]
190	Şuf'a
191	Talak
192	Nikâh
193	Müteferrik
194	Sirkat [Arapça]
195	Kısmet

196	Bey'
197	Da'va
198	Kerahiye
199	Şirket
200	Abık
201	Da'va
202	Talâk
203	Talak
204	İtak
205	Da'va
206	Müteferrik
207	Da'va
208	Şehadet
209	Vesaya
210	[İkrâr]
211	Nafaka
212	Vasiyet
213	Talak
214	[Velâyet]
215	Bey'
216	Gasb/Da'va
217	Vakf

Molla Hüsrev'in (885/1480) İlm-i Kelâm'a Yaklaşımı: O Bir Kelâm Karşıtı mıydı?

Veysel Kaya
Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslâm düşüncesi tarihi için hicrî beşinci yüzyıl birçok açıdan dikkat edilmesi gereken bir zaman dilimidir. Bu yüzyılda Sünni doktrin gelişimini tamamlamış, siyasi sahada rakiplerine üstün gelerek, otoritenin desteğini temin etmiştir. Sosyal plandaki bu dönüşüm İslâm medeniyetinin bilimlere yönelik algısında da değişimlere yol açmıştır. Şöyle ki, ilk üç asırda İslâm medeniyetine dahil olan yabancı unsurlara çok daha toleranslı olan dinsel söylem, beşinci yüzyıla gelindiğinde eklektik/uzlaşmacı karakterinden nispeten uzaklaşır. Belki bu değişimin bir yansıması olarak, kelâm ilminin yapı ve misyonuna yönelik algıda kaymalar olur. Örneğin bu asrın en belirgin siması Gazzâlî, kelâmın yalnızca gerektiğinde kullanılması gereken bir araç olduğunu ve mutlaklaştırılmaması gerektiğini, çeşitli eserlerinde vurgulama ihtiyacı hisseder.[1] O'na göre kelâm, yanlış itikatları çürütme noktasında görev almalıdır; ayrıca onu halkın tümüne genellemek de yanlıştır. Kelâmı, alanında uzman olan âlimler, bidatçı akımların önüne set çekmek için kullanmalıdır. Gazzâlî'nin bu bakış açısı, kelâmın hakikatlerin keşfine yönelik bir araştırma olduğunu dolaylı olarak sorgulamaktadır. Gerçekten benzer şekilde, Gazzâlî ile çağdaş olan ve kelâmın yerilmesine yönelik *Zemmü'l-kelâm* isimde bir eser kaleme alan Abdullah Herevî (ö. 481/1089), şeylerin hakikatlerine yönelik araştırmalarda bulunmanın (*el-bahs 'ani'l-hakâ'ik*) gereksizliğine özellikle değinir ve teslimiyetin önemine vurgu yapar.[2]

•••••

1 Gazzâlî'nin bu yöndeki en belirgin ifadelerine *İhyâu ulûmü'd-dîn* ve *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-kelâm* isimli eserlerinde rastlanabilir.

2 Herevî, *Zemmü'l-kelâm*, 128. Herevî'den iki yüzyıl önce yaşayan Kindî'nin, benzer şekilde kendi döneminde eşyanın hakikatlerine yönelik araştırmayı "küfür" sayan softa anlayışa yaptığı gönderme için bkz. Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, 104. Ayrıca Kindî'deki bu pasaj hakkında bir inceleme için bkz. Câbirî, *Nahnü ve't-türâs*, 37.

Genel bir gözlem olarak tespit etmek mümkündür ki, Gazzâlî'nin yaşadığı asra gelinceye kadar akıl, tüm kelâm mezhepleri tarafından dinin temeline oturtulmuş (*aslu'd-dîn*), aklın faaliyeti olan disiplinler aracılığıyla Tanrı ve onun evrenle ilişkisi hakkında bir çerçeve çizilmiştir. İsbât-ı vâcib, tevhid, tenzih ve peygamberliğe ilişkin literatürün metot açısından bir incelemesi bunu açıkça ortaya koyacaktır. [3] O halde, hicri beşinci yüzyılda ivme kazanan ilm-i kelâm eleştirileri ile, İslâm'ın ilk asırlarında görülen ve İmam Şafi'î gibi simalar tarafından dillendirilen kelâm karşıtlığı arasında bir mahiyet farkı olmalıdır.[4] Bu fark, İslâm düşüncesinin ilerleyen asırlarında karşıt görüşleri bir arada besleyen tutumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Âlimler, metafizik ve metodolojik temellerden kopamamakla beraber, ilm-i kelâmın mutlaklığını sınırlayan bir tutum içerisine girerler. Molla Hüsrev'in bu kısa çalışmada değinilecek görüşlerinin, bu genel durumun bir örneği olduğu ifade edilebilir.

Tespitimizin ilk yansıması, kelâmın köken (*asıl*),[5] fıkhın ise bir dal (*fer'*, yani kelâma dayanan bir ilim) oluşuna ilişkin tartışmadadır.[6] Fıkıh-kelâm ilişkisinin temelini, dinî hükümlerin ikiye ayrılması oluşturur: Dinin doktrin ve inanç alanında ortaya koyduğu hükümler ve kişilerin günlük yaşamındaki fiillere bağlı olan hükümler. Osmanlı Medreselerinin standart kelâm metinlerinden biri olarak sayabileceğimiz, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-'akâ'id*'inde belirlediği bu temel ayrım, Molla Hüsrev tarafından da benimsenir. Ayrımın belirleyici yönü, itikadî asılları merkeze çekerek, fıkhî hükümleri onların üzerine bina etmesidir. Molla Hüsrev'in ifadelerine göre, nasıl ki kelime-i şehâdetin iman ve salih amel şeklinde iki temel unsuru varsa, bütünüyle dini niteleyen "şeriat"in de itikadî hükümler ve amelî hükümler şeklinde iki ana öğesi vardır. İtikadî hükümler, Allah'ın zâtı, sıfatları ve peygamberlikle ilgili konuları içerir ki bunlar, Hüsrev'in de belirttiği gibi, kelâm ilmi bünyesinde şekillenir.[7] İman, kelime-i

••••••

3 Bu genel gözlemin özet bir aktarım ve temellendirmesi için bk. Kaya, "Reason and Intellect", II, 185-191.

4 Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 49 vd.

5 Molla Hüsrev'in "asıl" kavramı tanımı için bk. Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, 3b: "Duyusal ya da akıl düzeyinde bir şeyin dayanağı olan şey".

6 Fıkıh usulünün kelâmın bir alt dalı olduğunu kelâm mezheplerini göz önüne alarak tartışan modern bir çalışma için bkz. Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülahazalar", 65-97, özellikle 88 vd.

7 Molla Hüsrev, kelâm ile usûlü'd-dîn/ilmü't-tevhîd arasında kategorik bir ayrıma gitmez. Ona göre usûlü'd-dîn en temel anlamda "kelâmî akâid"e denk gelmektedir. Bkz. Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 8 : "el-murâd bi usûli'd-dîn ➡

şehâdetin aslını oluşturur ve metodolojik açıdan temellenmesi (yani *rüsûh*) için itikadi prensiplere dayanmalıdır. Tıpkı kulun işlediği fiillerin, geçerlilik kazanması için fıkıh ilmine dayanması gerektiği gibi:

الثانية أن لنا أمرين ولكل منها أصلا يتبنى هو عليه وفرعا ليستند هذا اليه. وأحد الأمرين مع إعتبار فى طرفيه يترتب على الآخر مع إعتبار فى جانبيه. أما الأمران فأحدهما الشريعة والآخر كلمة الشهادة وأما أن لكل منهما أصلا وفرعا، فلأن الشريعة لها أصول يعنى العقائد الدينية من (ب) علم الذات والصفات والنبوات، ولها فروع يعنى الأحكام الفرعية العملية. وكذا كلمة الشهادة لها أصل هو الإيمان وفرع هو نفس العمل الصالح. وأما الترتب فلأن كلمة الشهادة مترتبة على الشريعة والإيمان باعتبار رسوخه مترتب على العقائد باعتبار أحكامها. وكذا العمل باعتبار ارتفاعه وقبوله عند الرحمن مترتب على علم الفروع باعتبار رفعته وقبوله عند كافة أهل الإيمان لسبب كونه حكم الملك المَنَّان.

İkinci olarak, burada iki şeyden bahsediyoruz, ki bunlardan her birinin diğerine temel oluşturan bir kökeni ve o kökene dayanan dalları mevcuttur. Her iki kısım dikkate alınırsa, bu şeylerden birinin diğerine iki tarafı açısından dayandığı görülür. Bahsettiğimiz şeyler, şeriat ve kelime-i şehâdettir. Bunların her birinin kökeni ve dalları vardır. Şeriatin de kökenleri, yani Tanrı'nın zatı, sıfatları ve peygamberlikle ilişkili konuları kapsayan dinî inanç ilkeleri vardır. Aynı şekilde dalları vardır ki, bunlar da edimlerle ilgili *fer'î* kurallardır. Benzer şekilde kelime-i şehâdetin de bir kökeni vardır ki, bu da imandır. Dalı ise doğru edimin kendisidir. Bahsettiğimiz "dayanma" ise şu şekildedir: Kelime-i şehâdet şeriate dayanır. İman, temellenme açısından kuralları dikkate alındığında inanç ilkelerine dayanır. Benzer şekilde edim, Tanrı tarafından kabul edilebilir olması açısından müslümanlar nezdinde kabul görmesi dikkate alındığında "furû' ilmi"ne dayanır. Çünkü edime ilişkin kurallar, Tanrı'nın yargıları sayılırlar.[8]

•••••••

el-'akâ'idü'l-kelâmiyye". Ayrıca Hüsrev, *Şerhü usûli'l-Pezdevî*, 195a: "Yazar [Pezdevî] 'İlmü's-Sıfât ve't-Tevhîd' demekle, kelâm ilmini kastetmiştir. Burada yapılan, bir şeyi en değerli (*eşref*) öğesiyle adlandırmaktır. Çünkü kelâm ilmi içinde Tanrı'nın fiilleri, peygamberlik ve ahiret ile ilgili diğer problemler tartışılır. Ayrıca, varlıkla ilgili genel kategoriler (*el-umûru'l-âmme*), ilinekler ve tözler de bu ilim içerisindedir. Yaratıcının birliği ve sıfatları gibi konular diğer konulardan üstün olduğu için kelâm'a 'ilmü's-sıfât ve't-tevhîd' denmesi uygun görülmüştür." *Şerhü usûli'l-Pezdevî*'nin günümüze geldiği kadarıyla tam metni için bkz. Kozalı, "Molla Hüsrev's Work *Sarhu Usûli l-Pazdawi*", 140-173.

8 Hüsrev, *Hâşiye ale't-telvîh*, 3a-3b; Ayrıca bkz. Hüsrev, *Hâşiye ale't-telvîh*, 4a.

قال: لأن ثبوت الشرع موقوف على الإيمان بوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى عليه السلام بدلالة معجزاته أقول: يعنى ثبوته عند المكلف وتصديقه به يتوقف على ما ذكره إما على الإيمان بوجود البارى تعالى. فلأن المكلف ما لم يعرف وجوده تعالى كيف يثبت عنده الوضع الإلهى أو خطابه تعالى وذلك ظاهر. وإما على الباقى فلأن ثبوته عنده موقوف على دلالة المعجزة التى يظهرها الله تعالى فى يد النبى على وفق دعواه ليظهر صدقه المتسع للشرع. وذلك موقوف على علمه وقدرته وإرادته وكلامه. واعلم أن منها أمور أخرى عدَّها القوم مما يتوقف عليه الشرع، منها حدوث العالم، فإن معرفته تعالى موقوفة على التصديق بحدوثه عندنا سواء كان نفس المحوج أو جزءه أو شرطه كما تقرر فى موضعه. ومنها إمتناع تأثر عند قدرة الله تعالى، فإن دلالة المعجزة على صدق مدعى الرسالة يتوقف عليه ليتعذر المعارضة.

Dedi ki: Dinin varlığı, Yüce Yaratıcı'nın varlığına; ilim, kudret, kelâm gibi sıfatları olduğuna iman etmeye, mucizelerin yol göstermesiyle Peygamber'i doğrulamaya bağlıdır. **Derim ki:** Yani mükellef açısından dinin varlığı ve yine mükellef tarafından doğrulanması, yazarın belirttiği şekilde, Yüce Yaratıcı'nın var olduğuna inanmaya bağlıdır. Çünkü Yaratıcı'nın var olduğunu bilmeyen mükellef için, tanrısal kanundan ya da Yüce Tanrı'nın hitabından nasıl bahsedebiliriz? Bu, açıktır. Öbür taraftan dinin varlığı, bunlardan başka hususlara da bağlıdır. Çünkü mükellef için dinin var olması, Yüce Tanrı'nın peygamberin eliyle, peygamberlik iddiasına uygun olarak ve dini kapsayan doğruluğu ortaya çıkarmak için gerçekleştirdiği mucize kanıtına da bağlıdır. Bu ise, Tanrı'nın ilim, kudret, irade ve kelâm gibi sıfatlarına bağlıdır. Bil ki, âlimlerin dine dayanak olarak kabul ettikleri başka şeyler de vardır. Evrenin sonradan ortaya çıkmış kabul edilmesi, bunlardan biridir. Tanrı'yı bilmek bize göre evrenin sonradan ortaya çıktığını doğrulamaya dayanır. Bu noktada evrenin Tanrı'ya ihtiyacının tüm, parça ya da bir şart dolayısıyla olması durumu değiştirmez. Kelâm kitaplarının ilgili yerlerinde bu konu anlatılmaktadır. Yine başka bir dayanak, Yüce Tanrı'nın kudreti söz konusu iken başka bir etkinin imkânsız oluşudur. Mucizenin, peygamberlik iddiasında olan kimsenin doğruluğunu göstermesi buna bağlıdır. Çünkü aksi takdirde mucizeye karşı gelmek mümkün olurdu.[9]

Molla Hüsrev'in dinin bir bütün olarak birbirine dayanak teşkil eden öğelerini genişçe açıklarken merkeze aldığı kavram, *binâ/ ibtinâ* (dayan-

9 Hüsrev, *Hâşiye ale't-telvîh*, 30b.

ma, temellenme) kavramıdır. Bu kavramın analizini ortaya koyuşu, "*müteahhirîn* kelâmı"na mensup olan bir yazardan beklenecek bir tarzda, mantıksal/felsefî bir çerçeveden hareket ettiği gerçeğini gözler önüne serer. Fıkıh usûlüne dair yazdığı temel eserinde İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sını alıntılayacak kadar kelâmî geleneği özümseyen Hüsrev[10], Aristoteles'in kategoriler öğretisinden yola çıkarak şu açıklamalarda bulunur:

قال: فإن قلت ابتناء الشيء على الشيء. أقول: تحقيق السؤال أن الإبتناء من مقولة الإضافة وكل إضافة معدوم في الخارج فلا وجه لتوصيفه بالحسي المستلزم للوجود الخارجي. أما الصغرى فظاهرة وأما الكبرى فلما ذكره جمهور المتكلمين وأكثر الفلاسفة من أدلة مقررة في علم الكلام، حتى إن بعضا من الفلاسفة قائلا بعضها استدل بأنا نقطع بفوقية السماء وتحتية الأرض وأبوه زيد وبنوه عمر ونحو ذلك سواء وجد اعتبار الفعل أو لم توجد. فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا. ورَدُّوه بأن القطع إنما هو تصديق قولنا «السماء فوقنا» .كما في قولنا «زيد أعمى» وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى في الخارج

Dedi ki: Bir şeyin diğer bir şeye dayanması ... **Derim ki:** Problem şöyle ortaya konabilir: "Dayanma" durumu, görelilik kategorisi içindedir. Göreliliğin dış dünyada bir varlığı yoktur. Bu nedenle, dış varlığı gerektirecek bir duyumsallıkla açıklanması söz konusu olmaz. Kurduğumuz bu tasımın küçük önermesinin doğruluğu açık. Büyük önermeyi ise şöyle açıklayabiliriz: Kelâmcıların çoğunluğunun ve felsefecilerin büyük bir kısmının öne sürdüğü deliller kelâm kitaplarında mevcut. Bazı felsefecilerin kanıtlarına göre, göğün yukarıda, yerin aşağıda olduğunu kesin olarak bilmekteyiz. Bir insanın babası Mehmet, oğlu Ahmet'tir. İster fiili dikkate alalım, ister almayalım, bunlar eşit şeylerdir. Öyleyse bu göreli durumlardan her biri *aynî* olarak dış dünyada mevcuttur; *aklî* ve itibarî olması söz konusu olamaz. Kelâmcıların bu kanıta cevabı şöyledir: Kesin olan şey, göğün yukarıda ya da, Mehmet'in görme engelli olmasıdır. Bu "üstte olma durumu"nun ve "görme engelliliğin" dış dünyada var olmasını gerektirmez.[11]

Görüldüğü gibi, inançsal ilkelerin edimsel kurallara temel oluşturmasını açıklarken Molla Hüsrev, "dayanma"nın kavramsal analizini Aristoteles'in kategoriler teorisine atıfla yapmakta, ancak kategorilerin dış

10 Hüsrev, *Mir'ât al-usûl*, 26. İbn Sînâ'ya diğer atılar için bkz. Alak, "Molla Hüsrev'in Belâgat İlimlerine Dair *Hâşiye ale'l-Mutavvel* Adlı Eseri", 228 (*Hâşiye ale'l-Mutavvel*'de).

11 Hüsrev, *Hâşiye ale't-telvîh*, 22b.

dünyada bir gerçekliklerinin bulunmadığına yönelik klasik kelâm çizgisini korumaya çalışmaktadır. Molla Hüsrev'in buradaki sunumu, kelâm literatüründe sıklıkla görülen, felsefe nosyonlarının kelâmın süzgecinden geçerek sisteme dahil olmasının manidar bir örneğidir. Kavramlar tatbik edilir; ancak filozoflardan *bir dünya görüşü olarak* ciddi bir zihniyet farklılaşması olduğu ihsas ettirilir. Bu ameliyenin görünürde belirginleşen özelliği, kelâmın sünnî karakterinin belirtilmesidir. Kelâm, müslümanlara ait bir teorik felsefedir; tıpkı fıkhın müslümanlara ait bir pratik felsefe anlayışı olması gibi:

فإن العقلاء قد تطابقوا على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية فى القوتين وتسهيل طريق الوصول الى الغايتين، فكما دونت حكماء الفلسفة الحكمة النظرية والعملية إعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين على زعمهم الفاسد و اعتقادهم الكاسد، فكذا دونت عظماء الملة وعلماء الأمة علم الكلام وعلم الشرائع والأحكام إعانة لهم على ذلك فى نفس الأمر فوقع الكلام بإزاء الحكمة النظرية للفلسفة والفقه بإزاء الحكمة العملية لها، إلا أن العملية لم تشتهر منهم إشتهار النظرية لما قالوا إن الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر منها فلم يبق حاجة اليها.

Bilge insanların hepsi, her iki güçte de [teorik ve pratik] insan ruhlarını mükemmel hale getirmeyi, her iki amaca ulaşan yolu kolaylaştırmayı amaçladılar. Nasıl ki filozoflar, yanlış iddiaları ve bozuk inanışları doğrultusunda, her iki güce bağlı erdemlere erişmeleri için insanlara yardım olsun diye teorik ve pratik felsefe hakkında yazdılarsa, dinin büyükleri ve ümmetin âlimleri de aynı şekilde yardım etmek için kelâm ve *şerâi'/ahkâm* bilimleri hakkında yazdılar. Dolayısıyla kelâm teorik felsefenin, fıkıh da pratik felsefenin karşısına yerleşti. Ancak pratik kısım, teorik kısım kadar meşhur olmamıştır. Çünkü denildiğine göre, 'Mustafa'nın Şeriatı pratik felsefeye ihtiyaç bırakmamıştır'.[12]

•••••

12 Hüsrev, *Şerhu usûli'l-Pezdevî*, 195a. İbn Sînâ'dan sonraki literatürde pratik felsefenin hangi sebeplerle teorik felsefe kadar işlenmediği bağlamında konuyu tartışan bir çalışma için bk. Kaya, "In the Shadow of 'Prophetic Legislation': The Venture of Practical Philosophy After Avicenna", 269-296, özellikle 286 vd. Kaya, Molla Hüsrev'deki ifadenin aynısını kullanan (*„kad kadat el-vatara minhâ..*) bir dizi metin tespit etmekte ve bunlardan ilkinin Mevlânâzâde'nin (IX/XV. yüzyıl) *Hidâyetü'l-Hikme Şerhi* olabileceğini söylemektedir. Kanaatimizce bu deyimin daha erken bir kaynağının olması muhtemeldir.
Böylece, *Pezdevî Usûlü Şerhi*'nde Molla Hüsrev'in kelâm ve fıkhı daha geniş, bilimler tasnifi çerçevesinde ele aldığı görülmektedir: "Bil ki, bilimler ya başka ⇒

بل الوجه أن يقال لزوم طريق أهل السنة والجماعة وهم الفرقة الناجية المشار إليها فى قوله عليه الصلاة والسلام «ستفترق أمتى ثلاثة وسبعين فرقة كلهم فى النار إلا من أنا عليه وأصحابى»، فسموا بأهل السنة نظرا إلى قوله «أنا عليه» وبأهل الجماعة نظرا إلى قوله «وأصحابى». فكأنه قال من أراد الاشتغال بعلم الكلام وتحقيق مطالبه فعليه لزوم طريق أهل السنة والجماعة الذى كان عليه الصحابة.

Dikkate alınması gereken şey, Ehl-i Sünnet vel Cemaat'in yoluna uymanın gerekliliğidir. Hz. Peygamber'in şu hadisinde işaret edilen, kurtuluşa eren fırka onlardır: "Ümmetim 73 fırkaya ayrılacak, ama benim ve ashabımın yolunu izleyenler hariç, hepsi cehenneme gidecektir." Bu topluluk, hadiste geçen "benim yolumu izleyenler" ifadesine göre "Ehl-i Sünnet", "ashabımın yolunu izleyenler" ifadesine göre de "Ehl-i Cemaat" ismini almıştır. Denilenlerden sanki şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Kelâm ilmiyle uğraşmak ve konularını doğru bir şekilde öğrenmek isteyen kişi, sahabenin de uyduğu Ehl-i Sünnet ve Cemaat yolunu takip etmelidir.[13]

Böylece felsefenin -dinî ilkeleri temel almaması dolayısıyla- yol açabileceği yanlış itikatlardan arındırılan kelâm ilmi, diğer şer'î ilimlere oranla daha belirleyici/kuşatıcı bir karaktere bürünmeye hazırdır. Molla Hüsrev'in üzerine hâşiye yazdığı *Telvîh*'te Teftâzânî'nin, kelâm ilminin merkezîliğini tespit etme gayreti açık bir şekilde görülmektedir. Molla Hüsrev'in, hâşiye yazdığı bu metnin otoritesini büyük ölçüde kabullendiği tespiti yapılabilir. Teftâzânî'nin kelâm ilminin konumu hakkındaki uğraşını ise, İslâm'ın klasik çağında kelâm ilmine verilen değerle bağlantılı olarak görmek mümkündür. Tanrı'nın insanlara bir kanun olarak indirdiği din; ilim, kudret ve kelâm gibi sıfatlarla mevsuf bir Tanrı'nın kabulüne dayanmaktadır. Böyle bir yaratıcıyı kabullenmeyen bir kişi (yani mükellef), Tanrı tarafından gönderilen ve günlük hayatını düzenleyen kanunlara muhatap olamaz. Hüsrev'in açıklaması şöyledir:

قال: ولقائل أن يمنع توقف الشرع على وجوب الإيمان الخ أقول: لما ادعى المصنف أن وجوب الإيمان ووجوب تصديق النبى لا يتوقف على الشرع،

••••••

bir şeyin edinilmesi için bir araç konumunda olmayıp bilakis kendilerinden ötürü ulaşılmak istenirler. Bunalara nazarî bilimler/araç olmayan bilimler (*gayru âliyye*) denir. Kelâm ilmi böyledir. Bazı ilimler de araç konumundadırlar ve bunlara da pratik/araç bilimler denir. Mantık, pratik tıp, terzilik böyledir. Fıkıh (*ilmü'l-furû'*) da bu kabildendir." Bkz. 198b.

13 Hüsrev, *Şerhü Usûli'l-Pezdevî*, 196a.

واستدل عليه بقوله «لتوقف الشرع عليه» صرح الشارح أوّلا بمنع الدليل بقوله «ولا مناف لتوقف وجوب الإيمان الخ» وأجاب عنه بعض بأن الله تعالى لما بعث النبيّ عليه السلام إلى الناس كافة لتكميل مصالحهم فى العاجل والآجل تبليغ أحكامه إليهم قام النبى عليه السلام بالتبليغ، فبلغ أحكاما منها اعتقادات ومنها عمليات، فجميع هذه الأحكام التى قام النبى تبليغها هو المسمى شرعا. ثم الأئمة المجتهدون من الصحابة وغيرهم استنبطوا أحكاما عملية وضموها إلى العمليات من الأحكام التبليغية ودوّنوا المجموع فى الكتب. فهذه الأحكام المدونة هى المسائل الفقهية والعلم بها هو الفقه. فظهر لك صحة ما ذكره المصنف من تنوع الأحكام الى شرعية يتوقف على الشرع وغير شرعية يتوقف الشرع عليه. فإن الاعتقاديات من الأحكام التبليغية التى من جملتها وجوب الإيمان ووجوب التصديق بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يتوقف عليها الشرع لكونها جزء منه وسابقا بالوجود والشرف على سائر الأحكام.

Dedi ki: Birisi çıkıp da dinin, imanın gerekliliğine bağlı olduğunu inkar edebilir. Derim ki: Musannif [Sadrüşşerîa], imanın ve peygamberi onaylamanın gerekliliği dine dayanmaz demiş ve "[aksine] din ona dayanır" sözüyle de buna yönelik kanıt ortaya koymuştu. Metni şerh eden [Teftâzânî] ise ilk önce, bu kanıta cevap verme amacıyla "imanın gerekliliğinin dayanmasına bir engel yoktur..." şeklinde devam eden ifadelerle açıklamaya gitmişti. Bazı kimseler ise şöyle yanıtladılar: Allah peygamberini tüm insanlara, kurallarını onlara ulaştırsınlar diye, bu dünya ve öbür dünyadaki yararlarını tamamlamak için gönderdi. Peygamber de bunları ulaştırma görevini yerine getirdi. Bu kuralların bir kısmı inanç, diğer bir kısmı da edimlerle ilgiliydi. İşte peygamberin insanlara ulaştırdığı bu kuralların bütününe *şer'* denmektedir. Peygamberden sonra sahabeden ve diğer nesillerden müctehid imamlar, yeni edimsel kurallar ortaya koyarak, bunları tebliğ edilen kurallara dahil ettiler ve eserler meydana getirdiler. Böylece oluşan birikimin adına ***fıkıh meseleleri***, bunlarla ilgilenen bilime de *fıkıh* denildi. Öyleyse "kurallar, 'dine dayanan şerî kurallar' ve 'dinin dayandığı şerî olmayan kurallar' şeklinde ikiye ayrılır diyen Sadrüşşerîa'nın sözü haklılık kazanır. Çünkü din, tebliğ edilmiş kuralların inançla ilgili olanlarına –ki, imanın ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini onaylamanın gerekliliği bunlardandır- dayanır. Çünkü kurallar inanç ilkelerinden bir parçadır; varlık ve mertebe açısından inanç ilkeleri diğer kuralları önceler.[14]

••••••

14 Hüsrev, *Hâşiye ale't-telvîh*, 31b. Ayrıca, sadece *şer'î* bilgilerin zorunluluk/sorumluluk (*vücûb*) gerektireceği, fakat bunun dinin inançsal ilkelere dayanması prensibine zarar vermeyeceği bağlamında Ebü'l-Hasen Eş'arî'yi de anan bir yer için bkz. Hüsrev, *Hâşiye ale't-telvîh*, 32a.

Molla Hüsrev'in önemle altını çizdiği gibi, şer'î bilimlerin şer'î olmamakla beraber dinin aslını oluşturan ilkelere dayanması garipsenmemelidir. Çünkü Tanrı'ya iman etmek ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini tasdik etmek, ontolojik açıdan (*sâbikan bi'l-vücûd*) dinin diğer sahalardaki hükümlerinden elbette önce gelecektir. Bu bağlamda Molla Hüsrev, üstünlük ölçü kabul edilirse, sıralamanın yukarıdan aşağıya doğru kelâm-usûl-i fıkıh ve fıkıh olduğu yönündeki görüşe katılır. Dinî hükümleri metafizik temellerden hareketle kurgulayan bu anlayışta kelâm, tartışmasız en yüce ilim/*eşrefü'l-ulûm* olacaktır:

قال: وفى هذا الكلام إشارة الى أن علم الأصول فوق الفقه دون الكلام. أقول: أى فى جعل الأدلة الكلية التى هى موضوع علم الأصول أصولا شرعيا للشريعة الشاملة للفقه وجعل علم الذات والصفات والنبوات مبانى لتلك الأصول إشارة الى أن علم الأصول أعلى مرتبة من الفقه وأدنى من الكلام. أما الإشارة الى الأولى فلأن معرفة الأحكام الجزئية برمّتها عن الأدلة التفصيلية بأجمعها موقوفة على معرفة أحوال الأدلة الكلية توقف الفرع على الأصل، لا توقف ذين الآلة والمشروط على الآلة والشرط ولو بالنظر إلى المعرفة فى الجملة كتوقف الكتاب والسنة على العربية ومعرفته تعالى على العقل والآثار وتوقف الصلاة على الوضوع ونحو ذلك. فإن التوقف الأول يوجب نفاذ حكم الموقوف عليه على الموقوف ورياسته على الإطلاق. فيوجب توقفه عليه بخلاف الثانى. وأيضا العلم الذى يتبين حيثية موضوعه فى علم آخر يكون أدنى مرتبة من ذلك الآخر، والفقه بالنسبة الى الأصول كذلك. فإنه إنما يبحث عن أحوال المكلفين من حيث الحل والحرمة ونحوهما. وتلك الحيثية إنما يتبين فى الأصول كما أشار اليه بقوله «من حيث توصل إلى الأحكام الشرعية». وأما الإشارة إلى الثانى فلأن معرفة أحوال الأدلة الكلية من الحيثية المذكورة فرع ما ليشمل عليه علم الكلام وهو ظاهر. فيلزم توقفه على الأصول بالضرورة. فاضمحل ما توهم أن كون معرفة شىء موقوفة على معرفته بشىء يقتضى كون الموقوف عليه أشرف. ألا يرى توقف معرفة الكتاب والسنة على معرفة العربية مع أنها ليست بأشرف منها. بل هى آلة لا يكون من ذى الآلة أشرف وإن اكتسب شرفه شرفا. فان الصلاة موقوفة على الوضوء وليس بأشرف منها والعقل للامتداد الى معرفة الله تعالى وليس بأشرف منها.

Dedi ki: Bu sözde, usûl ilminin, kelâm hariç olmak üzere, fıkıhtan üstün olduğuna dair bir ima vardır. **Derim ki:** Yani, usûl ilminin konusunu oluşturan tümel delillerin fıkhı içeren şeriat için şer'î asıllar yapılması; Allah'ın

zâtı, sıfatları ve peygamberlikle ilgilenen ilmin bu asıllar için temeller yapılması, usûl ilminin fıkhın üstünde ama kelâmın altında olduğuna yönelik bir imadır. Birinciye işaretin nedeni şudur: Tüm tikel kuralların bütün ayrıntılı delillerden çıkarılması, tümel delillerin durumlarını bilmeye bağlıdır. Bu bağlılık, dalın köke bağlılığına benzer. Yoksa, alet ve meşrûtun, alet ve şarta olan bağlılığına benzemez. Genel olarak bilgi göz önüne alındığında Kitap ve Sünnetin Arap Diline bağlılığı, Allah'ı bilmenin akıl ve eserlere bağlılığı, namazın abdest almaya bağlılığı, birer örnektir. Birinci türde bağlılık, bağlanılan şeye ait bir hükmün bağlanana geçmesini ve genel olarak onun önderliğinin kabul edilmesini gerektirir. Bu durumda, ikinci türün aksine, aradaki bağlılık ve birbirine dayanma gerekli olur. Aynı şekilde, konusunun yönü başka bir ilimde ortaya çıkan ilim, o ilimden daha aşağı mertebededir. Usûle göre fıkıh böyledir. Çünkü fıkıhta, haramlık ve helallik yönünden mükelleflerin durumları araştırılır. Bu yön ise, usûlde ortaya çıkar. "Şer'î kurallara ulaşılması yönünden" sözünün anlamı budur. İkinciye işaretin nedeni ise şudur: Sözü edilen yön açısından tümel delilleri durumlarını bilmek, kelâm ilminin kapsadığı şeye göre "dal" konumundadır. Bu, açıktır. Öyleyse zorunlu olarak usûle dayanmalıdır. Böylelikle, "bilinmesi başka bir şeyin bilinmesine bağlı olan şey ondan daha değersiz olmalıdır" şeklindeki kanı yanlış olur. Kitap ve Sünneti bilmek, Arap Dilini bilmeye bağlı olmasına rağmen, Arapçanın bu ikisinden daha değerli olduğunu iddia etmek mümkün müdür? Aksine Arapça bir araçtır, belli oranda bir değer kazansa bile, Kitap ve Sünnetten daha değerli bir konuma yükselmemiştir. Yine namaz da abdeste dayanır, ama abdest namazdan daha değerlidir, diyemeyiz. Akıl, Allah'ın bilinmesi için kullanılır; ama Tanrı bilgisinden daha değerli olamaz.[15]

Kelâmın üstünlüğünü vurgulamada, Osmanlı âlimleri mezhebin kurucusu Ebû Hanife'nin otoritesine başvurma ihtiyacı hissederler. *Mir'âtü'l-usûl*'de Molla Hüsrev'in açık beyanıyla, Ebû Hanife Kelâmı "fıkh-ı ekber" olarak isimlendirmiştir. Hicrî yedinci yüzyılda yaşayan Hanefîlerden olduğu anlaşılan Muhammed b. Ebû Bekir Râzî'nin *Hidâye*'sinde aktardığına göre, Ebû Hanife'ye dinde fakih olmakla, ilimde fakih olmanın hangisinin üstün olduğu sorulmuş, o da kökün dala üstünlüğünün açık olduğunu beyan etmiştir.[16]

Ancak şu da belirtilmelidir ki, Molla Hüsrev *Telvîh Hâşiyesi*'nde, kelâmın merkezîliğini kanıtlamada oldukça ileriye giden Teftâzânî'den

••••••

15 Hüsrev, *Hâşiye ale't-telvîh*, 17a-17b.

16 Râzî, Muhammad b. Ebû Bekr (ö. 666/1268 [?]), *el-Hidâye mine'l-i'tikâd*, 2a-2b.

daha temkinli davranır ve yeri geldiğinde kelâm vurgusunu azaltmaya çalışır. Örneğin Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın metnindeki "*mahâmid*" lafzını Hz. Peygamber'in bir hadisine paralel olarak ve kelâm ilminin lehine yorumlarken, Molla Hüsrev bu yorumu aşırı bularak katılmaz. [17]Yine Teftâzânî'nin, kelâmla karşılaştırıldığında usûl-i fıkhın da fürû kategorisine girmesi gerektiğini ayrıntıyla incelediği noktalarda, Molla Hüsrev sözü fazla uzatmadan suskun kalmayı tercih etmektedir.

Dinin hükümlerinin Peygamber'in tebliğinden kaynaklandığını ifade etse bile, Molla Hüsrev, kelâm ilminin ilke bazında akli temellere dayanması gerektiğinin farkındadır. İnanç ilkelerinin çoğu dini metinlerden devşirilebilir. Ama aklın bazı durumlarda kendi başına olduğu teslim edilmelidir. Bu durumlarda aklî hükümlerin sem'î delillerle desteklenmesi, onlara kuvvet kazandıracaktır.

أن أكثر العقائد مستفاد من السمعي والبعض، وإن كان العقل مستقلا فيه، لكنه إذا طابق السمعي يتقوى ويتثبت بلا مرية. وأقوى السمعيات الكتاب، لأنه لإعجازه ثابت بنفسه ومثبت لغيره.

İnanç ilkelerinin çoğu sem'î delillerden devşirilir. Bazıları ise, her ne kadar akıl o konularda bağımsız olsa bile, sem'î delillerle desteklendiğinde şüphesiz daha fazla kuvvet kazanır. Sem'î delillerin en kuvvetlisi Kuran'dır. Çünkü Kuran, icazı dolayısıyla, kendinden ötürü sabittir; kendinden başkasını ise sabit kılandır.[18]

Böylelikle aklın itikat sahasındaki fonksiyonunu bilinçli bir şekilde tespit eden Molla Hüsrev, ilm-i kelâmın sadece Kuran ve Sünnet'te belirtilen hususları içeren, basit bir itikat düzeyinde kalmasını gerçekçi bulmayacaktır. Bu noktada onun kelâmın konusuna yaklaşımı tümüyle Seyyid Şerif Cürcânî gibi âlimlerin temsil ettiği müteahhirîn kelâmının duruşuyla uyumludur. Yani, Tanrı'nın varlığının, birliğinin ve sıfatlarının hakkıyla bilinmesi, doğa hakkındaki birtakım tümel yargılarımıza dayanmaktadır. Tözler, ilinekler ve bunlar arasındaki ortak hükümleri içeren bir doğa felsefesinden, İslâm dini uyarınca (*alâ kânûni'l-islâm*) bahsetmek mümkün ve hatta elzemdir. Bu nedenle, der Molla Hüsrev *Mir'âtü'l-usûl*'de, metafizik ve fizik bahisleri pekala itikat dairesi içerisine sokulabilir. Öte yandan metodolojinin de kelâm ilmi bünyesine sokulmasının nedeni

17 Hüsrev, *Hâşiye ale't-telvîh*, 16a.

18 Hüsrev, *Hâşiye ale't-telvîh*, 3b.

budur. Molla Hüsrev, çizdiği bu portrede *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi bir kelâm eserinin meşruiyetinin savunusunu yapmakta ve aslında Cürcânî'nin bu eserin başındaki yargısını tekrarlamış olmaktadır:[19]

مرقاة: والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها عملا فخرج بـ»عملا» الكلام والتصوف ومن لم يزده أراد الشمول لهما .مرآة: ... ثم لما كان هذا التعريف متناولا للأعتقاديات والوجدانيات، وكان المقصود ههنا تعريف الفقه المأخوذ فى أصول الفقه زيد قيد «عملا». فخرج بـ»عملا» الكلام والتصوف أى علم الكلام وعلم الأخلاق « ومن لم يزده» أى ذلك القيد كالأمام «أراد الشمول لهما» لكونهما من الفقه عنده، حتى يسمى الكلام فقها أكبر (...) فإن قيل: لا يبحث فى الكلام عن الأحكام إلا على الندرة، مثل أن معرفة الله واجبة والنظر فيها واجب. فكيف يشمله التعريف؟ قلنا: المراد من معرفته تعالى معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وأفعاله، فالواجب معرفته تعالى هكذا. وهذا الواجب مطلقا يتوقف على معرفة أحوال العالم من الجواهر والأعراض والأمور المشتركة بينهما على القانون الإسلامى، وما يتوقف عليها الواجب المطلق فهو واجب. فيعتبر فى جميع مسائل الإلهيات والنبوات والأعراض والجواهر والأمور العامة وجوبُ الإعتقاد، وإن لم يصرح به. وهذا هو السر فى جعل مباحث العلم والنظر من مسائل الكلام.

Mirkat: Fıkıh, edim açısından kişinin kendi lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir. "Edim açısından" sözüyle burada kelâm ve tasavvuf dışarıda bırakılmıştır. Bu sözü eklemeyen biri ise, her ikisini de kapsayacağını düşünür. **Mir'ât:** Bu tanım, inanç ve vicdanla ilgili yargıları ele almaktadır. Burada amaçlanan şey, fıkhın fıkıh usûlüne dayanılarak tarif edilmesidir. "Edim açısından" sözü de tanıma ilave edilmiştir. Bu sözle, kelâm ve tasavvuf, yani kelâm, tasavvuf ve ahlak ilimleri dışarıda bırakılmıştır. "Bu sözü eklemeyen", yani bu kaydı ifade etmeyen, her iki bilimin de fıkıh içerisinde olduğunu kastetmektedir. Mesela kelâm, böyle bir kimseye göre "fıkh-ı ekber" (en büyük fıkıh) olur (...) Denirse ki, kelâmda kurallar (*ahkâm*) çok az araştırılır. Örneğin, Tanrı'yı bilmek gereklidir; bu konuda düşünmek gereklidir. Öyleyse tanım, kelâmı nasıl kapsayabilir? Deriz ki,

19 Kelâmın ilkelerinin (*mebâdi'*) kendisinden daha üstün bir başka şer'î ilimde açıklanmasının mümkün olmadığına yönelik Cürcânî'nin kanaatleri için Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 43. Tümel bir ilim olması dolayısıyla kelâmın, fıkıh, hadis, tefsir gibi diğer dinî ilimlere ilkelerini (*mebâdî*) vermesi gerektiğine yönelik Gazzâlî'nin açıklamalarının bir incelemesi için krş. Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-'arabî*, 158.

> Yüce Tanrı'yı bilmekten kasıt, varlığı ve birliği dolayısıyla zâtını bilmek, sıfatlarını ve fiillerini bilmektir. Yüce Tanrı'yı bilmek böyle gerekli olur. Bu gereklilik, cevherler, arazlar ve aralarındaki ortak kategoriler gibi evrenle ilgili konuları *İslâm kânununa göre* bilmeye dayanır. Mutlak gerekliliğin dayandığı şey de gereklidir. Öyleyse, açıkça ifade edilmese bile, tüm ilâhiyat, peygamberlik, araz, cevher, ortak kategoriler gibi konular inanç ilkeleri olarak sayılmalıdırlar. Bilgi ve sistemli düşünme konularının kelâmın bir konusu yapılmasındaki amaç da budur.[20]

İlm-i kelâmın ayrıntılı problemlerine gelindiğinde Molla Hüsrev, klasik kelâmın tercihlerini devam ettirmektedir. Kelâm alanında bir eser telif etmediği için bu tercihlerine, fıkıh usûlüne dair yazdığı eserlerde dağınık olarak rastlıyoruz. Sıfatların Allah'ın zatı olup olmadığı probleminde, onların zatın ne aynı ne de gayrı olduğunu vurgular, ki bu Sünnî kelâmın görüşüdür. Tanrı'nın evrene önceliğinin zamansal olması gerektiğini, *zâtî tekaddüm* anlayışının kelâmcılar nezdinde kabul edilmediğini söyler.[21] Yine insanın bütünlüğü noktasında kelâmî tavrı izler; Aristotelesçi "akılsal ruh" (*en-nefsü'n-nâtıka*) anlayışını karşısına alarak bedenden ayrı bir ruh (*nefs mücerrede*) ispat etmenin gereksizliğine değinir.[22] Madumun şeyliği probleminde Ehl-i Sünnet'in safında yer tutar ve zihnî varlığın Kelâmcılar tarafından kabul edilmediğini, dış dünyadaki (*hâric*) varlıktan başka bir varlık türü düşünülemeyeceğini ifade eder.[23] Tüm bunlar, Molla Hüsrev'in, deyim yerindeyse bir sünnîlik bilinciyle hareket ettiğini ve kendisine kadar gelen kelâmî birikimi kesinlikle dikkate aldığını gösteren işaretlerdir.

Molla Hüsrev'in klasik kelâmî ilkelere olan bağlılığını gösteren bir başka örnek, şaşırtıcı bir kararlılıkla vurguladığı "hudûs" (yoktan yaratma) ilkesidir. O, bu ilkenin dine dayanak noktası teşkil eden en önemli

•••••

20 Hüsrev, *Mir'ât*, 19-21.

21 Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, 10a-10b.

22 Ona göre bu, Ehl-i Sünnet'in konumudur: Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, 26b.

23 Hüsrev, *Hâşiye ale't-telvîh*, 23b: " Kelâm kitaplarında ifade edildiği üzere (...) 'tahakkuk', 'sübût', 'vücûd' gibi kavramlar birbirinin eşanlamlısıdır ve bize göre sadece dış dünya ile sınırlıdır. Çünkü biz, "zihinde varlık" diye bir şey kabul etmiyoruz. Öyleyse 'mahiyetin, ya zihnin yargısı bir tarafa bırakıldığında bir *tahakkuk* ve *sübût*u vardır; ya da yoktur' gibi bir sözün anlamı yoktur (...) Varlık ya asıl (*asîl*), ya da gölge (*zıllî*) varlıktır, ki biz ikincisini kabul etmiyoruz."

koşullardan biri, hatta belki de en önemlisi olduğunu birkaç kez belirtme ihtiyacı hisseder. Bunlardan bir tanesinde açıkça şöyle ifade eder:

البزدوي: ... مبدع البدائع وشارع الشرائع... ملا خسرو: وقدم الأول إما لأن المستفاد منه أصل الإيمان لما سيأتي أن سبب الإيمان بالله تعالى حدوث العالم ومعظم ما يستفاد من الثاني فروع الإيمان من الأعمال والطاعات، والأول أقدم.

Pezdevî: Güzel şeylerin yaratıcısı, dinlerin ortaya koyucusu... **Molla Hüsrev:** İlkini daha öne getirdi, çünkü imanın esası ondan edinilmektedir. Daha ileride bahsedeceğiz: Yüce Tanrı'ya inanmanın nedeni, evrenin yoktan yaratıldığını kabul etmektir. İkincisinden edinilen kuralların çoğu da edimler ve ibadetler gibi inancın dalları konumunda olan şeylerdir. Birincisi, daha önce gelmelidir.[24]

Evrenin zamansal olarak sonradan gelmesi anlamına gelen *hudûs*, İslâm düşüncesinin klasik çağında kelâmın felsefeye karşı desteklediği temel nosyon olmuştur. Tanrı'nın varlığının ispat edilebilmesi için evrenin zamanda bir başlangıcının olduğu kabul edilmesi gerekir. Tüm mezheplerden kelâmcıların söz birliği ettiği bu ilkeye, fıkıh usûlü âlimleri de katılmış, usul kitaplarının *illet* bahislerinde Tanrı'nın irade sahibi olarak yaratımda bulunduğu vurgulanmıştır.[25] Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki tavrı bu genel anlayışı yansıtır: Hudûsu kabul etmeyen, Yaratıcı'yı ispat edemez. Hudûs prensibinin bir dinî ilke hale getirilmesine Osmanlı ulemâsı da destek vermiştir. Molla Hüsrev'in *Pezdevî Usûlü şerhi*'ndeki yargısı açıktır: Allah'a inanmanın sebebi, *hudûsu'l-âlem*, yani evrenin sonradan yaratılmış olmasıdır. Bir başka örnek: Osmanlı'nın çok konuşulan âlimlerinden Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ının müstensihlerinden biri, kitaptaki çoğu tartışmalı görüşü es geçtiği halde, konu âlemin ezeliliğine gelince sayfa kenarına şu yorumu yapmaktan kendini alamaz: "Âlemin hudûsu, tüm İslâm bilimlerinin aslıdır. Eğer âleme hâdis değil de kadim dersek, va'd-va'îd, peygamberlerin gönderilmesi ve kıyamet gününün gelmesi gibi tüm ilkeler ortadan kalkar. Bu insanı, peygamberleri yalanlamaya götürür".[26] Öyle anlaşılıyor ki, 15. yüzyılda da hudûs ilkesi, bir kişinin inançsal konumu açısından kriter olmaya devam etmektedir.

Genel olarak bakıldığında da, Osmanlı'nın siyasal açıdan çalkantılı bir dönemi olan Fetret Devri'nin Osmanlı âlimlerine bir yumuşama

24 Hüsrev, *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 191a.

25 Örneğin bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 14.

26 Şeyh Bedreddin, *el-Vâridât*, 9b.

getirmiş olduğu söylenemez. Gerçi vahdet-i vücutçu gelenekler Molla Fenârî, Dâvûd-i Kayserî gibi üst düzey ulemânın ürettiği yazına sirayet edebilmiştir. Ancak, o dönemde Osmanlı toplumunu inanç açısından tehdit eden hurûfîliğin, ulemânın tutumunu etkileyen bir faktör olduğu gözden kaçmamalıdır. Osmanlı düşüncesi, felsefe ve tasavvuf geleneklerini birleştiren bir karaktere sahip olsa da, bu düşünce ortamında yaşayan fakihler "tekfir" kılıcını ellerinden bırakmak istememişlerdir. Molla Hüsrev, bir istisna değildir:

وههنا شبهة: وهي أن المراد إن كان هو الألفاظ المترتبة فلا كفر في القول بحدوثه، وإن كان الكلام النفسي فالمعتزلة لا يقولون بوجوده والحدوث فرع الوجود، فما معنى قولها من قال بحدوث القرآن فهو كافر؟ وحلها: أن المراد به ما يطلق عليه لفظ القرآن من قال بحصر القرآن في الحادث فهو كافر. لأنه إن أراد أنه قد خلق القرآن في ذاته صار ذاته محلا للحوادث وهو كفر، وإن أراد أنه خلقه في محل آخر أو لا محل لم يكن القرآن صفته تعالى فلم يكن حجة موجبة ولا هو آمرا ولا ناهيا، وهو كفر. إذ فيه رفع الشرائع وإبطال الدين القويم، وذلك لأن كونه متكلما ثابت بإجماع الأنبياء وكون معنى المتكلم من قام به الكلام، لا من أوجد الكلام ثابت بإجماع أهل اللغة، فتأويل المتكلم بمن أوجد الكلام لا في محل أو في محل آخر تأويل النص بما لا يحتمله بمجرد الهوى وهو كفر وهذا سر ما صرح به علمائنا في الفتاوى أن من قال من المعتزلة بخلق القرآن فهو كافر. وأما ما نقل عن شمس الأئمة الكردري أنه قال: وصل إلينا هذا القول منهم بطريق الآحاد والمشهور منهم «لا يكفروا أهل قبلتكم» فمشكل. لأن من يكفرهم لا يعدهم من أهل القبلة. فإن من تكلم بكلمة الكفر العياذ بالله يكفر، وإن صلى وزكى وحج وصام، فكيف إذا أصر بما يوجب الكفر؟

Burada bir *şüphe* var: Eğer kastedilen, birbirine dayanan lafızlar ise, [kelâmın] hâdis olduğunu söylemek küfür değildir. Nefsî kelâma gelince, Mu'tezile bu görüşte değildir. Hudûs, varlığın bir dalıdır. Öyleyse "Kuran'ın hâdis olduğunu söyleyen kafirdir" sözünün anlamı nedir? Bu problemin çözümü şöyledir: Burada kastedilen, Kuran lafzının atfedildiği şeydir. Kuran'ın hâdis olmakla sınırlı olduğunu söyleyen kimse kafirdir. Çünkü böyle söyleyen kimse Tanrı'nın Kuran'ı kendi zâtında yarattığını ifade etmiş olur. Tanrı'nın zâtı ise böylece hâdis olan şeylere konu olmuş olur ki, bunu söylemek küfürdür. Bu görüşte olmak, dinleri ortadan kaldırmayla, sağlam dini iptal etmekle eş değerdir. Tanrı'nın mütekellim olduğu, tüm peygamberlerin söz birliğiyle sabittir. "Mütekellim" demek, "kelâm" [sıfatı]

> kendisiyle bulunan demektir; yoksa kelâmı yaratan demek değildir. Bu, dilcilerin söz birliği ettiği bir şeydir. "Mütekellim" lafzını "bir yer olmaksızın ya da başka bir yerde kelâmı yaratan" şeklinde yorumlamak, hevese uyarak *nass*ı sahip olmadığı bir anlama göre yorumlamak demektir. Bu, küfürdür. Fetvâ kitaplarında âlimlerimizin "Kuran'ın yaratılmış olduğunu söyleyen Mu'tezile kafirdir" demelerinin altında bu yatar. Şemsüleimme Kerderî'den (642/1244) ise şöyle bir söz nakledilir: "Mu'tezile'nin bu görüşü bize *âhâd* haber yoluyla gelmiştir. Oysa ki âlimlerin ehli-i kıblenin tekfir edilmeyeceği yönündeki kanaatleri meşhurdur." Kerderî'ye atfedilen bu söz problemlidir. Çünkü Mu'tezile'yi tekfir eden bir âlim, onları Ehl-i kıbleden saymamaktadır. Allah korusun, ağzından küfür kelimesi çıkan kimse, namaz kılsa, zekat verse, hacca gitse, oruç tutsa bile, kafir olur. Nerede kaldı ki küfrü gerektiren bir şeyi söylemekte ısrar etsin?[27]

Bu satırlara bakılırsa, Hüsrev'e göre Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söyleyen Mu'tezile, hangi teville olursa olsun küfürden kaçamaz. Ehl-i kıblenin tekfir edilmemesi ilkesi burada bir çözüm değildir; bir kimseyi tekfir eden zaten onu ehl-i kıbleden saymamaktadır. Molla Hüsrev'in bu konudaki tutumu oldukça katıdır: İstediği kadar dini ibadetlerde kusursuz olsa bile, ağzından küfür kelimesi sadır olan kişi, artık küfre düşmüştür. Yani hukuk adamlarının kendi hakkındaki kararına boyun eğmelidir.[28] Bir başka Osmanlı âlimi Kutbüddin İznikî'nin bir risâlesinde yerinde bir şekilde ifade ettiği gibi: Tekfir, şer'î bir hükümdür; aklî değil. Kişi imana hangi kapıdan girdiyse, o kapıdan imandan çıkar. Yani tasdikle girer; tasdiği bırakarak çıkar.[29]

Sonuç Yerine

Bulunduğu çağın bilimsel atmosferi göz önüne alındığında, müteahhirîn dönemi kelâm geleneğinin bir mensubu olarak Molla

••••••

27 Hüsrev, *Şerhü usûli'l-Pezdevî*, 197a-197b.

28 Bir IX/XV. yüzyıl siması olarak Molla Hüsrev'in bu tutumunun, Osmanlı ulemâsının genel tutumu olduğu tespiti yapılabilir. Farklı ilim branşlarına ilgisiyle bilinen ve "kültürlü" bir Osmanlı alimi olarak tanınan Müeyyedzâde (922/1516) bile fetvalarında, bilmeden söylenen küfür lafzının kişiyi küfre götüreceğini anlatmakta, inançla ilgili konularda bilgisizliğin mazeret olamayacağının altını çizmektedir. Öte yandan küfür içeren bir sözde, kişinin imanını kurtaracak tek bir yönün (*vech*) bile bulunması halinde, müftünün yapması gerekenin kişiyi küfür hükmünden kurtarmak olduğunu söyleyerek bir yumuşama yoluna da gitmektedir. Bkz. Müeyyedzâde, *Fetâvâ*, 134b vd.

29 İznikî, Kutbuddîn, *Şerhu mâ 'arafnâk*, 25b.

Hüsrev'in, kelâm ilmine karşı kategorik bir eleştirisi olduğu söylenemez. Fıkıh usûlü alanında yazdığı eserlerde ortaya çıkan kelâm müktesebâtı, teorik bilimlerin kuşatıcılığı ile dinsel söylemin otoritesi arasında dengede durmayı çalışan bir âlimin portresini yansıtmaktadır. O, kelâmın araçsallığını vurgulamakla beraber, metafizik karakterli oluşunu da kabullenmektedir. Bir fetva mercii ve din otoritesi olarak da Molla Hüsrev, diğer Osmanlı fakihlerinde de gözlemlendiği üzere, daha katı ve mezhep yanlısı bir tutum izler. "Kelâmcı" konumunda görülen açık fikirliliğe karşı, otorite düzleminde görülen bu kapalılığa "çelişki" demek çok doğru olmaz. Bir çok Osmanlı âliminde gözlenen bu durumu, "çok yönlülük" şeklinde adlandırmak daha uygun olacaktır.

Kaynakça

Alak, Musa, "Molla Hüsrev'in Belâgat İlimlerine Dair *Hâşiye ale'l-Mutavvel* Adlı Eseri", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler* (Bursa: Bursa Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, 2013).

Bedir, Murteza, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülahazalar", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 29 (2013), s. 65-97.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2000).

Câbirî, Muhammed Âbid, *Nahnü ve't-türâs* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfîyyü'l-'Arabî, 1993).

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhü'l-Mevâkıf* (Kahire: Matba'atü's-Sa'âde, 1325)

Debûsî, Ebû Zeyd, *Takvîmü'l-Edille*, nşr. Halil Muhyiddin el-Meys (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001).

Herevî, Abdullah, *Zemmü'l-kelâm*, nşr. Semîh Duğaym (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1994).

İznikî, Kutbuddîn, *Şerhu mâ 'arafnâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, nr. 4223.

Kaya, Cüneyt M., "In the Shadow of 'Prophetic Legislation': The Venture of Practical Philosophy After Avicenna", *Arabic Science and Philosophy*, 24 (2014), s. 269-296.

Kaya, Veysel, "Reason and Intellect", *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*, eds. I. Kalın, S. Ayduz, C. Dagli, Oxford University Press, 2014.

Kindî, Ya'kûb b. İshâk, *Resâilü'l-Kindî el-felsefîyye*, nşr. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1950).

Kozalı, Abdürrahim, "Molla Hüsrevs Werk *Sarhu Usûli l-Pazdawi*", *Hikma Journal of Islamic Theology and Religious Education* (October-2012) (http://hikma-online.com/cms/sites/default/files/HIKMA%205%20Art%201.pdf)

Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr. 1311.

Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usūl Şerh-i Mirkâti'l-vüsûl.* (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1310).

Molla Hüsrev, *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Bayezid Kütüphanesi Veliyyüddin, nr. 1141.

Müeyyedzâde, *Fetâvâ*, Tire Necip Paşa Kütüphanesi, Necip Paşa, nr. 230.

Râzî, Muhammad b. Ebû Bekr, *el-Hidâye mine'l-i'tikâd*, Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Ulucami, nr. 2059.

Şeyh Bedreddin, *el-Vâridât*, Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Ulucami, nr. 1698.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999).

Risâle der İlm-i Hey'e'den *el-Fethiyye*'ye: Bir Metnin Osmanlı Dünyasında Dönüşümü

Hasan Umut
Doktora Öğrencisi, İslam Araştırmaları Enstitüsü, McGill Üniversitesi

Başta matematik ve astronomi olmak üzere muhtelif alanlarda eserler vermiş olan Ali Kuşçu, Osmanlı coğrafyasında kısa bir süre bulunmuş olmasına rağmen Osmanlı ilim dünyasındaki etkisi, kendisinden sonra da uzun yıllar devam etmiş âlimlerin başında gelmektedir. Fatih Sultan Mehmet'in daveti üzerine İstanbul'a gelen ve Ayasofya ile Sahn-ı Semân Medreseleri'nde tedris faaliyetlerinde bulunan Ali Kuşçu, Osmanlı Devleti'nin yeni başkentinde sadece 2 sene yaşamış; 879/1474 yılında vefat ederek Eyüp'e defnolunmuştur.[1]

Ali Kuşçu'nun, Bursa'dan Semerkant'a riyazi ilimler öğrenmek için giden Kadızâde-i Rûmî'ye talebelik yapmasını saymazsak Osmanlı ilim dünyası ile gerçek anlamda karşılaşması ahir ömründe gerçekleşmişti. Fakat bu öyle bir karşılaşmaydı ki, Semerkant Matematik-Astronomi Okulunun birikimini Osmanlı dünyasına taşıyan kanallardan biri olacak;[2] yeni eserlerini bu yeni başkentte yazacak ve dahi az da olsa burada yetiştirdiği öğrencilerle ve onun çalışmalarını XIX. yüzyılda bile okuyan okuyucuları ile Osmanlı ilim kültürünün vazgeçilmez parçalarından biri hâline gelecekti.[3]

• • • • • •

1 Ali Kuşçu'nun biyografisi ve eserleri ile ilgili bilgi için bkz. Taşköprüzade, *eş-Şekâ'ik*, 97-100; [Adıvar], "Ali Kuşçu", 321- 323; Ünver, *Türk Pozitif İlimler Tarihinden Bir Bahis*; Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu", s. 35- 36; İhsanoğlu vd., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, I, 27- 38; İhsanoğlu vd., *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, I, 20- 27.

2 Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe-biliminin Arkaplanı", 1-66.

3 Örneğin Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun başhocalarından Seyyid Ali Paşa (ö. 1846), Ali Kuşçu'nun *el-Fethiyye*'sini Türkçeye tercüme etmiştir. Seyyid Ali Paşa, *Mir'âtü'l-'âlem = Evrenin aynası.*

Hayatı Semerkant'ta başlayan Ali Kuşçu, Timur İmparatorluğu döneminde Uluğ Bey'in himayesinde, Kadızâde-i Rûmî, Giyâsüddin Cemşîd el-Kâşî ve yine Uluğ Bey gibi bilhassa matematik ve astronomi alanlarında dönemlerinin en önemli isimlerinin rahle-i tedrisinde yetişmiştir. Kuşçu, dünya bilim tarihçiliği açısından son derece önemli olan Semerkant Rasathanesi'nde faaliyetlerde bulunup bir dönem idareciliğini de yapmıştır.[4] Teorik astronomide telif ettikleri ile Hindistan'dan Anadolu'ya geniş bir coğrafyada okuyucu bulmuş,[5] *Uluğ Bey Zîci*'nin hazırlanmasındaki payı ve ona yazdığı şerh ile gözlem astronomisine katkı sağlamıştır.[6] Ayrıca XIII. yüzyılın en önemli figürlerinden Nasîrüddin et-Tûsî'nin kelâm eseri *Tecrîdü'l-i'tikâd* üzerine yazdığı şerhte, "astronomiyi felsefeden bağımsız kılmanın"[7] gerekliliğini savunarak bilim-felsefe ilişkisi açısından oldukça önemli bir perspektifi gündeme taşımıştır.

Ali Kuşçu'nun eser telif ettiği alanlar matematik ve astronomi ile sınırlı olmamıştır. Kelâm, tefsir, dil ilimleri ve mekanik, eser kaleme aldığı alanların bazılarıdır.[8] Bununla birlikte bu makalenin temel konusu, *hey'et* (teorik astronomi) alanında telif ettiği iki eser olacaktır: İlki, 1458 yılında Farsça kaleme aldığı *Risâle der İlm-i Hey'et*, diğeri ise 1473 yılında Arapça telif ettiği *Risâletü'l- Fethiyye fi ilmi'l- hey'et* başlıklı eserleridir. Bu çalışmada, mezkur eserlerin içerik mukayesesi genel bir biçimde yapılacak ve 15 yıl arayla yazılan bu iki eser arasındaki farkın; Semerkant'ta başlayan, Kirman, Herat ve Tebriz'de devam eden ve nihayetinde İstanbul'da son durağını bulan ilim yolculuğunda Ali Kuşçu'nun entelektüel dönüşümüne tekabül ettiği vurgulanacaktır.

Ali Kuşçu'nun İstanbul'a gelmesi ile bu şehirde ilim ve tedris ortamının oluşturulmasına yönelik çabalar arasında dikkate değer bir ilişki bulunmaktadır. Sekiz yüksek dereceli medrese olan Sahn-ı Semân'ın 875/1470 yılında inşa edilmesi,[9] Ali Kuşçu'nun yeni başkente gelme-

••••••

4 Fazlıoğlu, "Qûshjî", 947.

5 Örneğin *Risâle der İlm-i Hey'et* Sanskritçeye *Hayatagrantha* ismiyle çevrilmiştir. Pingree, "Indian Reception of Muslim Versions of Ptolemaic Astronomy", 229.

6 Ali Kuşçu'nun *Uluğ Bey Zîci*'ine yazdığı şerh olan *Şerh-i Zîc-i Uluğ Bey* bu bağlamda önemlidir. İhsanoğlu vd., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, I, 37.

7 Ragep, "Freeing Astronomy from Philosophy", 49-71.

8 Ali Kuşçu bibliyografyası için Cunbur, *Ali Kuşçu Bibliyografyası*.

9 Unan, "Sahn-ı Semân", 532-534.

sinden sadece iki sene öncesine tekabül etmektedir. 1469-1472 yılları arasında Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın himayesinde bulunan ve onun elçisi olarak İstanbul'a gönderilen Ali Kuşçu'nun Fâtih tarafından İstanbul'da kalmasına yönelik hususi davet almış olmasında, henüz tamamlanmış Sahn-ı Semân'ın ve ona Fâtih'in atfettiği değerin önemli bir yeri olsa gerek. Nitekim Ali Kuşçu'nun meşhur aritmetik eseri *er-Risâletü'l-Muhammediye fi'l-hisâb* ile teorik astronomi alanında yazdığı *el- Risâletü'l-Fethiyye fi'l- hey'et* isimli kitapları medreselerde okutulmaya başlanmıştır.[10] Bir diğer deyişle Kuşçu, İstanbul'un entelektüel inşa sürecine eserleri ile katkıda bulunmuştur.

Çalışmamızın ana konularından birisi olan *el-Fethiyye*'nin, Fâtih'in Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'a karşı Otlukbeli Savaşı'nı kazanması vesilesi ile 1473'te tamamlanması ve kendisine sunulmasının, dönemin Osmanlı'sındaki ilmî inşa süreci ile ilgili olduğunu ifade etmiştik. Bu noktada Ali Kuşçu'nun *el-Fethiyye*'den yaklaşık 15 yıl önce Semerkant'ta telif ettiği heyet eseri *Risâle der İlm-i hey'et*'in dikkat çekici olduğunu söylemeliyiz. Farsça eserin de muteber olduğunu ve dünya kütüphanelerinde 80'den fazla nüshasının bulunduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, eserin yaygın bir biçimde okutulduğunu düşünmemiz mümkün.[11] O hâlde şu iki soru karşımıza çıkmaktadır: İlki, Ali Kuşçu neden yeni bir heyet eseri yazdı? İkincisi, Arapça olan eser, Farsça olanın sadece basit bir tercümesi midir? İlk sorunun muhtemel cevaplarından birisinin, yukarıda zikrettiğimiz üzere, *el-Fethiyye*'nin medresede okutulmaya başlaması ile ilişkisi bulunmaktadır. Nitekim Sahn-ı Semân da dâhil olmak üzere Osmanlı coğrafyasındaki medreselerin eğitim dili, önceki dönemlerde olduğu gibi, Arapça idi. Bu nedenle medreselerde okutulacak heyet eğitimi için kullanılacak metnin Arapça kaleme alınmış olması pek tabiidir.[12] Nitekim aritmetik alanında *Risâle der İlm-i hisâb* isimli Farsça eseri olmasına rağmen Ali Kuşçu'nun *er- Risâletü'l-Muhammediye fi'l-hisâb*'ı da Arapça kaleme almasını bu bağlamda değerlendirmek mümkün.

•••••

10 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 392- 394. Aslında on üçüncü yüzyıldan sonra Doğu İslâm dünyasında medrese geleneğinde matematik ilimlerinin öğretimi daha sistematik bir hâl alacaktır. *Mülahhas fi'l-hey'et* örneği için bkz. Sally P. Ragep, "Maḥmūd ibn Muḥammad ibn 'Umar al-Jaghmīnī's al-Mulakhkhas fī al-hay'a al-basîta".

11 İhsanoğlu vd., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, I, 30- 33.

12 Osmanlı medreselerinde teorik astronomi alanında okutulmuş olan eserler ile ilgili ayrıntılı malumat için bkz. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 340-412.

İkinci sorunun, yani Arapça eserin Farsça olanın sadece basit bir tercümesi olup olmadığının, Osmanlı bilim tarihçiliği açısından önemli olduğunu, son dönem Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiyesi'nin saygın bilim tarihçilerinden Salih Zeki, Adnan Adıvar ve Süheyl Ünver'in üzerinde fikir beyan etmelerinden anlamaktayız. Salih Zeki ve Süheyl Ünver, sonradan yazılan Arapça eseri Farsça olanından farklı bir çalışma olarak telakki ederlerken, Adıvar bu görüşe şiddetle karşı çıkmaktadır. *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki Ali Kuşçu maddesinin yazarı Adıvar'ın, *el-Fethiyye*'yi anlatırken ifade ettiği şu sözler oldukça ilginçtir:

> Bunun bir de Arapça nüshası vardır ki, Uzun Hasan seferi esnasında yazarak, zafer günü bitirmiş olduğundan, *Risâletü'l-Fethiyye* adını vermiş ve Fâtih'e takdim etmiştir. Gerek *Şakâiku'n-nu'mâniyye* ve gerek ondan naklen *Tâcü't-tevârih* ve hatta Salih Zeki (*Âsâr-ı Bâkiye*, I, 198) bu eseri *Risâle fi'l-hey'et* tercümesi olmaktan ziyade, ayrı bir eser gibi telakki ediyorlarsa da, Fârisî nüshanın Arapçaya aynen tercümesinden ibaret olduğu ve ancak semavî ecrâmın arzdan uzaklılarını gösteren üçüncü bir makale ilave edilmiş bulunduğu, iki eser tatbik edilince zahir olur ki, efendi değiştirmekte pek tâlili olan Ali Kuşçu'nun eserlerinin dilini değiştirerek, adedlerini çoğaltmakta da mahir olduğu anlaşılır.[13]

Adıvar, aynı düşüncelerini *Osmanlı Türklerinde İlim* başlıklı kitabında da zikrederek iki eser arasındaki tek farkın Arapça olanına eklenen ve gökcisimlerinin dünyaya uzaklıkları ile ilgili olan bölüm olduğunu belirtir.[14] Aslında Adıvar'ın Ali Kuşçu ile ilgili genel kanaati oldukça müspettir. Öyle ki, "matematik ve astronomi bakımından, Osmanlı Türklerinin oldukça parlak bir çağı, Fatih zamanında Türkistan'dan İstanbul'a gelen Alâeddin Ali bin Muhammed Kuşçu ile başlar" ifadesini de kullanan Adıvar'dan başkası değildir.[15]

Adnan Adıvar'ın *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki ifadeleri eleştirel bir gözle ele almayı gerektiren iki önemli hususun bulunduğunu ifade etmemiz gerekmektedir: İlk olarak Adıvar'ın ifadeleri, Ali Kuşçu'nun kendi ilmi sürecinde bir yenilenme olmadığı ve de Semerkant'tan İstanbul'a uzanan serüvenindeki entelektüel dönüşümünün göz ardı edildiği algısına yol

13 [Adıvar], "Ali Kuşçu", 323. Geçen eser isimleri, makalenin formatına uygun olarak tarafımızca düzenlenmiştir.

14 [Adıvar], *Osmanlı Türklerinde İlim*, 48.

15 [Adıvar], *Osmanlı Türklerinde İlim*, 47.

açmaktadır. Bunun yanında Adıvar, Ali Kuşçu'nun patronaj ilişkilerine hassaten vurgu yapmakta ve hepsi olmasa da kimi eserlerini telif etmesindeki temel faktörü patronaj ilişkileri olarak görmektedir ki, bu, Ali Kuşçu'nun entelektüel faaliyetlerini ve eserlerinin önemini tam olarak yansıtan bir yaklaşım değildir.[16]

İkincisi, Farsça metnin Arapçaya aynen çevrildiğini varsaysak bile Adıvar'ın sözleri, tercüme faaliyetini sıradan bir faaliyet olarak telakki eden bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Bu nedenle de özelde Osmanlı, genelde İslâm ve dahi modern öncesi dönemdeki bütün medeniyetlerde bir kitabın orijinal olmasının kıstasları nelerdir, sorusunun daha fazla ele alınması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Soruyu şu şekilde de sorabiliriz: Varsayalım ki, *Risâle der İlm-i hey'et*'in işlediği konular ile *el-Fethiyye*'nin içerdikleri tamamen aynı olsun. Aynı konulardan bahsediyor olmaları bu iki metin arasında hiçbir fark olmadığını ve dolayısıyla farklı bir kitap şeklinde telakki edemeyeceğimizi mi gösterir? Eğer konu benzerliği bir kıstas ise, şerh- haşiye geleneği içerisindeki pek çok metni farklı bir eser olarak anlamamız zorlaşacaktır.

Öte yandan entelektüel tarih açısından bir eserin bir başka dile çevrilmesinin oldukça mühim olduğundan hareketle, Farsçadan Arapçaya uyarlanan metnin, sadece İslâm astronomi tarihi açısından değil, İslâm ilimler tarihini de içine alacak şekilde entelektüel tarih cihetinden de oldukça ilginç hususları barındırıyor.[17] İki eserin içerdiği konuları mukayeseli bir şekilde ele aldığımızda, Ali Kuşçu'nun hem astronomi hem de kelâm ilmini de ilgilendirecek şekilde ortaya koyduğu oldukça önemli olan yaklaşımı öne çıkmaktadır. Bu amaçla eserin içindeki başlıklara göz atalım:

••••••

16 Ali Kuşçu'nun patronaj ilişkilerinin oldukça önemli olduğu, modern öncesi İslâm tarihinde âlim-hâmi ilişkisini anlamlandırmaya dair oldukça ilginç bilgi ve yaklaşım sunacağı kanaatindeyim.

17 Heiderzadeh, bu iki metnin mukayesesini ve Tûsî'nin astronomi eserleri ile benzerliklerini ele almaktadır. Heiderzadeh, "Ali Kuşçu'nun Astronomi Eserleri", 21-38.

Risâle der İlm-i Hey'et[18]	**el-Fethiyye**[19]
Mukaddime (2 Kısım) > İlm-i Hendese'ye taalluk eden bilgiler > İlm-i Tabiyye'ye taalluk eden bilgiler	Mukaddime
Birinci Makale: Ulvi cisimlerin ahvalinin beyanı (6 Bab)	Birinci Makale: Ulvi cisimlerin hey'eti (6 Bab)
İkinci Makale: Hey'et-i zeminin beyanı; iklimlere ayrılması; ulvi cisimlerin durumlarındaki farklılıklara göre lazım olanların beyanı (12 bab)	İkinci Makale: Heye'tü'l- arzın beyanı; arzın iklimlere ayrılması; ulvi cisimlerin konumlarına nisbetle gereken hususların beyanı (10 Bab)
	Üçüncü Makale: Eb'at ve ecram miktarlarının bilgisi (1 Mukaddime ve 6 Bab)

Tablo 1 *Risâle der İlm-i hey'et* ile *el-Fethiyye*'nin içindekilerinin mukayesesi

Dikkat edileceği üzere, bu iki eserin içerikleri esas itibari ile aynı gözükmektedir. *Risâle der İlm-i hey'et* bir mukaddime ve iki makaleden; *el-Fethiyye* ise bir mukaddime ve üç makaleden müteşekkildir. Adıvar'ın da ifade ettiği gibi, ikisi arasındaki fark Arapça metinde bulunan üçüncü makalede ortaya çıkmaktadır. İki metin arasındaki benzerlik ve farklılıkların daha detaylı bir şekilde ortaya konması için eserlerin içerikleri ile ve karşılaştırmalı bir biçimde incelenmesi lazımsa da, eserler arasında, bu çalışmanın dikkatini çekmeyi hedeflediği bir başka önemli ayrıntı kolaylıkla fark edilmektedir ki, bunun için eserlerin girişlerine bakmamız gerekmektedir. Farsça eserin mukaddimesi, hey'et ilmiyle ilişkili olan ve bu ilmin temel aldığı disiplinleri iki kısımda özetler: Birisi *hendese*

.....

18 Ali Kuşçu. Risâle der İlm-i hey'et. Süheyl Ünver, Ali Kuşçu ile ilgili çalışmasında mezkur eserin içeriğini başka bir yazma esere (Ayasofya, 2670) dayanarak yanlış vermiştir. Zira içeriğini verdiği eser *Nasîrüddin et-Tûsî'nin Risâle-i Mu'niyye der ilm-i hey'et*'idir. Bu nedenle Ünver, Ali Kuşçu'nun ele aldığımız iki eserinin birbirinden farklı olduğunu bu yanlış atıfa dayandırmaktadır. Ünver, *Türk Pozitif İlimler Tarihinden Bir Bahis*, 37, 44- 45.

19 Ali Kuşçu. *Risâletü'l-Fethiyye fi ilmi'l-hey'et*. Süheyl Ünver ve Yavuz Unat da eserin içeriğini vermişlerdir. Ünver, *Türk Pozitif İlimler Tarihinden Bir Bahis*, 43- 44; Unat, "Ali Kuşçu'nun 'Fethiye' Adlı Astronomi Eseri", s. 42-48.

(geometri), diğeri de *tabiyyat*, yani doğa felsefesidir. Bir başka deyişle, Ali Kuşçu Farsça eserindeki mukaddimesinde, geometri ve doğa felsefesini hey'et ilminin, üzerine dayandığı iki disiplin olarak belirtmiştir. Buna karşılık *el-Fethiyye*'nin girişi sadece geometriye taalluk eden bilgileri ihtiva etmekte ve fakat doğa felsefesini bahis konusu yapmamaktadır.

Risâle der İlm-i hey'et'in girişinde hem geometriye hem de doğa felsefesine taalluk eden bilgilerin işlenmiş olması, İslâm astronomi tarihi açısından düşündüğümüzde, İbnü'l- Heysem ile ön plana çıkan ve postklasik dönemde bilhassa Nasîrüddin et-Tûsî tarafından savunulan yaklaşıma göre hey'et ilmi, hem geometri ile hem de doğa felsefesi ile ilişkilidir. Nitekim Tûsî'ye ait olan ve alanın inşa edici eserlerinden *et-Tezkire fi ilmi'l-hey'et* başlıklı çalışmada, astronominin ilkelerinin (mebde') dayandığı üç disiplinin metafizik, geometri ve doğa felsefesi olduğunu belirterek, son iki sahadan astronomi için gerekli bilgileri özetlemektedir.[20] O hâlde karşımıza çıkan en önemli soru şu olmaktadır: *el-Fethiyye*'nin girişinde neden doğa felsefesi işlenmemiştir?

Ali Kuşçu, Tûsî'nin *Tecrîdü'l-itikâd*'ına şerh yazmıştır.[21] Bu şerhin İslâm astronomi tarihi açısından oldukça önemli bir metin olduğunu, F. Jamil Ragep'in 2001 yılında yayımlanan makalesi ile anlamaktayız.[22] "Astronominin felsefeden bağımsızlaştırılması" sürecini inceleyen Ragep, Kuşçu'nun bu şerhte ortaya koyduğu astronomi anlayışının, Tûsî'nin *Tezkire*'sinde belirttiğinden farklı olduğunu ortaya koymuştur. Bir diğer deyişle, astronominin felsefî disiplinlere yaslanmasının gerekli olmadığını söyleyen Ali Kuşçu "geometri, akli varsayımlar, mutabık hükümler ve mümkün âleme yönelik (provisional) hipotezler" ile bu disiplinin yürütülebileceğini iddia eder.[23] Böylece, Jamil Ragep'in ifadesini kullanırsak, "astronominin felsefeden bağımsızlaştığı" bir anlayışı savunur.[24]

Risâle der İlm-i hey'et ve *el-Fethiyye* örneği açısından söylersek, Farsça olan ilk metinde tabiyyat kısmına yer veren Ali Kuşçu, Arapça olan eserde tabiyyat bölümünü dışarıda bırakmıştır. Yani, *Tecrîd* şerhinde ortaya koyduğu astronomi anlayışını, Osmanlı medreselerinde okutulacak Arapça

••••••

20 Ragep, *Nasîr al-Dîn al-Tûsî's Memoir on Astronomy*, 100.

21 Eserin varlık ve mahiyet açısından değerlendirmesi için, Tekin, "Tûsî'nin *Tecridü'l-İtikâd*'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet."

22 Ragep, "Freeing Astronomy from Philosophy", 49-71.

23 Ragep, "Freeing Astronomy from Philosophy", 62.

24 Ali Kuşçu'nun *Şerhu't-Tecrîd*'de bu konuyu işlediği bölümün Arapçası ve İngilizce tercümesi için bkz. Ragep, "Freeing Astronomy from Philosophy", 66-71.

eserinde uyguladığını düşünebiliriz.[25] Bu noktada *Tecrîd* şerhinin ne zaman yazıldığı sorusu, bu üç eser arasında etkileşim olup olmadığını anlamamız açısından büyük önem arz etmektedir.

Ali Kuşçu *Şerhu't-Tecrîd*'ini Ebû Said Mirza Han isimli Timur sultanına ithaf etmiştir.[26] Bununla birlikte hangi dönemde telif edilmiş olabileceğine dair farklı görüşler bulunmaktadır. Bunların başında Taşköprüzade'den gelen bilgileri zikredebiliriz. Ona göre, ilim maksadıyla Uluğ Bey'den habersiz gizlice Kirman'a gittiğinde orada telif etmiştir.[27] Fakat Ebû Said Mirza'nın doğum tarihini 1424, Timur Sultanı Şâhruh Han'ın 1449 yılında ölümü ile taht mücadelesine girdiğini ve dahi o vakte kadar Uluğ Bey'in himayesinde olduğunu düşündüğümüzde Kirman'dayken şerhin telif edilip kendisine ithaf edilme olasılığı oldukça düşük gözükmektedir. Ayrıca Ebû Said Mirza, kontrolü Semerkant'ta 1451 yılında eline almış ve devleti 1459 yılına kadar oradan yönetmiştir. O, Herat'ı ilk kez Haziran 1457 yılında ele geçirmiş fakat Ağustos 1457'de ayrılmak zorunda kalmıştır. İkinci kez Herat'ta kontrolü sağlayacağı tarih 22 Aralık 1458 olacaktır. 1458-1462 yılları arasında Herat'ta bulunan Ebû Said Mirza, 1462-1464 yılları arasında Semerkant'ta bulunmuş; bu tarihten 1469 yılında Akkoyunlularca ele geçirilmesine kadar ise tekrar Herat'tan devleti yönetmiştir.[28]

Risâle der İlm-i hey'et'in 1458 yılında Semerkant'ta yazıldığını dikkate aldığımızda, Ali Kuşçu'nun Ebû Said Mirza'nın himayesinde o dönemde Semerkant'ta bulunduğunu düşünebiliriz. Dahası, Ebû Said Mirza'nın 1459'dan sonra, iki seneyi saymazsak, sultanlığının sonuna kadar Herat'ta bulunması ve Ali Kuşçu'nun *Tecrîd* şerhini ona ithaf etmesi, Ali Kuşçu'nun da bu tarihten sonra Herat'ta bulunduğu ihtimalini önümüze koymaktadır.[29] Bu durumdan hareketle söylersek *tecrîd* şerhi, *Risâle*

••••••

25 Farsça eserde bulunan tabiyyat kısmının Arapça olanda bulunmadığına ve bunun *Şerhu't-Tecrîd* ile ilişkili bilinçli bir tercih olduğuna Ragep de işaret etmektedir. Ragep, "Freeing Astronomy from Philosophy", 62.

26 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-kelâm*, 3.

27 Taşköprüzade, *eş-Şeka'ik*, 97.

28 Ebu Said Mirza'nin hayatı ve döneminin kronolojisi için Hayrunnisa Alan, "Sultan Ebu Said devri Timurlu tarihi (1451-1469)," ss. 174- 175.

29 İhsan Fazlıoğlu, "Qūshjī: Abū al-Qāsim 'Alā' al-Dīn 'Alī ibn Muḥammad Qushči-zāde," s. 947. Tecrit Şerhi'nin Herat entelektüel çevresinde ilgi gördüğüne dair Ertuğrul İ. Ökten, "Jāmī (817-898/ 1414- 1492): His Biography and Intellectual Influence in Herat." ss. 231-245.

der İlm-i hey'et'ten sonra, *el-Fethiyye*'den önce yazılmış gözükmektedir. Bir başka deyişle, Ali Kuşçu'nun Farsça eseri yazdığı sırada astronomiyi felsefeden bağımsızlaştırmadığını, belki de bu anlamdaki fikrinin yeterli olgunluğa gelmediğini; *Tecrîd* şerhinden sonra netleşen yeni astronomi anlayışının sonucu olarak *el-Fethiyye*'nin mukaddimesinde tabiyyat kısmını çıkardığını kabul etmemiz mümkündür.

Bu çalışmada, Ali Kuşçu'nun teorik astronomi alanında 1458 yılında Semerkant'ta Farsça kaleme aldığı *Risâle der İlm-i hey'et* ile Otlukbeli Savaşı'nın kazanıldığı gün Fatih Sultan Mehmet'e ithafen 1473 yılında Arapça telif ettiği *Risâletü'l-Fethiyye fi ilmi'l-hey'et* adlı eserlerini inceledik. Adnan Adıvar gibi saygın bilim tarihçilerinin iddia ettiği üzere Arapça eserin, Farsça olanın tercümesi olduğu yaklaşımı ele alınmış; bu perspektifin Ali Kuşçu'nun entelektüel dönüşümünü yansıtmadığı fikri ortaya konmuştur. İki eserin mukaddimeleri mukayese edildiğinde, Farsça eserde tabiyyat ilmi, geometri ile birlikte astronominin, ilkelerini aldığı disiplinler olarak yer almasına karşın, *el-Fethiyye*'de tabiyyat kısmı çıkarılmış ve sadece geometriye yer verilmiştir. Bu dönüşümün başlıca nedeninin, Ali Kuşçu'nun *Tecrîd* şerhinde bulunduğundan hareketle, onun "astronomiyi felsefeden bağımsızlaştırmak" gerektiğini savunan yaklaşımının, *el-Fethiyye* eserinde tezahür ettiği belirtilmiştir. *Tecrîd* şerhinin, Farsça astronomi eserinden sonra, Arapça olanından ise önce yazıldığı vurgulanarak, *Şerh*'teki astronomi yaklaşımın, Ali Kuşçu'nun astronomi metni telif sürecine etki ettiği ifade edilmiştir.

Son olarak, Ali Kuşçu'nun entelektüel biyografisinin henüz detaylı bir biçimde yazılmamış olması, onun ilmi dönüşümlerinin hangi bağlam ve hangi entelektüel çerçevede gerçekleştiğine dair sorularımızı cevaplamamızı zorlaştırdığını ifade etmemiz gerekmektedir. Bu nedenle Ali Kuşçu'nun hem eserleri hem dönemi hem de ilmî ve siyasal ilişkileri dikkate alınarak kapsamlı bir biyografisinin yazılmasının elzem olduğunu söylemeliyiz.

Kaynakça

[Adıvar], Abdülhak Adnan, "Ali Kuşçu", *İslâm Ansiklopedisi*, I/321- 323.

————, *Osmanlı Türklerinde İlim*. 4. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.

Alan, Hayrunnisa. "Sultan Ebû Said Devri Timurlu Tarihi (1451-1469)", doktora Tezi, Mimar Sinan Üniversitesi, 1996.

Ali Kuşcu, *Risâle der İlm-i hey'et*, Ayasofya 2640.

————, *Risâletü'l- Fethiyye fi ilmi'l-hey'et*, Ayasofya 2733.

————, *Şerhu Tecrîdi'l-kelâm*, Tahran: McGill University Rare Books & Special Collections, 1285.

Cunbur, Müjgân. *Ali Kuşçu Bibliyografyası: Ölümünün 500. Yıldönümü Dolayısıyla*, Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Genel Müdürlüğü, 1974.

Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlı Felsefe-biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2003): 1-66.

————, "Qûshjî: Abû al-Qâsim Alâ' al-Dîn Alî ibn Muhammad Qushcizâde", *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, ed. Thomas Hockey vd., New York: Springer, 2007, 946-948.

————, "Ali Kuşçu", *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, ed. Gábor Ágoston ve Bruce Masters, New York: Facts on File, 2008, 35-36.

Heiderzadeh, Tofigh. "Ali Kuşçu'nun Astronomi Eserleri", yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 1997.

İzgi, Cevad. *Osmanlı Medreselerinde İlim*, cilt 1, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

İhsanoğlu, Ekmeleddin vd., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, cilt 1, İstanbul: IRCICA, 1997.

————, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, cilt 1, İstanbul: IRCICA, 1999.

Ökten, Ertuğrul İ. "Jâmî (817-898/1414-1492): His Biography and Intellectual Influence in Herat", doktora tezi, University of Chicago, 2007.

Pingree, David E.. "Indian Reception of Muslim Versions of Ptolemaic Astronomy", *Pathways into the Study of Ancient Sciences: Selected Essays by David Pingree*, ed. Isabelle Pingree & John M. Steele, Philadelphia: The American Philosophical Society Press, 2014, 225-239.

Ragep, F. Jamil. *Nasîr al-Dîn al-Tûsî's Memoir on Astronomy (al-Tadhkira fî İlm al-hay'a)*, 2 cilt, New York: Springer-Verlag, 1993.

————, "Freeing Astronomy from Philosophy: An Aspect of Islamic Influence on Science", *Osiris* 16 (2001): 49-71.

Ragep, Sally P. "Mahmûd ibn Muḥammad ibn Umar al-Jaghmînî's al-Mulakhkhas fî al-hay'a al-basîta: An Edition, Translation, and Study" doktora tezi, McGill University, 2014.

Seyyid Ali Paşa, *Mir'âtü'l-âlem = Evrenin aynası: Ali Kuşçu'nun Fethiyye Adlı Eserinin Çevirisi*, haz. Yavuz Unat, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2001.

Taşköprüzade, eş- Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd- devleti'l-Osmâniyye, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabi, 1975.

Tekin, Ayşe Betül, "Tûsî'nin *Tecridü'l-İtikâd*'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet", doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.

Unan, Fahri. "Sahn-ı Semân", *DİA*, 35/532- 534.

Unat, Yavuz. "Ali Kuşçu'nun 'Fethiye' Adlı Astronomi Eseri", *Felsefe Dünyası* 12 (1994): 42-48.

Ünver, Süheyl, *Türk Pozitif İlimler Tarihinden Bir Bahis: Ali Kuşci, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Kenan Matbaası, 1948.

Rasattan Takvime: XV/XVI. Yüzyıl Osmanlı Dünyasında Astrolojinin Yeri Üzerine Bazı Gözlemler

Ahmet Tunç Şen
Doktora Öğrencisi, Chicago Üniversitesi.

X/XVI. yüzyıl sonunda İstanbul'da Sultan III. Murad'ın himayesi ve Takıyyüddin er-Râsıd'ın (ö. 993/1585) idaresiyle kurulduktan kısa bir süre sonra şeyhülislâm Kadızâde Ahmed Şemseddin Efendi'nin (ö. 988/1580) fetvası ve padişahın iradesiyle yıktırılan rasathanenin hikâyesi Osmanlı tarihi ve tarihçiliğinin ilgi çekici fasıllarından birini oluşturur.[1] Dinî ilimlerin ve âlimlerin müspet ve aklî ilimlere üstün gelmesi olarak değerlendirilip katı ve anakronik bir bilim-din çekişmesine indirgenen, on altıncı yüzyılın sonundan itibaren yaşandığı varsayılan meşhur Osmanlı gerilemesine dair tartışmaların da sacayaklarından biri telakki edilen İstanbul Rasathanesi'nin hikâyesi, daha geniş bir zaviyeden bakıldığında Osmanlı ulemâ tabakasında ilm-i nücûma yönelik muhtelif yaklaşımların da ilgi çekici bir göstergesidir.

Ay-üstü âlemi (*ecrâm-ı ulvîyeyi*) gözlemenin ve bu *rasad* faaliyeti sonucunda elde edilen bilgiyi ay-altı âlemde/dünyada olacak olayları öngörmek için kullanmanın şeran sakıncalarına atıfla rasathanenin yıkılması gerektiğini vurgulayan dönemin şeyhülislâmı Kadızâde Ahmed Şemseddin Efendi'yi Osmanlı ulemâsının tipik bir temsilcisi olarak niteleyeceksek, müneccimbaşılık makamına getirilmeden evvel imparatorluğun Mısır ve Suriye'deki topraklarında müderrislik ve kadılık yapmış, sıkça ziyaret ettiği payitahtta Çivizâde Muhyiddin Efendi (ö. 954/1547), Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) gibi şeyhülislâmların ve dönemin diğer önde gelen müderrislerinin derslerine devam etmiş Takıyyüddin'i hangi bağlamda ele alacağız?[2] Dahası, şeyhülislâm Kadızâde Ahmed

1 Özellikle Aydın Sayılı'nın kaynakçada zikredilen çalışmalarına müracaat edilebilir.

2 Takıyyüddin'in hayatı için bkz. Nevizâde Atâî, *Hadâ'ikü'l-hakâ'ik*, 286-287; Şeşen, "Meşhur Osmanlı Astronomu Takıyyüddin el-Râsıd'ın Soyu Üzerine", 165-171.

Şemseddin'in verdiği fetvadan da anlaşılacağı üzere, rasathanedeki faaliyetler kimi çevrelerde astrolojik niyetlere matuf bir teşebbüs olarak algılanıp caiz görülmezken, XV. yüzyıl ortalarından itibaren padişahlara ve hanedan mensuplarına herhangi güçlü bir toplumsal itiraza maruz kalmadan astrolojik danışmanlık hizmeti veren, her yıl hazırladıkları takvimlerde gelecek yılın nasıl cereyan edeceğini genel kehanetler şeklinde saraya ileten ve içlerindeki bazı mensuplarının gerek yetişme şekilleri gerekse kariyerleri çerçevesinde "klasik" sayılabilecek birer Osmanlı âlimi olduğu müneccimleri hangi bağlamda tartışacağız?[3]

Meseleyi genişletmek, hakkında yapılmış çok sayıda çalışma olmasına karşın kaleme aldığı eserleriyle eserlerinin akisleri henüz mükellef biçimde değerlendirilmemiş olan Takıyyüddin ve rasathanesi üzerine soruları çeşitlendirmek mümkün. Ne var ki bu makale kapsamında Takıyyüddin'in hikâyesinden çok, onun yeni bir rasat (*rasad-ı cedîd*) yapıp daha dakik bir *zîc* hazırlama teşebbüslerini basamak olarak kullanarak şimdiye kadar literatürde hak ettiği ilgiyi pek görmemiş "takvim" türü eserlerden örneklerle miladî XV. yüzyıl sonu ve XVI. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı dünyasında ilm-i nücûm faaliyetlerinin mahiyeti ve muhtelif algılanma biçimleri hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmaya çalışacağız.

Burada terminolojik olarak ilm-i nücûm ibaresinin kullanılmasına itiraz edilebilir; zira İslâm (b)ilim tarihçiliğinde, özellikle George Saliba'nın öncülük ettiği çalışmalar neticesinde, hicrî II. yüzyıldan itibaren astronomi olarak kabul edilen *ilm-i hey'et* (ya da *ilmü'l-hey'et*) ile astrolojiyi karşıladığı düşünülen *ilmu ahkâmi'n-nücûm* arasında kesin bir ayrımın ortaya çıktığı ve *ilm-i nücûm* (ya da *ilmu'n-nücûm*) teriminin gözden düştüğü kabul edilir.[4] Ancak kaynaklar, özellikle de geç orta çağ ve erken modern dönem İran ve Anadolu/Rum coğrafyasında mîkât, rasat âletleri, takvim ve ahkâm gibi nücûm bilgisinin muhtelif amelî tatbik sahalarında üretilen eserler, "ilm-i nücûm" ibaresinin bir şemsiye terim olarak kullanıldığını gösterir niteliktedir. Benzer şekilde tasnifu'l-ulûm kitaplarında

••••••

3 Takıyyüddin ve rasathanesi hakkındaki tartışmalarda genelde gözden kaçırılan muasır bir kaynağa göre, Takıyyüddin zındıklık ve ilhad ile de suçlanmıştı. Vezir-i azam Koca Sinan Paşa, padişaha yazdığı telhiste, ulemâyı teskin etmek, Takıyyüddin'in de hayatını güvenceye almak için onu Mısır'a göndermeyi teklif eder. Bkz. Sahillioğlu, *Koca Sinan Paşa'nın Telhisleri*, 215-6.

4 Saliba, "Islamic Astronomy in Context", 25-46.

da nücûm/heyet bilgisi ile bu bilginin ahkâmı arasında mutlak bir ayrımdan bahsedilirse de (genelde ilki nazarî hikmetin riyazî ilimler, ikincisi ise tabîi ilimler şubesi içinde değerlendirilir), ilm-i nücûm/ilm-i heyet çatısı altında tartışılan takvim ve zîc hesaplamaları ya da kırân vakitleri tayininde astrolojik maksatların önem arz ettiği bizzat musannifler tarafından ortaya konur.[5] Bütün bunları da hesaba katarak bu makalede XV. ve XVI. yüzyıl Osmanlı dünyasında ilm-i nücûm faaliyetlerinin, özellikle de astroloji olarak nitelendirilecek "ahkâm-ı nücûm" meselesinin düşünüldüğünden daha çetrefil olduğunun altını çizip yıldızların ahkâmıyla uğraşmak konusunda müttereddit olan müneccimler kadar ahkâm-ı nücûm ile makbul bir uğraş olarak meşgul olan müteşerri âlimlerin de bulunduğu hayli girift bir entelektüel muhitin mevcudiyeti üzerinde duracağız.

I. Zîc Türü ve Takvimlerle İlişkisi

Takıyyüddin'in gözetiminde kurulan rasathanenin niye yıkıldığı sorusu yanında ilk etapta neden inşa edildiği meselesi de üzerinde durmayı gerektiren bir husustur. İslâm dünyasındaki rasathaneler üzerine eğildiği âbidevî eserinde, rasathanelerin inşasında astrolojik niyetlerin mühim bir âmil olduğunu ileri süren Aydın Sayılı'ya göre İstanbul'da kurulan rasathane de bu genel prensipten muaf değildir.[6] Öte yandan astrolojiyle yalnızca rasathanenin malî yükünü üstlenmek zorunda kalan siyasî otoritenin beklentilerini karşılamak maksadıyla ilgilenildiğini; rasat faaliyetindeki asıl amacın teorik astronomi tasavvurunu güçlendirecek veriler ile pratik astronomi için gerekli dakik hesapları ortaya koymak olduğunu öne süren yaklaşım günümüz bilim tarihçiliğinde ekseriyetle benimsenen görüştür.[7] Rasathane gibi arkasında güçlü bir malî/siyasî destek

•••••

5 Nücûm bilgisinin ilimler tasnifi geleneğindeki sınıflandırılması muhtelif zaman ve coğrafyalarda muhtelif âlimlerin gözünde farklılıklar gösterebilse de bu makale kapsamında bu geniş tartışmaya yer vermeyeceğiz. Osmanlı ilim dünyasında nücûm bilgisinin nasıl tasnif edildiğinin ve kategoriler arasındaki ayrımlarla geçişkenliğin güzel bir örneği için bkz. Taşköprîzâde, *Miftâhü's-sa'âde*, I, 312-3, 334, 353-362.

6 Sayılı, *The Observatory in Islam*, 8-49, 289-305.

7 İstanbul rasathanesinde yapılan çalışmalarla ilgili Aydın Sayılı, Sevim Tekeli, Remzi Demir, Yavuz Unat ve Salim Aydüz'ün muayyen çalışmalarına bakılabileceği gibi rasat faaliyetinin mahiyeti ve gayeleri hususunda İhsan Fazlıoğlu'nun özellikle şu çalışmasına bakılabilir: "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu", 1-66.

olmaksızın gerçekleştirilemeyecek projelerin dönemin siyasî hesapları ve imparatorluk tasavvurları bağlamındaki önemini de unutmamak gerekir.[8]

Hiç kuşku yok ki rasathane kurmanın ardındaki en önemli saiklerden biri, zaman ve yön tayini için muvakkit ve müneccimlere gereken gezegen konumları bilgisini sağlayıp hesap yöntemlerini gösteren ve adına *zîc* denen tabloları güncellemektir. Bakıldığı zaman hemen her geniş ölçekli rasat faaliyeti sonucunda yeni bir zîc hazırlanmış ve bu zîc, daha dakik gözlemlere dayanan hesaplar yapılıncaya kadar kendisinden faydalanan ilm-i nücûm erbapları arasında geçerli kalmıştır. Örneğin Meraga'daki gözlem faaliyetleri sonucunda hazırlanan Zîc-i İlhânî XIV. ve XV. yüzyıllarda İran ve Anadolu/Rum coğrafyasında müneccim ve muvakkitlerin temel referans kitabı mahiyetindeyken kendisine dayanılarak yapılan hesaplar ile gerçekte semavî hadiselerin vuku bulduğu zaman arasında ihtilafların ortaya çıkması yeni ve daha dakik bir zîci zorunlu kılmış; bu çerçevede Semerkant Rasathanesi'nde yürütülen yeni rasat faaliyeti sonucunda Zîc-i Cedîd-i Sultanî olarak bilinen Uluğ Bey zîci tamamlanmıştır.[9] Takıyyüddin de rasathane kurma lüzumunu padişaha aktarırken, mevcut zîclerin ihtiyaçları yeterince karşılayamadığını vurgulamış, rasathanesindeki gözlemler neticesinde *Cerîdetü'd-dürer fi haridetü'l-fiker* başta olmak üzere yeni tablolar hazırlamıştır.[10]

Peki rasat faaliyetinin nihaî amacı olan zîcler tam olarak ne tür ihtiyaçları karşılıyordu? Zîclerin zaman ve yön tayinine yönelik veriler sunduğunu söylemekle birlikte bu zaman ve yön tayininin içinde astrolojik önemi haiz hesaplamaların da geniş bir yer tuttuğunu teslim etmek gerekir. Hatta Zîc-i İlhânî'nin başında Nasirüddin el-Tûsî (ö. 672/1274) rasat sonucu elde edilecek yıldızların konumu bilgisinin, hastalık ve sağlık, emniyet ve perişanlık, savaş ve barış, bolluk ve yokluk, doğacak insanların ömrünün uzunluğu ve kısalığı gibi dünyada olacak olayları bilmek için elzem olduğunu; hazırladığı zîcin, takvim ve zayiçe/horos-

•••••

8 Baki Tezcan, "Some Thoughts on the Politics of Early Modern Ottoman Science", 135-156. Her ne kadar önemli maddî hatalar ve mübalağalı yorumlarla malul olsa da teorik çerçeve ve tarihi/siyasî bağlam açısından Avner Ben-Zaken'in şu çalışmasının ilk bölümüne bakılabilir: *Cross-Cultural Scientific Exchanges in the Eastern Mediterranean, 1560-1660*, özellikle 8-47.

9 Zîc-i İlhani ve Zîc-i Uluğ Bey'in de dahil olduğu genel bir zîc değerlendirmesi için bkz. Kennedy, "A Survey of Islamic Astronomical Tables", 123-177. Uluğ Bey zîcinin Türkçe tercümesi ve faksimile neşri için bkz. Kaçar & Bir, *Uluğ Bey'in Astronomi Cetvelleri*.

10 Demir, *Takıyyüddin'de Matematik ve Astronomi*.

kop hazırlayacak müneccimler için faydalı olmasını umduğunu söyler.[11] Zaten Zîc-i İlhânî'nin dördüncü ve son bölümü, *fîrdarat*, *nemudarat* gibi doğum astrolojisine ve zayiçe (*horoskop*) hazırlamaya yönelik yöntemler hakkında bilgi verir. Hakeza dört bölümden oluşan Zîc-i Uluğ Bey'in son bölümü, nücûmla ilgili diğer işlemler bahsi altında doğum astrolojisine matuf hesaplar ve bilgiler sunar.[12] İstanbul'daki rasathanede yapılan gözlemler neticesinde hazırlanan *Cerîdetü'd-dürer* de astrolojik hesaplar bakımından, özellikle de *tâli'* tayin etme ve *tesyirat* gibi astrolojik metotlar açısından son derece zengindir.[13]

Zîclerin muvakkitler ve müneccimler tarafından pratikte nasıl ve hangi amaçlar doğrultusunda kullanıldığı sorusu şimdiye dek İslâm bilim tarihçiliğinde yeterli ilgiye mazhar olmadı. İslâm dünyasında üretilmiş 200'ü aşkın zîc üzerinde geniş kapsamlı bir çalışmaya imza atan Edward Kennedy ile yakın zamanda Kennedy'nin çalışmasını başka zîcler üzerine bilgilerle geliştiren Julio Samsó, David King ve Bernard Goldstein, birçok zîcde astrolojik hesaplara yönelik içeriğin bulunduğunu söylemekle birlikte bu cetvellerin pratikte ne şekilde kullanılmış olduğu meselesine pek değinmezler.[14] Bu anlamda Osmanlı takvimleri, müneccim ve muvakkitler başta olmak üzere ilm-i nücûm meraklılarının zîclerden nasıl istifade ettiğine dair muazzam bir tanıklık sağlar.

Tüm Osmanlı yazın tarihinin en uzun soluklu türlerinden biri olan ve gerek Türkiye'de gerekse dünyanın muhtelif yazma kütüphanelerinde sayısız örneği bulunan takvimler şaşırtıcı derecede az bir ilmî ilgi topladı.[15] Osman Turan ve Nihal Atsız'ın yaptığı öncü çalışmalar özellikle ilk dönem Osmanlı tarihiyle ilgili kronolojiler içeren takvimleri kısmen

••••••

11 Yazma kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunan Zîc-i İlhani'nin maalesef henüz tenkitli bir neşri yapılmadı. Burada California Üniversitesi kütüphanesinde dijital olarak görüntülenebilen ve Zilhicce 905/ 1500 Temmuz tarihinde İran'da istinsah edilen nüshadan faydalandım. Bkz. Caro Minasian Koleksiyonu #1462, 2b-3a. Zîc-i İlhani'ye *Keşf-i Hakaik* adlı bir şerh kaleme alan Nizamüddin Nisâbûrî de eserinde astrolojinin önemini vurgular. Bkz. Robert Morrison, *Islam and Science: The Intellectual Career of Nizam al-din Nisaburi*, 67-70.

12 *Uluğ Bey'in Astronomi Cetvelleri*, I, 405-427.

13 Demir, *Takıyyüddin'de Matematik ve Astronomi*, 100-103.

14 Kennedy'nin yukarıda zikredilen eseri dışında bkz. King, Samsó, Goldstein, "Astronomical Handbooks and Tables from the Islamic World (750-1900)", 9-105.

15 Osmanlı tarihinin farklı dönemlerinde hazırlanmış takvimlere yönelik çalışmalar için kaynakçada zikredilen Osman Turan, Nihal Atsız, Necati Akgür, Salim Aydüz, Gülçin Tunalı ve Gerhard Behrens'in çalışmalarına bakılabilir.

neşrederek önemli bir kaynak temini sağladıysa da belirli niyetler doğrultusunda takvimleri takvim yapan astrolojik içeriği tamamen göz ardı etmeleri ve inceledikleri bazı XV. yüzyıl takvimlerinde bulunan kronoloji bölümlerinin tüm Osmanlı takvimlerinde mevcut olduğu zannı yaratmaları hasebiyle literatürde kalıcı bir hasara da yol açtı. Tabii takvim dendiğinde kelimenin günümüz sözlük anlamından hareketle senenin günlerini gösteren metinler akla gelir. Hâlbuki mezkur metinlerde geçtiği tam haliyle *takvîm el-kevâkib* terimi, o sene içerisinde yıldızların (*kevâkib*) alacağı konumların tayini ve tanzimi ile bu konumlara dayanarak o senenin astrolojik ahkâmının çıkarılmasını (*ahkâm-ı sâl*) ifade eder.[16]

Elimizde Osmanlı dünyasına ait en eski tarihli takvim 1421 senesinden olmakla birlikte takvimin Osmanlılara has bir tür olmadığını, esasında tarihler ve coğrafyalar üstü evrensel bir yazın aracı olduğunu unutmamak gerekiyor. Osmanlılarla ilgili elimizdeki mevcut kaynaklar en erken XV. yüzyıl başına gidiyorsa da XIV. yüzyılda Pontus Rum topraklarında üretilmiş takvim ile hemen hemen aynı dönemde Eretna beyliğinin hüküm sürdüğü bölgede hazırlanmış olan bir başka takvim, Anadolu sahasında takvim üretimini çok daha gerilere götürebilmeyi mümkün kılıyor.[17] Hassaten Osmanlı toprakları içerisinde üretilmiş takvimlerden bahsetmek gerekirse, özellikle XVI. yüzyılın ikinci yarısından önce hazırlanmış takvimler, dil, içerik, sayfa düzeni ve sayfa adedi bakımından birbirinden önemli farklılıklar gösteriyordu. Örneğin II. Murad ve Fâtih Sultan Mehmed dönemlerinde saray için hazırlanıp günümüze ulaşan takvimler, bir istisna dışında Türkçe kaleme alınmışken; II. Bayezid döneminden elimizdeki otuza yakın takvimin tamamına yakını Farsça'dır. Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî'nin saltanatları sırasında Türkçe, diğer pek çok ilim sahasında olduğu gibi, takvimlerde de yeniden başat dil konumuna gelmiştir.[18]

•••••

16 Buradaki tartışma muayyen bir takvimden ziyade 1450'lerden 1600'lere, ellinin üzerinde takvimin incelenmesine dayandığı için ayrı ayrı kaynak zikretme şansı bulunmuyor. Yine de bu çalışmada spesifik olarak atıfta bulunulan bir takvim olduğunda bu takvimin künyesi kaynakçada ayrıca gösterilmiştir. Türkiye kütüphanelerinde bulunan takvimlerin künyeleri için şu kataloglara müracaat edilebilir: *Osmanlı Astroloji Literatürü Tarihi; Kandilli Rasathanesi El Yazmaları*, c. 1: *Türkçe Yazmalar*, c. 2: *Arapça ve Farsça Yazmalar*.

17 Bizans dönemi takvimi için bkz. Mercier, *An Almanac for Trebizond for the year 1336*; Hicrî 773/1372 tarihli takvim için bkz. Nuruosmaniye 2782.

18 Bu bakımdan takvimler de dil itibariyle, İhsan Fazlıoğlu'nun Türkçe telif edilmiş bilimsel eserler konusunda çizdiği genel çerçeve minvalinde tekamül ↔

Tipik kabul edilebilecek bir takvim, takvimi hazırlayan kişinin ilkbahar gündönümünün yaşanacağı anda, başka bir deyişle, Güneşin Koç burcuna gireceği ve yeni yılın (*nevruz*) gerçekleşeceği *tahvîl-i sâl* esnasında, hesabın yapıldığı şehrin enlemi ve boylamı mucibince seyyarelerin bulunduğu konumu tayin etmesi ve bunun ışığında yeni yıla dair bir zayiçe/horoskop hazırlamasıyla başlar. Bu zayiçe, başta *tâli'* – ki bugün şans, baht, kısmet olarak kullandığımız *talih* kelimesi etimolojik olarak bu terime dayanır – birtakım astrolojik delil ve göstergelerin (*delâil ü şevâhid*), söz gelimi hangi astrolojik evde hangi seyyarenin olacağının ya da seyyareler arasındaki konumların matematiksel hesabı ile ortaya konur.[19] Bu göstergeler tayin edildikten sonra o senenin neler getireceği, astrolojik öngörü ve kehanetler biçiminde mensur olarak kaleme alınır. Bu kehanetler padişahın ahvâliyle başlayıp toplumun diğer belli başlı katmanlarının ahvâliyle devam eder. Bu sosyal zümrelere dair detaylı öngörüleri savaşlar, hastalıklar, mahsuller ve fiyatların durumu ile (sıcaklık, rutubet, deprem gibi) semavî ve arzî olaylara dair öngörüler izler. Bu kehanetler, özellikle de toplumsal tabakalar ve savaşlar hakkındaki öngörüler, anlaşılabilecek birtakım sebeplerden ötürü genelde spesifik olmaktan uzak mükerrer ve muğlak ifadelerle doludur; ancak yine de dönemin toplumsal ve siyasî gerilimlerinden beslendiğini ve bu gerilimleri bizatihi besleyip kamuoyunu meşgul ettiğini gerek takvimlerde yıldan yıla değişen vurgulardan gerekse kronikler ve tezkireler gibi muasır kaynakların tanıklığı yoluyla tespit edebilmek mümkün.[20] Senenin ahkâmına dair bu mensur bölümden sonra zayiçenin kendisine tablo olarak yer verilir. Katî bir standartlaşmadan bahsetmenin henüz zor olduğu XV. ve XVI. yüzyıl takvimlerinin bir çoğunda, rüya tabiri, vücuttaki seğirmelerin (*ihtilâc*) yorumu, Aristoteles'e atfedilen ve savaşlarda kimin galip kimin mağlup olacağını öngörmeye yarayan fal biçimleri gibi çeşitli fal tabloları da ilave yazılı açıklamalarıyla beraber kendilerine yer bulur. Daha sonra

••••••

eder. Bkz. Fazlıoğlu, "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin...", 151-184.

19 Tâli terimi ve astrolojik önemi için bkz. King, "al-Tali", *Encylopedia of Islam* (online edition). Tâli teriminin talihe ne zaman dönüştüğünü tespit etmek zorsa da Meninski sözlüğünün gösterdiği üzere kelime 17. yüzyıl başlarında Osmanlı dünyasında şans ve baht anlamlarında kullanılıyordu.

20 Makale kapsamını aşacağı için bu konuyu burada ayrıntılı bir şekilde ele alamayacağız. Konuyla ilgili bazı örnekler için şu çalışmaya müracaat edilebilir: Cornell H. Fleischer, "Ancient Wisdom and New Sciences: Prophecies at the Ottoman Court in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries", 231-245.

aylık cetvellere geçilir ve bu cetvellerde her bir ayda farklı tarih/takvim sistemlerine göre hangi günün neye tekabül edeceği, bu günlerde seyyarelerin konumunun ne olduğu, eğer meteorolojik ya da dinî anlamda özel bir gün varsa bunun bilgisi, ve ayın farklı günlerinde ne tür ameller yapıp neleri yapmaktan kaçınmak gerektiği sıralanır. Aylık cetvellerin üst ya da yan kısmında da yine o aya ait genel bir ahkâm yazılır. 12 ay için ayrı ayrı cetveller hazırlanıp ahkâm yazıldıktan sonra o sene içinde eğer ay ve/veya güneş tutulması (*husûf* ve *küsûf*) bekleniyorsa tutulmanın ne zaman gerçekleşeceği ve bunun astrolojik olarak neye delâlet edeceği açıklanır.

Görüldüğü üzere takvimlerde göstergelerin hesaplanması, cetvellerin hazırlanması ve müteakip ahkâmın çıkarılması temel astronomi ve matematik bilgisi gerektiriyordu. Takvimlerin başında yapılan ve o yılın sene-i devriye anında on iki astrolojik evden ilki olan *tâli*'nin belirlenmesiyle başlayan hesaplar, takvimi hazırlayan kişinin başvurduğu zîcde bulunan cetvellere ve verilere binaen yapılıyordu. 1450'lerden 1650'lere uzanan geniş bir dönemden elimizde kalan takvimlere baktığımızda XV. asrın sonları ve XVI. asrın ilk yıllarına kadar genelde Zîc-i İlhânî'nin (ve üzerine yazılmış olan şerhlerin) rağbet bulduğunu, bu dönemde nâdiren kullanıldığını görmeye başladığımız Uluğ Bey zîcinin ise özellikle 920/1514'ten XVII. yüzyıl başlarına kadar hazırlanan takvimlerin hemen hemen tamamında tercih edilen yegâne kaynak olduğunu görüyoruz. Takıyyüddin'in İstanbul Rasathanesi'ndeki gözlemleri sonucunda hazırladığı zîcler de (ki takvimlerde geçtiği şekliyle *hesâb-ı rasad-ı Osmânî* ya da *Zîc-i Cedîd-i Murâd Hânî*) XVII. yüzyıl başında hazırlanmış kimi takvimlerde kendisine yer buluyor.[21]

II. Müneccimlerin Hüviyeti ve İlm-i Nücûmun İlmî Takdiri

Bu noktada takvimlerin kimler tarafından üretildiği meselesi de üzerinde durmayı hak ediyor. Zîcleri kullanıp onlardan takvim istihraç

•••••

21 Tespit edebildiğimiz kadarıyla Uluğ Bey zîcine referans veren en erken tarihli takvim hicrî 895/1490 tarihli takvimdir (TSMK Bağdat #311). Ancak Mirim Çelebi'nin de kendi şerhinde zikrettiği üzere Uluğ Bey zîcini tashih etmek için 1470'lerin başında başta Ali Kuşçu ve Mevlana Ataullah'ınkiler olmak üzere İstanbul'da birtakım çalışmalar yürütülmekteydi. İstanbul rasathanesindeki hesaplar ışığında hazırlanmış tablolara göre yazılan takvimlere ise örnek olarak İbn el-Bakkal'ın hicrî 1009/1601 tarihli takvimini (Kandilli #340) ya da müellifi belli olmayan 1054/1644 tarihli takvimi (TSMK Revan 1711/20) verebiliriz.

edebilmek ve ahkâm düzebilmek, gezegenlerin özelliklerine, karşılıklı konumlarının neye delâlet edeceklerine ve benzeri göstergelere dair astroloji bilgisinin yanı sıra belirli bir matematik ve heyet bilgisini zorunlu kılıyordu. Bu bağlamda takvîmleri, yıldan yıla değişmeyen, herhangi bir hesaba ve/veya alet ya da zîc kullanımına gerek kalmadan tamamen geniş halk kesimlerinin anlayabileceği tarzda öngörüler kaleme alan *melhameler* ya da *yıldızname* türü eserlerden kesin olarak ayırt etmek gerekiyor.[22]

Takvimlerin genelde müneccimbaşı ve maiyetindeki kişiler tarafından hazırlandığı düşünülür. Özellikle Salim Aydüz'ün yapmış olduğu çalışmalar sonucunda genel kabul takvim hazırlamanın müneccimbaşılık kurumuna münhasır olduğu yönündedir.[23] Ancak gerek elimizdeki takvim envanteri gerekse Osmanlı arşivindeki birtakım kayıtlar, takvim hazırlamanın müneccimbaşının tekelinde olmadığını, aynı yıl içinde farklı isimler tarafından farklı zîcler kullanılarak hazırlanmış farklı takvimler olduğunu, dahası İstanbul ve saray merkezli olmayan mahallî takvimlerin de bulunduğunu gösteriyor. Söz gelimi 904/1499 ya da 909/1504 yılları için hazırlanmış üçer farklı takvim mevcuttur, ki bunlar aynı takvimin üç farklı nüshası değil farklı müellifler tarafından hazırlanıp farklı ahkâm içeren eserlerdir. II. Bayezid'in saltanatının son on yılında padişah tarafından kendilerine ihsan verilmiş kişileri detaylı olarak listeleyen meşhur "inamat defteri"nde de, yıl içerisinde bir kısmı saraydan aylık maaş alan müşaherehoran zümresine mensup olan müneccimlerden, bir kısmı ise saray dışında başka vazifelere sahip müelliflerden oluşan 20'yi aşkın kişinin, sundukları takvimler karşılığında saraydan nakit para ve kumaş aldığını gösteriyor.[24] Hakeza XVII. yüzyılda da, saray müneccimleri dışındaki kişiler tarafından hazırlanmış, sözgelimi imparatorluğun Arap yarımadasındaki topraklarında yazılmış daha mahallî takvimlerin olduğunu elimizdeki kaynaklar sayesinde biliyoruz.

Bu makalede ele alınan dönemde istisnaları olmakla birlikte takvimleri hazırlayanların isimleri genelde metinlerde yer bulmasa bile gerek bazı

•••••

22 Melhame türü eserlerin genel bir değerlendirmesi için bkz. Boyraz, *Fal kitabı: Melhemeler ve Türk Halk Kültürü.*

23 Aydüz, "Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık Müessesesi", 1-96.

24 Belediye Kütüphanesi Muallim Cevdet yazmaları 0.71'de kayıtlı olan bu hacimli defterde adı geçen ehl-i ilm-i nücûmun tam bir listesi için yakınlarda yayınlanacak şu makaleye bakılabilir: Şen, "Reading the Stars at the Ottoman Court: Bayezid II (r. 1481-1512) and his Celestial Interests".

arşiv belgelerindeki kayıtlar gerekse hazırlayan kişinin isminin geçtiği az sayıdaki takvim, aralarında müderris ve kadıların da bulunduğu geniş bir müellif yelpazesini gözler önüne serer. Örneğin II. Bayezid'e riyazî ilimler öğretmek için saraya çağrılmadan evvel Edirne, Bursa ve Gelibolu'da çeşitli orta ölçekli medreselerde müderrislik yapan ve Kadızâde-i Rûmî (ö. 844/1440'tan sonra) ile Ali Kuşçu (ö. 879/1474) gibi Semerkant ekolünün kurucu isimlerinin torunu olup bu dönemde Osmanlı astronomi-astrolojisinin en önemli şahsiyetlerinden biri haline gelen Mîrim Çelebi (ö. 931/1525), "Bağdat kadısı" olarak bilinen ve Şah İsmâil'in zuhurundan sonra önce Mardin'e ardından Osmanlı topraklarına iltica ederek Bursa Sultaniye medresesinde ve İstanbul'da Sahn-ı Semân'da müderrislik yapan Mevlânâ Kıvâmüddin Yûsuf (ö. ?), yine isminden de anlaşılacağı üzere ilmiye tarikinde yer alan Mevlânâ Şemseddin (ö. ?) ya da Kahire'deki Sargatmışiyye Medresesi'nden ismini bilemediğimiz müderris, farklı dönemlerde astrolojik kehanetlerle dolu takvim hazırlayan isimlerden bazılarıdır.[25]

Burada yine bir başka çizgi çekmek; takvimlerde o yılla ilgili astrolojik öngörü ve tembihler sıralansa da astrolojinin epistemolojik temelleri ve kapsamı hususunda takvim müelliflerinin hayli ihtiyatlı, hatta zaman zaman tamamıyla şüpheci davrandıklarını da ilave etmek gerekiyor. Yıldızlara Allah'ın dışında bir güç atfeden, onların kendi başlarına müessir olduğunu ve dünya üzerindeki hadiselerin yalnızca semavî cisimlerin kendi iradeleriyle gerçekleşen hareketlerine bağlı olarak vuku bulduğunu iddia etmeye varan katı bir astroloji inancı mezkur metinlerde kendisine pek de yer bulmaz. Bilakis, yegâne müessirin Allah olduğu, nücûmun ahkâmını çıkarmanın, bir örüntü teşkil eden bazı semavî işaretleri tedbir maksadıyla yorumlamaktan ibaret olduğu sıklıkla vurgulanır. Zaten ahkâmın sıralandığı kısımlarda, her şeyin en doğrusunu Allah'ın bileceğini, Allah'tan başka kimsenin gaybı bilemeyeceğini hatırlatan âyet ve ibareler mütemadiyen tekrarlanır.

Astrolojinin zanna dayalı olduğu, astrolojik delilleri kesin olarak tespit etmenin mümkün olmadığı da yine takvimlerde çokça dile getirilen bir

•••••

25 Mîrim Çelebi için bkz. 30. ve 31. dipnotlar. Bağdat kadısı olarak bilinen Mevlana Kıvamüddin Yusuf sunduğu takvim karşılığında 24 Zilhicce 913/25 Nisan 1508'de 1500 akçe ve bir cübbe ile ödüllendirilmişti. Sargatmışiyye medresesinde müderris olduğunu söyleyen ama adını vermeyen alimin IV. Murad'la ilgili ilginç kehanetlerini serdettiği miladî 1628 tarihli Arapça takvimi için bkz. Michigan Üniversitesi İslami Eserler 724.

ifadedir. Örneğin hicrî 901/1497 yılına dair elimizdeki takvimlerden birinde, takvimi istihraç eden Hamza b. Abdülkerim (ö. ?), sayısız astrolojik göstergenin insanlar tarafından tahkik ve tetkik edilebilmesinin mümkün olmadığını (*in cümle der fikr-i insân ber sebîl-i tahkîk ve tedkîk mümkin nist*); zira her bir anda, âlem-i ulvîden âlem-i süflîye sayısız tesirin nüzûl ettiğini (*her lahza âsârhâ-i nâ-ma'dûd...ez âlem-i ulvî be-karargâh-ı süflî nâzil mi şeved*), ancak bunların ne olduğunu insan aklı ve tahayyülünün keşfedemeyeceğini söyler.[26] Hamza b. Abdülkerim'in ve diğer birçok takvim müellifinin de söylediği üzere, ahkâmla uğraşanlar bu nedenle hatadan ve yanlıştan hâli ol(a)mazlar. Yine de "ilm-i şerîf" olarak nitelenen bu fennin üstatları, kıyas ve tecrübe yoluyla ay-altı âlem ile ruhlar âlemi arasında bir rabıta olduğunu idrak etmiş ve bu rabıtanın yorumlanması üzerine çalışmalar yürütmüşlerdir (*ber sebîl-i kıyâs ve tecrübe, üstâdân-ı în ilm-i şerîf gofte-end ki suver-i ecsâd mutî-end ber suver-i âlem-i ervâh*).

Topkapı Sarayı arşivinde II. Bayezid yazışmaları içerisinde bulduğumuz hayli ilginç bir Farsça arzuhalde, ismini maalesef söylemeyen ama arzuhalinin içeriğinden bir zamanlar saray müneccimlerinden olduğu aşikâr olan bir müneccim, takvim hazırlamakta son zamanlarda ihmalkâr davrandığı için padişahtan af diler ve bu ihmalkârlığı nedeniyle kaybettiği saray müneccimliği vazifesine yeniden atanmasını ister. İsimsiz müneccimimiz takvim hazırlamakta gösterdiği ihmalin en önemli gerekçesi olarak yaşlandığını ve ölümün yaklaştığını; nücûmla, özellikle de ahkâmla uğraşmanın gönlüne artık gam ve kasâvet verdiğini öne sürer (*in kemine râ vakt-i irtihâl nezdik-est ve iştigâl bi-nücûmiyyât siyemmâ bi-ahkâmeş müstelzim-i kasâvet-i kalb-est*).[27] Bu dikkat çekici arzuhal, uğraşmakla mükellef olduğu ilimden şüphe eden müneccimlerin de olduğunu göstermekle kalmıyor, aynı zamanda takvimlerin astrolojik mahiyetini ve sultanlar tarafından bir hayli ciddiye alındığını da kuşkuya mahal vermeyecek biçimde ortaya koyuyor.[28]

İçlerinde müderrislik de yapmış isimlerin olduğu takvim müellifleri, ilm-i nücûmun, özellikle de astrolojiye çalan ahkâm bilgisinin medreselerdeki yeri sorusunu beraberinde getiriyor. Merhum Cevat İzgi Osmanlı medreselerinde okutulan kitaplara yönelik anıtsal eserinde, teorik astro-

••••••

26 TSMK, Bağdat 313, 1b-2a.

27 TSMA, E. 10159/145.

28 Gülçin Tunalı da inceleme konusu yaptığı 19. yüzyıl müneccimbaşısı Sadullah el-Ankaravî'nin bazı eserlerinde ilm-i nücûmun batıllığından söz ettiğini belirtir. Bkz. Tunalı, "An Ottoman Astrologer at Work...", 39, d.n. 1.

nomiyle ilgili eserlerin medrese bünyesi içinde okutulmuş olabileceğine dair önemli ipuçlarından söz ediyorsa da bu makale özelinde vurguladığımız zîc ve takvimlerle astrolojinin ihtiyârât, mekâsıd ya da mevâlid gibi şubelerinden eserlerin medrese çatısı altında mevcut olup olmadığı hususunda herhangi bir ayrıntı sunmuyor.[29]

Osmanlı tarihçiliği içerisinde medreseler genelde eğitimin yegâne yolu olarak ele alınmaya devam etse de son on beş yirmi yılda orta çağ İslâm eğitim ve düşünce tarihinde yapılan araştırmalar, medreselerin eğitim ve bilgi aktarımının yegâne muhiti olmadığını, zaten medrese bahsinde hangi medresede değil hangi müderrisle okunduğunun mühim addedildiğini, okutulan dersler bağlamında da belirli alanlarda belirli metinler rağbet bulsa da siyasî erkçe dikte edilen bir ders müfredatından söz etmenin güç olduğunu ortaya koydular.[30] Gerçi Fâtih Sultan Mehmed ve Kanûnî dönemlerinde ilmiye sınıfındaki kariyer çizgilerini tanzim etmeye yönelik tedbirlerin Osmanlı medreselerine, öncülü ya da çağdaşı medreselerden ayrı bir hususiyet ve kurumsallık kazandırdığı doğru olmakla birlikte[31] Osmanlı eğitim ve ilim tarihine yönelik katı kurumsal bakış açısının yumuşatılması ve daha hakikî/insanî bir resim sunulabilmesi için, mevcut kaynakların cinsine bakılmaksızın eldeki her tür ipucundan hareketle müderrislerle talebelerden oluşan ilim dünyasının gündelik (ve dünyevî) boyutuna inmeye çalışmak gerekiyor. Bu doğrultuda yapılacak yeni çalışmalar, ahkâm-ı nücûm da dahil olmak üzere "ulûm-ı garîbe"nin muhtelif dallarıyla ilgilenmek gibi müteşerri bir medreselinin hayatında olmayacağı varsayılan bazı pratiklerin aslında o kadar da nadirattan olmadığına işaret edebilir.

Tam da bu noktada Mîrim Çelebi ve çevresi üzerinde durmakta fayda var. Taşköprîzâde (ö. 968/1561) ve II. Bayezid de dahil olmak üzere birçok talebeye hocalık yapmış, kendisi de Sinan Paşa ve Hocazâde'nin (ö. 893/1488) öğrencisi olmuş olan Mîrim Çelebi, Bursa, Edirne, ve Gelibolu'da müderrislik yaptıktan sonra inamat defterinin de ayrıntılı bir şekilde gösterdiği üzere XVI. yüzyıl başından padişahın ölümüne kadar II. Bayezid'in en yakın çevresinde yer aldı. Yavuz Sultan Selim zamanında Anadolu kazaskerliğine de getirilen Mîrim Çelebi, tüm bu kariyeri süre-

29 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I.

30 Özellikle Berkey ve Chamberlain'in çalışmalarına bakılabilir.

31 Bu konunun daha genel bir değerlendirmesi için bkz. Abdurrahman Atçıl, "The Formation of the Ottoman Learned Class and Legal Scholarship (1300-1600)"

since muhtelif astronomi aletlerine dair risâlelerle Uluğ Bey zîcine yazdığı şerh dışında senelik ahkâm takvimleri ve astrolojinin farklı şubelerine yönelik eserler de kaleme aldı.[32] Mîrim Çelebi'nin hazırlamış olduğu takvimlerden günümüze en az iki tanesinin kalmış olduğunu 1990'lı yıllarda yurtdışında tertiplenen bir müzayedenin kataloğundan tespit etmek mümkün; ancak bu nüshaları satın alanların kimliği gizli tutulduğundan 1495 ve 1499 tarihli bu takvimlerin âkıbeti şu an için meçhul. Öte yandan döneme dair arşiv belgeleri de Mîrim Çelebi'nin saraya sunmuş olduğu takvimler karşılığında caize aldığını kesin olarak gösteriyor.[33]

Mîrim Çelebi'nin münhasıran astroloji üzerine kaleme almış olduğu eserlerin incelemesi bu makalenin kapsamını aşacaktır. Burada yalnızca şu noktayı vurgulamakla yetineceğim: Gerek arşiv belgeleri gerekse muasır yazılı kaynaklar Mîrim Çelebi'nin kariyeri boyunca yalnızca ilm-i nücûm sahasında eser kaleme almakla yetinmediğini, aynı zamanda birçok öğrenci de yetiştirdiğini gösteriyor. Örneğin 912/1507, 913/1508 ve 915/1510 yıllarında saraya üç adet takvim sunan Ali isimli müneccim, inamat defterinde de hassaten belirtildiği üzere kendisinin öğrencisiydi (*Ali müneccim, şâkird-i Mevlânâ Mîrim*). Kanûnî devri ilim ve edebiyat muhitlerinin en önemli tanıklarından biri olan Âşık Çelebi de, Kanûnî'nin saltanatının ilk yıllarında Rodos seferinin hemen öncesinde saraya takvim gönderen, ancak takviminde kuşatmanın uzun süreceği öngörüsünde bulunarak padişahın tepkisini çeken Özri'nin bu ilmi Mîrim Çelebi'nin yanında öğrendiğinden söz eder (*Mîrim Çelebî-i merhûma karâbet takarrübüyle ilm-i nücûma müştegil, belki ol fende bir üstâd-ı müstakil*). Hatta Özri Çelebi'nin yakın bir arkadaşı olan *remmâl* Mustafa'nın da Özri'yle beraber Mîrim Çelebi'den ders görmüş olduğunu ekler (*hâcedâşı ve fenn-i nücûmda padâşı olan remmâl Mustafâ*).[34] Kanûnî devrinde müneccimbaşılığa yükselen Muvakkit Mustafa da yine Mîrim Çelebi'nin rahle-i tedrisinden geçmiştir.[35] Ne var ki ne Mîrim Çelebi'nin kendi kaleminden çıkmış eserlerde ne de eserlerinin muhtelif nüshalarında talebelerine bu ilmi nerede ve nasıl öğretmiş olduğuna dair

•••••

32 Mîrim Çelebi'nin hayatı ve eserleri üzerine genel bir değerlendirme için bkz. Fazlıoğlu, "Mirim Çelebi".

33 TSMA D. 9600. Bu küçük mevacib defterinde Mîrim Çelebi'nin saraya sunduğu bir takvim karşılığında 1000 akçe ile ödüllendirildiği belirtiliyor, ancak tarihten söz edilmiyor.

34 Aşık Çelebi, *Meşâ'irü'ş-şu'arâ'*, der. Kılıç, II, 1064.

35 Fazlıoğlu, "Mustafa b. Ali el-Muvakkit".

herhangi bir ipucu bulunur. Bir tek Taşköprîzâde, Ali Kuşçu'nun teorik astronomiye dair *Risâle-i fethiyye* adlı eserini Mîrim Çelebi'den okuduğunu, hatta kendisi okuduğu sırada Mîrim Çelebi'nin bu esere bir şerh yazdığını söyler.[36] Burada şunu da eklemekte fayda var ki, zahriyesinde ya da başka bir sahifesinde istishab kaydı bulunan ilm-i nücûm kitaplarında, farklı yüzyıllardan birçok muvakkitin eser sahibi ya da müstensihi olarak bahsedilmesi muvakkithanelerin aynı zamanda ilm-i nücûm tedrisi için de kullanılmış olabileceğini düşündürtüyor.[37]

Medreselerde ahkâm-ı nücûmla ilgili eserlerin okutulmuş olma ihtimaline dair elimizde güçlü kanıtlar olmasa bile dönemden bazı kitap koleksiyonları ve tereke kayıtları, medrese kütüphanelerinde ya da kimi müderris ve âlimlerin şahsî koleksiyonlarında ahkâm-ı nücûm kitaplarının yer bulduğunu ortaya koyuyor. Örneğin bir medrese kütüphanesi olan Fâtih Camii kütüphanesinin XV. yüzyıl sonundan XVI. yüzyıl ortalarına kadar geçirdiği tekamüle ışık tutan ve ilki 1241 diğeri 1770 kitap içeren iki hacimli kitap kataloğuna göre, Fâtih Sultan Mehmed tarafından bizzat vakfedilmiş kitaplar arasında Nasiruddin el-Tûsî'nin takvim istihracı ve temel ahkâm bilgisi hakkındaki *Risâle-i Si Fasl* adlı eserinin birçok nüshasının yanı sıra İslâm astroloji geleneğindeki önemli isimlerden Kûşyâr b. Lebbân b. Bâşehrî el-Cîlî'ye (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ait olan – ama listede yazarının adı söylenmeyen – *Kitâb mudhal fî ilmi'n-nücûm* ile doğum astrolojisi hakkında olduğu başlığından anlaşılan *Risâle marifet tâli' el-mevlûd* adlı eser de bulunuyordu.[38] Kütüphaneye daha sonra Kanûnî devri ulemâsından Halebîzâde (ö. ?) tarafından vakfedilen kitaplar arasında ise Tûsî'nin ve Kûşyâr'ın mezkur eserleri dışında Hind nücûm geleneğini İslâm dünyasına taşıyan kilit şahsiyetlerden Mâşâallâh b. Eserî el-Basrî'nin (ö. 200/815) bir eseri (*Fasl min*

36 Taşköprîzâde, *eş-Şakâikü'n-nu'mâniyye*, 327.

37 "Uluğ Bey Zîci'nin Osmanlı Astronomi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi" isimli makalesinde Uluğ Bey zicinin nüshaları içinde benzer kayıtların olduğunu ifade eden Salim Aydüz'e ilave olarak ahkâmla ilgili kitaplarda da bu tür notların bulunabileceğini söyleyebiliriz. Örneğin ahkâm-ı nücûmun genel kaideleri hakkında Osmanlı dünyasında rağbet bulan kitaplardan biri olan Ali Şah b. Muhammed b. Kasım el-Harizmî el-Buharî'nin *Eşcar ve Esmar der Ahkâm-ı Nücûm* adlı eserinin bir nüshası (Ayasofya #2688), anlaşılan Edirne'de muvakkitlik yapan Emin Muhammed isimli bir zatın eline geçmişti.

38 BOA D. HMH. SFTH. 21941-B ve TSMA D 9559. Bu iki kataloğu İsmail Erünsal muhtelif çalışmalarında kullanmıştır. Örneğin bkz. Erünsal, "Fatih Camii Kütüphanesine Ait En Eski Müstakil Katalog", 659-665.

kelâm Maşâ'allah yeta'allik bi'n-nücûm), Meraga Rasathanesi müneccimlerinden Muhyiddin Yahyâ b. Muhammed b. Ebî'ş-Şükr el-Mağribî el-Endelûsî (ö. 682/1283) tâli hesabıyla insanların ömürlerini tayin etmeye yönelik *Tahâvil sinni'l-âlem* adlı kitabı, ahkâm-ı nücûma dair genel bir risâle (*Risâle fi ahkâmi'n-nücûm*) gibi kitaplar yer alıyordu.[39] Benzer şekilde XVI. yüzyıl ulemâ ve meşâyihine mensup Mevlânâ Şeyh İshak b. Abdürrezzâk'ın terekesindeki kitaplar arasında da Batlamyus'a isnad edilen 100 söz üzerinden astrolojiyle ilgili genel kaideleri içeren *Kitâbü's-semere*, Tûsî'nin *Sî Faslı*'ı ve usturlab risâleleri göze çarpıyor.[40]

Bu konuda elimizdeki en ilginç envanter II. Bayezid'in etrafındaki ilmî muhitin en önemli parçalarından biri olan ve gerek müderrisliği gerekse Rumeli kazaskerliği sırasında mülâzemet verdiği birçok öğrencisiyle Osmanlı düşünce dünyasını derinden etkileyen Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin (ö. 922/1516) zengin koleksiyonudur.[41] 2000'e yakın kitap içeren bu zengin koleksiyon ahkâm-ı nücûmla ilgili kitaplar açısından da bir hayli zengindir. Zîc-i İlhânî ve Zîc-i Uluğ Bey'in mükerrer nüshalarıyla haklarında yazılan şerhlerden İslâm astroloji sahasının en önemli ismi Ebû Ma'şer'in risâlelerine, Batlamyus'a isnat edilen *Kitâbü's-semere*'den Kûşyâr b. Lebbân'ın *Mücmelü'l-usûl fi ahkâmi'n-nücûm*'una, İslâm ahkâm-ı nücûm geleneğinin temel sayılabilecek birçok örneği Müeyyedzâde'nin kitaplığında kendilerine yer bulur.

Tabii kitap isimleri tek başlarına her zaman yeterli bir gösterge olmayabilir. Bu minvalde Müeyyedzâde'nin ahkâm-ı nücûmu tenkit eden bazı kelâmcılara yönelttiği itirazlarını içeren kendi eserlerine başvurmak onun ahkâm-ı nücûm sahasında ne denli bilgili ve ilgili olduğunun sağlamasını yapmak için biçilmiş kaftandır. Örneğin, Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) kelâm alanındaki meşhur *Mevâkıf* eserine yazmış olduğu şerhe bir hâşiye (*el-Havâşî alâ Şerhi'l-Mevâkıf*) kaleme alan Müeyyedzâde, Cürcânî'nin ahkâm-ı nücûm eleştirisini detaylı bir şekilde tenkit eder.[42] Söz gelimi aynı anda doğdukları

•••••

39 TSMA D. 9559, 77-8.

40 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546)*, 439-440.

41 TSMA D 9291/2.

42 Müeyyedzâde'nin bu eseri, Ayasofya ve Bursa İnebey koleksiyonlarında bulunan iki nüshasına dayanarak hem metnin orijinali hem de Türkçe tercümesi biçiminde yakın bir zamanda neşredildi. Bkz. Moulay el-Hassan el-Hafidi, "Müeyyedzâde b. Ali'nin el-Havâşî alâ Şerhi'l-Mevâkıf adlı eserinin kelamdaki önemi". Burada atıf yaptığım sayfa numaraları metnin orijinal Arapça neşrinin bulunduğu bölüme işaret eder.

için aynı "tâli(h)"e sahip olması gereken ikiz çocukların aynı hayatları yaşamadığını, biri saadete kavuşurken ötekinin perişan olabildiğini ve esasında burçlardaki 1 derecelik farkın hükümde hiçbir değişikliğe sebep olmadığını dile getiren Cürcânî'ye Müeyyedzâde şöyle yanıt verir: Hiçbir tencim kitabında ecrâm-ı ulvîyenin dünyada cereyan eden olayların mutlak faili olduğu söylenmez. Ancak tıpkı serinlemenin su içmenin doğal bir sonucu olması gibi ulvî olgularla süflî olaylar arasında Allah'ın ilmini ve hikmetini gösteren doğal bir irtibat vardır. İkiz çocuklar bahsinde önemli olan doğumun gerçekleştiği zaman değil, Batlamyus başta olmak üzere birçok kaynağın da söylediği üzere spermin ana rahmine düştüğü andır (*sukût el-nutfe*), tâli buna göre hesaplanır.[43] Ayrıca Cürcânî'nin dediğinin aksine, bir derecelik bir fark hükümde büyük değişiklikleri icbar eder, çünkü tâlide gerçekleşecek en ufak bir değişiklik, astrolojik hüküm verirken hesaplanan diğer göstergelerde de değişikliğe sebep olacağından, yazılacak ahkâm farklı olacaktır. Müeyyedzâde bunun dışında Cürcânî'nin bazı astrolojik ıstılahları yanlış kullandığını söyleyip bu terimleri detaylı bir şekilde, ancak herhangi bir kaynak anmaksızın açıklar.[44] Sonuç olarak Müeyyedzâde, hâşiyesinde yalnızca ahkâm-ı nücûm konusunda ne denli bilgili olduğunu ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda bir bakıma ahkâm-ı nücûmla ilgili mutat çekinceleri de gidermeye çalışır.

Müeyyedzâde'nin Osmanlı ilmiye tariki içindeki güçlü konumu onun ahkâm-ı nücûm konusundaki görüşlerinin XV. ve XVI. yüzyıl Osmanlı ulemâsını bütünüyle temsil ettiğini söylemeye imkân tanır mı? Burada, yine Mîrim Çelebi'nin muhitine dönmek, onun hocalığını yapmış Sinan Paşa ile kendisinden ders almış Taşköprîzâde'nin görüşlerini özetlemek Osmanlı ulemâsı içinde ahkâm-ı nücûma yönelik yaklaşımların nüanslarını görmek açısından büyük bir önem taşır. Tasavvuf yoluna meylettikten sonra Türkçe üç eser kaleme alan meşhur riyaziyeci Sinan Paşa (ö. 891/1486), *Maârifnâme* adlı eserinde müneccim ve tabiplerin hal ve vaziyeti üzerine müstakil bir fasıl kaleme alır. "Ekser-i tabîbe ve müneccime inanmak olmaz ve onlara itikâd edip sözlerine dayanmak olmaz" diye başladığı fasılda, tasavvufî bir vahdet-i hikmet anlayışı çerçevesinde müneccimleri sert bir şekilde tenkit eder. Ehl-i tencîmin çoğunun *abede-i tab'* olduğunu, gezegenlerin belli konumlarına dayanarak yazdıkları ahkâmın sıkça yanlış çıktığını söyleyen Sinan Paşa "*erbâb-ı*

••••••

43 el-Hafidi, 89-90.

44 el-Hafidi, 90-94.

dîn-i kavîm"in daima "*bî-zîc ü takvîm*" olduğunu ifade eder. Ancak Sinan Paşa'nın eleştirisine dikkatli bakıldığında, eleştirilerin ilmin kendisinden ziyade, bu ilimle iştigal edenlerin taşıdığını varsaydığı bazı inançlara yönelik olduğu görülür, zira ilm-i nücûmun da temel dayanak noktası olan, ay-üstü âlemle ay-altı âlem arasında muhakkak bir rabıta olduğu, ay-üstü âlemdeki cisimlerin hususi karakterlere sahip olup ay-altı âleme tesirde bulunduğu görüşünü Sinan Paşa da yadsımaz görünür:

> Pes bunların [kendisi gibi erbâb-ı dîn-i kavîm olup müneccimlere itiraz edenler] inkârlarının manası ve sözlerinin fehvâsı bu değildir kim bunlar kevâkibin evzâ u hâlâtına ve o hâlâtın süfliyyâta irtibâtâtına inkâr ederler. Nice inkâr ederler ki bu Allâh Teâlâ'nın bir kudret-i acîbe ve hikmet-i garîbesidir ki cümle âlemin ahvâli birbirine muhtelit ve her birini âhara murtabıt yaratmıştır. Şöyle ki sahn-ı semâda kevâkib-i menşûre yaratmıştır ki kimisi şirrîre ve kimisi hayyîredir (...) *Her birinin tab'ında bir hâssa sâbitedir* (...) Kimisi âlemin imâretin sever ve kimisi harâb olub yıkılmasın ister (...) *Fi'l-cümle her birinin hilkatında bir hikmet vardır* (...) *Hattâ* bir *karıncanın yerde hareketi semâda bir hâlet heyetinden olur ve bir ba'ûzanın bundan vefâtı tâliinde bir ulu nuhûsetten olur. Her ne cüz'î ki bunda buluna, felekte bir vaz' olur ki ona muvâfık olur ve her ne hâdise ki yerde belire, gökte bir hâlet-i hâdise olur ki ona mutâbık olur. Bunun sebebi bu değildir kim nüfûs-ı felekiyye esbâb-ı müessirât ola ve evzâ-ı ulviyyât ilel-i mûcibât ola.*[45]

Bu alıntının da olduğu fasılda Sinan Paşa her ne kadar müneccimleri eleştirse ve onları kâhinlikle özdeşleştirse de esasında Müeyyedzâde'nin ve birçok takvim müellifinin görüşlerine benzer bir hakikati dile getirmektedir: Ay-üstü âlemdeki cisimlerin hareketleri ve konumuyla ay-altı âlem arasındaki olayların vuku buluşu arasında mutlak bir rabıta vardır. Ancak bu rabıtayı açıklarken Allah dışında bir varlık ya da kavrama faillik ve illiyet atfetmek sakıncalıdır. Bu dönemde ahkâm-ı nücûm alanında eser kaleme almış, Sinan Paşa'nın eleştirdiği zîc ve takvimlerle bizzat meşgul olmuş Osmanlı müelliflerinin ekseriyetinin Sinan Paşa'yla benzer düşündüğü, ahkâm-ı nücûmla meşgul olmanın hudutlarının idrâkinde olduğu hesaba katıldığında, Sinan Paşa'nın eleştirisinin gerçek muhatabının kim olduğu sorusu başka bir araştırmayı mecbur kılıyor.

Burada son olarak Taşköprîzâde'nin ansiklopedik mahiyetteki eserinde nücûm bilgisinin farklı şubelerini nasıl ele aldığından ve satır arasında

•••••

45 Sinan Paşa, *Maârifnâme: Özlü Sözler ve Öğütler Kitabı*, 484-488. İtalikle gösterilen vurgular bu makalenin yazarına aittir.

söyledikleri ile ahkâm-ı nücûmla iştigal etmeye bir esneklik tanıdığından söz edeceğiz. Taşköprîzâde kendi yaşadığı döneme kadar kategorileri enikonu yerleşmiş ilimler tasnifi geleneğini izleyerek "ilmü'l-heyet"i – ki zaman zaman "ilmu'n-nücûm" ile eşanlamlı kullanır – nazarî hikmetin riyazî ilimler şubesinde, "ilm ahkâmi'n-nücûm"u ise tabîi ilimler şubesinde değerlendirir ve iki ilmin kesin olarak birbirinden farklı olduğunu ifade eder. "İlmü'l-heyet"in alt dalları arasında "ilmü'l-zicât ve't-tekâvîm"den ve "ilmü'l-kırânât"tan da söz eden Taşköprîzâde, zîc ve takvimler sayesinde yıldızların, özellikle de seyyârelerin hareketinin bilinip karşılıklı konumlarının tayin edilebileceğini, bu sayede tâlilerin de hesaplanabileceğini söyler. Taşköprîzâde'nin ifadesiyle, bu bilgiler iki gayeye yöneliktir: Birinci ve aslî/küllî gaye, namaz vakitleri, mevsimler, kıblenin yönü gibi toplumsal ve dinî yaşayış için elzem bilgilerin dakik biçimde tespit edilmesidir. Beri yandan zîcler ve takvimlerden âlem-i anâsırda olacakların hükmünü vermek için de istifade edebilmek mümkündür. Ne var ki ahkâmın şeran sıhhati medhuldür ve çoğunlukla verilen hükümler hakikate isabet etmez. Ahkâmın ilmî olarak sahih olmaması, *delâil-i vâhiye* ve *berâhin-i zâifeye* dayanmasından ileri gelir. Bu bakımdan ahkâm zannî bile değildir.[46]

Zîc ve takvim ilminden bahsettiği satırlarında bu denli katî konuşan Taşköprîzâde heyet bünyesi altında ele aldığı "ilm-i kırânât"ta biraz daha farklı bir dil benimser. Gezegenlerin aynı burçta kavuşması anlamına gelen "kırân" meydana geldiğinde, Allah'ın izni ve takdiriyle ay-altı âlemde azîm bir hâdisenin vuku bulacağını söyleyen Taşköprîzâde, örnek kabilinden Nûh tufanından, peygamberlerin ortaya çıkışından, İskender, Cengiz Han ya da Timur'un hurucundan söz ederek bu hadiselerin hep kırân zamanlarına denk geldiğini ifade eder.[47] Hassaten "ilm ahkâmi'n-nücûm"dan bahsettiği kısımda ise Taşköprîzâde tarih boyunca birçok ulemânın bu ilmi genelde tahrîm ettiğini söylese de İmam Şâfiî'ye referansla daha müsamahakâr bir tavrı benimser gözükür. Buna göre eğer müneccim Allah'tan başka müessir olmadığına itikât eder, yıldızların belirli hareket ve konumlarından birtakım ahvâl oluşsa bile yegâne müessirin Allah olduğunu söylerse, o durumda bu ilimle uğraşmakta bir beis yoktur. Hatta Taşköprîzâde burada ilginç de bir not düşer ve ahkâm-ı nücûmu sert bir şekilde eleştiren İbn Kayyim el-Cevziyye'nin

••••••

46 Taşköprîzâde, *Miftâhü's-sa'âde*, 353-355.

47 Taşköprîzâde, *Miftâhü's-sa'âde*, 359-360.

(ö. 751/1350) *Miftâhu dâri's-sa'âde* adlı kitabında nücûm eleştirisinde sözü fazla uzattığını, bu ilmi lanetlerken ifrata kaçtığını söyler.[48] Taşköprîzâde'nin satır arasında sarf ettiği bu tenkit, kendisinin ve belki de döneminden birçok başka Osmanlı âliminin, İbn Kayyim el-Cevziyye ve hocası İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) risâle ve fetvalarında serdettiği astroloji karşıtı katı görüşlere uzak durduğuna işaret eder.[49]

III. Sonuç

Taşköprîzâde'nin astrolojiye karşı mesafeli duran ama aynı zamanda ona esneklik de tanıyan tavrının farklı yüzyıllar ekseninde Osmanlı ulemâsının farklı katmanlarında ne ölçüde benimsendiği sorusu bu makalenin kapsamını aşıyor. Ancak burada sözünü ettiğimiz üç ayrı âlim, Sinan Paşa, Müeyyedzâde ve Taşköprîzâde'nin görüşlerinden ve takvim müelliflerinin sözlerinden, en azından XV. ve XVI. yüzyıllarda astrolojiye karşı takınılan ihtiyatlı-esnek hâlin hâkim anlayış olduğunu söyleyebiliriz.

Ne var ki Osmanlı ulemâsının astrolojiye dair sahip olduğu göreceli esnek tavrı ne İslâm (b)ilim tarihçiliğinde ne de hassaten Osmanlı (b)ilim tarihi çalışmalarında bulabilmek mümkün, zira günümüzdeki kötü şöhreti nedeniyle astroloji, yazma kütüphanelerindeki muazzam kaynak çeşitliliği ve zenginliğine rağmen hâlen tarihsel olarak incelenmeye pek değerli bulunmuyor. Ayrıca İslâm ilim geleneğini ve özellikle de XII. yüzyıl sonrası düşünce dünyasını akılcılıktan uzak görmeye ve göstermeye hevesli yaklaşımlara karşı İslâm coğrafyasında "bilimsel" faaliyetlerin ivmelenerek devam ettiğini kanıtlamaya odaklı İslâm (b)ilim tarihçiliğinde, astroloji ya da diğer ulum-i garîbe kabilinden pratiklerden söz etmenin mevcut çabalara halel getireceğine dair zımnen bir endişe duyulduğunu da sanırım eklemek gerekiyor.

Bu makale kapsamında XV. ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı dünyasında göklerin ilmine dair duyulan merakın ve yapılan çalışmaların astrolojik maksatlar açısından da anlamlı olduğunu, özellikle takvim türü eserlerin bu konuda önemli bir tanıklık sağladığını özetlemeye çalıştım. Pek tabii, Osmanlı dünyasında semavî cisimlere dair yürütülen faaliyetlerin ve bu

••••••

48 Taşköprîzâde, *Miftâhü's-sa'âde*, 313.

49 İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin astroloji karşıtı görüşlerine dair müstakil incelemeler için bkz. Livingston, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah: A Fourteenth Century Defense against Astrological Divination and Alchemical Transmutation", 96-103; Michot, "Ibn Taymiyya on Astrology", 147-208.

faaliyetleri yürütenlerin külliyen astrolojik niyetler taşıdığını söylemek, yekûn içinde bu tür çabaların oranı düşünüldüğünde mümkün değil. Yine de bir düşünce dünyasına girebilmek, onu tüm nüansları ve çetrefil tarihsel koşulları içinde ele alabilmek için çokça göz ardı edilen kaynaklara müracaat etmek, daha önce sıkça incelenmiş kaynakları da yerleşik yargıları asgarîleştirerek yeni bir gözle değerlendirmek ilmî bir sorumluluk olarak önümüzde duruyor.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet O.71

BOA D. HMH. SFTH. #21941/B

TSMA E. 10159/145

TSMA D. 9291/2

TSMA D. 9559

TSMA D. 9600

Yazma Eserler

Ahkâm-ı Tâli' ve Takvîm-i Sâl-i 895, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 311

Ahkâm-ı Tâli' ve Takvîm-i Sâl-i 901 [li-Hamza b. Abdülkerim], TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 313.

Ahkâm-ı Tâli' ve Takvîm-i Sâl-i 1009 [li-İbn Bakkal], Kandilli Rasathanesi Kütüphanesi, nr. 340.

Ahkâm-ı Tâli' ve Takvîm-i Sâl-i 1054, TSMK, Revan, nr. 1711/20

Michigan Üniversitesi İslami Eserler, nr. 724

Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr. 2782

Zîc-i İlhani, UCLA Caro Minasian Koleksiyonu #1462

Yayınlanmış Kaynaklar ve Müstakil Çalışmalar

Akgür, Necati, "Müneccimbaşı Takvimlerinde Tarihleme Yöntemleri", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 80, 1992, s. 99-120.

Aşık Çelebi, *Meşairü'ş-Şuara*, ed. Filiz Kılıç (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010), II.

Atçıl, Abdurrahman, "The Formation of the Ottoman Learned Class and Legal Scholarship (1300–1600)", Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Chicago, 2010.

Atsız, Nihal, "Fatih Sultan Mehmed'e Sunulmuş Tarihi bir Takvim", *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, 3 (1957), s. 17-23.

_____, *Osmanlı Tarihine Ait Takvimler* (İstanbul: Küçükaydın Matbaası, 1961).

_____, "Hicrî 858 Yılına Ait Takvim", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 4 (1975), s. 223-283.

Aydüz, Salim, "Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık Müessesesi", *Belleten*, LXX/257, (2003), s. 167-264, 272.

_____, "Uluğ Bey Zîci'nin Osmanlı Astronomi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi", *Bilig*, 25, (2003), s. 139-172.

_____, "Müneccimbaşı Takvimleri ve Tarihi Kaynak Olarak Değerleri", *Cogito*, 22 (2000), s. 132-144.

Barkan, Ömer Lütfi ve Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul vakıfları tahrir defteri: 953 (1546) tarihli* (Istanbul: Baha Matbaası, 1970).

Behrens, Gerhard, "An Ottoman Calendar (takvim) for 1740/41 AD", *Middle East Studies Online Journal*, 4/2, (2011), s. 1-90.

Ben-Zaken, Avner, *Crosss-Cultural Scientific Exchanges in the Eastern Mediterranean, 1560-1660* (Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2010).

Berkey, Jonathan, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1992).

Boyraz, Şeref, *Fal Kitabı: Melhemeler ve Türk Halk Kültürü* (İstanbul: Kitabevi, 2006).

Chamberlain, Michael, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Demir, Remzi, *Takiyüddin'de Matematik ve Astronomi: Ceridetü'd-dürer ve haridetü'l-fiker Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000).

Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka Planı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 14 (2003), s. 1-66.

_____, "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 3 (2003), s. 151-184.

_____, "Mirim Çelebi", *DİA*, XXX, 160-161.

_____, "Mustafa b. Ali el-Muvakkit", *DİA*, XXXI, 287-288.

Fleischer, Cornell H. "Ancient Wisdom and New Sciences: Prophecies at the Ottoman Court in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries" *Falnama: The*

Book of Omens içinde, Massumeh Farhad ve Serpil Bağcı (ed.) (Washington: Smithsonian Institution, 2009), 231-245

el-Hafidi, Moulay el-Hassan, *Müeyyedzâde b. Ali'nin el-Havâşî alâ Şerhi'l-Mevâkıf Adlı Eserinin Kelamdaki Önemi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, 2013.

İhsanoğlu, Ekmeleddin vd. (ed.), *Osmanlı Astroloji Literatürü Tarihi ve Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi Zeyli* (İstanbul: IRCICA, 2011).

İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), I-II.

Kaçar, Mustafa & Atilla Bir, *Uluğ Bey'in Astronomi cetvelleri/Zîc-i Uluğ Bey* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012).

Kennedy, E., "A Survey of Islamic Astronomical Tables", *Transactions of the American Philosophical Society*, 46/2 (1956), s. 123-177.

King, David A., "al-Tali'", *The Encyclopedia of Islam* (*online edition*).

King, David A., Julio Samsó, Bernard Goldstein, "Astronomical Handbooks and Tables from the Islamic World (750-1900)", *Suhayl*, II (2001), s. 9-105.

Livingston, John W., "Ibn Qayyim al-Jawziyyah: A Fourteenth Century Defense against Astrological Divination and Alchemical Transmutation", *Journal of the American Oriental Society*, 91/1 (1971), s. 96-103.

Mercier, Raymond, *An Almanac for Trebizond for the Year 1336* (Louvain-la-Neuve: Academia-Erasme, 1994).

Michot, Yahya, "Ibn Taymiyya on Astrology: Annotated Translation of Three Fatwas", *Journal of Islamic Studies*, 11/2 (2000), s. 147-208.

Morrison, Robert, *Islam and Science: The Intellectual Career of Nizam al-Din al-Nisaburi* (London; New York: Routledge, 2007).

Nevizâde Ataî, *Hadaikü'l-Hakaik*

Sahillioğlu, Halil (ed.), *Koca Sinan Paşa'nın Telhisleri* (İstanbul: IRCICA, 2004).

Saliba, George, "Islamic Astronomy in Context: Attacks on Astrology and the Rise of the Hay'a" *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, 4/1, 2002, s. 25-46.

Sayılı, Aydın, *The Observatory in Islam and Its Place in the General History of the Observatory* (Ankara : Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960).

_____, "Alauddin Mansur'un İstanbul Rasathanesi Hakkındaki Şiirleri", *Belleten*, 20/79, 1956, s. 414-466.

Sinan Paşa, *Maârifnâme: Özlü Sözler ve Öğütler Kitabı*, ed. Mertol Tulum (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2013).

Şeşen, Ramazan, "Meşhur Osmanlı Astronomu Takıyyüddin el-Râsıd'ın Soyu Üzerine", *Erdem*, 10 (1988), s. 165-171.

Taşköprîzâde, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde*, 2. Baskı (Haydarâbâd: Matba'a Dâ'ireti'l-Ma'ârifi'l-Osmâniye, 1977), I.

_____, *eş-Şakâ'ikü'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dârü'l-kitâbü'l-Arabî, 1975).

Tezcan, Baki, "Some Thoughts on the Politics of Early Modern Ottoman Science", *Beyond Dominant Paradigms in Ottoman and Middle Eastern/North African Studies: A Tribute to Rifa'at Abou-El-Haj* içinde, Donald Quataert & Baki Tezcan (ed.), (İstanbul: İSAM, 2010), s. 135-156.

Tunalı, Gülçin, "An Ottoman Astrologer at Work: Sadullah el-Ankaravi and the Everyday Practice of Ilm-i Nücum", *Les Ottomans et les temps* içinde, François Georgeon & Frédéric Hitzel (ed.), (Leiden: Brill, 2012), s. 39-60.

Turan, Osman, *İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihi Takvimler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1954).

Osmanlıların Mîkât İlmine Katkıları: *Mîzânü'l-kevâkib* Örneği

Taha Yasin Arslan
Araştırma Görevlisi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi;
Misafir Öğretim Üyesi, Oxford Üniversitesi.

Astronominin bir dalı olarak mîkât ilmi,[1] Güneş, Ay ve yıldızların gökyüzündeki konumundan yararlanarak zamanı tespit etmeyi konu alan bir ilim dalıdır. Müslümanların temel ihtiyaçlarından namaz vakitlerinin tespiti ve kıble yönünün belirlenmesi gibi hususlar, astronominin İslâm düşüncesine yerleştiği hicrî III. asırdan itibaren, mîkât ilmi bünyesinde ele alınmaya başlanmıştır. Bu asırda Muhammed b. Musa el-Harezmî (ö. 235/850 civarında) ve Habeş el-Hâsib (ö. 255/869'dan sonra), hicrî IV-V. asırlarda Ebü'l-Hasan Ali İbn Yûnus (ö. 399/1009) ve Ebû Reyhân el-Bîrûnî (ö. 442/1050 civarında) gibi astronomlar hem teorik hem pratik çalışmalarıyla mîkât ilminin öncüleri olmuşlardır. Bununla beraber mîkât ilminin astronominin başlı başına bir dalı haline gelmesi Memlükler zamanında (hicrî VII.-X. asırlar) gerçekleşmiştir. Bu itibarla mîkât ilmi VII. asırdan itibaren namaz vakitlerinin tayini, kıble yönünün belirlenmesi ve anlık olarak zamanın tespitinin yanı sıra astronomi gözlem ve hesap aletlerinin icat ve imalatı ile küresel trigonometrinin hemen bütün konularını içine alan bir ilim dalı haline gelmiştir.[2] Mîkât ilmiyle uğraşan astronomların büyük cami ve medreselerde istihdam edilmesi ve böylece muvakkitlik makamının ortaya çıkışı da Memlükler zamanında gerçekleşmiştir.[3]

Memlük astronomlarının elinde olgunlaşan mîkât ilmini dört başlık altında incelemek mümkündür:

1 King, "Mīkât: Astronomical Aspects", 27-32.

2 Charette, *Mathematical Instrumentation in Fourteenth-Century Egypt and Syria*, 6.

3 King, *In Synchrony with the Heavens*, I, 643-647. Ayrıca Memlükler devrinde yaşamış muvakkit ve mîkâtîlerin listesi için bkz. King, "Astronomy of the Mamluks", 553-555. Makalenin Türkçe tercümesi için bkz. Kuşçu, "Memlûk Astronomisi", 421-460.

i. Mîkât cetvelleri
ii. Mîkât ilminde kullanılan aletlerin tasarlanması ve imalatı
iii. Gözlem ve hesap aletlerinin kullanım kılavuzları
iv. Mîkât ilminin matematiksel altyapısı

Bu çalışmanın konusuna sadık kalmak ve Osmanlıların mîkât ilmine sunduğu katkının özgünlüğünü ortaya koyabilmek amacıyla sadece mîkât cetvelleri hakkında genel bir değerlendirme yapmamız uygun olacaktır. Mîkât cetvellerini dört ana başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar:

i. Namaz Vakit Cetvelleri
ii. Kıble Cetvelleri
iii. Zaman Tespit Cetvelleri
iv. Matematiksel Hesaplar İçin Yardımcı Cetveller

Namaz vakit cetvelleri,[4] adından da anlaşılacağı gibi namaz vakitlerinin tespit edilmesinde kullanılmaktadır. Bu cetvellerde genellikle belirli bir enlem derecesine ait veriler yer alır. Mesela İstanbul enlemine yani 41 dereceye ait cetvellerde bir yıl boyunca her gün ikindi namazının vaktinin başlangıcında Güneş'in konumu kaydedilir. Bu konum bilgisi, bazen Güneş'in güney sıfır derecesi ile açısal uzaklığını bazen de yüksekliğini bildirir. Her iki durumda basit bir ölçüm aletiyle ikindi vaktini hassas biçimde tespit etmek mümkün olur.

Kıble cetvelleri bazen sadece bir enlem derecesi için bazen de birden çok yer için hazırlanır. Kıble açısını gösterme amacıyla iki farklı yöntem kullanılmaktadır. Birinci yöntemde, bulunulan şehrin kıble açısı, yani güney sıfır derecesinden açısal uzaklığı verilir. Eğer tam güney biliniyorsa, basit bir ölçüm aletiyle kıble yönü tespit edilebilir. İkinci yöntemde Güneş'in bir yıl boyunca her gün kıble açısına geldiğindeki yüksekliği verilir. Cetvelden Güneş'in o güne ait kıble yüksekliği okunur ve o değere ulaşana kadar Güneş'in yüksekliği ölçülür. Güneş cetvelde bildirilen yüksekliğe ulaştığında bulunduğu yön kıble yönüdür. Bu yöntem günümüzde hem takvimlerde hem de akıllı telefon uygulamalarında kullanılmaya devam etmektedir.

Üçüncü tür cetveller, anlık olarak zamanı tespit etmek amacıyla hazırlanmıştır. Güneş'in gökyüzündeki konumundan birkaç parametreye göre

••••••

4 Bilinen en eski namaz vakit cetveli Harezmî tarafından hazırlanmıştır; bkz. King, Samso, "Astronomical Handbooks and Tables from the Islamic World (750-1900)", II, 89. Ayrıca namaz vakit cetvelleri hakkında genel bir araştırma için bkz. King, *In Synchrony with the Heavens*, I, 191-456.

sonuç verilmektedir. Bu parametreler genellikle gün doğumu, gün ortası, gün batımı ve gece yarısı olur. Bu cetveller yardımıyla Güneş'in ne zaman batacağı ya da öğleye ne kadar kaldığı gibi verileri bulmak mümkün olur ki bu veriler hem günlük hayatta hem de namaz vakitlerinin tespitinde kullanılmaktadır.

Matematiksel hesaplar için yardımcı cetveller[5], mîkât ilmiyle uğraşacak kişilerin zahmetli trigonometrik formüllerle uğraşmak zorunda kalmaması için hazırlanır. Bazı fonksiyonların ve zor hesaplanabilir değerlerin hazır olarak verildiği bu cetveller, mîkât cetvellerinin muhatabı olan ve astronomi bilgisi kısıtlı olan kimselerin işini kolaylaştırmak için genellikle diğer cetvellerin arkasına iliştirilir. Bunun yanında yeni ve güncel cetveller hazırlamak isteyen astronomlara mevcut cetvellerin hazırlanışında kullanılan parametreleri de sunmuş olur.

I. Osmanlılarda Mîkât İlmi ve Muhammed b. Kâtib Sinan Konevî

Osmanlıların mîkât ilmi sahasındaki ilk teşebbüslerinde Memlük astronomisinin izlerini görmek mümkündür. Nitekim Memlüklerde sistematik olarak sürdürülen muvakkitlik makamı, hicrî IX. asırda Osmanlılar tarafından benimsenmiştir. Buna paralel olarak, Osmanlı ilim literatüründe mîkât ilmine dair ilk eserler, Memlük astronomlarına ait eserlerin istinsahlarıdır.[6] Ömer ed-Dımeşkî (ö. 880/1475'ten sonra) tarafından Edirne ve İstanbul'da kaleme alınan bu istinsahlarla (Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye 1453) başlayan süreç, hicrî IX. asrın sonu ve X. asrın başında faal olan Muhammed Konevî ile ivme kazanmıştır.

Muhammed b. Kâtib Sinan Konevî (ö. 930/1524 civarında), adından anlaşıldığı gibi Konyalı olup kâtiplik görevi yapan babasından dolayı "İbn Kâtib Sinan" adıyla tanınmıştır.[7] Hayatının önemli bir kısmını İstanbul'da geçirmiştir. Hayatı hakkındaki çok az bilgi, bazı eserlerinin mukaddimelerinde bildirdiklerinden öğrenilmektedir. *el-Aslu'l-muaddil* (Arkeoloji Müzesi, 1255/4, 156b) isimli eserinde zamanının bütün büyük

•••••

5 King, *In Synchrony with the Heavens*, I, 679-740; King, Samso, "Astronomical Handbooks and Tables from the Islamic World (750-1900)", 82-86.

6 Osmanlılar zamanında istinsah edilmiş astronomi eserlerinin listesi için bkz. *OALT*, 1, LXXVIII-LXXXV; ayrıca bkz. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 361-462.

7 Fazlıoğlu, "Qunawī: Mu'ammad ibn al-Kâtib Sīnân al-Qunawī", 945-946.

astronomlarıyla görüştüğünü bildirmektedir. Konevî'nin gençlik yıllarının, Ali Kuşçu (ö. 879/1474) ve öğrencilerinin zamanına denk gelmesi muhtemeldir. Bu bakımdan zamanının büyük astronomları diye kastettiği kişilerin belki bizzat Ali Kuşçu olmasa bile, ondan eğitim almış ya da onun eserleriyle beslenmiş bilginler olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim hiçbir eserinde doğrudan bir isim vermemektedir. Bu çalışmada incelenen eseri *Mîzânü'l-kevâkib*'in (Ayasofya 2710, 2b) mukaddimesinde de mîkât ilmini "bu ilmin ekber ve efdallerinden aldığını" bildirmekte, ancak isim vermemektedir. Bununla beraber hem Semerkant matematik-astronomi okulunun geleneğinden gelen ve teorik astronomiyle iştigal eden bir çevrede yetiştiğini hem de Memlük astronomlarının mîkât ilmi birikiminden yararlandığını söylemek mümkündür.[8]

Edirne'deki Yeni Camii dâhil olmak üzere birçok camide muvakkitlik yaptığı bilinen Muhammed b. Kâtib Sinan Konevî, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemlerine yetişmiştir. Üç padişaha da eserler ithaf edip sunan müellifin astronomi alanında on üç eseri bulunmaktadır.[9] Tamamı mîkât ilmi sahasında olan eserlerinin yalnızca üçü mîkât cetvelleri türündedir (*Fazlu'd-dâir*, Arkeoloji Müzesi 1255/5; *Terceme-i cedvel-i âfâkî*, Ayasofya 2590; *Mîzânü'l-kevâkib*, Ayasofya 2710). Dikkat çekici bir husus şudur ki Konevî, eserlerinin yedisini Türkçe olarak telif etmiştir.[10] Bu durum, astronominin Türkçeleştirilmesi yolunda erken dönemde atılmış önemli bir adımdır. Bu teşebbüs, teorik astronomi ile uğraşan astronomlar gibi üst düzey astronomi ve matematik bilgisine sahip olmayan muvakkit ve müezzinlerin mîkât ilmini kolayca anlayabilmesi amacıyla gerçekleştirilmiştir.[11] Bu yaklaşım Osmanlı düşünce tarihinde mîkât ilmiyle uğraşan diğer astronomlar tarafından da benimsenmiştir. Nitekim Osmanlılar devrinin bir diğer büyük muvakkiti Mustafa b. Ali el-Muvakkit (ö. 979/1571) yirmi iki astronomi eserinin on dokuzunu Türkçe telif etmiştir.[12]

••••••

8 Fazlıoğlu, "Mehmed Konevî", 165.

9 İhsanoğlu vd. (ed.), "Mu'ammed b. Kâtib Sinân al-Konavī", I, 84-90.

10 *Mîzânü'l-kevâkib* hem Arapça hem de Türkçe mukaddimeye sahip olduğundan Türkçe eserlerden biri olarak kabul edilmiştir.

11 Konevî, *Terceme-i risâletu'l-ceyb* (Ayasofya 2594) isimli eserini, 'bazı çocukların' trigonometri (ceyb) öğrenmek istemesi üzerine Türkçeye tercüme ettiğini bildirmektedir 1b.

12 İhsanoğlu vd. (ed.), "Muṣṭafâ b. 'Alī al-Muvaḳḳit", I, 161-179.

II. *Mîzânü'l-kevâkib*

Muhammed b. Kâtib Sinan Konevî'nin bu çalışmaya konu olan eseri, *Mîzânü'l-kevâkib*'dir. Kanûnî Sultan Süleyman'a ithaf edilen bu eserin, Kanûnî'nin 926/1520'de tahta çıktığı ve Konevî'nin 930/1524 civarında öldüğü dikkate alınırsa, müellifin son dönemine ait olduğunu söylemek mümkündür. Eserin telif edildiği hicrî X. asra ait iki nüshası günümüze ulaşmıştır: III. Ahmed 3515 ve Ayasofya 2710. Bu çalışma, III. Ahmed nüshasına ulaşılması mümkün olmadığından yalnızca Ayasofya nüshası üzerinde şekillenmiştir.

Mîzânü'l-kevâkib 266 varaktan müteşekkil olup dört kısımdır: i. Arapça mukaddime (1b-3a); ii. Türkçe mukaddime (3b-6a); iii. yıldızlar cetveli (7a-15a); iv. yıldızlardan zamanı tespite yarayan ana cetveller (16a-267b).

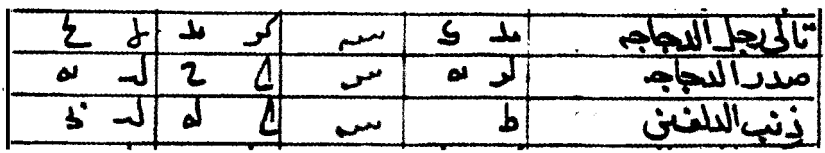
Eserin Arapça mukaddimesi Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salât u selâm ile başlar, mîkât ilminin hayırlı bir ilim olduğuna dair hadislerden örnekler içerir. Konevî daha sonra, kendisinden önce mîkât ilmi sahasında cetvel hazırlayanların hemen hemen hepsinin Güneş'in konumundan yararlandığını bildirir ve yıldızların konumundan vakit tayinine dair mîkât cetveli bulunmadığını eleştirir. Bu husus, gerçekten yüzyıllar boyunca göz ardı edilmiştir ki eseri orijinal kılan da zaten budur. Konevî "fennen şerîfen" (Ayasofya 2710, 2a) diye nitelendirdiği mîkât ilmini yukarıda ifade edildiği gibi alanın uzmanlarından öğrendiğini bildirdikten sonra, bu eseri alet kullanmayı gerektirmeden vakit tayini yapmaya yarayan bir eser olarak telif ettiğini ifade etmektedir. Müellif, eserdeki cetvelleri "zîclerden hesap yoluyla çıkardığını" (Ayasofya 2710, 3a) bu kısımda bildirmektedir. Dolayısıyla eserde yer alan sayısal değerler, Konevî'nin kişisel gözlemlerinin bir sonucu değil, o dönemde Osmanlıların elinde bulunan zîclerdeki verilerin sonuçlarından yararlanılarak Konevî tarafından hesaplanmıştır. Konevî'nin hangi zîc ya da zîclerden yararlandığı, başka bir araştırmanın konusudur. Arapça mukaddime Kanûnî Sultan Süleyman'a ithaf ile tamamlanır.

Türkçe mukaddimede, eserin içeriği hakkında bilgiler yer almaktadır. Yıldız cetvelinde iki binden fazla yıldızın bulunduğunu bildiren Konevî, "bu eserin alete ihtiyaç duymadan kullanılabileceği" iddiasını desteklemek amacıyla bazı potansiyel eleştirileri gündeme getirir ve bunlara cevap verir. Eserde iki binden fazla yıldızın olduğu bildirilmişse de yıldızlar cetvelinde 500 civarında yıldızın ismi yazılıdır. Konevî'nin neden böyle bir bilgi verdiği daha ayrıntılı araştırmalara konu olacak bir husus-

tur. Bununla beraber Konevî, yıldızların sayısına ilişkin benzer bir soruyu kendisine sorarak cevaplandırır: "Eğer 'sayısız yıldız var, iki bin yıldızın (hesabı) bütün yıldızların hesabı demek değildir' denecek olursa cevaben deriz ki eğer şimdi bir anda yüz yıldız (meridyen) çizgisine gelse, hepsinin metâli' (değeri) aynıdır" (6a). Dolayısıyla Konevî'ye göre, 360°'nin her bir derecesine ait metâli' değerleri için bir yıldızın listeye konması yeterlidir. Zira gecenin herhangi bir anında meridyen çizgisine gelen yıldıza ait sayısal değerler, o anda meridyen çizgisinde –farklı yükseklikte dahi olsa– bulunan diğer bütün yıldızlar için geçerli olacaktır.

Müellif, alet gerektirmeme iddiasını izah ederken, ana yönlerin belirlenmesinde kullanılacak aletleri 'astronomi gözlem aletlerinin' dışında tutar (Ayasofya 2710, 4a-4b) ki bu durum, aletlerin o dönemdeki sınıflandırılmasına dair dikkat çekici bir ayrıntıdır. Mukaddimenin son kısmında dördüncü bölümdeki ana cetvellerin nasıl okunacağına dair çeşitli örnekler sunulmuştur.

Eserin üçüncü bölümü olan yıldızlar cetveli, on yedi sayfada 509 satırlık bir yıldız listesi içermektedir. Liste her bir yıldızın uzaklık, yön, el-memâr ve el-metâli' değerlerini vermektedir. Yıldız cetvelinin yapısı şu şekildedir:



Resim I. Mîzânü'l-kevâkib'in yıldız cetvelinden bir örnek (7b)

el-Metâli'	el-Memar	el-Cihet (Yönü)	el-Bu'd (Uzaklığı)	Yıldız İsimleri
31° 18′	27° 14′	Kuzey	44° 20′	Tâli' Riclu'd-decâce
32° 15′	28° 08′	Kuzey	37° 15′	Sadru'd-decâce
32° 53′	28° 35′	Kuzey	9°	Zenebu'd-delfîn

Tablo 1 7b'deki üç yıldızın ebced harfleriyle gösterilen değerlerinin sayısal verileri

Uzaklık ile kastedilen, yıldızın gök ekvatorundan açısal uzaklığıdır. Yıldızın yönü, gök ekvatorunun kuzeyinde mi yoksa güneyinde mi yer aldığını bildirir. el-Memâr, belirli bir anda gök kutup noktası ve yıldızdan geçen büyük dairenin, ekliptik dairesini kestiği nokta ile Koç dönencesinin başlangıç noktası arasındaki açısal farkı ifade etmektedir. el-Metâli' ise rektesansyon ya da bahar-açısı olarak bilinen açıyı kasteder ki bu da gök kutup noktasından ve yıldızdan geçen büyük dairenin gök ekvatorunu kesen noktası ile ilkbahar ekinoksu arasındaki açıyı ifade etmektedir.[13]

Konevî'nin sunduğu bu bilgiler, alanında yetkin astronomlar tarafından kullanılabilecek ve cetvelin denetlenmesini sağlayacak nitelikte bilgilerdir. Nitekim Konevî, buradaki değerlerin gerekirse Abdurrahman es-Sûfî'nin (ö. 376/986) meşhur eseri *Suverü'l-kevâkib*'ten kontrol edilmesini tavsiye etmektedir (Ayasofya 2710, 5b). Ana cetvellerin hazırlanış amacı, karmaşık hesapların ve gözlem aletlerinin gerekliliğini ortadan kaldırmak olduğundan, eserdeki cetvelleri kullanacak kişi, yıldızlar cetvelindeki değerlerden yalnızca el-metâli'ye ihtiyaç duymaktadır.

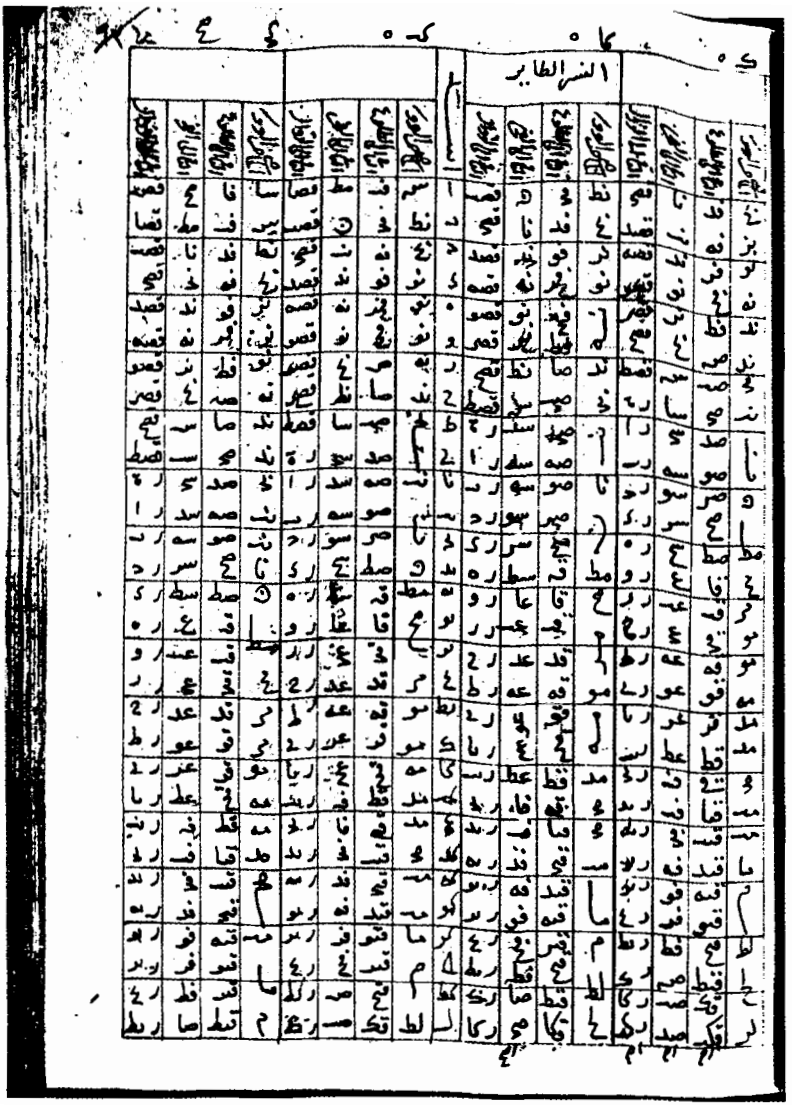
Eserin dördüncü ve en kapsamlı bölümünü teşkil eden ana cetveller, İstanbul enlemine göre hesaplanmış ve temel parametre olarak on iki burca göre düzenlenmiştir. İlkbahar ekinoksundan yani 21 Mart'tan başlayarak sırasıyla *Ḥ*aml (Koç) – Sevr (Boğa) – Cevzâ (İkizler) – Sere*ṭ*ân (Yengeç) – Esed (Aslan) – Sünbüle (Başak) – A*ḳ*reb (Akrep) – Kavs (Yay) – Cedî' (Oğlak) – Delû (Kova) – *Ḥ*ût (Balık) burçlarına ait veriler sunulmuştur. Her burç döneminde gece rahatça görülebilen yıldızlar, metâli' derecelerine göre sırasıyla o burcun cetvellerinde gösterilmiştir. Her yıldız için dört sütunda veriler bulunmaktadır. Bu sütunlarda sırasıyla şu dört değer, derece cinsinden gösterilmiştir:

1. Gün batımından itibaren geçen zaman (el-mâzî mine'l-gurûb)
2. Gün doğumuna kadar kalan zaman (el-bâkî ile't-tulû')
3. Sabah aydınlığına kadar kalan zaman (el-bâkî ile'l-fecr)
4. Öğle ortasına kadar kalan zaman (el-bâkî ile'z-zevâl)

Kullanıcının bu değerleri saat-dakika cinsinden okuması için 24 saatin 360 dereceye, dolayısıyla 1 saatin 15 dereceye tekabül ettiğini bilmesi ve

•••••

13 Paragrafta geçen astronomi terimlerinin anlaşılmasına yardımcı olması için bkz. Unat, "Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerine İlişkin Bir Sözlük Denemesi", 633-696; Kızılırmak, *Gökbilim Terimleri Sözlüğü*, 10, 99.



basit birkaç işlem yapması yeterli olacaktır.[14] Ana cetvellere örnek olarak 94a'da yer alan Aslan burcunda en-Nesru't-ṭâir ya da uluslararası astronomi literatüründe kabul edilen meşhur adıyla Altair yıldızı aşağıda gösterilmiştir:

••••••

14 Kısaca ifade edilecek olursa, bulunan derece 15'e bölünür. Elde edilen ilk tam sayı, saati verir. Kalan değer (virgülden sonrası) 60'la çarpılır. Elde edilen bu ikinci tam sayı dakikayı verir. Yine (virgülden sonra) kalan varsa, bu da 60'la çarpılır ve elde edilen üçüncü tamsayı saniyeyi verir. Bununla beraber mîkât cetvellerinde genellikle saniyeye kadar inilmez.

21°				Aslan	21°			
Altair - النسر الطاير					Altair - النسر الطاير			
Öğleye Kadar Kalan	Seher Vaktine Kadar Kalan	Gündoğumuna Kadar Kalan	Günbatımından İtibaren Geçen		Öğleye Kadar Kalan	Seher Vaktine Kadar Kalan	Gündoğumuna Kadar Kalan	Günbatımından İtibaren Geçen
12:48	3:20	5:32	3:56	**1**	192	50	83	59
12:52	3:24	5:36	3:52	**2**	193	51	84	58
12:56	3:32	5:44	3:48	**3**	194	53	86	57
13:00	3:40	5:48	3:44	**4**	195	55	87	56
13:04	3:44	5:52	3:40	**5**	196	56	88	55
13:08	3:48	5:56	3:40	**6**	197	57	89	55
13:12	3:56	6:04	3:36	**7**	198	59	91	54
13:16	4:00	6:08	3:32	**8**	199	60	92	53
13:20	4:08	6:12	3:28	**9**	200	62	93	52
13:24	4:16	6:20	3:28	**10**	201	64	95	52
13:28	4:20	6:24	3:24	**11**	202	65	96	51
13:32	4:24	6:28	3:20	**12**	203	66	97	50
13:36	4:28	6:32	3:20	**13**	204	67	98	50
13:40	4:36	6:40	3:16	**14**	205	69	100	49
13:44	4:44	6:44	3:12	**15**	206	71	101	48
13:48	4:48	6:48	3:08	**16**	207	72	102	47
13:52	4:56	6:56	3:08	**17**	208	74	104	47
13:56	5:00	7:00	3:04	**18**	209	75	105	46
14:00	5:04	7:04	3:00	**19**	210	76	106	45
14:04	5:12	7:12	3:00	**20**	211	78	108	45
14:08	5:16	7:16	2:56	**21**	212	79	109	44
14:12	5:24	7:20	2:52	**22**	213	81	110	43
14:16	5:28	7:24	2:52	**23**	214	82	111	43
14:20	5:36	7:32	2:48	**24**	215	84	113	42
14:24	5:40	7:36	2:44	**25**	216	85	114	41
14:28	5:44	7:40	2:44	**26**	217	86	115	41
14:32	5:52	7:48	2:40	**27**	218	88	117	40
14:36	5:56	7:52	2:36	**28**	219	89	118	39
14:40	6:04	7:56	2:36	**29**	220	91	119	39
14:44	6:12	8:04	2:32	**30**	221	93	121	38

Tablo 2 *Mîzânu'l-kevâkib*'teki ana cetvellerden Aslan burcundaki "en-Nesru't-ṭâir" (*Altair*) yıldızının konumundan zamanı gösteren cetvelin ebced harflerinden sayısal veriye dönüştürülmüş hali (sağdaki sütunlar) ve bu verilerin saat-dakika cinsinden yaklaşık karşılıkları (soldaki sütunlar). (Hazırlayan: Taha Yasin Arslan)

Cetvelin bulunduğu sayfanın (Resim II) en üst kısmında, yani çizili tablonun da üstünde, kef, kef-elif, kef-be, kef-cim harfleri görülmektedir. Bu harfler, yıldız listesindeki metâli' değerlerini işaret eder. Yani bu sayfada 20-21-22-23 derece metâli' açısına sahip yıldızların cetvelinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Cetvelin tam ortasında cetvelleri ikiye ayıran bir sütun bulunur. Bu sütun o sayfadaki değerlerin hangi burca ait olduğunu göstermektedir. Sütunun baş kısmında burcun adı, alt kısmında da kırmızı mürekkeple burcun dereceleri yazılmıştır. Bu örnekte görülen burç Esed yani Aslan burcudur. Eserde Aslan burcunun zaman aralığında bulunan 147 yıldız için cetveller bulunmaktadır. Örnekteki cetvelin üst kısmında dört adet kutucuk ve her kutucuğun altında dörder sütun bulunmaktadır. Bu dört kutucuğun her biri bir yıldızı işaret eder. Bu sayfada sadece bir kutucukta yıldız ismi yani en-Nesru't-ṭâir (*Altair*) yazılıdır. Konevî, mîkât cetveli hazırlayanların genellikle vakit kaybını engellemek amacıyla kullandığı bir yönteme başvurmuş ve yıldız isimlerinden sadece her 10 ila 15'te birini kaleme almıştır. Boşta kalan kutuların hangi yıldıza karşılık geldiğini anlamak için kullanıcının yıldızlar cetveline dönmesi ve sayfada yazılı yıldızı bu listede bulması gerekmektedir. Örnekte yazılan en-Nesru't-ṭâir, yıldızlar cetvelinde 7a'da yer alır. Listede en-Nesru't-ṭâir'den önceki yıldız ile sonraki iki yıldız (bkz. Resim II), ana cetvelde en-Nesru't-ṭâir'in bulunduğu sayfadaki isimsiz yıldızlara karşılık gelmektedir.

Her bir yıldız isminin altında bulunan dört sütun, yukarıda listelenen dört zaman değerini vermektedir. Listelenen bu değerler, yıldızın gece yolculuğunda en tepeye ulaştığı meridyen çizgisinde yani güney sıfır derecesi üzerinde bulunduğu zamana aittir. Bütün yıldızlar, meridyen çizgisine geldiklerinde o geceki yükselişlerini tamamlar, alçalmaya başlarlar. Bu nedenle eserden yararlanmak isteyen kişi önce meridyen çizgisini, yani güney sıfır derecesini tespit eder. Daha sonra tanıdığı bir yıldızın bu noktaya ulaştığını gözlemler. Eğer o gecenin hangi burç derecesine denk geldiğini biliyorsa, bu eserdeki cetvellerde o burcun sayfalarını bulur ve burada takip ettiği yıldıza ait cetveli tespit eder. Resim II'deki örnek dikkate alınırsa, mesela, 19 Ağustos'a tekabül eden Aslan'ın 28'i gecesinde bir kişi, en-Nesru't-ṭâir'i tepe noktasına ulaşmış olarak gördüğünde cetvelden şu değerleri okur:

Gün batımından itibaren geçen zaman 39 derece,
Gün doğumuna kadar kalan zaman 118 derece,

Sabah aydınlığına kadar kalan zaman 89 derece,
Öğle ortasına kadar kalan zaman 219 derecedir.

Bütün bu değerler, ebced harfleri kullanılarak derece cinsinden yazılmıştır. Bu değerlerin saat ve dakika cinsinden gösterildiği Tablo II'ye bakılacak olursa, en-Nesru't-ṭâir tepe noktasındayken;

Gün batımından itibaren geçen zaman 2 saat 36 dakika,
Gün doğumuna kadar kalan zaman 7 saat 52 dakika,
Sabah aydınlığına kadar kalan zaman 5 saat 56 dakika,
Öğle ortasına kadar kalan zaman 14 saat 36 dakikadır.

Konevî'nin on iki burcun her derecesi, yani yılın her günü için onlarca yıldıza ait cetveller hazırlamış olması, gece boyunca zamanın anbean takip edilmesini mümkün kılmıştır. Nitekim Aslan burcunda 147 yıldızın cetvelinin bulunması, kullanıcının gece boyunca sürekli olarak geçen ya da kalan zamanı tespit ve takip etmesini sağlamaktadır.

Mîkât cetvelleri hazırlaması trigonometride ustalık gerektiren çok zahmetli eserlerdir. Nitekim Konevî'nin cetvelleri 500 sayfada 240.000 sayısal veri içermektedir. Eserde, İstanbul enlemi için bir yıl boyunca her gece yıldızlardan zamanı tespit etmeye yarayan yeterli veri bulunmaktadır. *Mîzânu'l-kevâkib* içerik bakımından zamanına kadar hazırlanmış en kapsamlı cetvellerden biridir. Daha önemlisi, mîkât ilmi sahasında yıldızlardan zamanı tespit etmeye dair bu çapta hazırlanan ilk ve tek eserdir.[15] Bu bakımdan bu eser, Osmanlıların mîkât ilmine en orijinal katkısı olarak öne çıkmaktadır. Muhammed b. Kâtib Sinan Konevî, yükselen imparatorluğun ihtiyaçları doğrultusunda, mîkât ilminin öğrenilmesini ve bu sahada faaliyet göstermeyi kolaylaştırmayı sorumluluk olarak kabul etmiş bir bilgindir. Bu nedenle eserlerini, örneklerle zenginleştirilmiş ve kolay anlaşılabilir bir üslupta telif etmiştir. Nitekim hazırlanışı çok zor olsa da mîkât cetvelleri, kullanımı son derece kolay olan eserlerdir. Konevî, bu işi daha da kolaylaştırmış ve alet kullanma gerekliliğini devre dışı bırakacak bir açılımla mîkât ilmi literatürünü zenginleştirmiştir.

Kaynakça

Charette, François, *Mathematical Instrumentation in Fourteenth-Century Egypt and Syria: The Illustrated Treatise of Najm al-Din al-Misri* (Boston: Brill, 2003).

Fazlıoğlu, İhsan, "Mehmed Konevî", *DİA*, XXVI, 165.

15 King, "Astronomical Timekeeping in Ottoman Turkey", 247-248.

Fazlıoğlu, İhsan, "Qunawī: Muḥammad ibn al-Kâtib Sīnân al-Qunawī", *The Biographical Encyclopedia of Astronomers* (New York: Springer, 2007), s. 945-946.

İhsanoğlu, Ekmeleddin vd. (ed.), *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi* (İstanbul: IRCICA, 1997), I-II.

İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), I-II.

Kızılırmak, Abdullah, *Gökbilim Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1969).

King, David A., "Astronomical Timekeeping in Ottoman Turkey", *Proceedings of the International Symposium on the Observatories in Islam* (İstanbul, 1977) s. 245-269.

King, David A., "Astronomy of the Mamluks", *Isis*, 74 (1983), s. 531-555.

King, David A., "Mūkât: Astronomical Aspects", *The Encyclopedia of Islam (New Edition)*, VII, 27-32.

King, David A., *In Synchrony with the Heavens* (Boston: Brill, 2004), I.

King, David A.-Samso, Julio, "Astronomical Handbooks and Tables from the Islamic World (750-1900)", *Suhayl*, Volume II, 2001, s. 89.

Konevî, Muhammed b. Kâtib Sinan, *el-Aslu'l-muaddil*, İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi, nr. 1255/4.

Konevî, Muhammed b. Kâtib Sinan, *Fazlu'd-dâir*, İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi, nr. 1255/5.

Konevî, Muhammed b. Kâtib Sinan, *Mîzânu'l-kevâkib*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2710; TSMK, III. Ahmed, nr. 3515.

Konevî, Muhammed b. Kâtib Sinan, *Terceme-i Cedvel-i Âfâkî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2590.

Kuşçu, Ayşe Dudu, "Memlûk Astronomisi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 29 (2011), s. 421-460.

Unat, Yavuz, "Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerine İlişkin Bir Sözlük Denemesi", *OTAM, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 11 (2000-2001), s. 633-696.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ULEMÂ, SİYASET VE TOPLUM

"Osmanlı Devleti'nin Ulemâsı" / Osmanlı Âlim-Bürokratlar Sınıfı (1453-1600)

Abdurrahman Atçıl
Yrd. Doç., Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.

Sadece İslâm dünyasında değil, tüm dünyada büyük dönüşümlerin olduğu bir çağda ortaya çıkıp büyüyen Osmanlı siyasi yapısı hükmettiği topraklarda ve topluluklarda yerleşmiş sosyal, siyasi ve dinî gelenekleri ve ilişkileri zaman içerisinde öz veya işlev olarak dönüştürmüş, onlara yeni manalar ve şekiller kazandırmıştır. Bazen tamamen yeni olarak ortaya çıkan uygulamalar, kurumlar ve gruplar (ör. devşirme, yeniçeriler ve ateşli silahlar) dönüşümü sürüklerken, bazen tevarüs edilen kurum ve gruplar yeniden dizayn edilmiş ve değişen şartlarda daha önceden ifa etmedikleri işlevler icra etmişlerdir. İkinci durumda eskiden beri sürüp gelen kurum ve gruplar devam etse de yeni şekil, işlev ve anlamlar kazanmışlardır. Bu yenilik nasıl yansıtılmalıdır? Eski uygulama, kurum ve gruplar için kullanılan terimler kullanılıp farklı unsurlara mı işaret edilmelidir? Farklılığı ifade için yeni terim ve ifadeler mi bulunmalıdır? Süreklilik ve yenilik tek bir terimle ifade edilebilir mi?

Bu çalışma ilk olarak İslâm'ın ilk yüzyıllarından itibaren İslâm dünyasında sosyal, siyasi ve dinî önemli roller ifa eden ulemanın Osmanlı hâkimiyeti altında 1300-1600 döneminde –özellikle 1453'te İstanbul'un fethinden sonra– değişen ilişki ve statüsüne dikkat çekmeyi hedeflemektedir. Ayrıca ulemanın bu farklı durumuna işaret etmek için Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) kullandığı *Osmanlı Devleti'nin ulemâsı* ifadesinin uygunluğu tartışılacaktır. Son olarak söz konusu durumu ifade etmek için Taşköprîzâde'nin ifadesinden daha spesifik olarak tanımlanacak olan ve süreklilik ve yeniliği daha iyi yansıtacağı düşünülen *Osmanlı âlim-bürokratlar sınıfı* ifadesi önerilecektir.

Osmanlı öncesi dönemde ulemanın İslâm toplumlarındaki konumu ve rolüne genel olarak bakılırsa miladî sekizinci yüzyıldan itibaren dinî bilginin öğrenimi, öğretimi ve yorumlanmasında uzmanlaşmış bir grup olarak ortaya çıktıkları görülmektedir.[1] Bu uzmanlık din, toplum ve siyasetin iç içe geçtiği erken İslâm toplumunda ulemaya, doğru dinî bilgiyi temsil etme imkânı veriyor ve onlara bir otorite veriyordu (moral otorite). Ulemanın zuhuru büyük oranda siyasi idareden bağımsız olarak ve erken dönem Müslüman cemaatinin kendi iç dinî ve sosyal dinamiklerinin etkileşimi sonucunda olmuştur. Ayrıca ulema grubunun miladî VIII. ve IX. yüzyıldaki gelişimi yer yer siyasi idareye karşı olmuştur.[2] Muhtemelen bu erken dönem gelişim ile bağlantılı olarak ulemanın siyasi idareden bağımsız ve siyasi gücü elinde bulunduranlarla ilişkilerinde mesafeli olmaları ve ilmin vakarını korumaları gerektiği anlayışı gelişmiştir. Siyasi otoriteye yakın olmak ve şöhret kazanmak için ilim öğrenmek veya ilim sahibi olmanın getirdiği prestiji siyasi ve maddi menfaatler elde etmek için kullanmak eleştiri konusu olmuştur.[3]

Bununla birlikte her dönemde az veya çok sayıda âlim siyasi erkle ilişkiye geçmiş ve onun kontrolünde olan çeşitli pozisyonlarda görev yapmıştır. Örneğin birçok âlim siyasi yönetici tarafından atamayı kabul ederek kadılık görevini üstlenmiş, bazısı yöneticinin yaptırdığı ve kontrol ettiği medreselerde ders vermiş, bazısı da yöneticilere danışmanlık gibi görevlerde bulunmuştur.[4] Bu âlimlerin durumunu meşrulaştıran bir söylem oluşmuşsa da ideal olanın ulemânın yöneticilerden ayrı ve onlara mesafeli olması olduğu anlayışı devam etmiştir.[5]

Kanımızca zikredilen idealin sürekliliğinin göstergelerinden birisi ulemânın tarihinin, devletin/yöneticilerin tarihinden ayrılması ve ulemânın tarihini farklı bir formda yazarak bu ayrılığın net bir şekilde ifade edilmesidir. Yöneticilerin tarihi, olayların kronolojik olarak sıraya dizilmesiyle ortaya çıkan kronik formunda yazılıyordu. Bu eserlerde

•••••

1 Zaman, *Religion and Politic*, 70-118; Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, 57-78.

2 Bozkurt, *Abbasiler*, 63-76; Yıldırım, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", 50-69; Crone-Hinds, *God's Caliph*, 92-96.

3 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 64-74. Ayrıca bkz. Khalidi, "Islamic Biographical Dictionaries", 62-64; Çelikel, "Gazâlî'nin Dönemindeki Ulemâya Yönelttiği Eleştiriler", 117-38; İmamoğlu, "Suyûtî'nin Gözüyle Ulemâ ve Siyaset", 199-222.

4 Zaman, *Religion and Politics*, 71-81.

5 Örnek olarak bkz. Taşköprîzâde, *Miftâh*, I, 24-27.

ulemanın hayatı ve faaliyetleri nadiren ve dolaylı olarak yer alıyordu. Buna karşılık ulemanın tarihi İslâm dünyasında IX. yüzyılda ortaya çıkıp yayılan ve çok sayıda kişinin biyografisinin çeşitli kriterlere göre bir araya getirilip gruplara ayrılmasıyla oluşan tabakat formunda yazılmaya başlandı. Ulemayı konu alan tabakat eserleri ilim dalına göre (ör. muhaddislerin tabakatı, fakihlerin tabakatı) mekânlara göre (ör. Irak uleması tabakatı), zamana göre (ör. XIV. yüzyılda yaşayan ulemanın tabakatı) veya başka kriterlere göre organize edilmiştir. Bazı yazarlar kronik ve tabakat özelliklerini bir araya getirerek veya ansiklopedik tabakatlar yazarak ulema ile yöneticilerin tarihini aynı eserde bir araya getirseler de bu eserlerin hiçbiri ulemayı belirli bir siyasi yönetici gruba bağlı olarak takdim etmemiştir. Yani bir anlamda ulemanın tarihini içeren tabakat külliyatı bir bütün olarak ulemanın tarihinin siyasi yöneticilerden bağımsız olduğunu ve ulemanın İslâmi toplum ve kültürün gerçek mimarları olduğunu savunmaktadır.[6] Ulemâ ile ilgili tabakât literatürünün bu genel ve üst iddiasının varlığının –belirli dönem ve mekânlardan aksine örnekler getirilebilirse de– ulemânın siyasi erkten uzak durma idealinin yaygınlığı ve etkisini gösterdiğini düşünmekteyiz.

Bu çerçeveden Osmanlı siyasi ünitesinin hâkim olduğu topraklarda ulemanın konumu ve tavrına bakılacak olursa biri süreklilik özelliklerinin baskın olduğu (1300-1453), diğeri kopuş özelliklerinin baskın olduğu (1453-1600) iki dönem tespit etmek mümkündür.

Osmanlı siyasi ünitesinin 1300 civarında kurulmasından 1453'de İstanbul'un fethine kadar olan dönemde ulemanın konumu ve yönetici sınıfla ilişkisi açısından Osmanlı öncesi dönemin yukarıda tasvir edilen özellikleri ile süreklilik özellikle göze çarpmaktadır. Çok kalın çizgilerle bir siyasi durum tasviri yapacak olursak 1300-1453 döneminde Osmanlılar Anadolu ve Balkanlar'da üstünlük için yarışan çok sayıdaki Müslüman ve Türk siyasi beylikten sadece birisiydi. XIV. yüzyılın sonuna doğru Osmanlılar diğerlerine üstünlük sağlamış gibi gözüküyordu. Fakat Timur'un (ö. 807/1405) Anadolu'ya gelişi ve Yıldırım Bayezid'i (ö. 805/1403) 1402'de Ankara Savaşında yenmesi Osmanlıların diğerlerine karşı nihai zaferinin kaçınılmaz olmadığını gösterdi.[7] Ankara Savaşı

••••••

6 Bu konuda bkz. al-Qadi, "Biographical Dictionaries as the Scholars' Alternative History of the Muslim Community", 23-75; Humphreys, *Islamic History*, 187-192.

7 Kafadar, *Between Two Worlds*, 118-154; Lindner, "Anatolia, 1300-1451", 102-137; Kastritsis, *The Sons of Bayezid*, 1-21.

öncesi ve sonrasında Osmanlılar ve diğer beylikler askerî hamlelerini idari, kültürel ve ideolojik girişimlerle destekleyerek güçlerini artırmaya çalıştılar. Bu bağlamda söz konusu siyasi teşebbüsler ulemanın desteğini ve sunabileceği hizmetleri değerli görmekteydi. Diğer tüm beylikler gibi, Osmanlılar ulemaya çeşitli şekillerde ikramlarda bulunarak ve onların ders verebileceği medreseler yaparak onları kendi topraklarına çekmeye ve orada tutmaya çalıştılar.[8]

1300-1453 döneminde Osmanlı topraklarına gelen ulemanın siyasi yöneticilere karşı tavrı ise herhâlde büyük oranda mevcut siyasi durum ve yukarıda bahsedilen yaygın ulemâ kültürünün ideallerinin etkisi ile şekillenmişti.[9] Zamanın uleması perspektifinden bakınca Osmanlılar muhtemelen Anadolu'da ve başka Müslüman topraklardaki diğer siyasi birimlerin sunduğundan çok daha güvenli ve geleceği çok daha parlak bir siyasi ve kültürel ortam sunmuyorlardı. Ayrıca ulemaya verilen değerin önemli bir göstergesi olan medrese yapımına Osmanlıların yatırımları da onları mevcut Müslüman siyasi gruplar arasında özellikle öne çıkarmıyordu.[10] Bu durumda Osmanlı topraklarına gelmiş olan ulemanın kendilerini Osmanlı siyasi teşebbüsüne tamamen adamaları için bir sebep yoktu. Nitekim bu dönemde ulemanın Osmanlı yöneticileri ile ilişkisine dair nakledilen anekdotlar, genelde âlimlerin mesafeyi koruduklarına, alternatiflerinin olduğunun farkında olduklarına ve kendilerini yöneticilere karşı minnettar hissetmediklerine işaret etmektedir.[11]

••••••

8 1300-1453 döneminde Osmanlı topraklarında inşa edilen medreseler için bkz. Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*. Aynı dönemde diğer beyliklerin topraklarında bina edilen medreseler ile ilgili bir liste için bkz. Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim*, 19-33. XV. yüzyılın ilk yarısında İran, Horasan ve Mâverâünnehir'de Timurluların yaptırdığı medreseler için, bkz. Subtelny ve Khalidov, "The Curriculum of Islamic Higher Learning", 210-214; Manz, *Power, Politics, and Religion*, 214-217; Unat, "Uluğ Bey"."

9 Bu konu ile alakalı olan bir makale için bkz. Arıcı, "Bir 'Otorite' Olarak Seyyid Şerif Cürcani", 61-95.

10 Bu konuda II. Murad dönemi (1420-1444 ve 1446-1451) belki istisna olarak düşünülebilir. II. Murad devrinde hem Bursa'da hem de Edirne'de büyük ve imkânları geniş medreseler inşa edildi. Bu dönemde Edirne ve Bursa'da yapılan medreseler için bkz. Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 122-35, 138-60.

11 Örnek olarak Molla Fenârî'nin ve Muhammed Cezerî'nin Yıldırım Bayezid ile ilişkisine bakılabilir. Bunun için, Ahmed Taşköprizade, *eş-Şekâik*, 22-29, 36-38. Cezerî için ayrıca bkz. Binbaş, "A Damascene Eyewitness to the Battle of Nicopolis", 153-75.

1453'de İstanbul'un fethi ve takip eden bir buçuk asırda ortaya çıkan hadiseler Osmanlı siyasi yapısının siyasi, ideolojik ve idari olarak dönüşümüne ortam hazırlayarak Osmanlı topraklarında bulunan önemli bir grup ulemanın yöneticilerle ilişkisinin köklü bir şekilde değişmesine ve kopuş özelliklerinin baskın olduğu bir hâl almasına sebep oldu.

Öncelikle hâkimiyeti asırlarca sürmüş Roma/Bizans İmparatorluğu'nun başkenti olmuş İstanbul'un fethi o devrin insanları ve daha sonraki nesiller için çok büyük bir hadiseydi ve Osmanlıların gücünü, imajını ve statüsünü doğrudan etkiledi. Osmanlılar artık komşuları olan tüm siyasi güçlerden bir adım öndeydi. Bunun bazı sonuçları daha Fâtih Sultan Mehmed (ö. 886/1481) dönemi sona ermeden görüldü. Osmanlılar Anadolu'daki Müslüman beyliklere ya son verdi ya da boyun eğdirdi. Bizans İmparatorluğu'nu da yönetmiş olan Paleologos ve Komnenus ailelerinin Mora ve Trabzon'daki hâkimiyetine son verdi. Bölgedeki Haçlı kalıntılarının ve İtalyan tüccar devletleri Venedik, Cenova ve Floransa'nın gücü kırıldı. Arnavutluk, Bosna ve Sırbistan'da Osmanlı üstünlüğü tesis edildi ve Moldova yönünde Osmanlı nüfuzu genişledi. Ayrıca Kırım Hanları Osmanlılara tabi olmayı kabul ettiler.[12]

Osmanlı siyasi ve askerî büyümesi Fâtih dönemi sonrasında da devam etti. Genişleme II. Bayezid (ö. 918/1512) döneminde nispeten yavaş iken[13] Yavuz Selim (ö. 926/1520) döneminde ve Kanûnî Süleyman (ö. 974/1566) döneminde daha hızlıydı. Kili ve Akkirman, Bayezid döneminde Osmanlı topraklarına katıldı. Doğu Anadolu, Suriye, Mısır ve Arabistan Yavuz döneminde Osmanlı hâkimiyetine girdi. Kanûnî döneminde Rodos, Belgrad, Macaristan ve Irak, Osmanlı topraklarına ilhak edildi.[14] Kanûnî döneminden XVI. yüzyılın sonuna kadar daha yavaş olsa da askerî ve siyasi genişleme devam etti.

Bu büyük güç temerküzü ve hızlı genişleme olurken Osmanlıların kendi gözlerinde ve başkalarının gözünde imajlarının değişmeden

••••••

12 Kafadar, "The Ottomans and Europe", 595-596; Imber, *The Ottoman Empire 1300-1650*, 27-37.

13 II. Bayezid döneminde genişlemenin yavaşlamasında muhtemelen en önemli faktör kardeşi Cem Sultan'ın (ö. 1495) sırasıyla Rodos şövalyeleri, Fransız kralı ve Papa'nın elinde mahpus olması ve II. Bayezid'e karşı bir koz olarak kullanılmasıydı. Bu konuda İnalcık, "A Case Study in Renaissance Diplomacy", 209-230; Şakiroğlu, "Cem Sultan".

14 Yavuz Sultan Selim dönemi için bkz. Emecen, *Yavuz Sultan Selim*; Kanûnî Sultan Süleyman dönemi için bkz. Şahin, *Empire and Power in the Reign of Süleyman*, 15-154.

kalması mümkün değildi. Osmanlı sultanları ve eliti giderek daha çok kendilerini birden çok ülkeye ve halka hükmeden bir imparatorluğun sahibi ve yöneticileri olarak gördüler. İmparatorluk iddiasının dayanaklarından birisi İstanbul'u fethederek Roma/Bizans İmparatorluğu'nun varisi olma durumuydu. Özellikle İstanbul'un fatihi Mehmed bu yöndeki söylemi üretiyor ve destekliyordu.[15] Daha sonraları özellikle Arap topraklarının ilhakından sonra Bizans'a vârisliğe dayalı imparatorluk söylemi Müslümanların siyasi ve moral birliğinin sembolü halifeliğin Osmanlı sultanında tecessüm ettiği iddiası ile desteklendi.[16] İmparatorluk iddiasına dayanak sağlayan bir diğer söylem ise XVI. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı egemenliğini ciddi şekilde tehdit eden mehdici hareketlere bir cevap olarak ortaya çıkan ve Osmanlı sultanlarının Allah tarafından seçilmiş oldukları ve yöneticilik hakkına sahip oldukları yönündeki iddiaydı.[17] Bu söylemler birbirinin aynı değildi, ama birbirine zıt da değildi; yan yana bulunuyor ve Osmanlıların evrenselci iddialarını destekliyordu.

Siyasi ve askerî genişleme ve imparatorluk iddiaları ile ilişkili olarak ortaya çıkan bir durum idari anlayış ve prosedürlerdeki değişimdi. Bölgedeki güç mücadelesinde nihai zaferin Osmanlıların olduğu belirginleştikçe Osmanlı ailesi kendisini hem dahilî hem hâricî rakiplerinden farklılaştırdı. Eşitler arasında birinci olma durumundan tüm reaya üzerinde mutlak siyasi güç olma yönünde ilerledi. Bu bağlamda imparatorluk söyleminin bir veçhesi de Osmanlı ailesinin ve daha özelde Osmanlı sultanının siyasi üstünlüğünün pekiştirilmesini öngörüyordu. "İmparator/kayser" olarak tanımlanan sultan herkesten üstün olacak, ona koşulsuz bir şekilde bağlı adamları/bürokratları yoluyla imparatorluk topraklarını yönetecekti. Bürokratların bağımsız politika geliştirmesine engel olmak amacıyla sultanlar herkes için bağlayıcı gayrişahsi kanunlar koyacaktı.[18]

••••••

15 Raby, "Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium", 18-24; Kritovoulos, *History of Mehmed the Conqueror*, 3-6. Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, II, 37-47; Teply, "Kizil Elma", 94-99.

16 Gibb, "Lutfi Paşa on the Ottoman Caliphate", 287-295; Imber, *Ebu's-su'ud*, 98-11; Kavak, "Bir Osmanlı Kadısının Gözüyle Siyaset", 95-120.

17 Flemming, "Sahib-kiran und Mahdi", 43-62; Fleischer, "The Lawgiver as Messiah", 159-177.

18 Gülru Necipoğlu'nun Topkapı Sarayı'nın yerleşim özelliklerini yorumlayarak açıkça gösterdiği gibi Fâtih ve ondan sonra gelen Osmanlı sultanları kendilerini diğer herkesten üstün görmüşler ve bunu sarayda gözlerden uzak olma yoluyla sembolik olarak ifade etmişlerdi. Bkz. Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 3-22.

Yukarıda kısaca özetlenen İstanbul'un fethinden XVI. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı siyasi yapısında ortaya çıkan siyasi, ideolojik ve idari değişimler iç dinamiklerin birbiriyle etkileşimi ile ilgili olduğu kadar, etkisi tüm dünyayı veya belirli bir kültürel veya siyasi çevreden daha geniş bir bölgeyi saran genel etken ve trendlerle de ilgilidir. Osmanlılar söz konusu değişimleri yaşarken Avrupa'da Hapsburglar, İran'da Safeviler ve Hindistan'da Babürlüler benzer gelişmeleri hemen hemen eş zamanlı olarak yaşamaktaydılar. Ateşli silahların kuşatma ve meydan savaşlarında kullanılmaya başlanması herhâlde bunları elde etmeye güç yetiremeyen veya kullanmakta geç kalan siyasi yapıların ortadan kalkmasında ve geniş siyasi yapıların kurulmasında önemli rol oynamıştı. Bu geniş yapıların hemen hepsi hem kendi reayasını ikna için hem de etki ve nüfuzunu geliştirmek için bir tür imparatorluk söylemi benimsemişti. Ayrıca bu yapılar bir çeşit bürokratik idare kurma yönünde adımlar atmışlardı.[19] Genel olarak ortak etkenlerin ve ortak ihtiyaçların Avrupa'dan Hindistan'a kadar olan coğrafyada birbiri ile doğrudan ilişkisi olmayan siyasi yapıları benzer şekiller almaya zorladığını söyleyebiliriz.

1453-1600 döneminde ortaya çıkan siyasi, ideolojik ve idari dönüşümler perspektifinden ulemanın konumu ve rolüne bakarsak onların eskisinden çok farklı işlevler gördüklerini ve farklı statüler kazandıklarını söyleyebiliriz. Yukarıda bahsedilen fetih sonrası dönemde sultanın herkesin üstünde olma ve bürokratik idare kurma isteği, Osmanlı sultanlarını âlimleri sistematik olarak hükümete (sultan ve sultanın merkezdeki temsilcileri) bağlı hâle getirme yönünde çalışmaya sevk etti. Bunun için hükümete bağlı olan pozisyonların sayısı çoğaltıldı ve onlarda görev yapmak teşvik edildi. Ayrıca hükümetin söz sahibi olmadığı ve âlimlerin görev yapabilecekleri pozisyonlar giderek azaltıldı ve marjinalleştirildi. Dolayısıyla giderek daha çok sayıda âlim hükümetten atamâ beklemeye ve ona bağlı olarak hareket etmeye başladı.

Âlimlerin hükümetin kontrolü altına getirilme mekanizmalarına daha yakından bakacak olursak bunların en önemlilerinden birisi Osmanlı sultanlarının, hanedanın diğer üyelerinin ve devlet adamlarının İstanbul'da ve diğer şehirlerde çeşitli büyüklüklerde medreseler yaptırmalarıydı. Fâtih, II. Bayezid, Kanûnî, II. Selim (ö. 982/1574) ve III. Murad (ö. 1003/1595) önemli medreseler yaptırdılar. Bunlar genellikle imkânlar

19 Hodgson, *The Venture of Islam*, III, 1-133; Subrahmanyam, "Connected Histories", 735-762.

ve genişlik olarak diğer medreselerden büyüktü ve dolayısıyla âlimler burada görev yapmak isteyebilirdi. Hanedan ailesinin diğer üyeleri, valide sultanlar ve padişah kızları da önemli medreseler inşa ettirdiler. Örneğin Hürrem Sultan (ö. 965/1558), Mihrimah Sultan (ö. 985/1578), Nurbânû Sultan (ö. 991/1583) ve Safiye Sultan (ö. 1028/1619) sultanlarınkine denk veya bir derece düşük denebilecek önemli medreseler inşa ettiler. Bunlardan başka sadrazamlar, vezirler, kazaskerler ve diğer devlet adamları da kendi seviye ve imkânlarına göre medrese yapımına katkıda bulundular.[20] Bu medreselerin hemen hepsinin müderrisliklerine atamalar merkezî hükümet tarafından yapılmaktaydı. Osmanlı hanedanı ve ona doğrudan bağlı devlet adamları tarafından yaptırılan medreselere ilave olarak Osmanlı öncesinde yapılmış veya Osmanlı döneminde yapılmış olsa bile merkezî hükümetin –vakıf hukuku itibariyle– yönetimine karışması mümkün olmayan veya gerekmeyen medreseler de detaylı vakıf tahrirleri ve bazı denetim teknikleriyle merkezî hükümetin kontrolüne getirildi.[21] Dolayısıyla giderek âlimlerin görev yapabileceği hükümetin kontrolündeki müderrisliklerin sayısı artarken hükümetin denetimi dışında olanların sayısı azaldı.

Âlimlerin hükümete bağlanması yönünde diğer önemli bir hamle onların görev yapabileceği pozisyonların hiyerarşik olarak birbirine bağlanması ve hükümetten görev kabul eden âlimlere profesyonel bir kariyer imkânı sağlanmasıydı. Medreseler müderrislerinin aldığı maaş, kurucusunun statüsü, coğrafi mekânı gibi çeşitli faktörlere göre hiyerarşik olarak sıralandı. Ayrıca hükümetin kontrolünde olan kadılık, kazaskerlik, müftülük, nişancılık ve defterdarlık gibi pozisyonlar da medreselerin hiyerarşisine çeşitli şekillerde eklemlendi. Böylece en alt basamaktan hizmete girecek bir âlim düzenli bir şekilde terfiler alarak bir ömür boyu sürecek kariyer sonunda kendi kabiliyeti ve bağlantıları elverdiğince üst basamaklara tırmanacaktı. Bu düzenin geçici ve herhangi bir kişinin keyfî iradesine bağlı olmadığını göstermek üzere hiyerarşinin kuralları *II.*

•••••

20 XVI. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı topraklarındaki medreseler ve dereceleri için bkz. Baltacı, XV–XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri. XVI. yüzyılda medreseleri de içeren külliyelerin kurucularının statüsü, mekânları ve imkânlarına göre hiyerarşik bir düzene koyulması ve Mimar Sinan'ın (ö. 1588) bunda oynadığı rol için bkz. Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 119-121.

21 Örnek olarak, bkz. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 953 (1946).*

Mehmed'in Teşkilât Kanunnamesi'nde yazılı olarak kaydedildi.[22] Ayrıca bazı ilgili kurallar yazılı olmasa da *kanun* diye biliniyor ve elitin ortak kültürü sayesinde sürekliliğini ve bağlayıcılığını devam ettiriyordu.[23]

Geniş bir grup âlimin bürokratik sisteme entegre edilişi bir çırpıda tek bir kararla olmuş bitmiş bir olay değildi. Bu birçok gelgiti, belirsizliği, çeşitliliği ve değişimi barındıran bir süreçti.[24] Bu süreci iki kısma ayırabiliriz: (i) başlangıç dönemi (1453-1530) ve (ii) pekişme dönemi (1530-1600). Başlangıç döneminde hiyerarşik bir düzen kurulması yönünde –pozisyonların birbiri ile hiyerarşik olarak bağlanması, atamaların buna göre düzenli terfiler içermesi ve kuralların yazılı olarak tespiti gibi– önemli adımlar atıldı. Fakat hiyerarşik bürokratik sistem basit ve tekli bir yapıdaydı. Kadı, kazasker, nişancı, defterdar ve hatta askerî görevliler aynı hiyerarşik düzenin parçasıydılar.[25] Bu sistemde rol alan aktörler açısından bakınca bu dönem bir geçiş dönemiydi. Sultanlar gayrişahsi olduğu ve herkesi bağlayıcı olduğu düşünülen kurallara her zaman itaat etmek istemiyorlardı. Âlimler hükümete bağlılık ve âlimlerin yöneticilere uzak durması anlayışı arasında gelgitler yaşıyorlardı. Buna karşılık pekişme döneminde hiyerarşik bürokratik düzen önemli değişmeler gösterdi. Siyasi ve ideolojik dönüşümlerin zorlamasıyla bürokrasi büyüdü ve karmaşıklaştı. Daha çok sayıda kadı, daha çok sayıda defterdar ve daha çok sayıda katip göreve alındı. Yeni prosedürler uygulanmaya ve yeni tür kayıtlar tutulmaya başlandı. Bunun sonucunda uzmanlaşma bir gereklilik oldu. Hükümete bağlı âlimler müderrislik, kadılık, kazaskerlik, müftülük gibi görevlerde uzmanlaşarak *ilmiye* diye bilinen ayrı bir hiyerarşi oluşturdular. Mali işler ve katiplik gibi görevleri yapan ve medreselerde eğitim yerine bürolarda kendi üstlerinden eğitim alan görevliler *kalemiye* hiyerarşisini oluşturdular.[26] Ayrıca pekişme döneminde âlimlerin hiyerarşisinde etkin olan kurallar daha belirgin bir hâl aldı. Hangi âlimin hangi pozisyondan hangi pozisyona hangi tarihte geçeceği daha güvenli bir şekilde tahmin edilebilir oldu. Sultanlar, onların temsilcileri ve âlimler

••••••

22 Bu konuda bkz. *Kânunnâme-i Âli Osman*, 5-18; Repp, "Some Observations on the Development of the Ottoman Learned Hierarchy", 17-32.

23 Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, 191-200.

24 Bu paragrafta bahsedilen tedrici gelişmeyi yakında çıkacak olan kitabımda detaylı olarak inceliyorum. Bkz. Atçıl, *Defenders of Faith and Empire*.

25 *Kânunnâme-i Âli Osman*, 5-18. Ayrıca bkz. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, 214-217.

26 Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, 218-224.

hiyerarşik düzeni daha içselleştirdiler. Kuralları nadiren esnetmeye çalıştılar ve onun sorunsuz işleyişinin kendi menfaatlerine olduğunu düşünmeye başladılar.

Âlimlerin hükümete bağlı bürokratlar hâline gelmesi, sultanların ve onların temsilcilerinin elinde güçsüz oyuncaklar hâline geldikleri anlamına gelmemektedir. Ulemanın dinî bilgi konusundaki uzmanlıklarına dayanan moral otoriteleri onları bürokratik sistem içerisinde de güçlü kıldı. Bu otorite ve güç, onların Osmanlı Devleti'nin ideolojisi ve hukukunun dönüşümünde katkı sunmalarını mümkün kıldı.[27]

Belirtilmesi gerekir ki 1453-1600 döneminde zuhur eden ve pekişen hiyerarşik bürokrasi, Osmanlı topraklarında yaşayan tüm âlimleri istisnasız kapsayan bir sistem değildi. Birçok âlim ya kendi seçimiyle ya da başka sebeplerle bu sistemin dışında bulunuyor ve ilmî faaliyetlerini devam ettiriyordu. Merkezî topraklarda ve merkezden uzak bölgelerde –özellikle Arap topraklarında– birçok âlim hükümetin kontrolünden tamamen veya kısmen âzâde olarak faaliyetlerini sürdürüyordu.[28]

Bununla birlikte, zikredilen dönemde istisna veya marjinal olarak görülemeyecek önemli sayıda âlimin[29] hükümete bağlı olarak görev yapmayı kabul ettiği yadsınamaz. Bu âlimler zor altında değillerdi; kendi istekleri ile bu görevleri kabul ediyorlardı. Çoğu, durumundan memnun ve statüsünü pekiştirmek istiyordu. Hiyerarşik düzene girmiş âlimler sadece müderrislik, kadılık ve kazaskerlik yapmıyorlar; aynı zamanda defterdarlık, nişancılık ve katiplik yapıyorlardı. *İlmiye* ve *kalemiye* bölünmesinden sonra da –resmî pozisyonu müderris, kâdî vs. olan– âlimler vergi toplama, idare ve askeriye ile ilgili işlevler yükleniyorlardı.

••••••

27 Akarlı, "The Ruler and Law Making in the Ottoman Empire", 87-109.

28 Bu konuda yeni yayımlanmış bir çalışma için bkz. Burak, *The Second Formation of Islamic Law*, özellikle 21-64, 101-21.

29 Hükümetten görev kabul eden âlimlerin sayısı hakkında bilgiye dayalı olarak bir tahmin yapmak için Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde bulunan (D. 8823.1) ve 1523 civarına tarihlenen âlimlerin listesi bize yardımcı olabilir. Bu belgeye göre Anadolu ve yeni fethedilen Mısır ve Suriye topraklarında görev yapan veya görev bekleyen âlim sayısı 919'dur. Bu liste Rumeli topraklarında görev yapan ve görev bekleyen âlimlerin listesini içermemektedir. Bu durumda, hemen aynı sayıda veya biraz daha az sayıda âlimin Rumeli topraklarındaki pozisyonlarda görev yaptığını veya onlardan birine atanmak için beklediğini varsayarsak Osmanlı merkezî hükümetinin hizmetine giren ve onun tarafından atanan veya atama bekleyen âlimlerin 1523 civarında 1500-2000 kişi olduklarını tahmin edebiliriz.

Kariyerinin olgunluk devresini pekişme döneminde geçiren Taşköprîzâde'nin ömrünün sonlarına doğru bitirdiği ve Osmanlı topraklarında yaşamış âlimler ve sûfîlerin biyografilerine yer veren tabakat eserinin, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî 'ulâma'i'd-Devleti'l-Osmâniyye*'nin, organizasyonu –ulemâ tabakatları ile ilgili yukarıda işaret edilen gözlemlerle birlikte düşünüldüğünde– Osmanlı idaresi altında âlimlerin statü, rol ve tavır açısından ortaya çıkan yeni durumunu yansıttığı düşünülebilir.

Taşköprîzâde 1558'de bitirdiği kitabını kendi zamanına kadar hüküm süren 10 Osmanlı sultanının saltanatına göre organize etmişti. Kitap 10 tabakadan oluşmaktadır; her bir sultan için bir tabaka ayrılmıştır. Her sultan için ayrılan tabakada onun saltanatında yaşayıp ölen âlimlerin ve sûfîlerin hayatları hakkında bilgi verilmektedir.

> Bu kitapta [Rum toprakları ulemasından] ilim ve fazilette birbirlerinden farklı olsalar bile yüksek makamlara ulaşmış olanları ve bu makamlar için yeterli kabiliyetleri olmakla birlikte onlara ulaşmamış olanları zikrettim. (...) Bu seçkin kişilerin ölüm tarihlerini bilmediğim için bu eseri sultanların sırasına göre organize ettim ve bu sebepten bu esere *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye* (*Anemon Çiçekleri: Osmanlı Devleti'nin Ulemâsı*) ismini verdim.[30]

Taşköprîzâde muhtemelen ulema tabakatları geleneğinin dışına çıktığının farkındaydı. Onun kitabında –tespit edebildiğim kadarı ile– İslâm tarihinde ilk defa olmak üzere ulemanın tarihi yöneticilerin tarihi ile doğrudan ilişkilendirildi. Taşköprîzâde bu durumu vefat tarihlerini bilmediği âlimlerin yaşadıkları devri yaklaşık olarak göstermek için bir çözüm olarak takdim etti. Taşköprîzâde'nin amacı ve fikri ne olursa olsun Osmanlı topraklarında ondan sonra gelen ve ulema tabakatı yazanların çoğu için, vefat tarihlerini tespit konusunda hiçbir problemleri olmamasına rağmen, *eş-Şekâik*'in organizasyonu model oldu.[31] Kanaatimce ulema tabakatlarında bu organizasyonun benimsenmesi ve sürdürülmesi yukarıda tartışılan ulemâ-yönetici ilişkilerindeki ve buna dair düşüncelerdeki değişimin bir göstergesidir.[32]

••••••

30 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 2-3.

31 Örnek olarak XVII. yüzyılın ilk yarısında yazılmış Nevîzâde Atâî'nin (ö. 1045/1636) *Hadâiku'l-hakâik* isimli eseri sultanların hâkimiyet dönemlerine göre âlimlerin ve sûfîlerin biyografilerini düzenleme konusunda *eş-Şekâik*'i takip etmiştir. Nevîzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*.

32 Sultanların hâkimiyet dönemlerine göre düzenlenmiş tabakat eserleri Osmanlı merkezî topraklarında giderek daha yaygın oldu. Bununla birlikte, başka ➔

Özetlersek, Osmanlı topraklarında İstanbul'un fethinden XVI. yüzyılın sonuna kadar ortaya çıkan siyasi, idari ve ideolojik değişimlerin bir uzantısı olarak ulema-yönetici ilişkisinde de önemli dönüşümler ortaya çıktı. Önemli sayıda âlim hiyerarşik bir düzende Osmanlı merkezî hükümetine bağlı olarak profesyonel kariyer takip etmeye başladı. Buna bağlı olarak artık idarenin bir parçası olan ulemanın tarihi sultanlarla birlikte yazılmaya başlandı.

1453-1600 döneminde ortaya çıkan Osmanlı merkezî hükümetine bağlı olarak hizmet veren ulemanın durumu ne kadar yeni ve farklıdır? Ve ne kadar Osmanlı'ya mahsustur? Osmanlı öncesinden idare ile ilişkiye geçen ve bunu normal ve saygıya değer gören âlim veya âlimler bulmak mümkündür. Veya yukarıda işaret edildiği gibi, zikredilen dönemde hiyerarşik sistemin dışında kalan ve içinde olsa bile ulemanın yöneticilerle mesafeli bir ilişki içerisinde olması gerektiğini düşünen âlimlere rastlamak mümkündür. Bunlara işaret ederek 1453-1600 döneminde büyük bir grup ulemanın (yaklaşık 1500-2000 kişi) merkezî hükümetten görev alması veya görev beklemesi durumunu daha önceki ulemâ-yönetici arasındaki yakın ilişki örneklerinin bir devamı olarak görmek sanırım yanıltıcı olacaktır. Burada söz konusu olan istisna sayılabilecek küçük bir grup âlimin yönetici ile ilişkisi kurması değildir. Aksine âlimlerin –belki çoğunluğunun–sistematik olarak yönetimin parçası hâline gelmesi ve onların durumunun Osmanlı topraklarında âlimlerin varlığı ve konumu için kabul edilebilir şekillerden en belirgini olmasıdır.

Bu çalışmanın en başında zikredilen sorulara dönecek olursak, Osmanlı merkezî hükümetinin altında ve hiyerarşik düzen içerisinde görev kabul eden âlimlerin statü, rol ve tavır açısından farklılıkları nasıl ifade edilmelidir? Bunun için yeni terimler oluşturulabilir mi? Taşköprîzâde'nin kitabının başlığında yer alan *Osmanlı Devleti'nin uleması* ifadesi söz konusu âlimlerin farklılığına işaret etmek için kullanımı düşünülebilir. Bu ifade söz konusu ulema grubunu zaman, mekân ve aidiyet açısından global âlimler cemaatinden ayırmaktadır. Anadolu ve Balkanlar'da Osmanlı hâkimiyeti süresince bir şekilde Osmanlı Devleti'ne ait olan âlimlere işaret etmek için kullanılabilir.

••••••

şekillerde organize edilmiş ve Osmanlı öncesinde örnekleri olan tabakatlar hem Osmanlı merkezî topraklarında hem de merkezden uzak topraklarda yazılmaya devam etmiştir. Bu türden tabakatlar hakkında bilgi için bkz. Burak, *The Second Formation of Islamic Law*, 65-121.

Bununla birlikte, Taşköprîzâde'nin *Osmanlı Devleti'nin uleması* ifadesinin Osmanlı merkezî hükümetine bağlı olarak profesyonel kariyer yapan ulema için kullanılması konusunda bazı problemlere işaret edilmelidir. Taşköprîzâde'nin kullanımında bu ifade Osmanlı siyasi ünitesinin başlangıcından kitabını bitirdiği 1558 yılına kadar olan dönemdeki ulema-sultan ilişkisini homojenleştirme işlevi görmektedir. Buna göre 1300-1558 döneminde Osmanlı topraklarındaki âlimler hep Osmanlı Devleti'ne aitlerdi. Dolayısıyla, Taşköprîzâde'nin kullandığı şekliyle *Osmanlı Devleti'nin uleması* ifadesi bizim bu makalede vurgulamaya çalıştığımız İstanbul'un fethi sonrasındaki siyasi, idari ve ideolojik kırılma ve bunun sonucunda ulemanın yöneticiler ile ilişkisindeki köklü dönüşümü ifade etmemektedir. Ayrıca, *Osmanlı Devleti'nin uleması* ifadesi incelemekte olduğumuz ulema grubunun değişen şartlar altında ifa ettikleri yeni işlevler ve kazandıkları yeni konum hakkında çok açıklayıcı değildir. Zira sadece Osmanlı Devleti ile ilişkiyi vurguladığı için "devletin istediklerini söyleyen alimler" anlamını vermesi de muhtemeldir.

XIV-XVI. yüzyıllarda Osmanlı topraklarında ulemayı inceleyen araştırmacılar için Taşköprîzâde'nin *eş-Şekâik*'ı şüphesiz en önemli tarihsel kaynaktır. Fakat Taşköprîzâde'nin gördüğü veya görmediği başka kaynaklar da vardır. XIV. ve erken XV. yüzyıl için kronik, vakfiye ve mimari eser türünde ve daha sonraki dönem için bu kaynaklara ilaveten arşiv belgeleri de ulemanın durumu ve ilişkileri ile ilgili bize bilgiler verirler.[33] Hem bu kaynakların verdiği bilgilerden hem de gelişmelere uzaktan bakma imkânından yararlanarak Taşköprîzâde gibi incelenen döneme daha yakın bir araştırmacının tam kavrayamadığı veya tam olarak ifade edemediği durumları net olarak ifade edebiliriz, bunun için yeni terimler ortaya koyabiliriz.

Biz *Osmanlı âlim-bürokratlar sınıfı* tabirinin 1453-1600 döneminde giderek ayrı bir grup olarak belirginleşen Osmanlı merkezî hükümeti hizmetinde (müderrislik, kadılık, müftülük, defterdarlık, nişancılık gibi pozisyonlarda) hiyerarşik bir kariyeri takip eden âlimlere işaret etmek için daha uygun olduğunu düşünmekteyiz. Öncelikle *âlim-bürokratlar* ifadesi bu grubun özelliklerindeki süreklilik ve yenilik unsurlarını birlikte vurgulama imkânı vermektedir. Bu grubun üyeleri İslâmi ilimlerde

••••••

33 Rumeli kazaskeri rûznâmçelerine dayalı olarak yapılmış XVI. yüzyılda devlet hizmetinde olan âlimler hakkındaki bir çalışma için bkz. Beyazıt, *Osmanlı İlmiyye Mesleği'nde İstihdam (XVI. Yüzyıl)*.

uzmanlıkları dolayısıyla Osmanlı öncesi âlimler gibi doğru bilgiyi temsil etme iddiasında bulunabilirlerdi ve bundan bir otorite devşirebilirlerdi. *Âlim* ifadesi bu yönü vurgulamaktadır. Diğer taraftan Osmanlı sistemindeki konum ve rolleri sadece İslâmî ilimlerdeki uzmanlıklarından gelmiyordu. Merkezî hükümet tarafından atandıkları, devletin görevlisi oldukları ve Osmanlı sisteminin kurallarını bildikleri için bir otoriteleri vardı. *Bürokrat* ifadesi bu yönü vurgulamaktadır.

Ayrıca *âlim-bürokrat* ifadesi bu grubun hükümet ile ilişkisinin formunu ifade etmek için de oldukça elverişlidir. Bu âlimler kanunlarla belirlenmiş hiyerarşik bir düzen içerisinde terfiler alarak bir ömür boyu kariyer yapmaktaydılar. *Bürokrat* ifadesinin âlimler ile merkezî hükümet arasında bu ilişki şeklini hemen akla getirdiğini düşünmekteyiz.

Son olarak *âlim-bürokrat* ifadesi söz konusu âlim grubunun sistem içerisinde ifa ettikleri görevlerin niteliğini göstermek için uygundur. XVI. yüzyılın ortalarına doğru ortaya çıkan *ilmiye* ve *kalemiye* ayrışmasına kadar hiyerarşik düzene girmiş bir âlim bir gün –genellikle *bürokrasi* ile ilişkilendirilen– maliye veya katiplik türünden pozisyonlara atanabilirdi. Ayrıca, ayrışmadan önce veya sonra müderrislik, kadılık ve müftülük gibi pozisyonlarda iken –aynı şekilde bürokrasi ile ilişkilendirilen– noterlik ve vergi toplama gibi yükümlülük üstlenmeleri gerekebilirdi.

Sonuç olarak, XIV. yüzyılın ilk yıllarında ortaya çıkan Osmanlı siyasi teşebbüsü gelgitlerle dolu yaklaşık bir buçuk asırdan sonra İstanbul'un fethi ile büyük bir siyasi ivme kazandı. Fetihten sonra XVI. yüzyılın sonuna kadar toprakların genişlemesine ilaveten dâhilî idare ile ilgili önemli değişimler oldu, sultan ve temsilcilerinin gücü pekişti. Sultanın siyasi olarak bütün herkese ve her gruba karşı üstünlüğü anlayışı yerleşti. Ayrıca sultana bağlı olan ve onun adına güç kullananların sayısı artırıldı ve bunlar bürokratik bir yapıda organize edildi. Bu çerçevede, Osmanlı topraklarında olan âlimlerin önemli bir kısmı (giderek daha çok sayıda) merkezî hükümetin kontrolü altına girdiler. Bunlar merkezî hükümet tarafından atanıp tedris, iftâ ve kazâ gibi görevlere ilaveten malî ve bürokratik görevler ifa ettiler.

Bu makalede İstanbul'un fethinden sonra oluşan yeni idari durum çerçevesinde çok sayıda âlimin (belki âlimlerin çoğunluğunun) devletin kontrolü altında olan bir bürokraside yer almasının –daha önceki Müslüman toplumlarda âlimlerin yöneticilerle ilişkileri ve bu konudaki tavırları açısından düşünüldüğünde– yeni ve farklı bir durum olduğunu göstermeye çalıştım. Ayrıca Osmanlı merkezî hükümetinden görev kabul

eden âlimlerin aidiyet, tavır ve ifa ettikleri görevler açısından farklılıklarına işaret etmek üzere onlar için *Osmanlı âlim-bürokratlar sınıfı* tabirinin kullanılmasını önerdim.

Kaynakça

Akarlı, Engin Deniz, "The Ruler and Law Making in the Ottoman Empire," *Rulers and Elites: Comparative Studies in Governance* içinde, haz. Jeroen Duindam, Jill Harries, Caroline Humfress ve Nimrod Hurvitz (Leiden: Brill, 2013), 87-109.

al-Qadi, Wadad, "Biographical Dictionaries as the Scholars' Alternative History of the Muslim Community", *Organizing Knowledge: Encyclopedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World* içinde, haz. Gerhard Endress (Leiden: Brill, 2006), 23-75.

Arıcı, Mustakim, "Bir 'Otorite' Olarak Seyyid Şerif Cürcani ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri", *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcani Örneği*, haz. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik, 2015), 61-95.

Atçıl, Abdurrahman, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire* (New York: Cambridge University Press, 2016'da yayımlanacak).

Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976).

Barkan, Ömer Lütfi ve Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 953 (1946) Tarihli* (İstanbul: Baha Matbaası, 1970).

Bayezıt, Yasemin, *Osmanlı İlmiyye Mesleği'nde İstihdam (XVI. Yüzyıl)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014).

Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984).

Binbaş, İlker Evrim, "A Damascene Eyewitness to the Battle of Nicopolis: Shams al-Dīn Ibn al-Jazarī (d. 833/1429)", *Contact and Conflict in Frankish Greece and the Aegean, 1204–1453* içinde, haz. Nikolaos G. Chrissis and Mike Carr (Farnham, UK: Ashgate, 2014), 153-175.

Bozkurt, Nahide, *Abbasiler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013).

Burak, Guy, *The Second Formation of Islamic Law: the Ḥanafī School in the Early Modern Ottoman Empire* (New York: Cambridge University Press, 2015).

Çelikel, Bülent, "Gazali'nin Dönemindeki Ulemâya Yönelttiği Eleştiriler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13 (2013), 117-138.

Crone, Patricia-Hinds, Martin, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Emecen, Feridun M., *Yavuz Sultan Selim* (İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2011).

Fleischer, Cornell H., "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman", *Soliman Le Magnifique et son Temps: Actes du Colloque de Paris Galeries Nationales du Grand Palais 7–10 mars 1990* içinde, haz. Gilles Veinstein (Paris: La Documentation Française, 1992), 159-177.

Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âlî, 1541-1600* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).

Flemming, Barbara, "Sahib-kiran und Mahdi: Türkische Endzeiterwartungen im ersten Jahrzehnt der Regierung Süleymans", *Between the Danube and the Caucasus* içinde, haz. György Kara (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1987), 43-62.

Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmu'd-dîn*, thk. Abdullah el-Halidi (Beyrut: Dâru'l-erkâm, 1998), I.

Gibb, Hamilton A. R., "Lutfi Paşa on the Ottoman Caliphate," *Oriens* 15 (1962), 287-295.

Gül, Ahmet, Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadîslerin Yeri (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997).

Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law* (New York: Cambridge University Press, 2005).

Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), III.

Humphreys, R. Stephen, *Islamic History: A Framework for Inquiry* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991).

İmamoğlu, Abdullah Taha, "'Gevenden ancak diken çıkar': Suyûtî'nin Gözüyle Ulemâ ve Siyaset", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 35 (2013), s. 199-222.

Imber, Colin, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997).

Imber, Colin, *The Ottoman Empire, 1300-1650* (New York: Palgrave Macmillan, 2002).

İnalcık, Halil, "A Case Study in Renaissance Diplomacy: The Agreement between Innocent VIII and Bayezid II on Djem Sultan", *Journal of Turkish Studies* 3 (1979), s. 209-230.

J. Kastritsis, Dimitris, *The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402-1413* (Leiden: Brill, 2007).

Kafadar, Cemal, "The Ottomans and Europe", *Handbook of European History, 1400-1600* içinde, haz. Thomas A. Brady Jr., Heiko A. Oberman, James D. Tracy (Leiden: Brill, 1994-1995), I, 595-596.

Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995).

Kânunnâme-i Âli Osman, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Kitabevi, 2003).

Kavak, Özgür, "Bir Osmanlı Kadısının Gözüyle Siyaset: *Letâifü'l- Efkâr ve Kâşifü'l-Esrâr* Yahut Osmanlı Saltanatını Fıkıh Diliyle Temellendirmek," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2012), 95-120.

Khalidi, Tarif, "Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assessment", *Muslim World* 63 (1973), s. 62-64.

Kritovoulos, *History of Mehmed the Conqueror*, çev. Charles T. Riggs (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954).

Lindner, Rudi Paul, "Anatolia, 1300–1451", *The Cambridge History of Turkey, Byzantium to Turkey, 1071-1453* içinde, haz. Kate Fleet (New York: Cambridge University Press, 2009), 102-137.

Mahmut H. Şakiroğlu, "Cem Sultan," *DİA*, VII, 283-284.

Manz, Beatrice Forbes, *Power, Politics, and Religion in Timurid Iran* (New York: Cambridge University Press, 2007).

Necipoğlu, Gülru, *Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapi Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (New York: Architectural History Foundation, 1991).

Necipoğlu, Gülru, *The Age of Sinan, Architectural Culture in the Ottoman Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

Nevizâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989).

Raby, Julian, "Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium," *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983), 18-24.

Repp, Richard C., "Some Observations on the Development of the Ottoman Learned Hierarchy", *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500* içinde, haz. Nikki R. Keddie (Berkeley: University of California Press, 1972), 17-32.

Şahin, Kaya, *Empire and Power in the Reign of Süleyman, Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World* (New York: Cambridge University Press, 2013), I.

Subrahmanyam, Sanjay, "Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia", *Modern Asian Studies* 31 (1997), s. 735-62.

Subtelny, Maria Eva and Anas B. Khalidov, "The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival under Shâh-Rukh", *Jornal of the American Oriental Society* 115 (1995), s. 210-36.

Taşköprîzâde, Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî 'ulamâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye*, haz. Ahmed Subhi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985).

Taşköprîzâde, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2002).

Teply, Karl, "*Kizil Elma*: Die große türkische Geschichtssage im Licht der Geschichte und der Volkskunde", *Südost Forschungen* 36 (1977), s. 78-108.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, *D. 8823.1*.

Turan, Osman, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1969), II.

Unat, Yavuz, "Uluğ Bey," *DİA*, XLII, 127-129.

Yıldırım, Ramazan, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal: İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8 (2011), 50-69.

Zaman, Muhammad Qasim, *Religion and Politics under the Early 'Abbâsids* (Leiden: Brill, 1997).

Onbeşinci Yüzyılda Karamânî Ulemâ ve Meşayıh İlişki Ağları Üzerine Tesbitler

Hasan Karataş
University of St. Thomas, Mn.

Karaman'da bulınmaz doğru bir yâr
Veliler bile çok kulmaş ve ayyâr
Eder kavl ü karâr u ahd u peymân
İçer andlar yalan çok eder inkâr
Begi kadısı şeyh ü müderris
Hiledür işleri hep çâr u mekkâr
Kazana koysan kaynatsan bizümle
İliği yağa der karışma zinhar
Deyesin mü'min isen dost olalım
Cevâbıdur menem mü'mine gaddâr
Hassa kim Âl-i Osmân'dan olasın
Dahî ziyâd olur sıfat-ı cebbâr
Tekebbür, kel ve foduldur Karaman
Anınçün kahr edip dür âni Kahhâr[1]

Bu ifadeler onbeşinci yüzyılın en önemli tevârih müelliflerinden birisi olan Âşıkpaşazâde Ahmed'e (ö. 1502'den sonra) aittir. Âşıkpaşazâde'nin özellikle Osmanlıların kökeni ve Fâtih devri (1451-1481) siyasi olaylarına dair verdiği malumat tarihçilerin önemli bir kaynağı ve ilgi odağı olmuştur.[2] Âşıkpaşazâde'nin Karamanlılar hakkındaki bu ifadelerini de müellefin Osmanlı tarihçiliğinde şu ana kadar hep öne çıkarılan siyasi tarih yazarlığı bağlamında ele aldığımızda çok da garipseyemeyiz. Âşıkpaşazâde bu satırları yazarken muhtemelen Osmanlıların Karamanlılar ile giriştiği yüzyıllık mücadelenin 1460-1490 arasına tekabül eden son dönemleri yaşanıyordu ve onun Karamanlılar hakkındaki ağır ifadeleri dönemin diğer Osmanlı tarihçilerinin de itiraz etmeyeceği türdendi. Lâkin mevcut literatüre göre Âşıkpaşazâde'nin nispeten ihmal edilmiş iki yönü yukarıdaki ifadelere yeni bir yaklaşım sunabilir. Bu iki yönden birincisi Âşıkpaşazâde'nin bugünkü Amasya, Sivas, Tokat ve Çorum illerini kapsayan ve Osmanlı idari ıstılahında "Rûmiyye-i Suğrâ" adı verilen bölgeden olmasıdır. Bu anlamda Âşıkpaşazâde'nin şiirinde

1 Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, 151. Çeviriyazı ve format Atsız'a aittir.
2 Bkz. Kafadar, *Between Two Worlds*; Özel, "Limits of the Almighty", 226-246.

Karamânîler ile ortaya koyduğu zıtlığın karşı tarafındaki "biz" zamirinden kasıt bir siyasi aidiyet olarak *Osmanlılık* kimliğine ek olarak bölgesel bir Anadolu kimliği olan *Rûmîlik*tir. Diğer bir deyişle Âşıkpaşazâde'nin "Rûmî" kimliği iki boyutludur. Kendisi hem bir Osmanlı olarak hem de "vilâyet-i Rûm"un bir evladı olarak Rûmîdir. Âşıkpaşazâde'nin ikinci özelliği ise tasavvuf ehli olmasıdır. Âşıkpaşazâde'nin bu yönü, özellikle onun Vefâiyye'ye giden aile kökenleri ve Fâtih devrinin sonundaki vakıf politikalarına karşı sert eleştirisi bağlamında altı çizilen bir özelliğidir.[3] Fakat Âşıkpaşazâde'nin devrin en önemli tarikatlerinden birisi olan ve sonradan siyasi bir mücadelenin merkezine yerleşen Konya/Karaman merkezli Zeyniyye'ye intisabı, kimliğinin pek az öne çıkarılan bir parçasıdır. İşte Âşıkpaşazâde'nin gözardı edilen bu iki kimliğinin, yani Rûmî ve Zeynî aidiyetlerinin ışığında şiirinde işaret ve ta'n ettiği Karamânî veli, kâdî, şeyh ve müderrisin kim oldukları, Osmanlı içillerine uzanan bir ilişki ağı (network) kurup kurmadıkları soruları, İstanbul merkezli Osmanlı ilim ve kültür geleneğinin oluşmasında Anadolu ilişki ağlarının ve Osmanlı-Karamanlı münasebetlerinin rolünü anlamakta anahtar hükmündedir.

Osmanlı-Karamanlı münasebetleri, şu ana kadar yapılmış çalışmalarda genellikle daimi bir askerî mücadele şeklinde resmedilmiştir.[4] XV. yüzyılın başında Osmanlıların İç Anadolu'daki ilk fetihlerinden itibaren Karamanoğulları Beyliği Osmanlıların doğu siyaseti önünde en büyük engel olmuştu. Osmanlılar, Karamanoğlu engelini ancak II. Mehmed'in 1468'de Konya'yı almasıyla başlayıp XV. yüzyılın sonuna kadar süren tedricî bir fetih hareketiyle ortadan kaldırabilmiş ve böylece Anadolu'nun iki bölgesi, yani "uç" ve "Karaman" arasındaki mücadeleyi nihayete erdirmişlerdir.[5] Lâkin bu iki bölgenin arasında askerî ve siyasi rekabetten daha yoğun ve derinlikli olan başka bir ilişki mevcuttu ki, buna mevcut literatürde pek değinilmemiştir. Osmanlı-Karamanlı münasebetlerinin daima gergin olduğu XV. yüzyılda Osmanlılar arasında Karaman'dan gelen pek çok âlim ve mutasavvıfın bulunması dikkat çekicidir. Aynı şekilde Osmanlı memâlikinden eğitim, kariyer ya da siyasi bir neden yüzünden Karaman mülküne seyahat yahut göç eden pek çok tarihî figür

••••••

3 İnalcık, "How to Read Ashık Pashazade's History"; Özel, "Limits of the Almighty", 226-246.

4 Yakın zamanlarda yapılmış iyi bir çalışma için bkz. Yıldız, "Razing Gevele and Fortifying Konya", 307-329.

5 Bu mücadelenin son evreleri için bkz. Yörük, "Karaman Eyaletinde Osmanlı Tımar Düzeninin Tesisi (1483)", 177-202.

de bulunmaktadır.[6] Bu makalenin temelinde de bu ilişki, yani Osmanlı ve Karaman bölgeleri arasındaki ulema ve mutasavvıfların iki yönlü hareketliliği vardır. Bu iki bölge arasındaki bu hareketlilik hem Osmanlı-Karamanlı münasebetlerinin en önemli parçalarından birisidir hem de Osmanlı ilim ve tasavvuf geleneğinin teşekkülünü daha sarih ve nüanslı bir biçimde anlamamıza yardımcı olacaktır. Bu hareketlilik gözönüne alındığında acaba Osmanlı mülkünde Karaman kökenlilerin oluşturduğu ve bu yöreden gelen göçlerle kendini yenileyen bir ilişki ağının mevcudiyetinden bahsedebilir miyiz? Eğer cevabımız olumlu ise, bu tür bölgesel hizipçi (*regionalist*) ilişki ağlarının Osmanlı ilim ve tasavvuf dünyalarının oluşum aşamalarını barındıran XV. ve XVI. yüzyıllarındaki rolleri nelerdir?

Bu makale XV. yüzyılda Osmanlı içlerinde Karaman mülkü ile herhangi bir bağı bulunan ulema, bürokrat ve mutasavvıfların teşkil ettiği bir Karamânî ilişki ağının varlığına işaret etmeyi amaçlamaktadır. Bu ilişki ağının üyelerinin siyasi bağlantıları, himaye ve intisap ilişkileri, meslekî kariyerleri, akademik ürünleri, ağ içindeki ilişkilerin sıkılık derecesi, diğer ilişki ağları ile bağlantıları ve Karamanoğullarının sonu ile oluşan devamlılıklar ve kırılmalar ele alınarak mufassal bir tahlilinin yapılması şarttır. Böylece XV. yüzyıl Osmanlı-Karamanlı ilişkilerine şümullü bir yaklaşım sunmak ve daha önemlisi Osmanlı ilim ve tasavvuf geleneğinin oluşum sürecinde, Anadolu'nun bölgesel ilişki ağlarının katkısını daha iyi anlamak mümkün olabilir. Lâkin böyle bir çaba kapsamlı bir araştırma projesi gerektirir. Bu kısa metinde bu ilişki ağının sadece XV. yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkan siyasi bir kriz karşısındaki tavırları ve bu siyasi tutumlarının sonraki onyıllara yansıması üzerinden bazı tespitler yapılacaktır. En baştaki şiirin müellifi Âşıkpaşazâde ise hem yazdıkları hem de yaşadıkları ve ilişkileri itibariyle bu ağı ve rakiplerini anlatmak için mükemmel bir anlatı ögesidir.

I. Çerçeve Anlatı yahut Fâtih Devri Biterken İki Bölgesel İlişki Ağının Mücadelesi

Âşıkpaşazâde'nin Karamânî ulema ve mutasavvıflar hakkında kullandığı ifadeler bir Karamânî ilişki ağının varlığına doğrudan delalet etmeyebilir. Ancak 1481 baharında, yani Fâtih Sultan Mehmed'in ömrünün son

••••••

6 Osmanlı mülkünden Karaman'a göç eden ve sonra da geri gelen ulemâya en güzel örnek erken Osmanlı devrinin en seçkin figürü olarak Molla Fenârî'dir (ö. 834/1431), bkz. Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 25.

aylarında başlayan taht mücadelesinde Karamânî ilişki ağının (Karaman şeyhleri adı altında) kollektif siyasi bir tutum ve faaliyet içinde bulundukları gözlemlenir. Taşköprîzâde'nin *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*'sinde naklettiği ve Osmanlı Halvetiyye'sinin kuruluş miti olarak adlandırılabilenecek bir menkıbe Karamânî ilişki ağının fotoğrafını belli bir zaman diliminde en net çeken hadiseyi naklettiğinden ötürü tarihsel bağlamı ve ana aktörleri açısından burada detaylı bir şekilde incelenmeyi haketmektedir. Bu menkıbe Karamânî ilişki ağının rakibi olan (Âşıkpaşazâde'nin de dâhil olduğu) Rûmî ilişki ağı hakkında da bilgi verdiğinden ötürü aynı zamanda bu makalenin çerçeve anlatısı olacaktır. Ana aktörü bir Halvetî şeyhi, Çelebi Halîfe (ö. 899/1494) olan bu menkıbede Halvetiyye'nin dâhil olduğu Rûmî ilişki ağının bakış açısından Karamânî ilişki ağının siyasi tavrı şu şekilde nakledilir:

> Sultan İkinci Mehmed'in veziri Karamanlı Mehmed Paşa Cem Sultan'a meyliyor ve Şehzade Bayezid'i babasının gözünden düşürmeye çalışıyordu. Şehzade Bayezid, Şeyh Çelebi Halîfe'ye tazarruda bulundu. Ama o, kendisini mazur görmesini istedi. Şehzade Bayezid'in tazarrusu artınca bu konuya eğildi ve Karaman evliyasının Sultan Cem'in yanında olduklarını gördü. Şeyh Çelebi Halîfe maneviyat âleminde onlara karşı çıktı. Ona ateş atarak karşılık verdiler. Ama ateş, Çelebi Halîfe'yi ıskalayıp kızına isabet etti. Birkaç gün sonra şeyhin kızı hastalanarak vefat etti. Şehzade Bayezid'in ısrarlı yalvarması karşısında bir kez daha onlara yöneldi. Karaman evliyası "Ne istiyorsun?" diye sordular. O da –Vezir Karamanlı Mehmed Paşa'yı kastederek– "Bu adam Müslümanların vakıflarını telef etmiş, onlara el koyarak hazineye katmıştır" dedi. Şeyh İbn Vefâ dışında bütün veliler onu desteklediler. O da adı geçen vezirin etrafına bir daire çizmişti. Büyük zorlukla dairenin içine girdim. Bana, "Bunun etkisi otuz üç gün sonra ortaya çıkacak" dedi.[7]

Nakledilen hadise 1481 yılının bahar aylarında Amasya'da geçmektedir. Taşköprîzâde'nin nakline göre bu hadiseden otuz üç gün sonra Karamanlı Mehmed Paşa ordugahta çıkan isyanda askerler tarafından öldürülür ve Şehzade Bayezid'e tahtın yolu açılır. Bir müddet sonra Bayezid, Çelebi Halîfe'yi İstanbul'a davet eder ve Halvetiyye tarikatı bu şekilde Osmanlı mülküne yerleşir.[8] Hadisenin ana aktörü olan Çelebi Halîfe, Şehzade Bayezid ile tanışıp sonrasında kendisini bir siyasi müca-

•••••

7 Taşköprîzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 267-268. Çeviri için bkz. *Osmanlı Bilginleri*, 215.

8 Karataş, "The Ottomanization of the Halvetiye Sufi Order: A Political Story Revisited", 71-89.

delenin ortasında bulmadan önce Anadolu'nun muhtelif kentlerinde Halvetiyye terbiyesi almak için seyahatlerde bulunmuştu. Aksaray'da doğan ve Osmanlılarca çok hürmet edilen Cemâleddin el-Aksarâyî'nin (ö. 791/1388-89) soyundan olan Çelebi Halîfe'nin tam adı Muhammed b. Hamîdüddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Cemâleddin el-Aksarâyî'dir.[9] Tasavvufa medrese talebesiyken meyleden Çelebi Halîfe, önce Abdullah isimli bir Halvetî şeyhinden ilk eğitimini almıştır. Bir müddet sonra Çelebi Halîfe o devirde Halvetiyye'nin en önde gelen şeyhi ve sonradan tarikatın *pîr-i sânisi* kabul edilecek Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî'nin (ö. 866/1463-64) Anadolu'ya gönderdiği dört halifeden biri olan Alâeddin-i Halvetî (ö. 865/1462-3) ile tanışır. Alâeddin-i Halvetî İstanbul'dan gelmektedir. Halvetiyye'yi yeni fethedilmiş bu şehirde yaymak isteyen Alâeddin-i Halvetî Karamânî ilişki ağının temel parçası ve aşağıda ele alınacak olan Zeyniyye tarikatının çabaları neticesinde İstanbul'dan sürülmüştür. Alâeddin-i Halvetî'nin kısa bir süre sonra vefatı neticesinde Çelebi Halîfe önce Tokat, sonra da Erzincan'da tasavvufî terbiyesini tamamlayarak muhtemelen 1470'lerin ortasında Amasya'ya intikal eder.[10] Çelebi Halîfe'nin Amasya'ya gelmesinin arkasında temel olarak iki faktör bulunmaktaydı. Birincisi yukarıda Alâeddin-i Halvetî örneğinde görüldüğü gibi, Halvetî şeyhleri Osmanlı içillerinden tard edilmişlerdi. Burada Zeyniyye tarikatının dâhil olduğu Karamânî ilişki ağının çabaları görülmektedir. İkinci faktör de Amasya'nın Halvetiyye'nin son ilticagâhı olmasıydı. O esnada Amasya'da valilik yapan Fâtih'in büyük oğlu Şehzade Bayezid Halvetîlere ve Bayramîlere, yani Osmanlı içillerinde Karamânî ağı tarafından barındırılmayan iki tarikate kucak açmıştı. Bayezid'in bu tarikatleri Amasya ve civarına yerleşmeleri için teşvikine örnek olarak etrafındaki bir diğer Halvetî şeyhi olan Habîb-i Karamânî'yi (ö. 902/1496) gösterebiliriz. Çelebi Halîfe'den daha kıdemli ve meşhur olan Habîb-i Karamânî, Çelebi Halîfe gibi, Karaman sınırları içindeki Ortaköy'de dünyaya geldi ve tasavvufa medrese öğrencisiyken meyletmeye başladı. Tasavvuf terbiyesini almak için devrinin meşhur Halvetî büyüğü Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî'nin Bakü'de dergahına giden Habîb-i Karamânî bir süre

•••••

9 Tayşi, "Cemâl-i Halveti", 302.

10 Çelebi Halîfe'nin şeyhi Bahaeddin Erzincânî'nin 1474 civarında vefat ettiği gözönünde bulundurulursa, kendisinin Amasya'ya bu tarih etraflarında gittiği tahminini yapabiliriz. Şükürov, "Muhammed Bahâeddin Erzincânî", 504-505. *Amasya Tarihi* müellifi Hüseyin Hüsameddin Yaşar, kaynak göstermeden Çelebi Halîfe'nin Osmanlıların Karaman illerini 1466'ta fethettikten sonra Amasya'ya zorla gönderildiğini iddia eder. Yaşar, *Amasya Tarihi*, 227.

sonra Seyyid Yahyâ'nın halifesi olarak Anadolu'ya geri döndü. Ankara'da Akşemseddin (ö. 863/1459) ile karşılaşması gösteriyor ki, Habîb-i Karamânî'nin Anadolu'ya dönüş tarihi 1450'ler civarında olmalıdır.[11] Bu tarihten Amasya civarındaki İskilip'te bir zaviye ve cami tesis ettiği 1476 yılına kadar Habîb-i Karamânî, Aydın'dan Kayseri'ye Anadolu'nun muhtelif illerinde gezerek Halvetiyye'yi yaymaya çalıştı. Lâkin aynı Çelebi Halîfe gibi Habîb-i Karamânî de tarikatını yayabileceği elverişli çevreyi Amasya valisi Şehzade Bayezid sayesinde Rûmiyye-i Suğrâ'da buldu. 1476'da düzenlenen vakfiyeye göre Bayezid, İskilip civarında iki köyün malikâne gelirlerini ve kasabanın içinden bir araziyi Habîb-i Karamânî'ye ihsan etmektedir. Hatta vakfiye metninde Habîb-i Karamânî, Şehzade Bayezid'den "su ve balçık sülalesinden karındaşım" şeklinde bahsetmektedir ki, bu ifade şeyh ile şehzade arasındaki samimiyetin derecesini gösteriyor.[12] Şehzade Bayezid ve Halvetî şeyhleri arasındaki bu yakınlaşmanın temel sebebi her iki tarafın da 1450'lerden başlayarak Osmanlı merkezi tarafından siyasi/kültürel marjinlere itilmesidir diyebiliriz. İçine Bayramiyye tarikatı ve Osmanlı ulema ve ümerasının bir kısmının dâhil olduğu bu grup *Rûmî ilişki ağı* diye adlandırılabilir ve bunların sistematik bir biçimde Osmanlı merkezinden uzaklaştırılmalarının ardında bu dönemde yükselişe geçen Karamânî ağın rolü vardır.

II. Konya'nın Fethi ve Karamânî Networkün İktidara Yürüyüşü

Rûmî ve Karamânî ağların mücadelesinde zirve nokta makalenin çerçeve anlatısı olan menkıbede kısmen nakledilen 1481 taht mücadelesidir. Bu mücadelede Rûmî ağ Bayezid'i ve Karamânî Mehmed Paşa ve Şeyh Vefâ ile temsil edilen Karamânî ağ ise Cem'i (ö. 900/1495) destekliyorlardı. 1481 taht mücadelesi aynı zamanda Karamânî ağın etkinliğinin zirveye çıktığı dönem olan Fâtih devrinin de nihayetini simgelemekteydi. Diğer bir deyişle bu menkıbeyi bir de Fâtih devrinin özellikle ikinci yarısında (1464-1481) ortaya çıkan siyasi ve kültürel dinamikler çerçevesinde değerlendirmek gerektir.

Fâtih devrinin ilk yarısında hızlı bir biçimde fetih faaliyetinde bulunan Osmanlılar, Karamanoğlu İbrahim Bey'in 1464'te vefatından sonra ortaya

11 Köprülü ve Uzun, "Akşemseddin", 299.

12 *Habîb-i Karamânî Vakfiyesi* (1476), Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, 601/204 no: 269.

çıkan siyasi krizi fırsat bilerek Karamanlı içişlerine daha çok karışmışlar ve 1468'te Konya ve çevresini resmen ilhak ederek yirmi yıl sürecek Karaman'ın fethi sürecini başlatmışlardı.[13] Konya'nın fethinin akabindeki iki gelişme Karamânî ağını Osmanlı merkezine daha sıkı bağlayacak ve güç ilişkilerinin ortasına yerleştirecekti. Birinci gelişme Fâtih'in en sevdiği ve pek çoğu tarafından veliaht gibi görülen Şehzade Mustafa'nın (ö. 878-79/1474) Kastamonu'dan Konya'ya vali olarak atanmasıydı. İkincisi ise o dönem Zeynî şeyhlerinin lideri sayılan Şeyh Vefâ'nın (ö. 896/1491) ve onunla birlikte Konya'nın önde gelenlerinin Fâtih tarafından İstanbul'a götürülmesiydi.

Konya'nın fethini takip eden bu iki hadisenin öncesinde İstanbul'da Zeyniyye zaten gayet kuvvetli bir vaziyetteydi. Kurulduğundan itibaren Zeyniyye Anadolu'ya ve Osmanlı mülküne yerleşmeye çalışmıştı. Zeyniyye'nin kurucusu Zeynüddin el-Hâfî (ö. 838/1435) "Rûm'a aşkın ateşini gönderdik"[14] diyerek bir halifesini Amasya civarına göndermişti, ama Zeyniyye'nin Anadolu'da kök salması ancak Abdüllatîf-i Kudsî'nin (ö. 856/1452) 1447'de Konya'ya gelmesi ile mümkün oldu. Abdüllatîf-i Kudsî başta Şeyh Vefâ ve Tâceddin İbrâhim Karamânî olmak üzere pek çok halife yetiştirdi.[15] Aşıkpaşazâde de bu halifelerden birisidir. Abdüllatîf el-Kudsî 1452'de vefatından kısa bir süre önce Bursa'ya geldiğinde, kendisi çoktan Osmanlı uleması arasında meşhur ve makbul bir şahsiyet olmuştu. Takipçileri arasında Molla Fenârî, Molla Musannifek (ö. 875/1470), Molla Hüsrev (ö. 885/1480) gibi XV. yüzyıl Osmanlı ilmiyesinin zirve şahsiyetleri vardı.[16] Bunlara ek olarak Abdüllatîf el-Kudsî'nin "def'-i zarr ve celb-i nef' için ve muâvenet-i ihvân ve mukâbele-i udvân için (...) teveccüh"[17] ilkesini rehber alan Zeynîler diğer tarikatlere karşı kendi bulundukları şehirleri agresif bir savunma çabasına giriştiler. Osmanlılar arasındaki yüksek itibarlarının ve uyguladıkları agresif politikaların tabii neticesi olarak İstanbul'un fethi akabinde şehre ilk yerleşerek şehrin tasavvuf sahnesinde neredeyse bir tekel hâle geldiler.[18] Şeyh Vefâ

••••••

13 Yıldız, 310-311.

14 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 69.

15 Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeyniler*, 95-101, 130-154.

16 Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeyniler*, 89-95; Tek, *Abdüllatîf Kudsî*, 59-61, 69-71.

17 Lâmiî Çelebi, *Futûhü'l-mücâhidîn*, 552.

18 Halvetî şeyhi Alâeddin-i Halvetî'nin Bursa ve İstanbul'dan sürülmesini Zeynîlerin bu özellikleri çerçevesinde anlamamız gerektiği, bize kendisi de bir Zeynî sempatizanı olan Nakşibendî şeyhi Lâmiî Çelebi söylemektedir.

İstanbul'a 1468'de geldiğinde şehirdeki Zeynî dergahı sayısı üç idi ve Şeyh Vefâ'nın yanısıra önemli bir Karamanlı nüfusu da İstanbul'a yerleşmişti. Zeyniyye ve Karamânî ağın güç toplamaya başladığı bu dönemde, yıldızı parlayan bir başka Karamânî de Nişancı Paşa ünvanı ile bilinen ve Şeyh Vefâ'yı Fâtih'e takdim eden Karamânî Mehmed Paşa (ö. 886/1481) idi. Nesep olarak Mevlânâ'ya giden bir ailenin mensubu olan Mehmed Paşa, Konya'da doğmuş ve medrese tahsilini de orada tamamlamıştı.[19] Yukarıda Zeyniyye mensubu ulema arasında ismi zikredilen Molla Musannifek, Karamânî Mehmed Paşa'nın hocası, yine Zeyniyye'ye sempati ile bakan devrin kudretli sadrazamı Mahmud Paşa da onun siyaseten hamisi olmuştur.[20] Mahmud Paşa'nın himayesinde önce nişancılık (1469) sonra da vezirlik (1470-71) makamına getirilen, aynı zamanda da Molla Musannifek'in de damadı olan Karamânî Mehmed Paşa'nın yükselişinin sebepleri arasında kendisinin seçkin nesebi, eğitimi ve yeteneklerinin yanısıra, Karamânî ilişki ağlarının etkinliği de sayılmalıdır. Hatta 1473-1474 hadiseleri neticesinde hamisi Mahmud Paşa'yı kaybeden Karamânî ağı, biraz sarsılsa da Karamânî Mehmed Paşa'nın Fâtih'in gözünden düşmemesinin sebebi olarak da Karamânî ağın gücünü gösterebiliriz. Ayrıca bu tarihten sonra askerî faaliyetlerini geri plana atıp idari ve hukuki reformlarla meşgul olan Fâtih'in Karamânî Mehmed Paşa gibi medrese kökenli ve yetenekli bir vezirden faydalanma arzusu de ihmal edilmemelidir. 1478'e gelindiğinde Karamânî Mehmed Paşa'nın vezîriâzamlığa terfi edildiğini ve gün geçtikçe hastalığı artan Fâtih'in devlet işlerini ona havale ettiğini görmekteyiz.[21] Karamânî Mehmed Paşa'nın sadrazam olduğu 1478 yılından yeniçeriler tarafından katledildiği 1481'e kadar geçen üç yıl Karamânî ağın Osmanlı başkentinde ve içillerinde iktidarının zirvesine ulaştığı dönemdir. Bu devirde Karamânî Mehmed Paşa'nın icraatları hem gücünü hem de onun düşmanlarını arttırmaktaydı. Örnek olarak kazaskerliğin Anadolu ve Rumeli olarak ikiye ayrılmasını protesto edip istifa eden Muslihuddin Kastallânî (Kestelî) (ö. 901/1496) verilebilir.

•••••

19 Küçükdağ, "Karamânî Mehmed Paşa", 449-451.

20 Mahmud Paşa'nın Zeyniyye olan ilişkisi icin bkz. Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeyniler*, 160-161.

21 Bu noktada Kıvâmî, Kemalpaşazâde, Aşıkpaşazâde gibi tarihçilerin Karamânî Mehmed Paşa'nin Fâtih üzerindeki etkisini anlatan ifadelerini, Fâtih'in son zamanlarındaki tepki çeken reformlarını Karamânî Mehmed Paşa'ya hamletmek saikiyle yapilan mübalağalar şeklinde görmek gerekir. Bu ifadeler için bkz. Küçükdağ, "Karamani Mehmed Paşa", 450. Bununla birlikte bu dönemde Karamânî Mehmed Paşa'nin iktidarı üzerinde çağdaş ve modern tarihçilerin ittifak ettiği bir vakıadır.

Bu dönemde Karamânî ağın en önemli kaygısı hastalığı gün geçtikçe artan Fâtih'in yerine –Şehzade Mustafa'nın 1474'teki vefatının ardından Konya'ya vali olarak gönderilen– Şehzade Cem'i tahta geçirmektir.[22] Çelebi Halîfe'nin menkıbesinde ifade edildiği gibi Şeyh Vefâ ve Karamânî Mehmed Paşa ile ittifak hâlinde (bu ittifakı *Karamânî ağı* diye okumak gerekir) Şehzade Cem'in rakibi Bayezid'e ve onun etrafına toplanan *Rûmî ağa* karşı harekete geçmiştir. Örneğin bu dönemde İstanbul'dan gönderilen bir ferman Bayezid'in Amasya'daki müsahiplerinin idamını emreder. Bu müsahiplerden birisi, Müeyyedzâde Abdurahman Efendi (ö. 922/1516) Bayezid'in gayretleri ile kaçabilecek, daha sonra Bayezid tahta geçtiğinde İstanbul'a gelerek yukarıda Karamânî Mehmed Paşa ile çekişmesi not edilen Molla Kastallânî'ye damat olacaktır.[23] Bu siyasi konjonktürde Fâtih'in doğuya olacak bir sefer için beylerbeylerine Konya'da orduyu toplama emri göndermesi, Bayezid'in başını çektiği Rûmî ağ için de bir paniğe neden olacaktı. Bu paniğin derecesini Topkapı Sarayı arşivlerinde bulunan ve Fâtih'in Bayezid'in yanında bulunan bir adamı tarafından gizlice yazılan mektupta şu şekilde ifade edildiğini görürüz:

> (...) Hâliyen kapucular gelüb öte cânibe beylerbeyiler varmak emr olunduğu ve sayir beylerbeyiler dahi cemiyyet etmek emr olundugu ve bu cânibe sefer-i hümâyun çağuruldugu haberi geldikde nihayet mertebe bihuzur ve muteellim her biri hayret vadisine düşüb perişan olmuşlardır. (...) Sefer sadası olalıdan berü nihayetsiz mertebe müteellimdir, (...) müfsidlik edenlerin ve edallerin bazı biz cânibe tâbi olub bize muvafık söyler oldular. Heman ol canibe üç dört kimesne kalmıştır.[24]

III. 1481 Taht Mücadelesinin Yansımaları

Karamânî ve Rûmî ağlar arasında 1481 baharında zirveye ulaşan bu siyasi gerilim Fâtih'in 3 Mayıs 1481'de vefatı ile sıcak bir çatışmaya döndü. Menkıbede ifade edildiği gibi bu mücadelenin neticesinde Rûmî

••••••

22 Fâtih'in hastalığı gayet yaygın bir bilgi idi. Bunu hem devrin Avrupa kayıtlarında hem de bazı Osmanlı eserlerinde görmek mümkündür. Mesela Mayıs 1480 tarihli bir *Falnâme*'de Fâtih'in bir yıl içinde bir sefer esnasında vefat edeceği yazar. Bkz. *Tâlî'-i Mevlûd*, 86b. Aynı şekilde Fâtih'in hastalıklı hâlinin çağdaşı Philippe de Commines tarafından tasviri için bkz. Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*.

23 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 291-292.

24 Topkapı Sarayı Arşivi, E. 8335.

ağ kazanarak Bayezid'i tahta geçirdi. Birbiri ile ilintili bir dizi gelişme, yani Karamânî Mehmed Paşa'nın öldürülmesi, Bayezid'in tahta geçmesi, Şeyh Vefâ'nın ölene kadar sürecek bir uzlete çekilmesi ve İstanbul'un başta Halvetiyye olmak üzere diğer tarikatlere açılması, Karamânî ağın ve özellikle de Zeyniyye'nin ağır darbe almasına yolaçtı. Bir zamanların kudretli Zeyniyye tarikatı XVI. yüzyılda inkirazın eşiğine gelirken Halvetiyye giderek büyüdü ve imparatorluğun en yaygın tarikatı haline geldi. Kısacası 1481'deki krizde alınan siyasi tutumlar (Cem ya da Bayezid taraftarlığı) kişiler ve grupların hangi ağa dâhil olduklarına dair bir turnusol kağıdı hükmündedir. Buna bir başka örnek yukarıda bahsi geçen Molla Kastallânî'nin ilişki ağlarıdır. Molla Kastallânî, Karamânî ağın, daha doğrusu bu ağın en önemli üyesi Karamânî Mehmed Paşa'nın politikalarının mağduru olmuştur. Damadı Müeyyedzâde Abdurrahman da benzer bir mağduriyet yaşamıştır. Dolayısı ile Molla Kastallânî ve Müeyyedzâde Abdurrahman'ın arasındaki ilişkinin bir vechesinin de 1481 krizinde içinde bulundukları siyasi hizip, yani Rûmî ağ olduğu söylenebilir. Bu ağın başka mensupları da Molla Kastallânî'nin öğrencileri olmuştur. En güzel örnek Tâcîzâde Câfer Çelebi'dir (ö. 921/1515). Babası Şehzade Bayezid'in Amasya'daki defterdarı olan Câfer Çelebi Molla Kastallânî'nin öğrencisi ve aynı zamanda yukarıda geçen Çelebi Halîfe menkıbesinin de babası üzerinden ravisidir. Cafer Çelebi'nin kariyeri, aynen Müeyyedzâde Abdurrahman gibi II. Bayezid devrinde yükselişe geçerken, Molla Kastallânî'nin bir başka talebesi onu reddedecekti, çünkü o, Karamânî ağa mensuptur. Bu talebe Cemâl Halîfe olarak da bilinen Halvetî şeyhi Cemâleddin İshak Karamânî'den başkası değildir. Cemâleddin İshak Karamânî'nin hikayesi 1481 siyasi krizinin müteakip Rûmî ve Karamânî ağların çekişmesi hakkında yaklaşımımızı daha nüanslı bir hâle getirebilir. Ünlü bir hattat da olan ve Fâtih'in takdirini kazanan Cemâleddin İshak Karamânî, Molla Kastallânî'nin öğrencisi iken tasavvufa meyletmiştir.[25] Molla Kastallânî'den nasıl soğuduğu kendi ağzından şu şekilde nakledilmektedir:

> Hac yolundaki arkadaşlarımdan birinde Katip Ergun'un hattıyla yazılmış bir mushaf vardı. Bu mushafı ondan alarak o sırada İstanbul Kadısı olan hocam Molla Kastallânî'ye götürdüm. Mushafı inceledikten sonra "Sahibi kaç dirhem istiyor?" dedi. Ben de "Altı bin dirhem" dedim. "Çok" diyerek mushafı bana geri verdi. O sırada Karaman ilinden cins atlar getirilmişti. Atlardan birini

25 Öngören, "Karamânî Cemâleddin İshak", 448-449.

on bin dirhem vererek satın aldı. O an kendi kendime "İlim yolunda Molla Kastallânî gibi olamam. Ömrünün son deminde olmasına rağmen şu hâline bir bak" dedim. Bu olay, ilim yolundan ayrılarak sûfîlerin yoluna meyletmeme sebep olmuştu.[26]

Karaman'dan getirilen atlar galip ihtimalle o dönem Karaman'ın fethi neticesinde elde edilen ganimetten olmalıdır. Molla Kastallânî'nin parasını değerli bir kitaptan ziyade bu atlara layık görmesi bir hattat olan Cemâleddin İshak Karamânî'yi etkileyerek onun tasavvufa yönelmesine neden olacaktır. Bu noktaya kadar bu hikaye menakıbnâme literatüründe sıklıkla rastlanan bir türden kabul edilebilir ve Rûmî ve Karamânî ağlara dair bir kanıt olmayacağı pekala iddia edilebilir. Lâkin bu menkıbeyi de aynı yukarıdaki Çelebi Halîfe menkıbesi gibi tarihsel bağlamda okumalıyız. Cemâleddin İshak Karamânî'nin hangi şeyhe, nerede ve ne zaman intisab ettiği burada önemli bir sorudur. Cemâleddin İshak, İstanbul'da başka bir şeyhe intisap yerine Konya'ya gidecektir ve oraya da Amasya'dan yeni gelmiş, yukarıda bahsi geçen Habîb-i Karamânî'ye intisap edecektir. Tarih ise 1481 civarıdır. Konya'ya yerleşen Cemâleddin İshak ve şeyhi Habîb-i Karamânî, Bayezid devrinin tamamında (1481-1512) İstanbul'a ayak basmamışlardır. Diğer bir deyişle Fâtih devrinde Rûmî ağın mensubu olan Halvetîlere kapanan İstanbul kapıları bu sefer de Karamânî ağın mensuplarına kapalıdır. Habîb-i Karamânî'nin Bayezid Amasya valisi iken kurdukları yakın ilişkiye yukarıda değinilmişti. Önemli bir Halveti şeyhinin, özellikle de Bayezid tarafından taltif edilmiş ve Amasya civarında tekke kurmuş birisinin Rûmî ağı mensubu olduğunu pekala iddia edebiliriz. O hâlde Rûmî ağın diğer mensupları, örneğin Müeyyedzâdeler, Çelebi Halîfe, Tacizâdeler ve Şeyhü'l-hattâtîn Hamdullah gibi Bayezid devrinde İstanbul'a taşınarak kariyerinde zirveye çıkmak yerine neden hem Habîb-i Karamânî hem de halifesi Cemâleddin İshak 1481 civarında Konya'ya gitmişler ve Bayezid'in hükümdarlığı boyunca İstanbul'dan uzak kalmışlardır? Bu sorunun cevabı Habîb-i Karamânî'nin 1481 baharında Fâtih'e yazdığı gizli mektupta bulunabilir. Kısaca bu mektupta Habîb-i Karamânî Fâtih'e Cem Sultan'ı desteklediğini ilan etmiş ve Rûmî ağdan Karamânî ağa geçmenin ilk adımını atmıştır. Mektup her ne kadar Fâtih'e hitap etse de, Habîb-i Karamânî yazdıklarını okuyanın çok hasta olan padişahtan ziyade Karamânî Mehmed Paşa olacağını tahmin etmiş olmalıdır. Mektubun Topkapı Sarayı Arşivlerinde

••••••

26 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 369.

bulunması ve Habîb-i Karamânî'nin Bayezid devrinde ihsân-ı şahâneden uzak tutulması olarak gösteriyor ki, mektuptan Bayezid dahi haberdardır. Habîb-i Karamânî İstanbul'u göremeden 1496'da ölecektir ve halifesi Cemâleddin İshak İstanbul'a gitmek için Bayezid'in 1512'de ölmesini beklemek zorunda kalacaktır.

II. Bayezid devrinin 1512'de son bulması Karamânî ağın da İstanbul'dan dışlanmasını bitirmiştir. II. Bayezid'den Yavuz Sultan Selim'e geçişte, 1481 krizinin benzerini yani tarihin bir kere daha tekerrür ettiğini gözlemliyoruz. Nasıl ki 1481'de İstanbul'daki yerleşik Karamânî ağ Konya'daki Şehzade Cem'i desteklemişler ve tahta diğer adayın geçmesinin bedeli ödemişlerdi, aynı şekilde II. Bayezid devrinin sonlarına doğru İstanbul'da etkin olan Rûmî ağ taht için Amasya valisi Şehzade Ahmed'in (ö. 1513) arkasında bulunmuşlar ve tahta geçtikten sonra Yavuz Sultan Selim'in gazabına uğramışlardır. Bu dönemde yukarıda Molla Kastallânî'nin öğrencisi olarak adı geçen Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin (ö. 921/1515) idamına, Müeyyedzâde Abdurrahman'ın kazaskerlikten azline ve konağının yakılmasına, Yavuz tarafından Çelebi Halîfe'nin Kocamustafapaşa'da kurduğu zaviyenin yıkım emri verilmesine ve daha pek çok hadiseye rastlarız. Rûmî ağ siyasi elitin gazabına uğrarken, Karamânî ağdan Cemâleddin İshak Karamânî İstanbul'a davet edilecek ve iki tane zaviye açacaktır. Lâkin bu yeni dönemde Zeyniyye'nin yeniden canlanması artık mümkün gözükmemektedir. II. Bayezid devrinde İstanbul'daki pek çok Zeynî tekkesi kapanmış, Şeyh Vefâ'nın vefatından sonra tarikatı epey küçülmüştü. Bu devirde Zeyniyye'nin çöküşünün tek istisnası makalenin başındaki şiirde Karamânîlere hıncını açıkça ifade eden, Rûmî ağ mensubu ama Konya'da Zeyniyye'ye de intisap etmiş Âşıkpaşazâde'nin damadı ve halifesi Seyyid Velâyet'in (ö. 929/1522) tekkesi idi.[27] Bayezid devrinde popülaritesini koruyan Seyyid Velâyet, Sultan Selim devrinin başlarında Rûmî ağa yapılanlara bigâne kalmadı. Taşköprîzâde'den iki anekdot, Seyyid Velâyet'in hem Yavuz'a hem de Cemâleddin İshak Karamânî'ye olan mesafeli tavrını göstermektedir:

> ... o günlerde Şehzade Selim sûfî şeyhlerine giderek onların feyiz ve bereketinden istifade etmek isterdi. Sûfî şeyhleri kendisine saltanatı müjdelemişlerdi. Seyyid Velâyet hazretleri Şehzade tarafından çağrıldığında, ısrarını görmeden davetine icabet etmemişti. Şehzadenin ısrarı sonucu yanına gittiğinde Selim

••••••

27 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 369; Şahin, "Seyyid Velâyet", 75-77.

Han kendisine saltanat meselesini sormuştu. Bunun üzerine Seyyid Velâyet şöyle dedi: "Sultan olacaksınız, ama ömrünüz uzun olmayacak."[28]

Vezir Pîrî Paşa İstanbul'da bir zaviye inşa ettirmiş, Şeyh Cemâl Halîfe bu zaviyeye oturmuştu. Pîrî Paşa Rebiülevvel ayının gecelerinden birinde Mevlid-i Nebi'yi dinlemek için zaviyeye gitti. Ulema ve şeyhlerden oluşan bir topluluk zaviyede bulunuyordu. Bunlar arasında Seyyid Velâyet de mevcuttu. Seyyid Velâyet, mescidin dışındaki sofaya oturmuş, başı öne eğik murakabeye dalmıştı. Neden sonra başını kaldırarak şöyle dedi: "Şu anda açık bir keşif yoluyla öğrendim ki bu zaviye Şeyh Cemâl Halîfenin vefatından sonra medrese olacak, bir daha ebediyen zaviye olmayacaktır." Aynen dediği gibi olmuştur.[29]

IV. Sonuç: Sahn-ı Semân'dan Süleymaniye'ye Anadolu Ulemâ İlişki Ağları ve Siyaset

1481 taht mücadelesinde alınan siyasi tavırlar ve bu tavırların sonraki onyıllara yansıyan neticeleri tarihçilere pek çok açıdan Anadolu'nun bu iki ağının yapısı ve imparatorluk merkezinde nasıl karşı karşıya geldiğine dair önemli ipuçları verir. Bunlardan hareketle Anadolu ağlarının Osmanlı ilim ve tasavvuf geleneğinin oluşmasındaki rolünü daha nüanslı getirme adına bölgesel hizipçiliği (regionalism) önemli bir faktör olarak sunmayı amaçlamıştır. *Rûmî* ve *Karamânî* olarak ifade ettiğimiz XV. ve XVI.yüzyılın ilk yarısında etkin olan bu iki Anadolu ağı İstanbul'da Sahn-ı Semân başta olmak üzere pek çok akademik kurumun ve İstanbul'un önemli tarikat organizasyonlarının oluşum süreçlerinde etkin birer aktör olmuşlardır. Her ne kadar makalenin ağırlığı bu ağların tasavvuf cihetinde olsa da, sosyal gruplar olarak mutasavvıflar ve ulema arasında kati bir çizgi çekilemeyeceği için benzer iddialar, Osmanlı ilim geleneğinin teşekkülü bağlamında da ortaya konabilir. Örneğin 1481 krizinde Rûmî ağın en önemli aktörlerinden biri olan, ama makaleyi muhtasar tutmak bakımından bahsi geçmeyen Bayramî şeyhi Muhyiddîn-i İskilibî (ö. 920/1514-15), Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) babasıdır. Sonradan "Hünkâr Şeyhi" diye adlandırılacak olan Muhyiddîn-i İskilibî'nin bağlantıları sayesinde Ebüssuûd iyi bir eğitim alacak ve XVI. yüzyılın zirve figürü olacaktır.

••••••

28 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 346; Çeviri için bkz. Tan, *Osmanlı Bilginleri*, 263-64.

29 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 347-348; Çeviri için bkz., Tan, *Osmanlı Bilginleri*, 264.

Yani bu ağların ortaya çıkarılması ve anlaşılması Osmanlı İmparatorluğu ulema bürokrasisinde tebarüz eden şahısların yükselmeleri, iktidarları ve gözden düşmeleri hakkında önemli bilgiler verebilir. Benzer şekilde bu ağlar bazı devirlerde öne çıkan tartışmaların taraflarını anlamak için de kilit role sahiptir.[30]

Burada bu ağların yapıları hakkında bazı tespitler yapmak ve sorular sormak gerekmektedir. Öncelikle bu ağlar yekpare ve tek renkli bir yapıya sahip değillerdir ve belli bir tarikat kimliğiyle yüzde yüz örtüşmezler. Örneğin her ne kadar tarikat aidiyetleri (Halvetiyye ve Zeyniyye) sırasıyla Rûmî ve Karamânî ağlarının temel öğeleri ise de ağa mensubiyetin temel şartı değildir veya bu tarikatlerin her üyesinin aynı siyasi tavra sahip olduğu iddia edilemez. Buna en iyi iki örnek olarak Zeynî olduğu halde Rûmî ağa destek veren Âşıkpaşazâde ve damadı Seyyid Velâyet verilebilir. İkinci olarak bu ağlar sabit ve dönemin dönüşümlerine karşı duyarsız değillerdir. Yani siyasi ve kültürel konjonktür bu ağların üyelerinin tavırlarını ve ağların bütününü değiştirebilir. Örnek olarak Habîb-i Karamânî'nin önce Rûmî sonra da Karamânî ağa müntesip olmasını verebiliriz. Ağların tavır değişikliğine de örnek olarak XV. yüzyılın ortalarında Nakşibendiyye halifeleri ile münazaa ve rekabet içinde olan Zeyniyye'nin XVI. yüzyıldan itibaren Nakşibendiyye'ye karşı tavrını yumuşatması verilebilir. Zeyniyye halifeleri tarafından yetiştirilen ve onlara büyük saygı besleyen ama Nakşibendiyye şeyhi olan Lâmiî Çelebi buna misaldir. Lâkin bu devir Osmanlı Anadolu'su hakkındaki yapılan tüm çalışmalarda görülen kaynak problemi burada da ortaya çıkmaktadır. Elimizdeki kaynakların neredeyse hepsinin biyografi, tevarih ve menakibnâme tarzı anlatılar (narrative) olması ve bunların da tarafgirlik ihtimallerinin yüksekliği, önemli bir sorundur. Bu sorunu aşmak için bu makale bu tarz anlatıların yanına mektuplar ve vakfiyeler gibi arşiv belgelerini de eklemiştir.

Son olarak bu ağlar hakkında iki önemli soruyla bu makaleye nokta koymak istiyoruz. Birincisi bu ağların işleyiş mekanizması hakkında daha fazla neler söylenebilinir? Makalede ağların siyaset ehli ile olan ilişkileri ağırlıklı olarak ele alındı. Ama bu ağların toplumun kalan kısımlarıyla ilişkileri hakkında neler bilebiliriz? İkinci ve daha önemli soru, bu tarz ağlar ile Osmanlı'da fikir dünyası, üretilen ilim arasında nasıl bir bağ olduğudur. Belli ağların belli edebi ya da ilmî metinlere yoğunlaştıklarını

30 Örnek için bkz. Karataş, "The Cash Endowments: A Multi-Faceted Legal Debate in the Age of Suleyman the Magnificient", 45-66.

ve dönüştürdüklerini iddia edebilir miyiz?[31] Tüm bu soruların cevaplarını Osmanlı ilim ve tasavvuf geleneğinin doğum anına şehadet eden ve "Sahn-ı Semân'dan Süleymaniye'ye" de ifade bulan yüzyıllık dönem üzerine yapılacak yeni çalışmalar verecektir.

Kaynakça

Âşıkpaşazâde, "Tevârih-i Âl-i Osmân", *Osmanlı Tarihleri: Osmanlı Tarihinin Anakaynakları Olan Eserlerin, Mütehassıslar Tarafından Hazırlanan Metin, Tercüme veya Sadeleştirilmiş Şekilleri Külliyatı*, ed. Nihal Atsız, I ([İstanbul]: Türkiye Yayınevi, 1949).

Babinger, Franz, *Mehmed the Conqueror and His Time*, çev. William C. Hickman (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1978).

Habîb-i Karamânî Vakfiyesi (1476), Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, 601/204 no: 269.

Inalcık, Halil, "How to Read Ashık Pashazade's History," *Essays in Ottoman History* içinde (İstanbul, 1988).

Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1996).

Karataş, Hasan, "The Cash Endowments: A Multi-Faceted Legal Debate in the Age of Suleyman the Magnificient" *Journal of Human and Society*, 1/1 (Haziran 2011), 45-66.

Karataş, Hasan, "The Ottomanization of the Halvetiye Sufi Order: A Political Story Revisited." *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, 1/1-2 (2014), 71-89.

Köprülü, Orhan F. ve Mustafa Uzun, "Akşemseddin", *DİA*, II, 299.

Küçükdağ, Yusuf, "Karamânî Mehmed Paşa", *DİA*, XXIV, 449-451.

Lâmiî Çelebi, *Futûhü'l-mücâhidîn li tarvîhi'l-müşâhidîîn*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Marifet Yayınları, 1980).

Legall, Dina, *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450-1700* (Albany: State University of New York Press, 2005).

Öngören, Reşat, "Karamânî, Cemâleddin Ishak", *DİA*, XXIV, 448-449.

Öngören, Reşat, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeyniler* (İstanbul: Insan Yayınları, 2003).

•••••

31 Mesela Nakşibendiyye'nin Farsça'dan tercüme faaliyetlerine yoğunlaşması hakkında Dina Legall önemli tespitler yapmaktadır. Bkz. Legall, *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450-1700*, 2005, 173-175.

Özel, Oktay, "Limits of the Almighty: Mehmed II's 'Land Reform' Revisited", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 42 (1999), 226-246.

Şahin, Haşim, "Seyyid Velâyet", *DİA*, XXXVII, 75-77.

Şükürov, Zaur, "Muhammed Bahâeddin Erzincânî", *DİA*, XXX, 504-505.

Tâli'-i Mevlûd-ı Merhûm Ebu'l-Feth Sultân Mehmed Hân, Süleymaniye Ktüphanesi, Esad Efendi 1997.

Taşköprîzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Subhi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1985).

Taşköprîzâde, *Osmanlı Bilginleri: eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: Iz, 2007).

Tayşi, Mehmed Serhan, "Cemâl-i Halvetî", *DİA*, VII, 302.

Tek, Abdurrezzak, *Abdüllatif-i Kudsi: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2007).

Topkapı Sarayı Arşivi, E. 8335.

Yaşar, Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi* (Dersaadet [İstanbul]: Necm-i Istikbal Matbaası, 1927).

Yıldız, Sara Nur, "Razing Gevele and Fortifying Konya: The Beginning of the Ottoman Conquest of the Karamânîd Principality in South-Central Anatolia, 1468", *The Frontiers of the Ottoman World* içinde, ed. A.C.S. Peacock (Proceedings of the British Academy,2009).

Yörük, Doğan, "Karaman Eyaletinde Osmanlı Tımar Düzeninin Tesisi (1483)", *Ankara Üniversitesi DTCF Tarih Araştırmaları*, 25/40 (2006), 177-202.

İran'dan Sünnî Kaçışı ve Osmanlı Devleti'nde Safevî Karşıtı Propagandanın Yaygınlaşması: Hüseyin b. Abdullah el-Şirvânî'nin Mesiyanik Çağrısı

Hüseyin Yılmaz
Dr., George Mason Üniversitesi, Tarih ve Sanat Tarihi Bölümü.

Safevîler'in Şah İsmail'in önderliğinde gözardı edilemez bir siyasi güç olarak ortaya çıkışı Osmanlı eliti arasında panikten ziyade şaşkınlık ve merak uyandırmıştır. Anadolu ve Rumeli kırsalındaki etkin ve yaygın Alevî nüfusuna rağmen XVI. yüzyıl öncesinde Osmanlı eliti arasında Alevî-Şiî karşıtı dikkate değer bir siyasi veya kültürel faaliyet yoktur. Şeyh Bedreddin hareketini hariç tutarsak, çok sayıda, ancak genellikle Osmanlı yönetiminin bekasını tehdit etme gücünden uzak, ideolojik olarak da isyanın ötesinde devrimci bir proje kurgulamayan Türkmen aşiretlerinin ya da Bektaşî/Alevî derviş topluluklarının başkaldırıları mevcut Sünnî fıkıh anlayışıyla gayrimeşrulaştırılmış, ancak keskin bir mezhepçi söylem üretmemiştir. Öneğin "Râfizî", "rafaza", hatta "Şîa", onaltıncı yüzyıl öncesinde mevcut vakaların algılanmasında nadiren kullanılan, daha çok kitabi terimlerdir. Osmanlı elitinin Bektaşîleri/Alevîleri Şiî olarak görüp görmediklerini kesin bir dille söyleyemesek de, en azından mezhep kimliği konusunda genellikle ilgisiz olduklarını ifade edebiliriz. Aynı durumu Osmanlı yönetimine karşı, o veya bu sebepten dolayı oluşan başkaldırı hareketleri içerisinde yer alan Bektaşî/Alevî yapılanmaları için de söyleyebiliriz. Yani ne Osmanlı Sünnî eliti arasında ne de Bektaşî/Alevî kitlelerinde biri diğerini mezhebî anlamda ötekileştiren bir algılamanın en azından baskın olmadığını görüyoruz. Bir adım daha atarak, Osmanlı elitinin genel itibariyle Şiîlik konusunda hiç de birikimli ve hazırlıklı olmadıklarını, konuyla ilgili malumatlarının medreselerde okutulan kelâm kitaplarının verdiği teorik tanımlamalardan ibaret olduğunu düşünebiliriz.

Safevîler'in ortaya çıkışı öncelikle siyasi bir tehdit olarak algılanmış, Osmanlılar'ın Safevî ideolojisini öğrenmeleriyle birlikte aynı zamanda mezhebî bir karşıtlığa da dönüşmüştür. Buna rağmen, algılanan siyasi tehdit savaş ve anlaşmalar yoluyla bertaraf edilmesine rağmen ideolojik çatışma ve mezhebî karşıtlık derinleşerek devam etmiştir. Pratik yansımalarını bir kenara bırakırsak, Osmanlı eliti arasında XVI. yüzyıl sonlarındaki Şiî karşıtlığının aynı yüzyılın başlangıç onyıllarına kıyasla çok daha ayrıştırıcı ve iyi bilgilendirilmiş olduğunu söylemek mümkündür. Osmanlı eliti Sünnî kelâm literatüründe zikredilen "fırak-ı dâlle" ile Safevî Şîası arasındaki benzerlikleri ancak tedricen kurabilmiştir. Bunun başlıca sebepleri Safevîler'in öncelikle bir tasavvuf hareketi olarak ortaya çıkmış olmaları, inançlarını ifade ettikleri sembolik dilin esnekligi ve sürekli değişiyor olması, ve Osmanlıların o döneme kadarki mezhebî farlılıklar konusundaki ilgisizliğidir. Safevîlerin ele geçirdikleri bölgelerden kaçarak Osmanlı Devleti'ne sığınan ve hüsnükabül gören Sünnî ulemâ, mutasavvıf benzeri eğitimli göçmenler Safevîler'in Râfizîler'le özdeşleştirilmesinde ve doğru ya da yanlış, Safevî Şiîliği'nin inanç dünyası ve politik söylemi konusunda Sünnî Osmanlı elitinin bilgilendirilmesi ve mobilizasyonunda etkin bir işlev görmüşlerdir.

Bu Sünnî sığınmacılar arasındaki en ateşli anti-Safevî propagandistlerden biri Hüseyin b. Abdullah eş-Şirvânî'dir (ö. 947/1540). Şirvânî'nin telif ettiği üç uzun risale Osmanlı döneminde Safevîler ve kızılbaşlık üzerine yazılmış en teferruatlı bilgileri ve en şedid Sünnî değerlendirmeleri içermektedir. 946/1539 tarihinde Farsça kaleme aldığı *er-Risâletü'l-adliyye* (Revan 1035) adlı eserini ve yine yakın tarihlerde Mardin'de Arapça olarak yazdığı *el-Ahkâmü'd-dîniyye* (Reisülküttab 1201-1) ve Türkçe telif ettiği *Risâle fi't-tasavvuf* (Cebeci 2705) adlı eserlerini Sultan Süleyman'a ithaf etmiş, birer kopyalarını Haydar Ağa eliyle hükümdara göndermiştir. İsimlerinden de anlaşılacağı gibi, risaleler sırasıyla siyasetnâme, kelâm ve tasavvuf metinleri tarzında yazılmıştır. Ancak her üç risalenin de ana konusu Safevîler'in inanç ve faaliyetleri, Ehl-i Sünnet'in konuyla ilgili hükümleri ve bu konuda Osmanlı Devleti ve ileri gelenlerinin üzerine düşen yükümlülüklerdir.

Müellif bu üç risalede siyasi ideoloji, akide ve tasavvuf temelli argümanlarla Safevîler'e yönelik yürütülmesi gereken külli bir aksiyon planı ortaya koymuştur. Risalelerin sultana ithaf olunmakla birlikte, üç farklı dil ve tarzda yazılmış olması öncelikle Osmanlı coğrafyasının da ötesinde üç farklı genel kitleye hitaben kurgulanmış olduğunu göstermektedir.

Risâletü'l-adliyye'nin geniş hitap kitlesi olan Hindistan'da Bâbürşahlar, Mâverâünnehr'de Şeybânîler, Kafkaslar'da Şirvanşahlar, Anadolu'da Osmanlılar olmak üzere Safevîler'i çevreleyen Sünnî devletlerin ağırlıklı siyasetnâme dili Farsçadır. Benzeri şekilde, *el-Ahkâmü'd-dîniyye* ise ulemanın ilmî mütalaa ve iletişim dili olarak Arapça ve arzettiği görüşlerin bağlayıcı olması amacıyla kelâm terminolojisiyle ifade edilmiştir. *Risâle fi't-tasavvuf*'un dilinin Türkçe ve esoterik tabirlerle yüklü olmasının sebebi ise Balkanlar'dan Orta Asya'ya değin dağınık kitleler hâlinde yaşayan ve Safevîler'in en güçlü taraftar tabanını oluşturan Türkmen diasporasındaki popüler tasavvufî geleneklerin ağırlıklı ifade dilinin Türkçe olmasıdır. Şirvânî, Safevî Kızılbaşlığı'na dair öne sürdüğü teferruatlı malumatı ve provokatif görüşlerini eskatolojik bir bağlamda sunmuştur. Böylece normalde ilmî bir tartışmanın ya da diplomatik görüşmelerin konusu olabilecek meselelere tarih ötesi ve varoluşşal bir anlam atfetmiştir. Safevîler, Ehl-i sünnet dairesinde dinî hassasiyetleri haiz olup bu metinlerin içeriğine vâkıf olan bir muhatabı derinden etkileyecek ve harekete geçirecek derecede keskin bir dille düşmanlaştırılmıştır.

Şirvânî'nin, âyet ve hadis yorumları, evliya sözleri ve ulema görüşlerine dayandırdığı iddialarına göre Safevîler'in ortaya çıkışı kıyamet alametlerindendir. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'den (ö. 910/1504-1505) naklen, ulema ve suleha arasında meşhur olduğunu kaydederek zikrettiği bir hadiste, Hz. Muhammed (a.s.) âhir zamanda sapık ve sapıttıran (*dâll ve mudill*), kendilerini Sûfîyye olarak adlandıran, sesleri eşşek sesi gibi, söz ve amellerinde haram ve helale aldırış etmeyen (*mübâhiyye*), müşrik ve mürtedlerden daha şedid bir kavmin çıkacağı konusunda ümmetini uyarmıştır.[1] Şirvânî bu taifenin Kızılbaş olduklarını tayin etmekle kalmaz, aynı zamanda Kızılbaş topluluğunun Rafaza fırkası olduğunu öne sürer. Osmanlı polemik yazarları arasındaki yaygın eğilime uygun olarak, Hz. Ali taraftarlığını çağrıştıran ve Ehl-i sünnet indinde İslâm dairesi içinde görülmesini gerektiren Şiî tanımlamasını ise hiç kullanmaz. Rafaza, her ne kadar Şîa teriminin eşanlamlısı olarak kullanılagelmiş olsa da, dönemin Sünnî kelâmcılarının genellikle gulât-ı Şîa olarak tanımladıkları ve İslâm dairesi dışında tuttukları, dalâletten ziyade irtidad ile irtibatlandırdıkları itikadi fırkayı temsil etmektedir. Rafaza konusunda siyasi ihtilafların başgösterdigi erken İslâm tarihinden itibaren zengin bir Sünnî-merkezli reddiye literatürü oluşmuştur. Böylece, Şirvânî Kızılbaşlığı Râfizîlik ile

1 Şirvânî, *Risâletü'l-adliyye*, 4a-4b.

aynileştirerek hem Sünnî teolojisinde kategorik bir tanımlama yapmış oluyor hem de bu konuda Sünnî kelâm geleneğinin sunduğu rafine bir eleştiri repertuarının bahşettiği imkânları kullanmış oluyor.

el-Ahkâmü'd-dîniyye'nin resmettiği şekliyle Osmanlı-Safevî çatışması, fitnenin bertaraf edilmesi ve bozulan nizamın tekrar ihdas edilmesi gibi olağan bir mücadele değildir. Bilakis, hak ile batıl arasındaki ontolojik tezadlığın gereği olarak yeryüzünde Hz. Adem'le başlayan ve kıyamete kadar sürecek olan ana savaşın nihai aşamasıdır. Bu nedenle, Kızılbaşlığı tanımlarken sadece İslâm tarihi değil, hatta daha çok, İslâm öncesi peygamberler tarihinden emsal verilmiştir. Diğer yandan, daha somut olarak, Osmanlı-Safevî mücadelesi, basit bir Sünnî-Şiî mezhep çatışmasının ötesinde, Kur'an'da zikredilen ve Romalılar'ın (Bizans) galibiyetinin müjdelendiği Roma-Fars savaşının devamı olarak takdim edilmiştir. Bu denklemde hakikati temsilen Osmanlılar'a düşen yükümlülük ortaya çıkan bu âhir zaman fitnesini bertaraf etmek için kendilerine yüklenen ilahî misyon gereği seferber olmakdır. Şirvânî, Kızılbaşlığı tasvir ederken Safevî baskısından kaçan biri olarak kişisel husumetini yansıtmaktan kaçınmamıştır. Safevî propagandasının mesiyanik ve esoterik mesajlarını yakından bilen biri olarak, Osmanlı-Sünnî tarafının yürüteceği karşı propaganda unsurlarını Safevî dinî söylemini kendi deyimleriyle etkisizleştirecek şekilde kurgulamıştır.

Şirvânî'nin Safevî Râfizîliğine yönelik en ağır suçlaması tenasüh inancıdır. Buna göre, esmâ-i hüsnâdan olduğuna inandıkları "Şah"dan murad ya Ali b. Ebî Tâlib ya da İsmâil b. Haydar ve onun evladıdır.[2] Daha somut olarak, zamanın râfizîleri Şah İsmail'in Tahmasb'da tecessüm ettiğine inanmaktadırlar.[3] Osmanlı-Safevî ilişkilerinin görece durgun seyrettiği bir dönemde yapılan bu gözlemin amacı Osmanlı yönetimini ve Ehl-i sünnet topluluğunu uyarı amacı taşımaktadır. Yani Şah İsmail'in Sultan Selim tarafından onur kırıcı bir yenilgiye uğratılarak bertaraf edilmiş olması Râfizîliği ortadan kaldırmamıştır. Bilakis, Râfizîlik tahta geçen her şahla birlikte döngüsel olarak kendisini yeniden üretmektedir. Şirvânî'nin resmettiği Râfizîlik inancına göre Sultan Selim ölmüş, Şah İsmail ise tanrısal vasıflara haiz ve ölümsüz olarak evladında yaşamaya devam etmektedir. Şirvânî'ye göre bu inanç Safevîlerin, İsa (a.s.) ve Üzeyir'e (a.s.) ilahlık atfeden Hristiyan ve Yahudilerden daha zararlı olduğunu göster-

2 Şirvânî, *el-Ahkâmü'd-dîniyye*, 109a.

3 Şirvânî, *el-Ahkâmü'd-dîniyye*, 118b.

mektedir, çünkü bu iki dinin batıl inançları İslâm diniyle zail olmuşken Safevîler aynı inancı tekrar diriltmeye teşebbüs etmektedirler. Dolayısıyla müellifin gözünde Safevîler hem İslâm dairesinin dışında hem de küfür dairesinin en tehlikeli ve aşırı noktasındadırlar. Ona göre, mesele siyasi bir tehdit değil, İslâm dininin bekasına ait külli bir tehditdir ve askerî bir galibiyetle sonlandırılacak bir çatışma değildir.

Şirvânî bir yandan Safevîleri eleştirirken diğer yandan da Osmanlılar'ın temsil ettiği doğru yolun haritasını çizer. Buna göre Safevîler Osmanlılar'a referansla birebir ötekileştirilirken, Osmanlılar'da, zikredilen olumsuzlukların birebir tersini temsil etme anlamında, negatif tanımlamayla resmedilmiştir. Kısaca Osmanlılar ve Safevîler inanç, siyaset ve maneviyatta birbirinin telifi gayrikâbil zıddıdırlar. Bu konuda verdiği gözalıcı örneklerden biri iki hanedanın ihtida ve irtidad sicilidir. Şirvânî'ye göre Safevîleri diğer batıl fırkalardan ayıran en önemli vasıfları onların aynı anda hem yoldan çıkmış hem de yoldan çıkaran bir inanç ve güce sahip olmalarıdır.[4] Buna mukabil Osmanlılar hem doğru yolda hem de doğru yola getiren bir hanedandır. Bu konuda, Safevîlerin işgal ettikleri topraklardaki Sünnî müslümanların çocuklarını güç zoruyla kendi inançlarını kabule icbar ettiklerini, dolayısıyla dinden çıkardıklarını kaydeder. Osmanlılar ise devşirme sistemiyle bunun tam tersini yapmaktadır. Yanı yönetimi altındaki gayrimüslimlerin çocuklarını devşirerek ihtida etmelerine vesile olmaktadır. Şirvânî'nin Osmanlıların İslâm'a hizmetlerine şahit olarak zikrettiği devşirme uygulaması Osmanlı elitinin genelde sessiz kaldığı bir konudur. Muhtemelen İslâm hukukuna göre arzettiği meşruiyet probleminden dolayı Osmanlı uleması meseleyi tartışmaktan kaçınmış, hanedanı öven edip ve tarihçiler de genellikle konuyu görmezden gelmişlerdir. Şirvânî hariçten gelmekle muhtemelen Osmanlı siyasetinin bu hassasiyetinden habersizdir ve devşirme sistemini Osmanlıların en ayırıcı vasıflarından ve dinî meşruiyet göstergelerinden biri olarak görmektedir.

Şirvânî Sünnî hassasiyetine hitab edecek şekilde Safevî sapkınlığının uzun ve provokatif bir listesini sunar. Şirvânî'ye göre hak ve helal tanımayan Kızılbaş Safevîler, kendilerinde vehmettikleri ilahî otoriteyle, zina ve içki gibi haramları tecviz etmekle,[5] Şah Tahmasb'ı ise bâhusus ensest ilişkide olmakla itham eder. Fakat bu diğer dalle fırkalarında da görülebilecek ve kendilerine ait bir sapkınlıktır. Osmanlıları onlara karşı

4 Şirvânî, *Risâle fi't-tasavvuf*, 5a-b.

5 Şirvânî, *el-Ahkâmü'd-dîniyye*, 147a; *Risâletü'l-adliyye*, 3b.

mücadele etmesini gerektiren esas sebep ise Safevîlerin diger Sünnî müslümanlara zulmetmeleri, ulema ve evliyayı tahkir etmeleri ve İslâm'ın kutsal mekânlarına karşı güttükleri tahripkâr siyasetleridir. Örneğin Osmanlı tasavvuf dünyasında en sevilen velilerden biri olan Abdülkâdir el-Geylânî'nin ve yine Sünnî topluluğun en popüler mezhep imamı Ebû Hanîfe'nin kabirlerini tahrip etmişlerdir. Diğer yandan Şah İsmail, Mekke ve Medine üzerine sefer yaparak, Haremeyni yok ederek, kıbleyi Acemistan'ın merkezi olan Erdebil'e çevirmeyi planlamıştır.[6] Bu yönüyle Safevîler Fîl suresinde hikâye edilen Ebrehe'nin mirasçısıdırlar. Buna mukabil Allah'ın Kâbe'yi korumak için Ebâbil kuşlarını salarak Ebrehe kavmini helak etmesi gibi, bu kez de Safevîlerin helaki Osmanlıların eliyle olacaktır. Şirvânî'nin Ebû Hanîfe ve Abdülkâdir el-Geylânî'yi özellikle zikretmesi doğrudan Osmanlı uleması ve mutasavvıflarının dikkatine yöneliktir.

Şirvânî'yi dönemin diğer anti-Safevî polemikçilerinden farklılaştıran bu suçlamaların kendisinden ziyade onları sunuş biçimidir. Bu suçlamaları âhir zaman fitnesi olarak takdim ederek onlara eskatolojik anlamlar yükler ve bunu hurufi metodlarla ilahî takdire bağlar. Bu denli büyük bir fitneyle başa çıkmak, ne kadar güçlü ve halis olursa olsun, sıradan bir hükümdarın uhdesinden gelebileceği bir mesele değildir. Ancak mesiyanik kapasitede, Allah'ın doğrudan tayin ettiği seçilmiş bir liderin, yani âhir zaman Mehdi'sinin üstesinden gelebileceği bir mücadeledir. Şirvânî her üç metinde de mükerreren insaniyet varolduğundan bu yana kızılbaşlardan daha kötü bir kavmin gelmediğini, bu kavmin öncesindeki tüm sapkın fırkaların vasıflarını külliyen taşıdığını vurgular.[7] Dolayısıyla Şirvânî'nin Safevî nefreti sadece siyasi baskıya uğramış Sünnî bir dindarın isyankâr başkaldırısının çok ötesindedir. Ona göre Safevî fitnesi Sünnî eskatolojisindeki tüm âhir zaman tasvirlerine bire bir uymaktadır ve ancak önceki peygamberlerin Kur'an'da zikredilen epik mücadeleleriyle kıyaslanabilir.

Şirvânî, İslâm'ın erken dönem kaynaklarındaki haberler, metinlerin hurûfî yorumları ve geçmiş evliya sözlerine dayanarak Osmanlı sultanının tıpkı Kur'an'daki diğer peygamberlerin durumunda olduğu gibi özel bir misyonla hak dinin yeniden inşası ve Safevîlerin şahsında batılın izalesi için görevlendirildiğini iddia eder. Bu iddiasını da ustaca kullandığı

••••••

6 Şirvânî, *el-Ahkâmü'd-dîniyye*, 141b-145a.

7 Şirvânî, *el-Ahkâmü'd-dîniyye*, 147a.

Kur'an terminolojisiyle ispatlamaya koyulur. Özellikle Osmanlı sultanları ve Safevî şahlarını kıyaslarken, Kur'an kıssalarındaki peygamberleri ve onların mücadele ettikleri zalim ve münkirleri referans göstererek bir yandan tarihsel sürekliliği vurgularken, diğer yandan da metahistorik arketipler yaratır. Buna göre, Şah İsmâil'in uluhiyyet iddiasıyla isyan etmesi (*bağy*) Firavun'un Allah'a isyanıyla (*tağa*) aynıdır. Buna karşılık Allah "Doğunun ve Batının sultanı" (*sultânü'l-meşârik ve'l-meğârib*) olarak Sultan Selim'i göndermiştir (*ersele*).[8] Burada Osmanlı sultanı Kur'ani terimlerle mesiyanik bir figür olarak resmedilmiştir. Kur'an ve hadiste *ersele* tabiri Allah'ın elçileri için kullanılmıştır ve Şirvânî'nin özellikle bu ifadeyi kullanması rastlantısal değildir. Diğer yandan Şah İsmail'i tanımlayan *bağy* terimi ise İslâm hukukunda katli mucib bir cürüm olarak geçer. Yani Şah İsmail'in *bâği* olması meşru otorite tarafından zaten katlini gerektiren bir durumdur. Fakat söz konusu isyanın doğrudan Allah'a yapılmış olması ise asinin cezasının bizzat ilahî takdir gereği verileceğini iltizam eder. Bu durumda Osmanlı sultanının yükümlülüğü ilahî takdirin yerine gelmesi için aracı olmakdır. Tüm bu ifadelerdeki en çarpıcı unsur ise Osmanlı sultanının Kur'an'da doğrudan Allah'ı ifade etmek için kullanılan *rabbü'l-meşrık ve'l-mağrib* tanımını çağrıştıran bir ifadeyle resmedilmiş olmasıdır.[9] Bu resmediş sözkonusu mücadelenin ilahî boyutunu ve Osmanlı sultanının takdir-i ilahî gereği özel misyonunu efade eder.

Şirvânî benzeri tanımlamaları ağırlıklı olarak Sultan Süleyman için de kullanır. Müellif hem *Risâle fi't-tasavvuf* hem de *el-Ahkâmü'd-dîniyye*'de söze Süleyman'ı yol gösterici ve yardımcı olarak gönderdiğinden dolayı Allah hamd ve şükür ederek başlar. Özellikle *el-Ahkâm*'daki ifadenin mesajı çok netdir:

> O ki (Allah) sultanımızı sâhib-kırân yapmış ve İran ve Turan'daki halifeler üzerine halife kılmış ve kâfirler üzerine korku salmak üzere göndermiştir (*ba'ase*). (...) Müslümanlara yol gösterici ve yardımcı (*hâdiyen ve nasîren*) olarak gönderilmiş ve insanlar arasında bidat zulmünü ortadan kaldırmıştır. (...) Ne mutlu o insanlara ki, o (Süleyman) onlar için yar ve yardımcı (*mu'înen ve zâhiren*) olmuştur ve insanlar derler ki, ona (Allah) şükr olsun ki onu (Süleyman) bizlere müjdeleyici (*erselehu ileynâ beşîren*) olarak göndermiştir.[10]

••••••

8 Şirvânî, *el-Ahkâmü'd-dîniyye*, 153b.

9 Me'âric, 70/40.

10 Şirvânî, *el-Ahkâmü'd-dîniyye*, 94b-96a.

Bu dönemde yazılan metinlerdeki teamül sırasıyla Allah'a hamd ve Peygamber'e salât ile başlamaktır. Sonrasında dört halife, mezhep imamları, evliya, selâtin vesaire zikredilir. Ancak Şirvânî bu geleneği bir kenara koyarak eserin dibacesini hemen tümden Sultan Süleyman'a ayırmıştır. Süleyman'ın İran ve Turan'daki halifelerinin halifesi olarak tavsif edilmesi, siyasi anlamdaki hilafetten ziyade sûfî kozmolojisinde Allah'ın doğrudan tayin ettiği ve manevi kudret bahşettiği halifelerin halifesi olarak takdim edildiğini gösterir. Burada doğrudan Safevî propagandasının karşılanması amaçlanmıştır. Şah İsmâil'in özellikle Anadolu'daki temsilcileri genellikle halife olarak tesmiye olunmuştur. Diğer yandan bir tasavvuf hareketi olarak ortaya çıkan Safevî ideolojisinde halifelik, Sünnî fıkhınca formüle edilmiş olan tarihsel halifeliğin tersine, manevi ve esoterik bir makam olarak tasavvur edilmiştir. Ek olarak, Safevî çağrısına en ziyade kulak veren Türkmen topluluklarındaki popüler mistik hareketlerde halifelik siyasi otoriteden daha bağlayıcı bir makam olarak görülmüştür. Bu anlamıyla Süleyman, Savefî şahının yaymaya çalıştığı imajla tavsif edilmiş ve Osmanlı sultanının mistik çağrılara duyarlı Türkmen kitleleri gözünde meşruiyeti hedeflenmiştir. Aynı şekilde Sultan Süleyman'ın varlığının tamamen Kur'ani terimlerle ve Allah'a yakınlığıyla açıklanması uluhiyyet ya da ilahî tayinle zuhur ettiği düşünülen Şah İsmail'in kitleleri teshir eden çağrısını dengelemek amacını gütmektedir.

Osmanlılar'a tevdi edilen ilahî misyon sadece Safevî hareketinin eskatolojik yorumlarıyla açıklanmamıştır. Havas ilimlerinde mütehassıs olduğu belli olan müellif, Âl-i Osman'ın zuhuruna dair somut gaybi veriler sunarak Osmanlı saltanatının seçilmişliğini ve Osmanlıları bu ilahî rollerine inandırmayı hedeflemiştir. Buna göre Osmanlılar hakkın yeniden ikamesiyle görevlendirilmiş ve batıla karşı zaferleri müjdelenmiştir. *Risâletü'l-adliye*'de "yerisuhâ 'ibâdiyes's-sâlihûn" âyetinin (Enbiyâ, 21/105) ebced hesabıyla yaptığı analizinden 951/1544 tarihini çıkartarak ayetteki "yeryüzünü salih kullarım tevarüs ederler" ibaresinden maksudun Sultan Süleyman'ın saltanatı olduğunu ifade etmiştir. Ek olarak, aynı ibaredeki kelimelerin 303'e tekabül eden sayısal değerinin Muhammed ve Süleyman kelimeleriyle aynı olduğunu, böylece Sultan Süleyman'ın Hz. Muhammed'le aynı amaç için irsal edildiğini belirtmiştir.[11] Şirvânî'ye göre Osmanlılar'ın Kudüs, Mekke ve Medine'nin muhafızlığını deruhte etmiş olmaları bu ilahî işaretin gerçekleştiğinin en bariz delilidir. Yine

••••••

11 Şirvânî, *Risâletü'l-adliyye*, 4a-5a.

Şirvânî'nin nakline göre bazı müfessirler yukarıdaki ibareden kasdın Hz. Muhammed ve hulefâ-yı râşidîn dönemindeki fetihler olduğunu ifade etmişlerdir. Osmanlılar da bilahere aynı fetihleri gerçekleştirmekle Hz. Muhammed'in misyonunu ihya etmiş olmaktadırlar. Şirvânî'nin bulgusuna göre, bu Kur'anî müjde ayrıca hadisle de teyid edilmiştir. XVI. yüzyılda özellikle meşhur olan "hayru'l-fevâris fî âhiri'z-zamân er-Rûm" hadisindeki "hayru'l-fevâris" tabirinin sayısal karşılığı olan 916/1510 tarihi Sultan Selim'in tahta yükselişinin başlangıcına tekabül etmektedir. Sonuç olarak, Şirvânî'ye göre, Safevîleri mağlup etmeleri, yani Rum sultanının Acem şahına galip gelmesi ve Mekke ve Medine'yi ihya etmiş olmaları Osmanlılar'ın Romalılar'ın Farslar'a galip geleceğini müjdeleyen ayetin muhatabı olduklarını göstermektedir.

Şirvânî'nin gaybi haberlere dair hesaplama ve ifşaatları *Risâle fi't-tasavvuf* da daha karmaşık, bir o kadar da daha bağlayıcı hükümler içerir. Müellife göre besmele ve Süleyman kelimelerinin harflerinin sayısal değeri birbirine eşittir. Rastlantı gibi görünen bu eşitlik aslında İbnü'l-Arabî'ye ait meşhur bir keşfiyatı haber vermektedir. Talebesi Konevî'nin İbnü'l-Arabî'den naklettiğine göre Ali b. Ebî Tâlib'e atfedilen bir haberde besmele harflerinin işaret ettiği vakit geldiğinde "mehdi"nin çıkışı beklenmelidir. Şirvânî'ye göre "besmele"nin tekabül ettiği zaman gelmiştir ve beklenen mehdi adı besmeleyle aynı sayısal değeri taşıyan Süleyman'dan başkası olamaz. Hz. Ali'ye atfedilen haberdeki açık mehdi işaretine rağmen muhtemelen Sünnî gelenekteki ulemanın konuyla ilgili hassasiyetine binaen Şirvânî mehdilik meselesi üzerinde fazla durmaz ve Sultan Süleyman'ın kadimden müjdelenmiş âhir zaman sultanı olduğunu ispat etmekle yetinir. Devamen, bu ispatını daha da delillendirmek için, Şirvânî bu müjdelenmiş sultanın adaşı olan Süleyman Peygamber'le aynı vasıflara sahip olduğunu belirtir. Ona göre Süleyman Peygamber'in beş ayırıcı vasfı vardır: *nübüvvet, velâyet, saltanat-ı sâhib-kırân, kâfirleri ve müşrikleri dîn-i hakka davet itmek* ve *cenk*. Sultan Süleyman nübüvvet hariç tüm bu vasıfları taşımaktadır. Bu bağlamda Süleyman zamanında Kudüs ve Mekke'de yürütülen imar ve tamir faaliyetleri, onun zamanın sultanları arasındaki eşşizliğine ve bu gaybi haberlerin muhatabı olduğuna delalet etmektedir. Hatta öyle ki, Şirvânî'ye göre Süleyman Hz. İbrâhim'den bu yana Kâbe'ye en büyük hizmeti yapma ayrıcalığına kavuşmuş olan hükümdardır. Sultan Süleyman'ın velayetinin delili ise "ehlü'd-düvel mülhemun" yani müellifin tercümesiyle "sâhib-i devletler kim pâdişâh-ı İslâm ola Allah Teâlâ ahvâl-i âlemi ve nizâm-ı benî Âdemi

anlara ilhâm ider" hadisidir.[12] Şirvânî bu eskatolojik mizanseni kurduktan sonra Osmanlı-Safevî savaşlarının gidişat ve akıbetini de yukarıda zikrettiği âyet ve hadislere dayanarak müjdeler. Ona göre Romalılar'ın Farslar'a galip geleceğini haber veren ayetteki "galebetü'r-Rûm" terkibinin sayısal değeri 929/1522, yine defaatle zikrettiği üzere ilgili âyetteki "yerisuhâ 'ibâdiyes's-sâlihûn" ifadesinin sayısal karşılığı 951/1544'dür. Birinci tarih Süleyman'ın fütühatının başlangıcını, yani Belgrad ve Rodos seferlerini; ikincisi ise Süleyman'ın vilâyet-i Acemistan'ı tümden fethedeceği tarihi göstermektedir.

Şirvânî'nin Safevî-karşıtı mücadeleyi eskatolojik bağlamda kurgulaması ve bu âhir zaman savaşında hak tarafı temsil ettiğini düşündüğü Osmanlı hanedadına mesiyanik bir rol atfetmesi sonraki Osmanlı Sünnî çevrelerinde giderek daha fazla akis bulmuştur. Safevî tehdidi başlangıç yıllarında muhtemelen sıradan bir siyasi-tasavvufi hareket olarak görülmüştür. Safevîlerle ilgili ilk gözlemler onların Akkoyunlular'dan çok da farklı görülmediklerini gösterir. Diğer yandan Safevîliğin aynı zamanda bir tasavvuf ve dinî yenilenme hareketi olması yine Osmanlı elitince çok şaşırtıcı bulunmamıştır. Çünkü Selçuklular'dan buyana Anadolu'da tasavvuf menşeli isyan hareketleri sürekli olagelmiş ve bazen güç bazen de anlaşma yoluyla bu hareketlerin Osmanlı Devleti'nin bekasını tehdit eder boyuta ulaşması engellenmiştir. İkinci Bayezid'in kayıtsızlığına, doğuda mukim Şehzade Selim'in ise alarmist reaksiyonuna bakılırsa Osmanlı merkezi henüz Safevîlerin ideolojik ve dinî kimliğini net olarak algılamış gibi görünmemektedir. Hatta Selim'in kendi iradesiyle şehzadeyken yürüttuğü savunma ve yıpratma savaşları bile muhtemelen ideolojik muhtevadan yoksundur. Oysa Safevîler'in işgal ettikleri bölgelerde Safevî ideolojisi ve yönetimine doğrudan muhatab olan Sünnî ulema ve mutasavvıfların algısı çok farklıdır. Bir kısmı kaçarak Osmanlı'ya sığınan göçmenler Osmanlı eliti arasında Safevîlere karşı mücadelenin ideolojik tezahüründe kilit roller oynamışlardır. Safevî siyasi ve ideolojik söylemi, başlangıcından itibaren eskatolojik ve mesiyanik unsurlar içerir. Hatta Safevîleri başlangıç yılları itibariyle mezheb kimlikleriyle tanımlamak pek de kolay değildir. Safevîlerin eklektik ve esoterik dinî söylemi Sünnîlere olduğu kadar İsnâaşerî Şîasına da yabancıdır. Bu nedenle Şirvânî ve benzeri gözlemciler Safevîleri açıklamaya çalışırken klasik kelâm verilerinin dışında Safevîler'le aynı dili kullanmak durumunda kalmışlardır.

••••••

12 Şirvânî, *Risâle fi't-tasavvuf*, 2b-3b.

Safevîler bir yandan tasavvuf ve havas diliyle gayr-i İslâmileştirilmiş diğer yandan da kelâm diliyle Râfizîleştirilmiştir. Aynı şekilde Osmanlılar'da, Safevîler'in mutlak anti-tezi olarak, tasavvuf ve havas diliyle zengin İslâmî eskatolojik geleneğinin sunduğu gayba ait haberlerin yorumlanmasıyla hak dininin âhir zamandaki temsilcileri olarak takdim edilmişlerdir.

Kaynakça

eş-Şirvânî, Hüseyin b. Abdullah, *er-Risâletü'l-adliyye*, Revan 1035.

eş-Şirvânî, Hüseyin b. Abdullah, *el-Ahkâmü'd-dîniyye*, Reisülküttab 1201-1.

eş-Şirvânî, Hüseyin b. Abdullah, *Risâle fi't-tasavvuf*, Cebeci 2705.

Sosyal Adalet Açısından İhtisâb Teşkilatı ve II. Bayezid Kanunnâmelerindeki Görünümü

Yunus Kaplan
Yrd. Doç. Dr.,Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

I. Giriş: Sosyal Adalet Açısından İhtisâb

İhtisâb, İslâm medeniyetine özgü, genel ahlâkı ve kamu düzenini sağlamakla görevli teşkilatın adıdır.[1] İbn Haldûn hisbeyi "Müslümanların işlerini üzerlerine almış olan zata, emr bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker kabilinden dinî bir vazife" şeklinde tarif eder.[2] Molla Lutfi'nin (ö. 900/ 1495) dinî ilimleri tamamlayıcı bir ilim olarak ele aldığı ilmü'l-ihtisâb[3], Taşköprîzâde (ö. 968/ 1561) tarafından pratik felsefenin (*el-hikmetü'l-ameliyye*) alt dallarından (*furû'*) biri olarak zikredilmiştir.[4] Temelini Kur'an'daki "emr-i bi'l maruf ve nehy-i ani'l-münker" emrinden alan ihtisâb Müslümanların ilk dönemlerden itibaren tarih boyunca uyguladıkları önemli teşkilatlardan biridir.[5] Din ve örf esas alınarak oluşturulan bu kurum çeşitli hukuki problemlerin çözümlenmesi, toplumun dengeli bir şekilde inşa edilmesi, fert-toplum ilişkilerinin düzenlenmesi ve devlet hukukunun işlerlik kazanması için önemli görevler ifa etmiştir. Hisbe uygulaması İslâm hukukunda bütün Müslümanlar için farz-ı kifâye olarak kabul edilmiştir.[6] Hükmün kaynağı olarak belirlenen ayet ve hadisler daha çok iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün nehyedilmesi ilkesine dayandırılmaktadır.[7]

•••••

1 Kallek, "Hisbe", 133.

2 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 469.

3 Molla Lütfi, *el-Metalib el-İlahiyye*, 103-104, 162-163.

4 Taşköprîzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, 441; Ayrıca bkz. Çaldak, "Taşköprülüzâde'nin Mevû'âtü'l-ulûm'undaki ilimler Tasnifi Üzerine", 137.

5 İbn Teymiyye, *el-Hisbe fi'l-İslâm*, 11; Kazıcı, *Osmanlı'da Yerel Yönetim*, 11.

6 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 469.

7 Bazı ayetler için bkz. Tevbe: 71, Hac: 41; Lokman: 17; Bazı hadisler için bakınız: Buhârî, "İsti'zân", 2, "Mezâlim", 22; Müslim, "İmân", 83, 85, "Libâs", ➥

Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra meydana gelen sosyal değişim ve dönüşümlere bağlı olarak çeşitli ihtiyaçlara binaen ortaya çıkmış olan ihtisâb, Hz. Ömer döneminden itibaren görünür hâle gelmiş olan bir teşkilatlanma biçimidir. İslâm toplumlarında medeni hayat unsurlarının ve toplumsal yapının gelişmesine paralel olarak ortaya çıkan ve zamanla bir teşkilata dönüşen ihtisâbın hangi tarihten itibaren kurulduğu tartışmalıdır.[8] İlk uygulamaları Hz. Ömer döneminde gerçekleştirilen bu teşkilat gerçek hüviyetini Emevî ve Abbasî dönemlerinde elde etmiştir. Bütün İslâmi devletlerde bu müessesenin numunelerine rastlamak mümkündür. Nitekim başta Abbasî devleti olmak üzere Endülüs Emevîleri, Fâtimîler, Eyyûbîler, Selçuklular ve Memlük devletleri tarafından da uygulanmıştır.[9]

İhtisâb teşkilatının görev alanları fıkhi ve idari özellikleri bakımından ayrılmaktadır. Fıkıh kitaplarında konu daha çok ahkâm yönüyle incelenmiştir. Mesela İbn Teymiyye hisbe ile ilgili telif ettiği müstakil eserinde fert ve devlet ilişkilerini ele almış, devletin yetkilerini bu çerçevede incelemiştir.[10] Bu yönüyle ihtisâb fıkhın ve hukukun bir konusudur. Ancak kamu düzeninin ve adaletin sağlanması ve hukuk kurallarına işlerlik kazandırması nedeniyle siyaset düşüncesinin de konusu olmak durumundadır.[11] Nitekim İslâm siyaset düşüncesi tarihinde konuyla ilgili müstakil eserler telif edildiği gibi, birçok siyaset eserinin de alt başlığı olarak ele alınmıştır. Maverdî'nin siyasetle ilgili ünlü eseri *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'de hisbeyle ilgili bir başlık açılmış ve muhtesibin görevleri bu çerçevede incelenmiştir.[12] Ünlü Selçuku veziri Nizâmülmülk *Siyâsetnâme*'sinde muhtesiple ilgili özel başlıklar altında muhtesibin yapması gerekenleri sıralamıştır.[13]

Osmanlı'da ihtisâb, geçmiş devletlerin ve toplumların tecrübelerine istinad ettiğinden daha kapsamlı ve sistemli bir şekilde uygulanma imkânı bulmuştur. Teorik alt yapısını fıkıh ve siyaset edebiyatından alan Osmanlı ihtisâb uygulamalarının pratik yönünün daha çok ön plana çıktığını söylemek mümkündür. İhtisâb teşkilâtının Taşköprîzâde'nin

•••••••

114, "Selâm", 3; İbn Mâce, "Fiten", 20; Ebû Dâvûd, "Edeb", 12; Tirmizî, "Birr", 15.

8 Kallek, "Hisbe", 133.

9 Kazıcı, "Bir Osmanlı İhtisâb Defterine Göre Şam'daki Dükkânlar", 244.

10 İbn Teymiyye, *el-Hisbe fi'l-İslâm*, 11.

11 Karaman, "İslâmda İctimaî Terbiye ve Kontrol", 346.

12 Maverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 315.

13 Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 52.

de belirttiği üzere pratik felsefesinin ihmal edilmiş alanlarından (*ve lem nerâ kitâben sunnife fî hâze'l-ilmi hâsseten*)[14] biri olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Osmanlı'da hukuk ve siyaset mekanizmasının önemli bir parçası olan ihtisâb, Osmanlı hukuk ve siyaset felsefesinin önemli ilkelerinden biri olan adaletin pratiği açısından da dikkate değer bir teşkilatlanma biçimidir. Bu teşkilatla esnafın denetlenmesi, iş yeri açılması, kapatılması, vergi takibi, muhasebe ve mali kayıtların tutulması gibi iktisadi faaliyetlerin yanında esnafın ve umum halkın haklarının gözetilmesi sağlanarak adalet düşüncesinin bütün topluma yaygınlaştırılması amaçlanmıştır.[15]

II. İhtisâbın II. Bayezid Kanunnâmelerindeki Görünümü

İlk defa II. Mehmed döneminde (1451-1481) ilan edilen Osmanlı kanunnâmeleri II. Bayezid döneminde merkezî ve umumi kanunnâmeler ile eyalet ve sancak kanunnâmeleri şeklinde yeniden gözden geçirilerek yürürlüğe girmiştir. Birçok başlığı içeren II. Bayezid dönemi kanunnâmelerinin bir bölümü de ihtisâbla ilgilidir. Bursa, İstanbul ve Edirne ihtisâb kanunnâmeleri başlığı altında ihdas edilen bu kanunnâmelerle, toplum düzeninin sağlanması, sürdürülmesi ve haksızlıkların önüne geçilmesi amaçlanmıştır. Bu kanunnâmeler aynı zamanda bir hukuk metnidir. Reayanın esnafla olan münasebetlerinde haklarının muhafazasını ve iadesini sağlayan bir teşkilatın hukuk kodudur.[16] İhtisab kanunnâmelerini aynı zamanda bir belediye nizamnâmesi olarak da tanımlamak mümkündür. Kanunnâmelerde gıda üretimi, ürünlerin satılması ve pazarlanması gibi hususlar yer almıştır.[17] Bu kanunnâmelerde ayrıca ürünlerin nitelikleri ve nicelikleri açıklanmış, narh ve cezalar açıkça ifade edilmiş, gıdaların ve ürünlerin standartları belirlenmiştir.

Adaletle ilgili tartışmalarda en önemli konulardan biri meşruiyettir. İhtisâb kanunnâmelerinde yer alan emirlerin meşruiyet kaynağı siyasi otoriteyi temsil eden padişahtır. Nitekim Bursa ihtisâb kanunnâmesinde bu husus şöyle vurgulanmıştır: "Dergâh-ı gerdûn-iktidardan hükm-i

••••••

14 Taşköprîzâde, *Miftâhü's-saâde*, I, 394.

15 Kallek, "Hisbe", 133.

16 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 191.

17 Yanar ve Arlı, "Kanunname-i İhtisab-ı Bursa'nın Dokuma Kumaşlar", 60.

hümâyûn vârid olub..."[18] Bu cümlede yer alan *gerdûn-iktidar* kavramı iktidar sahibine işaret etmektedir. Buradaki *gerdûn* kavramının cihan anlamında kullanıldığı düşünüldüğünde, ilgili emrin dünya hâkimi bir otorite tarafından verildiği vurgulanmakta ve hukuk ehli bu iktidar tarafından yetkilendirilmektedir. Bu emrin kanunnâmenin giriş kısmında yer almasının kanunnâmenin muhatapları açısından ayrı bir önemi vardır.

Ayrıca kanunnâmenin girişinde padişah cülûsundan beri narhın ne şekilde ve hangi suretle yapıldığının, fiyat değişimlerinin ne şekilde ve ne için gerçekleştiğinin mufassal bir şekilde yazılması ve kaydedildikten sonra padişaha arz edilmesi de emredilmektedir. Mesela "...mufassal defter edüb (...) cemî'-i cüz'iyyâtına ve külliyâtına vâkıf olub aslâ mübhem ve nâ-mâ'lûm emir komayub dakîka fevt etmeyüb yazub tafsîl edesiz ki gönderdüğüniz defter kanunnâme olub"[19] ifadesi bu hususla ilgilidir. Burada *cemî'-i cüz'iyâtına ve külliyâtına vâkıf olub* ifadesi detayların gözden kaçırılmamasına dair bir emirdir ki, bu da adalet açısından oldukça önemlidir. Yine bilirkişi (*ehl-i hibre*) ve güvenilir kişilerin (*sikâ ve mu'temedun ileyh*) istihdam edilmesi istenmektedir ki, bu talep uygulamanın toplum nezdinde de kabul görmesi arzusunun bir neticesidir. Aşağıdaki ifadeler de bu hususun altını çizmektedir:

> Kassâblar ve ehl-i hibreleri ve ba'zı a'yân-ı şehir dahî ihzâr olınub et narhına müteallık olıgelen kânûndan suâl olıcak, sikât-ı müslimînden bir nice mu'temedün 'aleyh kimesneler...[20]

Bursa ihtisâb kanunnâmesinin giriş kısmında ayrıca kanunnâmelerin ilan gerekçesi de belirtilmektedir. Buna göre ticari alanlarda faaliyet gösteren ve çeşitli sektörlerde üretim yapan esnaf, tüccar ve sanatkârların sattıkları ve ürettikleri ürünlerin fiyatlandırılması ve hukuka uygun bir şekilde düzenlenmesi istenmektedir. Bu da kanunnâmenin gerekçesini ifade etmekle birlikte hukuki dayanağını ve meşruiyetini ortaya koyan diğer bir hususdur:

> (...) ehl-i hiref i ve ehl-i hibrelerin ihzâr edüb her hirfetde alınan ve satılanın ve işlenen akmişe-i mütenevvi'anın ve melbûsâtın ve mebî'âtın fi'l-cümle

••••••

18 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 191.

19 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 191.

20 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 192.

cemî-'i narhiyyâtın nev'inin her zamanda narhı nice idüğün fürâda yazub mufassal defter edüb...[21]

İhtisâb kanunnâmelerinde adalet açısından dikkat çeken hususlardan biri de kayıt ve muhasebenin önemine vurgu yapılmasıdır. Bursa İhtisâb kanunnâmesinde Bursa'daki *ehl-i hiref ve ehl-i hibre*lerin ve her sektörde (*hirfet*) alınan ve satılan ve de işlenen kumaşların, kıyafetlerin ve satışa sunulan ürünlerin tamamının fiyatlarının nasıl belirlendiğinin kaydedilmesi istenmektedir. Böylece ihtisâb uygulamasının hem kanuna hem de örfe uygun ve tecrübeli kişiler tarafından yapılması sağlanmaktadır:

(...) ammâ bu zikrolunan kavânîn-i kadîme hîn-i kabûlde vâkı' olub icrâsı ve ibkâsı kasd olunub bu mehâyif-i hâdisenin müslimîn üzerinden def'i himmet olınur ise, her narlıda olan sebeb-i teğayyürin men'ine emr-i 'âlî mukârin olub 'indallah müsâb oluna.[22]

Bursa kanunnâmesinin baş kısmında padişah aynı zamanda her sanat ve zanaat ehlinin narhlarının kadim narhlarla kıyaslanmasını emretmektedir. Varılan netice itibariyle *narh-ı kadîm* olarak ifade edilen ve II. Mehmed dönemindeki narhlara işaret ettiği anlaşılan narh miktarlarına uyulmadığı gerekçe gösterilerek yeni bir narh ve fiyatlandırma ihtiyacının hâsıl olduğu anlaşılmaktadır.[23] Burada bozulan düzenin yeniden gözden geçirildiği ve noksanlıkların giderilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Kanunnâme maddelerinin içeriğine bakıldığında ürünlerin standart kıstaslarının belirtildiği ve ölçülere dikkat edilmesinin istendiği görülmektedir. Söz konusu maddelerde her bir satıcının sattığı malın ölçüsüne riayet etmesi ve kaliteli ürünler[24] satması gerektiği vurgulanmaktadır. Mesela aşağıdaki örnekte ekmekçilere verilen emirde ekmeğin nasıl pişirileceği belirtilmekte ve pişirme standardı açıkça dile getirilmektedir:

Bi-şart-i ân ki, ince elekden elene ve temâm bîşe ve ak ola ve râyihası olmaya.[25]

••••••

21 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 191.

22 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 212.

23 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 191.

24 Müşteri memnuniyeti ve kalite ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Çiftçi, "Müşteri Memnuniyeti, Kalite ve Osmanlı Esnafı", 25-26.

25 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 192.

Bu tarz emirlerin adalet ve hakkaniyet ilkesinden hareketle verildiğini belirtmek gerekir. Mesela bazı emirlerde muhtesipten fırıncıların teftişinde eskiden uygulanan narhların belirlenmesi ve ekmeğin kalitesinin tespit edilmesi istenmektedir. Burada bu işlemi gerçekleştireceklerin *mu'temed ve sika*, yani güvenilir ve kendisinden emin olunacak kişiler olması gerektiği ayrıca emredilmektedir. Bu emir adalet ilkelerinden biri olan ehliyet ve liyakat ölçülerine göre hareket edildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu uygulamaların denetlenmesi ileride de görüleceği üzere ilkeler ve prensipler açısından daha da önemlidir. Çünkü emirlerin uygulanması da en az prensipler kadar önemlidir.[26]

Diğer bir maddede ekmeğin üretimiyle ilgili de standartlar konulmakta ve unun ince elekle elenmiş olması, tam pişmesi, beyaz olması ve kokusuz olması (bozuk olmaması) emredilmektedir. Ancak yapılan teftişlerde ekmeklerin kalite farkının olduğu, bazılarının kokmuş ve kara olduğu, çiğ ve eksik olduğu tespit edildiğinden, bu farkın giderilmesi emredilmektedir.[27] Bu emir kanunnâmede yer alan hükümlerin uygulanıp uygulanmadığının tespit edilmesi açısından önemlidir. Ayrıca taşradan gelen şarküteri ürünlerinin, kontrol edilmesi, lokantalarda pişirilen yemeklerin iyi pişirilmesi, tabak ve kazanların temiz tutulması ve tencerelerin kalaylanması ve emre muhalefet edenlerin cezalandırılması da emredilmektedir.[28]

Burada sadece üretim, fiyatlandırma ve satış sürecinde halkın menfaatlerine aykırı olacak durumların ortadan kaldırılmasına yönelik alınan tedbirlerden bazılarına işaret etmek konumuz açısından yeterlidir. Bu emirler dışında muhtesibin bazı görevlerinin adalet açısından önemine işaret etmek gerekmektedir.

III. İhtisâb Kanunnâmelerinde Muhtesibin Adaletle İlgili Görevleri

Muhtesibin bütün görevlerinin doğrudan ya da dolaylı bir şekilde adaletle ilişkisi vardır. Adaletin gereği olarak muhtesib, halk ile esnaf arasındaki ilişkileri düzenlenmek, hukuksuzlukların giderilmesini ve işçi haklarının gözetilmesini sağlamakla mükelleftir.[29] Ayrıca toplumun

••••••

26 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 192.

27 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 192.

28 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 289.

29 Erdoğdu, "Osmanlı İktisâdi Düzeninde İhtisâb Müessesesi", 132.

önemli bir parçası olan köle ve cariyelerin, gayrimüslimlerin haklarını korumak, asayişi sağlamak, şehir nüfusunu kontrol altında tutmak, hayvan haklarını koruma altına almak, suçluları tespit etmek ve cezalandırmak ve çevrenin temiz tutulmasını sağlamakla da sorumludur.[30]

Kâdî emrine bağlı olarak çalışan ihtisâb görevlisi muhtesib unvanıyla vazife yapmıştır. Muhtesibin görev alanı İslâm hukukunda "emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker" vazifesi içerisinde incelenmiştir. Bu nedenle ihtisâb teşkilâtı "marufu" emretmek ve "münkeri" terk etme vazifesi bağlamında ele alınmıştır.[31] Aslında kaynağını dinin temel prensiplerinden alan ihtisâb teşkilatı İslâm dininin genel ahlâk ilkelerinden esinlenerek inşa edilmiştir. Bu kurum vasıtasıyla İslâm ahlâk felsefesinin temel gayesi olan mutluluğun kazanılması, kamu düzeninin ve toplum huzurunun sağlanması hedeflenmiştir.[32]

Devlet gözetiminde belirlenen fiyatlandırma sistemi anlamına gelen narh uygulamasının takibini yapan ihtisâb görevlisi (*muhtesib*), esnafın belirlenen kanunlara uyup uymadığını denetleyerek, halk-esnaf münasebetlerinin düzenlenmesinde önemli roller üstlenmiştir. Muhtesib İslâm hukuku prensipleri çerçevesinde devlet başkanının tayini ve velayetiyle bu makama getirilmiştir. Başta eğitim hizmetleri olmak üzere kamu düzenini ilgilendiren çarşı ve pazar yerlerinin düzeninden sorumludur. Hukuk sisteminin işlerliğinin sağlanmasında ve adaletle ilgili hükümlerin yerine getirilmesinde de önemli görevleri yüklenmiştir.[33] Muhtesibin yetkileri kâdî ve mezâlim hâkiminin yetkilerine göre sınırlıdır. Muhtesib şer'î hukuk çerçevesinde belirlenmiş olan genel davaların tamamıyla ilgilenmez. Onu ilgilendiren hususlar, daha çok ölçü ve tartı eksikliği, hile, aldatma, vakti gelmiş borcun ödenmemesi gibi hususları içermektedir. Muhtesib aynı zamanda mevcut ihtisâb kanunlarını yerine getirmede ve icbar etmede de yetkilidir.[34] Bunların yanında mesela Eyyûbîler'de muhtesiplerin görevlerinden birinin hekimlik yapacak kişilere Hipokrat yeminini ettirmek ve bazı eserlerden onları imtihan etmek olduğu dahi zikredilir.[35]

•••••

30 Kazıcı, "Osmanlı Devletinde İhtisab", 17; Karaman, "İslâmda İctimaî Terbiye ve Kontrol", 344.

31 Karaman, "İslâmda İctimaî Terbiye ve Kontrol", 275.

32 Hizmetli, "Hisbe Risalelerine Göre Endülüs'te Çevre Bilinci", 210.

33 Karaman, "İslâmda İctimaî Terbiye ve Kontrol", 278.

34 Karaman, "İslâmda İctimaî Terbiye ve Kontrol", 279-280.

35 Şeyzerî, *Nihâyetü'r-rütbe*, 98-102.

İslâm tarihinde çeşitli uygulama biçimleri olmakla birlikte Osmanlı'da "hisbe"nin uygulanma şekli muhtesibin görev tanımına bağlı olarak zaman ve mekân bakımından değişiklik göstermiştir. Muhtesib başlangıçta devlet maliyesi ile ilgili alanlarda görevli iken daha sonra bu görev alanı, zabitlik, dinî ve ahlâki görevler, piyasa düzenlemeleri[36], belediyecilik ve standart uygulamaları şeklinde çeşitlenmiştir.[37] Osmanlı'da ihtisâb görevlisi olan muhtesib, kazâ salahiyetine sahip kişi olarak görev yapmış ve bu yetki ona devlet başkanı vekaletiyle tevdi edilmiştir. İslâm hukukunu tevarüs eden Osmanlı hukuk sisteminde muhtesibin görev tanımı ve vazifeleri birbirinden farklı amaçlar doğrultusunda genişlemiş veya azalmıştır. Kısaca muhtesibin görevlerini üç başlık altında toplamak mümkündür:

1. Ahlâki ve dinî görevleri,
2. İktisadi konuları ile çarşı ve pazarı ilgilendiren görevleri,
3. Adli, idari ve hukuki görevleri.

Muhtesibin göreviyle ilgili aşağıdaki ifade onun görev tanımı özetlemektedir:

> (...) her ne kim Allâhu Teâlâ yaratmışdır, mecmû'ını muhtesib görüb gözetse gerekdir.[38]

Sosyal adaletin sağlanması için muhtesibin iyi eğitimli, ehliyetli ve adaletli kişilerden seçilmesinin bir zorunluluk olarak ortaya çıktığını belirtmek gerekmektedir. Görüldüğü üzere muhtesiblik devlet-reaya ilişkilerinin düzenlenmesi, reayanın huzurunun sağlanması noktasında adaleti temsil eden kadılıktan sonraki en önemli makam olarak ön plana çıkmıştır.

Muhtesibin başta gelen görevlerinden biri teftiştir. Adaletin sağlanması açısından teftiş vazgeçilmez bir uygulamadır. Eksik tartıların ve ölçülerin denetlenmesi teftiş görevinin sonucudur. "Muhtesib kâdî ma'rifetiyle kemâ-yenbeğî teftîş eyleye"[39] gibi ifadeler kanunnâmelerde sıklıkla geçen teftiş emrini içermektedir. Burada ***kâdî ma'rifetiyle*** ifadesinin de önemine işaret etmek gerekmektedir. Kâdî marifetiyle yerine getirilen teftiş faaliye-

•••••

36 Osmanlılar'da piyasa düzenlemeleri için bkz. Özsoy, "Osmanlılarda Piyasa Düzenlemeleri", 27-34.

37 Yıldız, "Osmanlı'da Ürünlerin Dinî/Şer'î Standardizasyonunda Dönüm Noktası", 1471.

38 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 296.

39 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 289.

ti hukuk mekanizmasının bir işlevi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum pratik adalet açısından önemli bir uygulamadır. Ayrıca adalet kurumunun en önemli temsilcisi konumundaki "kadılık marifeti" uygulamanın meşruiyet kaynağını da göstermektedir.

Muhtesibin adaletle ilgili diğer bir görevi de ürünlerden fazla fiyat alınmasının önüne geçmek ve sabit fiyat uygulamasıyla (*narh*) fiyat standardı getirmektir.[40] Giyimde, yiyecekte, ticarette, fiyatlandırma kriterlerini belirleyerek haksız kazancın önüne geçmek de onun adaletle ilgili diğer bir görevidir. İstanbul İhtisâb Kanunnâmesinin ikinci maddesinde kasaplarla ilgili bir emir konuyu özetler mahiyettedir:

> Ammâ kâdî ve muhtesib dâim anlarun gibi celeb-keşleri görüb gözedüb yoklayalar. Tâ ki kassâblar muvâza'a edüb hile etmeyeler.[41]

Muhtesib, ehliyetli kişilerden (*ehl-i hibre*) ürünlerin özellikleri hakkında bilgi alır ve bu bilgileri ilgili yerlerde değerlendirir.[42] Bu uygulamayla enflasyonun ve fiyat karmaşasının önüne geçilerek halkın yüksek fiyat karşısında ezilmesi önlenmeye çalışılmıştır. Her şehrin ekonomik seviyesi gözetilerek fiyatlandırma yapılmasını sağlamak da muhtesibin görev alanına girmektedir. Bu husus Bursa İhtisâb Kanunnâmesinde şöyle dile getirilmektedir:

> (...) mazmûnında Dârü'l-feth İstanbul'da koyun eti üç yüz elli dirhem olıcak, Bursa'da üç yüz dirhem ola.[43]

Ayrıca fiyatlandırmanın zamana ve şartlara istinaden müşteri hakkı gözetilerek gerçekleştirilmesi de muhtesibin adaletle ilgili görevlerinden biridir:

> (...) hâliya bu husûs içün vârid olan hükm-i şerîf mûcibince ihtilâf ve ihtilâl olan narhlarda zemâna ve mebî'âta göre hadd-i i'tidâl üzere ehl-i hibre ve bâyi' ve müşteri ittifâkleriyle narh vaz' olundı.[44]

Emirde de görüldüğü gibi emtia fiyatlarının belirlenmesinde zaman ve şartların göz önünde bulundurulması emredilmektedir. Adaletli olunması

•••••

40 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 289.
41 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 289.
42 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 288.
43 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 193.
44 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 194.

ve fiyatların *hadd-i i'tidâl üzere* yapılması istenirken satıcı ve müşterilerin anlaşmaları gerektiği de açıkta belirtilmektedir.

IV. Muhtesibin Uyguladığı Bazı Cezalar

Muhtesibin sosyal düzeni sağlama görevinin dışında ceza verme görevinin de olduğu unutulmamalıdır. Bu görev adaletin ve hukuk düzeninin sağlanması açısından elzemdir. Bu yetki çerçevesinde ihtisâb kanunnâmelerinde muhtesibin ceza ile ilgili yetki ve salahiyetleri belirtilmiş, suçlar karşısında uygulaması gereken cezalar açıkça ifade edilmiştir. Kanunnâmelerde ifade edildiği şekliyle muhtesib aşağıdaki cezaları uygulama salahiyetine sahiptir:

1. Cerîme kesmek. Bu ceza daha çok tazir yetkisi çerçevesinde kesilen bir bir çeşit ceza vergisidir: "Ta'yîn olunan narhdan eksik satulur ise, dirheme bir akçe cerîme ve sâir terâzu ile satılan nesnelerden eksik satandan iki dirhemine bir akçe cerîme alına."[45]

2. Let vurmak: Bir tür dayak olan let vurmak genellikle standartlara uyulmayan durumlarda verilen cezadır: "Etmek içinde kara bulunursa ve çiğ olursa, tabanına let uralar..."[46]

3. Tahta külah vurmak: Standartlara uymayan ya da ürettiği ürüne hile karıştıran esnafa verilen bir cezadır. Bu ceza çerçevesinde esnafın başına tahtadan külah geçirilir ve çarşıda dolaştırılırdı: "etmek (...) eksük olursa tahta külah uralar veyahut cerîme alalar."[47]

4. Kâdî marifetiyle tazir uygulamak: "Koyun etin ayru, keçi etin ayru satalar, birbirine katub satmayalar. Katarlar ise, muhtesib kâdî ma'rifetiyle ta'zir ede, cerîme alınmaya."[48]

5. Te'dîb etmek: "bakkallar ve attârlar ve bezzâzlar ve takyeciler, onun on bire satalar, ziyade satarlarsa, muhtesib dutub tedib ede. Ammâ bu banda ve gayride kadı marifeti bile ola."[49]

Muhtesibin adalet ve huzurun sağlanması için uyguladığı cezaların bazıları yukarıda zikredildi. İhtisab kanunnâmelerinde bu cezaların dışın-

45 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 287.
46 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 192.
47 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 192.
48 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 287.
49 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 195.

da *teşhir etmek, itab ve ikab etmek* gibi cezalar ve şer'î hukukun uygun gördüğü diğer cezaların da uygulandığı görülmektedir. Bu örneklerden hareketle muhtesibin adaletle ilgili görevlerine işaret edildi.

V. Sonuç

Adaletin nasıl gerçekleştirileceği ve sürdürüleceği sorusu siyaset felsefelerinin temel problem alanlarından biri olarak günümüzde de var olmaya devam etmektedir. İslâm ahlâk felsefesindeki gaye olan insan nefsinin itidal ve adalet ölçüsünde terbiye edilmesi düşüncesinin yanında bireyin dış dünyasında var olan ve ilişki içerisinde olduğu toplumda da adaletin sağlanması konusu siyaset felsefelerinin önemli bir problem alanını oluşturmaktadır.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere ihtisâb teşkilâtı ve muhtesiblik adalet açısından oldukça önemlidir. Osmanlı siyaset düşüncesinin pratiğe yansıtılması ve adalet ilkesinin hayata geçirilmesi açısından ihtisâb vazgeçilmez bir kurum olarak Osmanlı tarihi boyunca hayatiyetini sürdürmüştür. İslâm hukuk felsefesinde çerçevesi çizilen ve temel başlıkları idare hukuku içerisinde incelenen "hisbe"nin toplumda sürdürülmesi amaçlanan adaletle ilişkili olduğu unutulmamalıdır. İnsan mutluluğunun nasıl sağlanacağı ve "salah" kavramıyla ifade edilen adaletin ne şekilde gerçekleşeceği sorusu İslâm hukuk teorisini ve fıkhın pratiklerini siyaset felsefelerinin temel ilkelerinden biri olarak kabul eden Osmanlı düşünürlerinin de temel sorunlarından biri olmuştur.

Osmanlı toplumu dört sınıftan (*erkân-ı erba'a*) oluştuğundan bu unsurların düzenini sağlamak adalet düşüncesinin pratiği ile ilgilidir. Reayayı temsil eden bir sınıf olan esnafın sorunlarının çözülmesi, reayanın ağır vergiler altında ezilmemesi, nüfus ve işsizlik sorunlarının giderilmesi, köle ve cariyelerinin haklarının korunması gibi temel görevler adalet düşüncesinin özünü oluşturmaktadır. Osmanlı sosyal düzeninin sağlanmasında en önemli kurumlardan biri olan ihtisâb, iktisadi düzenin sağlanması yanında toplumsal adalet açısından önemli bir kurum olarak işlev görmüştür.

"İhtisâbla ilgili söz konusu düzenlemelerin ve kanunnâmelerin ihdas edilmesindeki temel gaye nedir?" sorusunun cevabı olarak şunu söylemek mümkündür: Osmanlı toplumunun refah ve huzurunun sağlanması devletin asli görevi olarak algılanmıştır. Siyaset felsefelerinde ideal portresi çizilen adaletli devlet ve refah seviyesi yüksek bir toplumun nasıl gerçek-

leştirileceğinin iyi bir örneğini sunan bu uygulamalar, Osmanlı medeniyetinin ulaştığı seviyeyi göstermesi bakımından anlamlıdır. Bu düzenlemelerde etkin ve yetkin konumda olan muhtesibin bir hukuk adamı, kimi zaman bir kâdî ve kimi zamanlarda da kâdî emrinde çalıştırılan bir memur olduğunun unutulmaması gerekir. Bu görevler onun doğrudan adaleti ilgilendiren görevlerindendir. İncelememize konu olan II. Bayezid dönemi Bursa, İstanbul ve Edirne İhtisâb kanunnâmelerindeki emir ve uygulama örneklerinden hareketle Osmanlı devletinin II. Mehmed döneminde özgün karakterini kazanan kanunlaştırma faaliyetinin üst seviyeye ulaştığını söylemek mümkündür. Ayrıca kanunlaştırma faaliyetinin bir siyaset ve adalet felsefesinin sonucu olarak tezahür ettiğinin de unutulmaması gerekir. Pratik felsefe açısından bu örneklerin günümüz siyaset felsefesi problemlerinden biri olan teori pratik uyumuna işaret etmesi bakımından da ayrı bir öneme sahip olduğunu vurgulamak gerekmektedir.

Kaynakça

Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990).

Çaldak, Süleyman "Taşköprülüzâde'nin Mevzû'âtü'l-ulûm'undaki ilimler Tasnifi Üzerine", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/2 (2005), 115-146.

Çiftçi, Cafer "Müşteri Memnuniyeti, Kalite ve Osmanlı Esnafı", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2004), 17-34.

Erdoğdu, İbrâhim, "Osmanlı İktisâdi Düzeninde İhtisâb Müessesesi ve Muhtesiblik Üzerine Bir Deneme", *OTAM* 11 (2001), 123-145.

Hizmetli, Mustafa, "Hisbe Risalelerine Göre Endülüs'te Çevre Bilinci", *İSTEM* XIV (2009), 207-219.

İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), I.

İbn Teymiyye, *el-Hisbe fi'l-İslâm: Vazifetü'l-hükümeti'l-İslâmiyye*, thk. Ali b. Nafi eş-Şuhûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye).

Kallek, Cengiz "Hisbe", *DİA*, XVIII, 133-143.

Karaman, Hayreddin "İslâmda İctimaî Terbiye ve Kontrol (İhtisâb Müessesesi)", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* XI/6 (1972).

Karaman, Hayreddin "İslâmda İctimaî Terbiye ve Kontrol (İhtisâb Müessesesi)", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* XI/7 (1972).

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941).

Kazıcı, Ziya "Osmanlı Devletinde İhtisab (Emr bi'l-Ma'rûf ve nehy ani'l-Münker)", *Diyanet Dergisi* XX/3 (1984).

Kazıcı, Ziya, *Osmanlı'da Yerel Yönetim (İhtisâb Müessesesi)* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014).

Maverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî, *el-Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilayatü'd-dîniyye*; thk. Ahmed Mübarek Bağdâdî (Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1989/1409).

Molla Lütfi, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması: el-Metalib el-İlahiyye fi Mevzuat el-Ulum el-Luğaviyye*, eleştirel metin ve inceleme Şükran Fazlıoğlu (İstanbul: Kitabevi, 2012).

Nizamülmülk, *Siyasetname*, haz. Mehmet Altay Köymen (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1982).

Özsoy, Osman "Osmanlılarda Piyasa Düzenlemeleri", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 22 (2004), s. 27-34.

Taşköprîzâde, Ahmed Efendi, *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), I.

Taşköprîzâde, Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-ulûm*, trc. Kemaleddin Mehmed Efendi (Dersaâdet: İkdam Matbaası, 1313).

Şeyzerî, *Nihâyetü'r-rütbe fî talebi'l-hisbe*, nşr. Muhammed Mustafa Ziyade (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme, 1946).

Yanar, Ayşem Aydın-Arlı, Mustafa "Kanunname-i İhtisab-ı Bursa'nın Dokuma Kumaşlar ve Giysiler Açısından Değerlendirilmesi", *Gazi Üniversitesi Endüstriyel Sanatlar Eğitim Fakültesi Dergisi* 28 (2012).

Yıldız, Mehmet "Osmanlı'da Ürünlerin Dinî/Şer'î Standardizasyonunda Dönüm Noktası: Tâhirdir Damgalı Sertifikasyona Geçiş", *Turkish Studies* VI, 5/1 (2010), 1468-1493.

ABSTRACTS

İNGİLİZCE ÖZETLER

Formation of the Ottoman Perception of Education after the Conquest of Constantinople: Mudarris Qualification Exams in the Classical Period

Ayşe Ziyan Furat

The transformation of the Ottoman Beylik into an empire mainly took place during Mehmed II Period (1451-1481), which was exclusively characterized by the conquest of Istanbul. The period witnessed significant developments not only in the political life but also in the formation of important Ottoman institutions, including but not exclusive to learning hierarchy, which regulated various aspects of Ottoman socio-cultural life. In his codex, Sultan Mehmed II, the Conqueror, developed the main principles of the learning hierarchy, which were maintained until Tevhid-i Tedrisat (Unification of Education) Act in 1924, despite the introduction of several reforms into the system throughout its existence. One of the basic principles of the Codex was the method of appointments of *mudarris*es in madrasas. Such appointments, including also the *mudarris* exams, offer opportunities for further contemporary research not only because they embody and represent the characteristics of madrasa graduates but also because they provide valuable insights into the scholarly competence and skills of *mudarris*es.

Focusing on this scarcely researched area of the development of Ottoman education, the paper aims to shed light on the Ottoman perception of education in its Classical Period. First, the emergence of the teaching tradition in Ottoman context will be evaluated shortly. Second, the main characteristics of Ottoman *mudarris*es and entrance into teaching career in Ottoman times will be thoroughly researched. Finally, the main principles of *mudarris* exams will be introduced by providing samples from Sahn *madrasa*s.

Sofu Mehmed Pasha Dāru'l-Hadith and its Mudarrises

Mehðin Çiftçi

Sofu Mehmed Pasha Dāru'l-hadith was built across Nallı Mosque, at Pasha Kapısı of Istanbul Province Building by Sofu Mehmed Pasha who was one of the *viziers* of the Suleiman the Magnificent. This dāru'l-hadith does not exist today. The exact date of construction is unknown; yet, departing from the fact that it's first *mudarris* was passed away in 950/1543-44 some records tell us that it was built around that time. The Dāru'l-hadith that was built especially for the education of *hadith* and *tafsīr* is a thirties state (otuzlu) madrasa belong to the sixteenth century. It is called such; since it's mudarrises' salary was 30 coins per day.

Aydınlı Bedrettin Mahmut Efendi who had an unpublished commentary was the first *mudarris* of that *dāru'l-hadith.* He was passed away in 950/ 1543-44 when serving as a *muderris* in Sofu Mehmed Pasha Dāru'l-hadith. Another *muderris* taught here was Kastamonulu Sheikh Muharrem Efendi. He was a Halvetī Order adherent as he was also very famous for his preaches. He was working here for 30 coins fee per day and died in 983/1575-76. Also Mawlana Zāhid and his son Mehmed b. Zāhid worked in Sofu Mehmed Pasha Dāru'l-hadith.

In that paper we aimed to explain Sofu Mehmed Pasha Dāru'l-hadith, which was one of the *dārul-hadiths* built between the conquest of Istanbul and establishment of Suleymaniye *Madrasas* with its different aspects such as institution and education as we will mention it's significance in the Ottoman education system.

Musannifek (d. 875/1470) who is a Scholar of the Era of Mehmed II and a Survey on his Arabic Grammar Methodology

Ali Benli

Alauddin Ali b. Muhammad b. Mas'ūd el-Bistāmī as-Shahrūdī, the grandson of Fakhraddin el-Rāzī, was born in Bistam, Khorasan, in 803. He was given the nickname of "Musannifek", which means "young author", thanks to his publications at a very young age. He studied with Jalāladdīn Yūsuf al-Awbahī, a student of al-Taftāzānī, and Qutbuddin Ahmad el-Harawī. He came to Anatolia in 842/1432, taught in Konya and Bursa respectively. Upon the invitation of Sadrazam Mahmūd Pasha he went to Istanbul. He attended in the circles of Sultan Mehmed II and became a protégé of him. He took part in Bosnian campaign in 867. He died in Istanbul in 875/1470 and was buried in Eyup cemetery.

Musannifak, who had works in the field of Islamic law, *tafsīr*, history, and Sufism, also wrote books on Arabic language. These were generally in the form of commentaries and glosses on *sarf* (morphology), *nahw* (grammar) and *balagha* (rhetoric) that were commonly used in the scholarly circles of his era. Among his works related to Arabic grammar are the commentaries on Isferāyīnī's *al-Lubāb fī al-nahw*, Mutarrizī's *al-Rashād fī sharh Irshād al-hādī*, and Jurjānī's *al-'Awāmil*. Some of these works have been studied with the method of edition-critique whereas others still remain as manuscripts. This paper will review Musannifek's biography, as it will analyze his opinions on *nahw*, with an effort to identify his method in using rational and religious proofs. It will also mention the influence of his education in Khorasan upon his works, and try to evaluate his importance in the Ottoman world of knowledge.

The Significance *Balagha* (rhetoric) in Sahn-ı Semān *Madrasas* and *Miftāh al-Ulūm* by al-Sakkākī

Sultan Şimşek

Arabic was seen as the basic and privileged course in the Ottoman *madrasa*s. Arabic instruction in these *madrasa*s began at the introductory level and continued up until graduation, initially with morphology and grammar, and then with *'ilm al-bayan, 'ilm al-mea'ni and 'ilm al-badi'*. Ottoman *ulama* insisted on the significance of the branches of Arabic language related to rhetoric and consider it as a precondition for their students' understanding religious texts.

Because of the prominence given to the Arabic rhetoric, it was widely used by Turkish and Arab scholars in advanced levels. Major texts in the instruction of the science of rhetoric were as-Sakkākī's *Miftāh al-ulūm* and Taftāzānī's commentaries on *Miftāh*, i.e. *al-Mutawwal* and *al-Muhtasar*. The scholars of the period have also focused on academic studies of these texts. Both Turkish and Arab professors were writing either commentaries on these texts or annotations to commentaries on them. *Miftāh al-ulūm* was so prominent in instruction that the introductory level *madrasa*s were called after it, becoming the "*madrasa*s of *Miftāh*."

Miftāh al-ulūm was of course preceded in the field of rhetoric by the works of great men of letters such as al-Jāhiz and al-Jurjānī. Still why did the Ottoman scholars pick *Miftāh* and its commentaries as textbooks in the instruction of the science of rhetoric? What were the factors behind the preference of these works? Who did instruct these texts and in what levels? Who wrote commentaries and annotations and what were the major characteristics of these works? What were the instruction techniques employed by the professors? My paper, titled "The Significance of the Science of Rhetoric in Sahn-ı Semān *Madrasa*s" will try to answer these questions and establish its connections with today.

Ali Qushjī and his Way of Sharh in the Context of his *Hashiyah* on Taftazānī's *Hashiyah* of *al-Kashshāf*

Mehmet Çiçek

As a method and a compiling style, *Sharh* is a very old concept. To embrace it would exceed the limits of this presentation since its existence dates back to pre-Islamic ages and thus it was not a production of Muslim intellectuals. However, in this paper, I aim to explore an example of this very old tradition within the Islamic thought.

In religious literature, *Sharh* has been applied to by different disciplines and each one has distinct experiences in its own historical adventure. By limiting the *Sharh* tradition within *tafsīr* discipline, the very early products appeared in the second half of the 6th century (A.D. 1150) on particular commentaries. One of the prominent examples for this tradition was Zamakhsharī's *al-Kashshāf.* One of the considerable *Sharh*s on Zamakhsharī's *al-Kashshāf* was compiled by Taftazānī, who then was considered as a leading *Sharih* on *al-Kashshāf.* Later, one of the *Sharih*s who wrote a *Hashiyah* on Taftazānī's *Hashiyah* of *al-Kashshāf* was Ali Qushjī, on whom I have developed my presentation.

Therefore, in this presentation, I will first give general information on *Tafsīr-Sharh* tradition in order to clarify the formation of *sharh* in *tafsīr* discipline. Then, by taking Ali Qushjī's *Hashiyah* to the center, I am going to analyze his understanding of *sharh* under some categories such as the form ofthe text, the aspects of balagha (rhetoric), the arguments by analogy, and the interdisciplinary characteristic of Qushjī's work.

Hadith Studies According to Taşköprīzāde and an Analysis on His Collection of Forty Hadiths, *Latāif al-nabî*

Abdullah Taha İmamoğlu

Taşköprīzāde (d. 968/1561) was famous Ottoman scholar and biographer who lived in the 16th century. He authored many works on intellectual and religious matters. He also wrote about the intellectual life during the Ottoman reign. In his famous work, *Miftāh al-saāda*, Taşköprīzāde classified many sciences. In this paper, we will focus on how Taşköprīzāde examined *hadith* studies from the point of classification of the sciences, and identify the sources concerning *hadith* studies mentioned in *Miftāh al-saāda*. It is a well-known fact that Taşköprīzāde taught in many Ottoman madrasas such as those in Didymoteicho, Istanbul, Skopje, Edirne and Bursa. It was recorded in the sources that he regularly gave lectures on al-Bagavī's *Masābih al-sunna*, al-Sāghānī's *Mashāriq al-anwār* and Bukhārī's *al-Sahīh* in those madrasas. Moreover, he compiled a collection of forty hadiths including ones dealing with sense of humor of Prophet Muhammad (S.A.W) Taşköprīzāde stated the reason for writing this compilation as his own sense of humor. Sadık Cihan edited this treatise in 1980. However, there is not a noteworthy academic study made on this book. In this presentation, I will try to examine the commentary of *hadiths* in *Latāif al-nabī*.

Mashāriq al-anwār in Ottoman Hadith Education

Mustafa Celil Altuntaş

Raḍī al-Dīn al-Ṣaghānī's (d. 650/1252) book *Mashāriq al-anwār al-nabawiyyah* in which he mostly compiled the Sahihayn hadīths in accordance with their naḥw subjects was often read in the Ottoman madrasas. Reading it in madrasas as a condition of waqf led to an increase in demand for itself. The mudarrises made it read their students and made it memorize them.

In the paper which was presented about *Mashāriq al-anwār*, which represents an important pillar of the Ottoman hadith education, information about the importance of the above mentioned book has been given and the hashiyats and sharhs which were written about it have been analyzed. Determination of scientific situations of the hashiyats and sharhs will enable to get information about the situation of the hadith science in the Ottomans.

Fatwa Collections of Sheikh al-Islām Sa'di Chalabi (d. 945/1538)

Ahmet Hamdi Furat-Abdullah Tırabzon

Ottoman Sheikh al-Islām Sa'di Chalabi (16th century) is known for his commentary called al-Ināye of al-Bābertī on Hidāya. His services and other works are of great importance as well. Sa'di Chalabi came to Istanbul from Kastamonu with his father Isa. He went into the service of Mevlanā Mehmed Samsūnī who is a scholar of Islamic jurisprudence and theology. (*Shakāiq*, 444) Circulating rumors that addressed the question of whether he served as Fatwā Amīni of Ibn Kamāl should be discounted. Instead he served in the following madrasas as a mudarris: Başcı İbrāhim Medresesi (Bursa), Taşlık (Edirne), Mahmud Paşa (İstanbul), Sultan (Bursa) and Sahn-i Saman. Then he was appointed as the qādī of Istanbul. He held this position for ten years. During that decade, he played important roles in some events such as the approval of Istanbul Foundation Daftars and Molla Kābız incident. In the second event he undertook the judgment with Ibn Kamāl. He was dismissed in 940 and afterwards began to serve as mudarris in Sahn-i Semān. Upon the death of Ibn Kamāl he was appointed as Sheikh al-Islām. He passed away in 945 after five years of service as Sheikh al-Islām. (*Shakāiq*, 444) Taşköprīzāde indicates that he was "makbūl al-cavāb ve muhtediyan ilā as-savāb" on fatwā (*Shakāiq*, 444-5). Bābartī was well known for his gloss on *Hidāya*'s commentary of *al-Ināya*. Taşköprīzāde reports that his gloss was in circulation within ulama in those times. This work was published with the addition of al-Ināya and is still most widely used gloss of allnāya. (I-VII, Cairo 1356; I-IX, Cairo 1306, 1319; Cairo 1970). He has another work titled Majmuā-i Fatāwā, which is a collection fatwās. Some copies of this work are available in the manuscript libraries located in Istanbul. [Shahid Ali Pasha (nr. 1073), Amasya Il Halk Library 439]. The copy in Shahid Ali Pasha Library is seen superior to the others. It has 200 fatwās of Sa'di Chalabi. Our presentation will take place in two parts as below indicated.

In the first part, his life and his academic personality will be discussed. In the second, his fatwā book will be reviewed. Firstly his fatwās will be identified with the assistance of manuscript copies. The fatwās will be ordered according to the methodology of Islamic jurisprudence and they will be ranked in the priority order.

Molla Khusraw's (d. 885/1480) Approach to *Islamic Theology*: Was He an Opponent of Kalām?

Veysel Kaya

"One should not travel for the sake of learning the science of Kalâm. This is more relevant especially for the Kalâm of our age, since it is so much mixed with the deliriums of the philosophers." This is what Mulla Khusraw, one of Mehmed the Conqueror's teachers says about the science of Kalâm in his *Durar*, a book which has been seen as one of the fundamental canonical texts in Ottoman Empire. However, if we take this statement as an indication to the assumption that Mulla Khusraw was simply an opponent of the Kalâm and his whole attitude falls under the literature of *dhamm al-kalâm* (blaming the science of Kalâm), we might get it wrong. Mulla Khusraw's kalâmic knowledge in his works on jurisprudence and his positive take on this tradition will not allow us to simplify this matter as such. After all, he is in contact with Islamic philosophy in general, and the tradition of Avicenna in particular, so much so that he does not hesitate to clearly mention Avicenna's *Healing* in *Mir'at al-Usul*, a major work on jurisprudence. Furthermore, when we go into detail about some kalâmic issues which he discusses in several places, we see that Mulla Khusraw was in a serious relationship with the "Kalâm al-Mutaakhkhirun" (so-called "the Later Kalâm). In this paper, I will discuss how Mulla Khusraw maintains this relationship and what place he gives to the science of Kalâm in general among other Islamic sciences.

From *Risāla dar 'ilm al-hay'a* to *al-Fathiyya fī 'ilm al-hay'a*: Transformation of a Text in the Ottoman World

Hasan Umut

Ali Qushjī (d. 879/1474) is an exceptional figure in the Islamic tradition of theoretical astronomy. Despite the fact that he spent the last few years of his life in Istanbul, he played a crucial role in the Ottoman scientific culture as he taught at Hagia Sophia and Sahn-i Semān *madrasa*s. It is also believed that he contributed to the formation of the curriculum of Sahn-i Semān, which makes him quite significant in understanding the dynamics of Ottoman intellectual life in the fifteenth century. Qushjī's influence was quite pervasive since he produced works in various branches of astronomy. Particularly, his books dedicated to education of astronomy within the *madrasa* tradition deserve examination. In this respect, his two interesting books are *Risāla dar 'ilm al-hay'a*, written in Persian in 1458 in Samarqand, and *al-Fathiyya fī 'ilm al-hay'a*, written in Arabic in 1473 in Istanbul and then presented to the Ottoman Sultan Muhammad II. The latter is supposed to be an enlarged version of the former. Nevertheless, some questions need to be answered: Did Qushjī make any changes in the Arabic version? If so, what might have been the reasons? What are the differences between the two texts? This paper aims to compare them generally and reveal their similarities and differences. It will also deal with Ali Qushjī's intellectual career and the contemporary Ottoman scientific culture, which might have influenced his decision in preparing the Arabic version.

From *Rashad* to *Taqwim*: Some Observations on the role of Astrology in the 15th & 16th Century Ottoman World

Ahmet Tunç Şen

Despite the wealth of extant sources of great variation, the role of "the science of the stars" (*ilm al-nujūm*) and their theoreticians/practitioners in the Ottoman intellectual world has not much received scholarly attention due mostly to i) the belief that any attempt to grasp the knowledge of the unknown was "by nature" heavily scanted by Islamic canonical texts, and ii) the implicit scholarly consensus toward keeping in silence the so-called Islamicate "occult" practices in order not to reinforce the Orientalist misperceptions regarding the so-called lack (or decline) of the rational sciences in the post-classical Islamicate world. The major objective of this presentation is to help repair these established scholarly convictions by exploring the works and discussions of "the science of the stars" in the late fifteenth-and sixteenth-century Ottoman intellectual circles, especially among the members of the higher echelons of the *'ulamā*.

The Ottoman Contribution to 'Ilm al-Mīqāt: *Mīzān al-kawākib*

Taha Yasin Arslan

'Ilm al-mīqāt (timekeeping) has become a branch of astronomy in the 3rd century AH and has been developed substantially by Mamluk-era (648-922 AH/1250-1517 CE) astronomers. The Ottomans who have encountered the astronomy in the 9th century AH, embraced *'ilm al-mīqāt* in the same century and they transferred the tradition of *'ilm al-mīqāt* and office of *muwaqqit* to the next generations along with genuine contributions. One of the first Ottoman muwaqqits, Muḥammad ibn Kātib Sīnān al-Qunawī (d.1524 circa) compiled thirteen books on *'ilm al-mīqāt*. Seven of them are in Turkish. One of his books, as a set of tables for timekeeping, *Mīzān al-kawākib* differs from other 'tables for timekeeping' in *mīqāt* literature. Unlike other tables, timekeeping in this book is not based on the Sun's position, but the stars'. *Mīzān al-kawākib*, as being the only major book of its kind, is a clear indicator of the Ottomans' genuine contribution. The aim of this work is to express the significance and the content of the book of Muḥammad ibn Kātib Sīnān al-Qunawī.

"Scholars of the Ottoman State" / The Class of Ottoman Scholar-Bureaucrats (1453-1600)

Abdurrahman Atçıl

In this article, I try to show that largely as a result of the Ottomans' reorganization of internal administration after their conquest of Constantinople in 1453, a great number of scholars (perhaps the majority of them) accepted employment in government-controlled positions. I argue that when considered from the perspective of the ideals of scholars as regards their relationship with the ruling class and political power from the eighth century onwards, their cooptation into the Ottoman state machinery constituted a new and different situation. In addition, I discuss the utility of Ahmed Taşköprīzāde's expression "scholars of the Ottoman state" to signify their specificity. Finally, I propose to use the phrase *the class of Ottoman scholar-bureaucrats*, as it better differentiates this group in terms of belonging, attitudes and professional work.

Remarks on the Karamānī Network of Scholars and Sufis in the Fifteenth Century

Hasan Karataş

The Ottoman-Karamanid relations are largely defined in current literature as one composed of continuous military conflict. Beginning with the Ottoman involvement in central Anatolia at the turn of the fifteenth century, the Turcoman principality of Karaman in south central Anatolia proved to be a major predicament in the eastern policy of the Ottoman sultans. The Ottomans finally eliminated the political threat posed by the Karamanids when Mehmed II captured Konya in 1468 and gradually incorporated the larger Karaman region by 1474. Yet the subject of this paper will be an exchange between these two polities that extends beyond the lifetime of their military encounters (1387- 1474); i.e the two-way movement of scholars and Sufis between the Ottoman and Karamanid domains. The scholarly exchange between these two polities is a very critical component of the Ottoman-Karamanid relations and a key in sophisticating our understanding of the formation of Ottoman scholarly tradition. Especially during the fifteenth century, Ottomans hosted many scholars and Sufis who had connections to the Karaman region and carry the *Karamānī* epithet. In addition there were Ottoman scholars who settled the Karamanid domains at some point in their careers for education, career and political purposes. Then can one talk about the existence of a scholarly network in the Ottoman lands founded upon or fostered by connections to the Karaman region? If yes, what could this network tell us about the role of regionalist networks within the Ottoman scholarly establishment during its formative decades in the fifteenth and sixteenth centuries?

This paper hopes to unearth and chart a Karamanid network in the Ottoman core lands, primarily in Istanbul composed of scholars and Sufis

originated or affiliated with the Karaman region. By tracing the career trajectories, patronage relations and political connections of the members of this network, the paper will inquire the topics such as; the degree of cohesion within the network, its relationship with other networks, its response to moments of heightened political tension between the Ottoman and Karamanid polities, and the continuities and breaks in the network structure after the fall of Konya and the end of the Karamanid principality. By asking these questions, this paper hopes to achieve two goals; (a) providing a more nuanced account of the Ottoman-Karamanid relations in the fifteenth century, and more importantly (b) understanding the role of political geography and networks in the formation of Ottoman scholarly tradition.

The Sunni Exodus from Iran and the Rise of Anti-Safavid Propaganda in the Ottoman Empire: The Messianic Call of Hüseyin b. Abdullah el-Shirvānī

Hüseyin Yılmaz

The swift expansion of the Safavids into Caucasia and Irak caused a sudden influx of learned men into Ottoman lands who fled the persecution of Sunnis by Safavid authorities. Due to their background in Sunni learning and piety as well their utility in intelligence against the Safavids these émigrés were often well-treated and granted high status in Ottoman service. Many of them quickly turned into anti-Safavid propagandists and avid apologists of the Ottoman dynasty. Their portrayal of the Safavids and Shiism deeply impacted Ottoman perceptions of this movement as an existential threat in terms of both political ideology and righteous faith. Among this contingent of learned men this study examines Hüseyin b. Abdullah el-Shirvānī's depiction of Sufism, Sunnism, and Shiism through a markedly eschatological and messianic idiom that ideologized the Ottoman-Safavid conflict. After fleeing his homeland, Shirvan, and taking refuge in Eastern Anatolia, he composed three treatises with the aim of presenting them to the reigning sultan, Suleiman I, around 1540's. Besides fiercely criticizing Safavid Shiism, these texts were also some of the most detailed and informative accounts of Safavid popular beliefs and political theology to furnish Ottoman authorities with much needed ammunition in their ideological warfare.

The Ihtisāb Institution In Terms of Social Justice and the Kanunnamas of Bayazıd II era

Yunus Kaplan

How the Hisba institute, the responsibilities of which were first defined in İstanbul İhtisāb Kānūnnāmas, was shaped when we arrive at the period of Bayazid II has not been subject of detailed scholarly research yet. It is a known fact that one of the most important among the series of kanunnamas of Mehmet II era is the Ihtisab Kanunnamas. The judgements posited in this kanunnama exhibit the high level of the structure of the state institutions at the mentioned period. In addition, the context of these kanunnamas which give us details of the development of the institution of Ihtisab, require investigation in regard to practical wisdom and political thought. This kanunnama, a simile of which is rarely observed before it, also necessitate in its text the mutual protection of the rights of the consumers and the traders together. This makes it an important example in regard to contemporary economical issues as well.

With many other characteristics, this kanunnama is the subject of this presentation in terms of its contributions to social justice and in terms of the form it took at the time of Bayazid II. With this aim, after a brief history of the institution is given, its importance in respect to social justice will be issued, and later, the kanunnama will be evaluated in the context of political philosophy through examples from the kanunnamas of Bayazid II.

OSMANLI'DA İLİM VE FİKİR DÜNYASI

İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar

Editörler: Ömer Mahir Alper ▪ Mustakim Arıcı

Osmanlı ilim ve fikir dünyası, kendisinden önceki İslâm ilim ve fikir geleneğinin temsilcisi olarak neşv ü nemâ bulmuş, VIII/XIV. yüzyıldaki ilk kurumsallaşma adımlarından sonra bilhassa İstanbul'un fethiyle etkileri yüzyılları aşan bir gelenek olarak tezahür etmiş ve bu geleneğe ilim ve düşüncenin her alanında köklü katkılar sağlamıştır. Bununla birlikte Osmanlı ilim ve fikir mirasının, fetih öncesi bağlantılarını da dikkate alarak çok yönlü olarak incelenmeye muhtaç olduğunu söylemek mümkündür. Böyle bir ihtiyaca binaen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2013 yılında, "Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler" üst başlığı ile uluslararası bir dizi sempozyum düzenleme kararı almış ve elinizdeki eser, bu sempozyumun birincisine iştirak eden araştırmacılar tarafından sunulan ve her biri alanına önemli katkılar sağlayan tebliğlerin yeniden gözden geçirilmiş metinlerinden hazırlanmıştır.

THG 2016 353782 EDR
THG 353782 EDR

9 786055 245832