ULUSLARARASI KATILIMLI
OSMANLI BİLİM VE DÜŞÜNCE TARİHİ
SEMPOZYUMU

08-10 Mayıs 2014

BİLDİRİLER KİTABI



EDİTÖR

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih GÖKÇEK

EDİTÖR YARDIMCILARI

Öğr. Gör. Orhan BİNGÖL - Arş. Gör. M. Ahmet TÜZEN

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI
ANKARA 2014

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Bağlarbaşı Mahallesi 29100 / Gümüşhane
Telefon: 0456 233 74 25
Faks: 0456 233 74 27

Yayın Numarası: 24
ISBN: 978-605-4838-04-2
Yayıncı Sertifika No: 26421
Editör: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih GÖKÇEK
Editör Yardımcıları: Öğr. Gör. Orhan BİNGÖL
Arş. Gör. M. Ahmet TÜZEN

Kitabın Adı: Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu 08-10 Mayıs 2014 Bildiriler Kitabı

Yayın Türü: Kitap
Kapak Tasarımı: Veysel CEBE
Sempozyum Fotoğrafları: Öğr. Gör. Orhan BİNGÖL

Birinci Baskı / Ankara 2014

Baskı: Sage Yayıncılık Reklam Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Zübeyde Hanım Mah. Kazım Karabekir Cad. Kültür Han No:7 / 101-102
İskitler - Altındağ / Ankara

E posta: veyselcebe@gmail.com
Tel: 0312 341 00 05

Matbaa Sertifika No: 14721

Eserin hukuki ve etik sorumluluğu yazarlara aittir. Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın yayın hakları Gümüşhane Üniversitesine aittir. İzinsiz kopyalanamaz, çoğaltılamaz.

TEŞEKKÜR

Gümüştaş Madencilik ve Ticaret A.Ş.,
Gümüşhane Çimento,
Kral Pestil ve Köme,
Enza Mobilya,
Begim Grup,
Çimenler Otel,
Koza Altın İşletmeleri A.Ş.,
Varan Kırtasiye,
Gümüşhane S. S. Fatih Dolmuş Durağı'na

desteklerinden ötürü teşekkür ediyoruz.



ONUR KURULU

Prof. Dr. İhsan GÜNAYDIN (Gümüşhane Ün. Rektörü)
Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY (29 Mayıs Ün.)
Hilmi YAVUZ (Bilkent Ün.)

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM (Başkan / Gümüşhane Ün.)
Prof. Dr. Hasan AYIK (Recep Tayyip Erdoğan Ün.)
Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ (Karadeniz Teknik Ün.)
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Atatürk Ün.)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih GÖKÇEK (Gümüşhane Ün.)
Yrd. Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane Ün.)
Yrd. Doç. Dr. Merve KARAÇAY TÜRKAL (Gümüşhane Ün.)
Yrd. Doç. Dr. Kemal SAYLAN (Gümüşhane Ün.)
Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY (Gümüşhane Ün.)
Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Ün.)
Atilla DURMAZ (Gümüşhane Ün.)

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Hasan AYIK (Recep Tayyip Erdoğan Ün.)
Prof. Dr. Adnan BAKİ (Karadeniz Teknik Ün.)
Prof. Dr. Ali Fuat BİLKAN (İpek Ün.)
Prof. Dr. İsa ÇELİK (Atatürk Ün.)
Prof. Dr. Mehmet ÇELİK (Celal Bayar Ün.)
Prof. Dr. Kemal ÇİÇEK (İpek Ün.)
Prof. Dr. Melek DOSAY GÖKDOĞAN (Ankara Ün.)
Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ (Recep Tayyip Erdoğan Ün.)
Prof. Dr. Mahmut KAPLAN (Fatih Ün.)
Prof. Dr. Mustafa KARA (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN (Recep Tayyip Erdoğan Ün.)
Prof. Dr. Mustafa OFLAZ (Mardin Artuklu Ün.)
Prof. Dr. Abdülkadir ÖZCAN (Fatih Sultan Mehmet Ün.)
Prof. Dr. Necdet ÖZTÜRK (Bahçeşehir Ün.)

Prof. Dr. Ahmet ŞİMŞİRGİL (Marmara Ün.)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Ün.)
Prof. Dr. Necmettin TOZLU (Bayburt Ün.)
Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu Ün.)
Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ (Karadeniz Teknik Ün.)
Prof. Dr. M. Alaaddin YALÇINKAYA (Karadeniz Teknik Ün.)
Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Atatürk Ün.)
Prof. Dr. Kemal YILDIZ (Marmara Ün.)
Doç. Dr. Yaşar AKKAN (Gümüşhane Ün.)
Doç. Dr. Necmettin ALKAN (Karadeniz Teknik Ün.)
Doç. Dr. Cevdet KILIÇ (Ondokuz Mayıs Ün.)
Doç. Dr. Bilal KIRIMLI (Karadeniz Teknik Ün.)
Doç. Dr. Bayram NAZIR (Gümüşhane Ün.)
Doç. Dr. Haşim ŞAHİN (Sakarya Ün.)
Doç. Dr. Selami ŞİMŞEK (Gümüşhane Ün.)
Doç. Dr. Ali UTKU (Atatürk Ün.)

İÇİNDEKİLER

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Ömer DEMİR'in Konuşması……...1
Gümüşhane Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. İhsan GÜNAYDIN'ın Konuşması……...3
Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM'ın Konuşması……..5

BİLDİRİLER

BİLİM TARİHİ

MATEMATİK

Hacı Atmaca'nın Hesap Kitabı Vesilesiyle Matematik Tarihiyle İlgili Bazı Değerlendirmeler
Prof. Dr. Melek Dosay GÖKDOĞAN……...11
Osmanlı Dönemi Astronomlarından Ali Kuşçu: Çalışmaları ve Batı'ya Etkileri
Prof. Dr. Yavuz UNAT……16
Molla Lütfi'nin Matematikçiliği ve Tez'îfü'l-mezbah Adlı Eseri
Doç. Dr. Murat DEMİRKOL……49
Sıbtu'l-Mardînî (ö. 907/1501)'nin Tuhfetü'l-Ahbâb Fî İlmi'l-Hisâb'ının Ferâiz ve Matematik İlimleri Açısından Önemi
Dr. Abdurrahman YAZICI……...……65
İslam Cebirinde ve Osmanlılarda Matematiksel Sembolizm
Arş. Gör Zeynep Tuba OĞUZ……77
Osmanlılarda Yüksek Matematik: Koni Kesitleri (Kutû'-ı Mahrûtiyât)
İrem ASLAN……..……101
Yusuf Ziya Paşa'nın Mukaddime-i İlm-i Cebr Kitabı
Semiha Betül BAYAM
Müjdat TAKICAK……109
Muhtasar Kavaid-i İlm-i Hisab Perspektifinden 19. Yüzyılda Osmanlı'da Eski ve Yeni Ölçü Birimleri
Safiye Yılmaz ERTEN……...116

FİZİK

Ali Suavi'nin Ulum Gazetesi'nde Yazdığı Fen Bilimleri, Keşifler ve İcatlarla İlgili Yazılara Dair
Yrd. Doç. Dr. Kemal SAYLAN……...….125

XIX. Yüzyılda Osmanlılarda Fizik ve Astronomi
Arş. Gör. Tuba UYMAZ
Arş. Gör. Vural BAŞARAN..……..…141
Modern Optik Biliminin Osmanlı Bilim Tarihindeki Yeri
Sena AYDIN……..…….147
19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Mühendislik Eğitimi: Başhoca İshak Efendi'nin Mecmûa-ı Ulûm-ı Riyâziyye'sinde Isı ve Ateş
Abdullah Haris TOPRAK……...……160

TIP

Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Hastaneleri
Prof. Dr. Mehmet Münir ATALAR……179
Fransız Epidemiyolog Antoine Fauvel'in Osmanlı Devleti'ndeki Çalışmaları (1847-1867)
Yrd. Doç. Dr. Özgür YILMAZ……....190
Klasik Türk Edebiyatında Manzum Tıp Eserleri
Öğr. Gör. Münire Nurefşan KAPAL……...…….…..207

MİMARİ

Osmanlı Dönemi Cami Avlularında Bahçe Sanatı Anlayışı: Erzurum Örneği
Yrd. Doç. Dr. Işık SEZEN
Arş. Gör. Emine PATAN……..……219

SOSYOLOJİ

Osmanlı Devleti'ne Sığınan Mültecilerin Osmanlı Fikir İklimine Yaptıkları Katkılar
Doç. Dr. Bayram NAZIR……..243
18. Yüzyılda Osmanlı Matbaasının Kuruluşunda Ulemanın Rolü
Doç. Dr. Osman ÖZKUL……...…261
İbrahim Müteferrika ve Matbaanın Osmanlı Devleti'ne Girişi
Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY…….……272
Osmanlıda Sosyoloji
Öğr. Gör. Orhan BİNGÖL……...……....…281
Osmanlı Devleti'nin Klasik Çağında Toplumsal Tabakalaşma ve Şerif Mardin'in Merkez-Çevre Yaklaşımı
Öğr. Gör. Bülent BAL
Arş. Gör. Dr. Kadir Caner DOĞAN
Öğr. Gör. Hasan Mahmut KALKIŞIM
Öğr. Gör. Dr. Hakan İNANKUL……..…...293

PSİKOLOJİ

Osmanlıdaki İlk Psikolojik Eserler
Arş. Gör. Tarık Tuna GÖZÜTOK……...305

COĞRAFYA

Hezârfen Hüseyin Efendi'nin "Tenkîhü't-Tevârîh-ı Mülûk" Adlı Eserine Göre "Tûl u Arz İle Kürre-i Arzın İnkısâmı"
Yrd. Doç. Dr. Merve Karaçay TÜRKAL…….…..…….321

BOTANİK

Osmanlı'da Çiçekçilik İlmi ve Çiçekçiler Tezkiresi
Prof. Dr. Mahmut KAPLAN
Arş. Gör. Sümeyye YILDIZ……..……333

DÜŞÜNCE TARİHİ

FELSEFE

Osmanlı Düşüncesinin Fikrî Temeli Olarak Gazalî'nin Etik Temelli Bilim Anlayışı
Prof. Dr. Hasan AYIK…….….349
Kâtib Çelebi'de Bilgi Telakkisi ve İlimlerin Tasnifi Problemi
Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM……...….364
Filibeli Ahmet Hilmi Efendi ve Son Dönem Osmanlı Düşüncesine Bir Bakış
Yrd. Doç. Dr. Fatih TOPALOĞLU…….….378
Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'ye Göre Osmanlı'da Aklî ve Naklî İlimler Ayrımı Bağlamında Felsefe
Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN……....389
18. Yüzyılın Başlarında Osmanlı Düşünce Dünyasındaki Doğa Algısı
Arş. Gör. Serpil KAYGIN……...…….…400

KELAM

Osmanlı Döneminde Yaşamış Matüridî Kelâmcısı İbn Hümâm'ın Allah Anlayışı
Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN……419
Shams Al-Dīn Al-Fanārī and Athīr Al-Dīn Al-'Abharī, A Link In Logic Between Ottoman And Iran
Dr. Seyed Mohammad Kazem ALAVI…….……..449
Osmanlı Âlimlerinin İlim Tasniflerinde Kelâm İlminin Yeri ve Önemi
Yrd. Doç. Dr. Osman DEMİRCİ……...……..462

TASAVVUF

Tasavvufun Osmanlı'daki Sosyal Hayata Tesiri
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE……477
Osmanlı Düşünce Tarihinin Teşekkülünde Dâvûd Kayserî'nin Rolü
Yrd. Doç. Dr. Sema ÖZDEMİR……..491
Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihinin Gelişmesinde Mutasavvıfların Rolü: Molla Fenârî Örneği
Dr. Öncel DEMİRDAŞ……..…502

TEFSİR

Osmanlı Son Dönem Şeyhülislamlarından Musa Kâzım Efendi'nin "Safvetü'l-Beyan Fî Tefsiri'l-Kur'an" Adlı Eserinde İşârî Yorumlar
Yrd. Doç. Dr. Bilal DELİSER…….521
Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kur'an'a İşârî Yaklaşımlar; Cemal-i Halveti Örneği
Arş. Gör. Mehmet YILDIZ……..…536

HUKUK

Osmanlı'da Kanunlaştırma Hareketleri ve Mecelle
Yrd. Doç. Dr. Hasan ELLEK……...549
Osmanlıda Ulema ve Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi
Yrd. Doç. Dr. Yılmaz FİDAN…….…….....582
Osmanlı Hukukî Düşünce Tarihinde "Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi" ve Önemi
Yrd. Doç. Dr. Ali Aslan TOPÇUOĞLU…….…....601
Osmanlı'da Para Vakıfları Etrafında Cerayan Eden Tartışmalar
Yrd. Doç. Dr. Emrullah DUMLU……...…613
İslam'da Çevre Hukukunun Tarihi Seyri ve Osmanlı Devleti'ndeki Uygulamaları
Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYHAN……...630
Osmanlıda Hukukî Modernleşme Öncesi Fıkhın Geleneksel Yapısını Koruma Çabası: Muhammed Emin İbn Âbidîn (1784-1836)
Yrd. Doç. Dr. Şenol SAYLAN…….658
Kriz Çağında Yönetime Katılma Aracı Olarak Fetvalar ve Bir Şeyhülislam Ailesi Hoca Sa'deddin-zâdeler
Fatih DİLEKÇİ…….……670

SİYASİ DÜŞÜNCE

Sakızlı Ohannes Efendi ve Medhalu İlm-i Servet Bağlamında Hükümetin Vazifeleri
Prof. Dr. Mevlüt UYANIK……..…683

18. Yüzyıl Osmanlı Sefaretnamelerine Göre Avrupa Bilimi ve Bilimsel Kurumları
Prof. Dr. Mehmet Alaaddin YALÇINKAYA……..…702
Ahmed Cevdet Paşa ve Süleyman Hüsnü Paşa'da "Fenn-i Târih" ve Tarihin Çağlara Ayrılması
Prof. Dr. Necmettin ALKAN……...712
Osmanlı'da Modernleşme, Modern Siyasal Düşünceler ve Türk Milliyetçiliği
Yrd. Doç. Dr. İdiris DEMİREL
Yrd. Doç. Dr. Mehmet GÜNAY……...723
Osmanlı Müverrihlerine Göre Osmanlı-İran Harplerinde (1624-1639) Safevi Algısı
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih GÖKÇEK…….……735

EDEBİYAT

Ebûbekir Nusret Efendi'nin Mâ-Hazar Adlı Tıbbî Eseri ve Bazı Edebî Tetkikler
Prof. Dr. Muhittin ELİAÇIK……...……753
Osmanlı Edebiyatında Düşünce Ağırlıklı/Öğretici Eserler: Bir Tasnif Denemesi
Yrd. Doç. Dr. Ferdi KİREMİTÇİ……....766
Türk Edebi Eserleri Türk Felsefesine Kaynaklık Edebilir mi?
Arş. Gör. Serkan DERİN.…….....774

SONUÇ BİLDİRGESİ…….....781

YAZARLAR İNDEKSİ……...…….....785

SEMPOZYUM FOTOĞRAFLARI……789

AÇILIŞ KONUŞMALARI

SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ REKTÖRÜ PROF. DR. ÖMER DEMİR'İN KONUŞMASI

Sayın Rektörüm, Değerli Katılımcılar! Hepinize günaydın. Gümüşhane Üniversitesine ikinci gelişim, daha önce muhtemelen bu salonda bulunanların hiçbirinin burada olmadığı, rektörümüz ve birkaç kurucu arkadaşın bulunduğu dönemde gelmiştim. İlk günler bir yamaç üzerinde bir üniversite kurma faaliyetini gördüğümde "Bu üniversiteye tamamlandığı zaman bir daha geleceğim." diye düşünmüştüm. Rektörümüz "Bir sempozyumumuz var, sizi de görmek isteriz." deyince bunu bir fırsat bildim. Çok teşekkür ediyorum davet için. Belki bu vesile olmasaydı üniversitenin geldiği noktayı görme beklentim gerçekleşmemiş olacaktı. Güzel bir üniversite kurulmuş, emeği geçen herkese çok teşekkür ederim. Bu işin başında kuruluş aşamasında da ilk tuğlaların atılışında rektörümüzle beraber heyecan duymuştuk. Kendisini tebrik ediyorum, güzel bir üniversite kurmuş. Bütün mesai arkadaşlarını kutluyorum.

Değerli arkadaşlar! Bilim tarihi, bazen hani ne gerek var buna diye düşünülen, zaman zaman da hani acaba uğraşsak mı ilgilensek mi diye düşünülen bir disiplin, bir uğraş alanı. Bilim tarihi konusunda harcanan emeklerin, bilim tarihi konusunda yapılan faaliyetlerin birçok fonksiyonu var. Bunlardan bir tanesi kanaatimce geçmişteki insanlar en az şimdiki insanlar kadar akıllı, en az şimdiki insanlar kadar kendi çevrelerine, kendi dünyalarına, kendi dışında yer alan coğrafyalara karşı ilgili. Ne yapmışlar, nasıl bir uğraş içinde bulunmuşlar? Bunu görmek, bugünün entelektüelleri için, bugünün araştırmacıları için, bugünün bilim insanları için, düşünürleri için çok önemli fırsatlar sunar diye düşünüyorum. Biraz tersinden söyleyeyim, geçmişte yapılan yanlışlar, tırnak içindedir tabii yanlış kelimesi, hatta yanına bir de ünlem koyalım, geçmişte yapılan geçmişten beri bilinen doğrular bugünün doğruları, yine bu doğrular tırnak içinde, yanında ünlem var, çünkü onlar yarın yanlış olabilir, hep bize doğru ve yanlış arasındaki gidiş gelişleri gösterir. Tarihe, bilim tarihine baktığımız zaman bazı dönemler çok doğru, hiç şüphesiz diye savunulan birçok şeyin bugün artık tarihi bir bilgi olduğunu görürüz. Bu bizim ne işimize yarar? Bu bizim şu işimize yarar: Bugün çok doğru bildiğimiz, kuşkusuz gördüğümüz, değişmez

zannettiğimiz birçok şey de gelecekte aynen geçmişteki gibi olabilir. Peki, bu bizim ne işimize yarar? Bu bizim bugün çok daha esnek, çok daha farklı yerleşik anlayışlardan, yerleşik paradigmadan farklı düşünme güdümüzü destekler. Buna ihtiyacımız var mı? Var.

Birazdan size bir öyküden bahsedeceğim, ama türbe öyküsü gibi değil, onun kadar ilgi çekici olamayabilir. Değerli arkadaşlar, bilim faaliyetleri, bugün modern dünyada üniversite şemsiyesi altında yapılıyor. Bugün bilim faaliyetleri her ne kadar bağımsız araştırma merkezleri varsa da ağırlıklı olarak üniversite şemsiyesi altında yürütülüyor. Dünyada ve bizde de böyle. Dolayısıyla bu üniversiteleri nasıl yapılandıracağız, yaşadığımız muasır medeniyet seviyesine, hatta üstüne çıkmak için neler yapacağız? Üniversiteler bizim ufuk çizgimizi nasıl çizecek? Bu konuları hep konuşaduruyoruz. Hatta bugünlerde YÖK reformu, üniversite reformu diye konuşuyoruz. Diyoruz ki acaba bizim üniversitelerimiz, bizim bilim kurumlarımız nasıl yapılansın da hakikaten içinde yaşadığımız dünyanın sorunlarının çözümüne beklediğimiz düzeyde katkı sağlasın? Demek ki beklediğimiz düzeyde katkı sağlama konusunda bir eksiklik hissediyoruz, dolayısıyla yapılandırıyoruz. Anlatacağım hikâye bununla ilgili. 1951 yılında 18 yıl Türkiye'de üniversitelerde yaşamış Philipp Schwartz isimli bir yabancı, ayrılmadan önce Türkiye'deki üniversite reformu muvaffakiyetsizliğinin sebepleri üzerine bir rapor hazırlıyor. Bu rapor Bakanlar Kuruluna sunuluyor ve daha sonra gazetelerde yayımlanıyor. Yıllar sonra bu rapor şu anda TÜBA'nın "Türkiye'de Üniversite Anlayışının Gelişimi" isimli basılı bir kitabında 2007'de yer alıyor. Burada dikkatimi çeken, Durmuş Günay Hocamı da anmış olayım, Philipp Schwartz'ın bir raporu var. Size şimdi o rapordan bahsedeceğim. Bugün yazılmış gibi Schwartz öyle diyor: "18 yıl Türkiye'de bulundum. Türk halkının muhtelif kesimleriyle görüştüm, üniversitelerin sorunları konusunda epeyce fikir teatisinde bulundum ve sonuçta bu raporu yazdım. Burada, görüştüğüm camianın içinde üniversitenin muvaffakiyetsizliğinin sebepleri konusunda ileri sürülen gerekçeleri ele aldım." diyor.

Şimdi birinci sebep, biliyorsunuz İkinci Dünya Savaşı sonrasında Türk yükseköğretim sistemine birçok yabancı öğretim üyesi geldi, birçok yerde üniversitelerin bazı bölümlerini kurdular sonra değişik sebeplerle bunlar ayrıldı. Diyor ki Schwartz, sebeplerden bir tanesi ecnebi profesörlerin

birçoklarının reformdan beş sene sonra memleketi terk etmeleri. Bunu önemli bir sorun olarak gösteriyor. Ama kanaatimce diyor, bu bir sorun olmakla birlikte sorunun esası değildir. Eğer sorunun esasında bunu görmemiz mümkün olsaydı şöyle varsayardık; bu profesörler gittiği zaman yükseköğretim sisteminde bir açık oluyorsa muhakkak yerine başkaları davet edilirdi, demek ki esas sorun bu değil, diyor. Bu ârızî bir durum, o döneme özgü bir durum, bugün için geçerli değil, onun için bize çokça bir anlam çağrışımı yapmıyor. Kendi cümlesi aynen şöyle, fakat biz bu muvaffakiyetsizliğin esas sebebi olarak bunu kabul etmiyoruz. Çünkü eğer daha derin sebepler olmasaydı aynı seviyeden başka profesörler Türkiye'ye çağırılabilirdi. Demek ki sebep bu değil bence, diyor.

İkinci sebep, bu çok tanıdık bir sebep, talebelerin yıldan yıla müthiş bir surette çoğalması. Yıl 1951, YÖK yok, ÖSS sınavları yok. Hocalarla konuşuyor. Diyor, ah şu sınıflar çok kalabalık, öğrenciler çok fazla, dolayısıyla yükseköğretimde mesafe alamayışımızın sebebi bu. Bu bize tanıdık geliyor mu arkadaşlar? Bugün yükseköğretime gidin. Bunu yaptık YÖK'teki görevlerimiz sırasında, işte çalıştaylar yaptık böyle salonlarda çok sayıda. İşte Rektörlerimize, dekanlarımıza, profesör temsilcilerimize, yardımcı doçent, araştırma görevlilerimize çalıştaylar yaptık. Diyor ki Schwartz, talebe sayısının artması nihayetinde üniversite reformunun bir hayırlı neticesidir, buna ancak sevinmek gerekir, diyor. Yani bunu sorunun sebebi olarak görmek doğru değil. Yıl 1951, raporun yazıldığı tarih.

Üçüncü bir sebep diyor, çok konuşuluyor, yükseköğretim neden muvaffakiyet sağlayamıyor, neden başarı sağlayamıyoruz? Sebep, Cihan Harbi girdi araya, dolayısıyla bir akamete uğradı, ama bu da sebep değil, diyor. Profesörler ve öğrenciler de mecburi hizmetten muaf tutuldular diyor bu dönemde. Dolayısıyla Cihan Harbi'nin o dönemdeki yükseköğretim reformlarında başarısızlık sebebi olması da mümkün değil, diyor. Bir sebeptir, ama esas sebep olamaz, diyor.

Peki, bir dördüncü sebep, o da tanıdık gelecek size, hem de çok tanıdık gelecek. Üniversiteye gelen gençlerin lisede kâfi derecede yetişmemiş olması. Yıl 1951, öyle ÖSS sınavı yok, merkezi eleme sınavları yok, testler henüz yok. Akademik camianın, yükseköğretimin sorunları konusunda gördüğü ana sorunlardan birisi lisede öğrencilerin kâfi derecede yetişmemesi. Bugün de öyle değil mi? Bu çocuklar, liseden yeni gelmiş bu

çocuklar test ezberleyerek geliyor vs. Mazeretimiz bu. Sizi şaşırtacak olan asıl teşhis, onun için zaten bütün bu hikâyeyi anlatıyorum. Beni çok şaşırttığı için buraya aldım. Diyor ki evet liselerden gelen öğrencilerin sorunları olabilir, ama üniversiteye gelen gençlikte öğrenme arzusu kâfi derecede kuvvetlidir diyor. Salondaki arkadaşlar, sizde kâfi derecede kuvvetli öğrenme arzusu var mı? Herhalde vardır diye düşünüyorum. O zaman da varmış kâfi derece öğrenme arzusu. Ama diyor ki bu mazeret olamaz. Öğrenme arzusuyla gelmiş, öğretin o zaman, siz öğrenilmemiş bir şeyi öğretin o zaman. Ek ders verin, öğretin. Bugün aynı mazeretimiz var. Biz o mazerete çok takıldık.

Yine beşinci gerekçe üniversitede çalışan profesör, asistan, teknisyen ve diğer yardımcı personelin maaşlarının azlığı diyor problemlerden bir tanesi. Schwartz, maaşların azlığına rağmen bilhassa profesörler ve bunların araştırma ve öğretme personeli, demek o zaman bu tabir kullanılıyor, verilen maaşlarla yetinebilecek durumdadır, diyor. Anlatıyor. Dışarıda çalışmak zorunda kaldıklarını söylüyorlar. Tam enerjimizi üniversiteye veremiyoruz. Ah işte verebilsek, çok müthiş şeyler yapacağız da işte olmuyor.

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ REKTÖRÜ PROF. DR. İHSAN GÜNAYDIN'IN KONUŞMASI

Sosyal Bilimler Üniversitesinin Değerli Rektörü, Değerli Misafirler, Değerli Öğretim Elemanları, Basın-Yayının Değerli Temsilcileri, Sevgili Öğrenciler,

Edebiyat Fakültesinin düzenlediği "Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu"na hoş geldiniz.

Konuşmama bir öyküyle başlamak istiyorum: Erenlerden birinin türbesinde bir kapı, kapının üzerinde kocaman bir kilit varmış. Ancak kapıyı çerçevelemesi gereken duvarlar yokmuş. Buna rağmen türbenin hikmetinden de suâl olunmazmış. İnsanlar zaman zaman türbeyi ziyârete niyet ederler, fakat "Duvarı bulunmayan yerin içi de olamaz, dahası duvar olmayan yerde kapı da abestir." derler. Böylece içeri giremedikleri gibi, kendilerinin de hep dışarıda kaldıklarını zannederlermiş. Kısmet ya bir gün seyyahın birinin gönlüne, türbe yakınında yürürken şu sözler nakşolunmuş: Kilidi aç da içi bulasın, içeri girebilesin. Açmadan seyretmeye kalkarsan, gördüm sanırsın ve gerçekte dışarıda kalırsın.

Bu sempozyum, başta kilidi arayanların, kilidin peşinde durmaksızın koşanların, böyle bir işe niyet etme gayretiyle yürüyenlerin izlerini bizzat takip etme ateşiyle tutuşanların birlikte oluş keyfiyetiyle ortaya çıkmıştır. Zira hedef, tekrar içte olmak, içte yürümek, içte yaşamak; kim bilir, belki de her dem, bilincinde olunsun olunmasın, zaten içte durulduğuna dikkat çekmektir.

Bilindiği üzere tarih, bir anlatı deposu veya bir kronoloji, zaman zaman gidilip seyredilecek bir müze değildir. Çünkü onun, her zaman açık kapıları olsa da, kapılarını kuşatıp çerçeveleyen duvarları yoktur. Yani tarih, an be an içine alıp kendini açmasıyla, insana refakat etmektedir. Şu halde, "tarihe dönme"nin "ilke"lere dönmek olduğu gerçeğinden hareketle bu sempozyum, geleneğe, durmaksızın gelmekte olana, sürekli bir biçimde geliş hâlinde seyredene, lâkin geliş ve akış içre olup da gelişin rûhunu ve mâhiyetini muhâfaza edene bir yöneliştir.

Her medeniyet, ortaya çıkışı ve oluşumu itibariyle metafizik bir varlık bilincine dayanmaktadır. Düşünce tarihi bakımından, varlığa dair bilinçle ilgili medeniyetler çok genel olarak ikili bir sınıflandırma üzerinden anlaşılabilir. İlk kategoride, statik bir varlık teorisi ekseninde biçimlenen medeniyetler bulunmaktadır. Bu tür bir anlayışta medeniyetin temel unsurları değişmez ve kalıcı kurallar vasıtasıyla idrak edilir. İkinci tür medeniyet kavrayışı ise ilkinin aksine, dinamik bir varlık teorisi bağlamında, medeniyetin temel unsurlarını sürekli değişen bir ilişkiler ağı olarak düşünmeyi içermekte ve kalıcılık yerine daima hareketi merkeze almaktadır.

İlgili problemi bir medeniyetin varlığa nüfuz keyfiyetinin en muhteşem örneği olan mimarî, yani bir medeniyetin imârı vâsıtasıyla da ele almak mümkündür. Yani ilk türdeki varlık bilinci mutlak değişmezlik hükmüyle sanki varlığa demir atmaya, dahası, varlığın değişmezliğine yönelik düşünceyi, yalnızca kendisi için değil, tüm nesiller için bir kânun olarak ortaya koymaya çalışmakta; diğer yandan ikinci türdeki varlık bilinci de salt değişimin veya oluşun herhangi bir sabit noktayı imkânsız hale getirmesi nedeniyle, insan yaşamının sürüp gitmesine imkân tanımamaktadır.

"Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu" bir medeniyetin temel sorununu, zamanın kaydına tâbi olanla, zamanın kaydına tâbi olmayan arasındaki bağın önce nasıl analiz edilebileceği ve sonra nasıl kurulabileceği problemine hasredenleri hatırlamaya ve hatırlatmaya dönük bir çağrıdır. Zira "Osmanlı Bilim ve Düşünce" zevki, varlığın değişen ve değişmeyen yönleri arasındaki kıymeti, takdire değer bir marifetle bir arada tutabilme özelliğine sahip olmayı başarmıştır.

Sözlerime, söz konusu edilen çağrı ve hatırlamanın niteliğine dair kısa bir tespit ile son vermek istiyorum. Hatırlama, aslında bellekte tutulanın ve hâlâ da tutulmakta olanın açığa çıkarılmasıdır. Filozof Platon'un düşüncesine müracaat ile söylenirse, hâfızaya alınmayanın hatırlama üzerinden düşünceye getirilmesinden söz etmek mümkün değildir. O halde "Sempozyum"umuzun çağrısı, içte bulunana, içte yaşamaya devam edene bir sesleniş, daha da önemlisi, Türkçemizin güzel bir deyişiyle içe kulak kesilme, yani içi bir anımsamadır.

Sempozyum Düzenleme Kurulunu tebrik ediyor, katılımcılara başarılar diliyorum.

SEMPOZYUM DÜZENLEME KURULU BAŞKANI PROF. DR. M. MUHSİN KALKIŞIM'IN KONUŞMASI

Sayın Rektörlerim, Değerli Misafirler, Basın ve Yayının Değerli Temsilcileri, Sevgili Öğrenciler,

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesince düzenlenen "Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu"na hoş geldiniz.

Tarih, toplumların hafızasıdır. Buna göre mazi, hal ve istikbal çizgisinde tarih kuru bir hamaset ve iftihar alanı olmamalıdır. Bilim ve düşünce tarihinde hem doğudan hem batıdan hem güneyden hem de kuzeyden alacağımız dersler vardır.

M.Ö. 700-M.S. 300 yılları arasında yeryüzünde zirveyi temsil eden "Yunan bilim geleneği", 700-1500 yıllarında yerini "İslâm bilim geleneği"ne bırakır. Bu birikim, Osmanlı sahasında Dâvûd-ı Kayserî, Molla Fenârî, Kemal Paşa-zâde, Ebussuûd Efendi, İsmail Ankaravî, Kâtib Çelebi… gibi şahsiyetleri yetiştirir. Osmanlı'nın 600 yıllık tarihinin büyük bir kesiti bilim ve düşünce alanında inkıraz dönemine rast gelse de medeniyet müktesabatı, birdenbire kesilmez. Bu sempozyumda bu izler tespit edilmeye çalışılacaktır.

Sempozyuma Türkiye, İran ve Tunus'taki 24 üniversiteden 62 bilim insanı 54 bildiriyle iştirak etmiştir. Sempozyum Düzenleme Kurulu adına hepsine burada teşekkür ediyorum. Bildirilerin sunumu bugün ve yarın Kâtib Çelebi ve Ali Kuşçu Salonlarındaki oturumlarda yapılacaktır. Sempozyumun Haziran 2014'te "Bildiriler Kitabı"yla taçlandırılmasını düşünmekteyiz.

Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumunun bilim ve düşünce hayatımıza yeni bir soluk getirmesini diliyorum.

Saygılarımla…

BİLİM TARİHİ

MATEMATİK

HACI ATMACA'NIN HESAP KİTABI VESİLESİYLE MATEMATİK TARİHİYLE İLGİLİ BAZI DEĞERLENDİRMELER

Prof. Dr. Melek DOSAY GÖKDOĞAN
Ankara Üniversitesi
mdosay@hotmail.com

Genel matematik tarihiyle kıyaslarsak, Osmanlı matematik tarihi oldukça sığ ve başarısız görünür. Ancak, neyi ne kadar yapabildiğimizi ve niçin yapamadığımızı anlamak için, her şeyden önce de kendimizi tanımak için sevimsiz ve fakir görünen bu tarihi de yapmak ve yazmak zorundayız.

Matematik, tarih boyunca asla politik ve ekonomik bir boşlukta gelişmemiştir. Eski Mısırlılarda olduğu gibi dinî etkenler veya askerî olaylar, savaş şartları, ticaret ve toplumların karşı karşıya kaldığı benzeri süreçler matematiğe talep doğurmuştur. Ancak, bu gibi dış faktörlerin gücü çağdan çağa değişir. Bunlar bir durumda belirleyici, başka bir durumda ise etkisiz olabilirler. Matematiğin ilerlemesini hem dışsal koşullar hem de içsel koşullar belirleyebilir. Matematiksel gelişmelere nedensel açıklamalar bulmak çok tatmin edici olabilirdi, ancak nedensel organizasyon peşinde koşarken dogmatizme düşmemek gerekir. Matematiksel fikirlerin gelişmesini, dış olayları bir taraftan kişisel etkilerle, öte taraftan da şahsi engellemelerle karıştırarak açıklamak neredeyse imkânsızdır, çünkü böyle bir yöntem kolaylıkla eğilip bükülebilir, yani önyargılarla yönlendirilebilir. Tarihte genel olarak izah edilemeyen pek çok olgu vardır ve bu, öteki beşeri yaklaşımlar gibi matematiksel buluşlar için de geçerlidir. Matematik tarihi bize göstermiştir ki pek çok matematiksel gelişme son derece keyfi gerçekleşmiş ve bunlara rasyonel bir açıklama bulmaya çalışmak boşuna olmuştur.

Matematik tarihi ya da herhangi bir bilimin tarihi, her şeyden önce sırf insanî gerekçelerle incelenir. İnsan olarak diğer insanlarla ilgileniriz ve özellikle uygarlığımızın oluşmasına yardım eden insanlarla ilgileniriz. Tek tek bireylerin matematik keşiflerinde oynadıkları büyük rolü anlar anlamaz onların, nasıl bir toplumda ve ailede yetiştikleri, nasıl bir eğitim aldıkları vb. bütün koşullarını öğrenmek isteriz. Başka pek çok kişi arasında niçin bu adam ya da şu adam kendini matematiğe adadı? Bilinçli olarak mı matematikçi olmuştu? Matematiksel dehası kendisini nasıl ifade etti, bu deha nasıl çiçeklendi? Bu, onun için güç mü kolay mı olmuştu? Kuramlarını kurmayı ve çağdaşlarını bunların önemine ikna etmeyi başardı mı? Bütün bu sorular ve başka pek çoğu çok ilgi çekicidir, özellikle de diğer matematikçiler için: Gelecekle ilgili hayalleri, ümit ve kuşkularından dolayı gençler için;

geçmişteki hatalarından ve de farklı bir biçimde de olsa ümitleri ve kuşkularından dolayı daha yaşlılar için ilginçtir.

Büyük bir matematikçi, çok sınırlı deneyimi ve kendi alanı dışında çok az bilgisi olan bir kimse olabilir ve matematiksel olmayan konulardaki malumatı pek değerli olmayabilir; her çeşit ihtiras ve zayıflığa sahip olabilir; kısacası, bir özsel yönü, yani matematikçi olması haricinde geri kalanımıza benzerdir. Biyografisini yazdığımızda, bu özsel şeyin, yani dehasının, resmin merkezinde kalması gerekir, ancak tarihçinin merakı orada durmaz. Tarihçi onun kişiliğiyle o kadar derinden ilgilenebilir ki, onunla ilgili iyi ya da kötü her şeyi bilmek ister. Bir kahramanın bütün zayıflıklarını göstermek çok iyidir, fakat bu asıl amaca, onun dehasının tasvirine, mümkün kıldığı keşiflerin izahına, ortaya çıkan gerçekliğin ve güzelliğin tasavvuruna nazaran önemsizdir.

Müzikte olduğu gibi matematikte de dehaya daha saf olarak bakılabilir ve bu yüzden matematik tarihi, psikoloğa başka bir bilim tarihinden daha ilginç gelebilir. Matematik tarihinin bu yönü bilim psikolojisine fazlasıyla malzeme sağlayabilir.

Matematik tarihçisinin ana görevi matematiğin hümanizmini açıklamak, onun büyüklüğünü, güzelliğini ve kıymetini göstermek ve pek çok neslin fasılasız çabalarının ve artan dehasının bu görkemli anıtı nasıl tesis ettiğini tasvir etmektir. Bu anıt, insanlığın en mantıklı iftihar vesilesi ve birey olarak da mucize, tevazu ve minnet göstergesidir. Matematik tarihi yazmak, daha iyi matematikçiler ortaya koymaz, fakat daha rafine matematikçiler çıkarır, onların zihinlerini zenginleştirir, kalplerini yumuşatır ve daha ince niteliklerini meydana çıkarır.

Bütün bu değerlendirmeler, matematiksel buluşlar ve bunları yapan kahramanlar için aşikârdır. Ancak Osmanlılar gibi buluş yapmamış ya da kırk yılda bir yenilik yapmış toplumlar için daha esnek değerlendirmeler yapmak durumundayız.

Ortaçağ İslâm Dünyası'nda matematiğin bir dalı olarak gelişen hesap ilmi, sayılarla dört işlem yapılmasıyla ilgili bir ilimdi. Böylelikle ticari ve hukuki işlerin yürütülmesinde, zekâta tâbi malların tayininde, mirasın varisler arasında paylaşılmasında, kıble yönünün ve namaz vakitlerinin belirlenmesinde, Ramazan ve bayram gibi dini zamanları tayin etmek maksadıyla ilk hilalin tespitinde, ağırlık, uzunluk ve hacim problemleri vb. pek çok günlük ihtiyaçla ilgili alanlarda hesap ilminden yararlanılmıştı. Bu durum, İslâm Uygarlığında matematiğin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bu gelişmenin, yukarıda anılan pratik gerekçelere dayandığını gözden uzak tutmamalıyız.

Muhyiddin Muhammed ibn Hacı Atmaca el-Kâtib, II. Bâyezîd dönemi (yani yükseliş devri) defterdar kâtiplerindendi. Defterdar, Osmanlılarda

maliye teşkilâtının başıydı, dolayısıyla Hacı Atmaca'nın bir maliye memuru olduğunu söyleyebiliriz. Maliye ve muhasebeyle ilgili eserleri, Osmanlılarda çoğunlukla muhasiplerin ve kâtiplerin yazmış olduğu bilinmektedir. Medrese mensuplarının bu tür eserleri fazla değildir. Nitekim bunun bir örneğiyle Hacı Atmaca vesilesiyle karşılaşmaktayız. Onun *Mecmau'l-Kavâid fî Beyân Müntehab el-Fevâ'id* (1494) (Faydalı Şeylerin Seçilmesinde Kurallar Derlemesi) adlı Türkçe hesap kitabı, Osmanlı maliyesinde görev yapan muhasiplerin maliye işlemlerinde karşılaştıkları problemleri çözmeye yönelik pratik bir aritmetik kitabıdır ve padişaha sunulmuştur.

II. Bâyezîd'ın, ülke genelinde tahrir yaptırarak, tımar sistemine yeni düzenlemeler getirdiği bilinmektedir. Bu bakımdan, kendisine sunulan bu kitap anlamlıdır.

Mecmau'l-Kavâid üç şıkk'tan (ana bölümden) oluşmuştur. Birinci şıkk tam sayılar başlığını taşır, on altı fasıldır. İkinci şıkk kesirler üzerinedir ve bu da on altı fasıldır. Üçüncü şıkk, çeşitli meseleler başlığını taşır.

Hacı Atmaca, kitabının birinci bölümünün birinci kısmında, divân veya siyâkât rakamlarını tanıtmıştır. Bu rakamlar, Osmanlı maliyesinde uzun süre muâmelâtta ve muhasebe defterlerinde kullanılmıştır. Bunların maliyede kullanılması, Tanzimat dönemine kadar sürmüş, II. Mahmud devrinde hemen tamamen terk edilmiştir. Siyâkât rakamları, gizliliğin önemli olduğu maliye ile ilgili muhasebe kayıtlarında kullanılan, rakamların kısaltılmış ve şifreli hale sokulmuş bir yazılış biçimine dayanır. Bunların öğrenilmesi ve kullanılması özel bir çaba gerektirmişti. Buradaki gizlilik, hem devletin mali durumunun herkes tarafından bilinmemesi için hem de kayıtlarda sahtekârlık yapılmasının önüne geçmek içindi.

İkinci kısım, Hint rakamları hakkındadır. Burada, on tabanlı sayı sisteminin rakamları tanıtılmıştır. Üçüncü kısım, toplama üzerinedir. Toplamanın çeşitli ve en kısa ve faydalı olan yolları gösterilmiştir. Dördüncü ve beşinci kısımlar çarpma ile ilgilidir. Altıncı kısım, iki kat alınması hakkındadır. Yedinci kısım, yarısının alınması hakkındadır. Sekizinci kısım, çıkarma hakkındadır. Dokuzuncu kısım, bölme üzerinedir. Onuncu kısım, toplamanın, çarpmanın, iki kat almanın, yarısını almanın, çıkarmanın ve bölmenin sağlaması hakkındadır.

On birinci kısım, guremâ bölmesi (borçlunun malının alacaklılar arasında bölünmesi) hakkındadır. Bu bölmenin, miras paylaşımı konusunun bir çeşidi olduğu ifade edilmiş ve tanımı verilmiştir. Bir kimsenin birbiriyle ilişkili kimselere borcu olsa ve elindeki meblağ bütün borcunu karşılamazsa, bu meblağın alacaklılara hisselerine göre paylaştırılmasına, "guremâ bölümü" dendiği ifade edilmiştir.

On ikinci fasıl, üçte birini, dörtte birini, beşte birini, ..., onda birini alma hakkındadır. Bu hesapları yapmayı bilmeyen kimsenin bazı işlemleri

yapamayacağına dikkat çekilmiştir. Örneğin, üçte bir, dörtte bir, beşte bir nedir ve bunlar nasıl hesaplanır, bilmeyen kimse paydaları belirleyemez, bunları yapamayan kimsenin miras bölüşümünü hesaplaması kolay olmaz. Onun için, bu konu payda belirlenmesi ve miras hesabından önce incelenmektedir.

On üçüncü fasıl, paydaların belirlenmesi üzerinedir. Paydalarla ilgili bu bilginin önemli olduğu ifade edilmiştir. Çünkü bu konuyu iyi bilen bir kimse, paydanın tam ve kesirli kısmını hesaplayarak, bu kesirlerdeki bölümlerle haşır neşir olabilir. Burada, birden çok kesrin ortak paydasının hesaplanması, bunların özellikleri açıklanmıştır.

On dördüncü fasıl, miras bölümü hakkındadır. Bunun bir bölme işlemi olduğu ifade edilmiştir. Bu bölme işlemi, bir meblağın bazı mirasçılar arasında şer'i hesaba göre paylaştırılmasıdır.

On beşinci fasıl, orantılı dört sayı hakkındadır. Bilinmeyenin bulunması yöntemlerinden birisi olan bu konu, matematik literatürüne Euklid'in *Elementler*'i ile girmiştir. Verilen üç sayıdan bilinmeyen dördüncünün bulunmasını sağlayan hesaplama yöntemidir.

On altıncı fasıl, Hintlilerden intikal etmiş olan çift yanlış yöntemi hakkındadır.

İkinci bölüm, kesirler üzerinedir ve bu bölüm de on altı kısma ayrılmıştır.

Üçüncü bölümde verdiği problemleri hesap uzmanlarının bilmesinin gerekli olduğunu söyler. Çünkü bunlarla güç işler halledilir. Bu bölümü diğerleri gibi fasıllara bölmediğini, aksi takdirde çok şeyin yazılması gerekeceğini söylemiştir. Gereksiz fazlalıklardan sakınmak için, bu bölümü kısaltarak problem şeklinde ele almıştır. Ele alınan problemleri, en çok kullanılanlar, dolayısıyla en faydalı olacaklar arasından seçtiğini belirtir. Burada 40 tane problem bulunmaktadır.

Bu tip kitapların yazılma maksadı, hesap ile meşgul olan muhasebecilerin yetenek ve becerilerini artırmaktan ibaret olduğundan, bunlara dâhil edilen meselelerin her biri bir örnek teşkil edecek surette seçilirdi.

Sonuç olarak, burada muhteviyatını özetlediğimiz kitap, Osmanlı maliyesinde görev yapan muhâsiplerin maliye işlemlerinde karşılaştıkları problemleri çözmeye yönelik pratik bir aritmetik kitabıdır. Başta verdiğimiz matematik tarihiyle ilgili değerlendirmeleri Hacı Atmaca ve eseri için, eldeki bilgilerin izin verdiği ölçüde uygulamaya çalıştık.

Kaynaklar

George Sarton, *The Study of The History of Mathematics*, Harvard University Press, 1936.

Hacı Atmaca, *Mecmau'l-Kavâid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızâde Mehmet, No: 337.

Melek Dosay Gökdoğan, "Hacı Atmaca'nın 'Mecma' el-Kavâid' Adlı Hesap Kitabı", *Diriliş Yolunda Türk Düşüncesi Necati Öner'e Armağan*, Editör: Bahaeddin Yediyıldız, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 2013, s. 421- 428.

OSMANLI DÖNEMİ ASTRONOMLARINDAN ALİ KUŞÇU: ÇALIŞMALARI VE BATI'YA ETKİLERİ

Prof. Dr. Yavuz UNAT
Kastamonu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
yavuzunat@hotmail.com

Ali Kuşçu

Hayatı

Asıl adı Alâeddîn b. Muhammed el-Kuşçi, tam adı ise Kuşçu-zâde Alâüddîn Ebû el-Kâsım Alî İbn Muhammed'dir. 15. yüzyılın başlarında Mâverâünnehir'in bilinmeyen bir yerinde doğdu. Babası Muhammed, doğan besliyordu ve Uluğ Bey'in doğancısı idi. Kimi kaynaklara göre "El-Kuşçi" lakabı buradan gelmektedir. Bazı kaynaklar ise Uluğ Bey'in (1394-1449) Ali Kuşçu'yu kendi oğlu gibi gördüğü ve çok sevdiğinden kolunun üzerine kuşunu kondurduğu ve bu nedenle bu lakapla anıldığından bahsederler. Ali Kuşçu, o dönemde Uluğ Bey'in idaresi altında bulunan Semerkant'ta yetişti.

14. yüzyıl sonu ile 15. yüzyıl, Türkistan için parlak bir devirdir. Timur'un (1336-1405) kurduğu Timurlular Devleti (1370-1507) ile İran ve Türkistan birleşti. Timur'un payitahtı Semerkant'tı ve Timur buraya özel bir önem veriyordu. Burayı bir kültür merkezi haline getirmek için uğraştı, bir takım bilginleri burada toplamaya çalıştı. Timurlular Devleti, Timur'un ölümünden sonra iki oğlu arasında paylaşıldı. Miran Şah (ölümü 1407) Bağdat ve Azerbaycan'da ve Şahruh Mirza (1377-1447) da Horasan'da devlet kurdu. İmparatorluk, Şahruh zamanında kültürel olarak yükseldi. Şahruh'un oğlu Uluğ Bey ise tanınmış bir astronom olarak tahta çıktı (1409-1449).

Türkistan bölgesinde bulunan ve pek çok ünlü bilim adamının toplanmış olduğu Mâverâünnehir bölgesindeki Semerkant şehri, 15. yüzyılda tam bir bilim ve kültür merkezi haline geldi. Eski adı Maracanta olan bu şehir, pek çok kereler istila edilmiş ve çeşitli kültürleri barındırmıştı. Ancak Mâverâünnehir ve Semerkant, Timur ve izleyenleri zamanında bilim ve kültür alanında parlak bir dönem yaşadı. Özellikle Timur'un torunu, Şahruh'un oğlu olan Uluğ Bey zamanında eğitim ve kültür dünya çapında bir aşama gösterdi.

Uluğ Bey, 1393/1394 yılında Azerbaycan'daki Sultaniye şehrinde dünyaya gelmiştir. Henüz on altı yaşında iken, Mâverâünnehir'in ve yörelerinin yönetimi babası tarafından kendisine verilen Uluğ Bey daha çok Semerkant'ta bilimsel faaliyetlerle ilgilenmiş, siyasi yaşamında babasına bağlı kalmış ve yönetimini babasının yardımlarıyla sürdürmüştür. Babasının ölümünden sonra tahtı devralan Uluğ Bey, iki yıl boyunca Horasan ve

Mâverâünnehir bölgesinde sürekli taht kavgalarıyla uğraşmak zorunda kalmış ve iki yıl süren bir mücadeleden sonra babasının başşehri olan Herat'ı ele geçirmeyi başarmıştır. Ancak 1449 yılında oğlu Abdüllatif'in hazırladığı bir komplo sonucu öldürülmüştür.

Uluğ Bey hem bir hükümdar hem de bir bilim adamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Astronomi ve matematiğe yoğun ilgi göstermiş ve hayatı boyunca bu bilimlerle uğraşmıştır. Aynı zamanda, kurduğu medresede kendini yetiştirmek için derslere girmiş, bu derslerdeki tartışmalara katılmış ve ayrıca dersler de vermiştir. Zamanının çoğunu bilim adamları ile geçiren Uluğ Bey, çevresine pek çok bilim adamı toplamış, böylece Gıyâsüddin Cemşid el-Kâşî ve Kadızâde-i Rûmî gibi devrin ünlü bilim adamlarından ders alma olanağı da bulmuştur.

Ali Kuşçu böyle bir ortamda yetişti. Uluğ Bey, Gıyâsüddin Cemşid el-Kâşî ve Kadızâde-i Rûmî'den dersler aldı. Ayrıca bazı kaynaklara göre Seyyid Şerif Cürcanî'den (ölümü 1413) de dersler aldı. Muhtemelen Ali Kuşçu, 1410'larda, yani Cürcanî'nin ölümünde bir kaç yıl önce Şiraz'a gitmiş ve onunla karşılaşmıştır. Ancak Ali Kuşçu bu dersleri yeterli görmedi ve kendisini yetiştirmek üzere Uluğ Bey'den izin almadan 1410'dan sonra Kirman'a gitti. Kirman'da Nasirüddîn-i Tûsî'nin *Tecrid el-Kelâm*'ına bir yorum hazırladı (*Şerh el-Tecrîd)* ve Timurlular Sultanı Ebû Sa'îd Bahadır Han'a sundu. Ayrıca Kirman'dayken *Risâle fî Hall Eşkâl el-Mu'addil li'l-Mesîr* adlı eserini hazırladı.

Ali Kuşçu, 1423-1427 yıllarında Herat'a giderek şair ve bilgin Molla Câmî'yi ziyaret etti. Kaynaklara göre Ali Kuşçu bir gün Herat'a Türkler gibi giyinerek girmiş ve Câmî'ye bir mecliste zor astronomi problemleri sormuştur. Câmî bu problemleri kolayca çözerek başka problemleri olup olmadığını sormuştur. Ali Kuşçu bu dönemde Herat'ta ders verme yetkisine sahip bir bilgindi.

Ali Kuşçu, Kirman'dan döndükten sonra 1428 (?) yılında adı geçen eserini Uluğ Bey'e sundu. Bu risâleden öğrendiğimize göre kendisinin Kirman'a gidiş sebebi, gerçekte Uluğ Bey'in yanında öğrenim gördüğü sıralarda kendini çok iyi yetiştirmesi ve bilim alanında yükselmesinin diğer bilim adamları tarafından kıskanılmasıdır. Ali Kuşçu oldukça iyi bir konuma gelmiş ancak bir süre sonra diğer bilim adamlarının çekememezlikleri nedeniyle Uluğ Bey'in gözünden düşürülmeye çalışılmış ve bu nedenden ötürü de buradan gizlice ayrılarak seyahatlerine çıkmıştır. Kirman'a ya da başka bir yere gittiğine dair risâlede herhangi bir kayıt yoktur. Sadece risâlenin bir yerinde Kirman ve Umman'dan bahseder. Ancak seyahatleri sırasında pek çok âfet gördüğünü ve bunlardan çok etkilendiğini yazar. Anlaşıldığına göre uzun bir süre kendisini toparlayamayan Ali Kuşçu, bir süre sonra Uluğ Bey'e takdim etmek üzere bu risâleyi kaleme almıştır. Ali Kuşçu, Kirman'da

döndükten sonra Uluğ Bey'e kendisini affettirdi. Uluğ Bey'in "*Bana ne getirdin*?" diye sorması üzerine de Kirman'da hazırladığı bu risâleyi Uluğ Bey'e takdim etti. Kaynaklara göre Uluğ Bey bu eseri okuduktan sonra ayağa kalktı ve onu tebrik etti.

Uluğ Bey, 1421 yılında Semerkant'ta bir gözlemevi kurmuştu. Buranın ilk müdürlüğünü Gıyâsüddin el-Kaşî yaptı. 1430'larda onun ölümü üzerine müdürlüğe Kadızâde-i Rûmî getirildi. 1435 civarı onun da ölümüyle Uluğ Bey, Ali Kuşçu'yu müdür tayin etti. Gözlemevi'nin inşası sırasında (1417-1421) Ali Kuşçu muhtemelen Semerkant'ta değildi. Yukarıda da bahsedildiği gibi 1410-1428 tarihlerinde Kirman, Şiraz ve Herat gibi birkaç yeri dolaşmış, 1428 yılında Semerkant'a dönmüştür.

Rasathane, kullanılan astronomi araçları bakımından oldukça önemlidir. Burada kullanılan en önemli araçlardan biri Rub'u Tahtası(Duvar Kadranı)dır. Rasathanenin yapılmış olduğu Kühek Tepesi'nin yüksekliğini de ölçmek için kullanılmış olan bu araç, eldeki bilgilere göre 40,04 metreydi. Bu kadran, rasathanenin bir parçası gibi yapılmıştı ve el-Hucendî'nin Südsi Fahrî adlı astronomi aracına benziyordu. Kadranın 60 derecelik üst kısmı toprak üzerinde, 30 derecelik alt kısmı ise kayanın içine yerleştirilmişti. Bu dev kadranın bir kısmı, 1908 yılında Rus arkeoloğu V. L. Viatkin tarafından yapılan bir kazı sonucunda ortaya çıkarılmıştır. Burada kullanılan Rub'u Tahtası, dünyada bu tipteki araçlar içerisinde en büyük ve en dakik olanıdır. Bu rasathanede ayrıca Zât el-Hâlâk (Halkalı Araç), Zât el-Şu'beteyn (Cetvelli Araç), Zât el-Sakbeteyn (İki Delikli Araç) de kullanılmaktaydı.

Semerkant Rasathanesi'nde yapılan gözlemler, Kâşî, Rûmî ve Ali Kuşçu ile birlikte Uluğ Bey'in de katkılarıyla Zîc-*i Gürgânî* ya da *Zîc-i Sultânî* adıyla kaydedilmiş, Kâşî ve Rûmî'nin ölümüyle Ali Kuşçu tarafından tamamlanmıştır (1436/37). *Zîc-i Uluğ Bey* dört kitaptan oluşmakta ve trigonometrik, astronomik, coğrafik ve astrolojik tablolar içermektedir. Kitap I, Takvim ve kronolojiye ayrılmıştır. Bu bölümde, Hicrî, Yezdigird, Selökid, Melikî ve Çin-Uygur takvimleri tanıtılır. Kitap II'de pratik ve küresel astronomiye ilişkin bilgiler yer alır. Sinüs, kosinüs, tanjant ve kotanjant tablolarını içeren trigonometrik fonksiyonları; gök küresi üzerinde bulunan ekvator, ekliptik ve ufuk koordinatları; coğrafî koordinatları; kıble yönü tayinini içerir. Kitap III, gezegenler ve yıldızlara ilişkindir. Güneş, Ay ve gezegenlerin hareketlerine; Güneş ve Ay'ın Yer'den uzaklıklarına; Güneş, Ay ve gezegenlerin görünen hareketlerine ayrılmıştır. Yer merkezli sisteme dayanır. Burada yer alan yıldız kataloğu 1018 yıldız içermektedir. Kitap IV, astrolojiye ayrılmıştır.[1]

[1] *Uluğ Bey Zîci* için bkz. Yavuz Unat, *Tarih Boyunca Türklerde Gökbilim*, İstanbul 2008, s. 88-92.

Ne yazık ki 1449 yılında oğlu Abdüllatif tarafından Uluğ Bey'in öldürülmesinden sonra Semerkant Medresesi gibi Semerkant Rasathanesi de önemini kaybetmiş, burada çalışanların ayrılmasıyla rasathanede önemli çalışmalar yapılamamıştır. Abdüllatif bilimle ilgilenmemiş ve Ali Kuşçu'nun da değerini anlayamamıştır. Ali Kuşçu zaten Uluğ Bey'i öldürmesi dolayısıyla ona karşı bir nefret beslemekteydi ve bu yüzden hacca gitmek amacıyla buradan ayrıldı (1449) ve Herat'a ve Taşkent'e gitti. Herat'ta Timurlular Devleti'nin Sultanı Ebû Sa'îd'in yanında bulundu. Ebû Sa'îd, Uzun Hasan'a yenilince (1469) Tebriz'e geçti. Burada Uzun Hasan'dan itibar gördü.

Ali Kuşçu bir süre burada kaldı ve Uzun Hasan tarafından Fatih'e elçi olarak gönderildi (1472). Fatih, Ali Kuşçu'nun ününden haberdardı. Ali Kuşçu'ya İstanbul'da kalmasını teklif etti. Ancak o, Fatih ile Uzun Hasan arasındaki barışı sağlamak üzere kabul ettiği elçilik görevini tamamlamak üzere tekrar Uzun Hasan'ın yanına gitti. Görevini tamamladıktan sonra İstanbul'a geçti.

Çeşitli kaynaklara göre Ali Kuşçu'nun gerek elçilik ve gerekse yerleşmek amacıyla İstanbul'a gelişi 1469 ile 1474 tarihleri arasında gerçekleşmiş olmalıdır. Ancak Ali Kuşçu'nun ölüm tarihi olan 1474 yılı göz önüne alınırsa onun İstanbul'a yerleşmek amacıyla gelişinin 1474'ten önce olduğunu söyleyebiliriz. Muhtemelen Ali Kuşçu'nun İstanbul'a geliş tarihi 1412'dir. Nitekim *Muhammediye* adlı ünlü matematik kitabını 1472 yılında Fatih'e armağan etmiştir. Kimi kaynaklar, Ali Kuşçu'nun Herat'ta yeteri kadar ilgi görmediğini ve çok sıkıldığını bildirir. Bu nedenle Ali Kuşçu bir an önce icazet almak istemiştir. Fatih Sultan Mehmed de Kuşçu'dan haberdardır ve ona teşvik edici armağanlar ve vaatler vermiştir. Hatta Fatih ondan İstanbul'da gözlem yapmasını ve yıldızların ve gezegenlerin durumunu gösteren bir eser yazmasını istemiştir. Böylece Ali Kuşçu da uygun bir ortam bulma ümidiyle İstanbul'a gelmiştir.[2] Ancak Kuşçu'nun İstanbul'a geldikten iki yıl sonra ölmesi bunu engellemiştir. Kuşçu, Uzun Hasan'ın yanından İstanbul'a gelirken her geçtiği konak için Fatih'in 1000'er akçe verdiği söylenmektedir. Kuşçu, İstanbul'a 1472'de gelir ve Üsküdar'da onu Fatih ile birlikte 200 kişi ve dönemin önemli bilginleri karşılar. Bunların arasında İstanbul kadısı olan Hocazâde (Muslihiddin Mustafa İbn Yusuf) de vardır. Yolda bilimsel tartışmalar olur.

[2] Bilim, uygun ortamlarda gelişir ve kurumsallaşır. Birçok hükümdar bunu bildiğinden bu tür ortamları hazırlamışlar ve hem bilimin gelişmesine hizmet etmişler hem de devletlerinin gelişmesini sağlamışlardır. Türk hükümdarlarından Fatih bunun en iyi örneklerindendir. Yine Uluğ Bey de buna örnek verilebilir. Benzer olarak Türkiye Cumhuriyet'inin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk de aynı fikirdeydi ve bir devletin ilerlemesi için bilimin ve özellikle pozitif bilginin gelişmesi gerektiğini biliyordu ve bu nedenle Türkiye Cumhuriyeti'nin temellerini pozitif bilimin üzerine inşa etti.

Matematik bilimleri, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan (1299) Fatih Sultan Mehmed'in (1451-1481) tahta çıkış tarihi olan 1451'e kadar geçen sürede çok fazla ilgi görmemiştir. Bu bilim dallarına gösterilen önem, Fatih'in eğitime ve bilime özel ilgisi sonucunda artmıştır.

İstanbul'u fethederek 1100 yıllık Doğu Roma İmparatorluğu'na son vermek suretiyle Ortaçağ'ı kapatan ve Yeni Çağ'ı başlatan Sultan İkinci Mehmed (1432-1481), Osmanlı tarihi için olduğu kadar dünya tarihi için de özel bir kişiliktir. Onun bu niteliği, harp meydanındaki başarılarının dışında, fikir alanındaki seçkinliğiyle de zenginleşir. Fatih, daha önce babasının ve bütün dedelerinin düşün adamlarına çok olumlu yaklaşımlarının epeyce ötesine geçmiştir. Hem bizzat kendisi bilim, felsefe ve sanatla ilgilenmiş, hem de bu konularla uğraşan uzmanları desteklemiştir. Bu yönüyle Fatih, bize Uluğ Bey örneğini tekrarlar gibi görünmektedir.

Bir kültür adamı olarak Fatih, fethettiği İstanbul'un bir kültür merkezi olması için büyük gayret sarfetmiştir. Bu işe önce eğitim kurumlarından başlamış, İstanbul'u alınca, buradaki büyük kiliseleri camiye dönüştürmüş, bunların papaz odalarını da medrese haline getirmiştir. Bu medreselere devrin meşhur bilginlerini müderris olarak atamıştır. Bu müderrisler arasında Ali Kuşçu, Mevlânâ Alâüddin Tûsî, Bursalı Hocazâde Muslihiddin Mustafa, Molla Hüsrev, Molla Zeyrek, Hızır Çelebi başta gelir. Fatih Külliyesi tamamlanıncaya kadar eğitim bu medreselerde sürdürülmüştür. Yapımına 1462 yılında başlanan ve 1470'te tamamlanan meşhur Fatih Külliyesi'nde ise cami, imaret, tabhâne, kütüphane, kervansaray, dârüşşifâ ve türbenin yanı sıra medrese de vardır. Bu medrese "Sahn-ı Semân" (Sekiz Medrese) adıyla tanınır.

Fatih Sultan Mehmed, Osmanlı Devleti'nde bilimsel etkinliklerin yerleşip kökleşmesi için küçümsenemeyecek girişimlerde bulunmuş, kişiliği, İstanbul'u kültür merkezi haline getirme çabaları, bilim adamlarını himaye etmesi, külliyesini kurması, Osmanlılarda bilim ve kültürün gelişmesinde önemli bir dönüm noktası oluşturmuştur. Osmanlı uygarlığının 16. yüzyıldaki en parlak dönemini kuşkusuz Fatih Sultan Mehmed hazırlamıştır. Fatih'in inşa ettirdiği Fatih Külliyesi pozitif bilimlerin gelişmesinde önemli bir yere sahiptir.

Osmanlı astronomi çalışmalarında Uluğ Bey'in Semerkant'ta kurduğu Semerkant Gözlemevi'nde yetişen bilim adamlarının büyük etkisi bulunmaktadır. Anadolu'da yetişip daha sonra Semerkant'a giden ve Semerkant Gözlemevi'nin bir süre müdürlüğünü yapan Kadızâde'nin (1337-1412) Türkistan'da yetiştirdiği iki öğrencisi Fethullah Şirvânî (ölümü 1486) ve Ali Kuşçu sonradan Osmanlı Devleti'ne gelerek matematik ve astronomiyi yaymışlardır. Fethullah Şirvânî, Anadolu'da matematik, geometri ve astronomi öğretimini başlatmış olan Osmanlı bilginlerindendir.

Ali Kuşçu İstanbul'da Sahn-ı Semân ve ardından da günde iki yüz akçe maaş ile Ayasofya Medresesi müderrisliğine atandı ve Osmanlı medreselerinde verilen eğitimin yeniden düzenlenmesinde etkili oldu. Bazı kaynaklara göre Ali Kuşçu, Ayasofya Medresesi'nin ders programlarını Molla Hüsrev ve Mahmud Paşa ile birlikte hazırlamıştır. Ancak araştırmalar bu programların yeniden düzenlenmesinde Ali Kuşçu'nun katkılarının diğerlerine göre daha fazla olduğunu göstermektedir.

Ali Kuşçu'nun verdiği dersler çok rağbet görmüş ve bilim adamlarından da onun derslerini takip eden olmuştur. Örneğin Fatih'in öğretmenlerinden Sinan Paşa, öğrencilerinden Molla Lütfî'yi derslerini takip etmesi için buraya göndermiş, Molla Lütfî de her akşam öğrendiklerini Sinan Paşa'ya tekrar etmiştir.

Kuşçu İstanbul'a geldiği yılda / 1472'de Farsça kaleme aldığı aritmetik eseri *Muhammediyye*'yi çeşitli eklerle Arapça olarak yeniden yazar ve Fatih'e sunar. Kitabın sonunda eserin 877 Ramazan (Ocak 1472) ortalarında bitirildiğine dair bir kayıt vardır. Fatih, 1473'te Uzun Hasan seferine çıkar. Zaferden sonra Ali Kuşçu 1458 yılında yine Farsça yazdığı *Risâle el-Fethiyye* adlı astronomi eserini yeni eklerle beraber Arapça kaleme alır ve bu zafere atfen *Fethiyye* adıyla Fatih'e sunar. *Fethiyye*'nin sonunda eserin 878 Rebi el-Evvel'inin (Temmuz 1473) ortalarında bitirildiğine ilişkin bir kayıt vardır.

Yine aynı yıl Ali Kuşçu, İstanbul'un enlem ve boylamını ölçmüştür. İstanbul'un enlemini öncekilerin tespiti üzere 41 derece 14 dakika olarak kabul etmiş, ancak boylamını öncekilerden farklı olarak 60 derece değil de 59 derece olarak ölçmüştür. Çeşitli kaynaklara göre Ali Kuşçu, 1473 yılında Fatih Camiine bir güneş saati de yapmıştır. Bu güneş saati, Fatih Camiinin sağ minaresinin peteği altındaki taş satıhtadır. Ancak Ali Kuşçu 7 Şaban 879'da (15 Aralık 1474) ölmüş ve Eyüp Sultan Türbesi civarına gömülmüştür.

Kuşçu İran'da ve İstanbul'da kaldığı sürelerde beşer öğrenci yetiştirmiştir.[3]

Eserleri

Matematik Eserleri

• *Risâle fî Enne Küllü mâ Yusta'melu bi'l-Şekleyn el-Mugnî ve el-Zıllî Yumkinu an Yusta'melu bi'l-Mıstara ve el-Fercâr min Gayrı Hisâb* (Arapça): Sinüs ve tanjant teoremlerinde bilinmeyen değerlerin cetvel ve pergel yardımıyla bulunması konusundadır. Eserin Carullah numara 2060'da (yaprak 140b-142b) ve Hüseyin Çelebi numara 75/4'te (yaprak 109b-112a) kayıtlı iki nüshası vardır.

[3] Ali Kuşçu'nun öğrencileri için bkz. Tofigh Heidarzadeh, "Ali Kuşçu", *Osmanlı*, Cilt 8, Yeni Türkiye Yayınları, Editör: Güler Eren, Ankara 1999, s. 429.

• *Risâle fî İstihrâc Makâdîr el-Zevâyâ min Makâdîr el-Adlâ* (Arapça): Küresel üçgenlerde kenarların büyüklüklerinden açılarının büyüklüklerinin çıkarılmasına ilişkin bir risâledir. Hüseyin Çelebi numara 751/10'da (yaprak 142b-143b) ve Carullah numara 2060'ta (yaprak 137b-138a) kayıtlı iki nüshası vardır.

• *Risâle fî el-Kavâid el-Hisâbiyye ve el-Dalâi el-Hendesiyye* (Arapça): Hangi konuyla ilgili olduğu anlaşılamamaktadır.

• *Risâle der İlm-i Hisâb* (Farsça): Bir mukaddime ile üç makaleden oluşur ve *el-Risâle el-Muhammediyye*'nin temelini oluşturur. Süleymaniye Kütüphanesi'nde Ayasofya numara 2640/2'de (yaprak 25b-72b) kayıtlıdır. Bunun dışında çok sayıda nüshası vardır. [4]

• *Risâle fî el-Zâviye el-Hâdde İzâ Furizat Hareket Ahadi Zilayhâ Tahsul Zâviye Münferice* (Arapça): Fatih huzurunda Ali Kuşçu'nun sorduğu "Öyle bir dar açı bulalım ki, bu dar açı, bir kenarı genişleme yönüne doğru hareket ettirildiğinde dik açı olmadan geniş açı olsun." şeklindeki geometri problemi için yazılmış olan Sinan Paşa'nın cevabıdır. Risâle'nin Sinan Paşa'ya mı yoksa Ali Kuşçu'ya mı ait olduğu meselesi tartışmalıdır. Kaynaklara göre Ali Kuşçu'ya aittir. Ancak Fazlıoğlu, bu konuyu tartışarak yanıtın Sinan Paşa'ya ait olmasından dolayı risâlenin de Sinan Paşa'ya ait olması gerektiğini söyler. Risâlede dar bir açının dik açı olmadan geniş açı yapılabileceğine ilişkin geometrik kanıt verilmektedir. Ancak Fazlıoğu risâleyi incelemiş ve gerçekte Sinan Paşa'nın bir geometri oyunu ile problemi ele aldığı sonucuna ulaşmıştır.[5] Risâle, Laleli numara 2233/4'te (yaprak 60a-60b) ve Talat Riyaza numara 111/2'de (yaprak 31b) kayıtlıdır.

• *El-Risâle el-Muhammediyye fî el-Hisâb* (Arapça): *Risâle der İlm-i Hisâb*'ın genişletilmiş Arapça bir çevirisidir ve 1472'de Fatih'e sunulmuştur. Süleymaniye Kütüphanesi'nde Ayasofya numara 2733/2'de (yaprak 71b-168b) kayıtlıdır.[6]

Astronomi Eserleri

• *Risâle der İlm-i Hey'e* (Astronomi Makalesi, 1458, Farsça): Bir mukaddime ve iki makaleden oluşmuştur ve *Fethiyye*'nin temelini oluşturur. 16. yüzyılda Muslihiddin el-Lârî (ölümü 1574) tarafından *Şerh-i Risâle der İlm-i Hey'e* (Astronomi Makalesi Üzerine Yorumu) adıyla Farsça yorumu vardır. Ayrıca yine 16. yüzyılda Pervîz Abdullâh İbn Abdullâh (ölümü 1579)

[4] Bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen, Cevat İzgi, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, *OMTL*, Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, 2 Cilt, İstanbul 1999, s. 21-24.

[5] İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu'nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa'ya Nispet Edilen Cevabı", *Divân*, 1996/1, İstanbul 1996, s. 85-105.

[6] Bkz. *OMTL,* s. 25-26.

tarafından *Mirkât el-Semâ* (Göğün Basamakları) adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Çok sayıda nüshası vardır.[7]

- *El-Risâle el-Fethiyye fî el-Hey'e* (Astronomide Fetih Makalesi, Arapça): *Risâle der İlm-i Hey'e* (1458) adlı kitabının genişletilmiş Arapça bir çevirisidir; 1473'te tamamlanmış ve yine Fatih'e sunulmuştur.
- *Risâle fî Asl el-Hâric Yumkinu fî el-Sufliyyeyn* (İç Gezegenlerde Eksantrik Kuralı, Arapça): Batlamyus'un ve Batlamyusçuların Merkür ve Venüs gezegenlerinin hareketleri konusundaki görüşlerinin eleştirildiği bir risâledir. Üç nüshası vardır.[8]
- *Risâle fî enne Hükm el-Hâric, Hükm el-Tedvîr bi-Aynihî fî Vukûf el-Kevâkib* (Gezegenlerin Durma Anlarında Eksantriğin Episikl ile Aynı Olması Üzerine, Arapça): Gezegenlerin durma anlarında eksantriğin hükmünün episiklin hükmü gibi olduğunu savunan bir risâledir. İki nüshası vardır.[9]
- *Fâide fî Eşkâli Utârid* (Merkür'ün Biçimleri, Arapça): *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*'nde, muhtemelen aynı eserler olması gereken *Risâle fî Hall el-Eşkâl Mu'addil el-Kamer li'l-Mesîr* ve *Fâide fî Eşkâli Utârid* iki ayrı eser olarak verilmiştir.[10]
- *Risâle fî Hall Eşkâl Mu'addil li'l-Mesîr* (Ekuant Probleminin Çözümlenmesi Üzerine, Arapça): Batlamyus'un Merkür kuramını eleştirir ve yeni bir Merkür modeli önerir.
- *Şerh el-Tuhfe el-Şâhiyye fî el-Hey'e* (Astronomide Hükümdarlığın Hediyesi Üzerine Yorum, Arapça): Kutbeddîn el-Şîrâzî'nin (ölümü 1311) *el-Tuhfe el-Şâhiyye* adlı meşhur astronomi eserinin muhtasar yorumudur ve eserin başından daireler bahsine kadardır.[11]
- *Şerh-i Zîc-i Uluğ Bey* (Uluğ Bey Zîci Üzerine Yorum, Farsça): *Zîc-i Uluğ Bey* üzerine yapılmış bir yorumdur. [12]

Kelâm ve Usûl-i Fıkıh Eserleri[13]

- *El-Şerh el-Cedîd alâ el-Tecrîd* (*Şerh-i Tecrîd el-Akâid*, İnançların Soyutlanması Üzerine Yorum): Nasirüddin-i Tûsî'nin *el-Tecrîd el-Kelâm'ı*na yazdığı yorumdur. Bu eserin bir kısmını Ragep incelemiş ve astronomi

[7] Bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen, Cevat İzgi, Cemil Akpınar, İhsan Fazlıoğlu, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, *OATL*, Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, 2 Cilt, İstanbul 1997, s. 30-33.
[8] Bkz. *OATL*, s. 35.
[9] Bkz. *OATL*, s. 35.
[10] *OALT*'nde *Fâide fî Eşkâli Utârid*'in başı olarak verilen kısım, *Risâle fî Hall Eşkâl el-Muaddil li'l-Mesîr*'in beşinci paragrafıdır. Bkz. *OALT*, Cilt I, s. 27-37.
[11] Nüshaları için bkz. *OATL*, s. 36.
[12] Nüshaları için bkz. *OATL*, s. 37.
[13] Nüshaları için bkz. Musa Yıldız, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İsti'âre'si*, Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, Ankara 2002, s. 12.

açısından önemini belirtmiştir. Burada Ali Kuşçu, astronominin felsefeye ihtiyacı olmadığını, zira tüm küresel yapının, geometrik, mantıksal varsayımlar, uygun hükümler ve geçici varsayımlarla kurgulanabileceğini iddia etmiş ve astronominin Aristoteles fiziğine olan bağlılığını sarsacak derecede şaşırtıcı problemler ortaya atmıştır. Hatta çok şaşırtıcı bir biçimde bu eserde, Yer'in hareketi için iyi bir gözlemsel kanıt olmadığı ve Aristoteles'in doğa felsefesine ilişkin savlarına güvenmediği için Yer'in (ekseni etrafında) dolanma olasılığını da gündeme getirmiştir.[14]

- *Hâşiye alâ el-Telvîh* (Açıklama Üzerine Ek): Sadr el-Şeria'nın fıkıh usulüne ilişkin *Tenkîh el-Usûl*'ü (Yöntemin Düzeltilmesi) üzerine Teftâzânî tarafından kaleme alınan *el-Telvîh* (Açıklama) adlı yorumun haşiyesidir.

Mekanik Aletleri Hakkındaki Eseri

- *El-Tezkire fî Âlât el-Rûhâniyye* (Otomatlar Üzerine Tezkere)

Dil ve Belagat Eserleri[15]

- *Risâle fi'l-İsti'âre* (İstiare Risâlesi):[16] Bu risâlede hakikat, mecaz, istiare ve kinaye konuları örneklerle incelenmektedir. Kuşçu, risâlede lafzı ikiye ayırır: Hakikat ve mecaz. Hakikat lafzın vazolunduğu, mecaz ise vazolunanın dışındaki anlamda kullanılmıştır. Mecaz da istiare ve mürsel olmak üzere ikiye ayrılır. Daha sonra istiare ve kinayeyi inceleyen Kuşçu, beyan ilminin konularını işlediği bu risâlesinde belagat bilginlerinden el-Sekkâkî (ölümü 1228) ve el-Kâzvînî'nin (ölümü 1338) eserlerinden yararlanmıştır. Ali Kuşçu, bu risâlesinde beyan ilminin ana kavramları arasındaki ilişkiyi incelemiş ve istiare konusunu öğrencilerin daha iyi anlaması amacıyla daha öğretici bir hale kavuşturmuştur.
- *Şerh el-Risâle el-Va'diyye* (Vaad Risâlesine Yorum): Adûduddîn İcî'nin *Fâide fi'l-Va'd* adlı risâlesinin şerhidir.
- *El-İfsâh* (Düzgün Söz Söyleme): İbn Hâcib'in (ölümü Hicri 646) Arapçanın cümle yapısı konusunda kaleme aldığı *el-Kâfiye fî el-Nahv* adlı eserinin şerhidir.
- *El-Unkûd el-Zevâhir fî Nazm el-Cevâhir* (Cevherlerin Dizilişinde Çiçeklerin Salkımı): Arapça sarf ilmi konusunda kaleme aldığı bir giriş ve üç bölümden oluşan bir eseridir. Sultan Selim döneminde Müftüzâde Abdürrahim tarafından şerh edilmiştir. Yıldırım, Kuşçu'nun bu eserini inceleyerek vazın bilimleşme sürecinin gerçek mimarının Ali Kuşçu olduğunu söyler. Ona göre, Ali Kuşçu'nun vazın bilimleşme sürecinde gerçekleştirdiği

[14] F. Jamil Ragep, "Freeing Astronomy form Philosophy, An Aspect of Islamic Influence on Science", *Osiris*, Vol. 16, 2001, s. 49-71.
[15] Bu eserlerin nüshaları için bkz. Yıldız, s. 12-14.
[16] Nüshaları için bkz. Yıldız, s. 15-18.

şey, vaz bilgisini sözlükbilimin ilkeleri şeklinde konumlandırmasıdır. Kuşçu sonrası Osmanlı düşünürleri, vazı bağımsız bir bilim olarak görmüş ve tanımlamışlardır.[17]

- *Şerh el-Şâfiye* (Şafiyenin Yorumu): İbn Hâcib'in sarf ilmindeki *el-Şâfî* adlı eserinin Farsça şerhidir.
- *Risâle fî Beyâni Va'di el-Müfredât*: Kelimelerin bir anlam için konulmasıyla ilgili küçük bir risâledir.
- *Fâide li-Tahkîki Lâm el-Ta'rîf:* Harf-i ta'rifin bazı özellikleri üzerinde duran tek varaklık bir risâledir.
- *Risâle mâ Ene Kultu*: Taftazanî'nin *Telhîs el-Miftâh* üzerine yazdığı ve *el-Mutavvel* diye tanınan şerhte geçen "mâ ene kultu" ibaresiyle ilgili olarak yazılmıştır. *Risâle fî Beyâni Sebebi Takdîm el-Musnedi İleyh* diye de anılır.
- *Risâle fi'l-Hamd*: Seyyid Şerîf el-Curcânî'nin *el-Hâşiye el-Kubrâ*'sında söz konusu ettiği "hamd" ile ilgili sözlerin tahkikine dair bir risâledir.
- *Risâle fî İlm el-Me'ânî*: İlm-i Meânî konusunda küçük bir risâledir.
- *Risâle fî Bahs el-Müfred*: Arapçada basit ve mürekkep kavramlar hakkında dil felsefesi ağırlıklı bir risâledir.
- *Risâle fî'l-Fenn el-Sânî min İlm el-Beyân*: Belâgat ilimlerinden beyân ilmi hakkında kısa bir risâledir.
- *Tefsîr el-Bakara ve Âli İmrân*

Seyahatname

- *Kânûn-nâme-i Çin ve Hıta*: Kaynaklar, Ali Kuşçu'nun Uluğ Bey tarafından Çin'e gönderildiğini ve Çin seyahatini anlatan bir eser yazdığını bildirmektedirler; ancak ne zaman ve ne için gönderildiği bilinmemektedir; Togan'a göre, bu seyahat, rasat işlerinde Çin ilminden istifade etmek amacıyla yapılmış olsa gerektir. [18]

Matematik Çalışmaları

Ali Kuşçu'nun matematik alanında en tanınan eseri *Muhammediyye'*dir. Bahâuddîn el-Âmilî'nin (ölümü 1622) *Hülâsa el-Hisâb*'ı yazılıncaya ve İslâm dünyasında ve bu arada Osmanlı dünyasında yayılıncaya kadar Osmanlı medreselerinde en çok rağbet gören hesap kitabı, *el-Muhammediyye* adıyla tanınan *el-Risâle el-Muhammediyye fî el-Hisâb*'dır.

[17] Abdullah Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-zevâhir/Ali Kuşçu*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Danışman: İsmail Durmuş, 2007, s. 49, 203-205.

[18] A. Zeki Velidi Togan, *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, Cilt 1, İstanbul 1981, s. 96.

Eser, Ali Kuşçu'nun Semerkant'tayken Farsça olarak yazdığı *Risâle der İlm-i Hisâb*'ın genişletilmiş Arapça bir çevirisidir ve 1472'de Fatih'e sunulmuştur.

Muhammediye, iki "fen", yani bölüm olarak düzenlenmiş olup, birinci fen aritmetiğe, ikinci fen ise misâhaya, yani arazi ölçümü ilmine ayrılmıştır.

Ali Kuşçu, ondalık kesirleri kuramsallaştıran Gıyâsüddîn Cemşîd el-Kâşî'nin *Miftâh el-Hisâb* (*Aritmetiğin Anahtarı*, 1427) adlı eserini görmüş olmalıdır. Ancak *el-Muhammediyye*'nin kesirlere ilişkin bölümünde bayağı kesirlere yer verdiği halde ondalık kesirlere yer vermediği görülmektedir. Büyük bir olasılıkla ondalık kesirlerin önemini kavrayamamış olmalıdır.

Astronomi Çalışmaları

Fethiyye

Kuşçu'nun Astronomide en tanınmış eseri *Fethiyye*'dir. Kadızâde-i Rûmî'nin *Şerh el-Mulahhas fî el-Hey'e* (Astronominin Özeti Üzerine Yorum, 1411/1412) adlı yorumundan sonra, Osmanlı medreselerinde en çok okutulan astronomi ve matematiksel coğrafya eseri, Ali Kuşçu'nun *el-Fethiyye* adıyla tanınan *el-Risâle el-Fethiyye fî el-Hey'e* adlı eseridir. Bu eser Ali Kuşçu'nun Farsça olarak yazdığı *Risâle der İlm-i Hey'e* (1458) adlı kitabının genişletilmiş Arapça bir çevirisidir. 1473'te tamamlanmış ve yine Fatih'e sunulmuştur. 1485'te Sinânüddin Yusuf (Gulâmek Sinân, ölümü 1506) tarafından *Feth el-Fethiyye* adıyla Arapça olarak ve 1519'da Mîrim Çelebi (ölümü 1525) tarafından *Şerh el-Fethiyye fi'l-Hey'e* adıyla yine Arapça olarak yorumlanmıştır. Çok sayıda nüshası vardır.[19]

Fethiyye'nin Türkçe Çevirileri

Fethiyye, Osmanlı astronomları tarafından çok beğenilmiş ve birincisi Gulâm Sinân (ölümü 1506), ikincisi Mîrim Çelebi (ölümü 1525) ve üçüncüsü ise Muslihuddîn el-Lârî (ölümü 1571) tarafından olmak üzere toplam üç kere şerh edildiği gibi, birincisi Abdullah Perviz (ölümü 1579),[20] ikincisi Seydî Ali

[19] Bkz. *OATL*, s. 33-34.

[20] Abdullah Perviz tarafından yapılan *el-Fethiyye* çevirisi, 1527/1528 tarihinde *Mirkât el-Semâ* adı ile yapılmıştır.

Reîs (ölümü 1563)[21] ve üçüncüsü ise Seyyid Ali Paşa (ölümü 1846)[22] tarafından olmak üzere toplam üç kere de Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Fethiyye, bir giriş ve üç makaleden oluşmuştur. İçeriği şöyledir:

Giriş: Tanımlar

Birinci Makale: Gezegenlerin Konumlarının ve Dizilimlerinin Bilinmesi

1. Bölüm: Kürelerin[23] Sayısı
2. Bölüm: Dokuzuncu ve Sekizinci Feleğin Konumu ve Hareketi
3. Bölüm: Büyük ve Küçük Dairelerden Meşhur Olanlar ve Meşhur Yaylar
4. Bölüm: Gezegenler
5. Bölüm: Gezegen Feleklerinin Hareketleri
6. Bölüm: Gezegenlerin Enlemsel, Boylamsal ve Enlemsel-Boylamsal Hareketleri ve Konumları

İkinci Makale: Yer'in Biçimi, İklimlere Bölünüşü ve Göksel Olgulardan Gerekli Olanlar

1. Bölüm: Yer'in Biçimi, Büyüklüğü ve İklimlere Bölünüşü
2. Bölüm: Ekvator'un Özellikleri
3. Bölüm: Eğimli Ufukların Bir Bütün Olarak Özellikleri
4. Bölüm: Eğimli Ufukların Beş Kısmının Kısım Kısım Özellikleri
5. Bölüm: Enlemi 90 Derece Olan Bölgelerin Özellikleri
6. Bölüm: Günler, Gece ve Gündüzlerin Uzunlukları, Eşit ve Eşit Olmayan Saat, Sabah, Şafak

---

[21] Aslen bir denizci olan Seydî Ali Reîs'in *el-Fethiyye* Türkçeye çevirisi ise *Hülâsa el-Hey'e* (Astronominin Özeti, 1549) adını taşımaktadır. Seydî Ali Reîs, Haleb'de bulunduğu sırada, Türk diline karşı duyarlı olduğu anlaşılan Hamdullah ibn Şeyh Cemâleddîn'den astronomi ve matematik dersleri almış ve bir gün sohbet ederlerken hocasının Arap ve Fars dillerinde birçok astronomi ve matematik kitabı bulunduğu halde Türk dilinde bulunmadığını ve bu nedenle Ali Kuşçu'nun en beğenilen eseri olan *el-Fethiyye*'nin Türkçe'ye çevrilmesinin yerinde olacağını belirtmesi üzerine, bu eseri çevirmeye girişmiştir. Ancak bu çalışma, doğrudan doğruya bir çeviri değildir; çünkü yer yer katkılar yapılmış ve bu katkılar için özellikle Çağmînî ve Kadızâde-i Rûmî'nin eserlerinden yararlanılmıştır. *Hülâsa el-Hey'e,* giriş ve iki makaleden oluşur. Girişte bu bilime başlamadan önce bilinmesi gereken durumlar açıklanır. Bunlar matematiksel ve geometrik tanımları içerir. İki kısımdır. Birinci kısım geometriye ilişkin durumları açıklar. İkinci kısım doğaya ilişkin olanları açıklar.

[22] *El-Fethiyye* üçüncü ve son olarak Seyyid Ali Paşa tarafından Türkçeye çevrilmiş ve *Mir'ât-ı Âlem* (Evren'in Aynası, 1824) adıyla İstanbul'da yayımlamıştır. Bu çeviri, e*l-Fethiyye*'nin tam bir çevirisidir. Ancak Seyyid Ali Paşa, gerekli gördüğü yerlerde eserin kenarlarına bazı şerhler düşmüştür. Çeviri bir giriş ve üç makaleden oluşmuştur.

[23] Gezegenleri taşıyan küreler (felekler).

7. Bölüm: Aylar, Seneler ve Takvimler
8. Bölüm: Ekliptik Yayının Ufuktan Yükselişi
9. Bölüm: Gezegenlerin Meridyenden Geçiş, Doğuş ve Batış Dereceleri
10. Bölüm: Meridyen Çizgisinin Çıkarılması ve Namaz Vakitleri ile Kıble Yönünün Bilinmesi

Üçüncü Makale: Uzaklık ve Büyüklük Miktarlarının Bilinmesi

Giriş: Bilinmesi Gerekenler

1. Bölüm: Yer'in Büyüklüğü
2. Bölüm: Ay'ın Evren'in Merkezinden Olan Uzaklıklarının Yer'in Yarıçapı Cinsinden Bilinmesi
3. Bölüm: Ortalama Güneş'e Göre, Ay'ın ve Gölgesinin Çap Miktarının Bilinmesi
4. Bölüm: Güneş'in Çap Miktarının Bilinmesi
5. Bölüm: Güneş'in ve Merkür ile Venüs'ün Uzaklıklarının Bilinmesi
6. Bölüm: Mars'ın, Jüpiter'in ve Satürn'ün Uzaklıkları

Eser bir astronomi kitabıdır. Üç makale ve bir giriş kısmından oluşmaktadır. *Giriş* kısmında nokta, çizgi, düzlem gibi bazı geometrik kavramların tarifleri yer alır. *Birinci Makale'*de gökcisimlerinin durumları ele alınmaktadır. Bu makale altı bölümden oluşmakta ve sırasıyla şu konuları içermektedir:

1. bölüm, kürelerin sayısı ve nasıl sıralandıkları hakkındadır. Burada evrende dokuz kürenin bulunduğundan, bunların birbirlerini çevrelediğinden söz edilmekte ve bu kürelerin en dışta yer alan Felek el-Eflak, sonra sırasıyla, Satürn'ün küresi, Jüpiter'in küresi, Mars'ın küresi, Güneş'in küresi, Venüs'ün küresi, Merkür'ün küresi ve Ay'ın küresi olarak sıralandığından bahsedilmektedir.

2. bölüm'de sekizinci ve dokuzuncu kürelerin durumu ve hareketleri ele alınmaktadır.

3. bölümde büyük dairelerden ekvator, ekliptik, kutuplardan geçen büyük daire, enlem dairesi, deklinasyon dairesi, ufuk dairesi, meridyen dairesi, azimut dairesi, küçük dairelerden yörüngeler, yükseklik daireleri ve yaylardan dikaçıklık (rektesansiyon) gibi kavramların tanımları yer almaktadır.

4. ve 5. bölümlerde gezegen kürelerinin konumları ve hareketleri ele alınmaktadır. Burada gezegenlerin düzensiz hareketlerini açıklamak için temeli Aristoteles'e kadar giden ve geometrik Batlamyus astronomisini mekanik hale getiren iç içe geçmiş küre katmanları sistemi, Güneş'in, Ay'ın, Ay üstü Gezegenlerin ve Venüs ve Merkür'ün Küreleri olmak üzere dört başlık altında

anlatılmakta, gezegenlerin küreleri ve bu kürelerin hareket miktarları verilmektedir.

6. bölüm bir kaç kısımdan oluşmakta ve gezegenlerin boylamsal ve enlemsel hareketleri, gezegenlerin ortalama ve gerçek hareketlerinin nasıl hesaplandığı, anomali değeri, merkezler arasındaki miktarlar ve episikllerin çapları hakkında bilgi verilmektedir.

İkinci Makale, Yer'in iklimlere bölünmesi hakkındadır ve on bölümden oluşmaktadır.

1. bölüm, Yer'in şekli ve Yer'in yedi iklime bölümlenmesi hakkındadır. Bu bölümde, her bir iklimin başlangıç enlemi şu şekilde verilmiştir: Birinci iklimin başlangıç enlemi $12^0\ 40^{\prime}$, ikinci iklimin başlangıç enlemi $20^0\ 27^{\prime}$, üçüncü iklimin başlangıç enlemi $27^0\ 30^{\prime}$, dördüncü iklimin başlangıç enlemi $33^0\ 37^{\prime}$, beşinci iklimin başlangıç enlemi $38^0\ 54^{\prime}$, altıncı iklimin başlangıç enlemi $43^0\ 22^{\prime}$, yedinci iklimin başlangıç enlemi $47^0\ 12^{\prime}$, yedinci iklim ötesinin başlangıç enlemi $50^0\ 20^{\prime}$. Ali Kuşçu'nun vermiş olduğu bu değerler, 12. yüzyıl astronomlarından Şîrâzî'nin ve 13. yüzyıl astronomlarından Çağminî'nin verdiği değerlerle aynıdır.

2. bölümde ekvator üzerinde yer alan bölgelerin durumları, 3. ve 4. bölümler eğimli (mail) ufukların özellikleri, 5. bölüm enlemi doksan derece olan yerlerin özellikleri, 6. bölüm günler ve geceler, 7. bölüm aylar, seneler ve tarihler hakkındadır. Burada farklı tarihlerden Rum, Fars, Hicrî tarihler ve bunların ayları ve günleri hakkında bilgi verilmektedir.

8. bölüm ekliptikten olan yayların dikaçıklığı, 9. bölüm gezegenlerin meridyen geçiş dereceleri, doğuş ve batışları, 10. bölüm meridyen çizgisinin çıkarılması, namaz vakitlerinin ve kıblenin yerinin bilinmesi hakkındadır.

Üçüncü Makale ise gezegenlerin büyüklük ve uzaklıkları üzerinedir. Bir giriş ve altı bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, daire çevresi ve alanı, küre yüzeyi ve hacmi, birbiri ile orantılı dört miktardan bilinmeyen miktarın nasıl hesaplanacağı, üçgenlerin kenarları ve açıları arasındaki oranlar, on mesele olarak ele alınmıştır.

Bu makalede, 1. bölüm Yer'in ölçülmesi hakkındadır. Bu bölümde Yer'in çevresinin ölçülmesine ilişkin değerler yer almakta, Yer yüzeyinde farz olunan en büyük dairenin 1 derecelik yayı 56 2/3 mil olarak verilmektedir. Yer'in çevresi 8000 fersah, çapı 2545 1/2 fersahtır. Ali Kuşçu bir mili 1/3 fersaha eşit olarak vermektedir. Buna göre Yer'in çevresi 24.000 mil, çapı ise 7636,5 mildir. Bugünkü değerlere göre Yer'in çevresi 24.902 mil ya da 40.076.428 metre, Yer'in çapı ise yaklaşık 7326 mildir. Görüldüğü gibi Ali Kuşçu'nun verdiği değerler günümüz değerlerine oldukça yakındır.

2. ve 3. bölümler Ay'ın evrenin merkezine olan uzaklığı, Ay'ın çapı, gölge çapının miktarı, ortalama Güneş'in uzaklığı, gölge konisinin tepesinin Yer'in

merkezinden olan uzaklığı hakkındadır. Burada, Yer'in yarıçapı 1 varsayılarak Ay'ın evrenin merkezine olan ortalama uzaklığı 49 derece olarak verilmiştir.

4. bölüm Güneş'in çapı hakkındadır. Burada Güneş'in Yer'in 306 misli olduğundan söz edilmektedir.

5. ve 6. bölümler ise Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn'ün uzaklıkları hakkındadır.

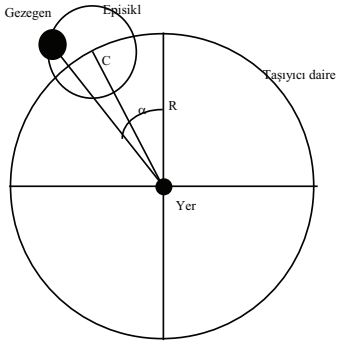
Ali Kuşçu bu bölümlerde, Yer yarıçapını birim kabul ederek, her gezegenin en uzak mesafesinin, altında bulunan gezegenin en yakın mesafesine eşit olacak biçimde, gezegen kürelerinin yarıçaplarının bir listesini vermektedir. Ali Kuşçu'nun her gezegen için verdiği en uzak ve en yakın mesafe toplanıp ikiye bölündüğünde, gezegenlerin evrenin merkezine, yani Yer'e yaklaşık olarak ortalama uzaklıkları elde edilir. Bu değerler, bazı astronomların verdiği değerler ve günümüz değerleri ile karşılaştırmalı olarak tabloda görülmektedir.

Ali Kuşçu'nun Verdiği Değerler		**Günümüzde Kabul Edilen Değerler**	
Gezegenler	*Yer'den Uzaklıkları (mil)*	*Gezegenler*	*Yer'den Uzaklıkları (mil)*
Ay	229.195 (Yer yarıçapının 60 katı)	Ay	238.860 (Yer yarıçapının 60 katı)
			Güneş'ten Uzaklıkları (mil)
Merkür	680.409	Merkür	36.000.000
Venüs	3.902.451	Venüs	67.200.000
Güneş	7.005.663	Yer	93.000.000
Mars	29.525.037	Mars	141.500.000
Jüpiter	70.726.961	Jüpiter	483.300.000
Satürn	108.299.065	Satürn	886.200.000

Ali Kuşçu'nun gezegenlerin uzaklıkları için verdiği değerler günümüz değerleriyle uyuşmamaktadır. Ancak Ay'ın Yer'e olan mesafesi için verdiği değer, günümüz değerlerine oldukça yakındır. Batlamyus ise Ay'ın Yer'e olan ortalama uzaklığını, Yer yarıçapının 59 katı olarak vermektedir.

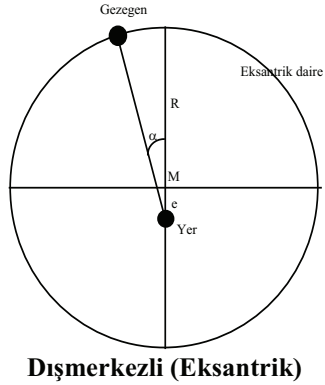
Görüldüğü gibi eser ders kitabı niteliğinde temel bir astronomi eseridir. Ayrıntıya inilmemiş ve astronomi konuları özet olarak verilmiştir. Örneğin, 2. Makale'nin 7. bölümünde tarihler hakkında ayrıntılı bilgi verilmemiş, sadece üç tarih ele alınarak bunlar arasındaki farklar kısaca anlatılmıştır.

Aynı şekilde, 2. Makale'nin 1. bölümünde iklimlere dair bilgi verilirken sadece iklimlerin sınırları verilmiş, bu iklimlerde bulunan şehirlerin isimlerinden söz edilmemiştir. Oysa diğer bazı astronomi eserlerini incelediğimizde, sadece iklimlerin sınırları verilmemekte, bu iklimlerde yer alan bazı şehirlerin ismi de söz konusu edilmektedir. Yine gezegenlerin hareketleri hakkında verilen bilgiler de çok kısadır. Ali Kuşçu'nun burada verdiği Ay ve Merkür modeli çok kısa ve özet niteliğindedir. Oysa Ali Kuşçu *Risâle fî Hall Eşkâl el-Mu'addil li'l-Mesîr* adlı risâlesinde Batlamyus'un Merkür modelini eleştirmiş ve yeni bir Merkür modeli sunmuştur. Öyleyse, Ali Kuşçu'nun *Fethiyye* adlı eseri, astronomide yeni bir şeyler ortaya koymaya yönelik olmaktan çok, medreselerde astronomi öğretimi için yazılmış temel, elementer bir astronomi kitabı niteliğindedir.



Episikl Modeli

Gezegen, merkezi taşıyıcı (deferent) adı verilen büyük daire üzerinde yer alan episikl adı verilen küçük daire üzerinde dolanır.



Dışmerkezli (Eksantrik) Model

Gezegenin üzerinde dolandığı dairenin (eksantrik daire) gerçek merkezi M'dir. Ancak Yer burada değil, M'den e uzaklığında başka bir merkezde bulunur ve ölçümler bu merkeze göre yapılır.

Fethiyye'de Mekanik Evren Anlayışı ve Küre Katmanları Sistemi

Ali Kuşçu bu kitabında Batlamyus'un geometrik sistemini mekanik hale getiren küre katmanları sistemini tasvir etmektedir. Bu küre katmanları sisteminde, Batlamyus'un eksantrik ve episikl modelleri kullanılmış ve bu modeller, Batlamyus'un aksine, geometrik değil somut, fiziksel varlıklar olarak ele alınmıştır. Yani, Batlamyus'un geometrik sistemi mekanik olarak ele alınmış ve fiziksel bir temele oturtulmaya çalışılmıştır.

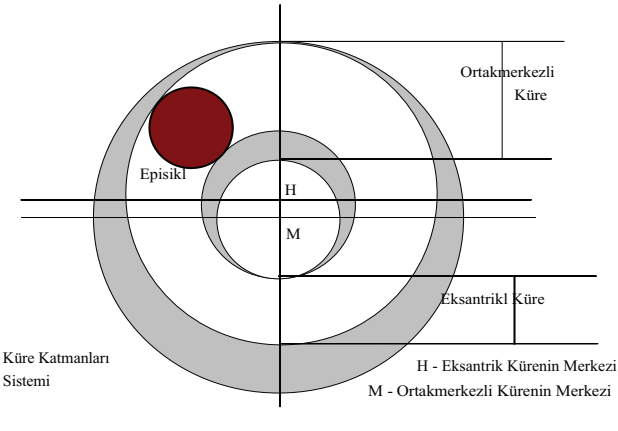
M.S. 150 yıllarında yaşamış olan ünlü astronom Batlamyus, gezegen hareketlerini açıklayabilmek için Yer merkezli bir kuram geliştirmişti. Ancak kuramında kullandığı düzenekler, episikl ve eksantrik daireler Aristoteles fiziği ile uyuşmuyordu. Bu yüzden bu düzenekleri mevcut Aristoteles fiziği ile uzlaştırma çabaları başlamıştı. Muhtemelen bu çabaya ilk girişen kişi de Smyrnalı Theon (M.S. 100'ler) olmuştur. Theon, *Astronomy* adlı kitabında taşıyıcı ve episikli katı küreler olarak varsayar; taşıyıcı Yer ile ortak merkezli olan içi boş bir küredir ve episikl bu kürenin içerisinde (boşluğunda) dolanır.

Ancak bu düşünce tutunamamış ve kısa bir süre sonra da taşıyıcı daireler eksantrik daireler olmuştur. Batlamyus Theon tarafından tanımlanan katı episikl küre görüşünü değiştirmiş ve episikl ve eksantriğe her hangi bir gerçeklik atfetmemiştir. Bunlar, Batlamyus'a göre, sadece gerçek hareketleri temsil eden geometrik araçlardı.

Batlamyus'un kurduğu sistem, gezegenlerin yerlerini belirlemede hayli başarılı olmuş, Kopernik'e kadar astronomlar tarafından tutulmuştur. Ne var ki, Batlamyus'un sisteminde kullanılan episikl ve eksantrik modeller, Aristoteles fiziğine uygun olmadığından yadırganmış ve özellikle de fizikçiler tarafından eleştiriye maruz kalmış ve bazı astronomlar, gezegen hareketlerinin sadece geometrik bir nitelik taşımasının doğru olmadığını, bu hareketlerin aynı zamanda dinamik bir niteliğe de sahip olması gerektiğini savunmuşlardır. Böylece ortaçağda astronomi alanında üç görüş ortaya çıkmış ve astronomlar bu üç görüşten birini benimseme yoluna gitmişlerdir.

1. Görünüşleri Kurtarmak: Bunlardan birincisine göre astronomik varsayımlar basit birer matematiksel kurgudurlar ve görevleri de *görünüşleri (ya da olguyu) kurtarmak*tır; Batlamyus sistemi de bunu en iyi şekilde yerine getirmektedir.

2. Fiziksel Temel Sağlamak: İkinci görüşü kabul edenler, Batlamyus astronomisi karşısına başka bir sistem koyma yoluna gitmişler ve bu doğrultuda olmak üzere ya Eudoxus ve Aristoteles tarafından ortaya atılan Ortak Merkezli Küreler Sistemi'ni benimseme yoluna gitmişler ya da Ortak Merkezli Küreler Sistemi'ne benzer yeni sistemler (özellikle Bitrûcî tarafından) öne sürmüşlerdir. Buna göre Batlamyus sistemi aslen fizik açıdan Aristoteles



fiziği ile çelişmektedir. Yani Batlamyus'un kullandığı matematiksel araçların fiziksel karşılığı yoktur. Öyleyse Aristoteles'in sistemine ya geri dönmeli ya da daha uygun ama Aristoteles fiziği ile çelişmeyen yeni bir sistem tasarlamalıyız.

3. Küre Katmanları Sistemi: Son görüşte ise Batlamyus sistemi Aristoteles fiziğine uygun olarak küre katmanları şeklinde düşünülmüş ve Batlamyus'un kullandığı eksantrik ve episikl modeller somut nesneler olarak ele alınmıştır.

Astronomik varsayımlar, göksel hareketlerin hesabını verebilmek için geometrik olarak oluşturulmuş matematik kurgular olarak ya da somut cisimlerin gerçek hareketleri olarak düşünülebilir. İlk durumda, bu varsayımlar basit birer matematiksel kurgudan öteye gidemezler ve sadece *görünüşleri kurtarmak (saving the appearances)* görevini üstlenirler. İkinci durumda varsayımları tasarlayan kişi, gökyüzünde oluşan hareket çeşitliliğinin özünü bilmek isteyecek ve bu varsayımları açıklama gereği duyacaktır. Batlamyus ve kendisinden sonra gelen Hellenik düşünürler ilk görüşü kabul etmişler ve bu nedenle de geometrik kuramlarını farklı fizik görüşlerine bağlı kalmadan oluşturabilmişlerdir. Aynı paralelde, Ortaçağ'da Batı ve İslâm astronomlarından bazıları matematiksel kuramla yetinmeyi tercih etmişler, Batlamyus sisteminin geometrik yapısını yeterli bularak fiziksel bir temel görüşünü bir tarafa bırakmışlardır. Bu astronomlara göre, betimsel fakat nicesel olan Batlamyus sistemi, gökcisimlerinin devinimlerini, bir gezegenin belirli zamanlardaki yerini doğru olarak verebilmektedir. Astronominin de amacı budur. Dolayısıyla, bu fiziksel temel sorun fizikçilere veya doğa felsefecilerine bırakılmalıdır.

Diğer taraftan bazı astronomlar gezegen hareketlerinin sadece geometrik bir nitelik taşımasının doğru olmadığını, bu hareketlerin aynı zamanda dinamik bir niteliğe de sahip olması gerektiğini savunmuşlar ve bu nedenle astronominin fiziksel bir temele gereksinimi olduğu düşüncesinde ısrar etmişlerdir. Bu düşünce Sabit İbn Kurra (826-901) ve İbn el-Heysem'den sonra gelişmiş ve bu iki astronomdan sonra astronomlar Batlamyus'un geometrik varsayımını katı nesnelerin gerçek hareketleriyle birleştirmek istemişlerdir. Bu yönde ilk adımı atan kişi dönemin önemli matematikçilerinden ve astronomlarından olan Harranlı Sabit İbn Kurra olmuştur. Sabit İbn Kurra muhtemelen küreleri ilk betimleyen kişidir ve Batlamyus'un sekiz küre olarak verdiği evren modeline, ekinoksların salınımını açıklamak için "İlk Hareket Ettirici" (Primum Mobile) adını verdiği dokuzuncu bir küre daha eklemiş ve bu kürelerin katı olduklarını varsaymıştır. Sabit İbn Kurra'nın dokuzuncu küre varsayımı daha sonra hızla yayılmış ve kabul görmüştür. Sabit İbn Kurra'yı İhvân-ı Safâ ve İbn el-Heysem izlemiştir.

İbn el-Heysem'den sonra İslâm astronomisi bir taraftan Batlamyus astronomisinin matematiksel yapısını yeniden kurgulamaya ve diğer taraftan da bu matematiksel yapıyı fiziksel bir temele oturtma çabaları yönünde gelişmiş, ya Batlamyus sistemini Aristoteles fiziği ile bütünleştirme düşüncesiyle Batlamyus sistemini küre katmanları sistemi haline getirmeye çalışmışlar ya da Batlamyus astronomisini tamamiyle reddedip Aristoteles'in Ortak Merkezli Küreler Sistemi'ni benimsemişlerdir.

İslâm astronomları arasında en çok rağbet bulanı muhtemelen küre katmanları sistemi olmuştur. Genelde Doğu İslâm astronomlarının ya Batlamyus'un geometrik sistemini kabul ettiklerini veya bu sistemi küre katmanları sistemi olarak değiştirdiklerini görmekteyiz. Diğer taraftan Batı İslâm astronomları yani Endülüs astronomları farklı bir yol izlemişler ve genelde Aristoteles'in ortak merkezli küreler sistemine yönelmişlerdir.

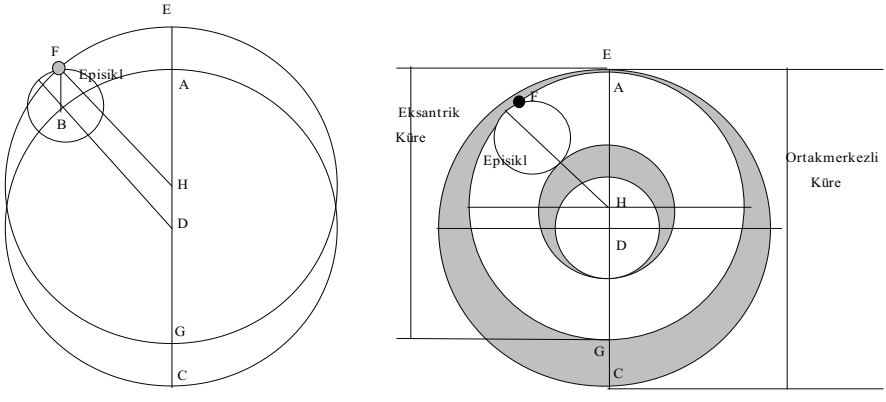
Gezegen hareketlerini açıklamak için iç içe geçmiş küre katmanları sistemi 10. yüzyılda (yaklaşık 938'lerde) Basra'da kurulmuş bir birlik olan İhvân el-Safâ'nın (Safalı Kardeşler), *Resâil*'inde ve 11. yüzyılda Beyrûnî'nin (973-1048), *Kitâb el-Tefhîm li-Evâil Sınâ'at el-Tencîm* (Astronomi Sanatına Başlangıç) adlı eserinde görmekteyiz. Her iki eserde de evren Küre Katmanları Sistemi'ne uygun olarak "*soğanın katmerleri*" gibi tanımlanmıştır. Bu düşünce daha sonra 12. yüzyılda Harranlı matematikçi ve astronom Muhammed İbn Ahmed el-Harakî (ölümü 1138/39) *Muntehâ el-İdrâk fî Taksîm el-Eflâk* (Feleklerin Bölümlenmesinde İdrâkın Ulaştığı En Son Nokta) adlı eserinde ve 13. yüzyılda el-Kazvinî (yaklaşık 1203-1283) ve Ebu el-Farac (yaklaşık 1279) tarafından daha detaylı ele alınmıştır. Bu astronomlarda Küre Katmanları Sistemi'ni savunmuşlar ve örneğin episikl üzerindeki gezegeni *yüzük üzerindeki bir inci gibi* tanımlamışlardır.

14. ve 15. yüzyılda ise sistemin savunucuları olarak Çagminî (14. yüzyıl) ve Ali Kuşçu'yu görmekteyiz. Her iki astronom da episikl ve eksantrik modelleri küreler sistemine uydurmaya çalışarak Batlamyus astronomisine fiziksel bir temel bulmaya çalışmışlardır.

Fethiyye'nin Birinci Makale'sinin, dördüncü ve beşinci bölümleri bu konuya ayrılmıştır. Burada verilen sistem, Batlamyus astronomisine fiziksel temel sağlamak amacıyla ortaya konan ve bu sistemi mekanik hale getiren Küre Katmanları Sistemi'dir.

Bu sistemde evren, iç içe geçmiş somut küreler biçiminde tasarlanmaktadır. Her gezegen, iç içe geçmiş kürelere sahiptir; bu küreler, çapları birbirlerinden küçük olmak üzere, katman biçiminde birbirlerinin içerisinde yer almaktadırlar. Sistemde Batlamyus'ın eksantrik ve episikl düzenekleri de kullanılmış ancak bunlar da somut olarak algılanmışlardır. Sistem, tamamen geometrik yapıda olan Batlamyus Sistemi'nin fiziksel olarak algılanıp mekanik hale getirilmiş halidir. Gerçekte Mekanik Küre Katmanları

Sistemi'nde her ne kadar küreler somut olarak algılanmış olsa da geometrik olarak ele alındığında Batlamyus Sistemi'nden farklı değildir. Batlamyus Sistemi'nde gezegenler, geometrik olan episikl üzerinde yer almakta ve bu episiklin merkezi de bir eksantrik daire üzerinde dolanmaktadır. Ali Kuşçu'nun Mekanik Küreler Katmanı Sistemi'nde ise, gezegen, episikl küresine çakılıdır ve bu episikl küresi de eksantrik küre katmanı içerisine açılmış olan oyukta yuvarlanmaktadır.[24]



ABC - Ortakmerkezli daire
EFG -Eksantrik daire
D - Ortakmerkezli dairenin merkezi
H - Eksantrik dairenin merkezi
F - Gezegen
B - Episiklin merkezi

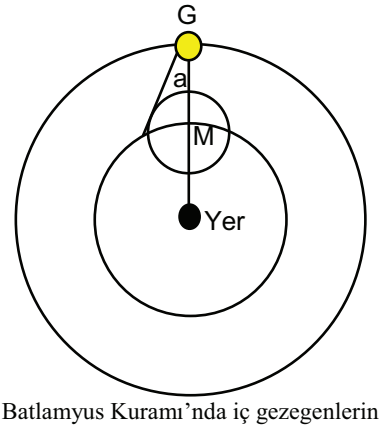
Mekanik Küre Katmanları Sistemi

Fethiyye'de Gezegenler'in Güneş'le Olan İlişkisi

14. yüzyıldan sonra astronomlar Batlamyus sistemini daha anlaşılır bir hale getirmek için çok uğraştılar, bu konuya ilişkin yapıtlar kaleme aldılar. Bu çalışmalar sırasında Regiomomtanus'un (1436-1475) tamamlayıp bastırdığı Peurbach'ın (1423-1461) *Epitome in Ptolemai Almagest Magestum* (1496) adlı yapıtında ilk defa olarak gezegen hareketleriyle Güneş'in hareketi arasında bir bağ olduğu ortaya atıldı. Daha açık bir deyimle Batlamyus sisteminde Güneş'in "özel" bir yeri olduğu meydana çıktı. Zira Batlamyus, gezegen hareketlerini açıklarken Güneş'e özel bir önem atfetmekteydi. Yani

[24] Ayrıntılı bilgi için bkz. Remzi Demir ve Yavuz Unat, "Ali Kuşçu ve *el-Muhammediyye*, *el-Fethiyye* ve *Risâle fî Hall Eşkâl el-Mu'addil li'l-Mesîr* Adlı Eserlerinin Türk Bilim Tarihindeki Yeri", *Düşünen Siyaset*, S. 16, Ankara 2002, s. 231-255.

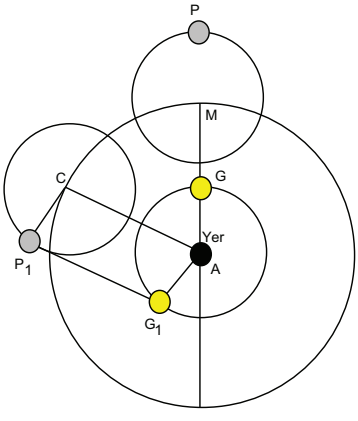
gezegenlerin hareketleri Güneş'in hareketi ile ilişkilendirilmişti. Batlamyus astronomisinde iç gezegenlerin episiklin merkezi Güneş'e bağlı olarak hareket etmektedir. Yani, iç gezegenlerde, episiklin dolanım periyodu, Güneş'in ortalama hareketine eşittir. Böylece iç gezegenlerin Güneş'ten belli bir açıdan fazla uzaklaşması önlenmiş olmaktadır. Zira yapılan gözlemler, iç gezegenlerin Güneş'ten belli bir açı değeri kadar uzaklaştığını, bunun da asla 90^0'yi geçmediğini göstermekteydi. Oysa, episikl kullanılmaz ise, Yer merkezli sistemde, Güneş ile gezegen arasındaki açısal uzaklık 0^0-360^0 arasında değişmeliydi. Dış gezegenlerde ise gezegenin episikl üzerindeki hareketi Güneş'in ortalama hareketine eşitlenmekteydi. Yani, Güneş'i gezegene birleştiren doğru, Yer'i episiklin merkezine birleştiren doğruya paraleldi. Bu da, gezegenlerin ileri geri hareketlerindeki Güneş'e bağlı periyodik değişimleri açıklıyordu. Ancak Batlamyus bu zorlamaların nedenini asla verememekteydi. Diğer taraftan, neden Güneş'in iç gezegenlerle her türlü açıyı yapamadığını ve neden gezegenlerin zaman zaman durup, ileri ve geri hareket yaptıklarını da açıklayamıyordu. Batlamyus'un yanıtlayamayacağı bütün bu soruları, Güneş'i merkeze almak ve Yer'i de bir gezegen gibi Güneş'in çevresinde dolandırmak suretiyle bir çırpıda çözümlemek mümkündü.



Batlamyus Kuramı'nda iç gezegenlerin durumu

Şimdi Ali Kuşçu'nun *Fethiyye*'de (1473) yazdıklarını inceleyelim.

"Bazı durumlarda, Güneş'e kıyasla gezegenlerde bir durum oluşur. Bu hal, Güneş ile gezegenin ilişkileridir. Bu ilişki üst gezegenlerde şöyledir: Üst gezegenlerin episikllerindeki hareketleri, yani anomali hareketleri, ortalama Güneş hareketi ile taşıyıcı kürelerinin hareketinin farkı kadar olduğu için onların episikllerinin ortalama apojelerinden üst gezegenlerin merkezlerinin uzaklığı, Güneş'in merkezinden onların episiklleri merkezlerinin uzaklığı kadar olur (şekilde; $CA=P_1G_1$). Bu takdirde, Güneş ile üst gezegenin kavuşum konumu daima ileri hareketin ortasında olan ortalama apojede olup, karşılaşma konumu



Batlamyus Kuramı'nda dış gezegenlerin durumu

da ortalama geri hareketin olduğu ortalama perijede olur. Bu nedenle, kavuşumda, Mars ile Güneş'in arasında olan karşılaşma uzaklığından onların arasında olan uzaklıktan daha uzak olur. Zira, Mars'ın episiklinin çapının, Mars'ın ortak merkezli küresinin kalınlığı ile Güneş'in taşıyıcı küresinin çapının toplamından çok büyük olduğu uzaklıklar ve büyüklükler bahislerinde söz konusu edilir. Alt gezegenlerin ilişkileri de şöyledir: Alt gezegenlerin episikllerinin merkezleri Güneş'in merkezi ile daima karşılaşma konumunda olup Güneş'ten asla uzak olamazlar. Ancak episikllerinin yarıçapları (Güneş'ten) büyük olur. Bu, astronomlar arasında böyle bilinir."[25]

Güneş ile gezegenler arasındaki bu ilişki 15. yüzyıl astronomisinde önemli bir değişimi gerçekleştirmiş ve Kopernik astronomisine giden yolu açmıştır. Ancak bu görüşü ilk defa ortaya atan kişi Regiomontanus değildir. 1473 tarihli e*l-Risâle el-Fethiyye fî el-Hey'e*'nin ve Fethiyye'nin 1458 tarihli *Risâle der İlm-i Hey'e*'nin adlı kitabının genişletilmiş Arapça bir çevirisi olduğu göz önünde bulundurulsa Kuşçu bu düşünceyi ondan çok daha önce kitabında vermiştir.

Risâle fî Hall Eşkâl Mu'addil li'l-Mesîr

Risâlenin girişinde, risâlenin Uluğ Bey'e takdim edilmek üzere kaleme alındığı yazılmaktadır. O halde Ali Kuşçu ya iki ayrı risâle yazmış olmalı ya da kaynaklarda Ali Kuşçu'ya ait olduğu öne sürülen *Risâle Hall el-Eşkâl el-Kamer* adlı risâle gerçekte Merkür modeline ilişkin *Risâle fî Hall Eşkâl el-Mu'addil li'l-Mesîr* adlı risâle olmalıdır. Ne var ki, Ay ve Merkür modellerinin hemen hemen aynı olması ve Ali Kuşçu'nun ikinci risâlesinde Ay'dan bahsetmemesi ve risâlenin Uluğ Bey'e Kirman dönüşünde takdim edilmesi, gerçekte Merkür modelini konu alan tek bir risâle olduğu varsayımını güçlendirmektedir. Diğer taraftan *Risâle fî Hall el-Eşkâl Mu'addil el-Kamer li'l-Mesîr* adıyla anılan eser de (ya da Türkçe olarak verirsek Ay'ın Ekuant Probleminin Çözümlenmesi Üzerine) gerçekte Merkür gezegenine ilişkin olmalıdır. Zira Batlamyus'un evren kuramında Ay'ın ekuantı yoktur. Ekuant, gezegenlerin düzensiz hareketlerini açıklamak üzere varsayılmıştır ve bu nokta sadece Merkür gezegeninde farklı yerde bulunmaktadır. O halde Ali Kuşçu gerçekte Ay'a değil, Merkür modeline ilişkin bir risâle yazmış olmalıdır.

Ali Kuşçu'nun astronomiye ilişkin eserleri arasında, onun Merkür problemini ele alan *Risâle fî Hall Eşkâl el-Mu'adil li'l-Mesîr* (Ekuant Probleminin Çözümlenmesi Üzerine) adındaki risâlesinden söz edilmez.

[25] Ali Kuşçu, *Fethiye*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, 2733/1, Birinci Makale, Altıncı Bölüm, Kısım Dört; Unat, Yavuz, *Seyyid Ali Paşa*, *Mir'atü'l-Âlem (Evrenin Aynası), Ali Kuşçu'nun Fethiyye Adlı Eserinin Çevirisi*, Hazırlayan: Yavuz Unat, Kültür Bakanlığı Yayınları: 2696, Kültür Eserleri Dizisi: 314, Ankara 2001, s. 80-81.

Risâlenin adı *Risâle fî Hall Eşkâl el-Mu'adil li'l-Mesîr* olmasına karşın, risâlede bütün gezegenlerin ekuant problemi değil sadece Merkür gezegeninin ekuant problemi üzerinde durulmaktadır.

Bu küçük risâlenin hangi tarihte yazıldığına dair bir kayıt yoktur. Ancak Ali Kuşçu'nun bu risâleyi seyahatleri esnasında yazdığı ve Semerkant'a dönüşünde Uluğ Bey'e takdim edildiği düşünülürse Uluğ Bey'in ölüm tarihi olan 1449'dan önce yazılmış olmalıdır. Ali Kuşçu'nun bu risâlesinin kritik edisyonunu yapan ve İngilizceye çeviren George Saliba, risâlenin 1420-1449 tarihleri arasında yazılmış olabileceğini ileri sürer.[26] Risâlenin çeşitli nüshaları vardır.[27]

Risâle birkaç bakımdan önem taşımaktadır. Bunlardan birincisi, Ali Kuşçu'nun neden Kirman'a gittiğine ilişkindir. Kaynaklara göre Ali Kuşçu, Uluğ Bey'in yanında bulunduğu sıralarda bir aralık gizlice Kirman'a gitmiş; Ali Kuşçu'nun buraya gitme sebebi öğrenimini arttırmak içinmiş. Dönüşünde ise Uluğ Bey'e takdim edilmek üzere iki eser kaleme almış: *Risâle Hall el-Eşkâl el-Kamer* (gerçekte *Risâle fî Hall Eşkâl el-Mu'addil li'l-Mesîr*) ve Nasîrüddîn el-Tûsî'nin *Tecrîd el-Kelâm*'ına yazdığı şerh olan *Şerh-i Cedîd-i Tecrîd*. Ancak *Risâle fî Hall Eşkâl el-Mu'addil li'l-Mesîr*'de Ali Kuşçu'nun yazdığına göre, kendisinin Kirman'a gidiş sebebi gerçekte Uluğ Bey'in yanında öğrenim gördüğü sıralarda kendini çok iyi yetiştirmesi ve bilim alanında yükselmesidir. Risâleden anlaşıldığına göre Ali Kuşçu oldukça iyi bir mevkiye gelmiş ancak bir süre sonra diğer bilim adamlarının çekememezlikleri nedeniyle Uluğ Bey'in gözünden düşürülmeye çalışılmış ve bu nedenden ötürü de Ali Kuşçu buradan gizlice ayrılarak seyahatlerine çıkmıştır. Kirman'a ya da başka bir yere gittiğine dair bir kayıt yoktur. Sadece risâlenin bir yerinde Kirman ve Umman'dan bahseder. Ancak seyahatleri sırasında pek çok âfet gördüğünü ve bunlardan çok etkilendiğini yazar. Anlaşıldığına göre uzun bir süre kendini toparlayamayan Ali Kuşçu, bir süre sonra Uluğ Bey'e takdim etmek üzere bu risâleyi kaleme almıştır.

İkinci önemli nokta, Ali Kuşçu'nun hayatında ve eğitiminde Uluğ Bey'in oldukça önemli bir yere sahip olduğunun anlaşılmasıdır. Özellikle eğitimdeki rolü nedeniyle risâlesinde Ali Kuşçu Uluğ Bey'i çok fazla övmüş ve neredeyse risâlenin yarısına yakın bir kısmını övgüyle söz ederek ona ayırmıştır.

Üçüncü nokta ise risâlenin astronomi tarihi açısından taşıdığı değerdir. Risâlenin maksadı Batlamyus'un Evren Kuramı'ndaki aksaklıklardan birini düzeltmektir. Ali Kuşçu bu risâlesinde, Batlamyusçu olmayan bir Merkür modeli tasarlamış ve Batlamyus'tan farklı olarak kendi merkezleri etrafında muntazam hızla dolanan daireler kullanarak Ortaçağ'ın muntazam hareket

[26] Saliba, 1993, s. 166.
[27] İhsanoğlu, 1997, Cilt I, s. 36.

ilkesine bağlı kalmıştır. Ali Kuşçu bu risâlesinde Batlamyus'un bulgularını ve bu bulguların ışığı altında oluşturmuş olduğu Merkür modelini vermiş ve daha sonra bu modele itirazlarını dile getirerek Punctum Aequans için daha uygun olan yeni bir Merkür düzeneği önermiştir.

Risâle fî Asl el-Hâric Yumkinu fî el-Sufliyyeyn

Kopernik üzerine yapılan son çalışmalarda onun Batlamyus'un gezegenler için verdiği episikl modeli, Güneş'i merkeze alan bir astronomiye dönüştürmek için bir adım olarak kullandığı ve eksantrik modellere dönüştürdüğü ortaya çıkarılmıştır. Bu dönüştürme gerçekte bütün episikl modellerinin eksantrik modellere dönüştürülebileceği genel kabulüne dayanmaktaydı. Ancak Batlamyus bunu reddetmiş ve bunun sadece dış gezegenler (Mars, Jüpiter ve Satürn) için olabileceğini ancak iç gezegenler (Merkür ve Venüs) için olanaksız olduğunu iddia etmişti.

Kopernik bunun olabilirliğini kanıtlamak için Regiomontanus'un *Epitome of the Almagest* (Almagest'in Özeti) adlı eserini kullanmıştı. Regiomontanus, 1496 tarihli bu eserinde bütün gezegenlerin episiklden eksantriğe değişimine olanak tanıyan bir varsayım öne sürmüştü. Oysa bu tarihten çok daha önce örneğin Merkür risâlesinde Kuşçu, beş gezegenin geri hareketleriyle oluşan ikinci anomalisinin asimetrik zamanlarının belirlenebilmesinde eksantrik varsayımın kullanımını reddeden Batlamyus'u eleştirir ve eksantik varsayım üzerine kurulu yeni bir Merkür modeli ileri sürer. Sabra bu risâlenin yazımı için 1420 tarihini verir. Ancak 1428 tarihi civarında da yazılmış olabileceğine ilişkin kayıtlar vardır. Anlaşılıyor ki Kuşçu, Merkür için farklı modeller denerken Batlamyus'un aksine, eksantriği episiklin yerine denemiştir. Bunun ardından da *Eksantrik Varsayımın Diğer Gezegenlerde Olduğu Gibi İki İç Gezegen İçin de Kullanılabileceği Üzerine Risâle* adlı eserini kaleme aldı. Ragep, eserin yazım tarihinin 1430'lar olabileceğini söyler. Üstelik metinde Kuşçu, "pek çok" uzmanın iç gezegenlerde eksantriklerin episikllerin yerine kullanılabileceğini inkâr etmekle Batlamyus'la uyuştuğuna işaret eder, ancak "bütün" uzmanlar sözünü kullanmaz. Ragep'e göre bu noktada Batlamyus'u sorgulayan bazıları var olmalıdır.[28]

Ali Kuşçu'nun Osmanlı Bilimine Katkısı

Ali Kuşçu, Mâverâünnehr'de ortaya çıkan matematik ve astronomi bilginlerinin son timsaliydi ve Ali Kuşçu'nun İstanbul'a gelmesi Osmanlı

[28] Ragep, F. Jamil, "Ali Qushji and Regiomontanus: Eccantric Transformations and Copernican Revolutions", *Journal for the History of Astronomy*, 36, Kasım 2005, 359–371; Ragep, F. Jamil, "Ali Kuşçu ve Regiomontanus: Dışmerkezli Dönüşümler ve Kopernik Devrimi", Çeviren: Yavuz Unat, *Osmanlı Bilim Araştırmaları*, Cilt VIII, S. 1, İstanbul 2006, s. 81-96, s. 161-203.

bilim tarihi açısından önemli bir olay olmuştu. Çünkü İstanbul'da astronomiyi Ali Kuşçu kadar iyi bilen bir bilgin yoktu. Onun İstanbul'a gelişi, astronomi biliminin Türkiye'de yayılmasına ve sonuçta Mîrim Çelebi gibi bazı bilginlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Ali Kuşçu, İstanbul'a 1472 yılında gelmiş ve ölünceye değin geçen azamî 2 sene içinde, şahsî gayretleriyle Osmanlıların bilim hayatında çok büyük bir değişim ve dönüşüm gerçekleştirmiş olması olanaklı görünmemekle birlikte eserlerinin çok büyük tesirlerde bulunduğu ve Osmanlı Dünyası'nda matematik ve astronomi bilimlerinin temellerini attığı hususunda kuşku yoktur.

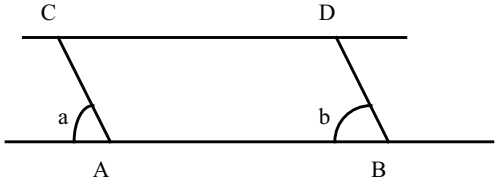
Ünver'e göre Ali Kuşçu, Molla Hüsrev ile birlikte Fatih Külliyesi'nin programlarını hazırlamıştır. Ne var ki İhsanoğlu bu konun açık olmadığını ileri sürerek Ali Kuşçu'nun asıl etkisinin bu medreselerin çerçevesini çizen vakfiyede pozitif bilimleri dini bilimler yanında okutulması şartını sağlamış olmasında aramak gerektiğini ve bu etkinin Fatih'ten sonra Süleymaniye medreselerine kadar uzandığını söyler.[29]

Kadızâde-i Rûmî'nin *Şerh el-Mulahhas fî el-Hey'e* (1411/1412) adlı yorumundan sonra, Osmanlı medreselerinde en çok okutulan astronomi ve matematiksel coğrafya eseri, Ali Kuşçu'nun *el-Fethiyye* adıyla tanınan ve 84 nüshası olan Farsça *el-Risâle el-Fethiyye fî el-Hey'e* adlı eseridir. 1473 yılında Arapça olarak kaleme alınan *el-Fethiyye'*nin ise 14 nüshası vardır.

Yine Osmanlı medreselerinde en çok rağbet gören hesap kitabı *el-Muhammediyye* adıyla tanınan *el-Risâle el-Muhammediyye fî el-Hisâb*'dır. Bu eser, Ali Kuşçu'nun Semerkand'dayken Farsça olarak yazdığı *Risâle der İlm-i Hisâb*'ın genişletilmiş Arapça bir çevirisidir ve 1472'de Fâtih'e sunulmuştur.

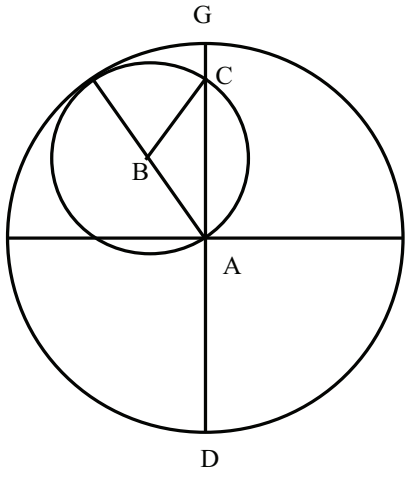
Ali Kuşçu'nun Batıya Etkileri

15. yüzyıl Batı'da Rönesans'ın yani bilimde değişimin yaşandığı bir dönemdir. Bu değişimin astronomideki yansıması Mikolaj Kopernik (Nicolaus Copernicus 1473-1543) tarafından ortaya atılan Güneş Merkezli Evren Kuramı olmuştur. Gerçi bu yeni kuramın Batı'da hemen kabul edilmemiş olmasına karşın büyük değişim ve yenilik getirdiği açıktır. Kopernik,



Urdî'nin önsavı

[29] Ekmeleddin İhsanoğlu, "Fatih Külliyesi Medreseleri Ne Değildi? Tarih Yazıcılığı Bakımından Tenkit ve Değerlendirme Denemesi", *Büyük Cihad'dan Frenk Fodulluğuna*, İstanbul 1996, s. 61 ve 73.



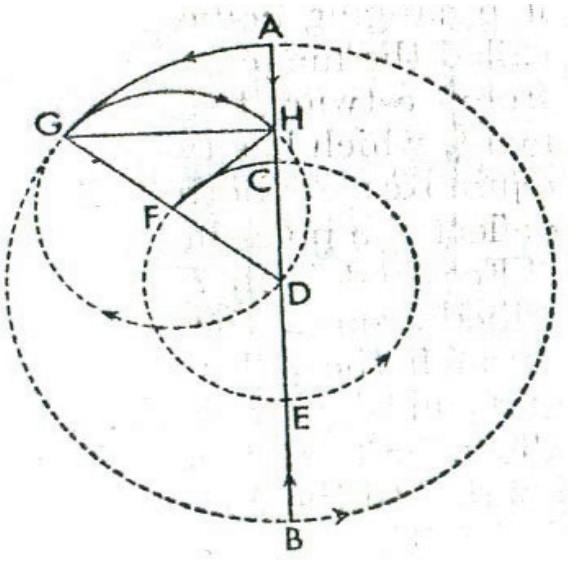
Dairesel hareketi doğrusal harekete çeviren Tûsî Çifti
C noktası, içteki küçük dairenin, büyük daireye göre ters yöndeki hareketi ile, GD doğrusu (büyük dairenin çapı) üzerinde hareket eder.

kuramını ortaya koyarken kendinden önceki astronomların görüşlerinden yararlanmıştır. Peki Ali Kuşçu bu resmin neresinde yer almaktadır?

Eski astronominin yani Batlamyus'un (M.S. 150 yılları) matematiksel olarak kurguladığı Yer Merkezli Evren Kuramı'nın daha kurulduğu dönemden itibaren bazı eksikleri olmuş ve eleştirilmiştir. Özellikle bu

eleştiriler Aristotelesçiler tarafından yöneltilmiş ve sistem fiziksel olarak Aristoteles'in fizik-evren görüşüne uymadığı için Aristotelesçiler tarafından neredeyse reddedilmiştir. Özellikle Batlamyus tarafından gezegen hareketlerindeki düzensizlikler için kurgulanan ve kullanılan episikl, eksantrik ve ekuant modelleri çok tartışma yaratmıştı. Bunlar geometrik modeller miydi yoksa fiziksel gerçeklikleri var mıydı? Matematik astronomlar bunları geometrik modeller olduklarını öne sürüyorlardı. Aristotelesçilere göreyse bunlar fiziksel olarak karşılıkları olmayan nesnelerdi. Bazı astronomlar ise orta yolu tercih ettiler ve bu modelleri fiziksel nesneler olarak kabul ettiler. [30]

[30] E. S. Kennedy, "Late Medieval Planetary Theory", *ISIS*, Vol. 57, No. 189, 1996, s. 365-378.



Dairesel hareketi doğrusal harekete çevirmek için Kopernik'in kullandığı model

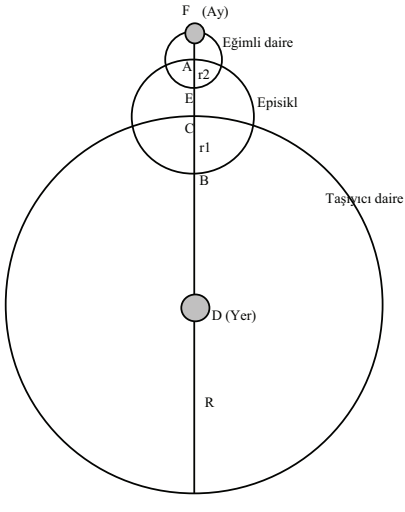
Ancak eleştiriler sadece fiziksel yönden gelmiyordu. Sistem matematiksel olarak da tartışılmaktaydı. Bu tartışmalar yine eksantrik, episikl ve ekuant ekseninde olmaktaydı. Matematiksel açıdan en problemli gök cisimleri Merkür ve Ay'dı. Merkür, yörüngesinde iki kere Yer'e en yakın konumda (perije) yer alıyordu ve Batlamyus bunu açıklamak için Merkür'ün episiklinin merkezini, taşıyıcı dairenin merkezinde dönen bir dairenin çevresine yerleştirmişti. Yine Ay, dördün konumlarında Yer'e diğer konumlarından daha fazla yaklaşıyordu ve Batlamyus bu olguyu açıklamak için tıpkı Merkür'de olduğu gibi Ay'ın episiklinin merkezini, taşıyıcı dairenin merkezi etrafında dönen bir dairenin merkezine yerleştirdi.

Birçok İslâm astronomu Batlamyus'un bu açıklama tarzına karşı çıktılar ve yeni Merkür ve Ay modelleri öne sürdüler. Batlamyus'taki bu tip hataları önlemek ve gezegen hareketlerini daha doğru açıklamak için de ek hipotezler öne sürdüler. Bunlar içinde üç önemli ek hipotez ya da model, İslâm astronomları arasında rağbet görmüştür.

1. Heysem'in (965-1039) hipotezi: "Her daire ancak kendi merkezi etrafında muntazam hareket yapar." (El-Şükûk alâ Batlamyûs, Batlamyus Üzerine Şüpheler).

2. Nasîrüddin-i Tûsî'nin (ölümü 1274) Tûsî Çifti (*El-Tezkire fî İlm el-Hey'e).*

3. Urdî'nin (ölümü 1266) önsavı: "Bir düz çizgi üzerine (AB çizgisi), eşit açıda (a = b), eşit uzunlukta (AC = AD) ve aynı yönde iki çizgi çizelim.



R = 60; r1 = CA = 6; 35; r2 = AF = 1; 25

Kopernik'in Ay Kuramı

Bu iki çizginin uçları birleştirildiğinde oluşan çizgi (CD), ilk çizgiye paraleldir (AB)."

Bu üç ek hipotez İslâm astronomisinde çok rağbet görmüş ve birçok astronom tarafından gezegen hareketlerini açıklamak için kullanılmıştır. Ancak Ay'ın hareketleri gezegenler arasında önem arz etmekteydi ve bazı astronomlar yeni Ay modelleri ürettiler. Bunları içerisinde en meşhuru Şâtır'ın modelidir.

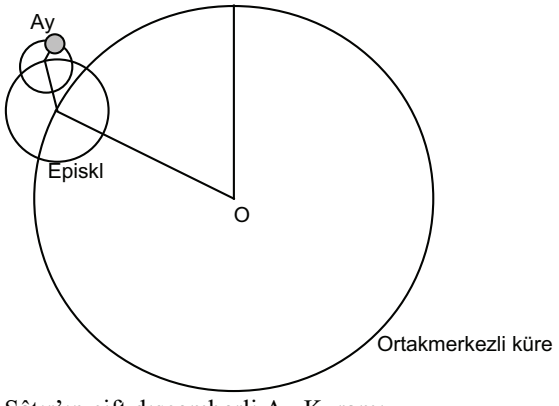
İbn el-Şâtır (1304-1376) *Nihâyât el-Sûl (Son Araştırma)* ve *Ta'lîk el-Ersâd (Gözlemler Üzerine Konuşma)* adlı eserlerinde, gezegenlerin, Merkür'ün ve Ay ve Güneş'in düzensiz hareketlerini ele alır ve bunları açıklamak üzere yeni modeller öne sürer. Çift episikllı bu sistemde Şâtır, Ay'ı ikinci bir episikl üzerine yerleştirmiştir.[31] Tûsi Çifti ve Şâtır'ın bu modelleri Kopernik tarafından da kullanılmış ancak isimlerine veya kitaplarına atıf yapılmamıştır.[32]

Kopernik Cracow Üniversitesi'nde felsefe, astronomi, coğrafya ve astroloji eğitimi aldı. Cracow Üniversitesinde astronomi derslerinin büyük bir kısmı İslâm astronomlarının Latinceye çevrilmiş eserlerinden takip ediliyordu. Bunların arasında Fergânî, Sabit İbn Kura, Heysem, Cabir İbn Eflâh gibi önemli astronomlar bulunmaktadır.[33] Ancak Tûsî'nin ve Şâtır'ın eserlerinin Latincesi yoktur. Kopernik bu bilgileri nereden elde etti? Buna ilişkin kesin yanıtlara henüz sahip değiliz. Kopernik'in yetiştiği çevre astronomi konusunda en bilgili çevreydi. Bu kaynakların ellerinde olmaması olanaksızdır. Yine bir devrim yapan Kopernik gibi mükemmel bir astronomun

[31] Bkz. Victor Roberts, "The Solar and Lunar Theory of Ibn ash-Shâtir, A Pre-Copernican Copernican Model", *ISIS*, Vol. 48, No 4, 1957, s. 428-432; aynı yazar, "The Planetary Theory of Ibn al-Shâtir: Latitudes of the Planets, *ISIS*, Vol. 57, No 188, s. 208-219; Fuad Abdud, "The Planetary Theory of Ibn al-Shâtir: Reduction of the Geometric Models to Numerical Tables", *ISIS*, Vol. 53, No 174, 1962, s. 492-499.

[32] Bkz. F. Jamil Ragep, "Tûsî and Copernicus: The Earth's Motion in Context", *Science in Context*, 14 (1/2), 2001, s. 145-163.

[33] Burada okutulan astronomi eğitimi için bkz. Grazyna Rosinzka, "Nasîr al-Dîn al-Tûsî and Ibn al-Shâtir in Cracow", *ISIS*, Vol. 65, No. 2, 1974, s. 239-243.



Şâtır'ın çift dışçemberli Ay Kuramı

bu kaynaklardan haberdar olmaması ne kadar olanaklıdır? Kimilerince Kopernik Arapça bilenlerden yardım almıştır.[34]

Risâle fî Hall Eşkâl el-Mu'addil li'l-Mesîr adlı makalesinde Ali Kuşçu, Batlamyus'un Merkür modelini eleştirir ve Batlamyus'tan farklı olarak, kendi merkezleri etrafında muntazam hızla dolanan daireler kullanır. *Risâle fî Asl el-Hâric Yumkinu fî el-Sufliyyeyn* adlı makalesinde de gezegenlerde eksantriklerin episikllerin yerine kullanılabileceğinin bir kanıtını verir. Aynı iddia Kopernik'te de geçmektedir. *Fethiyye*'de de yine Kopernik tarafından kullanılan ve Regiomontanus tarafından ortaya atılan gezegenlerin Güneş'le ilgisi meselesi Regiomontanus'un kitabından çok daha öncesine rastlar. Ragep, *Risâle fî Asl el-Hâric Yumkinu fî el-Sufliyyeyn* adlı makaleyi inceleyerek Kuşçu'nun Kopernik'i dolaylı yoldan etkilemiş olabileceğini ima eder.[35] Muhtemelen aynı dolaylı etki, *Fethiyye*'de geçen gezegenlerin Güneş'le olan ilişkisinde de ortaya çıkar. Kopernik Arapça bilmeyebilir; ancak yanındaki astronomlar müslüman astronomların yaptıklarından haberdardılar ve muhtemelen Kopernik de bu sayede bu bilgilere ulaştı.

[34] Grazyna Rosinzka, "Nasîr al-Dîn al-Tûsî and Ibn al-Shâtir in Cracow", *ISIS*, Vol. 65, No. 2, 1974, s. 239-243.

[35] Bkz. Ragep, F. Jamil, "Ali Qushji and Regiomontanus: Eccantric Transformations and Copernican Revolutions", *Journal for the History of Astronomy*, 36, Kasım 2005, 359-371; Ragep, F. Jamil, "Ali Kuşçu ve Regiomontanus: Dışmerkezli Dönüşümler ve Kopernik Devrimi", Çeviren: Yavuz Unat, *Osmanlı Bilim Araştırmaları*, Cilt VIII, Sayı 1, İstanbul 2006, s. 81-96, s. 161-203.

Kaynaklar

Abdud, Fuad, "The Planetary Theory of Ibn al-Shâtir: Reduction of the Geometric Models to Numerical Tables", *ISIS*, Vol. 53, No 174, 1962, s. 492-499.

Ali Kuşçu, *el-Fethiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, No: 2733/1.

Ali Kuşçu, *el-Muhammediyye,* AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Yazma Eserler Koleksiyonu, İsmail Saib I, No: 962.

Ali Kuşçu, *Risâle fî Hall Eşkâl el-Mu'addil li'l-Mesîr*, Süleymâniye Kütüphanesi, Carullah No: 2060; Fatih No: 3402 ve 5396; Veliyüddin No: 3226.

Ali Kuşçu, *Risâle fî Asl el-Hâric Yumkinu fî el-Sufliyyeyn*, Carullah, Yazma 2060, varak 137a-137a.

Ali Kuşçu, *Risâle fî'l-İsti'âre*, Süleymâniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 255, yaprak 37a-41b.

Ali Kuşçu, (Sinan Paşa'ya nispet edilen) *Risâle fî el-Zâviye el-Hâdde İzâ Furizat Hareket Ahadi Zilayhâ Tahsul Zâviye Münferice*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 1465/2, 89b-90a; Laleli, nr. 2233, 60a-b.

Adıvar, Abdülhak Adnan, "Ali Kuşçu", *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 1, s. 321-323.

Adıvar, Abdülhak Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Dördüncü Baskı, İstanbul 1982.

Alp, Musa, *Arap Dili ve Belâğatı Açısından Ali Kuşçu ve 'Unkûdü'z-Zevâhir fi Nazmi'l -Cevâhir Adlı Eseri*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Danışman: Muharrem Çelebi, 2006.

Aydın, Cengiz, "Ali Kuşçu", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 2, İstanbul 1989, s. 408-410.

Aydüz, Salim, "15. Asrın En Büyük Astronomu Uluğ Bey ve Zîci", *Yeni Ümit,* Sayı 26, 1994, s. 43-45.

Aydüz, Salim, "Üç Sultan Bir Bilim Adamı, Uluğ Bey-Uzun Hasan-Fatih Sultan Mehmed-Ali Kuşçu", *Sanat Dünyamız,* Sayı: 73, İstanbul 1999, s. 171-176.

Cunbur, Müjgan, *Ali Kuşçu Bibliyografyası*, Ankara 1974.

Demir, Remzi ve Yavuz Unat, "Ali Kuşçu ve *el-Muhammediyye*, *el-Fethiyye* ve *Risâle fî Hall Eşkâl el-Mu'addil li'l-Mesîr* Adlı Eserlerinin Türk Bilim Tarihindeki Yeri", *Düşünen Siyaset*, Sayı 16, Ankara 2002, s. 231-255.

Demir, Remzi ve Yavuz Unat, *Salih Zeki*, *Âsâr-ı Bâkiye, Ortaçağ İslâm Dünyası'nda Trigonometri*, Cilt 1, Babil Yayınları, Ankara 2003.

Dizer, Muammer, Büyük Türk Düşünürü Ali Kuşçu'nun Astronomiye Katkısı, Büyük Türk Düşünürü Ali Kuşçu'nun Ölümünün 500. Yılı Nedeniyle

Ankara Milli Kütüphane'de Yapılan Anma Törenindeki Konuşma, İstanbul 1976.

Dizer, Muammer, *Ali Kuşçu*, Ankara 1988.

Dizer, Muammer, "Osmanlıda Rasathaneler", *Fatih'ten Günümüze Astronomi*, Prof. Dr. Nüzhet Gökdoğan Sempozyumu, İstanbul 1994, s. 27-68.

Fazlıoğlu, İhsan, "Ali Kuşçu'nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa'ya Nispet Edilen Cevabı", *Divân,* 1996/1, İstanbul 1996, s. 85-106.

Fazlıoğlu, İhsan, "Ali Kuşçu", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlı Ansiklopedisi,* Cilt I, İstanbul 1999, s. 216-219.

Heidarzadeh, Tofigh, "Ali Kuşçu", *Osmanlı,* Cilt 8, Yeni Türkiye Yayınları, Editör: Güler Eren, Ankara 1999.

Ekmeleddin İhsanoğlu, *Büyük Cihad'dan Frenk Fodulluğuna,* İstanbul 1996.

Heidarzadeh, Tofigh, *Ali Kuşçu'nun Astronomi Eserleri,* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1997.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, Ramazan Şeşen, Cevat İzgi, Cemil Akpınar, İhsan Fazlıoğlu, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi (History of Astronomy Literature During the Ottoman Period),* Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, 2 Cilt, İstanbul 1997.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, Ramazan Şeşen, Cevat İzgi, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi (History of Mathematical Literature During the Ottoman Period)*, Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, 2 Cilt, İstanbul 1999.

Kankal, Ahmet, "Ali Kuşçu", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt 36, Sayı 1-2, Ankara 1993, s. 103-118.

Kennedy, Edward S., "The Heritage of Ulugh Beg", *Science in Islamic Civilisation,* Proceedings of the İnternational Symposia Science İn Islamic Civilisation & Science And Technology in The Turkish and Islamic World, Ed. E. İhsanoğlu & F. Günergun, İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) Yay., İstanbul 2000, s. 97-109.

Ragep, F. Jamil, "Freeing Astronomy form Philosophy, An Aspect of Islamic Influence on Science", *Osiris,* Vol. 16, 2001, s. 49-71.

Ragep, F. Jamil, "Tûsî and Copernicus: The Earth's Motion in Context", *Science in Context,* 14 (1/2), 2001, s. 145-163.

Ragep, F. Jamil, "Ali Qushji and Regiomontanus: Eccantric Transformations and Copernican Revolutions", *Journal for the History of Astronomy*, 36, Kasım 2005, 359-371.

Ragep, F. Jamil, "Ali Kuşçu ve Regiomontanus: Dışmerkezli Dönüşümler ve Kopernik Devrimi", Çeviren: Yavuz Unat, *Osmanlı Bilim Araştırmaları*, Cilt VIII, Sayı 1, İstanbul 2006, s. 81-96 s. 161-203.

Roberts, Victor, "The Solar and Lunar Theory of Ibn ash-Shâtir, A Pre-Copernican Copernican Model", *ISIS*, Vol. 48, No 4, 1957, s. 428-432.

Roberts, Victor, "The Planetary Theory of Ibn al-Shâtir: Latitudes of the Planets, *ISIS*, Vol. 57, No 188, s. 208-219.

Rosinzka, Grazyna, "Nasîr al-Dîn al-Tûsî and Ibn al-Shâtir in Cracow", *ISIS*, Vol. 65, No. 2, 1974, s. 239-243.

Saliba, George, "Al-qushji's Reform of the Ptolemaic Model for Mercury", *Arabic Science and Philosophy*, 1993, Cilt 3, s. 161-203.

Saliba, George, *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansı'nın Doğuşu*, İstanbul 2008.

Sâlih Zeki, *Âsâr-ı Bâkıye*, Cilt 1, İstanbul 1329, s.195-197.

Sayılı, Aydın, *The Observatory in Islam*, Ankara 1960.

Sula, Murat, *Trabzon İl Halk Kütüphanesi'ndeki Arap Dili ve Belagatı Alanındaki Yazmalar ve Ali Kuşçu'nun "Risâle fi'l-Mecaz ve'l-İsti`are'sinin Edisyon Kritiği*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: M. Çelik Özbalıkçı, 2000.

Unat, Yavuz, *Ali Kuşçu'nun Risâle el-Fethiyye Adlı Eserinin Gök Küreleri Üzerine Olan Dördüncü ve Beşinci Makaleleri Üzerine Bir Çalışma*, Ankara 1990, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Unat, Yavuz, "Ali Kuşçu ve Fethiye"*, Uluğ Bey ve Çevresi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri,* Yayına Hazırlayan: Songül Boybeyi, Ankara 1996, s. 323-331.

Unat, Yavuz, "Osmanlı Astronomisine Genel Bir Bakış", *Osmanlı*, Cilt 8, Editör: Güler Eren, Ankara 1999, s. 411-420.

Unat, Yavuz, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi,* Genişletilmiş İkinci Baskı, Nobel, Ankara 2013.

Unat, Yavuz, *Seyyid Ali Paşa*, *Miratü'l-Âlem (Evrenin Aynası)*, *Ali Kuşçu'nun Fethiyye Adlı Eserinin Çevirisi*, Kültür Bakanlığı Yayınları: 2696, Kültür Eserleri Dizisi: 314, Ankara 2001.

Unat, Yavuz, "Fatih Dönemi Astronomisine Genel Bir Bakış", *Bilim ve Ütopya*, Sayı 96, 2002, s. 40-42.

Unat, Yavuz, "Timurlular Devri ve Uluğ Bey'in Bilimsel Çabaları", *Bilim ve Ütopya,* Mayıs 2005, Sayı 131, İstanbul 2005, s. 21-25.

Unat, Yavuz, *Tarih Boyunca Türklerde Gökbilim*, İstanbul 2008.

Unat, Yavuz, *Ali Kuşçu*, *Çağını Aşan Bilim İnsanı*, Bilimin Türk-İslam Kaynakları-6, Kaynak Yayınları, İstanbul 2009.

Ünver, Süheyl, *Türk Pozitif İlimler Tarihinde Bir Bahis*, *Ali Kuşçu*, *Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1948.

Ünver, Süheyl, *İstanbul Risâleleri 2*, Cilt 2, İstanbul 1995.

Yıldırım, Abdullah, *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-zevâhir/Ali Kuşçu*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Danışman: İsmail Durmuş, 2007.

Yıldız, Musa, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İsti'âre'si*, Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, Ankara 2002.

Yuldashbaev, T. S., "Mirza Ulugh Beg and Modern Astronomy in Uzbekistan", *Science in Islamic Civilisation,* Proceedings of The İnternational Symposia Science in Islamic Civilisation & Science and Technology in The Turkish and Islamic World", Ed. E. İhsanoğlu & F. Günergun, İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) Yay., İstanbul 2000, s. 139-141.

MOLLA LÜTFİ'NİN MATEMATİKÇİLİĞİ VE *TEZ'ÎFÜ'L-MEZBAH* ADLI ESERİ

Doç. Dr. Murat DEMİRKOL
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
muratdemirkol1968@hotmail.com

Giriş

Molla Lütfi'nin Hayatı, İdamı ve Eserleri

Molla Lütfi, 15. yüzyılın canlı ilim atmosferinde yaşamış keskin zekâlı, sivri dilli ve nüktedan bir âlim ve düşünürdür. Molla Lütfi, Sarı Lütfi, Deli Lütfi, Mevlana Lütfi, Lütfullah Tokadî, Maktûl veya Şehid gibi lâkaplarla anılan düşünürümüzün tam adı, Lütfullah b. Kutbeddin Hasan et-Tokadî'dir.[36] Doğum tarihi belli olmamakla birlikte kendi beyanıyla Tokat'ta doğduğu kesindir.[37] Sinan Paşa lâkabıyla meşhur Sinanüddin Yusuf (ö.1486)'un yanında yetişmiş ve ondan kelam, felsefe ve mantık okumuştur. Molla Lütfi, hocası Sinan Paşa'nın tavsiyesiyle Ali Kuşçu'dan matematik okumuş ve bu ilimde hocasına hocalık yapmıştır. Sinan Paşa 1470'de Fatih'in veziri olunca onun hazine kütüphanesi müdürlüğüne (hafızu'l-kütüb) getirilmesini sağlamıştır. Bir sebeple Fatih ile arası açılan Sinan Paşa Sivrihisar'a sürülmüş, Molla Lütfi de hocasıyla birlikte gitmiştir. Fakat daha sonra II. Bayezid döneminde Molla Lütfi önce Bursa Sultan Bayezid Han Medresesi'ne atanmış, sonra sırasıyla Filibe Şihabüddin Paşa Medresesi, Edirne Darülhadis Medresesi, İstanbul Semaniye Medreseleri ve Bursa Sultan Murad Medresesi'nde görev yapmıştır.

Osmanlı düşünce tarihinde zındıklık ve mülhitlik suçlamasıyla idam edilmiş ilk kişi olan Molla Lütfi'nin tedris hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Kaynaklar daha çok onun mazlum bir şekilde öldürülmesi meselesini gündeme getirmişlerdir. Rivayetlere göre onun hakkında mülhit ve zındık olduğu gerekçesiyle II. Bayezid'e şikâyette bulunulmuş, padişah da durumun teftişi ve aydınlatılması için vezirlerden İskender Paşa'yı görevlendirmiştir.[38] Bu arada Molla Muhyiddin (Hatibzade) (ö.1495), Mevlana Muhyiddin (Molla Ahaveyn) (ö.1495), Mevlana Hamidüddin (Molla Efdalzâde) (ö.1498), Germiyanlı Molla Kasım (Molla İzarî) (ö.1496) ve Mevlana Alaaddin (Molla

[36] Katip Çelebi, *Keşfüz'z-Zünun*, c. 2, s. 1253, 1905, 1762, 1765; Gökyay, O. Ş., *Molla Lütfi*, Ankara 1987, s. 35.
[37] Molla Lütfi, *Şerhu Mevzuâti'l-Ulûm*, Köprülü Ktb., 1596, vr. 25b; Hoca Sadeddin, *Tacü't-Tevarih*, İstanbul 1279, c. 2 s. 547.
[38] Aşık Çelebi, *Meşâirü'ş-Şuarâ*, G. M. Meredith-Owens, London 1971, vr. 105 b, vr. 106a.

Arap) (ö.1524) gibi isimlerden oluşan mahkeme heyeti, Molla Lütfi'ye isnat edilen suçlamaları görüşmüş, onun mülhit ve zındık olduğuna hükmederek siyaseten katline karar vermişlerdir.[39] Ancak bu fetvanın sebebi hakkında bir bilgi yoktur. Üstelik Molla Lütfi, kendisine yöneltilen suçlamaları reddederek küfür ve şirkten uzak olduğunu ısrarla söylemesine rağmen bu karar II. Bayezid ve vezirler tarafından da onaylanmıştır. Neticede Molla Lütfi, At Meydanı'nda (Sultan Ahmed Meydanı) 25 Rebiülevvel 900'de (24 Aralık 1494) kafası kılıçla kesilerek idam edilmiştir.[40] İdamının ardından Eyüp'te Defterdar Mahmud Çelebi Mescidi yakınlarına defnedilmiştir.

Molla Lütfi'nin katledilme sebebiyle ilgili olarak nakledilen ilk husus, onun kişiliğiyle alâkalıdır. O, sözünü sakınmayan, devamlı tenkit eden, kim olduğuna bakmadan ağza alınmayacak sözler sarf ederek karşısındakini inciten ve bundan dolayı düşman edinen bir kimse olarak nitelendirilmektedir.[41] Nitekim öğrencisi İbn Kemal de bu gerçeğe işaret ederek, onun hased-i akran belasına uğradığını söylemektedir.[42] Çünkü İbn Kemal'in burada bahsettiği hased-i akran belasından Molla Lütfi'nin kendisi de *Risale fi Usuleti Seb'i'ş-Şidad* adlı küçük risalesinde bahsetmektedir.

15. yüzyılın ikinci yarısındaki ilmî hayat hakkında aktarılan bazı bilgiler, ulema arasında ciddî bir rekabet ortamının oluştuğunu ve bunun gruplaşmalara ve hatta düşmanlığa kadar vardığını göstermektedir. Fatih döneminden itibaren başlayan bu gruplaşmada, Zeyniye tarikatine mensup Konyalı Muslihüddin Vefa'nın (ö.1491) tekkesi (Şeyh Vefa Tekkesi) daha hür düşünceli âlimlerin toplandığı bir merkez konumundaydı. Molla Lütfi'nin hadis dersleri verdiği bu tekkede Hocazâde, Sinan Paşa, Molla Lütfi, Zenbilli Ali Cemali Efendi gibi âlimler toplanıyordu. Karşılarındaki mutaassıp zümreyi ise Karamanî Mehmed Paşa, Hatipzâde, Molla İzarî ve Molla Ahaveyn gibi isimler teşkil ediyordu. Bu zümrelere mensup kişiler zaman zaman birbirleriyle kıyasıya çekişiyorlardı. Hatta bu kavga, mutaassıp zümrenin Şeyh Vefa Tekkesi müdavimlerini itikatsızlıkla suçlayacağı kadar ileri gitmişti.[43] Molla Lütfi, ilmiye sistemindeki olumsuzlukları ve liyakatsiz kişilerin medreseleri işgal etmesini mizahi bir tarzda yazdığı *Harnâme* adlı risalesinde sert bir üslupla dile getirmiştir. O, Harnâme'sinde, idarî makamların müderris tayinindeki rollerini konu edinerek, istediği medreseye tayin olamayan bir müderrisin orada görev yapan müderrislere tahammülsüzlüğünü, kendisinin her şeyi bilen bir âlim olduğu iddiasında

[39] Aşık Çelebi, *a.g.e*., vr. 106a; Mecdi Efendi, *Tercüme-i Şakâyık*, İstanbul 1878, s. 297.
[40] Mecdî, *a.g.e.,* s. 297.
[41] Latifî, *Latifî Tezkiresi*, Haz. M. İsen, Ankara 1990 s. 296; Molla Ahaveyn, *a.g.e.*, vr. 33a.
[42] Hoca Sadeddin, *Tacü't-Tevarih*, İstanbul 1279, c. 2, s. 615.
[43] İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1975, c. 2, s. 653-668.

bulunmasını ve bu konuda vezirlerle tartışmasını anlatmakta ve bunu Uslu Şuca adlı bir müderriste sembolize etmektedir.[44]

Molla Lütfi'nin idamıyla ilgili *ikinci* bir muhtemel sebep, onun aleyhinde yazılmış olan mektuplardır. Mektupların ana konusu, Yakup Paşa'nın ölümünden sonra vakfiyesinin Molla Lütfi tarafından, araya birtakım kişiler sokularak gasp edilmesi; Hızır Bey, Yakup Paşa ve Sinan Paşa'nın özel eşyalarının ve paralarının onun tarafından alınması iddiasıdır.[45]

Molla Lütfi hakkında ortaya atılan suçlamalardan *üçüncüsü* ise, onun namazı inkâr ettiği şeklindeki iddiadır. Taşköprülüzâde'nin, *Şakâyık*'ta amcası Kıvamüddin Kasım'dan naklettiği rivayete göre Molla Lütfi, Vefa Tekkesi'ndeki hadis dersi sırasında namazın huşû içinde kılınmasına örnek vermek amacıyla Hz. Ali ile ilgili bir olayı nakletmiştir. Buna göre o, Hz. Ali'nin kendisine isabet eden bir okun acısından kurtulmak amacıyla, kendisi namazda iken çıkarılmasını istediğine işarette bulunarak "Gerçek namaz budur, yoksa bizim kıldığımız amel kuru kalkıp eğilmedir." şeklinde bir söz sarf etmiştir.[46] Gerçekten de onun zındıklıkla suçlanmasına dayanak teşkil eden en önemli rivayet, bu olaydır.

Eserleri

Kaynaklar, Molla Lütfi'nin cesur, derin, kıvrak zekâlı, nüktedan ve tenkitçi bir âlim olduğuna işaret etmektedir.[47] Hem matematik ve fen bilimlerinde hem de mantık, kelam ve felsefe alanlarında temayüz etmiş bir şahıstır. Aynı zamanda bir şair olan Molla Lütfi, sade Türkçe ile oldukça güzel şiirler yazmıştır.

Molla Lütfi, kelam, felsefe, matematik, mantık ve mizah gibi birçok alanda eserler vermiştir. Telif, şerh ve haşiye tarzında eserleri bulunan Molla Lütfi, iki eserinin dışında bütün eserlerini Arapça yazmıştır. Mizahla ilgili eseri *Harnâme* adlı eserinin tamamı ile *Risale fî İlmi'l-Âdâb* adlı eserinin 38 varaklık Arapça bölümünden sonraki 67 varaklık kısmı Türkçedir.

Zübdetu'l-Belâga/Risâle-i Mevlânâ Lütfi min İlmi'l-Belâğa[48]*; Risâle fî Tahkîki Vucûdi'l-Vâcib* (Vucûdu'l-Mebdei'l-Evvel)[49]; *Hâşiye alâ Hâşiyeti'ş-Şerhi'l-Metâli; Hâşiye alâ Şerhi'l-Miftâh; Hâşiye alâ Evâili Şerhi'l-Mevâkıf,* kelamla ilgilidir. *Risâle fî Seb'i'ş-Şidâd; Risâle fîmâ Yete'allaku bi Hurûfi't-*

[44] İbrahim Maraş, *Molla Lütfi'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1992, s. 42-84; Molla Lütfi, *Harname*, Türk Folklorü, Belleten, 1986, s. 157-182.
[45] Molla Ahaveyn, *a.g.e*., Milli Ktp. nüs., vr. 33 (a).
[46] Taşköprülüzâde, *Şakâyıku'n-Nu'mâniyye*, Beyrut 1975, s. 170; Mecdî, *a.g.e*., s. 298.
[47] Aşık Çelebi, *a.g.e.*, vr. 106a; *Latifî Tezkiresi*, Haz. M. İsen, Ankara 1990, s. 296.
[48] 900/1494-95. Yazma, 105 y.; 30 cm. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III. Ahmet Bölümü no. 1693'te kayıtlı nüshanın fotokopisidir.
[49] Süleymaniye Kütüphanesi, Yenicami, nr. 1181.

*Tehecci; Mevzûâtü'l-Ulûm (Risâle fi'l-Ulûmi'ş-Şer'iyye ve'l-Arabiyye, i*limler tasnifiyle ilgilidir. *Tefsîru Âyâti'l-Hac mine'l-Keşşâf; Harnâme* (hiciv). *Risâle fi Zarfı Mutavvel; Risâletü't-Ta'lîka alâ Ba'zi Mevâzi mine'l-Buhârî.*

Taz'îfu'l-Mezbah (Sunak Taşının İki Katına Çıkarılması): Kitap iki bölümden oluşur. Birinci bölümde kare ve küp tarifleri, çizgi ve yüzeylerin çarpımı ve iki kat yapılması gibi geometri konuları ele alınmıştır. İkinci bölümde ise meşhur Delos problemi incelenmiştir. Molla Lütfi'nin bu problemi, İzmirli Theon'un eserinden öğrendiği anlaşılmaktadır. İzmirli Theon, İskenderiye Kütüphanesi müdürü Eratosthenes'e atıfla, Delos adasında büyük bir veba salgını çıkınca ahalinin Apollon rahibine müracaat ederek bu salgının geçmesi için ne yapmak gerektiğini sorduklarında, rahibin tapınaktaki sunak taşını iki katına çıkartmalarını tavsiye ettiğini, böylece kolaylıkla çözülemeyecek bir matematik problemi ortaya çıkmış olduğunu yazar. Mimarlar bu işi başaramayınca, Eflatun'un yardımını isterler. Eflatun, rahibin maksadının sunak taşına duyulan ihtiyacı belirtmek değil, Yunanlılara matematiği ihmal ettiklerini söylemek olduğunu bildirdikten sonra problemin orta orantı ile çözüleceğini ifade etmiştir. Molla Lütfi, eserini işte bu hikâyeye dayanarak yazmıştır.[50]

Molla Lütfi, hem dinî hem de felsefî ilimleri tahsil etmiş ansiklopedik âlim tipine uygun bir düşünür ve ilim adamıdır. Onun yetiştiği dönemde Hocâzade ve Ali Kuşçu gibi felsefe ve tabii ilimlerde otorite olan filozof ve âlimler bulunmakta idi ve İslam dünyası ilmî parlaklığını henüz kaybetmemişti. Molla Lütfi şer'î ilimlerde olduğu kadar matematik, mantık ve metafizik gibi felsefî ilimlerde kitap yazacak düzeyde uzmanlaşmış büyük bir âlim ve düşünürdür. Elimizde onun matematikle doğrudan ilgili olarak bulunan tek kitabı *Tez'îfü'l-Mezbah* olduğu için onun matematik ve geometriye verdiği önemi ve bu konuda serdettiği bazı açıklamaları söz konusu kitabı esas alarak ortaya koyacağız.

1. Sunağın İki Katına Çıkarılmasından Hareketle Matematiğin Önemini Vurgulaması

Molla Lütfi, kendi asrında bazı ilmiye mensuplarının dahi matematik bilgisinden mahrum olduğunu gördüğü için bu bilgisizliğin yol açtığı sakıncaları dile getirmiş ve matematik bilmenin önemini daha önce antik

[50] *La duplication de l'autel: Platon et le probleme de Delos: Risâle-i Taz'ifü'l-Mezbah:* Molla Sarı Lutfi Lutfullah b. Hasan Tokadi Hanefi Molla Lutfi, 900/1494-95; Yay. M. Şerefettin Yaltkaya; Çev. Abdülhak Adnan Adıvar, Henry Corbin. İstanbul: Institut Français d'Archeologie de Stamboul, 1940. (Paris, Beyrut: E. de Boccard Editeur, el-Matbaatü'l-Katalikiyye) 61, 23; *Taz'ifü'l-Mezbah* olarak meşhurdur. Geometri. *Risâle-i Taz'ifü'l-Mezbah*, İsam demirbaş no: 062768 ile İSAM kütüphanesinde de kayıtlıdır.

Yunan'da ortaya çıkan Delos probleminden ve Eflatun'un çözüm önerisinden hareketle açıklamaya çalışmıştır. Görünür amaç, vebanın ortadan kaldırılmasıdır; ancak bunun matematik bilgisi gerektirmesi nedeniyle asıl amaç, matematik bilmenin gerekliliğinin örnekler yoluyla gösterilmesidir.

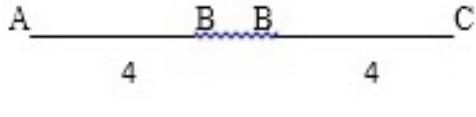
Dörtgen ve Küpün İki Katına Çıkarılması:

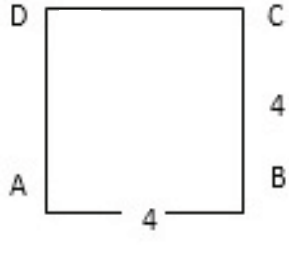
Dörtgen, dört eşit ve paralel kenarın çevrelediği yüzeydir. İki çizginin paralelliği, onları iki ucun hiçbirinde bir araya gelmedikleri aynı yüzde karşı karşıya getirir. Çıktığı uçta sonsuza kadar devam eder.

Küp, altı eşit yüzeyin çevrelediği cisimdir. Buna boy, en ve derinliği 10'ar m. olan ev örnek verilebilir.

Çizgi çizgiyle çarpıldığında, çarpan ve çarpılana paralel birer kenarın eklenmesiyle dört kenarlı bir yüzey elde edilir. Mesela, AB çizgisini CD çizgisiyle çarptığımızda ABCD yüzeyi elde edilir.

Bir sayı diğer sayıyla çarpıldığında, çarpılan sayı, çarpan sayının birleri sayısınca tekrarlanır. Mesela, 3'ün 4 ile çarpılmasından, 3 sayısının 4'ün birleri sayısınca tekrarlanarak 12 elde edilir (3+3+3+3=12). Aynı şekilde, çizginin çizgi ile çarpılması, çizgilerden birinin diğerindeki miktarın tamamıyla karşılaşmasından ibarettir. Bu, bir çizginin en olarak diğeri üzerine çakıştırılmasıyla sağlanamaz. Çizginin eni olmadığı için diğeri üzerine oturtulduğunda onda yok olur. Bu, 1'in 1 ile çarpılmasına benzer. Doğrusu, iki çizgiden birinin AB çizgisi şeklinde konulması ve BC çizgisinin onun ucuna dik olarak yerleştirilmesi gerekir.





Dik konumdaki BC çizgisi, ilk konumunda sabit varsayılmakla birlikte, AB çizgisi üzerinde onun diğer ucuna doğru çekilir. Böylece AB çizgisi içine alınır, yani ilk konumunda sabit varsayılmakla birlikte BC çizgisi üzerinde dik olarak diğer ucuna doğru uzatılır. İki çizgiden her biri, diğerindeki miktarın tamamıyla çarpma anlamında çakışır, neticede ABCD yüzeyi elde edilir.

Üç boyutlu cisim elde etmek için yüzeyin yüzeyle çarpılması da böyledir. O, bu yüzeylerden birinin diğerinin ucuna dik olarak yerleştirilmesi ve her birinin diğeri üzerinden geçirilmesi yoluyla elde edilir.

Üç boyutlu cisim, yok olma hükmü nedeniyle derinlik yönünde çakıştırmayla elde edilmez. Aksine yüzeyin kenarı yükseklikle çarpılır. Kenar ve yükseklikten her biri sayesinde altı yüzeyi bulunan bir cisim elde edilir. Her yüzeyde iki paralel çizgi yükseklik çizgisi, diğer iki paralel çizgi de çarpan yüzeyin kenarı olur.

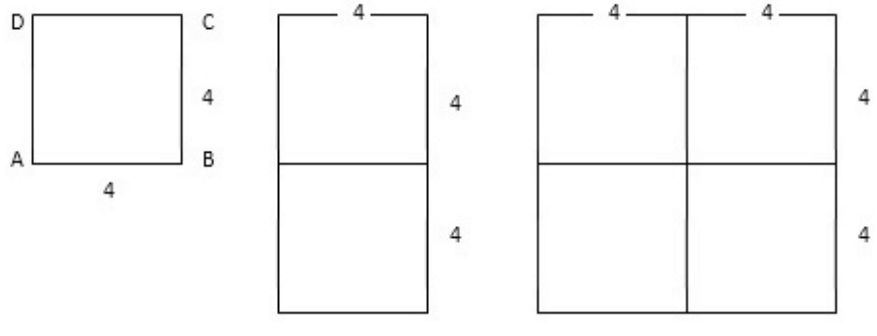
Cismin alanı, önce boyunun eniyle, sonra ondan elde edilen yüzeyin yüksekliğiyle çarpılması sonucu bulunur.

Bir şey iki katına, iki defa kendisi gibi yapılarak çıkarılır. Bu, ancak nicelikte tasavvur edilebilir. İki katına çıkarılmış şey, ya ayrı nicelik ya da bitişik niceliktir. Mesela, ayrı nicelik olan sayının iki katına çıkarılması, 5 sayısının 10 yapılmasında olduğu gibi birlerinin iki kere kendisinin benzeri yapılmasıdır.

Birleşik nicelik olan miktar ve boyutun iki katına çıkarılması, kendi boyutluğunda iki kere kendisi gibi yapılmasıdır. Bu birleşik nicelik, çizgi (sadece boy), yüzey (boy ve en) veya küp (boy, en ve derinlik) olabilir.

1. Bir tek boyutu olan şeyin iki katına çıkarılması, onun bu boyutta iki katına çıkarılması, yani bu bir tek boyutun iki defa kendisi gibi yapılmasıdır.

2. İki boyutu olan şeyin iki katına çıkarılması, bu iki boyutta iki katına çıkarılması, yani iki boyutun toplamlarının toplam olmak bakımından iki kere kendisi gibi yapılmasıdır. Kenarı 5 m. olan bir dörtgenin, yine kenarı 5 m. olan başka bir dörtgenin yanına konulması dörtgenin iki katına çıkarılması demek değildir. Çünkü bu onun sadece bir boyutunda iki katına çıkarılmasıdır. Daha doğrusu, iki dörtgenin toplamı, dörtgenin katlanmasının yarısıdır.



Bundan dolayı geometri bilmeyen hâkim, böyle bir konuda hata eder. Anlatıldığına göre, bir kişi başka birinden boyu ve eni 40'ar m. olan bir arazi satın aldı (40x40=1600 m^2). Satıcı, eni ve boyu 20'şer m. olan iki arazi teslim etti (20x20=400x2=800 m^2). Satın alan kişi olayı hâkime taşıdı. Hâkim dedi ki "Sana teslim ettiği şey, hakkının tamamıdır." Hâkimin yanında bir mühendis vardı; dedi ki "Hayır, bilakis bu, onun hakkının yarısıdır (1600/2=800 m^2)." Çünkü teslim ettiği şey, bütün boyutlarına değil, bir tek

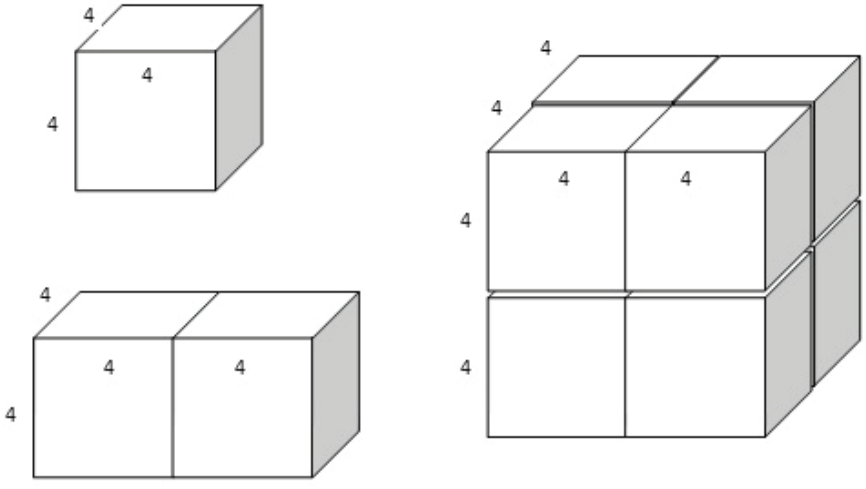
boyutuna eşittir. Teslim ettiği miktar, hakkının tamamı olan 40x40 değildir. Bunun üzerine hâkim görüşünden vazgeçer.

Şekildeki gibi bir dörtgen olsun. Bu dörtgen, onun yanına kendisi gibi başka bir dörtgen daha konulduğunda iki katına çıkarılmış olmaz. Çünkü bu durumda o bir tek boyutta iki katına çıkarılmış olur. Matematik bilmeyen insanlar, dörtgenin bir boyutunun iki katına çıkarılmasını onun tamamının iki katına çıkarılması zannederek dörtgenin yanına benzer bir dörtgen koyarak onu iki katına çıkardıklarını düşünürler.

Buradan anlıyoruz ki bir dörtgen iki katına, ancak ondaki boy ve en boyutlarının her ikisi birden iki katına çıkarılıp bunlar birbiriyle çapılmak suretiyle, yani ilk dörtgenin dört benzeri bir araya getirilerek çıkarılır (en: 4x2=8 m^2, boy: 4x2=8 m^2; 8x8=64 m^2). Çizginin iki katına çıkarılması ise ortada bir tek boyut olması nedeniyle sadece bu bir boyutun kendisiyle çarpılması şeklinde olur.

3. Üç boyutlu cismin, hacmin iki katına çıkarılması, her üç boyutunun ayrı ayrı ikiye katlanıp toplamlarının birbiriyle çarpılmasıyla gerçekleşir (en: 4x2=8, boy: 4x2=8, yükseklik: 4x2=8, 8x8x8=512 m^3). Üç boyuttan her birinin ikiye katlanıp birbiriyle çarpılmasıyla elde edilen sonuç, ilk küpün sekiz katını verir. Yüzeylerinin kenarı 4 metre olan küpün yanına benzeri başka bir küpün konmasıyla bu küp iki katına çıkarılmış olmaz. Çünkü bu durumda üç boyut değil, sadece bir boyut iki katına çıkarılmış olur (4x4x4=64 m^3, 64+64=128 m^3). Molla Lütfi'ye göre iki küpün toplamı, küpün iki katının yarısının yarısıdır (512/2=256 m^3, 256/2=128 m^3).

Bundan dolayı geometri bilen hâkim bu konuda ücretin dörtte bir olduğu şeklinde hüküm verir: Anlatıldığına göre bir adam, evini 800.000 dirhem ücret karşılığında iki katına çıkarması için bir adam çalıştırdı. Ev boy, en ve derinlikte 10'ar metre idi. Usta, en ve derinliğini olduğu gibi bırakmak kaydıyla boyunu yirmi 20 m. yaptı. Usta ücretin tamamını istedi, fakat işveren buna karşı çıktı. Hâkime gittiler. Hâkim, ücretin dörtte birine hükmetti. Dedi ki "Evi en ve derinlik olmaksızın sadece boydan 20 metre yaparsan elde edilen miktar iki katının dörtte biri olan yarısıdır. Dolayısıyla senin hakkın, yalnızca ücretin dörtte biri olan 200.000 dirhemdir."



Bir işveren, boy, en ve derinliği 10'ar metre olan bir ev yapması için ücretle bir usta tuttu. Usta en, boy ve derinliği 5'er metre olan bir ev yaptı. İşi tamamladıktan sonra ücretin yarısını talep etti. İşveren buna itiraz etti. Geometri bilen hâkimden hüküm vermesini istediler. O, ücretin sekizde birine hükmetti (10x10x10=1000 m^3 yerine 5x5x5=125 m^3, 1000/125=8). Dedi ki "Eni yarıya indirince evi bir defa yarıya indirmiş oldun (1000/2=500 m^3), boyu yarıya indirince ikinci kez yarıya indirmiş oldun (500/2=250), derinliği yarıya indirince üçüncü kez yarıya indirmiş oldun (250/2=125). Yaptığın ev, ücret sözleşmesi yapılan evin yarısının yarısının yarısıdır. Evin yarısının yarısının yarısı onun sekizde biridir (1/8). Dolayısıyla senin hakkın ancak sekizde birdir."

Bu şöyle elde edilir: Kendisinden dörtgen yüzeyinin katı olan bir dörtgenin elde edilmesi için dörtgen yüzeyi kenarının katı kendisiyle çarpılır, sonra elde edilen kenar yüksekliğinin katıyla çarpılır. Mesela ebatları 5x5 olan dörtgen, ebatları (5+5=10 yapılarak) 10x10 şeklinde birbiriyle çarpılarak iki katına çıkarılır.

Bugünkü geometri bilgilerine göre Molla Lütfi'nin ileri sürdüğü formül ile küp iki katına değil, sekiz katına çıkarılmış olmaktadır. Geometride iki katına çıkarılan küpün ayrıtı $s.\sqrt[3]{2}$ formülüyle bulunur. $V= (s.\sqrt[3]{2})^3$ formülüyle de küp iki katına çıkarılır. Mola Lütfi aynı yanlışı yüzeyin iki katına çıkarılmasında da yapmış görünmektedir.

Oran ve Orantı

Oran, orantılı niceliklerde iki küpten birinin diğerine göre miktarıdır. Orantılı niceliklerde birincinin ikinciye oranı, üçüncünün dördüncüye oranı gibidir. Eğer üçüncü ikinci gibiyse "orantılı üç sayı" diye adlandırılır. Tek

orantılı sayılar 2, 4 ve 8 gibidir. Çünkü 2'nin 4'e oranı, 4'ün 8'e oranı gibidir. Eğer ikinci üçüncü gibi değilse "orantılı dört sayı" diye adlandırılırlar. Çift orantılı sayılar, 2, 4, 3 ve 6'nın toplamı gibidirler. Çünkü 2'nin 4'e oranı, 3'ün 6'ya oranı gibidir. Çift orantıda birincinin ikinciye oranı eğer ikincinin dördüncüye oranı gibiyse 2, 4, 8 ve 16'nın toplamı gibi "ardışık orantılı" diye adlandırılır. Burada 4'ün 8'e oranı, 2'nin 4'e oranı gibidir. Eğer böyle değilse 2, 4, 3 ve 6'nın toplamı gibi ardışık olmayan oran diye adlandırılır. Ardışık oran için en az dört sayı gerekir. Çünkü orantılı oran en az üç sayı arasında meydana gelebilir. Bu orantılı oranın ardışıklığı için ondan daha az olmayan başka bir sayı gerekir. Çünkü oranın ardışıklığı, oranın orantısının tekrarlanmasıdır. Mesela, 2'nin 4'e oranı, 4'ün 8'e oranı gibidir. Bu, oranın bir kez orantılı olmasıdır. Bu oranın ardışıklığı, şu örnekte olduğu gibi, ancak en az bir kez daha tekrarlanmasıyla olur: 4'ün 8'e oranı, 8'in 16'ya oranı gibidir.[51]

2. Eflatun'un Sözündeki Maksatlar

Yunanlıların bazı mabetlerinde büyük bir salgın/vebanın meydana geldiği rivayet edilmiştir. Bunun Davud (a.s)'ın mabedi olduğu söylenir. Bazı İsrailoğulları peygamberlerine onun nasıl def edileceği sorulur. Allah onlara küp şeklindeki sunaklarını iki katına çıkardıklarında vebanın ortadan kaldıracağını vahyeder. Fakat onlar ikinci bir sunak daha yapıp birincisine ilave ederler. Bunun üzerine veba ortadan kalkmadığı gibi aksine artar. Peygambere bunun sebebini sorarlar. Onlara, sunağı iki katına çıkarmadıkları, aksine onun gibi başka bir sunak yaptıkları söylenir. Küp iki katına böyle çıkarılmaz. Eflatun'dan yardım isterler. O şöyle der: "Siz üç şeyden, hikmete ait üç ilimden yüz çeviriyorsunuz; bunlar aritmetik, geometri ve vefktir. Allah'ın vebaya müptela etmesi sizin için bir cezadır. Allah nezdinde felsefî ilimlerin bir ölçüsü vardır. Siz ne zaman ardışık oranla iki çizginin arasından iki çizgi çıkarabilirseniz sunağı da iki katına çıkarabilirsiniz. Bunu çıkarmadan çözüm yolu bulamazsınız." Onu çıkarmakla meşgul oldular. Sonunda onu çıkarma işini sunağı iki katına çıkarmak suretiyle tamamladılar. Doğal bir seyir üzere 10.000 dolu haneyi 10.000 sayı ile koydular.[52]

Molla Lütfi, Eflatun'un işaret ettiği hususları açıklayıp yorumlar. Böylece sunağın iki katına çıkarılmasıyla vebanın ortadan kalkması arasındaki bağlantıyı tespit eder.

[51] Molla Lütfi, *Tez'îfü'l-Mezbah*, İSAM Demirbaş No: 062768 ile İSAM Kütüphanesi'nde de kayıtlıdır; s. 7-12.
[52] Molla Lütfi, *a.g.e*., s. 12-13.

a. Terimlerin Yorumu

Molla Lütfi, *es-Sıhah*'tan şu bilgiyi nakleder: Heykel, putlar evidir. Burada kastedilen, genel olarak mabettir. Sunak, içinde kurban kesilen çukurdur. Kurban kesme işi, Mekke ve Kudüs-i Şerif gibi kutsal yerlerdeki mabetlerde ve bunlar dışında çok itibar gören Nur Tapınağı, Merkür Tapınağı ve Büyük Kalinus gibi tapınaklarda yapılırdı. Onlar vebanın meydana geldiği bu mabede kurban kanlarını akıtmak ve pisliklerini atmak için kübik havuz gibi bir sunak koyarlardı.

Sayının doğal seyirde olmasıyla kast edilen, onun, tabiiliğini gerektiren ve onun üzerinde sayılan sayma şeklinde meydana gelmesidir. Örnek: 1, 2, 3, 4, 5, …[53]

b. Vebanın Sebebi

Veba, sunağın darlığı ve buna bağlı olarak havanın kokması sebebiyle meydana gelir. Havanın kokmasına leş, bozuk kan ve çöplük kokusu gibi şeylerin çok birikmesi yol açar. Sunak dar olunca oradaki atıklar yoğun olarak birikir, kokar, havayı kokutur ve veba meydana gelir.

Bir küpün yanına ikinci bir küpün konmasıyla küp iki katına çıkarılmış olmaz. Sunağın yanına başka bir sunağın eklenmesiyle koku daha da artar. Dar yerlerin artması demek, aşırı birikmenin gerçekleştiği yerin artması demektir. İki sunağın yan yana konması kokunun iki katına çıkmasına, üç sunağın yan yana konması ise kokunun üç katına çıkmasına yol açar. Bu çözüm değildir.[54]

c. Sunağın İki Katına Çıkarılma Yolu

Daha önce dörtgenin iki katına, kendisinden dörtgen yüzeyinin iki katı (dı'f) olan bir dörtgen elde edilmesi için dörtgen yüzeyinin kenarının iki katının kendisiyle çarpılması, sonra birinci dörtgenin kenarının iki katı olan elde edilmiş dörtgenin kenarının yüksekliğinin iki katıyla çarpılması suretiyle çıkarıldığı açıklandı. Küp ancak ardışık oranla iki çizgi arasından iki çizginin çıkarılması suretiyle iki katına çıkarılabilir. Birinci çizgi, çarpılan dörtgen kenarının katıdır. İkinci çizgi, bu çarpılan kattır. Üçüncü çizgi, ilk dörtgenin iki katı olan çarpmadan sonra elde edilen küpün kenarıdır. Dördüncü çizgi, küp şeklindeki sunağın yüksekliğinin iki katıdır. Bu çizgiler ardışık oranlıdır. Çünkü birincinin ikinciye oranı, ikincinin üçüncüye oranı gibi; ikincinin üçüncüye oranı, üçüncünün dördüncüye oranı gibidir. Zira burada dört çizgi eşittir. Dört ardışık çizgideki ardışık oran, küp olsun olmasın bütün yüzeyli cisimlerin iki katına çıkarılmasında eşitlik oranı şeklinde çıkarılması gereken

[53] Molla Lütfi, *a.g.e.*, s. 13.
[54] Molla Lütfi, *a.g.e.*, s. 14.

orandadır. O ancak kenarları yüzeylerine eşit olan küpün özelliğinden dolayı meydana gelmiştir. Küpte bu dört çizginin çıkarılması, ancak kenarının alanıyla ve sonra iki katına çıkarılmasıyla elde edilir.

Sunağın iki katına çıkarılması ile vebanın ortadan kalkması arasında bir ilişki vardır. Kokma, dar yerde biriken çok miktarda atık yoluyla olduğu için yer boy ve en bakımından genişledikçe birikme azalır; derinlik arttıkça içinde hava daha çok hareket eder. Böylece kokmaya sebep olacak şekilde havayı tamamen hapsetmez. Hava çok olduğu için kokutmaz.[55]

Molla Lütfi, hava sirkülasyonuna duyulan ihtiyacı tıbbî olarak şöyle izah eder: Bizi kuşatan hava ruhumuza yardım eder, dinlendirme ve iyileştirme yoluyla ruhumuzun mutedil olmasını sağlar. Dinlendirme (tervih) sayesinde tıkanma yüzünden çok ısınan ruhun mizacı dengelenir. Bu, akciğer ve atardamarlara bitişik nabız hava deliği gözeneklerinden hava almak suretiyle gerçekleşir. Bizi kuşatan havaya hamam havası ve sam yeli gibi güçlü bir ısıtıcı dokunmazsa ruhun doğal mizacına göre çok soğuk olur. Ona hava çarptığında veya karıştığında onun boğucu ateşe dönüşmesini önler. Aksi takdirde bu ateş, nefsanî etkilenmeyi kabul etme yeteneğinin kaybolmasına ve hayvanî ruhun bineği ve kandil yağı gibi destekleyicisi olan ve doğal nem konumundaki buhar cevherinin erimesine yol açar.[56]

d. Sunağın İki Katına Çıkarılmasının 100'e 100 Vefk Koymayla İlgisi

Sözlükte uyum ve uygunluk anlamındaki vefk, harflerin tek olarak veya terkip halinde özelliklerini (havas) konu edinen huruf ilminin bir koludur. Harf ile rakamların birtakım sihrî anlamlar taşıdığı düşüncesine dayanır. Bir tabloda yer alan kare veya dikdörtgen kutucuklar içine belirli zaman ve şartlarda belli kurallarla sayılar, harfler, kelimeler veya hepsinin birden karışık olarak yazılmasıyla elde edilir. Vefkin etkili olması için harflerin, rakamların ve günlerin sihrî özellikleri, vefklerin mertebeleri dikkate alınır. Sağdan sola, yukarıdan aşağıya veya bir köşeden diğer köşeye kutucuklardaki sayıların toplamı birbirine eşitlendiğinden bu işleme vefk adı verilmiştir. En yaygın olarak 3x3, 4x4, 5x5'li kareler kullanılır. Kullanılacak kelime veya isimlerin ebced hesabıyla belirlenen rakam değerleri çeşitli sayılara ayrılarak kareler içine yerleştirilir. Sayılar soldan sağa veya yukarıdan aşağıya toplandığında kelimenin sayısal değeri elde edilmelidir. Bu düzenlemeyle vefkin konusu olacak kelime, isim veya surenin sayıların toplamı kadar tekrarlanmasıyla bir gizli gücün ortaya çıkarıldığı kabul edilir. Vefk, kareler içine insanların ümit ve isteklerine uygun harfler ve kelimeler yazarak dileklere kavuşturma veya kötülüklerden uzaklaştırma gücü kazanmak için yapılır. Vefkler genellikle

[55] Molla Lütfi, *a.g.e.*, s. 15-16.
[56] Molla Lütfi, *a.g.e.*, s. 22-23.

şöyle tertip edilir: Yön verici unsur olarak bir kelime, özellikle Allah'ın isimlerinden biri sessiz harflerine ayrılarak vefkin üst hanelerine yazılır. Ardından alt satırlarda her biri kaydırılıp hanelere yerleştirilir. Bu harfî vefkteki harflerin ebced hesabıyla sayı değerleri söz konusu hanelere yerleştirilmek suretiyle adedî vefk elde edilir. Fal, kehanet, astroloji, matematik ve astronominin verilerinden yararlanılarak yapılan bir tılsım türü olan vefkin temelinde harf ve rakamların özel güçlere ve niteliklere sahip olduğu inancı yatmaktadır. Hint, Sümer ve Babil toplumlarında olan bu bilgi dalı, daha sonra Müslüman toplumlara da geçmiştir.[57] Vefk, bir yönüyle sihrin, diğer yönüyle matematiğin bir şubesi sayılır. Örnek:

ف	ی	ط	ل
ل	ف	ی	ط
ط	ل	ف	ی
ی	ط	ل	ف

Filozofların şöyle bir âdeti vardır: Onlar mabet gibi bir yapı ortaya koyduklarında onun temeline, duvarlarına, tavanına, yüzeyine veya başka bir yerine amaç ve ihtiyaçlarına uygun bir "vefk" koyarlar.

Şemsü'l-Âfâk fî Marifeti'l-Evfâk[58]'ta şöyle denmektedir: Vefk ilmi hakkında konuşan ilk kişi Hz. İbrahim'dir. O, Mekke'nin temeline 100'e 100 vefk koydu. Bu vefki aynı şekilde Bilge Salis, Merkür mabedine koydu. Onun bunu ilahî ilhamla çıkardığı belirtilmiştir. Yine onun mürekkepli tuğla üzerine 6x6'yı Satürn'ün üst noktasına, her köşe ve sütunda yapının temeline koyduğu söylenmiştir. Bu, Satürn oğlak burcuna ulaştığında olur. Böylece o bina, uzun süre baki kalır, inşası güzel olur, büyüklerin mahalli haline gelir ve uzun süre tahrip edilmez. Hatta onu harap etmek isteseler bile başaramazlar. Eğer bir kuyuya tuğla/ecurre atılırsa oranın suyu çok artar. Yunan tarihinde anlatıldığına göre, Mısır piramitleri, altında, üzerine 6x6 konulmuş bir tuğla olarak inşa edilmiştir.

Vebanın yeryüzüne ait *doğal* sebepleri vardır. Aynı şekilde *semavî* ve *ilahî* sebepleri de vardır. İbn Sina bunu *el-Kanun*'da açıklamıştır.

Sunağın iki katına çıkarılarak genişletilmesi, semavî değil, yersel sebepleri ortadan kaldırır. İlahî vahiy, onun genel olarak sunağın ikiye katlanmasıyla giderilmesini haber veriyordu. İki katına çıkarmanın ilahî vahyin işareti doğrultusunda vebayı genel olarak ortadan kaldırması için, ona kendisine uygun ve *semavî sebepleri* gidermede etkili bir unsurun eklenmesi gerekir. Durum böyle olunca Eflatun'un arkadaşları onun işaretinden,

[57] İlyas Çelebi, "Vefk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. 42, s. 605-606.
[58] Abdurrahman b. Muhammed el-Bistamî, ö. H. 858'den sonra.

amaçlarına uygun olarak binalara 100x100 vefk koymayı anladılar. Onların buradaki amacı, vebayı ortadan kaldırmaktır. Vebayı ortadan kaldırmanın küpün iki katına çıkarılmasıyla en uyumlu yolu 100x100 vefk koymaktır. Böyle bir iki katına çıkarma işlemi, her *iki tür sebebi* de ortadan kaldırmada etkilidir. Çünkü vefklerin etkisi, semavî sebepleri ortadan kaldırmayı sağlayan ilahî bir etkidir. Zira vefk ilmi, Allah'ın bizzat yarattığı ve peygamberler, veliler ve filozofların kendi büyüklerinden tevarüs ettikleri ilk ilimdir.

100x100 vefki, iki katına çıkarmaya uygundur. Çünkü tıpkı küpün iki katına çıkarılmasının, dörtgen yüzeyi kenarının katının kendisiyle çarpılması ve iki katına çıkardıktan sonra elde edilen dörtgen kenarının onun benzeri olan küp yüksekliğinin katıyla çarpılmasından meydana gelmesi gibi, hanelerin sayısı da 10'un kendisiyle çarpılmasından, sonra elde edilen 100 sayısının kendisiyle çarpılmasından meydana gelir. Bunun sonucu, onun yükseklik bakımından kendisiyle çarpılmasıdır. Kendisiyle çarpma bunların her birinde tekrarlanır. İki katına çıkarmada iki çizgisinden her biri kendisiyle çarpılan ardışık oranda çizgilerin olması gibi, 100'ün vefkinde de her iki sayısından biri kendisiyle çarpılan ardışık oranlı sayılar vardır. Bunlar 10, 100, 1000 ve 10.000'dir. 10'un 100'e oranı 100'ün 1000'e oranı gibi, 100'ün 1000'e oranı da 1000'in 10.000'e oranı gibidir. Bunlar, 10'un kendisiyle çarpılmasından ve bu çarpımdan meydana gelen 100'ün kendisiyle çarpılmasından elde edilir. Bu ardışık dört sayıdaki her iki sayıdan biri bu vefkte kendisiyle çarpılır. 100'ün 100'e vefki, zat ve özellikte küpün iki katına çıkarılmasına paraleldir. İki katına çıkarmaya yapılan işaret, bu iki hususun yani "binalara vefk koyma âdetinin" ve "vebanın bazı sebeplerinin ancak ilahî işlerle giderilebilen semavî sebepler oluşunun" göz önünde bulundurulmasından sonra bu vefke yapılan işarettir. Bundan dolayı Eflatun'un arkadaşları bu vefke yapılan işareti anlamışlar ve işi tamamlamışlardır.[59] Bu açıklamalardan vefk ile küpün iki katına çıkarılması arasında bir münasebet olduğu anlaşılmaktadır.

e. Vebanın 100x100 Vefk Koyarak Giderilmesi

Molla Lütfi, bazı peygamberler ve filozofların vefk ilmiyle ilgili bilgi ve uygulamalarını örnek olarak nakleder. Ona göre vefk ilmi, Allah'ın yarattığı ve Âdem (a.s)'e öğrettiği ilk ilimdir. Peygamberler, veliler ve filozoflar onu kendi büyüklerinden tevarüs etmişlerdir. Hz. İbrahim vefki açıklamış, gizliliklerini ortaya çıkarmış ve özelliklerini beyan etmiştir. Hz. Musa da onun bazı sırlarını ve özelliklerini göstermiştir. O, altın bir sayfa üzerine 6x6'yı koydu ve onun sayesinde Nil'in derinliklerinden Yusuf (a.s)'un sandığını çıkarmıştır.

6x6'nın özelliklerinden biri, Merkür'ün zirvesindeki felaket ve yanmadan, doğan ikizler burcu ve başak burcu iken (kişi) Jüpiter'in bitişiğinde

[59] Molla Lütfi, *a.g.e*., s. 16-18.

Mars ve Ay'ın bakışından uzak olan yüksek bir cisme konduğunda onun taşıyıcısı, üstün gelmediği, Allah'ın cennetlerin gücüyle ve belagatle şereflendirmediği hiçbir kimseyle tartışmaz. O hüküm ve sırlarla konuşur. Filozoflar ona saygı duymuş ve içinde yüce ismin sırrının olduğunu söylemişlerdir. Sonra Hz. Süleyman sayı ve vefkler ilmiyle meşgul olmuş ve bunu arkadaşlarına öğretmiştir.

Molla Lütfi, hangi kaynağa dayanarak söylediğini belirtmeden Süleyman (a.s)'ın bütün tümellerin sayıların sırasına göre yaratıldığını belirttiğini ve sayıların faziletleri, özellikleri ve sayısal, geometrik ve telifî üç oranın sırasını mübalağalı olarak açıkladığını ileri sürer. Onun bunu peygamberlik kandilinden iktibas ettiğini iddia etmiş, öğrencilerine sayıyı kutsamalarını ve onun sırlarını keşfetme konusunda uzmanlaşmalarını emretmiş ve sayı ilminin kutsal âlemden bir parıltı ve ilahî feyz olduğunu söylemiştir.

Maltalı filozof Salis ise Merkür mabedine dörtgen bir levhada 100x100 koymuş ve bunu ilahî ilhamla çıkardığını iddia etmiştir. Bütün Yunanlılar onu kutsuyorlardı. Başlarına bir musibet geldiğinde ona tutunuyorlar, böylece musibetten kurtuluyorlardı. Bu levha, filozof Arşimed zamanına kadar aralarında kaldığı nakledilmektedir. Arşimed onun üzerinde düşünmüş ve vefk koyma yöntemini öğretmiştir. O vefk bir evde iken oraya veba ve diğer ağır hastalıklar girmez. Ona sahip olan kimse, cüzzam, nikris, yüz felci, mide ağrısı ve ani ölümden emin olur, Allah bütün varlıkların kötülüğünü ondan uzaklaştırır. Filozof Durtius'un bahsettiğine göre onda migren gibi baş ağrılarını gidermeye yarayan eşsiz bir sır vardır. Onda Yüce Allah'ın isminin sırrı vardır. O, savaşlarda sancaklar üzerine konur. Sahibi düşmanlarına karşı daima galip gelir. Bu vefk, İskender'in sancağına konmuştur.

Büyük Fars krallarından Feridun, bu durumu Jüpiter'in tepesine sarı atlas kumaş üzerine felek doğanlarının gözetiminde koymuştur. Onun rakamlarını altın suyuyla yazmış ve pahalı cevherlerle süslemiştir. Bu sancak Yezdicerd zamanına kadar elden ele geçmiştir. İslam devleti ortaya çıkınca yüce ismin (ism-i azam) sembolü olan Hz. Muhammed (s.a)'in bereketi sayesinde onun hükmü ortadan kalktı ve Yezdicerd'in askerleri Ömer'in ordusu tarafından öldürüldü. Bu sancak İslam ordusunun eline geçti ve onun cevherleri yeniden düzenlendi.

İslam'da bu vefki ilk koyan Hz. Ali'dir. İslam ordusu, sancağında vefk bulunan bir orduyla karşılaştığında ona karşı muzaffer olamadı. Ancak Hz. Ali bu vefki öğrenip kendi sancağına bir fazlasıyla koydurunca Müslümanlar kâfirleri yendiler.

Molla Lütfi, nakil ve kendi tecrübesine dayanarak bu vefkin etkisinin, bir müstesnasıyla birlikte Allah'ın güzel isimlerinin sayısı olan 100'ün kendisiyle çarpılmasından meydana geldiğini belirtir. Bu müstesna isim

yaratılmışlardan gizlenmiştir. Çünkü o, her şeyin varlığında yeterli olan ve bütün ilahî isimleri kendisinde toplayan *ism-i azam*dır. 100'ü sayan kimse bütün ilahî isimlerin sayısını sıralı, genel ve ayrıntılı olarak saymış olur. Bu sayı kendisiyle çarpıldığında sanki ilahî isimlerden her biri bütün isimler sayısınca ikişer defa sayılmış olur. Aynı şekilde 100, 10'un kendisiyle çarpılmasından meydana gelir. 10, varlığın ilkeleri olan *akılların* sayısıdır. 10'un 10 ile çarpılmasıyla bu akıllardan her biri 10 defa göz önünde bulundurulur. İlahî isimlerin bu şekilde mülahaza edildiği vefk, varlıksal inişlerin ve oluş mertebelerinin kaynağı olan çokluk, genellik ve ayrıntıyı gösterir. Varlık ilkeleri bu tekrar üzerine mülahaza edilir. O, hayatı ve varlığı mahveden zehirlerin panzehiridir. Zeki ve halis bir kimse gayretini toplayarak ve şartları gözeterek öldürücü zehirleri etkisiz hale getirmek için ondan yararlanabilir.[60]

Sonuç

Molla Lütfi, 15. yüzyıl bilimsel ve entelektüel hayatının başarı ve zaaflarıyla önemli bir tanığıdır. Bu tanıklık çağın ilmî birikimini eserlerinde kendi üslubuyla ortaya koyması yanında olumsuzlukları teşhir ve tenkit etmesi şeklinde de tezahür etmiştir. Onun asrı İslam ilimler tarihinde güneşin zevale henüz yeni meylettiği dönemi temsil etmektedir. İlmî dirayet ve yetkinlik örneklerini görerek ve okuyarak yetişmiş bir entelektüelin medrese ortamlarında sığ ve bencil müderris örneklerini görünce dayanamayıp isyan etmesi ve bunu etkili ve hatta kırıcı bir üslupla dile getirmesi anlaşılır bir tepkidir. Onun özellikle *Harnâme*'si bu sahada önemli bir örnektir. Matematikçiliğini ortaya koymak için esas aldığımız *Taz'îfü'l-Mezbah* (Sunağın İki Katına Çıkarılması) adlı eseri, matematik alanındaki bilgisizliğin âlim ve entelektüel sınıfta bile yaygın olduğu tespitine dayanılarak yazılmış olup konunun önemi bir sunak meselesi ekseninde ihsas edilmek istenmiştir. Ali Kuşçu gibi büyük bir matematikçi ve astronomdan ders almış olan düşünürümüz, matematik konusundaki bilgi, ilgi ve duyarlılığını söz konusu eserde ortaya koymuş ve matematiğin dallarından aritmetik, geometri ve vefkin gündelik hayat için ne kadar önemli olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Müellifin bu eserde matematik adına söyledikleri temel matematik bilgisinden öteye gitmese ve hatta küpün iki katına çıkarılmasında olduğu gibi bugünkü geometri bilgisi açısından yanlış işlem yapılmış olsa bile özellikle kadı ve mühendislerin bu bilgilerden mahrum olarak iş yapmaları halinde ortaya çıkabilecek sağlık ve hukuk sorunlarını dile getirmesi ve çözüm yolları göstermesi bakımından son derece önemlidir.

[60] Molla Lütfi, *a.g.e.*, s. 18-21.

Kaynakça

Aşık Çelebi, *Meşâirü'ş-Şuarâ*, G.M. Meredith-Owens, London 1971.

Çelebi, İlyas, "Vefk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. 42, s. 605-606.

Gökyay, Orhan Şaik, *Molla Lütfi*, Ankara 1987.

Hoca Sadeddin, *Tacü't-Tevarih*, İstanbul 1279.

Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, İstanbul 1972.

Latifî, *Latifî Tezkiresi*, Haz. M. İsen, Ankara 1990.

Maraş, İbrahim, *Molla Lütfi'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1992.

Maraş, İbrahim, *Tokatlı Molla Lütfi: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*, Divan İlmî Araştırmalar, S. 14 (2003/1).

Mecdi Efendi, *Tercüme-i Şakâyık*, İstanbul 1878.

Molla Lütfi, *Harname,* Türk Folklorü, Belleten, 1986, s. 157-182.

Molla Lütfi, *Mevzûâtü'l-Ulûm,* Süleymaniye, no: 3782/31.

Molla Lütfi, *Risâle-i Taz'ifi'l-Mezbah*, Paris, Beyrut, tsz., İsam demirbaş no: 062768.

Taşköprülüzâde, *Şakâyıku'n-Nu'mâniyye*, Beyrut 1975.

Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1975.

SIBTU'L-MARDÎNÎ (ö. 907/1501)'NİN TUHFETÜ'L-AHBÂB FÎ İLMİ'L-HİSÂB'ININ FERÂİZ VE MATEMATİK İLİMLERİ AÇISINDAN ÖNEMİ

Dr. Abdurrahman YAZICI
İstanbul Üniversitesi SBE İslam Hukuku
yabdurrahman@gmail.com

Giriş

Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mardînî (ö. 907/1501), döneminin önde gelen matematik, astronomi, ferâiz [İslam miras hukuku] ve mikât [namaz vakitlerini belirleme ilmi] âlimlerindendir. El-Mardînî, mikât âlimi Cemâleddin el-Mardînî'nin torunudur.[61] Sıbtu'l-Mardînî diye meşhur olan müellif astronom, ferâiz âlimi ve Şâfiî fakihi Ebü'l-Abbâs Şihâbeddîn İbnü'l-Mecdî (ö. 850/1447)'nin de öğrencisidir. Ailesinin aslen Türkiye'nin Mardin şehrinden olduğu da söylenmektedir.[62] Sıbtu'l-Mardînî'nin ferâiz ve matematik başta olmak üzere bir kısmı matbû çok sayıda eseri bulunmaktadır. Eserlerinden bazıları başta hocası İbnü'l-Mecdî olmak üzere İbnü'l-Hâim (ö. 815/1412) gibi âlimlerin ferâiz, matematik, mikât, astronomi vb. alanlarda yazdıkları eserlere yapılan şerh ve hâşiye niteliğindedir. Es-Sehâvî (ö. 902/1497)'nin ifâdesiyle "sadece mikât alanında yaklaşık 200 eser kaleme almıştır"[63] Müellifin günümüze ulaşan elliden fazla eseri olup bunlardan bir kısmı neşredilmiş olup çalışmanın kapsamını göz önünde bulundurarak müellifin diğer eserlerine değinilmeyecektir.[64]

---

[61] Eş-Şinşevrî, aşağıda hakkında daha ayrıntılı bilgi verilecek bu eserine yazdığı şerhinde, سبط المارديني اي ابن بنته = el-Mardînî'nin torunu yani kızının oğlu ifadesini kullanmaktadır. Bkz. eş-Şinşevrî, *Şerhu Tuhfeti'l-Ahbâb fî İlmi'l-Hisâb*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim, nr. 854, vr. 1b.

[62] Sıbtu'l-Mardînî'nin İbnü'l-Mütefennine er-Rahbî'nin *er-Rahbiyye* isimli Şafiî fıkhında kaleme aldığı ferâiz metnine yazdığı şerhe hâşiye kaleme alan Muhammed b. Ömer Bakarî, müellifin aslen Türkiye'nin Mardin şehrinden veya Mısır'daki Mardân mescidine nispetle bu şekilde meşhur olduğunu kaydetmektedir. Bkz. Bakarî, *Hâşiye alâ Şerhi'r-Rahbiyye*, 8. bs., Dımaşk, Dâru'l-Kalem, 1998, s. 6.

[63] "كتب في الميقات...تزيد كما أخبرني على مائتين" Bkz. es-Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman, *ed-Dav'ü'l-lâmî*, Dârü'l-Hayât t.y., IX, s. 36; Fazlıoğlu, İhsan, Sıbtu'l-Mardînî, *DİA*, XXXVII, s. 90-91.

[64] Müellifin eserleri hakkında bkz. Fazlıoğlu, *a.g.e.*, XXXVII, s. 90; Rosenfeld, B.A. ve İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Mathematicians, Astronomers, and other Scholars of Islamic Civilazation and Their Works* (7th-19th c.), IRCICA, İstanbul, 2003, s. 293-298; Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (GAL), 1949, Leiden, J. Brill, II, 216-217, Suppl., II, s. 215-216.

Çalışmamızın konusunu oluşturan Sıbtu'l-Mardînî'nin *Tuhfetü'l-Ahbâb fî İlmi'l-Hisâb* adlı eseri üzerine herhangi bir Türkçe ve Arapça çalışma tespit edemedik. Sadece Almanca olarak, Sami Chalhoub tarafından Leipzig Üniversitesi'nde 1980 yılında *Zu Sibt al-Mardini's Handschrift* "*Tuhfat al-Ahbab fi ʿİlm al-Hisab*"*: e. Beitr. zur Historiographie der Mathematik des Arabisch-Islamischen Mittelalters* [Sıbtu'l-Mardînî'nin Yazma Eseri Tuhfetü'l-Ahbâb: Ortaçağ Arap-İslam Matematik Tarihine Bir Katkı] adıyla hazırlanmış, Sıbtu'l-Mardînî'nin bu eserini matematik tarihi açısından ele alan bir doktora tezi bulunmaktadır.

Sıbtu'l-Mardînî'nin çizgisi Fazlıoğlu'nun ifâdesiyle Şâfiî fıkıh geleneğinin, Gazzâlî (ö. 505/1111) ile başlayan felsefî muhtevadan arındırılmış riyâzî ilimler anlayışının bir devamıdır. Mağrib İbnü'l-Bennâ okulundan beslenerek İbnü'l-Hâim ile zirveye ulaşan, İbnü'l-Mecdî ile devam edip Mardînî ile olgunlaşan bu gelenek felsefe yapma anlamındaki bir matematik-astronomi ilmini önemsemeyerek, daha çok somut nesnelere uygulanan fonksiyonel semboller sistemi çerçevesinde kalmıştır. [65] Hiç şüphesiz Fazlıoğlu'nun bu görüşüne katılmakla birlikte Sıbtu'l-Mardînî'nin tam olarak çeşitli ilimlerdeki rolünü ortaya koymak ve kesin yargılarda bulunmak şuan için oldukça zordur. Bu tespit, her şeyden önce, eserlerinden sadece bir kısmı günümüze ulaşmış ve halen yazma olarak dünya yazma kütüphanelerinde bulunan eserlerinin çalışılması ve kendisinden önceki ve sonraki ilmî birikimin bilinmesiyle mümkün olacağını düşünmekteyiz.

I. Ferâiz-Matematik İlişkisi, Hesâb-ı Hevâî ve *Tuhfetü'l-Ahbâb fî ʿİlmi'l-Hisâb*

A. Ferâiz-Matematik (Hesap) İlişkisi

İslam hukukunda terekenin mirasçılar arasında belli oranlar dâhilinde paylaştırılması anlamındaki ferâiz ile hesap/matematik ilmi arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Miras bahisleri belirli derecede matematik bilgisini gerekli kıldığından birçok ferâiz âliminin matematik alanında; matematik, astronomi ve mikât alanındaki birçok âlimin de ferâiz ilminde eserlerinin mevcut olduğu görülmektedir. Nitekim Sıbtu'l-Mardînî'nin hocası olan ve *et-Ta'lîk alâ Nazmi'l-Leâlî fî İlmi'l-Ferâiz* adlı eserin de müellifi İbnü'l-Mecdî (ö. 850/1447), ferâizi kavrayabilmek için meşgul olmaya başladığı aritmetik, daha sonra onu geometri, astronomi ve mikât ilmine yöneltmiştir. Neticede bu ilimlerde eserleri olan zamanın otoritelerinden birisi olmuştur. [66] Ayrıca birçok ferâiz kitabının mukaddimesinde gerekli hesap ilmine yer verilirken bu konuda müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Ferâiz dışında çeşitli gün ve

[65] Fazlıoğlu, *a.g.e.*, XXXVII, s. 90.
[66] Bkz. Ökten, Sadettin, İbnü'l-Mecdî, *DİA*, XXI, s. 124.

gecelerin tespitiyle namaz vakitleri, kıblenin tayini, zekât vb. fıkhın birçok bahsi matematik/hesap ilmini gerekli kılmaktadır.

Birçok âlim dini meselelerin anlaşılmasının büyük ölçüde hesap ilminin tahsiline bağlı olduğunu, gerek eşraftan gerek sıradan bir kişi olsun herhangi bir kimsenin bu ilimden müstağni kalamayacağını belirterek müftü ve kadıların özellikle tahsil etmeleri gereken ilimlerden olduğunu söylemişlerdir.[67] Taşköprülüzâde (ö. 968/1561) *Miftâhu's-Saâde* isimli eserinde hesap ilmini on bir kısma ayırdıktan sonra birinci olarak da "İlmü Hisâbi'l-Ferâiz"i (Ferâiz Hesabı İlmi) zikretmektedir.[68] Sıbtu'l-Mardînî de İbnü'l-Mütefennine er-Rahbî'nin Şâfiî fıkhının temel ferâiz metinlerinden *er-Rahbiyye*'ye şerhiyle[69], İbnü'l-Hâim'in *Fusûl fi'l-Ferâiz* adıyla kaleme aldığı metne, *Şerhu'l-Fusûli'l-Mühimme fî Mevârisi'l-Ümme* adıyla yazdığı şerhinde[70] de hesap ilmine özel bölüm ayırmıştır. Ayrıca ferâizde kaleme aldığı bir metin olan *Keşfü'l-Gavâmiz fî İlmi'l-Ferâiz*'de[71] de yer yer çeşitli ferâiz meselelerine ilişkin ihtiyaç duyulan hesap kurallarına ilişkin açıklamalarda bulunmaktadır.

Birçok fıkıh kitabında gerek müstakil olarak, gerek ferâiz ya da çeşitli bahisleri ele alırken hesap ilmi hakkında etraflı malumat verilmektedir. Örneğin, Maliki fakihi Karâfî (ö. 684/1285) *Zâhire* isimli eserinde hesap ilmini iki bölüm halinde ele almaktadır. İlk bölüm, "hisâbü'l-meftûh"[72] başlığını taşırken ikinci bölüm, "hisâbü'l-cebr ve'l-mukâbele" başlığını taşımaktadır.[73]

---

[67] Başta Taşköprülüzâde (ö. 968/1561) olmak üzere, Nasuh el-Matrakî (ö. 971/1563), Kâtip Çelebi (ö. 1067/1658) gibi âlimlerin hesap ilminin dini ilimler açısından önemine ilişkin değerlendirmeleri için bkz. İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazî İlimler: I*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 191-194.

[68] Bunlar şöyledir: İlmu hisâbi't-taht ve'l-mil, İlmü'l-cebr ve'l-mukâbele, İlmü'l-hisabi'l-hatâeyn, İlmü'l-hisâbi'd-devr ve'l-vasâya, İlmü'l-hisâbi'd-dirhem ve'd-dinâr, İlmü'l-hisâbi'l-hevâ, İlmü'l-hisâbi'l-ukûd, İlmü'l-Adadi'l-vefk, İlmü Havâssi'l-A'dadi'l-mütehâbbe ve'l-mütebâgıza, İlmü't-teabi'l-adediyye fi'l-hurub. Ayrıntı için bkz. Taşköprüzâde, Ebü'l-Hayr İsâmüddîn Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Sâde*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, I, s. 369 vd.; İzgi, *a.g.e.*, 194 vd.

[69] Sıbtu'l-Mardînî, *Şerhu'l-Manzûmeti'r-Rahbiyye*, 4. Baskı Dârü'l-Kalem, Dımaşk 1988, s. 113-137.

[70] Bkz. Sıbtu'l-Mardînî, *Şerhu'l-Fusûli'l-Mühimme fî Mevârîsi'l-Ümme*, Dârü'l-Âsıme, Riyad, 2004/1425, I, s. 436 vd.

[71] Bkz. Sıbtu'l-Mardînî, *Keşfü'l-Gavâmiz fî İlmi'l-Ferâiz*, thk. Avd b. Recâ b. Feric el-Avfî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hükm, Medine, 1996/1417.

[72] Bu ifade için bir sonraki bölüme bakınız.

[73] Bkz. Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdris, *Zâhire*, 1. bs., Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994, XIII, s. 104-185.

B. Hesâb-ı Hevâî

İşlemlerin yapılışı hava boşluğunda yer kaplıyor hissi verdiği için *hesâb-ı hevâî* adı verilen, İslam tarihinde *hesâb-ı hindî* yanında ikinci büyük hesap sistemi olan bu hesap sistemi çeşitli isimlerle anılmıştır. Osmanlı muhasebe kalemlerinde kullanılan muhasebe aritmetiğiyle, medreselerde tahsil edilen temel aritmetik, *hesâb-ı hindî*'ye dayanmakla birlikte *hesâb-ı hevâî* bağımsız bir hesap sistemi olma özelliğini korumuş, bu alanda temel eserler verme geleneği devam etmiştir.[74] Bu ilmin diğer bir ismi de, *hisâb-ı meftûh*'tur. Kehhâle gibi bazı müellifler, müellife ait eseri, *Tuhfetü'l-Ahbâb fî ʿİlmi'l-Hisâbi'l-Meftûh*[75] olarak kaydetmişlerdir. Sıbtu'l-Mardînî de İbnü'l-Hâim (ö. 815/1412)'in *el-Ma'ûne fi'l-Hisâbi'l-Hevâî* adlı eserinin muhtasarı olan *el-Vesîle*'ye kaleme aldığı *Vesîletü't-Tullâb ilâ Ma'rifeti'l-Alet li'l-Hisâb* adlı şerhinde, "الحســـاب الهوائي وهو المفتوح الذي يحســـب بالفكر من غير قلم" (Hesâb-ı hevâî, hesâb-ı meftûhdur. Öyle ki, kalem kullanılmaksızın düşünce ile hesap edilir.)[76] şeklinde açıklamaktadır. Bu ilim dalı hisâb-ı hindî'nin daha çok kaidelerin yanında şekillerle de ilgilenmesinin yanında belirli kaideleri incelemektedir. Bu nokta da hesâb-ı hevâî konusunda Osmanlı matematiğinin önemli kaynağı da yine medreselerde uzun yıllar ferâizde okutulan Hanefî fıkhının temel ferâiz metni *es-Sirâciyye*'nin müellifi es-Secâvendî (ö. 700/1300) tarafından kaleme alınan *et-Tecnîs fi'l-Hisâb*'dır.[77] Bu eser dışında çok sayıda kaleme alınan çalışma mevcut olup bunlardan birisi de araştırmamızda bahis konusu edilen eserdir.

C. *Tuhfetü'l-Ahbâb fî ʿİlmi'l-Hisâb* ve Yazma Nüshaları

Osmanlılar döneminde hesab-ı hevâî alanında meşhur olan ve kendi ifadesiyle "muhtasar bir eser olup"[78] eserin mukaddimesinde belirtildiği üzere "feraiz ilmini öğrenmek isteyenler için giriş olarak"[79] kaleme alınmıştır. Eserde, bir sonraki bölümde etraflıca görüleceği üzere hesap ilminin konusu, sayıların özellikleri, pozitif tam sayılarla pozitif tam sayıların çarpımı, bölümü, rasyonel sayılar üzerinde işlemlerle, sonuç bölümünde "kısmet"

---

[74] İlgili tanımlar ve ayrıntı için bkz. Fazlıoğlu, "Osmanlılarda Hesâb-ı Hevâî", *DİA*, XVII, s. 257-258.

[75] Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002, VII, s. 54.

[76] Sıbtu'l-Mardînî, *Vesîletü't-Tullâb ilâ Ma'rifeti'l-Alet li'l-Hisâb*, Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa, nr. 1275, vr. 43 a.

[77] Es-Secâvendî'nin *et-Tecnîs*'in birçok nüshası ve kendisine Osmanlı âlimlerince yapılan şerh Türkiye kütüphanelerinde mevcuttur. Osmanlılarda Hesâb-ı hevâi ilmi hakkında ayrıca bkz. http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/Hisheva.pdf

[78] "هذا مختصر فى علم الحساب" Bkz. Sıbtu'l-Mardînî, *Tuhfetü'l-Ahbâb fî ʿİlmi'l-Hisâb*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2701/2, vr. 101b.

[79] "لمن اراد الشروع فى الفرايض من اولى الالباب" Bkz. Sıbtu'l-Mardînî, *a.g.e.*, vr. 101 b.

denilen çeşitli hesap meselelerini çözmeye yarayan kurallar ve bunların örnekleri ele alınmaktadır.[80] Eserin tespit edebildiğimiz yazma nüshaları şöyledir: Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2701/2 (101b-124b), 2704/1 (1b-28a); Hacı Mahmud Efendi, nr. 5732 (2a-17b); Şehit Ali Paşa, nr. 2776/14, (194-201 vr.); Ayasofya, nr. 2752/2, (16b-30 vr.); Bursa İnebey Ktp., nr. 16 Or 947/2; Konya Karatay Yusufağa Ktp., nr. 42 Yu 7384/4; İskenderiye Ktp., nr. 513 (Hisâb, 5); Vizâretü'l-Evkâf Mektebetü'l-Merkeziyye Kahire, nr. 558; Berlin, nr. 5994; Kahire, felek, 7601, 23015; riyâda, 351/1, 352, 747; fâdıl riyâda, 7; Talat riyâda, 105/1; Taymur riyâda, nr. 198; Gotha, nr. 1486; Haydarâbâd, riyâda, 11; Kudüs Hâlidiye Ktp., nr. 1891 [1/1003, Mec.]; Paris Devlet Ktp., nr. 6541/2; Princeton (Yehuda, nr. 5039); Kazan, nr. 1263; Chester Beatty Library, nr. 3234/7 (137b-146a vr.); Şam Zâhiriyye Ktp., nr1. 7759 (95b-122a); nr2. 6993, (43b-68a); nr3. 6666, (112b-126a)[81]; Haydarabad Asfiya Library (the State Central Library), nr. 1/794; Kuveyt Ktp., nr. 1733/7 (mec.); Tunus Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye, nr. 2230; Medine Mektebetü'l-Mahmûdiyye, nr. 2474; Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 5039; Halep Mektebetü'l-Evkâf, nr. 2992 (874/2).

D. *Tuhfetü'l-Ahbâb fî ʿİlmi'l-Hisâb*'ın Şerhi ve Nüshaları

Şafii fakihi, hesap ve ferâiz âlimi Cemâlüddîn Abdullâh b. Muhammed eş-Şinşevrî (ö. 999/1591), bu eseri, *Şerhu Tuhfeti'l-Ahbâb fî İlmi'l-Hisâb* adıyla metnin üslup ve yöntemine titizlikle sadık kalarak şerh etmiştir. Eserin mukaddimesinde muhatap kitlenin sadece mübtedîler olmadığını, hesap ve ferâiz ilimlerinde mütehassıs ileri seviyedeki kişilerin de bu eserden müstağnî kalamayacaklarını, özel olarak ise "ferâiz ve hesap ilmiyle iştigal edenler" (المشتغلين بعلم الفرائض والحساب) için kaleme aldığını kaydetmektedir. Eserin birçok nüshası günümüze ulaşmış olup bu nüshalarından bir kısmı şöyledir: Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim, nr. 854; Lâleli, nr. 3718/2; Dârü'l-mesnevî, nr. 854; Dârü'l-Kütüb, nr1. 861/5 (mec.); nr2. 3944 (felek-riyâza); nr3. 9658 (felek-riyâza); nr4. 353; Gotha, nr. 1486; Mektebetü'l-Ezheriyye, nr1. 208 (11718); nr2. 2282 (113, mec.); nr3. 29/4371; nr4. 34567 /302; nr5. 368 (Embâbî 48807); nr6. 29/703 (mec.); Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr1. 5113; nr2. 6089; İskenderiyye, nr1. 5348; nr2. 5258; Royal Asiatic Society of Bengal, nr. 1463; Teymûriye, Riyâza, nr. 3; Arif Hikmet, nr. 478/2 (mec.); Beyrut Amerikan Üniversitesi, nr. 664/1; Ahmediye, nr. 1250; Haydarabad,

[80] Bu konuda ayrıca bkz. Fazlıoğlu, İhsan, "Hesap", *DİA*, XVII, s. 259.

[81] Ayrıntı için bkz. Rosenfeld, *a.g.e.*, s. 294; Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Literatur* (*GAL*), 1949, Leiden, J. Brill, II, 216-217, Suppl., II, s. 215-216; Pertsch, Wilhelm, *Die Orientalischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha: Die Arabischen Handschriften*, Friedr. Andr. Perthes, Gotha, 1881, III, s. 113; Ayidi, Muhammed Salâh, *Fihrisu mahtûtâti Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye: er-Riyâziyyat*, Dımaşk: Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, 1973, s. 5 vd.

Cedîd, nr. 3289; Trablus, nr. 1099[82]. Eş-Şinşevrî mezkûr eserinin dışında yine Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan *Nüzhetü'l-Hussâb fî İlmi'l-Hisâb* isimli İbnü'l-Hâim'in eserine, *Buğyetü'r-Râgib fî Şerhi Mürşideti't-Tâlib* isimli bir şerh de kaleme almıştır.[83]

E. *Şerhu Tuhfeti'l-Ahbâb fî İlmi'l-Hisâb*'ın Hâşiyesi ve Nüshaları:

Şafii fakihi Muhammed b. Ali el-İdfînî (ö. 1018/1609'da sağ), eş-Şinşevrî'nin mezkûr şerhine *Hâşiye alâ Şerhi Tuhfeti'l-Ahbâb fî İlmi'l-Hisâb* adlı hâşiye kaleme almıştır. Eserin günümüze ulaşan iki nüshası Dârü'l-Kütüb, Riyaza, nr. 286; Talat-Riyaza, nr. 146'da bulunmaktadır.[84]

II. *Tuhfetü'l-Ahbâb fî ʿİlmi'l-Hisâb*'ın Ferâiz ve Matematik İlmindeki Yeri

Eserin içindekiler aşağıdaki şekilde belirtilebilir:
A. Mukaddime [Hesap ilminin konusu, sayıların izâhı][85]
I. Bab [Tam sayılarla tam sayıların çarpımı][86]
II. Bab [Tam sayılarla tam sayıların bölümü][87]
III. Bab [Rasyonel sayılarla işlemler][88]
B. Hâtime [Kısmet: miras, vasiyet, şirket, mudârebe/mukârada gibi ortak malların taksim edilmesi kuralları][89]

A. Mukaddime

Sıbtu'l-Mardînî, *Tuhfetü'l-Ahbâb*'ın mukaddimesinde hesap ilminin konusuyla, sayıların izahından bahsetmektedir. Hesap ilminin konusunu sayıların tahlili yani, "bölünmesi, çıkarılması, ikiye bölme, parçalama, kök alma (teczîr), küpünü alma" gibi durumlarla terkibi yani, "çarpma, toplama, ikiye katlama, dörtte birini alma" gibi durumları oluşturduğunu belirtir. Sayıları açıklarken, döneminde bir tartışma konusu olan, 1'in gerçekte sayı olup olmadığı problemi üzerinde durarak âlimlerin ekserisinin 1'i gerçek anlamda sayı kabul etmeyip sadece mecâzen sayı olarak kabul ettiklerini kaydetmektedir. 1'i sayı kabul edenlerin Nizâm el-A'rec en-Nişâbûrî (ö. 730/1330) gibi kimseler olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle

---

[82] Ayrıntı için bkz. İhsanoğlu, Ekmeleddin vd., *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi* (*OMLT*), IRCICA, İstanbul, 1999, I, s. 93-95.
[83] Ayrıntı için bkz. İzgi, *a.g.e.*, I, s. 226 vd.
[84] İhsanoğlu, *OMLT*, I, s. 108-109; Habeşî, Abdullah Muhammed, *Câmiu'ş-Şurûh ve'l-Havâşî*, el-Mecmau's-Sakâfî, Ebûzâbi 2004, I, s. 549.
[85] "موضوع علم الحساب وبيان العدد"
[86] "ضرب الصحيح في الصحيح"
[87] "قسمت الصحيح على الصحيح"
[88] "الكسور واسمائها واعمالها"
[89] "المعرفية القسمة فى المحاصة"

müellifin, Nizâm el-A'rec'in yine Osmanlı'da bilinen ve okutulan *er-Risâletüş-Şemsiyye fi'l-Hisâb* veya *Kitâb der İlm-i Aded* adlı eserlerinden birisini okuduğu/gördüğü söylenebilir. Tespitimize göre müellifin eserinde zikrettiği, açık bir şekilde referansta bulunduğu tek isim budur. Sıbtu'l-Mardînî, sayıları basit (müfred, yalın) ve mürekkeb (bileşik) diye ayırdıktan sonra basit sayıları 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 100, 1000 diye zikretmektedir. Mürekkep (bileşik) sayıları ise bu basit sayılar dışında kalan, onların birleşmelerinden oluşan sayılar olarak tanımlamaktadır. Bunlar ise, on bir, yirmi beş vb. şeklindedir. Bu tasnifin dışında sayıları bir de derece olarak aslî ve ferî olarak ikiye ayırmaktadır. Aslî olanları da (a) birden dokuza kadar devam eden sayıların oluşturduğu "birler" (âhâd), (b) ondan doksana kadar onar onar artarak devam edecek şekilde "onlar" (aşarât), (c) yüzer yüzer artarak devam edecek şekilde, "yüzler" (miât) şeklinde sınıflandırmaktadır. Çeşitli hesap kitaplarının aslî sayılara binlerin (ulûf) de eklemesine rağmen müellifin burada binleri zikretmemesi eserin muhtasar nitelikte olması nedeniyle olduğu söylenebilir. Ferî sayıların ise sonsuz olduğunu, binler, on binler, yüzbinler vs. şeklinde devam ettiğini kaydetmektedir. Mukaddimede sayıların çeşitli açılardan daha farklı şekillerde sınıflandırılabileceğini de belirten Sıbtu'l-Mardînî, burada sayıların mertebelerinden (merâtib), menzillerinden (menâzil) de örneklerle bahsetmektedir.

I. Bab: [Tam Sayılarla Tam Sayıların Çarpımı]

Hesâb-ı hevâî alanında yazılan klasik eserlerde olduğu gibi Sıbtu'l-Mardînî, yukarıda belirttiğimiz şekilde sayılarla ilgili genel bilgiler verdikten sonra toplama, çıkarma gibi herkesin bilebileceği basit işlemlere girmeyerek doğrudan çarpma ve bölme gibi işlemlere geçmektedir. Bunun nedeni hiç şüphesiz toplama ve çıkarma gibi işlemlerin okuyucu tarafından önceden bilindiğinin düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu eserin mukaddimesinde de sayılarla ilgili genel bilgiler verildikten sonra ilk bölümde sayıların çarpımından bahsedilmektedir.

Sayıların birbiriyle çarpılmasının ne demek olduğundan, biri hangi sayıyla çarparsak çarpalım aynı sayı elde edileceğinden, dolayısıyla 1'in bu anlamda etkisiz sayı olduğundan bahseden Sıbtu'l-Mardînî, çarpmayı da üç kısma ayırmaktadır. Bunlar, (1) müfredin (yalın) müfredle, (2) müfredin mürekkeble (bileşik) çarpımı, (3) mürekkebin mürekkeble çarpımı şeklindedir. Müfredin müfretle çarpımını açıklarken bunların ezberlenmesinin ve istenildiğinde hatırlanmasının önemine değinerek aralarında mevcut 45 farklı olasılığın mevcut olduğu yazılı bir çarpımla da bildiğimiz çarpım tablosunu yazılı olarak ve örnekleriyle herhangi bir şekilde resmetmeden vermektedir. Daha sonra ise Sıbtu'l-Mardînî, müfredin mürekkeble, mürekkebin mürekkeble çarpılmasından, ilgili kural ve özelliklerinden, sonu

sıfırlı olan onluk ve yüzlük sayıların, iki daha fazla basamaklı sayıların birbirleriyle çarpılmasından bahsetmektedir. Burada müellif, ilgili kuralları zikrettikten sonra her bir durum ve olasılığa ilişkin örnekler vermektedir.

II. Bab [Tam Sayılarla Tam Sayıların Bölümü]

Eserin ikinci bölümünde tam sayıların birbirine bölünmesinden bahseden Sıbtu'l-Mardînî, tam sayıların bire bölünmesine daha sonra da tam sayıların birbirine nasıl bölüneceklerine yer vererek çeşitli örneklerle açıklamaktadır. "Kısmetü'l-kesîr ale'l-kalîl" (büyük sayının küçük sayıya bölünmesi) ve "kısmetü'l-kalîl ale'l-kesîr" (küçük sayının büyük sayıya bölünmesi) şeklinde büyük ve küçük sayıların birbirine bölünmesi durumunu ayrı ayrı incelemektedir.

Bu bölümde ferâiz bahislerinde meselelerin çözümünde çokça karşılaşılan sayıların birbirleriyle ilişkilerini ele alarak açıklamakta ve ilgili kurallardan bahsetmektedir. Her bir sayının bir başka sayıyla ilişkisinin dört farklı şekilde olduğunu belirterek buna göre sayıların çeşitlerini belirtmektedir. Bu durumu bölme çerçevesinde ele alarak şöyle zikretmektedir:

1. Temâsül/mütemâsil (eşit): İki sayının bir birine eşit olması anlamındadır. 5 ile 5'in birbiriyle ilişkisinde olduğu gibi.

2. Tedâhul/mütedâhil (girgin): İki sayıdan birinin diğerine kalansız/kesirsiz olarak bölünebilmesi durumu anlamındadır. Büyük sayının küçük sayıya kesirsiz bölünebilmesidir. 2 ile 4 sayı arasındaki ilişki gibidir. Nitekim 4 sayısı 2'ye kalansız bölünebilmektedir. 20 sayısının 5'e veya 4'e kalansız bölünebilmesi de bu duruma bir örnektir.

3. Tevâfuk/muvâfaka/müteşârik (ortak): İki sayının birbirine değil de başka üçüncü bir sayıya bir kez veya daha fazla kalansız olarak bölünebilmesi anlamındadır. Örneğin, 4 ve 6 gibi sayıların 2 ile aralarındaki ilişkide olduğu gibidir. Matematikte bu durum "ortak bölen" (kâsım-ı müşterek) olarak da adlandırılmaktadır. 8 ile 20 sayılarının 4 ile 2 sayılarıyla ilişkileri de bu duruma örnek olarak verilebilir.

4. Tebâyun/mütebâyene (ayrı): 5 ile 7 sayıları arasındaki ilişki bu duruma örnek olarak verilebilir. Bu çerçevede bu sayılar arasındaki ilişkiyi günümüz matematiğinde obeb (ortak bölenlerinin en büyüğü) kâsım-ı müşterek-i a'zam ve okek (ortak katlarının en küçüğü) misli müşterek-i asgar şeklinde isimlendirilen hallerden bahsetmektedir. Ferâiz ilminde terekenin mirasçılara taksim edilmesinde oldukça fazla kullanılan meselelerin tashihine (paydaların eşitlenmesine) özel olarak yer verilmesi de gerek konunun öneminden gerekse metnin ferâiz ile iştigal edenler için kaleme alınmış olmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

III. Bab [Rasyonel sayılarla işlemler]

Bu bölümde müellif rasyonel sayıların genel özelliklerinden, rasyonel sayıların isimlerinden ve rasyonel sayılarla yapılan işlemlerden bahsetmektedir. Ayrıca bahsettiği her bir özellik ve kurala ilişkin de ayrı ayrı sayısal örnekler vermektedir. Rasyonel (kesirli) sayıları tabiî ve tabiî olmayan şeklinde ikiye ayırdıktan sonra tabîî dediği kesirli sayıları dokuz adet olarak saymaktadır. Bunları, nısf (yarım, ikide bir), sülüs (üçte bir), rubu (dörtte bir), humus (beşte bir), südüs (altıda bir), subu (yedide bir), sümün (sekizde bir), tusu (dokuzda bir) şeklinde zikretmektedir. Tabiî olmayan kesirli sayıları da bu sayılanlar dışındakiler diye belirtmektedir. Kesirli sayıların adlarıyla ilgili de bilgi veren müellif, basit olanları müfred şeklinde nitelendirirken, mürekkeb olanları, mükerrer (tekrar eden), muzaâf (birbirine izafe edilen), matuf (birbirine atfedilen) şeklinde kaydetmektedir.

Sıbtu'l-Mardînî, bu bölümde ayrıca rasyonel sayıların paydalarıyla ilgili başta paydaların eşitlenmesi olmak üzere çeşitli işlem ve özellikler hakkında da ayrıntılı ve her birini sayısal olarak örneklendiren bilgiler vermektedir. Rasyonel sayıların toplanması, birbirinden çıkartılması, çarpılması, bölünmesinden ayrı ayrı bölümler halinde bahsetmesinin yanında rasyonel sayıların tam sayılarla çarpımı ve bölünmesinden örnekler verilmektedir.

B. Hâtime [Kısmet]

Bu bölümde birden fazla hisse sahibi bulunan "ortak malların taksimi" [muhâssa] ile alakalı hesap kurallarından bahsedilmektedir. Fıkhın birçok bahsinin de bu bilgilerden müstağnî kalamayacağını söyleyen Sıbtu'l-Mardînî bu ortak malların bulunduğu, bu bahsin ihtiyaç duyduğu fıkhın alanları olarak ise ferâiz, vasiyet, şirket, kırad (mukârada/mudârebe), borç-iflas, diyet, kasâme gibi durumları zikretmektedir. Kısmete, fıkıhta aynı zamanda kira, rehin, tazminat, vakıf ve mehir gibi çeşitli malların paylaştırılmasını gerekli kılan durumlarda da ihtiyaç duyulmaktadır. Ortak malların taksimiyle ilgili bu bölümü sayılarla ilgili olan kemiyyât ve keyfiyyât şeklinde iki kısma ayırarak çeşitli örneklerle açıklamaktadır.

Sonuç

Tuhfetü'l-Ahbâb fî İlmi'l-Hisâb'ın ferâiz ve matematik/hesap ilmi açısından oldukça önemli olduğu, ferâiz ilmiyle iştigal edenler için kaleme alınmış olması nedeniyle ihtiyaç duyulan tüm hesap kurallarının çeşitli sayısal örneklerle açıklanarak verildiği görülmektedir. Eserde bu ilim dalına ait kurallar muhtasar bir şekilde sayısal örnekleriyle yer aldığı gibi bu ilmin ıstılahları, kullanılan çeşitli terimler de açıklanmıştır. Özellikle eş-Şinşevrî'nin bu metne kaleme aldığı *Şerhu Tuhfeti'l-Ahbâb fî İlmi'l-Hisâb* adlı

eser çeşitli hesap ve ferâiz ilminde kullanılan çeşitli terim ve ıstılahları ihtivâ etmesi açısından oldukça dikkat çekmektedir. Dolayısıyla sadece ilgili birikimi nakletmesi açısından değil, ayrıca bir yönüyle matematik/hesap ve ferâiz sözlüğü açısından bu iki eserin önemli kaynaklardan olduğu söylenebilir. Eş-Şinşevrî'nin metne yazdığı şerhin bir diğer özelliği de eserin mukaddimesinde belirtildiği ve muhtevasından anlaşıldığı üzere sadece mübtedîler için kaleme alınmamış olmasıdır. Nitekim eserde çeşitli tanımlamalara ayrıntılı bir şekilde yer verilmesinin yanında ferâiz ve hesap ilminde farklı ekollere ve kişilere referanslar verilerek çeşitli meseleler ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır.

Eserin, bir kısmı Türkiye kütüphanelerinde olmak üzere dünya yazma kütüphanelerinde kırk nüshadan fazla nüshası yer almaktadır. Buradan hareketle eserin ferâiz ve matematik âlim ve öğrencileri nazarında itibar görerek tedâvülde olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca hesâb-ı hindî hesap sistemi yanında eserin sahasında kaleme alındığı hesâb-ı hevâînin de 16. yüzyıl ve sonrasında büyük ölçüde revaçta olduğu, okutulduğu ve hesâb-ı hindî yanında önemini koruduğu söylenebilir.

Sıbtu'l-Mardînî'nin eserde büyük ölçüde kendisinden önceki geleneğe bağlı kalmakla birlikte bu eserinde klasik hesap kitaplarından farklı olarak, kuvvetle muhtemel ferâiz ilmiyle meşgul olanlar için özel olarak kaleme alınması hasebiyle misâha, cebir ve mukâbele gibi çeşitli bahislere yer vermediği görülmektedir. Fazlıoğlu'nun belirttiği üzere *el-Kâfî fi'l-Hisâb*'ın sâhibi el-Kerecî (ö. 420/1029)'den itibaren hesâb-ı hevâî ilminde bu bahislere yer verilmektedir. Bu eserde ise bu yöntemin dışına çıkılmıştır. Sıbtu'l-Mardînî, Osmanlı hisâbi'l-hevâî sahasındaki temel eserlerinden olan İbnü'l-Hâim (ö. 815/1412)'in *el-Ma'ûne fi'l-Hisâbi'l-Hevâî* adlı eserine müellifi tarafından kaleme alınan *el-Vesîle*'ye Sıbtu'l-Mardînî tarafından kaleme alınan *Vesîletü't-Tullâb ilâ Ma'rifeti'l-Alet li'l-Hisâb* adlı şerhte bu düzen doğal olarak korunmuştur. Dolayısıyla bu farklılığın temel nedeni özellikle ferâiz ilmiyle meşgul olanlar için yazılmış olmasıdır.

Müellif eserinde hesâb-ı hevâî ilminin kurallarını özet bir şekilde zikretmiştir. Eserde hesâb-ı hevâî eserlerinde[90] genel olarak mevcut olduğu araştırmacılar tarafından da kabul edilen (a) Bazı işlemlerin önceden biliniyor kabul edilmesi, (b) Eserlerin mukaddimelerinde sayılarla ilgili bilgilerin verilmesi, (c) Çarpma ve bölmenin basitleştirilerek zihnen kolay işlem yapılacak hale getirilmesi gibi genel özelliklerin mevcut olduğu görülmektedir.

[90] Bkz. Fazlıoğlu, "Osmanlılarda Hesâb-ı Hevâî", *DİA*, XVII, s. 257-260.

Kaynakça

Ayidi, Muhammed Salâh, *Fihrisu Mahtûtâti Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye: er-Riyâziyyat*, Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, Dımaşk, 1973.

Bakarî, Muhammed b. Ömer, *Hâşiye alâ Şerhi'r-Rahbiyye*, 8. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1998.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Literatur* (*GAL*), 1949, Leiden, J. Brill, II, 216-217, Suppl., II, s. 215-216.

Chalhoub, Sami, *Zu Sibt al-Mardini's Handschrift "Tuhfat al-Ahbab fi 'İlm al-Hisab" ein Beitrag zur Historiographie der Mathematik des Arabisch-Islamischen Mittelalters*, (Doktora Tezi), Leipzig Üniversitesi, 1980.

Fazlıoğlu, İhsan, "Sıbtu'l-Mardînî", *DİA (Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, XXXVII, s. 90-91.

_____, "Hesap Sistemleri/Osmanlılarda Hesâb-ı Hevâî", *DİA*, XVII, s. 257-260.

_____, http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/Hisheva.pdf

Habeşî, Abdullah Muhammed, *Câmiu'ş-Şurûh ve'l-Havâşî*, el-Mecmau's-Sakâfî, Ebûzâbi 2004.

İhsanoğlu, Ekmeleddin; Şeşen, Ramazan; İzgi, Cevat, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi* (*OMLT*), (IRCICA), İstanbul, 1999.

İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazî İlimler: I*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdris, *Zâhire*, 1. bs., Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Ökten, Sadettin, İbnü'l-Mecdî, *DİA*, XXI, s. 123-124.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002.

Pertsch, Wilhelm, *Die Orientalischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha: Die Arabischen Handschriften: Dritter Band*, Gotha, Friedr. Andr. Perthes, 1881.

Rosenfeld, B.A. ve İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Mathematicians, Astronomers, and other Scholars of Islamic Civilazation and Their Works* (7th-19th c.), IRCICA, İstanbul, 2003.

Es-Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman (ö. 902/1497), *ed-Dav'ü'l-lâmî li-Ehli'l-Karni't-Tâsî'*, Dârü'l-Hayât, Beyrut t.y.

Sıbtu'l-Mardînî, Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed (ö. 912/1506), *Vesîletü't-Tullâb ilâ Ma'rifeti'l-Alet li'l-Hisâb*, Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa, nr. 1275.

_____, *Tuhfetü'l-Ahbâb fî 'İlmi'l-Hisâb*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2701/2, (101b-124b.)

_____, *Şerhu'l-Manzûmeti'r-Rahbiyye*, 4. Baskı, Dârü'l-Kalem, Dımaşk, 1988.

_____, *Şerhu'l-Fusûli'l-Mühimme fî Mevârisi'l-Ümme*, thk. Ahmed b. Süleyman Yusuf Uruni, Dâru'l-Âsıme, Riyad 2004/1425, I-II.

_____, *Keşfü'l-Gavâmiz fî İlmi'l-Ferâiz*, thk. Avd b. Recâ b. Feric el-Avfî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hükm, Medine, 1996/1417.

Eş-Şinşevrî, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdullah (ö. 999/1581), *Şerhu Tuhfeti'l-Ahbâb fî İlmi'l-Hisâb*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim, nr. 854.

Taşköprüzâde, Ebü'l-Hayr İsâmüddîn Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Sâde*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.

İSLAM CEBİRİNDE VE OSMANLILARDA MATEMATİKSEL SEMBOLİZM*

Arş. Gör Zeynep Tuba OĞUZ
Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı
z.tuba.oguz@gmail.com

Osmanlı son dönem matematik bilginlerinden Salih Zeki Bey, *Journal Asiatique*'de yayımlanan "Notation Algebrique Chez Les Orientiaux" isimli makalede, cebirle ilgili yeni bulduğu bazı yazma eserlere değinerek, cebirsel sembollerin İslam dünyasındaki ve Osmanlılardaki kullanımına ilişkin önemli tespitlerde bulunmuştur. Salih Zeki Bey'in söz konusu makalesinde, İslam cebirine Batı İslam dünyasının katkısı olarak bilinen cebirsel sembolizmin, Doğu İslam dünyasında da ihmal edilmediğini kanıtlayan belgeleri, hatta bunların Hârezmî gibi ilk cebircilerin bile gayr-ı ihtiyari kullanmış olabileceği yönündeki değerlendirmeleri, bizi genel anlamda İslam dünyasındaki cebirsel sembolizmi, özel anlamda ise Osmanlılarda işlenen cebirsel sembolizmi araştırmaya sevk etmiştir. Böylece, bu çalışmada Gelenbevî ile sona eren Osmanlı klasik dönem ilminin, sembolizme açık olup olmadığı sorgulanmış ve İslam dünyasının bu hususta gidişatı, Avrupa'daki matematiksel sembolizmin seyriyle karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

İsmail Gelenbevî ve *Hisâbü'l-Küsûr*

Gelenbevî İsmail Efendi 1731 (H. 1143) senesinde Aydın vilayetine bağlı Gelenbe kasabasında dünyaya gelmiştir. Küçük yaşta yetim kaldığından dolayı ilim tahsiline geç başlasa da takdire şayan bir gayret sarf edip, hem akli hem de nakli ilimlere vakıf bir ilim adamı olarak tarih sahnesinde yer almıştır.[91]

Çalışmamızda, matematik problemlerinin klasik yöntemlerle çözüldüğü son kitaplardan olan Gelenbevî'nin *Hisâbü'l-Küsûr* adlı eseri değerlendirilerek, eserin matematik tarihindeki yeri ve önemi üzerinde durulmuştur.

İslam Cebirinde Notasyon

Woepcke'nin, araştırmaları sonucunda Magribli meşhur matematikçi Kalasadî'nin (ö. 1486) eserlerinde kullanılan notasyon sisteminin Magribli

* Bu konu 2010 yılında hazırlanmış ve basılmamış olan yüksek lisans tezimin bir bölümünden hazırlanmıştır.

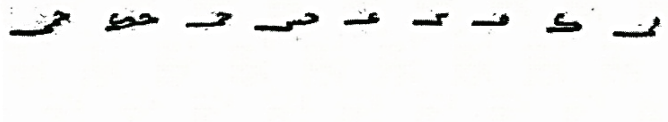
[91] Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Yayıma Hazırlayan: İsmail Özen, C. 3, İstanbul 1975, s. 261-265.

matematikçilerin eserlerinde ortaya çıkıp, Doğulu cebircilerinkinde ortaya çıkmadığı hükmüne varması, Salih Zeki Bey'i bazı matematik yazmalarını incelemeye sevk etmiştir. Yaptığı araştırmalar sonucu Doğuluların cebirde retorik safhada kaldığı, sembolik aşamayı yakalayamadıkları iddialarının asılsız olduğunu gören Salih Zeki Bey'in, İbn Hamza el-Magribî'nin *Tuhfetü'l-A'dâd li Zevi'r-Rüşd ve's-Sedad* isimli eserine ve 1430 tarihli *Ziyâdetü'l-Mesâili'l-Cedîde ale's-Sitte* isminde yazarı bilinmeyen, Acem nesihiyle yazılmış bir esere dayanarak tanıttığı İslam cebiri notasyon sistemi şu şekildedir:[92]

Eserdeki semboller	Transliterasyon	Modern semboller
لے (١ لے)	ilâ	+
و	ve	+
لا (١لا)	illâ	–
فے	fi	×
علے	ala	÷
من	min	-
منه	minhü	–

Tablo 1

[92] Remzi Demir, "Salih Zeki Bey'in Journal Asiatique'de yayımlanan Notation Algebrique Chez les Orientaux Adlı Makalesi", *Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Teknik*, Ankara 2008, s. 85-102. (Kaynaktaki bilgiler tarafımızca tablolar haline getirilmiştir.)

Özgün metindeki semboller	
	جک جم جش ع ش م ک مم
Modern semboller	$\frac{1}{x^4}$ $\frac{1}{x^3}$ $\frac{1}{x^2}$ $\frac{1}{x}$ sayı x x^2 x^3 x^4
	← Azalan taraf ——— Artan taraf →

Tablo 2

Sayı cinsi yani X^0 üzerine aded kelimesinin baş harfi olan (ayn) ع konularak ifade edilmiştir. Bilinmeyenin kuvvetleri, Arapça kelimelerinin baş harfiyle gösterilmiş ve katsayıların üstüne yazılmıştır:

X	ش
X^2	م
X^3	ك
X^4	مم
X^5	مك
X^6	كك
X^7	ممك
X^8	مكك
X^9	ككك

Tablo 3

Sembolizm Tarihçesi

Endülüslüler (Batı İslam Dünyası)

Doğuda, erken İslam cebircilerinden hemen hiçbirisi işaret kullanmamışlarken, Batıdaki cebir kitaplarında ve daha sonraki eserlerde göze çarpan bir sembolizm mevcuttur.[93] İbn Haldun, İbnü'l-Bennâ'nın 13. yüzyılın sonunda iki öncüsünün eserlerinin etkisi altında bir kitap yazdığını söylemektedir. Bu öncülerden biri, 12 ve 13. yüzyılda yaşamış, *Fıkhu'l-Hisâb* adlı bir eseri bulunan İspanyalı matematikçi İbn Munim,[94] diğeri ise 13. yüzyılda yaşamış, *el-Kamil fi'l-Hisâb* adlı bir eseri bulunan el-Ahdab'dır.[95] Ve İbn Haldun'dan anlaşıldığına göre, 13. yüzyıldan önce Arap matematikçiler matematiksel semboller kullanmıştır. Cremonalı Gerard'ın (ö. 1187) Arapça bir metni Latinceye çevirisinde bu durum aşikâr biçimde doğrulanmaktadır. Bu çeviride x ve x^2 için kullanılan semboller vardır. Kuşkusuz bu notasyonları çevirmen de kullanmış olabilir. Özgün metinde bunlar bulunmayabilir. İbnü'l-Bennâ'nın eserlerinin çoğu kayıptır ve mevcut eserlerinin hiçbirinde cebirsel semboller bulunmamaktadır.[96]

[93] Florian Cajori, *History of Mathematical Notations*, C. 2, Chicago 1928, s. 85.
[94] Boris Rosenfeld, Ekmeleddin İhsanoğlu, *Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of İslamic Civilization and Their Work*, İstanbul 2003, s. 200.
[95] Rosenfeld, İhsanoğlu, age, s. 208.
[96] Cajori, age, s. 86.

Her ne kadar İbnü'l-Bennâ'nın eserlerinin günümüzdeki nüshalarında sembollerin kullanılmadığı nakledilse de, İbnü'l-Bennâ'nın *Telhisü A'mali Hisâb* adlı eserinin tarihini tespit edemediğimiz bir nüshasında ve *Kitâbu Usûli fi'l-Cebr ve'l-Mukābele* adlı eserinin H. 1154 gibi geç bir tarihli bir nüshasında sembollere rastladığımızı ifade ederek İbnü'l-Bennâ'nın sembolizm açısından İslam dünyasındaki yerini vurgulamak yerinde olacaktır (bkz. Ek 1 ve Ek 2).

Ahmet Selim Saidan'ın tesbitine ve 1990'da Cezayir'de Y. Guergour tarafından "Les ecrits Mathematiques d'İbn Qunfudh al-Qasantini" ismiyle hazırlanan bir doktora tezine göre ise, İbn Kunfüz el-Cezairî'nin (ö. 1407), İbnü'l-Bennâ'nın *Kitâbü't-Telhîs fi'l-Hisâb* adlı eserine yazdığı *Hattu'n-Nikāb an Vechi'l-Amel bi'l-Hisâb* adlı şerhinde, ilk kez cebirsel notasyonlara rastlanmış ve aynı esere başka bir şerh yazan Yakub İbn Eyyub İbn Abdülvahid de aynı notasyonları kullanmıştır. Burada x ve x'in dördüncü dereceye kadar olan kuvvetleri, =, – gibi semboller, notasyon bölümünde açıkladığımız sembollerin aynısıyla gösterilmiştir.[97]

Kalasadî'nin *Keşfü'l-Esrâr an İlmi'l-Gubâr* adlı kitabı konumuz açısından önemli olup, içinde cebirsel sembollere rastlanmaktadır. Hatta İslam matematikçilerinin sembol kullandıklarını Avrupa'ya kanıtlayan ilk kitap budur.[98] Ancak Kalasadî'nin *Keşfü'l-Esrâr*'ının Avrupa matematiğinin gelişmesini etkilemek bakımından çok geç ortaya çıktığı kaydedilmektedir. Toplama işlemi terimler yan yana getirilerek ifade edilmiş, çıkarma işareti, eşit işareti ve x'in üçüncü dereceye kadar olan kuvvetleri terminoloji ve notasyon bölümünde açıkladığımız semboller gibi kullanılmıştır.[99]

Araştırmalarımız sırasında cebirsel sembollere rastladığımız eserlerden biri, İbn Kunfüz gibi Faslı bir âlim olan İbn Gazi'ye (ö. 1513) aittir. İbn Gazi'nin *Buğyetü't-Tullâb fi Şerhi Münyeti'l-Hisâb* adlı eserinde dört işlem için kullanılan sembollerin yanı sıra, bilinmeyenin yüksek dereceleri de sembollerle ifade edilmiştir (bkz: Ek 3 ve Ek 4).

Bu durumda cebirde sembolizmin Endülüs'te (Batı İslam dünyası) teşekkül ettiğini ve yine Endülüslü matematikçiler tarafından işlenerek, yaygınlaştırıldığını söylemek mümkündür. Ama bu, Doğudaki cebircilerin sembolik safhayı yakalayamadıkları anlamına gelmez. Salih Zeki Bey"in 1430 tarihli *Ziyâdetü'l-Mesâili'l-Cedîde ale's-Sitte* isminde yazarı bilinmeyen, Acem nesihiyle yazılmış, gelişmiş bir sembolizmin işlendiği bir eseri bizlere tanıtması, sembolizmin menşei ve nakliyle ilgili kesin hükümler

[97] Şükrü Özen, "İbn Kunfüz", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 20, İstanbul 1993, s. 143-144; İhsan Fazlıoğlu, "Cebir", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 7, İstanbul 1993, s. 200.
[98] Salih Zeki, *Âsâr-ı Bâkiye*, Yayıma Hazırlayanlar: Melek Dosay Gökdoğan, Remzi Demir, Mutlu Kılıç, C. 3, Ankara 2004, s. 188.
[99] Cajori, age, s. 93.

vermemize mani olmaktadır. Hatta Salih Zeki Bey'in, sembolleri Harezmî'nin bile işlemleri kısaltmak ve akıl yürütmeyi kolaylaştırmak için kullanmış olabileceği, ancak müstensihlerin dikkatsizliği veya bu sembolleri anlamlandıramamaları nedeniyle bunların göz ardı edilmiş olabileceği yönünde değerlendirmeleri vardır. Yine de, simgelerin Arap harfli metinlere sokulmasından doğacak zorluklardan yani cebirsel terimlerin kısaltılmasına engel olan harf-i tarif (elif-lam belirteci) gibi lisana mahsus sebeplerden dolayı söz konusu notasyon sisteminin yazmaların bir kısmında bulunmadığını burada ifade etmeliyiz.[100]

Avrupalılar

Rönesans'ta (16. yüzyılda) sembolizmin getirilmesine, matematikçilerin hızla artan bilimsel talepleriyle ihtiyaç duyulmuştur. Fakat matematikçilerin sembolizmi benimsemesi ve notasyonların üzerinde ittifak edilmesi zaman almıştır.[101]

İlk semboller 15. yüzyılda toplama ve çıkarma işlemi için kullanılmıştır. Toplama için "p", çıkarma için "m" sembolü kullanılmıştır (Örn: 1494 Pacioli). + ve – sembolleri 15. yüzyılda (1489 Widman) Almanlar tarafından, kasaların ağırlıklarındaki eksikliği ve fazlalığı göstermek için kullanılmıştır. Bunlar 1481'den sonraki yazmalarda görülmektedir.[102] + ve – işaretlerini cebirsel ifadeleri yazarken ilk kez kullanan kişi, Hollandalı matematikçi Vander Hoecke'dir (1514).[103] Stifel (1545) ile de bunlar popüler hale gelmiştir.[104] Cebir biliminde sembolizm açısından en dikkat çekici değişiklik sistemli ve bilinçli olarak harfleri kullanan ilk kişi olan Vieta (1590) ile başlamıştır. Sadece bilinmeyeni ve bilinmeyenin kuvvetlerini değil, genel katsayıları göstermek için de harflerden yararlanmıştır. Genellikle, bilinen nicelikler için sessiz, bilinmeyen için sesli harf kullanmıştır.[105]

[100] Demir, agm.
[101] Moris Kline, *Mathematica Thought from Ancient to Modern Times*, New York 1972, s. 259-263.
[102] Kline, age.
[103] David Smith, *History of Mathematics*, C. 2, New York 1958, s. 395-416.
[104] Vera Sanford, *A Short History of Mathematics*, Massachusetts 1950, s. 151-152.
[105] Kline, age.

		+	–
1202	Fibonacci	plus	minus
1494	Pacioli	$\overline{p}$	$\overline{m}$
1556	Tartaglia	Piu	men
1583	Clavius	P	M

Tablo 4[106]

		+	–
1489	Widman (Almanya)	+	–
1522	Riese (Almanya)	+	÷
1542	Recorde (İngiltere)	+	–
1568	Baker (İngiltere)	×	–
1590	Vieta (Fransa)	.	=
1608	Clavius (Almanya)	+	–

Tablo 5[107]

Çarpma (×) sembolü ise Oughtred tarafından, muhtemelen yanlış yoluyla çözüm kuralında kullanılan işaretten uyarlanarak alınmıştır. Ama Leibniz, bilinmeyen olarak kullanılan x sembolüyle karışacağından dolayı buna karşı çıkmıştır.[108] Bu sembolün 1600'lü yıllarda İngiltere'de geliştiğini söyleyebiliz.[109]

Leibniz, bölme işareti olarak kesirli çizgiden ziyade : sembolünü tercih etmiştir. 17. yüzyılın son yarısından itibaren ise ÷ sembolü kullanılmıştır.[110]

Eşit (=) işareti 1557'de Robert Recorde tarafından geliştirilmiştir. Bu sembol herkes tarafından hemen benimsenmemiştir. Eşitlik sembollerinin farklı kişilerce ifadeleri aşağıdaki gibidir:

[106] Tablolar Sanford'dan alınmıştır.
[107] Tablolar Sanford'dan alınmıştır.
[108] Sanford, age, s. 151-152.
[109] Smith, age.
[110] Sanford, age, s. 152.

1557	Recorde:	=	1634	Herigone:	2|2
1559	Buteo:	[	1637	Descartes	 [111]
1575	Xyslander:	||			

Cardano, *Ars Magna* isimli eserinde bilinmeyeni R (ress'in kısaltılması), bilinmeyenin ikinci kuvvetini Z (zensus'un kısaltılması), üçüncü kuvvetini C (Cubus'un kısaltılması) olarak kullanmıştır.[112] Bazı yazarlar ise söz konusu bu kuvvetleri resimli olarak temsil etmeye teşebbüs etmişlerdir. Ghaligai (1521), (bilinmeyen) x için cosanın sembolünden kısaltarak C^0, x^2 için □ ve x^3 için  sembollerini kullanmıştır. Ancak bunlar, hantal ve yüksek dereceden kuvvetlerde uygulanması zor sembollerdir. Bu dönemdeki diğer kısaltmalar ve semboller aşağıdaki gibidir.[113]

1484 Chuquet	12, 12x, $12x^2$ için	12^0, 12^1, 12^2
1590 Vieta	x, x^2 için	a, a quad
1631 Harriot	x, x^2, x^3 için	a, aa, aaa
1634 Herigone	x, x^2, x^3 için	a, a2, a3, a4
1637 Descartes	x, x^2, x^3 için	x, xx, x^3, x^4

Tablo 6

Osmanlılar

Osmanlılarda, Semerkant ekolünden beslenen Kadızade-i Rumî'nin telif hareketiyle başlayan, Ali Kuşçu ile devam eden ve Takiyyuddîn ile canlanan yoğun bir matematiksel etkinlik olduğu bilinmektedir. Ancak eserlerde matematiksel sembolizmin ortaya çıkması için İbn Hamza el-Magribî'yi beklemek gerekmektedir.

İbn Hamza el-Magribî'nin (ö. 1614), cebir ve mukabele konusunu da işlediği İslam dünyasında o dönemin en kapsamlı aritmetik kitabı olarak kabul edilen *Tuhfetü'l-A'dâd li zevi'r-Rüşd ve's-Sedâd* adlı eseri, cebirsel notasyonların kullanılması bakımından göze çarpmaktadır. Magribî'nin Cezayirli olması, eğitim için İstanbul'a gelerek, daha sonra medreselerde hocalık yapması ve Endülüs'te her ilmin kaynağı olarak bilinen Sebte şehrini eserinde zikretmesi, Batı İslam dünyasında yoğun olarak işlenen cebirsel sembolizmi Osmanlılara taşıması ihtimalini kuvvetlendirmekte ve

[111] Sanford, age, s. 153.
[112] Kline, age.
[113] Sanford, age, s. 155-156. Tablo da buradan alınmıştır.

Osmanlıların tevarüs ettiği geleneği benimsediğini bizlere göstermektedir[114] (bkz. Ek 5).

Magribî'nin *Tuhfetü'l-A'dâd*'ı gibi, medrese müntesiblerince kullanılan bir diğer eser, İbn Pirî'nin (ö. 1631) *el-Yevâkîtü'l-Mufassalât bi'l-Le'âli'n-Neyyirât fî A'mâli Zevâti'l-Esmâ ve'l-Munfasılât* adlı eseridir.[115] Bu eserde cebirsel sembollere rastlanması, Osmanlı cebircilerinin bu sembolleri yoğun bir biçimde işlediği ve cebirsel notasyon sisteminin medreselerde yetişen entelektüel tabaka arasında yayıldığı izlenimini uyandırmaktadır (bkz. Ek 6).

Bahaeddin Âmilî'nin *Hulasatü'l-Hisâb* adlı eserinde ve bu eserin şerhlerinde söz konusu notasyon sistemi görülmemektedir. Ancak Abdürrahim Maraşî'nin (ö. 1736) *Şerhu Hulasati'l-Hisâb*'ının erken tarihli bir nüshasında gelişmiş bir notasyon sistemine rastlanmaktadır. Burada, toplama işareti olan ا ل ے sembolünün başındaki elif harfinin bazen kullanılıp bazen kullanılmaması, aynı notasyonlar arasındaki tutarsızlığı gözler önüne sermektedir (bkz. Ek 7).

Mısırlı Muhammed el-Gamrî el-Felekî'nin (1748'de sağ) *Kurretü'l-Ayneyn fi'l-İstihraci'l-Maleyni'l-Mechuleyn* adlı eserinin bir nüshasında sembolizme rastlansa da bir diğer nüshada rastlanmamaktadır (bkz. Ek 8 ve Ek 9). Bu durum Salih Zeki Bey'in, eserlerdeki sembolizmin müstensihlerce bazen ihmal edilmiş olabileceği yönündeki tahminlerini teyit etmektedir.

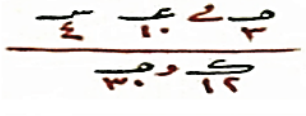
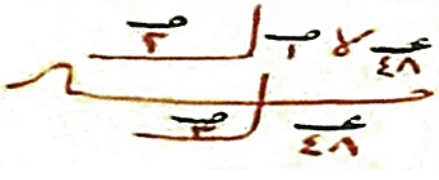
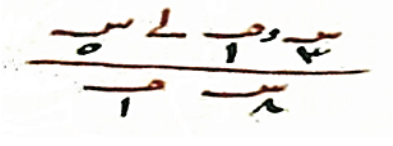
Ragıp Paşa Hocası'nın (İbrahim el-Mizari el-Halebî) (ö. 1776) *Şerhu'l-Hâvi fi'l-Hisâb* adlı eseri esasında İbn Hâim'in (ö. 1412) *el-Hâvî fi'l-Hisâb* adlı eserinin şerhidir. *El-Hâvî* de İbnü'l-Bennâ'nın *Telhîsü A'mali Hisâb* adlı eserinin muhtasarıdır.[116] Benzer şekilde Şekerzâde Feyzullah Sermed'in (ö. 1787) *Emsiletü't-Telhîs li İbni'l-Bennâ ve'l-Hâvî li İbni'l-Hâim* adlı eseri de İbnü'l-Benna'nın *Telhîsü A'mali Hisâb* adlı eseriyle, İbn Hâim'in *el-Hâvî fi'l-Hisâb* adlı eserinin hocası Mustafa Sıdkı'dan okurken aldığı notların bir derlemesidir.[117] Şekerzâde'nin kendi hattıyla yazılmış, Esad Efendi 3150/2'de kayıtlı nüshasında dikkati çeken en önemli husus, sembollerin metnin içine yerleştirilme çabasıdır. Bununla beraber, Şekerzâde'nin çıkarma işareti için bazen ال bazen ا ال sembolünü kullanmış olması, Şekerzâde'nin de notasyon kullanımında kimi zaman tutarsız davrandığını bize göstermektedir (bkz. Ek 11). Fakat Ragıp Paşa Hocası'nın toplama ve çıkarma için ىل ve ال notasyonlarını kullanması, bu sembollerin küçük çapta da olsa evrim

[114] Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, C. 1, İstanbul 1997, s. 247; Melek Dosay Gökdoğan, "İstanbul'un Cazibesine Kapılan Bir Matematikçi: Magribî", Yayımlanmamış Bildiri Metni.
[115] İzgi, age, s. 247.
[116] Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, C. 1, İstanbul 1997, s. 225.
[117] İhsanoğlu, 1999, s. 249.

geçirdiğini ve eserinde gelişmiş bir sembol sisteminin yerleştiğini bize kanıtlar (bkz. Ek 10). Toplama için ىل ve çıkarma için ال sembolünün Gelenbevi'de de kullanılması, Gelenbevî'nin cebirsel sembollerden en iyi şekilde yararlandığını bize göstermektedir (bkz. Ek 12).

Gelenbevi'nin *Hisâbü'l-Küsûr* Adlı Eserinde İşlenen Cebirsel Sembolizm

Eserde geçen bazı işlemlerin özgün hali ve modern karşılıkları:[118]

Özgün Metin	Modern Gösterimler
	$3x^2 \times (10 + 4x)$ $= 12x^3 + 30x^2$
	$48 - x^2 = 2x^2$ cebir $48 = 3x^2$
	$\frac{(3x + x^2) + 5x}{8x + x^2}$

Tablo 7

Sonuç

Böylece, İslam klasik geleneğinin son temsilcisi olan Gelenbevî'nin yaşadığı döneme kadar yetişmiş İslam cebircilerinin en önemlilerinin eserleri taranarak, İslam dünyasının oluşturduğu kendine özgü matematiksel sembolizmin Gelenbevî'ye dek kesintisiz devam edip etmediği ve ne ölçüde geliştirildiği ele alınmıştır. Bulgularımıza göre, kendine özgü bir

[118] Kaynaktaki bilgiler tarafımızca tablo haline getirilmiştir.

matematiksel notasyon sistemi kurmayı başaran İslam dünyası, bu notasyon sistemini Gelenbevi'ye dek gelişerek devam ettirmiştir.

Gelenbevî'nin matematiksel sembollerden en iyi şekilde yararlanması, klasik İslam cebirini sembolizm açısından üst düzeye taşıyan âlimlerden biri olduğunu ifade etmemizi mümkün kılmaktadır. Ayrıca Şekerzâde'nin metin içi sembolleştirmeye yaklaşmış olması hasebiyle, sembolizmin 18. yüzyıldaki âlimler sayesinde, en olgun şeklini aldığını söylemek mümkündür. Bu durumda İslam dünyasının oluşturduğu kendine özgü notasyon sisteminin Osmanlılarca (büyük ihtimalle Magribli-Endülüslü matematikçilerden) devralındığı, matematiksel sembollerin rastlandığı eserlerin medreselerde okutulmasıyla büyük bir kitlenin bundan haberdar olduğu ve Osmanlıların cebirsel sembolizmi yoğun olarak işlediği sonucu ortaya çıkmaktadır. Sembolizmin, İslam dünyasında çok erken dönemlerde teşekkül etmesine ve klasik geleneğin son temsilcisi olarak kabul edilen Gelenbevî'ye dek gelişerek devam etmesine dayanarak, Salih Zeki Bey'in katkılarıyla 16. yüzyılda olgunlaştırıldığı düşünülen matematiksel notasyon sisteminin parlak döneminin 18. yüzyıla dek sürdüğünü söylemek mümkündür.

Bu notasyon sisteminin filizlenme aşaması ve serüveniyle ilgili olarak ise şunları söylemek gerekmektedir. Şu anki bilgilerimize göre bu girişimi Batı İslam Dünyasından İbn Kunfüz'e (ö. 1407) kadar geri götürmek mümkünken, yukarıda değindiğimiz hususlar, bu inşa sürecinin mimarlarını 13. ve 12. yüzyıllarda yaşamış olan İbnü'l-Bennâ ve selefleri olarak yeniden görme ihtimalini desteklemektedir. Ayrıca, Avrupa'da söz konusu sembollerin üzerinde ittifak edilmesi için geniş bir zaman dilimine ihtiyaç duyulmuşken, İslam Dünyası'nda matematiksel sembollerin ortaya çıkmasından itibaren, sembolik sistem daha kararlı bir seyir izlemiştir.

Kaynaklar

1. Yazma Eserler

Abdürrahim el-Mar'aşî, *Şerhu Hulasati'l-Hisâb*, Laleli nr. 2742, Süleymaniye Kütüphanesi.

İbnü'l-Bennâ, *Telhîsü A'mâli Hısâb*, Reşit Efendi nr. 1147/1, Süleymaniye Kütüphanesi.

_____, (Hicri 1154), *Kitâbu Usûli fi'l-Cebr ve'l-Mukābele*, Bağdatlı Vehbi nr. 1006/3, Süleymaniye Kütüphanesi.

İbn Gazi, *Buğyetü't-Tullâb fî Şerhi Münyeti'l-Hisâb*, Laleli nr. 2765/3 ve Laleli nr. 2752, Süleymaniye Kütüphanesi.

İbn Hamza el-Magribî, *Tuhfetü'l-A'dâd li zevi'r-Rüşd ve's-Sedad*, Esad Efendi nr. 3151/2, Süleymaniye Kütüphanesi.

İbn Pirî, *el-Yevâkîtü'l-Mufassalât bi'l-Le'âli'n-Neyyirât fî A'mâli Zevâti'l-Esmâ ve'l-Munfasılât*, Yazma Bağışlar nr. 2108/4, Süleymaniye Kütüphanesi.

İsmail Gelenbevî, *Hisâbü'l-Küsûr*, Kandilli nr. 79/1, Kandilli Rasathanesi; Bayezid Umumi nr. 4494, Beyazıt Devlet Kütüphanesi ve Esad Efendi nr. 3160, Süleymaniye Kütüphanesi.

Muhammed el-Gamrî, *Kurratü'l-Ayneyn fî İstihrâci Mâleyni Mechûleyn*, Reşit Efendi nr. 1147/5 ve Yazma Bağışlar nr. 1347/5, Süleymaniye Kütüphanesi.

Ragıp Paşa Hocası, *Şerhu'l-Hâvi fi'l-Hısâb*, Hamidiye nr. 873/4, Süleymaniye Kütüphanesi.

Şekerzâde Feyzullah Sermed, *Emsiletü't-Telhîs li-İbni'l-Bennâ ve'l-Hâvî li-İbni'l-Hâim*, Esad Efendi, nr. 3150/2, (Müellif Nüshası), Süleymaniye Kütüphanesi.

2. Diğer Kaynaklar

Bursalı Mehmet Tahir (1975), *Osmanlı Müellifleri*, C. 3, Yayına Hazırlayan: İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınevi.

Cajori, Florian (1928), *History of Mathematical Notations*, C. 2, Chicago: The Open Court Publishing Company.

Demir, Remzi (2008), "Salih Zeki Bey'in Journal Asiatique'de yayımlanan Notation Algebrique Chez Les Orientiaux Adlı Makalesi", *Ortaçağ İslâm Dünyası'nda Bilim ve Teknik*, s. 85-102, Ankara: Lotus Yayınevi.

Fazlıoğlu, İhsan, (1993), "Cebir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 7, s. 195-201, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Gökdoğan, Melek Dosay, *İstanbul'un Cazibesine Kapılan Bir Matematikçi: Magribi*, Yayımlanmamış Bildiri Metni.

İhsanoğlu, Ekmeleddin (1999), *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, C. 1, İstanbul: İRCİCA.

İzgi, Cevat (1997), *Osmanlı Medreselerinde İlim*, C. 1, İstanbul: İz Yayıncılık.

Kline, Morris (1972), *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, New York: Oxford University Press.

Özen, Şükrü (1993), "İbn Kunfüz", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 20, s. 143-144, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

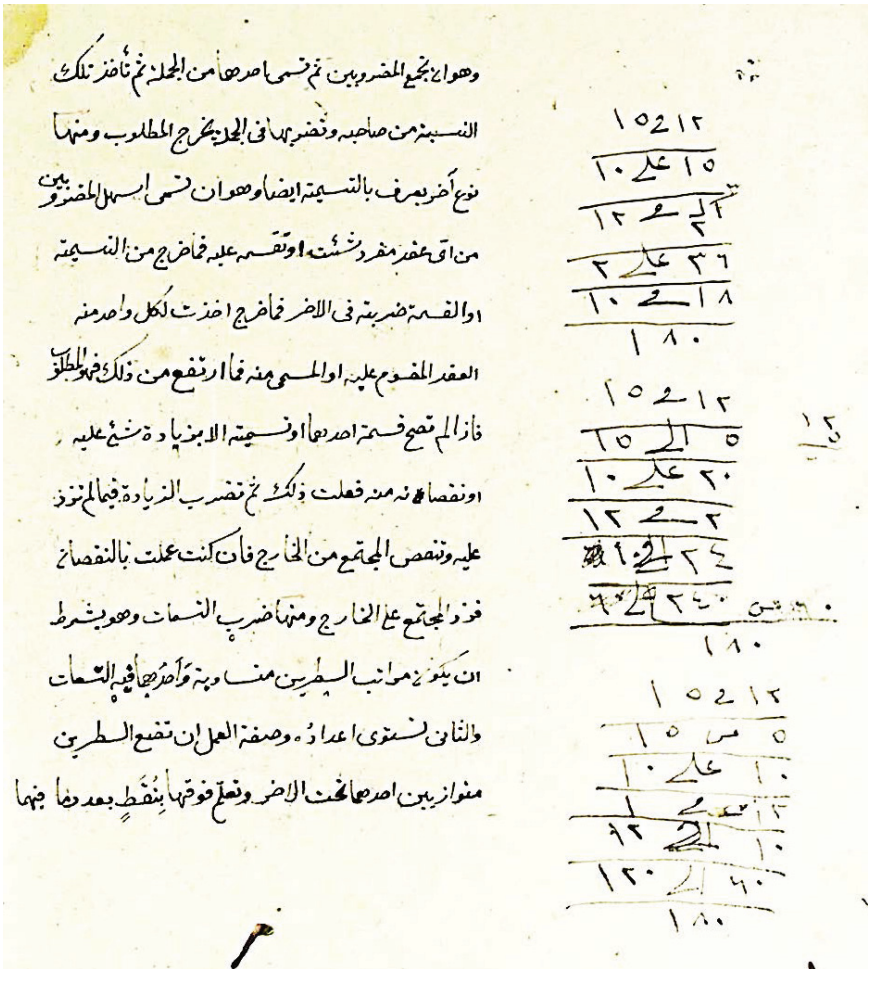
Rosenfeld, Borris, ve Ekmeleddin İhsanoğlu (2003), *Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of İslamic Civilization and Their Works (7th-13th C.)*, İstanbul: İRCİCA

Salih Zeki (2004), *Âsâr-ı Bâkiye*, C. 3, Yayına Hazırlayanlar: Melek Dosay Gökdoğan, Remzi Demir, Mutlu Kılıç, Ankara: Babil Yayınevi.

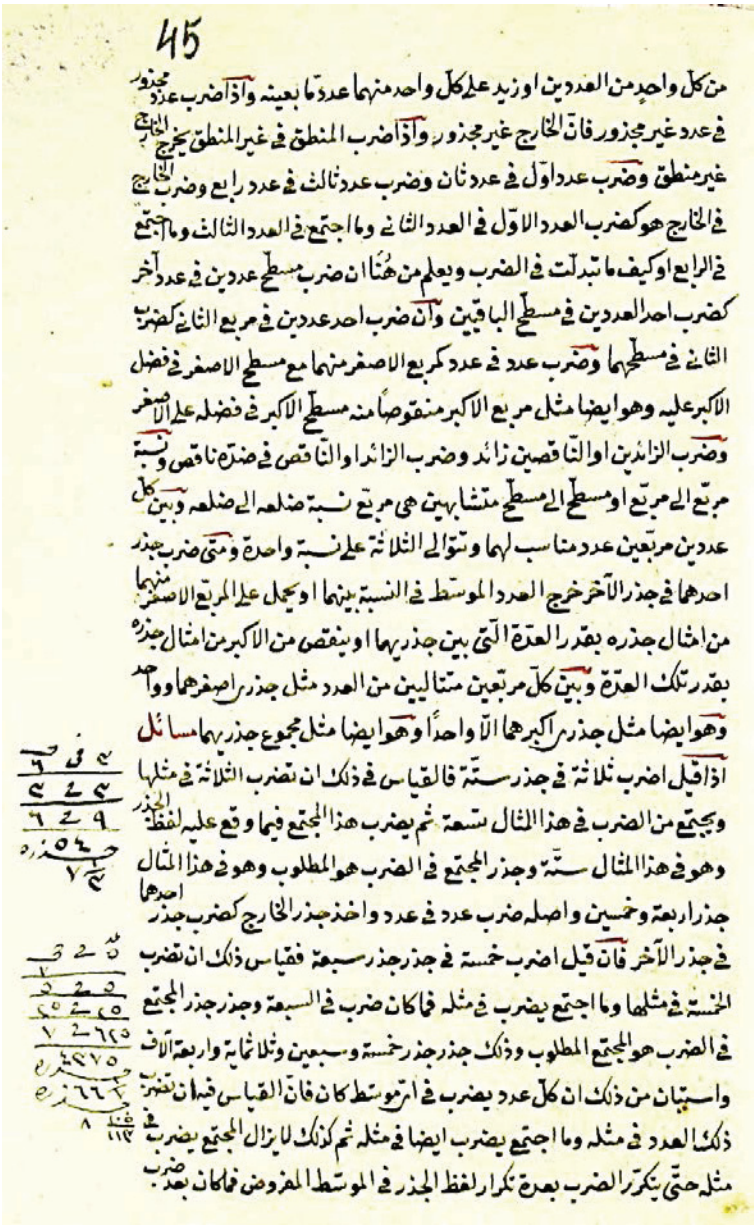
Sanford, Vera (1958), *A Short History of Mathematics*, Massachussets: Houghton Mufflin Company.

Smith, David (1958), *History of Mathematics*, C. 1, New York: Dover Publication.

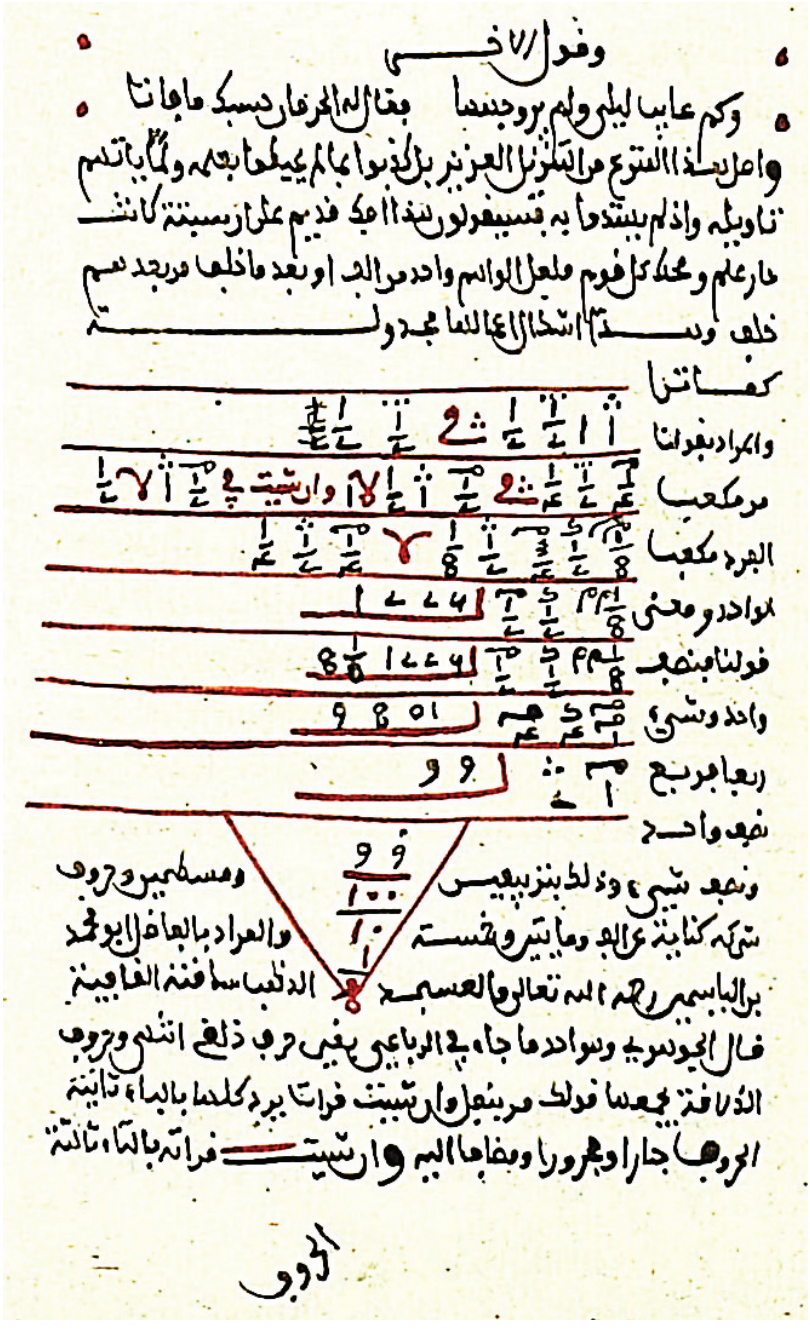
Ekler



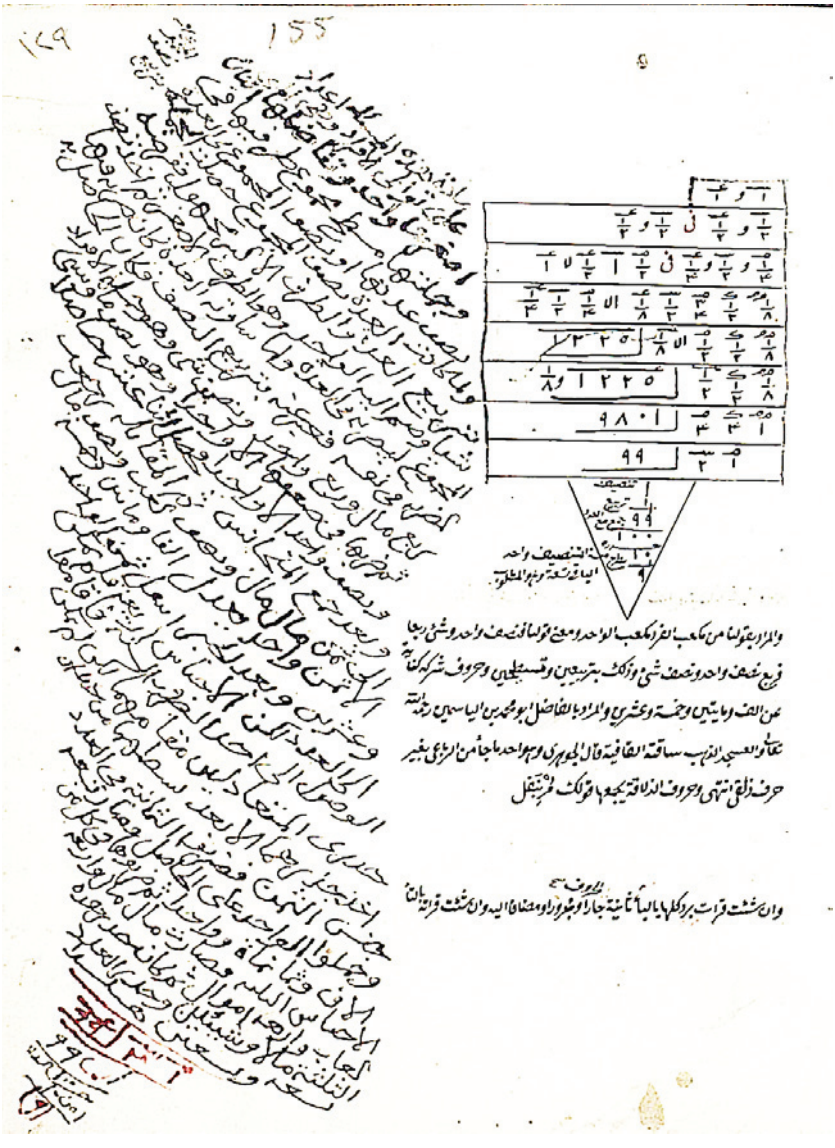
Ek-1
İbnü'l-Bennâ, *Telhîsü A'mâli Hisâb*, Reşit Efendi 1147/1, varak 3b, Süleymaniye Kütüphanesi. Tarihi tespit edilememiştir.



Ek-2
İbnü'l-Bennâ, *Kitâbu Usûli Fi'l-Cebr ve'l-Mukabele*, Bağdatlı Vehbi 1006/3, varak 3a, Süleymaniye Kütüphanesi. İstinsah Tarihi: Hicri 1154.



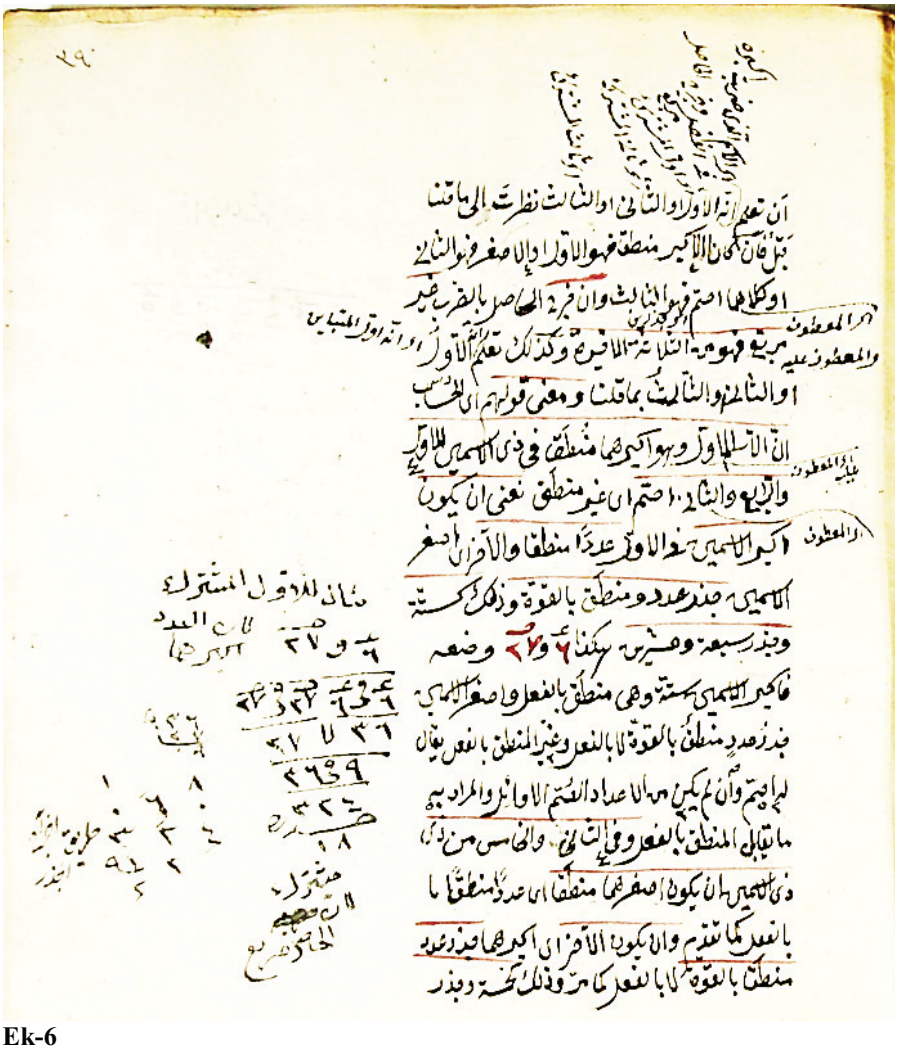
Ek-3
İbn Gazi, *Buğyetü't-Tullâb fî Şerhi Münyeti'l-Hisab*, Laleli 2752, varak 128b, Süleymaniye Kütüphanesi. İstinsah tarihi: Hicri 1183.



Ek-4
İbn Gazi, a.g.e.,
Laleli 2765/3, varak 129a, Süleymaniye Kütüphanesi. Eserin hicri 895'te telif edildiği belirtilen bu nüshada istinsah tarihi yazılmamıştır.

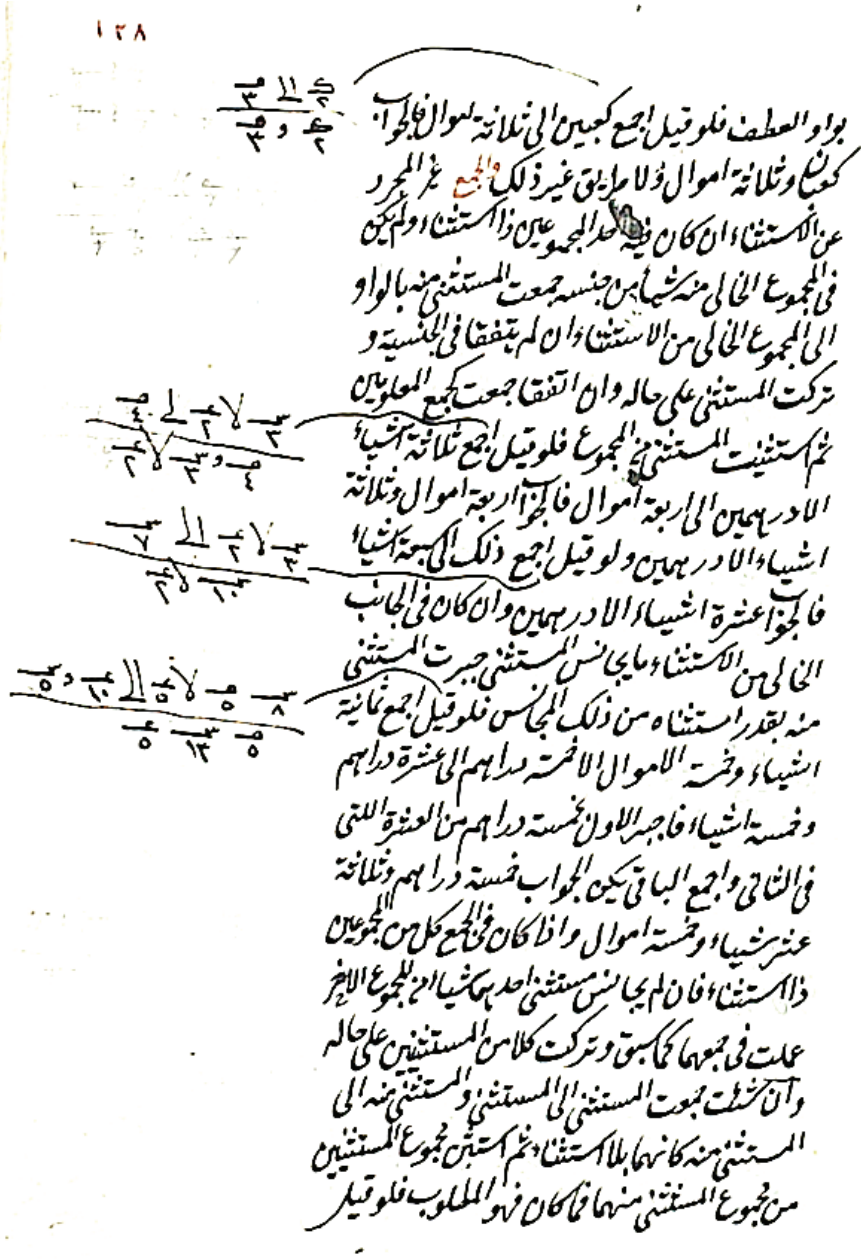


Ek-5
İbn Hamza el-Magrıbî, *Tuhfetü'l-A'dâd*, Esad Efendi 3151/2, varak 117b, Süleymaniye Kütüphanesi. İstinsah tarihi: Hicri 1013.

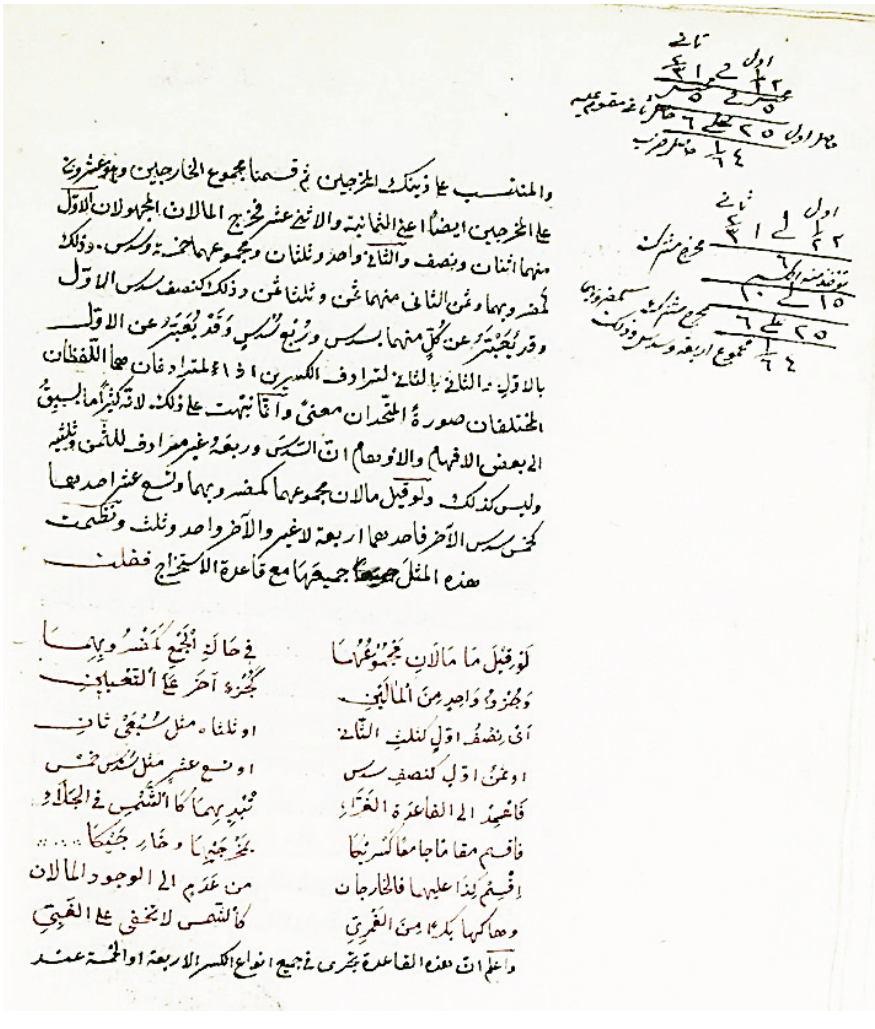


Ek-6

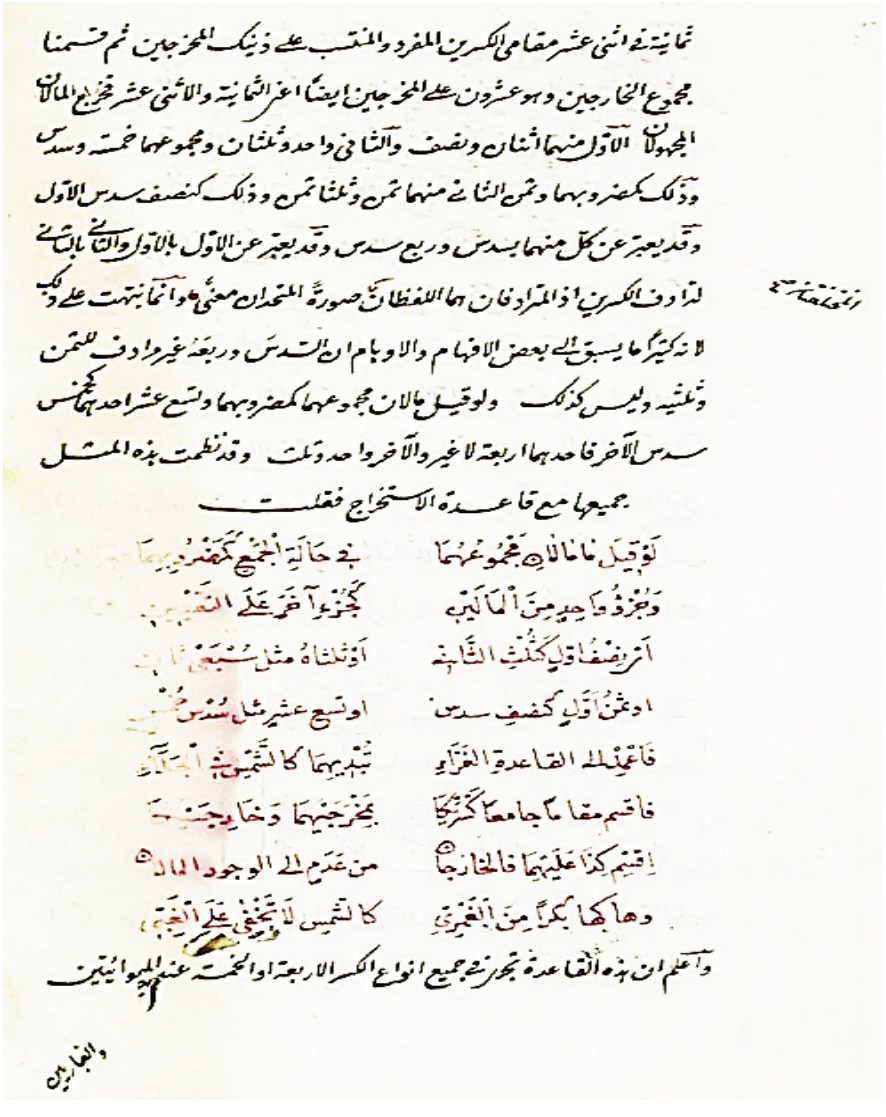
İbn Pirî, *el-Yevâkîtü'l-Mufassalâtbi'l-Le'âli'n-Neyyirât fî A'mâli Zevâti'l-Esmâ ve'l-Munfasılât*, Yazma Bağışlar 2108/4, varak 4a, Süleymaniye Kütüphanesi. İstinsah tarihi: Hicri 1170.



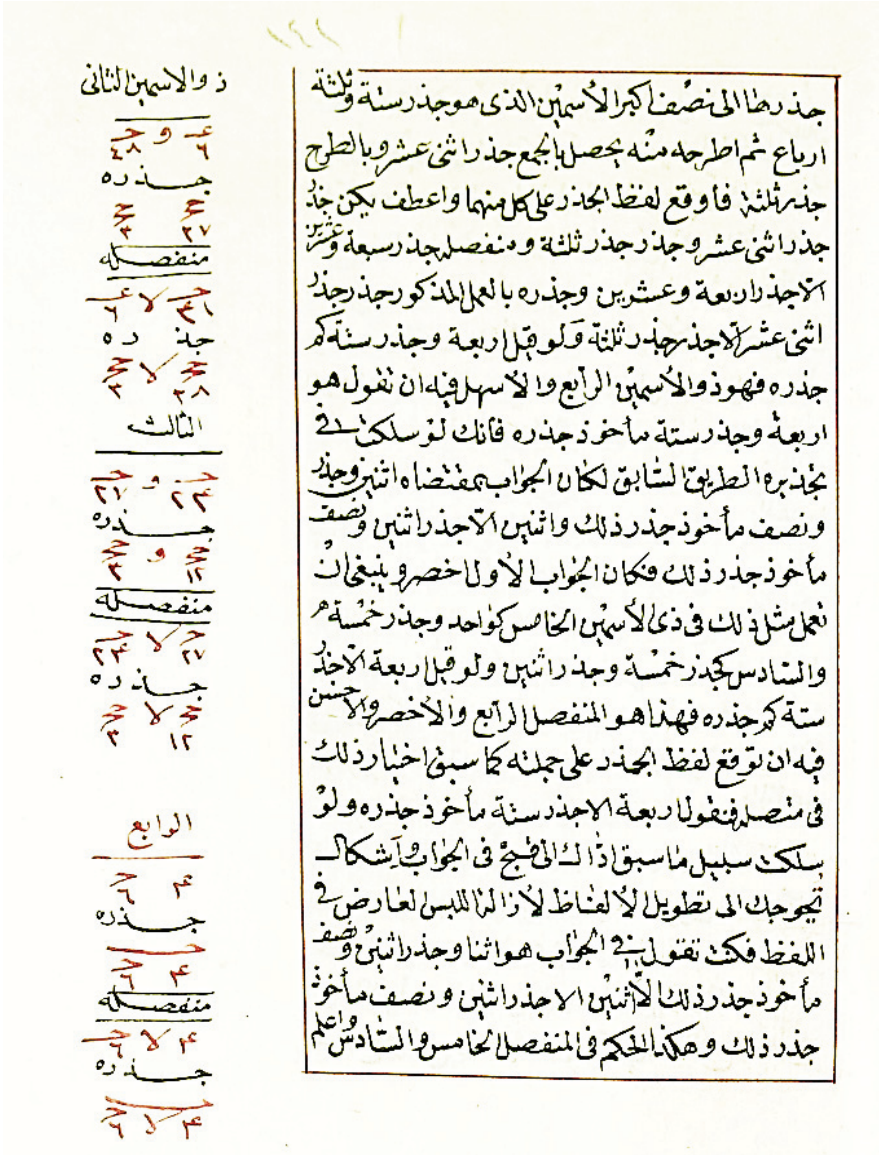
Ek-7
Abdürrahim el-Mar'aşî, *Şerhu Hulasati'l-Hisab*, Laleli 2742, varak 128a, Süleymaniye Kütüphanesi. İstinsah tarihi: Hicri 1096.



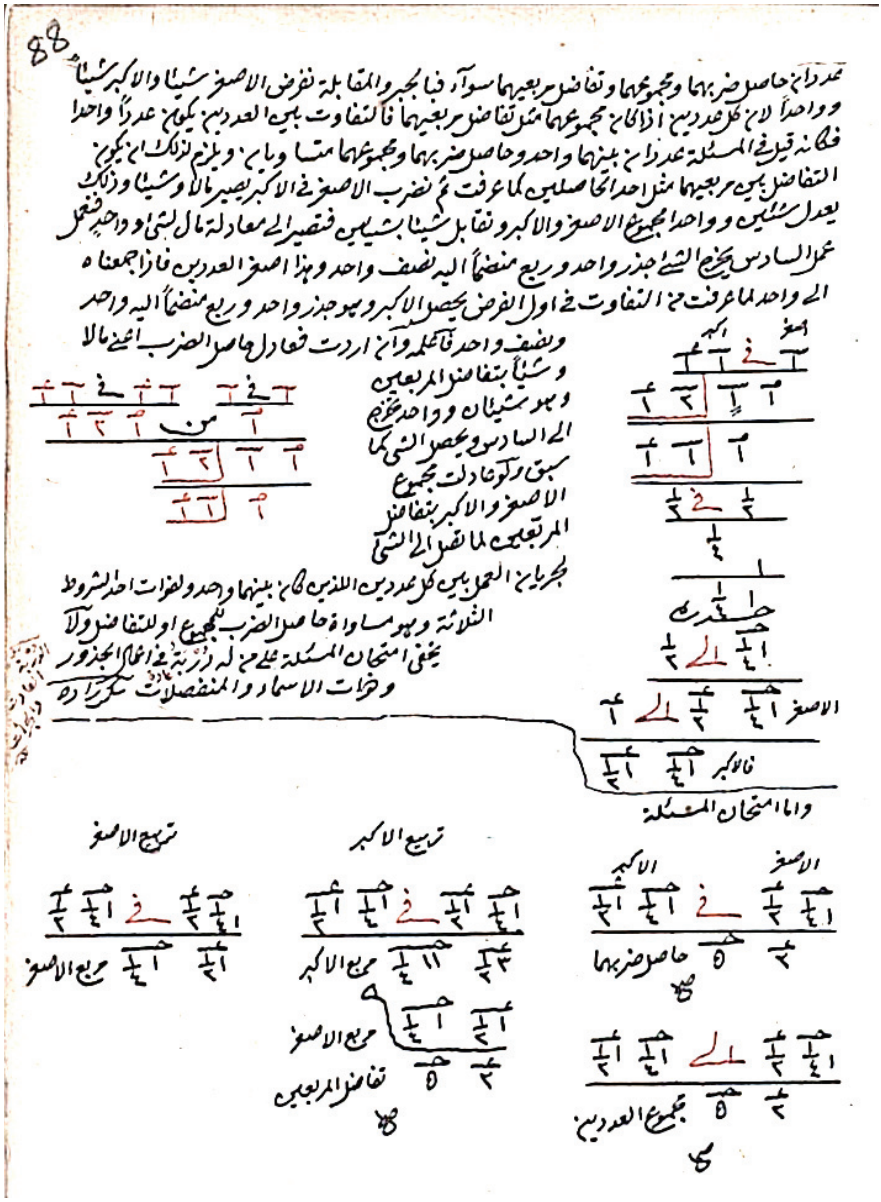
Ek-8
Muhammed el-Gamrî, *Kurretü'l Ayneyn fî istihrâci Maleyni Mechûleyn*, Reşid Efendi 1147/5, varak 2b, Süleymaniye Kütüphanesi. Telif tarihi: Hicri 1121. İstinsah tarihi tesbit edilememiştir.



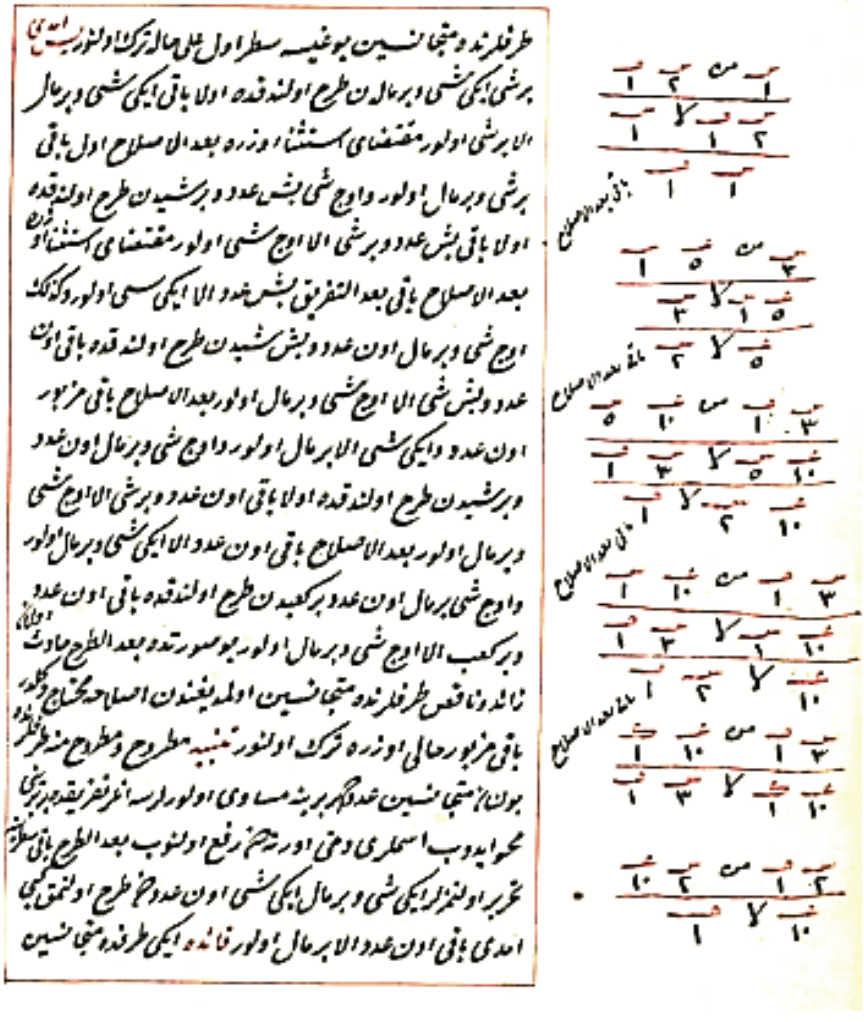
Ek-9
Gamrî, a.g.e., Yazma Bağışlar 1347/5, varak 2b, Süleymaniye Kütüphanesi. İstinsah tarihi: Hicri 1175.



Ek-10
Ragıp Paşa Hocası, *Şerhu'l-Hâvî fi'l-Hisâb*, Hamidiye 873/4, varak 5a, Süleymaniye Kütüphanesi. İstinsah tarihi: Hicri 1176.



Ek-11
Şekerzade Feyzullah Sermed, *Emsiletü't-Telhîs li-İbni'l-Bennâ ve'l-Hâvî li-İbni'l-Hâim*,Esad Efendi 3150/2, varak 78a (Müellif nüshası). Süleymaniye Kütüphanesi. Tarih: Hicri 1175.



Ek-12
Gelenbevî, *Hisabü'l-Küsûr*, Kandilli 79/1, varak 22b, Kandilli Rasathanesi. İstinsah tarihi: Hicri 1232.

OSMANLILARDA YÜKSEK MATEMATİK: KONİ KESİTLERİ (KUTÛ'-I MAHRÛTİYÂT)

İrem ASLAN
Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü
Doktora Öğrencisi
iremaslan8@gmail.com

Koni kesitleri matematiğin en komplike konularından biridir. Tarihte koni kesitlerini keşfeden Platon okulunun bir öğrencisi, Platon'un (M.Ö. 429-348) bir dostu ve Exodus'un (M.Ö. 408-355) öğrencisi olan Menaechmus (M.Ö. 380-320) olmuştur (Cajori, 2014: 38). Bu buluş sadece bir yüzyıl içinde Yunan geometrisini o dönemde ulaşılabilecek en üst seviyeye taşımıştır. Menaechmus'tan sonra Öklid'in (M.Ö. 330-275) çağdaşı olan Aristaeus (M.Ö 370-300), Platon okulunda yapılan çalışmaların bir özeti mahiyetinde bir *Koni Kesitleri* eseri yazmıştır. Öklid de meşhur *Elementler*'inin 12. kitabında konilere değinmiştir. Ayrıca Öklid'in kaybolmuş kitapları arasında Pergeli Apollonius'a (M.Ö. 262-200) kaynaklık teşkil eden ve dört kitaptan oluşan *Koni Kesitleri* (*Conic Sections*) eseri vardır. Arşimet (287-212) de *Parabolun Kareleştirilmesi* eserinde koni kesitleriyle uğraşmıştır. Zaten koni kesitlerine ihtiyaç, Antik Çağın meşhur Delos problemleriyle beraber doğmuştur (özellikle bir açının üçe bölünmesi ve çemberin kareleştirilmesi problemleri). Arşimet'in de bu konuda esas uğraştığı şey parabol, elips ve hiperbolun kareleştirilmesi olmuş, tüketme metoduyla parabol ve elipsin kareleştirilebileceğini düşünmüştür. Hiperbolle fazla ilgilenmediği bilinmektedir. Ayrıca koni kesitleriyle ilgili bir kitap yazdığı sanılmaktadır. *Conoids and Spheroids* adlı eserinde "konik" kelimesini kullanmış, ancak burada bu kelimeyle bir parabolün veya hiperbolun kendi ekseni etrafında döndürülmesiyle meydana gelen cisimleri kastetmiştir (Cajori, 2014: 39-47).

Tüm bu değerli bilginlerin o zamana dek koni kesitleriyle ilgili çalışmalarını bir araya toplayarak bu alanda özgün katkılar yapan, koni kesitlerinin babası sayılan Pergeli Apollonius (262-190) olmuştur. Apollonius, Öklid'in takipçileriyle İskenderiye'de ve bir süre Bergama'da bilimsel çalışmalar yapmıştır. Burada *Konika* isimli eserinin ilk üç cildini atfettiği Eudemus'la tanışmıştır. *Konika* Apollonius'a Büyük Geometrici unvanını kazandırmıştır (Cajori, 2014: 49). Apollonius koni kesitlerini ilk defa bir ve aynı koniden elde etmiş, böylece dört koni kesiti (daire, elips, parabol ve hiperbol) arasında ilişki kurarak öncüllerinden ayrılmıştır. Koni kesitlerine daire, elips, parabol ve hiperbol isimlerini veren de yine o olmuştur. Eser 8 cilttir. Bunlardan ilk dört tanesinin Yunanca aslı mevcuttur. 5., 6. ve 7. ciltler

Arapça tercümeleri ortaya çıkana kadar Avrupa'da 17. yüzyılın ortasına kadar bilinmemektedir. Sekizinci cilt ise kayıptır. *Konika*, matematik tarihinde uzun yıllar etkili olunca sekizinci kitabın yeniden inşası çalışmaları başlamıştır. İbn Heysem (965-1040) *Koni Kesitleri'nin Tamamlanması* adlı çalışmasını bu konuya tahsis etmiştir (Topdemir, Unat, 2009: 41). Ayrıca Kahire'de kaldığı yıllarda Apollonus'un *Konika*'sını, *Kitâb el-Mahrûtât* ismiyle istinsah etmiştir. Bu el yazması bu gün Süleymaniye'de bulunmaktadır. Avrupa'da ise 18. yüzyılda Oxfordlu Edmund Halley (1656-1724), Pappus'un teoremlerinden faydalanarak *Apollonii Pergaei Conicorum Libri Octo (Pergeli Apollonius'un Koniklerinin Sekizinci Kitabı)* (1710 Oxford) isimli bir sekizinci cilt tahmini yayınlamıştır.

Apollonus'un *Konika*'sının mevcut 7 cildi sırasıyla şu konuları incelemektedir:

1. cilt: Üç temel koni kesitinin oluşturulmasıyla ilgilidir.

2. cilt: Asimptotları, eksen ve çaplarla ilgilidir.

3. cilt: Bileşenleri çok sayıda koşula bağlı olan enine eksen, kiriş, asimptot veya teğet parçaları ile belirli, üçgen, dikdörtgen veya karelerin denklikleriyle ilgilenmekte, ayrıca elips ve hiperbolun odak noktasını da anlatmaktadır.

4. cilt: Doğru parçalarının harmonik bölümünden[119] ve konilerden oluşan sistemlerden bahsetmiş, iki koninin en fazla dört noktada kesişeceğini göstermiştir.

5. cilt: Apollonus'un dehasının en belirgin örneği olan bu kitapta önceki kitaplarda temeli atılmış maksimum minimum problemleri ele alınır. Belirli bir noktadan koniye çizilebilecek en uzun ve en kısa doğrular ele alınmış, evolütler[120] ve eğrilik merkezleri konularının temelleri atılmıştır.

6. cilt: Koniklerde benzerlik ile ilgilidir.

7. cilt: Eşlenik çaplar üzerinedir (Cajori, 2014: 52).

Kayıp olan 8. cilt, Halley'in tahminine göre eşlenik çaplar konusunu incelemeye devam etmektedir. Apollonius koni doğrultmanı kavramına değinmemiştir. Elips ve hiperbolün odak noktalarını bulmasına rağmen, parabolün odak noktasını bulamamıştır. Apollonius, o dönemde geometriyi gelinebilecek en üst seviyeye taşımıştır. O noktadan sonra ilerlemeyi sağlayacak olan simgesellik, Kartezyen geometri ve sonsuz küçükler hesabı çok sonra keşfedilecektir.

Bu konunun problemlerinin çalışılması ve problemlerinin çözülmesi için geometri, cebir ve trigonometri bilgilerine ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı'daki koni kesitleri çalışmalarını incelemek dönemin matematik düzeyini anlayabilmek açısından büyük önem teşkil etmektedir.

[119] Bir doğru parçasını aynı anda hem içten hem dıştan bölme.

[120] Bir eğrinin ya da yüzeyin eğrilik merkezine eşit uzunlukta bulunan noktaların kümesi.

Osmanlı'dan önceki koni kesitleri çalışmalarını bilmek de Osmanlıların bu konuya katkılarını tespit edebilmek açısından oldukça önemlidir.

Osmanlı'ya koni kesitleri bilgisinin ulaşması üç yoldan olmuş gibi görünmektedir. Bunlardan ilki Semerkant matematik astronomi okuludur. Bu okul ve bu okuldan yetişmiş, daha sonra İstanbul, İznik ve Sivas gibi ünlü medreselere geçiş yapmış âlimler, beraberinde Semerkant geleneğini de taşımışlardır. Bu okulun Osmanlı geometrisine yaptığı katkılardan biri de koni kesitleri sahasında telif edilen klasik eserlerin, ayrıca Semerkant okul üyelerinin bu sahada yaptıkları telif ve istinsahların İstanbul'a ulaştırılmasını sağlamalarıdır. Bu sahada, Nasıreddîn Tûsî'nin (1201-1274) *Tahrir Kitâb Apollonius fi'l-Mahrûtât fi İlmi'l-Hendese* kitabı, Ebu'l-Hüseyin Abdulmelik b. Muhammed'in *Tesaffuh Kitâb Apollonius fi el-Mahrûtât*'ı, Mahmûd b. Kâsım el-Fazl el-Esfehânî'nin *Kitâb Telhîs el-Mahrûtât fi el-Hendese* ve Semerkant matematik astronomi okulunun önemli üyelerinden el-Kâşânî'nin 840 yılında Buhara'da telif ettiği *el-Eşkâl elleti Yuhtâc İleyhâ fi Teshîl Fehmu Kitâb Telhîs el-Mahrûtât fi el-Hendese*'si bulunmaktadır. Bu eserlerden bazılarında Fatih Sultan Mehmed'in, Sultan II. Bayezid'in, Sultan III. Selim'in mühürleri bulunmaktadır. Bu durum Osmanlılarda adı geçen eserlerin resmi kullanımda olduğunu ve mühendishanelerde kaynak kitaplar olarak kullanıldığını göstermektedir. Kandilli Rasathanesinde, kayıtlı olan Nasıreddîn Tûsî'nin *Tahrir Kitâb Apollonius fi'l-Mahrutat fi İlmi'l-Hendese*'sinin[121] nüshası üzerinde bulunan kayıtlar eserin Osmanlı âlimlerince kullanıldığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır (Fazlıoğlu, 2014a).

İlk Osmanlı medresesi olan İznik'in baş müderrisi Davud b. Mahmud b. Muhammed el-Kayserî, İbn Sartak'ın (1314-1327) *Kitâb el-İkmâl fi'l-Hendese*'sini[122] Tokat'ın Niksar şehrinde 1314-1315 tarihinde istinsah etmiştir. Muhtemelen aynı eseri bizzat İbn Sartak'tan Niksar'da okumuş ve daha sonra İznik'te okutmuştur. Eser Öklid geometrisi yanında, koni kesitleri, düzlemsel ve küresel trigonometriyi de kapsayan geniş hacimli ve önemli bir eserdir. Kahire nüshasında Sultan II. Bayezid dönemi âlimlerinden Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin (ö.1516) İstanbul h. 901 tarihli mührü vardır (Fazlıoğlu, 2014a).

Ayrıca İhsan Fazlıoğlu'nun *Osmanlı Döneminde Geometri* makalesinde belirtildiği üzere Ayasofya'da kayıtlı bulunan[123] astronomi ve hendese mecmuasına bakıldığında, İbn Sartak'ın h. 725 tarihinde Tokat-Niksar'da Nizamiye medresesinde, mecmuadaki *Apollonius'un Kutu'u'l-Mahrûtât*'ını bulmak mümkündür. Ayrıca yine Fazlıoğlu'na göre ibn Heysem'in geometri

[121] nr. 83'te.
[122] Kahire Üniversitesi, nr. 23209.
[123] nr. 4830.

eserlerini de içeren bir mecmua da bu dönemde İstanbul'a gelmiş olmalıdır[124]. Daha sonra bu eserler İstanbul'da istinsah edilerek yeniden üretilmiş ve kullanıma sokulmuştur. Önemli bir kısmı Nasıreddîn Tûsî'nin tahrirlerinden oluşan ve Osmanlı uleması arasında Mutevassıtat olarak isimlendirilen Yunan ve klasik İslâm matematik-geometri ve astronomi eserleri bu dönemde İstanbul'da Fatih'in (1432-1481) isteği üzerine çoğaltılmışlardır. Bu eserler arasında, Öklid, Archimedes, Theodosius, Otolykos, Hypsikles, Aristarchos, Menelaos, Apollonius'un yanı sıra ibn Heysem, Nasıreddîn Tûsî vb. ileri gelen matematikçi ve geometricilerin eserleri bulunmaktadır.

Koni kesitleri ve diğer klasik geometri bilgisinin Osmanlı'ya ilk dönemlerdeki girişi için izlenmiş diğer iki önemli güzergâh ise Endülüs'ün düşmesi ile burada bulunan âlimlerin Osmanlı'ya göç etmeleri ve Şah İsmâil ve Şiilerin İran bölgesinde iktidarı ele geçirdikten sonra Sünni âlimlerin Osmanlı'ya sığınmalarıdır. Daha sonraki dönemlerde ise (19. yüzyılın başından itibaren) yoğunlaşan modernleşme hareketine paralel olarak, mühendishanelerde veya diğer modern tarzda eğitim veren okullarda okutulmak amacıyla koni kesitleri konularını da içeren pek çok hendese kitabı kaleme alınmıştır. Bunların çoğu tercüme, telif veya derlemedir. Bütün bu çalışmalar modern batı Avrupa hendese kavram ve tekniklerinin yoğun bir şekilde Osmanlı matematiğine girmesini sağlamış, bu süreç içerisinde klasik hendese yerini, çok az istisna dışında, modern hendeseye terk etmiştir. Ancak bu dönüşüm sarsıcı olmamış, Öklid, Apollonius, İbnu'l-Heysem, el-Birunî, Nasıreddîn Tûsî gibi âlimlerin klasik hendese geleneğini iyi bilen Osmanlı âlimleri klasikten moderne yumuşak bir geçiş yapmışlardır (Fazlıoğlu, 2014a).

Osmanlı'da yazılmış ilk ve tek Türkçe özgün koni kesitleri kitabı Seyyid Ali Paşa'nın (ö. 1846) *Kutû-i Mahrûtiyât*'ıdır. Seyyid Ali Paşa Mühendishane-i Berr-i Hümayun'da okumuştur. Hüseyin Rıfkı Tamani'nin 1817'deki vefatı üzerine Mühendishane-i Berr-i Hümayun'a baş hoca tayin edilmiş, burada hendese ve istihkâm dersleri vermiştir (Fazlıoğlu, 2014b). 1830 yılında yerine Başhoca İshak Efendi gelene kadar bu görevi sürdürmüştür. Daha sonra 1835 yılında yeniden Mühendishane baş hocası olmuş ve mirlivalık rütbesine yükseltilmiştir. 28 Kasım 1846 yılında vefat etmiştir (İhsanoğlu, 1999: 288). Kabri Sütlüce mezarlığındadır. Henüz bir mühendishane öğrencisiyken 1797'de, Fransızca bir dil bilgisi kitabını *Resm el-acîb/Sanat-i Kitâbet* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Başlıca eserleri arasında; Düzgün çokgenlerle ilgili Fransızca bir eserin Türkçe tercümesi olan *Zû Azlâ Kesîre-i Muntazama* (İhsanoğlu, 1999: 290) ve Ali Kuşçu'nun *Fethiyye fî ilm el-hey'e* adlı eserinin Türkçe özet halindeki çevirisi olan *Mir'ât-i âlem* (Evren'in Aynası) (1823-24)

[124] Askeri Müze, nr. 3025.

bulunmaktadır. Bu eserin mukaddimesinde Aristoteles, Batlamyus, Pisagor, Kopernik ve Tyco Brahe tarafından sunulan evren modellerine yer vermiş, ancak kendisi Batlamyus modelini benimsediğini belirtmiştir. Ayrıca 1843 yılında İstanbul'da basılan savaş sanatıyla ilgili *İstihkâmât-i cesîme* isimli bir kitabı daha bulunmaktadır (Fazlıoğlu, 2014b).

Kutû-i Mahrûtiyât'ın Türkçe olarak kaleme alınmış bir eser olduğundan bahsetmiştik. Eserin mukaddimesinde Seyyid Ali Paşa, kitabı niçin, nasıl ve ne amaçla yazdığını etraflıca tarif etmiştir. Bu kapsamlı açıklamalar dönemin ilim anlayışına da ışık tutmaktadır. Bu konuya sonuç ve değerlendirme bölümünde tekrar değineceğiz. Dolayısıyla bu eser Osmanlı bilim tarihi için önemli sayılmaktadır. Seyyid Ali Paşa bu eseri yazarken koni kesitleri konusunda kendinden önceki Yunan ve İslâm bilginlerinin çalışmalarıyla, o dönemde Avrupa'da bu alanda yazılmış eserleri inceleyerek kendi katkılarını da eklemek suretiyle eserini şekillendirmiştir. Mukaddimede bu kitabın Mühendishane-i Berr-i Hümayun'a ders kitabı olarak hazırlandığını belirtmiştir. Seyyid Ali Paşa, koni kesitleri konusunun mühendishanede okutulmasının gerekliliğini ve cihat için önemini şu şekilde belirtmiştir: "Bu söz konusu koni kesitlerine dair bir sürü nüsha Osmanlılarda varsa da Arapça ve Frenkçe olduğundan ve bunların bir kısmı da cebirle ispat olunmuş, cebir bilmeyen, koni kesitleri de bilmediğinden onlar işe yaramaz kalmış, ancak bu ilm-i mahrûtiyât gerek top ve humbara endahtlarında mermilerin havada çizdiği eğri çizgilerin niceliğini ve gerek top ve havan dökümü fırınlarının eğri yüzeylerinin çizim biçimi ve inşasını, gemilerin seyri sırasında izlediği eğri yolu ve rüzgar ve akıntılar sebebiyle gemilerin sapma miktarı ve keyfiyetini ve gerek tersane inşası hususunda pek çok faydaları olacağından, işte bu ilm-i mahrûtiyât söz konusu bilim cihatla bağlantılı olduğundan pek çok faydalar sağlayacağından, Mühendishane-i Hümayun'da okutulması şart olan derslerden biridir". Seyyid Ali Paşa sözlerine şöyle devam etmektedir: "Söz konusu ilme dair bazı kitaplar incelenmiş, çalışılmış olunup talebeye kolaylık olsun diye söz konusu ilmin davaları sırf hendese yoluyla ispat olunmuştur." Seyyid Ali Paşa bu satırlarda kısaca bu konunun öğrenciler tarafından anlaşılmasının şart olduğunu, bu sebepten incelemesinde cebir kullanmadan ispatlarını sadece geometri ile yaptığını ve Osmanlı topraklarında koni kesitlerinden bahseden pek çok kitabın varlığına rağmen, bunların çoğunun Arapça veya Batı dillerinde yazılmasından ötürü kendisinin Türkçe bir eser yazma ihtiyacı hissettiğini açıklamaktadır. Aslında günümüzde cebirsel ispatlar bize çok daha açık ve anlaşılır gelmektedir. Ancak dönem şartlarını göz önüne aldığımızda, simgesellik olmadan anlaşılması oldukça güç olan cebirsel ispatlar yerine, sözlü geometrik ispatların mühendishane talebelerine, nispeten daha anlaşılır gelmesi makuldür. Mukaddimenin devamında, yazar eseri Sultan Abdülmecid'e sunduğunu da şükranlarla belirtmiştir. Eser, 1

mukaddime, tembihler bölümü, 1 maksat ve bazı lamihalarla kitabın sonundaki bazı şekillerden meydana gelmektedir. Bu şekillerden lamihalara ait olanlar Osmanlı rakamları ile verilmiştir. Ana metine ait olan şekiller ise ebcet rakamları ile verilmiştir. Her iki gruptaki şekiller de kitabın sonunda bulunmaktadır. Eser İstanbul'da 1841 yılında Matbaa-ı Bab-ı Seraskeriye tarafından basılmıştır (5+207+12 sayfa). Benim elimdeki nüsha Özege Kütüphanesinden elde edilmiştir.[125] Ayrıca İhsan Fazlıoğlu'nun belirttiğine göre, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde de eserin bir nüshası mevcuttur.[126]

Bu eserin bir başka önemi de Osmanlıca matematik terimleri literatürü hakkında bizi bilgilendirmesidir. Örneğin, Batı dillerinin çoğunda ortak olan parabol için *katı mükafî*, elips için *katı nakıs* ve hiperbol için *katı zâid* terimleri kullanılmıştır. Ara kesit için *faslı müşterek*, koni ekseni için *mihver*, düzlem için *müstevi*, dik koni için *mahrut-u kaim* ve eğik koni için de *mahrut-u mail* terimleri kullanılmıştır. Belirtilmesi gerekir ki bu terimler Arapçadan alınmıştır.

Aşağıda bu kitaptan alınmış ve sadeleştirilerek verilmiş bazı örnekler bulunmaktadır.

Kitabın başındaki mukaddimeden sonra temel tanımlar verilmiştir bunlar:

1- A sabit noktasından BAR[127] doğru parçası tarafına gelişi güzel uzatılan ve söz konusu nokta ile aynı yüzeyde bulunmayan BHD dairesinin çevresinde döndürülünce iki tarafta oluşan yüzeylere konik yüzey denilir. (Şekil A)

2- BHD yahut VYT daire yüzeyi ile sözü edilen yüzeyi kuşatıp söz konusu sabit noktaya varınca oluşan şekle koni denilir.

3- A sabit noktasına da koni yüzeyinin tepesi yahut koninin tepesi denilir.

4- Söz konusu koninin uçları olan BHD ya da VYT dairelerine koni tabanları denilir.

5- Söz konusu koni tepesinden tabanı olan BHD yahut VYT dairesinin merkezine uzatılan doğru parçasına koninin ekseni denilir.

6- Bu koninin ekseni tabanına dik ise ilk koniye dik koni denilir.

7- Söz konusu eksen tabana dik değil ise ilk koniye eğik koni denilir.

Daha sonra Usul-i Mevzu'a yani asıl postulatlara geçilmiş ve beş adet postulat verilmiştir.

---

[125] Özege, II, 935.

[126] İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 77473.

[127] Bu harflendirmeler öncelikle kitabın çözümlenmesi amacıyla ilk etapta tarafımızdan kullanılanlardır. Ş, Ç gibi Türkçe karakterleri ve W, Q, X gibi İngilizce harfleri, Osmanlıcada farklı simgelerle gösterilmesine rağmen Türkçede tek bir (aynı) harfe karşılık gelen harflerin yarattığı tekrarlardan kaçınmak amacıyla kullandık. Ancak metin tamamen çözüldüğünde bu harflendirmeler değiştirilerek daha sade bir hale gelecektir.

Örn.: Tepe noktasına karşılık gelen BAD ve VAT koni yüzeylerinin meydana getirdiği BAD doğru parçası sonsuza kadar uzatılacak olursa, bahsi geçen koni yüzeyleri de sonsuza uzanır.

Daha sonra yedi tane uyarı verilerek maksat bölümüne geçilmiştir. Maksat bölümünde teoremler (davalar) ve ispatlar (neticeler) ve bunlarla alakalı lamihalar (lemmalar) bulunmaktadır.

Örn.: Dava 1: Herhangi şekilde tepeleri karşılıklı olan konilerden, herhangi keyfi bir noktadan tabanına paralel bir düzlem ile kesilirse kesiti daire olup merkezi de koni üzerinde olur.

Mesela tepeleri karşılıklı olan ABD, AYŞ konilerinden herhangisi keyfi bir noktadan tabanına paralel bir düzlem ile kesilse RWT, YUX kesikleri daire olup, LQ merkezleri dahi AH, AQ eksenleri üzerinde olur. Çünkü AÇ ekseni söz konusu kesiğin L noktasından geçip AÇ eksenden geçer. BAD üçgen yüzeyiyle dahi kesildiğinde ara kesit olan RT doğrusu BD koni tabanına paralel olur (Usul-i Hendese, Makale 7, Dava 2). Şimdi söz konusu kesiğin ucunda keyfi Ç noktası seçilir, AÇ dahi birleştirilip, o doğrultuda uzatıldığında koni tabanının çevresinde H noktasında bulunup (Mevzua 3) HÇ, WL doğruları dahi birleştirildiğinde AHÇ üçgen yüzeyinde bulunan H, Ç, W, L noktaları BHD, RWT paralel düzlemlerinin arakesitleri olduğundan, AÇH, ALW üçgenleri benzer olup (Usul-i Hendese, Makale 6, Dava 3) ve aynı şekilde HBA, LRA üçgenleri dahi benzer olduklarından, ÇH: LW=ÇA:LA olup[128] (Usul-i Hendese, Makale 6, Dava 3) ve aynı şekilde ÇA:LA=BÇ:RL olduğundan, ÇH:LW=BÇ:RL olup (Usul-i Hendese, Makale 5, Dava 21) ÇB, ÇH yarıçapları birbirine eşit olmakla LW, LR doğruları dahi birbirine eşit olurlar ve bu şekilde ispat olunur ki L noktasından RTÇ kesitinin ucuna çıkan bütün doğru çizgiler birbirlerine eşit olmakla, WT kesiği daire olup L noktası da daire merkezi olup, AH ekseni üzerinde bulunur ve bu şekilde ispat edilir ki YUX kesiti dahi daire olup (Lamiha 14) istenen ispat olunur.

Sonuç ve Değerlendirme

Seyyid Ali Paşa, mukaddimesinde kitabı niçin, nasıl ve ne amaçla yazdığını açıklarken, özellikle bu konunun ne kadar "faydalı" ve "gerekli" olduğunun altını çizmektedir. Yani bu kitap "boş laf kalabalığı" değildir. Gerçek dünyada, örneğin cihada faydalı olacak bilgiler içermektedir. Bu açıklamalar dönemin bilim anlayışına da ışık tutmaktadır. Bu mukaddime, Osmanlı'nın bilim anlayışına yöneltilen en kuvvetli eleştiri olan pragmatik tutumun bir kanıtıdır. Bilim, faydalı olduğu ölçüde itibar görmektedir.

Belirtmemiz gerekir ki bu kitabın tarafımızdan sadeleştirilmesi henüz tamamlanmamıştır. Dolayısıyla çok kesin ve net bir değerlendirme yapmak şu

[128]" =" ifadesi yerine metinde "::" kullanılmaktadır.

aşamada mümkün değildir. Bu eserin esas önemi konunun geç bir tarihte de olsa Türkçeye kazandırılmış olmasıdır. Bu çalışmanın esas amacı Osmanlı'nın alana orijinal katkı yapıp yapmadığını saptamak olmamakla beraber (çünkü bu konudaki bilginin sürekliliğinde, hali hazırda bir aksaklık bulunmamaktadır), tamamlandığında Seyyid Ali Paşa'nın konuya katkısı olup olmadığı da tam bir netlik kazanacaktır. Kitabın dili gayet anlaşılır, teorem ve ispatları düzenlidir. Seyyid Ali Paşa'nın sistematiği çok iyi kavradığı anlaşılmaktadır. Çalışmamız tamamlandığı zaman Osmanlıların bu konuya ne derece hâkim oldukları ve bu konuyu nasıl uyguladıkları da ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla koni kesitleri konusunun ne derece anlaşılıp uygulanabildiğiyle bağlantılı olarak Osmanlı'daki yüksek matematiğin durumu netlik kazanacaktır.

Kaynakça

Berggren, L. (1986). *Episodes in the Mathematics of Medieval Islam*, New York: Springer-Verlag.

Cajori, Florian. (2014). *Matematik Tarihi*, Ankara: ODTÜ Yayıncılık.

Hogendijk, J. P. (1979). *On The Trisection of an Angle and The Construction of a Regular Nonagon by means of Conic Sections in Medieval Islamic Geometry*, Utrecht: Utrecht University.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. (1999). *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, İstanbul: IRCICA.

Tekeli S., Kahya E., Dosay Gökdoğan M., Demir R., Topdemir H. G., Unat Y., Koç Aydın A. (2011). *Bilim Tarihine Giriş*, Ankara: Nobel Yayınları.

Topdemir, H. G. ve Unat, Y. (2009). *Bilim Tarihi*, Ankara: Pegem Akademi.

Zeki, Salih. (2003). *Âsâr-ı Bakiye*, c. 2, Ankara: Babil.

İnternet Kaynakları

Fazlıoğlu, İ. (25.04.2014 (a) tarihinde bakıldı). *Osmanlı Döneminde Geometri.* http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=134

Fazlıoğlu, İ. (17.04.2014 (b) tarihinde bakıldı). *Seyyid Ali Paşa.* http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=171

Topdemir, H. G. (03.04.2014 tarihinde bakıldı). *Apollonius ve Koni Kesitleri.*
http://vizyon21yy.com/documan/egitim_ogretim/Onemli_Insanlari/Yab_Bilim_Insnlari_1/Apollonios/Apollonios_ve_Koni_Kesitleri.pdf

YUSUF ZİYA PAŞA'NIN MUKADDİME-İ İLM-İ CEBR KİTABI

Semiha Betül BAYAM
Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Bilim Tarihi
sbetulb@gmail.com
Müjdat TAKICAK
Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Bilim Tarihi
mujdattakicak78@gmail.com

Giriş

Bu bildiride 19. yüzyılın ikinci yarısında ilk ve orta öğretimde ders kitabı olarak okutulan Yusuf Ziya Paşa'nın *Mukaddime-i İlm-i Cebr* kitabı tanıtılmıştır. Cebir öğretimi açısından bu kitabın değerlendirilmesi yapılarak günümüz ilk ve orta öğretim matematik müfredatı ile kitabın karşılaştırılması yapılmıştır.

Yusuf Ziya Paşa'nın Hayatı

Yusuf Ziya Paşa, 1826 yılında İstanbul'da Fatih ilçesinin Sofular Mahallesi'nde doğmuştur. Babası gümrük memuru Mehmed Akif Bey'dir. Sıbyan mektebini bitirdikten sonra evde özel hocalardan matematik ve doğa bilimi dersleri alarak eğitimini sürdürmüştür. 1842'de, daha 17 yaşındayken Daire-i Askeriyye'de Masârifât Hazinesi Muhâsebesi'ne 20 kuruş maaşla memur olarak girmiştir. 1852 Rus savaşında 3000 kuruş maaşla Batum ordusu mümeyyizliğine memur olarak atanmıştır. 9 ay bu görevde kalmış ve rütbe-i râbia ile ödüllendirilmiştir. 1876'da Maarif-i Umumiyye Nâzırlığı'na, 1877'de ise üçüncü defa Maliye Nazırlığı'na atanmıştır. 1878'de Trabzon valiliğine gönderilmiştir. 1882'de Trabzon'da ölmüştür.

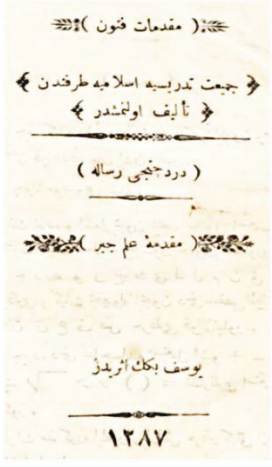
Osmanlı'da Cebirsel Sembolizasyon Sistemi

Osmanlı matematikçileri, Ali İbn Veli el-Magrîbî'nin (ö. 1614) *Tuhfe el-A'dâd* adlı eserinde muhtemelen ilk defa "doğu sembolizasyon sistemi" (hurûfât-ı cebriyye) ile tanıştılar. Bu sistem, İsmail Gelenbevî'nin (1730-1790) *Hisâb el-Küsûr*'una kadar korundu ve geliştirildi. Başhoca İshak Efendi'nin (ö. 1836) *Mecmû'a-i Ulûm-i Riyâziyye* (1831-1834) adlı eseriyle birlikte batı sembolizasyon sistemine geçildi. Yusuf ziya Paşa'nın *Mukaddime-i İlm-i Cebr* kitabında da batı sembolizasyon sisteminin etkileri görülmektedir.

Mukaddime-i İlm-i Cebr

Cemiyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye tarafından hazırlatılmış olan *Mukaddemât-ı Fünûn Serisi*'nin dördüncü risalesi, Yusuf Ziya Paşa tarafından kaleme alınan ve 1870 yılında basılan *Mukaddime-i İlm-i Cebr*'dir. Bu eser rağbet görmüş olmalıdır ki sonraki yıllarda muhtemelen genişletilmiş iki baskısı daha yapılmıştır. Eserin giriş sayfası Şekil 1'de verilmiştir.

Şekil 1. Mukaddime-i İlm-i Cebr Kitabı'nın girişi



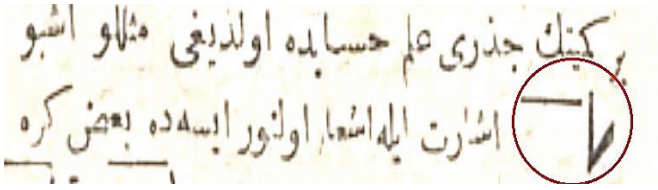
Eserde değinilen ve açıklanan konular şu şekildedir.

İlk olarak kitapta cebirsel ifadelerde çarpma işleminin değişme özelliği olduğu "Ve 'ilm-i hesâbda beyân olunduğu üzere madrubeynin mahalleri tebdîl olunsa hâsıl-ı darbın kıymetine halel gelmeyeceğinden cd ifadesi dc ifadesinin aynıdır." sözleriyle anlatılmıştır. Bir cebir ders kitabı olması hasebiyle cebirsel ifadelerde işlemler, en başından ele alınmıştır.

Bugün ilköğretim 8. sınıf müfredatı içinde yer alan üslü sayılarda ve cebirsel ifadelerde çarpma işlemi "Ve bbbb yazılacak yerde ilm-i hesâbda olduğu gibi b^4 yazılıp, b üssü dört veyâhut, b'nin dördüncü kuvveti diye telaffuz olunur. Ve kezâ, (c+b).(c+b).(c+b) yerine $(c+b)^3$ tahrîr olunup, b zâid c üssü 3, veyâhut b zâid cîm mik'abı veya b zâid cîmin üçüncü kuvveti diye telaffuz olunur." şeklinde ele alınmıştır.

Kök işareti Şekil 2 de metin içinde gösterilen şekliyle "Bir kemmiyetin cezri ilm-i hesâbda olduğu misullü iş bu √ işâret ile iş'âr olunur." ifadeleriyle tanıtılmıştır.

Şekil 2. Kök işaretinin tanıtılması.



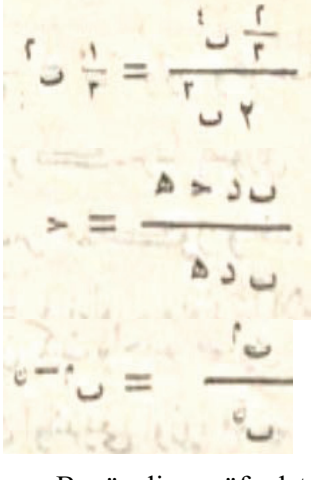
“Cem’iyât-i Cebriyenin Cem‘i” başlıklı bölümde ayrıntılı olarak ve sözel bir şekilde, cebirsel ifadelerde toplama işlemi (b+c) ve (b-c) cebirsel ifadelerinin toplanması örneği üzerinden anlatılmıştır.

“Kemmiyât-ı Cebriyenin Tarhı” başlıklı bölümde, (b+c) ifadesi matrûh minh yani eksilen, (b-d) ifadesi matrûh yani çıkan, (c+d) bâkî yani fark olarak tanıtılmış ve cebirsel çıkarma işlemi tanıtılmıştır.

Eserin bazı bölümlerinde matematiksel işlemlerde çeşitli hatalar yapıldığı görülmüştür. Bunlardan biri şu şekildedir: “$5b^3$ x $4b^2c$ ($5b^3c^2$x $4b^2c$ olmalı) demek; 5 x b x b x b x c x c x 4 x b x b x c yâhud 5 x 4bbbbbccc.”

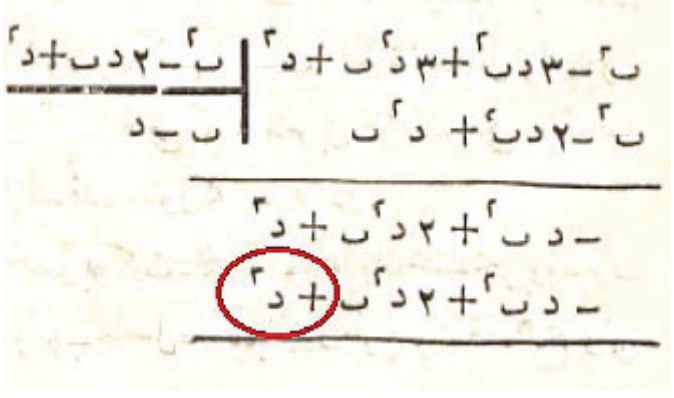
Cebirsel ifadelerde bölme işlemi anlatılmıştır. Yusuf Ziya Paşa’nın kitabında verilen işlemlerin modern notasyonla gösterimi Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1. Bölme işlemine dair işlemlerin günümüz notasyonlarla ifadesi

Yusuf Ziya Paşa’daki Gösterim	Modern Gösterim
	$\frac{\frac{2}{3}b^4}{2b^2} = \frac{1}{3}b^2$
	$\frac{bdch}{bdh} = c$
	$\frac{b^m}{b^n} = b^{m-n}$

Bugün lise müfredatının konusu olan polinom bölme konusu örnek üzerinde, her aşaması sözel olarak ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Bu tip anlatım şeklinin aksiyomatik bir matematik anlatımı olmadığı aşikârdır. Bu bölme işleminde de hatalara rastlanmaktadır, ($+d^3$) olan ifade ($-d^3$) olmalıdır.

Şekil 3. Polinom bölmede yapılan işlem hatası.



Osmanlıca müsâvî kelimesi eşit, müsâvât kelimesi ise eşitlik anlamına gelmektedir. Yusuf Ziya Paşa özdeşlik kavramı yerine müsâvât kelimesini şu şekilde kullanmıştır: "(x+2).(x-2)=x^2-4 ifadesi bir müsâvât olup bunda olan x meçhûlüne her hangi kıymet tahsîs olunur ise olunsun tarafeyn yine birbirine müsâvî bulunur." Bilindiği gibi özdeşlik, bilinmeyen ifade yerine hangi sayı konulursa konulsun eşitliğin bozulmadığı ifadelerdir. Yusuf Ziya Paşa'nın kitabında, modern anlatımı aynen koruduğu görülmektedir.

Özdeşlik kavramı açıklandıktan sonra denklem kavramına geçilmiştir. Mu'âdele sözcüğü denklem anlamında kullanılmıştır. Özdeşlik ve denklem arasındaki fark ise şu şekilde vurgulanmıştır; "Lâkin ba'zı müsâvât (eşitlikler) vardır ki onda olan mechûle (bilinmeyene) her istenilen kıymet takdîr olunamayıp mechûl mezkûrun kıymet-i mahsûsası (özel bir değeri) olur. Ve böyle olan müsâvâta (eşitliğe) mu'âdele (denklem) tesmiye (isim verme) kılınır. (x+3)(x-3)=x^2+x-16 gibi işte bu müsâvât bir mu'âdele olup bunda olan x mechûlünün kıymeti ancak 7'dir. Ya'nî x mahalline 7'den mâ'ada bir adet yazılsa müsâvât hâsıl olmaz." Günümüzde denklem ve özdeşlik arasındaki fark ilköğretim 8. sınıf matematik müfredatının konusudur.

"Mechûl Vâhide Hâvî Derece-i Ûlâ Mu'âdelesinin Usûl-i Halli" başlıklı bölümde rasyonel denklem çözümleri, kök içindeki denklem çözümleri ayrıntılı olarak açıklanmıştır.

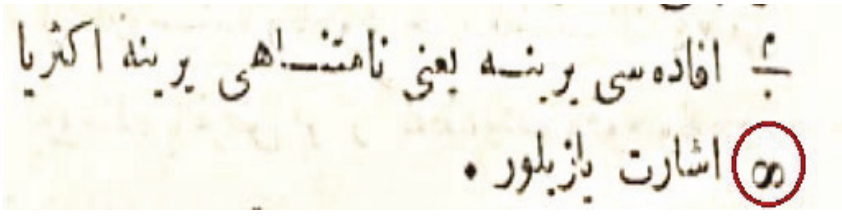
Bir denklem sisteminde iki bilinmeyen varsa bu denklem sistemine iki bilinmeyenli denklem sistemi, üç bilinmeyen varsa üç bilinmeyenli denklem sistemi denir. Eserde bu tasnif aynen bu şekilde ifade edilmiştir. "Mechûl iki olduğu hâlde mu'âdelenin dahi birbirine gayr-i ta'b olunarak iki olması ve mechûl üç olması ve o hâlde mechûl her kaç ise o kadar mu'âdele bulunması îcâb eder."

İki bilinmeyenli denklemlerin çözümü için yerine koyma yönteminden başka yok etme metodu da kullanılmaktadır. Yusuf Ziya Paşa yerine koyma yöntemini yine örnek üzerinde ayrıntılı olarak anlattıktan sonra "Tarîk-i Âher" yani "Diğer Yöntem" başlığı ile yok etme yönteminden de ayrıntılı olarak bahsetmiştir. İki bilinmeyenden birinin "ifnâ" yani yok edildiğini anlatmıştır. Üç bilinmeyenli denklem sistemlerinin çözümü de iki bilinmeyenli denklem sistemlerine benzer şekilde yapılmıştır.

"Mes'ele Hallinde Zuhûr Eden Kemmiyât-ı Menfîyenin Ne Demek Olduğu ve İlm-i Cebrin Mesâili Umûmiyetle Hallinde Olan Muhâsenât" yani "Problem Çözümünde Ortaya Çıkan Negatif Niceliklerin Ne Demek Olduğu ve Cebir Biliminin Problemleri Ggenel Olarak Çözmesindeki Yararlar" başlığı altında eserde şimdiye kadar anlatılan cebirsel ifadelerle işlemler kullanarak bir problemin nasıl çözüleceği anlatılmıştır. Bu yaklaşım günümüz matematik müfredatında da benzer şekilde uygulama bulmaktadır.

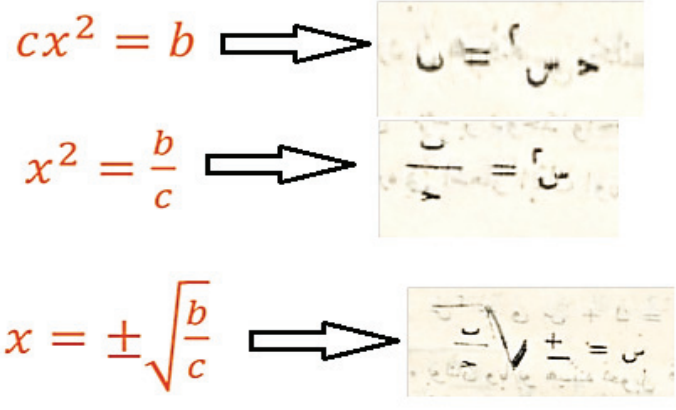
"Gayr-ı Mümkin ve Gayr-ı Mahdûd Olmaklığı İş'âr Eden Hâlât", yani "Olanaksız ve Sınırsız Oluşu Gösteren Durumlar" başlığında $\frac{m}{0}$ ifadesi yerine sonsuz ∞ ifadesi kullanılmış ve kullanım alanları anlatılmıştır.

Şekil 4. Sonsuz işaretinin metin içinde gösterimi



"Mechûl-i Vâhide Hâvî Derece-i Sânîye Mu'âdelâtının Usûl-i Hâlleri" yani "Bir Bilinmeyeni İçeren İkinci Derece Denklemlerinin Çözüm Yöntemleri" başlığı altında aşama aşama ikinci dereceden denklemlerin çözüm yöntemleri Şekil 5'te gösterildiği gibi anlatılmıştır.

Şekil 5. İkinci derece denklemlerin aşama aşama çözümü



Son olarak, azamiyet ve asgariyet başlığı altında bir denklemin alabileceği en büyük ve en küçük değerin nasıl bulunacağı anlatılmıştır. Bu başlık da hâlihâzırda ilköğretimde anlatılan müfredata uygundur.

Sonuçlar

- Cebirsel sembolizasyon sistemi açısından bakıldığında Yusuf Ziya Paşa'nın *Mukaddime-i İlm-i Cebr*'inde batı matematiğinin sembolizasyon sisteminin tamamen benimsendiği görülmektedir.
- Kitabın giriş kısmında değeri bilinen terimler için ب , ج , د gibi ifadeler, bilinmeyen için ise (x) س kullanılmıştır.
- Ayrıca +, -, x, :, √, >, ∞, ( ) = gibi semboller aynen korunmuştur. Eski Türk alfabesinin yazılış yönüne uygun düşürmek için bazı düzenlemeler yapılmıştır.
- Yusuf Ziya Paşa'nın eserleri, çıraklar ve orta öğretim öğrencileri için yazılmış ders kitaplarıdır; dolayısıyla aritmetik ve cebir alanına katkıda bulunmaları beklenemez.

Kaynaklar

Demir, R., Bayam, S. B., & Takıcak, "M. Yusuf Ziya Paşa'nın Matematik ile İlgili İki Eseri", *Dört Öge*, S. 5, Ankara 2014, s. 223-232.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, C. II, İstanbul 1999, s. 352.

İzzet, Mehmed, "Bir Hatıra-ı Tarihiyye: Yusuf Ziya Paşa", *Muallimler Mecmuası*, C. 3, S. 24, İstanbul 1922.

Oğuz, Z. Tuba, "İsmail Gelenbevî'nin Hisâb El-Küsûr Adlı Eserinin El-Cebr ve'l-Mukâbele Adlı Bölümünün İncelenmesi", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010, s. 40.

Pakalın, Mehmed Zeki, *Tanzimat Maliye Nazırları*, C. 2, İstanbul 1939, s. 366-386.

Yusuf Ziya Paşa, *Mukaddime-i İlm-i Cebr*, Mahmutbey Matbaası, İstanbul 1870.

MUHTASAR KAVAİD-İ İLM-İ HİSAB PERSPEKTİFİNDEN 19. YÜZYILDA OSMANLI'DA ESKİ VE YENİ ÖLÇÜ BİRİMLERİ

Safiye YILMAZ ERTEN
Öğretmen, MEB
safiye037@gmail.com

Klasik dönemde, Osmanlı İmparatorluğu'nda kullanılan ölçü ve tartıların değerleri, kullanıldıkları bölgelere (Anadolu, Mısır, Balkanlar) ve dönemlere göre değişiklik göstermiştir. Devletin geniş topraklarında görülen bu tartı ve ölçü çeşitliliğinin sebebi; Osmanlıların fethettikleri topraklarda yaşayan toplumların geleneklerini -bu arada ölçü ve tartılarını- değiştirmeden muhafaza etme eğilimi göstermiş olmalarıdır (Günergun, 1998).

Hinz "İslam'da Ölçü Sistemleri" (Çev: Sevim, 1990) adlı çalışmasında Mısır, Suriye, Anadolu, Irak, İran, Kıpçak, Hindistan, Mağrib, Doğu Afrika, Arabistan, Filistin ve Türkistan gibi pek çok İslam toprağında kullanılan ağırlık, hacim, uzunluk ve alan ölçülerini tanıtmaktadır. Gerçekten her bölgenin yerel ölçülerini kullanması, isimleri ve ifade ettikleri miktarlar birbirinden farklı çok sayıda ölçü biriminin meydana gelmesine sebep olmuştu. Halk kendi yaşadığı bölgenin yerel ölçülerini yaygın şekilde kullanabiliyor fakat ne İslam dünyasında ne de Osmanlı topraklarında genel bir ölçü sistemi bulunmuyordu. Bu farklılıklar ticarette, savaş malzemelerinin üretilmesinde, okullarda eğitim sırasında kullanılmasında ve batı ile ilişkilerde pek çok zorluk ve kargaşaya yol açıyordu. Bu karışıklık ve zorluğu Hinz, çalışmasının önsözünde şu ifadelerle dile getirmektedir:

> "Ortaçağ Yakın-Doğu İslâm ülkelerinin sosyal ve iktisat tarihi araştırmalarında İslâmî ölçülerin metrik sistemdeki karşılıklarını gösteren bir kılavuz hazırlamak zorunda kaldım. Bu kılavuzu, meslektaşlarımı benimkilere benzer zahmetlerden kurtarmak için yayınlıyorum. Çünkü çok mecbur kalınmadığı takdirde hiçbir kimse İslâmî ölçüler âleminin karışıklığına girmeğe cesaret edememektedir. Kaynaklar tenakuzlarla, görünüşte kesin fakat gerçekte sağlam olmayan bilgilerle doludur."

Çok erken dönemlerden itibaren Avrupa ülkeleri ile askerî, siyasî ve ticarî ilişkiler içinde olan Osmanlıların -özellikle tüccarların- Avrupa'da kullanılmakta olan ölçü ve tartıları tanıdıkları ve bunlar ile Osmanlı ölçü ve tartıları arasındaki münasebeti bildikleri tahmin edilmektedir. On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru hız kazanan Batı bilim ve teknolojisini aktarma teşebbüsleri ve askerî sahada başlatılan yenileşme hareketi, Osmanlıların Avrupa ölçüleri ile yeni bir sahada temas kurmasını sağladığı gibi, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı metroloji tarihinin Batı'ya yönelik olarak

gelişmesinde de belirleyici olmuştur (Günergun, 1998). Özellikle batı savaş teknikleri, savaş malzemelerinin yapımı, mühendishanelerde Batı'dan aktarılan eğitimler ve ticarî ilişkiler metrik sistem öncesinde de sonrasında da Osmanlı ölçüleri ile batı ölçülerinin kıyaslarının bilinmesini gerekli kılmıştır. Metrik sisteme geçilmesinden önce de eski Fransız ölçüleri ile Osmanlı ölçüleri arasındaki dönüşümler bilinmekteydi. Fakat daha çok Batı'dan bilim ve tekniğin aktarılmasını sağlamak amacıyla Fransız ölçülerinin Osmanlı ölçülerine dönüşümü kullanılıyordu, çoğu zaman Osmanlı ölçülerinin Fransız ölçülerine dönüştürülmesinden bahsedilmiyordu.

Osmanlı ve Fransız ölçü ve tartıları arasındaki oranlar Osmanlı bilim literatüründe ilk defa Mühendishane baş hocalarından Hüseyin Rıfkı Tamanî'nin 1794 yılında hazırlanmış ve 1801 yılında İstanbul'da basılmış olan *Telhisü'l-Eşkâl* adlı eserinde verilmiştir. Hüseyin Rıfkı, çevirme cetvellerini düzenlemek için ihtiyaç duyduğu eşitlikleri nasıl tespit ettiğine dair bilgi vermemiştir. Fakat İbrahim Edhem Paşa'nın *Usuli'l-Hendese* (Kahire, 1836) adlı kitabında verdiği bilgiler duruma açıklık getirmektedir. İbrahim Edhem Paşa, Osmanlı ve Fransız usbu'larının nispetlerini yeniden zikrederken, bunların Osmanlı ile Fransız ölçülerinin birbirleri ile karşılaştırılması neticesinde mühendishanede tespit edildiğini ifade etmektedir (Günergun, 1998).

Bundan sonra yazılan pek çok eserde Osmanlı-Fransız ölçülerinin birbirlerine nispetleri Hüseyin Rıfkı'dan alınmıştır. Fransız ölçüleri ile metrik ölçüler arasındaki nispetler de o yıllara ait Fransızca kitaplarda genellikle bulunduğundan, basit orantılar kurarak zirâ'ın metre karşılığını veya bunun tersini aritmetik işlemlerle matematiksel olarak hesaplamışlardır.

Hüseyin Rıfkı Tamanî, on sekizinci yüzyılın sonunda Osmanlı ve Fransız ölçüleri arasındaki nispetleri kaydederken, oğlu Mehmed Emin Paşa, babasından yaklaşık kırk sene sonra zirâ'ın metrik eşdeğerini tespit etme teşebbüslerinde bulunarak Osmanlı uzunluk ölçülerinin standardizasyonu hususunda önemli bir adım atmıştır. Dolayısıyla baba-oğul, Osmanlı metroloji tarihinde özel bir yere sahiptir. Mehmed Emin Paşa 1841 yılında fen eğitiminde, top dökümünde, askeri alet ve edevat imali sırasında kullanılan zirâ'ların uzunluk farkından doğan mahzurları ortadan kaldırmak maksadıyla Osmanlı ülkesinde standart zirâ' kullanılmasını temin etmek için Osmanlı zirâ'ının ayarını yaptırma teşebbüsünde bulunmuştur. Yabancı dilden yapılan çevirilerde hangi zirâ' ölçüsüne itibar edileceği bilinmiyordu. Mehmed Emin Paşa beş-altı adet zirâ'ın ortalaması sayılacak uzunlukta bir zirâ' imal ettirmiştir. Bunun üzerine "metre ve evzan miyarlarının müfettişi Antuan Kuş" Osmanlı zirâ'ının metre cinsinden değerini veren bir aletle yaptığı karşılaştırmada 1 zirâ'-i Osmanî'nin 0,757 738 metre'ye eşit olduğunu belirlemiştir. Daha sonra bu değer Osmanlı Devleti'nin metre sistemini

devletin resmî ölçü ve tartı sistemi olarak kabul etmesiyle zirâ'ın resmî metrik karşılığı olarak alınmış ve Osmanlı ölçü ve tartılarında Batı standartlarının kabulünde önemli bir adım olmuştur. Mehmed Emin Paşa'nın 1842 yılında okka için verdiği 1,282 945 kg'lık değer de, okka'nın resmî eşdeğeri olarak çevirme cetvellerinde yer almıştır. Bu ölçümler, 1 zirâ'=0,758 metre ve 1 okka=1,283 kilogram şeklinde yuvarlanarak çeşitli şekillerde hazırlanan çevirme cetvellerinin temelini teşkil etmiştir.

26 Eylül 1869 tarihinde yürürlüğe giren kanunname ile modern ölçü sistemi, devletin resmî ölçüsü olarak kabul edilmiştir. Bu ölçü sistemi 1871 yılından itibaren resmî dairelerde, 1874 yılından sonra da bütün ülkede mecburi tutulmuştur. Fakat halkın yeni sistemi tam olarak bilmemesinden, eski sistemin özellikle alışverişlerde yaygın olarak kullanılmasından ve satıcılar tarafından aldatılma kaygılarından dolayı modern ölçü sistemi toplumda hemen kabul görmemiştir. Türk toplumunda adaptasyon Cumhuriyet dönemi inkılâplarına kadar devam etmiştir (Ekinci, 2011).

Hiç kuşkusuz ölçü sistemlerinin batılılaşması ve standardizasyonu devletin kendi içinden kaynaklanan merkeziyetçi eğilimlerin bir gereği olduğu gibi on dokuzuncu yüzyılda Batılılaşan Osmanlı devlet ve toplumunun batıya zorlama/yönlendirme - telkin/uyum sürecinin de bir sonucuydu. Tüm on dokuzuncu yüzyıl boyunca ve Cumhuriyet dönemi inkılâplarına kadar ölçülerdeki değişikliklerin ve standardizasyon sürecinin devam ettiği görülmektedir. Bu kadar uzun sürmesinin bir sebebi hiç kuşkusuz Avrupa'nın/dünyanın kendi arasında bu konularda uzlaşamaması veya uzlaşma sürecinin devam etmesidir (Ekinci, 2011).

1881'de yayınlanan bir kararname ile halkın ondalık sistemi tam olarak bilmemesinden ve alışverişlerde aldatılma kaygısından dolayı yaygınlaşamayan yeni ölçü sisteminin kullanımı zorunlu tutuldu ve bazı düzenlemeler yapıldı. Bu kararname ile yeni ölçü sistemi ondalık olarak değil de taksimatların toplamı şeklinde ve halkın anlayıp kolaylıkla kullanabileceği bir dille düzenlendi. Bundan sonra da halka yeni sistemi basitçe kavratmayı amaçlayan pek çok dönüşüm cetveli yayınlandı.

Bizim incelediğimiz Yusuf Paşa'nın hicri 1298 (miladi 1880) tarihli "Muhtasar Kavaid-i İlm-i Hisab" adlı kitabı tam da 1881 kanunnamesinden önce basılmış ve Osmanlı'da kullanılmakta olan eski ölçü sistemini ve Fransa'dan alınan yeni ölçü sistemini birlikte tanıtan bir eserdir. Kitapta öncelikle Osmanlı'da kullanılmakta olan ölçü birimleri verilmiş, ardından Fransa'da kullanılmakta olan ölçü sistemi tanıtılmıştır. Hem resmî daireler hem de halk için kullanımını zorunlu tutan kanunnameler yayınlanmış olmasına rağmen yeni ölçü birimlerinin tanıtıldığı bölümün başlığının "Fransa'da istimal olunan mikyas" olarak verilmesi yeni ölçü birimlerinin halk arasında yaygınlaşmadığının belirgin bir işaretidir.

Yusuf Paşa'nın "Muhtasar Kavaid-i İlm-i Hisab" adlı kitabında Osmanlı'da kullanılmakta olan eski ölçü sistemi ve Fransa'dan alınan yeni ölçü sisteminin birlikte tanıtılması dönemin, pek çok alanda olduğu gibi ölçü sistemleri açısından da eski ve yeni, geleneksel ve modern arasında bir geçiş dönemi özelliği taşıdığını göstermektedir.

Kitapta tanıtılan eski ve yeni ölçü birimleri aşağıda verilmiştir:

Bahs-i Mikyâs
Devlet-i Aliyye'de Kullanılmakda Olan Mesâha-i Tûl Mikyâsı
(1) Bâ' = (2,5) Zirâ'
(1) Zirâ' = (2) Kadem
(1) Kadem = (12) Parmak
(1) Parmak = (10) Hat
(1) Hat = (10) Nokta

Evzân-ı mikyâsıye 3 kısımdır.

Evzân-ı Kebîre Mikyâsı
(1) Çeki = (4) Kantar
(1) Kantar = (44) Kıyye
(1) Kıyye = (400) Dirhem

Evzân-ı Mütevassıta Mikyâsı
(1) Miskâl = (1,5) Dirhem
(1) Dirhem = (4) Denk
(1) Denk = (4) Kırat
(1) Kırat = (4) Buğday

Evzân-ı Sagîre Mikyâsı
(1) Kırat = (4) Buğday
(1) Buğday = (4) Fetîl
(1) Fetîl = (2) Nakîr
(1) Nakîr = (2) Kıtmîr

Mâ-i Lezîz Mikyâsı
(1) Lüle = (2) Nısf lüle
(1) Nısf lüle = (1) Kamış
(1) Kamış = (2) Masura
(1) Masura = (2) Çuvaldız
(1) Çuvaldız = (2) Hilâl

Mikyâs-ı Meskûkât
(1) Kuruş = (4) Rub'ya'nî dört on para
(1) Rub' = (2) Beşlik
(1) Beşlik = (5) Para
(1) Para = (3) Akçe
(1) Akçe = (3) Pul

Zâviyelerin Mesâhasında Kullanılan Dâ'ire Mikyâsı
(1) Muhît-i Dâ'ire = (360) Derece
(1) Derece = (60) Dakika
(1) Dakika = (60) Saniye
(1) Saniye = (60) Salise

Zamânların Mikyâsı
(1) Gün = (24) Sâ'at
(1) Sâ'at = (60) Dakika
(1) Dakika = (60) Saniye
(1) Saniye = (60) Salise

Fransa'da İsti'mâl Olunan Mikyâs
(Uzunlukların Mikyâsı)
(1) Metre = (10) Desimetre
(1) Desimetre = (10) Santimetre
(1) Santimetre = (10) Milimetre
(1) Milimetre = (10) Desimilimetre

(Metrenin Mâ-fevkı Olan Mikyâs)
(10) Metre = (1) Dekametre
(10) Dekametre = (1) Hektometre
(10) Hektometre = (1) Kilometre
(10) Kilometre = (1) Mizyometre

(Evzân-ı Mikyâs)
(1) Gram = (10) Desigram
(1) Desigram = (10) Santigram
(1) Santigram = (10) Miligram
(1) Miligram = (10) Desimiligram

(Gramın Mâ-fevki Olan Mikyâs)
(10) Gram = (1) Dekagram
(10) Dekagram = (1) Hektogram
(10) Hektogram = (1) Kilogram
(10) Kilogram = (1) Mizyagram

Konu ile ilgili misaller

Misâl 1

Kuruş	**Para**	**Akçe**
16	20	1
32	39	2
12	28	2
3	16	2
65	**25**	**1**

Misâl 2

Arşun	**Parmak**	**Hat**	**Nokta**
24	16	8	5
16	19	7	9
25	21	9	7
13	18	5	4
81	**5**	**1**	**5**

Bundan sonra verilen örnekler yukarıda görüldüğü gibi tamamen Osmanlı eski ölçü birimlerine aittir. 1881 kararnamesinden önce yayınlanan bir kitap olmasına rağmen bu eserde ne eski ölçülerle yeni ölçüler arasındaki dönüşüm verilmiş ne de yeni ölçülerle ilgili örnekler bu esere konulmuştur. Yeni ölçülerin kullanılmasının zorunluluğunu ilan eden kanunnameden on yıl sonra bile yeni ölçülerin ders kitaplarında uygulamalarının bu kadar az görülmesi; halkın geleneklerini ve alışkanlıklarını ne kadar zor terk ettiğini ve 1881 kararnamesinin gerekliliğini göstermektedir. Bu kararname ile yapılan

düzenlemelerden ve kolaylaştırmalardan sonra yeni ölçülerin kullanımı yaygınlaşsa da bu süreç Cumhuriyet dönemi inkılâplarına kadar sürmüştür.

Kaynaklar

Ekinci, İ., 2011, "Osmanlı Deniz Ticaretinde Ölçü Birimlerinin Batılılaşmasına Bir Örnek: Kile'den Tonilatoya, Moorsom Usulü'nün Uygulanması", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 17, s. 311-324.

Günergun, F., 1998, "Osmanlı Ölçü ve Tartılarının Eski Fransız ve Metre Sistemlerindeki Eşdeğerleri: İlk Karşılaştırmalar ve Çevirme Cetvelleri", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, II, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayın No. 4111, s. 23-68.

Hinz, W., 1990, *İslam'da Ölçü Sistemleri*, Çev: Sevim, A., Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul.

Yusuf Paşa. (1298) 1880, *Muhtasar Kavaid-i İlm-i Hisab*, Mihran Matbaası, İstanbul, s. 35-54.

FİZİK

ALİ SUAVİ'NİN ULUM GAZETESİ'NDE YAZDIĞI FEN BİLİMLERİ, KEŞİFLER VE İCATLARLA İLGİLİ YAZILARA DAİR

Yrd. Doç. Dr. Kemal SAYLAN
Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
kemalsaylan52@gmail.com

Giriş

17. yüzyılın sonlarından itibaren gücünü kaybettiğini anlamaya başlayan Osmanlı Devleti, 1721 senesinde Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin elçi olarak gittiği Paris'ten dönmesinden sonra Avrupa karşısında kesin olarak geri kaldığını anladı.[129] Bu güç kaybını en erken ve en şiddetli olarak askeri alanda yaşadı. Bunun önüne geçmek için askeri okullar açmanın yanında Avrupa'dan devşirilmiş komutanlar getirdi. Ancak zamanla geri kalışın sadece orduyla ilgili olmadığı, devletin ve toplumun her kademesinde gerileme söz konusu olduğu anlaşıldı. Bunun tersine döndürülebilmesi için devlet yönetiminde Avrupa'nın daha yakından tanınması gerektiği düşüncesi hâkim oldu. Bu düşünceyle III. Selim Dönemi'nde Avrupa'da daimi elçilikler açıldı. II. Mahmut'la birlikte de Avrupa'ya çok sayıda öğrenci gönderildi.

Atılan bu adımlar zamanla meyvesini vermeye başladı. Avrupa daha yakından tanındı. Bunun askeri, siyasi, idari, ekonomik ve sosyal alanlarda etkisi görüldü. Devlet, Avrupa'yla etkileşimini artırmakla yeni bir döneme yani bir entegrasyon sürecine girdi. Bu sürecin en yoğun yaşandığı dönem ise Tanzimat Dönemi oldu. Bu dönemde ülkeye Avrupa'da ortaya çıkan ve şekillenen siyasi düşünceler, kavramlar girmeye başladı. *Devrim*, *Millet*, *Örgüt*, *Meşrutiyet* gibi kavramlar bazı gençler tarafından sahiplenildi.

Böylece yönetime karşı muhalif hareketler gelişmeye başladı. İlk muhalif hareket 1859 senesinde Kuleli Vak'ası olarak ortaya çıktı. Ancak bu olay düşünce alanında bir iz bırakacak kadar etkili olmadı.[130] İkinci muhalif hareket ise 1865 senesinin Haziran ayında Belgrad ormanlarında kurulmuş olan *İttifak-ı Hamiyet*, *Cemiyet-i İnkılabiyye* ya da *Genç Osmanlılar* adları verilen yapılanma oldu.[131] Bu örgütün amacı, Tanzimat'ın ortaya çıkardığı

[129] Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 15.
[130] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yay. Haz. Ahmet Kuyaş, YKY Yayınları, İstanbul 2005, s. 272.
[131] Bu cemiyetin ilk adı "Meslek"tir. Bu cemiyet 1867 Haziranında mensuplarından bir kısmının Bab-ı Ali'yi basmak üzere harekete geçecekleri sırada yapılan bir ihbar üzerine açığa çıkarılmış ve elebaşları ile bunların irtibatlı oldukları kimseler çeşitli cezalara çarptırılmışlardır.

paşalar istibdadını ortadan kaldırmak adına Âlî Paşa'yı öldürerek yerine Mahmut Nedim Paşa'yı getirmekti.[132] Nihai hedef ise Osmanlı hanedanı yönetimi altında meşrutî bir idare sistemi ortaya koymaktı.[133]

Aynı dönemde Mısır veliahtlarından Mustafa Fazıl Paşa, ağabeyi İsmail Paşa'yla olan rekabeti nedeniyle Sultan Abdülaziz tarafından görevlerinden azledilmiş ve yurtdışına sürgüne gönderilmişti. Yapılan yasal bir düzenlemeyle de verasetten uzaklaştırılmıştı. Bunun üzerine Mustafa Fazıl Paşa, kendisini Mısır'daki haklarından mahrum eden ve bu yasal düzenlemeye onay veren Osmanlı hükümetine karşı mücadeleye girişti.

Bu amaçla *Genç Osmanlılar* adı verilen cemiyete dâhil olarak devletin içinde bulunduğu durumdan memnun olmayan gazeteci gençlere maddi yardımda bulunmaya başladı. Paşa, devletin gidişinden memnun olmayan ve basında muhalefet görevi üstlenen yazarlarla temaslar kurdu. Onları Avrupa'ya davet etti. Bu dönemde yazarlar arasında muhalefetin başını çeken üç önemli isim bulunmaktaydı. Bunlar, Tasvir-i Efkâr Gazetesi'nde yazan Namık Kemal, Muhbir Gazetesi'nde yazan Ali Suavi ve Ziya Bey'di. Bu kişiler arasında en açık ve en sert muhalefeti ise Ali Suavi yapmaktaydı. Suavi, Belgrad Kalesi'nin Sırplılara terk edilmesi üzerine hükümetten açıkça hesap sorunca ve Girit Müslümanları için bir yardım kampanyası başlatınca Muhbir Gazetesi kapatılmış ve Kastamonu'ya sürgüne gönderilmişti.

Ali Suavi olayından sonra hükümetin, Namık Kemal ve Ziya Bey'i de İstanbul'dan uzaklaştırmak istemesi üzerine bu kişiler Mustafa Fazıl Paşa'dan aldıkları davete icabet ederek Avrupa'ya kaçtılar. Daha sonra Ali Suavi'nin bunlara katılması ile bu üç meşhur isim 30 Mayıs 1867 tarihinde Paris'te Mustafa Fazıl Paşa'nın konağında bir araya geldiler.[134] Ancak, Ali Suavi, kişiliği, karakteri, hayatı ve fikirleri yönünden diğerlerinden farklıydı. Bu çalışmamızda *Genç Osmanlılar Cemiyeti*'nin önemli isimlerinden olan ve dini kimliği ön plana çıkan Ali Suavi'nin farklı bir yönünü yansıtması açısından Ulum Gazetesi'nde yazdığı fen bilimleri, keşifler ve icatlarla ilgili yazılara dair bir değerlendirmeye yapmaya çalışacağız.

I. Ali Suavi'nin Hayatı, Kişiliği, Fikirleri, Eserleri

Ali Suavi, 8 Aralık 1839 tarihinde İstanbul'un Cerrahpaşa Semti'nde doğmuştur. Babası, Çankırı-Çerkeş'e bağlı Viranşehir Nahiyesi'nin bir köyünden gelerek İstanbul'a yerleşmiş, Cepkenoğlu ailesine mensup Hasan

Kaya Bilgegil, *Türkiye'de Bazı Yeni Osmanlılarla Yeni Osmanlı Taraftarlarının Bir Millet Meclisi Kurma Teşebbüsü*, Erzurum 1974, s. 369-401.

[132] Berkes, a.g.e, s. 275.

[133] Necdet Yurdakul, *Tanzimat Dönemi Basınında Siyasal ve Anayasal Fikir Hareketleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000, s. 14.

[134] Çelik, a.g.e, s. 43.

Ağa'dır.[135] Suavi, Davutpaşa İskelesi Rüştiye Mektebi'nden mezun olduktan sonra memuriyet hayatına atılmıştır. Bab-ı Seraskeri Dersaadet Yoklama Kalemi'nde birkaç yıl çalışmıştır.[136] Hacca gidip geldikten sonra Bursa'ya yaptığı bir seyahat sırasında Arapçayı çok iyi bilmesi ve İslami ilimlere vakıf olması nedeniyle genç yaşta Bursa Haraççıoğlu Kütüphanesi'ne atanmıştır. Burada bir süre hizmet ettikten sonra Simav'da bulunan Koşulu Medresesi'ne tayin edilmiştir. Bursa'da bulunduğu dönemde yazdığı *Şibbakü'l-Ulum* isimli eserini Bursa Valisi Süleyman Paşa'ya ithaf ederek onun gönlünü fethetmiştir.[137] Bunun üzerine Süleyman Paşa, kendisinin Bursa Rüştiyesi muallim-i evvelliği görevine atanmasına vesile olmuştur.[138] 1864 senesinde Sofya Ticaret Mahkemesi Reisliği, 1865-66 senesinde ise Filibe Tahrirat Müdürlüğü görevlerinde bulunmuştur.[139]

Filibe'den İstanbul'a döndükten sonra Şehzade Camii'nde vaazlar vermeye başlamıştır. 1867 yılının Ocak ayından itibaren Muhbir Gazetesi'nde yazılar yazarak gazetecilik hayatına atılmıştır.[140] 1878 yılında Galatasaray Sultanisi'ne müdür olarak atanmıştır.[141] Burayı, içinde fen ilimleri de okutulan İslami temeller üzerine oturmuş modern bir medrese haline getirmek için büyük gayret göstermiştir.[142] Burada müdürlük yaptığı 11 aylık süre içinde Vakit, Basiret, Musavat ve Ümran gibi gazetelerde yazılar yazmaya devam etmiştir.[143]

Önceleri *Küçük Hoca* lakabıyla anılan Ali Suavi, "Suavi" lakabını sonradan almıştır. "Suavi", yola ve uykusuzluğa karşı dayanıklı anlamına gelen Arapça bir kelimedir. Bu ismin aslında onun şahsiyetinin bir ifadesi olduğu hayatının ileriki safhalarında daha iyi görülecektir.[144] Birçok alanda kitap ve makaleler yazmanın yanında, İstanbul, Londra ve Paris gibi şehirlerde aktif gazetecilik hayatını sürdürmüştür. Önce İstanbul'da Filip Efendi'nin sahibi olduğu Muhbir Gazetesi'nde yazılar yazmış, daha sonra Londra'ya giderek aynı adla kendisi bir gazete çıkarmıştır. Ali Suavi, Muhbir Gazetesi'ni kapattıktan sonra Genç Osmanlılar Cemiyeti'yle ilişkisini kesmiş ve Paris'e geçmiştir. Burada politik olmaktan çok fikir ve bilim yönü öne çıkan Ulum

[135] Seyit Battal Uğurlu, "Eklektik Bir Tanzimat Aydını: Ali Suavi Efendi (1838-1878)", *History Studies*, Volume 2/2, Samsun 2010, s. 207.
[136] Çelik, a.g.e, s. 43.
[137] Çelik, a.g.e, s. 45.
[138] Çelik, a.g.e, s. 49.
[139] Çelik, a.g.e, s. 62.
[140] Çelik, a.g.e, s. 70.
[141] Çelik, a.g.e, s. 326.
[142] Çelik, a.g.e, s. 327.
[143] Çelik, a.g.e, s. 334.
[144] Çelik, a.g.e, s. 49.

Gazetesi'ni yayınlamaya başlamıştır.[145] Alman-Fransız Savaşı'nın başlamasıyla Paris'ten Lyon'a geçerek burada da Muvakkaten Ulum Müşterilerine adlı bir dergiyle yayın hayatına devam etmiştir.[146]

20 Mayıs 1878'de daha önce organize ettiği birkaç yüz Rumelili muhacir ile birlikte Çırağan Sarayı'nı basan Suavi, Genç Osmanlıların ideal padişahı olan V. Murat'ın koluna girerek onu dışarı doğru götürürken, Beşiktaş Karakol Amiri Hasan Paşa'nın başına vurduğu sopa ile öldürülmüştür.[147] Bu hadiseden dolayı kendisini, İngiliz ajanlığı ve Rus uşaklığıyla suçlayanlar olmuştur.[148]

Ali Suavi, felsefe, filoloji, tarih, politika, sosyoloji, iktisat, istatistik, madencilik, para politikaları ve dini ilimler gibi çok değişik konularla ilgilenmiş Tanzimat döneminin ansiklopedist şahsiyetlerinden biridir. Suavi'nin hayatı ve yazdıkları onun çok hırslı bir insan olduğunu göstermektedir. O, bu hırsını ilim tahsil etmek ve öğretmek için kullanmıştır. Zeki ve çok kuvvetli bir hafızaya sahip olması bunu kolaylaştırmıştır.[149] Bab-ı Ali'ye muhalefet ederken dini unsurları yoğun bir şekilde kullanmıştır. Açık, süssüz ve sanatsız bir üslupla sıradan insanların anlayacağı şekilde muhakeme yürüterek konuşma diline yakın bir yazı dili kullanması sayesinde de birçok kişiyi etkileyebilmiştir.[150]

Onun hakkında olumlu düşünen çok sayıda yazar vardır. Hilmi Ziya Ülken, Suavi'yi İslam'ı yanlış yorumlardan, İsrailiyat'tan, ilerlemeyi durduran gevşemiş düşüncelerden ayıklamak istediğinden dolayı "Bir Nevi İslam Modernisti" olarak görmektedir.[151] Falih Rıfkı Atay, çok sayıda eserlerinin bulunmasının, Paris'te zor şartlar altında Ulum adlı gazeteyi el yazısıyla çıkarmasının, Fransa'nın Alman orduları tarafından işgal edildiği bir dönemde Lyon'da dergi çıkarmasının, davasını savunmaktan başka bir şey düşünmemesinin, asla ümitsizliğe düşmemesinin, savaşkan bir ruha sahip

[145] Uğurlu, a.g.m, s. 209.
[146] Uğurlu, a.g.m, s. 212.
[147] Abdullah Uçman, "Ali Suavi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, s. 446; Şehzade Murad daha veliahtlığı döneminde müsrif ve içkiye fazla düşkün bir kişilik sergilemekteydi. Kendi taraftarlarına verilmek ve Kurbağalıdere'deki köşkünde eğlence âlemlerinde kullanılmak üzere büyük miktarda paraya ihtiyaç duymaktaydı. Borç para temin ederek bu masrafları karşılamaya çalışıyordu. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Ali Suavi ve Çırağan Sarayı Vak'ası", *Belleten*, C. 8/29, Ankara 1944, s. 91.
[148] Hüseyin Çelik, "Çırağan Hadisesi Bir İngiliz Tertibi midir?", *Tarih ve Toplum*, C. 18/103, İstanbul 1992, s. 42.
[149] Çelik, a.g.e, s. 58.
[150] Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 78-79.
[151] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1992, s. 91.

olmasının ve her zaman halkın yanında yer almasının Suavi'nin büyüklüğünü ortaya koyduğunu söylemektedir.[152]

Diğer taraftan hakkında olumsuz düşünen yazarlar da bulunmaktadır. Eski dava arkadaşlarından biri olan Kanipaşazade Rıfat Bey onu: "Frengistan'da şapkalar giymiş, şarap içmiş ve şiar-ı İslamiyeye muhalif nice şeyler takip etmiş" biri olarak tanıtmaktadır.[153] Ahmet Hamdi Tanpınar, onun "megaloman kişiliği olan, dosttan ziyade müride ihtiyaç duyan, bu seviyeye indiremedikleriyle ilişkisini kesen, hatta onlara düşman olan biri" olduğunu söylemektedir. Tanpınar, daha da ileri giderek kendisini övme takıntısının yanı sıra bir de ön safta yer alma merakı olan garip bir narsis, gerektiğinde yalan söyleyen ve şantajdan bile vazgeçmeyen bir kişiliğe sahip olduğunu öne sürmektedir. Tanpınar, onun eserleriyle değil de karakteriyle izah edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[154]

Ali Suavi, medrese kökenli bir din âlimi olmakla birlikte bugün bile birçok kişinin söyleyemeyeceği ileri fikirler ortaya atmıştır. 1870'li yıllarda hilafetin dinde yeri olmadığı, yazı değiştirmenin şeriatla ilgili olmadığı, peygamberin dahi resminin yapılabileceği gibi hususları dile getirebilmiş ve bunları din esaslarına göre izah etmiştir.[155] Bununla birlikte Suavi, Arapçayı İslam'ın ortak din, bilim ve edebiyat dili oluşu ve birleştiriciliği açısından da sahiplenmiş, Marakeş'ten Pekin'e kadar her yerde hutbenin bir dilde okunmasının insanları ortak bir duygu etrafında topladığını belirtmiştir.[156]

Türklerin ilimde birinci olduğunu söyleyen Suavi, bu düşüncesine bir İngiliz âliminin söylediği "Dünyaya ilimleri, sanayi ve medeniyeti öğretenler Türklerdir" sözünü dayanak göstermektedir. İslamiyet'ten sonra Türk coğrafyasında çok sayıda âlimin yetiştiğini, Farabî, İbni Sina, Buharî, Maturidî, Merginanî, Cevherî, Gazalî, Tusî, Zemahşerî, Taftazanî gibi âlimlerin hepsinin Türk olduğunu, özellikle Şemseddin ve Kadızade'nin astronomi ve aritmetikte eşsiz olduklarını belirtmektedir.[157] Hayvan ehlileştirmeyi, kanallar açmayı, maden işletmeyi dünyaya öğretenlerin Türkler olduğunu söylemektedir. Matematiğin altı meselesini yirmiye çıkaranların Türk bilginler olduğunu, ilk medreselerin Türkler tarafından inşa edildiğini ifade etmektedir.[158] Osmanlıların savaşlardan nefes alır almaz ilimle uğraştıklarını belirtmektedir.[159]

---

[152] Falih Rıfkı Atay, *Baş Veren İnkılapçı*, Cumhuriyet Gazetesi Yayınları, Ankara 1997, s. 17.
[153] Türköne, a.g.e, s. 85.
[154] Ahmet Hamdi Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul 1988, s. 237.
[155] Atay, a.g.e, s. 15.
[156] Ali Suavi, "Lisan ve Hatt-ı Türki", *Ulum*, nr. 3, s. 124-130.
[157] Atay, a.g.e, s. 71-72.
[158] Atay, a.g.e, s. 72.
[159] Atay, a.g.e, s. 73.

Suavi, "Siyaset, Mücerret Şeriat-ı İslamiye'dir" diyen ve Osmanlı Devleti'nin çöküşüne sebep olarak dinsizliği gösteren bir kişidir. "Cinslik Davası" olarak nitelediği milliyetçiliğe karşılık Türklerin davasının "Müslümanlık Davası" olduğunu söylemektedir.[160]

Bununla birlikte ömrünü dolaşarak ve çok defa kendi el yazısından kopya çıkararak geçiren, eserlerinde hendeseden, ekonomiden, coğrafyadan, hesap, tarih, edebiyat, dil, din ve siyasi ilimlerden bahseden bir kişi olan Ali Suavi'yi derinlemesine bir bilim adamı olarak kabul etmek doğru olmaz. Çok sayıda eser vermekle birlikte yazılarının bir kısmında derinlik de bulunmaz.[161] Eserlerinin büyük bir kısmı basılmamış, bir kısmının da adı unutulmuştur. Ali Suavi'nin çoğu küçük broşürler olmak üzere 127 eseri vardır. Bunların hemen hepsi el yazması eserlerdir.[162] Ancak bunlardan sadece 21 tanesi günümüze ulaşmıştır. Suavi'nin fen bilimleriyle ilgili yazdığı, çevirdiği kitap ve risaleler şunlardır: *Şibbakü'l-Ulûm*, *Fazl ve Hesâbü't-Tamâm ve't-Tefâzel*, *Cevâmi'-i İlmü'r-Riyâzî Tercümesi*, *Ulemâ* (Terâcim-i Ahvâl-i Ulemâ), *Harita-i Kevâkib-i Seyyâre*, *Fenn-i Tanzîm-i Defter*, *Muhtasar İhyâ-yı Ulûm Tercümesi*, *Keşşâf-ı İstilâhât-ı Fünûn*, *Kamûsu'l-Ulûm ve'l-Ma'ârif*.

II. Ulum Gazetesi

Ulum Gazetesi, Temmuz 1869-1 Eylül 1870 tarihleri arasında toplam 25 sayı çıkmıştır. Bu gazete Suavi'nin tek başına yayımladığı bir yayın olup ilk 20 sayısı, yazarın el yazısıyla son 5 sayısı ise matbu olarak yayımlanmıştır.[163] Ulum, adı gazete olmakla birlikte aslında bir dergidir.[164] Fransız-Alman Savaşı'nın başlaması üzerine Suavi Paris'i terk etmiş, dönüşte ise Ulum'u neşre devam etmemiştir.[165]

15 günde bir çıkan Ulum Gazetesi'nin ilk iki sayısı tarihsizdir. İlk sayısında gazetenin Fransızca ismi "Gazette Scientifique" şeklinde verilmiştir. Ancak Fransızca bu isim daha sonraki sayılarda kullanılmamıştır. Suavi, dağıtımını rahatlıkla yapabilmek için tamamen eliyle yazdığı gazeteyi, el büyüklüğünde, litografya ile basmış, zarf içinde posta ile dağıtmıştır. Yalnız birinci sayısı 40, sonraki sayıları 64 sayfa olan Ulum Gazetesi gerek muhtevası, gerek şekli, gerekse üslubuyla tamamen orijinaldir. Suavi, Ulum'un hem yazarı, hem yazıcısı, hem basıcısı, hem dağıtıcısı, kısacası her şeyidir.[166] Tarih, coğrafya, dini ilimler, felsefe, pedagoji, sosyoloji, hukuk,

[160] Türköne, a.g.e, s. 93-94.
[161] Atay, a.g.e, s. 46.
[162] Atay, a.g.e, s. 20.
[163] Çelik, a.g.e, s. 200.
[164] Uğurlu, a.g.m, s. 212.
[165] Çelik, a.g.e, s. 544.
[166] Çelik, a.g.e, s. 201.

siyaset, fen ilimleri (matematik, jeoloji, kimya, madencilik, fizik, astronomi, biyoloji) Ulum Gazetesi'nde yer alan ilim dallarıdır.[167]

III. Fen Bilimleriyle İlgili Yazıları

Ali Suavi, Ulum Gazetesi'nde İlm-i Hesâb, Hesâbü't-Tamâm ve't-Tefâzül, İlm-i Heyet, Jeoloji İlm-i Tabakâtü'l-Arz: Hilkat-i İnsân, İlm-i Teşrîh başlıkları altında fen bilimleriyle ilgili toplam 5 adet yazı yayınlamıştır. Bu yazılar şunlardır:

İlm-i Hesâb

Karşılıklı konuşma şeklinde geçen yazıda doğu insanının matematik ilmine bakışı anlatılmaktadır. Yazıda, doğuda matematik ilminin ikiye ayrıldığı, bunlardan ilkine *Havai* diğerine ise *Gayr-i Havai* denildiği ifade edilmektedir. Ayrıca cebirin Müslümanlardan İtalyanlar aracılığıyla Avrupalılara geçtiği belirtilmektedir.[168]

İlm-i Heyet

Astronomi ilmiyle ilgili olan bu yazıda güneşin çapı ve üzerindeki lekeler üzerine bir değerlendirme yapılmaktadır. Yazıda, güneşteki benek ve lekelerin büyüklüğü tartışılmaktadır. 1837 senesinde Con Hersel'in (John Herschel) güneşte gördüğü lekelerin toplamının 3.780.000 İngiliz mili büyüklüğünde olduğu, 1843 senesinde dürbünsüz olarak görülebilen bir kara lekenin çapının 77.000 mil olarak hesaplandığı ifade edilmektedir. Yazının devamında güneşin çapının dünyanın çapının 112 misli olduğu, hacminin dünyanın hacminden 1.407.124 kat, bütün gezenlerin toplam hacminden ise 600 kat daha büyük olduğu belirtilmektedir.[169]

İlm-i Teşrîh

Bu yazıda bilim adamlarının otopsi ilmiyle ilgili bilgilerinin Bukrat'ın (Hipokrat) kitaplarından ibaret olduğu ifade edilmektedir. Yazının devamında MÖ 400 yıllarında yazdığı *Ebu't-Tıbb* kitabıyla tanınan Bukrat'ın otopsi ilmine dair eserlerinde değindiği bilgiler anlatılmaktadır. Atina'da Sokrat, Eflatun ve Aristotales gibi âlimlerin de bu ilme ilgi duyduklarını ancak Bukrat kadar ilerleyemedikleri belirtilmektedir. Ancak İskenderiye'de Hiroflos gibi otopsi bilginlerinin bu bilimi biraz daha ileri taşıdıkları vurgulanmaktadır. Yazıda daha sonra tarih boyunca bu ilme katkı yapan bilim adamları ve bunların katkıları anlatılmaktadır. Son olarak 16. yüzyılda bu ilimle uğraşan Salyos'a Avrupa'da bazı karalamalar ve hakaretler yapıldığı, ancak bu karalama ve hakaretlerin Salyos'un şöhretini daha da artırdığı ifade edilmektedir.[170]

---

[167] Çelik, a.g.e, s. 204.
[168] *Ulum*, nr. 4, s. 183-195.
[169] *Ulum*, nr. 8, s. 469-470.
[170] *Ulum*, nr. 11, s. 654-661.

Jeoloji İlm-i Tabakâtü'l-Arz: Hilkat-i İnsân

Yazı, yeryüzünün tabakalarını inceleyen jeoloji ilminden ve insanın yaradılışından bahsetmektedir. Yazıda, jeoloji ilmiyle uğraşan bilim adamlarının, insanın varoluşunun, dinlerin ve tarihin gösterebildiği tarihten önceye gittiğinden şüphelendikleri ifade edilmektedir. Fakat dünyanın her tarafındaki araştırmaların bu şüpheyi doğrulayacak bir kanıt ortaya koymadığı belirtilmektedir. Bir zenciye ait olduğu tahmin edilen kafasız bir insan iskeletinin bulunduğu ifade edilen yazıda bu iskeletin İngiltere'de bir müzeye konulduğu anlatılmaktadır. Bu iskeletin kafatasında yapılan inceleme sonucu jeoloji ilminin dünyadaki en son varlığın insan olduğuna hükmettiği söylenmektedir. Suavi yazının sonunda "Eğer bu ilim Kur'an-ı Kerim'i inceleseydi burada gizli olan tarihi gerçeği görebilirdi" demektedir.[171]

Hesâbü't-Tamâm ve't-Tefâzül

Yazıda "Hesâbü't-Tamâm ve't-Tefâzül"ün Avrupa'da geometri ve yüksek matematikte güzel bir anlatım yöntemi olduğu ve bu yöntemin Avrupa'da ilk olarak kim tarafından kullanılmaya başlandığı tartışılmaktadır. Yazının devamında bu yöntemi ilk olarak Alman Lebnic'in (Leibniz) mi İngiliz Newton'un mu kullandığı tartışılmaktadır. Yazının sonunda ise bu yöntemi her ikisinin de birbirinden haberi olmadan geliştirdiği sonucuna ulaşılmaktadır. Son olarak bu yöntemin geliştirilmesine katkıda bulunanların isimleri zikredilmektedir.[172]

IV. Keşiflerle İlgili Yazıları

Ali Suavi'nin Ulum Gazetesi'nin değişik sayılarında dünyada gerçekleştirilen keşiflerle ilgili yazıları da bulunmaktadır. Gazetenin 7. sayısında "Der-Sal-ı Sabık 1869 Miladi" başlığı altında 1868 senesinde Avrupa'da uzay çalışmalarında gerçekleştirilen keşiflerle ilgili yazılar yazmıştır. Keşiflerle ilgili diğer yazıları Kevâkib-i Seyyâre, Kamere Seyahat, İrtifâ'-ı Hevâ, Kamere Seyahat, İrtifâ'-ı Hevâ, Sıklet-i Küre-i Hevâ, Tahtü's-Selc Harâret, Kuvve-i Mıknâtîsiyye adlı yazılardır.

Der-Sal-ı Sabık 1869 Miladi[173]

1- Seyyarat-ı Sagire Beynü'ş-şems ve'l-Utarid: Bu yazıda Fransa'da Mösyö Lö Vardiyer'in güneş ile Utarid (Merkür) arasında bazı gezegenlerin olduğunu iddia ettiği ancak Mösyö Gavlad'ın Amerika'nın Borlington şehrinde kurduğu gözlem istasyonunda yaptığı gözlemlerde Utarid ile Güneş arasında böyle gezegenlerin olmadığını ispatladığı ifade edilmektedir.

[171] *Ulum*, nr. 8, s. 468-469.
[172] *Ulum*, nr. 7, s. 416-419.
[173] Bu başlık altında 1869 senesinde Avrupa'da gerçekleştirilen keşiflerle ilgili yazılar bulunmaktadır. *Ulum*, nr. 13, s. 745-753.

Yazının sonunda Gavlad'ın buna dair mektubunu İvan Vilarso vasıtasıyla Paris İlimler Akademisi'ne gönderdiği anlatılmaktadır.[174]

2- Zevâtü'l-Eznâb: Kuyruklu Yıldız: Bu yazıda 1868 senesinde 3 kuyruklu yıldızın görüldüğü, bunlardan bir tanesinin daha önce bilinen ve 1819 ile 1858 senelerinde de görünen bir kuyruklu yıldız olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca yazıda bu yıldızların çapları, özellikleri, ne zaman ve kim tarafından keşfedildiklerine dair bilgiler verilmektedir.[175]

3- Seyyârât-ı Cedîde: Bu yazıda 1868 senesinde 2 tane yeni gezegen keşfedildiği ve şimdiye kadar keşfedilen gezegen sayısının 108-109 olduğu belirtilmektedir. Yazıya eklenen ilave adlı bölümde ise 1868 yılında Amerika'daki Vatson ve Puğson rasatlarıyla bulunan gezegenlerden bahsedildikten sonra bu senenin gezegenlerin keşfi açısından en zengin yıl olduğu, bu yıl içinde toplam 12 gezegenin keşfedildiği ifade edilmektedir.[176]

4- Gökten Düşen Taş: Uçar Yıldız: Bu yazıda, göktaşları hakkında bilgi verilmektedir. 1869 senesinde Stokholm şehrinde güneşin yarısının görünmesinden yarım saat sonra büyük bir topun patlama sesine benzeyen şiddetli bir gürültünün duyulduğu ifade edilmektedir. Bu sesin kaynağının tartışıldığı yazıda, bir zamanlar havadaki küçük cisimlerin birbirine çarpması sonucu böyle büyük cisimlerin ortaya çıktığının zannedildiği, daha sonra bu gürültünün yanardağların ağzından çıktığının zannedildiği, şimdilerde ise yeryüzünün çekimine giren küçük gezegenlerin parçalarının bu sesi çıkardığının tahmin edildiği belirtilmektedir. Yazıda değişik tarihlerde kişilerin farklı yerlerde yaptıkları gözlemler ve yaşadıkları tecrübeler de anlatılmaktadır.[177]

5- Hevâ-yı Muhterik Der-etrâf-ı Şems: Bu yazıda, güneşin etrafını kaplayan yanan bir havadan bahsedilmektedir. Mösyö Yansen'in açık havada Himalaya Dağı'nın zirvesinden yaptığı gözlemde güneşin yanan bir havayla çevrili olduğunu keşfettiği anlatılmaktadır. Yazıda ışık, ses ve sıcaklığın biçimini bu yanan havanın etkilediği ifade edildikten sonra bu keşifle birçok zorluğun halledilebileceği belirtilmektedir.[178]

6- Gurre-i Şubat 1869. Roma'da Havanın Açıklığı: Çok kısa olan bu yazı 1869 senesinin Şubat ayı başlarında Roma'da açık havada gözlem yapıldığını, bu gözlem sonucunda da güneşte su buharının keşfedildiğini anlatmaktadır.[179]

---

[174] *Ulum*, nr. 13, s. 745.
[175] Ulum, nr. 13, s. 746.
[176] *Ulum*, nr. 13, s. 747.
[177] *Ulum*, nr. 13, s. 748-751.
[178] *Ulum*, nr. 13, s. 751-752.
[179] *Ulum*, nr. 13, s. 752.

7- Ragrob Rasad Dürbünü ve Kamer Fotoğrafı: Bu yazıda şimdiye kadar ayın fotoğrafını çekmek şerefine yalnız iki kişinin ulaştığı belirtilmektedir. Ancak Ragop adlı Avusturalyalı bir kişinin Avusturalya hükümeti için geliştirdiği bir dürbün yardımıyla ayın 40 adet fotoğrafını çok net bir şekilde çekmeyi başardığı anlatılmaktadır. Yazının devamında bu dürbünün şekli ve özellikleri tarif edilirken ayna camının çevresinin 1,20/100 metre, ağırlığının 2.000 kilogram olduğu, bu büyük cismi 2 kişinin yalnız 45 saniyede istenilen yöne çevirebildiği belirtilmektedir.[180]

Kevâkib-i Seyyâre

Bu yazı Suavi'nin daha önce yazdığı ancak bastırmaya muvaffak olamadığı aynı adı taşıyan kitabının tanıtımı ve özeti niteliğindedir. Suavi, yıldızlarla ilgili yazdığı bu yazıda yıldızların 340 sene önce Kopranikus (Copernicus) adlı biri tarafından keşfedildiğini söylemektedir. Bilinen gezegenlerin isimlerini sıralandıktan sonra yeni gezegenlerin keşfedildiği belirtmektedir. Kendisinin de bir gezegen haritası yaptığını söyleyen Suavi, bu çalışmasını Maarif Nezareti'ne gösterdiğini ancak basılamadığını anlatmaktadır. Suavi, yıldızlar hakkında bilgi veren kitapların verdiği değerlerin birbirinden farklı olmasını, bilgilerin çok dağınık olmasını ve bu bilgilerin bir çalışma altında toplanamamasını da eleştirmektedir. Standart bir levha oluşturmak niyetiyle bu çalışmayı yaptığını belirten Suavi, 1868 senesinde bilinen yıldız sayısının 105 olduğu ifade etmektedir.[181]

Kamer'e Seyahat

Yazıda yazar, Amerika'da başkanı Mr. Barbikan'ın olan "Gan Klab" adlı bir encümen oluşturulduğunu, bu encümenin de aya seyahat fikrini geliştirdiğini söylemektedir. Kembriç Rasathanesi'ndeki heyetin bu konuda çok sayıda müzakereler yaptığını belirten yazar ay seyahati konusunda ilan verilip hisse satışından 30.000 frank gelir elde edilince gerekli hazırlıklara başlandığını ifade etmektedir.

Kembriç Rasathanesi'nin aya seyahatle ilgili yaptığı planlama yazıda şu şekilde verilmiştir: Galüle adlı araç, içinde birkaç kişiyle birlikte Aralık ayında saat 10.[47]'de fırlatılacak, araç saniyede 12 yard hızla ilerleyecek ve 4 günde aya ulaşacaktır. Araç, 86.410 fersah uzaklığındaki aya 5. gün tam gece yarısında ulaşacaktır.

Yazıda aracın fırlatılması için Florida'da bir yerin seçildiği, aracın içine, içindeki kişilere 1 yıl yetecek kadar yiyecek, içecek ve gaz konulduğu, heyetin de aracı dikkatle takip edebilmek için Rocoz Dağı'nın zirvesine büyük bir rasad dürbünü kurduğu anlatılmaktadır.[182]

---

[180] *Ulum*, nr. 13, s. 752-753.
[181] *Ulum*, nr. 5, s. 277-286.
[182] *Ulum*, nr. 21, s. 1279-1286.

İrtifâ'-ı Hevâ

Yazıda havanın yüksekliği konusunda yaşanan tartışmalara değinilmektedir. Yazar, dünyadaki havanın yüksekliğinin 90 milin üzerinde olması gerektiğini ifade ettikten sonra Con Taymıs'ın deniz üzerindeki havanın deniz altındaki havadan 3.000 kat daha hafif olduğunu ortaya çıkardığını söylemektedir.[183]

Sıklet-i Küre-i Hevâ

Küre-i Hava'dan kasıt gökyüzünü çevreleyen maddedir. Yazıda Mösyö Paskal'ın gökyüzünü çevreleyen havanın ağırlığını 8,983,889,440,000,000,000 libre olarak tahmin ettiği, bunun da 70,718,430,772,727,272 kantara denk geldiği belirtilmektedir.[184]

Tahtü's-Selc Harâret

Çok kısa olan bu yazıda Mösyö Buzangval'in 1841 kışında karın içindeki sıcaklığın, üstündeki sıcaklığa göre 9 derece daha sıcak olduğunu ispat ettiği ifade edilmektedir.[185]

Kuvve-i Mıknâtîsiyye

Bu yazıda mıknatısın ne zamandan beri bilindiği ve sırları hakkında bilgi verilmektedir. Yazıda bu kelimenin hangi dilden geldiği ve Arap, Fars ve Türk dillerindeki karşılığı anlatılmaktadır. Yazıda ayrıca Latinler ve Mısırlılar tarafından mıknatısa hangi ismin verildiği konusunda tartışma yapılmaktadır. Yazıda bazılarının bu madenin ilk önce Mağnisa'da bulunduğu için bu isimle anıldığını, bazılarının da Mağana isminde bir çobanın değneğinin demir ucu ya da pabucunun çivisinin bu madene tutununca çobanın "bunda bir iş var" deyip arayıp mıknatısı bulduğunu iddia ettikleri ifade edilmektedir.[186]

V. İcatlarla İlgili Yazıları

Ulum Gazetesi'nde icatlarla ilgili Haber-i Cedîd: Ankr-ı Neval, Ucuz Demiryolu, Havada Araba ile Gezmek, Uzakdan Resm Alan, Süveyş Cedvelinde Elektrik Fenerler, Pil Voltayik İkmâli, Neft Yağıyla Vapur Yürütmek, Londra'nın Musahhar Balonu, Demir Kazık başlıklı yazılar olmak üzere toplam 9 tane yazı bulunmaktadır.

Haber-i Cedîd: Ankr-ı Nuval

Bu yazıda yeni keşfedilen bir mürekkepten bahsedilmektedir. Yazıda, Avrupa'da yazı yazmak için kullanılan mürekkeplerin çok kötü olduğu, mürekkebi azalınca kalemi çamura batar gibi gösterdiği, renginin kötü olduğu, bazılarının sulu yazıyı çok kötü gösterdiği, bazılarının ise akmadığı için yazı

[183] *Ulum*, nr. 8, s. 466-467.
[184] *Ulum*, nr. 8, s. 466.
[185] *Ulum*, nr. 8, s. 467-468.
[186] *Ulum*, nr. 2, s. 41-68.

yazdırmadığı ifade edilmektedir. Suavi, bu konuda Avrupalıların Mösyö Metyu'ya (Mathieu) teşekkür etmeleri gerektiğini, bu mor mürekkebin hem renginin güzel olduğunu hem de yazıyı güzel gösterdiğini ve Paris'in bütün resmi dairelerinde kullanılmaya başlandığını söylemektedir.[187]

Ucuz Demiryolu

Bu yazıda demiryollarının üç bölüme ayrıldığı, Avrupa, Amerika ve Afrika'da birinci ve ikinci derece demiryollarının bulunduğu anlatılmaktadır. Ancak bir de üçüncü derece yollarının bulunduğu belirtilen yazıda bu demiryollarının daha çok önem kazanması gerektiği vurgulanmaktadır. Kasabaları birbirine bağlayan üçüncü derece küçük ölçekli demiryollarının ticareti ve sanayiyi daha da geliştireceği belirtilmektedir. Bu yolların yaygınlaşabilmesi için en önemli şartın ise yapım maliyetinin düşürülmesi olduğu ifade edilmektedir. Bunun için "Ekonomik Şimendifer" adıyla bir sistemin geliştirilmesinin uzun süredir düşünüldüğü, İngiltere, Fransa, Belçika ve İsveçli mühendislerin bu konuda çalıştıkları anlatılmaktadır. Ancak yazının devamında bu çalışmalardan hiçbir sonuç çıkmadığı, bu yüzden İtalya ve İspanya'daki üçüncü derece yollarının vücutsuz insan gibi kaldığı vurgulanmaktadır. Bu yüzden Napoli şehrinde yaşayan Elfarado Kotro adlı bir İtalyan mühendisin "Ekonomik Şimendifer" denilen bu sistemi gerçekleştirmeye muvaffak olduğu anlatılmaktadır. Yazıda İtalyan mühendisin görüşlerine de yer verilmektedir. Ona göre tren yolu yapmak için sanatlı ve masraflı köprüler, tüneller yapmaya ve yol güzergâhını değiştirmeye gerek yoktur. Halkın daha önceden kullandığı araba yolları kullanılmalıdır. Mevcut yollar üzerine demir raylar döşenmeli ve bunun için de hafif demirler kullanılmalıdır. Ekonomik şimendifer yolunu bu şekilde hallettikten sonra raylar üzerinde arkalı önlü iki katar tercih edilmelidir. İtalyan mühendisin görüşlerine yer verildikten sonra yazıda katarların özellikleri, ne kadar yük taşıdıkları ve hızları hakkında ayrıntılı bilgi verilmektedir. Yazının sonunda ise bu üçüncü derece yollar için yapılan kara vapurunun bu güne dek dünyada yapılan vapurların en güzeli ve en ucuzu olduğu vurgulanmaktadır.[188]

Hava Arabası (Havada Araba ile Gezmek)

Yazıda yere dokunmadan demir kazıklar arasında havadan gidip gelen bu aletin İngiltere'de Mösyö Barral tarafından Ziraat Cemiyeti'ne yardım amacıyla geliştirildiği ifade edilmektedir. 1869 senesinin Ocak ayından itibaren çalışmaya başlayan bu aletin İngiliz ve Amerikalıların icat ettikleri taş öğütme makinelerine taş taşımada kullanıldığı belirtilmektedir. Bu aletin tercih edilmesinin sebebi olarak da taş taşımada hayvan ve demiryolunu kullanmanın çok maliyetli olması gösterilmektedir. Yazıda makaraların

[187] *Ulum*, nr. 12, s. 733-734.
[188] *Ulum*, nr. 13, s. 754-761.

ölçülerinden, arabaların ebatlarından ve hızlarından bahsedilmektedir. Bu şekilde evlerin üzerinden yapılan taşımanın hem daha hızlı hem daha ucuz hem de daha kârlı olduğu belirtilmektedir. İlk olarak İngiltere'de kullanılmaya başlanan bu sistemin yakın zamanda Fransa'da da kullanılmaya başlanacağı vurgulanmaktadır.[189]

Bizar (Uzakdan Resm Alan)

Bu yazıda "Bizar" isminde yeni bir alet icat edildiği, bu aletin de 500 metre uzaklıktaki bir cismi birkaç metre yakındaymış gibi göstererek resmini çektiği ifade edilmektedir. Bu aletin mucidinin de Paris'te bulunan "Asar-ı Tarihiye Cemiyeti" üyelerinden meşhur Mösyö Duval adlı bir kişi olduğu anlatılmaktadır. Yazıda, icat ettiği bu alete Mösyö Duval'in "Teleikonograf" ismini verdiğini, Yunanca olan bu kelimenin ise "uzak resim alan" anlamına geldiği ifade edilmektedir. Yazıda ayrıca Fransa imparatorunun bizzat mucidin elinden kendi resmini çektirdiği de belirtilmektedir. Suavi, bu aletin özellikle askerlere, mühendislere ve jeolojiyle uğraşanların işlerine çok yarayacağını söylemektedir.[190]

Süveyş Cedvelinde Elektrik Fenerler

Yazıda Akdeniz'den Kızıldeniz'e açılan kanal çalışmalarındaki en önemli yeniliğin bilinen yağ lambalarından farklı olan deniz fenerlerinin kullanılmaya başlanması olduğu anlatılmaktadır. Bu iş için kullanılan fenerlerin şimdiye kadar sadece Fransa'nın iki sahilinde kullanıldığını, İngilizlerin hala bunun uygulanmasıyla uğraşmakta olduğu ifade edilmektedir. Yazıda elektrikle çalışan bu fenerlerin, yapısı, şekli, yüksekliği ve çapı hakkında da bilgiler verilmektedir. Her biri 245,090 franka mal olan bu fenerlerin daha önce kullanılan ve tepesinde odun yakılan fenerlerin yerini aldığı belirtilmektedir.[191]

Pil Voltayik İkmâli

Yazıda, telgraf için kullanılan pillerin Mösyö Zeti Veyzigi adlı biri tarafından geliştirildiği ve bu pillerin yapımı hakkında bilgi verilmektedir. Maliyetinin de ucuz olduğu belirtilen yazıda Paris Akademisi tarafından da bu pillerin beğenildiği ifade edilmektedir.[192]

Neft Yağıyla Vapur Yürütmek

Bu yazıda daha önceleri deniz ve kara vapurlarının kazanlarının madeni kömürle kızdırıldığı, ancak günümüzde petrolle kızdırılmaya başlandığı, bu şekilde petrolle kızdırıldığında ise bir hayli tasarruf sağlandığı anlatılmaktadır. Geliştirilen bu yöntemle 1 kilogram petrol yakılarak 10

[189] *Ulum*, nr. 13, s. 762-768.
[190] *Ulum*, nr. 13, s. 761-762.
[191] *Ulum*, nr. 13, s. 769-771.
[192] *Ulum*, nr. 14, s. 821-822.

litreden fazla buhar elde edildiği ve kömüre oranla % 38 daha kârlı olduğu ifade edilmektedir.[193]

Londra'nın Musahhar Balonu

Yazıda yeni geliştirilen bu balonun çadırına havadan hafif bir gaz doldurularak havalandığı ve bir yere bağlı olmadan havada süzüldüğü anlatılmaktadır. 1867 senesinde Paris'te bu balonun denemesinin başarıyla gerçekleştirildiği belirtilmektedir. Yazının devamında balonun boyu, çapı, çadırının malzemesi, ağırlığı vs. gibi konular hakkında ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Balonun güzel bir havada İngiltere'de denendiği ifade edilmektedir. Ancak yapılan denemede balonun havalandıktan sonra çıkan rüzgârda bir sigara kâğıdı gibi sağa sola savrulduğu, ipinin koptuğu ve Londra'ya 20 saat uzaklıktaki bir yere düştüğü vurgulanmaktadır. Yazının sonunda ise tek teselli verici şeyin balonun içinde kimsenin olmaması olduğu söylenmektedir.[194]

Demir Kazık

Suavi yazıda 27 Haziran 1869 tarihinde Pazar günü gazetelerden ilan edilen balonu seyretmek için Paris'teki Şandömarsel meydanına gittiğini, meydanın, meydana bakan bütün sokakların, caddelerin, tepelerin üstlerinin hep seyircilerle dolu olduğunu söylemektedir. Meydanın ortasında ise halatlarla ve kazıklara çakılmış koca bir balonun bulunduğunu belirtmektedir. Bu kocaman balonun yanında bir de küçük bir balonun bulunduğunu ancak bu balonun bir amirinin olmadığını, hava verildiğinde ise yere yığılıp kaldığını ifade etmektedir. Suavi, daha sonra büyük balonun Londra'daki balona benzediğini söylemekte ve balonun ölçüleri hakkında bilgiler vermektedir. Herkesin gözü önünde salıverilen balonun yine şiddetli bir rüzgâr nedeniyle rotasından saptığını, denize doğru gitmeye başladığını ve gece yarısı içindekilerle birlikte bilinmeyen bir yere indiğini söylemektedir. Başarısız olan bu girişimden ders çıkararak balonun ıslah edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.[195]

VI. Fen Bilimleriyle İlgili Diğer Yazıları

Bu yazıların haricinde Suavi, Ulum Gazetesi'nin 23. sayısında "Fıkıhta Arzın Küreviyyeti" başlığı altında dünyanın yuvarlaklığı ile ilgili bir tartışma yapmaktadır. Suavi, bu yazıda Amerika kıtasının keşfinden sonra yeryüzünün küre şeklinde olduğuna dair hiçbir şüphenin kalmadığını ifade etmektedir. Ancak Suavi, Amerika'nın keşfinden önce de İslam fıkhında buna dair ifadelerin olduğunu ve konuyla ilgili bazı meselelerin tartışıldığını söylemektedir. Meseleyi biri Çin'de diğeri İsfahan'da bulunan ve ramazanın

[193] *Ulum*, nr. 16, s. 952-953.
[194] *Ulum*, nr. 16, s. 953-956.
[195] *Ulum*, nr. 16, s. 956-958.

ilk günü sabahleyin vefat eden iki kardeş üzerinden verdiği örnek ile açıklamaktadır.[196]

Son olarak Suavi, Ulum Gazetesi'nin 4. sayısında "Defter-i Ketb-i Hesâbiyye" başlığı altında İslam âleminde yazılmış 130 tane matematik kitabının adını, yazarını, hatta hangi kütüphanelerde bulunabileceklerini kaydetmiştir.[197] Gazetenin 8. sayısında "Hülasatü'l-Haber fi'l-İlm ve'l-Eser Der Karn-ı Sani-i Aşr" başlığıyla 12. hicrî asırda çeşitli sahalarda eser vermiş 22 Osmanlı müellifinin 141 eseriyle beraber Batı'dan yapılmış tercümeler tanıtılmıştır.[198] Yine aynı sayıda "*Ulûm-ı Fünûn-ı Mütenevviadan Ketb-i Müellife*" başlığı altında fen bilimlerine dair 80 kitap yazarlarıyla birlikte verilmiştir.[199] 11. sayıda İbn-i Sina'nın 45 eseri sıralanmış bazılarının çok kısa muhtevasından söz edilmiş ve ayrıca bu eserlerin bulundukları kütüphaneler belirtilmiştir.[200] 7. sayıda İmam-ı Gazali'nin 87 eserinin isimleri sıralanmış bazılarının içeriği hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Ayrıca bu eserlerin hangi kütüphanede bulundukları yazılmıştır.[201]

Sonuç

Ali Suavi, Ulum Gazetesi'nde yazdığı yazıların tamamını 1869-1870 yıllarında Paris/Trouville'de yazmıştır. Suavi, bu gazetede matematikten astronomiye, tıptan jeolojiye kadar fen bilimlerinin hemen her alanında yazılar yazmıştır. Bu gazetedeki yazılardan 5 tanesi fen bilimleriyle, 7 tanesi keşiflerle, 9 tanesi de icatlarla ilgilidir. Ulum Gazetesi'nin hemen her sayısında fen bilimleri, keşifler ya da icatlara dair yazılar bulunduğunu söylemek mümkündür. Ancak dikkat çeken husus 13. sayıdaki bu tür yazıların çokluğudur. Bu sayıda yer alan 17 yazıdan 9 tanesi fen bilimleri, keşifler veya icatlarla ilgilidir. Suavi, bu yazıları yorumlarını katarak kendi bakış açısından okuyucusuna aktarmaktadır. Bu yazılara bakıldığında ise derinlemesine analiz yapan ya da ortaya yeni bir şey koyan yazılar olmaktan ziyade ansiklopedik bilgiler veren yüzeysel yazılar oldukları görülmektedir.

Sonuç olarak, dini ve siyasi kimliğiyle öne çıkan Suavi'nin, Avrupa'da bulunduğu süre içinde burada meydana gelen keşifleri ve yenilikleri yakından takip ettiğini, bu gelişmeleri Osmanlı toplumuna bildirmeyi kendisine görev addettiğini söylemek mümkündür. Bu da bizlere Suavi'nin sadece din ve siyasetle ilgilenen bir kişilik olmayıp pozitif bilimlerle de yakından ilgilenen, entelektüel yönü kuvvetli bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir.

---

196 *Ulum*, nr. 23, s. 1339-1342.
197 *Ulum*, nr. 4, s. 195-213.
198 *Ulum*, nr. 8, s. 426-462.
199 *Ulum*, nr. 8, s. 452-457.
200 *Ulum*, nr. 11, s. 648-653.
201 *Ulum*, nr. 7, s. 375-386.

Kaynakça

Ulum Gazetesi Nüshaları

Nr. 2, s. 41-68; Nr. 3, s. 124-130; Nr. 4, s. 183-195; Nr. 4, s. 195-213; Nr. 5, s. 278-279; Nr. 7, s. 375-386; Nr. 7, s. 416-419; Nr. 7, s. 419; Nr. 8, s. 426-462; Nr. 8, s. 452-457; Nr. 8, s. 466; Nr. 8, s. 466-467; Nr. 8, s. 467-468; Nr. 8, s. 468-469; Nr. 8, s. 469-470; Nr. 11, s. 648-653; Nr. 11, s. 654-661; Nr. 12, s. 733-734; Nr. 13, s. 745; Nr. 13, s. 746; Nr. 13, s. 747; Nr. 13, s. 748-751; Nr. 13, s. 751-752; Nr. 13, s. 752; Nr. 13, s. 752-753; Nr. 13, s. 754-761; Nr. 13, s. 762-768; Nr. 13, s. 761-762; Nr. 13, s. 769-771; Nr. 14, s. 821-822; Nr. 16, s. 952-953; Nr. 16, s. 953-956; Nr. 16, s. 956-958; Nr. 21, s. 1279-1286; Nr. 23, s. 1339-1342.

Kitap ve Makaleler

Atay, Falih Rıfkı, *Baş veren İnkılapçı*, Cumhuriyet Gazetesi Yayınları, Ankara 1997.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yay. Haz. Ahmet Kuyaş, YKY Yayınları, İstanbul 2005.

Çelik, Hüseyin, *Ali Suavi ve Dönemi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

Çelik, Hüseyin, "Çırağan Hadisesi Bir İngiliz Tertibi midir?", *Tarih ve Toplum*, C. 18/103, İstanbul 1992, s. 42-49.

Kaya, Bilgegil, *Türkiye'de Bazı Yeni Osmanlılarla Yeni Osmanlı Taraftarlarının Bir Millet Meclisi Kurma Teşebbüsü*, Erzurum 1974.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul 1988.

Türköne, Mümtaz'er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

Uçman, Abdullah, "Ali Suavi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, s. 445-448.

Uğurlu, Seyit Battal, "Eklektik Bir Tanzimat Aydını: Ali Suavi Efendi (1838-1878)", *History Studies*, Volume 2/2, Samsun 2010, s. 207-221.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, "Ali Suavi ve Çırağan Sarayı Vak'ası", *Belleten*, C. 8/29, Ankara 1944, s. 91-118.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1992.

Yurdakul, Necdet, *Tanzimat Dönemi Basınında Siyasal ve Anayasal Fikir Hareketleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.

XIX. YÜZYILDA OSMANLILARDA FİZİK VE ASTRONOMİ

Arş. Gör. Tuba UYMAZ
Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü Bilim Tarihi ABD.
tubauymaz1983@gmail.com
Arş. Gör. Vural BAŞARAN
Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü Bilim Tarihi ABD.
vuralbasaran@gmail.com

Genel Çizgileriyle Osmanlı Fizik ve Astronomisi

XV., XVI. ve XVII. yüzyıllarda Avrupa'da yaşanan bilimsel gelişmeler, Avrupa'yı XVIII. yüzyıl aydınlanmasına götürmüştür. Yine aynı dönem, Osmanlılarda tam tersi bir gelişme izleyerek, Osmanlıların gerilemesine ve çöküşüne sebep olmuştur. Aradaki açı giderek artmıştır (Kahya, 1987, s.177). Bu durum devlet yönetimi tarafından da fark edilmiş ve özellikle Lale Devri olarak adlandırılan dönemde yenileşme çabaları baş göstermiştir. Bu dönem, önemli tercüme faaliyetlerine sahne olmasının yanında, Avrupa ülkeleriyle ciddi sosyal ve kültürel temasların da başladığı bir dönem olarak dikkat çekmektedir (Aydüz, 1997, s. 143). Bu dönemde, özellikle Sadrazam İbrahim Paşa'nın verdiği destekle, tercüme faaliyeti için heyet kurulmuş ve önemli kitapların çevirilerine başlanmıştır. Bu heyetin yaptığı çeviriler arasında şu kitaplar öne çıkmaktadır: *Câmi'u'd-Düvel*, *Kitâbu's-Semâniye fî Sımai't-Tabiî*, *'İkdü'l-Cümân fî Târihi Ehli'z-Zamân, Habîbü's-Siyer* (Aydüz, 1993, s. 148-158). Yine şahıslar tarafından da pek çok çeviriler yapılmıştır. Bu dönemin belki de en önemli şahsiyetlerinden birisi, İstanbul'da ilk matbaayı 1726 yılında kuran İbrahim Müteferrika'dır. Hem matbaayı kurması, hem de pek çok çeviri ve şerh yapması, bu şahsiyeti dönemin önemli alimleri arasına sokmaya yeter cinstendir.

Adını zikrettiğimiz Müteferrika bu konuda *Usûlu'l-Hikem fî Nizâmu'l-Ümem* adlı bir eser kaleme almış ve bu eserinde, Osmanlılara, düşman karşısındaki mağlubiyetlerinin sebebini Avrupa'da yaşanan askerî yenileşmelerin sebep olduğunu söylemiştir. Yine Müteferrika, astronomi sahasında da önemli çalışmalar yapmıştır. Bunların başında ise Kâtib Çelebi'nin 17. yüzyılın ortalarında yazdığı *Cihannümâ* adlı eserini basarken bu esere yaptığı eklerdir. Bu eklerde Müteferrika, Kopernik'in, Batlamyus'un ve Tcyho Brahe'nin evren sistemlerini birlikte tanıtmış, yer merkezli sistem ile güneş merkezli sistemi karşılaştırmış ve bu karşılaştırmayı yaparken de güneş merkezli sisteme karşı öne sürülen eleştirileri Galileo fiziğini kullanarak yanıtlamıştır. Aslında Kopernik'in güneş merkezli evren

sisteminden bahseden ilk eser Fransız Astronom Noel Durret'in (ö. 1650?) zîcinin Tezkîreci Köse İbrahim Efendi tarafından 1660-1664 yıllarında, *Secencel el-Eflâk fî Gâyet el-İdrâk* (Feleklerin Aynası ve İdrakın Gâyesi) adıyla yapılan çevirisidir. Kitapta güneş merkezli evren sisteminden bahsedilmiş ancak bu sistemin kabul edilip edilmediğinden bahsedilmemiştir. 1685 yılında Dımaşkî (ö. 1692) tarafından *Atlas Major* adıyla çevrilen eserde de Kopernik'in güneş merkezli evren sistemi geçmiştir ancak Batlamyus ve Tycho Brahe'nin sistemlerinden de söz edilmiştir (Unat-Kalaycıoğulları, 2000, s. 489-494). Bu tanıtma, Müteferrika'nın Avrupa bilimini de yakından takip ettiğini göstermektedir.

Lale Devri'ni takip eden dönemde Osmanlı Devleti yöneticileri, askerî alanda yenileşme çabalarına girmişlerdir. Bu çalışmaların başında, daha sonraları Humbaracı Ahmet Paşa adını alan Claude-Alexandre Comte de Bonneval'in (1675-1747), 1735 yılında yeniden düzenlediği humbaracı ocağının teşkilatlanması gelir. Ahmet Paşa, askerlik fenni konusunda maharetli bir komutandır ve 1732 yılında, kendi iltica talebi doğrultusunda, bu Fransız asilzadesi, İstanbul'a gelmiştir (Kaçar, 1995, s. 210-213).

Adı geçen humbara ocağında hendesehâne ismiyle bir okul açmıştır. Bu okulun asıl amacı humbara ocağına ve askeriyeye fen alanlarında maharetli askerler yetiştirmektir. Bu okulun ilk hocalarından biri Yenişehirli Müftizade Mehmed Said'dir (Kahya, 1987, s. 178). İlk asker mühendisler bu ocakta yetiştirilmeye başlanmıştır.

Humbara ocağının etkisi olumlu olsa da 1768 yılında başlayan Osmanlı-Rus savaşında alınan yenilgi, daha teşekküllü bir eğitim kurumu ihtiyacını gözler önüne sermiştir. Bu ihtiyacı gidermek için 1775 yılında denizcilik için Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayûn kurulmuştur. Bundan yirmi yıl sonra da kara orduları için Mühendishâne-i Berrî-i Hümayûn kurularak, Avrupa eğitimine yakın eğitim verebilecek olan kurumlar oluşturulmuştur. Bu kurumlarla birlikte Osmanlılarda bilimsel sayılabilecek kurumlar ikili bir yapıya bürünmüştür. Gelenekçi medrese eğitimini savunanlarsa çok geçmeden yenilikçilere karşı ayaklanmış ve hatta bazı mühendishâne hocaları, çıkan Kabakçı isyanında öldürülmüştür (Demirel, 2012, s. 509). Bununla birlikte mühendishâneler çok önemli hocaları içinde barındırmasıyla XIX. yüzyılda Batılılaşma ve yenileşme hareketinin öncü kurumlarından birisi olmuştur.

XIX. yüzyılda mühendishânelere ek olarak öncelikle orduya hekim yetiştirmek için Tıphâne-i Amire, daha sonraları ise, Mekteb-i Mülkiye, Telgraf Mektebi, Mekteb-i Sanayi, Darü'l-Fünûn-ı Osmanî, Darü'l-Muallimîn gibi pek çok modern sayılabilecek okul kurulmuştur. Bu kurumlar da Avrupa'da yaşanan bilimsel ve teknik yenilikleri, Osmanlı memleketine alma gayretine girmişlerdir.

Mühendishâneler için hazırlanan ilk kanunnamelerde (1806 ve 1808), okutulması öngörülen dersler şunlardır: Eğitimin ilk yılında, resim sanatı, imlâ, geometri, Fransızca ve Arapça; ikinci yılında, hesap, geometri, coğrafya, Arapça ve Fransızca; üçüncü yılında, coğrafya, denklemler, savaş tarihi, ileri geometri; son yılında ise, konikler, atış fenni, astronomi, mekanik, istihkâm, asker talimi gibi derslerin okutulması öngörülmüştür (Akbaş, 2008, s. 10). Geleneksel medrese sisteminden bütünüyle farklı olan bu eğitim müfredatı sayesinde Avrupa'da olan gelişmeler Osmanlı öğrencilerine aktarılmak istenmiştir.

Mühendishânede ders veren hocalar arasında, Yahya Naci Efendi, Hüseyin Rıfkı Tâmânî, Hoca İshak Efendi, Hafız Mehmed Bey, Abdülhalim Efendi, Salih Zeki Bey zikredilebilir.

Adı geçen hocalardan Tâmânî ve Hoca İshak Efendi, özellikle modern Avrupa bilimini ülkeye tanıtmaları bakımından önem arz eder.

Hüseyin Rıfkı Tâmânî, mühendishânede başhocalık görevine kadar yükselmiştir. Yazdığı eserler arasında, *Logaritma Risalesi* (1792), *Telhis el-Eşkal* (1796), *Usûl-i Hendese* (1797), *İmtihan el-Mühendisîn* (1802), *el-Medhâl fi el-Coğrafya* (1816), *Usûl-i İstihkamat* (?) gibi pek çok telif ve çeviri esere imza atmıştır (Tosun, 2010, s. 517). Bu kitaplardan *Mecmuatü'l-Mühendisîn* ihtiva ettiği konular bakımından fiziğe ayrılmıştır diyebiliriz. Kitap, temel geometri kurallarından başlar ve devamında da mekanik ve topçuluk konularını ilgilendiren fizik konularına girer.

Tâmânî kitabın 278 numaralı bahsinde serbest düşmeyi anlatmaktadır:

Herhangi bir cismin bir engelle karşılaşmaksızın dikey yönde aşağıya doğru düşmesi, kat ettiği mesâfe, sürat veya zamanların anlatıldığı bölümdür.

Yukardaki bölümlerde tafsilatlı şekilde anlatılan, cismin yere düşerken bilinmesi lâzım gelen miktarları çıkarmanın/üretmenin yolu şudur ki; öncelikle birinci saniyede, bahsi geçen düşen cismin kat edeceği mesafe bilinir, bu hususta Avrupa ülkelerindeki mesafe ölçü birimini kendi ölçü birimimize çevirmek istediğimizde bu 12,94 olur. Yani bir cisim engelsiz olarak bir saniye zamanda dikey doğrultuda düşerken 12 tam yüzde 94 kadem yol kat edeceği bilinir. Ve buna ibtida'i bad ismi verilir. Bu mesafenin iki katı olan 25,88 miktarının sürati vereceği bilindiğinden ibtida'i sürat denir.

Tâmânî, bu eserinin diğer bahislerinde de Galileocu fiziğe yer vermiştir.

Başhoca İshak Efendi, Osmanlı modernleşmesinde çok önemli bir noktada durmaktadır. Yüksek matematiğin Osmanlılara girişinde yazdığı, *Mecmua-i Ulûm-ı Riyâziye* adlı eseri büyük bir önem arz etmektedir. Evvelâ İshak Efendi'nin hayatından bahsetmek yerinde olacaktır. Zirâ eğitimini mühendishânede tamamlayıp âlim olan bir bilgindir. Silsile kayıtlarından 1806-1815 yılları arasında eğitim gördüğü anlaşılmaktadır. Hüseyin Rıfkı Tâmânî'nin dikkatini çekmiştir ve maiyetine girmeyi başarmıştır (İhsanoğlu,

1989, s. 9). İshak Efendi'nin eserlerinden kısaca bahsedecek olursak, hiç şüphesiz, *Mecmua-i Ulûm-ı Riyâziye* ilk sırada yer almaktadır. Çünkü muhtevası bakımından hem yüksek matematiğin hem de fiziğin ve astronominin pek çok bölümünü içeren derleme bir kitaptır. Çoğunluğu Fransızca kaynaklardan yararlanılarak hazırlanan bu kitap, 1831-1834 yılları arasında yazılmıştır. Daha önce de değinildiği üzere kitap, yüksek matematiğin, fiziğin ve kimyanın muhtelif konularını içermektedir. İshak Efendi'nin diğer eserleri ise şu şekilde verilebilir: *Nasbü'l-Hayyam*, çadır kurmakla ilgili askeri bir eserdir; *Tuhfetü'l-Ümerâ*, ordu kumandanlarının vazifelerinden bahseder; *Usûl-i İstihkâmât*, istihkâm eseri olmakla birlikte Fransızca bir kitabın çevirisidir; *Usûl-i Siyâga*, top dökümüyle ilgili bir eserdir; *Küre Risalesi*; *Hikmet*; *Âlât-ı Kimyevî*; *Deniz Lağımı Risalesi*, *Kavâ'id-i Ressamiye* (Tezer, 2012-2, s.72). Şimdi konu hakkında bir kaç örnek vermek yeterli olacaktır.

Öncelikle Hoca İshak'ın bir matematik problemini ve bunun Tezer tarafından zarif bir şekilde yapılan çözümünü inceleyelim (Tezer, 2012-2, s. 83): *Mes'ele: Hangi 'adeddedir ki murabba'ı andan tarh olundukda 27 cüzde 6 cüzü kesri kala deyu su'al olunsa…*

$$x - x^2 = \frac{6}{27}$$

denkleminden

$$\left(x - \frac{1}{2}\right)^2 = x^2 - x + \frac{1}{4} = -\frac{6}{27} + \frac{1}{4} = \frac{3}{108} = \frac{1}{36}$$

ve

$$x - \frac{1}{2} = \frac{1}{6}$$

alınarak $x = 2/3$ olarak bulunmakta, buna karşılık

$$x - \frac{1}{2} = -\frac{1}{6}$$

alınarak bulunabilecek olan $x = 1/3$ çözümü göz ardı edilmektedir (Tezer, 2012-2, s. 83).

Kitabın üçüncü cildi fiziksel problemlere ayrılmıştır. Bunlardan mekanikle ilgili olan şu bahis örnek olarak verilebilir. Şu başlıkla mekanik konusu açılmıştır.

Usûl-i hikmet-i tabi'iden hareket-i ecsâma müte'allik olan keyfiyete hâvi makale-yi sâniye (Tezer, 2012-2, s. 95).

Burada ilginç olan bir konu eğri yüzeyler üzerindeki harekettir. Soru şudur: Sürtünmesiz bir ortamda bir cisim en kısa zamanda bir noktadan başka bir noktaya yerçekiminin etkisi altında kat ettiği eğri problemidir. Bu çok eski bir problem olan en kısa mesafe problemidir. Problemin çözümü İshak Efendi tarafından gayet uzun bir şekilde verilmiştir. Bu problemin çözümü için

yüksek matematik gerekmektedir ve burada bu cevabı vermek gereksiz bir uzatma olacaktır. Cevabın modern notasyonlarla çözümü için (Tezer, 2012-2, s. 96-99), Hoca İshak Efendi'nin çözümü içinse (İshak Efendi, 1257-1261, Cilt 3, s. 68) bakınız.

Hoca İshak Efendi *Mecmûa-i Ulûm-i Riyaziye*'nin dördüncü cildinde Batlamyus'un ve Tycho Brahe'nin sistemlerini anlattıktan sonra Kopernik'in sistemini vermiş, gezegenlerin hareketlerini ve hareketlerindeki değişimi açıklayan en uygun sistemin Kopernik astronomi sistemi olduğunu söylemiştir. Hoca İshak Efendi'ye göre güneşin gezegenlere merkez olması astronomi araştırmaları ve doğa kanunlarına uygun ve münasip görünür. Buna ilaveten gözlemsel astronominin kuralları gezegenlerin hareketlerinde güneş merkez kabul edilmedikçe sadık olmazlar.

Mecmûa-i Ulûm-i Riyaziye Kopernik'in güneş merkezli evren sisteminden bahseden en geniş kapsamlı eser olmasına rağmen, yeni ve eski astronomi arasındaki kuşkulu bakış açısının bu eserde de sürdürüldüğü görülmektedir. (Unat-Kalaycıoğulları, 2000, s. 489-494).

Hoca İshak Efendi *Mecmûa-i Ulûm-i Riyaziye*'nin dördüncü cildinin III. makalesinin sonunda şunları söyler;

"…Çeşitli yıldızların dolanım zamanlarının kareleri, o noktadan olan uzaklıklarının küpleri ile orantılı olur."

Burada Hoca İshak Efendi'nin ifade ettiği kuram bugün Kepler'in 3. yasası olarak bilinen yasadır. Matematiksel olarak ifadesi şu şekildedir. T^2/R^3= sbt. Bütün gezegenlerin yörünge denklemleri bu ifade ile verilebilir. Bu ifadenin geometrik yeri bir elips ifade eder.

Sonuç

Osmanlıların, Batı'dan yapılan zîclerin ve coğrafya eserlerinin çevirileri ile güneş merkezli sistemi tanımalarına rağmen Batlamyus ve Aristoteles otoritesinden yani geleneksel astronomiden vazgeçmeleri ve Kopernik'in güneş merkezli sistemini kabul etmeleri 19. yüzyılın ortalarını bulmuştur. Bu hususta en büyük adımı Kopernik sisteminin derslerde okutulmasını sağlayan Hoca İshak Efendi atmıştır. Ondan sonra ise Hoca Tahsin Efendi kesin olarak Kopernik sistemini benimsemiş ve yeni astronomi kavramlarını halka anlatma çabasına girmiştir (Unat, 2006, s. 16).

Gerileme ve çöküş döneminde Batı'nın üstünlüğünü kabul etmek zorunda kalan Osmanlı Devleti, bilimsel eserleri dışarıdan çevirilerle alma yoluna gitmiştir. Yaptığı çevirilerle modern fizik ve astronominin Osmanlı Devleti'nde tanınmasında etkili olan Hoca İshak Efendi, bu açıdan modern bilimin öncülerinden sayılabilir. Yapılan çeviriler ile Osmanlı Devleti en kötü döneminde bile Batı'daki bilimsel gelişmeleri takip etmiş ve pozitif bilimleri eğitim müfredatına almıştır. Bu anlamda Hoca İshak Efendi'nin Osmanlı'da

pozitif bilimlerin yayılmasında oynadığı rol büyüktür. Dolayısıyla modern fizik, astronomi ve matematik gibi bilimleri birlikte ele alan *Mecmûa-i Ulûm-i Riyaziye*'nin bilim tarihimizde önemli bir yeri vardır.

Kaynakça

Akbaş, M. *Osmanlı Türkiyesi'nde Modern Fizik (19. Yüzyıl)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, İstanbul.

Aydüz, S. "Lâle Devrinde Yapılan İlmî Faaliyetler", *Divân*, 1997/1, s. 143-170.

Demirel, F. "Osmanlı Eğitim Sisteminin Modernleşme Sürecinde Hiyerarşi", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 25 (2), 2012, s. 507-530.

İhsanoğlu, E. *Başhoca İshak Efendi (Türkiye'de Modern Bilimin Öncüsü)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989, Ankara.

Kaçar, M. "Osmanlı İmparatorluğunda Askerî Sahada Yenileşme Çalışmalarının Başlangıcı", Günergun, F. (Editör), *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1995, İstanbul, s. 209-225.

Kahya, E. "On Sekiz ve On Dokuzuncu Yüzyıllarda Genel Çizgileriyle Osmanlılarda Bilim", Unat, Y. (Editör), *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, Nobel Yayıncılık, 2010, Ankara, s. 177-219.

Tezer, C. "Başhoca İshak Efendi ve Mecmu'a-yı 'Ulûm-u Riyaziye", *Dört Öge*, 2012, S.2, s. 67-106.

Tosun, A. R. "İlk Kapsamlı Türkçe Mühendislik Kitabı Mecmûat El-Mühendis'in Ele Aldığı Konular ve Niteliği Hakkında Bir Değerlendirme", *Belleten*, S. 270, 2010, s. 517-530.

Unat, Y. "Hoca İshak'tan Hoca Tahsin'e Çağdaş Astronominin Türkiye'ye Girişi", *XV. Ulusal Astronomi Kongresi*, İstanbul Kültür Üniversitesi, 2006.

Unat, Y. Kalaycıoğulları, İ. "Kopernik Kuramı'nın Türkiye'deki Yansımaları", Unat, Y. (Editör), *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, Nobel Yayıncılık, 2010, Ankara, s. 489-508.

MODERN OPTİK BİLİMİNİN OSMANLI BİLİM TARİHİNDEKİ YERİ

Sena AYDIN
Boğaziçi Üniversitesi Yüksek Lisans Öğrencisi
senapekkendir@hotmail.com

Giriş

Bilim Tarihinde, optik çalışmalarında büyük bir dönüşümü gerçekleştiren, kendi dönemine kadar ayrı ayrı seyreden fizik ile matematik yöntemlerini bir araya getirerek gerçek anlamda ilm el-menâzir adıyla optik bilimini kuran İbn Heysem'dir (ö. 1038-1040). Optik biliminde İbn Heysem'in başlattığı devrimi başta Kutbuddin Şirazî (ö. 1311) olmak üzere, Kemâleddîn Fârisî (ö. 1319), Ali Kuşçu (ö. 1474), Fethullah Şirvânî (ö. 1486), Mirim Çelebi (ö. 1525), Hasan Dihlevî ve Takiyuddîn Râsid (ö. 1585) gibi isimler devam ettirmiştir. Mühendishane-i Berr-i Hümayun başhocası İshak Efendi'nin (ö. 1836) Avrupa dilleriyle kaleme alınmış kaynaklardan faydalanarak hazırladığı dört ciltlik *Mecmua-i Ulum-i Riyaziye* adlı Türkçe eseri (İstanbul 1247-1250/1831-1834), modern dönem Yeniçağ Batı Avrupa optik bilgilerini Osmanlı-İslam dünyasına derli toplu olarak sunan ilk eserdir. İshak Hoca, birçok ilmî terimin Osmanlı Türkçesi'ndeki karşılıklarını ortaya koymuş ve modern bilimlerin Osmanlı dünyasına aktarılmasına öncülük etmiştir. Bu çalışmada modern optik biliminin Osmanlı'ya girişi, Osmanlı dünyasında optik konusunda çalışma yapan ilim adamları ve bu bağlamda başta İshak Hoca'nın *Mecmua-i Ulum-i Riyaziye* adlı eseri olmak üzere hazırlanan, orijinal aslından derlenen eserleri ve bu çalışmaların Osmanlı bilim tarihinin gelişimi üzerindeki etkileri ele alınacaktır.

Bu çalışmanın kapsamı, İshak Efendi'nin *Mecmua-i Ulum-i Riyaziye* adlı Türkçe eseri (İstanbul 1247-1250/1831-1834) yazarak modern bilimlerin Osmanlı'ya aktarılmasına öncülük ettiği süreci dâhil eden 1773-1860 yılları arası olacak şekilde belirlenmiştir.

Literatürdeki çalışmalar incelendiğinde Türkiye'de ya da yurt dışında, 1773-1860 yılları arası Osmanlı bilim tarihine modern optik biliminin girişi konusu henüz çalışılmamıştır. Türk optik tarihine ilişkin ilk çalışmalar aynı zamanda dünyadaki ilk bilim tarihi doktorasının sahibi Aydın Sayılı'ya (1913-1993) aittir:

• Sayılı, Aydın, "A Possible Influence, in the Field of Physiological Optics of Ibn Sînâ on Ibn al Haytham", *Belleten*, c. XLVII, 1983, s. 665-675.

• Sayılı, Aydın, "Al-Qarafi and His Explanation of the Rainbow", *Isis*, c. XXXII, 1947, s. 16-26.

• Sayılı, Aydın, "İbn-i Sînâ'da Işık, Görme ve Gökkuşağı", *İbn-i Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, 1984, s. 203-241.

Aydın Sayılı'dan sonra ülkemizde, Osmanlı optik tarihi konusuna ilişkin en kapsamlı araştırmaları gerçekleştiren Hüseyin Gazi Topdemir olmuştur.

Literatürdeki Çalışmaları:

• Topdemir, Hüseyin Gazi, "Kemalüddîn el-Fârisî'nin Karanlık Oda Çalışması", *Araştırma*, c. XIV, Ankara 1992, s. 281-289.

• Topdemir, Hüseyin Gazi, "Kamal al-Dîn al-Fârisî's Explanation of the Rainbow", *Bilim ve Felsefe Metinleri*, c. I, sy. 2, Ankara 1992, s. 103-112.

• Topdemir, Hüseyin Gazi, "Işığın Niteliği ve Görme Kuramı Adlı Bir Optik Eseri Üzerine Araştırma", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Danışman: Sevim Tekeli, Ankara 1994.

• Topdemir, Hüseyin Gazi, "Galileo ve Modern Mekaniğin Doğuşu", *Felsefe Dünyası*, sy. 24, Ankara 1997, s. 42-52.

• Topdemir, Hüseyin Gazi, "Takîyüddîn'in Optiğe Katkıları", *Bilim ve Teknik*, sy. 351, Ankara 1997, s. 38.

• Topdemir, Hüseyin Gazi, "İbn el-Heysem'in Işık Üzerine Adlı Çalışması", *Belleten*, c. LXI, sy. 230, Ankara 1997, s. 43-65.

• Topdemir, Hüseyin Gazi, "Takîyüddîn'in *Kitâbu Nuri Hadakati'l-Ebsâr ve Nuri Hadikati'l-Enzâr* Adlı Optik Kitabı", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, *OTAM*, c. VII, Ankara 1997, s. 253-286.

• Topdemir, Hüseyin Gazi, "Işığın Yayılımının Niteliği Konusunda Üç Önemli Adım İbn el-Heysem, Kemâlüddîn el-Fârisî, Takîyüddîn b. Marûf", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. XXXVIII, sy. 1-2, 1998, s. 381-403.

• Topdemir, Hüseyin Gazi, *Takîyüddîn'in Optik Kitabı*, Ankara 1999.

• Topdemir, Hüseyin Gazi, "Kemâlüddîn el-Fârisî ve *Tenkih el-Menâzır* Adlı Kitabı", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Necati Öner Armağanı*, c. XL, Ankara 1999, s. 433-442.

• Topdemir, Hüseyin Gazi, "Osmanlılarda Fizik Çalışmaları", *Osmanlı*, c. VIII, 1999, s. 445-460.

• Topdemir, Hüseyin Gazi, "Kemâlüddîn el-Fârisî'nin Optik Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme", *Nüsha*, sy. 6, Ankara 2002, s. 149-168.

• Topdemir, Hüseyin Gazi, "Modern Fiziğin Türkiye'ye Girişinde Baş Hoca İshak Efendinin *Mecmû'a-i Ulûm-i Riyâziye* Adlı Çalışmasının Önemi", Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek ve Salim Koca (ed.), *Türkler*, c. XVII, Ankara 2002, s. 897-905.

• Topdemir, Hüseyin Gazi, *Modern Optiğin Kurucusu İbnü'l-Heysem*, Ankara 2002.

• Topdemir, Hüseyin Gazi, "Mirîm Çelebi'nin Gökkuşağı ve Hâlenin Oluşumu Adlı Optik Kitabı Üzerine Bir Değerlendirme", *OTAM*, sy. 13, Ankara 2003, s. 75-89.

• Topdemir, Hüseyin Gazi, "Optik Biliminde Bir Öncü: İbnü'l-Heysem", *Kutadgu bilig*, sy. 3, İstanbul 2003, s. 107-126.

• Topdemir, Hüseyin Gazi, "Aristoteles'in Doğa-Fizik-Felsefesi", *Felsefe Dünyası*, sy. 39, Ankara 2004, s. 3-19.

Bu çalışmalarıyla Hüseyin Gazi Topdemir, Türk optik tarihine kurumsal bir altyapı kazandırmıştır. Topdemir'in özellikle "Modern Fiziğin Türkiye'ye Girişinde Baş Hoca İshak Efendinin *Mecmû'a-i Ulûm-i Riyâziye* Adlı Çalışmasının Önemi" isimli makalesi yürütülmekte olan bu araştırmada önemli başvuru kaynaklarından biridir.

Başhoca İshak Efendi Hayatı ve Çalışmaları

1831-32 yıllarında Türkiye'ye yaptığı seyahatin izlenimlerini yayınlayarak Başhoca İshak Efendi'nin[202] ilmi çalışmalarından ilk defa yazar Jay de Kay bahsetmiştir. Bunların dışında Faik Reşit Unat, M. Fuad Köprülü, Mehmet Şakir Ülkütaşır, Sait Arif Terzioğlu gibi isimlerin biyografi çalışmaları mevcuttur. Fakat bugüne kadar Başhoca İshak Efendi hakkındaki en kapsamlı biyografi çalışmasını Ekmeleddin İhsanoğlu gerçekleştirmiştir. Bu çalışmada Başhoca İshak Efendi'nin hayatı anlatılırken temelde Ekmeleddin İhsanoğlu'nun söz konusu eserinden faydalanılmıştır.

Yunanistan'ın Arnavutluk sınırında bulunan Yanya'nın Narda kasabasında Musevi bir aileye mensup olarak doğmuş olan Başhoca İshak Efendi'nin, şu ana kadar taranmış olan arşiv belgelerinde, Türkçe eserlerde ve Mirat-ı Mühendishane'de doğum tarihi hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Bununla birlikte M. Franco, Esad Efendi'nin adının geçtiği kendi eserini kaynak göstererek doğum tarihini 1774 olarak vermiştir. İshak Efendi İstanbul'a gitmeden önce Arapça, Türkçe, Farsça, Yunanca, Latince ve Fransızca öğrenmiştir. İshak Efendi'nin Mühendishane'deki tahsilinden öncesine dair herhangi bir bilgi olmamakla birlikte konuşabildiği diller eğitimi hakkında fikir verebilmektedir. İshak Efendi İbraniceyi aile muhitinde, Yunancayı doğduğu kasabada öğrenmiş olmakla birlikte Türkçe, Arapça ve Farsça biliyor olması onun İslamiyet'i erken yaşta kabul ettiğini ve sonrasında iyi bir medrese tahsilinden geçtiğini göstermektedir.[203]

[202] Salim Aydüz, "İshak Efendi (Hoca)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, s. 657.

[203] Ekmeleddin İhsanoğlu, *Başhoca İshak Efendi Türkiye'de Modern Bilimin Öncüsü*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, s. 8.

İshak Efendi İstanbul'a gittiğinde Mühendishane-i Berrî-i Hümayun'a talebe olarak girmiş, 1806-1815 yıllarını burada eğitim görerek geçirmiştir. Başhoca Hüseyin Rıfkı Tamani 1816'da Medine'deki mübarek binaların tamiri ile görevlendirildiğinde, İshak Efendi'yi yardımcı olarak maiyetinde götürmüştür. Mezun olduktan sonra Mühendishane-i Berrî-i Hümayun'da matematik hocalığına başlayan İshak Efendi bunun yanı sıra Divan'da ve Mühendishane'de tercümanlık vazifelerinde bulunmuştur.[204]

İshak Efendi, Mühendishane'ye tayin olur olmaz, burada birçok değişiklik yapmış, öncelikle ehliyetsiz hocaların işine son vermiş ve de Mühendishane'deki derslerin işlenişini düzene sokmaya çalışmıştır. İshak Efendi'nin başhocalığı zamanında eğitim sistemine pek çok yenilik getirilmiş, yeni alet ve teçhizatlarla mühendishanelerin donanımı kuvvetlendirilmiştir. Bunlara örnek olarak sınıfın ortasına dersin şekillerini çizme ve hesap yapma amaçlı yerleştirilen büyük kara tahta ve talebelerin dersi yazabilmeleri için tedarik edilmiş olan yazı tahtası verilebilir. İshak Efendi başhocalığı esnasında eğitim malzemesi tedariki ve Mühendishane'de yapmış olduğu düzenlemelerin yanı sıra fen eğitimi için ihtiyaç duyulan birçok kitabı telif ve tercüme yoluyla hazırlayarak bastırmıştır.[205]

1834 tarihinde, İshak Efendi başhoca iken Medine'de "ebniye-i mübarekenin" tamiriyle vazifelendirilmiş, yerine Abdülhalim Efendi vekil olarak tayin edilmiştir. İshak Efendi Şubat 1836'da Medine'den İstanbul'a dönüş yolunda vefat etmiştir. Hasköy'de Mühendishane yakınındaki mezarlığa üzerine "Divan-ı Hümayun sabık serhalifesi ve Mühendishane-i Hümayun Başhocası el-Hacc Hafız İshak Efendi" ibaresi bulunan bir taş dikilerek hatırası yad edilmiştir. Dönemin gazetesi olan Takvim-i Vekayi, İshak Efendi'ye devrin ikinci Katip Çelebi'si demekte ve şahsı hakkında methiyelerde bulunmaktadır.[206]

İshak Efendi derslerinde gayet ciddi, çalışkan, vazifesine düşkün, meslektaşları ve talebelerince sevilip sayılan bir başhocadır. Hazırladığı birçok eseri ile Türk bilim ve eğitimine pek çok katkıda bulunmuş, pozitif bilimlerin Osmanlı'ya girişine öncülük etmiştir. Hocalık yaptığı 1826-1834 tarihleri arasında toplam on üç ciltlik on kitap hazırlamış, bu eserleri ile Kimyager Derviş Paşa, Müşir Emin Paşa ve Mirliva Esad Paşa gibi daha sonraki devirlerde modern bilimlere dair önemli çalışmalar yapacak olan bilim insanlarını yetiştirmiştir.[207]

Başhoca İshak Efendi, eserlerinin çoğunu başhocalık döneminde yazmış, sadece savaş teknikleri konusunda olan *Rekzi ve Nasbu'l-Hıyam* ve

[204] İhsanoğlu, a.g.e., s. 9-17.
[205] İhsanoğlu, a.g.e., s. 22-25.
[206] İhsanoğlu, a.g.e., s. 25-28.
[207] İhsanoğlu, a.g.e., s. 27-33.

Tuhfetü'l-Ümera fi Hıfz-ı Kıla adlı iki kitabını Divan-ı Hümayun tercümanlığı esnasında hazırlamıştır. Başhocalık döneminde yazmış olduğu eserlerden ilki, 1831 basımlı olan *Medhal fi'l-Coğrafya* olup, Mühendishane'nin ilk başhocası olan Hüseyin Rıfkı Tamani'nin astronomiyle ilgili bir eserinin coğrafyaya dair olan kısımlarının özetidir. Bundan sonra top dökümcülüğüyle ilgili olup Fransızca bir eserden çevrilmiş olan *Usulü's-Siyağa* adlı 1831-1833 yılları arasında basılmış bir eseri mevcuttur. 1831-1834 yılları arasında basılmış olan *Mecmua-i Ulum-i Riyaziye* 4 ciltlik ansiklopedik bir eser olup fizik, kimya, biyoloji, astronomi, matematik, eczacılık, zooloji gibi pozitif bilimleri Osmanlı Devleti'ne derli toplu şekilde sunan öncü eser olma niteliği taşımaktadır. Birçok yeni terimi Osmanlı bilim terminolojisine katan bu eser, aynı zamanda Osmanlı Devleti'ne kimyayla ilgili bir makale sunan ilk eserdir. 1832-1834 yılları arasında basılmış olan *Usul-i İstihkâmât* adlı eseri de Başhoca İshak Efendi'nin yine Fransızcadan tercüme etmiş olduğu bir eser olup yeni usul istihkâmlarla ilgilidir. 1832-1835 yılları arasında Başhoca İshak Efendi'nin astronomi ve matematik konularını ihtiva eden *Aksü'l-Meraya fi Ahzi'z-Zevaya* isimli eseri yayınlanmıştır. Bu eserler dışında *Küre*, *Hikmet*, *Sekant* gibi risaleleri ve *Kavaid-i Ressamiye Risale-i Ceyb* ve *El-Risalet el-Berkiyye* gibi yazma eserleri de mevcuttur. Bunlardan *Kavaid-i Ressamiye* arazi ölçümü kurallarından ve uygulamalarından bahsetmekte olup, *Risale-i Ceyb* Ceyb-i Afaki denilen bir astronomi aletinin kullanımına dairdir. Son olarak *El-Risalet el-Berkiyye* aynı zamanda *Deniz Lağımı Risalesi* adıyla da bilinmekte olup deniz torpillerinden bahseden Fransızcadan tercüme bir eserdir.[208]

Mecmua-i Ulum-i Riyaziye'de Optik Bahisleri

Kitabın 3. cildinin son üç makalesi optik konusuna ayrılmış olup birinci makale; ışığın mahiyeti, nitelikleri, yayılımı, bir kaynaktan çıkması, yansıması, kırılması ve renklerin oluşumu gibi konuları kapsamaktadır. Birinci makale toplam dokuz bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde ışığın mahiyet ve niteliklerine; ikinci bölümde ışığın kaynağından çıkışı ve yayılması konusuna; üçüncü bölümde gölge oluşumuna; dördüncü bölümde ışığın kaynağından çıkışıyla ilgili birtakım düşünce ve itirazlara; beşinci bölümde fosforlu cisimlere; altıncı bölümde ışığın kırılması konusuna; yedinci bölümde ışığın yansıması konusuna; sekizinci bölümde renklerin oluşumuna; dokuzuncu bölümde ışınların farklı kırılma özelliklerine değinilmiştir.

İkinci makalede göz ve görmenin oluşumu konularına ağırlık verilmiş olup bu konu toplam beş bölümde anlatılmıştır. Birinci bölümde gözün yapısı; ikinci ve üçüncü bölümlerde görünen nesnelerin şekil ve büyüklükleri

[208] İhsanoğlu, a.g.e., s. 34-43.

konuları; dördüncü bölümde görüntülerin görünene uzaklığı; beşinci bölümde görüntülerin hareketleri konuları anlatılmıştır.

Son olarak üçüncü makalede düzlem çukur ve tümsek aynalara değinilmiş, bazı aletlerin tanıtımı yapılmıştır. Üç bölümde anlatılan bu makalede; birinci bölümde düzlem aynalara; ikinci bölümde çukur ve tümsek aynalara; üçüncü bölümde kırılma ve yansıma optiğiyle ilgili bazı aletlere yer verilmiştir.

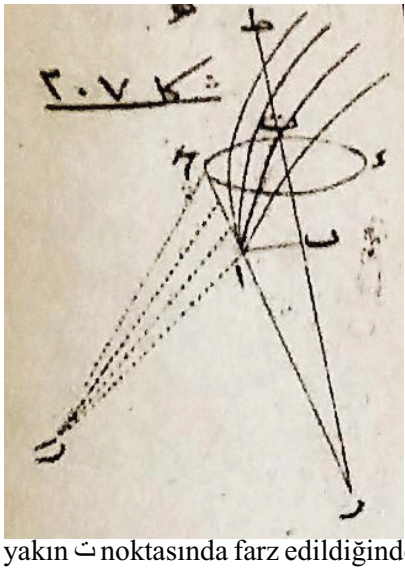
Mecmua-i Ulum-i Riyaziye'nin optik konularını ele alan makalelerindeki bilgiler, Baron Reynaud'un 1824'te yayınlanan *Traite Elementaire de Mathematiques de Physique et de Chimie* adlı kitabındaki bilgilerle ve yine Reynaud'un 1839 basımlı *Traite Elementaire de Mathematiques, et de Physique* adlı eserinin ikinci cildindeki "De La lumiere" başlıklı bölümdeki bilgilerle uyum içindedir.[209] Bu çalışmada Reynaud'un 1839 basımlı eserinin "De La lumiere" başlıklı bölümü, *Mecmua-i Ulum-i Riyaziye*'nin optikle ilgili makaleleriyle beraber incelenmiş ve İshak Efendi'nin çağdaşı olan bir Fransızca eserden hangi konuları tercüme etmiş olduğu ve bu tercümeleri nasıl bir terminoloji kullanarak aktarmaya çalışmış olduğu anlatılmaya çalışılmıştır. Reynaud'un eserinin "De La lumiere" başlıklı bölümünde sırasıyla; düz ışık, yansıyan ışık, aynalar, kırılan ışık, kırılan ışığın bazı etkileri, renkler, içbükey ve dışbükey mercekler, çift içbükey ve çift dışbükey mercekler, görmenin oluşumu, teleskoplar, mikroskopların birleşimi ve kullanımı konuları anlatılmıştır. Bu bağlamda konular arasında genel bir paralellik olmakla beraber konuların işlenişinde Başhoca İshak Efendi'nin tercihen daha detaylı aktardığı veya yine tercihen daha az yer verdiği konular olduğu görülmektedir. Ayrıca İshak Efendi'nin Fransızca eserdeki optik bilgilerini içeren cümleleri birebir tercüme ederek aktarmak yerine, bu bilgileri özümseyip dönemin Osmanlı bilim terminolojisine uygun bir şekilde basitleştirmeli ve açıklamalı bir anlatım yoluna gittiği görülmektedir.

Mecmua-i Ulum-i Riyaziye'deki optik bahislerinde dönemin modern optik konuları olan "kırınım", "girişim", "foto elektrik" konuları yer almamaktadır. Bu da fizikte anlaşıldığı anlamda modern optiğin *Mecmua-i Ulum-i Riyaziye* eseriyle Osmanlı'ya girmediğini göstermektedir. Ancak bu eserin optik bilimi açısından önemi, çağdaşı bir eserden tercüme yoluyla hazırlanmasıyla Osmanlı Mühendishanelerinde Batı'da verilen optik eğitimine yakın seviyede bir eğitimin verilmesini sağlamış olması ve Osmanlı Devleti'nde pozitif bilimlere dair ilk ansiklopedik eser olan bu eserde genel optik konularını derli toplu bir şekilde sunmuş olmasıdır.

[209] İhsanoğlu, a.g.e., s. 60.

Mecmua-i Ulum-i Riyaziye'nin optik konularını işleyiş şeklini gösterebilmek adına üçüncü makalenin üçüncü bölümünde yansıma ve kırılma optiğiyle ilgili bazı aletlerin tanıtıldığı kısımlar Türkçeleştirilerek anlatılmıştır. Anlatımda kullanılan şekiller *Mecmua-i Ulum-i Riyaziye* cildinin son kısmında yer alan şemalar bölümündendir.

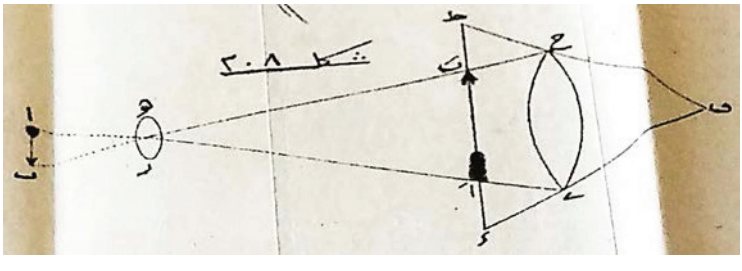
"Üçüncü bölüm, dönen ve yansıyan görüntülere dair bazı aletler



hakkındadır.[210] Yansıma optiğine dair olan mikroskop, gözlük ve dürbün gibi bazı aletlerde tümsek aynalarda yönelimin büyüklüğü aynanın eğriliğine göre olur. Şöyle ki, cam görüneninin nihayetlerinden gelen ışınların tamamını ve görünenin açısının görünen büyüklüğünü büyütmeye kabiliyeti olan uzaklık sabit kalarak, (büyüme aynanın) eğriliğine göre olur. Ve basit görüntü aletlerinden biri olan mikroskop vasıtasıyla, gözün dikkatiyle küçüklüklerinden dolayı görülemeyen gayet küçük şeyler açıkça görülür. Şöyle ki (şekil 207); ا ب küçük görüneni ٦ ء camının ب noktasında ve ت gözü bu cama yakın ت noktasında farz edildiğinde bahsedilen camın konumunda olsa ا ucunu dağınık ve bulanık görürdü. Ancak, göz yakın konumunda olduğunda (ت noktasında) görüntünün görülmesi için görme konisini oluşturan ışınların uzaklaşma eğilimlerinin fazla olmasıyla, göz merceğinin öte tarafında, diğer konumda toplanamazlar ve ٦ ء camı sebebiyle bahsedilen ışınlar birbirlerine yakın ve paralel olurlar. Bu sebeplerden dolayı öncelikle, zikredilen ışınların yönelim uzaklığı, büyük uzaklıktan geçer gibi yani göz oradan ا noktasını açıkça görür gibi sistem üzerinde gözde toplanabilirler. Ve işte bu görme kuvveti uzaklığına, çoğunlukla muktedir olduğu miktar olan, dokuz parmak değeri verilir. İkinci olarak, göz ر uzaklığında yani dokuz parmak uzaklığındaymış gibi ر noktasını açıkça görür. Üçüncü olarak göz, ا noktasını ر ا ٦ görme konisinin ر ucunda görmekle, hakiki uzaklığından yani; ر ا = ب ر = dokuz parmak uzaklığından daha uzak hükmeder. Dördüncü olarak, ا noktası üzerine getirilebilen ا ب cismi zikredilen küçük cisimlerin beraber kılındığı ب gibi noktalar üzerinde mevcut olduğundan göz mikroskopsuz ا ب küçük görünenini açıkça teşhis eder. Bunun gibi göze yakın ve ا ب görünenine eşit olan bir diğer cisim, görüntü büyüklüğünün cismin kendisinden büyük olduğu

[210] Hoca İshak Efendi, *Mecmua-i Ulum-i Riyaziye*, Amire Matbaası, İstanbul 1831, s. 635.

ر noktasında dokuz parmak uzaklığında bilfiil ا ب görünenine eşit teşhis edilmekle, camın görüneni büyük gösterdiği belli olmuş olur. Beşinci olarak, bahsedilen cam vasıtasıyla görünenin ا ب uçlarından çıkan görme konileri birbirine yakın ve oldukça yaklaşma eğilimlidir. Zira (ışığın) göz merceğine gelişinde görünen açısı büyüdükçe, cam bu şekilde anlatıldığı üzere, o oranda ا ب küçük görünenini büyük gösterir.[211] Ve dahi, zikredilen camın yani basit mikroskobun görünenleri büyütme miktarının çıkartılması buradan bulunabilmekte olup, göz ت noktasındaki konumunda görüneni ا ت ب açısıyla ve ر noktasında yani dokuz parmak uzaklık konumunda ا ر ب açısıyla görmektedir. ب ت : ب ر :: ا ر ب : ا ت ب Ve bundan anlaşılır ki, zikredilen cam gözden uzaklaştıkça görünenin kendini göstermesi (görünenin büyüklüğü) o kadar küçük olur. Lakin işte bu cam yerine su ile dolu bir billur kap kullanılabilmekle, bahsedilecek haller meydana gelir. Öncelikle zikredilen görünen, kabın odak noktasındaki konumunda gayet büyük görülür. İkinci olarak, pek dikkatli göz ile teşhis olunan görüntünün küçük kısımları büyüyüp ayrı ayrı görülürler. Üçüncü olarak gece karanlığında yanan bir kandil yerleştirilse kabın odak noktasında çok fazla ışık toplanır ve ona (odak noktasına) gayet küçük bir cisim konulsa, dikkatli göz tarafından görülür. Dördüncü olarak, dikkat olunduğu üzere yönelimi sebebiyle yakıcı olan odak noktasına pembe kav gibi yanıcılık kabiliyeti olan bir cisim yerleştirilse o kaptan güneş ışınlarının geçmesiyle bahsedilen cisimden ateş ortaya çıkar. Bu takdirce, mikroskop yerine kullanılması mümkün olan cisimler, zikredilen işleri tamamen veya kısmen icra edebilirler. Ve terkip edilmiş mikroskop iki üç veya dört camdan oluşturulmuş olarak hepsinin küçüğü olup, görüntü tarafında olana objektif merceği ve göz tarafında olana oküler merceği ismi verilir. Şöyle ki şekil (208);



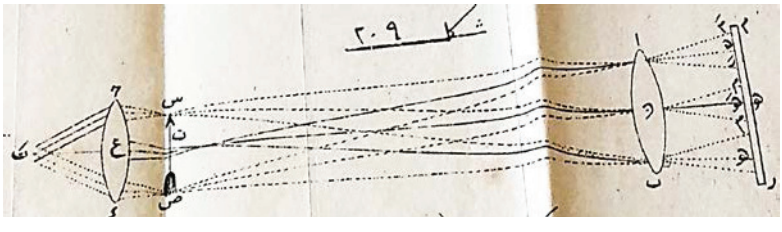
ا ب küçük görüneni ه ر objektif merceğinin önüne yerleştirildiğinde ا ب ve diğer görüntü noktalarından meydana gelen ışın konilerinin her bir noktasının hayalini resmederek tamamının görüntüsü olan ا ب'nin önceki camda büyümesi anlatıldığı üzere gerekir.[212] Şimdi ا ب görüntüsü, ح ے objektif

[211] Hoca İshak Efendi, a.g.e., s. 636.
[212] Hoca İshak Efendi, a.g.e., s. 637.

merceğinden basit bir mikroskopla görünse ve bilfiil görüntü oluştursa, ا ب büyüklük miktarıyla büyüyerek ط ء büyüklüğünde görülür. Bu takdirde, ب ا küçük görüntüsünün iki cam vasıtasıyla hakiki büyüklüğünden daha büyük görüldüğü anlaşılır. Ve dahi bahsi geçen küçük bir cam kürenin bir kısmı veya küçük bir kürenin tamamı aracılığıyla küçük cisimler daha açık ve göze yakın görülmekle, (bu alet) basit mikroskop olarak adlandırılır. Ve adı geçen camların birbirine yapışık üst üste getirilmiş veya sınırlanmış kürelerin birbirine eğri konumları aracılığıyla görüntü açıkça görülüp, mesela bir kitabın harfleri, camsız göründükleri uzaklıktan daha büyük uzaklıkta farz edelim ki sekiz veya on parmak uzaklığında görülür. Ve işte bu camların tamamından cümlenin malumu olan gözlük aynaları meydana gelir. Ve işte bu gözlük aynaları ortaları tümsekli ve kenarları ince olursa yakını görmek, görüntüleri uzaktan daha açıkça gören kimseler için mümkün olur. Zira uzağı gören kimsenin (hipermetrop) delil tabakasının ve yaşlılığının eğriliğinin az olmasıyla giden (ışın) daha az olmakla ve gözünün yönelimi kısa olmakla meydana gelen ışık ışınlarının toplanmasının az olmasına bağlı olarak gözü genç bir kimsenin gözünün olduğu konumdan uzak olmadıkça, zikredilen görünenini en açık şekilde göremez. Şöyle ki, gençlik günlerinde bir kitabın harfleri genellikle dokuz parmak uzaklığından görülüp ve işte bu halde hissedilen bir noktadan meydana gelip göze konan bir ışın konisini oluşturan ışınların teşhisi için göz merceğinde oluşları ve gözde lüzumlu kadar miktarın yöneliminden daha fazla uzaklaşmaları gerekir.[213] Şimdi, yaşlılığın eğriliği zıt olanlarda ışınlar ağ tabakasında birleşemeyip uzağı gören gözünü uzaklaştırmayınca yakını göremez. Zira bu şekilde ışınların uzaklaşma yönelimi az olup uzak bir noktadan geçmeleriyle göz merceğinde birleşmelerinde bütün bir yönelim lazım gelmez. Ve bu sebepten bir ihtiyar kimse gözlüksüz okumak istediğinde kitabı gözünden genellikle dokuz parmaktan öteye uzaklaştırmaya muhtaçtır. Lakin parlak noktadan meydana gelen ışık, uzak mesafeden geldikçe daha zayıf ve mesafelerin kareleriyle denkleşmeye uygun olur. Mesela, on beş parmak uzaklığından geçen uzak mesafeli ışınlar gözünü harekete geçirecek hareketin miktarından daha zayıf olarak bahsedilen zayıflık gözden geçen lifleri zamanla katılaştırdıkça, gözün hareketleri genç kimsenin göz hareketlerinden daha zorluklu olur. Ve bu sebepten ihtiyar kimseler gözlerinin zayıflığını tümsekliler ile tamamlama adına tümsekli gözlük kullanırlar. Ve eğer, on beş parmak mesafeden açık görülmeyen aydınlık nokta yedi veya sekiz parmak uzaklığında konumlandırılsa ışık göze evvelkinden dört misil fazla dokunup tümsekli gözlükler ışınların uzaklaşan yönelimlerini azaltır ve ışınların göz merceğinde birleşmeleri görüntüyü netleştirir. Ve dahi yakın görenler yani sekiz

[213] Hoca İshak Efendi, a.g.e., s. 638.

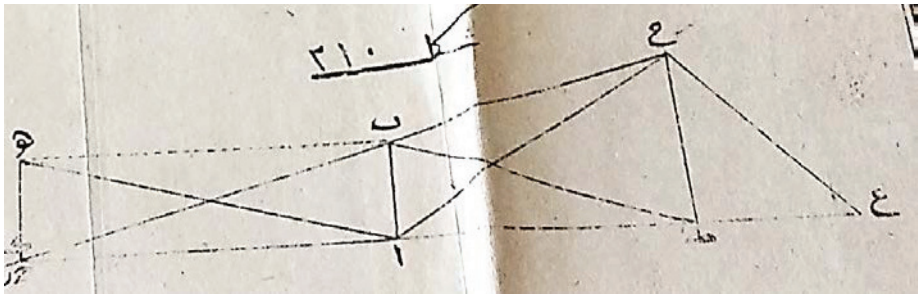
parmaktan az uzaklıktan görünenleri açıkça göremeyen kimseler beyan olunan halin aksiyle karşılaşırlar. Zira göz yaşlılığının eğriliğinin fazla olmasıyla ışınların yönelimleri şiddetli olup vaktinden evvel birleşirler. Halbuki, göze dâhil olmalarında uzaklaşma eğilimleri gerekli şeylerden olmakla birlikte, göze yakın bir noktadan yani dokuz parmak uzaklığından geçmesi lazım gelerek yakın gören olanlar (miyop) yazı gözlerine yakın olursa okuyabilirler. Zira görünen bu şekilde yakın olduğunda ışık göze şiddetle gelir.[214] Ve bu durum gözün zayıflığından olmayıp, göz belki ağ tabakasının hissedilen pek çok noktasını tahrik edebilerek görüntüyü dağınık ve perişan görmemek için yakın gören kimseler çukur gözlükler kullansalar yani ortaları kenarlarından daha kalın gözlükler ile dokuz parmak uzaklığından geçen ışınlar ziyade uzak olmalarıyla yönelimleri ziyade olsa bile, göz merceğinde toplanıp birleşirler. Ve dahi bahsedilen cam büyük kürenin parçası olup, uzak görüntüleri göstermeye kabiliyeti olan gözetleme dürbünleri bu kurala bağlı olarak icat olunmuşlardır. İşte bu gözetleme dürbünü (Şekil 209);



ب ,ا ء ٦ camlarından oluşarak, biri yani ا ب büyük objektif merceği ve diğeri yani ء ٦ küçük oküler merceği olarak ve görüntüleri ز ع çizgisi istikametinde olup merkez dürbünü diye isimlendirilerek odak noktaları dahi bahsedilen eksen üzerinde ت birleşme noktasında olur. Şimdi, uzak mesafeden görünmesi istenilen bir م ر görüntüsü, م noktasından ا ب camına düşerek, çapı ayna camının ا ز ب uzunluğu olan ışık konisi, bahsedilen camdan uzak olan م noktasından geçerek ışınların tamamı paralel çizgiler oluşturabilirler. Ve tamamı, yalnız ب ,ر ز ,م ا ,م üçte bir ışınlarla gösterilip, bahsedilen ışınlar ا ب objektif merceğinde olan çukur cismi olan س noktasında birleşirler. Ve keza ا ب camı ه noktasında ışın konisinin mürekkep olduğu ب ه ,ز ه ,ا ه ışınları ت odak noktasında ر و noktasından çıkanlar da س'de birleşirler. Ve ışınların işte bu farklı türleri ب ,ا ء ٦ camlarında ortak olan ت ,ص ,س odak noktalarından geçerek her biri olduğu yönde ء ٦ oküler merceğinde mevcut olurlar.[215] Şimdi, bakan kişinin gözü ء ٦ oküler merceğinde ت odak noktası arkasında mevcut olsa öncelikle م noktasından çıkan ışınlar ص noktasında toplanırlar ve ء ص yönü üzerine cama dâhil olmalarından sonra ء ت yönü üzerinde gözün ت

[214] Hoca İshak Efendi, a.g.e., s. 639.
[215] Hoca İshak Efendi, a.g.e., s. 640.

noktasında dahi mevcut olurlar. Ve keza ر noktasından geçenler ت ٦ yönü üzerinde göze dâhil olup öncelikle görüntünün büyüklüğünün lüzumlu miktarı dürbün vasıtasıyla belirlenir. Zira, görünen açısı ٦ ت ء açısı olup, yahut dürbünden görünenin م ر uçlarından ت görünerek dâhil olunduğu farz edilen iki çizginin birleşmesinden meydana gelen م ت ر açısı oluşur. Ve görüntünün uzaklığı fazla farz olunarak, bahsedilen sabit açı ٦ ت ء birinci açısından gayet küçük olur. Göz ت odak noktasında olup, م ve diğer noktalardan çokça ışık elde edilip yani م noktasından gönderilen ve ا ب objektif merceğinin kaidesi olan ışın konisinin tamamının terkibini dâhil etmekle ت odak noktasında mevcut olmasıyla görünenin م ve diğer noktalarını açıkça görebilirler. İkinci olarak, bu cümleyle م ر görüntüsü, birleşmelerin adedi çift olmakla aksi olarak görülür ise de göksel cisimler yuvarlak olduklarından ters görünseler bile gözlem hususunda mani olmaz. Gözlem meselesi; görünenin dürbün ile baktığı açının araştıranın gözünün görüntünün açısına sağ oranı objektif ve oküler merceklerinin odak noktalarında mevcut uzaklıklar toplamının oküler merceğinin odak noktasının uzaklığına oranı gibi olur.[216] Zira, şekil 210;



ك ر görüntüsünün ك ح ر görünen açısı ب ح ا karşılıklı açısına eşit olup, oküler merceğinin bir kısmı olan ه ح ve odak noktasından uzaklığı ا ح olan ا noktasından ه ح kısmına ا ب dikeyi çıkartıldığında ve ه ا çizgisi elde edildiğinde ه ا ح açısı ب ح ا açısına ve o dahi görüntü açısına eşit olur. Ve paralel ışınlar ع odak noktasından yansıyıp, oküler merceğinin ح ط kısmı ışını oluşturarak, ح ط oküler merceğinin odak ve dürbün vasıtasıyla büyüyen açısı ح ع ط açısı olur. Şimdi, ا ب, ح ط çizgileri ح ط çizgisi üzerine dik olduğunda ح ٦ ط, ب ح ا üçgenleri benzer olacaklarından ٦ ا : ٦ ط :: ا ب : ح ط olup ه ح = ا ب olarak, ٦ ا : ٦ ط :: ٦ ه : ح ط olur ve (٦ ط X ٦ ه)/ ٦ ا = ح ط olur. Ve bahsi geçen camların boşluğu gayet az farz edilerek ٦ ه , ح ط çizgileri yay olarak alınabilerek yarıçapları ع ط, ٦ ا olan, ح ع ط, ٦ ا ه açılarının miktarları olabilirler. Ve açılar yaylarıyla doğru orantılı ve yarıçaplarıyla yeterli oranda olarak ٦ ه / ٦ ا : ح ط/ ع ط :: ٦ ا ه : ح ع ط olup, ح ط miktarının birine eşit konularak ٦ ه / ٦ ا : (٦ ط X ٦ ه) / (ع ط X ٦ ا) :: ٦ ا ه : ح ع ط olup yani ا : ح ط/ ع ط : ٦ ا ه : ح ع ط olarak ع ط : ٦

[216] Hoca İshak Efendi, a.g.e., s. 641.

ط :: ٦١٥ : ط ع ح olmakla görüntünün dürbün ile görüldüğü açının aynısı tetkik edilen şeyin görüntü açısına oranı objektif ve oküler merceklerinin odak noktalarının beyanında vaki uzaklıkları toplamı, oküler merceğinin odak noktasına uzaklığı oranı gibi olup, istenilen sabit olur."[217]

Mecmua-i Ulum-i Riyaziye Sonrası Optik Çalışmaları

Osmanlı Devleti'nde pozitif bilimlerin ilk defa *Mecmua-i Ulum-i Riyaziye* aracılığıyla ansiklopedik bir eser bağlamında sunulmasından sonra fizikle ilgili tespit edilebildiği kadarıyla ilk çalışmalardan biri Mehmet Emin Derviş Paşa'nın 1864 basımlı *Usul-i Hikmet-i Tabiiye* adlı eseridir. Mühendishanelerde okutulmak üzere ve modern fizik konularını kapsayacak şekilde hazırlanan bu eser dönemin ilk fizik ders kitabı olma özelliğini taşımaktadır. *Usul-i Hikmet-i Tabiiye* 2 makale, 21 bab, 53 fasıl ve 32 bahisten oluşan toplam 454 sayfalık bir eser olup ilk makalesi "ağır cisimler" ikinci makalesi "hafif cisimler" başlığını taşımaktadır. İkinci makalede optiğe dair; ışık, ışığın yayılması, yansıma, düzlem aynalar, küresel aynalar, ışığın kırılması, ışığın saydam ortamlardan geçmesi, mercekler ve dürbün camlarına ilişkin kanunlar, ışığın ayrıştırılması, gözlem aletleri, büyüteç, dürbün, perspektif aletleri, gözün özellikleri, ışığın kaynağı konuları dâhil edilmiştir.[218] Mühendishanelerde okutulmak üzere hazırlanan bu eserde de *Mecmua-i Ulum-i Riyaziye*'de olduğu gibi pratik amaçlar güdülerek teoriden ziyade teknik anlamda işe yarayacak bilgilerin sunulması hedeflenmiştir. O dönemde optikle ilgili yazılmış bir başka eser, Karim b. İbrahim'in (1268/1852'de sağ) *Ziyaa'l-Basa'ir fi İlm al-Manazır* isimli eseridir. Karim b. İbrahim bu eseri yazarken kendi kütüphanesinde bulunan İbnü'l-Heysem'in *Kitab al-Manazır* nüshasından faydalanmıştır. Muhammed Bayyumî (ö. 1268/1852) Fransız fizikçi Eugene Peclet'in *Traite Elemantaire de Physique* isimli 1828 basımlı eserini tercüme ederek *Kitab al-Tabi'yya* isimli bir eser meydana getirmiştir. Bayyumî'nin aynı zamanda Pietet'ten tercüme edilmiş olan *Risala fi'l-Zav* isimli ışığa dair bir eseri mevcuttur.[219] Mustafa Behçet Efendi'nin yeğeni, Abdulhak Molla'nın oğlu ve şair Abdulhak Hamid'in babası olan Hayrullah b. Abdulhakk Molla (ö. 1283-1866), Mekteb-i Tıbbiye'de ders nazırı iken *Mesail-i Hikmet* adında bir eser yazmıştır. Bu eserin onuncu makalesi optiğe dair yakıcı aynalar konusunu içermektedir.[220] Osmanlı'nın son dönemlerinde yetişen büyük matematikçilerden olan ve

[217] Hoca İshak Efendi, a.g.e., s. 642.
[218] Seval Yinilmez Akagündüz, "Osmanlı Devleti'nde Okutulan İlk Fizik Kitabı: Usul-ü Hikmet-i Tabiiye", *Türk Tarih Eğitimi Dergisi*, 2013: 2(2), s. 58-77.
[219] İhsanoğlu, Ekmeleddin (edit.), *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi*, IRCICA Yayınları, Cilt 1, İstanbul 2006, s. 165-167.
[220] İhsanoğlu, a.g.e., s. 177-178.

Vidinli Tevfik Paşa'nın hocası olan Küçük Tahir Paşa (ö. 1284-1867) *Hikmet-i Tabiiye* isimli genel fizik konularını kapsayan bir eser vermiş,[221] aynı şekilde Necip Efendi de (1288/1871'de sağ) *Malumat-ı Muhtasara Risalesi* isimli genel fen konularını kapsayan eserinde fizik konularına da yer vermiştir.[222] Bir başka fizik kitabı, Süheyl Bey'in (ö. 1289/1872) fiziğin çeşitli konularına dair tercüme notlarından oluşturmuş olduğu *Kütüb-i Muhtelife-i Hikmet-i Tabiiyeden Ebhas-i Mütenevviayı Havi Tercüme Mecmuası* isimli eseridir.[223] Son olarak Mekteb-i Tıbbiye hocalarından Hafız Mehmed'in (ö. 1292/1875), *Hikmet-i Tabiiye* isimli eseri Darüşşafaka'da 5. ve 6. senelerde okutulmak üzere kabul edilmiştir. Altı cüzden oluşan kitapta optiğe dair ışığın kırılması, yayılması, yansıması gibi konulara yer verilmiştir.[224]

Araştırmanın kapsamı olarak belirlenen 1773-1860 yılları arasında incelenme imkânı bulunan eserler arasında modern optik konuları olarak adlandırabileceğimiz fotoelektrik, kırınım, girişim gibi konuların Osmanlı'ya girmiş olduğuna dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Bu da daha çok Osmanlı eğitim kurumlarında müfredata uygun bir şekilde yazılmasına dikkat edilmiş bu eserlerle pratik eğitim amaçları güdülmesinden kaynaklanmaktadır. Optik konularını ihtiva ettiği tespit edilen basılı ve yazma eserlerin incelemeleri sürdürülerek modern optik terimlerinin Osmanlı terminolojisine giriş süreci takip edilecektir.

Kaynakça

Akagündüz, Seval Yinilmez, "Osmanlı Devleti'nde Okutulan İlk Fizik Kitabı: Usul-ü Hikmet-i Tabiiye ", *Türk Tarih Eğitimi Dergisi*, 2013: 2(2), s. 58-77.

Aydüz, Salim, "İshak Efendi (Hoca)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, s. 657.

Hoca İshak Efendi, *Mecmua-i Ulum-i Riyaziye*, İstanbul 1831.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Başhoca İshak Efendi*, Ankara 1989.

Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi, (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 2006.

Topdemir, Hüseyin Gazi, *Işığın Öyküsü*, İstanbul 2006.

Topdemir, Hüseyin Gazi, "Modern Fiziğin Türkiye'ye Girişinde Baş Hoca İshak Efendinin *Mecmû'a-i Ulûm-i Riyâziye* Adlı Çalışmasının Önemi", Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek ve Salim Koca (ed.), *Türkler*, Ankara 2002, c. XVII, Ankara 2002, s. 897-905.

[221] İhsanoğlu, a.g.e., s. 180.
[222] İhsanoğlu, a.g.e., s. 183.
[223] İhsanoğlu, a.g.e., s. 184.
[224] İhsanoğlu, a.g.e., s. 189.

19. YÜZYILDA OSMANLI DEVLETİ'NDE MÜHENDİSLİK EĞİTİMİ: BAŞHOCA İSHAK EFENDİ'NİN MECMÛA-İ ULÛM-İ RİYÂZİYYE'SİNDE ISI VE ATEŞ

Abdullah Haris TOPRAK
Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi
aharistoprak@gmail.com

Giriş

Bu yazının konusu Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun Başhocalarından İshak Efendi'nin ansiklopedik eseri olan *Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye*'de dördüncü cildin ilk bölümü olan ısı bahsi ve bu bahsin kaynaklarıdır. Bu konunun tercih edilmesindeki esas amaç 19. yüzyıl Osmanlı teknik ve bilimsel eğitiminin Avrupa eğitimi ile ne derece ilişkili olduğunu anlayabilmek ve özelde ısı bahsinin genelde ise *Mecmuât*'ın yazılırken temel olarak hangi kaynaklardan faydalanıldığını görebilmektir. Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nin modernleşmesinde tercüme ve telif faaliyetlerinin nasıl bir önem arz ettiği ve nasıl bir etki doğurduğu da incelenecektir.

Başhoca İshak Efendi hakkında sınırlı dahi olsa eldeki kaynaklar kullanılarak görece yeterli düzeyde araştırma ve yayınlar yapılmış olmakla beraber onun *Mecmuât* isimli eseri, bu eserin bahisleri ve bu bahislerin kaynakları üzerine yapılan çalışmalar ise maalesef yok denecek kadar azdır. Isı bahsiyle alakalı yapılmış herhangi bir çalışma göze çarpmazken elektrik bahsi ile alakalı Prof. Dr. Sevim Tekeli'nin[225] güzel bir çalışması bulunmaktadır. Bu çalışmada elektrik bahsinin günümüz Türkçesine çevrilmiş hali verilmekle yetinilmiş ve kaynaklarla alakalı bazı tahminlerde bulunulmuştur. Melek Dosay Gökdoğan ve Mutlu Kılıç[226] müştereken hazırladıkları makalede yine "diferansiyel ve entegral hesap" kısmıyla alakalı ayrıntılı bir makale yayınlamışlardır. Son olarak Cem Tezer[227] *Mecmûat* hakkında genel bir bilgi vererek kitabın farklı kısımlarından örnek bilgileri içeren bir çalışmayı yayınlayıp Osmanlı Bilim Tarihi Literatürüne önemli bir

[225] Sevim Tekeli, Batılılaşmada Son Dönem: İshak Hoca, Atatürk Kültür Merkezi: Erdem Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 11, s. 437-465.
[226] Melek Dosay Gökdoğan, Mutlu Kılıç, Hoca İshak Efendi ve Eseri Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye, Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı, Gazi Kitabevi, Ankara 2005, s. 539-568.
[227] Cem Tezer, Başhoca İshak Efendi ve Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye, http://sertoz.bilkent.edu.tr/turk/Tezer-BashocaIshakEfendi.pdf

katkıda bulunmuşlardır. Bununla birlikte dört ciltlik eserin geriye kalan kısmı bilim tarihi araştırmacılarının ilgisini beklemektedir.

Osmanlı mühendislik eğitiminde 19. yüzyıl, bu yüzyıl içerisinde bir kurum olarak Mühendishâne-i Berrî-i Hümayûn ve bu kurum içerisinde Başhoca İshak Efendi geleneksel Osmanlı medrese tarzı eğitim modelinden yavaş yavaş yüz çevrilip önce askerî daha sonra sivil alanda modern Avrupa eğitiminin bir model olarak benimsenmesi yolunda önemli köşe taşlarıdır.

Osmanlı Devleti'nde Mühendishâneler

Osmanlı Devleti'nde askerî mühendislik okulları tecrübesi Ulûfeli Humbaracı Ocağı ile başlamıştır. Daha sonra Müslüman olup Humbaracı Ahmed Paşa ismini alacak olan Fransız subayı Baron de Bonneval, 1734 yılının sonlarına doğru Ocak içerisinde ilk Hendesehâneyi açmış ve bu mektepte matematik ve geometri bilimleri ile alakalı derslerin gösterilmesini sağlamıştır. Daha çok Bostancı birliklerinden gelen askerlerden oluşan bu mektebin başına da eğitimi yine Avrupa'da alan Mühendis Selim Efendi getirilmiştir. Cenk Mimarbaşı olarak bilinen Selim Efendi bu birlikleri 1735-1741 yılları arasında Avrupa tekniklerine uygun olarak eğitmiş ve orduya kazandırmıştır.[228]

Yeniçeri baskılarıyla 1750 yılında kapatılan bu mektep Sadrazam Koca Ragıp Paşa'nın gayret ve himmetleriyle 1759 yılında tekrar Hendesehâne ismiyle Karaağaç'ta açılmıştır. Koca Ragıp Paşa'nın 1763'te ölümüyle bu kısa süreli eğitim faaliyeti yine akim kalmıştır. 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan Osmanlı Devleti'nin mağlup çıkması dikkatleri bir kez daha Avrupa tarzı askerî teknolojinin ve mühendislik eğitiminin zarureti konusuna çekmiştir. Sultan III. Mustafa yine bir Fransız subayı olan Baron de Tott'u görevlendirerek yeni bir mektep kurdurmuştur. 1773 yılında kurulan Topçu Mektebi yapılması gereken askerî reformların bir parçasıdır. De Tott'un İstanbul'daki görevinden ayrılmasına müteakiben 1775 yılında yine onun kurduğu Riyaziye Mektebi 1776 yılında Mühendishâne adını alarak tekrar açılmıştır.[229]

III. Selim'in tahta çıkmasıyla beraber ordunun modernizasyonu amacıyla askerî mektepler bir kez daha gözden geçirilmiş ve ileride "Mühendishâne-i Hümâyunlar" olarak isimlendirilecek olan "Mühendishâne-i Cedîde der-Kışlak-ı Humbaraciyân" Hasköy'de açılmıştır. Aynı okul zaman içerisinde Mimar, Humbaracı ve Lağımcı ocaklarının kendisine ilhak edilmesiyle büyüyecek ve daha sonra 1806 yılında Mühendishâne-i Bahrî-i

[228] Mustafa Kaçar, Osmanlı Devleti'nde Mühendishânelerin Kuruluşu ve Bilim ve Eğitim Alanındaki Değişmeler, İstanbul Üniversitesi Doktora Tezi, 1994.
[229] Kaçar, a.g.e., s. 61; Küçük Hüseyin Paşa Layihası.

Hümâyun ve Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun olmak üzere iki kısma ayrılacaktır.[230]

Osmanlı Devleti'nde mühendislik eğitimi tecrübesi çok defalar açılıp kapatılan askerî okullarda yaşanan yaklaşık 70 yıllık sıkıntılı bir zamanın ardından Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'un açılması ile varlığını perçinlemiştir. Aradan geçen bu uzun süre mühendislik eğitiminin yanı sıra tercüme faaliyetlerinde de Osmanlı Devleti'ne önemli bir tecrübe kazandırmıştır. Öyle ki Osmanlı mühendislik eğitimindeki Fransız renginin belirgin baskınlığı bilhassa Fransızcadan Osmanlı Türkçesi'ne tercüme faaliyetlerinde nitelikli mütercim yetiştirme noktasında Mühendishâneleri -tabiri caizse- rakipsiz bir konuma yükseltmiştir.[231]

Osmanlı Devleti'nde mühendislik eğitiminde kullanılan eserlere bakıldığında genel çoğunluk yine Fransızca ve Fransızcadan tercümelerden oluşmaktadır. Başta Lafitté-Clavé ve M. Monnier Courtoise gibi Fransız mühendislerin verdikleri derslerde okutulmak üzere Fransızcadan tercüme edilen eserlerden faydalanılmaya çalışılmıştır. Yine aynı şekilde Mühendishânelerde bir süre dersleri bu Fransız subaylar vermiştir. Fakat mevcut durumun sürekliliği öngörülebilir ve kabul edilebilir olmadığı için daha sonra bu engelin aşılabilmesi amacıyla Mühendishânelerin ders programına Fransızca dersi konulmuş ve öğrenciler kademe kademe bu dili öğrenerek kaynaklara nüfuz edebilmişlerdir. Hatta ilerleyen süreçte bu mekteplerden mezun olan zevat Lafitté-Clavé ve M. Monnier Courtoise gibi mühendislerin yaptıkları tercümeleri beğenmeyecek ve kendileri daha nitelikli tercüme faaliyetlerine girişeceklerdir.[232]

Yanyalı Bir Mühtedîzâde: Başhoca İshak Efendi

Mühendishânede "lisana âşinâ" zevâtın başında Başhoca İshak Efendi geliyordu. Onun lisan konusundaki mahareti herkesçe malum idi. Kendisi Türkçe, Arapça, Farsça dilleriyle beraber Rumca, Fransızca ve Latinceyi de iyi derecede bilip anlamakta ve konuşmaktaydı.[233]

Yanya'da doğan İshak Efendi'nin babası daha sonra Müslüman olmuş bir Yahudi idi. Bildiği lisanlara bakıldığında Başhoca'nın Rumcayı doğduğu

[230] Kaçar, a.g.e., s. 120.
[231] Bu konu ile alakalı belirtilmesi gereken önemli bir husus da "Rum fetreti" adıyla anılan sıkıntılı süreçtir. Zira Divân-ı Hümâyun tercümanlığında görev yapan pek çok Rum mütercim bu dönemde vatana ihanet ve casusluk suçlamasıyla ya görevden el çektirilmiş ya da idam edilmiştir. Rumların görev alamadığı bu süre zarfında gerekli olan tercüman ihtiyacını Devlet-i Aliyye Yahya Naci Efendi, Zagop ve Başhoca İshak efendi gibi Mühendishâne'de görev yapan ve lisana aşina olan kişilerden faydalanarak gidermiştir.
[232] Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1995, s. 311.
[233] Unat, a.g.m., s. 104.

yer olan Yanya'da öğrendiği söylenebilir. Farsça, Arapça ve Türkçe lisanlarını biliyor olması, onun İslâmiyet'i küçük yaşta kabul ettiğine ve/veya sürekli ve düzenli bir medrese tahsili gördüğüne dair bir delil teşkil edebilir. Fransızca ve Latinceyi bilmesi ise Avrupa eğitim anlayışını yakından tanımasına, Avrupa lisanında yazılmış olan metinleri iyice anlamasına ve o dönemde Avrupa bilim dünyasının gündemini mümkün olduğu ölçüde takip etmesine imkân sunmaktadır. Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun'un kütüphanesinde bulunan kitaplar listesine bakıldığında[234] kütüphanede bulunan mühendislik ve tabii ilimler başta olmak üzere Avrupa'dan getirilen kitapların kahir ekseriyeti de Fransızcadır.[235]

İshak Efendi Mühendishânede öğrencilik zamanlarındaki başarısı dolayısıyla, Başhoca Hüseyin Rıfkı Tamanî'ye 1816 yılında mübarek binaların tamiri vazifesiyle gittiği kutsal topraklar ziyaretinde eşlik etmiştir. Kutsal topraklardaki görevi bittikten sonra İshak Efendi İstanbul'a dönmüştür. Bu ziyareti sırasında aynı zamanda hac farîzasını da yerine getirerek El-Hacc unvanını almıştır. İstanbul'a döndükten sonra Mühendishânede yarım kalan tahsiline devam edip tamamlamıştır. Mühendishâne'deki hocalığının yanı sıra Divân-ı Hümayûn tercümanlığı görevini vekâleten yürüten, Rum asıllı olup sonradan ihtidâ etmiş bir şahıs olan Yahya Nâci Efendi'nin vefat etmesi üzerine Divan-ı Hümayun tercümanlığı görevi 1824 tarihinde İshak Efendi'ye verilmiştir.

İshak Efendi yaklaşık beş sene kadar hem Mühendishânedeki işlerine hem de Divân-ı Hümayun'daki tercümanlık görevine devam eder. Serasker Hüsrev Paşa, Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'da eğitimsel ve idarî alanda çıkan problemlerin kaynağında o dönemin Başhocası Ali Bey'in olduğu kanaatine varmıştır. Elbette bir kişinin görevden alınmasının istendiği her lâyihada olduğu gibi Ali Efendi'nin de görevden alınma sebebi "liyakatsizlik ve işinin ehli olmama"dır. Bununla birlikte bir kişinin göreve getirilmesinin istendiği her lâyihada olduğu gibi İshak Efendi'nin göreve getirilme sebebi de "liyakat ve işinin ehli olma"dır. Bu durum daha sonra Başhoca Ali Efendi'nin İshak Efendi'ye karşı tavır almasına sebep olacak ve hatta İshak Efendi'nin 1835 yılında ikinci defa mübarek binaların tamiratı için gönderileceği Harameyn topraklar görevinin de müsebbibi olacaktır. Hatta İshak Efendi'nin

[234] Detaylı bilgi için bkz. Beydilli, a.g.e., s. 532.

[235] 1831-1832 yıllarında Türkiye'de yaptığı seyahat ile ilgili initibâlarını anlatan ve Mühendishâne'ye gidip Başhoca İshak Efendi ile bizzat görüşen Amerikalı J. de Kay Mühendishâne kütüphanesini gezerken aynen şu ifadeleri kullanmaktadır: "...Sınıftan ayrıldıktan sonra gençlerden biri bizi, aynı kattaki geniş bir bölükte bulunan ve 800 ilâ 1000 cilt ihtiva eden kütüphaneye götürdü. Kitaplar umumiyetle Fransızca idi. Hakikaten her hangi başka bir Avrupa dilinde yazılmış eser görmedim. Bunlar esas itibariyle askerlik sanatıyla ilgili mühendislik ve diğer konulardaki ilmî risalelerden müteşekkildi..." Sketches of Turkey in 1831 and 1832, by an American, in New York, 1833, Bölüm 15, s. 139.

vefat etmesinin akabinde Başhoca'lık görevine tekrar Ali Efendi atanacaktır.[236]

Padişah Sultan II. Mahmud, İshak Efendi'nin "ehven-i mevcud" olduğunu beyan ile kendisini 1830 yılının sonlarında Başhocalıkla vazifelendirir. Başhoca'nın yaptığı ilk uygulama ise işinin ehli olmayan hocaların görevlerinin sonlandırılmasıdır. Göreve gelmesinin ardından ders programını da yeniden düzenleyen İshak Efendi'nin uygulaması ise şu şekildedir:

Öncelikle Bezo'nun (Étienne Bezout) Fransızca Riyâziyye kitabından okunur. Böylece öğrencilerin Fransızca kabiliyetleri artmış olur. Sonra Fransızca-Arapça grameri anlatılır. Daha sonra hidrolik (Hendese-i miyâh) dersine geçilir. Kısa bir teneffüsün ardından Başhoca'nın kendi eseri olan *Mecmûa*'nın ikinci cildinden mekanik (İlm-i cerr-i eskal) dersi okutulur. İkindi namazı ve dinlenme molasının ardından İshak Efendi müsta'id talebelere İsagoci mantığını okutur. Bu dersten sonra yine Başhoca'nın *Siyâğa* adlı eserinden kısımlar okutulur. Daha sonra talebeler araziye çıkarak gördükleri hendese derslerini tatbîk ederler. İkinci sınıf ve birinci sınıf talebeleri *Usûl-i Hendese*, *Mecmûat*, *Maksûd Risâlesi*, *Fransızca Gramer*, *Mükâleme Risâlesi*, *Mecmûat'ul-mühendisîn* eserlerinden kendilerine verilen görev hangi kısımlarsa o kısımları yeni başlayan ve/veya kendinden alt sınıfta olan talebelere okuturlar.[237]

Derslerde okutulan eserlerin ağırlıklı olarak bizzat Başhoca İshak Efendi tarafından yazılmış eserler olduğu dikkat çekmektedir. Bunun ilk sebebi İshak Efendi'nin yazdığı eserlere güveninin tam olmasıdır. Öyle ki aynı güveni öğrencilerine de aşılamıştır. Çünkü J. de Kay'in Mühendishâne ziyareti sırasında anlattıkları, talebelerin de bu kanaatte olduklarının kanıtı mahiyetindedir:

"...Öğrencilerin hangi ders kitaplarını okuduklarını sorduğum zaman kendisi bana müdürün dört ciltlik eserini gösterdi ve bize, bu kitabı tam manasıyla öğrendikleri takdirde dünyada mevcut tüm bilgiyi elde etmiş olacaklarına dair büyük bir safiyetle teminat verdi..."

Bir diğer sebep, aradan geçen uzun zamana rağmen Mühendishânelerin açılmasından ve derslerin Avrupa kaynaklı eserlerden okutulmasından bu yana, tercüme ve telif faaliyetlerinin yetersiz kalmasıdır. Zira İshak Efendi'nin yazmış olduğu *Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye* isimli eser Osmanlı son döneminde Avrupa bilim ve tekniği esas alınarak yazılmış ilk ansiklopedik

[236] Ekmeleddin İhsanoğlu, Başhoca İshak Efendi: Türkiye'de Modern Bilimin Öncüsü, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989, s. 28.

[237] İhsanoğlu Mühendishâne-i Berri-i Hümayun Başhocası İshak Efendi Hayatı ve Çalışmaları Hakkında Arşiv Belgelerine Dayalı Bir Değerlendirme Denemesi, Cilt: 53, Ekim 1989, Sayı: 207-208, s. 752-753; Takvîm-i Vekâyî, Sayı: 69, C. 7, 1249/22.10.1833.

eser olma özelliğini taşımaktadır. Bununla birlikte Mühendishânedeki ders verme yükü de Başhocanın sırtındadır. Zira yukarıda da belirtildiği üzere İshak Efendi'nin göreve tayininden hemen sonra çalışan hocaların "nâ-ehil" olmaları sebebiyle görevlerine son verilmesi ve geride kalan ders hocalarının son sınıf talebelerinden ibaret kalması, Başhocaların "tek adam" rolünü üstlenmek "zorunda kaldıklarını" göstermektedir.

Tüm bunlarla beraber İshak Efendi üstün bir çalışma ahlakına sahip ve ilme tutkusu olan bir kimsedir. Kaynaklar bize onun daima tedris, tercüme ve telif işleriyle meşgul olduğunu gösterir. Hatta nargileye düşkün olmasına rağmen nargilenin onu dersten alıkoymadığı belirtilir. Bir taraftan arkasını yastığa dayayıp nargilesini tüttürürken bir taraftan da dizine koyduğu kitabı okuduğu söylenir. Dersleri işlerken öğrencilere kısa kısa misaller vererek onların daha iyi anlaması için uğraştığını ve derslerinin neşeli geçtiğini belirtilir. Bir anını dahi boş geçirmemeyi kendisine düstur edinen Başhoca İshak Efendi uyuyacağı vakit yatağında bile oğlu Sâmi Efendi'ye[*] Fransızca tarih okutturup bunu dinleyerek uyuduğunu söyler.[238]

Kelimenin tam anlamıyla bilim aşığı olan İshak Efendi'nin başlıca eserlerini saymak gerekirse;

1. *Rekzi ve Nasbu'l-Hıyâm*
2. *Tuhfetu'l-Ümerâ fi Hıfzı'l-Kıl'a*
3. *Medhal fi'l-Coğrâfya*
4. *Usûlü's-Siyâğa*
5. *Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye*
6. *Usûl-i İstihkâmât*
7. *Aksu'l-Merâyâ fî Ahzi'z-Zevâyâ*
8. *Kavâid-i Ressâmiyye*
9. *Risâle-i Ceyb*
10. *Er-Risâletü'l-Berkiyye fi Âlâti'r-Ra'diyye*

Mecmuâ-i Ulûm-i Riyâziyye

İshak Efendi'nin en geniş hacimli ve kendisine şöhret katan eseri *Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye* isimli ansiklopedik eseridir. Yukarıda bahsedilen askerî teknik okullar ve Mühendishâneler tecrübesi Osmanlıda sayıları çok

[*] Sâmi Efendi, babası İshak Efendi'nin uyuması için yine onun isteğiyle Fransızca Tarih kitapları okurdu. Hatta bazı zamanlar babasının uyuduğunu düşünerek okumayı kesip durur, fakat henüz uyumamış olan İshak Efendi gözleri kapalı bir şekilde Sâmi Efendi'ye seslenerek: "Oğlum Sâmi! Henüz uyumadım okumaya devam et!" derdi. Kısacası İshak Efendi bir ânını dahî boş geçirmemeye azamî dikkat gösterirdi.

[238] Salih Zeki Bey, Kâmûs-ı Riyâziyât, C. 2 (basılı kısım), İstanbul 1924, s. 299. Faik Reşit Unat Salih Zeki Bey'in kitabında Başhoca ishak Efendi'nin biyografisini yazdığı makaleyi Belleten dergisinde yayınladığı makalenin hemen arkasında bir eklenti ile vermiştir. Bkz. Faik Reşit Unat, Başhoca İshak Efendi, TTK Belleten, C. 28, Sayı: 109, Ocak 1964, s. 89-115.

olmasa da Avrupa bilimine ve lisanına aşina bir mühendis zümresi oluşturmuştur. Bu mühendisler pek çoğu Fransızca olan mühendislik kitaplarını tercüme etme ihtiyacı duymuşlardır. Başhoca İshak Efendi de mukaddimesinde[239] talebenin: "...kütüb-i efrenciyyeden tercime ve tenkîh ile tahsîlini murâd idüp erbâb-ı isti'dâdın ilm-i hisâbdan bed' eylerek tâ hikmet-i tabîiyyeye varıncaya ulûm-i riyâziyyenin her birini sırasıyla tahsîl idüp kütüb-i sâireye ihtiyacdan müstağnî olması sûreti çokdan..." beridir gerekli olduğundan, dört ciltten oluşan *Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye* isimli eseri neşretme ihtiyacını hissetmiştir. *Mecmûa*'dan önce de Avrupa kaynaklı tercüme ve telif eserleri bulunmasına rağmen Başhoca İshak Efendi bu eserlerin "dağınık" bir halde bulunduklarını ve "eski tarzda" yazılmış olduklarından dolayı kolay istifade edilecek mahiyette olmadıklarını belirtmektedir.[240]

Basımından önce ilk cildi Sultan II. Mahmud'a takdim edilen eser hem bizzat padişah tarafından hem de diğer resmî erkân tarafından büyük ilgi görmüştür. Hemen akabinde kitabın Matbaa-i Âmire'de basılması emredilmiştir. İlk cildi 1831 yılında basılan bu eserin ikinci cildi aynı yıl Kasım ayında, üçüncü cildi 1832 yılının ilk aylarında ve nihayet dördüncü cilt 1834 yılının sonlarına doğru Matbaa-i Âmire'de basılarak eser tamam olmuştur.[241] Hatta Sultan II. Mahmud kendisine takdim edilen birinci cildi okumuş, tahkik ve tenkit etmiş, eserle alakalı müspet görüşlerini Kaymakam Paşa'ya (sadrazam vekili) bildirmiş, eserin dört cildinin de basıldıktan sonra kendilerine bir takımın takdim edilmesini emretmiştir.

Mecmûa dört ciltten oluşmaktadır. Her bir cilt bir mukaddime ile başlamaktadır. Mukaddimede o cildin muhtevası anlatılmış ve hangi konuların anlatılacağı belirtilmiştir. Eser genel olarak on iki ayrı "ilim"den müteşekkildir:

1. İlm-i hisâb (Aritmetik)
2. İlm-i Cebir (Cebir)
3. İlm-i Hendese (Geometri)
4. Hendese-i A'lâ veya İlm-i Mahrûtiyât (Yüksek Geometri)
5. İlm-i Hesâb-ı Tamâmî ve Tefâzulî (Diferansiyel ve İntegral Hesabı İlmi)
6. Usûl-i Hikmet-i Tabîi (Tabîi İlimler)
7. İlm-i Cerr-i Eskal (Mekanik İlmi)
8. İlm-i Menâzir (Optik İlmi)
9. İlm-i Ecsâm-ı Nâriye ve Elektrik (Ateşli Cisimler ve Elektrik İlmi)

[239] İshak Efendi, Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye (Kısaca Mecmûa), Bulak Matbaası, Kahire, 4 cilt, s. 4.
[240] İshak Efendi, Mecmûa, s. 7.
[241] İhsanoğlu, a.g.e., s. 53.

10. Usûl-i Müsellesât-ı Küreviye (Küresel Trigonometri)
11. İlm-i Hey'et (Astronomi İlmi)
12. İlm-i Hikmet-i Tabîiye-i Mahsûs (Özel Tabîi İlimler)

Yine her bir cilt içerisinde öncelikle genel olarak "ilim"ler tasnifi yapılmış daha sonra her "ilim" bir takım makalelere bölünmüş, makaleler "bâb"lara ayrılmıştır. Gerekli görülürse "bâb"ların altında "fasıl"lar açılarak konular örnekler üzerinden daha detaylı bir şekilde irdelenmiştir. Bununla birlikte bazı "bâb"ların sonunda veya başında "tenbîh" adı verilen, başlığın sonrasına veya öncesine dair uyarılarda bulunularak muhatap bilgilendirilmiştir. Her cildin sonunda "şekil" adı verilen çizimler bulunmakla beraber "cedvel" diye isimlendirilen ve çeşitli hazır hesaplamalardan oluşan tablolar cildin sonuna değil ilgili "bâb"ın ortasına veya içerisine yerleştirilmiştir. Fakat bu sınıflandırma tablolar şeklinde değil Arapça rakamlar ve harflerle düz yazı şeklinde yapılmıştır. Her cildin başında o ciltteki tasnifin belirtildiği bir fihrist mevcuttur.

Yukarıda belirtilen sınıflandırma yer alan ilimlerden Aritmetik (İlm-i hisâb), Cebir ilmi (ilm-i cebir) ve Geometri (ilm-i hendese) konuları *Mecmûa*'nın ilk cildinde; Hendese-i A'lâ veya İlm-i Mahrûtiyât (Yüksek Geometri-Hiperbol, Parabol, Elipsler) ve İlm-i Hesâb-ı Tamâmî ve Tefâzulî (Diferansiyel ve İntegral Hesabı İlmi) konuları ikinci cildinde; Usûl-i Hikmet-i Tabîi (Tabîi İlimler), İlm-i Cerr-i Eskal (Mekanik İlmi) ve İlm-i Menâzir (Optik İlmi) konuları üçüncü cildinde; İlm-i Ecsâm-ı Nâriye ve Elektrikiyye (Ateşli Cisimler ve Elektrik İlmi), Usûl-i Müsellesât-ı Küreviye (Küresel Trigonometri) İlm-i Hey'et (Astronomi İlmi) ve İlm-i Hikmet-i Tabîiye-i Mahsûs (Özel Tabîi İlimler) dördüncü ve son cildinde bulunmaktadır.[242]

Mecmuâ-i Ulûm-i Riyâziyye'de Nâr (Ateş) ve Harâret (Isı-Sıcaklık) Bahsi

Mecmûa'nın dördüncü cildinin ilk makalesi "ilm-i bahs-i ecsâm-ı nâriyeden nâr-ı tabîinin mâhiyeti ve hakîkatini ve havâss-ı keyfiyetini" içerir. Bu makale öncelikle bir mukaddime ile başlar. Birinci bâb ateşin yaptığı işleri ve etkilerini anlatır. İkinci bâb ateşin elde edilmesinde izlenecek yollar ile alakalıdır. Üçüncü bâb ateşin beslenmesi ve yanma işleminin devamı konusunu işler ve son olarak dördüncü bâb ısı (sıcaklık) ve ısı dengesi (termometre) konularını içerir.

[242] İshak Efendi, Mecmûa, Bulak Matbaası, Fihristler: C. 1, s. 2-7; C. 2, s. 2-6; C. 3, s. 2-8; C. 4, s. 2-9.

İlk bâbda öncelikle doğal ateşin mahiyeti ve özellikleri ele alınmıştır. Ateşin hissedildiği durum olan sıcaklık kavramı ise "harâret" kelimesi ile karşılığını bulmuştur.[243]

İshak Efendi ateşi tanımlarken ilk olarak ateşin ya bizzat kendisi cisim olarak var olan veya başka cismin hareketi ile meydana gelen bir cisim olduğunu söyler. Burada örnek olarak sürtünmeden meydana gelen sıcaklığı verir. Ateş ile sıcaklığın ontolojik olarak birbirinden farklı olduğu belirtilmiş ve bu farklılık bir tür illet-ma'lûl ilişkisi ile tanımlanmıştır. Aynı şekilde ışık ve ateş arasındaki fark da belirgin biçimde açıklanmıştır. İlginçtir ki ziyâ (ışık) ateşten ifrat derecede latîf olarak betimlenmektedir.[244]

İshak Efendi ateşi akışkan bir cisim olarak tanımlamıştır. Hatta ateşin bir cisimden çıkışı veya başka bir cisme girişi de akışkanlığı sayesindedir. Bununla birlikte ateşin elastik (esnek) bir cisim olduğu belirtilmiştir. Burada İshak Efendi ısınan maddelerin -ister gaz, ister sıvı ve ister katı halde bulunsun- hacimlerinin arttığını belirterek, soğuk bir topun ağzına sıkışmış güllenin top ısındığında sıkışmadığı örneğini vererek ispat yoluna gider.

İshak Efendi ateşin bütün cisimleri seyrelterek erittiğini hatta yeterli ateşin verildiği her cismin yanıcı olduğunu belirtir. Fakat ateşin her cisim üzerinde eşit derecede tesirli olmadığını suyun bir süngere duhul edişiyle altın gibi bir metale duhul edişi arasındaki farkın ateşin de her cisme olan girişkenliğinin farkıyla benzeştirerek açıklar.[245]

Birinci bâbda ateşin yaptığı işler ve etkileri anlatılmaktadır. Öncelikle ateş cisimleri seyrelterek eritir ve hacimlerini artırır. Fakat erime sıcaklıkları veya cisimlerin ateşe dayanıklılıkları birbirinden farklılık arz eder. Madenler veya madenimsi cisimler, ateş verildiklerinde önce hacimleri artar sonra azalır. Bu azalmanın sebebi ise buharlaşma veya yanmadır.

İshak Efendi bu bâbda ateşin sanayide üretim amacıyla hangi alanlarda kullanıldığından bahsetmektedir. Öyle ki madenlerin eritilme sürecinden ve bu süreçte kullanılan "pota"ların nasıl üretildiğinden, cam ve kristallerin üretiminden söz ederek bu üretimlerde ortaya çıkan bazı özel durumları da bildirmektedir.[246]

İkinci bâbda ateşin tutuşması için gerekli olan şartları ve tutuşma şekillerinden bahsedilir. İlk olarak yanıcı bir maddenin ateş ile tutuşturulma şekillerinden ve tutuşma sebepleri zikredilir. Daha sonra çakmak taşının sürtünmesi ile tutuşmanın nasıl gerçekleşeceği tarif edilir. Optik ilminde de

[243] Burada belirtilmelidir ki: Isı ve sıcaklık kavramları Mecmûa'da birbirinden tamamen tefrik edilmiş kavramlar gibi gözükmemektedir. Zira "harâret" hem ısı hem de "sıcaklık" anlamına gelebilmektedir. Isı ve sıcaklık arasındaki fark için bkz. Christopher J. T. Lewis, Heat and Thermodynamics, London: Greenwood Press, s. 1-23.
[244] İshak Efendi, Mecmûa, C. 4, s. 3.
[245] İshak Efendi, Mecmûa, C. 4, s. 5.
[246] İshak Efendi, Mecmûa, C. 4, s. 7.

değinildiği gibi mercek ve büyüteçlerin (pertavsuz) ışığı odaklayarak metal veya kâğıt parçalarını tutuşturması konusu ele alınır. Bir diğer çeşit tutuşma şekli bitkilerin ezilmesi ve çürümesinin ardından gerçekleşen tutuşmadır. Son olarak İshak Efendi, bazı maddelerin birbirine karıştırıldığında dahi tutuşup alevlendiğinden bahsederek bu bâbı sonlandırır.

Üçüncü bâbda ateşin beslenmesi için bazı seçenekler tartışılmıştır. Daha fazla yanıcı olan maddelerin az yanıcı maddelerle beraber yakıldığında yanma işleminin daha verimli olacağı söylenmektedir. Bu kısımda İshak Efendi taşlardan yanıcı olanlardan ve yanıcı olmayanlardan başlıcalarını sıralamaktadır. Yanma işleminin devamı için en önemli gerekliliklerden bir tanesi de ateşin hava ile beslenmesidir. Hava almayan ateş devamlılığını sürdüremez. Bu konuda verilen örnek ise bir ocağın yanarken içindeki ateşe hava gelmedikçe yanmadığıdır.[247]

Buraya kadar ateş bahsinde geçen anlatım mukaddime kısmı hariç tamamen pratik amaç gütmektedir. Sadece mukaddimede ateşin ve ısının "ne" olduğu ile alakalı bir spekülasyonda bulunulmuş sonraki kısımlarda ateşin işlevi ve ne işe yarayacağı ile alakalı küçük pratik bilgiler verilmiştir. Bu bilgilerin sathîliği gözden kaçmamakla beraber *Mecmûa*'da ateş bahsine geniş yer ayırmanın ileride askerî görevlerde bulunacak olan talebeler için ne kadar gerekli olduğu da ayrı bir merak konusudur.

Son bâb sıcaklık ve termometre konusuna ayrılmıştır. Doğal ateşin hissedilebilmesinin tek yolu ateşin hareket etmesidir. Zira ateş bir cisim olarak telakki edildiğine göre hararetin hissedilmesi ancak onun hareketiyle mümkündür. Dolayısıyla mutlak soğukluk bir "emr-i ademî"dir. Yani ateşin hareketsiz kalması durumudur. Fakat mutlak soğukluk durumu düşünülebilir olmakla beraber gerçekliği yoktur. Zira doğal ateşten tamamen soyutlanmış belirli hiçbir cisim yoktur. Aslında İshak Efendi doğal ateşin hem elastik hem de akışkan bir cisim olmasından dolayı doğada gerek erimiş gerek gaz halde bulunan her bir cisimde bi'l-kuvve bulunduğunu; hatta hareketin bizzat doğal ateşin bulunma sebebi olduğunu zikretmektedir.[248]

İşte akışkan olan ve her bir cisimde hal-i hazırda mündemiç bulunan doğal ateş bir "mizân"a yani dengeye kavuşma ihtiyacındadır. Bu sebeple herhangi sıcak bir cisim ile görece soğuk bir cisim birbirine temas ettiğinde sıcak cisimdeki akışkan ve esnek olan doğal ateş soğuk cisme geçmeye başlar. Dolayısıyla belli bir süre sonra iki cismin sıcaklıkları dengeye kavuşur. Sıcaklığı hissetme fiilinin de insanı yanıltacağını söyleyen İshak Efendi, bir eli sıcak bir eli ise daha soğuk olan bir kişinin eşit sıcaklıktaki bir suya elini

[247] İshak Efendi, Mecmûa, C. 4, s. 11.
[248] İshak Efendi, Mecmûa, C. 4, s. 12

soktuğunda birinde üşüme diğerinde yanma hissedeceğini dolayısıyla hissetmenin de izafi bir duygu olduğundan bahseder.

İshak Efendi ateşin sıcaklık dengeye kavuşuncaya kadar ki bu hareketinden "mîzânü'l-harâret" ismini verdiği termometrelere geçer. Zira termometrelerin çalışma prensibi de bu şekildedir. Ortamın sıcaklığı termometredeki maddenin sıcaklığı ile dengeye kavuşana kadar ateşin akış yönü maddeye doğrudur. Öyle ki sıcaklık dengeleninceye kadar madde genleşir veya erir ve denge anında durur. Bu hareketlilik an be an devam eder. Havanın sıcaklığı düşecek olursa maddeden havaya, havanın sıcaklığı yükselirse havadan maddeye doğru akış başlar.[249]

İshak Efendi termometrenin çalışma prensibini en ilkel şeklinden itibaren ele almış ve sıcaklık ölçümünü, içinde hava olan bir termometre ile yapmanın dezavantajlarını açıklayarak termometrenin tarih içerisindeki gelişimini açıklamıştır. Çizimini cildin son sayfasında paylaştığı termometre (Şekil 1) aslında Guiseppe Biancani'nin icat ettiği hava termometresini anlatmaktadır. Son olarak ölçüm için zîbakın (cıva) kullanılması ve cam tüp içerisindeki havanın alınmasının gerekliliğini sebepleriyle birlikte anlatarak bu haliyle termometrenin -o gün için- uygun formuna kavuştuğunu söylemiştir. Aslında İshak Efendi bir bakıma barometre ile termometre arasındaki geçiş sürecini de anlatmaktadır.

Daha sonra İshak Efendi bazı maddelerin erime ve kaynama noktalarını sıralamıştır. Sıcaklıklar için kullandığı derece biriminin Fahrenhayt olduğunu suyun kaynama noktasını 212 derece olarak belirtmesinden anlayabiliriz. Bununla birlikte Halis Tombak madeninin erime noktasını 410 derece, kurşunun erime noktasını 550 derece, civanın kaynama noktasını 600 derece olarak belirtir. Buna ilave olarak Fahrenhayt derecelendirmesine muhalif olarak Reaumur (Romür) derecelendirme sisteminden de söz eden İshak Efendi, daha pratik olması ve cıva maddesiyle daha uyumlu olması sebebiyle kendisinin Fahrenhayt derecelendirme sistemini ehven olarak gördüğünü belirtir.[250]

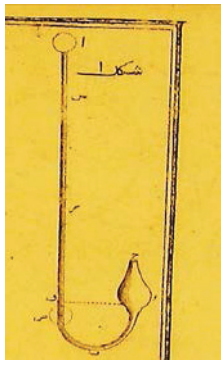
Isı Bahsinin Kaynakları

Başhoca İshak Efendi'nin *Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye* isimli eserini neşrederken hangi kaynaklardan faydalandığı sorusu önemli bir sorudur. Bununla birlikte kimya[251] ilmi ile alakalı kısımlar haricinde kitabın diğer kısımlarına dair neredeyse hiçbir kaynak çalışması yapılmamış, yapılan birkaç

[249] İshak Efendi, Mecmûa, C. 4, s. 14.
[250] İshak Efendi, Mecmûa, C. 4, s. 17.
[251] Başhoca İshak Efendi'nin kimya ile alakalı kısımlarda Lavoisier'den faydalandığı tespitine dair bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, Başhoca İshak Efendi: Türkiye'de Modern Bilimin Öncüsü, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 67-82.

çalışma ise bu sorulara tatmin edici nitelikte cevaplar vermekten yoksun kalmıştır.

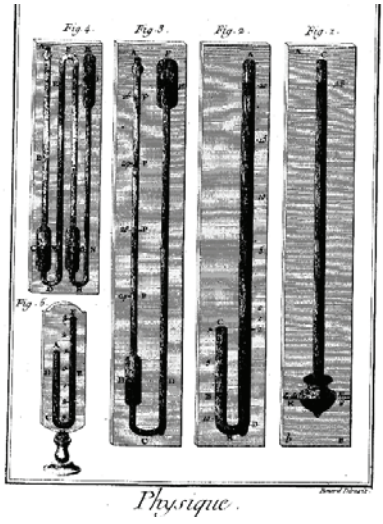
Şekil 1: Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye'de Bulunan Hava Termometresi Modeli



Bu tespit için bakılması gereken ilk yer ise Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun Kütüphanesi olmalıdır. Bu kütüphanede bulunan kitapların pek çoğunun Fransızca olması[252] ve Başhocanın Fransızca dilini çok iyi derecede biliyor olması, Başhoca'nın öncelikli olarak Mühendishâne'de bulunan Fransızca fizik kitaplarından istifade etme ihtimalini akla getirmektedir.

[252] Nitekim J. de Kay anılarında, Mühendishâne'ye yaptığı ziyarette kütüphanede Fransızca dili haricinde bir Avrupa dilinde yazılmış hiçbir kitabın gözüne çarpmadığından şikâyet eder bir tavırla söz etmektedir. "...Sınıftan ayrıldıktan sonra gençlerden biri, bizi, aynı kattaki geniş bir bölükte bulunan ve 800 ilâ 1000 cilt ihtiva eden kütüphaneye götürdü. Kitaplar umumiyetle Fransızca idi. Hakikaten her hangi başka bir Avrupa dilinde yazılmış eser görmedim. Bunlar esas itibariyle askerlik sanatıyla ilgili mühendislik ve diğer konulardaki ilmî risalelerden müteşekkildi..." Sketches of Turkey in 1831 and 1832, by an American, in New York, 1833, Bölüm 15, s. 139.

Şekil 2: Dictionnaire Raissonné de Physique'de Termometre Çeşitleri



Mühendishâne'de bulunan kitaplar arasında içerisinde ısı bahsi geçen altı ayrı kitap bulunmaktadır. Bunlar:

- G. Lamé, *Course de Pphysique de l'école Polytechnique*, Paris: Bacheler, Imprimeur-Libraire, 1840.
- Mathurin-Jacques Brisson, *Dictionnaire Raisonné de Physique*, Paris: La Librairie économique, 1800.
- Mathurin Jacques Brisson, *Traité élémentaire ou Principes de Physique*, Paris: Chez Bossance, 1803.
- Jean-Baptiste Biot, *Précis élémentairé de Physique Expérimentale*, Paris: Determille, 1824.
- M. Guyot, *Nouvelles récréations physiques et mathématiques: contenant ce qui a été imaginé de plus curieux dans ce genre et qui se découvre journellement; auxquelles on a joint les causes, leurs effets, la manière de les construire, et l'amusement qu'on en peut tirer pour étonner et surprendre agréablement*, Paris, 1800.
- Jacques Ozanam, *Récréations mathématiques et physiques: qui contiennent les problêmes & les questions les plus remarquables, & les plus propres à piquer la curiosité, tant des mathématiques que de la physique: le tout traité d'une maniere à la portée des lecteurs qui ont seulement quelques connoissances légeres de ces sciences*, Paris, 1778.[253]

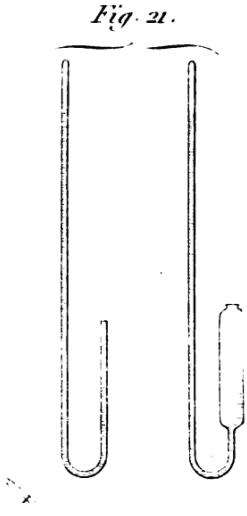
[253] Listelenen kitapların tamamı için bkz. İstanbul Teknik Üniversitesi Mustafa İnan Kütüphanesi Nadir Eserler Koleksiyonu.

Yukarıdaki eserler incelendiğinde İshak Efendi'nin *Mecmûa* içerisinde düzenli bir tercüme faaliyeti yapmamakla beraber gerekli gördüğü yerlerden seçerek alıntılar yaptığı anlaşılacaktır. Bir kitaptaki muhtevanın tamamını tercüme edip kendi kitabına koymamış bilakis seçkiler yaparak kitabını oluşturmuş olmalıdır.

Öyle ki tercüme yaptığı metin bir süre sonra kesintiye uğramakta ve Başhoca sanki kendi kanaatini yazmaktadır. Örneğin ısının tanımını verirken Brisson'un *Dictionnaire Raisonné de Physique* kitabından faydalandığı açıktır. Fakat cümlelerin peşi sıra tercümesini vermek yerine muhtevayı işlemiş ve belli kısımları tercüme etmeden atlamıştır.

Yine aynı şekilde ısı Lamé'nin ikinci cildinin yarısından fazlası ısı ve sıcaklık bahsine ayrılmış olan *Course de physique de l'école polytechnique* adlı kitabının bazı kısımlarının alıntılandığı gözlemlenmekle beraber kitabın teknik detaylarına inilmemiş bilakis teorik muhtevadan faydalanılmıştır.

Şekil 3: Course de Physique de l'école Polytechnique'deHava Termometresinin Gelişimi



Şekillere bakıldığından ise termometre çiziminde yine Brisson'un *Dictionnaire Raisonné de Physique* kitabındaki şekillerden faydalanmış olmalıdır.(Şekil 1-2)

Sonuç

Başhoca İshak Efendi'nin *Mecmûa*'yı Türkçe yazmasının sebepleri bir kenara bu eseri nasıl, hangi eserlerden ne şekilde faydalanarak kaleme aldığı da önemli bir sorudur. Zira kaynak kitapların bulunmuş olması bizlere

Osmanlı'nın mühendislik eğitimi hakkında daha derinlikli tasavvurlarda bulunma imkânı sunmaktadır.

Başhoca İshak Efendi ısı bahsini kısa tutmakla yetinmiş ve daha ileri bahislere girmemiştir. Bilhassa termodinamik için girizgâh addedilebilecek kısımlara giriş dahi yapmamıştır. Bunun akla gelen birkaç sebebi olabilir:

1. İshak Efendi bu bilgileri talebeye lazım görmemiştir.
2. Bu bilgilerin verilmesinin talebe için erken olduğunu düşünmüş olabilir.
3. Kendisi de bahisleri derinlikli bir şekilde anlamamıştır.

Sebep ne olursa olsun yazılanlara bakıldığında, olan bilgiye herhangi bir katkı göremekteyiz. Fakat bu bir kabahatmiş gibi algılanmamalıdır. Zira Osmanlı Devleti, teknik ve mühendislik eğitiminde bir yere yetişme gayreti içerisindedir. Bu gayret henüz olanın üzerine bir şeyler koymak kabilinden çalışmaları da bir bakıma engellemektedir.

Isı bahsindeki muhtevanın antik dönemden öte gitmediğini iddia edebilecekler olabileceği gibi bu iddianın yersizliği de vurgulanmalıdır. Zira 19. yüzyılın sonlarına doğru yeni yeni ateşin termodinamikte kullanımına başlanacak ve hatta kalorik teorinin ortaya çıkıp bilhassa Fransızlar tarafından -ki Mühendishâne kaynaklarının Fransızca olması bu noktada çok büyük önem arz etmektedir- kabul edilip benimsenmesi 20. yüzyılın başlarına kadar gecikecektir.

Kaynakça

Beydilli, Kemal. Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi, Eren Yayıncılık, İstanbul 1995

Dosay Gökdoğan, Melek; Kılıç, Mutlu. Hoca İshak Efendi ve Eseri Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye, (Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı), Gazi Kitabevi, Ankara 2005, s. 539-568

İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Mühendishâne-i Berri-i Hümayun Başhocası İshak Efendi Hayatı ve Çalışmaları Hakkında Arşiv Belgelerine Dayalı Bir Değerlendirme Denemesi", TTK Belleten, Cilt: 53, Ekim 1989, Sayı: 207-208, s. 735-765

İhsanoğlu, Ekmeleddin. Başhoca İshak Efendi: Türkiye'de Modern Bilimin Öncüsü, Kültür Bakanlığı, Ankara 1989

Kaçar, Mustafa. Osmanlı Devleti'nde Mühendishânelerin Kuruluşu ve Bilim ve Eğitim Alanındaki Değişmeler, İstanbul Üniversitesi Doktora Tezi, 1994

Tekeli, Sevim. Batılılaşmada Son Dönem: İshak Hoca, Atatürk Kültür Merkezi Erdem Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 11: s. 437-465

Tezer, Cem. Başhoca İshak Efendi ve Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye, http://sertoz.bilkent.edu.tr/turk/Tezer-BashocaIshakEfendi.pdf

Unat, Faik Reşit: “Başhoca İshak Efendi”, TTK Belleten, C. 28, Sayı: 109, Ocak 1964, s. 89-115

TIP

OSMANLI DEVLETİ'NDE GAYRİMÜSLİM HASTANELERİ

Prof. Dr. Mehmet Münir ATALAR
Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
mehmetmunir.atalar@gop.edu.tr

Bildirimize, Sıhhat ve İçtimaî Muâvenat Vekâleti (Sağlık Sosyal ve Yardım Bakanlığı), Sosyal Yardımlaşma Genel Müdürlüğü'ne ait 1928'de Rüşdü adlı birine çizdirilen ve Hilâl Matbaası'nda çoğaltılan Türkiye haritası üzerinde durarak başlamak istiyorum. Haritanın alt-orta kısmında aynen şu kayda rastlıyoruz: "Muvâzene-i Umûmiye, Husûsiye ve belediyelere âit bilumum müessesât-ı sıhhıyye ve içtimâiyyeyi eşhâs-ı hususiyye şirket ve cemaatle ecânibe (yabancılara) âit hastaneleri hudud ve sevâhil (sahiller) sıhhiyye merakizile (merkezleriyle) tahaffuzhâneleri (karantinaları), sâbit ve seyyar etüvleri (çok sıcak oda) ve buğu sandıklarını gösterir harita".

Osmanlı Devleti XV. yüzyıldan itibaren yönetimi altında bulunan gayrimüslimleri, millet sistemine[254] uygun şekilde teşkilatlandırarak idare etmiştir. Osmanlı Devleti, Rumlara, Ermenilere ve Yahudilere kendi dinî önderleri yönetiminde kendi dillerini ve geleneklerini kullanarak kendi okullarını, mahkemelerini ve hastanelerini koruyup sürdürmelerine, kanunlara uydukları sürece izin vermiştir.[255]

Osmanlı'da gayrimüslimlerin sağlık alanında aktif rol oynadıkları görülür. Yine gayrimüslimler doktor olarak devletin hizmetine, hastane açarak da hem kendilerine hem de gerektiğinde devlete sağlık hizmeti sunmuşlardır. Devlet, bu kurumlara gereken mali yardımı yapmıştır.

Haritada; Rumlara ait hastaneler, Yahudilere ait hastaneler, Ermenilere ve Katoliklere ait hastaneler, Amerikalılara ait hastaneler, Avusturyalılara ait hastaneler, İranîlere ait hastaneler, İtalyanlara ait hastaneler, İngilizlere ait hastaneler, Bulgarlara ait hastaneler ve Fransızlara ait hastaneler vardır.

Gayrimüslimler İstanbul'un fethinden hemen sonra İstanbul'da bir hastaneyi hizmete açmışlardır. Bu, Karaköy'de 1454 yılında hizmete giren ve daha sonra Yedikule'ye nakledilecek olan Balıklı Rum Hastanesi'dir.[256] Bu

[254] Millet sistemi hakkında geniş bilgi için bkz. İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,* IV, İstanbul 1985, s. 996-1002; Cevdet Küçük, "Osmanlılarda Millet Sistemi ve Tanzimat", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,* IV, s. 1007-1024.

[255] Stanford Shaw, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Azınlıklar Sorunu", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,* IV, s. 1003.

[256] Nuran Yıldırım, "Balıklı Rum Hastanesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi,* II, İstanbul 1994, s. 25.

hastanenin hizmete girmesinden sonra, tespit edebildiğimiz kadarıyla uzun süre gayrimüslimler tarafından hastane hizmete açılmamıştır. Fakat XVIII. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak XIX. yüzyılda hastane sayısı artmıştır. 1751'de Narlıkapı Ermeni Hastanesi,[257] 1834'te Yedikule Ermeni Hastahanesi, Beyoğlu Ermeni Hastahanesi, 1856'da Taksim Surp Agop Vakıf Hastanesi ve Düşkünler Evi, 1898'de Balat Musevi Hastanesi ve 1902 yılında da Şişli Bulgar Hastanesi hizmete girmiştir.[258]

Bu sırada Osmanlı Devleti'nin ise İstanbul'da askerî hastaneler de dâhil olmak üzere 20-25 kadar hastanesi bulunmaktadır.[259]

Gayrimüslim Hastanelerinin Tarihçeleri

a- Ermeni Hastaneleri

1- Narlıkapı Ermeni Hastanesi: Ermeni hastaları ve düşkünleri için inşa edilmiş ve 1751 yılında Patrik Kapanlı Georg zamanında hizmete açılmıştır. Hastane daha sonra 1794'te tamir edilmiştir.[260]

2- Beyoğlu Ermeni Hastanesi: Katolik Ermeni Patriği Karabet tarafından verilen arzuhal üzerine hastanenin yapılmasına Nisan 1836 tarihli bir hükümle izin verilmiştir.[261] Hastane 1843 yılından önce hizmet vermeye başlamıştır. Çünkü Yahudi Hastanesi'ne et tahsisi yapılması için 4 Nisan 1843 tarihinde ağnam ruznamçecisine yazılan ilmühaberde diğer hastanelerle birlikte Katolik Hastanesi de emsal gösterilmiştir.[262]

3- Taksim Surp Agop Vakıf Hastanesi ve Düşkünler Evi: 1856 yılında hizmete açılmıştır.[263] Cumhuriyet döneminde 100 yatak ve bir doktor, bir hemşire, iki memur ve 13 müstahdem ile hizmet vermeye devam etmiştir.[264]

4- Yedikule Ermeni Hastanesi: Diğer adı da Surp Pirgıç Ermeni Hastanesi'dir. 1832/1833 yılları arasında inşa edilmiş ve 1834'te hizmete girmiştir.[265] Hastaneyi II. Mahmud devrinde Hazine-i Hassa ve Darphane-i

[257] P. G. İnciyan*, XVIII. Asırda İstanbul,* Trc. Hrand D. Andresyan, İstanbul 1956, s. 15.
[258] Bedi N. Şehsuvaroğlu, *Türk Tıp Tarihi,* Bursa 1984, s. 149-150.
[259] A. Süheyl Ünver, *Osmanlı Tababeti* ve *Tanzimat Hakkında Yeni Notlar,* (Tanzimat'tan Ayrı Basım) İstanbul 1940, s. 19; Orhan Bolak, *Hastanelerimiz,* İstanbul 1950, s. 40.
[260] İnciciyan, *aynı eser,* s. 15.
[261] BOA, Cevdet Sıhhiye, nr. 802.
[262] BOA, Cevdet Sıhhiye, nr. 1336.
[263] Bedi N. Şehsuvaroğlu, *aynı eser*, s. 149.
[264] *İstanbul İl Yıllığı 1967*, İstanbul 1969.
[265] Kevork Pamukciyan, "Yedikule Ermeni Hastanesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, VII, s. 460.

Amire Nazırı olan Kazzaz Artin Bezciyan kurdurtmuştur.[266] Hastanenin mimarları ise Garabed Balyan[267] ile eniştesi Ohannes Amira Serveryan'dır.[268]

Hastanenin ilk mütevellisi, Sarraf Mikayel Amira Pişmişyan'dır. 1848 yılına kadar tek mütevellilik sürmüştür. Hastane, 1848-1934 yılları arasında Patrikhane Yüksek Meclisi tarafından atanan mütevelli tarafından idare edilmiştir. 1934'ten günümüze kadar ise halk tarafından seçilen yönetim kurulları tarafından idare edilegelmektedir.[269]

Hastanenin başhekimliğini önceleri Avrupalı hekimler yapmış iken, 1848'den itibaren Ermeni başhekimler görev yapmaya başlamıştır. İlk Ermeni başhekim ise Hagop Hovennesyan'dır. Hagop Hovennesyan, 1848-1851 yılları arasında görev yapmıştır.[270]

1860 yılına ait nizamnamede, hastane yönetim kurulunda iki diplomalı hekimin olması şartı bulunmaktadır. 1865 yılında hastane binasının geçirdiği tamirat için zamanın sadrazamı Ali Paşa, 500 altınlık yardımda bulunmuştur. 1888 yılında padişahtan alınan izin ile 1257 metre kare üzerinde yer kaplayan hastanenin ve çevresindeki bölümlerin inşasına başlanmış ve 4 Ağustos 1898'de tamamlanmıştır.[271] Hastane, I. Dünya Savaşı sırasında (1915) kısmen kışla olarak kullanılmıştır.[272]

Hastane yönetimi tarafından 1880'den sonra 1949 yılına kadar Ermenice bir yıllık neşredilmiştir. 1950'den günümüze kadar ise Surp Pirgıç adlı bir dergi çıkarılmaktadır.[273] Hastane günümüzde 280 yatak ve 35 doktorla hizmet vermeye devam etmektedir.[274]

b- Balıklı Rum Hastanesi:

Günümüzde Yedikule surdışında bulunan hastane, 1454'te Karaköy'de Büyük Balıklı Han'da faaliyete geçmiştir. Burası Galata Limanı'na yakın olduğundan gemilerle gelenlerin getirdiği veba vb. bulaşıcı hastalıklar nedeniyle hastane surdışına taşınarak Yedikule Küçük Balıklı denilen ahşap binalarda 1753'te hizmet vermeye başlamıştır. 1795 yılından itibaren ise ahşap binalar kârgir olarak yenilenmeye başlamıştır.[275]

9 Haziran 1870'de Rum milleti ispitalyası adıyla anılan hastane bahçesine, ruhsatsız bir bimarhane inşasına başlandığı haberi alınmış ve inşaat

---

[266] Pars Tuğlacı, *Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi*, İstanbul 1981, s. 169.
[267] Garabed Balyan için bkz. Pars Tuğlacı, *aynı eser,* s. 51-171.
[268] Pars Tuğlacı*, aynı eser,* s. 169.
[269] Kevork Pamukciyan, *aynı madde*, s. 460.
[270] Pamukciyan, *aynı yer*.
[271] Tuğlacı, *aynı eser*, s. 170.
[272] Tuğlacı, *aynı eser*, s. 170.
[273] Pamukciyan, *aynı madde,* s. 460.
[274] Pamukciyan, *aynı madde,* s. 460.
[275] Nuran Yıldırım, *aynı madde*, s. 25.

21 Haziran 1870'de ruhsatsız olduğu için durdurularak diğer milletlerin liderlerinin de uyarılması kararlaştırılmıştır.[276]

1884'te akıl hastalarına ait binalar, 1887'de yeni hastane binası, 1888'de idare binası, 1909'da göz hastalıkları için yeni bir servis, 1912'de iç hastalıkları servisi, 1916'da tüberkülozlu hastalara yeni binalar ve eczane yapılmıştır.[277]

1853 yılında faaliyete geçen yetimhane ise daha sonra Büyükada'ya, oradan da Heybeliada'ya nakledilmiş ve 1960 yılında kapatılmıştır.[278]

Günümüzde hastanede dâhiliye, hariciye, genel cerrahî, sinir ve ruh hastalıkları, kadın hastalıkları, üroloji, ortopedi, kulak burun boğaz, çocuk sağlığı ve hastalıkları, cildiye ve göz servislerinde 450 yatak mevcuttur. Ayrıca huzurevinde de 200 yatak bulunmaktadır. Hastanenin ruh ve sinir hastalıkları servisi, Bakırköy Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastanesi'nden sonra İstanbul'da en büyük ikinci servistir.[279]

c- Balat Musevî Hastanesi:

Diğer adı da Or-Ahayim (Yaşamın Işığı) Hastanesi'dir. Yahudilerin XIX. yüzyılın başlarında bir hastaneleri olduğunu bilmekteyiz. Ancak hakkında fazla malumata sahip değiliz. 4 Nisan 1843 tarihli belge, bizim bu bilgimizi teyit etmektedir. Nitekim bu belgeye göre hastane, Rum, Ermeni ve Katolik hastanelerine tahsis edildiği gibi, Yahudi Hastanesi'ne de tahsis edilmiştir.[280]

Yahudilerin yoğun olarak yaşadıkları Balat ve Hasköy'de fakir hastaların tedavi edilip bakımlarına yardımcı olunması fikri, 1884 yılında Dr. Rafael Dalmedico tarafından ortaya atılmış ve bir müddet sonra da bir grup gencin katılımıyla bu düşünce hayata geçirilmiştir. 1885'te Balat Çeşmekaya'da çalışan işçileri ve yoksulları ücretsiz olarak tedavi eden Or-Ahayim adlı bir dispanser kuruldu. Bir müddet sonra da yanındaki evin kiralanmasıyla 8 yataklı bir hastane meydana getirildi.[281]

Nihayet II. Abdülhamid'den alınan izinle 10 Mayıs 1896 tarihinde Hahambaşı Moşe Halevi'nin ilk harcı koymasıyla Balat Musevi Hastanesi'nin temeli atılmıştır.[282] 1898 yılında da hizmete açılmıştır. Hastanenin projesini ve inşasını Mimar Gabriel Tedesçi yapmıştır. Avrupalı varlıklı Yahudiler de maddi yardımda bulunmuşlardır. Yardımda bulunanlar arasında Baron Moris

[276] BOA, Cevdet Dâhiliye, nr. 11528.
[277] Nuran Yıldırım, *aynı madde*, s. 25.
[278] Nuran Yıldırım, *aynı madde*, s. 25.
[279] Nuran Yıldırım, *aynı madde*, s. 25.
[280] BOA, Cevdet Sıhhiye, nr. 1336.
[281] Silvyo Ovadya, "Balat Musevi Hastanesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, II, İstanbul 1994, s. 13.
[282] Silvyo Ovadya, *aynı madde*, s. 13.

de Hirsch, Rothscild, Goldschimdt, David Sasson ve Elie Leon bulunmaktadır.[283]

I. Dünya Savaşı'nda hastanenin 30 yatağı Kızılay'ın hizmetine verilmiştir. 1921 yılında ise Bağdatlı Elie Kadoorie'nin, genç yaşta ölen eşinin anısına yaptığı yardımlarla 40 yataklı ikinci bir ünite ve röntgen bölümü hizmete girmiştir. Bu yardımlardan dolayı hastanenin adı bir süre Laura Kadoorie-Or-Ahayim olarak anılmıştır.[284]

Hastane kendi adını taşıyan bir vakıf tarafından idare edilmektedir. Ayrıca gönüllülerden oluşan bir kadın kolu ile yemekhane, çamaşırhane ve hastaların bakımı yapılmaktadır. Balat Musevi Hastanesi, Cumhuriyet döneminde 13 doktoru, 90 yatağı, iki ameliyathanesi ve polikliniği ile Batılılara ve İstanbul'da bulunan Musevilere hizmet vermeye devam etmektedir.[285]

d-Şişli Bulgar Hastanesi:

1902 yılında hizmete girmiştir.[286] Cumhuriyet döneminde 50 yatak ve 10 doktor, bir eczacı, üç yüksek hemşire, iki memur ile 14 müstahdem olmak üzere toplam 30 personeli bulunmaktadır.[287] Hastane günümüzde Türkiye Gazetesi Hastanesi adıyla hizmet vermeye devam etmektedir.

Hastanelerin Gelir Kaynakları ve Osmanlı Devleti'nin Bakışı

Gayrimüslim hastanelerinin gelir kaynaklarını "Surp Pırgiç Ermeni Hastanesi Vakfı Mahalli Yardım Kollarına Ait Özel Talimat"ta şu şekilde görmekteyiz: Aidatlar, kiliselerde bulunan tabak ve kumbaraların hasılatı, vaftiz, düğün, cenaze vb. törenlerde yapılan bağışlar, hastane yönetim kurulunca düzenlenen bağış kampanyaları, balo, tiyatro, konser ve lotaryalardan elde edilen meblağ, hastane gelirleri arasındadır.[288] Meselâ: 16 Şaban 312 (12 Şubat 1895) tarihinde Or-Ahayim Hastanesi yararına bir balo tertip edilmiştir.[289]

Varlıklı olan gayrimüslimler de hastanelere yardımda bulunmuşlardır. Önce de bahsettiğimiz gibi Bağdatlı Elie Kadoorie ve Kazzaz Artin

[283] Silvyo Ovadya, *aynı madde*, s. 14.
[284] Silvyo Ovadya, *aynı yer*.
[285] Silvyo Ovadya, *aynı yer*.
[286] Bedi N. Şehsuvaroğlu, *aynı eser,* s. 150
[287] *İstanbul İl Yıllığı 1967*, s. 453. Hastanenin yönetim şekli hakkında bilgi için bkz. *İstanbul Şişli Bulgar Hastanesi İç Hizmet Vazifeler Talimatnamesi*, İstanbul 1936.
[288] *Yedikule Surp Pırgiç Ermeni Hastanesi Mahalli Yardım Kollarına Ait Özel Talimat*, İstanbul 1975, s. 9-10.
[289] BOA, Yıldız Tasnifi Mütenevvi Maruzat Evrakı, nr. 114/111.

(Bezciyan) bunlardan sadece birkaçıdır. Yahudi esnaf topluluklarının hastaları ve fakirleri için hususi kumbaraları ve birçok yardımlaşma teşkilatı vardır.[290]

Yedikule Ermeni Hastanesine gelir sağlaması için bir mum yapımevi inşa edilmiştir.[291]

Osmanlı Devleti de çeşitli vesilelerle ve muhtelif şekillerde hem hastanelere hem de kiliselere yardımlarda bulunmuştur. Rum, Ermeni ve Katolik hastanelerine et tahsisatında bulunulmuş ve hastanelere tahsis edildiği gibi 24 Mart 1843 tarihinden itibaren Yahudi Hastanesi'ne de et tahsis edilmiştir.[292] Bu tahsisat I. Dünya Savaşı'na kadar devam etmiştir.[293]

310 (1892) yılında II. Abdülhamid, Yedikule Ermeni Hastanesi'ne et ve ekmek tayinatında bulunmuştur.[294] 21 Nisan 310 (3 Mayıs 1894) tarihinde paskalya münasebetiyle Rum Patrikhanesi'ne 75 bin guruş atiyye verilmiştir.[295] Yine paskalya münasebetiyle Ermeni Patrikhanesi'ne de 400 lira atiyye ihsan edilmiştir.[296] Hamursuz Bayramı münasebetiyle de 1 Nisan 311 (13 Nisan 1895) tarihinde Musevilere atiyye verilmiştir.[297] Sadrazam Âlî Paşa ise 1865 yılında Yedikule Ermeni Hastanesi'nin tamiri için 500 altın yardımda bulunmuştur.[298]

Osmanlı Devleti'nin gayrimüslimler için koymuş olduğu kurallara, gerektiğinde doktorlar için uymadığı görülmektedir. Evâi1-i Cemâziyelevvel 1107 (1598)'de Tabip Mosi veledi Nesim'in, samur kalpak giymesine ve beygire binmesine müsaade edilmiştir.[299]

Osmanlı Devlet Arşivlerimizde Yabancı Hastanelere Ait Kayıtlar

1. Müessesat-ı Ruhaniye ve hastaneler masraflarının karşılanması için cemiyet-i ruhaniye efradı tarafından hibe olunan emlak ve vakfiyelerin durumu hakkında.[300]

2. Isparta ve Kütahya mevkilerindeki askerlerin başka taraflara memuriyetlerinden dolayı oturdukları kışlalar ve hastaneler ile Isparta karantinası boş kaldığından muhafazası için bekçi tayini hakkında.[301]

---

[290] P. G. İnciciyan, *XVIII. Asırda İstanbul*, s. 18.
[291] Pars Tuğlacı**,** *aynı eser*, s. 169.
[292] BOA, Cevdet Sıhhiye, nr. 1336.
[293] Pamukciyan, *aynı madde*, s. 460.
[294] BOA, Yıldız Tasnifi Sadaret Hususi Maruzat Evrakı, nr. 266/38.
[295] BOA, Yıldız Tasnifi Mütenevvi Maruzat Evrakı, nr. 94/105.
[296] BOA, Yıldız Tasnifi Mütenevvi Maruzat Evrakı, nr. 61/75.
[297] BOA, Yıldız Tasnifi Mütenevvi Maruzat Evrakı, nr. 118/86.
[298] Pars Tuğlacı, *aynı eser*, s. 169.
[299] Ahmet Refik, *Hicri On ikinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200)*, İstanbul 1930, s. 20.
[300] Y. PRK. AZN. 20, 33, 316. (Bu dipnottan itibaren verilen arşiv bilgilerinin ilk sırada yer alanı arşivin fonunu, ikinci sırada yer alan dosya numarasını, üçüncü sırada yer alan gömlek numarasını ve son sırada yer alan bilgiler de belgenin tarihini göstermektedir.)
[301] C. AS. 300, 12423, 1261 S. 08,1.

3. Karantina usulü üzere, her millet için başka başka hastaneler inşası lazım geldiğinden Yahudi ve Karaî milletleri için Hasköy arkasında, Yahudi maşatlığı civarında, Bağcı Deresi mevkiinde iki yerde inşa olunan hastaneler için bu iki millete yeniden emr-i âlî verilmesi ricası hakkında.[302]

4. Doktor Esmeryan'nın Üsküdar Acıbadem Caddesi'nde bir haneyi hastane yapmak için ruhsat talebinde bulunduğu ve değiştirilmekte olan Hususi Hastaneler Nizamnamesi'nin önceden açılan hastanelere de tatbik olunması hakkında.[303]

5. Hicaz'da inşa edilmekte olan hastaneler için tersane-i amirede imal edilip gönderilen iki tane tebhir makinesinden birinin Mekke'ye, diğerinin Cidde'ye gönderildiği bildirilmişse de bu iki makinenin hayrat-ı seniyyeden olan hastanelere konması gerektiğinden Mekke'ye giden makine bedelinin tazmin edilerek imal edilecek diğer makinenin hastaneye konması gerektiği hakkında.[304]

6. Dersaadet'te bulunan Rum kiliselerinin mektep ve hastaneler için iane toplamalarının yasaklanması hakkında.[305]

7. Beyoğlu'ndaki Fransız Hastanesi'nin mevcut odalarının yetersiz kalması ile yanındaki dükkânların feshi ve buraların hastane olarak kullanılması hakkında.[306]

8. Fransa Sefareti'nin Bakri adlı tabibin Yafa'da askeri hizmet ettiği sırada alacak maaşının kaldığını iddia etmesi üzerine yapılan araştırmalar sonucu bir şey zuhura çıkmadığını lazım gelenlere bildirilmesine dair Serasker Paşa'ya yazı hakkında.[307]

9. Yahudiler için ayrı bir hastane yapılması hakkındaki yazı ve Yahudi tabibe yevmiye verilmesi hakkında.[308]

10. Katolik hastanesi ve Sarılık Taşı hakkında. Bu hastalığa tutulanların bu taşla yıkandıkları takdirde iyileştiklerine inanılırdı.[309]

11. Hastane yapmak üzere Fransa sefaretine ihsan buyrulmuş olan mahal için icap eden senedin verilmesi hakkında.[310]

12. Yedikule dışındaki Rum hastanelerinde hasta sayısının çokluğundan ve varidatın masarife tekabül edemediğinden bahisle, hastane muayenatının

[302] C. SH. 14, 668, 1255, Ş. 29,1.
[303] DH. MKT. 2319, 46, 1317, Za. 14, 1.
[304] DH. MKT. 350, 41, 1312, N. 57.
[305] İ. HUS. 10, 1310. N-77, 1310 N. 29, 1.
[306] A. 3 AMD. 31, 99 1267, Z 16, 1.
[307] A3. MKT. 37. 40 1262, R 9, 1.
[308] BOA, Cevdet-Sıhhıyye, 668, 1255/1839; BOA, Cev. Sıh. 426, 1191/1777.
[309] BOA, Cev. Sıh., 348, 1262/1845.
[310] A. MKT. NZD. 218, 15, 1273, B 26, 1.

mikdar-ı kifayeye tezyidi hakkında Rum patrikliğinin istidası (Adliye-Mezahib).[311]

13. Yedikule haricinde bulunan Ermeni cemaatine mahsus hastane muayyinat-ı hâzırasına bir misli zam olunması hakkında (Adliye).[312]

14. Ermeni Katolik milleti için bir hastane yapılması hakkında.[313]

15. Rus Hastanesi sabık işçisi İnciti'nin hastanede bulunan eşyalarının Sıhhiye Müdüriyeti'nin izni olmadıkça verilmeyeceğinin hastane müdüriyetince bildirildiği hakkında.[314]

16. Hastane yapılan İtalya Daru'l-Eytâm'ındaki eşyanın teslimi hakkında.[315]

17. Yedikule Rum Hastanesi'nin ihtiyacı için iane toplayacak olan hastane müstahdemlerinden Kostantino Hrista Efendi'ye kolaylık gösterilmesi hakkında.[316]

18. İstanbul'da Mülkiyeti Fransız Laorisa rahiplerine ait bir hastane ve evin tashih-i kayıtları hususuna izin verildiği hakkında.[317]

19. Yedikule haricinde Küçük Balıklı adlı mahalde Rum cemaatine kabristan olmak üzere terkedilen yere, kirası verilmek kaydı ile dâhiliye hastalıklarına bakacak bir hastane dairesi inşa edilmesi hakkında.[318]

Sonuç

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin sağlık alanında aktif rol oynadıkları görülür. Gayrimüslimler doktor olarak devletin hizmetinde, hastane açarak da hem kendilerine, hem de gerektiğinde devlete sağlık hizmeti sunmuşlardır.

Osmanlı Devleti, kanunlara uydukları sürece gayrimüslimlerin hastanelerine gereken yardımı yapmıştır. Gayrimüslimler de gerektiğinde hastanelerini devletin hizmetine tahsis etmişlerdir.

Osmanlı Devleti, kanunlara uygun olarak gayrimüslimlerin hastane tesis etmelerine ve tamirlerine izin verdiği gibi yardımda da bulunmuştur. 1865 yılında Yedikule Ermeni Hastanesi'nin tamiratında Sadrıazam Âlî Paşa 500 altın yardımda bulunmuştur. Gayrimüslim doktorlara da gerektiğinde konulan yasaklara uyulmayarak samur kalpak giymelerine ve beygire binmelerine müsaade edilmiştir.

311 BEO. 127. 9462, 1310 02. 5.
312 BEO 70, 5219, 1310 ZZ. 2.
313 C. SH. 17, 802, 1252 M. 29. 1.
314 DH. EUH. 2.şb. 12, 48. 1333 Z. 10, 2.
315 DH. EUM. LVZ. 44, 101, 1337, RA 30, 2.
316 DH. İ. UM. EK. 67, 28, 1331, Z. 27.
317 DH. İD. 163 1 1330. L. 12, 3.
318 DH. İD. 47. 2, 6 1331 M. 22, 33.

Cumhuriyet döneminde gayrimüslim hastaneleri dispanserlerle birlikte sayıca artmıştır. Bu dönemde İstanbul'da dispanserlerle birlikte hastane sayısı 12'ye yükselmiştir. Ayrıca İzmir'deki 25 yataklı Musevi Hastanesi[319]de bunlara ilave edilebilir. İstanbul'daki dispanser ve hastaneleri yataklarıyla beraber şöyle sıralayabiliriz: Balat Musevi Hastanesi (100 yatak), Balıklı Rum Hastanesi[320] (650 yatak), Beyoğlu Rum Cemaat Dispanseri, Bulgar Hastanesi (50 yatak), Ermeni Esenlik Dispanseri, Ermeni Taksim Hastanesi (20 yatak), Feriköy Ermeni Dispanseri, Evangelistra Rum Dispanseri, Kumkapı Ermeni Dispanseri, Ortodoks Rum Dispanseri, Surp Agop Hastanesi (30 yatak), Yedikule Ermeni Hastanesi[321] (300 yatak).[322]

Kaynakça

ATALAR, Münir, "1928 Tarihli Haritaya Göre Türkiye'deki Sağlık Merkezleri", *Amasya Uluslararası Anadolu-Türk Darüşşifaları ve Sabuncuoğlu Kongresi*, s. 217-234, Amasya 2008.

ATALAR, Münir, "Kamil Şahin'in Tıp Tarihi ile İlgili Çalışmaları, *5. Uluslararası İslam Tıp Tarihi Cemiyeti Kongresi*, İstanbul Üniversitesi Basım ve Yayınları, İstanbul 2010.

BOLAK, Orhan, *Hastanelerimiz*, İstanbul 1950.

FRİK, Feridun, *Cumhuriyet Devri Sağlık Hareketleri (1923-1963) 40. Yıl*, İstanbul 1963.

İNCİYAN, P. G, *XVIII. Asırda İstanbul*, Trc. Hrand D. Andresyan, İstanbul 1956.

İstanbul Balıklı Rum Hastanesi İç Hizmet ve Vazifeler Talimatnamesi, İstanbul 1937.

İstanbul İl Yıllığı, 1967.

İstanbul İl Yıllığı, 1973.

İstanbul Şişli Bulgar Hastanesi İç Hizmet Vazifeler Talimatnamesi, İstanbul 1936.

KÜÇÜK, Cevdet, "Osmanlılarda Millet Sistemi ve Tanzimat", Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, c. IV.

ORTAYLI, İlber, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, IV, İstanbul 1985.

[319] Feridun Frik, *Cumhuriyet Devri Sağlık Hareketleri (1923-1963) 40 Yıl*, İstanbul 1963, s. 67.
[320] Cumhuriyet dönemi için bkz. *İstanbul Balıklı Rum Hastanesi İç Hizmet ve Vazifeler Talimatnamesi*, İstanbul 1937.
[321] Hastanenin Cumhuriyet dönemindeki durumu için bkz. *Surp Pırgiç Ermeni Hastanesi,* İstanbul 1985.
[322] Hastanelerin Cumhuriyet dönemindeki durumları hakkında bilgi için bkz. Frik, *aynı eser*, s. 62-64; Bedi N. Şehsuvaroğlu, *İstanbul'da 500 Yıllık Sağlık Hayatımız*, İstanbul 1953, s. 134 vd.; *İstanbul İl Yıllığı* 1973, s. 434-435.

OVADYA, Silvyo, "Balat Musevi Hastanesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, II, İstanbul 1994.

ÖZAYDIN, Zuhal, *Türk Tıp Tarihi Bibliyografyası*, (ATALAR, Münir, s. 142), İstanbul 2012.

PAMUKCİYAN, Kevork, "Yedikule Ermeni Hastanesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, VII.

PIRGİÇ, Surp, *Ermeni Hastanesi*, İstanbul 1985.

REFİK, Ahmet, *Hicri Onikinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200)*, İstanbul 1930.

SHAW, Stanford, "Osmanlı İmparatorluğunda Azınlıklar Sorunu", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. IV.

ŞEHSUVAROĞLU, Bedi N, *İstanbul'da 500 Yıllık Sağlık Hayatımız*, İstanbul 1953.

ŞEHSUVAROĞLU, Bedi N, *Türk Tıp Tarihi*, Bursa 1984.

TUĞLACI, Pars, *Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi,* İstanbul 1981.

ÜNVER, A. Süheyl, *Osmanlı Tababeti ve Tanzimat Hakkında Yeni Notlar*, (Tanzimat'tan Ayrı Basım) İstanbul 1940.

Yedikule Surp Pırgiç Ermeni Hastanesi Mahalli Yardım Kollarına Ait Özel Talimat, İstanbul 1975.

YILDIRIM, Nuran, "Balıklı Rum Hastanesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. II, İstanbul 1994.

Arşiv Kaynakları

A. 3 AMD. 31, 99 1267, Z 16, 1. (Arşiv bilgilerinin ilk sırada yer alanı arşivin fonunu, ikinci sırada yer alan dosya numarasını, üçüncü sırada yer alan gömlek numarasını ve son sırada yer alan bilgiler de belgenin tarihini göstermektedir).

A. MKT. NZD. 218, 15, 1273, B 26, 1.

A3. MKT. 37. 40 1262, R 9, 1.

BOA, Cevdet Dahiliye, nr. 11528.

BOA, Cevdet Sıhhiye, nr. 1336.

BOA, Cevdet Sıhhiye, nr. 1336

BOA, Yıldız Tasnifi Mütenevvi Maruzat Evrakı, nr. 114/111

BOA, Yıldız Tasnifi Mütenevvi Maruzat Evrakı, nr. 94/105.

BOA, Yıldız Tasnifi Mütenevvi Maruzat Evrakı, nr. 61/75.

BOA, Yıldız Tasnifi Mütenevvi Maruzat Evrakı, nr. 118/86.

BOA, Yıldız Tasnifi Sadaret Hususi Maruzat Evrakı, nr. 266/38.

BEO 70, 5219, 1310 ZZ. 2

BEO. 127. 9462, 1310 02. 5

BOA, Cevdet Sıhhiye, nr. 1336.

BOA, Cevdet Sıhhiye, nr. 802
BOA, Cevdet-Sıhhıyye, 668, 1255/1839; BOA Cev. Sıh. 426, 1191/1777.
BOA, Cev. Sıh., 348, 1262/1845.
C. AS. 300, 12423, 1261 S. 08,1.
C. SH. 14, 668, 1255, Ş. 29,1.
C. SH. 17, 802, 1252 M. 29. 1.
DH. EUH. 2.şb. 12, 48. 1333 Z. 10, 2.
DH. EUM. LVZ. 44, 101, 1337, RA 30, 2.
DH. İ. UM. EK. 67, 28, 1331, Z. 27.
DH. İD. 163 1 1330. L. 12, 3.
DH. İD. 47. 2, 6 1331 M. 22, 33.
DH. MKT. 2319, 46, 1317, Za. 14, 1.
DH. MKT. 350, 41, 1312, N. 57.
İ. HUS. 10, 1310. N-77, 1310 N. 29, 1.
Y. PRK. AZN. 20, 33, 316.

FRANSIZ EPİDEMİYOLOG ANTOINE FAUVEL'İN OSMANLI DEVLETİ'NDEKİ ÇALIŞMALARI (1847-1867)

Yrd. Doç. Dr. Özgür YILMAZ
Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
ozguryilmaz@gumushane.edu.tr

Giriş

Halk sağlığı açısından bakıldığında Tanzimat Dönemi, gerek İstanbul'da gerekse taşrada sağlık teşkilatlarının kurulmasıyla koruyucu sağlık uygulamalarının ülke geneline yayıldığı, veba ve kolera gibi salgınlara karşı daha ciddi tedbirlerin alındığı bir dönemi oluşturmaktadır. Osmanlı sağlık teşkilatlanmasında yabancı devletlerin rolü ve yabancı hekimlerin Osmanlı kurumlarındaki etkinlikleri Tanzimat Döneminin başka ilginç yönlerinden birini oluşturur. Her ne kadar Osmanlı Devleti'nin sağlık teşkilatlanmasının uluslararası yapısı Karantina Meclislerinin (Meclis-i Tahaffuz) kuruluşu ile belirgin bir hale gelse de, Osmanlı hizmetinde yabancı doktorların istihdam edilmesi daha önce de karşılaşılan bir durumdu. Fakat merkezi teşkilatlanma açısından bakıldığında, Mustafa Reşit Paşa tarafından genişletilerek uluslararası bir niteliğe kavuşan Meclis-i Tahaffuz'un Osmanlı sağlık politikalarının belirlenmesinde belirleyici bir kurum haline geldiği görülmektedir. Mecliste yer alan ve Avrupalı devletlerin temsilcileri olan yabancı hekimler, Osmanlı sağlık örgütlenmesine yön verdikleri gibi modern Avrupa tıbbının benimsenmesi konusunda da önemli bir fonksiyon icra etti. Bu bağlamda bu bildirinin amacı mevcut literatür ve bazı Fransız arşiv belgelerinden hareketle, Tanzimat Döneminde Osmanlı halk sağlığı alanında yapılan çalışmalar çerçevesinde Fransız Epidemiyolog Antoine Sulpice Fauvel'nin İstanbul'da Meclis-i Tahaffuz'un Fransa delegesi olarak bulunduğu dönemdeki çalışmalarını değerlendirmek ve bunların sonuçları hakkında bazı tespitlerde bulunmaktır. Fauvel'nin misyonunu daha iyi anlamamız açısından öncelikle Karantina Meclisi olarak teşekkül edilen ve daha sonra Meclis-i Tahaffuz adını alan bu sağlık örgütünün yapısı hakkında bilgi vermek gerekmektedir.

Bilindiği gibi II. Mahmut'un sağlık alanında yaptığı girişimlerden biri ve koruyucu sağlık uygulamalarının ilk örneği 1838'de İstanbul'da Karantina Meclisi'nin tesis edilmesiydi.[323] Salgın hastalıkların çıkış noktaları ile Avrupa arasında bir köprü vazifesi gören Osmanlı topraklarında karantina kurulmasını

[323] Gülden Sarıyıldız, "Karantina Meclisleri'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri", *Belleten*, LVII/222 (1994), s. 346.

gerektirecek pek çok salgın zuhur etmişti. Bu salgınlardan biri olan 1831 ve 1833 arasında Hindistan'dan gelerek Yakın Doğu yoluyla Avrupa'ya yayılan kolera salgını Osmanlıların karantina uygulamasına gitmelerini zorunlu kılmıştı. İlk kez 1831 yılında İstanbul Boğazı'nda bir karantina uygulaması gerçekleştirilse de çok geçmeden salgın hastalıklara karşı mücadelede sadece karantina uygulamasının yeterli olmadığı ve konu ile ilgili bir meclisin tertip edilmesi gerekliliği ortaya çıktı. Bu eksiklik Nisan 1838'de kurulan Karantina Meclisi'yle (Meclis-i Tahaffuz) giderilmiş oldu.[324] Daha kuruluş sürecinde bu meclis ikili bir yapı sergiliyordu. Asıl meclis olan Meclis-i Tahaffuz-ı Ûlâ (Conseil de santé/Conseil de santé Supérieur) Hariciye Nezareti'ne bağlı olarak; ikinci meclis Meclis-i Tahaffuz-ı Sânî ise bu büyük meclisin bir alt organı olarak çalışacaktı. Fakat Akyıldız'ın da belirttiği ve daha sonraki uygulamaların da gösterdiği gibi bu ayrım teoride kalmış, sağlık işleri Meclis-i Tahaffuz (Conseil de santé Supérieur) tarafından idare edilmişti.[325] Osmanlıların sağlık alanındaki bu hamlesi sadece Osmanlı Devleti'nin değil Avrupa'nın da sıhhi durumunu ilgilendirdiği için kısa bir zaman sonra bu meclis uluslararası bir niteliğe kavuştu.[326] Zira Karantina Meclisi'nin varlığı ve iyi bir şekilde çalışması yabancı devletlerin de menfaatine olacağından, bu meclise yabancı devletlerin de delegelerinin dâhil olmasına karar verildi.[327] Yanı sıra bu dönemde halk sağlığı konusunda yetişmiş Osmanlı hekimlerinin az olması nedeniyle yabancı delegelerin meclise dâhil olmaları istenmişti.[328] Böylece bu meclise altı Osmanlı delegesinin yanında sahili bulunan bütün devletlerin ve İran'ın da bir delegesi olacaktı.[329] Bu durumda sıhhi bir kurum olan Meclis-i Tahaffuz'un yapısı itibarıyla diplomatik bir yönü de ortaya çıktı. Asıl önemlisi ise bu meclisin Avrupa'nın 17. yüzyıldan itibaren tecrübe ederek geliştirdiği uygulamaları Osmanlı Devleti'nde de tatbik eden bir kurum haline gelmesiydi. Meclis, karantinaların tesisi, gerekli personelin tedarik

[324] Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, Eren Yayınevi, İstanbul 1993, s. 265-267; Bedi N. Şehsuvaroğlu, "Tarihi Kolera Salgınları ve Osmanlı Türkleri" *İstanbul Tıp Fakültesi Mecmuası*, 17/2 (1954), s. 296; Bedi N. Şehsuvaroğlu, "Türkiye Karantina Tarihine Bir Bakış", *Sağlık Dergisi*, 2/25 (1951), s. 1-4; Nuran Yıldırım, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Koruyucu Sağlık Uygulamaları", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. V, İletişim Yayınları, İstanbul 1986, s.1325-1326.

[325] Nuran Yıldırım, *A History of Healthcare in İstanbul*, Düzey Matbaacılık, İstanbul 2010, s. 23; Akyıldız, *Merkez Teşkilatında Reform*, s. 269-270.

[326] Gülden Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilâtı (1865-2914)*, TTK, Ankara 1996, s. 9; Erdem Aydın, "19. Yüzyılda Osmanlı Sağlık Teşkilatlanması", *OTAM*, 15(2004), s. 189.

[327] Şehsuvaroğlu, *Tarihi Kolera Salgınları*, s. 297; Sarıyıldız, *Karantina Meclisleri'nin Kuruluşu*, s. 355-357.

[328] A. Süheyl Ünver, "Osmanlı Tababeti ve Tanzimat Hakkında Notlar", *Tanzimat,* c. II, MEB Yayınevi, İstanbul 1999, s. 949; Akyıldız, *Merkez Teşkilatında Reform*, s. 272.

[329] Şehsuvaroğlu, *Tarihi Kolera Salgınları*, s. 297.

edilmesi ve karantinalarda uygulanacak vergi tarifeleri gibi konuları belirleyen bir kurum oldu.[330]

Antoine Sulpice Fauvel'nin Faaliyetleri

Antoine Sulpice Fauvel Kasım 1813'te Paris'te doğdu. Tıp eğitimi aldı ve 1835 yılında eğitimini tamamladı. Stajyer hekim olarak 1836-1840 yılları arasında başarılı bir hizmet göstererek gümüş madalya ile ödüllendirildi. 1840 yılında savunduğu "recherche sur la bronchite capillaire purulente et pseudo-membraneuse" yani kapiller bronşit konulu tezi ile doktor unvanını aldı. Bir süre Paris'teki hastanelerde çalıştı ve bu sırada akciğer hastalıkları üzerinde çalışmalar yaptı. Daha sonra Paris'in en eski hastanesi olan l'Hôtel-Dieu'ya başhekim olarak tayin edildi. Burada humma epidemiyolojisi üzerinde çalışmalar yaptı. 1845'de hastaneler merkezi bürosu doktorluğuna yükseldi. 18 ay boyunca Pitié-Salpêtrière hastanesi revir kısmında çalıştı.[331] Bu şekilde on yıllık bir tecrübe döneminden sonra Fauvel'nin çalışmaları için yeni bir dönem başladı. Bu dönemi başlatan gelişme ise onun İstanbul'da tesis edilen Halk Sağlığı Enstitüsü'nde çalışmak üzere İstanbul'a çağrılmasıydı. 1847'de İstanbul'a gelen Fauvel için, kolera salgını ile boğuşan Osmanlı Devleti aslında gerçek bir kariyer alanıydı. Çok geçmeden Fauvel bir yıl sonra da Meclis-i Tahaffuz'un (Conseil supérieur de santé de l'Empire Ottoman/Imperial Council of the Ottoman Empire) Fransa delegesi oldu.[332]

Antoine Fauvel'nin Meclis-i Tahaffuz'da Fransa'nın delegesi olarak yaptığı faaliyetler hakkında başvurabileceğimiz ve bu bildirinin de çıkış noktasını oluşturan kaynaklardan biri Fransız arşivleridir. Fransa Dışişleri Bakanlığı Arşivi'nin (Archives du Ministère des Affaires étrangères) Nantes Arşiv Merkezi'ndeki (Centre des Archives diplomatiques de Nantes) Constantinople, Ambassade, Fransız elçilik arşivinde yer alan Série E tasnifinde Tome 464 ve 465 numaralı «Question Sanitaires» isimli dosyalar, Fransa'nın Meclis-i Tahaffuz'daki delegeleri ile Fransız Elçiliği arasında yapılan yazışmaları içermektedir. Dolayısıyla 1848'den beri bu mecliste Fransa'nın delegesi olarak bulunan Fauvel'nin faaliyetleri hakkında bakılması gereken başlıca kaynaklar arasında bu arşiv belgeleri önemli bir yer teşkil etmektedir.

---

[330] Daniel Panzac, "Vingt ans au service de la médecine turque: le Dr Fauvel à Istanbul (1847-1867)", *Santé, médecine et société dans le monde arabe*, dir. E. Longuenesse, Harmattan, Paris 1995, s. 167; Daniel Panzac, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba (1700-1850)*, çev. Serap Yılmaz, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997, s. 223-224.

[331] *Candidature à l'Académie de médecine. Titres et travaux scientifiques du Dr. A. Sulpice Fauvel*, Impr. de E. Martinet, Paris 1867, s. 3.

[332] "Sulpice Antoine Fauvel (1813-1884) French epidemiologist", *The Journal of American Medical Association,* 214/3(1970) 3), s. 585-586.

Şubat 1848'den itibaren Meclis-i Tahaffuz'da Fransa delegesi olan Fauvel görevine başlar başlamaz elçilik ile yazışmalar yapmaya koyuldu. Fauvel'nin karşılaştığımız ilk belgeleri onun Meclis-i Tahaffuz'a sunmuş olduğu bazı teklifler hakkındadır. Bu ilk dönemde Fauvel'nin yazışmalarının başlıca konusu ise İstanbul'da etkisini devam ettiren kolera salgını hakkındaydı. Kolera 1847'in Eylül ayında Gürcistan üzerinden Trabzon'a ulaşarak şehirde günde 13-140 kişinin ölmesine neden olmuştu.[333] Fakat daha kötüsü, deniz yoluyla hastalığın hızlı bir şekilde üç hafta sonra İstanbul'a ulaşmasıydı. Trabzon'dan deniz yoluyla Ekim 1847'de İstanbul'a ulaşan kolera şehirde beş binden fazla kişinin ölümüne neden oldu. Böylesi bir atmosferde Meclis-i Tahaffuz'da çalışmalarına başlayan Fauvel'nin de ilk ilgilendiği konular hastalığın şehirdeki etkileri hakkındaydı. Fauvel, elçiliğe gönderdiği raporlarda halk sağlığı konusundaki gelişmeleri bildirmekteydi. 18 Mart 1847 tarihli mektubunda Pera ve Galata gibi daha çok gayrimüslim nüfusun yaşadığı bölgelerde hastalığın etkilerini bildiriyor, özellikle de paskalya döneminde hastalığın gayrimüslim halk içinde daha fazla kıyım yaptığını belirtiyordu. Buna karşın Müslümanlar arasında hastalığın çok fazla etkili olmadığını belirtmekteydi. Aynı raporda Fauvel, hastalığın zaman zaman kaybolma belirtileri gösterdiğini, fakat tekrar ortaya çıktığını da ifade ediyordu.[334] Fauvel elçiliğe gönderdiği raporlarda koleranın hangi semtlerde görüldüğü ve buralarda görülen ölüm oranları hakkında ayrıntılı bilgiler vermekteydi. Fauvel'nin raporlarından koleranın 1848'in yazında şehirde artış gösterdiği anlaşılmaktadır. 5 Temmuz 1848 tarihli raporunda 13 Haziran'dan 3 Temmuz'a kadar görülen ölümlerin gün be gün miktarlarını vermektedir. Bu tarihler arasında Müslümanlardan 117; Ermenilerden 112; Rumlardan 99; Yahudilerden 33 ve yabancılardan da 4 kişi olmak üzere şehirde 365 kişi koleranın kurbanı olmuştu.[335] Daha sonraki raporlarında da 4-10 Temmuz arasında 276; 11-17 Temmuz arasında 206; 17-23 Temmuz arasında 123; 25 Temmuz ile 2 Ağustos arasında 158 kişinin öldüğünü belirtiyordu. Sadece bu verilerden bile yaklaşık iki ay zarfında koleranın 1.128 kişinin ölümüne neden olması itibarıyla salgının şehirdeki etkisini anlamak mümkündür.[336] Başkentteki bu gelişmeleri izlemenin yanında Fauvel, koleranın taşradaki

[333] AMAE, CADN, Trébizonde, Tome 5, Clairambault'dan Baron Bourgueney'ye, Trabzon, 4 Ekim 1847; Özgür Yılmaz, *Tanzimat Döneminde Trabzon*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Trabzon 2012, s. 62-65.

[334] AMAE, CADN, Constantinople, Ambassade, Série E, Tome 464, «*Question Sanitaire*». Fauvel'den Fransız Elçiliğine, İstanbul, 18 Mart 1848. (Bundan sonra *Question Sanitaires*, Tome 464)

[335] AMAE, CADN, Constantinople, Ambassade, Série E, Tome 464, Fauvel'den Aupick'ye, İstanbul, 5 Temmuz 1848.

[336] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 464, Fauvel'den Aupick'ye, İstanbul, 2 Ağustos 1848.

ilerlemesi hakkında da gelen haberleri düzenli olarak elçiliğe rapor etmekteydi.

Fauvel üyesi olduğu meclisin yapısı hakkında da bazı bilgileri elçiliğe aktarmıştı. 10 Temmuz tarihli bir raporunda Fauvel, meclisin yapısı hakkında ilginç tespitler yapmaktadır. Fauvel'ye göre meclisin başkanı Osmanlı hükümeti tarafından atanan bir görevliydi. Bunun yanında mecliste yabancı elçiliklerin birer delegesi de bulunuyordu. Bu delegeler genellikle sefaretlerin hekimleri veya tercümanlarıydı. Fauvel bu şekilde Bâb-ı Âlî'nin bu delegelerin katılımını kabul ederek Avrupalı devletlerin de çıkarlarını göz önünde bulundurduğunu ifade ediyordu. Ayrıca Fauvel Avrupalı delegelerin meclisteki varlığı "Osmanlı idaresinden kaynaklanan usulsüzlüklere karşı bir garanti" unsuru olarak da görmekteydi. Görevleri açısından bakıldığında meclis imparatorluktaki sağlık idarelerini ve karantinaları denetleyen en üst makam mevkiindeydi. Meclis, sağlık teşkilatındaki Müslüman veya Hristiyan tüm çalışanları tayin eder, hizmeti sırasında kurallara uymayan görevlileri görevden alabilir ve gerekli uyarıları yapabilir, karantina nizamnamelerinin doğru bir şekilde uygulanmasını denetler, şikâyetleri inceler, suçluları yargılar, imparatorluğun her bir tarafından sağlık durumu hakkında raporlar alır, özel karantina sürelerini belirler, yararlı görülen değişiklikleri uygulamaya koyardı. Ayrıca halk sağlığı konusunda faydalı olduğunu düşündüğü konularda teklifler yapabilirdi ve imparatorluğun değişik yerlerindeki görevlilerden gelen ticaret ile ilgili değişik şikâyetler, karantina tedbirlerinin uygulanmasından kaynaklanan suiistimalleri ele alırdı.[337]

Çalışma sistemi açısından bakıldığında, meclisin aldığı tüm kararların uygulanmadan önce ilk olarak başkan tarafından onaylanması gerekmekteydi. Meclisin yabancı üyeleri ise yabancı delegasyonlar tarafından tayin edilmekteydi. Bunlar, gerekli talimatları da temsilcisi oldukları delegasyonlardan almaktaydılar. Delegeler kendi delegasyonlarının resmi görevlileri gibi meclise teklifler sunabilir ve alınan kararlar hakkında amirlerine bilgi verebilirlerdi. Mecliste herhangi bir anlaşmazlık durumunda Bâb-ı Âlî'ye başvurulurdu. Delegelerin mecliste bazı kararları veto yetkisi vardı. Bu da mecliste bir kararın alınmasını engellemeye yeterliydi. Meclisin başkanı tarafından onaylanan kararlar ticareti ilgilendiren kararlarsa, bu kararların kamuoyu ile paylaşılması için Osmanlı sağlık idaresi adına çıkarılan bir genelge ile elçiliklere bildirilirdi.[338]

Fauvel, 23 Ekim 1848 tarihli raporunda Meclis-i Tahaffuz'un yapısı hakkında görevliler üzerinden daha ayrıntılı bilgiler aktardı. Buna göre meclis,

[337] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 464, Fauvel'den Aupick'ye, İstanbul, 9 Ekim 1848.

[338] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 464, Fauvel'den Aupick'ye, İstanbul, 10 Temmuz 1848.

hükümet tarafından tayin edilen Müslüman ve gayrimüslim üyelerden oluşur. Meclisin Türk tarafı meclise başkanlık etmek ve alınan kararları yürütmekle sorumludur. Meclisin merkezi idaresi sekiz üyeden oluşur. Meclisin başkanı olan Ahmet Fethi Paşa'nın yokluğunda meclise genel sekreter Ahmet Efendi başkanlık eder. Diğer üyeler Refik Bey ve Kavak Karantinası Müdürü Refik Bey'dir. Mecliste görevli hekimler ise Leval, Marchand, Bartoletti, MacCarthy'dir. Meclisin tercümanı Endezian'dır. Mecliste yer alan elçiliklerin delegeleri ise Fransa'nın Fauvel; Rusya'nın Pezzoni; İngiltere'nin Pisani (Tercüman); Avusturya'nın Vekbecker (Şansölye); Prusya'nın Schneider (Tüccar); Sardunya'nın Vilani (Tercüman); Toskana'nın Testa (Şansölye); Belçika'nın Henry (Tercüman) ve Yunanistan'ın Vandina'dır (Şansölye).[339]

Karantina Meclisi olarak kurulan ve daha sonra Meclis-i Tahaffuz adını alan bu meclis, önceleri yabancı hekimler, daha sonra da elçiliklerin delegelerinin katılmasıyla uluslararası bir nitelik kazandı.[340] Bundan dolayı meclis kayıtları zamanla Fransızca tutulmaya başlandı. Görüşmelerin de Fransızca yapıldığı mecliste alınan kararlar Türkçeye çevrilmeye başlandı. Fauvel mecliste kararların oy çokluğu ile alındığını, her bir delegenin meclise öneri verme yetkisi olduğunu ve başkanın alınan kararları veto etme ve durdurma yetkisi olduğunu belirtmektedir. [341]

Takip eden raporlarında İstanbul'daki kolera salgını hakkında bilgi vermeye devam eden Fauvel'ye göre Ağustos ayında kolera etkisini arttırmıştı. 25 Temmuz'dan 2 Ağustos'a kadar 158 ölü olmuştu. Ramazan'ın başlamasıyla beraber salgın Müslümanlar arasında daha da etkili olmaya başladı. 3-9 Ağustos arasında 197 ölüm vakası büyük oranda Müslümanlar arasında gerçekleşti.[342] Yine Fauvel'nin raporlarından salgının ağustosun sonlarından itibaren seyrekleştiği anlaşılmaktadır. 10-17 Ağustos arasında 201; 17-24 Ağustos arasında 165; 24-30 Ağustos'ta 70 ve 31 Ağustos ile 4 Eylül arasında 21 ölüm vakasının ortaya çıktığını belirten Fauvel, eylül ayından sonra ölüm vakalarının ciddi olarak azalmaya başladığını özellikle vurgulamıştı. İstanbul'daki bu düzelmelerin yanında Rumeli ve Anadolu'daki haberleri de aktaran Fauvel, buralarda da kolera vakalarının sona yaklaştığını da ifade etmekteydi.[343]

---

[339] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 464, Fauvel'den Aupick'ye, İstanbul, 9 Ekim 1848.
[340] Sarıyıldız, *Karantina Meclisleri'nin Kuruluşu*, s. 357.
[341] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 464, Fauvel'den Aupick'ye, İstanbul, 9 Ekim 1848.
[342] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 464, Fauvel'den Aupick'ye, İstanbul, 15 Ağustos 1848.
[343] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 464, Fauvel'den Aupick'ye, İstanbul, 24 Eylül 1848.

Karantina sistemi Avrupa'nın sağlık koşulları için koruyucu bir tampon görevi görmekteydi. Kolera salgınının hem başkentte hem de taşrada ortadan kalkmasıyla beraber karantina uygulamalarına da son verildi. Örnek olarak Haziran 1849'da Batum'dan gelen gemilere uygulanan karantinalar lağvedildi.[344] Böylece Levant bölgesinden Avrupa'ya serbest geçişler yapılmaya başlandı. Fakat Fauvel karantina sisteminin nasıl işlediğine dair raporlar tanzim etmeye devam etti. Bu konuda Fransa Ticaret Bakanı'na Osmanlı karantina sisteminin nasıl işlediğine dair bir rapor hazırladı. Burada Fauvel'nin özellikle üzerinde durduğu konu Meclis-i Tahaffuz'un taşradaki sağlık birimlerine tam olarak hâkim olamadığı ve bu birimlerde suiistimallerin olduğuydu. Bu konuda Fauvel, meclise bağlı bu sağlık birimlerinin tam düzenli bir şekilde çalışıp çalışmadıkları, karantinaların gerekliliği ve değişikliklere tabi olmasına ihtiyaç olup olmadığı ve buralarda bazı suiistimallerin bulunduğu konusunda bir soruşturmanın olması gerektiğini dile getiriyordu.[345] Bu sorulara cevap aramak için Fauvel'nin eline Temmuz 1849'da güzel bir fırsat geçti.[346] Osmanlı sınırları içindeki karantina idarelerini denetlemekle görevli olan Avusturya Sağlık Komisyonu bu çerçevede Tuna, Mısır ve Suriye'deki misyonunu tamamlamış ve geriye sadece Karadeniz sahillerindeki karantinaların denetlenmesi kalmıştı. Avusturya heyeti Fauvel'ye bu görevde kendilerine eşlik etmesi teklifini iletti. Bizzat Fauvel de Elçi Aupick'e yazdığı mektupta bu seyahatin kendisine karantina idaresinin nasıl çalıştığına dair bilgi verme imkânı sağlayacağını belirterek bu yedi günlük seyahat için izin istedi. Bu konuda Trabzon'daki Fransız konsolosu Cliarambault'a verilmek üzere bir elçilik yazısı da talep etti.[347] Fransız elçiliği 3 Temmuz tarihli bir genelgeyle Fauvel'nin ziyareti hakkında Clairambault'yu bilgilendirdi. Clairambault da Fauvel'ye sunulmak üzere Trabzon Karantina İdaresi hakkında bir rapor hazırladı.[348]

Viyana Genel Hastanesi Baş Cerrahı Sigmund, Topçu Birliği Yüksek Doktoru Breuning, Viyana Üniversitesi Hijyen Profesörü Dlauhy, Meclisi Tahaffuz'un Avusturya delegesi Vecbecker ve Fauvel'den oluşan heyet, 22 Temmuz sabahı Samsun'a, ertesi gün de Trabzon'a ulaştı. Clairambault bu

[344] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 464, Fauvel'den Aupick'ye, İstanbul, 24 Haziran 1849.
[345] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 464, Fauvel'den Aupick'ye, İstanbul, 20 Haziran 1849.
[346] Panzac, *Vingt ans au service de la médecine turque*, s. 168; Daniel Panzac, "Politique sanitaire et fixation des frontières L'exemple ottoman (XVIIIe-XIXe siècles)", *Turcica*, 31(1999), s. 87-108.
[347] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 464, Fauvel'den Aupick'ye, Pera, 19 Temmuz 1864.
[348] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 464, Fauvel'den Aupick'ye, İstanbul, 10 Temmuz 1849.

teftişin başlıca amacının Samsun, Trabzon ve Batum'daki karantinaların nasıl kurulduğu ve nasıl idare edildiği konusunda incelemeler yapmak olduğunu belirtmektedir.[349] Fauvel ve beraberindeki heyet 24 Temmuz'da Batum'a ulaştı ve burada da incelemeler yaparak 28 Temmuz'da İstanbul'a döndü. 16 Ağustos'ta Fauvel bu seyahate ilişkin gözlemlerini yansıtan raporunu elçiliğe iletti. Bu raporda Fauvel, özetle, ziyaret ettiği Samsun, Trabzon, Batum ve Sinop karantinalarının yerleşimi, karantina binalarının durumu, çalışan personel, karantinaların kara ve deniz yoluyla gelenlere karşı uygunluğu, karantina düzeninin uygulanabilirliği konusunda ayrıntılı bilgiler verdi. Fauvel özetle Samsun karantinasının içler acısı durumundan ve bir mavnaya bile sahip olmadığından, Trabzon karantinasının şehre yakınlığından kaynaklanan sakıncalarından ve kara yolu ile gelenler için bir tedbir alınmadığından, Batum'da karantina olarak bahsedilebilecek bir karantinadan bahsedilemeyeceğinden ve idarenin bina ve personel eksikliğinden ve Sinop karantinasının da suyu olmadığından bahsetmişti.[350]

Bu teftişlerin bir sonucu olarak Meclis-i Tahaffuz, 1849 yılında imparatorluğun doğusunda yer alan bazı karantina idarelerinin kapatılmasına ve Osmanlı-Rus ve İran sınırı boyunca uzanacak yeni bir karantina hattı kurulmasına karar verdi. Bu plan çerçevesinde iki bin kilometrelik sınır boyunca 12 yeni karantina kurumu tesis edilecekti. Plana göre bu hattın merkezinde Bağdat'ın kuzeydoğusunda yer alan ve Bağdat'ı İran'a bağlayan ana yol üzerindeki Hanekin olacaktı. Bu yol aynı zamanda her yıl 25-30 bin İranlı hacının hac yolculuğunda ve 10 bin Iraklı Şii'nin de Kerbela ve Necef'e gitmek için kullandığı bir yoldu.[351] Fauvel'nin 20 Mart tarihli raporuna göre bu yeni hat Batum'dan başlayacak Ardahan, Kars, Bayezid, Van, Bitlis, Musul, Süleymaniye, Hanekin, Mendeli ve Bağdat üzerinden Basra'ya kadar uzanacaktı. Fauvel'nin bu hattaki çalışmalara olan ilgisi bu sınır hattı hakkında hazırladığı haritalardan da görülmektedir. Fauvel raporuna "Carte de la ligne quarantenaire en voie d'organisation sur la frontière orientale de l'Empire Ottoman" adlı bir harita ekleyerek kurulması planlanan sağlık istasyonlarını göstermiştir.[352] Daha sonra raporlarına bu hattın kuzeyinde kalan kısmına dair ekler de ilave eden Fauvel, eylül ayındaki raporlarında bu kez bu yeni sağlık birimlerinde uygulanacak karantina tarifeleri üzerinde

[349] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 464, Clairambault'dan Aupick'ye, İstanbul, 23 Temmuz 1849.
[350] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 464, Fauvel'den Aupick'ye, İstanbul, 16 Ağustos 1849.
[351] Daniel Panzac, "Tanzimat et santé publique: Les débuts du conseilsanitaire de l'Empire ottoman", *150. Yılında Tanzimat*, ed. H. Dursun Yıldız, TTK, Ankara 1992, s. 331; Panzac, *Politique sanitaire et fixation des frontières*, s. 87-108.
[352] Aame, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 464, Fauvel'den Aupick'ye, İstanbul, 20 Mart 1850.

durmuştu. Ayrıca Fauvel bu yeni karantina hattının faydalarını da üç kategoride incelemiştir. İlk olarak 1829, 1830 ve 1831 yıllarında İran'da ortaya çıkan epidemilerin bölgeye yayılması itibarıyla sıhhi önemine; Osmanlı İmparatorluğu'nun politik ve ticari çıkarlarına da hizmet eden bir önlem olduğunu belirtiyordu.

Fauvel'nin İstanbul'da olduğu bu dönemde Paris, ilk kez gerçekleştirilecek uluslararası bir sağlık konferansına ev sahipliği yapmaya hazırlanıyordu. 19. yüzyılın karakteristik salgın hastalığı olarak baş gösteren kolera dalgaları, çeşitli ülkelerde ve bu arada Osmanlı İmparatorluğunda sağlık teşkilâtlarının kurulmasında ve salgınlara karşı uluslararası işbirliğinin başlamasında etkili olmuştu. Sıhhî teşkilatlanma ve tıptaki yeni gelişmeler ışığında ilk kez 23 Temmuz 1851 günü salgın hastalıklarla mücadelede alınması gerekli önlemleri belirlemek için Paris Sağlık Konferansı toplandı.[353] Osmanlı İmparatorluğunu bu konferansta Paris Başkonsolosu Gustave Halphen ve Osmanlı "Genel Sağlık Müfettişi" Dr. Bartoletti temsil etmiştir. Fauvel'nin de temel ilgi alanı kolera salgınları olduğu için bu konferansa ilgisiz kalmadığı görülmektedir. Fauvel elçiliğe gönderdiği 8 Temmuz tarihli raporunda bu konferansa kendi yaptığı bilimsel çalışmaları sunmak için izin istemekteydi. Fauvel aynı raporda Osmanlıların sağlık konusunda almış oldukları tedbirleri değerlendirmekte, uygulanan sistemin *offensif* ve *défensif* tarafları hakkında elçiliği bilgilendirmekteydi.[354] 18 Ekim'e kadar arşiv belgelerinde herhangi bir yazışmasına rastlamadığımız Fauvel'nin resmi bir nitelikte olmasa da gözlemci olarak bu konferansa iştirak ettiğini söylemek mümkündür.

Fauvel, İstanbul'a gelişinin ertesi yılında Mekteb-i Tıbbiye-yi Şahane'de pataloji doktoru olarak görev yapmaya da başlamıştı.[355] Fauvel elçiliğe yazdığı raporlarda Avusturyalı hekimlerin hâkim olduğu bu okulda Fransız bir hekimin varlığını ülkesi adına faydalı bulmaktaydı.[356] Fauvel'nin raporlarından öğrendiğimiz diğer önemli bir gelişme de Paris Elçisi Veli Paşa'nın Fransa hariciye nazırı ile uluslararası sağlık bir konvansiyonunu imzaladığı haberidir. Meclis-i Tahaffuz tarafından memnuniyetle karşılanan

[353] Hikmet Özdemir, *Salgın Hastalıklardan Ölümler (1914-1919)*, TTK, Ankara 2010, s. 83; Daniel Panzac, "Pratiques anciennes et maladies nouvelles: la difficile adaptation de la politique sanitaire au XIXe siècle", *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 10 (1998), s. 60.

[354] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 464, Fauvel'den De la Valette'e, İstanbul, 8 Temmuz 1851.

[355] Panzac, *Vingt ans au service de la médecine turque*, s. 169-170.

[356] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 464, Fauvel'den Aupick'ye, İstanbul, 27 Kasım 1850.

bu konvansiyonun Avusturya ile de yapıldığı konusundaki gözlemlerini de raporlarında konu etmiştir.[357]

Salgın hastalıklar açısından Kırım Savaşı'nın, hastalığın gidişatında önemli bir etken olduğu bilinmektedir. Kolera, tifüs ve iskorpit gibi hastalıklar savaş sırasında müttefik askerleri arasında ciddi bir ölüm oranına neden olmuştu. Bu durumda Fauvel, Fransız ordularını ilgilendiren gelişmeleri düzenli olarak elçiliğe bildirdiği gibi Osmanlı ve Fransız otoritelerinin isteği üzerine müttefik ordularının sağlık koşulları konusunda incelemeler yapmak için İstanbul dışına da çıkmıştır. Bu konuda Panzac, Fauvel'nin müttefik orduları konusunda yapmış olduğu çalışmaların Mart 1854'ten itibaren başladığını belirtmektedir.[358] Bu görevi çerçevesinde Fauvel, 23 Temmuz 1854'te Doğu Ordusu Müfettişi Michel Levy ile Varna'ya gitmiş ve burada müttefik orduları üzerine incelemeler yapmıştır.[359] Fauvel Bulgaristan'da gerçekleştirdiği görevine ilişkin raporlar "Mission en Bulgarie" başlığı altında daha sonra yayınlamıştır. Fauvel savaş döneminde sadece Varna ve Kırım'daki müttefik ordularının değil İstanbul'daki askeri birliklerin sağlık durumlarına ilişkin çok geniş gözlemler yapmıştır. Bu bakımdan arşiv belgelerinden de takip ettiğimiz bu yazışmalar daha sonra "Rapports sur les maladies qui ont régné parmi les armées belligérantes pendant les années 1854, 1855 et 1856 par A. Fauvel" başlığı ile Kırım Savaşı'nın sıhhi yönünü ortaya koyacak şekilde yayınlanmıştır.[360] Panzac, Fauvel'nin bu gözlemlerinde yapmış olduğu tavsiyelerin gerektiği şekilde dikkate alınmadığı ve Fauvel'nin ifadesiyle "Savaş sırasındaki bir ölüme karşı hastalıklar ve yaralanmalardan dolayı on asker" ölüyordu şeklinde ifade etmektedir.[361]

Fauvel'nin Meclis-i Tahaffuz'daki çalışmalarını ön plana çıkaran gelişmelerden biri de Bingazi'deki veba salgını oldu. Nisan 1858'in sonunda ortaya çıkarak Bingazi'ye ulaşan veba salgını Bingazi'deki karantina doktoru

[357] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 464, Fauvel'den De la Cour'ya, Pera, 20 Haziran 1853; Mekteb-i Tıbbıye-yi Şahane'nin yapısı ve buradaki Avusturyalı hekimlerin etkisi konusunda Fauvel, 25 Aralık 1855 tarihli uzun raporunda daha ayrıntılı değerlendirmeler yapmaktaydı. AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 464, Fauvel'den Thouvenel'ye, Pera, 25 Aralık 1855.

[358] Panzac, *Vingt ans au service de la médecine turque*, s. 168.

[359] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 464, Fauvel'den Thouvenel'ye, Pera, 23 Temmuz 1854.

[360] *Recueils des travaux du Comité consultatif d'hygiène publique de France et des actes officiels de l'administration sanitaire*, Tome III, Paris 1874, s. 1-235; Ayrıca bkz. Antoine Sulpice Fauvel, *Histoire médicale de la Guerre d'Orient: rapports au Ministre de l'agriculture, du commerce et des travaux publics sur les maladies qui ont régné parmi les armées belligérantes en 1854, 1855 et 1856*, Paris 1874.

[361] Panzac, *Vingt ans au service de la médecine turque*, s. 168.

vasıtasıyla Meclis-i Tahaffuz'a bildirildi.[362] Fauvel Kırım Savaşı'ndan sonra epidemik bir hal alan Bingazi'deki bu salgını da yakından takip etmiş ve 1858 yılının sonlarından itibaren hastalığın seyri hakkında elçiliğe bilgiler aktarmıştı. Fakat daha da önemlisi Mart 1859'da Fransa adına İstanbul'da görev yapan İtalyan Doktor Barozzi'nin Fauvel tarafından Bingazi'deki durumu düzeltmek için buraya gönderilmesiydi.[363] Burada etkili olan veba salgını hakkında incelemelerde bulunan[364] Barozzi, faaliyetleri hakkında Fauvel ile de yazışmaktaydı. Barozzi'nin bu görevinin 1859'un sonlarına kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. Barozzi'den gelen haberleri aktaran Fauvel, 22 Aralık 1859 tarihli raporunda Bingazi'deki veba salgının tamamen ortadan kalktığını ve buradan gelecek gemiler için de karantina uygulamasının kaldırıldığını belirtiyordu.[365]

Salgın hastalıklar konusunda Fauvel'nin etkin olduğunu gördüğümüz diğer bir gelişme de 1859 yılından itibaren başlayan Nogay Tatarlarının İstanbul'a göçüydü. 1860'ın Ocak ayında sadece İstanbul'a gelen Tatarların sayısı 25.000'di. Bu göçmenler arasında kısa sürede salgın hastalıklar baş göstermekte gecikmedi. Özellikle tifüs, göçmenler arasında etkili olan bir hastalıktı. Fauvel bu şartlar altında göçmenlerin şehre gelip yerleşmelerinin önüne geçilmesi ve şehir dışında kamp yerlerinin tesis edilmesi teklifinde bulundu. Fauvel'nin bu teklifi hem şehir halkı hem de göçmenler için olumlu sonuçlar ortaya çıkardı.[366] Fakat asıl önemli gelişme ise 1864 Kafkas Göçü'ydü. 1863 yılının sonlarında kitlesel bir hal almaya başlayan Kafkas Göçü, sadece göçmenler için değil göçmenlerin karaya çıktığı limanlardaki yerli halk için de pek çok sorunu beraberinde getirmişti. Şüphesiz bunlar içinde en önemlisi salgın hastalıklardı. Perişan bir halde memleketlerinden atılan göçmenler çok zor bir yolculuktan sonra Osmanlı limanlarına ulaşmaktaydılar.[367] Bu zor göç sürecinde salgın hastalıklar daha yolculuk başlamadan göçmenler arasında zuhur ediyor, özellikle yolculuk ve karaya

[362] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 465, Fauvel'den Thouvenel'ye, Pera, 22 Haziran 1858.
[363] Dr. Barozzi, «Relation de la peste qui a régné la province de Benghazi», *Gazette Médicale d'Orient*, 13 (1869), s. 158-159.
[364] *Recueils des travaux du Comité consultatif d'hygiène publique de France et des actes officiels de l'administration sanitaire*, Tome 4, Paris 1875, s. 189.
[365] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 465, Fauvel'den Thouvenel'ye, İstanbul, 22 Aralık 1859.
[366] Bu konuda bkz. Antoine Fauvel, «Relation d'une épidémie de typhus à Constantinople par une émigration de Tartare nogais et d'autres tribus musulmanes fuyant le territoire russe 1859-1860», *Gazette médicale d'Orient*, Ekim 1860.
[367] A. Üner Turgay, "Circassian Immigration into the Ottoman Empire, 1856-1878", *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, ed. Wael Hallaq and Donald P. Little, E. J. Brill, Leiden 1991, s. 198; Bedri Habiçoğlu, *Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler*, Nart Yayınları, İstanbul 1993, s. 205.

çıktıktan sonra göçmenler arasında önemli bir ölüm oranına neden oluyordu. Göçmenlerin bu durumu aynı zamanda karaya çıktıkları bölgelerde de önemli bir tehlikeyi beraberinde getirdi. Bu da salgın hastalıkların yerli halk arasında da yayılma riskiydi. Bâb-ı Âlî, mali olarak bu kitlesel göçe hazır olmadığı için göçmenlerin karaya çıktıkları yerlerde de gerekli imkânları sağlayamamıştı. Bilhassa hem göçmenler hem de yerli halkın sağlığını bu süreçte koruyacak olan karantina sistemi bu kalabalık göçmenler karşısında işlemez hale geldi. Bu durum sadece Osmanlı hükümetinin değil, uluslararası camianın da dikkatini çeken bir hususstu. Bu bağlamda, kuruluş sürecinden itibaren uluslararası bir nitelik taşıyan Meclis-i Tahaffuz'un da bu göç ve sonuçlarıyla ilgilenmeye başladığı görülmektedir. Meclis-i Tahaffuz'un Fransa delegesi olan Fauvel de, özellikle Trabzon ve Samsun gibi limanlarda göçün neden olduğu sorunlar hakkında Fransız konsolosları vasıtasıyla bilgiler almakta, bu bilgileri meclise sunmakta ve bu şekilde göç süreci ile yakından ilgilenmekteydi.

Osmanlı limanlarında göçmenlerin neden olduğu sorunlar üzerine Meclis-i Tahaffuz, halk sağlığı ve gerekli tedbirlerin alınması konusunda bazı uyarılarda bulundu. Ayrıca, Karadeniz sahil şeridindeki tüm sağlık birimlerine Çerkez göçmenlerin vardığı yerlerde alınacak sağlık tedbirlerini içeren genelgeler; hastalar, şehirlerin temizliği, gemilerin dezenfeksiyonu ve ölülerin gömülmesi ile alakalı bazı talimatlar da gönderildi. Meclis-i Tahaffuz'un tavsiyeleriyle hükümetin İstanbul'da aldığı sağlık tedbirleri iyi neticeler verse de bu tavsiyeler Trabzon gibi bazı yerlerde dikkate alınmadı.[368] Trabzon ve diğer sahillerde gittikçe kötüleşen koşullar karşısında Fauvel, Meclis-i Tahaffuz'a Trabzon'a özel bir komiserin gönderilmesini tavsiye etti. Böylece, Fauvel'nin sunduğu Barozzi'nin ayda 6.000 kuruş maaş ile görevlendirilmesi teklifi, 9 Şubat 1864'te Meclis-i Tahaffuz tarafından kabul edildi ve ertesi gün Bâb-ı Âlî'ye sunuldu.[369] Meclis-i Tahaffuz'un Trabzon ve Samsun'daki bu koşulları düzeltmek için Dr. Barozzi'nin Trabzon'a gönderilmesine yönelik teklifi Bâb-ı Âlî tarafından da uygun görüldü.[370] Böylece Fauvel, Meclis-i Tahaffuz'un bu göç sürecindeki en önemli aktörü olarak Barozzi vasıtasıyla Trabzon ve Samsun limanlarında göçün neden olduğu sorunları takip etmek imkânına sahip oldu. Nitekim Fauvel, Barozzi'den gelen bilgilerden hareketle Çerkezlerin Türkiye'ye Göçü adlı geniş bir rapor hazırlamış ve Meclis-i

[368] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 465, Fauvel'den Moustier'ye, Pera, 6 Ocak 1864.
[369] AMAE, CADN, *Question Sanitaires*, Tome 465, Fauvel'den Moustier'ye, Pera, 9 Şubat 1864.
[370] Édouard Dulaurier, "La Russie dans le Caucase: L'exode des Circassiens et la colonosation Russe", *Revue des Deux Mondes*, 61 (1866), s. 47; *L'Émigration Circassienne en Turquie*, Extrait de la Gazette Médicale d'Orient Juillet 1864, Imprimerie de Levant Herald, Constantinople 1864, s. 10.

Tahaffauz'a sunmuş olduğu bu rapor ile Bâb-ı Âlî'nin göç konusunda alması gereken tedbirler üzerinde durmuştu.[371]

Fauvel'nin çalışmalarını ön plana çıkaran diğer salgın dönemi ise 1865 kolera salgını oldu. Bengal'de ortaya çıkarak 1865 Nisan'ında Mekke'ye ulaşan salgın, buradan İskenderiye'ye ulaşmış ve resmi rakamlara göre 61.192 kişinin ölümüne neden olmuştu. Daha da kötüsü bu yılın ortalarında hastalığın İstanbul, Trabzon ve Odesa'ya sirayet etmesi ve Rusya üzerinden Avrupa'ya ulaşmasıydı. Bunun üzerine Fransız hükümeti üçüncü bir uluslararası sağlık konferansı düzenlemeye karar verdi. Fakat ilk ikisi Paris'te yapılan konferansın bu kez İstanbul'da düzenlenmesine karar verildi.[372] Konferansın İstanbul'da düzenlenmesinde Fauvel'nin bir etkisi görülmemektedir, fakat konferans sırasında ve sonrasında Fauvel'nin bu organizasyona damgasını vurduğu bilinmektedir. 13 Şubat 1866'da 17 ülkenin temsilcilerinin katılımı ile Galatasaray'da başlayan konferansta Fauvel'yi ön plana çıkaran husus, daha ilk seansta, kolera dönemlerinde Hicaz ile Mısır arasındaki bağlantının kesilmesini tavsiye etmesiydi. Konferansta Fauvel'nin bu önerisi kabul edildi ve Sina Yarımadası'nda, Tor'da, 15 günlük bir karantinanın tesis edilmesine karar verildi.[373] Konferansın ana gündemini kolera salgınları oluşturduğu için Fauvel burada koleranın kökeni, yayılması ve Doğu'da yeni kolera salgınlarının ortaya çıkmasını engellemek için alınan tedbirler hakkında konferans esnasında raporlar hazırlamış ve bunları uluslararası camia ile paylaşmıştır.[374] Fauvel'nin İstanbul'daki bu konferansta özellikle kolera hakkında vermiş olduğu bilgiler oldukça önemlidir:[375]

> "Kaynağı Hindistan olan kolera buradan bilinmeyen bir nedenden dolayı Hicaz gibi bölgelere yayılmaktadır. Kolera bulaşıcı bir hastalıktır, fakat bunda hayvanların etkili olduğuna dair bir kanıt yoktur. Fakat hastalığın yayılmasında kolerayı ihtiva edebilecek ticaret mallarının da etkisi vardır. Hastalığın sadece atmosfer vasıtasıyla yayıldığına dair kesin bir kanıt yoktur. Hastalığın yayılmasında insan faktörü oldukça etkilidir. Deniz yolu ulaşımı hastalığın hızlı bir şekilde yayılması için oldukça tehlikelidir. Bunun yanında hac, savaşlar, panayırlar ve kalabalık şehirlerin ortaya çıkardığı insan kitleleri hastalığın şiddetlenmesi için uygun ortamlar oluşturmaktadır.

[371] *L'Émigration Circassienne en Turquie*, Extrait de la Gazette Médicale d'Orient Juillet 1864, Imprimerie de Levant Herald, Constantinople 1864, s. 1-29.
[372] N. Howard Jones, *The Scientific background of the International Sanitary Conferences 1851-1938*, Genevre 1975, s. 23-34.
[373] Bu konuda bkz. *Procès-verbaux de la Conférence sanitaire internationale ouverte à Constantinople le 13 février 1866*, Constantinople 1866.
[374] Bkz. A. Fauvel, *Rapport Sur Les Mesures a Prendre En Orient Pour Prevenir de Nouvelles Invasions Du Cholera En Europe*, Constantinople 1866; Panzac, *Vingt ans au service de la médecine turque*, s. 176-177.
[375] Panzac, *Vingt ans au service de la médecine turque*, s. 177-178.

> Hastalığın yayılmasını engellemek için hijyen tedbirlerinin alınması oldukça önemlidir. Koleranın yayılmasında uygun atmosfer koşulları etkili olsa da bu yayılma sadece hastalığın kaynağına yakın yerlerde ortaya çıkmıştır."

Fauvel'nin İstanbul'daki faaliyetleri arasında bir tıp derneğinin kuruluşundaki rolünü özellikle belirtmek gerekir. Kırım Savaşı sonrasında bir grup hekim savaştan kaynaklanan sıhhi sorunları tartışmak ve bilgi alışverişinde bulunmak için Fauvel etrafında bir araya gelmiştir. Böylece 15 Şubat 1856'da Cemiyet-i Tıbbiye-i Şahane yani "Société de Médecine de Constantinople" İstanbul'da kurulmuştur. Fauvel önceleri başkan yardımcısı olsa da kısa süre sonra cemiyetin başkanlığına yükselmiş ve Fransa'ya döndüğü 1867 yılına kadar bu görevini devam ettirmiştir. Cemiyetin haftada bir veya iki kez yapılan toplantılarında değişik tıbbi konular görüşülmüş, vakalar ve araştırmalar öne sürülmüş ve tartışılmış, hükümete sunulacak metinler hazırlanmış, hastanelerde görevlendirilecek hekimler belirlenmiş ve imparatorluğun ve özellikle İstanbul'un sağlık sorunları ele alınmıştır.

Cemiyet'teki bu toplantıların zabıtları, Osmanlı İmparatorluğunda çalışan hekimlerin yazdığı tıbbi makaleler, Avrupa tıp dergilerinden alınan bilimsel yazılar, tıbbi yenilikleri konu alan haberler, İstanbul'da gün gün yapılan meteorolojik gözlemler cemiyetin yayın organı olan *Gazette Médicale d'Orient*'da yayınlanıyordu. Paris'te yayınlanan *Gazette Médicale de Paris*'ten esinlenen bu gazetenin ilk sayısı Nisan 1857'de yayınlanmıştı. Gazetede Fauvel'nin bazı önemli raporlarının da yayınlandığı görülmektedir. Bunun yanında Çerkezlerin göçü örneğinde olduğu gibi buradaki bazı raporların ayrıbasım olarak yayınlandığı da görülmektedir. *Gazette Médicale d'Orient* 70 yıl boyunca düzenli olarak yayımlanmıştır. Bu dergi, Türkiye'de yayımlanan ilk tıp dergisi olmamakla birlikte, en uzun süre yayımlanan tıp dergisidir ve imparatorluk içinde tıbbi bilgi alışverişini sağladığı gibi, Avrupa'dan tıp bilgisinin Osmanlı'ya aktarılmasına hizmet etmiştir.

Fauvel zaman zaman İstanbul'daki görevini Barozzi'ye bıraksa da Meclis-i Tahaffuz'un delegesi olarak 1867'ye kadar İstanbul'da kaldı. Paris'e döndükten sonra Fransa Sağlık İdaresi Genel Müfettişi "inspecteur général des services sanitaires de France" ve İmparator III. Napolyon'un doktoru oldu.[376] Yine "Comité consultatif d'hygiène publique" ve "Comité d'hygiène et du service médical des hôpitaux" gibi sağlık organizasyonlarının üyesi olan Fauvel 1868'de yayınladığı "Le Choléra: étiologie et prophylaxie dans lequel il explique les causes primordiales du choléra, les lois de sa propagation et les moyens d'arrêter sa marche vers l'Europe" adlı çalışmasıyla 1869'da Académie de médecine'e üye olarak seçildi. Fauvel Fransa'da olmasına

[376] *Candidature à l'Académie de médecine. Titres et travaux scientifiques du Dr. A. Sulpice Fauvel*, s. 4.

rağmen Osmanlı sağlık teşkilatı hakkındaki yayınlarına devam etti. 1873'te "Rapport sur l'organisation du service des quarantaines en Turquie" adlı çalışmasını ve 1883'te de "Mémoire sur le choléra dans l'Inde, dans la mer Rouge et en Europe, acquisitions nouvelles concernant l'étiologie et la prophylaxie de cette maladie, depuis les conférences de Constantinople et de Vienne" adlı eserini yayınladı.

Sonuç

Tanzimat Dönemi her bakımdan Osmanlı kurumlarının ciddi değişim ve dönüşümler yaşadıkları bir dönem olarak etkisini sağlık alanında da göstermiştir. İlk olarak karantina uygulamaları, karantina meclisleri ve taşrada karantina merkezlerinin tesis edilmesiyle karşımıza çıkan bu süreçte Osmanlı Devleti salgın hastalıklar karşısında pek çok ciddi tedbir almıştır. Alınan bu tedbirler hem imparatorluk sınırları hem de Avrupa için salgın hastalıklara karşı bir duvar teşkil etmekle birlikte, modern sağlık uygulamalarının benimsenmesi açısından bu süreçte yabancı hekimlerin Osmanlı kurumlarında istihdamı ise Tanzimat Döneminin farklı bir özelliği olmuştur. Her ne kadar Avrupalı devletlerin temsilcilerinin Osmanlı Devleti'nin en önemli sağlık kurumundaki baskın varlığı bir çeşit "kapitülasyon" olarak değerlendirilse de bunun olumlu yönlerinin de bulunduğu göz ardı edilmemelidir. Osmanlı Devleti'nin erken modernleşme döneminden itibaren yabancı uzmanların istihdam edilmesinin etkisini hatırlayacak olursak, II. Mahmud'un sağlık alanındaki önemli girişimlerinde de bu geleneğin özellikle *Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şahane*'de yabancı hocaların istihdam edilmesiyle devam ettirildiği izlenmektedir. Fauvel örneğinde de görüldüğü üzere bu yabancı hekimler İstanbul'da bulundukları sürelerde tıp okullarında, sağlık teşkilatlarında ve sağlıkla ilgili cemiyetlerde görev yaparak hem kendi kariyerlerine devam etmişler hem de çalışmaları ile 19. yüzyıl Osmanlı sağlık teşkilatı ve sıhhi tarihi hakkında önemli bir fonksiyon icra etmişlerdir.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

Archives du ministère des Affaires étrangères (AMAE) (Dışişleri Bakanlığı Arşivi, Fransa)

a) Centre des Archives diplomatiques de Nantes (CADN)

Ambassade, Constantinople, Série D: Trébizonde, Tome 5.

Ambassade, Constantinople, Série E, Tome 464, "*Question Sanitaires*".

Ambassade, Constantinople, Série E, Tome 465, "*Question Sanitaires*".

Diğer Kaynaklar

"Mémoires Originaux, Rapport Présenté au Conseil de la Santé par le Dr. Barozzi, Charge d'une mission sanitaire concernant l'émigration circassienne", *Gazette Médicale d'Orient*, VIIIme Année, No. 4, Temmuz 1864, s. 60-62.

"Sulpice Antoine Fauvel. (1813-1884) French epidemiologist", *The Journal of American Medical Association,* 214/3(1970) 3), s. 585-586.

Akyay, Necmettin. "Türkiye'de Veba Salgınları ve Veba Hakkında Eski Yayınlar", *Mikrobiyoloji Bülteni*, 8/2 (1974), s. 209-219.

Akyıldız, Ali. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, Eren Yayınevi, İstanbul, 1993.

Aydın, Erdem. "19. Yüzyılda Osmanlı Sağlık Teşkilatlanması", *OTAM*, 15(2004), s. 189.

Candidature à l'Académie de médecine. Titres et travaux scientifiques du Dr. A. Sulpice Fauvel, Impr. de E. Martinet, Paris 1867.

Dr. Barozzi, «Relation de la peste qui a régné la province de Benghazi», *Gazette Médicale d'Orient*, 13 (1869), s. 158-159.

Dulaurier, Édouard. "La Russie dans le Caucase: L'exode des Circassiens et la colonosation Russe", *Revue des Deux Mondes*, 61 (1866), s. 41-67.

Fauvel, Antoine Sulpice. *Histoire médicale de la Guerre d'Orient: rapports au Ministre de l'agriculture, du commerce et des travaux publics sur les maladies qui ont régné parmi les armées belligérantes en 1854, 1855 et 1856*, Paris 1874.

Fauvel, Antoine. "L'Émigration Circassienne en Turquie", *Gazette Médicale d'Orient*, VIIIme Année, No. 4, Temmuz 1864, s. 49-60.

Fauvel, Antoine. «Relation d'une épidémie de typhus à Constantinople par une émigration de Tartare nogais et d'autres tribus musulmanes fuyant le territoire russe 1859-1860», *Gazette médicale d'Orient*, Ekim 1860.

Fauvel, Antoine. *Rapport Sur Les Mesures a Prendre En Orient Pour Prevenir de Nouvelles Invasions Du Cholera En Europe*, Constantinople 1866.

Habiçoğlu, Bedri. *Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler*, Nart Yayınları, İstanbul 1993.

Jones, N. Howard. *The Scientific Background of the International Sanitary Conferences 1851-1938*, Genevre 1975.

Panzac, Daniel. "Vingt ans au service de la médecine turque: le Dr Fauvel à Istanbul (1847-1867)", *Santé, médecine et société dans le monde arabe*, dir. E. Longuenesse, Harmattan, Paris 1995, s. 165-181.

_____, "Pratiques anciennes et maladies nouvelles: la difficile adaptation de la politique sanitaire au XIXe siècle", Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris, 10 (1998), s. 53-66.

_____, "Politique sanitaire et fixation des frontières L'exemple ottoman (XVIIIe-XIXe siècles)", *Turcica*, 31(1999), s. 87-108.

_____, "Tanzimat et santé publique: Les débuts du conseilsanitaire de l'Empire ottoman", *150. Yılında Tanzimat*, ed. H. Dursun Yıldız, TTK, Ankara 1992, s. 325-333.

_____, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba (1700-1850)*, Çeviren: Serap Yılmaz, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997.

Procès-verbaux de la Conférence sanitaire internationale ouverte à Constantinople le 13 février 1866, Constantinople 1866.

Rapport Présenté au Conseil de la Santé par le Dr.Barozzi, Charge d'une mission sanitaire concernant l'émigration circassienne, Imprimerie de Levant Herald, Constantinople 1864.

Recueils des travaux du Comité consultatif d'hygiène publique de France et des actes officiels de l'administration sanitaire, Tome 4, Paris 1875.

Sarıyıldız, Gülden. "Karantina Meclisleri'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri", *Belleten*, LVII/222 (1994), s. 329-376.

Şehsuvaroğlu, Bedi N. "Türkiye Karantina Tarihine Bir Bakış", *Sağlık Dergisi*, 2/25 (1951), s. 1-4.

Şehsuvaroğlu, Bedi N. "Tarihi Kolera Salgınları ve Osmanlı Türkleri", *İstanbul Tıp Fakültesi Mecmuası*, 17/2 (1866), s. 282-299.

Turgay, A. Üner. "Circassian Immigration into the Ottoman Empire, 1856-1878", *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, ed. Wael Hallaq and Donald P. Little, E. J. Brill, Leiden 1991, s. 193-217.

Ünver, A. Süheyl. "Osmanlı Tababeti ve Tanzimat Hakkında Notlar", *Tanzimat,* c. II, MEB Yayınevi, İstanbul 1999.

Yıldırım, Nuran. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Koruyucu Sağlık Uygulamaları", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. V, İletişim Yayınları, İstanbul 1986, s. 1320-1338.

Yıldırım, Nuran. *A History of Healtcare in İstanbul*, Düzey Matbaacılık, İstanbul 2010.

Yılmaz, Özgür. *Tanzimat Döneminde Trabzon*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Trabzon 2012.

KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA MANZUM TIP ESERLERİ

Öğr. Gör. Münire Nurefşan KAPAL
Fatih Üniversitesi
nur_kapal@hotmail.com

İslâm Tarihinde birçok bilim dalına hitap eden zengin bir edebiyatın olduğu herkesçe malumdur. Biz bunlara "Tür Edebiyatı" diyebiliriz. Bunların arasında tıbbi eserler önemli bir yekün teşkil eder. Özellikle on dört ve on beşinci yüzyıllar, tıbbi eserlerin bolca yazıldığı yüzyıllar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eserlerin daha ziyade hükümdar ve beylerin adına kaleme alındıkları görülmekte ve yazarlarının da genellikle o dönemin ilim merkezleri olan Bağdat, Şam, Kahire gibi yerlerde öğrenim görüp Anadolu'ya gelerek eserlerini kaleme aldıkları gözlenmektedir (Eliaçık, 2011: 76). Osman Şevki bu dönem tıbbıyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Türk tabâbeti gayet kısa bir tercüme devresi geçirdikten sonra sür'atle rayına oturmuş ve bir müddet sonra da kıymetli yapıtlarıyla bağımsızlığını kazanmıştır. Tabâbetimiz hiçbir milletin ilmine toptan mirasçı çıkmamış, bilâkis ilimlerin uluslararası olduğunu takdir ettiği hâlde bile ancak temel tıp düsturlarını almak suretiyle Türklerin âdetlerine, ahlâk ve tabiatlarına, bulundukları iklime, bünyelerine göre değiştirip ıslah ederek uygulamış ve yeni görüş ve buluşlarla başlı başına bağımsız bir ilim hâline gelmiştir" (Şevki, 1991: 25).

Beylikler döneminde Türkçeye yönelişin hız kazanmasıyla beraber değişik bilim dallarında Türkçe eserler yazılmaya başlanmıştır. Böylece Türkçenin yazı ve bilim dili olarak gelişimi hız kazanmıştır. Anadolu'da yazı dili olarak Türkçenin yayılması on üçüncü yüzyılın sonundadır. Her ne kadar Türkçe daha önce edebiyat alanında yer almaya başlamış ve Selçukluların yıkılışı ile Farsça artık resmi dil olmaktan çıkmış ise de bilimsel eserlerin Türkçe olarak yazılması ancak on dördüncü yüzyılın sonunda başlar ve sonraki yüzyılda da devam eder (İhsanoğlu, Kaçar, 2002: 489-521). Mensur metinlerin yanında, ilk dönemlerden itibaren kaleme alınan manzum tıp eserleri de bulunmaktadır. Manzum tıp eserleri genellikle edebi kaygıyla değil, tıpla ilgili bilgileri kolay ezberlenecek şekilde aktarma maksadıyla manzum kaleme alınmıştır. Eski Oğuz Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi geleneğinde şiirle öğretim yaygınlık göstermektedir. İlmî maksatla manzum yazma geleneği hususu, Muhyiddin Mehî'nin *Nazmü't-Teshîl* (Müfîd) adlı eserinde şu şekilde anlatılmaktadır: "Muhyiddin Mehî, tıp ilmine olan merakı ve sevgisi dolayısıyla bu ilmi en iyi şekilde, layıkıyla öğrenmek ister ve hocası Sabuncuoğlu'ndan kendisine rehber olacak bir kitap tavsiye etmesini rica eder. Sabuncuoğlu ise Mehî'ye Hacı Paşa'nın *Teshîl*'ini verir. Mehî, bu

kitabın çok uzun ve ezberlenmesinin zor olduğunu, eser manzum olsaydı ezberlemenin daha kolay olacağını söyleyerek hocasından bunu kolay ezberlemenin yolunu sorar. Sabuncuoğlu da Mehî'ye, kendisinde şiire kabiliyet olduğunu, *Teshîl*'i nazma çekerek ezberlemesini tavsiye eder. Böylelikle hocasından icazet alan Mehî, kolay ezberleyebilmek amacıyla *Teshîl*'i nazma çeker (Gözlü, 2008: 34).

Manzum yazılmış olan tıp eserlerini tespit edebilmek için Ekmeleddin İhsanoğlu editörlüğünde hazırlanmış ve İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) tarafından basılmış olan "Türkiye Kütüphaneleri İslâmî Tıp Yazmaları" (Arapça, Türkçe ve Farsça) Kataloğu ve ayrıca Veli Behçet Kurdoğlu'nun "Şair Tabipler" adlı çalışmalarından çokça faydalanılmıştır. Bunun neticesinde on beş adet manzum yazma eser tespit edilmiştir. Çalışmaya manzum-mensur karışık metinler dâhil edilmemiş, bütünüyle manzum yazılan eserler söz konusu edilmiştir.

Bu çerçevede tespit edilmiş olan eserler şunlardır:

1. Tabiat-name

Eserin, Aydınoğlu Umur Bey adına 1334-1348 seneleri arasında Tutmacı lakabını kullanan biri tarafından yazıldığı belirtilir. Koruyucu hekimliğe ait 372 beyitlik manzum bir eser olup Farsçadan tercüme edilmiştir. İslam medeniyetinde tıp konuları içinde kabul edilen su, ekmek, meyve, meyve suları, yemekler, çiçekler ve kokuların özellikleri, yan etkileri ve bunların giderilmesi yanında yay çekmek, hamama gitmek, uyumak, müzik dinlemek ve bunların insana etkisinden bahseden bir eserdir (İhsanoğlu, Şeşen vd., 2008: 15, 16). Prof. Dr. Yakup Karasoy tarafından neşredilmiştir.

2. Tervihu'l-Ervah

Emir Süleyman'ın buyruğu ile 14. yüzyılda yetişmiş ünlü bir şair ve hekim olan Ahmedî (Taceddin İbrahim bin Hızır, ö.1413) tarafından aruz vezniyle ve mesnevi tarzında yazılmış olan *Tervihü'l-Ervâh* adlı eser iki cilt olup birinci cildinde daha çok tıbbın teorisi ve eczacılıkla ilgili bilgiler verilmekte, ikinci cildinde hastalıklar ve tedaviler anlatılmaktadır. Önce Yıldırım Bayezid'in oğlu Emir Süleyman Çelebi'ye 1403-1410 yılları arasında yazılmış olan eser, daha sonra bazı ilavelerle Çelebi Sultan I. Mehmed'e sunulmuştur. Eserde geçen "adedle on bin hem yüz dahidir" ifadesinden on bin yüz beyit olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen beyit sayısında nüsha farklılıklarından kaynaklanan değişiklikler bulunmaktadır. Ahmedî eserini yazarken *Enmûzec*, *Mûcez* ve *Hâvî* gibi tıp kitaplarından faydalandığını mesnevisinin sonunda belirtmektedir.[377] Ahmedî *Tervîhü'l-*

[377] Ahmedî'nin *Tervîhü'l-Ervâh*'ı yazarken yararlandığını bildirdiği *Hâvî* denince akla ilk gelen Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'nin (865-925) *el-Hâvî fî't-Tıbb* adlı eseri olmaktadır. Bununla

Ervâh'ta besmele, hamdele, salvele, na't ve medh-i Sultan'dan sonra tıp ilminin tarifini ve sınırlarını ve sınıflamasını söz konusu etmiştir. Birinci ciltte tıbbın teorik bilgilerinden bahsederek evrende ve insanda bulunan dört hıltı ele almış ve anatomi üzerine açıklamalarda bulunmuştur. Daha sonra pek çok tıp kitabında olduğu gibi hava, yiyecek ve içecekler, uyku, hareket, istirahat hakkında bilgiler vermiş; tıbbın pratik kısmında ise sağlığın korunması, müfret ve mürekkep ilaçlar, terkipler gibi farmakoloji konusunda açıklamalar yapmış; ikinci ciltte ise baştan aşağı bütün organlarda ortaya çıkan hastalıkların belirti ve tedavilerinden, zehirli maddelerin tedavilerinden söz etmiş ve hükümdarı methederek eserini sonlandırmıştır. Eserin çok fazla nüshası bulunmamaktadır (İhsanoğlu, Şeşen, 2008: 16, 17; Kut, İslam Ansiklopedisi: c. 2, 166; Şehsuvaroğlu, 1957: 33; Başol, 2001: 5; Acıduman, 2013: 219, 220). *Tervihu'l-Ervâh*, Osman Özer tarafından doktora tezi olarak çalışılmıştır.

3. Kenzü'l-Menâfi' Fî Ahvâli'l-Emzice ve't-Tabâyi

Bu eser, bazı kaynaklarda Şeyhî'ye (ö.1431 civarı) isnad edilmektedir. *Osmanlı Müellifleri*'nde eserin, tabip olarak da bilinen Şeyhî'ye ait olduğu öne sürülmüş, yine eser Şeyhî'ye nisbet edilerek Hasan Ali Yücel tarafından yayımlanmıştır. Şeyhî, bir şair olarak tanınmış olsa da, kendisi hakkında bilgi veren kaynaklarda İran'da edebiyat ve tasavvuf tahsiliyle birlikte tıp ilmini de öğrendiği anlaşılmaktadır. II. Yakub'un (ö.1340 civarı) özel tabipliğini yaptığı Çelebi Sultan Mehmed'in gözünü tedavi etmesinin ardından Osmanlı Devleti'nin ilk reis-i etibbâsı olmuştur. Faruk Kadri Timurtaş; üslup, muhteva ve dil açısından eserin Şeyhî'ye ait olmadığını öne sürmektedir (Timurtaş, 1963: XXXI). Kitapta klasik tıp konuları yer alır. Eserin üç adet nüshası bulunmaktadır.

4. Manzum Eser-i Tıbbî

Sabuncuoğlu'na atfedilen eser, Veled Çelebi Hususi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (İhsanoğlu, 1984: 60). Eser İslami Tıp Yazmaları

---

birlikte Kâtip Çelebi'nin (1609-1657) *Keşfüz'z-Zunûn* adlı eserinde *Hâvî* başlığı altında *el-Hâvî fi't-Tıbb*'ın yanısıra *el-Hâvî fi İlmi't-Tedâvî* isimli bir esere de yer verildiği görülmektedir. Necmü'd-dîn Mahmûd b. eş-Şeyh Sâini'd-dîn İlyâs eş-Şirazî'ye (ö.730/h.1330) ait olduğu bildirilen bu eser, bir cilt ve beş makaleden oluşmaktadır. *Enmûzec/Unmûzec* olarak bildirilen eser ise, Seyyid İsmâ'îl Cürcânî'nin (1042-1137) *Muhtasar-ı* (*Enmûzec/Unmûzec-i*) *Zahîre-i Harezmşâhî* adlı Farsça eseri olabilir. Kâtip Çelebi *Keşfüz'z-Zunûn*'da *Mûcez*'in İbn Sînâ'nın (980-1037) *el-Kânûn fi't-Tıbb* adlı eserinin özeti olduğunu haber vermektedir. *El-Mûcez fi't-Tıbb* hem yazıldığı dönemde hem de sonrasında yüzyıllarca bir el kitabı olarak kullanılmış ve Mustafa b. Şaban es-Surûrî tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Ahmedî'nin eserini yazarken izlediği akış hem önceki dönemlerde, hem de eserin yazıldığı dönemlerde örnekleri görülen klasik tıp kitaplarının konu akışları ile benzerlik göstermektedir.

Kataloğu'nda Sabuncuoğlu'na ait Türkçe bir yazma olarak görünmektedir, fakat kaynaklarda bu isimde bir esere rastlanmamıştır. *Müfid* adlı eserin çalışıldığı tezde, böyle bir manzum eserin bulunduğu ve Farsça olduğu, Halîmî tarafından M. 1459 yılında kaleme alındığı, Sabuncuoğlu tarafından M. 1462 yılında istinsah edildiği belirtilmektedir (Gözlü, 2008: 29).

5. Müfid (Nazmü't-Teshil)

Eser, M. 1467 senesinde Muhiddin Mehî tarafından Eski Anadolu Türkçesiyle yazılmış ve Şerefeddin Sabuncuoğlu tarafından istinsah edilmiş önemli bir tıp kitabıdır. Hakkında fazla bilgi mevcut olmayan müellifin, Amasya Darüşşifasında 14 yıl hekimlik yapan Şerefeddin Sabuncuoğlu'nun (ö.1468 sonrası) talebesi olduğu *Müfid*'de belirtilir. Hocasının takdir ve teveccühünü kazanan Muhiddin Mehî'yi Sabuncuoğlu "tilmiz-i makbulüm" diye niteler ve onun bu eserini istinsah eder. Eserin bilinen tek nüshası da budur.[378] *Müfid*'den ilk olarak bahseden Bursalı Mehmed Tahir, eserin Sabuncuoğlu'na ait olduğunu belirtir (Tahir, 1972: 219; Gözlü, 2008: 30). Fakat daha sonra yapılan incelemeler, eserin Muhiddin Mehî'ye ait olduğunu açıkça ortaya koyar. Bu bilginin doğruluğunu eserde geçen ifadeler de teyit etmektedir.[379] Eser, asıl adı Celaleddin Hızır olan ve Anadolu'nun İbn-i Sina'sı diye anılan Hekim Hacı Paşa'nın (ö.1424?) "Teshil" adlı eserinin nazma çekilmiş şeklidir[380] ve manzum olarak mesnevi tarzında yazılmıştır. Konusu, metni ve tasnifi yine bu eserden alınmıştır. Eser bir tıp metni olmasına rağmen akıcı bir Türkçeyle kaleme alınmıştır. Metinde geçen 1085 tıp teriminden 758 adedi Türkçedir.

Bu dönemde bilim dili olarak Arapça kullanılmasına ve Türkçe eserlerin fazlaca rağbet görmemesine rağmen eser, temiz ve akıcı bir Anadolu Türkçesi ile kaleme alınmıştır. Metinde Arapça ve Farsça kelimeler bulunur, fakat bu kelimeler için sık sık yapılan Türkçe açıklamalar dikkati çekmektedir. Örneğin:

Ne dimek olur işidüp anlagıl işbu seher
Uyku gelmemek dimişdür ehl-i tıb budur haber
Bu remed didükleri göz agrısıdur bilesiz
İssi veremdür dimiş buna tabîb olan azîz
İşidüp anla hunâk didükleri nedür azîz
Boguzun içinde şiş olmak-durur gey bilesiz[381]

---

[378] Nüsha Milli Kütüphane Türkçe Yazmalar kısmı İ/60'da kayıtlıdır.
[379] Bu beyitler için bkz. a.g.t., s. 30.
[380] Cemil Akpınar, "Hacı Paşa", *DİA*, C. 14, s. 492. Eseri çalışan: Zikri Turan, *Hacı Paşa, Teshil -Dil Özellikleri, İnceleme, Söz Dizini-*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Malatya 1992.
[381] Beyitler için bkz. a.g.t., s. 288, 292, 310.

Eserin muhtevası: Eserin başında tevhid, Hz. Peygambere ve dört halifeye salat ve selam yer alır. Dönemin padişahı Fatih Sultan Mehmed ve oğlu Şehzade Bayezid övgüsüyle devam eder. "Sebeb-i Te'lif-i Kitâb" kısmında böyle bir eser telif etmeye heves ve arzusunun olduğunu, bu ilmi ona bahşetmesi için Allah'a niyazlar ettiğini söyler. Hocası Sabuncuoğlu'nun yanına gittiğinden, onun, kendisine bir risale verip "ilm-i tıbbın evveli vü kapusı" olduğunu söylediği bu kitabın Hacı Paşa'nın *Teshîl* adlı eseri olduğunu belirttikten sonra, bu mensur eserin ezberlenmesinin güç olduğundan, onun için hocasının bu eseri nazma çekmesini tavsiye ettiğinden bahseder. Bundan sonraki bölümlerin tamamı tıbbî bahisler üzerinedir. *Müfid*, *Teshil*'e tertip bakımından da benzer ve aynen onun gibi "bahş" denilen üç bölümden oluşmaktadır: İlk bölüm, insanda bulunan ahlât-ı erbaa, bedende var olan bu hıltların fazlalığının alâmetleri, faydalı ve zararlı gıdalar, psikolojik hastalıklar gibi genel tıp konularında bilgiler yer alır ve tedavi için öğütler verilir. İkinci bölüm, gıdalar, içecekler ve ilaçlar hakkında olup, ilaçların özellikleri, hangi yiyeceğin ne zaman yenilmesi gerektiğini anlatan bir bölümdür. Üçüncü bölüm ise hastalıkların sebepleri, belirtileri ve tedavilerini anlatır (Gözlü, 2008). Eser, doktora tezi olarak Emel Kaya Gözlü tarafından çalışmıştır.

6. Ahî Çelebi'ye Atfedilen Bir Tıp Mesnevisi

Ahî Çelebi (ö.1524), II. Bayezid, Yavuz ve Kanuni dönemlerinde yaşamış ve iki defa hekimbaşılık yapmış olan bir türk hekimidir. Kendisine ait olduğu belirtilen *Nasîhat-nâme Der Beyân-ı Hikmet* adlı manzum tıp eserinin yazmalarından bazıları Muhyî adında bir zata ait gösterilmektedir. Bu nüshalarda mahlas beytinde Muhyî adı geçmektedir. Ancak Ahî Çelebi adına kayıtlı yazmalarda herhangi bir mahlas bulunmamaktadır. Ali Haydar Bayat'ın Ahî Çelebi'ye ait olduğunu belirtip araştırılması gerektiğini söylediği "Mesnevi fi't-tıbb" adlı eser muhtemelen bu eserdir.[382] Bu mesnevinin yazılış tarihi hakkında bilgiler mevcut değildir. Son bölümde yer alan yokluk, fakirlik ve gurbet sıkıntıları ile ilgili şikâyetler, hayatını varlık ve refah içinde geçirmiş olduğu kaydedilen Ahî Çelebi'ye ait olduğu söylenen mesnevinin ona ait olduğu konusunda şüphe uyandırmaktadır.

Eserin muhtevası: İlk 25 beyit besmele, tevhid ve naattır. Yüz altmış bir beyit olan eserde, yirmi beş beyitten ibaret olan bu kısımdan sonra, tıp konusunda öğütler sıralanır. Şair, eserini bölümlere ayırmadan sağlık alanında yararlı olduğuna inandığı öğütleri beyitler halinde sunmuştur. Eserine yeme içme konusunda öğütler vererek başlayan şair, hemen hemen bütün manzum tıp eserlerinde belli bir sıra takip edilerek yazılan genel tıp konuları ve sağlıklı

[382] Ali Haydar Bayat, *Osmanlı Devletinde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar*, A.K.M. Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999, s. 25.

yaşamak için yapılması gerekenler üzerinde durur. Kişinin evleneceği kadının özellikleri, uykunun yararları, gündüz uykusunun sakıncaları, sevinç ve üzüntüde dengeli olmanın önemi, hastalanınca deva arama lüzumu, perhizle kuvvetten düşmenin yanlışlığı, kan aldırmanın önemi, çok konuşmanın insanı sıkıntıya düşüreceği gibi konular üzerinde durur. Bazı hastalıkların tedavi yollarını ve ilgili ilaçları da zikrederek hastalanmadan önce sağlığın kıymetinin bilinmesini vurgular; zamanında tedavi olmanın gerektiğini hatırlatarak eserini bitirir. Mesnevinin sonunda, bu nasihat-name ile amel edenin sağlığını koruyacağını, dünya eziyeti çekmeyeceğini söyleyen müellif, eserini sunduğu padişaha dua ederek bitirir. Eserin dili genel amacına da uygun olarak rahat anlaşılabilecek sadeliktedir (Kaplan, 2010: 157-174; Bayat, DİA). Eseri Prof. Dr. Mahmut Kaplan, bir makalesinde yayımlamıştır.

7. Zuhra'l-Atşân Fi't-Tıbbü'n-Nebevî

El-Atûfî el-Merzifonî'ye (ö.1541) atfedilen eser, Tıbb-ı Nebeviyyeye dairdir (İhsanoğlu, 1984: 130, 131). Aslen Merzifonlu olan Atûfî'nin devrin pek çok tanınmış âlimlerinden tefsir, hadis, fıkıh ve riyaziye gibi ilimleri tahsil ettiği rivayet edilir. Tıpla ilgili hadislerin şerhine dair mensur bir eseri daha olan Atûfî'nin bu alanda nasıl ve kimlerden ilim tahsil ettiğine dair bilgi bulunmamaktadır.

8. Ed-Dürrü'l-Manzum fi't-Tıbb

Eser, II. Selim zamanında yaşamış Osmanlı tabiplerinden Nidaî Mehmed Çelebi el-Ankaravî'ye (ö.1567'den sonra) aittir. O dönemde manzum-mensur karışık olarak kaleme aldığı *Menâfiü'n-nâs*[383] adlı eseri büyük ilgi görünce Nidaî *Dürr-i Manzum* adıyla bu eseri nazma çekmiştir. *Menâfiu'n-nâs*'ın 721 beyitlik bir muhtasarı olan mesnevi, *Risâle-i Tıbb*, *Manzume-i Tıbb* gibi farklı adlarla da anılır. Nidaî bu eseri 1567'de yazmış ve II. Selim'e ithaf etmiştir. Bir mukaddime, dört bab, bir hâtimeden meydana gelir. Sultana methiye, mukaddime, bazı ayet ve hadislerin açıklanması, anâsır-ı erbaa, organ hastalıkları ve tedavileri yer alır. Dili sadedir. Kanunî dönemi hekimbaşılarından Kaysûnî-zâde Bedreddin Muhammed b. Muhammed ile karıştırıldığı için kaynaklar ondan Kaysûnî-zâde Mehmed Çelebi diye söz eder. Bu eserin Konya Bölge Yazma Kütüphanesi'ndeki nüshasının ismi *Keyf-i Kitâb-ı Nidâî*'dir. Bu nüshanın *Dürr-i Manzum* eseriyle

[383] Eser üzerine Saadettin Özçelik bir doktora tezi hazırlamıştır: Sadettin Özçelik, *Nidai Mehmet Çelebi, Menafi'ün-nas (Dil Özellikleri, Metin, Söz Dizini)*, Malatya 1990. Ayrıca maddenin yazılmasında Saadettin Özçelik'in DİA maddesinden de istifade edilmiştir: C. 33, s. 77, 78. Eser hakkında bir yüksek lisans çalışması da mevcuttur: Hatice Özcan, *Kaysûnîzâde Nidâî Muhammed Çelebi El-Ankaravî'nin Menâfiü'n-Nâs Adlı Eseri, Metin-Dil Özellikleri-Dizin*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2000.

çok ufak farklılıklar haricinde aynı olduğu hakkında bir makale yayımlanmıştır (Ölker, Direkçi, 2009). Eser üzerine Ümran Ay yüksek lisans çalışması yapmıştır.

9. İntihâb-ı Risâle-i Tıbb

Eser, Nidaî'ye ait olan *Risâle-i Tıbb*'ın hülasasıdır. Anâsır-ı erbaa, organ hastalıkları ve tedavileri eserde manzum ve sade bir dille anlatılır. Kitap, Cerrahpaşa Tıp Tarihi, nr. 181/2'de anonim olarak geçerse de Ali Haydar Bayat arşivinde Nidaî Mehmed Çelebi el-Ankaravî üzerinde görünür (İhsanoğlu, 1984: 162).

10. Nasihat-nâme (Pendnâme, Vasiyetnâme)

Tıp ahlâkına dair otuz dört beyitlik bir eser olup Nidaî'nin kaleme aldığı *Menâfiu'n-nâs*'ın elli sekizinci babından ibarettir (Özçelik, DİA; İhsanoğlu, 1984: 173).

11. Manzume fi't-Tıbb

Hıfzıssıhha konusunda yazılmış manzum bir tıp eseridir. Garsuddin-zâde Mehmed Şemseddin (ö.1575) adında, Sultan II. Selim devrinde yaşamış fazıl bir tabib tarafından yazıldığı *Osmanlı Müellifleri*'nde belirtilmektedir. Bu zat, aynı dönemde hekimbaşılık rütbesine de gelmiştir (Tahir, III: 209). Ona atfedilen bu kitapta, sağlığın ehemmiyeti ve korunması hakkında nasihatler verilir. İnsan vücudunda görülen muhtelif hastalıklar tanıtılarak bu hastalıkların teşhis ve tedavileri anlatılır (İhsanoğlu, 1984: 177). Eserin tek nüshası Milli Kütüphane'de bulunmaktadır. Burada müellifi konusunda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır ve Ali Haydar Bayat eserin Garsuddin-zâde'ye ait olup olmadığının tetkike muhtaç olduğunu da hatırlatır (Bayat, 1999: 43).

12. Risâle fi't-Tıbb

Eser, Priştineli olup asıl adı Mustafa olan Azmi Mustafa Efendi'ye (ö.1585) atfedilmektedir. Şair, Kanunî'nin oğlu Şehzade Mehmed'e mutfak kâtipliği yapmıştır. Esrar Dede Mevlevi olduğunu söyler. Eserin iki adet nüshası bulunmaktadır.

Eserde çeşitli rahatsızlıklar ve cerrahi yaraların tedavisinde tatbik edilen tiryak ve macun terkiplerinden bahsedilir. Müselles mesir, misr-i tatyos, macun-ı müfessih, mukavvi macunu ve Kanunî devrinde yaşayan Ayas adlı bir tabibin bulduğu bir kuvvet macununun terkipleri yer alır. Macunların nasıl hazırlanacakları hakkında bilgi verilir. Hangi hastalıklarda hangi macunun kullanılacağı anlatılır (İhsanoğlu, 1984: 184; İpekten, İsen vd., 1988: 61, 62; Kurdoğlu, 1967: 139).

13. Akrabadîn

İslami Tıp Yazmaları Kataloğu'nda Nâilî-i Kadîm'e (ö.1666) atfedilen, mürekkep ilaçlar anlamına gelen Akrabadîn adlı tıbba dair manzum bir risalesinden bahsedilmektedir (İhsanoğlu, 1984: 259). Tek nüshası Tavşanlı Zeytinoğlu Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan ve istinsah tarihi M. 1752 olan eserin kütüphane kayıtlarında müellifinin Nâilî olduğu belirtilmemektedir.

14. Risâle fi't-Tıbb

Eser Siyahî Mustafa Dede el-Karamanî'ye (ö.1689'dan önce) atfedilir. Mevlevi dedelerinden olup Bağdatlı bir tabipten tıp ilmi tahsil etmiştir (İhsanoğlu, 1984: 298; Doğan, 2011: 97). *İhtiyârât-ı Bedîî*[384] ve *Şifâ al-Fuâd*[385] adlı eserlerden seçme manzum tercümelerdir. Çeşitli hastalıkların alametlerinden ve tedavilerinden bahseder. Macun terkiplerine yer verilir. Telifi 1616'dadır (İhsanoğlu, 1984: 301). Eserin 3 adet nüshası bulunmaktadır.

15. Mecma'ü't-Tıbb

1615'te telif edilmiştir. Siyahî Mustafa Dede el-Karamanî'ye nispet edilen eser 1162 beyitlik manzum bir tıp kitabı olup sağlık bilgisi, hijyen, mevsimlerin tıbbi etkileri, kan aldırma, nabız, organ hastalıkları ve tedavileri anlatılır. Ayrıca çeşitli hastalıklara iyi gelen macun tarifleri de verilir (İhsanoğlu, 1984: 299). Bir giriş, altmış altı bölüm ve bir hatimeden oluşan eser üzerinde Mücahit Akkuş tarafından yüksek lisans çalışması yapılmıştır.

Sonuç olarak, Türk edebiyatında şimdiye kadar elde edilen verilerle manzum olarak yazıldığı tespit edilen ilk eser on dördüncü yüzyılın ortalarında, son tespit edilen eser ise on yedinci yüzyılın sonlarında kaleme alınmış olup bu anlamda tespit edilen eser sayısı on beştir. Manzum eser yazan müelliflerin büyük çoğunluğu tıp tahsili görmüş, içlerinden bazıları da hekimbaşılığa kadar yükselmiştir. Manzum tıp eserleri genellikle edebi kaygılarla değil, halkın bilmesi gereken tıbbi bilgilerin anlaşılıp ezberlenmesini kolaylaştırmak amacıyla şiir diliyle yazılmıştır. Bundan dolayı bu eserlerde vezin kusurlarına sık rastlanır. Tıp yazmaları, yazıldığı dönemde geçerli olan tıbbi literatürü vermenin yanında, Türk dilinin kelime hazinesini ortaya koymak bakımından da büyük önem taşır.

[384] Müellifi Ali b. Hüseyn el-Ensarî el-Müştehir be-Hacı Zeynüddin el-Attarî'dir.
[385] Müellifi Hekim Zeynelabidin bin Halil'dir.

Kaynaklar

ACIDUMAN, Ahmet (2013). "Şair ve Hekim Ahmedî'nin Tervihü'l-Ervâh Adlı Tıbbî Mesnevîsinde Çocukların Sağlığının Korunması Üzerine", *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, 56: 218-227.

ADIVAR, A. Adnan (2000). *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

AKKUŞ, Mücahit (2008). *Siyâhî Karamanî Larendevî'nin Mecmâ'-i Tıp Adlı Eseri (Gramer-Metin-Sözlük)*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri.

AKPINAR, Cemil (2003). "Hacı Paşa", *DİA*, C. 14, s. 492.

AY, Ümran (2000). *Nîdâî, Dürr-i Manzum (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

BAŞOL, Ayla (2001). *Ahmedî Tervihu'l-Ervâh (40-50 varak. Çeviri Metin)*, Fatih Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı, Bitirme Tezi, İstanbul.

BAYAT, Ali Haydar (1999). *Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara.

BAYAT, Ali Haydar (2003). "Ahi Çelebi", *DİA*, C. 1, s. 528.

DOĞAN, Şaban (2011). "On Yedinci Yüzyılda Kaleme Alınmış Bir Tıp ve Eczacılık Sözlüğü: Lugat-ı Müşkilât-ı Ecza", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, XII/2, s. 96-104.

ELİAÇIK, Muhittin (2011). "Derviş Siyahi-i Larendevi'nin Manzum Mecma'-ı Tıbb'ı", *İmaret Dergisi*, Sayı: 4, s. 76-80, Karaman.

GÖZLÜ, Emel Kaya (2008). *Muhiddîn Mehî'nin Müfîd (Nazmü't-Teshîl) Adlı Eseri (İnceleme-Metin-Dizin) ve Bu Eserin XV. Yüzyıl Türk Tıp Dilinin Oluşmasındaki Yeri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Konya.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin (ed), (1984). *Türkiye Kütüphaneleri İslâmî Tıp Yazmaları Kataloğu* (Hazırlayanlar: ŞEŞEN R., AKPINAR C., İZGİ C.). İstanbul: İslâm Konferansı Teşkilatı, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin (ed), (2008). *Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi*, I. Cilt. (Hazırlayanlar: İHSANOĞLU E., ŞEŞEN R., BEKAR M. S., GÜNDÜZ G., BULUT V.). İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA).

İHSANOĞLU, Ekmeleddin, KAÇAR, Mustafa (2002). *Genel Türk Tarihi*, Cilt 6, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

İPEKTEN, Haluk (1988). *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Mustafa İSEN, Recep TOPARLI, Naci OKÇU, Turgut KARABEY ile birlikte), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını.

KAPLAN, Mahmut (2010). "Âhî Çelebi'ye Atfedilen Bir Tıp Mesnevîsi", *Journal of Turkish Studies, Türklük Bilgisi Araştırmaları Dergisi*, Vol. 34/II, s. 157-174.

KARASOY, Yakup (2009). *Tutmacı, Eski Oğuz Türkçesiyle Yazılmış Bir Tıp Kitabı, Tabiatnâme*, Konya: Palet Yay.

KURDOĞLU, Veli Behcet (1967). *Şair Tabipler*, İstanbul.

KUT, Günay (2003). "Ahmedî", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C. 2, s. 166.

ÖLKER, Perihan, DİREKÇİ, Bekir (2009)."Hekim Mehmed Nidâî'nin Manzum Tıp Risalesi, Keyf-i Kitab-ı Nidai", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22.

ÖZCAN, Hatice (2007). *Kaysûnî-zâde Nidâî Muhammed Çelebi El-Ankaravî'nin Menâfiü'n-Nâs Adlı Eseri (57a-99b) (Metin-Dil Özellikleri-Dizin)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.

ÖZÇELİK, Saadettin (2007). "Nidâî", *DİA*, C. 33, İstanbul.

ÖZER, Osman (1995). *Ahmedî, Tervihü'l-Ervâh (Giriş-Metin- Dizin)*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Elazığ.

ŞEHSUVAROĞLU, Bedii (1954). *Şair ve Hekim Ahmedî, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi.

ŞEHSUVAROĞLU, Bedii (1957). *Anadolu'da Dokuz Asırlık Türk Tıp Tarihi*, İsmail Akgün Matbaası.

ŞEVKİ, Osman (1991). *Beşbuçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi*, (Sad. İlter UZEL), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

TÂHİR, Bursalı Mehmed (2000). *Osmanlı Müellifleri*, I-II-III, Ankara: Bizim Büro Basımevi.

TİMURTAŞ, Faruk Kadri (1963). *Şeyhî'nin Hüsrev ü Şîrin'i: İnceleme-Metin*, İstanbul.

TURAN, Zikri (1992). *Hacı Paşa, Teshil -Dil Özellikleri, İnceleme, Söz Dizini-*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Malatya.

MİMARİ

OSMANLI DÖNEMİ CAMİ AVLULARINDA BAHÇE SANATI ANLAYIŞI: ERZURUM ÖRNEĞİ

Yrd. Doç. Dr. Işık SEZEN
Atatürk Üniversitesi Mimarlık ve Tasarım Fakültesi Peyzaj Mimarlığı Bölümü
isiksezen@atauni.edu.tr
Arş. Gör. Emine PATAN
Atatürk Üniversitesi Mimarlık ve Tasarım Fakültesi Peyzaj Mimarlığı Bölümü
emine_ptn@mynet.com

Giriş

Bahçe sanatı insanların yaşadıkları çevreyi düzenleme istekleriyle başlamış, tarih boyunca değişim içinde olmuş ve her topluma göre farklı özellikler göstermiştir. Türklerde bahçe anlayışı, göçebe hayatının özelliklerinden dolayı geç yerleşmiştir. İklim şartlarının zor olduğu, kuraklığın yaşandığı Orta Asya'da göç, Türkler için zorunlu bir yaşam biçimi olmuş ve bunun sonucunda toprağa bağlılık engellenmiştir. Türklerin Anadolu'da yerleşik düzene geçmeleri sonucunda oluşan bahçelerin en önemli özelliği, sadece seyirlik değil, aynı zamanda her noktasında içinde yaşanılabilen mekânların yaratılmasıdır (Kuş Şahin ve Erol, 2009).

Onuncu yüzyılda Türklerin bir kolunun İslam dinini kabul etmesiyle doğa ve bahçe anlayışı yeni bir boyut kazanmıştır. Örneğin; doğu felsefesinde yer alan ve daha sonra dinsel inanç düzeyine yükselen "Cennet Bahçesi" düşüncesi bu ilişkiler içinde belki de en anlamlı ve somut olanıdır. Nitekim İslam dini Kur'an'da "Cennet Bahçeleri"ni tanımlamakta ve bu konuda özendirici uyarılarda bulunmaktadır. Kuşkusuz bu mesajların dünyada cenneti andıran bahçeler oluşturulmasına katkısı büyüktür (Tazebay ve Akpınar, 2010).

Osmanlı döneminde Türk bahçesinin ana nitelikleri en yalınından en varlıklısına kadar her bahçede görülmüştür. Selçukluların Anadolu'da bir güç olmasından sonra ise Selçuklu sultanları geniş bahçe ve avlulara sahip saraylar yaptırmışlardır. Bu bahçe ve avlular; suyu bol bir yerde kurulmuş, meyve ağaçlarının ve çiçeklerin yoğun olduğu, çeşmelerin bulunduğu cennete benzetilerek tasarlanmışlardır. Osmanlı İmparatorluğu'nda özellikle Kanuni Sultan Süleyman dönemi bahçe ve çiçek kültürü açısından çok parlak bir dönem olmuştur (Erdoğan 1997; Tazebay ve Akpınar 2010).

1299 yılında temeli atılan Osmanlı İmparatorluğu, İslâm medeniyetinin en büyük ve en ihtişamlı imparatorluklarından biriydi. Osmanlı sanatı birbirinden çok farklı alanlarda birbirinden ihtişamlı eserler ortaya koymuştur. Osmanlı mimari sanatında her çeşit yapı inşa edilmiştir. Fakat en önemlileri şüphesiz camilerdir. Cami bir şehirde merkez teşkil etmekte ve pek çeşitli binalar etrafını çevirerek bir kültür sitesi halini almaktaydı (Tunger 2014).

Köklü bir tarihe sahip olan Erzurum kentinde çok sayıda tarihi eser bulunmaktadır. Kentin tarihi dokusu incelendiğinde Osmanlı döneminden kalan yapıtlardan çoğunun cami olduğu gözlenmiştir. Bu çalışmada, çok sayıdaki Osmanlı dönemi camilerinden bazıları örnek alınmış ve bahçe sanatı anlayışı yönünden incelenmiştir.

Materyal ve Yöntem

Çalışmanın materyalini Erzurum kentinde yer alan Osmanlı döneminde inşa edilmiş camiler oluşturmaktadır. Cami bahçelerinde uygulanmış olan planlamalar, avlu sistemleri, kullanılan bitki materyalleri değerlendirilmiştir. Araştırma alanı olarak belirlenen Erzurum, Mısır seferinden sonra 1518-1519 tarihleri arasında Osmanlı yönetimine dâhil edilmiştir.

Çalışmanın yöntemini; literatür taramaları ve literatürlere göre Erzurum kent merkezinde yer alan Osmanlı dönemi camilerinin belirlenmesi, alanda yapılan inceleme ve fotoğraf çekimleri, kullanılan bitki materyallerinin tespiti, Osmanlı bahçe sanatı anlayışına göre cami bahçelerinin değerlendirilmesi oluşturmuştur.

Bulgular

Erzurum kentinde, Osmanlı döneminde çok sayıda cami inşa edilmiştir. Bu camilerin genel özelliklerinin belirlenmesinde Yurttaş vd (2008) ve Yılmaz (2011)'dan yararlanılmıştır. Camilerin genel özellikleri ve avlularındaki bahçe sanatı anlayışı aşağıda verilmiştir.

Bakırcı Cami

Hayırseverliği ile tanınan Bakırcı Mustafa Ağa'nın vasiyeti üzerine damadı tarafından 1720 yılında yaptırılmıştır. Taşhan'ın batısında Bakırcı Mahallesi'ndedir. Kare bir mekâna sahiptir. Bakırcı Cami avlusunun kuzeybatı duvarında çeşme yer alır. Cami avlusunda şadırvan bulunmaktadır. Caminin yan duvarında birkaç mezarlık yer almaktadır.

Cami, bahçesini çevreleyen duvar beton ve demir korkuluktan oluşmaktadır. Cami avlusunda çeşmenin yakınında sert zemin döşeme üzerinde oturma banklarına yer verilmiştir. Sert zemin döşeme ile bahçe duvarı arasına duvar boyunca dar bir bitki parteri yerleştirilmiş ve bitki parterinde *Alcea rosea* (Gülhatmi) bitkisi kullanılmıştır. Ayrıca *Thuja orientalis* (Mazı), duvarda sarılıcı bitki, *Rosa canina* (Kuşburnu), *Ribes*

aureum (Frenk Üzümü), *Euonymus Japonica Variegate* (Taflan), bahçe duvarının dışında caminin yan tarafında *Robinia pseudoacacia* (Yalancı Akasya) yer almaktadır.

Cami bahçesinde yer alan mezarlıkların çevresinde *Pinus sylvestris* (Sarıçam) kullanılmıştır. Bahçe duvarı demir parmaklıklı kesme taştır. Cami avlusunun zemini kesme taş döşemedir (Şekil 1).

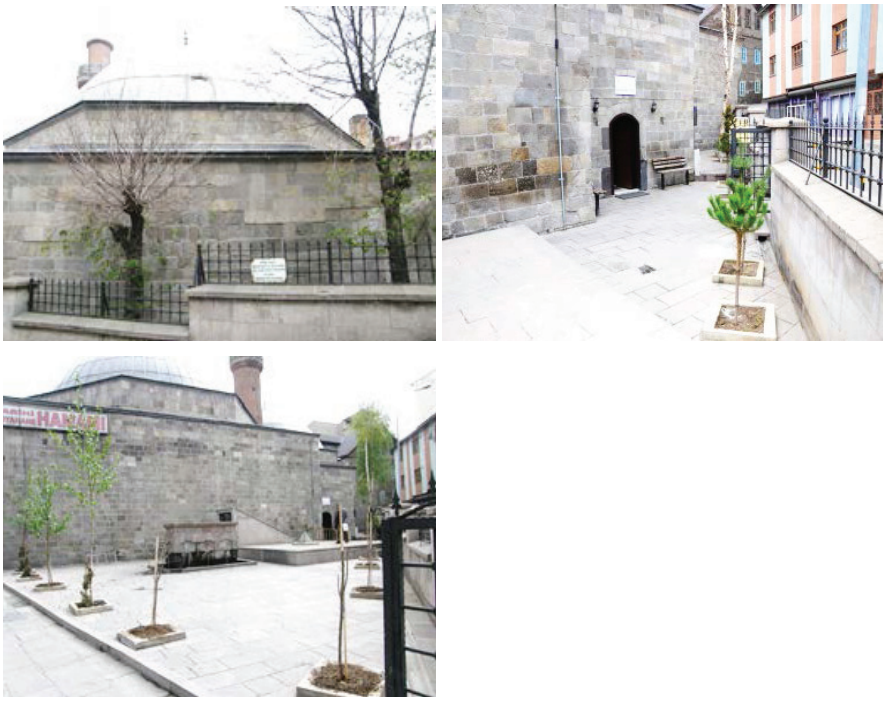


Şekil 1. Bakırcı Cami ve bahçe sanatı anlayışı

Boyahane Cami

Kanuni Sultan Süleyman döneminde, Erzurum'da valilik yapan Hacı Emin Paşa tarafından 1566 yılında hamam olarak yaptırılmış, 1621 yılında ise İlyas Ağa ismindeki hayırsever tarafından hamamın kadınlar kısmının soyunmalık mekânına minare ekletilerek camiye çevrilmiştir. Karaköse Mahallesi'nde yer almaktadır. Caminin yapımında tuğla ve düzgün kesme taş kullanılmıştır.

Cami avlusunda çeşme, sert zemin döşeme ve zemin üzerinde bitki parterleri içinde *Pinus sylvestris* (Sarıçam), *Betula verrucosa* (Huş), *Thuja orientalis* (Mazı) bitkilerine yer verilmiştir. Bahçe duvarı kademeli olarak dizayn edilmiştir. Caminin kendine ait çeşmesi bulunmaktadır. Bahçe duvarları demir parmaklıklı kesme taştır. Caminin bahçesinde mezarlıklar bulunmaktadır. Mezarlıkta *Ulmus glabra* (Karaağaç) kullanılmıştır (Şekil 2).

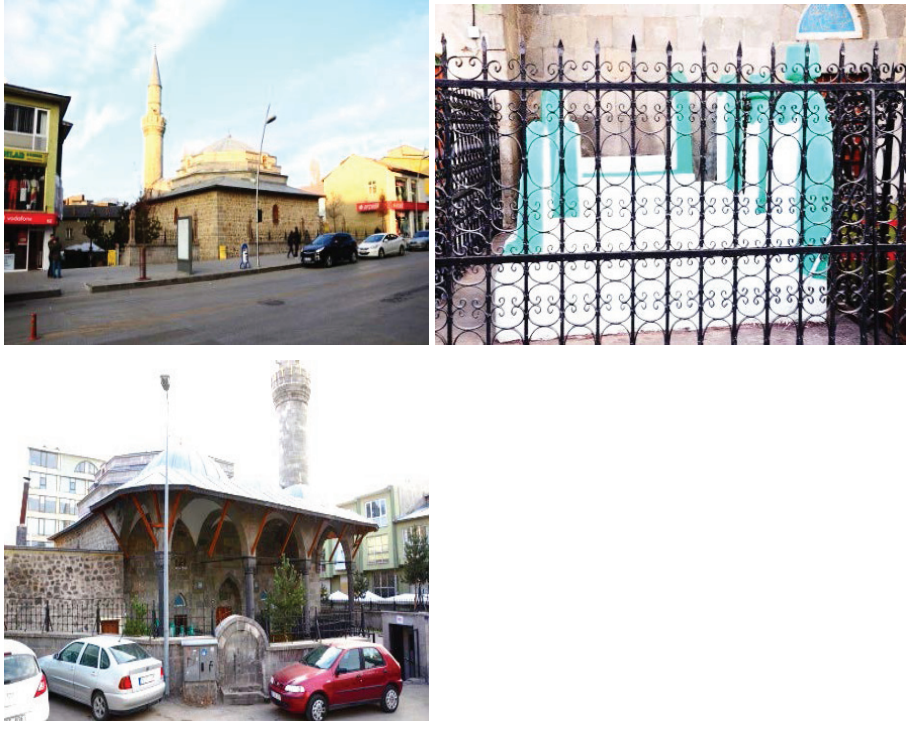


Şekil 2. Boyahane Cami ve bahçe sanatı anlayışı

Caferiye Cami

Sultan İbrahim'in hükümdarlığı döneminde Erzurum Hazinesi Mukataa memuru Ebu Bekir Oğlu Hacı Cafer tarafından 1645 yılında yaptırılmıştır. Cumhuriyet Caddesi üzerinde yer almaktadır. Kare planlı tek kubbeli ve üç gözlü son cemaat yerine sahiptir. Son cemaat yerinde yuvarlak kemerlerle birbirine bağlanan sütunlar mukarnas başlıklıdır. Üç küçük kubbe ile örtülü olan son cemaat yerinin doğu tarafına mezarlar yerleştirilmiştir. Külliye olarak inşa edilmiş olup külliyeye ait medrese hücrelerinin batıda olanları tamamen yıkılmış, doğu duvarına bitişik kısımdan ise günümüze sadece bir oda gelebilmiştir. Külliyenin orijinal birimlerinden olan hamam, çeşme ve mektebinden günümüze sadece çeşmesi yenilenerek ulaşabilmiştir. Cami moloz taş ve kesme taş kullanılarak inşa edilmiştir.

Caminin avlusu bulunmaktadır. Avlu duvarları demir parmaklıklı kesme taştır. Duvar önlerinde bitki parterleri tasarlanmış ve parterlerde *Pinus sylvestris* (Sarıçam) ağaçları sıralı olarak kullanılmıştır. Cami avlusunun zemininde andezit taşı kullanılmıştır. Zemin üzerine oturma bankları yerleştirilmiştir (Şekil 3).



Şekil 3. Caferiye Cami ve bahçe sanatı anlayışı

Cennetzade Cami

İsmail Efendi tarafından, 1785-1786 yıllarında yaptırılmıştır. Aşağı Yoncalık Mahallesi'nde, Taş Ambarlar'ın güneyinde yer almaktadır. Tek kubbeli ve üç gözlü son cemaat yerine sahiptir.

Üç küçük kubbe ile örtülü olan son cemaat yeri vardır. Birbirine yuvarlak kemerlerle bağlanan sütunlar kaidesiz olup, kare sütun başlıkları basit mukarnaslıdır. Cami moloz taş ve kesme taş kullanılarak inşa edilmiştir. Kuzey cephede kesme taş, diğer cephelerde moloz taş kullanılmıştır.

Cami bahçesinde altıgen sert zemin döşeme üzerinde tasarlanmış bir şadırvan bulunmaktadır. Şadırvan çevresinde oturma bankları ve *Pinus sylvestris* (Sarıçam), *Acer negundo* (Akçaağaç), *Rosa canina* (Kuşburnu) bitkileri bulunmaktadır. Cami bahçe duvarı demir parmaklıklı kesme taştır. Sert zemin andezit döşemedir. Az sayıda çiçek kasası bulunmaktadır (Şekil 4).



Şekil 4. Cennetzade Cami ve bahçe sanatı anlayışı

Derviş Ağa Cami

Hacı Derviş Ağa tarafından 1717 yılında yaptırılmıştır. Gül Ahmet Caddesi üzerinde yer almaktadır. Kare planlı tek kubbeli ve üç gözlü son cemaat yerine sahiptir. Son cemaat yeri dört taş sütun tarafından

taşınmaktadır. Bu kubbeler dıştan eğimli bir çatıyla kaplanmıştır. Kuzey cephede köşeler kırmızı renkli kesme taş, diğer cephelerde moloz taş malzeme ile örülmüştür.

Cami bahçesinde neredeyse caminin boyuna yakın uzunlukta bir şadırvan bulunmaktadır. Cami çevresindeki bahçe duvarı demir parmaklıklı kesme taş duvardır. Şadırvanın yanında gölge ağacı olarak *Acer negundo* (Akçaağaç) kullanılmıştır. Caminin avlu bahçe duvarı dışında bir çeşme yer almaktadır (Şekil 5).



Şekil 5. Derviş Ağa Cami ve bahçe sanatı anlayışı

Esat Paşa Cami

Erzurum iç kalesinin batısında ve Erzurum'a hâkim bir konumda yer almaktadır. H. 1246-1252 tarihleri arasında Erzurum valiliği yapmış Esat Muhlis Paşa tarafından Sultan II. Mahmut adına yaptırılmıştır. Caminin yapımında kesme taş işçiliği kullanılmıştır. Avlusunda çeşme bulunmaktadır. Caminin bahçesinde değerli din adamlarının mezarlıkları bulunmaktadır.

Caminin giriş kapısının yer aldığı ön duvar oldukça yüksektir. Diğer cephelerini çevreleyen duvarlar demir parmaklıklı taş duvar şeklinde tasarlanmıştır. Caminin yan bahçesi oldukça geniştir. Bakımlı bir çim yüzey

üzerinde *Pinus sylvestris* (Sarıçam), *Malus floribunda* (Süs elması), *Populus alba* (Ak kavak), *Acer negundo* (Akçaağaç), *Robinia pseudoacacia* (Yalancı Akasya), *Quercus ilex* (Meşe) bitkileri yer almaktadır. Caminin arka tarafında mezarlıklar bulunmaktadır. Mezarlık bitkisi olarak *Acer negundo* (Akçaağaç), *Pinus sylvestris* (Sarıçam), *Robinia pseudoacacia* (Yalancı Akasya) kullanılmıştır. Caminin ön kısmında *Betula verrucosa* (Huş ağacı) kullanılmıştır (Şekil 6).



Şekil 6. Esat Paşa Cami ve bahçe sanatı anlayışı

Gümrük Cami

1717 yılında Hacı Bektaşzade Hacı Derviş İbrahim Ağa tarafından yaptırılmıştır. Gölbaşı semtinde Abdurrahman Ağa Mahallesi'nde, Gümrük Caddesi üzerinde, Gümrük Hanı'nın kuzeybatısında bulunmaktadır. Caminin güneybatısında Gümrük Hamamı yer almaktadır. Caminin yapımında kesme taş ve tuğla kullanılmıştır. Caminin avlusu bulunmamaktadır. Açık alan üzerine inşa edilmiştir. Cami önünde sert zemin döşeme üzerinde bitki parterlerinde *Betula verrucosa* (Huş), caminin yan bahçesinde *Ulmus glabra* (Karaağaç) kullanılmıştır. Caminin bahçe duvarı bulunmamaktadır (Şekil 7).



Şekil 7. Gümrük Cami ve bahçe sanatı anlayışı

Gürcükapı Cami (Ali Ağa Cami)

Yeniçeri Ağası olan Zekerci Ali Ağa tarafından yaptırılmıştır. Gürcükapı semti, Ali Ağa Mahallesi'nde yer almaktadır. Cami kare bir mekâna sahiptir. Yapımında kesme taş ve moloz taş kullanılmıştır. Cami çevresinde meydan niteliğinde geniş sert zemin döşeme bulunmaktadır. Bu boş alanlara masalar kurulmuş ve erkeklerin kahve amaçlı kullanımlarına sunulmuştur. Cami çevresinde seyyar satıcıların kullanması için de boş mekânlar bulunmaktadır. Cami avlusunda sert zemin üzerine açılmış toprak

yüzeylerde yaşlı ağaçlar bulunmaktadır. Ayrıca bahçe duvarı bitişiğinde duvar boyunca oluşturulmuş bir bitki parteri bulunmaktadır. Caminin bahçe duvarı ferforjeli taş duvardır (Şekil 8).

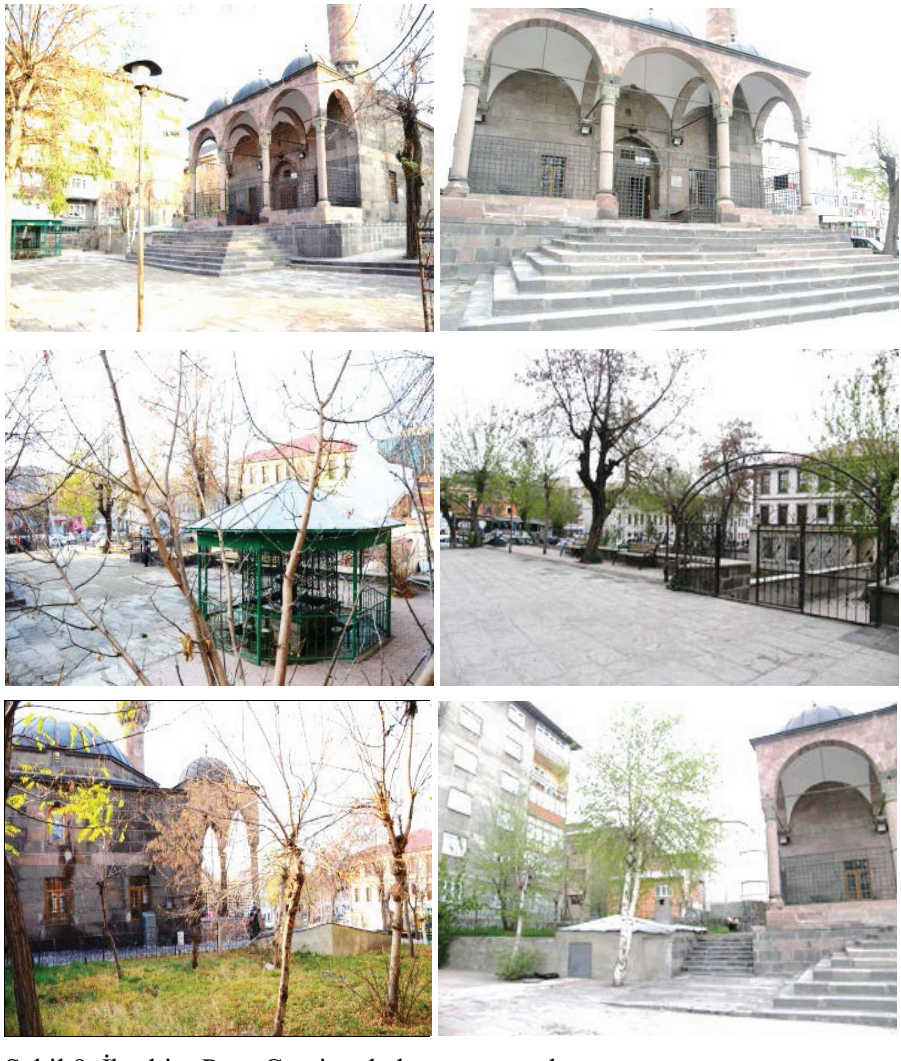


Şekil 8. Gürcükapı Cami ve bahçe sanatı anlayışı

İbrahim Paşa Cami

Erzurum Valisi Yazıcızade İbrahim Edhem Paşa tarafından 1748 yılında yaptırılmıştır. İbrahim Paşa Mahallesi'nde yer almaktadır. Cami kare planlı tek kubbelidir. Son cemaat yeri üç gözlü ve dört taş sütun tarafından taşınmaktadır.

Cami bahçesinde *Betula verrucosa* (Huş), *Robinia pseudoacacia* (Yalancı Akasya), *Ribes aurem* (Frenk Üzümü) bitkileri kullanılmıştır. Duvar kenarlarında oturup dinlenmek isteyenler için banklara yer verilmiştir. Camiye ait bir şadırvan bulunmaktadır. Caminin bahçe duvarları demir parmaklıklı kesme taştır (Şekil 9).



Şekil 9. İbrahim Paşa Cami ve bahçe sanatı anlayışı

Köse Ömer Ağa Cami

Hacı Ömer Ağa tarafından 1771 yılında yaptırılmıştır. Köse Ömer Ağa Mahallesi'nde, Mahallebaşı Caddesi üzerinde yer almaktadır. Kare planlı dört ahşap destekli ve düz tavanlıdır. Son cemaat yeri yapıya sonradan eklenmiştir. Orijinalinde yedi ahşap direğe oturan son cemaat yeri toprakla örtülü iken, geçirdiği onarımlarla tamamen değişikliğe uğramıştır. Cami kesme taş malzeme ile yapılmıştır.

Caminin avlu sistemi bulunmamaktadır. Cami çevresinde sert zeminle sıkıştırılmış dar bir mekânda birkaç adet ağaç bulunmaktadır. Caminin kendine ait şadırvanı bulunmaktadır. Demir parmaklıklarla çok gösterişsiz bir şekilde sınırlandırılmış bahçede sert zemin üzerinde açılmış topraklı yüzeyde *Prunus sp*. bitkisi yer almaktadır (Şekil 10).



Şekil 10. Köse Ömer Ağa Cami ve bahçe sanatı anlayışı

Kurşunlu Cami

Mirza Mehmet Mahallesi'nde, iç kalenin kuzey tarafında 1700 yılında Şeyhülislam Feyzullah Efendi tarafından yaptırılmıştır. Cami avlusunun girişinde sağda çeşmeleri bulunmaktadır. Küçük bir külliye şeklinde ele alınan yapı topluluğu kuzey-güney doğrultusunda eğimli bir arazi üzerine yerleştirilmiştir. Kuzeydeki avlu girişinden içeri girildiğinde batıda abdest alma yerleri ve tuvaletler orijinal hali ile yer almaktadır. Birkaç basamakla çıkılan ikinci kademede cami ve medrese odaları bulunmaktadır. Caminin önünde üç gözlü son cemaat yeri bulunmaktadır. Dört taş sütun üzerine oturan sivri kemerli bir düzenleme gösterir. Sütun başlıkları bir sıra mukarnaslı olup oldukça sadedir. Revakın üzeri tonozla örtülüdür. Düzgün kesme taştan inşa edilmiştir.

Kurşunlu cami, Erzurum'da yer alan Osmanlı camilerinden orjinalliğini koruyan camiler arasında yer almaktadır. Caminin bulunduğu mahallede oldukça dar ve eğimli sokaklar yer almaktadır. Caminin ana giriş kapısı oldukça yüksektir. Avlusunda bitkisel materyal bulunmamakta var olan bir ağaç kesilmiş durumdadır. Avlunun zemini kesme taşla döşenmiştir (Şekil 11).



Şekil 11. Kurşunlu Cami ve bahçe sanatı anlayışı

Lala Mustafa Paşa Cami

Lala Mustafa Paşa Cami Erzurum'daki ilk Osmanlı camisidir. 1562 yılında Lala Mustafa Paşa tarafından yaptırılmıştır. Cami ile birlikte hamam, şadırvan, sübyan mektebi, muvakkithane yer almaktadır. Bahçe sanatı incelendiğinde, cami ile Yakutiye Medresesi arasında Yakutiye Belediyesi tarafından 2011 yılında yapılan kent meydanı oldukça büyüktür. Çok geniş sert zemin yüzeyden oluşan meydan kent halkının buluşma noktası haline gelmiştir. Sınırlı sayıda oturma birimleri, dairesel bir havuz, şadırvan ve bitkisel materyaller yer almaktadır. Kullanılan bitkiler; *Ulmus montana* ve *Aesculus hippocastanum* (At Kestanesi), *Cornus alba* (Süs Kızılcığı), *Ribes aureum* (Frenk Üzümü), *Picea orientalis* (Ladin)'dir (Şekil 12).



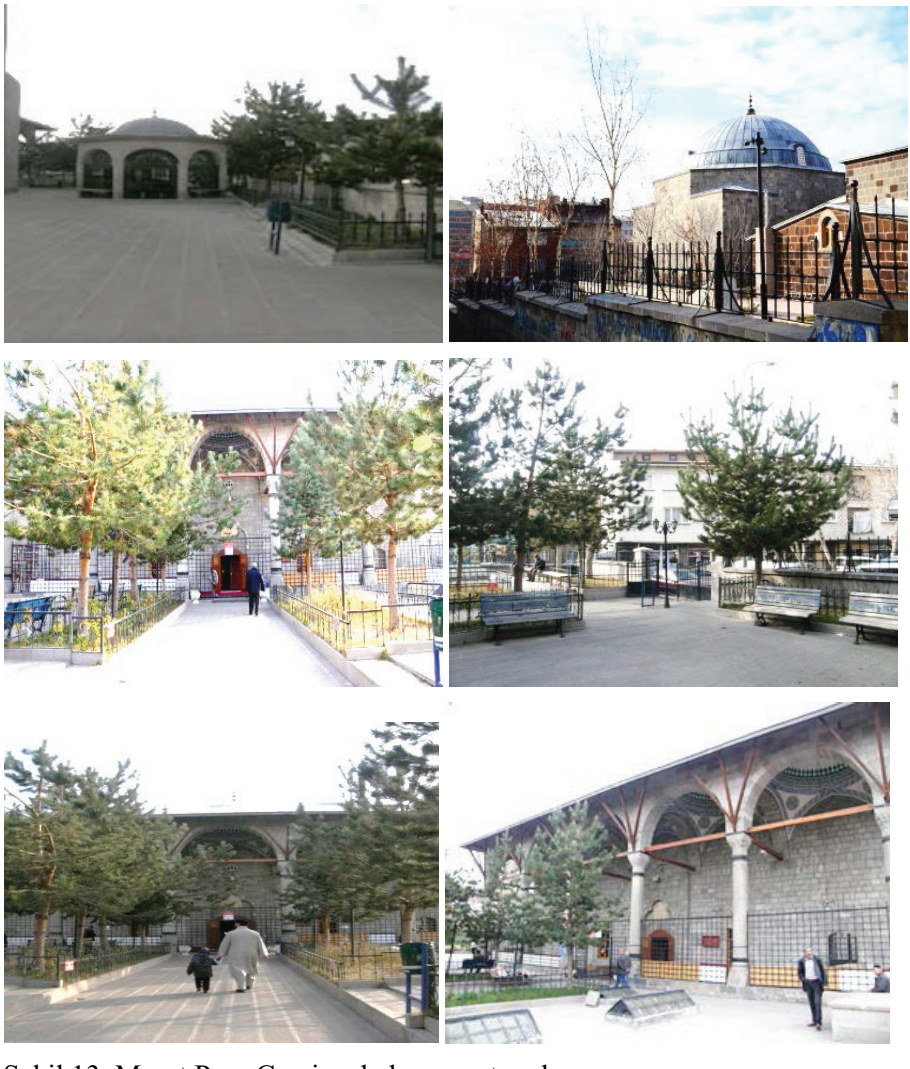
Şekil 12. Lala Mustafa Paşa Cami ve bahçe sanatı anlayışı

Murat Paşa Cami

Erzurum Valisi Kuyucu Murat Paşa tarafından 1573 yılında yaptırılmıştır. Erzincankapı Semti'nde, Murat Paşa Mahallesi'ndedir. Caminin orijinal ahşap kapısı Osmanlı Devleti'nin 1573 yılındaki ağaç işleme ve oyma tekniğini anlatmaktadır. Cami kesme taş ile yapılmıştır. Cami avlusunda bir türbe bulunmaktadır. Kuzeyinde beş gözlü son cemaat yeri bulunmaktadır. Son cemaat yeri sütun üzerine oturan sivri kemerli bir

düzenleme gösterir. Üzeri kubbelerle örtülü olan son cemaat yerinde, kubbelerin iç kısımlarında bitkisel motifli kalem işleri bulunmaktadır.

Caminin geniş ve düzenli bir bahçesi bulunmaktadır. Cami çevresi demir parmaklıklı kesme taş duvarla çevrelenmiştir. Duvar önünde çepeçevre bitki parteri kullanılmıştır. Ayrıca caminin önünde de girişin her iki tarafında bitki parteri düzenlenmiştir. Parterler demir parmaklıklarla sınırlandırılmıştır. Bitki olarak sadece *Pinus sylvestris* (Sarıçam) kullanılmıştır. Ağaçların gölgesinde oturma banklarına yer verilmiştir (Şekil 13).



Şekil 13. Murat Paşa Cami ve bahçe sanatı anlayışı

Narmanlı Cami

Narmanlı Hacı Yusuf tarafından 1738 yılında yaptırılmıştır. Tebrizkapı semtinde, Narmanlı Mahallesi'nde yer almaktadır. Kare planlı tek kubbeli bir plana sahiptir. Caminin kuzeyinde üç gözlü üzeri kubbeler ile örtülü son cemaat yeri bulunmaktadır. Cami büyük boyutlu kesme taş malzeme ile inşa edilmiştir. Caminin güney ve doğusunda hazire yer almaktadır.

Kentin araç ve yaya trafiğinin yoğun olduğu bir bölgede yer alan caminin çevresinde de 2013 yılında bir meydan düzenlemesi yapılmıştır. Oldukça geniş olan meydanın zemin döşemesi diğer camilere göre daha dekoratiftir. Caminin bahçesinde çeşme ve şadırvan bulunmaktadır. Avlu sistemi bulunmamaktadır. Meydanda çok fazla bitkiye ve oturma bankına yer verilmemiştir. Donatı elemanı olarak aydınlatma elemanları dikkat çekmektedir. Bahçe duvarları beton ve demir parmaklıktan oluşmaktadır.

Bahçe duvarları önünü çevreleyen bitki parterinde *Juniperus* sp. (Ardıç), *Rosa canina* (Kuşburnu) bitkileri kullanılmıştır. Cami önündeki bitki parterlerinde ise *Betula verrucosa* (Huş), *Pinus sylvestris* (Sarıçam), *Acer negundo* (Akçaağaç), *Eleagnus angustifolia* (Yabani iğde) kullanılmıştır. Meydanda bir de çay evi bulunmaktadır (Şekil 14).





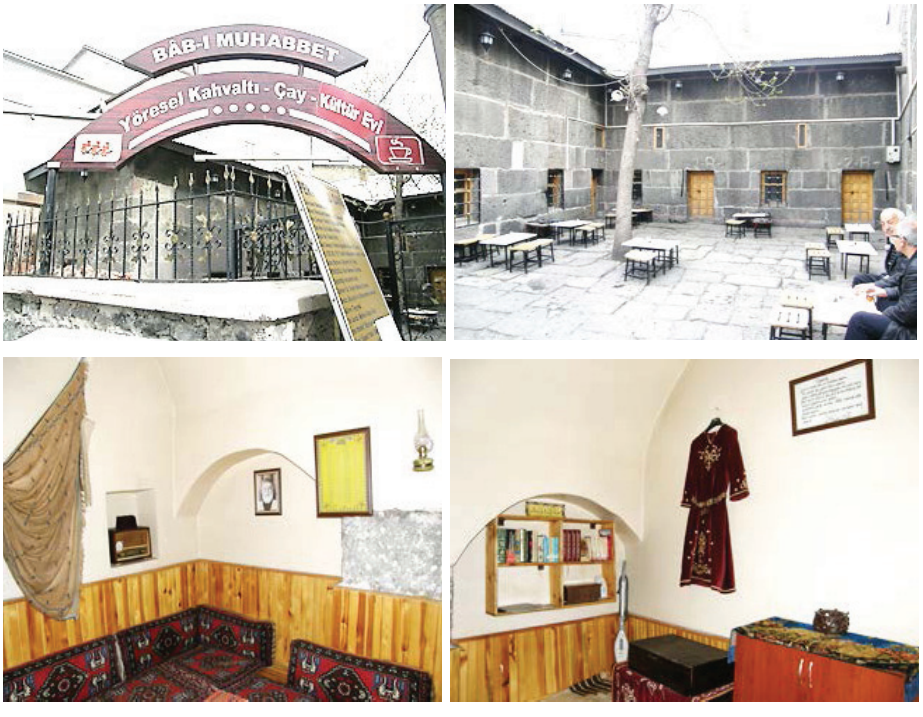
Şekil 14. Narmanlı Cami ve bahçe sanatı anlayışı

Pervizoğlu Cami

1716 yılında Pervizoğlu Hacı Mehmet Efendi isimli hayırsever tarafından yaptırılmıştır. Kare bir mekâna ve tek kubbeli plana sahiptir. Ayaz Paşa Mahallesi'nde bulunan cami dış cephe malzemesi incelendiğinde düzgün kesme taş ile inşa edildiği görülmektedir. Kuzey cephede üzeri kubbe ile örtülü son cemaat yeri bulunmaktadır. Dört sütun üzerine oturan son cemaat yerinde sütun altlık ve başlıkları klasik Osmanlı tarzında olup, bu kısımlar demir sütun bileziklerle takviye edilmiştir. Caminin sol tarafında L şeklinde yerleştirilmiş medrese odaları yer almaktadır. Giriş kapısı kuzeye bakan camide avlu sistemi ve gölge yapan bir ağaç bulunmaktadır.

Şehir trafiğinin çok yoğun olduğu, sıkışık yapılar arasında yer alan cami çevresinde bitkisel düzenleme olmadığı gibi caminin etrafını çevreleyen duvarlar bulunmamaktadır. Dolayısıyla cami çevresinde avlu sistemi mevcut değildir. Sadece caminin yan tarafında yer alan eskiden medrese olarak kullanılan ve kendine ait avlusu bulunan dar bir yer yöresel kahvaltı ve çay kültür evine dönüştürülmüştür. Sadece bu kültür evinin avlusunda gölge yapan büyük bir *Fraxinus excelsior* (Dişbudak) ağacı bulunmaktadır. Bu avlunun girişinde çok gösterişsiz bir yapay şelale tasarlanmıştır. Zemin kesme taş ile döşenmiştir. Kültür evini çevreleyen duvarın yola bakan ön kısmında bir çeşme yer almaktadır (Şekil 15).





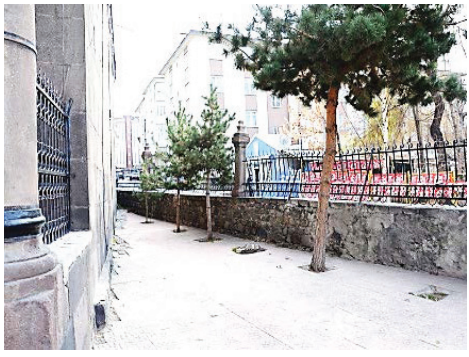
Şekil 15. Pervizoğlu Cami ve bahçe sanatı anlayışı

Şeyhler Cami

Habip Mehmet Efendi tarafından 1767 yılında yaptırılmıştır. Şeyhler Mahallesi'nde yer almaktadır. Külliye şeklinde tasarlanmıştır. Kare planlı tek kubbeli ve üç gözlü son cemaat yerine sahiptir.

Cami avlu bahçesinin duvarı demir parmaklıklı taş duvardır. Avluda bir şadırvan bulunmaktadır. Bahçe duvarı boyunca sert zemin döşeme üzerinde sırayla *Pinus sylvestris* (Sarıçam) ağacı kullanılmıştır (Şekil 16).





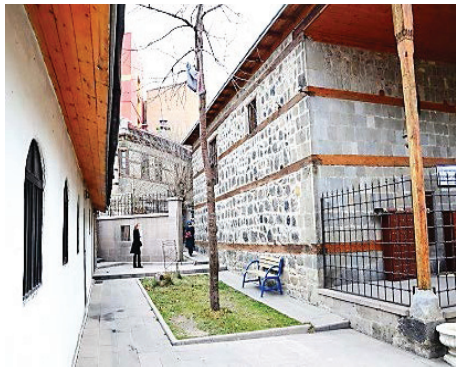
Şekil 16. Şeyhler Cami ve bahçe sanatı anlayışı

Yeğen Ağa Cami

Yeğen Hacı Ahmet Ağa tarafından 1661 yılında yaptırılmıştır. Yeğen Ağa Mahallesi'nde bulunmaktadır. Cami ahşap tavanlı ve direkli camiler grubuna girmektedir. Moloz taş ile inşa edilmiş olup taşlar arasında ahşap hatlar bulunmaktadır. Yapının kuzeyinde, batısında ve güneyinde hazire yer almaktadır. Özellikle camide görevli kişilerin mezarları bu hazirelerde yer almaktadır. Caminin batı tarafında bir mektep bulunmaktadır.

Caminin avlu bahçesi içinde ön cephesinde ve bahçe duvarı bitişiğinde yer alan mezarlıkların etrafı bitki parteri ile çevrelenmiştir. Bu bitki parteri üzerinde gölge yapan ağaçlar bulunmaktadır. Caminin yan tarafında da çimle kaplı bitki parteri bulunmakta ve parterde bir ağaç bulunmaktadır. Cami avlu bahçesinin duvarı demir parmaklıklı kesme taştır (Şekil 17).







Şekil 17. Yeğen Ağa Cami ve bahçe sanatı anlayışı

Tartışma ve Sonuç

Anadolu'nun her köşesinde Osmanlı İmparatorluğu döneminden kalma sanat eserleri bulunmaktadır. Osmanlı bahçe sanatı etkisine ise daha çok saray bahçelerinde rastlanmaktadır. İslam dininin kabul edilmesi ile sanatın bütün dallarında olduğu gibi bahçe sanatı anlayışı da yeni bir boyut kazanmıştır.

Osmanlılar, çok farklı alanlarda sanat eserleri inşa etmişlerdir. Fakat en fazla cami mimarisine önem vermişlerdir. Bunda İslamiyet'in etkisi çok büyüktür. Ancak Osmanlı bahçe sanatı izleri camilerde, saraylardaki kadar belirgin değildir.

Çalışma alanı olarak belirlenen Erzurum kentinde Osmanlı döneminden kalan yapıtlar çoğunlukla camilerdir. Camilerin büyük bir çoğunluğu ele alınarak bahçe ve avlu sanatı yönünden incelenmiştir. Camilerin avlu ve bahçeleri genel olarak ele alınacak olursa;

- Çoğunlukla camilerin avluları bulunmaktadır. Nitekim Türk-İslam bahçe sanatında ve dolayısıyla Osmanlı dönemi bahçe sanatında saraylarda ve camilerde bahçelere önem verilmekteydi.
- Cami avlularının duvarları güvenlik ve mahremiyet nedeniyle genellikle yüksek inşa edilmiştir. Fakat avlusu ve bahçe duvarı olmayan camiler de mevcuttur. Bu duvarların sonradan yıkılmış olma ihtimali üzerinde durulabilir.
- Avlu ve bahçe duvarları genellikle kesme taş, moloz taş ile birlikte demir parmaklık ya da ferforje kombinasyonu ile şekillenmiştir.
- Cami avlularında hazire adı verilen, genellikle önemli kişilerin mezarlıklarının bulunduğu alan mevcuttur.
- Camilerin birçoğunun avlusunda şadırvan bulunmaktadır. Şadırvana İslam bahçe sanatında büyük önem verildiği bilinmektedir.
- Camilerin çoğunun avlusunda, aynı dönemde yapılmış olduğu belirlenen çeşmeler bulunmaktadır.

- Camilerin bazılarında medrese bulunmaktadır. Yapılan araştırmalarda aslında bu camilerin külliye olarak inşa edilen yapı kompleksinin parçası olabileceği düşüncesini güçlendiren kuvvetli deliller vardır.
- Kurşunlu Cami, Erzurum'da yer alan Osmanlı camilerinden orjinalliğini koruyan nadide Osmanlı eserlerindendir. Eğimli bir alanda inşa edilmiş bu camide, kot farkı eğimli bahçe duvarları ile aşılmış, bahçe duvarları dördüncü duvar olarak değerlendirilerek inşa edilmiştir. Ayrıca bahçe giriş kapısının sağ tarafında yer alan şadırvan Erzurum'da Osmanlı mimarisinin şekillenişinde iklimin etkisini de ön plana çıkarmaktadır. Çalışmamız kapsamında yer alan medrese odaları günümüze kadar gelmiş olan cami Pervizoğlu Cami'dir. Ancak günümüzde medrese odaları kültür evine dönüştürülmüştür.
- Lala Paşa Cami çevresinde 2011 yılında büyük bir kent meydanı yapılmıştır. Kent halkının toplanma yeri şekline dönüşmüştür.
- Narmanlı Cami çevresi de geniş bir meydan şekline dönüştürülmüştür. Meydanlarda çeşme, şadırvan, oturma yerlerine yer verilmiştir. Nitekim Osmanlı döneminde Türk İslam bahçe sanatına göre cami avluları toplanma yeri olarak kabul edilmekteydi. Ve dolayısıyla cami avlularında çeşme, oturma yerleri, şadırvan ve gölge yapan büyük bir ağaca yer verilmekteydi.
- Cami avlularında gölge yapan büyük ağaçlar kullanılmıştır. Bu ağaçlar Erzurum'da yetişebilen, kış koşullarına dayanıklı ağaç türleridir. *Acer negundo* (Akçaağaç), *Ulmus glabra* (Karaağaç), *Pinus sylvestris* (Sarıçam), *Robinia pseudoacacia* (Yalancı Akasya), *Betula verrucosa* (Huş) en fazla kullanılan ağaçlardır.

Kaynaklar

A., Yılmaz, 2011, *Bilinmeyen Erzurum Kitabı*.

Erdoğan, E.,1997, "Tarih İçinde Türk Bahçesi", *Çevre ve İnsan*, 37: 24-29.

Kuş Şahin, C., Erol, U. E., 2009, "Türk Bahçelerinin Tasarım Özellikleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi*, 2: 170-181.

H., Yurttaş, H., Özkan, Z., Köşklü, Ş., Tali, D., Okuyucu, G., Geyik, M., Kındığılı, 2008, *Yolların, Suların ve Sanatın Buluştuğu Şehir Erzurum Kitabı*.

Tazebay, İ., Akpınar, N., 2010, "Türk Kültüründe Bahçe", *Bilig*, 54: 243-253.

Tunger, I., 2014, Osmanlı'da Sanat, Osmanlı Kültürünü Yaşatma Derneği, http://osmanlikulturunuyasatmadernegi.com/index.php?option=com_content

&view=article&id=175&Itemid=192smanlı kültürünü yaşatma derneği (Erişim Tarihi: 07.05.2014).

SOSYOLOJİ

OSMANLI DEVLETİ'NE SIĞINAN MÜLTECİLERİN OSMANLI FİKİR İKLİMİNE YAPTIKLARI KATKILAR

Doç. Dr. Bayram NAZIR
Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
bayramnazir@gmail.com

Giriş

Tarih boyunca zulme uğrayanların sığınılacak ilk kapı olarak gördükleri Türkler, bugüne kadar binlerce mağdur ve perişan insana kucak açmıştır. Osmanlı Devleti, tarih boyunca hem doğudan hem de batıdan ülkelerini terk eden binlerce kişiye kapılarını severek açmıştır. Örneğin, 1402 Ankara Savaşı öncesi Timur'un önünden kaçan Celayirli Ahmed ve Karakoyunlu Kara Yusuf Osmanlı'ya sığınmıştır. Timur, bu şahısların iadesini Yıldırım Bayezid'den istemiş fakat Osmanlı Sultanı onun bu talebini reddetmiştir. Bu hadise, Ankara Savaşı'nın nedenlerinden biri olmuştur. Doğudan bu tür sığınmalar daha sonra da vuku bulmuştur. İspanya'da zulme uğrayan Müslüman ve Yahudiler, Osmanlı Devleti'ne gönderdikleri bir elçi ile içler acısı durumlarını anlatarak yardım istemişlerdir. Osmanlı Devleti, Kemal Reis kumandasında bir filo göndererek zulme uğrayan bir kısım Müslüman ve Yahudi'yi Osmanlı ülkesine getirmiş ve katliamdan kurtarmıştır. Birçok Müslüman ve Yahudi'nin, İspanya'dan önce Afrika sahillerine aktarıldığı, daha sonra bunlardan bir bölümünün başta İstanbul, Selanik ve İzmir olmak üzere Osmanlı Devleti'nin diğer vilayetlerine yerleştirildiği tarihi kaynaklarda yer almaktadır. Zulümden kaçarak sığınan bu insanlar, ekonomik durumlarını düzeltene kadar 5 yıl vergiden muaf tutulmuşlardır.

Düşmanlarının pençesine düşen İsveç Kralı XII. Demirbaş Şarl'ı kucaklayan da Osmanlı Devleti olmuştur. Yine Thököly İmre, Rakoczy Ferenc ve Lojos Kossuth'a yani üç Macar Kralı'na ve binlerce mülteciye kapılarını Osmanlı Devleti açmıştır.

Bu tebliğimizde Osmanlı Devleti'ne iltica eden bu mültecilerin Osmanlı fikir iklimine yaptıkları katkılar hakkında bilgi vereceğiz. Bu bağlamda üzerinde ilk durmamız gereken konu 1492 yılında Osmanlı Devleti'ne sığınan Yahudilerdir.

1-İspanya'dan Osmanlı'ya Sığınan Yahudiler

Yahudiler 1492'de İspanya'dan çıktıktan sonra, Yahudi dünyasının kültür merkezi İstanbul'a taşındı. Türk-Yahudi cemaati matbaacılık, hekimlik ve diğer birçok alanda ileri gitmişlerdir.[386]

a-Matbaacılık

15. yüzyılın ortalarında Avrupa'da yeni bir devir açıldı. Bilindiği üzere Almanya'da Mainz şehrinde altın işçiliği yapan Johann Gutenberg, tek tek kurşunla dökülmüş harfleri bir araya getirip bir presle basarak o zamana kadar ancak elle yazılabilen eserlerin hızla çoğalmasını sağladı. Gutenberg'in 1436 tarihli bu buluşu ile Kitab-ı Mukaddes, ancak 1456 yılında basıldı.

Matbaanın icadından otuz yıl sonra, Yahudiler 1470'te İtalya'da, 1480'de Portekiz'de, 1489'da İspanya'da İbranice harflerle kitap basmaya başlamıştır. İspanya'dan gelen Yahudiler ise 1494'te İstanbul'da ilk matbaayı açmışlardır.

1547'de İstanbul'a gelen Belon şöyle yazmaktadır: "Yahudiler, İbranice eserlerden başka İspanyolca, İtalyanca, Yunanca, Almanca kitaplar basıyorlar. Kendilerine müsaade edilmediği için Türkçe ve Arapça eserler basmıyorlar."[387]

İkinci Bayezid zamanında İstanbul'daki Yahudi matbaaları 20 İbranice eser basmıştır. Bu eserlerin kapaklarında İbranice "Sultan Bayezid'in Himayesi Altında Basılmıştır" cümlesi vardır. Yahudiler tarafından 1510'da Selanik'te, 1554'te Edirne'de, 1563'te Filistin'de, 1605'te Şam'da ve 1646'da İzmir'de matbaalar açılmıştır.[388]

Osmanlı Devleti İspanya'dan kovulan Yahudilere sığınma şansı tanırken, Avrupa'da yepyeni bir sanat olan matbaacılıkta ustalaşmış birçok Yahudi'yi ülkesine çekmiş ve bu ustalar yanlarında sayısız el yazması eserler getirmişlerdir.[389]

Yahudiler, İstanbul'da İbranice ve başka dillerdeki kitapları serbestçe basıp satabiliyorlardı. O dönemde Avrupa'da böyle bir şeyi Yahudilerin düşünmesine bile imkân yoktu. İstanbul'da İbranice harflerle İspanyolca kitaplar da basılıyor, eski el yazmalarıyla tercüme eserler kitap haline getiriliyordu. İbrani matbaacılığının merkezi İstanbul olduğundan Avrupa'da yaşayan İspanyol Yahudiler, kitaplarını buradan temin ediyorlardı.[390]

---

386 Sharon, Moshe Sevilla-Sharon, *Türkiye Yahudileri*, Jerusalem 1982, s. 88.
387 Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, İstanbul 1947, s. 100.
388 Galanti, s. 100.
389 Sharon, s. 88.
390 Sharon, s. 89.

b-Hekimlik

İstanbul ve Selanik'i 1547'de ziyaret eden Belon, Yahudi hekimlerden bahsederken şöyle yazıyor: "Türkiye'de birçok Yahudi hekim vardır". 1554-55 yıllarında İstanbul ve Selanik'i ziyaret eden coğrafyacı Nicolas de Nicolay da şöyle yazıyor: "Türkiye'de çok fazla Yahudi hekim vardır. Bunun nedeni İbranice, Arapça ve Yunanca yazılmış tıp eserlerinden istifade etmeleridir."[391]

Yahudiler, Portekiz'den Osmanlı Devleti'ne geldikleri zaman, batının en son keşiflerini, yeniliklerini de kütüphaneleriyle birlikte getirdiler. Selanik'e gelmiş en meşhur Yahudi hekimleri 1492-1560'ta yaşamış olanlardır. Bu tarihten sonrakiler Avrupa ülkelerinde bulunmadıkları için evvelkiler kadar kuvvetli değillerdi. Osmanlı Devleti Yahudi hekimlerini bazı vergilerden muaf tutar ve ata binmek gibi bazı imtiyazlar verirdi.[392]

2-Demirbaş XII Şarl

Rusya'ya karşı yaptığı savaşı kaybeden "Demirbaş" lakaplı İsveç Kralı XII. Şarl, 1709 yılında Osmanlı Devleti'ne sığındı ve beş yıl kadar Osmanlı'nın misafiri oldu. İsveç Kralı, Osmanlı'ya sığınıp kurtulmasına rağmen, askerlerinin çoğu Ruslar tarafından öldürüldü. III. Ahmed, Şarl'ın iltica ettiğini haber alınca onun misafir olarak kabul edilip bir kral gibi muamele görmesini, masraflarının Osmanlı Devleti tarafından karşılanmasını emretti. Osmanlı ülkesinde kaldığı süre içinde kendisine gündelik maaş bağlandı. Demirbaş Şarl Osmanlı Devleti'ne sığındığında, niyeti en fazla iki hafta kaldıktan sonra ülkesine geri dönmekti. Ancak Osmanlı ülkesinde beş yıl üç ay gibi uzun bir süre kaldı. Şarl, 1714 Ağustosunda Sultan III. Ahmed'den izin alarak Osmanlı topraklarından ayrıldı. Kral, hareket etmeden önce tanınmamak için yanındaki 15 subayıyla birlikte sakal bıraktı. Şarl, ülkesine 1714 Kasımında ulaştı. İsveç, Şarl'ın olmadığı dönemde perişan bir hale düşmüştü. Kral, bir zafer kazanarak ülkesini mevcut durumdan kurtarmak için Norveç'e karşı bir sefer düzenledi ancak, 1718'de Fredrishald kuşatması sırasında vurularak 36 yaşında öldü.

Demirbaş Şarl, Osmanlı ülkesinde geçirdiği günlerin kendisine verdiği mutluluğu şu sözlerle ifade etti: "Bu kadar âlicenap, bu kadar asil, bu kadar nazik bir milletin arasında hür bir esir olarak yaşamak ne tatlı." İsveç Kralı'nın Türkiye'de kaldığı süre içinde Türkçeye ilgi duyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim karakalem çalışmaları sırasında çizdiği teknelere "Yaramaz" ve "Yıldırım" isimlerini vermiştir. Günümüzde aynı isimler İsveç'te hala kullanılır. Kral'ın emriyle yapımına başlanan "Yaramaz" ve "Yıldırım", 1716 yılında bitirildi. 44 top taşıyan ve 39 metre uzunluğundaki Yaramaz, artık

[391] Galanti, s. 101.
[392] Galanti, s. 101-102.

İsveç donanmasının sancak gemisiydi. Türk korsan teknelerinin çizgilerini taşıyan bu tekne, İsveç donanma sancağını buharlı tekneler çağına kadar gururla taşıdı. "Yıldırım" Prusyalılar ile yapılan bir deniz savaşında batırılmış, İsveçliler tarafından uğruna inanılan "Yaramaz" ise inşa edilen modern bir tekneye adı verilerek efsanevi ününü sürdürmüştür.

Demirbaş Şarl'ın Osmanlı ülkesinde kalması ve Doğu kültürü ile tanışması, İsveç üzerinde günümüze kadar devam eden derin izler bıraktı. İsveç Kralı'nın ülkesine dönmesinden sonra, "dolma, buzlu şerbet, kahve, kalabalık, sofa, yıldırım, yaramaz, köşk, divan" gibi kelimeler İsveç diline girdi.

3-Macar Kralı Thököly Imre

Thököly, Avusturya'ya karşı yaptığı özgürlük mücadelesini kaybettikten sonra eşi İlona Zriny ile birlikte Osmanlı Devleti'ne sığındı. Macar Kralı, Osmanlı Devleti'nde yaklaşık altı yılını geçirdi. Kral, Türkiye'de önemli sayıda Türkçe kelime öğrendi ve bu kelimelere Macarca eserlerinde sistemli şekilde yer verdi. Hayatı boyunca Türk dostu kalan, sadakatini ve bağlılığını her fırsatta gösteren Thököly kendisini şöyle tanıtıyordu:

Muîn-ı Âl-i Osmanım itaat üzereyim emre
Kral-ı Orta Macarım ki nâmım Thököly Imre

Thököly, 1705'te İzmit'te öldü ve buraya gömüldü. Naaşı iki asır sonra 1906 yılında kendi ülkesine nakledildi.

4-Rakoczy Ferenc

Osmanlı ülkesine sığınan bir başka Macar Kralı II. Ferenc Rakoczy'dir. Rakoczy'nin ilticası Türk-Macar münasebetlerinde ve hatta Osmanlı Devleti siyasi tarihinde önemli bir yer tutar.

Rakoczy önce İstanbul'a sonra da maiyetiyle birlikte Tekirdağ'a yerleştirildi. Tekirdağ nâibine ve ilgililere gönderilen talimatta Rakoczy'ye daima saygılı davranılması ve isteklerinin karşılanmasında kusur gösterilmemesi bildirildi. Kısacası Macar Kralı'nın rahat ve huzur içinde yaşamını sürdürebilmesi için Osmanlı Devleti, bütün detayları düşünerek her türlü önlemi almakta tereddüt göstermedi. Macar Kralı'na Tekirdağ'da 23 ev tahsis edildi. Bu evlerden sadece birinin kirası 356 akçe idi. Rakoczy'ye ise günlük tayinat olarak 7.500 akçe ödeniyordu. Rakoczy ve maiyetinde bulunanlara bir ayda yapılan masrafın tutarı ise 336.400 akçe kadardı. Türk medeniyet tarihinin en parlak simalarından ve ilk Türk matbaasının kurucusu İbrahim Müteferrika'nın hem Thököly ve hem de Rakoczy ile yakın ilişkisi oldu.

İbrahim Müteferrika, 1672 Thököly ayaklanması sırasında esir düşmüş ve İstanbul'a getirilmişti. 50 akçe yevmiyeyle Rakoczy'nin yanına tercüman

tayin edilen Müteferrika, büyük bir gayretle ona hizmet etti ve ayrıca diplomatik vazifeler de üstlendi. Bu görevinde Osmanlı Devlet adamları ve Rakoczy'nin takdir ve itimadını kazandı. Ölümünden bir süre önce Rakoczy, Sadrazam Ali Paşa'ya yazdığı mektupta "bilhassa vefakâr tercümanım İbrahim Efendi'yi Padişahın iyi niyetine tevdi ediyorum" diye yazmıştı.

5-İbrahim Müteferrika

İbrahim Müteferrika'nın Osmanlı Devleti'ne gelişiyle ilgili farklı görüşler olsa da en fazla kabul gören görüş, onun 17.yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı Devleti'ne sığınmasıdır. İbrahim Müteferrika 1716 yılında kapıkulu süvarilerinin en mümtaz ve itibarlı kısmı olan sipahilerin kırk birinci bölüğüne tayin edilmiştir. Kısa bir süre sonra dergâh-ı âlî müteferrikalığına getirildi. 1717 yılında Osmanlı ülkesine sığınan Rakoczy Ferenc'in yanına tercüman olarak tayin edildi. Osmanlı ülkesinde birçok askeri ve idari görevlerde bulunan İbrahim, 1745 yılında İstanbul'da öldü.

İbrahim Müteferrika'ya asıl şöhretini kazandıran matbaacılığıdır. 1727 yılında İbrahim Müteferrika ve Yirmisekizçelebizâde Mehmed Said Efendi'ye, III. Ahmed'in fermanı ile İlk Türk Matbaası'nın kurulması izni verildi. Bu matbaada ilk basılan kitap *Vankulu Lügati* olmuştur. İbrahim Müteferrika bu matbaada 17 kitap bastırdı. Matbaanın ilk kitapları başlangıçta 1000-1200 adet basılırken daha sonraları bu sayı 500'e inmiştir.

İbrahim Müteferrika'nın kendi adıyla tanınan iki önemli eseri vardır. Bunlardan ilki *Risale-i İslamiye*'dir. Bu kitap 1710 yılında kaleme alınmıştır. Bu kitap yanlış bir şekilde Hristiyanlığa karşı İslamiyet'in müdafaası diye tanıtılmıştır. Oysa bu kitapta Müteferrika Müslüman olma nedenlerini, İslamiyet'in son hak din olduğunu ve önceki kutsal kitapların Hz Peygamber'in geleceğini nasıl müjdelediğini anlatmaktadır.

İkinci eseri olan *Vesilü't-Tıbaa*'da ise matbaanın önemi, gerekliliği ve faydası üzerinde durmaktadır.[393]

6-Macar Kralı Lajos Kossuth Kütahya'da Türkçe Gramer Hazırladı

Macar İhtilali'nin Rus ve Avusturya orduları tarafından bastırılması üzerine, Macar vatanperverleri ve liderleri Lajos Kossuth, Ağustos 1849'da Osmanlı Devleti'ne iltica ettiler. Türkler, Kossuth'u Severin'de[394] kendi deyimiyle "dostluk güvencesi veren bir yığın sözlerle"[395] karşıladılar. Kossuth

[393] Erhan Afyoncu, "İbrahim Müteferrika", *TDV*, cilt: 21, s. 324-327.
[394] Severin, Macar kaynaklarında "Szöreny" olarak geçer. Osmanlı kaynaklarında "Sörin" ya da "Severin" şeklinde geçmektedir. Rumen kaynaklarında ise "Turnu Severin" olarak geçmektedir. (F. Eckart, *Macaristan Tarihi*, Çev. İbrahim Kafesoğlu, Ankara 1949, s. 278).
[395] Vahot Imrefi, *Die Ungarischen Flüchtlinge in der Türkei*, Leipzig 1851, s. 36.

ve diğer mülteciler önce Vidin'e yerleştirildiler. Burada yaklaşık iki buçuk ay kaldıktan sonra Şumnu'ya nakledildiler. Daha sonra Varna'ya indirilip buradan Tâir-i Bahrî Vapuru'yla Gemlik-Bursa üzerinden Kütahya'ya gönderildiler. Mülteciler, her yerde olduğu gibi Kütahya'da da en iyi şekilde karşılanarak temiz ve bakımlı evlere yerleştirildiler.[396] Kossuth ve arkadaşları, Kütahya'da yaklaşık bir buçuk yıl kaldılar.

Kossuth da iyi bir dil yeteneği olduğu için kısa sürede Türkçeyi öğrendi. Daha sonra öğrendiklerini belirli bir sisteme sokarak Türkçe bir gramer hazırladı. Bazı tarihçiler, Türkiye'ye sığındıktan üç ay sonra, 1849 Aralık ayında Kossuth'un Türkçe konuştuğunu, yazdığını ve okuduğunu ileri sürerler. El yazısı ile yazılmış bu gramerin özgün nüshası bugün Ulusal Macar Arşivi'nde bulunmaktadır. Bu eser büyük, sert kaplı ve çizgili bir defterdir. Üzerinde "Türkçe Gramer" yazılıdır. Defter 48 sayfadan oluşmakta ve son kısımlarında boşluklar vardır. Kossuth, defteri Kütahya'da birinci harfinden sonuncu harfine kadar kendisi yazmıştır. Ancak, 48. sayfada her hangi bir not düşülmeden gramer sona ermektedir. Yani Türkçe gramer tamamlanmamıştır.

Burada cevaplandırılması gereken soru, Kossuth'un grameri neden tamamlamadığıdır. Öyle anlaşılıyor ki Kütahya'daki misafirliğinin ikinci yarısında artık Batı Avrupa ve Amerika'ya gerçekleştirilecek yolculuğa hazırlık yaptığından grameri bitirmeye zamanı kalmamıştır. Bir diğer önemli soru ise Kossuth'un Türkçeyi kimden öğrendiğidir? Şu andaki bilgilerimiz Kossuth'un Türkçeyi Adolf Orosdi'den öğrendiğini göstermektedir. Gerçekten de mülteciler arasında Orosdi'nin adına tesadüf etmekteyiz. Orosdi, Vidin'de Müslüman olmuş, Şumnu'da Kossuth ve arkadaşlarıyla birlikte olmuş daha sonra Bem ile Halep'e gitmiştir.[397]

Bu arada Macar Kralı'nın Divan Edebiyatı'na da ilgi duyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kütahya'daki müzede Gehverî'ye ait bir şiirin Kossuth'un el yazısıyla yazıldığına tanık olmaktayız. Gehverî'nin söz konusu şiiri şöyle idi:

Deli gönül melül olup gam yeme
Ağlamanın gülmesi vardır
Adûdan intikam alurum deme
Herkesin ettiğini bulması vardır

Hak için ibadet eden sadıklar
Mevlasını bulur bağrı yanıklar
Bî-vefâ dilberi seven âşıklar
Gâhi böyle mahrum olması vardır

[396] Imrefi, s. 268.
[397] Zs. Kakuk, "Lajos Kossuth'un Türkçe Grameri", *XI Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler*, Ankara 1966, s. 161.

Bir eski sözdür söylenir ezel
Dilber akçe ister dinlemez gazel
Zengince aşıkı bulunca güzel
Züğürdü feryada salması vardır

Gevheri sahhdur efendüm unutma sakun
Bulmadım gözedir tuz ekmek hakkun
Zamane dilberine aldanma sakun
Heman yüze gülmesi vardır[398]

Macar Kralı'nın Kütahya'da ilgi çekici bir çalışması ise kendi ulusu adına yaptığı bir anayasa taslağı çalışmasıdır. Bu çalışma tarihe "Kütahya Anayasası Taslağı" olarak geçmiştir.[399]

7-Din Değiştiren Mülteciler

Osmanlı Devleti'ne sığınan mültecilerin Osmanlı fikir iklimine yaptıkları katkıları daha iyi anlayabilmek için mültecilerin Osmanlı ülkesinde din değiştirme olayına değinmek istiyoruz. Osmanlı Devleti ile Rusya arasında imzalanan 1774 Küçük Kaynarca Anlaşması'nın ikinci maddesinin ilk cümlesi "İki devletin re'âyâsından bazıları aher bir töhmet ve 'adem-i itâat veyahud hıyânet edüb devleteyn in birine ihtifâ veyahud ilticâ kasdında olur ise Devlet-i Aliyyemde dîn-i İslâmı kabûl ve Rusya Devleti'nde tanassur edenlerden ma'âda aslâ bir bahane ile kabûl ve himâye..."[400] olunmayacağı şeklindeydi. Yani, iki imparatorluk sınırları dâhilinde büyük çaplı suçlar işlemiş ya da isyan ve ihanetten suçlu bulunmuş kişiler, şayet iki devletten birinde sığınacak bir yer arayacak olurlarsa, bunlar hiçbir gerekçe ile kabul edilmeyeceklerdi. Ancak, Rusya'da Hristiyanlığı; Osmanlı Devleti'nde İslamiyet'i kabul edenler istisna tutulacaktı, yani kabulleri mümkün olacaktı.

Sözü edilen bu madde araştırma konusu bakımından oldukça mühimdir. Çünkü Osmanlı ülkesine sığınan Polonyalı mülteciler, eğer İslamiyet'i kabul ederlerse anlaşma gereği iade olunmayacaklardı. İki ülke arasında imzalanan anlaşmanın bu hükmü hakkında, mültecilerin Osmanlı ülkesine iltica etmeden önce bilgi sahibi olduklarına dair elimizde bir belge mevcut değildir. Fakat elimizdeki belgelerden mültecileri iade edilmekten kurtaracak bu anlaşma hakkında önceden malumatlarının olmadığı izlenimini edinmekteyiz. Nitekim hem belgelerde hem de mültecilerin hatıratlarında böyle bir anlaşmanın mevcudiyetinin Vidin'de duyulmasının mülteciler üzerinde şaşkınlık yarattığı

[398] Geza David, "Macarların Milli Kahramanı Lajos Kosstuh ve Kütahya'da Kaleme Aldığı Eserler", *Türkiye'de Macar İzleri*, İstanbul 2010, s. 18.
[399] Yücel Namal, *Türk-Macar İlişkileri*, İstanbul 2009, s. 62.
[400] BOA., DUİT., 75-1/9-2; *Muâhedât Mecmûası*, I, İstanbul 1296, s. 255.

anlaşılmaktadır. Mültecilerin din değiştirmeleri halinde iade olunmayacaklarına dair haberler İstanbul'dan geliyordu.

Nitekim İstanbul'daki Macar elçisi Andrassy, Kossuth'a gönderdiği mektupta mültecilerin iadelerini önlemenin tek yolunun İslam dinine geçmek olduğunu bildiriyordu.[401] Arkasından Polonyalı diplomat Czaykowski ve Andrassy'nin mektupları 18 Eylül'de Vidin'e ulaştı.[402] Mektuplar, bütün mültecilerin hayret dolu bakışları arasında kampta okundu.[403] Mektuplarda Kaynarca Anlaşması'na dayanarak mültecilerin din değiştirmeleri tavsiye ediliyordu. Ayrıca, bir süre sonra tekrar kendi dinlerine dönüp istediği bir ülkeye gidebilmek, kalmak isteyenlere ise Türk ordusunda istihdam edilebilecekleri ihtimalinden bahsediliyordu. En dikkate değer nokta ise Imrefi'nin ifadesine göre, din değiştirmenin sadece bir formalite olacağının ifade edilmesiydi.[404] Mektupların okunmasından sonra mülteci kampında önlemler artırıldığı gibi, o andan itibaren dışarıya çıkma yasağı da getirildi.[405]

Her ne kadar Osmanlı belgelerinde yer almasa da Hajnal, Sadrazam'ın bu amaçla Vidin'e bir binbaşıyı gönderdiğini yazar. Ona göre binbaşı, Vidin'e ulaştığı gün mülteci liderlerini ziyaret ederek, onlara iade edilmemeleri için din değiştirmelerini teklif eder.[406] Mülteciler, hatıralarında bu amaçla Vidin'e bir görevlinin geldiğine dair bir bilgi vermezler. Ancak, mültecilerin iade edilmemelerinin ancak İslamiyet'e geçişle mümkün olabileceğine dair yazılı bir mesajın Vidin'e ulaştığını belirtirler.[407]

Osmanlı belgelerinde mültecilerin İslamiyet'e geçmeleri için, özel görevle birisinin görevlendirildiğine dair bir belgeye tesadüf edilememiştir. Nitekim 8 ve 11 Eylül'de toplanan Meclis-i Mahsûs'ta böyle bir konu hiç gündeme getirilmediği gibi, bütün baskılara rağmen mültecilerin iade edilmeyeceği yolunda görüş birliğine varılmıştı. Her ne kadar Osmanlı belgelerinde bu amaçla birinin Vidin'e gönderildiği yer almasa da başka belgelerden böyle bir görevlendirmenin olduğunu anlamaktayız. Nitekim Czaykowski, Reşid Paşa'ya gönderdiği bir mektupta, Bâbıâli'nin Polonyalı mültecilerin Müslümanlığı kabul etmeleri için böyle bir yola teşebbüs etmesini politik bir hata olarak değerlendirir. Czaykowski, Polonyalılara din değiştirmeleri için yapılan teklifin Osmanlı Devleti'nin çıkarlarına aykırı olduğunu ifade eder. Ona göre Polonyalılar, böylesi bir bildiri sonunda korkudan din değiştirirlerse milli karakterlerini lekeleyeceklerdir.

[401] Korn Philipp, *Kossuth und Ungarn in der Türkei*, Hamburg und New-York 1851, s. 96; Imrefi, s. 187; Hutter, s. 60.
[402] Imrefi, s. 187.
[403] Korn, s. 96.
[404] Imrefi, s. 187.
[405] Korn, s. 96.
[406] Istvan Hajnal, *A Kossuth-emigracio Törökorszgban*, Budapest 1927, s. 134.
[407] Imrefi, s. 187; Hutter, s. 60.

Czaykowski, Polonyalıların kendi arzularıyla Müslüman olmaları halinde, böyle bir davranışın şerefli olduğu kadar politik bir anlam taşıyacağı görüşünde idi.[408] Diğer taraftan Kossuth, Vidin'den Palmerston'a gönderdiği mektupta, İstanbul'dan Vidin'e bir ulak gönderildiğini kendisi, Meszaros, Perczel ve Batthyany'ye din değiştirmeleri için teklifte bulunulduğunu yazar. Gerek Czaykowski'nin gerekse Kossuth'un mektuplarındaki ifadeler, bu amaçla Vidin'e özel görevle birisinin gönderildiğini doğrulamaktadır.

Öte yandan din değiştirmeyenlerin iade edileceğini düşünen mülteciler, bu yeni haberi duyduklarında üzüldüler. Andrassy ve Czaykowski'nin mektupları ve Vidin'e gelen görevlinin bildirisi, büyük bir karmaşaya neden oldu. Hatta mülteci şefleri arasında büyük bir gerginlik yaşandı. Dembinski, Guyon, Batthyany ve Zamoyski din değiştirmeye kesinlikle karşıydılar.[409] İlk günlerde Kossuth'un din değiştirme karşısındaki tutumu hakkında kimse bir şey bilmiyordu. Hatta Kossuth'un gizlice din değiştirdiği haberi bile yayıldı. Ancak, günler geçtikçe onun şiddetle din değiştirmeye karşı olduğu, mülteciler arasında konuşulmaya başlandı.[410] Imrefi'ye göre Kossuth, Türk siyasetine saygısından dolayı açıkça bir şey söylemiyordu. Fakat arkadaş çevresine din değiştirmenin sadece kendi dini düşünceleriyle çatışmakla kalmayıp, aynı zamanda halkına karşı bir sadakatsizlik olduğunu söylüyordu. Lord Palmerston'a yazdığı mektupta da çocuklarına büyük bir servet değil, lekelenmemiş ismini bırakacağını ve geçmişini inkâr edip halkının ona olan güvenini suiistimal etmektense ölmeyi yeğleyeceğini belirtmişti.[411]

General Bem, Temeşvar savaşında yaralandığı için sürekli yatağında yatıyordu. Bu sebeple, başlangıçta gelişmelerden habersizdi. Fakat gelişmeleri öğrendikten sonra, Türk görevliyle tercümanı aracılığı ile konuşmuş ve çok şaşırmıştı. Türk görevlisinin, Rusya'ya karşı açılacak bir savaşta din değiştiren mültecilerin Türk ordusu ile birlikte bu devlete karşı savaşacağını söylemesi üzerine Bem: "Bu tamamıyla farklı bir şey ve düşünmeye değer"[412] demişti. General Zamoyski, Bem'in din değiştirmeye taraftar olduğunu anlayınca, ona Türklerin güvenilir olmadığını söyleyerek bu düşüncesinden vazgeçirmeye çalıştı. Fakat bu girişiminde başarılı olamadı ve Bem, din değiştirerek Müslümanlığı seçti. Bem'in din değiştirmesi sadece kendi çevresinde değil, aynı zamanda Avrupa kamuoyunda da geniş yankı uyandırdı. Viyana gazetesi "Press"de, Bem'in askeri kabiliyeti ve din değiştirdikten sonra Türk ordusunda reform yapacağı bilindiğinden,

[408] Nigar Anafarta, *Osmanlı İmparatorluğu ile Lehistan (Polonya) Arasındaki Münasebetlerle İlgili Tarihi Belgeler*, (Ty), s. 120.
[409] Imrefi, s. 187.
[410] Hajnal, s. 141.
[411] Imrefi, s. 188.
[412] Hajnal, s. 137.

mültecilerin iadesi üzerinde Rusya'nın eskisinden daha ciddi duracağına dair bir yazı yayınladı. "Journal des Debats" ise Bem'in din değiştirmesine şüphe ile yaklaşıyor ve General'in sadece Rusya ile Osmanlı Devleti arasında bir savaş çıkması halinde din değiştireceğini iddia ediyordu.[413]

Diğer taraftan, Bem'in Müslüman olmasından sonra din değiştirmeyi kabul edenlerin sayısı giderek artıyordu. Din değiştiren önemli isimler arasında Kmety ve Stein de vardı. Macarlardan yaklaşık 250 kişi Müslüman oldu. Bunlar arasında 2 General, 10 komutan, 52 onbaşı ve yüzbaşı ile 40 astsubay vardı. Kadınlardan hiç kimse din değiştirmedi. İtalyan ve Polonyalılar arasında din değiştirenlerin sayısı ise yaklaşık 200 kadardı. Özellikle Rusya'dan korkan Polonyalılar, din değiştirmeye daha meyilliydiler. Sivillerden sadece bir kaç kişi din değiştirmişti. Bunlardan en önemlisi John Balogh'tu.[414] Din değiştirenlerin ilk düşüncesi, Osmanlı Devleti'nin Rusya'ya karşı açacağı muhtemel bir savaşta ortak hareket etmekti.[415]

Vidin'de bir anda bu kadar mültecinin din değiştirmesi, Ziya Paşa'yı zor durumda bıraktı. Paşa, Sadâret'e gönderdiği tahriratında "şeref-i İslam ile müşerref olmak üzere" kendisine yapılan müracaatlara, elinde talimat olmadığından olumlu bir cevap veremediğini belirtiyordu.[416] Oysa bu hususta Paşa'nın Sadâret'ten bir talimat almasına gerek yoktu. Çünkü şer'î hükümlere göre, başka dinlerden kendi isteği ile İslam dinine girmek isteyen olur ise bunlara bekletilmeksizin dini telkin yapılması gerekiyordu. Öyle anlaşılıyor ki Ziya Paşa, çok sayıda mültecinin din değiştirmesi karşısında tereddüde düşmüş, meselenin öneminden dolayı ne yapacağını bilemez olmuştu. Dahası, din değiştirmek isteyenler arasında Bem, Kmety ve Stein gibi önemli şahsiyetlerin de bulunması onun çekimser davranmasına sebep oluyordu. Paşa'nın bu yazısı üzerine Sadâret, kendisine bir talimat gönderdi. Bu talimatta, kendi isteği ile Müslüman olmak isteyenlere bekletilmeksizin dini telkin yapılması isteniyordu.[417]

---

[413] Imrefi, s. 189-190.

[414] Imrefi, s. 189. Din değiştirenlerin sayısı hakkında kaynaklar muhtelif rakamlar vermektedir. Biz, Imrefi'nin verdiği sayıyı esas aldık. Hutter'in verdiği rakamlar için bkz. Hutter, *aynı eser*, s. 63. Keza aynı konu için bkz. Korn, *aynı eser*, s. 97.

[415] Korn, s. 96. Mültecilerin İslamiyet'i kabulü Avrupa basınına çeşitli şekillerde yansıyordu. "Agrame Zeitung" 28 Ekim tarihli sayısında, Kossuth'un 21 mülteci ile Vidin'den İstanbul'a gittiğini, bunların hepsinin İslam'a girip Türk Hükümeti'nde görev aldığına dair bir haber yayınlandı (Imrefi, s. 188).

[416] BOA., BEO., A.MKT. 227-27, 1265.11.12.

[417] "... milel-i sâireden bulunanlardan kendi isteği ile 'arz-i İslâmiyyet edenlere bilâ-tevakkuf telkîn-i dîn-i mübîn olunması şerî'atımız iktizâsından olduğundan ba'd-ezîn dahi bunlardan büyük küçük her kim gelüb hüsn-i rızâsıyla 'arz-ı İslâmiyet ederler ise bilâ-tereddüt ve tevakkuf telkîn-i îmân olunması...", BOA., BEO., A.MKT. 233-100, 1265.10.23 Sadâretçe Vidin Valisi Ziya Paşa'ya gönderilen 23 L 65/11 Eylül 1849 tarihli özel şukka.

Din değiştirenler için Vidin'de özel bir merasim düzenlenmedi. İslam dinine kabul merasimi, camide müftü önüne diz çöküp kelime-i şehâdet getirilmesiyle gerçekleşiyordu.[418] Ayrıca din değiştirenler, müftünün önünde hiçbir zorlama olmadan böyle bir karar aldığını da söylüyordu.[419] Bu kısa törenden sonra Müslüman olanlara yeni isim ve unvanlar verildi. Bem, Murad Paşa ismini alırken; Kmety, İsmail Paşa; Stein, Ferhad Paşa; Zarchesty ise Osman Bey isim ve rütbelerini aldılar.[420] Sünnet ve saç kesimi gibi diğer törenler sonraya bırakıldı.[421] Müslüman olan mülteciler, eski arkadaşlarından ayrıldılar ve onlara yeni bir yerleşim yeri tahsis edildi.[422]

Ziya Paşa, din değiştirme işlemi tamamlandıktan sonra Sadâret'e gönderdiği tahriratında, bunlara Osmanlı ordusunda olduğu gibi rütbelerine göre maaş verilmesini istedi.[423] Paşa'nın bu isteğinin üzerine din değiştiren bütün mültecilere maaş bağlandı. Murad Paşa'ya 7.500 kuruş, Ferhad ve İsmail Paşalara da 5.000'er kuruş maaş verilmesi uygun bulundu.[424] Bu arada din değiştiren mülteciler, hiçbir baskı ve zorlama olmadan kendi hür iradeleriyle Müslüman olduklarına dair birer mektup yazarak Ziya Paşa'ya verdiler. Paşa da söz konusu mektupları Sadâret'e gönderdi.[425]

8-Nazım Hikmet'in Dedesi Mustafa Celaleddin Paşa

Asıl adı Konstantyn Borzecki olan Mustafa Celaleddin Paşa, 1848 Polonya İhtilali'ne karıştığı için önce Fransa, sonra da Türkiye'ye sığınmak zorunda kalmıştı. Hatta gemiden denize atlayıp yüzerek Boğaz kıyısına sığındığı şeklinde rivayetler vardır.

Paşa, Müslüman olduktan sonra imtihan edilerek Erkan-ı Harp sınıfına alındı. Daha sonra ilk görev yeri olan Diyarbakır'a gitti. Askerlik bilgisinin yanı sıra Paşa, Polonya'da güzel sanatlar okulunda eğitim aldığı için güzel resim ve çizimler yapabiliyordu. Bu konudaki kabiliyetini askeri harita çiziminde gösterdi. Çizdiği haritalar kısa sürede takdir kazandı.

Mustafa Celaleddin Paşa, bir yıl kadar kaldığı doğu görevinde başarılı ve azimli çalışmalarıyla dikkat çekti. Bu başarısı onun İstanbul'a tayin

---

418 Korn, s. 97; Hutter, s. 64; Imrefi, s. 191.
419 Imrefi, s. 191.
420 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul 1983, s. 219; Hutter, s. 64.
421 Korn, s. 97; Hutter, s. 64.
422 Hutter, s. 65. Din değiştiren mülteciler, diğer arkadaşları tarafından korkaklıkla suçlanmışlardır. Hatta onlara zavallı kişiler nazarıyla bakılıyordu. Onlar da kendilerini "Bizi bu zor adımı atmaya sürükleyen iade edilmek korkusu değildir" diyerek kendilerini savunmuşlardı (Hutter, s. 66).
423 BOA., BEO., A.MKT. 229-94, 1265.11.27 Ziya Paşa'nın Sadâret'e gönderdiği 27 ZA 65/14 Ekim 1849 tarihli tahriratı.
424 BOA., BEO., A.MKT. 234-34.
425 BOA., BEO., A.MKT. 232-26 Ziya Paşa'nın Sadâret'e gönderdiği 12 Z 65/29 Ekim 1849 tarihli tahriratı.

edilmesine neden oldu. Paşa İstanbul'a gelir gelmez Ömer Lütfi Paşa'nın maiyetine tayin edildi. Kısa sürede Ömer Paşa'nın takdirini kazanan Mustafa Celaleddin Paşa, Ömer Paşa'nın kızıyla evlendi.

Mustafa Celaleddin Paşa Osmanlı Devleti'ne sığındıktan sonra 27 yıl devlete hizmet etti. Balkanlar'da çıkan isyanları yatıştırmak üzere Hersek'te bulunan Ahmed Muhtar Paşa'nın idaresine tayin edildi. Paşa isyancılarla yaptığı savaşta 10 Ekim 1876 tarihinde boynundan ve karnından yaralanarak şehit düştü. Mustafa Celaleddin Paşa yaralanıp hastaneye kaldırıldığında yanında bulunan Müşir Devlet Paşa'ya "Paşa ben ölüyorum müftehiren ölüyorum. Askerler böyle kanlı döşekte terk-i hayat ederler" diyerek son nefesini vermiştir.[426]

Mustafa Celaleddin Paşa, dönemin etkin gazetelerinden Basiret Gazetesi'nde yazılar yazdı. Gazetenin Almanya yanlısı bir yayın politikası izlemesinde Paşa'nın önemli rolü olmuştur. Paşa gazeteye yazdığı yazılarla devlet adamlarını etkilemiş ve Türk-Alman yakınlaşmasının zeminini hazırlamıştır.[427]

Osmanlı İmparatorluğu'na duyduğu ilgiyle, 1869'da Türklerin tarihini yazdı. "Les Turcs Anciens et Moderns" (Eski ve Modern Türkler) adlı yapıtı önce Fransızca olarak, sonra da başka Avrupa dillerine çevrilip yayınlandı. Mustafa Celaleddin Paşa, 362 sahifelik kitabını Osmanlı Padişahı Sultan Abdülmecid'e takdim etti.

Kitabı Fransızca olarak kaleme almasının nedeni Türklerin sahip oldukları yüksek kültür ve medeniyeti Avrupa'ya tanıtmak ve Avrupa'da Türklere karşı oluşan peşin hükümleri ortadan kaldırmaktı.

Mustafa Paşa'nın ölümünden elli yıl sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk, onun fikirlerini önemseyerek daha da ileriye götürdü. Atatürk'ün, Mustafa Celaleddin Paşa için "Bu Polonyalı gerçek altından anıta layıktır" dediği biliniyor. Nitekim Mustafa Kemal, Rumeli kolordu kumandanlığına atandığı zaman Mustafa Celaleddin Paşa'nın oğlu Enver Celaleddin Paşa'dan bu eseri alarak ayrıntılı bir şekilde incelemiş, önemli bulduğu yerlerin altını çizmiş ve üzerine notlar almıştır.

Kitap 21 bölümden oluşuyordu. Bu bölümler şunlardı:

- Önsöz
- Eski Türkler
- Osmanlılar
- Reform Yahut Tanzimat
- Reformun Kötülükleri

[426] Musa Gümüş, *1848 İhtilalleri Sonrasında Osmanlı Devleti'ne Sığınan Leh ve Macar Mültecilerinin Osmanlı Modernleşmelerine Etkileri*, Ankara 2007, s. 140.

[427] Basiretçi Ali Efendi, *İstanbul'da Yarım Asırlık Vekâyi-i Mühimme*, (Yayına Hazırlayan Nuri Sağlam) İstanbul 1997, s. 71; Gümüş, s. 142.

- İslamiyet
- Haremler
- Kanunlar
- Satılmışlık
- Türkiye Hıristiyanları
- Türk Ordusu
- Prensipler
- Halk Meclisleri
- Vilayetlerin Örgütlenmesi
- Milli Temsil
- Mahalli Sorunlar
- Türkiye'nin Nihai Anayasası ve İstikbali
- Avrupa'nın Görevi
- Avrupa
- Notlar
- Yunan ve Romalılar

Kitap, *Türklerin galip olarak ziyaret etmediği ya da hâkim olarak yönetmediği bölge çok azdır* cümlesiyle başlar.[428]

İstanbul Harp Okulu'nda uzun yıllar boyunca harita hocalığı yapan Mustafa Celaleddin Paşa, savaşlara da katılmıştır. Katıldığı tüm savaşlarda üstün başarılar gösterdi. Hayranlık uyandıran bu cesareti sayesinde, genç yaşta paşalığa kadar yükseldi. Oğlu, Mirliva Enver Paşa da ünlü komutanlardandı.

Ünlü şairimiz Nazım Hikmet, Mustafa Celaleddin Paşa'nın torunudur. Nitekim Nazım Hikmet dedesinin Polonyalı bir mülteci olduğunu, eşi Münevver Hanım'a yazdığı bir şiirinde şu şekilde dile getirir:

Sevgilim, dayı kızım, Mehmed'imin anası
Dedelerimizden biri
1848 Polonya muhaciri
Belki ben bu yüzden sarı bıyıklı
Böyle uzun boyluyum
Oğlumuzun gözleri böyle kuzey mavisi
Lehistan'dan gelen dedelerimizden biri
Gözlerinden karanlığı yenilginin
Saçları al kana boyalı
Uykusuz geceleri Borzecki'nin
Benimkine benzer olmalı

[428] Gümüş, s. 145.

9-Lehli Hayreddin

Asıl adı Karol Karski idi. 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Devleti'ne sığındığında henüz 20 yaşlarındaydı. Polonyalı Hayreddin'in asıl özelliği gazeteciliği ve gazetelerde ortaya koyduğu fikirleridir. Basiret, Terakki, Medeniyet, Levant Herald, Osmanlı, Tercüman-ı Hakikat, Takvim-i Vekayi ve La Turquie ve Vakit gibi çok önemli gazetelerde yazılar yazdı. Bir bakıma geçimini yazı yazarak kazandı. Bu gazetelerin birçoğuna başyazarlık da yaptı.[429]

Osmanlı Matbuat Tarihiyle ilgili bir kitap yazmıştır fakat bu kitap çıkan bir yangında yanmıştır. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Takvim-i Vekayi Gazetesi'nin başmuharriri olmuştur. Galatasaray Lisesi'nin açılışında aktif rol almış ve lisenin kuruluşuna önemli katkılar sağlamıştır.

Lehli Hayredin'in önemli bir vasfı da Basiret Gazetesi'nde çıkan yazılarında hem Osmanlıcılığı hem de İslamcılığı savunmasıdır. Hatta bu fikirleri sistematik olarak ilk olarak dile getiren kanaat önderlerinden biri olmuştur.

Hayreddin, Basiret Gazetesi'nde yayınladığı yazılarında, 1871'de çıkan Alman-Fransız savaşında Almanya'yı desteklemişti. Osmanlı Devleti'nin Almanya ile birlikte hareket etmesini tavsiye etmişti. Yazılarında sıklıkla Osmanlı-Alman yakınlaşması üzerinde durmuş ve Osmanlı Devlet erkânının dış politika siyasetlerine etki etmeye çalışmış ve bunda başarılı da olmuştu. Basiret Gazetesi'nde Hayreddin Bey'in etkisiyle Almanya lehinde yazılan yazılar nedeniyle Basiret Gazetesi'nin imtiyaz sahibi Ali Efendi bizzat Alman Başbakanı Bismark tarafından Almanya'ya davet edilmişti. Alman büyükelçisine Bismarck tarafından yazılan mektupta: "Basiret Gazetesi imtiyaz sahibini bulup görüşünüz. Savaş sırasında devletimiz hakkında yazmış olduğu fıkralardan dolayı bizi minnet altında bırakmış olduğundan tarafımdan Alman milleti adına teşekkürlerimi bildirmekle beraber yol giderleri büyükelçilikten ödenmek üzere Berlin'e kadar zahmete katlanarak kendisiyle görüşürsem, başkaca sevineceğimi bildiririz."[430]

II. Abdülhamid döneminde Osmanlı-Alman dostluk ilişkilerinin gelişmesinde Basiret Gazetesi'nde Polonyalı Hayreddin Bey'in yayınladığı bu yazıların etkisi olduğu açıktır.

Lehli Hayreddin Bey, Osmanlı Devleti'nde Latin alfabesine geçiş konusunda ilk fikir beyan edenlerden birisidir. Nitekim 1869 yılında Terakki Gazetesi'nde yazdığı bir makalede Latin alfabesi hakkındaki görüşlerini açıklamıştır. Harfleri ilmin kapısı olarak gören Hayreddin Bey, Latin alfabesine geçilmesini tavsiye ediyor ve bu şekilde matematik, mantık, felsefe

[429] Gümüş, s. 158.
[430] Gümüş, s. 159-162.

ve coğrafya derslerinin daha kolay öğrenilebileceğini savunuyordu. Fakat Hayreddin Bey'in bu fikirleri Ebuzziya Tevfik Bey tarafından haklı olarak çok sert bir şekilde eleştirilmişti. Tevfik Bey, şimdiye kadar böylesi bir düşüncenin ilk defa dile getirildiğini, alfabe ile geri kalma arasında bir bağlantı kurulamayacağını, Hayreddin Bey'in düşüncelerinin tam bir münasebetsizlik olduğunu söyler.[431]

Hayreddin Bey, Basiret Gazetesi'nde bazen çok sert yazılar yazıyordu. Nitekim 1872 yılında yazdığı bir makalesinde dönemin gazetecilerinin zabıta neferi kadar haysiyet sahibi olmadığını belirtmiş bu yazısı yüzünden Basiret Gazetesi iki ay süreyle kapatılmış, Basiretçi Ali de 96 gün hapse mahkûm edilmiştir.

Hayreddin Bey ile Namık Kemal arasında yapılan tartışmalar meşhurdu. Bu tartışmalar Osmanlı fikir dünyasında önemli izler bırakmıştır. Bu tartışmaların temelini ise meclis, millî hâkimiyet, millet meclisi ve cumhuriyet gibi kavramlar oluşturuyordu.[432]

10-Kont Leon Valerian Ostrorog

Hukuk sahasında reform hareketlerine katkısı olan Kont Ostrorog, Osmanlı Devleti'ne sığınan bir mültecinin torunudur. Ostrorog'un dedesi 1848 Avrupa ihtilalleri sonunda Osmanlı Devleti'ne sığınmış Fransız vatandaşı bir Polonyalı idi. Kont Ostrorog ilk olarak 1894 yılında 27 yaşında Osmanlı Devleti'ne gelmiştir. Ostrorog, üstün dil kabiliyetine sahipti ve 29 dil biliyordu. Dil yeteneği sayesinde Osmanlıcayı kısa sürede öğrendi.

Ostrorog ilk olarak İslam hukuku alanında el-Maverdi'nin *el-Ahkâmu's Sultaniye* adlı eserini Fransızcaya çevirdi. Bu çeviriye 74 sayfalık bir de zeyl yazdı. Kont Ostrorog'un daha sonra Adalet Nazırlığı nezdinde görevlendirildiğine şahit olmaktayız. Bu görevlendirme İttihat Terakki Partisi döneminde yapılmıştır. Daha sonra 150 lira maaşla Bâbıâli Hukuk Müşavirliği görevine atanmıştır. Burada adalet sistemi, avukatlık mesleğinin düzenlenmesi, ticaret hukuku ve kapitülasyonların gözden geçirilmesi gibi konularda çalışmalar yaptı ve projeler hazırlayarak hükümete takdim etti.

Osmanlı Devleti'nde hukukun ıslah edilmesine dair proje ve fikirlerini *Pour la Reforme de la Ottomane* adlı eserde topladı. Bu eser 1912 yılında Paris'te basıldı.

Kont Ostrorog, yeni kurulacak Türkiye Cumhuriyeti'nde yapılacak hukuki düzenlemelerle ilgili Adliye Nazırı Mahmud Esad Bozkurt ile fikir alışverişinde bulundu. Ostrorog Londra'da öğretim üyeliği yaptığı sırada 1927

[431] Hüseyin Yorulmaz, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Alfabe Tartışmaları*, İstanbul 1995, s. 29-30; Gümüş, s. 181.
[432] Gümüş, s. 213.

yılının Haziran ayında üç önemli konferans verdi. Bu konferanslar fıkıh usulü, Türk ruhiyati ve inkılap adını taşımaktaydı.[433]

11-Doktor Abdullah Bey

Dr. Karl Edvard Hammerschmildt 1848 ihtilallerine katılarak önemli başarılar kazanmış, ancak ihtilal bastırılınca General Bem (Murat Paşa) ile Osmanlı Devleti'ne sığınmıştır. Osmanlı Devleti'ne sığındığında 50 yaşındaydı. Mülteciler meselesinin halledilmesinden sonra Türkiye'den ayrılmayarak Osmanlı Devleti'nin hizmetinde kaldı.[434]

Dr. Karl Edvard Hammerschmildt Osmanlı Devleti'ne sığındıktan sonra Müslüman olmuş ve Abdullah ismini almıştır. Osmanlı tıp camiasında Dr. Macarlı Abdullah Bey olarak tanınmış ve bu isimle ün kazanmıştır. İlk olarak İstanbul'da Mekteb-i Tıbbıye-i Şâhâne'ye profesör olarak atanmış; ancak Avusturya'nın baskısı sonucu Şam'daki hastanede hekim olarak çalışmaya başlamıştır. Burada üç-dört yıl çalıştıktan sonra Kırım Savaşı sırasında orduda hizmet almıştır.

Abdullah Bey hem tıp alanında hem de jeoloji alanında önemli hizmetlerde bulunmuştur. Kırım Savaşı'ndan sonra, ilk olarak Gülhane ve daha sonra Haydarpaşa hastanelerinde görev yapmıştır. 1862 yılında ilk kez yükseköğretimde "ilmü'l-arz ve meadîn" (jeoloji ve mineroloji) hocası olmuş, daha sonra hayvanat derslerini okutmuştur.

1862 yılında Mekteb-i Şâhâne'nin Tarihi Müzesi'ni kurmaya memur edildi. 1863 yılında kendisinin geliştirdiği bir mikro fotoğraf cihazı ve ayrıca bitkilerin saklanması için geliştirdiği bir yöntem ile Napolyon'un davetlisi olarak gittiği 1867 Paris sergisinde bronz madalya ile ödüllendirildi.

1870 yılında Askerî Tıbbiye'de halka açık tabiat müzesini kurdu. Bu çalışması Sultan Abdülaziz tarafından çok beğenildi. Bu tabiat müzesi Türkiye'de alanında ilktir.

Macarlı Dr. Abdullah bu çalışmaları ile Osmanlı Devleti'nde büyük itibar görmüş, mesleğinde hatırı sayılır kişiler arasında yer almayı başarmıştır.

Macarlı Dr. Abdullah Bey birçok uluslararası kongrelere de Osmanlı Devleti'nin resmî mümessili olarak katılmış, Fransızca ve Almanca dillerine vâkıf, etkili ve güzel konuşmaları ile Osmanlı Devleti'ni bu kongrelerde en iyi şekilde temsil etmiştir. Bunlar arasında 1867 ilk Paris Sergisi, 1873 Viyana Genel Sergisi, 1874 III. Sağlık Kongresi uluslararası düzeyde katıldığı önemli etkinliklerdir.

---

[433] Kont Ostrorogla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Gümüş, s. 183-185.

[434] Gümüş, s. 105; Bedi N. Şehsuvaroğlu, "Askeri Tıbbiye Öğretmenlerinden Muallim Dr. Abdullah Bey (1799-1874)", *Türk Mikrobiyoloji Cemiyeti Dergisi*, Cilt: V, Sayı: 1-2, İstanbul 1975, s. 30-31; Aykut Kazancıgil, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, İstanbul 2000, s. 285.

Macarlı Dr. Abdullah Bey'in en önemli hizmetlerinden biri de Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin kuruluşuna zemin hazırlayan çalışmalarıdır.

Macarlı Dr. Abdullah Bey 75 yaşında iken 1874 Ağustosunda Üsküdar-İzmit arasında yaptığı bir inceleme sırasında, güneşin altında fazla kalması sonucu felç geçirmiş; bu sebeple 30 Ağustos 1874 tarihinde İstanbul'da evinde vefat etmiştir.[435]

12-Jozef Bem Murad Paşa

General Bem, Vidin'de yaklaşık iki buçuk ay kadar kaldı. Bu süre içerisinde din değiştirerek İslamiyet'e girdi ve Murad Paşa ismini aldı. Onunla birlikte yaklaşık 200 Polonyalı mülteci dinlerinden döndüler.[436] Bem ve diğer din değiştiren mülteci şefleri Vidin'den Şumnu'ya nakledildiler.[437] Burada bir süre kaldıktan sonra Rusya ile varılan anlaşma gereğince Halep'e gönderildiler.[438]

İslamiyet'e geçtikten sonra Murad Paşa'nın tek amacı yeni vatanına ve çok değer verdiği Sultan Abdülmecid'e yararlı olabilmekti. Rusya'ya karşı büyük kin ve nefret duyuyordu. Kurmaya karar verdiği güherçile fabrikasının temellerini atarak planlarını da İstanbul'a göndermişti. Bâbıâli, devlet bütçesinden kendisine destek verileceğini temin etmiş ve ondan bu fabrikayı en iyi şekilde kurmasını istemişti.[439]

Osmanlı diplomasisi için yararlı olabileceğini düşündüğü girişimlerde bulunmuştur. Mayıs 1850 yılında Fransa Cumhurbaşkanı Yardımcısına Fransa'nın Osmanlı Devleti ile bir askerî anlaşma yapmasını önererek Osmanlı Devleti için müttefik kazanmaya çalışmıştır.[440]

Murad Paşa, Halep'te meydana gelen isyanın bastırılmasında da büyük bir başarı göstermiştir.[441] Fakat Türkiye'deki ömrü, düşündüklerini hayata geçirmeye yeterli olmamış ve 10 Aralık 1850'de Halep'te ölmüştür.[442]

---

[435] Gümüş, s. 105-115.
[436] Korn, s. 97; Joseph Hutter, *Von Orsova bis Kiutahia*, Braunschweig 1851, s. 63; Vahot Imrefi, s. 189; Istvan Hajnal, s. 137.
[437] BOA., DUİT., 75-1/47-2.
[438] BOA., DUİT., 75-1/47-2.
[439] Korn, s. 323.
[440] Gümüş, s. 56.
[441] Imrefi, s. 263.
[442] Korn, s. 320; Imrefi, s. 264.

Kaynakça

Afyoncu, Erhan; "İbrahim Müteferrika", *TDV*, cilt: 21.

Anafarta, Nigar; *Osmanlı İmparatorluğu ile Lehistan (Polonya) Arasındaki Münasebetlerle İlgili Tarihi Belgeler*, (Ty).

Basiretçi Ali Efendi; *İstanbul'da Yarım Asırlık Vekâyi-i Mühimme*, (Yayına Hazırlayan Nuri Sağlam) İstanbul 1997.

David, Geza; "Macarların Milli Kahramanı Lajos Kosstuh ve Kütahya'da Kaleme Aldığı Eserler", *Türkiye'de Macar İzleri*, İstanbul 2010.

Eckart, F.; *Macaristan Tarihi*, Çev. İbrahim Kafesoğlu, Ankara 1949.

Galanti, Avram; *Türkler ve Yahudiler*, İstanbul 1947.

Gümüş, Musa; *1848 İhtilalleri Sonrasında Osmanlı Devleti'ne Sığınan Leh ve Macar Mültecilerinin Osmanlı Modernleşmelerine Etkileri*, Ankara 2007.

Hajnal, Istvan; *A Kossuth-emigracio Törökorszgban*, Budapest 1927.

Imrefi, Vahot; *Die Ungarischen Flüchtlinge in der Türkei*, Leipzig 1851.

Korn, Philipp; *Kossuth und Ungarn in der Türkei*, Hamburg und New-York 1851.

Namal, Yücel; *Türk-Macar İlişkileri*, İstanbul 2009.

Sharon, Moshe Sevilla-Sharon; *Türkiye Yahudileri*, Jerusalem 1982.

Şehsuvaroğlu, Bedi N.; "Askeri Tıbbiye Öğretmenlerinden Muallim Dr. Abdullah Bey (1799-1874)", *Türk Mikrobiyoloji Cemiyeti Dergisi*, Cilt: V, Sayı: 1-2, İstanbul 1975.

Zs. Kakuk; "Lajos Kossuth'un Türkçe Grameri", *XI Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler*, Ankara 1966.

18. YÜZYILDA OSMANLI MATBAASININ KURULUŞUNDA ULEMANIN ROLÜ

Doç. Dr. Osman ÖZKUL
Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü
oozkul@sakarya.edu.tr

Osmanlılarda Matbaacılığın Gecikmesinin Sosyal ve Ekonomik Sebepleri

Osmanlı Devleti'nde Müslümanlar tarafından ilk Türkçe kitapların basıldığı matbaa, İbrahim Müteferrika ve Mehmed Said Efendi'nin gayretleriyle kurulan Müteferrika Matbaasıdır ve kuruluşu 1727, ilk kitabın basılış tarihi ise 1729'dur. Ancak Osmanlı Devleti'nin sınırları içinde Müslümanlar dışındaki Yahudi, Ermeni ve Rum milletleri tarafından daha önceleri de baskı tekniğinin kullanıldığı bilinmektedir.[443]

Osmanlı Devleti'nde Müslümanların dışındaki milletlerin yapmış olduğu matbaacılık çalışmaları, 18. asırdan çok önceki tarihlere kadar gitmektedir. İlk olarak matbaanın Osmanlı topraklarına girmesi 1492'de Osmanlı topraklarına İspanya'dan göç eden Seferad Yahudilerinin, 1493 tarihinde İstanbul'da bir matbaa kurmasıyla gerçekleşir. Ayrıca Avram Galanti, Yahudilerin bu matbaadan iki üç yıl sonra o zamanlar yoğun bir Yahudi yerleşmesi haline gelen Selanik'te de bir matbaa kurduklarını ve İstanbul'daki matbaa sayısını üçe çıkardıklarını söylemektedir.[444]

İstanbul'daki ilk Ermeni matbaası ise 1567'de kurulur ancak kısa bir süre faaliyet gösterir. Yine de Ermenice matbu kitapların manastırlarda çoğaltılan yazma kitaplara göre önem kazanması ancak 18. yüzyılda, yeni teknolojilerle İstanbul'da tekrar Ermenice bir matbaa kurulması ve İstanbul'un Ermeni basım hayatının merkezi olmasıyla mümkün olur. Benzer şekilde, Rum Ortodoks cemaatinin matbaa serüveni de Latinlerin idaresi altında yaşayan Rum Ortodoksları arasında başlar; Rumca basılan ilk eser 1509 tarihli olmakla birlikte, İstanbul Rumlarının Londra'dan getirttikleri aletlerle bir matbaa kurmaları 1627'yi bulur.

1510-1520 tarihleri arasında İstanbul'da 9 Yahudi basımevi bulunduğu ve 16-18. asırlarda Selanik, Halep, Şam, Edirne ve İzmir gibi Osmanlı şehirlerinde 30 civarında matbaanın çalışmakta olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı tarihinin kuruluş ve gelişme çağlarına baktığımızda, yöneticilerin özellikle askeri teknolojinin yenilenmesi konusunda, son derece teşvik edici

[443] Ş. Ergürbüz, Matbaacılık Tarihi, 19.
[444] A. Kabacalı, Türk Yayın Tarihi, 16.

bir tutum takındıkları gözlenmektedir. II. Mehmed'in Bizans surlarını yıkmak için kullandığı top teknolojisi ve İstanbul'un fethinden sonraki gelişmeler de bu olguyu destekler niteliktedir. Peki, buna rağmen Osmanlı Devleti'nde Müslümanlar matbaanın kullanılması konusunda neden gecikme yaşamıştır?

Bu soruya cevap olarak, Kanunî Sultan Süleyman zamanında elçi olarak Türkiye'ye gelen Baron de Busbecq, "Seyahatname"sinde Osmanlıların yeni bir icat karşısındaki tutumlarını anlatırken şunları söyler: "Yabancı bir millet başka kavimlerin güzel icatlarını alırken kolaylıkla aldıkları gibi, onlar da (Türkler) bizlerde yapılan top, tüfek ve daha bin türlü şeyi alarak ilerlemediler mi? Fakat matbaacılık ve büyük duvar saatleri Türkiye'de o kadar makbule geçmedi. Gerçekten Allah'ın Kitabı Kur'an basılınca 'Kitaplıktan' çıkacağı korkusuyla, din matbaaya muhalefet etmiş." diyerek matbaaya dini bir kaygıyla karşı çıkıldığını anlatır.

İşte bu yorum, daha sonraki dönemlerde tekrar edilerek bir "galat-ı meşhur" haline gelmiştir. Buradaki değerlendirme matbaa için de saat için de yanlıştır, çünkü Busbecq'in bu sözlerinin geçtiği mektuptan üç yıl sonra Takiyüddin "Mekanik Saat Konstrüyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" adlı kitabını yazarak saatler icat eder.[445] O halde Osmanlılar gerek matbaayı gerekse mekanik saati kullanmayı tercih etmemişlerse bunun başka nedenleri olmalıdır.

Osmanlı Müslüman topluluğu zaman olgusunu ölçmek için, güneş saatini kullanmayı tercih etmektedir. Zaman olgusu, namaz ve diğer dini günlerin belirlenmesi bakımından önemlidir. Bu durumların belirlenmesinde güneş saatinin kullanılması, halk tarafından daha pratik bir yol olarak görülmektedir. Nitekim bu görüşü destekleyen bilgilere, Osman b. Abdülmennan tarafından tercüme edilmiş olan "Tercüme-i Kitab-ı Coğrafya" adlı kitapta rastlamaktayız.[446] Bu kitapta yerin yuvarlak oluşu ve kâinatın merkezi olarak kabul edilişi Batlamyus sistemine göre anlatılmaktadır. Fakat Osman b. Abdülmennan bir metafordan yararlanarak, akıl yürütme yoluyla güneşin merkezde, dünyanın ise onun çevresinde dönmesi gerektiğini söylemektedir.[447]

Niyazi Berkes'e göre Osmanlı Devlet adamları, Musevi, Ermeni ve Rumların bastırdığı kitapların propaganda amaçlı kullanımına kayıtsız kalmamışlar. Hıristiyan teb'a arasında siyasi ve sosyal problemlerin çıkmasına engel olmak için, propaganda mahiyetindeki faaliyetlere karşı bir tutum takınmışlardır. Osmanlı Devlet adamlarının matbaa ile ilgili olumsuz bir tutum gösterdiklerine dair diğer bir örnek ise, 18. asrın başlarında kısmen

[445] A. Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, 72.
[446] Osman b. Abdülmennan, Atlas: Tercüme-i Coğrafya, Süleymaniye, Esat Efendi, No:2041, Varak: 182-823.
[447] Ekmeleddin İhsanoğlu, Büyük Cihattan Frenk Fodulluğuna, 167-168.

teknik kısmen ekonomik kısmen de siyasi nedenlerle ilan edilen II. Mustafa (1695-1703)'nın fermanına dayandırılmaktadır.

Bu yasaklamanın nedeni, Ermeniler arasında Katolik mezhebinin yayılmak istenmesine dayanmaktadır. Bazı rahipler, propaganda amacıyla İncil'in bazı yerlerini tahrif ederek bastırıp dağıtmışlar; bu da şikâyetlere yol açmıştır. Bu şikâyet üzerine çıkan fermanın içeriği de bütün matbaacılık faaliyetlerini değil, "bu misüllü muhdes ve fasid (sonradan ortaya çıkan fesat maksatlı) kitap basmacılığı"[448] ile ilgilidir. Nitekim bu yasaklama fermanının sahibinden sonra tahta geçen III. Ahmet döneminde ilk Müslüman Matbaası açılacaktır.

Niyazi Berkes'e göre, Müslümanların matbaasının geç gelmesinin diğer bir sebebi de, Osmanlı Lonca Sistemi yani esnaf teşkilatlanması ile ilgilidir. O dönemde, kapitalizm öncesi Avrupa'da olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de ticari anlaşmalarla teknik uygulamalar, kısaca ekonomi üzerinde loncaların çok önemli belirleyici etkisi vardı. Fabrikaların el tezgâhlarını çökerteceği ve bu sebeple matbaanın gelmesiyle birlikte pek çok hattatın işsiz kalacağı ortada idi. Bu dönemde sadece İstanbul'da hattat loncasının 90.000 üyesi bulunuyordu. Ekonominin bozulduğu, işsizliğin sürekli arttığı, devam eden savaşların ülkenin belini büktüğü bir zamanda bu kadar kişinin işsiz kalmasının getireceği kargaşa ortada idi.

Devletin halkın iaşe, iş ve sosyal ihtiyaçlarını göz önüne alarak bir denge politikası izlemesi gayet normal idi. Bu gerekçelere dayanarak, matbaanın Müslümanlar tarafından geç kullanılmasının sebebinin İslam dini ile ilgili olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim gerek ilk Osmanlı Matbaasının kuruluşu ile ilgili olarak, gerekse o zamana kadar geçen süreçte ulemanın böyle bir direnç gösterdiğini ortaya çıkaran ve bu iddiayı doğrulayan bir objektif bilgi yoktur. Hatta Müteferrika Matbaasının kuruluşunda, şeyhülislam ve diğer ulema zümresinden bazı kişilerin matbaanın kuruluşu ve devamı süresince olumlu bir oynadıkları rol görülmektedir.[449] Aşağıda bu süreç hakkında bilgiler verilecektir.

Müteferrika Matbaasının Kuruluşunda Ulemanın Rolü

İbrahim Müteferrika ile Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin oğlu Sait Efendi'nin gayretleriyle açılan matbaa için önce İbrahim Müteferrika, matbaanın hikmetlerini anlatan bir mütalaa yazmıştır. Bu mütalaa dönemin şeyhülislâmı Abdullah Efendi başta olmak üzere, ulemadan Damadzade, Mir zade Abdullah, Feyzullah, Seyyid Mehmet, Salih, Dürrî, Mustafa Sâlim, İshak, Abdurrahman, Şehzade Mehmet, Zeynel Abidin, Zülâli, İshakzade

[448] A. Kabacalı, Türk Yayın Tarihi, 21.
[449] N. Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 55-57.

isimli kişilerce incelenerek olumlu kanaat belirtmişlerdir.[450] Burada belirtildiği gibi önde gelen ulemadan bunun uygun olduğuna dair takriz (övgü) bile yazılmıştır. Bu konuda olumsuz bir örneğin gösterilememesi, en azından "ulemanın matbaaya karşı olduğu tezini" savunulamaz kılmaktadır.

İbrahim Müteferrika, "Vesiletü't-tıbaa" adlı sadrazama sunduğu layihada, matbaanın gerekçelerini şu başlıklar halinde sıralamaktadır:

1. Büyük kitapları çoğaltacak hattatların sayısı azalmıştır ve çoğaltılan nüshalar hatalarla doludur. Böylece bu zararlardan uzaklaşılacaktır.
2. Kitap çoğaltma sayesinde kitaplar daha ucuza mal edilebilecek; hem halk, hem talebe, hem müellifi ve hem de diğer kişiler için yararlı olacaktır.
3. Böylece basılan kitaplar bütün İslâm dünyasına yayılacak; yazılar tashihten geçeceği için daha güvenilir olacaktır.
4. Basılan kitapların okunuşu daha kolay olacak, kısa zamanda daha çok kitap elde edecektir.
5. Kitabın başına ve sonuna konulan fihristler sayesinde aranılan konular daha kolay bulunabilecektir.
6. Böylece taşrada ve şehirlerdeki büyük kütüphanelerin tesisinin daha kolay olacağını, ilim tahsil edenlerin çoğalacağını anlatır.
7. Avrupalıların bastığı Türkçe, Arapça ve Farsça kitaplarda yanlışlıklar bulunmaktadır ve bununla birçok para kazanmaktadırlar.
8. Böylece bu hususta da onların önüne geçilebilir, hatta basılan kitaplar diğer İslam beldelerinde satılarak gelir elde edilebilir.
9. Osmanlı Devleti şimdiye kadar, askeri yollarla cihat yapmak suretiyle, Müslümanların şerefini arttırmaya hizmet etmiştir. Bu hizmetine bundan sonra kitap basmayı da ekleyebilir.
10. Daha önceleri bu sanatın tatbiki için müzakereler yapılmış, ancak zor bir iş olduğundan ve erbabı bulunamadığından uygulanamamıştır. Şimdi ise bunun uygulanabilmesi için şartlar uygundur.

Bu içerikteki layihayı Damat İbrahim Paşa'ya sunan Müteferrika, belki de tepkilerin önüne geçmek düşüncesiyle tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm kitapları dışında kalan lügat, tarih, tıp, heyet ve sair ilimlerden bahseden kitapların basılması için izin istedi.[451]

[450] Ş. Ergürbüz, Matbaacılık Tarihi, 26-27 ve S. N. Gerçek, Türk Matbaacılığı I, 57-58.
[451] S. N. Gerçek, Türk Matbaacılığı I, 50-51.

Müteferrika, matbaanın hem devlete ne kadar faydalı olacağını anlatarak padişahın iznini talep etmekte[452] hem de ulema ve talebe-i ulûma faydalı bir iş olduğundan bahisle ve muhatapların rağbetini kazanmak için, Şeyhülislâmın fetvasını istemektedir. Bir de bu iznin kitaba konulmasına müsaade verilmesini talep etmektedir.[453]

Bu istek üzerine 7 Temmuz 1727'de Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi bir fetva verdi. Bu fetvanın sureti şöyledir:

Sual: "Basma sanatında maharet iddia eden kişi-Zeyd, lügat ve mantık ve hikmet ve heyet ve bunların emsali ulûm-ı âlîyede telif olunan kitapların hurûf ve kelimâtının suretlerini birer kalıba nakş edüb, evrak üzerine basma ile ol kitapların misillerini-kopyalarını tahsil iderim dese Zeyd'in bu vecihle amel-i kitabete mübaşeretine şer'en ruhsat var mıdır, beyan buyurula."

"...Lügat ve mantık ve hikmet ve heyet ve bunların emsali ulûm-ı âlîyede telif olunan kitapların…" ifadesine dikkat çekmek istiyorum. Çünkü Şeyhülislamın bu ifadesinde "yasaklayıcı" bir ifade yerine, "olumlu bir teşvik" içeren medresede alet ilimleri olarak okutulan kitapların basılmasına izin verilmektedir.

El-cevap: "Allahu a'lem basma sanatında mahareti olan kimesne bir musahhih-düzeltilmiş kitabın huruf ve kelimâtını bir kalıba sahihan nakş edüb evrâka basmakla zaman-ı kalilde bilâ-meşakkat nüsha-ı kesire hâsıla olup kesret-i kütüb rahis baha ile temellüke bâis olur. Bu vecihle fâide-i azimeyi müştemil olmakla ol kimesneye müsaade olunup bir kaç âlim kimesneler sûret-i nakş olacak kitabı tashih üçün tayin buyurulur ise gâyet müstahsene olan umûrdan olur. Ketebe-i Abdullah el-fakir."[454]

Basılacak kitapların musahhihliğine, Müteferrika'nın istediği gibi ulemadan İshak Efendi, Sâlih Efendi ve Esat Efendi ile Kasımpaşa Şeyhi Musa Efendi tayin ediliyorlar.[455] Özellikle kitapların tashihi konusunda ulema zümresinden gelen kişilerin istihdam edilmesi, onların bu konudaki olumlu tutumlarını gösteren bir davranış olarak yorumlanabilir.

Buradan anlaşılıyor ki bilim ve kültür hayatının gelişmesinde aktif rol alan ulema sınıfının bazı mensupları birtakım toplumsal, ekonomik ve askeri

---

[452] Sadrazam layihanın incelenmesi için Kethüdasına yazdığı buyrultuda "Gerçi teksîr-i kütüb-ü resâil tahsil-î ulûma vesâildir. Lâkin böyle bir emr-i azîm ve kâr-ı cesim iânet-i Rabbaniye ve Devlet-i Aliyyenin himmetine ve hassaten devletli inayetli âl-i himmetli efendimin medet-ü iânetine menut" demektedir. Bk. S. N. Gerçek, A.g.e., 52-53.

[453] "Regâbat-ı nâs için emr-i müstahsen idüğünü müşir kıla müftü-i enam ve şeyh-u meşayihu'l-İslâm sellemehü's-selâm efendi hazretlerinin takriz-birle izn-i şerîfleri ile işaret-i âlileri buyurula. Ta kim herhalde şer'i mübine mutabık ola ve ol işaret dahi sutür-u kütûbde meşrut ola.", Gerçek, A.g.e., 54.

[454] S. N. Gerçek, Türk Matbaacılığı, 19; Şefik Ergürbüz, Matbaacılık Tarihi, 26; Rahip Toderini, İbrahim Müteferrika Matbaası, 23.

[455] S. N. Gerçek, A.g.e., 58.

tepkiler ve kutuplaşmalarda da olumsuz rol almakta gecikmemektedir. Yani bir grup ulema, devam eden bilimsel çalışmaları destekler ve aktif olarak katılırken, diğer bir grup ulema da bunların karşısında yer almaktadır. Aslında karşı olunan tam olarak söz konusu bilim ve kültür değil, bunlarla karışık olarak topluma sunulan Osmanlı toplumunun gelenek ve inançlarına uymayan tutum ve davranışlardır. Böylece bütün ulemanın her tür değişme karşısında yer aldığı şeklindeki yüzeysel ve tümel yargının doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır.

İbrahim Müteferrika'nın ölümünden sonra ilk Osmanlı matbaasının işletmesini Kadı İbrahim ve Kadı Ahmed isimli ulemadan iki kişi talep etmişler ve bunun için kendilerine 1747/1160 tarihinde bir ferman verilmişti. Daha sonra Beylikçi Mehmed Raşid ile Vak'anüvis Vasıf 1783/1198 senesinde Müteferrika Matbaası'nı satın aldılar. Vasıf Efendi iki sene sonra ortaklıktan ayrılmakla beraber[456] Râşit Efendi, 1798/1212'de vefat edene kadar matbaanın faaliyetini yürütmüştür. Raşid'in son bastığı üç kitap, III. Selim'in askerlik alanındaki ıslahat dönemine rastladığı için askerliğe ait kitaplardır.[457]

Matbaada basılan kitapların konularına baktığımızda tarih ağırlıklı olup ondan sonra da lügat türünde kitaplar gelir. Bunların dışında bir Türkçe-Fransızca gramer kitabı ile Kâtip Çelebi'nin coğrafyaya ait "Cihannüma"sı bir de İbrahim Müteferrika'nın pusuladan bahseden "Füyuzât-ı Mıknatısiye" ve "Usûlü'l-Hikem fî Nizami'l-Ümem" kitapları Avrupa'daki bilimsel çalışmalar hakkında bilgiler içeren kitaplardır.[458] Müteferrika Matbaasında basılan eserlerin niteliğine sayısal olarak baktığımızda, kitapların 17 tanesi tarih kitabı, 3 tanesi lügat, 2 tanesi coğrafya, birisi siyasetname, birisi ise bilim ile ilgilidir. Yani ilk basılan eserler arasında din ile ilgili kitaplar yoktur.

Müteferrika Matbaasında basılan bu kitapların tam listesi şöyledir:

1. *Vankulu Lügati*: Arapça kelimelerin Türkçelerini veren bir sözlüktür.
2. *Tuhfetü'l-Kibâr Fî Esfari'l-Bihâr*: Osmanlı deniz tarihini anlatan bir kitap.
3. Polonyalı Kurusinski'nin İbrahim Müteferrika tarafından çevrilen *İran ve Afgan Tarihi*.

---

[456] Vasıf Efendi'nin, matbaada musahhihlik yapan Gelenbevî İsmail Efendi ile aralarının açıldığı hakkında bkz. A. Vasıf Efendi, Mehasinü'l-Asâr ve Hakâiku'l-Ahbâr, Yay: M. İlgürel, İstanbul 1978, XXVI; Tarih-i Cevdet, c. III, 120-121'de ve c. VIII, 282-283'de bu problemin Vasıf Efendi'nin dürüst olmayan tutumundan kaynaklandığını bildirmektedir.

[457] Ş. Ergürbüz, Matbaacılık Tarihi, İzmit 1947, 47-48.

[458] Müteferrika ve Matbaa basılan kitaplar hakkında bk. G.Toderini, İbrahim Müteferrika Matbaası ve Türk Matbaacılığı, Çeviren: Rikkat Kunt, Yayınlayan: Ş. Rado, İstanbul 1990; Kabacalı, Türk Yayın Tarihi, 23-40.

4. Türkiye'de basılan ilk resimli kitap *Amerika veya Batı Hindistan Tarihi*.
5. *Timur'un ve Torunu Sultan Kali'nin Hayat Hikâyesi*'ni anlatan bir çeviridir.
6. Süheylî'nin 1628 tarihine kadarki *Mısır Tarihi*'ni konu alan bir tarih kitabıdır.
7. Nazmi-zade'nin *Gülşen-i Hulefa*'sıdır. Bağdat tarihini anlatan bir eserdir.
8. İbrahim Müteferrika'nın İstanbul'da döktürdüğü Latin harfleriyle basılan, yabancı tüccar ve din adamlarına Türkçe öğretmek için yazılan bir *Gramer Kitabı*.
9. İbrahim Müteferrika'nın *Usulü'l-Hikem fi Nizami'l-Ümem* adlı kitabı.
10. Müteferrika'nın Latince kaynaklardan derlediği, pusulanın icadı ve kullanımı hakkında bilgiler veren *Füyuzat-ı Mıknatısiyye* isimli kitap.
11. Kâtip Çelebinin *Cihannüma* adlı kitabıdır.
12. Katip Çelebi'nin kaleme aldığı *Takvîmü't-Tevarih* isimli eserdir.
13. Naima'nın kaleme aldığı *Tarih-i Naima*'dır.
14. Osmanlı tarihini anlatan *Tarih-i Raşit* isimli kitaptır.
15. 15. Küçükçelebi-zade İsmail Asım'ın *Tarih-i Çelebi-zade* adlı eseridir.
16. Ömer Bosnavî'nin *Osmanlı-Avusturya Savaşları*'nı anlatan bir kitaptır.
17. *Lisanü'l-Acem* isimli bir sözlüktür.

Yüzyıl Sonlarında Matbaanın Yeniden İhyasında Ulemanın Rolü

Bu ilk matbaadan sonra, Osmanlı Devleti'nde gayr-ı Müslimlerin kurdukları matbaalar dışında Müslümanların kurduğu ikinci matbaa Mühendishâne Matbaası'dır. 18. asrın sonlarına doğru III. Selim zamanında 1795 tarihinde Mühendishâne-i Berrî'nin kurulmasından sonra, bu mektep bünyesinde bir matbaanın kurulması ve böylece matbaanın yeniden ihyası düşünülmüş; bunun için Râşid Efendi'de bulunan "âlât edevât ve basmahâne takımı" devletçe sahiplenerek, 1797'de Mühendishâne Matbaası kurulmuştur.[459]

Humbaracı ve Lağımcı Ocakları Nâzırı Memiş Efendi'nin 1797/1211 tarihli takririnden anlaşıldığına göre, Mühendishâne bünyesinde kurulması

[459] K. Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi (1776-1826)" Eren Yayıncılık, İstanbul 1995, 99. (Matbaanın kuruluş tarihi olarak bazı kaynaklar 1796 tarihini vermekle beraber, K. Beydilli'ye göre 1797 tarihini kabul etmek gerekir.)

düşünülen matbaadan bu okulda yetişecek öğrencilerin "fenn-i hendese üzere Humbara atmak, lağım hafr etmek ve kal'a ve tabya ve köprü yapmak ve metris almak misüllü sanayi'i" öğrenmeleri için gerekli, hendese ve hesaba dair bazı Türkçe kitap, risale ve cetvellerin kısa zamanda temin edilmesi amaçlanmaktadır. Haritalı, cetvelli ve şekilli olan kitapların çoğaltılması ve ayrıca doğru olarak, standart şekilde kısa zamanda elde edilmesi mümkün olabilecekti. Mühendishâne matbaası olarak bilinen bu matbaanın adı, bastığı kitaplarda Dârü't-Tıbaatü'l-Mamuretü's-Sultaniye, Dârü't-Tıbaatü'l-Sultaniye ve bazı kitaplarda ise Dârü't-Tıbaatü'l-Mamure olarak kaydedilmiştir.[460]

Memiş Efendi takririnde matbaanın yönetiminin, -bu işlerin üstesinden gelmeyi taahhüt eden- mühendishâne hocası müderrisin-i kiramdan Abdurrahman Efendi'nin uhdesine verilmesini önermiştir. 1797/1211 tarihli İrâd-ı cedid Defterdarı Mustafa Reşid Efendi'nin takririnden de bu yönde karar verildiğini ve matbaanın riyasetine Müderris Abdurrahman Efendi'nin tayin edildiğini öğreniyoruz.

Reşid Efendi'nin takriri padişaha arz edildiğinde, kabul ettiğine dair bir hattı sadır olmuş, böylece Abdurrahman Efendi'ye berat verilerek tayini gerçekleştirilmiş ve ilgili yerlere ilm-ü haberi yazılmıştır. Abdurrahman Efendi'ye Aralık 1801 tarihine kadar 2000 kuruşluk Mühendishâne hocalığı maaşı dışında maaş tahsis edilmemiş; bu işi ücretsiz olarak yürütmüştür. "Nihayet bu tarihte, bu iki hizmetin birbirinden ayrı ve müstakil birer memuriyet olduğunu idrâk ile; Mühendishâne hocalığı muayyen olan maaşı ile Halife-i Sâni Tâmanîzâde Hüseyin Efendi'ye tevcih olunmuş ve Dârü't-tıbâ'a riyâseti, önce bilâ-ma'aş Abdurrahman Efendi uhdesinde ibkâ olunmuş ve sonradan Abdurrahman Efendi'ye senevî 2000 kuruş maaş tayin olunmak üzere, 1801 tarihinde baş muhasebeye gerekli kaydı yapılmıştır."[461]

Abdurrahman Efendi matbaa işlerini gereği gibi takip etmiştir. Bunun bir göstergesi olarak, 1798 yılında Mahmud Raif Efendi'nin Nizam-ı Cedid yeniliklerini tanıttığı Fransızca kitabının güzel bir örnek teşkil edecek şekilde basımını sağlamıştır. Ayrıca Bonapart'ın Mısır'ı işgalinden sonra gelişen olaylarda Fransız matbaasına el konulmuş; bunların satılması söz konusu olduğunda Abdurrahman Efendi bunları beğenmiş ve başkalarına satılmasını uygun görmemiş; aletler Mühendishâne'ye taşınmıştır.[462]

Abdurrahman Efendi, matbaa hizmetlerinin iyi yürümesi için yardımcı hizmetlerde devamlı çalışmak üzere toplam 15 amelenin işe alınmasını

[460] A. Kabacalı, Türk Yayın Tarihi, 51.
[461] K. Beydilli, A.g.e., 124.
[462] K. Beydilli, A.g.e., 125.

sağlamıştır. Alınacak eşyaların en makul şekilde temin edilmesi için onun teklifleri doğrultusunda bir Nizâmnâme oluşturulmuştur.[463]

Matbaa 1802 yılında Üsküdar'a taşınarak, işletmesi yeni bir düzenlemeyle kâr ve zarar hesabıyla çalışacak bir kamu işletmesi haline dönüştürülmüştür. 25.000 kuruş sermaye tahsis edilmiş. Bu sermaye ile matbaayı işletmeye talip olan ve Selimiye Vakf-ı Humâyûnu tarafına senelik 1200 kuruş icare-kira ödemeyi kabul eden Abdurrahman Efendi'ye yeniden ihale edilmiştir.[464] Böylece yarı sivil, yarı kamu işletmesi haline getirilen matbaada piyasada satılabilecek kitap ve risalelerin de basılıp satılabilmesi mümkün olabilecekti.[465] Böylece piyasaya açık, pazar talebine uygun eserlerin ve gayr-ı Müslimlerin dini eserlerinin de basımını üstlenen matbaaya ayrıcalık olarak basım tekeli de veriliyor. Başka bir yerde kitap basmak yasaklanıyor. İşletmenin kârı fazla olursa bunun, masraflar düşüldükten sonra kalanının İrad-ı Cedid Hazinesi'ne intikali kararlaştırılıyor.[466]

Üsküdar'a taşındıktan sonra dört-beş sene faaliyetleri yolunda giden matbaa 1807 senesinde kapanma durumuyla karşı karşıya gelir. Abdurrahman Efendi, matbaanın kapatılma aşamasına gelişinin sebebi olarak içine düştüğü mali krizi gösterir. Zira basılan kitaplar satılamayıp elde kalmaktadır. Bu yüzden basım ve işletme masrafları karşılanamamakta ve matbaanın faaliyeti inkıtaya uğramaktaydı.[467]

Bu durum üzerine 1807/1222 tarihinden itibaren matbaanın idareciliği, Abdurrahman Efendi yerine Seyyid Hüseyin Efendi'ye verilmiştir. Böylece daha III. Selim döneminde aksamaya başlayan matbaanın faaliyeti, Kabakçı Ayaklanması'ndan sonra IV. Mustafa döneminde de istikrarsızlığını sürdürmüştür. Bir yıl sonra Hüseyin Efendi'den alınan idarecilik, Hacegândan Ali Efendi ile Doğancılar İmamı Hâfız Mehmed Emin Efendi'ye ber-vech-i iştirak ihâle edilmiştir.[468]

18. asrın sonlarında ihya edilen Mühendishane Matbaasında basılan kitapların niteliğine bakıldığında önemli bir değişme görülüyor. Mühendishane Matbaasında 1797–1824 yılları arasında 66 parça eser basılmıştır. 2 propaganda broşürü ile 14 parça eserin yeni baskıları listeden çıkarıldığında, bibliyografik künye itibarıyla yalnız 50 eserin basıldığı görülüyor.[469] Konu itibarıyla en fazla ağırlığı 24 parça ile dil ve lügatler

[463] K. Beydilli, A.g.e., 126-127.
[464] K. Beydilli, A.g.e., 136-137.
[465] Bu tür eserlerin basılarak halkın ve hatta kadıların cahilliğinin ortadan kaldırılabileceğini savunan dönemin önemli ricalinden Behic Efendi'nin düşüncesinin de gerçekleşmiş olduğu görülüyor.
[466] K. Beydilli, A.g.e., 137.
[467] K. Beydilli, A.g.e., 137-138.
[468] K. Beydilli, A.g.e., 138.
[469] K. Beydilli, A.g.e., 151-259; A. Kabacalı, A.g.e., 52-65.

oluştururken, ikinci olarak 15 parça dini kitap yer almaktadır. Müteferrika Matbaasından itibaren 1803 yılına kadar dini konularda kitap basılmadığı halde; ilk olarak Birgivi Mehmed Efendi'nin "Akaid Kitabı" ile bu sınır aşılmış oluyordu. Onun peşinden tasavvuf ile ilgili kitapların basımına da başlanmış; dini kitaplara rağbet daha fazla olduğu için basılan eser sayısı da artmıştır.[470]

III. Selim döneminde başlayan bu gelişme II. Mahmud zamanında daha belirgin halde devam eder. Selim döneminde basılan toplam 35 kitaptan 5'i din konusuna ait iken, Mahmud dönemindeki 31 kitaptan 10'u dini kitaptır. Selim döneminde basılan teknik eserler ve hendese ağırlıklı yayının yerini Mahmud döneminde lügat, gramer ve din konuları alır.[471]

Ancak Matbaacılık alanında III. Selim döneminde yeni bir atılım gerçekleştirilmesine rağmen ilerleyen yıllarda istenilen başarının elde edilememesinin başka nedenleri üzerinde de durmak gerekir. Bu nedenler yayıncılık tekniğinin yeterince gelişmemesi veya masrafların yüksekliği, siyasal bakımdan teşvik edici bir ortamın olmayışı, toplumdaki beklentinin düşük olması, çevirilerin yetirince yapılamaması, yazı dili ile konuşma dili arasındaki farklılık, ekonomik bakımdan kitabın çok pahalıya mal olması, kâğıt üretiminin olmaması, ihtiyacın dışarıdan karşılanması ve basım işinin devlet tekelinde kalması şeklinde sayılabilir.

Kaynakça

Adıvar, Adnan. Osmanlı Türklerinde İlim, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982

Ahmet Cevdet Paşa. Tarih-i Cevdet, Cilt: III ve VIII, Dersaadet 1309

Ahmet Vasıf Efendi. Mehasinü'l-Asâr ve Hakâiku'l-Ahbâr, (Yayınlayan: M. İlgürel), İstanbul 1978

Baysal, Jale. Müteferrikadan I. Meşrutiyete Kadar Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar, İstanbul 1968

Baysal, Jale. Kitap ve Kütüphane Tarihine Giriş, İstanbul 1991

Berkes, Niyazi. Türkiye'de Çağdaşlaşma, Bilgi Yayınevi, Ankara 1973

Beydilli, Kemal. Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane: Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi (1776–1826), Eren Yayıncılık, İstanbul 1995

Ekmeleddin İhsanoğlu, Büyük Cihattan Frenk Fodulluğuna, İletişim Yayınları, İstanbul 1996

Ergürbüz, Şefik. Matbaacılık Tarihi, İzmit 1947

[470] J. Baysal, "Kitap ve Kütüphane Tarihine Giriş, İstanbul 1991, 81.

[471] Mahmud döneminde 1 tıb, 1 hendese, 1 astronomi kitabı dışında, bilimsel ve teknik eser basılmadığını görüyoruz; bk. K. Beydilli, A.g.e., 261.

Gerçek, Selim Nüzhet. Türk Matbaacılığı Müteferrika Matbaası I, Maarif Vekâleti Yayınları, İstanbul 1939

Giambatista, Toderini. İbrahim Müteferrika Matbaası ve Türk Matbaacılığı, (Çeviren: Rikkat Kunt; Yayınlayan: Şevket Rado), İstanbul 1990

Kabacalı, Alpay. Türk Yayın Tarihi, Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1987

Osman b. Abdülmennan, Atlas: Tercüme-i Coğrafya, Süleymaniye, Esat Efendi, No: 2041, Varak: 182-823

Özkul, Osman. Gelenek İle Yenilik Arasında Osmanlı Uleması, Sakarya Üniversitesi Yayınları, Sakarya 2009

İBRAHİM MÜTEFERRİKA VE MATBAANIN OSMANLI DEVLETİ'NE GİRİŞİ

Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY
Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
sedazsy@yahoo.com.tr

Son yıllarda, Osmanlı Devleti hakkında yapılan araştırmaların sahip olduğu içerik, salt siyasi bir vurguyu değil, aynı zamanda toplumsal yaşamın her alanına etkiyen unsurların bir arada ele alınmasını ön plana çıkarmaktadır. Bir beylik olarak kurulan, giderek bir imparatorluğa dönüşen ve geniş bir coğrafyada hüküm süren Osmanlı Devleti hakkındaki kapsamlı araştırmalarla devleti, sonunda varlığını sürdüremez bir noktaya getiren nedenlerin, daha tarafsız ve çok yönlü bir bakış açısıyla değerlendirilmesinin önemi kavranmaya başlamıştır. Bu tür bir yaklaşım tarzının barındırdığı çok yönlülük, bilim tarihi incelemelerinin de nispeten artış göstermesini sağlamıştır. Bu anlayışa koşut olarak çalışmamızda, Avrupa'ya göre 274 yıllık bir gecikmeyle de olsa matbaayı Osmanlı Devleti'ne getiren Türk kültür tarihinin önemli şahsiyetlerinden biri olan İbrahim Müteferrika'nın (1674-1745) yaptıkları ele alınacaktır. Müteferrika, yazmış olduğu *Vesilet-üt-tıbaa* (Matbaanın Gerekleri, 1726) adlı risale ile kitap çoğaltmanın yararlarından söz etmiş ve bunun için yetkililerden izin istemiştir. Sonuçta şeyhülislamın fetva vermesi ve padişahın ferman çıkarması ile matbaanın açılması mümkün olmuştur. İbrahim Müteferrika'nın çabalarıyla Osmanlı Devleti'nde matbaanın kendine yer bulmasına kadar geçen süreçte yazılı metinlerin basılması ile ilgili olarak kâğıdın ve matbaanın kullanılması dünyada nasıl bir gelişim göstermiştir? Peki, matbaanın ülkeye girişini sağlayan Müteferrika nasıl biridir ve Türk düşünce tarihinde nasıl bir etki yaratmıştır? Bu sorular bağlamında İbrahim Müteferrika'nın hayatı ve eserleri incelenmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın ana eksenlerinden biri olan matbaanın, dünya ölçeğinde nasıl bir seyir izlediğinin kısaca aktarılması önem arz etmektedir. Bilindiği üzere matbaanın gelişimi üç teknik özelliğe bağlıdır: Kâğıt yapımı, mürekkep yapımı ve oymacılık. Bu üç tekniği de bilen Çinliler, M.S. sekizinci yüzyılda tahta kalıplı baskıcılık (ksilografi) yöntemini kullanmışlar, yazı metnini, tahta bloklar üzerine oyarak elde ettikleri kabartma harflere mürekkep sürüp kâğıda basmak suretiyle ilk basım tekniğini geliştirmişlerdir. Budacı büyü metinleri (760-770 yılları arası) ve 130 ciltten oluşan klasikler, Çinlilerin bu yöntemle

bastığı ilk yapıtlar arasındadır.[472] Kâğıt üretimi, Çin'de ortaya çıkmış, ardından İslam Medeniyeti aracılığıyla Batı'ya yönelmiştir. Sekizinci yüzyılda Semerkant'ta da üretilmeye başlanan kâğıt, Kahire pazarlarında malları sarmak için kullanılmış ve ancak on ikinci yüzyılda Avrupa'ya ulaşmıştır. Avrupa'da ilk basılı malzeme oyun kâğıtları olmuş, bu da 1377 yılında Almanya'da yapılan basımla gerçekleşmiştir. İlerleyen yıllarda kuyumcu Johannes Gutenberg'in (1394-1468) hareketli matbaa harflerini icat etmesiyle Almanya, matbaacılığın yayıldığı merkez halini almıştır.[473] Gutenberg, harfleri ve karakterleri tek tek dökerek hazırlamış, her harfin çelikten bir kalıbını keserek küçük bir bakır parçasına vurup oyuk iz açmış ve harf kalıplarını oluşturmuştur. Harf yapımında kurşun, kalay ve antimon alaşımını kullanan Gutenberg, kâğıdın iki yüzünün de kullanılabileceği bir cendere geliştirmiş ve ilk olarak *İncil*'i basmıştır.[474] Gutenberg'in hareketli baskı makinesini geliştirmesine rağmen, daha ucuz olan ve renkli resimlerin basılmasına olanak sağlayan Çinlilerin blok baskı teknolojisi, bu konuda Çinlileri Batı'nın ilerisine taşımıştır.[475] Matbaanın Avrupa'ya hızlı bir şekilde yayılmasının ardından eserlerin çok sayıda basılması, bilginin daha büyük kitlelere ulaşması ve kaynakların standartlaşması mümkün olmuştur.

Osmanlı Devleti'ne matbaanın girişi ise on beşinci yüzyıl dolaylarında gerçekleşmiştir. Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan Ermeni, Rum, Yahudi, Maruni (Marrano)* ve Cizvit gibi azınlıklar, özel matbaaların kurulması konusunda öncülük etmişlerdir. Yahudilerin 1494 yılında İstanbul'da kurdukları ilk matbaa ile basılan ilk eser *Tevrat ve Yorumu* olmuştur. İlk Ermeni matbaacısı olan Agbar, Venedik'te öğrendiklerini, Patrik Sebasti Mikael'in yardımlarıyla 1565 yılında İstanbul'da bir matbaa kurarak hayata geçirmiştir. *Chteemaran Bidani Kideliatz* adında bir dergi ve *Archalouis Araradian* adında bir günlük gazete çıkaran Ermenilerin bastıkları eserler genellikle dini içeriklidir, ancak bunların arasında tarih, coğrafya ve astroloji alanlarında basılmış eserler de vardır. İlerleyen yıllarda Ermeni matbaaların çoğu siyasi faaliyetlere katıldıkları gerekçesiyle kapatılmış, kalanları ise 1728 yılında çıkan yangında ortadan kalkmıştır. On dokuzuncu

[472] TOPDEMİR Hüseyin Gazi, UNAT Yavuz, (2011), *Bilim Tarihi*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, s. 206-207.
[473] RONAN Colin, (2005), *Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, Çevirenler: Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Ankara: Tübitak Yayınları, s. 303-304; Pontıng Clive, (2011), *Yeni Bir Bakış Açısıyla Dünya Tarihi*, İstanbul: Alfa Yayınları, s. 345-348.
[474] TOPDEMİR, UNAT, a.g.e., s. 207.
[475] McCLELLAN James, DORN Harold, (2008), *Dünya Tarihinde Bilim ve Teknoloji*, Ankara: Arkadaş Yayınları, s. 149.
* Adını Aziz Marun'dan alan bu dini öğreti, Katolik Kilisesi'nin Doğu ayin usulüne uyan bir cemaati temsil etmektedir.

yüzyılda matbaacılık çalışmalarını canlandıran Rumların açtığı yerler de siyasi olaylara dâhil oldukları için devlet tarafından kapatılmıştır.[476] Osmanlı Devleti'nde ilk Türk matbaasının kurulması ise bilindiği üzere İbrahim Müteferrika tarafından gerçekleştirilmiştir.

Yaşamıyla ilgili sınırlı bilgiye sahip olduğumuz İbrahim Müteferrika, Osmanlı Devleti'nde ilk yarı-resmi matbaayı kuran kişi olarak tanınmaktadır. Müteferrika, bugün Romanya sınırları içinde yer alan ve Erdel (Transilvanya) adıyla bilinen ancak o dönemde Macaristan'a bağlı bir bölgenin merkezi olan Kolojvar (Kolozsvar, Cluj, Klausenberg) kentinde doğmuştur.[477] Araştırmacıların bir bölümü, Kolojvar'da Kalvinist* bir rahip olarak yetiştiğini ileri sürdükleri İbrahim Müteferrika'nın Macar kralı Thököli İmre'nin (1657-1705) Habsburglara karşı isyanı sırasında, Osmanlı askerleri tarafından esir alındığını ve İstanbul'a getirilip köle olarak satıldığını kabul etmektedir.[478] Müteferrika'nın dostu olan ve birbirlerine yazdıkları mektupları Fransızcadan Niyazi Berkes (1908-1988) tarafından çevrilen De Saussure Czezarnak ise Müteferrika'nın olumsuz yaşam koşullarına ve köleliğe dayanamayıp Müslümanlığı kabul ettiğini, kendisine İbrahim adı verildiğini ve İbrahim'in kısa sürede Türkçeyi ve İslam bilimlerini öğrendiğini belirtmektedir.[479] Müteferrika'nın yetişme şartlarıyla Müslüman olmadan önceki hayatını gün ışığına çıkaran Niyazi Berkes, Müteferrika'nın kaleme aldığı *Risale-i İslamiyye* adıyla tanınan eserini incelemiş ve onun Kalvinist değil, Uniteryen* olduğunu ileri sürmüştür. Uniteryen olması dolayısıyla da Türklere karşı Avusturya ordusunda savaştığı ve esir düşerek satıldığı ve bu yüzden Müslüman olmayı seçtiği savı çürütülmektedir. Çünkü o dönemde Osmanlıların Erdel dediği bu bölgede Katoliklik, Kalvinistlik ve Uniteryenlik olmak üzere üç Hıristiyan kilisesi birbiriyle savaş halindedir. Bunlardan Uniteryenlik; baba, oğul ve kutsal ruh şeklindeki Teslis inancını kabul etmemesi gerekçesiyle Müslümanlığa yakın, Hıristiyanlığa uzak sayılmaktadır. Michael Servetus'un (1511-1553) kurucusu olduğu bu mezhep,

---

[476] TEKELİ Sevim, KAHYA Esin, DOSAY Melek, DEMİR Remzi, TOPDEMIR Hüseyin Gazi, UNAT Yavuz, AYDIN KOÇ Ayten, (2009), *Bilim Tarihine Giriş*, Ankara: Nobel Yayıncılık, s. 281.

[477] ŞEN Adil, (1995), *İbrahim Müteferrika ve Usulü'l-Hikem fî Nizami'l-Ümem*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 25.

* Reformcu Jean Calvin'in (1509-1564) ortaya koyduğu ve *Kutsal Kitap*'ın Hıristiyanlığın tek kaynağı olduğunu savunduğu dini öğretidir.

[478] ŞEN, a.g.e., s. 28; GERÇEK Selim Nüzhet, (1939), *Türk Matbaacılığı I*, *Müteferrika Matbaası*, İstanbul: Maarif Vekaleti Yayınları, s. 48.

[479] ŞEN, a.g.e., s. 29.

* Uniteryenlik, tanrının birliğini ifade etmektedir. Teslis'i yani baba, oğul ve kutsal ruhtan oluşan üçlü tanrı anlayışını reddeden Uniteryenlik, on altıncı yüzyılda daha etkili bir hal almış ve Reform hareketi ile daha da yaygınlık kazanmıştır.

Katolik ve Kalvinist kiliselerinin baskılarına maruz kalıp, kurucusunun yakılmasına rağmen yayılmıştır. Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altındaki Erdel'de etkisini koruyan bu inanç sistemi, Servetus'un bastığı *Biblica Sacra* adındaki kutsal kitabı takip etmiştir. Müteferrika da *Risale-i İslamiyye* adlı çalışmasında bu eseri okuduğunu belirtmiştir. Müslümanlığa daha yakın olduğu ileri sürülen Uniteriyenliği benimseyen Müteferrika'nın, bu nedenlere dayalı olarak Osmanlı Devleti'nin himayesine geçip İslamiyet'i kabul ettiğini söylemek mümkün gözükmektedir.[480]

İbrahim Müteferrika, 1692 yılında Osmanlı Devleti'ne katılmasının ardından Latince, Macarca, Arapça, Farsça, Yunanca ve Türkçe bilmesi dolayısıyla III. Ahmed'in ve I. Mahmud'un hükümdarlık dönemlerinde çeşitli resmi görevlerde bulunmuştur. Resmi görevleri arasında diplomatlık, mihmandarlık,* çevirmenlik, müteferrikalık* ve haceganlık* olan Müteferrika, daha çok bir tarihçi, bilim insanı, yazar ve matbaacı olarak tanınmıştır.[481] İbrahim'in müteferrikalık görevini ise 1715 yılında Mora sorununu müzakere için Viyana'ya Prens Eugene'e gönderilişiyle üstlendiği tahmin edilmektedir. 1716 yılında Osmanlı-Avusturya Savaşı'nda Macarlara tercümanlık yapmak için Belgrad'a gönderilmiş ve devlet, bu görevi için kendisine günlük 60 akçe bağlamıştır. 18 Nisan 1716 tarihinden önce kapıkulu süvarilerinin seçkin bölümlerinden biri olan sipahilerin 41. bölüğünde 29 akçe yevmiyeyle görev aldığı belirlenmiştir. 1717 yılında Osmanlı Devleti'ne davet edilen Macar Prensi II. Rakoczi'nin yanına tercüman olarak atanmıştır. II. Rakoczi'nin 1731 yılındaki ölümüne kadar Boğaziçi, Yeniköy ve Tekirdağ'da günlük 50 akçe ile görevine devam etmiştir. 1731 yılında da Selanik'te Şehzade Mirza Safi'nin hizmetinde mihmandarlık görevinde bulunmuştur.[482] Avrupa'da kaldığı süreçte Müteferrika, yayımcılık ve yeni baskı teknikleri konusunda bilgi edinmiş ve 1726 yılında Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin (ö. 1732) oğlu olan Said Mehmed Efendi (ö. 1761) ile birlikte İstanbul'da bir matbaa kurmak için çalışmalara başlamıştır. Matbaanın faydalarını anlatan *Vesilet-üt-tıbaa* (Matbaanın Gerekleri, 1726) adlı bir kitapçık hazırlayan ve devletin ileri gelenlerine yollayan Müteferrika, izin için de Sadrazam Damat İbrahim Paşa'ya (1662-1730) bir dilekçeyle başvurmuştur. Konuya olumlu yaklaşan

---

[480] BERKES Niyazi, (2003), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 51-52.

* Mihmandarlık, resmi konukları ağırlama ve onlara rehberlik etme görevidir.

* Müteferrikalık, padişahın ve vezirlerin hizmetinde olan hademe gibi görevlileri belirten bir adlandırmadır.

* Haceganlık, Divan ve Bab-ı Ali'deki resmi dairelerde yer alan büro şefleri ve bazı görevlilerin bulunduğu yüksek bir aşamanın adıdır.

[481] TOPDEMIR Hüseyin Gazi, (2002), *İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 5.

[482] ŞEN, a.g.e., s. 35.

Sadrazam, Şeyhülislam Abdullah Efendi'den (?-1743) fetva alınması gerektiğini belirtmiş ve Müteferrika, bir dilekçeyle şeyhülislama başvurarak konuyla ilgili fetva istemiştir. Başvuruyu değerlendiren Şeyhülislam Abdullah Efendi de olumlu görüş bildiren bir fetva vererek yalnızca bilimsel eserlerin basımına izin verilmesini sağlamıştır. Bu olumlu fetvadan sonra "Mucibince amel oluna." emriyle başlayan ve Sadrazam Mektubi Kalemi halifelerinden Said Efendi ile Dergah-ı Ali müteferrikalarından İbrahim Müteferrika'nın tefsir, hadis, fıkıh ve kelam kitapları basmamak şartı ile matbaa kurmalarına izin veren Hatt-ı Hümayun'u imzalatmasıyla 1727 yılında matbaa resmen kurulmuştur.[483] Müteferrika'nın Yavuz Selim semtindeki evinde kurulduğu belirtilen matbaanın malzemelerinin ise Hollanda'dan getirildiği ileri sürülmektedir.[484]

Müteferrika, bir yandan matbaadaki çalışmalarını sürdürürken bir yandan da devletin kendisine verdiği görevleri yerine getirmiştir. 1737 yılında Leh Antlaşması'nın yenilenmesinde görev almıştır. 2 Şubat 1738 tarihinde top arabacıları kâtipliğine getirilen Müteferrika, Divan-ı Hümayun'da hacegan sınıfına yükselmiş, 1737-1739 savaşlarında Türklerin ve Fransızların yararına çalışmıştır. 1743 yılında Humbaracı Ahmed Paşa (1675-1747) ile birlikte Türk-İsveç ilişkilerinin gelişmesinde diplomasi işlerini yürütmüş, yurda dönüşünde Yalova'da kâğıt fabrikası kurma girişimlerinde bulunmuş, ancak üretilen ilk kâğıdı göremeden 1745 yılında ölmüştür. Okmeydanı'nda Aynalıkavak Mezarlığı'na gömülen Müteferrika'nın mezarı, 1942 yılında Galata Mevlevihanesi'ne nakledilmiştir.[485] Ahmed Cevdet Paşa tarafından *hezarfen** nitelemesiyle karşılanan Müteferrika; tarih, coğrafya, ilahiyat, astronomi ve matematik gibi bilim dallarında bilgi birikimine sahip bir kişidir. Tycho Brahe (1546-1601), Kopernik (1473-1543), Galileo Galilei (1564-1642) ve Descartes (1596-1650) gibi ileri gelen düşünürlerin görüşlerinden haberdar olan Müteferrika; kozmografya, topografya, kartografya, ülkeler coğrafyası, jeopolitik ve jeostratejik coğrafya alanlarındaki bilgi birikimine önemli katkılarda bulunmuştur.[486] Müteferrika'nın bütün çabalarına rağmen kurulma aşamasından sonra matbaanın gelişimi sekteye uğramıştır. Teknolojik gelişmelerin yavaş bir seyir izlemesi, ekonomik kısıtlılıklar ve siyasi açmazlar matbaanın önünde birer engel oluşturmuş ve Müteferrika'nın ölümünü takip eden yıllarda matbaa tamamen desteksiz kalmıştır. İbrahim Müteferrika'nın yazdığı eserlerin içerikleri ise aşağıda kısaca serimlenmiştir.

---

[483] TOPDEMİR, a.g.e., s. 23-26; ŞEN, a.g.e., s. 55-59.
[484] ŞEN, a.g.e., s. 60.
[485] ŞEN, a.g.e., s. 36-37.
* Hezarfen ya da diğer adıyla polimat, birbirinden farklı birçok disiplin hakkında bilgi birikimine sahip olan bilim insanlarını niteleyen bir terimdir.
[486] ŞEN, a.g.e., s. 41-46.

1) Risale-i İslamiyye:

Müteferrika, ilk olarak 1710 yılında *Risale-i İslamiyye* adında bir kitap kaleme almış ve dini içeriğe sahip olduğu gerekçesiyle basılamayan bu eserinde Uniteryenlik ile İslamiyet'in yakınlığına dikkat çekmiştir. Sadrazam, vezir, ulema, meşayih,* ayan ve eşraftan söz ettiği eserinde Müteferrika, III. Ahmed'i saygıyla anarak onun başarılarının devamı için dua etmiştir.[487]

2) Vesilet-üt-tıbaa:

Müteferrika'nın matbaanın önemini ve gerekliliğini anlattığı bu eseri, 1726 yılında basılmıştır. Müteferrika'ya göre Osmanlı Devleti açısından matbaanın faydaları; bilimsel eserlerin çoğaltılması, İslam devletlerinin tarihinin basılması, eserlerdeki bilgilerin doğruluğundan emin olunması, eser çoğaltmanın matbaa ile daha ucuz hale gelmesi, kitapların daha ucuza satın alınabilmesi, çoğalan eserler aracılığıyla kütüphanelerin açılması ve İslam medeniyetinin Avrupa'dan daha ileri düzeye ulaşması şeklinde sıralanabilir.[488]

3) Tarih-i Seyyah:

İbrahim Müteferrika'nın 1728 yılında çevirdiği *Tarih-i Seyyah* adlı ruzname (günlük), Polonyalı Cizvit misyoner Tadee Krusinski'ye aittir. İran tarihini konu edinen Latince bir eser olan *Tarih-i Seyyah*, İran'da olup bitenlerin ilgiyle izlendiği bir dönemde çevrilmiştir.[489]

4) Füyuzat-ı Mıknatısiye:

İbrahim Müteferrika'nın 1732 yılında yayımladığı ikinci çeviri eseri, Batı'da kaleme alınmış çeşitli yapıtlardan derlenerek hazırlanmıştır. Bu eser, pusulanın faydalarını ve nasıl kullanılacağını anlatmaktadır. *Füyuzat-ı Mıknatısiye* (Pusulanın Yararları) adlı kitapta, 1721 yılında Leipzig'de basılmış bir makalenin çevirisi yer almakta ve mıknatıs taşının özellikleri ile bunun pusulalarda nasıl kullanıldığı aktarılmaktadır.[490]

5) Usul el-Hikem fi Nizam el-Ümem:

Usul el-Hikem fi Nizam el-Ümem (Milletlerin Nizamı Hakkında Yöntemsel Düşünceler) adlı eser, 1732 yılında kaleme alınmıştır. O dönemde, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu siyasi, iktisadi, askeri ve sosyal

* Meşayih, şeyh sözcüğünün çoğuludur. Osmanlı Devleti'nde tarikat şeyhlerini ve dini önderleri içeren bir terim olarak kullanılmıştır.

487 ŞEN, a.g.e., s. 34.

488 TOPDEMİR, a.g.e., s. 11-12.

489 ŞEN, a.g.e., s. 42.

490 ŞEN, a.g.e., s. 65.

konuları ele alan birçok eser bulunmaktadır, ancak Müteferrika'nın yazdığı bu kitap, ortaya çıkan aksaklıkları çok boyutlu bir şekilde değerlendirmesi nedeniyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu yıllarda yazılanların genel olarak konuları ülke sınırları içinde ele almasının ve Kanuni Sultan Süleyman (1494-1566) dönemine yönelik bir özlemi dile getirmesinin yanında *Usul el-Hikem fi Nizam el-Ümem*, sorunları değişen dünya koşulları çerçevesinde ve diğer ülkelerin durumlarıyla kıyaslayarak aktarmıştır. Bu eserde, askeri düzenin nasıl olması gerektiği, devlet adamlarına, filozoflara ve askeri örgütlenmeye duyulan gereksinim, Avrupa'nın gelişmesi karşısında Osmanlı Devleti'nin gerilemesinin nedenleri, coğrafya biliminin faydaları ve etkileri, orduların düzenlenmesi ve savaş teknikleri gibi konular incelemeye tabi tutulmuştur.[491] Ayrıca Müteferrika bu eserinde üç siyasal düzenden söz etmektedir: Monarşi, aristokrasi ve demokrasi. Demokratik bir yönetimden yana olduğu anlaşılan Müteferrika, Avrupa'daki ileri ulusların demokrasi ile yönetildiğini ve bunların yasalarının tanrıdan gelen şeriat ilkelerine göre değil, akıl yoluyla ortaya konmuş ilkelere göre belirlendiğini sözlerine eklemektedir.[492]

6) Mecmua-i Hey'et el-Kadim ve el-Cedid:

İbrahim Müteferrika'nın *Mecmua-i Hey'et el-Kadim ve el-Cedid*'i (Eski ve Yeni Astronomi Kitabı), Hollandalı coğrafyacı, kozmografyacı ve matematikçi Andreas Cellarius'un (1596-1665) *Atlas Coelestis* adlı eserinin çevirisidir.[493] Daha önce de belirttiğimiz gibi Müteferrika, Brahe, Kopernik ve Galilei gibi astronomların düşüncelerini bilmektedir ve bunlarla bağlantılı olarak Katip Çelebi'nin (1609-1657) *Cihannüma* adlı eserine ek bir bölüm yazacak kadar konuya hâkimdir.

İbrahim Müteferrika'nın matbaada bastığı ilk eserler aşağıda sıralanmıştır:

1. Cevheri, *Kitab-ı Lügat-ı Vankulu* (Arapça-Türkçe Vankulu Sözlüğü), Çeviren: Mehmed bin Mustafa el-Vani, Baskı Sayısı: 1000, 2 Cilt, 31 Ocak 1729.
2. Katip Çelebi, *Tuhfet-ül Kibâr fî Esfari'l-Bihar* (Deniz Savaşları), Baskı Sayısı: 1000, 29 Mayıs 1729.
3. Krusinski, *Tarih-i Seyyah*, Latinceden Çeviren: İbrahim Müteferrika, Baskı Sayısı: 2000, 26 Ağustos 1729.
4. Mes'udi, *Tarih-i Hind-i Garbi* (Amerika veya Batı Hindistan Tarihi), Baskı Sayısı: 500, 5 Nisan 1730.
5. İbn Arabşah, *Tarih-i Timur-i Gürgan* (Timurlenk Tarihi), Çeviren: Nazmizade Hüseyin Murteza, Baskı Sayısı: 500, 18 Mayıs 1730.

[491] ŞEN, a.g.e., s. 69-74.
[492] BERKES, a.g.e., s. 53.
[493] ŞEN, a.g.e., s. 67.

6. Süheyli, *Tarih-i Mısr-i Kadim ve Mısr-i Cedid* (Mısır'ın Eski ve Yeni Tarihi), Baskı Sayısı: 500, 17 Haziran 1730.

7. Nazmizade Hüseyin Murteza, *Gülşen-i Hulefa* (Halifeler Tarihi), Baskı Sayısı: 500, 16 Ağustos 1730.

8. Holderman, *Gramaire Turque ou Methode Courte et Facile Pour Apprendre la Langue Turque* (Türkçe Grameri veya Türkçe Öğrenmek İçin Kolay Yöntem), Baskı Sayısı: 1000, 1730.

9. İbrahim Müteferrika, *Usul el-Hikem fî Nizam el-Ümem* (Milletlerin Nizamı Hakkında Yöntemsel Düşünceler), Baskı Sayısı: 500, 13 Şubat 1732.

10. İbrahim Müteferrika, *Füyuzat-ı Miknatısiye* (Pusulanın Yararları), Baskı Sayısı: 500, 27 Şubat 1732.

11. Katip Çelebi, *Cihannüma*, Baskı Sayısı: 500, 3 Temmuz 1732.

12. Katip Çelebi, *Takvim el-Tevarih* (Kronoloji Cetvelleri), Baskı Sayısı: 500, 14 Haziran 1733.

13. Naima, *Tarih-i Naima* (Naima Tarihi), Baskı Sayısı: 500, 2 Cilt, 18 Haziran 1734.

14. Raşid, *Tarih-i Raşid* (Raşid Tarihi), Baskı Sayısı: Belirsiz, 17 Şubat 1741.

15. Çelebizade İsmail Asım, *Tarih-i Asım* (Asım Tarihi), Baskı Sayısı: Belirsiz, Şubat 1741.

16. Ömer Bosnavi, *Ahval-i Gazavat-i der Diyar-i Bosna* (Bosna Savaşları), Baskı Sayısı: Belirsiz, 19 Mart 1741.

17. Şuuri, Hasan Efendi, *Kitab Lisan el-Acem el-Müsemma bi Ferhengi-i Şuuri* (Acemce-Türkçe Sözlük), Baskı Sayısı: Belirsiz, 2 Cilt, 1 Ekim 1742.[494]

Avrupa'da yaygınlık kazanmasının ardından, teknolojik olanakların yetersizliği ve toplumun sosyo-kültürel açıdan yeniliklere sıcak bakmaması gibi nedenlerle yaklaşık 274 yıllık bir gecikmeyle Osmanlı Devleti'nde kendisine yer bulan matbaacılık faaliyetleri, yine benzer gerekçelerle gerilemeye başlamıştır. Halkın dinsel konulara ilgi göstermesi, ancak matbaanın dini içerikli eser basmamak kaydıyla açılması, kâğıt üretiminde yaşanan güçlükler, basılan eserlerin satışının oldukça pahalı olması, okuma-yazma oranlarının düşüklüğü gibi nedenlere dayalı olarak matbaacılık başarısızlıkla malul olmuştur.

Kaynakça

BERKES Niyazi, (2002), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

GERÇEK Selim Nüzhet, (1939), *Türk Matbaacılığı I*, *Müteferrika Matbaası*, İstanbul: Maarif Vekaleti Yayınları.

[494] ŞEN, a.g.e., s. 62-67; Topdemir, Unat, a.g.e., s. 169.

McCLELLAN James, DORN Harold, (2008), *Dünya Tarihinde Bilim ve Teknoloji*, Ankara: Arkadaş Yayınları.

PONTING Clive, (2011), *Yeni Bir Bakış Açısıyla Dünya Tarihi*, İstanbul: Alfa Yayınları.

RONAN Colin, (2005), *Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, Çevirenler: Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Ankara: Tübitak Yayınları.

ŞEN Adil, (1995), *İbrahim Müteferrika ve Usulü'l-Hikem fî Nizami'l-Ümem*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

TEKELİ Sevim, KAHYA Esin, DOSAY Melek, DEMİR Remzi, TOPDEMİR Hüseyin Gazi, UNAT Yavuz, AYDIN KOÇ Ayten, (2009), *Bilim Tarihine Giriş*, Ankara: Nobel Yayıncılık.

TOPDEMİR Hüseyin Gazi, (2002), *İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

TOPDEMİR Hüseyin Gazi, UNAT Yavuz, (2011), *Bilim Tarihi*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

OSMANLIDA SOSYOLOJİ

Öğr. Gör. Orhan BİNGÖL
Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü
orhanbingol@gumushane.edu.tr

Giriş

Bu bildiri, ilk olarak üç büyük disipliner bilgileri topluca okumaya çalışmaktadır; hem tarih ve siyaset hem de sosyoloji, 'Osmanlıda Sosyoloji' başlığında bir araya getirilmektedir. Metnin ikinci zemini, Osmanlı-Batı ilişkileri ve karşılaştırmaları üzerinden yürümektedir.

Osmanlı İmparatorluğu uzunca bir süre büyük ve güçlü bir devlet yapılanması olarak devam etmiştir. İmparatorluğun tarihe karışacağının sinyalleri yandığı dönemlerde Avrupa'da ciddi bir yükseliş gerçekleşmektedir. Osmanlı ve Avrupa'nın aynı zaman diliminde yaşadığı gelişmeler ilerleme/güçlenme ve gerileme/yıkılma noktalarında birbirine zıtsa da, iki tarafın şahit olduğu tarihsel denk gelimlerden biri sosyoloji biliminin doğuşu üzerinedir. Diğer bir deyişle 19. yüzyılda Avrupa kendini adeta yeniden yaratır ve dayatırken, Osmanlı ise yok olmamaya çalışmak üzere eş zamanlı olarak sosyolojiye başvurmuştur. Bu başvuruların arasında çeşitli nedenler açısından ciddi farklar söz konusudur.

Bunlardan ön önemlisi Osmanlıdaki sosyoloji biliminin açıkça Batı orjinli oluşudur. Başta bu sebeple Osmanlı ve Batı sosyolojisinin gelişimi, tarihsel başlangıç açısından aynılık gösterirken bilimsel ve toplumsal bakımlardan önemli ayrılıklar taşımaktadır. Bu durum Osmanlıdaki sosyolojinin özgünlüğünü, fonksiyonelliğini ve anlamını doğrudan tartışmaya açmaktadır. İşte bu bildirinin ana odağı Osmanlıda sosyolojinin nedenlerinin, nasıllarının ve neticelerinin genel bir değerlendirmesinden kaynak almaktadır. Öbür söylemle tebliğde, Osmanlıdaki sosyolojinin kökeni, giriş ve gelişme koşulları, sosyolojiden beklenenlerle karşılaşılan sonuçlar, devletin tarihi, siyasi, bilimsel ve toplumsal atmosferi çerçevesinde yorumlanmaktadır.

Batılılaşmanın Kısa Tarihçesi

Osmanlı İmparatorluğu coğrafî konumu, dinî ve geleneksel özellikleri itibariyle tarih içerisinde (bir döneme kadar) Doğu'ya Batı'dan daha yakın durmuştur. Henüz küreselleşmemiş dünyada Osmanlının, Batı'dan tamamen habersiz olmamakla birlikte Doğu'yla arasındaki siyasî ve kültürel ilişkileri daha güçlü olmuştur. Benzer şekilde Osmanlı bilim tarihinde de Doğu'nun baskın izleri görülebilir. Örnekse Demir, Osmanlının Fatih döneminden

başlayarak 18. yy'a kadar süren bilimsel gelişimini 1. ve 2. dönemler olarak adlandırmaktadır. Bu devirlerde Doğu'yla yakın ilişkilerde bulunan Osmanlıda "1. dönemde… esasen 'matematiksel bilimler'in ışığı parlamıştır… 2. dönemde… bir yandan siyaset felsefesi ile ahlak felsefesi ve diğer yandan ise bu türden felsefi etkinliği destekleyen tarih ve coğrafya bilimleri öne çıkmaya başlamıştır"(2010: 218).

Batı'nın teknik ve ticari atakları gerçekleşmeden önce Osmanlı, Doğu ile kurulmuş olan güç dengelerinde ağır basan konumda bulunmuş, Doğu'ya liderlik etmiştir. Başkaca söylenirse "Osmanlının tarih içinde yüklenmiş olduğu görev, Doğu uygarlıklarının savunuculuğu ve koruyuculuğudur… Osmanlının bu başarısı önünde Batı yeni çözüm yolları aramış ve yeni ticaret yolları ile Osmanlı ile karşılaşmadan, Osmanlıyı dolanarak Doğu'ya ulaşmayı başarmıştır. O tarihten bu yana artık Osmanlının dışında düzenlenen Doğu-Batı ilişkisi söz konusudur"(Sezer, 2006: 158). Gelinen bu hâl, Osmanlıyı ilgilendiren bazı iç ve dış gelişmelere dayalı bir periyotta olgunlaşmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşadığı pozisyon değişikliğine ilk olarak kendi içyapısı ve sorunlarına eğilerek başlanabilir.

Osmanlı İmparatorluğu, tarihî Bizans'ı yurdundan ettiği andan itibaren genişleme rotası izlemiştir. Bu rotada başarılı da olmuştur. Özellikle askerî ve siyasî bakımlardan güçlü olan Osmanlı, bilimsel alanda da çok geriden gelmemiştir. Ne var ki farklı coğrafya ve kültürlere hükmeden Osmanlı, bu gücünü yaymak ve korumak uğruna 'askeri anlamdaki toprak kazanımını' daima önde tutmuştur. Bu öncelikle hâkimiyet sağlanan yerler nicelik olarak artmakta ama buralar, zamanla nitelikte birer 'harita genişlemesi'ne dönmeye başlamıştır. Osmanlı, egemenliğine kattığı yerlerin yaşayanlarına kültürel tesir ya da içselleştirme politikaları uygulamazken, oralardan alınacak yeniliklere de çok hevesli görünmemiştir. Benzer şekilde, Anadolu halkına karşı ilgisizliğe kayabilecek tavrını değiştirmeye niyetlenmemiştir. Bu tutumlar, özellikle de milliyetçilik akımlarından sonra devletin birlik ve bütünlüğünde sorunlara yol açmaya başlamıştır. Hem ekonomisi hem toplumsal dokusu hem de bunu çekip çevirmesi gereken devlet teşkilatlanması zorlanmaya başlayan bir devlet ortaya çıkmaktadır. Osmanlı Doğu'ya veya Batı'ya genişlemeye fakat diğer taraftan yıpranmaya da başlamıştır. Osmanlının bu durumu yükseliş devrini takiben yaşanmış ve bu dönemden sonra imparatorluk, Batı ile temasları artmasına karşın yüzünü daha çok taht anlaşmazlıkları, orduda düzensizlik veya toplumsal sorunlar gibi iç meselelerine çevirmek durumunda kalmıştır. Diğer ifadeyle aslında "16. ve 17. yüzyıllar boyunca Osmanlı yöneticileri Batı'yı tanımak istememekten veya onun ileriliğini kabul edememekten çok, devlet ve toplum örgütlenmesinin dayattığı yapısal problemlerle uğraşmak zorunda kalmıştır"(Metin, 2010: 38).

Osmanlı İmparatorluğu'nun Timur'un (2001: 286) toprak, ordu ve vergi, Sezer'in ise askerî ve dinî örgütler (2006: 149) olarak kabul ettikleri aslî unsurlarındaki/yapılarındaki bozukluklar, devleti ilk elden bu konularla ilgilenmeye itmiştir. Osmanlıdaki problemlerin ana kaynağı en çok askerî kanatta hissedildiğinden/görüldüğünden çareler öncelikli olarak askerî alanda aranmıştır. Sınırları bu bildirinin hacmini fazlasıyla aşacak olan 'Batılılaşma, Batıcılaşma, Türklerin Batılılaşması' olgu ve süreçleri böylece tecrübe edilmeye başlanmıştır. Eş anlamlı olarak Osmanlı, askeri yapısı ve ordusunu o zamanın en ilerisi kabul edilen Batı örneğine göre yenileme girişimlerinde bulunduğu vakitten itibaren Batılılaşma sürecine de girmiştir denilebilir. Burada bir nüans olarak, Türklerdeki Batı-asker-modernleşme üçlüsündeki manidar ilişkilerin, maddî ve ideolojik anlamda belki de buradan temel kazandığı söylenebilir.

Şu var ki Osmanlı ordusunda III. Selim'den başlayarak gittikçe profesyonelleşen Batı tarzı müdahalelerin zamanla yetersiz kaldığı görülmüştür. Ama bu konuda geri adım atılmamış, Batılı düzenlemelerden vazgeçilmemiştir. Askerî alandaki kural ve teknikler Batı'dan alınmaya devam edilmiş, orduya bunları öğretenler de yine Batı askerleri olmuştur. Hemen her bakımdan "…yeni ordunun kuruluşunda yol göstericilik Batı tarafından yapılmaktadır… Oysa Batı'ya karşı yaptığımız savaşlarda kazandığımız başarılarda bir artış görülmediği gibi Osmanlı İmparatorluğu daha çok kendi eski eyaletleriyle savaşmıştır"(Sezer, 2006: 157-158). Bu durumda Osmanlının Batılılaştırması gereken kurumunun yalnızca askeriye olmadığı anlaşılmıştır. Ortadaki başarısızlık ve devletin geri kalmışlığı, Batı'daki teknik, ticarî, siyasî ve toplumsal gelişmelerle karşılaştırıldığında çok nedenli bir sorunsal olmaya başlamıştır. Buna göre Osmanlıda Batılılaşma çalışmalarının boyutları derinleştirilmiş, devlet katında hukuk, eğitim, teknoloji vs. gibi alanlarda Batı'dan alınan örnekler hayata geçirilmeye çalışılmıştır.

Bunlar arasındaki büyük başlangıçlardan biri Tanzimat'tır. "Tanzimat döneminde öne çıkan en belirgin değişiklikler devlet yönetimi ve bürokrasi alanında gerçekleşmiştir"(Kaçmazoğlu, 2001: 95). Düzenlemeler Batı istikametine göredir. Ardından gelen Meşrutiyet dönemleri de benzer minval ve içeriktedir. Bu dönemlerde Batı tarzı okullar açılmış, eşitlikçi söylemlerde bulunulmuş, halkın kendi arasında ve devletle olan ilişkilerindeki hukukuna yenilikler getirilmiştir. Öte yandan devlet, Batı'nın başardığı ve dünyaya hükmetme cesaretini aldığı sanayileşmeye de yetişmeye çalışmıştır. Ancak Osmanlı, sanayileşmeyi gerçekleştirememiştir. Bunun nedenleri arasında İhsanoğlu (1998: 21) yeterli sermayeyi bulamama ve Batılıların Osmanlı politikalarına ters yatırımlarını gösterirken, Yasa (1970: 90) imparatorluğun emperyalist etki altına alınan ekonomisinden (Çünkü kendisi emperyalist bir

güç olamamıştır.) bahsetmekte ve sanayileşememeye bağlı olarak burjuva ve proleter sınıfların doğmamış olduğunu işaret etmektedir.

Baştan teslim etmek gerekirse Osmanlının sanayileşmedeki başarısızlığına paralel diğer hukukî, siyasî ve toplumsal düzenlemeler de hedeflerini bulamamıştır. Yapılan girişimler devletin yaşadığı güç erozyonuna karşı duramamış, Osmanlı 'devlet olarak' deneyimlediği Batılılaşma çalışmalarından umduğunu bulamamıştır. Başarısızlığın en önemli nedenlerinden biri, Batılılaşmanın, hazmedilmesi gereken bir süreç, toplumsal dolguya ihtiyaç duyan bir oluşum ya da uygulananların mevcut bünyeye uygunluğunu gözetmek yerine, (özellikle başlangıçta) salt 'devlet işi' olarak düşünülmesidir. Çünkü mesele devletin yıkılmasını önleyebilmektir. Sorun devletin bu yaklaşımından beslendiği kadar, halkı ile olan münasebet tarzından da son derece etkilenmiştir. Daha açık bir dille, "Doğu toplum yapısında halk-devlet ayrımı her zaman var olmuştur. Osmanlıda var olan halk-devlet ayrımı, siyaset oluşturmada halkı dışarıda bırakmaktadır. Devlet, herhangi bir sınıfın tahakkümü altında olmadığından tercihlerini de oldukça rahat yapabilmektedir"(Kaçmazoğlu, 2001: 103).

Oysa Batı'daki gelişmeler bunun tersini resmetmektedir. Batı ekonomik, teknik, siyasî ve toplumsal devrimleri masa başı çalışmalarını andırır şekilde yaşamamış, bunların her biri toplumdan gelen ihtiyaç, talep ve çalışmalarla, neredeyse toplumun tamamınca gerçekleştirilmiştir. Bu ayrımdan kalkıldığında Osmanlı Devleti Batılılaşmayı kendiliğinden değil, çağdaşları olan Avrupa devletlerine yenik düşmemek uğruna yeğlemek zorunda kalmıştır. Osmanlı, gerçek bir sanayileşme, toplumsal evrim veya devrim yerine hem Batı'yı taklit eden ve fakat buna rağmen hem de Batılılaşmayı (aslının aksine) önceleri sadece devlet teşkilatlanması ve organları içerisinde tutma eğilimi göstererek uygulamaya çalışmıştır. Dolayısıyla amaç ve sonuçlar birbirinden açık ara uzak kalmaya devam etmiştir. Bu nedenle arayışlar daha genişlemiş, daha sistemli bir yola girilmiştir.

Osmanlıda Batılılaşma süreci ordu, devlet ve bürokrasi dışına taşıp düşün, siyaset ve toplumsal alanlara uzandığında çeşitli oluşumlar, bilimsel gelişmeler gündeme böylelikle gelmeye başlamıştır. Sosyolojinin Osmanlıya girişi de bu evrede gerçekleşmiştir. Öbür şekilde okunursa, Osmanlıda sosyolojinin başlangıcı devletin iki şeyi kesin olarak kabul ettiği bir dönemde izlenmektedir: Birinci olarak Batı hemen her yönüyle egemen güçtür, ikincisi Osmanlıda hızlı bir çöküş ve kaybolma süreci yaşanmaktadır.

Siyasi, Bilimsel ve Toplumsal Bir Tanık: Sosyoloji

Sosyoloji, bir bilim olarak Fransa özelindeki bunalımlı Batı dünyasında doğmuştur. Devrim sonrası toplumsal çalkantılar yaşayan Fransa, bu

durumuna bilimsel, pozitivist ve geçerli çareler bulmak için sosyolojiyi icat etmiştir. Osmanlı ise sosyolojiyi kullanmaya çalışmıştır. Fransa'da sosyoloji, kurucuları olan Comte ve Durkheim için tıpkı bir doğa bilimi gibi mantıksal, nesnel, pozitivist çalışmalı ve öyle çözümler üretmelidir. Osmanlı İmparatorluğu da Fransa'da yükselen bu sosyolojist gelişimi yakından izleyerek kendini yeniden yapılandırabileceklerden biri olarak sosyolojiye sarılmıştır. Osmanlıdaki sosyolojiyle Batı sosyolojisinin göze çarpan en açık ortaklığı işlev ve zamandaki bu senkronizasyondur. Osmanlı, Fransa'dan sonra dünyadaki en eski sosyoloji kürsüsüne sahip ikinci devlettir.

Sosyolojinin Osmanlıdaki başlangıcı çeşitli düşünsel ve siyasî oluşumların, isimlerin girişimleriyle gerçekleşmiştir. Bunlar arasında genel olarak Jön Türkler ve sonradan İttihat ve Terakki mensupları, Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin başı çekmektedir. Bu grupların ortak meselesi esasında diğer Osmanlı yazarçizerlerinden, siyasetçilerinden ayrı değildir. Bilhassa "Jön Türklerin ve İttihat ve Terakki Fırkası'nın yürüttüğü siyasetin en belirgin hedefi; hürriyet, demokrasi vb kavramların içerdiği yapıları ivedilikle gerçekleştirmek değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasını durdurmaktır"(Kaçmazoğlu, 2001: 131). Sosyolojiyi Osmanlıda ilk yeşertmeye ve mahsullerini almaya çalışanların hedefi Batı'dakine benzer olarak aslında siyasîdir. Fakat bir ayrım olarak Batı sosyolojisinin ilk örneklerini verenler bilim insanı iken Osmanlıdakiler daha çok siyasî kimliklerdir. Bununla birlikte iki tarafta da temel alınan genel paradigma birdir: Batı sosyolojisi o zamanın çizgisiyle pozitivist olduğundan, Osmanlıda da aynı pozitivist kabul takip edilmiştir. Devletin çöküşüne karşı kullanılacak sosyolojik "reçete bilimsellik olacak, inandırıcılık pozitivizmle sağlanıp arttırılacaktır"(Kaçmazoğlu, 2001: 130). Bu pozitivist anlayış, Batı'daki ve Osmanlıdaki sosyolojinin ikinci benzerliğidir.

Sosyoloji, toplumsalı anlama, çözümleme, üzerine tespitler ve öneriler sunma bilimi olduğundan Osmanlıda sosyolojiyle ilgilenenler, öncelikle bu temel prensipleri takip etmeye çalışmışlardır. Buradan bakıldığında soru açıktır: Osmanlı devleti ve toplumu nasıl kurtarılabilir? Bu kısa soru Sezer'in gözünde zor ve derindir. Çünkü 'devlet olarak Osmanlı' başka, 'Osmanlı toplumu' başka şeylerdir ve bütün olarak "bir Osmanlı toplumundan söz etmek güçtür. Yüzyıllar boyunca çeşitli ve birbirinden tümüyle farklı toplumlar Osmanlı İmparatorluğu'nda bir arada yaşamıştır. Bu yüzden Osmanlı toplumundan neyin anlaşılması gerektiği kesinlikle belirlenememektedir… Tek tip bir Osmanlı modeli hem alan hem de zaman içinde yoktur"(2006: 76, 77). Bu anlayışın yanında Yasa için Osmanlı toplumu, sosyolojik anlamda katmanlara ayrılarak üç kısımda düşünüldüğünde iş kolaylaşabilir. Bunlardan ilki İstanbul'daki saray, asker, bürokrasi; ikincisi taşradaki ayan grubu ve üçüncü kısım genel olarak halktır

(Yasa, 1970: 90). Osmanlı Devleti ve toplumunun bu öğelerinin hepsinde bozukluk, Batı dışılık/geri kalmışlık izlendiğinden Osmanlı nasıl kurtarılır sorusu Osmanlının başlıca sorununu ve hatta çözümünü de açığa çıkarmaktadır: Batılılaşma.

Osmanlıda sosyoloji yapanların neredeyse tamamı imparatorluğun Batılı anlamda yeniden düzenlenmesinden, adeta baştan yaratılmasından yanadır. Yönetim, siyaset, sanayi, eğitim, toplumsal yapı… Tüm bunlardaki yeniliklerin yolları, yöntemleri kısacası sistemi (çeşitli görüşlerce farklı projelerle öne sürülse de) temelde Batılı sosyolojinin Batılılaşmayı işaret eden söylemlerinde aranmıştır. Sosyolojiden alınacak bilimsel haritayla Osmanlıyı yıkmadan Batı'ya döndürerek doğrultmak istenmiştir. Eşdeğer anlamda Osmanlıdaki "sosyolojiden beklenilen, sorunlara radikal çözüm yolları önermek değil, 'düzen içinde ilerleme' ilkesi çerçevesinde 'düzen içerisinde çözüm yolları göstermek'tir"(Kaçmazoğlu, 2002: 29). En azından, imparatorluk şiddetli ve hızlı bir yıkım sürecine girmeden önce bu anlayış makul kabul edilmiştir.

Düzen içerisinde ilerleyerek mevcut varlığını tamamen yok etmeden Osmanlıyı güçlendirmek, Batı sosyolojisinde Durkheim ekolüyle örtüşmektedir. İşlev ve toplumsal yapı/düzen anahtarlarıyla ilerleyen Durkheim sosyolojisi, içerdiği pek çok unsurla o günkü Osmanlı yapısına müsait görülmüştür. Öteki deyişle "dini toplumsal bir kurum olarak gören, milliyetçiliği benimseyen, düzen içerisinde ilerlemeden yana olan ve hepsinden önemlisi bireye göre toplumu öne çıkarak bu sosyoloji anlayışı… Türkiye'nin koşullarına birçok sosyoloji ekolünden çok daha uygundur"(Kaçmazoğlu, 2010: 79).

Durkheim sosyolojisinin Osmanlıdaki versiyonu Ziya Gökalp (1876-1924) ve takipçileridir. Dahası, Gökalp'in Türk sosyolojisindeki yerinin Durkheim'ın Fransız sosyolojisindeki yerinden daha ileride olduğu kabul edilmektedir. Bu görüşe göre Gökalp'in Durkheim sosyolojisiyle tanıştığı vakitte, Durkheim ve sosyoloji bilimi Fransa'da bile henüz tam olarak yerleşik değildir. Buna rağmen Ziya Gökalp, Fransız sosyolojisini yakından inceleyip tahlil ederek bunu Osmanlı devlet ve toplum yapısına uyarlamada başarılı olmuştur (Sağlam, 2008: 215). O nedenle Osmanlıdaki sosyolojisinin her ne kadar Ahmed Cevdet Paşa, Ahmed Rıza Bey ya da Ahmed Şuayıb ile başlatılabileceği ileri sürülse de Gökalp, bahsi geçen isimlere göre daha ciddi izler bırakmıştır.

Genel düşünce ve yazınına bakıldığında "Gökalp'in üç kutsallık alanı bulunmaktadır: Ulus ülküsü (milliyetçilik), devlet ülküsü (Batıcılık) ve inandaş ülküsü (İslamcılık)"(Kaçmazoğlu, 2010: 100). Ziya Gökalp Osmanlıyı güçlendirme ve Batılılaştırma çalışmalarında gerek 'devleti' gerekse İslamiyet'i ve özelliklerini hiçbir zaman göz ardı etmemiştir. Bununla

beraber Gökalp'in tüm siyaset ve sosyoloji çalışmalarını bölüştürdüğü en büyük paydalar Batıcılık ve milliyetçiliktir. Gökalp ve yakın çalışma ekibinin, dönemin genel koşulları ve o koşulların içerisinde Osmanlının özel pozisyonu düşünüldüğünde Batıcılığa ve milliyetçiliğe büyük vurgu yapmaları haklı kabul edilebilir. Çünkü milliyetçilik hem Batı'dan gelen konjonktürel akımları içermektedir hem de Osmanlının zaten bu anlamda sorunlar yaşadığı iç ayrılıkları toparlamaya yarayacak gibi görünmektedir. Gökalp ve çevresi, milliyetçilikle, Osmanlının kendi devlet ve toplumsal yapısından üreyen problemlere sağlam bir zemin aramanın yanında, bunu aynı zamanda Batılılaşma formülleriyle birleştirerek yaşanan açmazlara çözümler de getirmeye çalışmıştır. Daha ayrıntılı cümlelerle "Balkanlardaki milliyetçilik hareketleri, toprak, Hristiyan ve Müslüman nüfus kayıpları, Osmanlı aydınını… Osmanlıcılık ve İslamcılıktan milliyetçiliğe yöneltmiştir. Milliyetçilik, Gökalp ve arkadaşlarının önünde yeni kimlik değişimi, topluma, Batıcılaşma anlamında milliyetçi-modernleşmeci ulusal devleti; bireye de aynı doğrultuda şekillenen yeni bir aile, din, ekonomi ve meslek anlayışı sunmaktadır"(Kaçmazoğlu, 2010: 84, 85-86).

Gökalp'in sosyolojisinde milliyetçilikle alakalı ama daha geniş açıya sahip başka bir kanal, hars (kültür) ve uygarlık (medeniyet) ayrımlarına açılmaktadır. Gökalp'e göre Osmanlı, Doğu uygarlığından Batı uygarlığına geçmelidir. Bunu yaparken önce kültür ve medeniyet olgularını ayrı ayrı tanımalı, tahlil etmeli ve sonra ikisini mukayese ederek aradaki farklılıkları görüp gerekli bağlantıları kurmalıdır. Gökalp için bunun bilimsel kılavuzu sosyolojidedir. Sosyoloji öncelikle kültürü ve uygarlığı tanımlamaya yardım etmektedir. Ardından hangisinin neye veya kime göre ayarlanacağını ya da değiştirileceğini çeşitli önermelerle ortaya koymaktadır. Bu açıdan sosyoloji hem yereli hem de evrenseli içermekte ve birleştirmektedir. Gökalp'e göre sosyolojinin en temel işlevlerinden biri budur. Dolayısıyla Gökalp'te "sosyoloji, bireylere mensup oldukları toplum zümreleri tarafından telkin edilen idrak ve hareket tarzlarını öğreten bir bilimdir. Bu idrak ve ananelerin toplamı ise medeniyettir… Ananelerin yanında her milletin kendine özgü bir toplumsal vicdanı vardır ki buna da örf denir. Böylece Gökalp… iki tema ve kilit kavram elde etmiştir: Örf ve anane. Yani anane uluslararası, örf ulusaldır. Bu da Gökalp'in iki farklı sosyoloji anlayışına sahip olduğunu göstermektedir: Karşılaştırmalı ve millî sosyoloji"(Kaçmazoğlu, 2002: 13).

Gökalp'in yaptığı karşılaştırmalı ve millî sosyoloji, kültür medeniyet ayrımını sosyolojinin gözünden açıklamaya çalışmaktadır. Gökalp, Osmanlı toplumsal yapısına ve kültürüne odaklanırken bunu Batı medeniyetiyle karşılaştırmaktadır. Ona göre Osmanlı kültürel açıdan Batı'dan farklı ve ama uygarlık bakımından da Batı'dan bir o kadar uzaktadır. Gökalp'in asıl sorun edindiği Osmanlının veya Türklerin kültürü değildir. Kaldı ki kültür zaten

değişmez bir şeydir. Ancak uygarlık değişebilir ve evrenseldir. "Uygarlık teknik bilgi ve ilerlemelerin toplamıdır ve uluslararası bir nitelik taşımaktadır… Ulusların kimliklerini zedelemeden çeşitli yollarla bir toplumdan öbür topluma geçilebilmektedir"(Sezer, 2006: 132). Buna dayanarak uygarlık, değiştirilmesi gerektiğinde değiştirilmelidir. Osmanlı da içinde bulunduğu başarısız ve eksik Doğu uygarlığından çıkarak kendini Batı uygarlığına kanalize etmelidir. Batı'nın yönetim tarzını, devlet kurumsallaşmasını, laikliğini, bilim ve sanayisini kendine nakletmelidir. Gökalp Osmanlının bu konudaki toplumsal potansiyeline güvenmektedir. Öyle ki "Türklerin yeni çevre ve uygarlıkları benimseme yatkınlıkları tarih boyunca kanıtlanmıştır… Anadolu'nun Türkleşmesi olayında… kimliğimizi değiştirmeksizin yurdumuzu… Osmanlı'nın Batıcılaşma olayında ise bu kez yurdumuzu değiştirmeden kimliğimizi değiştirmek girişimi bulunmaktadır"(Sezer, 2006: 152, 130).

Gökalp'in genel siyaset ve sosyoloji içerikli düşünce ve çalışmaları kültür/medeniyet, Batıcılık ve milliyetçilik argümanlarıyla bu şekilde özetlenebilir. Ona göre Osmanlının kurtuluş yolu güçlü Batı medeniyetine dâhil olmaktan geçmektedir. Bu iş için plan ve programlar hazırlayan Gökalp'in siyasî kimliği, gerek sosyolojisinin içeriğine gerekse sosyoloji çalışmalarının nüfuzlu olmasına etki etmiştir. Bu bakımlardan onun, kendiyle beraber çalışan siyaset ekibi ve sosyoloji alanında yakın düştüğü isimlerle Türkiye'de önemli bir ekolün temellerini oluşturduğu kabul edilmektedir. Burada Gökalp'in haricinde onun kadar güçlü ve yaygın olmasa da Osmanlıda Gökalp ekolüne karşı duran bilindik bir temsilciye, Prens Sabahattin'e de yer verilmelidir.

Prens Sabahattin (1877-1948) Ziya Gökalp gibi siyasetle ilgilenmiştir. İttihat ve Terakki'ye karşı ilk muhalif parti sayılan Osmanlı Ahrar Fırkası'nın kurucularından biri Prens Sabahattin'dir. Gökalp'in Durkheim'ın takipçisi olması gibi o da bir Fransız sosyoloji okulunun, Le Play'in Türk sosyolojisindeki yürütücüsü olarak anılmaktadır. Ancak Gökalp ve Sabahattin'in hem siyaset hem de sosyoloji görüşleri birbirinin aksinedir.

Prens Sabahattin de diğerleri gibi aslında yeni ve güçlü bir Osmanlı düzeninden yanadır. Ama bu düzen Gökalp'in arka çıktığı gibi merkezî bir devlet sistemi, toplumcu bir toplumsal yapı düzeni değildir. Prens Sabahattin, adem-i merkeziyetçilikten, yerel yönetimlerden yanadır. Ona göre merkeze katı bir biçimde bağlı olmak, özel girişimlerin ve özgün yönetimlerin önüne geçmektedir. Prens'in gözünde Osmanlı, merkezî bir imparatorluk olarak ağır ve memur zihniyetiyle işleyen, bu yüzden zayıflayarak güçsüzleşen bir bünyeye sahiptir. Bu devlet biçiminin yansımaları toplumsal yapıda da kendini göstermektedir. Osmanlının mevcut durumunda devlet toplumdan, toplum da bireyden önce gelmektedir. Prens için Osmanlının düştüğü

durumun en önemli sebepleri işte buralarda yatmaktadır. Bundan ötürü en büyük sorunların görüldüğü iki alanda; devletin yönetim tarzında ve toplumsal yapıda/insan eğitimi ve ilişkilerinde değişikliğe gidilmektedir. Öteki şekilde söylenirse "Prens'e göre Türkiye'nin eğitim ve yönetim gibi iki temel sorunu bulunmaktadır. Türkiye'nin yönetim sorununun çözümü, ülke yönetiminin merkezî yapıdan adem-i merkezî yapıya doğru değiştirilmesi anlamına gelmektedir… Eğitim anlayışını da değiştirmek gerekmektedir. Osmanlı Devleti yurttaşlarını Anglosakson eğitim yöntemleri doğrultusunda yetiştirdiğinde giderilemeyecek sorun yoktur"(Kaçmazoğlu, 2010: 227).

Prens Sabahattin'in görüşleri, Batı'nın üstünlüğünü kabul etme ya da Osmanlının Batılılaşması gerekliliği noktalarında, niyet açısından zamanının genel düşüncelerine uymaktadır. Ancak Prens'in fikirleri diğer düşünür ve siyasetçilerle karşılaştırıldığında (sonraları güçlenmekle birlikte) silik bir varlık göstermiştir. Farklı bir dille, Prens Sabahattin ve temsil ettiği sosyolojinin Osmanlının içinde bulunduğu dönemin şartları ve yapısı ile birlikte değerlendirildiğinde, yeteri kadar yayılıp yerleşecek taraftar topluluğu bulmakta zorlandığı söylenebilir. "Bunun nedenlerini Kösemihal şöyle açıklamaktadır: Prens Sabahattin'in uzun yıllar yurt dışında kalması, …kişisel girişkenliğin devlet kurumlarına, okullara, üniversitelere yaklaşmamaları, adem-i merkeziyetçiliğin o zamanın iktidarının imparatorluğun çöküşünü hızlandırıcı bir özerklik olarak algılanması."(Akt; Kaçmazoğlu, 2002: 39-40) Bu gibi sebeplerle Prens Sabahattin Osmanlı sosyolojisinde Ziya Gökalp'e rakipmiş gibi görünmekte ama esasen onun arkasından gelmektedir.

Sonuç Olarak

Osmanlıdaki sosyolojiyi, 'kendi içerisinde' ve 'Batı sosyolojisi ile' karşılaştırmalı olarak iki taraflı değerlendirmek güçtür. Çünkü Osmanlı sosyolojisi neredeyse tamamen Batı esinli, örnekli ve takiplidir. Kendi içindeliği Batı sosyolojisi ile düzenlenmiştir. Bu, Osmanlı sosyolojisi için eldeki ilk ve en kapsayıcı özelliktir. Osmanlıda sosyoloji yapmaya çalışanların hemen hepsi; Ziya Gökalp, Prens Sabahattin ya da organizmacı, evrimci veya pozitivist başka isimler ve fikirleri bunu açıkça göstermektedir.

Sosyolojiyi Osmanlıda ilk çalışanların bir takım ayrılıklar taşımakla birlikte genel olarak belli konularda birlik gösterdiği görülmektedir. Başkaca söylenirse "sosyoloji, Türkiye'ye farklı ekollerle girmesine karşın, bu ekoller, muasırlaşmak, pozitivizm, bilimsellik, milliyetçilik, laiklik, kültür ve uygarlık gibi bazı ortak noktalarda çalışmalarını yoğunlaştırmıştır"(Kaçmazoğlu, 2001: 191). Bahsi geçen bu ortaklılıkların hepsi Batılılaşma üst başlığında toplanmaktadır.

Batılılaşma Osmanlının en büyük ve öncelikli siyasî meselesidir. Aynı zamanda hem toplumsal gündeme hitap ettiğinden hem de ilk olarak Batı

sosyolojisinin kaleminden çıktığı için Osmanlıda sosyoloji yapanlar, sosyolojiyi bilim olarak da Batı perspektifinden ele almışlardır. Böyle olunca Osmanlı sosyolojisinin belirgin bir diğer özelliği siyasî ve ideolojik bir kimliğe sahip oluşu şeklinde ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar bilim olarak sosyolojinin içerisinde çok kez ideoloji, siyaset veya yerellik bulunabilse de bu, en azından bilimsel ilkelerin çerçevesinde işlenmektedir. Başka türlü ifade edilirse sosyoloji, çeşitli teori ve ilkelerle ilerlediğinden bilimsel ama bu kuramların içeriğinden ve bazen nesnesinden (belli bir toplumu incelediğinden) ötürü yerel ya da ideolojik olabilir. Osmanlı sosyolojisine bu gözden bakıldığında, incelenen Osmanlı Devleti ve toplumudur fakat örnek kalıp, bu toplumun kendi geçmişi ve verilerinden ziyade Batının toplumsal formudur. Böylece Osmanlı sosyolojisinin özgünlüğü ve bilimselliği doğrudan tartışma konusu olmaktadır.

Osmanlıda yapılan sosyolojide Batı'yı işaret eden toplumsal yapı ve değişme kuramları, kavram ve şablonları büyük benzerlik ya da aynılıkla Osmanlıya yerleştirilmiştir. Batılı eser çevrileri önceliklidir. Bununla beraber sosyoloji yazınında Batılı toplumlarla ilişkilendirilen bazı değer ve fikirlere yine de temkinli yaklaşılmıştır. Örnekse sosyolojiyi destekleyen "Ulûm-ı İktisâdiyye ve İçtimâiyye Mecmuası'nda… toplumları sarsan fikirlere yer verilmemiştir… Dergiye göre, o gün için aşırı fikirler sosyalizm, komünizm, anarşizm ve feminizm olarak tanımlanmaktadır"(Toprak, 2013: 25). Sosyolojiyi de ilgilendiren bu gibi akımlara karşı dikkatli olunurken, aslında daha önemli hassasiyetler veya genellemeler, 'devleti var kılma' gibi hayatî bir realite altında ezilmiştir. Örneğin siyasî âciliyetlerden ötürü sosyolojinin büyük bir kaidesi üzerinde durul(a)mamıştır: Osmanlının tarihsel birikimi, kültürü ve toplumsal yapısı normal olarak Batı'nınkinden farklıdır ve kendine hastır. Sosyoloji özelindeki diğer tüm sosyal bilimlerin temel argümanı olan/olması gereken bu biriciklik, Osmanlı sosyolojisinde (pozitivist anlayışın da etkisiyle) ihmal edilmiştir, edilmek durumunda kalmıştır. Batı'nın toplumsal şartları ve yapısı üzerine inşa edilen sosyoloji, devleti kurtarabilmenin yollarından biri olarak görülerek direkt Osmanlı için de kullanılmıştır. Bu sebeple Batı'ya uygun, onu resmeden sosyolojik şablonlar Osmanlı ile örtüşmemiş, boşluklar ve uyumsuzluklar ortaya çıkmıştır.

Batı ve özellikle Fransız sosyolojisinin Osmanlıya geçirilmesi, işlevde eksikliklere yol açtığı gibi sosyoloji biliminin Osmanlıda adeta hazır, ezbere bir refleks edinmesini de peşinde getirmiştir denilebilir. Bu anlamda sosyoloji, evvela Batı düşüncesinin ortaya koyduğu sonuç ve çözümleri bize tanıtmayı ve buna yaslanarak Batı düşüncesinin bize karşı üstünlüğünü savunmayı üstlenmiş gibidir. Bu durum çok da olağandışı değildir. Sosyoloji bize Batı'dan aktarıldığından Osmanlı da kendisini Batı'ya göre tanımlayabilmiş, Batıyı överken kendini yermiştir. Aslına bakılırsa Batı sosyolojisinin en

önemli yararı belki tam da burada ortaya çıkacak niteliktedir. Batı sosyolojisi, Osmanlı toplumunun Batı'ya benzeyen ve benzemeyen yönlerinin ölçülmesinde iyi bir kaynak olarak değerlendirilebilir (Sezer, 2006: 8, 13, 22). Fakat sosyolojinin Batı üzerinden ilettiği söylemler Osmanlı'da aksi yönde okunmuştur. Özel olarak illâ salt Batı'nın yolunu değil, aklın, bilimin, tekniğin yükselen grafiğini takip etmek yerine direkt Batı'ya benzemek doğrultusundaki bir sosyolojik ikna yaklaşımı Osmanlı'nın çıkarına düşünülmüştür.

Hepsinin bir değerlendirmesi olarak sosyoloji bilimi, doğduğu toplum ve ülkelerden çok farklı bir yapılanma olan Osmanlı İmparatorluğunda hemen hemen en başından itibaren mevcut bulunmuştur. Ancak bu var oluş Osmanlıdaki sosyolojinin eleştirilen başlıca özelliklerinde; siyasîliğinde, özgünlük ve bilimselliğinde bunun yeterli olmadığını ortaya koymuştur. Gerekli toplumsal ve düşünsel hazırlıklar olmadan, yetişmiş kadrolar bulunmadan sosyoloji yapmaya çalışan Osmanlı düşünürleri bu yetersizliği açıkça yaşamışlardır. Diğer elden, Osmanlı'daki sosyoloji, iyi niyetle de olsa bir Batı çevirisi edebiyatına kayma riskiyle yüz yüze bulunmuştur. Bu risk uzunca bir süre devam etmiş, sosyoloji literatürünün içeriğindeki yerli-yabancı asimetrisi modern Türkiye'nin sosyolojisine de(k) uzanmıştır. Bu anlamda Kongar'ın da (2004: 16) yorumladığı üzere, tıpkı ülkenin kendisi gibi sosyolojisi de (bilhassa kuruluş aşamalarında) Osmanlıdan kalma miras ile Batı uygarlığının bir bileşimi olarak kendini göstermiştir.

Kaynaklar

Demir, Remzi. (2010) Osmanlılar Dönemi Türk Düşüncesine Genel Bir Bakış, (Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji/Ed. Yavuz Unat), Ankara: Nobel Yayın Dağıtım

İhsanoğlu, Ekmeleddin. (1998) "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bilim, Teknoloji ve Sanayide Modernleşme Gayretleri", *Osmanlı Bilim Araştırmaları*, S. 2: s. 1-22

Kaçmazoğlu, H. Bayram. (2001) Türk Sosyoloji Tarihine Giriş I, İstanbul: Birey Yayıncılık

Kaçmazoğlu, H. Bayram. (2002) Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar (2. Baskı), İstanbul: Birey Yayıncılık

Kaçmazoğlu, H. Bayram. (2010) Türk Sosyoloji Tarihi II, Ankara: Anı Yayıncılık

Kongar, Emre. (2004) 21. Yüzyılda Türkiye (35. Basım), İstanbul: Remzi Kitabevi

Metin, Cemal. (2010) "Yakın Dönemde Osmanlı'da Kültür Değişmesi", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 8, S. 1: s. 37-50

Sağlam, Serdar. (2010) Ziya Gökalp, (Türkiye'de Sosyoloji I/Derleyen: Çağatay Özdemir), Ankara: Phoenix Yayınevi

Sezer, Baykan. (2006) Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları, İstanbul: Kızılelma Yayıncılık

Taner, Timur. (2001) Osmanlı Toplumsal Düzeni (4. Baskı), Ankara: İmge Kitabevi

Toprak, Zafer. (2013) "Psikolojiden Sosyolojiye Türkiye'de Durkheim Sosyolojisinin Doğuşu", *Toplumsal Tarih*, Ekim, s. 22-32

Yasa, İbrahim. (1970) Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Temel Sorunları, Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları

OSMANLI DEVLETİ'NİN KLASİK ÇAĞINDA TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE ŞERİF MARDİN'İN MERKEZ-ÇEVRE YAKLAŞIMI

Öğr. Gör. Bülent BAL
Gümüşhane Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
balbulent@hotmail.com.
Arş. Gör. Dr. Kadir Caner DOĞAN
Gümüşhane Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
kadircanerdogan@gumushane.edu.tr.
Öğr. Gör. Hasan Mahmut KALKIŞIM
Gümüşhane Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
hkalkisim@yahoo.com.
Öğr. Gör. Dr. Hakan İNANKUL
Ankara Elmadağ Polis Meslek Yüksek Okulu
hakaninankul@hotmail.com.

Giriş

Dönemselleştirme Sorunu ve Klasik Çağ

Klasik çağ, Osmanlı Devleti'nin üzerine inşa edildiği değerlerle, toplumsal yapıyla siyasal yönelimlerinin örtüştüğü bir dönemdir. Osmanlıdan kalan bir deyimle ifade edersek, "altının kaval, üstünün şeşhane" olmadığı bir dönemdi, klasik çağ. Merkezi otoritenin denetimi altında yürütülen bu birliktelik, imparatorluğun uzun yıllar uluslararası politik düzlemde başarılı olmasının da temel nedenlerinden biri olmuştu. Ne zaman ki, toplumsal ve ekonomik yaşamda bir çözülme yaşanmış ya da mevcut yapı çağa ayak uyduramaz duruma gelmiş, paralelinde Osmanlı Devleti de gerileme sürecinin içerisine girmişti. Bunu, bir ok ve yay ilişkisine de benzetebiliriz. Bu metaforik ilişkiye baktığımızda, yayı toplumsal ve ekonomik yapı, oku siyasal başarı, yayı çekip oku fırlatanı ise siyasal yönetim olarak görebiliriz. Burada yay güçlü olmadıktan sonra, bozulduktan sonra okun bir hedefe ulaşması ve başarı sağlaması oldukça zordur.

Osmanlı Devleti uzun yıllar başarısızlığı yayda değil okta veya oku fırlatanlarda aramıştır. Buna benzer bir şekilde yakın dönemlere kadar başta tarihçiler olmak üzere sosyal bilimciler de Osmanlıyla ilgili bir dönemselleştirme yaparken yaya göre değil de okun durumuna göre hareket etmişlerdir. Başka bir deyişle, toplumsal ve ekonomik faktörler arka plana atılarak, cephelerdeki başarı ya da başarısızlık şeklinde seyreden ritmik hareketler baz alınmıştır.

Bizim burada sunacağımız bildiri metninde ikili bir aşama izlenilecektir. İlk önce, Osmanlı Devleti'nin klasik çağında nasıl bir toplumsal yapı olduğu ve bu yapının sürdürülmek istenmesinin arka planında yer alan motiflerin neler olduğu ortaya konulacaktır. İkinci aşamada ise bu toplumsal yapı üzerinde şekillenen yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkiler, Şerif Mardin'in merkez çevre analizi bağlamında ele alınmaya çalışılacaktır.

1. Toplumsal Tabakalaşma

Marksist bir bakış açısıyla ya da marksizmin önermeleriyle, Osmanlı toplum yapısı ve siyasası açıklanmaya kalkışıldığında büyük bir açmazla karşı karşıya kalınır. Marksizmin temel anahtarı olarak kabul edilen sınıf kavramıyla Osmanlının toplumsal yapısının kapısını açmaya çalışan bir sosyal bilimci kapıyı açamadan eşikten geri döner. Kapıyı açtık diyenler de ya kapıyı zorlayarak açmışlardır ya da bacadan içeri girmişlerdir. Zira ekonomik temele oturtabileceğimiz bir sınıfsal bölünme yoktu Osmanlı Devleti'nde. Osmanlı, sosyal birim olarak sınıf yerine tabakaları öne çıkarmıştır ve bunun devamı ve konsolidasyonu için de gerekli tahkimi yapmaktan geri durmamıştır.

Osmanlı yönetimi topluma, devlete bir insan bedeni gibi yaklaşmıştır. Buna göre, bedenin her bir uzvu bir tabakadır ve bunların her birisinin toplumsal işbölümü çerçevesinde yerine getirmesi gereken bir işlevi vardır. Doğal olarak bunlar arasındaki ilişki çatışmacı değil sembiyotiktir. Birbirleri aleyhine çalışmazlar. Organlardan biri rahatsızlandığında bu rahatsızlık diğerine sirayet eder ve bu da bir komplikasyonla vücudu karşı karşıya bırakır. Nizamü'l-Mülk ve Kınalızade Ali'nin de vurguladığı gibi bunun önüne geçilebilmesi için her toplumsal kesim kendi mıntıkasında kalmalıdır ve diğerlerinin mücavir alanına girmemelidir.[495] Yani bir toplumsal değişmezlik kuramı çerçevesinde var olan yapının korunması istenilmektedir. Amaç, herhangi bir sarsıntıya yol açmadan "devlet-i aliyye-i ebed müddet" anlayışı çerçevesinde imparatorluğun bakiyesini sağlama almaktı. Örneğin bir restorasyoncu olarak niteleyebileceğimiz Koçi Bey, Osmanlı Devleti'nin düzeninin bozulmasının nedenlerinden birini tabakalar arasında geçişlerin olmasına bağlamıştı. Şöyle diyordu Koçi Bey: "Reâyâ ata binüp kılıç kullanmağa alışırsa o lezzet dimâğında yerleşüp tekrar raiyyet olmaz. Reâyâ kısmından, çarşı halkından ulûfeli hizmetkâr dahi olmazdı."[496]

Osmanlı yönetimi, toplumsal tabakalar arasında bir geçişgenliğin olmaması, statükonun devam etmesi için gerekli özeni göstermeye çalışmıştır. Bu duruşu, "Raiyyet oğlu raiyyettir." sloganı çok iyi bir şekilde sembolize

[495] Kınalızade Ali Efendi, Devlet ve Aile Ahlakı, Haz. Ahmet Kahraman, İstanbul: Kervan Kitapçılık, Tarihsiz, s. 217-218.
[496] Koçi Bey Risalesi, Sadeleştiren Zuhuri Danışman, İstanbul: MEB Devlet Kitapları, 1972, s. 7.

etmektedir.[497] Tabakalar arası geçiş, devletin temel ilkelerini çiğnemek sayılırdı. Bu yüzden toplumsal hareketlilik en düşük seviyede tutulmuştu ve belli prosedürlere bağlanmıştı. Örneğin herhangi bir köylü istediği gibi toprağını bırakıp çekip gidemezdi. Köyden ayrılması, en azından teorik olarak tımar sahibinin iznine bağlıydı.[498] Kentte bir iş edinmişse, toprağı terk ettiği için tazminat olarak her yıl çift bozan akçesi ödemek durumundaydı. Yine reayalıktan askeri tabakaya geçiş de çok kolay değildi. Bunun için özel ve nadiren verilen bir sultan beratına ihtiyaç vardı. Beratın çıkarılabilmesi kişinin ya askeriyle belli bağlantılarının olması ya sınırda ya da sultanın seferlerinde gönüllü savaşması gerekirdi.[499]

Bu çabanın nedeni, salt toplum çarkının, devlet mekanizmasının ahenkli bir şekilde işlemesi şeklinde de görülmemelidir. Bununla Osmanlı hanedanı aynı zamanda muhtemel/alternatif bir iktidar odağının oluşumunun da önüne geçmek istemiştir.[500] Yeniçerilerin merkez karargâhta yani payitahtta konumlandırılmasını; tımar üzerinden askeriyeyle toprağın dolayısıyla ekonominin birbirine bağlanması ve üretim faktörleri (doğal olarak bu faktörlerden elde edilen gelirler) üzerinde kurulan denetimi hep bu çabanın bir uzantısı olarak ele alabiliriz. Örneğin devlet, üretim faktörleri üzerindeki denetimini bırakmış olsaydı kendi konumunu sorgulayan bir sınıfsal yapı ya da yapılarla karşılaşması muhtemeldi. Devletin toprak üzerinde kurduğu mülkiyet ve köylülerin işlettikleri çiftliklerin ancak kendilerini geçindirecek düzeyde olması[501] aristokratik/feodal bir yapılanmanın önüne geçerken; ticari işletmelerin ölçeğinden, kâr marjlarına, parasal dolaşıma kadar yapılan bir dizi müdahalede ticari kapitalizmin ortaya çıkmasına engel teşkil etmişti.[502] Yine, "Osmanlı Devleti neden Batı'daki bir

[497] Kemal H. Karpat, Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus, Çev. Akile Zorlu Durukan ve Kaan Durukan, Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 2002, s. 28.
[498] Suraıya Faroqhı, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi, Çev. Ercan Ertürk, 2.Basım, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013, s. 61.
[499] Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ: 1300-1600, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, s. 74; Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi, 3.Basım, İstanbul: Eren Yayıncılık, 2009, s. 11.
[500] Aynı doğrultuda bkz. Şerif, Mardin, "Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci.", Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1, Ed. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 88-89.
[501] İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ: 1300-1600, s. 115.
[502] Fiyatlar arz ve talebe göre oluşmuyordu. Narh sistemiyle tüccarların kâr oranları kontrol altına alınmıştı. Meşru kabul edilen normal kâr haddi % 5 ile % 15 arasında seyrediyordu. Ekonomide üretim ve tüketimin çok büyük bölümünü oluşturan hububat ve diğer gıda maddelerinde ise bu oran hem daha düşüktü, hem de daha sıkı şekilde denetleniyordu. Buna paralel olarak, imparatorluk sınırları içerisinde uygulanan iç gümrük resmi ve ihracata konulan yüksek gümrük vergileri de ticari kârların azalmasına yol açmıştı. Öte yanda ticari işletmeler, küçük işletmeler şeklinde örgütlenmişti. Zira ticari işletmelerin işçi, usta, kalfa ve dükkân sayısına da sınırlandırma getirilmişti. İşletmelerde 15-20 işçi çalıştıracak boyuta varmış olanlar

sanayileşme sürecinden geçmedi?" sorusunun cevabı da büyük ölçüde benimsenen bu iktisadi anlayışta ve uygulanan iktisadi politikada aranmalıdır.[503]

Burada tabakalar arasında hiç geçirgenlik yok muydu, ya da hiç mi açık bırakılan kapı yoktu, şeklinde bir soru akla gelebilir. Bu soruya evet diyemeyiz. Elbette bu yapılanma su geçirmez, kaskatı bir yapı değildi. İlim kanalı daima açık tutulmuştur. Karpat'ın ifadesiyle ortalama bir Müslüman için dini kurum, ulema ana yükselme alanıdır. En basit bir köylü bile medreseye bir softa bir şakirt olarak giren birisi rahle-i tedristen geçerek müderrisliğe oradan da kadılığa kadar ulaşabilirdi.[504]

Temel birim olarak aldığımız tabakalara gelince bunların neler olduğuna dair çok fazla ihtilaf yoktur. Örneğin Kınalızade Ali bu tabakaları dörde ayırıyor ki bu ayrım halen güncelliğini korumaktadır. Birincisi, en zengin tabakadır. Bu tabaka, ulemayı, hukukçuları, yazarları, şairleri, müneccimleri, mühendisleri içerisinde barındırmaktadır. Bu sınıflandırmayı kalemiye-ilmiye olarak değerlendirmek mümkündür. Diğer tabakalar ise sırasıyla muharipler (askerler), ticaret yapanlar ve ziraatle uğraşanlardır. Kınalızade bu tabakaları eski Yunan felsefesinden ilhamla maddenin dört haliyle özdeşleştirmektedir. Ona göre, bu tabakalardan birincisi, toplumun suyunu, ikincisi ateşini, üçüncüsü havasını, dördüncüsü ise toprağını oluşturmaktadır.[505] Benzer bir tabaka tasnifinin Koçi Bey ve Kâtip Çelebi tarafından da yapıldığını görüyoruz. Koçi Bey'e göre toplum reaya, ulema ve askeriyeden müteşekkil üçlü bir tabakadan oluşuyordu. Görüleceği üzere Koçi Bey, esnaf ve tüccarı ayrı bir tabaka olarak görmeyip reaya kapsamında ele almıştı. Kâtip Çelebi ise, Koçi Bey'in sözünü ettiği tabakaların, tüccarla birlikte imparatorluğu taşıyan "dört direk"i oluşturduğuna inanıyordu.[506]

Bu tabakalardan kalemiye ve askerlerden oluşan seyfiye; kültür, din ve geleneğin sürdürülmesi, yeniden üretilmesi ve toprakların korunmasından sorumluydu. Tüccarlar ve zanaatkârlar malların üretimi ve mübadelesinden, dördüncü tabaka olan köylüler ve çiftçiler ise halka, ülkeye yiyecek sağlamakla yükümlüydü.[507]

---

oldukça azdı. Bütün bu sınırlamalar altında büyük sermayedarlar grubunun ortaya çıkması çok zordu. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Genç, Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013, s. 47, 71, 84, 86. Aynı doğrultuda Bkz. İdris Küçükömer, Düzenin Yabancılaşması, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2001, s. 29-52.

[503] Genç, a.g.e., s. 89-92.

[504] Karpat, a.g.e., s. 30.

[505] Efendi, a.g.e., s. 217-218.

[506] Mardin, a.g.m., s. 98-100.

[507] Kemal H. Karpat, Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din, Çev. Güneş Ayas, 3. Basım, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009, s. 33.

2. Osmanlıda Yöneten Yönetilen İlişkisi ve Şerif Mardin'in Merkez Çevre Yaklaşımı

Buraya kadar anlattıklarımız Osmanlı Devleti'nde toplumsal açıdan bir sınıf olmadığını anlatmaya yönelikti. Peki, toplumsal açıdan bir sınıf olmaması, Osmanlıda hiçbir sınıfsal yapılanma olmadığı anlamına gelir mi? Elbette hayır. Yöneten-yönetilen şeklinde dikey/hiyerarşik ikili bir siyasal sınıflandırma vardır. Kalemiye ve seyfiye yöneten sınıfı (daha doğrusu, üzerinden iktidarını sürdürdüğü aparatlar); vergi ödeyen tüccarlar, esnaf, köylüler ve çiftçiler ise yönetilenler sınıfını oluşturuyordu.[508]

Şerif Mardin'nin Türk siyasal hayatını açıklamak için kullandığı merkez çevre analizi bu sınıfsal yapı üzerine oturmaktadır. Malum olduğu üzere merkez-çevre yaklaşımının müellifi Mardin değildir. O, bu yaklaşımı, Edward Shils'ten ödünç almıştır. Shils'e göre, her toplumun bir merkezi bir de çevresi vardır. Merkez, topluma yön veren, toplumu yönetmekle görevli olanların dayandığı değer ve sembolleri üreten belirleyen kesimdir. Çevre ise dışarıda kalan, resmî kültürün oluşumunda katkısı olmayan kesimdir.[509] Burada merkezîliğin birbirini besleyen, aralarında hayati düzeyde ilişki bulunan iki yönü vardır: "Bu değer sistemi, toplumun kutsal farzettiği ile olan özel bağlantısı münasebetiyle merkezîdir; yine, toplumun yönetici otoritelerince sahiplenilmesi münasebetiyle merkezîdir."[510]

Mardin, merkez-çevre yaklaşımını uyarlarken merkezi, yönetici sınıfla; çevreyi ise yönetilen sınıfla özdeşleştirmiştir.[511] Biraz daha açarsak, merkez kavramı ile toplumdan özerk bir şekilde siyasî faaliyetleri yürüten ve kararlaştıran, kültür ve sanat etkinliklerine yön veren, ekonomi-politik dengeyi koruyan sınıf; çevre kavramı ile de edilgen konumda bulunan, iktidarın menzil alanından uzak tutulan, merkeze ekonomik girdi sağlayan yönetilen sınıf kastedilmiştir.[512]

Burada merkez elbette kendiliğinden bir veri değildir, belli bir inşa sürecinden geçerek oluşturulmuştur. Mardin, Osmanlıda merkezi inşa etmek için kullanılan yöntemlerin ustaca ve çeşitli olduğuna vurgu yapmaktadır. Merkezin inşası için iyi bir kolaj yapılmıştır. Basit bir eklektik ameliyesi ya

---

[508] Halil İnalcık, yöneten sınıfı askeriye, yönetilen sınıfı ise reaya olarak adlandırmaktadır. Bkz. Osmanlı ve Modern Türkiye, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013, s. 45.

[509] Edward Shils, "Merkez ve Çevre", Çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, Türkiye Günlüğü, S. 70, 2002, s. 86-87.

[510] Shils, a.g.m., s. 87. Shils merkezi değer sistemini, toplumda sahiplenilen ve riayet edilen inançlar ve değerler düzeninin tamamı olarak da görmemektedir. Shils, a.g.m., s. 87.

[511] Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1, Ed. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 36.

[512] Ender Akyol, "Merkez Çevre İlişkileri ve Modelin Geçerliliği", Osmanlı'dan Cumhuriyete Türkiye'de Siyasal Hayat, Der. Ahmet Karadağ, Ankara: Orion Kitabevi, 2013, s. 397.

da montaj denemesi olarak görülemez. Örneğin sivil bürokrasinin bir kısmını ve payitahttaki askerî bürokrasiyi inşa ederken incelikli bir işçilik ve strateji izlenmiştir. Kökünden, kimliğinden, toprağından ne bileyim anasının bağrından koparılan çocuklar yapılan aşılamayla devletin vazgeçilmez yönetsel aracı haline getirilmişlerdir.[513]

Osmanlı, bunlar aracılığıyla aynı zamanda merkezde alternatif bir iktidar (Osmanoğullarının dışında) olasılığını ortadan kaldırmıştı. Tımar sistemiyle de çevreyi merkezî sisteme bağlamaya veya çevrenin rahat hareket etmesinin önüne geçmeye çalışmıştır.[514] Burada bağlamaktan kastedilen kontrol etmektir. Bütünleşmek olarak algılanmamalıdır. Zaten tam bir bütünleşme gerçekleşmiş olsaydı bir merkez-çevre ayrılığından bahsedemezdik. Başka bir ifadeyle, Osmanlı Devleti sahip olduğu merkezî gücüne rağmen yekpare bir devlet-toplum örgüsü gerçekleştirememiştir.

Mardin, kimyasal bütünleşmenin neden olmadığını veya başka bir anlatımla, merkez ve çevrenin Osmanlı siyasal ve ekonomik yaşamının temel sorunu haline neden geldiğini birçok faktöre bağlamaktadır. Bunları şöyle sıralar:[515] 1. Doğmakta olan devletin içinde bölük pörçüklüğün devam etmesidir. Osmanlıdan önce kalan soy sop zincirleri, Osmanlıda eski ihtişamlarıyla orantılı olmasa bile varlıklarını koruyorlardı. 2. Osmanlıyla birlikte taşrada yıldızı parlayan ailelere karşı tereddütlü davranılması, 3. Sünnî ortodoksinin dışında kalan Bektaşi ve Alevilerin olması, 4. Yine benzer bir şekilde resmî dinî/hiyerarşik söylemin dışında yer alan ve halk üzerinde derin etkisi olan tarikatların varlığı. Bunlar paralel olarak sahip oldukları, dayandıkları temelleri merkeze hissettirebilecek konumundaydılar. 5. Göçebelik, 6. Devletin dinsel ve dilsel açıdan çok çeşitli unsurları bünyesinde barındırması.

Bu faktörler, merkez ve çevrenin bütünleşmesinden ziyade çok gevşek bağlarla birbirine bağlanmasına yol açmıştır ve potansiyel çatışma unsurlarını da bünyesinde barındırmıştır. Merkeze, devlet yönetimine karşı özellikle çözülme döneminde yapılan birçok ayaklanmanın arkasında bu unsurların varlığına rastlıyoruz. Ona göre merkez ve çevre arasındaki ayrımın temelleri ekonomik değişkenlere bakıldığında da görülür. Örneğin resmî görevlilerden vergi alınmıyor ve bunların servetleri en zengin tüccarlardan bile geri kalmıyordu. Bu ayrıcalıklı statü, ülkenin en iyi vatandaşlarının, vergi verenlerin değil, siyasî iktidarı elinde tutanların olduğunu gösteriyordu.[516] Bu grup, devletin son zamanlarına kadar en pırestijli ve geliri en yüksek katman

[513] Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", s. 35-36.
[514] Kemal H. Karpat, Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma, Çev. Dilek Özdemir, İmge Kitabevi, Ankara, 2006, s. 222-223.
[515] Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", s. 39-40.
[516] Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", s. 41-42.

olarak varlığını devam ettirmiştir.[517] Yönetici kesimin bir diğer karakteri ise askerî bir yapıya sahip olmasıdır.[518]

Osmanlı Devleti'nde devlet otoritesini ifade eden "merkez" ile halk kesimini ifade eden "çevre" arasında Hegel'in belirttiği manada aracı kurumlar yoktu.[519] Ancak merkez ve çevre arasındaki bu mesafenin tamamen bir kopukluğa yol açtığını, hiçbir iletişim köprüsünün olmadığını söyleyemeyiz. Devletin klasik çağında merkez ile çevre arasındaki şiddetli karşı karşıya gelme potansiyeli, ara sıra elle tutulur bir duruma gelmesine rağmen, merkezin çevreyle ilişkilerinde bu olasılığın karşısına dengeleyici bir ağırlık olarak çıkmasını sağlayacak güçlü bağları vardı. Taşranın alt düzeylerine kadar inmiş adalet sistemiyle, din kurumuyla ikincil yapılar diyebileceğimiz vakıflar aracılığıyla bu mesafe kapatılmaya çalışılmıştır.[520] Mardin'e göre, bunlardan en önemlisi, din kurumu ve bu kurumun değişik boyutlarda ortaya çıkan birimleriydi. Din, hem devlet ve halk arasında aracı işlevini üstlenmiş hem de bireyin kendini devletin karşısında konumlandırmasında bilişsel bir rol oynamıştı.[521]

Sonuç ve Değerlendirme

Osmanlı Devleti'nin toplumsal yapısı tabakalar üzerinden şekillenmiştir. Tabakalar insan vücuduyla özdeşleştirilerek her birine ayrı fonksiyonlar yüklenilmiştir. Bunların olası bir çatışma içerisine girmesi veya karşılıklı bir pozisyon alması varoluşsal bir problem olarak addedilmiştir. Devletin çarkının sorunsuz bir şekilde işlemesiyle, tabakaların kendi görev alanlarında faaliyet göstermesi arasında doğrudan bir ilişki kurulmuştur. Kurulan bu ilişkinin arka planında sadece iyi bir devlet yönetme kaygısı yer almıyordu. Osmanlı hanedanı sosyal tabakaları kendi mıntıkalarında, tanımlanmış görev alanlarında tutarak aynı zamanda, varlığını sorgulayabilecek alternatif iktidar unsurlarının önüne geçmek istemiştir. Bunu sağlamak, tabakaların toplumsal birer sınıf haline dönüşmesini engellemek için saray, bütün üretim faktörleri ve bu faktörlerden elde edilen gelirler üzerinde sıkı bir kontrol mekanizması kurmuştur.

Marksist anlamda bir sınıfsal yapılanmaya izin verilmemesi Osmanlı Devleti'nde hiçbir sınıfsal ayrım olmadığı anlamına gelmez. Yöneten-yönetilen bağlamında dikey bir sınıfsal oluşum tasarlanmıştır. Padişahın ve maiyetindeki askeri ve ilmiye tabakaları yönetenler sınıfını, vergi vermekle

[517] Kemal H. Karpat, Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus, s. 28.
[518] Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", s. 41-42.
[519] Ömer Çaha, "Osmanlı'da Sivil Toplum", Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Cilt: 49 Sayı: 3-4, 1994, s. 84.
[520] Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", s. 46.
[521] Adem Çaylak, "Entelektüel Tarihçi Şerif Mardin'in Osmanlı Toplumu Çözümlemesi", Şerif Mardin Okumaları, Ed. Taşkın Takış, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008, s. 230.

mükellef olan tabakalar (tacirler, esnaf ve köylüler) ise yönetilen (reaya) sınıfını oluşturuyordu. Mardin'in Shils'ten mülhem kavramsallaştırmasıyla yöneten sınıf merkeze, yönetilen sınıf ise çevreye tekabül ediyordu.

Merkezi yönetim, çevre üzerinde hâkimiyet kurmakla beraber çevrenin türdeş olmayan yapısının önüne tam geçememiştir. Çevre, tarihî/dinî köklere dayalı yapısını, özerkliğini korumuştur. Bu durum, merkezle çevrenin zaman zaman karşı karşıya gelmesine yol açmıştır. Öte yandan merkezle çevre, tam bir kopukluk içerisinde de olmamıştır. Vakıflar ve özellikle dinî kurumlar üzerinden merkez, çevreyle organik bir bağ kurmaya çalışmıştır.

Kaynakça

Akyol, Ender, "Merkez Çevre İlişkileri ve Modelin Geçerliliği", Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de Siyasal Hayat, Der. Ahmet Karadağ, Ankara: Orion Kitabevi, 2013, s. 393-451.

Çaha, Ömer, "Osmanlı'da Sivil Toplum", Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Cilt: 49, Sayı: 3-4, 1994, s.79-99.

Çaylak, Adem, "Entelektüel Tarihçi Şerif Mardin'in Osmanlı Toplumu Çözümlemesi", Şerif Mardin Okumaları, Ed. Taşkın Takış, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008, s. 209-237.

Faroqhı, Suraıya, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi, Çev. Ercan Ertürk, 2. Basım, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.

Genç, Mehmet, Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi, 9. Basım, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.

İnalcık, Halil, Osmanlı ve Modern Türkiye-Araştırmalar, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.

İnalcık, Halil, Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi, İstanbul: Eren Yayıncılık, 2009.

İnalcık, Halil, Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600), Çev. Ruşen Sezer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

Karpat, Kemal H., Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus, Çev. Akile Zorlu Durukan ve Kaan Durukan, Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 2002.

Karpat, Kemal H., Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma, Çev. Dilek Özdemir. Ankara: İmge Kitabevi. 2006.

Karpat, Kemal H., Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din, Çev. Güneş Ayas, 3. Basım. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.

Kınalızade Ali Efendi, Devlet ve Aile Ahlakı, haz. Ahmet Kahraman, İstanbul: Kervan Kitapçılık, Tarihsiz.

Koçi Bey Risalesi, Sad. Zuhuri Danışman, İstanbul: MEB Devlet Kitapları, 1972.

Küçükömer, İdris, Düzenin Yabancılaşması, 2. Basım. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2001.

Mardin, Şerif, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1, Ed.: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Shils Edward, Merkez ve Çevre, Çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, Türkiye Günlüğü, S. 70, 2002, s. 86-96.

PSİKOLOJİ

OSMANLIDAKİ İLK PSİKOLOJİK ESERLER

Arş. Gör. Tarık Tuna GÖZÜTOK
Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
tunatg@gmail.com

Psikolojiye duyulan ilgi gün geçtikçe giderek artmaktadır. Bu ilgi, kimi zaman gündelik hayat içindeki ihtiyaçlarımızdan, kimi zaman da entelektüel bir anlama çabasından kaynaklanmaktır. Psikolojinin sunduğu olanaklara karşı duyulan merak, benzer bir şekilde psikolojinin tarihine de yönelmiştir. Bu bağlamda psikolojinin Türkiye'deki gelişiminin dayanaklarından biri olan Osmanlıdaki kökleri oldukça önemlidir. Osmanlının son dönemlerinde telif olunan bilimsel içerikli psikoloji eserlerini ele alarak bu alanın ülkemizdeki gelişimini az da olsa gün yüzüne çıkarabiliriz. Ancak böylesine bir işe girişmeden önce psikolojinin Batı'da nasıl bir seyir izlediğini kısaca hatırlamakta fayda vardır.

Psikolojinin kurucusu olarak Wilhelm Wundt kabul edilmiştir.[522] Wundt, psikoloji tarihinde önemli bir yere sahip olan *Fizyolojik Psikoloji'nin İlkeleri*[523] adlı eserini 1873 yılında yayımlamıştır. Ayrıca Wundt, bilinen ilk psikoloji laboratuvarını 1879 tarihinde Almanya'nın Leipzig şehrinde kurmuştur. Bu laboratuvarda, deneysel iç gözlem metodunu kullanarak bilinç üzerinde çeşitli sistematik deneysel çalışmalar yapmıştır.[524] Bu laboratuvarla birlikte psikolojinin "yeni bir bilim" olarak ortaya çıkış tarihi 1879 olarak kabul edilmiştir.[525] Psikoloji alanındaki ilk akademik doktora (PhD) unvanı Granville Stanley Hall'a, Harvard Üniversitesi'nde 1878 yılında verilmiştir.[526]

Psikolojinin bilimsel bir etkinlik olarak kuruluşu IX. yüzyıla denk gelse de Antik Yunan'a kadar uzanan bir maziye sahiptir. Psikoloji tarihçilerinin büyük bir kısmı, eserlerine Pythagoras, Platon ve Aristoteles gibi filozofların ruha dair görüşlerine yer vererek başlamaktadır.[527] Bu türden bir yaklaşımın

---

[522] Barbara F. Gentile, B.O. Miller (ed.), *Foundations of Psychological Thought*, USA 2009, s. 36.
[523] *Grundzüge der physiologischen Sinneswahrnehmung.*
[524] Gentile ve Miller (ed.), a.g.e., s. 36.
[525] Duane P. Schultz, Sydney E. Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, Çev. Yasemin Aslay, İstanbul 2007, s. 135.
[526] Granville Stanley Hall, *The Muscular Perception of Space*, Harvard 1878, (HU 90.220 Harvard Depository, http://hollis.harvard.edu/?itemid=|library/m/aleph|003854516 01.04.2013 tarihinde ilgili adrese ulaşılmıştır.)
[527] James Mark, Baldwin, *History Of Psychology*, c: I. II., The Knickerbocker Press, New York 1913; John G. Benjafield, *A History of Psychology*, Boston 1996; Chirstopher D. Green, *Early Psychological Thought: Ancient Accounts of Mind and Soul*, London 2003; Frank J. Bruno,

haklılık payı vardır. Çünkü XIX. yüzyılın son çeyreğine kadar filozoflar, insanı ve doğasını bir takım kurgulara, sezgilere ve kendi sınırlı kişisel tecrübelerine dayalı genellemeler yoluyla incelemiştir.[528] Ancak biyoloji, fizik, kimya gibi pozitif bilimlerde kullanılan bilimsel araç ve metotların insana çevrilmesi psikoloji için bilimsel bir dönüşüme yol açmıştır. Fizyolojinin yardımları ile insan zihninin sistematik gözlem ve kontrollü deneyle araştırılması, psikolojin felsefeden ayrılarak bilim kimliğine kavuşmasını sağlamıştır.[529] Alman psikolog Hermann Ebbinghaus'un günümüzde klişe haline gelen "Psikolojinin kısa bir tarihi, fakat uzun bir geçmişi vardır."[530] ifadesi bu kopuşu göstermektedir. O halde psikoloji tarihini incelerken modern psikoloji öncesi dönemleri psikolojinin geçmişi olarak görebiliriz.

J. M. Baldwin, 1913 yılında modern psikolojiyi iki ayrı döneme ayırmıştır. Descartes ile başlayan ilk dönemi *felsefî psikoloji* olarak nitelemiş ve ikinci döneme ise *ampirik ve deneysel psikoloji* demeyi uygun görmüştür.[531] J. M. Baldwin, ampirik ve deneysel psikolojinin başlangıcı olarak *fizyolojik (deneysel) psikoloji*[532] safhasına işaret etmiştir ve Wundt, Titchener ve W. B. Carpenter'ı bu safhanın bilim adamları olarak göstermiştir.[533] Ayrıca Baldwin, fizyolojik psikolojinin kökenlerinin Arap hekimlerine -özellikle İbn el-Heysem'e- ve onların beden üzerine yapmış oldukları keşif ve gözlemlere dayandığını ifade etmiştir. Ancak XIX. yüzyıldaki başarının ardında yatan gerekçenin iyi sınırlandırılmış kontrollü araştırma metotları olduğunu da belirtmiştir.[534]

Türk psikoloji tarihi, Batı'dan daha farklı bir şekilde gelişmiştir. Bu farkı daha net bir biçimde analiz edebilmek için Türk psikoloji tarihini kabaca üç dönem içinde inceleyebiliriz. Bu üç dönem sırasıyla *modern psikoloji*

Psikoloji Tarihine Giriş, Çev. Nesrin Hisli, İzmir 1982; Gentile ve Miller (ed.), a.g.e.; John C. Malone, *Psychology: Pythagoras to present*, MIT 2009.

[528] Duane P. Schultz, Sydney E. Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, Çev. Yasemin Aslay, İstanbul 2007, s. 26.

[529] Duane P. Schultz, Sydney E. Schultz, a.g.e., s. 27.

[530] Hermann Ebbinghaus, *Psychology: An Elementary Text-Book*, İngilizceye çev. Trans Meyer, New York 1973 (Orijinal eser 1908), s. 3.

[531] Baldwin, a.g.e., c. I, London 1913, s. 117-120.

[532] XIX. yüzyılın ortalarında *fizyolojik* kelimesi Almanca'da *deneysel* kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılıyordu. Ayrıntılı bilgi için bkz. (A. L. Blumental, "Wilhelm Wundt: Psychology as The Propaedeutic Science", *Points of View in The Modern History of Psychology*, C. E. Buxton [ed.], Orlando 1985, s. 19-55).

[533] Baldwin, a.g.e., C. II, s. 87.

[534] Baldwin, a.g.e., C. II, s. 88-89.

öncesi dönem, *modern psikolojiye geçiş dönemi* ve *modern psikoloji dönemi*dir.[535]

Modern Psikoloji Öncesi Dönem

IX. yüzyılın başlarında, Eski Yunan filozoflarından gelen felsefî birikimle birlikte kelamın ve tasavvufun tesirleriyle Doğu psikoloji (ruh) anlayışı şekillenmiştir. Bu dönem içinde, el-Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Gazâlî, İbn Arabî gibi düşünür ve bilim adamlarının nefse ve ruha dair görüşleri psikoloji anlayışına ciddi katkılar sağlamıştır. Döneminin en etkili ve önemli ismi olan İbn Sînâ'ya ve onun psikoloji telakkisine özellikle yer vermek gerekir. Çünkü İbn Sînâ, zihin ve beden arasındaki ilişkiyi -özellikle bedenin hareketlerini- ilk kez ciddi bir şekilde araştırmış olan kişidir.[536] Onun akıl nazariyesi kendinden sonra gelen birçok düşünürü derinden etkilemiştir.

Doğu psikolojisinin bu ilk dönemi nesnel ve deneysel argümanlardan daha çok felsefî temel üzerinde şekillenmiştir. Bu gelenek içinde psikoloji, metafiziğin konuları arasında sayılabilecek epistemoloji ve ontoloji ile bağlantılıdır. Çünkü psikoloji, bilginin oluşumu, bilginin elde edilmesi, bilginin değeri ve sınıflandırılması gibi birçok konuda ayrıntılı veriler sunmaktadır. Ontolojik açıdan varlıkları ve sûretleri bilme konusunda psikolojiyle ilgili açıklamalara başvurulmaktadır.

Modern Psikolojiye Geçiş Dönemi

XIX. yüzyılın son çeyreğinde başlayan bu dönemin en belirgin özelliği olarak metafiziksel bir ruh anlayışıyla, nesnel bir ruh algısının bir arada bulunmasını gösterebiliriz. Çünkü bu dönem metafiziksel ruh anlayışını, Ortaçağ İslam düşünürlerine ve onların izinden giden Nâsırüddîn-i Tûsî, Celâleddîn De'vânî gibi isimlere borçludur. Bu düşünürlerin Osmanlıdaki halefi olarak Kınalızâde Ali Çelebi'yi yegâne örnek olarak gösterebiliriz. Nesnel bir ruh algısının oluşmasına ise Avrupa düşüncesinin katkı sağladığı görülmektedir. Çünkü Avrupa düşüncesinin pozitivizm, empirisizm ve materyalizm akımları ile şekillenmiş ruh algısının sunduğu nesnel verilere kayıtsız kalamamanın getirmiş olduğu bir anlayış biçimi daha vardır.

Batı, modern psikolojiye geçiş sürecini özellikle fizyoloji alanındaki yeni keşiflerine borçludur. Dönemin psikolojiye ilgi duyan Osmanlı aydınları, geleneksel düşünce ve bilim anlayışından gelen mirasla birlikte, Batı'da cereyan eden yeni gelişmeleri sentezleyerek yeni bir psikolojik anlayışı inşa

[535] Tarık Tuna Gözütok, *Rifat bin Mehmed Emin'in İlm-i Ahval-i Ruh ve Usul-i Tefekkür Adlı Eserinin Türk Psikoloji Tarihindeki Yeri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Remzi Demir, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü Bilim Tarihi Anabilim Dalı, Ankara 2013, s. 3-10.
[536] Baldwin, a.g.e., s. 110.

etmeye çalışmışlardır. Batı'nın fizyoloji alanında yapmış olduğu çalışmaların büyük bir kısmı, bu dönemde tercüme edilmiştir. Bu tercümeler ruhu anlamaya yönelik kaygılarından daha çok tıbbî açıdan yararlı olacağının düşünülmesinden kaynaklanabilir. Ancak fizyolojiye yönelik bu tercümeler sayesinde psikoloji de merak konusu haline gelmiş olabilir. Bu merak öyle anlaşılmaktadır ki İslam bilim ve felsefe geleneğinin ruha dair görüşlerinin de yeniden gündeme getirilmesine sebep olmuştur. Çünkü geçiş döneminde yazılmış olan psikolojik eserler, Batı'nın fizyolojik psikoloji anlayışı ile Doğu'nun nefs ve akıl teorilerinin eklektik bir sunumu şeklindedir. Bu nedenle *geçiş dönemi* özel bir yere sahiptir.

Türk psikolojisinin modernleşmesini incelemek için neredeyse yarım asırlık bir zaman zarfında psikoloji ile alâkalı olarak yazılmış Türkçe telif eserleri tek tek gözden geçirilmelidir. Söz konusu dönemde *psikoloji* kavramına karşılık gelen "ilm-i ahvâl-i rûh", "ilm-i rûh", "ilmü'n-nefs", "fenn-i rûh", "rûhiyyât" gibi sözcükler göz önüne çıkmaktadır. Bu eserlerin listesini oluşturabilmek için Ömer Mahir Alper'in *Açıklamalı Felsefe Eserleri Bibliyografyası (Arap Harfli Türkçe Basmalar)* (İstanbul 2004), Nuri Bilgin'in *Türk Psikoloji Bibliyografyası* (İzmir 1988), S. Sami Kayral'ın *Türkçe Psikoloji Eserleri Bibliyografyası* (İstanbul 1953), Beğlan Toğrol'un *Psikoloji Bölümü ve Tecrübi Psikoloji Enstitüsü Çalışmaları Bibliyografyası* (İstanbul 1972) gibi yazılı kaynaklara ve Ulusal Toplu Katalog'un[537] veri tabanına müracaat edilebilir. Taramalar doğrultusunda belirlenen en önemli eserler şunlardır: Abdülkerim b. Hüseyin el-Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, İstanbul 1876, Yusuf Kemal Bey, *Gâyetü'l-Beyân fî Hakîkati'l-İnsân yâhûd İlm-i Ahvâl-i Rûh*, İstanbul 1878, Sırrı Giridî (Paşa), *Ruh*, İstanbul 1885, İbrahim Ethem (Dirvana), *Semerât-ı Akıl*, İstanbul 1887, Hoca Tahsîn Efendi, *Psikoloji yâhûd İlm-i Rûh*, İstanbul 1892, Rifat bin Mehmed Emin, *İlm-i Ahvâl-i Rûh ve Usûl-i Tefekkür*, İstanbul 1893, Ali İrfan Eğribozi, *İlm-i Ahvâl-i Rûh*, İstanbul 1910.

Bu sıralamaya göre psikolojiyle ilgili ilk Türkçe telif eser, *Gâyetü'l-Beyân fî Hakîkati'l-İnsân yâhûd İlm-i Ahvâl-i Rûh* olmaktadır.[538] Çünkü daha önce yayımlanan, Abdülkerim b. Hüseyin el-Amasî'nın *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye* adlı eseri her ne kadar ruh ile ilgili olsa da klasik İslam kelam geleneği dışında yeni bir bilgi sunmamaktadır. Sırrı Giridî'nin, *Ruh*'u ve İbrahim Ethem'in, *Semerât-ı Akıl* adlı eserleri benzer yapıdadır. Ancak bu üç eser kendilerinden sonra yayımlanan diğer eserlere kısmen kaynaklık etmişlerdir. Bu nedenle söz konusu eserleri yukarıdaki listeye dâhil edebiliriz. Ancak bu makalenin sınırları dâhilinde sadece dört telif eser kısaca

[537] http://www.toplukatalog.gov.tr, 01.04.2014 tarihinde ilgili adrese ulaşılmıştır.
[538] Remzi Demir, "İlk Psikoloji Kitabımız: Gâyetü'l-Beyân fî Hakîkati'l-İnsân", *Dört-Öge*, S. 1, Ankara 2012, s. 48.

incelenecektir. Bu dört eserin kaynakları arasında Batı'dan gelen bilgiler yer almaktadır.

• Yusuf Kemal Bey, *Gâyetü'l-Beyân fî Hakîkati'l-İnsân yâhûd İlm-i Ahvâl-i Rûh* adlı eserinin kısa tanıtımı.

Yusuf Kemal Bey, 1849 yılında İstanbul'da doğmuştur.[539] Eğitim sürecinde Arapça, Farsça, Fransızca, İtalyanca ve Almancayı öğrenmiştir.[540] Tahrîrât-ı Ecnebiyye Kalemi'ndeki görevi münasebetiyle 1 yıla yakın bir süre Avrupa'ya gitmiştir. Yusuf Kemal Bey'in ulaşabildiğimiz kadarıyla yalnızca iki eseri bulunmaktadır. Bunlardan ilki söz konusu psikoloji kitabı, diğeri ise Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşid Paşa'nın Devlet-i Aliyye'ye yaptığı hizmetleri tanıtan bir "makale"dir.[541] Vefat ettiği tarihe ilişkin bir bilgiye rastlanmamıştır.

Gâyetü'l-Beyân fî Hakîkati'l-İnsân yâhûd İlm-i Ahvâl-i Rûh adlı eser, mukaddimesiyle birlikte 50 sayfadan oluşmaktadır. Yusuf Kemal Bey, İslam kelam geleneği ile gelen ruh anlayışını devam ettirmekle birlikte Batılı filozoflardan alıntılara da yer vermiştir. Tasavvurların Kökeni ve Doğası bölümünde doğrudan isimlerini zikredip iktibas ettiği filozoflar, René Descartes, G. Wilhelm Leibniz, Nicolas Malebranche'dır.[542] Eserde yer alan başlıklar şöyledir:

Mukaddime	**Mukaddime**
1. Hikmet	**1. Felsefe**
1.1. Hikmetin Mevzû'u	1.1. Felsefenin Konusu
1.2. Hikmetin Ulûm-ı Sâ'ire ile Olan Râbıtası	1.2. Felsefenin Diğer İlimlerle Olan Bağı
1.3. Hikmetin Aksâmı	1.3. Felsefenin Kısımları
2. İlm-i Ahvâl-i Rûh	**2. Psikoloji**
2.1. Vicdân ve Keyfiyyât-ı Rûhâniyye	2.1. Vicdan ve Ruhun Nitelikleri
2.2. Kuvâ-yı Rûhâniyye: "Kuvve-i Hissiyye, Kuvve-i Müdrike, Kuvve-i Fâ'ile"	2.2. Ruhun Kuvvetleri: "His Kuvveti, Müdrike Kuvveti, Hareket Ettiren Kuvvet"
2.2.1. *Kuvve-i Hissiyye*: "Havâss, Mahsûsât, Hissiyyât"	2.2.1. *His Kuvveti*: "Hissedenler, Hissedilenler, Hisler"
2.2.2. *Kuvâ-yı Müdrike*: "Hiss-i Zâhirî, Vicdân, Hâfıza, Hayâl, Temyîz, Kıyâs, Akıl"	2.2.2. *Müdrike Kuvvetleri*: "Beş Duyu, Vicdan, Hafıza, Hayal, Temyiz (Ayırt Edici), Kıyas, Akıl"
2.2.2.1. *Akıl*: (Efkâr-ı Tasavvurât, Efkâr-ı Tasavvurâtın Menşe' ve Tabâyi'i)	2.2.2.1. *Akıl*: (Tasavvurlar, Tasavvurların Kökeni ve Doğaları)

[539] Sicill-i Ahvâl Defteri (Cilt 10, s. 619) Aktaran: Remzi Demir, "İlk Psikoloji Kitabımız: Gâyetü'l-Beyân fî Hakîkati'l-İnsân", *Dört Öge*- S. 1- Nisan 2012, s. 47-72.
[540] Demir, a.g.m., s. 48.
[541] Demir, a.g.m., s. 48.
[542] Yusuf Kemal Bey, *Gâyetü'l-Beyân fî Hakîkati'l-İnsân yâhûd İlm-i Ahvâl-i Rûh*, İstanbul 1878, s. 36.

2.3. Kuvve-i Fâ'ile ile Tabâyi'-i Muhtelifesi : "Hareket-i İrâdiyye, İsbât-ı Hürriyet (İrâde-i Cüz'iyye)"	2.3. *Eyleme Gücü ile Çeşitleri*: "İradi Hareket, Hürriyeti Gösterme (Cüz'î İrade)"
3. Rûh-ı İnsânî	**3. İnsanî Ruh**
3.1. Vücûd-ı Rûhânînin Vahdet ve Mücerrediyyeti	3.1. Ruhun Birliği ve Soyutluğu
3.2. Rûh ile Cesedin Farkıyla Beyinlerinde Olan Râbıta ve Münâsebât	3.2. Ruh ve Beden Arasındaki Farklar, Bağlar ve İlişkiler
3.3. Bekâ-yı Rûha Dâ'ir Delâ'il-i 'Akliyye	3.3. Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Aklî Deliller

Tablo 1: Yusuf Kemal Bey, *Gâyetü'l-Beyân fî Hakîkati'l-İnsân yâhûd İlm-i Ahvâl-i Rûh* içindekiler tablosu

- Hoca Tahsîn Efendi, *Psikoloji yâhûd İlm-i Rûh* adlı eserin kısa tanıtımı**.**

Hoca Tahsîn Efendi (1811-1881), Yanya'da doğmuştur. Medrese eğitimi için İstanbul'a gelmiş ve burada Vidinli Hoca adıyla tanınan Hoca Mustafa Efendi'nin derslerine katılmıştır. Dârü'l-Fünûn'da matematik ve doğa bilimleriyle ilgili dersleri okutacak öğretim üyelerini yetiştirmek ve Paris'teki Mekteb-i Osmânî'nin öğretim kadrosunda görevlendirilmek maksadıyla, Selim Sâbit Efendi ile birlikte 20 Mart 1857'de Paris'e gönderilmiştir. 1861'de yurda dönmüş ve 1862 Eylülünde yeniden Paris'e gitmiştir ve 1869'a kadar Fransa'da kalmıştır.[543]

İstanbul'a geldikten sonra, 8 Kasım 1869'da kuruluş aşamasında olan Dârü'l-Fünûn'a müdür olarak atanmış ve yaklaşık olarak bir yıl sonra, 1870'de uzaklaştırılmıştır.[544] Sonrasında çeşitli cemiyetlerde çalışmalarını sürdürmüştür. 3 Temmuz 1881'de Erenköy'de ölmüş ve Sahrâ-yı Cedîd Mezarlığı'nda toprağa verilmiştir.[545]

Hoca Tahsin Efendi, *Psikoloji yâhûd İlm-i Rûh* adlı kitabının dışında 6 eser ve çok sayıda makale yazmıştır. Bu eserler, *Mürebbî-i Etfâl* (İstanbul 1973); *Usûl-i Fenn-i Felâhat-Kimyâ-yı Zirâ'at* (İstanbul 1974); [Her iki eseri Mahmûd Nedim ile birlikte kaleme almıştır.] *Esrâr-ı Âb u Havâ* (İstanbul 1891); *Târîh-i Tekvîn yâhûd Hilkat* (İstanbul 1892); *İlm-i Hey'et* (İstanbul 1893) ve *Nevâmîs-i Tabî'iyye* (İstanbul) [basılmamış]dir.[546]

Hoca Tahsin Efendi'nin *Psikoloji yâhûd İlm-i Rûh* adlı eseri 45 sayfadan oluşmaktadır. Söz konusu eser, dönemindeki diğer eserleri gibi

[543] Remzi Demir ve Bilal Yurtoğlu, "Unutulmuş Bir Osmanlı Düşünürü Hoca Tahsîn Efendi'nin Tarih-i Tekvîn Yahut Hilkat Adlı Eseri ve Haeckelci Evrimciliğin Türkiye'ye Girişi", *Doğu Edebiyatı*, İstanbul Bahar 2001, s. 167-168.

[544] Ekmeleddin İhsanoğlu, "Dârulfünûn Tarihçesine Giriş", *Belleten*, C. 54, S. 210, Ankara 1990, s. 713-731.

[545] Ömer Faruk Akün, "Hoca Tahsin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 18, İstanbul 1998, s. 198-203.

[546] Demir ve Yurtoğlu, s. 169.

İslam kelam geleneğinden gelen ruh görüşlerine ve kuvvetler teorisine ağırlıklı olarak yer vermiştir. Uzun süre Avrupa'da yaşamış biri olarak Batılı kaynaklara dayanan bilgiler sunması oldukça doğaldır. Özellikle fizyoloji ile ilgili konularda bu oldukça net bir şekilde görülmektedir. Ayrıca ruh ve zihin ile ilgili konularda Leibniz başta olmak üzere Avrupalı filozofların görüşlerine yer vermiştir.

- Rifat bin Mehmet Emin, *İlm-i Ahvâl-i Rûh ve Usûl-i Tefekkür*, İstanbul 1893.

Rifat bin Mehmed Emin hakkındaki bilgiler oldukça kısıtlıdır. Doğum ve ölüm tarihleri henüz bilinmemektedir. Hakkında bildiklerimiz, *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*'nde bulunan bazı belgelerle ve yapıtlardan edindiğimiz malumatla sınırlıdır. Rifat Efendi'nin görevleri, eserleri, terfileri ve aldığı zamlarla ilgili olan bu belgeler Şeyma Turan tarafından incelenmiştir. Bu belgelerde, isminin önünde sadece Mekteb-i Sultânî akaid, ahlâk, lisân-ı Osmânî muallimi ifadeleri yer almaktadır. Yine bu belgelere göre muallimliğe 1868 yılında, Mekteb-i Sultânî'deki görevine ise 1878 yılında başlamıştır.[547] *Delâilü'l-Îkân fî Beyâni Kavâidi'l-Îmân*[548] isimli eserinin sonunda yer alan bilgilere göre Rifat Efendi'nin ailesi *ecnebi memleketten* Osmanlıya göç etmek zorunda kalmıştır. Ayrıca, *Delâilü'l-Îkân* isimli eserini yazdığında (1316/1898) "mekâtib-i 'âliyede" yirmi senelik öğretmendir.[549]

Rifat Efendi verdiği derslerle ilgili olarak yaptığı hazırlıkları ve notları kitap haline getirerek yayımlamıştır. Eserleri sırasıyla şunlardır: *İlm-i Ahval-i Ruh ve Usûl-i Tefekkür*, İstanbul 1893; *Fezâil-i Ahlâk*, İstanbul 1894; *Ahlâk-ı Nazarî ve Terâcim-i Ahvâl-i Hükemâ*, İstanbul 1895; *Delâilü'l-Îkân fî Beyâni Kavâidi'l-Îmân*, İstanbul 1898; *Vesîletül-Îkân ve Mantık Tercümesi*, İstanbul 1900; *Târîh-i Âlî-i Enbîyâ*, İstanbul 1909; *el-Akîdetü'l-İslâmiyye*, Muhammed el-Mekkî, Çeviri, İstanbul 1911; *Ma'lûmât-ı Âliyye*, İstanbul 1912.

Söz konusu eser, adından da anlaşılacağı üzere iki ana başlık doğrultusunda kaleme alınmıştır. Eserin ilk bölümü olan "ilm-i ahvâl-i rûh" yani *psikoloji* toplam 40 sayfadır. İkinci bölümü "usûl-i tefekkür" yani *mantık* ise 32 sayfadır. "İlm-i ahvâl-i rûh" bölümü *nefs-i nâtıka ve rûh* ve *melekât-ı akliyye* (ruh, akıl, tefekkür, tecessüs, idrak ve ihtiyar) olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. İkinci bölüm, "usûl-i tefekkür" ise *muhtıra, ta'rîfin şerâiti, taksîm, kaziyye, ahkâm-ı kazâyâ, aks, kıyâs, sınaât-ı hams, münâzara, muâraza,*

[547] Şeyma Turan, *Osmanlılarda İlk Modern Psikoloji Kitapları: (1869-1900)*,Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı, İstanbul 2010, s. 65-70.
[548] Rifat bin Mehmed Emin, *Delâilü'l-Îkân fî Beyâni Kavâidi'l-Îmân*, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1316, s. 159-162.
[549] Gözütok, a.g.e., s. 12.

muâzaraya diğer misâl, nakz, fenn-i münâzaranın ba'zı ıstılâhât-ı mahsûsası olmak üzere 13 kısımdan oluşmaktadır.[550]

Rifat Efendi'nin de eserinin giriş bölümünde belirttiği üzere eser daha çok iktibas ve nakillerden oluşmaktadır. Eserin içeriğinde orijinal veya özgün olarak niteleyebileceğimiz çok önemli hususlara pek rastlanmamaktır. Ancak eser, Doğu'nun İbn Sînâ'dan beri süregelen ve kelama dayanan ruha dair görüşleri ile Avrupa'nın deney ve gözleme dayanan fizyolojik verilerini sentezlemesi bakımından önemlidir. Yazarın doğrudan faydalandığı isimler, Kınalızâde Ali Çelebi, Ahmed Midhat Efendi ve Theodor Hermann Meynert[551]'tir. Şunu da ifade etmek gerekir ki ağır basan taraf İslamî ruh ve kelam anlayışıdır. Bu anlayış da derinliğine inilmeden, yüzeysel bir şekilde aktarılmıştır. Müellifin diğer eserleri de benzer niteliktedir ki bunun nedeni ders kitabı olmalarından kaynaklanabilir.[552]

- Ali İrfan Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Rûh*, İstanbul 1910.

Geçiş döneminde yer alan eserler arasındaki en nitelikli kitap Ali İrfan Eğribozî'ye aittir. Yazarın tespit edebildiğimiz *Makalât-ı İrfan*, İzmir 1899; *Rehber-i Ahlâk*, İstanbul 1901; *Vatanı Seven Okusun*, İstanbul 1907 ve *Üçüncü Kıraat*, İstanbul 1911 isimlerini taşıyan dört eseri daha bulunmaktadır. Eğribozî daha önce psikoloji ile alakalı olarak yazılmış iki eseri incelemiştir ve bu iki eseri yeterli bulmamıştır. Psikolojiyi bilimsel bir tavırla ele aldığını ve daha önce yazılan iki psikoloji kitabına dair görüşlerini eserinin başında yer alan *ifâde-yi merâm* adlı bölümde şu şekilde ifade etmiştir:

"Şimdiye kadar (ruh)a dair münteşir âsâr-ı mu'tebere meyânında zikre şâyân yalnız merhûm Giridî Sırrı Paşa'nın (*Ruh*) ve Tahsin Efendi merhumun (*İlmü'r-Ruh*) nâm kitapları varsa da terakkiyyât-ı fenniyye-yi hâzıraya nazaran pek nâkısdır denilebilir. Hele Sırrı Paşa merhûm büsbütün izhâr-ı acz ile işin içinden pek çabuk çıkıvermiştir.

İşbu eser-i nâçîz ise, âsâr-ı mevcûde-i münteşireden daha mufassal ve daha etraflı yazılmış olmakla beraber ilmî ve fennî dahi bulunmasına nazaran hakîkate daha mukârindir zannolunur."[553]

Eserinin başında Ali İrfan Eğribozî'nin asıl amacının, *Dürerü'l-Ahlak fî Furkâni'l-Hallâk* adlı kapsamlı bir ahlak kitabı yazmak olduğunu belirtmiştir. Ancak bu amacına ulaşamayacağını anladığı için sadece ruh bahsini ele alan 103 sayfalık bir eser yazmakla yetindiğini ifade etmiştir. Aşağıda söz konusu eserin sadece içindekiler kısmında yer alan başlıkları

[550] Gözütok, a.g.e., s. 65-66.
[551] Ayrıntılı bilgi için bakınız: Whitehouse,Peter J., "Theodor Meynert Foreshadowin modern concepts of neuropsychiatric pathophsysiology", *Neurology*, vol. No:3389, 1985.
[552] Gözütok, a.g.e., s. 67.
[553] Ali İrfan Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Rûh*, İstanbul 1909, s. 7.

vermekle yetineceğiz. Bu başlıklar eserin kapsamı ve niteliği hakkında bize genel bir bilgi vermektedir.

Mündericât
Birinci Bab
1- Mebhas-i rûh,
Tedkîk-i vücûd-i rûh,
Tedkîk-i zât-ı rûh,
Tedkîk-i hakîkat-i rûh
İkinci Bab
Vesâit-i İdrâk-i Rûhdan:
2- Mebhas-i a'sâb
3- " dimâğ
4- " muh
5- " muheyh
6- " mazîk-i dimâğ
7- " basale-yi sîsâiyye
8- " nihâ'-ı şevkî
9- " sevk-i tabi'î ve melekât-ı akliyye
Üçüncü Bab
Kuvâ-yı Rûhdan:
10- Mebhas-i his, ihtisâs, idrâkât ve irâdât
Dördüncü Bab
11- Mebhas-i akıl
12- " kuvâ-yı akıl
Beşinci Baba
13- Mebhas-i ilim
Altıncı Bab
14- Mebhas-i hulk
Yedinci Bab
15- Mebhas-i vicdân
Sekizinci Bab
16- Ahlâk hakkında bend-i mahsûs
Dokuzuncu Bab
Hukûk-ı millet hakkında bend-i mahsûs

İçindekiler
Birinci Bölüm
1- Ruh Bilimi (Bahsi),
Ruhun Varlığını Araştırma,
Ruhun Zatını Araştırma,
Ruhun Hakikatini Araştırma
İkinci Bölüm
Ruhun İdrak Vasıtaları:
2- Sinirler Bilimi /Bahsi (Nöroloji)
3- Zihin Bahsi
4- Beyin Bahsi
5- Beyincik Bahsi
6- Beyin Büzülmesi Bahsi
7- Omurilik Soğanı Bahsi
8- Omurilik Bahsi
9- İçgüdü ve Aklî Yatkınlıklar Bahsi
Üçüncü Bölüm
Ruhun Kuvvetlerinden:
10- Duyu, Duyma, Algılar ve İstemler Bahsi
Dördüncü Bölüm
11- Akıl Bahsi
12- Aklın Kuvvetlerinin Bahsi
Beşinci Bölüm
13- İlim Bahsi
Altıncı Bölüm
14- Huy Bahsi
Yedinci Bölüm
15- Vicdan Bahsi
Sekizinci Bölüm
16- Ahlak Hakkında Özel Bölüm
Dokuzuncu Bölüm
Millet Hukuku Hakkında Özel Bölüm

Tablo 2: Ali İrfan Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Rûh* (İstanbul 1910) İçindekiler Tablosu

Yukarıda kısaca tanıttığımız bu dört eserin benzer olan özelliklerini 6 madde ile özetleyebiliriz. 1) Psikolojiyi, felsefenin (hikmetin) bir dalı olarak ele almışlardır. 2) Kökleri Aristoteles'e kadar dayanan bitkisel ruh, hayvanî ruh ve insanî ruh ayrımlarına ve klasik his anlayışına[554] başvurmuşlardır. 3)

[554] Klasik ayrımına göre his, *hiss-i zâhirî* (dışsal hisler) ve *hiss-i bâtınî* (içsel hisler) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Hiss-i zahirînin beş kuvveti; *kuvve-i bâsıra* (görme), *kuvve-i sâmia* (işitme), *kuvve-i zâika* (tatma), *kuvve-i şâmme* (koku alma), *kuvve-i lâmise* (dokunma)dir. Hiss-i bâtınînin beş kuvveti ise; *kuvve-i müdrike* (duyumları zihinde de duyma gücü), *kuvve-i*

Geleneksel aklî nefs teorisine uyarak aklı, nazarî akıl ve amelî akıl olmak üzere iki ana başlık altında incelemişlerdir. 4) Kur'ân-ı Kerîm'de geçen çeşitli ayetlerle, ruhun varlığına ve araştırılmasına dair savlarını desteklemişlerdir. En sık başvurulanı ise, İsra Suresi 85.[555] ayettir. 5) Eserler, İslam filozoflarının[556]görüşleriyle şekillenen ruh (nefs) anlayışı ile Avrupa'dan gelen yeni bilgileri sentezleyen, eklektik bir yapıya sahiptirler. 6) Fizyolojik ve nörolojik açıklamalarda Batılı kaynaklara müracaat etmişlerdir. Henry Maudsley[557], Gustave le Bon[558], Gérard Marchant[559], Theodule Ribot[560] ve Theodor Hermann Meynert[561] gibi isimler ve eserleri bu kaynakların en önemlileridir.

Bu dönemde psikoloji ile alakalı olarak çeşitli çeviriler yapılmıştır. Çevrileri yapılan ve referans alınan Batılı yazarlardan en önemlileri, Gustave Le Bon, William James, John Dewey, Theodule-Armand Ribot, Henri Bergson, Harald Höffding, Jean Jacques Rousseau, George Fonsgrive, Alfred Jules Emile Fouille, Karl Georg Büchner, Gabriel Compayre gibi isimlerdir. Bu yazarların tümü doğrudan psikolog değildir.[562]

---

mümeyyize yahut *müfekkire* (hissedilenleri ayırt etme gücü), *kuvve-i hayâliye* (hayal gücü), *kuvve-i hâfıza* (hafıza gücü) ve *kuvve-i vâhime* (zihinde hazır olan duyumları ve bilgileri tertip ve sarf etme gücü)dir.

555 İsrâ Sûresi 85. Ayet: "Ey Muhammed! Sana ruhtan soruyorlar. De ki 'Ruh Rabbimin bildiği bir iştir ve size ilimden ancak az bir şey verilmiştir.'"

556 Kindî'nin *Risâle fi'l-Hîle li-Def'i'l-Ahzân* adlı eseri, Fârâbî'nin *El-Medinetü'l-Fâzıla* adlı eseri, Ebû Bekir Râzi'nin *et-Tıbbu'r-Rûhânî* adlı eseri, İbn Rüşd'ün *Kitâbu'n-Nefs* adlı eseri, İbn Sînâ'nın *Kitab el-Nebât, Kitab el-Nefs*' adlı eserleri, İbn Miskeveyh'in *Tebzîbü'l-Ahlâk* adlı eseri, İmam Gazâli'nin *İhyâyu Ulûmi'd-Dîn* adlı eseri, Celâleddîn Dev'ânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eseri, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı eseri, Nâsırüddîn-i Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eseri, Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâ'î* adlı eseri ve Muhyî-i Gülşenî'nin *Ahlâk-ı Kirâm* adlı eseri.

557 Henry Maudsley, *The Physiology and Pathology of Mind* (1867), *Body and Mind: An Inquiry into their Connection and Mutual Influence* (1871), *Responsibility in Mental Disease* (1874), *The Physiology of Mind* (1876), *The Pathology of Mind (*1879), *Body and Will: In its Metaphysical*, *Physiological and Pathological Aspects* (1884), *Life in Mind and Conduct: Studies of Organic in Human Nature* (1902).

558 Gustave le Bon, *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (1894).

559 Gérard Marchant, *Considérations sur la paralysie générale progressive: lettre a M. le docteur Parchappe* (1856), *Observations faites dans les Pyrénées pour servir a l'étude du crétinisme* (1882).

560 Theodule Ribot, *La Psychologie anglaise contemporaine: l'école expérimentale* (1870), *Psychologie de l'attention* (1889) adlı esere http://archive.org/stream/psychologiedela00ribogoog 01.04.2013 tarihinde ilgili adrese ulaşılmıştır. *La Psychologie des sentiments* (1896), *L'Evolution des idées genérales* (1897), *Essai sur l'imagination créatrice* (1900).

561 *Psychiatrie Klinik der Erkrankugen des Vorderhirns* (1884), *Klinische Vorlesungen Psychiatrie über* (1890).

562 Prof. Dr. Nuri Bilgin, *Başlangıçtan Günümüze Türk Psikoloji Bibliyografyası*, İzmir 1988, s. 17.

Modern Psikoloji Dönemi

Modern Psikoloji'nin başlangıcını en eski tarihe götüren Sertan Batur'dur. Batur'a göre, Aziz Efendi'nin 1869 yılı sonunda verdiği "Mizaçlar ve İklim" (Emcâz ü Ekâlîm) adlı dersle başlatılabilir. Ancak bu konudaki bütün iddiaları değerlendiği makalesinde Batur "deneysel pozitivist psikoloji"nin başlangıcı olarak Wilhelm Peters'in 1937'de İstanbul'a gelişine işaret etmiştir.[563] Aziz Efendi'nin vermiş olduğu derse ve dersin içeriğine ait bir bilgi olmadığı için bu görüşe itibar edemiyoruz. Ayrıca Beğlan Toğrol ve Aydan Gülerce, 1915 yılını başlangıç olarak kabul edebileceğimizi ifade etmişlerdir. Onlara göre, 1915 yılında Georg Anschütz'un psikoloji dersleri vermek üzere bir takım deney malzemeleri ile İstanbul Üniversitesine gelmesi yanında Binet Simon zeka testinin tercüme edilmesi ve uygulanması modern psikolojinin başlangıcı olarak kabul edilebilir.[564] Ancak Anschütz üç sene İstanbul'da kalmıştır ve bu süre zarfında sadece bir tane makale yazmıştır. Dolayısıyla Anschütz ile modern psikoloji dönemini başlatmak pek de doğru olmayacaktır.

Salt psikolojik bilgileri içeren telif eserle bu dönemi başlatabiliriz. Çünkü psikolojinin, felsefeyle ve metafizikle olan bağının kopuşunun ilk ciddi örnekleri bu türden -nesnel- kitaplardır. Ancak bu türden eserler psikolojinin kurumsallaşması için tek başına yeterli değildirler. Bu eserlerden öne çıkanlar şunlardır: Mustafa Hayrullah Diker, *Freud'un Psikolocyası Üzerine Tecrübe-i Tetebbu'iyye*, İstanbul 1917; Mustafa Şekib (Tunç), *Rûhiyyât Derslerine Lâhika*, İstanbul 1920; Mustafa Rahmi (Balaban), *Ruhiyata Medhal*, İstanbul 1920; Mustafa Rahmi (Balaban), *Terbiyevi Ruhiyat Laboratuvarı*, İstanbul 1920; İbrâhîm Alâaddîn (Gövsa), *İlk Gençlik Hakkında Rûhiyât ve Terbiye Tedkikleri*, İstanbul 1921; Mustafa Şekib (Tunç), *Rûhiyyât Dersleri*, İstanbul 1919, 2.bs. 1926; Mustafa Şekib (Tunç), *Rûhiyyât*, İstanbul 1924, 3.bs.1929; Ahmed Nebîl ve Bahâ Tevfîk, *Mebâdî-i Felsefe, Psikoloji, İlm-i Ahvâl-i Rûh*, İstanbul.

Türkiye'de modern psikolojiyi, Cenevre Jean-Jacques Rousseau Enstitüsünde[565] pedagoji eğitimini tamamlayıp 1919 yılında ülkesine dönen Mustafa Şekib Tunç ile başlatmak daha makul gözükmektedir. Çünkü

[563] Sertan Batur, "Psikoloji Tarihinde Köken Mitosu ve Georg Anschütz'ün Hikayesi", *Toplum ve Bilim,* S: 102, İstanbul 2003, s. 168-188.

[564] Türkiye de psikolojinin kurucusu konusundaki çeşitli görüşler için bakınız: Beğlan Birand Toğrol, *Psikoloji Bölümü ve Tecrübi Psikoloji Enstitüsü Çalışmaları Bibliyografyası*, İstanbul 1972, s. 1-6; Çiğdem Kağıtçıbaşı, "Psychology in Turkey". *International Journal of Psychology*, London 1994, 29, 6, s. 729- 738; Aydan Gülerce, "History of Psychology in Turkey as a Sing of Diverse Modernization and Global Psychologization", *Internationalizing The History of Psychology*, Edited by Adrian C Brock, New York 2006, s. 78-81.

[565] "Académie De Genève" veya "Institut Jean-Jacques Rousseau".

döndüğü yıl olan 1919'da İstanbul Üniversitesinde Umumî Psikoloji Kürsüsü'nün başına geçmiştir ve yine aynı yıl *Rûhiyyât Dersleri* adlı eserini yayımlamıştır. Ayrıca 1937 yılında Türkiye'de psikolojinin bir bilim olarak kabul görmesine ciddi katkılar sağlamıştır. İngiltere'nin Jena Üniversitesinden Türkiye'ye gelen Ord. Prof. Dr. Wilhelm Peters (1880-1963)[566] ile M. Şekib Tunç Tecrübî Psikoloji Kürsüsü'nü ve Pedagoji Kürsüsü'nü kurmuşlardır.[567]

II. Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle Truman Doktrini'ne ve NATO'ya dahil olmamızla birlikte psikoloji anlayışımızda da yavaş yavaş Amerikan pragmatik yaklaşımı (danışma, zeka ve kişilik testi uygulamaları) etkili olmaya başlamıştır. Bu etki 1950'den sonra giderek artmıştır.[568]

Kaynakça

Akün, Ömer Faruk, "Hoca Tahsin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 18, İstanbul 1998, s. 198-203.

Baldwin, James Mark, *History Of Psychology*, C. I, II., The Knickerbocker Press, New York 1913.

Batur, Sertan, "Psikoloji Tarihinde Köken Mitosu ve Georg Anschütz'ün Hikâyesi", *Toplum ve Bilim*, S. 102, İstanbul 2003.

Bilgin, Nuri, *Başlangıçtan Günümüze Türk Psikoloji Bibliyografyası*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İzmir 1988.

Demir, Remzi, "İlk Psikoloji Kitabımız: Gâyetü'l-Beyân fî Hakîkati'l-İnsân", *Dört-Öge*, S. 1, Ankara 2012, s. 47-72.

Demir, Remzi ve Yurtoğlu, Bilal, "Unutulmuş Bir Osmanlı Düşünürü Hoca Tahsîn Efendi'nin Târîh-i Tekvîn Yahut Hilkat Adlı Eseri ve Haeckelci Evrimciliğin Türkiye'ye Girişi", *Doğu Edebiyatı*, İstanbul, Bahar 2001.

Ebbinghaus, Hermann, *Psychology: An Elementary Text-Book*, Arno Press, İngilizceye çev. Trans Meyer, New York 1973.

Gentile, Barbara F., Miller Benjamin O., *Foundations Of Psychological Thought*, Sage Publications, California 2009.

Gülerce, Aydan, "History of Psychology in Turkey as a Sing of Diverse Modernization and Global Psychologization", *Internationalizing The History of Psychology*, Edited by Adrian C Brock, New York University Press, New York 2006.

[566] Wilhelm Peters'in hayatına ilişkin bilgi için bkz. http://www.awz.uni-wuerzburg.de/fileadmin/42050000/user_upload/Findbuecher/FA_Wilhelm_Peters.pdf(01.04.2013 tarihinde ilgili adrese ulaşılmıştır.)

[567] Bilgin, a.g.e., s.17.

[568] Gündüz Vassaf, "Turkey", *International Psychology: Views From Around The World* (Ed. Virginia Staudt Sextion ve John D. Hogan), Nebraska 1992, s. 384.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Dârulfünûn Tarihçesine Giriş", *Belleten*, C. 54, S. 210, Ankara 1990, s. 713-731.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem, "Psychology in Turkey". *International Journal of Psychology*, S. 29, 6, 1994, s. 729- 738.

Meynert, Thedor, *Psychiatrie. Klinik der Erkrankungen des Vorderhirns begruüdet auf dessen Bau*, Vienna 1884.

Rifat bin Mehmed Emin, *Delâilü'l-İkân fî Beyâni Kavâidi'l-Îmân*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1316 [1898-99].

Rifat bin Mehmed Emin, *İlm-i Ahvâl-i Rûh ve Usûl-i Tefekkür*, Mekteb-i Sanayi Matbaası, İstanbul 1893.

Schultz, Duane P., Schultz, Sydney Ellen, *Modern Psikoloji Tarihi*, Çev. Yasemin Aslay, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2007.

Sırrî-i Girîdî, *Rûh*, İdâre-i Şirket Mürettibiyye Matbaası, İstanbul 1885.

Toğrol, Beğlan Birand, *Psikoloji Bölümü ve Tecrübi Psikoloji Enstitüsü Çalışmaları Bibliyografyası*, İstanbul 1972.

Turan, Şeyma, *Osmanlılarda İlk Modern Psikoloji Kitapları: (1869-1900)*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı, İstanbul 2010.

Vassaf, Gündüz, "Turkey", *International Psychology: Views From Around The World* (Ed. Virginia Staudt Sextion ve John D. Hogan), Nebraska 1992.

Whitehouse,Peter J., "Theodor Meynert Foreshadowin Modern Concepts of Neuropsychiatric Pathophsysiology", *Neurology*, Vol. No: 3389, 1985.

Yusuf Kemal Bey, *Gâyetü'l-Beyân fî Hakîkati'l-İnsân yâhûd İlm-i Ahvâl-i Rûh*, İstanbul 1878.

http://www.awz.uni.wuerzburg.de/fileadmin/42050000/user_upload/Findbuecher/FA_Wilhelm_Peters.pdf (01.04.2013 tarihinde ilgili adrese ulaşılmıştır.)

COĞRAFYA

HEZÂRFEN HÜSEYİN EFENDİ'NİN "TENKÎHÜ'T-TEVÂRÎH-İ MÜLÛK" ADLI ESERİNE GÖRE "TÛL U ARZ İLE KÜRRE-İ ARZIN İNKISÂMI"

Yrd. Doç. Dr. Merve KARAÇAY TÜRKAL
Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
mkturkal@gumushane.edu.tr

Giriş

XVII. yüzyılın ünlü tarihçilerinden ve aynı zamanda ansiklopedist bir bilgin olan Hüseyin Efendi, bin hüner sahibi anlamına gelen "Hezâr-fenn" lakabıyla şöhret bulmuştur.[569]

Hezârfen Hüseyin Efendi, İstanköy (Kos) adasında doğmuştur. Fakat doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir.[570] Târîh-i Umûmî adlı eserinin mukaddimesinde bulunan "bu fakîr-i fürû-mâye ve bu hakîr-i za'îfü'd-dirâye Hüseyin ibn-i Ca'fer el-İstanköyî eş-şehîr bi-Hezârfen" ibâresi ile yine "Târîh-i Devlet-i Rûmiyye (vr. 58a)" isimli eserinde geçen "Hüseyin bin Ca'fer el-İstanköyî eş-şehîr bi-Hezârfen" kaydından baba isminin Ca'fer olduğu anlaşılan[571] Hezârfen Hüseyin Efendi tahsiline memleketi olan İstanköy'de başlamış daha sonra İstanbul'a gelerek burada devam etmiştir. Onun İstanbul'a neden ve nasıl geldiğine dair bilgi yoktur. Tahsilini bitirdikten sonra devlet hizmetine girmiştir.[572]

Devlet hizmetinde bulunduğu yıllarda bir süre Divân-ı Hümâyûn tercümanı olan Ali Ufkî Bey'in yanında görev almıştır. 1669 tarihinde Kandiye Gazâsı (Girit'in Fethi)'nda bulunması da yine bu memuriyet dolayısıyla olsa gerek çünkü o sıralarda muhtemelen defter eminliği görevinde bulunuyordu. Daha sonra ise ilme olan merakı nedeniyle devlet memuriyeti görevinden ayrılmış, hayatını özel dersler vererek sürdürmüş bu esnada kendisini okuyup öğrenmeye, araştırmaya ve kitap telifine adamıştır.[573]

Hezârfen Hüseyin Efendi'nin ilme karşı duyduğu ilgi devrin büyüklerinin dikkatinden kaçmamış ve onların himayesini görmüştür. Fazıl Ahmet Paşa'nın ve Vezir İbrahim Paşa'nın lütfuna mazhar olmuştur. Kısa bir müddet IV. Mehmed'in tarih hocalığını da yapmıştır.[574]

---

[569] Mücteba İlgürel, "Hüseyin Efendi, Hezârfen", *DİA*, XVIII, s. 544.
[570] Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, III, İstanbul 1343, s. 243.
[571] Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân Fî Kavanîn-i Âl-i Osman*, Haz. Sevim İlgürel, TTK Yayınları, Ankara 1998, s. 5.
[572] Bursalı Mehmet Tahir, *a.g.e*., s. 243.
[573] Mücteba İlgürel, *a.g.m*., s. 544.
[574] *İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Katalogları*, 1961, s. 31.

İstanbul'da ölen Hezârfen Hüseyin Efendi'nin ölüm tarihi bazı kaynaklarda 1089/1678[575] bazı kaynaklarda da 1103/1691[576] olarak geçmektedir. Kaynaklarda mezarının yeri hakkında bilgi yoktur.

Hezarfen Hüseyin Efendi, çalışmalarında bildiği Grekçe, İbranice ve Latince sayesinde batı kaynaklarından da oldukça istifade etmiştir. Böylelikle Yunan, Roma, Bizans tarihlerine dair çalışmalar yapmıştır. Öyle anlaşılıyor ki Hezârfen Hüseyin Efendi, içinde bulunduğu dönemde batılılarla ilişki kuran ve onlarla düşünce alışverişinde bulunan bir Osmanlı bilginidir.[577]

Tıp, tarih, tasavvuf, lisaniyat, coğrafya ve devlet teşkilâtı gibi alanlarda ciddi ve önemli eserler kaleme alan Hezârfen Hüseyin Efendi'nin eserlerini şöyle sıralayabiliriz:

a. Tarihe Ait Eserleri: *Tenkîhu't-Tevârih* veya *Tenkîhu't-Tevârih-i Mülûk*, *Telhîsu'l-Beyân Fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, *Muhtasar Târîh-i Umûmî*, *Târîh-i Devlet-i Rûmiyye*, *Kâtib Çelebi'nin Takvîmü't-Tevârihi'ne Zeyl*.

b. Coğrafyaya Ait Eseri: *Telhîsu'l-Beyân Fî Tahlisi'l-Büldan*.

c. Lisaniyata Ait Eseri: *Tercüme-i Lügat-i Hindî.*

ç. Tıbba Ait Eserleri: *Tuhfetu'l-Eribi'n-Nâfia Li'r-Rûhâni ve't-Tabîb*, *Lisânü'l-Etibbâ fî Lügati'l-Edviye*, *Fihrisü'l-Ervâm*.

d. Din, Ahlâk ve Tasavvufa Ait Eserleri: *Enîsü'l-Ârifîn ve Mürşidü's-Sâlikîn*, *Câmiu'l-Hikâyât*, *Mehâsinu'l-Kelâm ve'l-Hikem fî Şerhi İsmillâhi'l-A'zam*, *Risâle-i Hikemiyye*, *Şerhu'l-Lemati'n-Nûrâniyye fi'l-Evrâdi'r-Rabbâniyye*.

Çalışma konumuzun yer aldığı, *Tenkîhü't-Tevârih* veya *Tenkîhü't-Tevârih-i Mülûk*, kendisine tarih dersi verdiği IV. Mehmed'e sunulmuş özet hâlinde bir genel tarihtir. Bu eser o zamana kadar olan eserlerdeki gibi olayların yıl yıl anlatıldığı analistik bir karakterde olmayıp, bir bakıma sistematik denilebilecek bir tarzda kaleme alınmıştır. Ayrıca bu eserde ilk defa Yunan ve Roma devirleri hakkında Yunanca ve Latince eserlerden faydalanmak suretiyle bilgi verilmiştir.[578] Bir giriş, dokuz bölüm ve iki hatimeden oluşan eserde sırasıyla eski çağ İran tarihi, Sasanîler, Batlamyoslar, Hz. Muhammed, ilk halifeler, Emevîler, Abbasîler, Selçuklular, Moğollar, Atabeyler, Tolunîler, İhşidîler, Safevîler, Fatımîler, Eyyübîler, Memlûkler, Anadolu beylikleri, Osmanlılar, Roma İmparatorluğu'nun kuruluşu, bazı ünlü Yunan filozofları, İstanbul ve Bizans imparatorları, Çemberli ve Dikili Taş, Cenevizliler'in Galata'yı ele geçirmeleri, Çin, Maçin, Hata ve Hotan, Çin ve Hind denizindeki bazı adalar ve buralarda yaşayan insanlar, bunların

[575] Bursalı Mehmet Tahir, *a.g.e.*, s. 243.
[576] Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, Çev. Coşkun Üçok, Ankara 2003, s. 252; Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara 1971, s.135; İlgürel, *a.g.e.*, s. 544.
[577] Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 2005, s. 315.
[578] Yurdaydın, *a.g.e.*, s.134; Babinger, *a.g.e.*, s. 252.

hükümdarları, dinleri, kanunları, örf ve âdetleriyle Amerika′nın keşfi hakkında bilgiler bulunmaktadır. Eserin birinci hatime bölümünde enlem ve boylamlarla fersah ve mil üzerinde durulmuş hâtimetü′l-hâtime bölümünde ise müellif cemiyet ve devlet hayatıyla ilgili görüşlerini açıklamıştır.[579]

Birinci hatime bölümünde, *Tûl u Arz ile Kürre-i Arzın İnkısâmı* başlığıyla yer alan kısmın transkripsiyon çalışması yapılmıştır. Bu bölüm kısa bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda: Coğrafyacıların yer küreyi enlem ve boylam daireleriyle bölerek her bir daireyi 360 dereceye taksim ettikleri, 18 gündüz (18 gece olmak üzere toplam 36) meridyeni ve yine onar derecelik açılarla kuzeyde 9 ve güneyde 9 olmak üzere toplam 18 paralel dairelerden oluşan bir coğrafi bölünmeyi belirttikleri görülmektedir. Enlem ve boylam dairelerinin nereden başlatıldığı konusunda, ekvatorun başlangıç paraleli kabul edilmesinde ittifak olunurken, başlangıç meridyeninde ise ihtilaf söz konusudur. Batlamyus ve diğer Yunanlıların, Kanarya adalarında bulunan Fortanata (Ferro) adasından geçen meridyeni başlangıç olarak kabul etmelerine karşın, İspanyollar, başlangıç meridyeninin Flemenk adalarından biri olan Asor adasından geçmesi gerektiğini, çünkü pusulada olan ibrenin bu adalarda her hangi bir yöne meyletmeden doğruca kuzeyi gösterdiğini savunmuşlardır. Bazı batı alimleri başlangıç meridyeninin batı sahillerinden, doğu âlimleri de kendi semtlerindeki doğu sahillerinden başlaması gerektiğini söylemişlerdir.

Ayrıca bu bölümde boylam ve enlem tayini ile yeryüzünde bulunan memleketlerin ve mevzilerin yerleri, yönleri ve biri birine mukayeseleri, uzaklık ve yakınlıklarının hesaplanması konusunda bazı formüller yer almıştır. Örneğin, İstanbul ve Şam′ın enlem ve boylam dereceleriyle birbirlerine olan uzaklığı bu formülle hesaplanmıştır.

Bu bölümün ek kısmında ise, İslamî eserlerde yer alan resimsiz boylam ve enlem düzenlemelerine karşılık, Avrupa coğrafya kitapları ve atlaslarının tüm sayfalarında ve bölümlerinde resimli düzenlemeler bulunduğuna dikkat çekilmiş, memleketlerin enlem ve boylam derecelerinin yer aldığı şekilli sayfaların, kenarlarında rakam ile bölümlerin sayılarının tayin olunduğu, çoğunlukla enlem dereceleri sağ ve sol, boylam dereceleri aşağı ve yukarıda listelendiği ve her biri toplu ve ayrıntılı bir şekilde hesaplanarak bazen altışar ve bazen de onar dakikaya bölündüğü belirtilmiştir.

[579] Kerim Özdemir, *Hezârfen Hüseyin Efendi'nin "Tenkîhu't-Tevârih" Adlı Eserinin Selçukluların Zuhurundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar Geçen Bölümlerinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Ortaçağ Tarihi Programı, Manisa 2007, s. 25-26.

Romanîler'in uzaklık mesafesini ölçerken bin adımlık yere bir milyer veya milyar dedikleri ve her mil yere birer taş dikip vilayetleri mesafesini o taşlarla belirledikleri, "mil" lafzının da burdan geldiği iddia edilmiştir.

Son olarak, Yunanlıların kendi mesafelerini estâr-ı yevm ile ölçtüklerini, 125 adıma bir estâr-ı yevm dediklerini ve bu durumda sekiz estâr-ı yevmin de bir Romanî milyer olduğunu söylemektedir. Fars kavminin mesafe ölçümlerini ferseng ile hesapladıklarını ve bir fersengin 30 estâr-ı yevme denk geldiğini ifade etmiştir. Yine Mısır sükkânının eskeni kabul ettiklerini, bunun mikdarında ise ihtilâf olunduğunu, bazıları bunu 60 estâr-ı yevm, bazıları 40 ve bazıları ise 20 estâr-ı yevm olarak hesapladıklarını belirtmektedir. Avusturya, İngiliz, Leh, Çeh, İtalya vs. gibi ülkeler ise milyer lafzını kullanmışlar ve bunu kabul etmişlerdir.

Bu çalışma esnasında Hezârfen Hüseyin Efendi'nin, söz konusu bölümü, Kâtib Çelebi'nin *Kitâb-ı Cihannümâ* adlı eserinden neredeyse aynen aktarma şeklinde aldığı tespit edilmiştir.

Emr-i Tâsi' Tûl u Arz ile Kürre-i Arzın İnkısâmındadır

Coğrafya erbâbı kürre-i arzda on sekiz dâ'ire-i nısfü'n-nehâr ve iki tarafa sekiz dâ'ire-i azîm resm ü farz eylediler ve her dâ'ire üç yüz altmış dereceye taksîm olunmuşdur. Pes nısfü'n-nehâr dâ'ireleri tûl derecesini ve hatt-ı istivâya muvâzî iki cânibden tokuzar dâ'ire arz derecesini ta'yîn ider. Her iki dâ'ire arası hesâb-ı şatrıncı ve darb ile onar derece mesâfedir ve ibtidâ-ı arz bi'l-ittifâk hatt-ı istivâdan iki tarafa farz olunur, biri arz-ı şimâlî ve biri arz-ı cenûbîdir ammâ ibtidâ-i tûlde ihtilâf olundı. Batlamyus ve gayrı Yunanlılar bizim kitâblarda Cezâyir-i Hâlidât ve kendi kitâblarında Kanarya dimekle ma'rûf olan Fortanata Adalarının nısf[ü'n-]nehârî dâ'iresini ibtidâ-i tûl ta'yîn eylediler.

(*Kitâb-ı Cihânnümâ*, 11a)

Hâtıme Tûl u Arz ile Kürre-i Arzın İnkısâmındadır

Coğrafya erbâbı kürre-i arzda on sekiz dâ'ire-i nısfü'n-nehâr ve iki tarafa sekiz dâ'ire-i azîm resm ü farz eylediler ve her dâ'ire üç yüz altmış dereceye taksîm olunmuşdur. Pes nısfü'n-nehâr dâ'ireleri tûl derecesini ve hatt-ı istivâya muvâzî iki cânibden tokuzar dâ'ire arz derecesini ta'yîn ider. Her iki dâ'ire arası hesâb-ı şatrıncı ve darb ile onar derece mesâfedir ve ibtidâ-ı arz bi'l-ittifâk hatt-ı istivâdan iki tarafa farz olunur, biri arz-ı şimâlî ve biri arz-ı cenûbîdir ammâ ibtidâ-i tûlde ihtilâf olundı. Batlamyus ve gayrı Yunanlılar bizim kitâblarda Cezâyir-i Hâlidât ve kendi kitâblarında Kanarya dimekle ma'rûf olan Fortanata Adalarının nısf[ü'n-]nehârî dâ'iresini ibtidâ-i tûl ta'yîn eylediler.

(*Tenkîhü't-Tevârîh-i Mülûk*, 274a-b)

Hâtıme: Tûl u Arz ile Kürre-i Arzın İnkısâmındadır

[274a][580] Coğrafya erbâbı kürre-i arzda on sekiz dâ'ire-i nısfü′n-nehâr ve iki tarafa sekiz dâ'ire-i azîm resm ü farz eylediler ve her dâ'ire üç yüz altmış dereceye taksîm olunmuşdur. Pes nısfü′n-nehâr dâ'ireleri tûl derecesini ve hatt-ı istivâya muvâzî iki cânibden tokuzar dâ'ire arz derecesini ta'yîn ider. Her iki dâ'ire arası **[274b]**[581] hesâb-ı şatrıncı ve darb ile onar derece mesâfedir ve ibtidâ-ı arz bi′l-ittifâk hatt-ı istivâdan iki tarafa farz olunur, biri arz-ı şimâlî ve biri arz-ı cenûbîdir ammâ ibtidâ-i tûlde ihtilâf olundı. Batlamyus ve gayrı Yunanlılar bizim kitâblarda Cezâyir-i Hâlidât ve kendi kitâblarında Kanarya dimekle ma'rûf olan Fortanata Adaları′nın nısf[ü′n-]nehârî dâ'iresini ibtidâ-i tûl ta'yîn eylediler. Zîrâ kendi semtlerinde garbdan şarka imâretin mebde'i zamân-ı evvelde mahall-i mezbûr idi. Sonra ba'zı müte'ahhirîn ve İspanya re'isleri ibtidâ-i tûli Felemenk Adalarından Azores nâm cezâyirden tutub didiler ki pusulada olan ibre ol adalarda bir cânibe meyilsiz doğrı nokta-i şimâle teveccüh ider ve ba'zılar ibtidâ-i tûli sevâhil-i garbiyyeden i'tibâr itdiler. İki haddin mâ-beyni on derecedir. Tûl-i bilâdda olan tefâvütler ekser bu i'tibârlara mebnîdir ve hükemâ-i şark kendi semtlerinde intihâ-i sevâhil-i şarkıyyede لكك دز nâm mahalden mebde-i tûl ısbât itdiler. Bu re'y-i cumhûr isti'mâline mutâbık değildir ve iki mebde-i miyânı takrîben yüz yetmiş derece olur ki rub'-ı ma'mûrun mesâfe-i ibtidâ'ıdır ve miyânında hatt-ı istivâ üzre bir makâm farz olunup ana kubbetü′l-arz didiler ve ol mahall Ujeyn [Ujjain] ismi ile kütüb-i İslâmiyyede mezkûr ve atlas ve gayride gayr-i mestûrdur. Ba'zılar, bu kubbetü′l-arz toksan tûl ve otuz üç arzda farz olunur didiler. Bunun ısbâtı bir emr-i lâzım olmağla coğrafya erbâbı iltifât ve zikrine tenezzül itmediler. Pes, ıstılâh-ı fennde Tûl-i beled-i Cezâyir-i Hâlidât nısf[ü′n-]nehârî dâ'iresiyle mu'addil[ü′n-]nehâr takātu'ı noktasından beled-i ma'rûz-ı nısf[ü′n-]nehârî takātu'ının noktası beyninde mu'addilden vâkı' olan kavisdir ve bu arz-ı beled-i nokta-i semt re's-i beled ile mu'addil[ü′n-]nehâr beyninde bilâd-ı mezkûrun nısfü′n-nehârî dâ'iresinden bir kavisdir ve arz-ı beled gerek cenûbî **[275b]** ve gerek şimâlî semtinde olan kutbun irtifâ'ına ve hilâf-ı semtin kutbunun hizâsına müsâvî olur ve bu tûl ve arz ta'yîni ile rûy-i zemînde vâkı' olan bilâd ve mevâzı'ın emkinesi ve ciheti ve biri birine nisbeti ve bu'd ve kurbı takrîben ma'lûm olur. Meselâ İstanbul′un tûli elli beş ve arzı kırk bir derecedir ve Dımeşk′ın tûli yetmiş ve arzı otuz üç derecedir dinildikde Dımeşk İstanbul′un şark ve cenûb tarafında olmak lâzım gelür. Zîrâ tûli andan ziyâde ve arzı kemterdir. Ammâ ikisi arasında bu'd ne mikdâr mesâfedir isti'lâm

[580] Müellif derkenarın tam olarak nereye ait olduğunu belirtmediği için bunlar tarafımızdan dipnotlarda verilecektir. [Derkenar]: İnkısâm-ı tûl u arz-ı büldân.

[581] Spanya ortasında Tolidle (Toledo) semtlerinde dahi rakkās doğrı nokta-i şimâle teveccüh idüp gayri yerlerde bir mikdâr münharif durur ve bu, gice âlât-ı rasadiyye ile tecrübe olunmuşdur.

kāidesi budur ki, evvelâ nazar olunur ikisinin arzı bir ve tûli mugāyir ise tefâvüt-i mâ-beyni′t-tûleyn bu‘d-ı mâ-beyndir İstanbul ile İznikmid gibi ve eğer tûlde müttefiḳ arz-ı muhtelif ise tefâvüt-i mâ-beyni′l-arzeyn bu‘d-ı mâ-beyndir İstanbul ile Burusa gibi ve eğer ikisi dahi muhtelif ise bu sûretde bu‘d-ı mâ-beyn bir müselles-i kâ’imü′z-zâviye veteri olur. Ol zâviyenin bir dıl‘ı dâ’ire-i nısf[ü′n-]nehârdan bir kavis ve bir dıl‘ı dâ’ire-i arz-ı beled-i matlûbdan bir kavisdir. Ve veter olan dıl‘ iki beledin nokta-i semt-i re’sine mürûr iden dâ’ireden bir kavis vâkı‘ olur. Bu üç dıl‘dan iki dıl‘ın mikdârı bize ma‘lûmdur ki, ol tûl ve arz tefâvütleridir. Bu ma‘lûm ile ol veter olan dıl‘-ı mechûl mikdârını isti‘lâmda bir tarîk budur ki, iki dıl‘-ı ma‘lûmun mürebbi‘i cem‘ ve mecmû‘un cezri ahz oluna. Hâsıl aded-i matlûb olur. Meselâ Dımeşk ile Kostantiniyye’de tefâvüt-i mâ-beyni′t-tûleyn on beş ve tefâvüt-i mâ-beyni′l-arzeyn sekizdir. İkisinin mecmû‘-ı mürebbi‘i iki yüz seksen tokuz olup, aded-i mezbûrun cezr-i tahkîkîsi on yedidir. Pes iki şehrin miyânında bu‘d-ı mesâfe on altı derece olur. Bakıyyesi dahi buna kıyâs oluna. Ma‘nâ-yı mezkûr bu dâ’irede mahsûs ve zâhirdir. **[275b]**[582] **Tetimme:** Husûs-ı mezkûr kitâb-ı İslâmiyye′de mestûr olan resimsiz tûl ve arz terkîblerine göredir. Ammâ atlas ve gayri Frenk coğrafya kitâblarında sahâyif-i külliye ve cüz’iyyede resm ve taksîm olunub derecât-ı tûl ve arz sahâyif-i eşkâl-i bilâd ki ana karrati ve tabula dirler. Kenârlarında rakam ile aded-i aksâm ta‘yîn olunmuşdur. Ekser derecât-ı arz yemîn ile yesâra ve derecât-ı tûl zîr ü bâlâya düşer. Ve her biri icmâl ü tafsîl hasbı ile gâh altışar ve gâh onar dakkaya kadar taksîm kılınmışdır. Bir beledin tûl ve arzı biri birinden bu‘dı pergâller anlardan ma‘lûm olur bundan gayri her sahîfe mesâfesine göre mil hesâbıyla taksîm olunmuşdur. Miḳyâs vardır ana iskāl dirler. Ekseriyâ bu‘d-ı mâbeyn-i pergâller ol mikyâsa göre ölçülüp kıyâs olunur. **Tenbîh-i be-hâl tûl u arz:** Çün her mevzi‘in mahallini isti‘lâmda tûl ve arz kā‘idesini farz-ı iḳtizâ itdi. Fenn erbâbı âlât-ı rasadiyye ile ve gâh zann ve tahmîn ile ıtvâl ve arz-ı bilâdı tetebbu‘ ve istikrâ itdiler. Coğrafyada **[276a]**[583] Batlamyus, yazduğı bilâdın tûl ve arzını meh-mâ-emken ta‘yîn itdi. İslâmiyân dahi ba‘zı mertebe zîclerde ve ekālîm kitaplarda nakl eylediler. Ve bu mâddede müstakil kitâb dahi tedvîn olundı. Lâkin Ebu′l-Reyhân Birûnî, *Kānûn-i Mes‘ûdî′*de yazdığı üzre ekserî muhtell ü müşevveş olup, kimi ıslâh olundukdan sonra ekserî takrîb-i ifâdesinden hâlî değildir deyü hâli üzre nakl oluna gelüp müte’ahhir coğrafyalarda ve mappamondalarda meh-mâ-emken tashîh olunmak da‘vâsın itdiler. Lâkin taksîmü′l-beled anda zikr olunan ıtvâl ve arz-ı bilâda göre nakl mahallinde ekserînin fesâdı zâhir olmağla Ebu′l-Reyhân′ın ıslâh da‘vâsını

[582] Arz-ı beled ve tûl-ı beled rub‘ ve usturlâb ve husûf ve küsûf vaktleri ile ma‘lûm olur. Tarîkı ol âletler risâlelerinde ve zîclerde mübeyyendir.

[583] Cümleden ekser kürre ve coğrafya şehrimiz olan Kostantıniyye′yi kırk üç-kırk beş arzında yazarlar lâkin takrîben kırk bir derece olduğı alât-ı rasadiyye delâleti ile sâbitdir.

teslîm itmemek lâzım gelür ve Frenkî coğrafyalarda dahi ıtvâl ve arz birbirine mutâbık bulunmaduğundan gayrı atlasın nice müte‘ayyen yerleri tercîh olundukda, muhâlif zuhûr itmekle anların dahi mahiyyeti bilindi. Pes tûl ve arz umûrunda tahkīk da‘vâsı sahîh olmayup, ancak takrîb-i ifâdesi teslîm olunursa, bekā zikr olunan sekiz tûl ve arz dâ’irelerinin resmi budur. **[276b]**[584] **Ahvâl-i mesâfe ve âlât-ı mesâha beyânındadır.** *Cihânnümâ* kitabında mezkûrdur ki, Romanîler arzın mesâfesini hatve ile mesâha idüp bin adım yere bir milyer ve milyar didiler. Ve her mil yere birer taş diküp vilâyetleri mesâfesini ol taşlarla ma‘lûm idindiler. Sonra gelenler milyer ismin taşa nakl idüp, onuncı milyerde yerine onuncı taşda dirlerdi. Pes mil lafzı bundan kaldı. Çün her dâ’ire üç yüz altmış dereceye ve her derece altmış dakīkaya kısmet olunmuş. Kürre-i arzda bir derece mesâfesi kaç mil yer olur ta‘yîn içün kırmadan Batlamyus Tedmür sahrâsında kıyâs ve mesâha idüp bir derece yer altmış altı mil ve sülüsân mil buldı, kıyâs bu tarîkle oldı ki, mezbûr sahrâda bir yere nasb-ı alâmet idüp iki tâ’ife hatt-ı müstakīm üzre nokta-i şimâl ve cenûba gidüp gice kutb-ı şimâli ol alâmet mahallinde aldıkları irtifâ‘dan bir derece tefâvüt itdiği yerde durup anda dahi nasb-ı alâmet itdiler. Ve iki alâmet mâbeynini iki tarafdan ölçüp birini bir mikdâr ziyâde bulup ihtiyâten ekall ahz itdiler. Zîrâ akl-ı ekserde dâhildir bu mikdâr geldi ve aded-i mezkûrı üç yüz altmışa darbla bütün devre ve andan katre ve nısf katre teksîr kürrenin her mesâfesine ilm-i hâsıl itdiler. Ve bu kıyâs sahîh midir deyü Âl-i Abbâs′dan Me’mûn Halîfe imtihân murâd eyledi. Asrında bulunan ehl-i vukûfdan Ali bin Îsâ ve gayri bir tâ’ife ile me’mûr olup Sencâr sahrâsında vech-i meşrûh üzre kıyâs ve mesâha eylediler. Bunlar ki kıyâsında bir derece elli altı mil ve sülüsân mil geldi. Ve tefâvütüni mesâhaya haml eylediler. Hâlâ amel-gîr ve kudemâ re’yi üzredir. **[276a]**[585] Girü *Cihannümâ*′da eydür. Yunan kendi mesâfesini estâr-ı yevm ile kıyâs iderlerdi. Yüz yigirmi beş adıma bir estâr-ı yevm dirlerdi. Bu takdirce sekiz estâr-ı yevm bir Romanî milyer olur. Ve Fars kavmi ferseng ile kıyâs itdiler. Ve her bir ferseng otuz estâr-ı yevmdir. Ve Mısır sükkânı eskeni(?) isti‘mâl itdiler ve bunun mikdârında ihtilâf olundı. Ba‘zıları altmış estâr-ı yevm ba‘zıları kırk ve ba‘zıları yigirmi estâr-ı yevm tutdılar. Hâlâ Nemçe ve Danya ve İşvet ve İngiliz ve Leh ve Çeh ve İtalya halkı milyer lafzı isti‘mâl iderler. Ve bu dahi ma‘lûm olur ki, zikr olunan akvâmdan bir kavim yokdur ki, kendi mesâfelerinin miḳyâsı bir olup aralarında ihtilâf üzre olmaya. Meselâ bir derece mesâfesi altmış bin adım ve dört yüz seksen estâr-ı yevm. Ve Cermanya′nın büyük mili ile on mil ve orta mili ile on iki mil ve küçük mili ile ki isti‘mâl itdikleri âded milidir, on beş mildir. Flemenk ve İşvet mühendisleri dahi bu Cermanya milini isti‘mâl iderler. İtalyan mili ile bir derece altmış mildir ve yigirmi sâ‘atlik yoldur. Pes

[584] Hatve zirâ‘-ı hayyât mikdârı takrîr olunur.
[585] Estâr-ı yevm aşer mîl İslâmîdir.

Cermanya′nın küçük mili ile kürre-i arzın devri beş bin dört yüz mil olup, kutrı bin yedi yüz on sekiz mil ve on bir cüz'ün ikisi mikdârıdır deyü ta'yîn idilir. Ammâ islâm mühendisleri **[276b]** katında bir derece mesâfesi sâbıkā zikr olunduğı üzre altmış altı ve sülüsân mil ve müte'ahhirîn re'yi üzre on mil eksik ve yigirmi iki fersâh ve tüs' fersah ve her fersah bi′l-ittifâk üç mildir. Mil dahi kudemâ-i mühendisin zirâ'ı ile üç bin zirâ' ve müte'ahhirîn zirâ'ı ile dört bin zirâ'dır. Ve zirâ' dahi kudemâ zirâ'ı otuz iki barmak ve müte'ahhirîn zirâ'ı yigirmi dört barmak olup, müte'ahhirîn zirâ'ı kudemâ zirâ'ının selâse-i erbâ'îndir. Ve bir mil bi′l-ittifâk toksan altı bin barmak olur ve her barmak altışar mu'tedil arpanın batını zahrına mülâsık olup, durduğı yer mikdârıdır. Ve müte'ahhirîn re'yi üzre aded-i devri yigirmi iki ve tüs' fersaha darb olunsa sekiz bin fersah olur. Ve mil hisâbı ile yigirmi dört bin mil ve kutrı yedi bin altı yüz otuz altı mildir. Ve bir menzil mesâfe-i eyyâm-ı bahârda seyr-i vasat ile takrîben yigirmi dört mildir ki sekiz fersah olur ve mesâfe-i fersah hareket-i batî ile bir sâ'at kadar zamânda kat' olunur. Ekser mülûk-i İslâmiyye selefde yollar üzre her dört fersah mahalle berîd tesmiye idüp, atlar komuşlar idi. İsti'câl ile gönderdikleri âdem ol atlara binüp giderlerdi. Ve günde bu kadar berîd kat' iderler idi. Hâlâ andan ulak ile ta'bîr iderler lâkin mesâfe ta'yîni i'tibârî kalmışdı. Ve deryâda altmış mil bir mecrâ tesmiye olunup i'tidâl-i hevâda seyr-i vasat ile ancak kat' olunur. Ziyâde muvâfık-ı rüzgâr ile menzillerine had yokdur ve bu cümle bu cedvelde derc olundı.

Kaynakça

BABİNGER, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, Çev. Coşkun Üçok, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.

Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, III, Matbaa-i Amire, İstanbul 1342.

Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân Fî Kavanîn-i Âl-i Osman*, Haz. Sevim İlgürel, TTK Yayınları, Ankara 1998.

İLGÜREL, Mücteba, "Hezarfen Hüseyin Efendi", *DİA*, C XVIII, İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul 1998, s. 544-546.

İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Katalogları, 1961.

ÖZDEMİR, Kerim, *Hezârfen Hüseyin Efendi'nin "Tenkîhu't-Tevârih" Adlı Eserinin Selçukluların Zuhurundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar Geçen Bölümlerinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Ortaçağ Tarihi Programı, Manisa 2007.

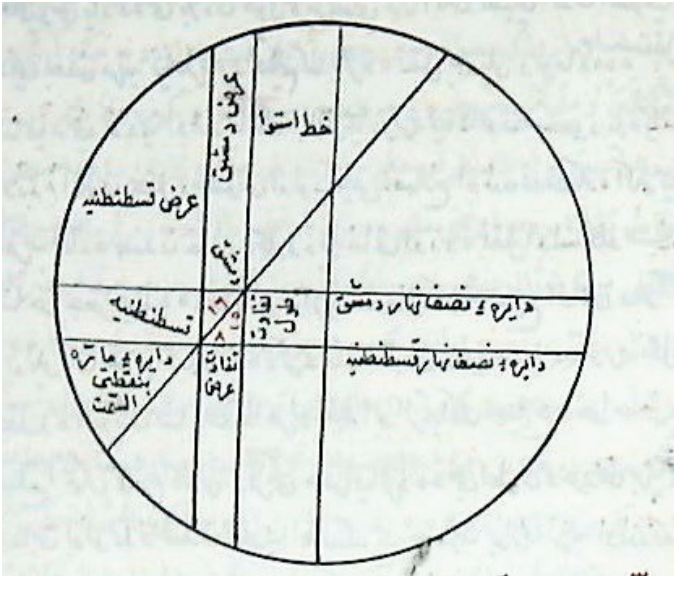
ŞEŞEN, Ramazan, *Müslümanlarda Tarih Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 2005.

YURDAYIN, Hüseyin Gazi, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1971.

Ekler

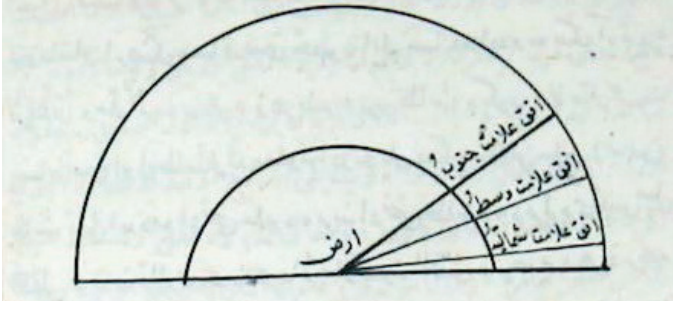
Ek:1

Dâ'ire-i Tûl u Arz



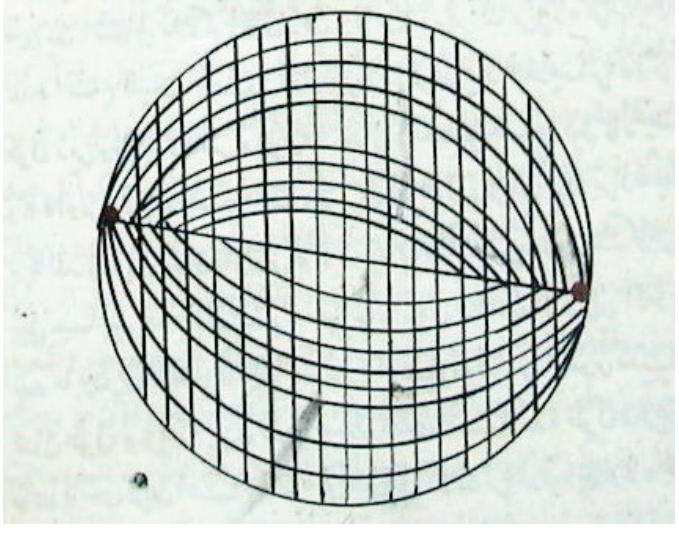
Ek: 2

Mikyâs



Ek: 3

Dâ'ire-i Tûl u Arz



Ek: 3

Mikyâs-ı Emyâl

جدول بريد و فرسخ و اميال

اسماء مقياس	فرسخ	ميل اسلامي	ميل كبير جرماني	ميل وسط جرماني	ميل صغير جرماني
مسافه بر يك درجه	٢٢ و ١/٩	٦٦ ٢/٣	١٠	١٢	١٥
اسماء مقياس	ميل غليا يعني فرانسا	ميل ايتاليا و رومانى	ميل انكليز	ميل روس	ميل استون
مسافه بر يك درجه	٢٠	٦٠	٥٠/٦٠	٨٠	٥٠

BOTANİK

OSMANLI'DA ÇİÇEKÇİLİK İLMİ VE ÇİÇEKÇİLER TEZKİRESİ

Prof. Dr. Mahmut KAPLAN
Fatih Üniversitesi
mahmutkaplan@fatih.edu.tr
Arş. Gör. Sümeyye YILDIZ
Fatih Üniversitesi
syildiz@fatih.edu.tr

Arapça *zehr*, *zehre*, *ezhâr* (çoğ.); Farsça *şükûfe* kelimeleri ile nitelendirilen çiçek, hemen hemen her asırda tüm dünya medeniyetlerinde önemli yer tutan bir estetik unsurdur. Gerek yetiştirilmesi, gerek bakımı, gerek hakkında düzenlenen özel günler dolayısıyla çiçek, başlı başına bir kültür oluşturmuştur. Örneğin, Japonya'da "Japon Bahçesi" dünyaca ünlü bir sanat olayıdır.[586] Çeşitli büyüklükte olan ve doğanın harikalarını insanlara sunmak için süslenen bu mekânlar, tabiatseverler için vazgeçilmez yerlerdir. Bunun yanında hemen hemen her evin bahçesi, özenle süslenmiş çiçeklerle doludur. Geleneksel bahçe sanatları içinde en ünlüsü ise İkebana'dır. Vazo ölçeğinde yapılan çiçek, yaprak ve dal düzenlemesi, yani İkebana, özel okulları olan bir sanattır ve özellikle Japon kadınları, henüz küçük yaşlarda iken bu sanatı öğrenmek için bu okullara gider. Aynı şekilde çiçek -özellikle lâle ve zambak- Hollanda'da da çok önemlidir ve ülkenin üretim unsurları arasında ilk sıralarda[587] yer alır. Hollanda'ya ilk defa 400 yıl önce Osmanlı İmparatorluğu'ndan getirilerek Hollandalı botanik bilimci Carolus Clusius tarafından toprağa dikilen lâle, hem bu iki ülkenin kültüründe önemli yer tutmuş, hem de Türkiye-Hollanda ilişkilerinin simgesi olmuştur.[588]

Türklerde de çiçek, göçebe hayatın önemli unsurlarındandır. Türk halk kültürü ve yaşayışının en önemli kaynaklarından *Divanü Lugati't-Türk*'te yapılan bahar tasvirlerinde yer alır. Aynı şekilde *Dede Korkud Kitabı*'nda da çiçek motifleri yer almaktadır. *Oğuz Kağan Destanı*, *Ergenekon Destanı* ve *Göç Destanı* gibi eserlerde de bitki motifi ve ağacı kutsal sayan söylemler mevcuttur.[589] Ancak göçebe hayatta yalnızca "çiçek" ismi geçer. Çiçeklerin

[586] Bozkurt Güvenç, *Japon Kültürü*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1980, s. 135.
[587] Özgül Karagüzel, Köksal Aydınşakir, Ayşe Serpil Kaya, "Dünyada ve Türkiye'de Çiçek Soğanları Sektörünün Durumu", *Batı Akdeniz Tarımsal Araştırma Enstitüsü*, 2007. http://batem.gov.tr/yayinlar/derim/2007/01-10.pdf (E.T: 07.04.2014)
[588] Zeki Çelikkol, Alexander De Groot, Ben J. Slot, *Lâle İle Başladı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2000, s. 290.
[589] Murat Erdoğan, *Bâkî Divanında Bitkiler ve Çiçekler*, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2007, s. XI.

her birine değişik ad verme ve bu şekilde günlük hayata uyarlama ise yerleşik hayata geçiş ile gerçekleşmiştir. Geçim şeklini hayvancılıktan, büyük ölçüde tarımcılığa çevirmeye başlayan Türkler, her bir bitki ile ayrı ayrı ilgilenmiş ve münasebetlerini arttırmışlardır. Hatta çiçek, edebî eserlerde yer almaya devam etmekle beraber, sanat eserlerine de girerek şaheserler oluşmasını sağlamıştır. Bu yerleşik dönem eserlerinde var olan tasavvurun, tabiattaki gerçek çiçek algısı olduğu görülür. Çiçeğin üsluplaştırılması ve derin anlamlar içermesi ise daha sonraki yüzyıllarda karşımıza çıkar. Türk milletinin doğayla, nebatatla ve özellikle çiçeklerle olan bağı o kadar kuvvetlidir ki, belirli bir zaman sonra bunlar edebiyatta, şiirde, çinide, mimaride, minyatürde, tezhibde[590] ve daha pek çok alanda kendilerini göstermişlerdir.

Üzerine şiirler söylenmiş, fallar[591] bakılmış, her bir çeşidinin farklı manalar taşıdığı ince hislere tercüman[592] olan çiçekler, Osmanlı kültür ve yaşayışını yansıtması açısından da büyük önem taşır. Bu dönemde çiçeğin kendine has bir dili vardır ve özellikle döneme ait Avrupalı kaynaklarca, bir tür şifreli iletişim aracı[593] olduğu ortaya konmuştur. Örneğin, mezar kitabelerinde, özellikle de hanımların mezar taşlarında resmedilen çiçek motifleri, vefat edenlerin özel hayatları hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlar. Bunun dışında çiçekler, Osmanlı sarayında da büyük bir ihtiyaçtır ve belirli periyotlarla çeşitli işlerde kullanılmak üzere saraya alınır. Saray mutfağında tatlı, reçel ve bitki çayı yapımında; özel günlerde padişaha ve sarayın ileri gelen mensuplarına sunumunda; haremde bulunan padişah hanımlarına ve diğer bazı devletlerin ileri gelen mensuplarına gönderilmede kullanılan çiçeklere, her ay ciddi bir bütçe ayrılırdı.[594] Hatta sarayın içinde ve dışında padişaha mahsus olan hasbahçelerde ve hassa bostanlarında yetişen çiçekler, çiçekçi dükkânlarına satılıp gelir sağlanacak kadar çoktur.[595] Çiçeklere verilen bu önem, özellikle 17. asrın başlarında, çiçek yetiştiriciliğine rağbet olarak kendini gösterir.

Divan şiirinde, gül, lâle ve sümbül başta olmak üzere, gerçek adıyla kullanılmaya başlayan birçok çiçek, özellikle 16. asırdan itibaren mecazî

---

[590] Esra Öner, *Nabi Divanında Teşbih Unsuru Olarak Çiçekler*, Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004, s. 1.

[591] Halil Ersoylu, "Fal, Fal-nâme ve Bir Çiçek Falı: 'Der Aksâm-ı Ezhâr'" https://docs.google.com/file/d/0B_i-K1ZRx03BNG5GWG1TcThPQVE/edit?pli=1 (E.T: 17.04.2014)

[592] A. Süheyl Ünver, *Çiçeklernâme*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü, İstanbul 2006, s. 11.

[593] Ed. Gülçin Ambros, "Çiçek Dili (Lisân-ı Ezhâr) ve Osmanlı Zenpâreleri", Çev. Özer Şenödeyici, *Turkish Studies*, Volume 2/4 Fall 2007, s. 1.

[594] Konu hakkında geniş bilgi için bkz. İzzet Sak, "Osmanlı Sarayının İki Aylık Meyve ve Çiçek Masrafı", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 25 (40), 2006, s. 141-176.

[595] Beşir Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, Kapı Yayınları, İstanbul 2010, s. 69.

anlam yüklenmeye başlamış; çeşitli edebî sanatlar yoluyla şahıslara, uzuvlara, eşyaya, doğal ve kozmik öğelere, soyut kavramlar[596] için benzetme öğesi olmuştur. Bunun yanında çiçek, sadece şiirlerde işlenmekle kalmamıştır. Özellikle 17. asırda sarayda zevk ve eğlencenin artması ile başlayan lâle ilgisi ve beğenisi, çiçek kültürüne ve çiçek yetiştirmeye olan alakayı artırmıştır. Böylelikle çiçeklerin özellikleri, anlamları ve etrafında oluşan kültür üzerine müstakil eserler verilmiş, çeşitli mecmualar derlenmiş; çiçek yetiştiricileri hakkında tezkireler kaleme alınmıştır. *Şükûfe-nâme*, *Şükûfe-nâme-i Musavver*, *Tezkire-i Şükûfeciyân*, *Tuhfetü'l-Ahbâr*, *Netâyicü'l-Ezhâr* denilen çiçek defterlerinin yanı sıra; *Mizanü'l-Ezhâr*, *Risâle-i Esâmî-i Lâle*, *Takvîm-i Lâle*, *Defter-i Lâlezâr-ı İstanbul*, *Mi'yârü'l-Ezhâr*, *Risâle-i Müfredât-ı Mi'yârü'l-Ezhâr*, *Gonca-i Lâlezâr-ı Bâg-ı Kadîm*, *Lâle Risâlesi* adlı lâle risaleleri; *Sümbül-nâme* adlı sümbül risalesi; *Ferah-nâme* adlı karanfil risalesi[597] gibi eserler, çiçekler üzerine telif edilmiş eserlerdir. Bu eserler bize şunu açıkça göstermiştir ki, bitki ve çiçek yetiştiriciliği, yalnızca bir zevk alma ve merak giderme aracı olarak kalmamış, bir ilim telakki edilmiş;[598] çiçek yetiştiriciliği hakkındaki en temel bilgiler günümüze bu eserler sayesinde ulaşmıştır. Çeşitli kütüphanelerde pek çok nüshaları bulunan bu eserlerin kimi çalışılmış, kimi ise araştırmacıları beklemektedir.

Tebliğimiz, *Tezkire-i Şükûfeciyân* adlı eser üzerinedir. Hurûf-ı hecâ tertibiyle yapılmış ilk lugatçe-i ezhârımız[599] olarak nitelenen eser, Ubeydullah Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Şimdiye kadar çiçek ve çiçekçilik ile alakalı yazılmış hemen hemen her ilmî makalede bu eserden bahsedilmiş, eserin kültürümüz açısından önemi ortaya konmuş; ancak eserin metni yayımlanmamıştır. Çiçek çeşitlerinin genişçe yer aldığı eser, yetiştiricilerinden de bahsetmesi sebebiyle, edebiyatımızda önemli bir yere sahiptir.

Eserin bilinen yedi nüshası tespit edilmiştir. Bu nüshalarda eser, *Netâyicü'l-Ezhâr*, *Netâic-i Ezhâr*, *Tezkire-i Şükûfeciyân* şeklinde değişik isimlerle kayıtlıdır:

1. Mehmed b. Ahmed el-Ubeydî, *Netâyicü'l-Ezhâr*, (61 varak), Ae Tby 162, Ali Emiri Kütüphanesi.
2. Mehmed b. Ahmed el-Ubeydî, *Tezkire-i Şükûfeciyân*, (70 varak), 34 Nk 4079, Nuruosmaniye Kütüphanesi.

---

[596] Yavuz Bayram, "Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler", *Turkish Studies*, Volume 2/4 Fall 2007.
[597] Aynur Koçak, *Çiçeknâme*, Gazi Kitabevi, Ankara 2009, s. 58.
[598] Zehra Fidan, "Tezkire-i Şükûfeciyân Çiçekle Müsemmâ Hayat Hikâyeleri", *IV. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Kongresi (TUDOK)*, 27-28 Ağustos 2012, Bildiriler.
[599] Cevad Rüştü, *Türk Çiçek ve Ziraat Kültürü Üzerine, Cevat Rüştü'den Bir Güldeste*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 294.

3. Ahmed el-Ubeydî, *Tezkire-i Şükûfeciyân*, (7b-53a varak), 34 Nk 3704/2, Nuruosmaniye Kütüphanesi.

4. Mehmed b. Ahmed el-Ubeydî, *Netâic-i Ezhâr*, Or. 11088, İngiltere Milli Kütüphanesi.

5. Mehmed b. Ahmed el-Ubeydî, *Tezkire-i Şükûfeciyân*, Nu.7749, Kahire Üniversitesi Kütüphanesi.

6. Mehmed b. Ahmed el-Ubeydî, *Tezkire-i Şükûfeciyân*, TY 3923, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi.

7. Mehmed b. Ahmed el-Ubeydî, *Tezkire-i Şükûfeciyân*, TY 3704, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi.

Elde ettiğimiz nüshaları karşılaştırarak edisyon kritiğini yaptığımız eser, Allah'a hamd ve Hz. Muhammed (sav)'e salavat ile başlar. Burada dikkati çeken husus, hamdele ve salvelede kullanılan kelime ve terkiplerin çiçek isimlerinden meydana gelmiş olmasıdır. Bu durum, çiçek yetiştiricilerinin anlatılacağı eserin başlangıcında, okuyucuyu konuya hazırlama çabasıdır, denilebilir. "Emmâ ba'd" dedikten sonra kendini, "fakîr, hakîr, müznib, pür-kusur el-hâc Muhammed ibni Ahmed el-Ubeydî" olarak tanıtan müellif, Şehremini Câmiî hatibi olduğunu söyler. Bundan önce geçen ömrünü boşa telef ettiğini, ancak şimdi bunu telafi etme adına güzel bir iş yaptığını, birbirinden renkli çiçeklerin kim tarafından yetiştirildiğini itina ile araştırarak tespit ettiğini belirtir. Çiçek yetiştiricilerinin isimlerini ve eserlerini ihtiva eden bu risaleyi yazarak bu ilme merakı olanların eseri okuyup seleflerine dua edeceklerini söyler ve buna vesile olduğu için kendisinin de affa mazhar olacağını ümid eder. İsmi geçen 200 kişiden 97'sinin, eser kaleme alınmadan vefat ettiği bildirilir. Hala hayatta olan 105 kişinin ise alfabetik sıra ile isimleri ve sahip oldukları çiçek ve meyveler sıralanmıştır.

Bu yetiştiricilerin her biri alfabetik sıraya göre verilmiş ve sahip oldukları çiçek ve meyvelerin isimleri yazılmıştır. Ortaya çıkan tabloda, müellife göre, yedi çeşit gül, iki yüz kırk dokuz çeşit sade zerrin, on bir adet sade keh-rüba, bir adet katmer keh-rüba, bir adet polye, beş adet sîm, bir adet katmer sîm, bir Behram bey sîmi, iki adet nûr-bahş, bir Sultanî Deveboynu, bir katmer binlik, dört yüz seksen bir adet Lâle-i Rûmî, yedi adet sade Mârî sümbül, iki katmer mâi sümbül, bir katmer beyaz sümbül, bir kırmızı katmer sümbül, altı adet Ağustos Buhûru, on dört Vakit Buhûru, yüz kırk dokuz Girid Lâlesi, üç adet Kudüs, altı adet Zencebîl Kağıthâne, bir Kağıthâne terfîli, otuz yedi adet karanfil, bir adet Ful, bir adet sîm top, bir adet Çarh-ı felek, bir limon, iki armut, iki çeşit nar, bir erik, bir kızılcık, bir fındık, iki amâme-kâdı, bir Kürenây vardır. Bunların dışında sahibi belli olmayan çiçeklerin isimleri kitabın sonunda verilmiştir. Ayrıca, eserde geçen "…tafsîli Revnaku'l-Ezhâr nâm risâlemüzde mestûrdur…" ibaresinden anlaşılmaktadır ki, müellifin *Revnaku'l-Ezhâr* adlı bir eseri daha vardır. Ancak bu esere dair bir bulguya

rastlanmamıştır. Ubeydî, yazdığı bir kıt'a ile eserinin ismini ve telif tarihini vermiştir:

Hamdü li'llah ki ey ʿUbeydî-i zâr
Lutf-ı bî-had idüp saña Gaffâr

Bir eser eyledüñ ki bâ'is olup
Yâd olına bu deñlü merd-i bahâr

Hayr ile yâd eyleyüp bu ahkarı da
Nazar iden bu tuhfeye her bâr

Pes şürûʿ idicek didüm târîh
Ola bu tuhfemüz kim yâdgâr-ı kibâr

Çün temâm oldı anuñ târîh ile
Virdüm ismin *Netâyicü'l-Ezhâr (H.1110)*[600]

Bu kıt'adan sonra *Fi-Harfi'l-elif* şeklinde alfabetik sıraya göre çiçek yetiştiricilerinden bahseder. Bu konu hakkında birkaç harfin örneği aşağıda verilmiştir. İsmi elif harfi ile başlayan yirmi iki kişi vardır. On ikisi vefat etmiş olup onu hayattadır:

1. İlki, dualar ederek ve rahmet okuyarak bahsettiği tohum sahibi Ebussuud Efendi'dir (ö: H. 982). Bir tohumun adı Ebussuud, diğeri Ebussuud Müşâbihi, beyaz renkli olanı da Ebussuud Beyâzı'dır.

2. İlyâs-zâde (ö: H. 1034): Sahip olduğu iki çiçek vardır: Biri Sarı Zerrin, diğeri İplikli Sarı'dır. İlyâs-zâde denmekle meşhurdur.

3. Ahmed Sûfî (ö: H. 1070): La'lîn-kadeh-i Şeker-reng, Lâle-i Rûmî turfanda Sûfî Tabağı ve Dede Kabağı da derler.

4. A'yünî İbrahim Han-zâde Muhammed (ö: H. 1081): Gül-reng-i Müsellem, Gül-reng-i Han-zâde, Han-zâde Kırlangıcı, Müstesnâ, Gül-endâm, Gül-gûnî, Rummânî Kabak, Dede Morı ve Nohudî.

5. İbrahim Hân-zâde Bey: Cihân-ârâ, Burunlı Gül-reng, Gül-reng-i müsellem.

6. Altıparmak İbrahim Efendi (ö: H. 1084): Engüşt-nümâ.

7. Aşçı Hüseyin (ö: H. 1093):

8. Eyyûb Efendi (ö: H. 1095): Mâh-ı tâbân.

9. Ahmed Efendi (Kasımpaşalı) (ö: H. 1095): Ahmedî adıyla meşhur La'lîn-kadeh, Cihandâr-ı Süleymânî.

10. İmam-zâde Mehmed Efendi (Üsküdârî): Ferîd-i cihân, Mîrü'l-ezhâr, Evreng-zîbâ, Hudâ-dâd, Solak-zâde Pesendî, Yeşil Melek, Kavs-ı ilâhî, Bülend Elmâsî, Rûy-ı 'arûs.

[600] Ahmed el-Ubeydî, *Tezkire-i Şükûfeciyân*, 34 Nk 3704/2, Nuruosmaniye Ktp, v. 3a.

11. Eyyûbî İbrahim Bey: Edhemî La'lîn, Edhemî Süleymânî, Rengîn Yüksek Kadeh, Süst Mâ'î, Süheylî İbrahîmî, Gül-reng-i İbrahîm Big, Cihân-sûz.

12. İbrahim Bey (Beşiktaşî): İzâr-ı Yûsuf, Dil-âviz Şarâbı, 'İbret-nümâ.

13. Mismârî Ahmed Çelebi: Mümtâz-ı 'âlem, Şeb-reng.

14. Uzun Ahmed (ö: H. 1101): Katmer Keh-rübâ.

15. Uzun Süleymân Çelebi-zâde: Dürr-i meknûn, Sultân-ı cihân, Al Kırlanguc, Pür-tâb.

16. İsma'îl Efendi: La'l-pâre, İsma'îl Efendi İrisi.

17. İsma'îl Efendi (Halîfe-i kâtibân-ı yeniçeriyân): Gül-i şâd-âb, Ḫoş-bûy.

18. Ahmed Çavuş (Kethudâ Perî-zâde): Âşûb-ı cihân, Sultân-ı cihân-ı Ahmed Çavuş.

19. Eyyûb Efendi-zâde Hüseyin Ağa (ö: H. 1105): Yeşilli Sarı Kırlangıc, Dürr-i yetîm, Dürr-i yektâ, Nâfe-i dil-dâr.

20. İbrahim Paşa-zâde Muhammed (ö: H. 1101): Sultânî Gül-gûnî, Ser-firâz, Al Tohumlu, Nâzende İri, Dâmen-pûş, Ebr-i müncelî, Şûrîde, Sürh-feşân, Semen-sâ, Beyâz Çemenzâr.

21. Anbârcı-zâde Ahmed Çelebi (ö: H. 1104): Anbarcı Sünbülî.

22. Birader-i İmâm Çivi-zâde Mehemmed Efendi: Kâmetî Altuntop.

Fi-Harfi'l-bâ: 12 kişidir. Altısı vefat etmiş, altısı ise hayattadır:

1. Behrâm Bey: Behrâm Big Sîmî.

2. Bostân-zâde Muhammed Efendi (ö: H. 1106): Cihândâr-ı Süleymânî, Bostân-zâde Süleymânîsi.

3. Bâkî-zâde Muhammed Efendi (ö: H. 1139): Bâkî-zâde Süleymânîsi.

4. Yûsuf Efendi (Pîş-kadem-i hânkah-ı Koca Mustafa) (ö: H. 1063): Merdüm.

5. Boşnak Mahmûd (Kasımpaşalı) (ö: H. 1093): Boşnak Süleymânîsi, Boşnak-ı sânî, Boşnak Beyâzî, Mahmûdî.

6. Balıkçı Sefer (ö: H. 1099): Katmer Yek-pâre Göz, Katmer Yeşil Göbeklü, Katmer Yek-pâre Gül-gûnî.

7. Pâpûcî Mustafa Çelebi (Kasımpaşalı): Büyük Pâpûccı ve Küçük Pâpûccı.

8. Berber İbrâhîm Çelebi: Tîğlı Süleymânî.

9. Bekir Aga (Tâbi'-i Ahmed Kethudâ): Halkârî, Gül-ârâm, Vasat Tohumlı, İzârî.

10. Hattat Bekir Ağa: Çiçeklerine isim koymamıştır.

11. Pîrî Paşa-zâde E's-seyyid Muhammed Bey: Ayva Güli, Gül-penbe, Beg-eli.

12. Berber 'Abdullah Çelebi (Eyyûbî): Abdî.

Fi-Harfü't-tâ: Üç kişidir:

1. Tezkereci Memik-zâde (ö: H. 1100): Tuhfetü'l-mülûk, Tuhfetü'l-cinân, Tuhfetü'l-'arûs, Büyük Süleymânî, Küçük Süleymânî, Ser-âmed La'lîn, Ser-âmed Süleymânî, Beyâz Ḫudâ-dâd, Beyâz Nûr-ı Bihişt, Ferîd-i cihân, Nûr-ı Muhammedî, Beyâz Yek-merdî, Şems-i cihân, Muhammedî Süleymânî Sarı, Ḫudâ-dâd La'lîn, Bedahşî La'lîn, Beyâz Muhammedî, Beyâz Tâcü'l-ezhâr, Nâ-yâb Süleymânî, Dâd-ı Ḫudâ, Kethudâ Pesend, 'Âlem-gîr-i Süleymânî Zekî mânend-i Sikender-i ferd, Mir'ât-ı bî-nazîr, Tâze Cihândâr, Sezây-ı tevkîr, Âlem-gîr, Cihân-gîr La'lîn, Câm-ı Cem, Âşüfte La'lîn, Dil-rübâ, Dil-ârâ, Cihân-ârâ…

2. Tâcir Muṣtafâ Çelebi (ö: H. 1092): Gül-pûş, Sürh-pûş, Dil-nevâz, Mânend-i Hatâyî.

3. Tiryâkî A'rec İsma'îl Çelebi (ö: H. 1107): Firdevsî Alaca Girîd.

Toplamda 202 çiçek yetiştiricisinden bahseden *Netâyicü'l-Ezhâr*, diğer ismi ile *Tezkire-i Şükûfeciyân*, aynı zamanda bunların yetiştirdikleri sayısız çiçek hakkında da bizleri bilgilendirir. Peki, çiçeklerin isimleri neye göre verilmiştir? Eserde, bazı çiçeklerin renk ve fiziki yapısı ile isimleri arasında bir ilişki olduğu görülür. Bazı çiçeklerin yapıları hakkında bilgi verilmemiş, sadece ismi söylenmiştir. Kimi çiçeklerin isimleri hakkında verilen bilgiler, oldukça aydınlatıcı mahiyettedir:

1. Bazı çiçekler, yetiştiricinin ismini taşır: Hacı Habib Bey'in Habib Bey kırmızı lâlesi; Bostân-zâde Muhammed Efendi'nin Bostân-zâde Süleymânîsi; Bâkî-zâde Muhammed Efendi'nin Bâkî-zâde Süleymânîsi; Boşnak Mahmûd'un Mahmûdî'si; Pâpûcî Mustafa Çelebi'nin Büyük Pâpûccı ve Küçük Pâpûccı isimli lâleleri; Anbârcı-zâde Ahmed Çelebi'nin Anbarcı Sümbülü; Cüce Çelebi'nin Cüce Süheylî ve Cüce Kehrübâsı ve Cüce Sîmi; Hattat Mahmud Çelebi'nin Hıtta-ı Kebîr ve Hattat-ı Sagîr'i; Sâlih Efendi'nin Sâlih'i (çiçeğe çok fazla muhabbet duyduğu için bu şekilde adlandırmıştır) gibi… Yetiştiricilerin, çiçeklerine kendi isimlerini vermelerinin en önemli sebebi, ileride isimleriyle hatırlanmak ve böyle güzide bir eser bıraktıkları için hayırla yâd edilmektir. Bu sebep, 31. Varakta şu şekilde dizelere dökülmüştür:

Mantıkî
Sâyesin dervîş-i bî-berg ü nevâdan dûr iden
Saklasun ârâyiş-i tâbûta nahl-ı devletin

Nasipsiz, kıymetsiz dervişten himayesini esirgeyen, devlet fidanını tabut süsü yapmak için saklasın.

2. Bazı çiçeklerin isimlerini tezkire müellifi kendisi koymuştur. Örneğin, İmam Hasan Efendi'nin üç Rûmî lâlesine Merhabâ Peyker, Sinân Paşa-zâde ve Gül-gûnî Hüseynî isimlerini verir. Yine Çivi-zâde Muhammed

Efendi, Ubeydî'ye tohum hediye etmiş ve isim rica etmiştir. Müellif de bu hediyeye binaen çiçeğe Pîşvâ-bahş demiştir.

İmam-zâde Mehmed Efendi (Üsküdarî)'nin Mîrü'l-ezhâr isimli lâlesine müellif, bir beyit söyleyerek Evreng-zîbâ demiştir:

Cülûs-ı meymenet-me'nûs-ı darb-ı pûr-ı 'âlem-gîr
Cihân sâzed çü bedr mâh-ı Evreng-zîb-i 'âlem-gîr

Yine Memik-zâde'nin Cihân-ârâ adlı çiçeğine:

Hüsnini gören dir bu zerrîn-i bî-hemtâ
Mest itdi bizi hüsn-ile Cihân-ârâ

şeklinde beyit yazmıştır.

Ubeydî, Şalğam Ahmed Çelebi'nin Eşrefü'l-ezhâr adlı çiçeğine şöyle tarih düşürmüştür:

Tohmından Ahmed Çelebinüñ olup nev-peydâ
Eyledi handân anı lutf ile ol Gaffâr
İsmini kodı biri gelüp didi târîh:
İsmüñ oldı çün senüñ *Eşrefü'l-ezhâr*

3. Bazı kişilerin çiçeklerinin adlarını da başka şükûfe-perverler koymuştur: Örneğin, Ca'fer Beg-zâde Mehmed Ağa'nın lâlelerinin isimlerini İmâm-zâde vermiştir: Gül-fâm, Mîr Müsellem. Yine Cin Ali Çelebi'nin karanfillerinin ismini Cemâlî Bey vermiştir: Zemîn ü Zamân, Leylâkî, Rûy-ı 'arûs, Zîbâ, Yâkûtî, Dil-dâde. Hammâmcı Muhammed Çavuş'un lâlesine Sultân-ı cihân ismini Musâhib Paşa vermiştir.

4. Bazı çiçekler, sahiplerinin memleketleriyle isimlendirilmiştir: Etyemezli Hüseyin Çelebi'nin Etyemezli Sâlih'i; Bosnalı Mahmud'un Boşnak Süleymânî'si gibi…

5. Tezkirede görüldüğü kadarıyla, çiçeğe isim veren üç hanım vardır. Bunlar, Ümmühânî Hatun -Süleyman Ağa'nın çiçeğine Murassa' ismini vermekle meşhur olmuştur-; Azîzî Hatun (Azîzî Süleymânî çiçeği) ve Fâtıma Hatun (Ebr-nümâ çiçeği)'dur.

6. Şehr-emîni İmâmı Uzun Mûsa-zâde Mustafa Efendi gibi bazı yetiştiriciler ise tohum sahibidir, çiçeklere âşıktır. Ancak "isim semtine rağbet etmedikleri" için yetiştirdikleri çiçekler ve isimleri hakkında bilgi verilememiştir. Aynı şekilde, Hattât Bekir Ağa da çiçekçiler zümresindendir. Rengârenk lâle ve sümbüller yetiştirmişlerdir. Ancak seveni çok olan bu çiçekler vefasız (ömürleri kısa) olduğu için isim koymaya rağbet edilmemiştir. Bazı yetiştiriciler de tanınmakla beraber çiçeklerinin isimleri bilinmemektedir. Örneğin, Saray-ı Cedid Ağası Mustafa Ağa, öldüğü yıl çiçekleri yağmalandığı için isimleri bilinmemektedir.

7. Uzun Süleymân Çelebi-zâde'nin beyaz katmer sümbülü, renginin parlaklığı dolayısıyla Pür-tâb tesmiye olunmuştur. Bu isme Ubeydî de tarih düşmüştür:

Biri geldi göricek didi anuñ târîhin
Açılınca didiler ismüñ ola Pür-tâb

8. Eyyûb Efendi-zâde Hüseyin Ağa'nın beyaz lâlesi Dürr-i yetîm olarak isimlendirilmiştir. Bilindiği üzere Dürr-i yetîm, "eşsiz inci" demektir ve inci de beyazdır.

9. İbrahim Paşa-zâde Muhammed Bey'in kırmızı lâlesinin ismi Al Tohumlu'dur. Aynı şahıs, diğer bir çiçeğini eteği ile örtüp halktan sakındığından dolayı ismi Dâmen-pûş olarak kayda geçmiştir.

10. Memik-zâde'nin beyaz çiçekleri, yine renkleri açısından isimlendirilmiştir: Tuhfetü'l-'arûs, Arûsü'l-cinân, Arûsü'l-ezhâr, Nûr-ı Muhammedî.

11. Üsküdârî Mehmed Çavuş'un çiçeği, tekneye diktiği tohumlardan neşv ü nema bulduğu için Tekne Morı olarak adlandırılmıştır.

12. Hacı Ṣâlih Boşnak-zâde'nin çiçeklerinden beyaz olanı Dürr-i yektâ, sarı ve gayet büyük olanı ise fiziksel özelliğine uygun olarak Yaylak-âbâd şeklinde isimlendirilmiştir.

13. Bazı çiçekler çeşitli memleketlerden getirtilmiştir: Behram Bey Sîmi Bosna'dan, Londerine Gül Frenk'ten gelmiştir.

14. Bazıları çok övülmüştür: Örneğin, Yûsuf Efendi'nin Merdüm isimli sümbülü hakkında; "katı nâzükdür. Sünbüller içre yokdur akrânı" denmiştir.

15. Bazı çiçeklerin çok talibi vardır ve onlar hakkında beyitler söylenmiştir: Kethudâ Perî-zâde Ahmed Çavuş'un Âşûb-ı cihân adlı çiçeği gibi:

Âşûb-ı cihânum niçe bir hicr ile giryân olalum
Lutf-ı vaṣluña irgür bizi handân olalum

16. Bazı çiçekler hâlâ mevcut olup bilhassa Ubeydî tarafından görülmüştür; bazıları ise artık üretilmemektedir. İsmail Efendi'nin Gül-i şâd-âb isimli lâlesi, Anbârcı-zâde Ahmed Çelebi'nin Anbarcı Sümbülü gibi. Müellif bunlar hakkında, "asrımuzda olmayup manzûrumuz degüldür" şeklinde açıklamalar yapmıştır.

Ubeydî, çiçek yetiştiricilerinden bahsederken, duyduğu bazı hikâye ve anekdotları da okuyucularla paylaşır. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir:

1. Bazı kişiler çiçeklere öyle âşıktır ki kendisinden başkasının yetiştirmesine izin vermez. Balıkçı Sefer, Eyyûb Ensârî'de üç adet Kağıthâne lâlesi bulmuş, ancak bunları hayatı boyunca kimseye vermemiştir. Vefatından sonra terk edilmiş olan Katmer Yek-pâre Göz, Katmer Yeşil Göbeklü, Katmer

Yek-pâre Gülgûnî isimli bu lâleler, başkaları tarafından yetiştirilmeye devam edilmiştir.

2. Bazı şahıslar, tohumları akrabalarından satın alıp kendileri yetiştirmişler ve çiçekler açıldıkça onlara isim vermişlerdir: Pâpuçcı Mehemmed Çelebi'nin babasından, Azîz Çelebi'nin biraderi Emin Efendi'den tohum alması gibi… Özellikle, kişi vefat ettikten sonra oğlu, akrabası veya arkadaşı o çiçeği koruyup yetiştirmeye devam ettiyse çiçek, vefat eden kişinin ismi ile anılır ki kişinin ismi bâkî olsun.

3. Sayısız çiçek yetiştiren Tezkereci Memik-zâde'nin bir zerrini, maktul Kara Mustafa Paşa tarafından talep edilir. Çiçek, memnuniyetle gönderilir ve karşılığında pek çok hediye ile birlikte kırk altın alınır. Ancak Memik-zâde'nin daha sonra şöyle söylediği işitilmiştir: "Keşke biri bana o çiçeğin soğanını getirse, ben de onu kırk altına satın alsam ve ayaklarım altına alıp ezsem!" bu cümle, Memik-zâde'nin çiçeğine ne kadar âşık olduğunu ve onu ciddi bir miktar da olsa para karşılığı başkasına satmış olmasının getirdiği pişmanlığı gözler önüne serer.

4. Çorbacı denilen zerrine, ilk çıktığında yüz kuruş verip talip olmuşlardır. Ancak o, tohumun kendi adı ile anılmasını istediği için satmamış, bir kâğıda zerrin soğanı ve lâle soğanını alarak asrının meşhur çiçekçilerinden birine gitmiştir. Soğanlara tek tek kendisi isim koyarak onları emin ellere teslim etmiş ve bundan sonra hayırla yâd edilmeyi ummuştur. Müellif, merhum Çorbacı'nın ümidinin hâsıl olduğunu söyler.

5. Siyâhî Ahmed, bir gün Kılıç Ali Paşa ile Trabzon'a gitmek için deniz yolculuğuna çıkar. Bir müddet sonra zorlu deniz şartlarında devam edemeyip karanlık bir dağın eteğine sığınırlar. Durdukları yer tenhadır ve oracıkta bir mezar görürler. Bunu gören Siyâhî: "Bu ölünün aklı yokmuş ki böyle korku verici bir mekânda medfun olmuş." der. Kaderin cilvesine bakınız ki ömrünün sonlarında bu mekânda bulunmuş ve orada vefat etmiş; bu da yetmemiş, hezlettiği mezarın yanına defnedilmiştir.

Eserde yer alan önemli hususlardan biri de Ubeydî'nin tarih düşürme merakıdır, diyebiliriz. Vefat etmiş olan tüm şükûfeciyâna mutlaka bir beyit veya mısra ile tarih düşürmüştür. Söz konusu zâtın vefatına başkaları da tarih düşürdüyse onları da kaydetmiştir. Ayrıca vefat eden bu zevâtın medfun oldukları yerleri bildirmesi ile de eser, önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Müellifin her bir yetiştiricinin şahsı hakkında yaptığı sayısız tasvir ve dualar, bu işi ne kadar üstün ve övgüye layık gördüğünün bir göstergesidir, diyebiliriz.

Eserin tarihî açıdan diğer bir orijinalliği de Sultan İbrahim döneminde ilan edilen bir beratın tam metnini yer almasıdır. Berat, Sarı Abdullah Efendi'ye verilmiştir ve onun Çiçekçiler Başbuğu olarak seçildiğini gösteren bir belge olması sebebiyle önem arz eder.

Tenkidli metnini yayına hazırlamakta olduğumuz *Tezkire-i Şükûfeciyân* adlı eser bize, Osmanlı'da çiçek yetiştirmenin ne kadar makbûl ve mergûb bir iş ve hatta bir ilim olduğunu gösterir. Buradan hareketle "Osmanlı medeniyeti, aynı zamanda bir çiçek medeniyetidir" demek de yanlış olmasa gerektir.

Kaynakça

Ahmed el-Ubeydî, *Tezkire-i Şükûfeciyân*, Arşiv No: 34 Nk 3704/2, Nuruosmaniye Ktp.

Ambros, Ed. Gülçin, "Çiçek Dili (Lisân-ı Ezhâr) ve Osmanlı Zenpâreleri", Çev. Özer Şenödeyici, *Turkish Studies*, Volume 2/4 Fall 2007.

Ayvazoğlu, Beşir, *Güller Kitabı*, Kapı Yayınları, İstanbul 2010.

Bayram, Yavuz, "Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler", *Turkish Studies*, Volume 2/4 Fall 2007.

Cevad, Rüştü, *Türk Çiçek ve Ziraat Kültürü Üzerine, Cevat Rüştü'den Bir Güldeste*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

Çelikkol, Zeki, De Groot, Alexander, Slot, Ben J., *Lâle İle Başladı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2000.

Erdoğan, Murat, *Bâkî Divanında Bitkiler ve Çiçekler*, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2007.

Ersoylu, Halil, "Fal, Fal-nâme ve Bir Çiçek Falı: 'Der Aksâm-ı Ezhâr'" https://docs.google.com/file/d/0B_i-K1ZRx03BNG5GWG1TcThPQVE/edit?pli=1 (E.T: 17.04.2014)

Fidan, Zehra, "Tezkire-i Şükûfeciyân Çiçekle Müsemmâ Hayat Hikâyeleri", *IV. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Kongresi (TUDOK)*, 27-28 Ağustos 2012, Bildiriler.

Güvenç, Bozkurt, *Japon Kültürü*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1980.

Karagüzel, Özgül, Aydınşakir, Köksal, Kaya, Ayşe Serpil, "Dünyada ve Türkiye'de Çiçek Soğanları Sektörünün Durumu", *Batı Akdeniz Tarımsal Araştırma Enstitüsü*, 2007. http://batem.gov.tr/yayinlar/derim/2007/01-10.pdf (E.T: 07.04.2014)

Koçak, Aynur, *Çiçeknâme*, Gazi Kitabevi, Ankara 2009.

Öner, Esra, *Nabi Divanında Teşbih Unsuru Olarak Çiçekler*, Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004.

Sak, İzzet, "Osmanlı Sarayının İki Aylık Meyve ve Çiçek Masrafı", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 25 (40), 2006.

Ünver, A. Süheyl, *Çiçeklernâme*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü, İstanbul 2006.

DÜŞÜNCE TARİHİ

FELSEFE

OSMANLI DÜŞÜNCESİNİN FİKRÎ TEMELİ OLARAK GAZALÎ'NİN ETİK TEMELLİ BİLİM ANLAYIŞI

Prof. Dr. Hasan AYIK
Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
hayik25@hotmail.com

Giriş

Gazalî'nin (ö. 1111) etik temelli bilim anlayışının, daha çok İslam toplumunun içine düştüğü fikri ve dini ayrılıklara çare olarak düşünüldüğünü söyleyebiliriz. Söz konusu bilim anlayışı, öncelikle İslam düşüncesinde bulunan bilginin bilimsel niteliğine ve bu bilgiyi kullanan âlimlerin ahlaki problemlerine yönelik çözüm önerileri sunmaktadır.

Denilebilir ki Gazalî, bu bilim anlayışı ile İslam ümmetinin fikri parçalanmışlığına çare olarak mantık ilmi ve onun en mükemmel meyvesi olan burhan yöntemini, dini ayrılıklara çare olarak İslam'ın evrensel ahlakını önermiştir. Bu bağlamda o, ayrılıkların temelinde iki önemli hastalık görmektedir: Bunlardan birincisi, bütün bilimlerin temelini oluşturan bilginin doğruluk ölçütünün olmaması (yani mantık eksikliği), ikincisi, bu bilgiyi kullanan bilim adamının ahlaki zafiyetleridir.

Gazalî, İslam ümmetini içine düştüğü fikri parçalanmışlıktan kurtaracak olan mantık ilminin mahiyetini *Mi'yarü'l-ilm* ve *Mizanü'l-amel* gibi eserlerinde ortaya koyarken, dini ayrılıklardan kurtaracak olan İslam ahlakının temelini daha çok *İhyau Ulûmi'd-din* ve *Maksadü'l-esna fi Esmaillahi'l-hüsna* gibi eserlerinde ortaya koymaktadır.

Gazalî'nin etik temelli bilim anlayışı, etiği epistemolojinin önüne geçirmiştir. Onun bu bilim anlayışı, genelde İslam özelde ise Osmanlı düşüncesini derinden etkilemiştir. Söz konusu bilim anlayışının izlerini gerek Osmanlı medreselerinin ders programlarında gerekse Osmanlı entelektüelinin zihin yapısında görmek mümkündür.

Gazalî'nin Etik Temelli Bilim Anlayışı

Gazalî, etik temelli bilim anlayışının ilk adımında, bilimleri toplumsal fayda-zarar açısından ele alarak değerlendirmekte, zararlı olarak belirlediklerini elemektedir. İkinci adımında faydalı ilimler içerisinde ahlakın temelini oluşturacak ilmi tespit etmekte; üçüncü adımda ise bilim adamlarının bilgiyi elde etme ve kullanma biçiminde ortaya çıkan ahlaki problemleri değerlendirerek, çözüme yönelik öneriler sunmaktadır.

Gazalî'nin birinci adımdaki eleştirisi, öncelikle çağında geçerli olan bilimlerin metafizik karakterine yönelik eleştiridir. Bu aşamada Gazalî, insan hayatı için faydasız olduğuna inandığı metafiziği ve bilimlere karışmış metafizik unsurları akli ilimlerden ayırmakta ve ilim kategorisinin dışında tutmaktadır. Bu bağlamda Gazalî, mantık ve matematik gibi teorik, tıp ilmi gibi pratik ilimleri, sağladıkları toplumsal fayda açısından önemli görmekte, bilimler sınıfına sokmaktadır. Mantık ilmini ise bir zihniyet oluşturucu unsur olarak düşüncenin temeline koymakta, "mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez" demektedir.

İkinci adımda Gazalî, bilim adamlarının ahlakını oluşturacak olan marifetullah ilmine işaret etmekte, en şerefli ilim dediği bu ilmin çerçevesini çizerek içeriğini oluşturmaktadır. Üçüncü adımda ise bilim adamlarının bilgiyi elde etme konusundaki ahlaki zafiyetlerinin maddi çıkar, makam ve mevkiye olan düşkünlük gibi zafiyetler olduğunu, bilgiyi kullanma konusundaki zafiyetlerinin ise cedel yönteminden kaynaklandığını söyleyerek, birincisine çare olarak insanı ahlaki hastalıklardan kurtaracak ruh terbiyesini, ikincisine çare olarak Adabü'l-bahs ve'l-münazara ilmini önermektedir.

Gazalî'nin bilim adamlarının ahlaki zafiyetlerine çare olarak önerdiği ruh terbiyesi, "Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmayı" sağlayacak olan marifetullah ilmi olarak, hem Osmanlı entelektüelinin yetişme tarzında önemli bir işlev görmüş hem de halkın ahlak eğitiminde etkili olmuştur. Gazalî'nin bilginin kullanımına yönelik ahlaki zafiyetlerin nedeni olarak gördüğü cedele karşı önererek temellerini attığı Adabü'l-bahs ve'l-münazara ilmi, Osmanlı medreselerinde okutulan ve her Osmanlı entelektüelinin ahlaki kişiliğini oluşturan "Alet İlimleri" içerisinde yerini almış ve yıllarca okutulmuştur.

Gazalî'nin, yaşadığı çağdaki bilimlere yönelik eleştirilerini din-bilim karşıtlığı çerçevesinde değerlendirerek, onun söz konusu eleştirilerle akli ilimler karşısında din bilimlerini öne çıkardığı, böylece akli ilimleri değersiz bir konuma düşürdüğü söylenmiştir. Kanaatimizce Gazalî'nin bu eleştirileri, din bilimleri karşısında akli ilmileri değersizleştirmekten çok, din bilimleri de dâhil bütün bilimlerin ahlak karşısındaki konumlarını belirlemektir. Çünkü o, sadece akli ilimleri değil dini ilimleri de eleştirmiş, her ikisinin de ahlak karşısındaki konumlarını ortaya koymuştur.

Gazalî, dini ilimleri öncelikle ahlakı oluşturmadaki işlevleri açısından eleştirmiştir. Asıl amacı İslam ahlakını tesis etmek olan bu bilimlerin, söz konusu amaçtan sapmalarına ve ayrıntıda kaybolmalarına şiddetle karşı çıkmıştır.

Gazalî, kadim Yunan'dan nakledilen felsefi bilimlerin ahlaki değerlerin oluşumunda yeterli olmadığını, onların ahlakla ilgili birikimlerinin tarih boyunca yaşamış olan peygamberler ve din büyüklerinin sözlerinden ibaret

olduğunu söyleyerek,[601] Yunan felsefesinin ahlak oluşturma iddiasını temelsiz bulmaktadır. Bu anlamda Gazalî, aklın iyi ve kötü gibi ahlakın temel kavramlarını belirleme konusunda bir takım zafiyetlerinin olduğunu, bir şeyin iyi veya kötü oluşu gibi ahlaki hükümlerle siyah ya da beyaz oluşu gibi olgusal hükümlerin bir olamayacağını söylemektedir. Ona göre bir olgunun iyi ya da kötü olduğuna hükmetmek, belli oranda hükmü veren kişinin durumuna göre değişen öznel bir hüküm iken, aynı şeyin siyah ya da beyaz olduğunu söylemek kişiye göre değişmeyen nesnel hükümdür.[602] Gazalî, olgusal/bilimsel hükümlerle değer yargıları olan duygusal hükümleri, epistemolojik açıdan değerlendirerek birbirinden ayırmakta, bilimsel hükümlerden değer yargıları çıkarılmayacağını söylemektedir ki onun bu tutumu, bilimin ahlak inşa edemeyeceğinin bir başka ifadesidir.

Bu bağlamda Gazalî, ahlakın oluşumundaki asıl işlevi din bilimlerine yüklemekte, onları bu açıdan ciddi bir eleştiriye tabi tutmaktadır.

Gazalî'ye göre dini bilimlerinin asıl işlevi, insanın ahlaki kişiliğini oluşturmaktır. Ancak söz konusu bilimlerin bu işlevi, onları elde eden ve kullanan bilginlerin akıllarının (nefs-i hayvanî ve nefs-i nâmiyenin etkisinden kurtulmuş bir şekilde) salim olması ve zekâlarının (her türlü bireysel çıkar ve kötü niyetten arınmış bir şekilde) saf ve temiz olması ile mümkündür. Bu bağlamda aklın şerefi, aynı zamanda ahlakın da temelini oluşturan dini ilimlerin bilinmesinde araç olmasından kaynaklanmaktadır.[603]

Bunun yanında Gazalî, aklın, hikmeti elde edebilme şerefinin ahlakın temelini oluşturan din bilimlerini elde edebilme şerefinden daha üstün bir şeref olduğunu söylemektedir.[604] Bilindiği gibi hikmet, genel olarak ahlak felsefesinde özel olarak ise İslam ahlakında söz konusu olan dört temel erdemden biridir ki bu, ifrat ve tefritten uzak olan aklın adaletidir. Pozitif aşırılık da diyebileceğimiz ifrat, tilkini aklına benzeyen çıkarcı zekâ (cerbeze) ile muhatabına sürekli hile yapan şeytani zekâ (şeytanet) olarak örneklendirilmektedir. Bunun zıttı olan ve aklın negatif aşırılığı da diyebileceğimiz durum ise bir defa ısırıldığı delikten sürekli ısırılmak anlamında ahmaklık olarak isimlendirmektedir. Söz konusu her iki durumdan arınabilmiş akıl ise hikmeti elde edebilen ve hükümlerinde isabetli olan akıl demektir.

---

[601] Gazalî, *el-Mukizu Mine'd-dalal*, Mecmuatü Resaili'l-imam-i Gazalî içinde, Kahire, tsz., s. 588.
[602] Gazalî, *el-Mustasfa*, Trc. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 90-91.
[603] Gazalî, *İhyau Ulumi'd-din*, Daru'l-İhya, Kahire, tsz., C. I, s. 14; Gazalî, *İhyau Ulumi'd-din*, Trc. Ali Arslan, Hikmet Yayınları, İstanbul 1992.
[604] Gazalî, *age*., s. 14.

Bilimlerin Ahlaki Açıdan Değerlendirilmesi

Gazalî, bütün bilimleri insanın ahlakını oluşturması açısından değerlendirirken, onları bütün Müslümanların yapması gereken ilim (farz-ı ayın ilim) ve bazı Müslümanların yapmasıyla diğerlerinin üzerinden sorumluluğu kalkan ilim (farz-ı kifâye ilim) olarak ikiye ayırmaktadır. Bu ayrımla Gazalî, bütün Müslümanların sorumlu olduğu ilim, onların ahlakını inşa eden marifetullah ilmine ulaşmakta ve onu bilimler tasnifinin başına koymaktadır.

Gazalî'ye göre din bilimleri de dâhil bütün ilimler, insanların ahlaki yapılarını oluşturmadıkları için, bir kısım insanların bilmesi ile diğerleri üzerinden sorumluluğu kalkan ilimler olan farz-ı kifâye olan ilimlerdir. Gazalî der ki, buna rağmen, din bilimlerinden her ekol-meslek, kendi ilminin bütün Müslümanların sorumlu olduğu farz-ı ayın olduğunu söylemektedir. Örneğin kelamcılara sorulacak olsa farz-ı ayın ilim kelam, fıkıhçılara göre fıkıh, tefsirciler göre tefsir, hadisçilere göre hadis, mutasavvıflara göre tasavvuf ya da batını ilimdir.[605]

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Gazalî'ye göre herhangi bir din biliminin farz-ı ayın olması, o ilmin insanın deruni arınmasını sağlamasına ve davranışlarına ahlaki nitelik kazandırmasına bağlıdır.

Gazalî, her Müslüman için gerekli olan farz-ı ayın olan ilmin, din bilimleri değil, ahlakın temelini oluşturacak olan ilim olduğunu söylemektedir. Bunun yanında din bilimlerinin ahlaki niteliklerini de büyük ölçüde söz konusu ilimlerle iştigal eden ilim erbabının tutumu belirlemektedir. İlim erbabının ahlaki yapısı, kullanıma soktuğu bilimin ahlaki (rahmani) ya da ahlak dışı (şeytani) olmasını sağlamaktadır. Bu nedenle ister fıkıh ister tefsir isterse hadis olsun bu ilimlerin ahlakı oluşturmadaki işlevi, söz konusu ilim erbabının kalp temizliğine ve salim aklına bağlıdır. Örneğin bir bilgin Kur'an tefsir ettiği için değil, tefsir ettiği Kur'an'dan elde ettiği bilgi nedeniyle ahlakını inşa edebildiği ve söz konusu bilgiyi ahlaki ölçüler içerisinde kullanabildiği ölçüde ahlaklıdır.

Bu bağlamda ister akli ister dini ilim olsun, bu bilimlerin ortaya koyduğu bilgilerin ahlakiliğinden çok, söz konusu bilgileri kullanan bilim adamlarının ahlakiliğinden söz edilebilir. Bu nedenle Gazalî, ilim erbabını değerlendirmeye tabi tutmadan önce din bilimleri de dâhil bütün bilimleri farz-ı kifâye ilimler olarak değerlendirmektedir.

Gazalî'ye göre, farz-ı kifâye olan ilimler, dini ilimler ve akli ilimler olmak üzere ikiye ayrılmakta, akli ilimler de "övülen" (memdûh), "kötülenen"

[605] Gazalî, *age*., s. 14-15.

(mezmûm) ve "mübah" ilimler olmak üzere üç kategoride değerlendirmektedir.[606]

Gazalî, akli ilimleri de övülen ve kötülenen ilimler olarak ikiye ayırmaktadır. Övülen ilimler mantık, matematik (hesap ilmi) ve tıp; kötülenenler sihir ve tılsım; mübah olan akli ilimler ise edebiyat ve tarihtir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Gazalî, mantık ilmini, bilginin doğruluğunun ölçütü olarak düşüncenin temeline koymakta, "mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez" demektedir. Matematik ilmi ise öncelikle Allah'ın evrende ortaya koyduğu fiillerin nasıl bir ölçü içerisinde ortaya koyduğunu bilmek, bu bağlamda Allah'ın fiillerinin hikmetini matematiksel olarak anlamak için gereklidir. Bunun yanında, Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmaları gereken Müslümanların, Allah'ın yaratmadaki ince ölçülerini örnek alarak, bir iş ahlakı oluşturmaları için gereklidir. Bu bağlamda Gazalî, Müslümanların, işlerini matematiksel ölçüler içerisinde, sağlam ve estetik yapabilmeleri için matematik öğrenmelerinin farz-ı kifâye olduğunu söylemektedir. Ayrıca matematik, Müslümanların zamanı ölçebilmeleri ve önemli bir zaman denetim aracı olan namaz vakitlerini belirleyebilmeleri için gereklidir. Tıp ilmi ise insan sağlığı için vazgeçilmez olduğu için gereklidir.[607]

Ahlakı İnşa Eden İlim: Marifetullah

Gazalî, ilimleri insanlara sağladığı genel fayda açısından övülen, kötülenen ve mübah olan ilimler olarak kategorize ettikten sonra asıl ahlakı oluşturan ilmi ortaya koymaktadır. Gazalî, insanın ahlakını oluşturacak olan ilmin, onun kalp temizliğini sağlayarak davranışlarına ahlaki nitelik kazandıracak ilim olduğunu söylemektedir. Ona göre bu ilim, insanı öte dünyadaki ebedi mutluluğa ulaştıracak olan Marifetullah ilmidir ki en üstün ilimde bu ilimdir.

Gazalî ahiret inancını, ahlakın temeli olarak görmektedir. Çünkü bu inanç, insan eylemlerinin karşılığını dünyanın ötesine atmakta, eylem karşılığında dünyevi çıkar sağlama düşüncesini yok etmektedir. Bu nedenle Gazalî, insanın ahlakını oluşturan en önemli unsurun ahiret bilinci olduğu kanaatindedir. Ahiret hakkındaki bilgi ve bu bilgiden doğan bilinç ise ahlaki eylemlerin merkezi olan kalp aynasının temizlenmesini sağlamaktadır. Söz konusu ahiret bilincini insana veren iki türlü bilgi vardır. Bunlar, "mükâşefe" ve "muamele" ilmidir. Mükâşefe ilmi, vefakâr, güvenilir, samimi ve doğru olanların (sıddîkların, Allah'a yakın olanların) elde edebileceği ilimdir. Bu ilim, insanın kalbini bütün kötülüklerden temizleyen, eylemlerini kötü niteliklerden arındıran ilimdir. Gazalî'ye göre böyle bir ilim, insanın deruni arınmasını sağlayıp nura (yani Allah'a) dönmesi ile elde edilmektedir. Nura

[606] Gazalî, *İhya*, C. I, s. 17.
[607] Gazalî, *age*., s. 17.

dönen insan ise kalbi aydınlanan (nurlanan) insandır ki böyle insan Allah'ın varlığını ve birliğini (zatına özgü olan uluhiyetini), sıfatlarını, fiillerini, dünya ve ahireti yaratmasındaki hikmetini bilir.[608]

Gazalî der ki, kalp aynası pislikten temizlenmezse bu aynayı kaplayan kirler, Allah'ın zatına ve sıfatlarına perde olur. Kalbini kötülüklerden arındırmayan insanlar, Allah'ın varlığını ve birliğini tanıyamaz, O'nun sıfatlarını ve isimlerini bilemezler. Allah'ı (sahte ilahlardan ayırarak) birleyemeyen, O'nun sıfat ve isimlerini bilmeyenler ise Allah'ın ahlakı ile ahlaklanamazlar.[609]

Gazalî, insanı öte dünyadaki ebedi mutluluğa taşıyabilecek olan ahiret ilminin ikinci unsuru olan "muamele ilmi"nin ise insana kalbinden çıkan eylemlerin ahlaki niteliğini bildiren ilim olduğunu söylemektedir. Bu ilim, kalbin halleri (ahvali) olan sabır, şükür, korku, ümit, rıza, züht, takva, kanaat ve cömertlik gibi halleri bilmektir. Gazalî'ye göre bunlar, insan eylemlerine ahlaki nitelik kazandıran ihsan, hüsn-i zan, iyi ahlak, güzel muaşeret, doğruluk ve ihlastan ibarettir.[610]

Gazalî'ye göre, insan ahlakını oluşturan ve ilimlerin en şereflisi olan bu ilim, "Allah'ı Tanıma İlmi" yani Marifetullah ilmidir. Gazalî, insanın eylemlerine ahlaki nitelik kazandıran ve eşrefü'l-ulûm olan ilmin marifetullah ilmi olduğunu söyledikten sonra her din bilimcisinin kendi biliminin bu payeye layık olduğu hakkındaki iddialarını değerlendirmektedir.[611]

Yukarıda da belirttiğimiz gibi din bilginleri, her Müslümana farz olan ilim hakkında farklı görüşler ileri sürmüş, herkes kendi ilminin farz-ı ayın ilim olduğunu söylemiştir. Kelamcılar, kelamın Yüce Allah'ın birliği (tevhit), zatı ve sıfatlarını bildirdiği için farz-ı ayın ilim olduğunu söylemişler; fakihler, ibadetler, helal ve haram (alışveriş ve evlenme gibi) muamelelerde haram ve helal kılınanlar fıkıhla bilindiği için farz-ı ayın olan ilmin fıkıh ilmi olduğunu söylemişlerdir. Aynı şekilde tefsir ve hadis âlimleri de kitabı (Kur'an'ı), sünneti bildirdiği için herkese farz-ı ayın olan ilmin tefsir ve hadis olduğunu söylemişlerdir.[612]

Gazalî'ye göre, söz konusu din bilimlerinin hiç biri, her Müslüman'ın bilmesi gereken farz-ı ayın ilim değildir. Gazalî der ki, örneğin fıkıhçıya sorsanız farz-ı ayın ilim fıkıh ilmidir. Hâlbuki insanın Allah'ı bilmesi ve güzel ahlak sahibi olması, sadece dünyevi meselelerle ilgilenen fıkıh ilmine bağlı değildir. Şayet bir fıkıhçıya ihlas, tevekkül veya riyadan sorulursa, bunların

[608] Gazalî, *İhya*, C. I, s. 20.
[609] Gazalî, *age*., s. 20.
[610] Gazalî, *İhya*, C. I, s. 21.
[611] Gazalî, *age*., s. 14, 15.
[612] Gazalî, *age*., s. 15.

ihmal edilmesinin ahiret için felaket olduğunu bildiği halde, bütün bunların farz-ı ayın olduğunu söyleyemez.[613]

Buna karşılık fıkıhçılar, kendilerine dünyevi çıkar sağlayan zihar, yarışma ve atıcılık (bahis) sorusu sorulacak olsa ciltler dolusu malumat verirler. Oysa fıkıh, bu ince ayrıntıların hiç birine muhtaç değildir. Ancak fakihler kendilerini bu malumata vermekte, önemli olan (ahlaki) meseleleri unutmaktadırlar.[614]

Gazalî'ye göre, fıkıhçı bu tutumu ile hem kendisini hem de başkalarını aldatmaktadır. Çünkü insan bilir ki öncelikle yerine getirilmesi gereken farz, farz-ı kifâye değil, farz-ı ayındır. Örneğin nice İslam beldeleri vardır ki oralarda sadece gayrimüslim doktorlar hizmet vermektedir. Oysa (fıkıh açısından) Müslüman olmayan doktorların tıp ilmi ile ilgili davalarda şahitlik yapma hakları bile yoktur.[615]

Gazalî, fıkıhçıların farz-ı kifâye olan bu malumata yönelip asıl olanı ihmal etmelerini bir örnekle şöyle açıklamaktadır: Günümüzde insanların sağlıkları açısından çok önemli olan tıp ilmi ile ilgilenen, bu ilmi öğrenen insanların sayısı oldukça azdır. Buna karşılık insanların çoğu fıkıh ilmine yönelerek nadirattan olan konularla ilgili fıkhî hükümleri öğrenmek için yarışmaktadırlar. Söz konusu bilginler, özellikle ihtilaflı meselelere (hilafiyyât) ve cedel konularına yönelmekte, bunlarla ilgili fetvalar hazırlamaktadırlar. Hâlbuki memleket bu tip meselelerin fetvası ile meşgul olan; insanların başına gelecek olan fer'î meselelere cevap verecek olan fakihlerle doludur.[616]

Gazalî hayıflanarak der ki, ah şunu bir bilseydim; nasıl oluyor da dinin fakihleri, birçok kimsenin yerine getirdiği ayrıntı sayılabilecek olan meselelerle (farz-ı kifâye) ile meşgul olmaya ruhsat veriyorlar da kimsenin yapmadığı asıl meseleleri ihmal ediyorlar?[617]

Gazalî'ye göre bunun tek sebebi kişisel çıkardır. Örneğin insanların çoğu tıp ilmine değil, fıkıh ilmine yöneliyorlar. Çünkü tıp ilmi ile vakıfların mütevelli heyetine girebilmek, insanların öldükten sonra vasiyetle bıraktıkları mallara müdahil olmak, yetimlerin malını elde tutmak, kadı ve idareci olmak, akranlarının önüne geçmek mümkün değildir. Gazalî der ki, kişisel çıkarlarını öne çıkaran kötü âlimlerin bu karışık işleri yüzünden gerçek din ilmi kayboldu.[618]

---

[613] Gazalî, *age*., s. 20.
[614] Gazalî, *age*., s. 21.
[615] Gazalî, *İhya*, C. I, s. 21.
[616] Gazalî, *age*., s. 22.
[617] Gazalî, *age*., s. 19.
[618] Gazalî, *age*., s. 19.

Din Bilimlerinin Ahlaki Niteliğini Kaybetmelerinin Nedenleri

Gazalî, özellikle din bilimlerinde ortaya çıkan ahlaki zafiyetin en önemli nedenlerden birinin, din bilginlerinin bilgiyi, ahlaki bir amaca yönelik olarak hakkı-gerçeği ortaya çıkarmak için değil de muhatabını susturmak için kullanmaları olduğu kanaatindedir. Gazalî'ye göre bu durum, din bilginlerinin ilim kavramının temelini tahrif ederek, onu Allah'ı tanımak için değil menfaat elde etmek ve başkalarına karşı üstünlük sağlamak için kullanmalarından kaynaklanmaktadır.[619]

Gazalî der ki, çağımızda "ilim" kavramının anlamı tahrif edilmiştir. Önceleri ilim Allah Teâlâ'yı tanımak, Onun ayetlerini, kulları ve yarattıklarında ortaya koyduğu fiillerini bilmek manasında kullanılıyordu. Hatta Hz. Ömer vefat edince Abdullah b. Mes'ûd: "İlmin onda dokuzu öldü" demiştir. Ona, geride ilim sahibi birçok sahabenin olduğu hatırlatılınca, İbn Mes'ûd bu sözden kastının Allah Teâlâ'yı tanımak (marifetullah) olduğunu söylemiştir.[620]

Gazalî der ki, sonraki insanlar, ilmi belirli bir alana tahsis ettiler; öyle ki çokları ilim ve âlim deyince fıkhî meselelerde ve diğer konularda münazara ile meşgul olan kimseyi anladı ve böyle kimselere "hakiki âlim ve ilimde üstat" denildi. Bu tür çekişmelere girmeyenler ve onunla meşgul olmayanlar ilimde zayıf görüldü ve âlimlerden sayılmadı. Hâlbuki ilmin ve âlimin faziletini açıklayan ayet ve hadislerin çoğu, Allah Teâlâ'yı yakinen tanıyan, Allah'ın hükümlerini, fiillerini ve sıfatlarını iyi bilen âlimler hakkındadır. Günümüzde ise bir takım ihtilaflı meselelerde mücadele hariç, dinî ilimlerden doğru dürüst bir şey bilmeyen kimselere âlim denilmektedir. Hâlbuki bu tip kimseler, tefsiri, hadisleri, mezhep ilmini ve diğer dinî ilimleri bilmemektedir. Böyle âlimler, ilim öğrenmek isteyen birçok öğrencinin helakine sebep olmuşlardır.[621]

Gazalî der ki, örneğin kelam ilmi, tevhit ilmi olarak muhataplarla mücadele etmenin yolunu ve hasmın delillerini çürütme şekillerini bilmekten, çokça sorular sorarak ve şüpheler uyandırarak kuvvetli edebiyat yapmaktan, hasmı susturacak deliller bulmaktan ibaret bir ilim oldu.[622]

Gazalî, din bilginlerinin cedele yönelmesinin nedenini şöyle açıklamaktadır: Önceleri din bilgilerinin çoğunluğu, dinin güzel ahlakına sarılan edepli kimselerdi. Fakat giderek böyle âlimler sayısı azaldı ve küçük bir grup olarak kaldılar. Yöneticiler, onlardan (devlet işlerinde) bir görev talep

[619] Gazalî, *age*., s. 23.
[620] Gazalî, *İhya*, C. I, s. 24.
[621] Gazalî, *age*., s. 25.
[622] Gazalî, *age*., s. 33.

edince kaçtılar ve yüz çevirdiler; bunun üzerine halifeler onları hüküm ve yönetim işlerini üstlenmeleri için zorlamak mecburiyetinde kaldılar.[623]

Daha sonra bir takım çıkarcılar, devlet adamlarının bu fetvalara ihtiyacı olduğunu gördüler ve devlet adamları tarafından gelecek itibarı elde etmek ve izzete ulaşmak için ilim öğrenmeye yöneldiler. Özellikle fetva ilmi üzerinde durdular, kendilerini halifelere takdim ettiler, onlara tanınmaya çalıştılar, onlardan idari vazife ve hediyeler istediler. Bazıları mahrum kaldı, bazıları isteğine ulaştı. İsteğine ulaşanlar da istemenin zilletinden ve kendini küçük düşürmekten kurtulamadılar. Böylece fakihler, daha önce (sultanlar tarafından) aranan kimseler iken, şimdi kendileri (sultanlardan bir şeyler) talep eden kimseler oldular. Önceki âlimler, sultanlardan yüz çevirerek izzete ulaşmışken, şimdiki âlimler sultanlara yönelerek zillete düştüler. Ancak, Allah Teâlâ'nın her devirde hayırda muvaffak kıldığı din âlimleri bunun dışındadır.[624]

O asırlarda insanlar daha fazla fetva ve hüküm ilimlerine yöneldiler, çünkü idari ve hükümet alanında âlimlere daha fazla ihtiyaç vardı.

Daha sonraları bazı ileri gelen zatlar ve idareciler, kelamcıların akait konularındaki sözlerini dinlediler; bundan hoşlanıp bu meselelerin delillerini dinlemeye yöneldiler. Sonra bu konuda yapılan münazara ve mücadeleye rağbet ettiler. Bunun üzerine insanlar kelam ilmine yöneldiler, o konuda birçok eser yazdılar, mücadele yolları belirlediler, birçok tartışma usulleri ortaya çıkardılar. Bunu yaparken, gayelerinin Allah'ın dinini savunmak, sünneti müdafaa etmek ve bidati ortadan kaldırmak olduğunu söylediler. Nitekim onlardan önce fetva ile uğraşanlar da bu işi, dini yaymak, Müslümanların hükümlerini ayakta tutmak için yaptıklarını, bunun da Allah'ın kullarına şefkatlerinden ve samimiyetlerinden ileri geldiğini söylemişlerdi.[625]

Bundan sonra bazı ileri gelen zatlar, kelamî konulara dalmayı ve onun hakkında tartışma kapısını açmayı doğru bulmadılar. Çünkü bu kapının açılmasının ileri derecede taassupları, kan dökülmesine ve beldelerin harap edilmesine varacak derecede düşmanlıkları peşinden getirdiğini gördüler. Bunun için ondan vazgeçip fıkıhtaki tartışmalara, özellikle Şafii mezhebiyle Hanefi mezhebinden evla olan görüşlerin açıklanmasına yöneldiler. Bunun üzerine insanlar, kelamı ve onunla ilgili ilimleri terk edip özellikle İmam Şafii ile İmam Ebû Hanife'nin arasındaki ihtilaflı meselelere yöneldiler. Bunu yaparken de gayelerinin dinin inceliklerini ortaya çıkarmak, mezheplerin zayıf yönlerini tespit etmek, fetva usullerini ortaya koymak olduğunu söylediler; bu konuda birçok eser kaleme aldılar, garip konuları içeren kitaplar yazdılar,

[623] Gazalî, *age*., s. 42.
[624] Gazalî, *İhya*, C. I, s. 42.
[625] Gazalî, *age*., s. 42.

mücadele yolları geliştirdiler, ihtilafları konu eden çalışmalar yaptılar. Onlar bugün de devam etmektedir; Allah Teâlâ'nın bizden sonraki asırlarda neleri göstereceğini bilemeyiz.[626]

İşte insanları ihtilaf ilmine ve tartışmalara yönelten sebep budur, (söylendiği gibi) başka bir şey değildir. Eğer dünya adamları başka bir imamın ihtilaflarına veya başka bir ilme yönelselerdi; bu âlimler de onlara yönelirlerdi. Bununla birlikte, gayelerinin din ilmiyle meşgul olmak ve tek arzularının âlemlerin Rabbine yaklaşmak olduğunu söylemekten geri durmazlardı.

Gazalî der ki, tartışmada asıl amaç, "ortaya çıkması için hakkı araştırmaktır". Çünkü hak, bilinmesi istenen bir şeydir. İlimde, gerçeği bulmak için düşünceye yardımcı olmak ve görüşleri karşılaştırmak çok faydalı ve tesirlidir. Gazalî'ye göre, hakkı öğrenmek ve ortaya koymak için yardımlaşmak dinî bir vazifedir.[627]

Gazalî, amacı hakkı-gerçeği ortaya çıkarmak değil "muhatabı susturmak" olan cedel ilmine karşı, amacı sadece "hakkı ortaya çıkarmak" olan araştırma ve tartışma adabını önermektedir ki bu ilim Osmanlı medreselerinde Adabü'l-bahs ve'l-münazara ilmi olarak yerini almıştır.

Bilindiği gibi cedel, bir tartışma yöntemi olarak "meşhurat" ve "müsellimat" gibi epistemolojik değeri düşük önermelere dayanmaktadır. Meşhurat, belli bir toplum ya da belli bir grup tarafından kabul edilen, bazen de örf ve adetlerin doğru kabul ettiği önermelerdir. Müsellimat ise bir tartışma esnasında kullanılan ve karşı tarafça doğruluğu kabul edilen önermelerdir.

Bir çeşit tartışma olan ve iki kişinin karşılıklı delillerle birbirini susturmaya çalışarak sürdürdüğü cedel, yapısı bakımından "münazara" ve "mubahase"ye benzemektedir. Ancak amaçları bakımından oldukça farklıdır. Cedelde amaç karşı tarafı (hasmı) susturmak iken, "mübahase" ve "münazara"da amaç, gerçeği ortaya çıkarmaktır. Gerçeği ortaya çıkarmak için devam eden mubahaseye "münazara" denir.

Buna göre, hakkı ortaya çıkaracak araştırma ve tartışmanın adabı şunlardır:

1. Hakkı araştıran ve münazara yapanlar, namazını kılan, en azından farzları yerine getiren müminler olmalı ki güvenilir olsun, münazarada kötü niyet taşımasınlar.

2. Hakkı araştırma ve münazara yapmada, elzem olan şeyler tartışılmalıdır. Örneğin ölümle karşı karşıya gelen bir toplumda kan almanın yarar ve zararları tartışılmamalıdır.

3. Her iki tarafta konunun (uzmanı değil) bilgini olmalıdır.

---

[626] Gazalî, *age*., s. 42-43.
[627] Gazalî, *İhya*, C. I, s. 43.

4. Nadirattan olan değil, çoğunlukla vuku bulan konular münazara konusu olmalıdır.

5. Münazara kalabalıklar önünde yapılamamalıdır. Çünkü kalabalıklar içinde yenilme hazmedilemez; Allah rızası değil, kalabalığın takdiri öne çıkar.

6. Hakkı araştırmak ve münazara yapmak, hakkı bulmak amacıyla yapılmalıdır. Münazara yapanlar kaybolan malı arar gibi "önemli olan malın bulunmasıdır, kimin bulduğu önemli değildir", düşüncesinde olmalıdırlar.

7. Tartışmacı bilmediği halde biliyorum dememeli, bildiğini karşı tarafı mat etmek için saklamamalıdır.

8. Münazara, kendisinden bir şey öğrenilebilecek, alanında otorite olan biriyle yapılmalıdır ki sonuçta bir şeyler öğrenilsin. Bazı kimseler, âlimlerle ve alanında otorite olanlarla münazara yapmaktan kaçınırlar. Çünkü hakkın onların dilinde ortaya çıkmasını istemezler.[628]

Gazalî, bunun yanında araştırma ve tartışmanın ahlaki ilkelerini şöyle sıralamaktadır:

1. Münazara yapan kimselerin birbirlerine karşı haset etmemeleri ve kibirli olmamaları gerekmektedir.

2. Münazara yapan kimselerin birbirlerine karşı kin gütmemeleri gerekmektedir.

3. Münazarada gıybet edilmemelidir. Yani münazara yapan kimse hasmın söylediğini, onun yanında "sen şöyle demek istedin" diye farklı bir şekilde naklederek hasmı töhmet altında bırakmamalıdır.

4. Münazara edenler, kendilerini temize çıkarmak için karşı tarafa çamur atmamalıdırlar.

5. Münazarada konu dışına çıkılarak hasmın ayıpları araştırılmamalıdır.

6. Münazarada taraflar, hasımlarının kötü duruma düşmesine sevinmemelidirler.[629]

Gazalî'nin Bilim Anlayışının Osmanlı Düşüncesine Etkisi

Bilindiği gibi Osmanlı medreselerindeki ilim geleneği, büyük oranda Gazalî çizgisindedir. Gazalî'nin metafizikten arındırdığı kelam ilmi (el-İktisad fi'l-i'tikad) ve Aristo metafiziğinden arındırdığı formel mantık, medresedeki derslerin belkemiğini oluşturmuştur. Bunun yanında fıkıh ilminin de belli oranda Gazalî çizgisinde seyrettiğini söylemek mümkündür.

Kanaatimizce Gazalî'nin kelam anlayışı, kelam ilmini cedelden arındırırken, kelamcıları, Gazalî açısından entelektüel ahlaksızlığın nedeni olan cedelden uzak tutmuştur. Gazalî'nin bu ahlak anlayışı kelam ilminden uzaklaşınca, cedel, kelamın temel yöntemi olmuştur. Bunun sonucunda

[628] Gazalî, *İhya*, C. I, s. 44-45.
[629] Gazalî, *age*., s. 45.

Gazalî'nin inkârcılara karşı bir savunma aracı olarak gördüğü kelam, Müslüman grupların birbirlerini vurduğu silaha dönüşmüştür.

Bu durum, fıkıh için de geçerlidir. Fıkıh ilmi, Osmanlı medreselerinde Gazalî'nin çizdiği dinin deruni boyutu ile anlama ve kavrama (tefekkuh) çizgisinde yürürken herhangi bir sorun yoktur. Dini ayrılıklar yok denecek kadar azdır. Ortaya çıkabilecek meseleler ise kriz boyutuna varmadan çözülebilmektedir. Fıkıhçılar, fıkhın asıl işlevi olan dinin deruni boyutunu anlamayı bırakıp popüler fıkıh konularına dalıp ayrıntıda boğulunca cedel hastalığına tutulmuşlardır.

Bunun yanında asıl Osmanlı bilgininin ahlaki kişiliğini oluşturan alet ilimleri vardır ki bu ilimlerde Gazalî'nin rengi oldukça belirgindir. Bu bağlamda Osmanlı medreselerinde okutulan ve Osmanlı bilgininin araştırma ve tartışma edebini oluşturan Adabü'l-bahs ve'l-münazara ilmi, yukarıda da belirttiğimiz gibi temelini Gazalî'nin *İhya* adlı kitabında bulmaktadır.

Gazalî'nin *İhya*'da temellerini attığı bu ilim, mantık ilminin kuralları ile sentezlenerek, Adabü'l-bahs ve'l-münazara ilmi olarak Osmanlı medreselerindeki alet ilimleri içerisindeki yerini almıştır. Bilindiği gibi, Osmanlı'da ilim talep eden her bir öğrencinin, mesleği ne olursa olsun önce alet ilimlerini öğrenmesi gerekmektedir. Alet ilimlerinden dilbilgisi, öğrenciye, dilinin kurallarına uygun bir şekilde konuşmasını öğretmektedir. Beyan ilmi, duygu ve düşüncelerini edeple ortaya koymayı, mantık ise düşüncelerini akla uygun bir şekilde tertip etmeyi öğretmektedir. Adabü'l-bahs ve'l-münazara ilmi ise elde edilen delillerle yapılacak tartışmanın, gerçeği ortaya çıkarmaya yönelik olması ve ahlak kurallarına uymasının kurallarını öğretmektedir. Bu şekilde yetişen öğrenci ise dilin kurallarına uygun sözü edeple söylemekte ve aklın kurallarına uygun delillerle ahlaki biçimde tartışmaktadır. Konuşmayı edeple, tartışmayı ahlakla yapan insan ise kelimenin tam anlamıyla insan olabilmektedir.

Ayrıca Gazalî'nin *İhya*'da temellerini atıp *Maksadü'l-esna fi Esmaillahi'l-hüsna* adlı eserinde uygulamasını verdiği marifetullah ilmi de Osmanlı medreselerinin ders programında ahlak ilmi olarak yerini almıştır.[630] Bu ilim hem medresede hem de tekkelerde yıllarca okutulmuştur. Söz konusu ilimle Gazalî, Müslümanın Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmasının yolunu göstermektedir. Bu ahlak, Allah'ın güzel isimlerinde bulunan ahlaki anlamların Müslüman tarafından içselleştirilmesidir. Gazalî'nin önerdiği bu ilim medreseden kalktığında, söz konusu ilmin oluşturduğu ahlaki tutumlar da yavaş yavaş ortadan kalkmıştır. Bunun sonucunda ilmiye sınıfında önce bireysel çıkarlar öne çıkmış, daha sonra herkes hasmını susturmak için cedele sarılmıştır.

[630] Ömer Özyılmaz, *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*, Ankara 2002, s. 25, 57.

Ayrıca marifetullah ilmi, halk eğitiminin de temel unsuru olarak yıllarca tekkelerde okutulmuştur. Denilebilir ki bu ilmin gerçek anlamda öğrenilmesi ve Allah'ın güzel isimlerindeki ahlaki anlamların içselleştirilmesi, Müslüman toplumun "Allah'ın ahlakı ile ahlaklanması"nı belli ölçülerde sağlamıştır. Ancak zamanla, Allah'ın güzel isimlerinde bulunan ahlaki anlamların öğrenilip içselleştirilmesi yerine, söz konusu isimlerin sadece ezberlenip tekrarlanması rağbet görmeye başlamıştır. Denilebilir ki bunun sonucunda hem halkın ahlak eğitimi eksik kalmış hem de marifetullah ilminden boşalan yer hurafeler tarafından doldurulmuştur.

Bilindiği gibi, Osmanlı medreselerinin iki dönemi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi tekke-medrese sentezi dönemi, diğeri tekke-medrese çatışması dönemidir. Gazalî'nin etik temelli bilim anlayışının sürdüğü tekke-medrese sentezi döneminde, tasavvufun temel meselesi güzel ahlakı inşa etmek olduğu gibi, fıkıh-kelam gibi din bilginlerinin öncelikli meselesi de güzel ahlaktır.

Örneğin, tekke-medrese sentezi döneminin öncüsü ve Osmanlı medreselerinin kurucusu olan Davut el-Kayserî, tevhit anlayışında akıl, din ve tasavvufu birleştirmişti. Ona göre dini tevhit peygamberin öğretisi, akli ya da mantıki tevhit insanın kendi düşünceleriyle Allah'ın varlığına ve birliğine (tevhide) ulaşması, tasavvufi tevhit de şuhudî tevhit olarak insanın bu âlemde Allah'tan başka varlık olmadığının farkına varmasıdır.

Bu dönemin son halkasını temsil eden Molla Fenârî de tefsirde ve fıkıhta mutezilî âlimlerin görüşlerini bile aktaracak kadar geniş düşünebilen, Hanefi olmasına rağmen mukallit olmayan bir bilgindir.

Bu dönemin bilginleri, ilmi kişiliği olan her alanda donanımlı insanlardı, kitaplarında kendi düşüncelerine aykırı olsa dahi İslam düşüncesindeki tüm görüşlere yer verirlerdi. İlmi farklılıkları, toplum seviyesine indirgemez her sorunu ehliyle tartışırlardı. Bu nedenle ilmi sorunlar toplumsal krizlere neden olmazdı. Bu dönemdeki bilginlerin devlet erkânı (ümera) ile olan ilişkileri de ilmi kişiliklerine uygun bir biçimde ve seviyeliydi. Gerektiğinde doğru olanda direnerek devlet politikalarını bile etkileyebiliyorlardı. Dönemin tüm İslami ilimlerini hazmetmiş, örneğin belağatı bilen, mantık ve felsefeden anlayan, fıkıh ve kelamda uzman, tasavvufi derinliği olan aşk ve muhabbet ehli insanlardı. Bu dönemde, medreselerde, gerek öğrenci alımında gerekse akademik yükselmelerde her hangi bir usulsüzlük olmazdı.

Bu dönemden sonra gelen tekke-medrese çatışması döneminde, Tekke-Medrese Çatışması Dönemi "Kadızadeler-Sivasîler Tartışması" ile başlayıp 17. yüzyıldaki yenilik isteklerine kadar uzanmaktadır.

Bu dönemin niteliklerini ortaya koyan devlet müfettişi Koçi Bey, "Koçi Bey Risalesi" adı ile anılan raporunda medreseler hakkında şu

değerlendirmeleri yapmaktadır: 1594 yılına kadar ilim yolu gayet temiz ve derli topluydu. Şeyhülislam, Anadolu ve Rumeli kazaskerleri bilgili, faziletli, olgun, padişaha doğruları çekinmeden söyleyebilen, halkın sorunlarıyla ilgilenen kişilerden olurdu. Şeyhülislam bir defa göreve geldi mi kolay kolay görevinden alınmazdı. Örneğin Ebussuud Efendi ömrü boyunca görevinin başında kalmıştı. Kadılar da nedensiz yere görevden alınmaz, doğruluk ve adaletle hüküm verirlerdi. Bu insanların tümü ilimde yetkin ve alanlarında otorite olmuş kişilerdi. Bu dönemde medreseye ilk giren talebe "Danişment" olmak isterse (yani medresede kalıp ilimde ilerlemek isterse, yüksek lisans ve doktora yapmak isterse), önce hocalardan "Mahreç" dersi alır, kabiliyet görülürse müderrislerden (bu günkü profesörlerden) birine gönderilirdi. Müderris uygun görürse, Hariç'te (ilkokul), Dâhil'de (ortaokul) ve Sahn'da (yüksekokul) uzun müddet okurdu. Buraları başarıyla bitirirse "Mülazım" (bu günkü doçent) olurdu. Mülazımlar, müderrisler kadar yetkindi. Bunlar müderris oluncaya kadar medreselerde uzun müddet ders okuturlardı.

Bu gelişmeler göstermektedir ki Gazalî'nin yaşadığı çağda tespit ettiği ahlaki sorunlar, Osmanlı düşüncesinde zamanla baş göstermiştir. Osmanlı'nın ilk yıllarında din bilginleri, idarecilerin yanında ikbal aramaz, onların yanına sokulmaz, aksine idareciler onları arardı. Akşemseddin-Fatih ilişkisini bu duruma örnek olarak verebiliriz. Ne zaman ki din bilginleri, ikbali idarecilerin yanında gördüler, onların istedikleri fetvaları vererek idarecilerin gözlerine girmeye çalıştılar, izzetlerini kaybettiler.

Koçi Bey'in dediği gibi, 1594'ten sonra (III. Mehmet dönemi) ilim öğrenmede usul bozuldu. Bu tarihten (1594) sonra Şeyhülislam olan Sunullah Efendi birkaç kez sebepsiz olarak azledildi. Aynı şekilde kazaskerler ve kadılar da azledilmeye başlandı. İlim erbabı azledilme korkusuyla idarecilere yağ çekmeye başladı. Sunullah Efendi gibi cesur ve yiğit olanlar gerçeği söyleyerek azlolundular, gerçeği söyleyemeyen korkak ve kişiliksiz insanlar öne geçti. İlim erbabına hatır gönül işleri karışıp medreselere rüşvet girdi. Medreselerdeki hocalık makamları parayla satılmaya başlandı. Devletin çeşitli kademelerinde memuriyet görevini yürüten subaşılar ve kâtipler, beş on bin akçeye mülazım oldular. Ayrıca yüksek makamdaki devlet adamlarının çocukları medreselere, bu kişilere rüşvet olsun diye alındı. Medresede "Ulema-zadegan" denilen bilgisiz, cahil ama yukarıda adamı olduğu için dokunulmazlığı olan hocalar türedi. Bütün bunlardan sonra ilim ve âlimin halk nazarında itibarı kalmadı.[631]

İşte bütün bunlar göstermektedir ki genelde İslam tarihinde özelde ise Osmanlı'da asıl sorun ahlak sorunudur. Başlangıçta Gazalî'nin ahlak vurgusunu dikkate alan medrese uleması, araştırma ve tartışma adabına uygun

[631] Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, Sadeleştiren: Zuhuri Danışman, MEB Yayınları, İstanbul 1993, s. 19-23.

bir şekilde bilimsel faaliyet göstermişken, zamanla bu hassasiyet zayıflamıştır. Din bilginleri, araştırmada bireysel çıkarlarını, tartışmada benliklerini öne çıkarmışlar, böylece araştırmalarını uzun vadeli konularda değil de popüler konular üzerinde yapmışlardır. Bu durum beraberinde cedeli doğurmuş, popüler meseleler üzerinde yapılan cedeller, gerçeği bulmak yerine benlikleri kabartmıştır. Bundan sonra fıkıhçılar, toplumdaki tartışmalı konularla ilgilenmiş, bunlara ilgili dini deliller oluşturmaya ve muhataplarını susturmaya çalışmışlardır.

Sonuç

Gazalî'nin etik temelli bilim anlayışı, Osmanlı medreselerinde ilk dönemlerde (tekke-medrese sentezi döneminde) etkisini sürdürmüş, medreselerde ahlak temelli bilgi anlayışı hâkim olmuştur. Bilginin temeline ahlakı koyan anlayış gereği etik, bilgiden önce gelmekte ve bilimin temelini etik, bilginlerin kişiliğini ahlak belirlemektedir. Gazalî'nin temellerini attığı etik temelli bilim anlayışı gerilemeye başlayınca, cedel birinci sıraya ahlak ikinci sıraya düşmüştür. Buna bağlı olarak, zemini hazırlanan "ahlak ilkeleri çerçevesinde araştırmak ve edeple tartışmak" anlamına gelen Adabü'l-bahs ve'l-münazara ilmi önemsiz bir konuma düşmüştür. Bu nedenle Osmanlı entelektüelinde ahlak krizi baş göstermiş, bu kriz dalga dalga toplumun bütün katmanlarına yayılmıştır. Bu durumun farkında olan Kâtib Çelebi (1609-1657), Osmanlı entelektüelinin ahlak problemine bir uyarı olsun diye 17. yüzyılda Adabü'l-bahs ve'l-münazara ilmini, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk* adı ile tekrar yazmıştır. Ancak yıkılması kolay, kurulması oldukça zor olan ahlakın tekrar inşası bu gün hala gerçekleştirilememiştir ve günümüz din bilginleri de geçmişten ders almamak için direnircesine cedel bataklığında yüzmektedir.

Kaynaklar

Gazalî, *İhyau Ulumi'd-din*, Daru'l-İhya, Kahire, tsz.

Gazalî, *el-Mukizu Mine'd-dalal*, Mecmuatü Resaili'l-imam-i Gazalî içinde, Kahire, tsz.

Gazalî, *İhyau Ulumi'd-din*, Trc. Ali Arslan, Hikmet Yayınları, İstanbul 1992.

Gazalî, *el-Mustasfa*, Trc. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, İstanbul 1994.

Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, Sadeleştiren: Zuhuri Danışman, MEB Yayınları, İstanbul 1993.

Ömer Özyılmaz, *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*, Ankara 2002.

KÂTİB ÇELEBİ'DE BİLGİ TELAKKİSİ VE İLİMLERİN TASNİFİ PROBLEMİ

Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM
Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
m.muhsin@yahoo.com.tr

İslâm Bilim Geleneği

700-1500 yılları arasında en dinamik dönemini yaşayan "İslâm bilim geleneği", Osmanlı coğrafyasında Dâvûd-ı Kayserî, Molla Fenârî, Kemal Paşa-zâde, Ebussuûd Efendi, İsmail Ankaravî, Kâtib Çelebi… gibi bilim insanlarıyla devam eder. 1500-1800 yılları ise İslâm bilim geleneğinin durağanlaşmasına ve çöküşüne tekâbül etmektedir ki Kâtib Çelebi bu inkıraz dönemine ait bir entelektüeldir.

Kur'ân, varlıkları Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi olarak nitelendirir. Her varlık, onun varlığına ve birliğine işâret ve şehâdet eden âyetlerdir. Her bir bilim alanı, gerçeğe ulaşma çabasında "eser, fiil, isim, sıfat, şe'n ve zât" mertebeleriyle en yüksek hakikate yani ma'rifetullâha ulaşır.

XVI. yüzyılda durağanlaşmaya başlayan İslâm bilim geleneği, bu hâliyle dahi çok büyük bilim insanları yetiştirmiştir. Bu dönemde İslâm bilim geleneği özellikle İran ve Osmanlı sahasında faaliyettedir. Bağdat, Basra, Şam, Halep, Kûfe ve Medine gibi eski bilim merkezleri önemini nerdeyse kaybetmiş durumdadır. Bursa, İstanbul, Edirne, Manisa, Tokat, Şiraz ve İsfahan gibi merkezler önem kazanmıştır (Açıkgenç, s. 140).

Bir bilim geleneğinin teşekkülünde yedi ilke sıralayan ve bunların temelinde "ahlâk"ın olduğunu vurgulayan Açıkgenç, Devlet-i Aliye dönemindeki bilimsel durağanlaşmayı iki faktöre bağlar: 1. Tüm enerjinin daha çok askerî faaliyetlerde tüketilmesi, 2. Fâtih Sultan Mehmed ve Kânûnî gibi bilime önem veren idarecilerin daha sonra pek gelmemesi (Açıkgenç, s. 141).

Kâtib Çelebi'de Kâinâta Bilimsel Bakış

Kâtib Çelebi'nin Mîzânü'l-Hakk'a başlarken "hamd" ve "salevat" kısmında bile bilimsel bakışı öne çıkarması dikkat çekici bir durumdur: "Yarattığı varlıklar için aklı bir rehber (ve delil) kılan, Hak ile bâtılı ayırt edebilmek için onunla şeriatı kuvvetlendiren (ve teyid eden) Allah'a hamdolsun. Kâmil bir akıl ve mucize olan nakille (Kur'ân-ı Kerîm'le) gönderilen Hz. Muhammed'e (s.a.v.), onun âl ve ashâbına (r. anhüm) faziletli kimselerin meclislerinde (ilmî ve dinî) münakaşalar devam ettiği müddetçe salat ve selâm olsun"(KÇ, 1981, s. 25).

İslâmî gelenekte muhakkık âlimlere göre aklın ışığı kevnî bilimler, vicdanın ziyası ise Kur'ânî ilimlerdir. İkisinin imtizacıyla hakikat ortaya çıkar. Ayrıldıklarında ilkinden şüphe karanlıkları, ikincisinden ise taassup/fanatizm doğar. Kâtib Çelebi de "akıl"la "nakl"i, "şeriat" ile "hikmet"i birleştiren bir bakış zâviyesine sahiptir. Bu hususta şu tespiti yapar: İlk varlıktan beri ilim erbâbı arasında akıl ile naklin bir arada bulunduğu, ma'kul ile menkûlu birleştirenlerin iki rehvan at olduğu bilinen bir gerçektir (KÇ, 1981, s. 25).

İlmin Tanımı

Kâtib Çelebi, Keşfü'z-Zünûn eserinin başında "ilim"le ilgili 15 tanımı sıralar[1]: Müellif, bu tanımların bir kısmında eksiklikler ve fazlalıklar bulur. 9. tanımın Fahreddîn-i Râzî'ye ait olduğunu, 10. ve 11. tanımların feylesoflar ve Kelâm âlimlerince yapıldığını, 12. ve 13. tanımları Kelâm âlimlerinin benimsediğini, 14. tanımı ise Seyyid Şerîf Cürcânî'nin uygun gördüğünü belirtir (KÇ, 2013, s. 16-17). Ona göre ilmin asıl anlamı, anlamanın tâ kendisidir (KÇ, 2013, s. 18).

İlimlerin Amacı ve Ortaya Çıkışı

Müellif, "İlim öğrenme ve öğretmeden amaç, Allah'ı tanımaktır"(KÇ, 2013, s. 47) der ve marifetullâhı yani Allah'ı bilme bilgisini en tepe noktasına yerleştirir.

İlimlerin ortaya çıkışını "ta'lîm-i esmâ" hâdisesine dayandırır ve Allah'ın "Âdem'e isimlerin hepsini öğretti." deyişinden hareketle Hz. Âdem'in bütün dilleri bildiğini nakleder. İmam Râzî şöyle dedi: Kastedilen, bugün onun çocuklarının konuştuğu bütün dillerle Allah'ın yarattığı her cins varlığın ismidir. Aynı şekilde onların anlamlarını da öğretti ve ona bir kitap indirdi (KÇ, 2013, s. 30). Nakledilir ki Âdem ölümünden üç yüz sene önce çeşitli dillerle ve yazılarla yazılmış bir kitap bıraktı. Onu bir toprağa yazdı, sonra pişirdi. Yer suya gark olunca, her toplum bir kitap buldu. Hz. İsmâîl'in hissesine de Arapça bir kitap düştü. Bu, Süyûtî'nin El-Müzhir'de anlattığı Hz. Âdem'in mucizelerindendi. Başka bir nakil şöyledir: Hz. Âdem yazıları parmak uçları ile yazardı. Hz. İdrîs ise kalemle yazdı ve ilim ondan yayıldı. Kendisine 'üç nimetli' lâkabı takıldı. Çünkü peygamber, kral ve bilgin idi. Âlimlerin çoğunun görüşüne göre tufandan önce ortaya çıkan bütün ilimler ondan çıkmıştı. Denir ki o, gökteki cisimlerden ve yıldız hareketlerinden ilk bahseden, büyük tapınakları ilk yapan ve içinde Allah'a ibadet eden, tıp konusunda ilk inceleme yapan kişidir. İlmin yok olmasından korktu, Mısır'da piramitleri yaptı, onlarda bütün sanatları ortaya koydu (KÇ, 2013, s. 31).

İlmin Mertebeleri ve Üstünlüğü

Kâtib Çelebi, bu hususta iki âyet-i kerîmeyi dikkatlere sunar: "Allah sizden iman edenleri ve ilim verilenleri derece derece yükseltir." (Mücadele,

11); "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" (Zümer, 9). Ardından Muaz ibn Cebel'den bir hadîs nakleder: "İlmi öğreniniz, onu Allah Teâlâ için öğrenmek saygı göstermektir, onu istemek ibâdettir, ondan bahsetmek tesbihtir, onu araştırmak cihaddır, bilmeyene öğretmek sadakadır, onu ailesine vermek yakınlıktır, çünkü o, helâl ve haramın bulunacağı yerdir, cennet ehlinin yollarının ışık kaynağıdır, yalnızlıkta arkadaştır, gurbette dosttur, yalnız kalınca konuşandır, mutlulukta ve darlıkta yol göstericidir, düşmanlara karşı silahtır, dostlar yanında süstür, Allah Teâlâ onunla toplumları yükseltir de iyilikte onları lider ve önder yapar, izleri takip edilir, işlerine uyulur, melekler onların dostluğunu umar, kanatlarıyla onları sıvazlar, yaş ve kuru her şey, denizin balıkları ve hayvanları, karanın yırtıcı ve evcil hayvanları onlar için istiğfar eder. Çünkü ilim, cehalete karşı kalplerin diriliğidir, zulme karşı gözlerin kandilleridir, kul ilimle hayırlı kişilerin mertebelerine, dünya ve ahirette yüksek derecelere ulaşır, onun hakkında düşünmek oruca denktir, onun dersini görmek namaza denktir, onunla sıla-i rahim yapılır, onunla helâl ve haram bilinir, önderdir, amel ise ona uyandır, mutlu kişilerin kalbine konur ve azgınlar ondan mahrum edilir." Müellif, bu hadîsi İbn Abdi'l-Berr'in Câmiu Beyâni'l-İlm isimli kitabında senediyle naklettiğini, hadîsin senedinde zayıflık olsa da hasen olduğunu söyler ve bu hadîs metni üzerinde açıklamalar yapar (KÇ, 2013, s. 26-28).

Her ilmin aşamayacağı bir sınır vardır. Nitekim tıp, bütün hastalıkları iyileştirir sanılır, oysa öyle değildir. Çünkü tedavi ile iyileşmeyen hastalıklar vardır. İlmi kıymetinin üstünde sanmak da yanlıştır. Fıkıh, ilimlerin en üstünü zannedilir, fakat öyle değildir. Çünkü Tevhid ilmi kesin olarak ondan üstündür (KÇ, 2013, s. 28).

Araç amaçtan öncedir. Nitekim sözle ilgili konular manevî konulardan önce olduğu gibi. Çünkü sözler anlamlar için bir araçtır. Edebiyat da Mantık'ın önüne geçirilmiştir. Sonra o ikisi Fıkh'ın, o da Hilâf ilminin önüne geçirilmiştir. Gerçekten ilimlerin birbirinin önüne geçirilmesi üç durumdan dolayıdır: 1. Diğerinden daha önemli olduğu içindir. Farz-ı ayının farz-ı kifâyenin önüne, onun da mübahın önüne geçirilmesi gibi. 2. Diğerine araç olduğu içindir. Bu sebeple Nahiv, Mantık'ın önüne geçirilir. 3. Konusu diğer ilmin konusundan bir parça olduğu içindir. Parça bütünden öncedir. Bunun için fiil çekimi Nahv'in önüne geçirilir. Çoğu zaman da en kolay olan daha az kolay olanın önüne geçirilmiştir. Bunun için yazarlar kitaplarında Nahv'i fiil çekiminin önüne aldılar. Belki onlar Nahv'e olan ihtiyacın daha önemli olmasını dikkate aldılar. Sonra farz-ı kifâyelerin de, asırların ve şehirlerin âlimlerden uzak kalmasına göre kuvvet bulması farklılık arz eder. Nice şehir vardır ki miras payını taksim edecek bir veya iki kişiden başkası bulunmaz. Hâlbuki orada yirmi fıkıh âlimi bulunur. Bunun için orada Matematik'i öğrenmek Fıkıh usulünü öğrenmekten daha zorunludur (KÇ, 2013, s. 29).

Vahiy Karşısında Farklı Duruşlar

Duyu ile bilineni de akıl ile bilineni de kabul etmeyenler vardır. Bunlar sofistlerdir ve eşyanın gerçeklerini inkâr etmişlerdir. Duyu ile bilineni kabul eden fakat akıl ile bilineni kabul etmeyenler vardır ki onlar natüralistlerdir. Hepsi inkârcıdır. Düşüncesi ona bir cevap vermez, aklı ve bakışı ona bir inancın yolunu göstermez ve zihni de ahiret hakkında ona rehberlik etmez. Duyu ile bilinen dünyanın ötesinde başka bir dünya olmadığını zannedenler vardır ki onlar materyalistlerdir. Akılla bilinen hiçbir şeyi kabul etmezler. İnsanlardan duyu ile bilineni de akıl ile bilineni de kabul eden, fakat vahyi kabul etmeyenler vardır ki bunlar felsefecilerdir. Duyu ile bilineni, akıl ile bilineni, sınırları ve aklî hükümleri kabul eden fakat şeriatı ve İslâm'ı kabul etmeyenler vardır ki onlar Sabiîlerdir. Felsefecilere yakın bir topluluktur. Bazen aklî hükümlerin vahiyle desteklenen metodlarını alırlar ancak kanunlara itibar etmezler (KÇ, 2013, s. 31-32).

İlimlerin Konusu ve İlkeleri

Her ilmin kendine has bir konusu vardır. Meselâ, Geometrici yuvarlak çizginin mi düz çizginin mi daha güzel olduğuna veya çemberin düz çizginin benzeri veya zıddı olduğuna bakmaz. Çünkü güzellik ve zıtlık onun ilminin miktar olan konusuna yabancıdır. Aynı şekilde hekim de yaranın yuvarlak olup olmadığına bakmaz. Hekim, "Bu yara yuvarlaktır. Daire ise şekillerin en genişidir. Bu sebeple iyileşmesi yavaş olur." derse anlattıkları ilimden dolayı değildir.

Bir ilmin konusunun başka bir ilmin konusu olması, ondan daha özel veya daha genel olması, ondan farklı üçüncü bir gruba girmesi veya müştereklerinin bulunması ya da kesin olarak birbirinden farklı olmaları mümkündür (KÇ, 2013, s. 19).

İlmin ilkelerini iki kategoride ele alan Kâtib Çelebi'ye göre ilk kategori, bizzat delildir ve "aksiyom" diye isimlendirilir. Bunlar, "Olumsuzluk ve olumluluk birleşemez ve birbirinin önüne geçemez." sözü gibi ya her ilim için ilkedirler ya da Öklid'in "Birbirine eşit olan iki şeyden aynı miktarlarda alınırsa kalanlar da eşit olur." sözü gibi bazı ilimler için ilkedirler. İkinci kategori, bizzat delil değildir. Kabul ediş, ilimde iyi niyet yoluyla olursa fıkıh âliminin "Bu, icmâ ile haramdır." sözü gibi metodca "ortaya konulmuş" olarak adlandırılır. İcmânın delil olması fıkıhta kabul gören bir durumdur. Eğer kabul ediş tanımama üzerine olursa "Bu hüküm, istihsan ile sabit olmuştur." sözü gibi "postülat" adını alır. Bir öncülün bir kişiye göre postülatlardan, bir başka kişiye göre ortaya konmuş metodlardan olması caizdir (KÇ, 2013, s. 20).

İlimlerin Problemleri

Problemin konusu bazen kendiliğinden, nahivcinin "Her söz iki isimden ya da isim ve fiilden oluşur." sözü gibi ilmin konusu olur. Çünkü söz, aynı zamanda nahvin konusudur. Bazen problemin konusu, "Geometride bir şeyden farklı olan miktar o şeyle ortak olan her şeyden farklıdır." sözü gibi kendine ait bir arazla beraber ilmin konusu olur. Bazen problemin konusu "Sarfta isim ya sülâsidir ya da sülâsiden daha fazladır." sözü gibi ilmin konusunun çeşidi olur. İlmin konusu kelime, isim ise onun çeşididir. Bazen problemin konusu kendine ait bir arazla beraber konunun çeşidi olur. Geometride düz çizgi üstüne düşen her düz çizgi, ya dik ya da birbirine eşit iki açıortaya çıkarır. Çizgi, miktarın bir çeşididir, "düz" ise ona ait bir arazdır. Bazen problemin konusu ilmin konusu için özel bir araz olur. "Geometride her üçgenin açıları iki dik açıya eşittir." sözü gibi. Üçgen, miktarın özel bir arazıdır (KÇ, 2013, s. 21).

İlim ve Sanat

Kâtib Çelebi'ye göre ilim, bir nevi sanattır ve en üstün sanattır. İlim, sadece kalpte olan şey, sanat ise terzilik gibi parmaklara muhtaç olan şeydir. Bilgi; ya Nahiv, Hitâbet ve Bedî gibi inceleme ve araştırmayla ya da Kelâm gibi gözlem ve delil getirmeyle ortaya çıkmıştır. Birincisi "sanat", ikincisi "ilim"dir. Fakat Zemahşerî tefsir kitabının girişinde bunun aksini söyler ve Meânî ve Beyân'a "ilim", Kelâm'a da "sanat" adını verir. Hâlbuki kunduracılara âlim, sanatlarına da "ilim" denmez. İlmini tekâmül ettirdiği ve hakkında iyice düşündüğü için âlime de sanatkâr denebilir (KÇ, 2013, s. 42).

İlmin Engelleri, İlim Öğrenmenin ve Öğretmenin Şartları

Yazar, ilmi engelleyen faktörleri şöyle sıralar: 1. Bugünün işini yarına bırakmak, 2. Zekâya güvenmek, 3. Tam kıvamını bulmadan bir ilimden diğerine veya bir kitaptan diğerine geçmek, 4. Mal veya mevki arzusu, 5. Hayvânî zevklere meyletmek, 6. Zihnî ve kalbî karışıklık, 7. Yardımın olmaması, 8. Dünyaya yönelmek, 9. Taklitçilik, 10. İlimler hakkında yazılmış kitapların çokluğu ve terimlerin farklılığı, 11. Özetlemelerin çokluğu.

Mal ve mevki için ilme tâlib olmak yanlıştır. Çünkü ilimlerden maksad, maddî kazanç elde etmek değil, bilakis gerçeğe ulaşmak ve ahlâkı güzelleştirmektir. Bağdat'ta medreseler inşa edildiği haberini duyan Mâverâünnehr âlimleri, ilmin mâtemini tuttular ve şöyle dediler: "Yüksek gayret sahipleri, hakikate tâlip akıllı kişiler ilimle meşgul oluyorlardı. Ücretli olduğu zaman ise alçaklar ve tembeller ona yaklaşır ve ortadan kalkmasına sebep olur." Böylece hikmet ilimleri oradan göç etti (KÇ, 2013, s. 28). Kâtib Çelebi, burada Eflâtun'un bir sözünü nakleder: "Yararlı bir gıda hasta vücutta

bozulduğu gibi erdem de alçak kişide süflî bir hâle dönüşebilir"(KÇ, 2013, s. 29).

Hocanın sözü işine aykırı olmamalıdır. Eğer sözü halini yalanlarsa insanlar ondan ve onunla doğru yolu bulmaktan nefret ederler (KÇ, 2013, s. 47).

Şüphe edilen bir şey sorulduğunda "Bilmiyorum." denmelidir. Çünkü "Bilmiyorum." sözü ilmin yarısıdır (KÇ, 2013, s. 47).

Müellif, zekâya güvenmeyi ahmaklık olarak nitelendirir ve zekî kişilerin çoğunun ilme ulaşamadığını belirtir (KÇ, 2013, s. 43). İlim yeteneğinden maksad, ezber değildir. Amaç, sadece bilgiyi çıkarma, delâlet edenden delâlet edilene, lâzımdan melzûma hızlı geçebilme yeteneğidir. Ezberleme, hâfızaya almanın yollarından biridir (KÇ, 2013, s. 44).

Kâtib Çelebi, "Sen bütün varlığını ona vermedikçe ilim sana bir kısmını vermez." sözünü nakleder ve düşüncenin dağılmaması ve daha iyi odaklanmak için "aile, çocuk, vatan" gibi engellerin olmaması gerektiğini söyler. Ölüm düşüncesi, tembelliği terk sebeplerindendir. Aynı zamanda ilme ve ilmiyle amel etmeye teşvik eden bir öğedir. Hz. Peygamber, "Lezzetleri tahrip eden, acılaştıran ölümü çok zikrediniz." demiştir (KÇ, 2013, s. 44-45). Talebe, kendine iyi, temiz, soylu, tecrübeli, dininden alıkoyacak şekilde dünyayla ilgilenmeyen bir üstad seçmeli, bunun için gerekirse en uzak şehirlere bile yolculuk yapmalıdır. Eğer hocası değerliyse talebe de değerlidir. Hocanın hakkını ana babanın ve diğer Müslümanların hakkının önüne geçirmek gerekir (KÇ, 2013, s. 45).

Talebe, kötü ahlâktan temizlenmelidir. Temizlik şartının öne geçmesinin bir hikmeti de meleklerin pis yerlere girmemesidir. Hz. Peygamber bir hadîs-i şerîfinde ilmi öğrenen kişinin dört sebeple cehenneme girdiğini ifade eder: 1. Âlimlere karşı övünmek, 2. Câhillere büyüklük taslamak, 3. İnsanların sağladıkları imkânları kabul etmek, 4. Mal elde etmek (KÇ, 2013, s. 44).

İlimde müzâkere ve mütâlaa çok önemlidir. Zira ilim bir fidandır, onun suyu da okumaktır. Müzâkere ve mütâlaa, sevap kazanmak ve hakikati ortaya çıkarmak için olmalıdır. Sağlam karakterli bir yazarla bir saat söyleşmenin bir ay tekrar yapmaktan daha hayırlı olduğu söylenmiştir (KÇ, 2013, s. 46).

Talebenin yanında devamlı bir hokka bulunmalıdır. Çünkü ilim bir avdır, yazmak ise bağdır. Yazdıklarını korumak gerekir. Çünkü ilim zihinlerde kalmaz, ancak defterlere emanet edilenler kalır (KÇ, 2013, s. 46).

Cahillere ilmi veren kişi onu telef etmiş olur. Hak edenlere yasaklayan kişi de zulmetmiş olur. Bilgi, lâyık olmayanlara açıklanmamalıdır. Bir hadîs-i şerîfte şöyle denmiştir: "İncileri köpeklerin ağzına atmayınız." Aynı şekilde avamın kulaklarının mutasavvıflara ait olup şer'î olarak uygulanması müşkil olan sözlerden uzak olması gerekir. Çünkü bu onlardaki dinî duyguların

aşınmasına ve kaybolmasına yol açar. Talebe, tasavvuf ehline ait anlayamadığı sözleri ve acayip durumları inkâr etmemelidir (KÇ, 2013, s. 47).

Gözlem ve Arıtma Yolu

"İlâhî gerçeklerin kirden ve pastan temizlenmiş gönül aynasında nasıl aksettiği, sûfîler arasında çok meşhur olan sembolik bir hikâye ile anlatılır" (Ayvazoğlu, s. 81). Gazâlî'nin İhyâu Ulûmi'd-dîn'inde ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde geçen hikâyeye Kâtib Çelebi de Keşfü'z-Zünûn'da yer verir:

Süsleme ve resim sanatında mahir olan iki grup (Çin ve Rum ressamları) iddiaya girerler. Gruplar için aralarında perde olan karşılıklı birer duvar belirlenir. Grupların birisi sanatını yapmaya çalışır, diğeri ise cilâlamakla meşgul olur. Perde kaldırılınca ikinci duvarda birinci duvarın bütün süslemeleri olanca parlaklığıyla ortaya çıkar. İlki gözleme dayanan ilimlere örnektir ve duyular yoluyla çaba ve zorlukla ortaya çıkar. İkincisi keşfe dayanan ilimlere örnektir ve Levh-i Mahfuz'dan ve Mele-i A'lâ'dan ortaya çıkar (KÇ, 2013, s. 51).

Kitaplar, hakikate ayna olmalı, perde olmamalıdır. Vâsıtanın gaye hâline gelme ve insanlara zarar verme riski olduğunda bazı âlimlerin kitaplarını yaktıkları nakledilmiştir. Onlardan biri Ahmed İbn Ebi'l-Havârî'dir. Ebû Nuaym'ın Hilyetü'l-Evliyâ fi'l-Hadîs'te anlattığına göre bir gün kitaplarını Fırat kıyısına taşıdı, ağlaya ağlaya bir saat oturdu, sonra şöyle dedi: "Rabb'ime ulaşmam için bana ne güzel yol gösterici oldun, fakat gösterdiğin şeyi elde ettiğim zaman yol gösterenle meşgul olmak imkânsızdır." Sonra da kitaplarını yıkadı. Süfyân es-Sevrî, kitaplarının gömülmesini vasiyet etti. Zayıf kişilerden yazdığı şeylere pişman olmuştu. İbn Asâkir El-Künâ mine't-Târîh (Tarihten Künyeler)de şöyle der: "Ebû Amr b. El-Alâ, insanların Kur'ân'ı ve Arapçayı en iyi bileni idi, defterleri tavana kadar bir ev dolusu idi. Sonra kendini ibadete verdi ve onları yaktı." Bikâî, Zeyn el-Irâkî'nin Elfiyye şerhi üzerine yazdığı hâşiyesinde şunları der: "Hocam İbn Hacer el-Askalânî'ye Dâvûd et-Tâî ve benzerlerinin kitaplarını yok etmelerinin sebeplerini sordum, şöyle dedi: "Onları ne icâzet (izin verme) ile ne de vicâde (hazır bulma) ile rivayet etmenin caiz olduğuna inanmıyorlardı. Bir kişi onları hazır bularak rivayet ederse zayıflayacağına ve onları yok etmenin kötülüğünün onların yüzünden zayıflatılmasının kötülüğünden daha az olduğuna inanıyorlardı"(KÇ, 2013, s. 50).

İlimlere Bakış/Diğer İlimlerle İştigal

Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk, 1 Mukaddime, 21 Bahis ve 1 Hâtime'den oluşmaktadır. Mukaddimenin "Ulûm-ı Akliye Lüzûmı Beyânındadır" başlığı altında olması eserin ciddiyetini artırmaktadır. Bu bölümde ilimlerin tasnifi yapılmış ve ilim anlayışının asr-ı saâdetten itibaren tarihî perspektifi ortaya konulmuştur.

"Sadr-ı İslâmda Sahâbe-i Kirâm Hazret-i Peygamber salle'llâhu aleyhi vesellemden ahz u rivâyet itdikleri Kitâb ve Sünnete teşebbüs idüp kavâ'id-i İslâmiyye rüsûh ve istihkâm bulmadan gayrı ilimlere şugli tecvîz itmediler. Men' bâbında azîm şiddetler gösterdiler. Hattâ Hazret-i Ömer radıya'llâhu anh Mısr ve İskenderiyye fethinde nice bin cild Yunan kitâbları yakdırdı. Zîrâ öyle olmasa halk Kitâbu'llâh ve Sünnet-i Resûlu'llâh salle'llâhu aleyhi vesellem hıfzından kalup anlar ile meşgûl olurlardı. Ve kavâ'id-i İslâmiyye bu mertebe rüsûh ve istihkâm bulmazdı. Sadr-ı evvelde anlar ol maslahatı gördiler. Sadr-ı sânîde ve sâlisde tâbi'în ve müctehidîn râvîler rivâyetini tedvîn idüp usûl ü fürû' kâ'idesi üzre edille-i şer'iyyeden ahkâm-ı İlâhiyyeyi istinbât idüp yazdılar ve çizdiler. Ulûm-ı İslâmiyye tedvîn olınup bir tarîk ile halel gelmeden masûn ve mazbût kılındıkdan sonra ehl-i İslâm ekâbirleri gördiler ki selefin men'i bu maslahat içün idi. Mahzûr ber-taraf kılınup maslahat bitdi. 'Ehl-i İslâm hakâyık-ı eşyâ ilmini bilmek mühimdir.' deyü Benî Ümeyye ve Âl-i Abbâs asrlarında ulûm-ı evâ'il kitâbların tercüme ve ta'rîb itdiler. Fıtrat-ı selîme ve ukûl-ı müstakîme ashâbı her asrda anları okuyup tahsîlden hâlî olmadılar. Semt-i tahrîr ü tahkîkde hikmet ile şerî'at beynini cem' iden muhakkıklerin eseri her asrda meşhûr u mu'teber olup revâc buldı. Ulemâ-yı a'lâmdan ve muhakkıkînden İmâm-ı Gazâlî ve İmâm-ı Fahr-ı Râzî ve Allâme Adudü'd-dîn ve etbâ'ı ve Kâdî Beyzâvî ve Allâme Şîrâzî ve Kutbu'd-dîn-i Râzî ve Sa'deddîn-i Teftâzânî ve Seyyid Şerîf-i Cürcânî ve anların etbâ'ından Allâme Celâl Devânî ve şâkirdleri makâm-ı tahkîk ü tedkîke vâsıl olup yalnız bir fende kalmadılar. Lâkin nice hâliyyü'z-zihn kimesneler sadr-ı evvelde berây-ı maslahat vâkı' olan men' rivâyetlerin görüp hacer-i câmid gibi taklîd-i mahzla tonup kaldı. Aslını tedbîr ve mülâhaza itmedin redd ve inkâr eyledi. Felsefe ilimleri deyü zemme mübtelâ olup yeri göğü bilmez câhil iken âlim geçindi. 'Evelem yenzurû fî melekûti's-semâvâti ve'l-arz' tehdîdi kulagına girmeyüp zemîn ve eflâkde nazarı bakar gibi göz ile bakmak sandı. Devlet-i Osmâniyye evâ'ilinden merhûm cennet-mekân Sultân Süleymân Hân zamânına gelince hikmet ile şerî'at ilimlerini cem' eyleyen muhakkıkler iştihârda idi. Ebü'l-feth Sultân Muhammed Hân Medâris-i Semâniyye binâ idüp 'Kânûn üzre şugl olına.' deyü vakfiyyesinde kayd ve Hâşiye-i Tecrîd[2] ve Şerh-i Mevâkıf[3] derslerin ta'yîn eylemişdi. Sonra gelenler 'Bu dersler felsefiyyâtdır.' deyü kaldırup Hidâye[4] ve Ekmel[5] dersleri okumagı ma'kûl gördi. Yalnız ana iktisâr nâ-ma'kûl olmagla ne felsefiyyât ve ne Hidâye ve Ekmel kaldı. Bununla Rûmda sûk-i ilme kesâd gelüp ehli inkırâza karîb olmağla ba'zı kenârda ekrâd diyârında yer yer kânûn üzre şugl iden tâliblerin mübtedîleri Rûma gelip azîm tafra satar oldı"(KÇ, 1286, s. 6-9).

Kâtib Çelebi'ye göre Müslümanlar, ülkelerin fethi sırasında buldukları kitapları yakmışlar, Kur'ân ve Sünnet'i özümsemek noktasında Tevrat ve İncil'e inceleme yasağı koymuşlardır. Ebû Saîd el-Hudrî, Hz. Peygamber'den

ilmi yazmak konusunda izin istemiş ve Hz. Peygamber ona izin vermemiştir. İbni Abbas'ın yazmayı yasakladığı ve "Sizden öncekiler yazmayla sapıttılar." dediği rivayet edilmiş, bu durum, tâbiîn döneminin sonuna kadar devam etmiştir. İslâmiyet yayılınca ve görüş ayrılıkları ortaya çıkınca Müslümanlar Kur'ân ilimlerini yazmaya başladılar. Aynı zamanda bu ilimlerin metodolojisi inşâ edildi. İlk kitaplar, H. 155'ten itibaren yazılmaya başlandı. Bu hususta şu hadîs-i şerîf yol gösterici oldu: "İlim bir avdır, yazmak ise bukağıdır. Öyleyse bilgilerinizi yazı ile bağlayınız"(KÇ, 2013, s. 36).

"İnsan bilmediğinin düşmanıdır." sözüne dikkat çeken müellif, bazı kişilerin ilimlerin terazisi olan Mantık'a ve eşyanın hakikatini bilmekten ibaret olan ve İslâm'a aykırı olmayan Felsefe'ye haram dediklerini belirtir. Hâlbuki Hanefîlerin kitaplarında eşbâh dışında Mantık'ı haram sayan bir söz yoktur (KÇ, 2013, s. 29). Bilakis Mantık, ilimlerin mîzânı ve mîyârıdır. Allâme Seyyid Şerîf Cürcânî'ye göre ilmini bu ölçü ile ölçmeyen âlimin ilmi, ilim sayılmaz ve bu ilme itibar edilmez. Mantık ilmi, bizzat gaye değil, gayeyi elde etmek için bir vesîle ve âlettir (KÇ, 1981, s. 27-28). Felsefe ise şartlı olarak kabul görmüştür: "Ol eclden millet-i nasrâniyye dahı felsefiyyâtı redd itdiler. Lâkin ehl-i İslâm letâfet ile cevâb yazup mutlak redd itmediler"(KÇ, 1286, s. 5). Felsefe ilimleri hakkında inceleme ve düşünme iki şartla helâl olur: 1. Zihin dünyasının zengin olması, İslâmiyet hakkında geniş bilgi sahibi olmak, 2. Felsefenin şeriata aykırı problemlerine geçmemek. Eğer geçerse onları sadece cevap vermek için düşünür (KÇ, 2013, s. 45).

Aklî İlimlerin Gerekliliği

17. yüzyılda bazı fanatik din adamları şeriat adına matematik'in gereksiz olduğunu söylüyorlardı. Bu zihniyetin bir yansıması olarak Şâir Sünbülzâde Vehbî, Lutfiyye'sinde "İ'tibâr etme pek hendeseye/Düşme ol dâ'ire-i vesveseye" diyerek geometrik terimlerle alay etmiştir (KÇ, 1981, s. 35).

Kâtib Çelebi aklî ilimlerin tahsil edilmesinin gerekli olduğu hususunda iki ilginç örnek verir:

1. Hendese (Geometri) Bilen Müftî ile Hendese Bilmeyen Müftînin Fetvâsı: "Bir kimse, eni, boyu ve derinliği 4 zirâ' (arşın) olan bir kuyuyu kazmak için bir işçiyi 8 akçeye tutmuştu. İşçi eni, boyu ve derinliği 2 zirâ' olan bir kuyu kazdı, (bunun karşılığında da) dört akçe istedi. Müftîye durumu sordular. Hendese bilmeyen müftî 'Dört akçe hakkıdır.' dedi. Hendese bilen müftî ise 'Hakkı bir akçedir.' diye fetvâ verdi. Doğrusu da budur. Zîrâ iki zirâ' kuyunun sekizde biridir"(KÇ, 1981, s. 34-35).

2. Hendese Bilen Kâdî ile Hendese Bilmeyen Kâdî'nın Hükmü: "Bir kimse uzunluğu ve genişliği 100 zirâ' olan bir tarlayı başka birine satıp teslim ederken bu tarlaya karşı uzunluğu ve genişliği ellişer zirâ' iki tarla virdi.

(Bundan sonra) aralarında anlaşmazlık vâkı' oldu. Kadıya vardılar. Kadı Hendese bilmezdi. 'Hakkı budur.' diye hükmeyledi. Sonra Hendese bilen kadıya aynı davayı getirdiler. 'Hakkı yarımdır.' dedi. Hakkı da budur. Bu işlerin aslını bilmeyi murad eden Riyâziyât (Matematik) görmeye heves eyleye"(KÇ, 1981, s. 35-36).

Kâtib Çelebi "Erbâb-ı isti'dâd ma'kûlât ve riyâziyyât bilmege muhkem sa'y itmek gerek. Tâ ki tarîk-i nazarda zann ve şekk sâhibi vehhâm ve eşekk olmaya"(KÇ, 1286, s. 12) der ve Şeyhülislâm Bahâyî Efendi'den sorup da sadece birine cevap alabildiği sorularını sıralar: "Riyâziyyât derslerine şugl esnâsında üç mes'ele hâtıra hutur idüp mesâ'il-i fıkhiyyeye ircâ'la Şeyhü'l-islâm merhûm Bahâyî Efendi'den istiftâ itmişdim. Cevâb sâdır olmamagla şerhi mutazammın bir risâle yazdıkdan sonra üç su'âlin birine cevâb yazmışlar. Kendi hattı ile fetvâ emîni Şeyh-zâde Efendi de zuhûr idüp habt-ı fâhiş olmagla risâle âhirine bi-aynihî nakl ve ıslâh-ı cevâb deyü tezyîl olınmışdı. Murâd iden risâleyi göre. Mes'eleler budur ki biri tulû'u'ş-şemsi mine'l-magrib hey'et kâ'idesine tatbîk olınur mı? Biri dahı altı ay gündüz altı ay gice olduğı yerde beş vakt namâz nice kılınur, nice oruç tutılur? Biri dahı Mekke'den gayrı yerde cihât-ı erba'a kıble olur mı?"(KÇ, 1286, s. 11-12).

İlimlerin Sınıflandırılması

"Düşünce tarihi boyunca insanlığın zihin evreninde tedavüle çıkan bilgilerin en sistematik tasnif tecrübelerinin Müslüman ulemaya ait olduğu bilinmektedir. Bu tarihsel sonuç –bilgi tasnifini pratik bir ihtiyaç olarak dayatacak şekilde– İslami değerlerin güdümlediği telif ve tedris geleneğinde bilhassa VIII ila XII. yüzyıllar arasında ulaşılan yaratıcı çizginin tezahürüdür"(Akgündüz, s. 386).

Mevcut bilgi rezervini tasnife tutan başlıca şahsiyetler, El-Kindî, Harizmî, Farâbî, İbni Sinâ, Muhyiddîn-i Arabî, İmâm Gazâlî, Fahreddîn-i Râzî ve İbni Haldun'dur. Osmanlı döneminde bunları Hoca-zâde, Müeyyed-zâde, İdrîs-i Bitlîsî, İbni Kemâl, Birgivî Mehmed Efendi, Taşköprü-zâde, Kâtib Çelebi, İbrahim Hakkı, Gelenbevî, Ahmed Cevdet Paşa gibi âlimler takip eder.

Tasnif denemelerinde öne çıkan başlıca kriterler şunlardır: 1. Bilginin ait olduğu varlık tabakasına göre, 2. Bilgi üretiminde tecrübe türüne göre (zihnî ve kalbî), 3. Bilginin kaynağına göre (kelâmî-naklî, kozmik-tecrübî), 4. Bilginin kullanım tarzına göre (nazarî, tatbîkî), 5. Haram-helâl, sevap-günah ölçülerine göre (farz-ı ayn, farz-ı kifâye, haram, memduh, mezmum, mübah) (Akgündüz, s. 393).

Kâtib Çelebi'ye göre ilimlerin sınıflandırılması değişik açılardan yapılabilir. Bir taraftan "eski" ve "yeni" olarak, bir taraftan "düşünce" ve "tasdik" bağlamında sınıflandırılabilir. Bir taraftan ilimler "kişide

gerçekleşen", "duyu ile anlaşılan" ve "kıyas ile bilinen" diye üç kısma ayrılır. Başka bir perspektiften "ilim" ve "sanat" diye iki ana sınıflandırma yapılabilir (KÇ, 2013, s. 21).

a. Hafîdî'nin tasnifidir: A. Kur'ân ve Sünnet eksenli ilimler (Tefsîr, Kırâat, Hadîs, Kelâm, Fıkıh, Edebiyat, Tasavvuf), B. Felsefî ilimler. Geride kalan Münâzara, Hilaf ve Cedel ilimleri ise daha çok ilk gruba yakın bir konumdadır (KÇ, 2013, s. 21).

b. El-Fevâidü'l-Hâkâniyye'nin tasnifidir: A. Gâye ilimleri, B. Âlet ilimleri. Bir başka açıdan A. Teorik ilimler, B. Pratik ilimler diye sınıflandırma yapılabilir (KÇ, 2013, s. 21-22).

c. A. Felsefî ilimler (Astronomi, Felsefe…), B. Felsefî olmayan ilimler (1. Dînî ilimler [a. Övülen, b. Kötülenen/Sihir, Gözbağcılık, Aldatma ilimleri ve c. Serbest/Şiir, Tarih ilimleri], 2. Dînî olmayan ilimler [Tıp, Hesap…]) (KÇ, 2013, s. 22).

ç. Şifâü'l-Müteellim'in tasnifidir: A. Gaye ilimleri (1. Teorik ilimler [a. İlâhî ilimler, b. Tabiat ilimleri, c. Matematiksel ilimler/Geometri, Astronomi, Hesap, Müzik], 2. Pratik ilimler [a. Siyaset, b. Ahlâk], B. Âlet ilimleri (1. Mantık, 2. Edebiyat [Hat, Sarf, Nahiv, Maânî, Kâfiye, Aruz, Belâgat, Fesâhat, Beyân, Bedî']) (KÇ, 2013, s. 22-23).

d. Kâtib Çelebi, Miftâhü's-Saâde'nin tasnifini hepsinden daha güzel bulur: Eşyanın yazıda, ifâdede, zihinlerde ve özde olmak üzere dört mertebede varlığı bulunur. Bunların her biri bir sonrakinin aracıdır. A. Hat ile ilgili ilimler, B. Sözle ilgili ilimler (Hitâbet, Sarf, Nahiv, Maânî, Beyân, Bedî', Aruz, Kâfiye, Şiir, Kitâbet, Tarih…), C. Zihnî ilimler (Mantık, Eğitim, Gözlem, Cedel, Hilâf), Ç. Özlerle ilgili ilimler (1. İlâhî ilimler [Kırâat, Tefsir, Hadîs, Kelâm, Fıkıh], 2. Tabiatla ilgili ilimler [Tıp, Botanik, Zooloji, Madenler, Astroloji, Kimya, Simya, Sihir…], 3. Matematik ilimleri [a. Hesap, b. Geometri, c. Astronomi, ç. Müzik]) (KÇ, 2013, s. 23).[6]

Müellif, bir başka yerde ilimleri "aklî" ve "naklî" diye iki grupta sınıflandırır (KÇ, 2013, s. 40-41). Naklî ilimler, "Tefsir, Kırâat, Hadîs, Fıkıh, Kelâm ve Dil"dir (KÇ, 2013, s. 41).

Mîzânü'l-Hak'ta ise daha farklı bir sınıflandırma yapar: 1. İlâhî ilimler: Maddeden müstağnîdir. (a. Tefsîr, b. Hadîs, c. Kelâm), 2. Riyâzî ilimler: Zihinde maddeden müstağnî, hâricde maddeye muhtaçtır. (a. Aded, b. Hey'et, c. Hendese, ç. Mûsikî), 3. Tabiî ilimler: Hem zihinde hem hâricde mutlak maddeye muhtaçtır. 4. Âlet ilimleri (a. Edebî ilimler, b. Dil [Arapça], c. Mantık).

Şer'î ve felsefî ilimler, amaç ilimleri; Arapça ve Mantık gibi ilimler ise âlet ve araç ilimleridir. Talebenin âlet ilimlerinde çok derin bilgi sahibi olmaması ve problemlerini çoğaltmaması gerekir. Nahiv, Mantık ve Fıkıh Metodolojisi'nde sonrakiler bunları âlet olmaktan çıkarıp amaç haline

getirdiler ve ayrıntıları ve problemleri çoğalttılar. Âlet ilimlerine amaç ilimlerinden daha çok önem verdikleri için faydasız ve zararlı bir noktaya geldiler. Ömür tükendiği zaman amaçlar nasıl elde edilir? (KÇ, 2013, s. 46).

Sonuç ve Değerlendirme

Kâtib Çelebi, "akıl"la "nakl"i birleştiren bir bakış açısına sahiptir. O, ilimlerin ortaya çıkışını Hz. Âdem'e eşyanın isimlerinin öğretilmesi hâdisesine dayandırır. İlimle ilgili 15 tanımı sıralayan müellife göre ilmin asıl anlamı, "anlamak"tır. "İlmin nihâî hedefi, Allah'ı tanımaktır." diyen Kâtib Çelebi Allah'ı bilme bilgisini en tepe noktaya kor. Kâtib Çelebi'ye göre ilim, bir nevi sanattır ve en üstün sanattır.

İlmi engelleyen faktörler: 1. Ertelemek, 2. Zekâya güvenmek, 3. Tam kıvamını bulmadan bir ilimden diğerine veya bir kitaptan diğerine geçmek, 4. Mal ve mevki hırsı, 5. Hayvânî zevklere meyletmek, 6. Zihnî ve kalbî karmaşa, 7. Yardımın olmaması, 8. Dünyaya yönelmek, 9. Taklitçilik, 10. İlimler hakkında yazılmış kitapların çokluğu ve terimlerin farklılığı, 11. Özetlemelerin çokluğu. Kâtib Çelebi, "Sen bütün varlığını ona vermedikçe ilim sana bir kısmını vermez." sözünü nakleder ve düşüncenin dağılmaması ve daha iyi odaklanmak için "emvâl" ve "evlâd" gibi engellerin olmaması gerektiğini söyler.

İlimleri tasnif denemelerini değerlendiren ve ilk planda "aklî" ve "naklî" diye ikili bir sınıflandırmayı öne çıkaran Kâtib Çelebi, bir başka açıdan şöyle bir sıralama yapar: 1. İlâhî ilimler (a. Tefsîr, b. Hadîs, c. Kelâm), 2. Riyâzî ilimler (a. Aded, b. Hey'et, c. Hendese, ç. Mûsikî), 3. Tabiî ilimler, 4. Âlet ilimleri (a. Edebî ilimler, b. Dil [Arapça], c. Mantık).

O, aklî ilimlerin gerekliliğini vurgular ve "Âlet ilimleri, amaç haline getirilmemelidir." der. Kitaplar, hakikate ayna olmalı, perde olmamalıdır. Vâsıtanın gaye hâline gelme ve insanlara zarar verme riski ortaya çıktığında bazı âlimler kitaplarını imha etmişlerdir.

Mantık, ilimlerin mîzânı ve mîyârıdır. Felsefe ilimleriyle iştigal ise iki şartla söz konusu olabilir: 1. Zihnî donanım ve özellikle İslâmiyet hakkında yeterli bilgiye sahip olmak, 2. Felsefenin vahye aykırı problemlerine sadece cevap vermek için girmek.

Notlar

(1) 1. Bir şeyi olduğu şekilde tasdik etmektir. 2. Bilineni olduğu şekilde tanımaktır. 3. Kendisini uygulayanın bilgili olmasını gerektirendir. 4. Bilineni olduğu şekilde anlamaktır. 5. İşini sağlam yapan kimselerde gerçekleşen şeydir. 6. Bilineni olduğu şekilde açıklamaktır. 7. Bilineni olduğu şekilde gerçekleştirmektir. 8. Bilinenin o şekilde olduğuna itikad etmektir. 9. İster zorunluluk ister delil olması icap edene uygun, kesin bir inançtır. 10. Bir şeyin şeklinin akılda ortaya çıkmasıdır. 11. Anlaşılanın keyfiyetinin anlayanın

kendisinde bir şekle bürünmesidir. 12. Sahibine zıddı mümkün olmayan mânalar arasında ayrım yapmayı gerekli kılan özelliktir. 13. Kendinde bir mânayı zıddına ihtimal olmayacak şekilde seçmektir. 14. Kendisinde var olduğu kişi için zikredilen şeyin onda ortaya çıkmasıdır. 15. Kendinde ortaya çıktığı şeklin dışında olması ihtimalini akla bile getirmeyecek bir şekilde bir mânanın kişide ortaya çıkmasıdır.

(2) Hâşiye-i Tecrîd: Osmanlı medrese sisteminde ilk aşama olup okuma süresi yaklaşık bir yıldır. Hâşiye-i Tecrid'de Sarf, Nahiv, Hesap, Hendese derslerinin en muhtasar bilgileri verilir, Cürcani'nin Hâşiye-i Tecrid adlı kelâm şerhinin ilk konuları okutulurdu.

(3) El-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm: 14. yüzyılın Kelâm, Usûl ve Dil âlimlerinden Adûdüddîn Îcî'nin bu eserine birçok şerh ve haşiyeler yapılmış olup bunlardan Seyyîd Şerîf Cürcânî'nin Şerh-i Mevâkıf'ı en meşhûrudur. Allâme Adûdüddîn Îcî, Galile'den üç yüz sene önce yazdığı bu eserinde, yer küresinin yuvarlak olduğunu ve batıdan doğuya doğru döndüğünü, kendisinden önceki İslâm âlimlerinin eserlerinden alarak ispat etmekte, atom, maddenin çeşitli hâlleri, kuvvetler ve psikolojik olaylar üzerinde muhtelif bilgiler vermektedir (Görgün).

(4) El-Hidâye: 12. yüzyılda Burhânuddîn Merginânî'nin İmâm Muhammed'in (804) Câmiu's-Sağîr'i ve Kudûrî'nin (1036) Muhtasar'ına yaptığı şerhtir. Hanefi mezhebinde en sistematik fıkıh kitabı sayılmış ve Osmanlı medreselerinde yıllarca okutulmuştur.

(5) Ekmel: El-Hidâye'ye 14. yüzyılda Ekmelüddîn Babertî tarafından El-İnâye adıyla yapılan şerhtir.

(6) Bu sınıflandırmada bazı ilim dalları için alt tasnifler de yapılmıştır. Üçünü buraya alıyoruz:

Geometri: Binaları yapma ilmi, perspektif ilmi, yakıcı aynalar ilmi, ağırlıkların merkezi ilmi, mekanik ilmi, suları çıkarma ilmi, savaş araçları ilmi, atıcılık ilmi, denkleştirme ilmi, kum saatleri ilmi, gemicilik ilmi, yüzücülük ilmi, ölçüler ve teraziler ilmi, boşluğun olmamasının zorunluluğu üzerine yapılmış aletler ilmi.

Astronomi: Astronomi cetvelleri ve takvim ilmi, yıldızların hesabı ilmi, gözlem yapmanın niteliği ilmi, gözlem âletleri ilmi, vakitler ilmi, gölge âletleri ilmi, toplar ilmi, küreyi düzlemleştirme ilmi, yıldızların şekilleri ilmi, ayın evreleri ilmi, coğrafya ilmi, ülkelerin yolları ilmi, posta ve mesafeleri ilmi, iklimlerin özellikleri ilmi, periyotlar ve küreler ilmi, büyük savaşlar ilmi, mevsimler ilmi, namaz vakitleri ilmi, usturlab düzenleme ilmi, usturlabın çalışması ilmi, rub'-ı müceyyeb (sinüslü çeyrek) ve rub'-ı mukantarat (kemerli çeyrek) ilmi, rub'-ı dâire (daire çeyreği)nin çalışması ilmi, saat aletleri ilmi.

Hesap: Taht ve mil hesabı ilmi, cebir ve denklem ilmi, hatâeyn hesabı ilmi, devir vasiyetlerinin hesabı ilmi, dirhemlerin ve dinarların hesabı ilmi, miras payları hesabı ilmi, zihin hesabı ilmi, parmaklarla onluk sayılar ilmi, vefk sayıları ilmi, sayıların özellikleri ilmi, sayıların hazırlanması ilmi (KÇ, 2013, s. 24).

Kaynakça

Açıkgenç, Alparslan. 2008. *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İSAM Yayınları, İstanbul.

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

Ayvazoğlu, Beşir. 1982. *Aşk Estetiği*, Birlik Yayınları, Ankara.

Görgün, Tahsin. 2000. "Îcî, Adudüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi-21*, İstanbul.

Kâtib Çelebi. 1286. *Mîzânü'l-Hakk fî-İhtiyâri'l-Ehakk*, İstanbul.

Kâtip Çelebi. 2013. *Keşfü'z-Zünûn*, 1. Cilt, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Kâtip Çelebi. 1981. *Mîzânü'l-Hakk fî-İhtiyâri'l-Ehakk*, *İslâmda Tenkîd ve Tartışma Usûlü*, (Haz. Mustafa Kara), Marifet Yayınları, İstanbul.

FİLİBELİ AHMET HİLMİ EFENDİ VE SON DÖNEM OSMANLI DÜŞÜNCESİNE BİR BAKIŞ

Yrd. Doç. Dr. Fatih TOPALOĞLU
Karadeniz Teknik Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
topaloglu37@hotmail.com

Osmanlı Devleti özellikle 19. yüzyıldan sonra siyasi, sosyal ve ekonomik alanda önemli sarsıntılar geçirmiş, bu durum dönemin düşünce yapısında ciddi değişim ve dönüşümlerin yaşanmasına neden olmuştur. Bu dönemde Osmanlı aydınları arasında özellikle Batı kaynaklı siyasi ve ideolojik düşünceler oldukça yoğun bir şekilde tartışılmış, karşılaşılan yeni durumu okuma, onu yorumlama ve ona yönelik bir duruş belirleme çabası temel meselelerden birisi haline gelmiştir.

Son dönem Osmanlı düşüncesi, şüphesiz Osmanlının sahip olduğu derin bir düşünce geleneği mirası üzerine bina edilmiş, ancak gerek Doğu'dan gerekse Batı'dan gelen etki ve katkılarla oldukça renkli ve çok boyutlu bir hal almıştır. Tarihi süreç içerisinde, Batı düşüncesinin yaşadığı düşünsel değişim, bu değişimin getirdiği teknolojik, ekonomik ve sosyal alanlardaki başarı, İslam dünyasını ciddi bir şekilde etkilemiş; bu sürecin nasıl değerlendirilmesi gerektiği problemi "müslüman aydın"[1]ın zihnini uzunca bir süre meşgul etmiştir. Daha önceleri siyasal, sosyal ve dinî nedenlerle yaşanan gerginliklerden dolayı, Batı'nın sahip olduğu değerler, önceleri ciddi bir muhalefetle karşılaşmışken, daha sonraları bu durum kısmen kabullenilmiş, Tanzimat'la birlikte ise "modern"in nasıl tanımlanacağı ve anlamlandırılacağı, temel problem haline gelmiştir. Özellikle Batı'nın siyasî, edebî ve felsefî birikimini Fransız kültürü vasıtasıyla tanıyan Osmanlı aydınları, bu yeni fikirler karşısında sağlıklı bir tutum geliştirememiş; kimileri onları külliyen kabul veya reddederken, ihtiyatlı davranılması gerektiğini düşünenler de ciddi bir altyapı eksikliği ve yöntem problemiyle karşı karşıya kalmışlardır. Dönemin Batı düşüncesine hâkim olan materyalist ve pozitivist temelli ideolojiler ve bu çerçevede geliştirilen bilim ve felsefe anlayışları, Osmanlı aydınları tarafından büyük oranda ancak ikincil ya da üçüncül kaynaklardan takip edilebilmiş (Küyel, 1976: 86-87), yapılan çalışmalar

[1] Burada "aydın" kavramını tercih etmemizin nedeni, bu dönemin İslâmcı fikir adamlarının artık klasik ulema geleneğinden oldukça uzak, demokratik değerleri savunan, görüş ve düşüncelerini gazeteler aracılığıyla halka ulaştıran, bilgi ve birikim itibariyle farklı kaynaklardan beslenen kişiler oluşundan kaynaklanmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Türköne, Mümtaz'er, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, s. 36, ayrıca bkz. Bulaç, Ali, "İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli", s. 56.

tercümeler yoluyla oldukça büyük eksikliklerle aktarılabilmiştir. Burada kısaca ifade etmek isteriz ki, dönemin zihin yapısı büyük oranda, dinamiğini bizzat kendi içinden üreten bir yapı tarafından değil, haricî etkilerle oluşan tepkisel bir durum tarafından belirlenmiştir.

Şüphesiz son dönem Osmanlı düşüncesi; din, tarih, gelenek, modernleşme, Avrupa, yabancılaşma, felsefe, ahlâk vb. kavramların gündemde olduğu konulara dair düşüncelerin sıkça ve hararetli bir şekilde tartışıldığı bir dönemdir. Yaklaşık bir buçuk asrı bulan bu dönem aydınlarının düşünce yapısını, problemlere yaklaşımını irdelemek, böyle bir bildirinin sınırlarını aşmaktadır ve bu konuyu incelemek üzere yapılmış birçok bilimsel çalışma mevcuttur. Bizim burada yapmaya çalışacağımız şey ise, dönemin önemli fikir adamlarından birisi olan Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi Efendi'nin (1865-1914) düşünce dünyasını, fikir mücadelesini ana hatlarıyla sunarak, bu değerlendirme üzerinden son dönem Osmanlı düşüncesi hakkında genel bir bakış açısına sahip olabilmektir.

1. Aksiyoner Bir Fikir İşçisi: Filibeli Ahmet Hilmi Efendi

II. Meşrutiyet dönemi fikir ve yayın hayatının önemli isimlerinden birisi olan Filibeli Ahmet Hilmi Efendi, içinde bulunduğu dönemin genel eğilimi olarak ortaya çıkan ve bütünüyle Batılı olma iddiasına karşı en ciddi eleştirilerden birisini yöneltmiş önemli bir fikir adamıdır. Gerek içinde yetiştiği Türk-İslam kültürünü derinlikli bir şekilde benimsemesi gerekse geniş bir vukûfiyetle sahip olduğu Batı'nın ilmî ve kültürel yönüne karşı ihtiyatlı bir tutumla ortaya koyduğu "iktibas"[2] düşüncesi, onu, dönemin birçok aydınından ayıran önemli bir özelliğidir.[3] Bir dönem Darü'l-Fünun'da felsefe müderrisliği de yapan Filibeli, telif ettiği birçok eserde Osmanlı toplumunun yaşamış olduğu siyasi, sosyal ve iktisadi alandaki birçok problemin düşünce ve yöntem kaynaklı olduğunu tespit etmiş, bu problemlerin çözüm yolu olarak sunulan Batı düşüncesini birçok açıdan eleştirmiştir. İslam felsefesi ile Batı felsefesi arasında bir tür eklektik tavır takınan Filibeli'nin genel düşünce

[2] Filibeli'nin önemle üzerinde durmuş olduğu bu kavrama ileride onun terakki ile ilgili fikirlerinden bahsedilirken detaylı olarak değinilecektir.

[3] Amit Bein, Filibeli'yi diğer İslamcı yazarlardan ayıran temel bazı özelliklerini şöyle sıralamaktadır: "Öncelikle o, formel bir dinî eğitim değil, modern bir eğitim almıştır. Batı düşüncesi ve felsefesinden haberdardır ve kendi dönemindeki diğer İslamcılardan çok daha fazla bir şekilde eserlerinde bu düşünceden atıflar yapmaktadır. Mevcut İslami eğitim geleneğine yönelttiği eleştiriler, bulunduğu dönem açısından oldukça radikaldir. Dönemindeki diğer önemli İslamcı düşünürlerden çok daha belirgin bir şekilde tasavvufi düşünceye açık ve meyyaldir." Bein, Amit, "A Young Turk Islamic Intellectual: Filibeli Ahmed Hilmi and the Diverse Intellectual Legacies of the Late Ottoman Empire", s. 611.

sitemi içerisinde tasavvufa ve vahdet-i vücuda özel bir önem atfetmesi onu önemli kılan diğer bir unsurdur.[4]

Filibeli Ahmet Hilmi, entelektüel kimliğinin yanında aksiyoner bir kişiliğe de sahiptir. İçinde yaşadığı toplumun problemleriyle yakından ilgilenen Filibeli, dönemin siyasi iktidarına karşı görüşlerini korkusuzca ifade etmiş, bu uğurda birçok takibata, yayın faaliyetlerinin sekteye uğratılmasına ve sürgüne maruz kalmış, ancak ideallerinden vazgeçmemiş bir şahsiyettir. Kelâm, İslam tarihi, felsefe, sosyoloji, mezhepler tarihi vb. oldukça geniş bir alanda birçok eser telif eden Filibeli, bu yönüyle üretken bir fikir işçisi olarak kabul edilebilir.

Filibeli Ahmet Hilmi'nin görüşlerine bütüncül bir şekilde baktığımızda, onun, kategorik olarak dönemin önemli fikir akımlarından olan *İslamcılık* içerisine dâhil olduğunu görebiliriz. Filibeli'nin fikirleri, genel anlamda toplumdaki sosyal ve ahlâkî çöküşün nedenini İslam'da değil, Müslümanlarda gören; İslam'ı akıl ve mantık dini olarak telakki eden ve Batı'nın ilmî ve teknolojik üstünlüklerinden vakit kaybetmeksizin istifade edilmesi gerektiği düşüncesini savunan İslamcılıkla ana hatlarıyla örtüşmektedir. Bu durum, ileride daha detaylı olarak ele alacağımız gibi İslamcılığa yönelik ileri sürülen eleştirilere Filibeli'nin de maruz kalmasına neden olacaktır. Burada öncelikle Filibeli'nin düşünce dünyasını oluşturan felsefî altyapısını ve bu bağlamda Batı düşüncesine yöneltmiş olduğu eleştirileri ele almayı, bu eleştirilerin geçerliliğini sorgulayarak bu sorgulama üzerinden onun düşüncesinde önemli bir konu olan ve aynı zamanda İslamcı akımın da vazgeçilmez unsurlarından birisi olan terakki fikri üzerine bazı değerlendirmelerde bulunmayı düşünüyoruz.

2. Filibeli'de Din-Bilim ve Felsefe

Filibeli Ahmet Hilmi Efendi'nin son dönem Osmanlı düşüncesi içerisinde seçkin bir yerinin bulunduğu tespitiyle meseleyi ele almaya başlarsak sanırız abartmış olmayız. Zira o, materyalist ve pozitivist akımlara karşı içerik açısından döneminin çok üstünde bir karşı duruş sergilemiş ve kendisinden sonra altyapısı sağlam ve ciddi bir düşünce geleneğinin

[4] Esas olarak Osmanlı dönemi sufiliğinin ve tasavvuf anlayışının Vahdet-i vücutçu bir çizgide geliştiği söylenebilir. Bu iddia ile ilgili olarak bkz. Ocak, A. Yaşar, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *Türkler Ansiklopedisi*, 11, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 24. Bu bağlamda, Filibeli'nin bu düşünce geleneğinden etkilenmiş olduğu söylenebilir. Filibeli, *Hikmet Yazıları* adlı eserinde vahdet-i vücut anlayışı doğrultusunda geliştirdiği tasavvuf felsefesinin ulûhiyet, âlemin kuruluşu gibi konularını oldukça yetkin bir şekilde incelemiştir. Filibeli Ahmet Hilmi, *Hikmet Yazıları*, İstanbul: İnsan Yay. Ayrıca dönemin tasavvufî düşünce yapısı hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz. Kara, İsmail, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık*, 6, İletişim Yayınları, İstanbul (2005), s. 34 vd.

oluşmasına katkı sağlamıştır (Kutluer, 1992: 156). Filibeli'nin bu konudaki önemi, mevcudun eleştirel bir bakış ve sağlam bir tahlil ile değerlendirilmesi, ancak değişim ihtiyacının da gözden kaçırılmaması şeklindeki yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşıma göre, Filibeli bir zihniyet dönüşümünün gerektiği görüşünü şöyle ifade etmektedir:

> "…Biz de, kurtuluşu ancak varlığa ve olaylara ait bilgileri yenilik ve ilerlemenin bütün ürünlerini, dinimize ve toplumsal refah ve saadetimize hizmet ettirerek bulabiliriz. … Âlimlerin zaman ve çevreyle uyumlu olmayan telkinleri, bugün mevcut olan maarife ve zihniyet ile bağdaştırılması mümkün olmayan bir tezat teşkil ettiğinden, Müslümanlar garip ve çok acı bir çaresizliğe düşüyorlar. Ya tabiî ilimlerin, şüpheci mesleklerin ve inkârcı felsefelerin tesiri altına düşerek dininden ve milliyetinden uzaklaşmak ve yahut da zihin aydınlığından ve fenlerden nefret etmek, yani cehalet..." (Filibeli, 2009: 542).

Filibeli Ahmet Hilmi Efendi bu zihniyet dönüşümünde başat rolü felsefeye vermekte ve bu dönüşümün metodunu da felsefî tahlil olarak belirlemektedir. Zira ona göre bu metot kullanılmadığı takdirde, "his ve temâyüllere göre bir tercih yapma durumunda" (Filibeli, 1999: 4) kalınabilecektir.

Filibeli eleştirel bir şekilde yaklaştığı Batı düşüncesi ve materyalizm hakkındaki tahlillerinin felsefe sahasında kalmasına özen göstermiş (Filibeli, 2012: 54), felsefe olmadan ilmî bilginin insanın anlam arayışına cevap veremeyeceğini belirtmiştir (1977: 45). Bu anlamda onun, yaşadığı dönem itibariyle kelâmdan felsefeye geçişi temin etmek suretiyle düşünce tarihimizde ilmî ve felsefî derinliği olan bir geleneğin oluşmasını sağladığı söylenebilir. Filibeli'nin son dönem Osmanlı düşüncesinin en popüler konularından birisi olan din-bilim ilişkisi konusundaki tahlil ve değerlendirmeleri oldukça dikkat çekicidir. Bu dönemde Avrupa'da ortaya çıkan modern bilimin göz alıcı başarıları karşısında dinin hakikate sahiplik iddiası ciddi bir şekilde sorgulanmaya başlanmıştır. Filibeli'nin tabiriyle, kozmik ilimler ve akıl ile dinî ilimler ve nakil arasında yok yere oluşturulan bu rekabet, İslamiyet'i getirip bir şaşkınlık berzahına atmıştır (2009: 511). Ülkede hızla yayılan bu bilim anlayışına karşı duyulan büyük hayranlık karşısında geleneksel Osmanlı ulemasının verebildiği karşılık, klasik kelâmî delillerden ibaret kalmıştır. Hâlbuki Filibeli bu yaklaşımın artık yeterli olamayacağını, vermiş olduğu "talebe örneği" üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Bu örneğe göre, bir talebe gökle ilgili olarak "bilimsel gerçeklere uygun, inceleme ve tecrübe ürünü" bazı bilgileri okuduktan sonra camide vaaz dinlerken karşılaştığı altın ve gümüşten yapılmış gök tabakalarını dinlemiştir. Filibeli bu durum karşısında şu soruyu sormaktadır: "Acaba şaşkınlık içinde kalan bu zihin birbirine zıt bu iki fikirden hangisini kabul,

hangisini reddeder?" Filibeli vermiş olduğu başka bir örnekte "bu gün materyalistçe düşünen bir genç ile bir din görevlisi arasında bir tartışma olsa, acaba bunlar anlaşabilir mi?" (2009: 542) diye sormakta ve bu soruya olumsuz yanıt vermektedir. Zira bu gence âyet ve hadislerle mutlak varlığı ispatlamaya çalışmak mümkün değildir. Akıl ile doğrulanmayan bir şeyin aklın hücumlarına maruz kalacağının ve çoğu zaman mağlup olacağının (2009: 509) altını çizen Filibeli, böyle bir tartışmaya mantıkî ve felsefî bir yön vererek kelâma başvurmak suretiyle devam edilmesi gerektiğini belirtmektedir (1977: 18). "Kelâmın felsefîleştirilmesi" olarak değerlendirebileceğimiz bu yaklaşım, dinî metinlerin felsefî düşünce içerisinde yeniden ortaya konulabilmesi imkânını doğurmuş, böylece kelâm ilmi dinî meselelerin ve kavramların rahat tartışıldığı bir ortam haline gelmiştir (Bolay, 2005: 133).

Bu konudaki değerlendirmeleriyle, sağlam bir bilim felsefesi altyapısına sahip olduğunu hissettiren Filibeli, içinde bulunduğu dönemin en önemli problemlerinden birisi olan din-bilim çatışmasının arka planında, din ve bilim anlayışlarımızın oluğunu vurgulamaktadır. Ona göre, içtihadın bulunmadığı, İslam hakikatinin yerine geçmiş olan bu günkü düşünce sistemiyle bilimsel verileri bağdaştırmanın imkânı yoktur (Filibeli, 2009: 545). Problem, diğer yandan, modern bilim anlayışının sahip olduğu tek tip bilgi anlayışı ve bu anlayış doğrultusunda geliştirdiği mutlak hakikate tek başına sahiplik iddiasından veya vehminden kaynaklanmaktadır (2009: 545). Filibeli Ahmet Hilmi, bu tür zorlukların bilim ve felsefeye ait bütün hususları içerecek şekilde genelleştirilebileceğini belirtmekte ve bu noktada problemin dinin bizatihi kendisinden değil, dine dayandığı iddia edilen görüş ve yorumlardan kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre, nasların felsefî yorumlara açık bir şekilde okunması ve geleneğe dair bilgilerin değişmesi mümkün olmayan hatasız birer düstur gibi ele alınmaktan vazgeçilmesi gerekmektedir (Filibeli, 2009: 547).

3. Filibeli'nin Modern Bilim Anlayışına Yönelik Tenkitleri

Filibeli Ahmet Hilmi Efendi'nin materyalizm ve pozitivizm eleştirileri yukarıda da ifade edildiği gibi, kelâm sahasında kalmış değerlendirmelerden ibaret değildir. Modern felsefenin temel düşüncelerinden haberdar olan Filibeli, zamanındaki bilimsel gelişmelerin önemini idrak etmiş aydın bir şahsiyettir. İslam'ın makul bir din olduğunun altını önemle çizen Filibeli, bu anlamda bilim ve din arasında bir çatışma ya da karşıtlık görmemiştir. *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* adlı eserinde felsefe tarihi içerisinde Antik Yunan felsefesinden başlamak üzere klasik İslâm filozofları ve modern dönem Batı düşüncesini etkileyen bazı büyük filozofların görüşlerini incelemiş ve bu görüşler bağlamında inkârın imkânını felsefî açıdan tartışmıştır. Yine *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti* adlı eserinde materyalist

filozofların görüşlerini tekrar etmekle suçladığı (2012: 34) Celal Nuri'yi bilim felsefesinin temel problemleri açısından eleştirmiştir.[5]

Öncelikle, Filibeli Ahmet Hilmi'nin varlığı ve bilgiyi, fizikî ve dinî diye ikiye ayıran kartezyen anlayışa karşı çıktığı söylenebilir. Filibeli'ye göre, bilginin fen ile ilgili olanı ya da din ile ilgili olanı şeklinde bir ayırım yapılamaz. Batı düşüncesinde bu görüşü savunan Spencer ve Mill gibi filozofları eleştiren Filibeli, bu filozofların kendi içlerinde çelişkiye düştüğünü belirtmektedir. Zira ona göre, Tanrı'nın varlığını kabul edip, onun ulaşılması mümkün olmayan bir hakikat olduğunu iddia etmek açık bir çelişkidir (2012: 44). Filibeli bu açıdan bakıldığında dinî önermeleri anlamsız sayan pozitivist felsefeyi daha tutarlı görmektedir.

Filibeli pozitivizmin iddialarını dört ana başlık halinde şöyle ifade etmektedir:

1. Tecrübe dışında kalan fikirler, vehim ve hayalden ibarettir.

2. Filozofların bir kısmı halledilemeyecek görüşlerle uğraştıklarından dolayı, onların gayretlerinin hakiki ve bilimsel bir değeri yoktur.

3. Mantık, psikoloji, estetik, ahlâk, tarih, hukuk felsefesi, felsefeden sayılabilecek alanlar değildir.

4. Makbul felsefe, halledilmiş meselelerden halledilmesi mümkün meselelere ulaşmak için bir yol olmalıdır (1977: 46).

Görüldüğü üzere materyalist felsefenin yalnızca dinin değil, yüksek felsefenin bile hayat hakkını elinden aldığını belirten Filibeli, zamanının en önemli filozofu olarak saydığı E. Heackel'in, her şeyi madde ve kuvvete irca eden görüşlerinin felsefeye ve bilimin bizzat kendisine uygun olmadığını belirtmiştir (Özervarlı, 2008: 108).

Filibeli'ye göre modern bilim birçok varsayıma dayanmakta ve aslında hiçbir bilim adamı bu varsayımların tek başına hakikat olduğunu iddia etmemektedir. Bu anlamda bilimsel bilginin değeri ne kadar büyük olursa olsun, bu kıymet nisbî ve geçicidir. Buna göre modern bilimin kazanımlarını mutlak ve kesin kabul edenler, fenne mensûb olmayanlar, fennî bir zihniyet peyda edemeyenler ve yahut da "fen" kelime-i celîlesini bazı efkârı kabul ettirmek için avama karşı istihdama kalkışan sahte mütefenninler veyahut müfrit dogmatiklerdir (2012: 43).

Belirtmek gerekir ki Filibeli'nin pozitivizmin iddialarıyla ilgili olarak yaptığı "dogmatiklik" eleştirisi, içinde bulunduğu dönemin genel kabulleri açısından oldukça orijinal bir eleştiri sayılabilir. Dinlerin ve özellikle

[5] Bu dönemde, başta Abdullah Cevdet, Kılıçzade Hakkı ve Celal Nuri Beyler olmak üzere Materyalizm, Pozitivizm, Darvinizm, Freudizm gibi Batı'daki sivri akımlara kendilerini kaptıran pek çok yazar, Osmanlı toplumunun gerek yapısal problemlerinin gerekse bu problemlere bağlı siyasi meselelerinin çözümü için topyekûn Batılılaşma dışında bir çaresinin bulunmadığını iddia etmişlerdir. Hanioğlu, M. Şükrü, "Batılılaşma", s. 150-151.

İslâmiyet'in bilim vasıtasıyla dogmatiklikle itham edilmesinin oldukça popüler bir hale gelerek, mutlak hakikat gibi sunulduğu bir dönemde, Filibeli, bizzat bu bilim anlayışının dogmatik olduğunu ifade etmektedir. Dogmatikliği, "müsellem, müsbet ve bedîhi olmayan şeyleri en müfrit bir katiyet ve kanaatle dermeyan etmek" (2012: 35) şeklinde tanımlayan Filibeli, Celal Nuri'yi dogmatiklikle eleştirmekte ve onun görüşlerinin Bücher, Heackel gibi büyük materyalistleri çağrıştırdığını belirtmektedir. Görüldüğü üzere Filibeli, materyalist iddiaların tutarlılığını sadece dinin ortaya koyduğu temel argümanlar açısından değerlendirmemiş aynı zamanda meseleye felsefî ve bilimsel yöntemlerle de yaklaşmıştır.

Şüphesiz böyle bir düşünce altyapısının toplumsal hayatta bir karşılığı olacaktır. Bu karşılığın incelenmesi için Filibeli'nin "terakki" anlayışına bakmamız gerekmektedir.

4. Filibeli Ahmet Hilmi'de Terakki Düşüncesi

Son dönem Osmanlı aydınları, dönemin popüler ekolü olan pozitivizmin tekâmülcü tarih anlayışının etkisiyle, İslâm'ın ilerlemeye mani olmadığı fikrinden hareketle bir terakki düşüncesi oluşturmuşlardır. Bu durum pozitivizmi ilmî ve felsefî açıdan eleştiren Filibeli Ahmet Hilmi için de geçerli olup onun görüşlerinin temelinde, kendine has özellikler barındıran bir terakki düşüncesi bulunmaktadır. Filibeli'nin özellikle Batı düşüncesiyle ilgili tenkit ve değerlendirmelerinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle bu konudaki görüşlerinin ele alınması gerektiği kanaatindeyiz.

Osmanlı-Türk modernleşmesi tarihi ana hatlarıyla incelendiğinde, merkezden çevreye, tavandan tabana yayılan bir hususiyet arz etmektedir (Kalın, 2013: 134). 19. yüzyıl Osmanlı düşüncesinde medenileşme ve modernlik kavramları, Batı merkezli bir bağlamda kullanılmıştır. Bu döneme hâkim anlayışa göre gelişme ve ilerlemenin yegâne ölçütü, "düşünce, zihniyet ve davranışta Batılı olmadır."

Filibeli Ahmet Hilmi Efendi'nin terakki anlayışı, bir yandan birçok alanda oldukça ilerlemiş bulunan Batı medeniyetine hızlı adımlarla yetişmeye çalışırken, diğer yandan kendi kültür ve düşünce kaynaklarıyla alakasını kesmemeye gayret eden bir çaba sonucu ortaya çıkmıştır. Bu terakki anlayışının gerekçesi, "sosyal hayatın yıpranmış olması" ve onun dayandığı fikrî altyapının yeniden ele alınmaya muhtaç olmasıdır (1977: 17). Bu anlamda Filibeli Ahmet Hilmi Efendi, Batı'da geliştirilmiş olan ilim anlayışı ve onun dayandığı toplumsal yapı ile ilgili oldukça çarpıcı tespitler yapmakta, terakki anlayışını bu tespitlere dayandırmaktadır. Ona göre, gözlerimizi askerî alandaki bazı gelişmelerden ayırıp sosyal hizmetlere, sanayiye, tarım ve eğitime yönelttiğimizde bu alanlarda Batılı toplumlarla aramızdaki farkın, bizleri dehşete düşürebilecek kadar büyük olduğunu görebiliriz (1977: 13). Bu

durum Müslümanların Avrupa zihniyetine ve maarifine sahip olmaları gereğini ortaya koymaktadır (2009: 547). Yapılması gereken şey, çabuk ve yararlı bir gelişme ile bu amaca yönelerek gerekli müdahaleleri sağlamaktır. Filibeli'ye göre, Batı medeniyetinin sahip olduğu üstünlüklerin[6] elde edilmesiyle ilgili belirlememiz gereken tutum, önyargıdan uzak ve ilmî olmak zorundadır (1977: 14). Bu noktada Filibeli'nin terakki anlayışının dayandığı "iktibas" kavramı üzerinde durmanın gerekli olduğu kanaatindeyiz. Bilindiği gibi iktibas kavramı ödünç almayı ya da alıntı yapmayı karşılamak üzere kullanılmaktır. Dolayısıyla Filibeli'nin bu konudaki yaklaşımı, Batılı değerler sisteminin içselleştirilerek benimsendiği düşünsel ve kültürel bir evrimden ziyade özünü sabit bırakmak üzere mevcut yapıdaki aksaklıkları giderici bir düzenleme fikrini içermektedir. Bunun zıddı olan "cahilce taassup ve âmiyane taklit" (1962: 8) ise ıslah ve ihyanın çok ötesinde sonuçlar doğuracak ve Filibeli'nin tabiriyle, "az çok milletin elinde kalmış olan yüksek ahlâk bakiyelerini de yok ederek bizi ölüm çukuruna götürecektir." (1962: 8). Ona göre, bir milleti ilerleme ve yükselme sahasına gereken zamanda götürmekten alıkoyan iki mühim sebep vardır. Bunlardan birincisi, terakkiye düşmanlık ve tekâmül fikrine karşı cahilce taassup diğeri ise üstün körü bilgilere kanaat ederek basit bir taklitle bir toplumu kalıtsal ve fıtrî özelliklerinden sıyırarak farklı bir kimliğe büründürmektir. Bu bağlamda Mehdi inancının siyasi, sosyal ve iktisadi alana transfer edilmek suretiyle genelleştirilmesini eleştiren Filibeli, bu alanlardaki zafiyetlerden kurtulmak için teslimiyetçi bir tavır sergileyerek, adeta "Mehdi bekleyen" anlayışları eleştirmektedir[7] (1962: 10).

Filibeli, sağlıklı bir terakki için cemiyetimizin milli varlığını selamet yolunda yürütmek vazifesiyle yükümlü iki toplumsal sınıf olduğunun altını çizmektedir. Bu sınıflardan birincisi, muallimler, fikir ve fen adamları; ikincisi ise, din hizmetlerini yürüten kimselerdir (1962: 11). Filibeli Ahmet Hilmi, sosyal yapı içerisindeki en aziz ve değerli sınıf olan bu iki grubun kendilerine düşen görevi hakkıyla yerine getirip getirmediği konusunda olumsuz bir kanaate sahiptir. Ona göre özellikle din adamları, ihtiyacı takdir edememekte, yenilenmeye muhtaç yapıyı yenileme kudretinden uzakta bulunmaktadırlar. İşte bu noktada terakki fikrinin diğer bir dayanağı olarak Filibeli'nin ortaya koyduğu şey, milletin sahip olması gereken, edebiyat, fen ve felsefedir (1962: 10). Bu unsurların bulunmaması, yenilenme çabalarını

[6] Filibeli, bu konuda, "Biz, Avrupa'nın maddî medeniyetinin en samimi takdirkâr ve hayranlarındanız. Avrupa milletinin bugün vasıl oldukları sınaî olgunluklar her düşünen adamı hayran edecek bir azamettedir." demektedir. Filibeli Ahmet Hilmi, *Müslümanlar Uyanın!*, s. 16.

[7] Ayrıca Filibeli'nin Mehdîlikle ilgili görüşleri için bkz. Filibeli Ahmet Hilmi, *Senûsîler ve Onüçüncü Asrın En Büyük Mütefekkir-i İslâmîsi Seyyid Muhammed Es-Senûsî*, (sdl. Dursun Gürlek), İstanbul: Bedir Yay.

düşünsel temellerden mahrum bırakacak ve istenen sonuçların elde edilmesini engelleyecektir.

Değerlendirme ve Sonuç

Filibeli'nin İslamcılık içerisinde değerlendirilebilecek görüşleri bazı açılardan eleştiriye açık görünmektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, İslamcılık akımı gerek kullandığı kavramlar gerekse meseleleri ele alış tarzı ve zemini itibariyle kelimenin tam anlamıyla "Batılı"dır ve bu anlamda "modern" dünyanın bir ürünüdür (Bulaç, 2005: 51). II. Meşrutiyet'ten önce 1905 yılında Japonların Rusları yenilgiye uğratmaları, geleneksel değerlerin modern bir medeniyette yaşatılabilirliği problemini gündeme getirmiş ve İslamcı aydınlarda genel anlamda "Batı'nın tekniği ile yetinip kendi değerlerini koruyabilme" anlayışı gelişmiştir (Mardin, 1991: 16). Böylece İslamcı aydınlar bir yandan modern kültür karşısında onun köklerine inmeyi istemeyen ve yalnızca yemişlerini devşirmekle işin çözülebileceğini sanarak iki ayrı dünyayı bu şekilde bir araya getirebileceklerini düşünmüşlerdir (Ülken, 1992: 22). Bu noktada ortaya konulan İslamcı söylemin inşacı değil, muhafazakâr (Kara, 2005: 45); aksiyoner değil reaksiyoner ve aktif değil pasif olduğu söylenebilir. Doğrusu Filibeli'nin genel yaklaşımının bu eleştiriden âzâde kalamayacağı ifade edilmelidir.[8] Özellikle onun din-bilim ve İslâm-bilim arasında kurmaya çalıştığı uyum ilişkisi ve İslâm'ın bir akıl dini olduğu şeklindeki vurgusu, bir hakikatin ifadesinden öte bir anlam taşımakta ve dönemin aydınının kendi düşünce geleneğinden temellük ettiği kavram ve düşünce şekilleriyle değil, farklı bir dünyanın problemlerine karşı geliştirdiği bir savunma psikolojisiyle davrandığı görülmektedir. (Filibeli, 2009: 509) Her ne kadar Filibeli'nin özellikle *Âmâk-ı Hayal*'de ortaya koymuş olduğu düşünce serüveni ciddi bir modernite ve batılı rasyonalite kategorilerinin eleştirisi olarak görülebilirse de 19. yüzyıl düşünce serüvenimiz açısından anahtar bir metin olarak değerlendirilebilecek (Kalın, 2013: 388) bu romanda ifade edilen bakış tarzının somut yansımalarının Filibeli'nin diğer eserlerinde ortaya çıktığını söylemek mümkün değildir.

Filibeli'nin "Kelâmın felsefîleştirilme"si diye nitelendirilebilecek yaklaşımını kıymetli bir çaba olarak değerlendirmekteyiz. Ancak bu çaba her ne kadar salt pragmatik hedeflerle açıklanamasa da yöntem ve niteliği tam olarak belirlenmemiş bir mahiyet arz etmektedir. Bu bağlamda özellikle

[8] Sözgelimi Filibeli, Muhammed Abduh, Cemalettin Afganî gibi düşünürlerin, ilerleme, bilim, gayri müslimlerle ilişkiler gibi konulardaki görüşlerinden dolayı cesurca hareket ettiklerini düşünerek onları takdir etmektedir. Ancak bu düşünürlerin bizzat kendilerinin modern eğitim almadıkları halde bu tarz bir eğitim modelini savunmalarının ise birçok probleme neden olduğunu belirtmektedir. Filibeli Ahmet Hilmi, *İslam Tarihi*, s. 544.

Filibeli'nin kullandığı "zihniyet dönüşümü" ya da "yenilenme" gibi kavramların içinin tam olarak doldurabildiğini söylemek zor görünmektedir.

Şüphesiz İslâmcı aydınların temel gayreti, toplumsal hedeflere yönelik ve toplumu dönüştürmeyi amaçlayan bir bakış açısının sonucudur. Bu durum beraberinde halka daha rahat ulaşma açısından kitle iletişim araçlarının aktif olarak kullanılmasını getirmiştir. Filibeli de aynı gerekçeyle basın-yayın faaliyetlerine büyük önem vermiş, defalarca karşısına çıkan engellemelere karşın mücadelesini sürdürmüştür. Bu yayın organlarının dönemin düşünce yapısının anlaşılabilmesi açısından oldukça değerli birer vesika oldukları söylenebilir (Türköne, 2011: 35).

Son olarak ifade etmek isteriz ki, içinde bulunduğu çağın öneminin farkında olan Filibeli Ahmet Hilmi Efendi, geniş bir yelpazede sunmuş olduğu birbirinden farklı türde eserlerde yeni bir medeniyet inşası ideali ve iddiasıyla ortaya çıkmış, bu idealin gerçekleştirilebilmesi için temel prensipleri belirlemeye çalışmış bir Osmanlı aydınıdır. Gerek maarif hayatımız gerekse akademik dünyamızda önemi yeterince takdir edilmemiş olan bu büyük düşünce adamının görüşlerinin ve sahip olduğu ufkun daha fazla vurgulanmasının ülkemizin entelektüel birikimine katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

Bein, Amit. (2007). "A Young Turk Islamic Intellectual: Filibeli Ahmed Hilmi and the Diverse Intellectual Legacies of the Late Ottoman Empire", *International Journal of Middle East Studies*, (39) 4, Cambridge University Press.

Bolay, Süleyman Hayri. (2005). *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Ankara: Akçağ Yay.

Bulaç, Ali. (2005). "İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık*, 6, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 35-67.

Hanioğlu, M. Şükrü. (1992). "Batılılaşma", *İslâm Ansiklopedisi*, 5, İstanbul: TDV, s. 148-152.

Hilmi, Filibeli Ahmet. (1962). *Taklitle Medeniyet Olmaz*, İstanbul: Bedir Yay.

_____. (1966). *Müslümanlar Uyanın!*, İstanbul: Bedir Yay.

_____. (1977). *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, (sdl. Necip Taylan, Eyüp Onart), İstanbul: Çığır Yay.

_____. (1997). *Senûsîler ve Onüçüncü Asrın En Büyük Mütefekkir-i İslâmîsi Seyyid Muhammed Es-Senûsî*, (sdl. Dursun Gürlek), İstanbul: Bedir Yay.

_____. (1999). "Hangi Felsefî Ekolü Kabul Etmeliyiz", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Düşüncesinde Arayışlar*, (sdl. Adil Bebek), İstanbul: Rağbet Yay., s. 3-24.

_____. (2009). *İslam Tarihi*, (haz. Cem Zorlu), İstanbul: Ağaç Yay.

_____. (2005). *Hikmet Yazıları*, (haz. Ahmet Koçak), İstanbul: İnsan Yay.

_____. (2012). *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, (sdl. ve yay. haz. Erdoğan Erbay, Ali Utku), Konya: Çizgi Kitabevi.

Kalın, İbrahim. (2013). *Akıl ve Erdem*, İstanbul: Küre Yay.

Kara, İsmail. (2008). "Ahmed Hilmi (Şehbenderzade, Filibeli), *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, 1, İstanbul: Yapı Kredi Yay.

_____. (2005). "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık*, 6, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 34-47.

Kutluer, İlhan. (1992). "Batılılaşma", *DİA*, 5, s. 152-158.

Küyel, Mübahat Türker. (1976). *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları.

Mardin, Şerif. (1991). *Türk Modernleşmesi-Makaleler 4*, (Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul: İletişim Yay.

Ocak, A. Yaşar. (2002). "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *Türkler Ansiklopedisi*, 11, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Özervarlı, Said. (2008). *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul: İsam Yay.

Türköne, Mümtaz'er. (2011). *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İstanbul: Etkileşim.

Ülken, Hilmi Ziya. (1992). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yay.

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE AHMED EFENDİ'YE GÖRE OSMANLI'DA AKLÎ VE NAKLÎ İLİMLER AYRIMI BAĞLAMINDA FELSEFE

Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
tuncay.akgun@inonu.edu.tr

Osmanlı âlimleri arasında gayet seçkin bir yere sahip olan Ebu'l-Hayr İsâmuddin Ahmed Efendi, "Taşköprülü" olarak bilinen Muslihiddin Mustafa Efendi'nin oğlu olarak 901/1459 yılında Bursa'da dünyaya gelmiştir. Farklı şehirlerde müderrislik görevlerinde bulunan babası ve yine müderris olan amcası Kıvamuddin Kasım'dan temel ilimleri okuyan Taşköprülüzâde, en son Amasya'da Hüseyniye Medresesinde tahsilini tamamlamıştır. Hocaları arasında babası ve amcasına ilaveten zikredebileceğimiz isimler şunlardır: Fenâri Muhyiddin Çelebi, Mirim Çelebi ve Kazasker Seydi Efendi. Gerek aklî ilimler gerekse naklî ilimler alanında hemen her dersten çok iyi bir eğitim aldığını bildiğimiz Taşköprülüzâde, icazetlerini alarak bitirdiği medrese hayatının sonunda Dimetoka, İstanbul (Sahn-ı Semân), Üsküp, Edirne gibi şehirlerde değişik birçok büyük ve o zamanın ünlü medreselerinde görev yapmıştır. En son görev yaptığı medrese yine Edirne Sultan Bâyezid Medresesi'dir.[632]

952/1545 yılında İstanbul Kadılığı gibi önemli bir göreve de getirilen Taşköprülüzâde, uzun süre bu görevde çalıştıktan sonra görme bozukluğunu mazeret göstererek görevinden ayrılır ve kendini telif eserler yazmaya verir. Çünkü kadılık görevi ilmî faaliyetlerine büyük ölçüde engel olmuştur. Kendisi bunu "Ah, ne ömür törpüsü" diyerek anlatır.[633] 968/1561 yılında İstanbul'da hayata gözlerini yuman Taşköprülüzâde, Fatih Camii civarında bulunan Âşık Paşa Tekkesi Mescidi'nin haziresine defnedildi. Tasavvufî kimliği de bulunan âlim, Halvetiye tarikatına mensuptu.[634]

Taşköprülüzâde'nin Osmanlı ilim tarihinde önemli bir yere sahip olmasının nedeni, birisi Osmanlı'daki âlimleri diğeri de ilimleri tanıttığı ve sistematik bir şekilde yazdığı *Eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* ve *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âti'l-Ulûm* isimli iki eseridir. Bu iki eser sahayla ilgili akla gelen ve Osmanlı kültür dünyasını yansıtan klasik kaynak eserlerden olma niteliğini elde etmiştir. Taşköprülüzâde'nin bu iki eserinin dışındaki eserleri ise

---

[632] Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye - Osmanlı Bilginleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, s. 13.
[633] Taşköprülüzâde, a.g.e., s. 379.
[634] A.g.e., s. 13.

şunlardır: *Şerhu'l-Fevâidi'l-Gıyâsiyye fî İlmi'l-Meânî ve'l-Beyân*, *Risâletü'ş-Şifâ li Edvâi'l-Vebâ*, *Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara*, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, *El-Ikdü'l-Manzûm fi Zikri Efâdıli'r-Rûm*.[635]

Taşköprülüzâde, bunların dışında tamamı otuzu geçen risaleler yazdığını fakat bunları temize çekme fırsatı bulamadığını da belirtir.[636] Bunlardan bazıları şunlardır: *Risâletü'ş-Şuhûdi'l-Aynî fi Tahkîki Mebâhisi'l-Vücûdi'z-Zihnî*, *Risâletü'l-İstifâ li-Mebâhisi'l-İstisnâ, Mesâlikü'l-Halâs fi Mehaliki'l-Havâs*, *Risâletü'l-İnsâf fi Müsâcereti'l-Eslâf, el-Muhâkemâtu beyne'l-Mevlâ-i Lütfî ve'l-Mevla'l-Izârî fi İrâdi's-Seb`i'ş-Şedâd*, *Risâletü'l-İnâye fi Tahkiki'l-İstiâre bi'l-Kinâye*, *Risâletün alâ Mukaddimeti İlmi'l-Belâğa*, *Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader*.[637]

Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-Sa'âde* isimli eserindeki tespitleri Osmanlı medrese sistemi içinde yetişmiş bir âlimin felsefeye bakışını yansıtması açısından çok önemlidir.[638] Kur'an ve Arapça eğitimini iyi bir şekilde aldıktan sonra birçok klasik İslam ilmini de değerli hocalardan öğrenen Taşköprülüzâde mantık ilmine ait *Muhtasaru İsagocî*'yi de okumuştu.[639]

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin önemli bir tarafı da onun yaşadığı asrın Osmanlı'nın her bakımdan zirvede olduğu bir dönem olmasıdır. *Türk Tarihi* kitabının yazarı Yılmaz Öztuna'nın dediği gibi: "XVI. asır, hakkıyla Türk asrıdır ve bu asrın sonlarında Türk şevketi zirvesini bulmuştur."[640]

Taşköprülüzâde'ye göre ilimlerin hepsi Kur'an'da mevcuttur, ancak insan aklı bunları anlamakta yetersizdir.[641] İlginçtir ki İbn Sina'nın ortaya koyduğu felsefî ilimler şemasının hem teorik hem de pratik disiplinlerinin Taşköprülüzâde'nin genel tasnifinde yer aldığı görülmektedir. Taşköprülüzâde, "ilim" terimini gelenekteki değişik kullanımlarına uygun biçimde yalnızca temel ilimlerin alt disiplinleri tarzında değil sanat, zanaat ve meslek gruplarını, hatta belirli konu başlıklarını da içine alacak şekilde çok kapsamlı biçimde kullanarak ilimlerin sayısını 300'ün üzerine çıkarmıştır. Bu tasnife yön veren ana fikir ise ilimlerin, İbn Sina'dan ilham alınarak varlığın yazıda,

---

635 A.g.e., s. 13-14.
636 A.g.e., s. 380.
637 Diğer risaleleri için bkz. Nev`îzâde Atâyî, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şakâyık*, İstanbul 1989, s. 6-7.
638 Hatice Toksöz, "Osmanlı'nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5(13), s. 138.
639 Taşköprülüzâde *Eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, s. 377.
640 A. Vehbi Ecer, "Taşköprülüzade Ahmed Üsameddin Efendi'nin Zamanı ve Hayatı", *Taşköprülüzâde Ahmed Efendi Sempozyumu Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü*, Yayın No:12, s. 5.
641 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül-Ulûm (İlimler Ansiklopedisi)*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011, cilt 1, s. 28.

sözde, zihinde ve dış dünyada bulunuşuna göre gruplandırılmasıdır. Taşköprülüzâde ilk üç kategorideki aktarım, dil ve düşünceyle ilgili olan disiplinleri "alet ilimleri", sadece ontolojik gerçekliği konu edinen ilimleri de "hakiki ilimler" saymıştır. Ontik varlığın hakikatini sabit gören Taşköprülüzâde, bu ilimlerle varılan doğru sonuçların zamanın hatta dinlerin ve dinî geleneklerin değişmesiyle bile değişmeyeceği kanaatindedir. Müellife göre söz konusu sonuçlara salt akılla ulaşılıyorsa bu ilimlere felsefî ilimler, eğer İslam'ın nasları esas alınarak ulaşılıyorsa bunlara da şer'î ilimler denir.[642]

Bazılarına göre Osmanlı'da ilim adamalarının ilmî hürriyetleri var gibi gözükse de bu dinî-resmî inancın çerçevesi içinde kalındığı, kültürde yerleşik ve alışılmış olanın dışına çıkılmadığı sürece vardır. Yeniyi arama, bulma ve ileri sürme hürriyeti Osmanlı âlimlerinde yoktu. Bunun gibi nedenlerden ötürü Osmanlı toplumunda hür düşünürler yetişmiyordu. Bu da felsefenin Osmanlıda olmayışının en temel nedeni idi.[643] Bunların bir kısmı Osmanlı'nın entelektüel birikimini aşağılamak, bir kısmı ise belki de Batı'daki gibi materyalist, pozitivist ya da ateist felsefenin Osmanlı'da (en azından Tanzimat sonrasına kadar[644]) kayda değer bir şekilde görülmeyişinden dolayı söylenmiş cümlelerdir. Osmanlı düşünürleri kendilerinden önceki İslam düşüncesi geleneğini, Yunan felsefesinin esaslarını kavramış, temellük etmiş ve o geleneği bir ölçüde devam ettirmişlerdir. Osmanlı âlimlerinin Farabî'den, İbn Sinâ'dan Gazâlî'den, Fahreddin Râzî'den Taftâzânî ve Cürcânî'den, Sadreddin Konevî'den, Sühreverdî Maktûl'den gelen bir düşünce geleneği vardır. Dolayısıyla Gazâlî sonrası dönemi bir şerh ve haşiyeler dönemi diye niteleyip küçük görmek sekiz asırlık bir fikir, ilim ve kültür geleneğini hafife alan yanlış bir yaklaşımdır.[645]

Felsefenin Osmanlı'da özellikle de Fatih Sultan Mehmed zamanında kelam ve tasavvuf kadar ağırlıklı bir disiplin olmadığı açıktır.[646] Fakat aklî ilimler, dinî ilimlerin tam olarak anlaşılabilmesi için zaruret olarak görülmüştür.[647]

---

[642] İlhan Kutluer, "Miftâhu's-Sa'âde", *DİA*, C. 30, İstanbul: TDV Yayınları, s. 18.

[643] Örnek olarak bkz. Hüseyin Aydın, "Osmanlılarda Felsefi Düşünce", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4, C. 4, 1992, s. 7.

[644] Bkz. Eyüp Bekiryazıcı, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Osmanlı'da Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 19, 2003.

[645] Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Ankara: Akçağ Yay., 2005, s. 17.

[646] Ahmet Kamil Cihan, "Fâtih Dönemi Düşünce Hayatına Genel Bir Bakış", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 14, 119-129, 2003/1, s. 126.

[647] Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ehak - İslâmda Tenkid ve Tartışma Usulü*, (Açıklamalarla sâdeleştiren: Süleyman Uludağ - Mustafa Kara), İstanbul: Marifet Yayınları, 1990, s. 38-39.

Gazâlî sonrası özellikle Fahreddin Râzî'nin ve Nasîruddîn Tûsî'nin İbn Sinâ felsefesinin esaslarını benimseyerek kelam alanında çalışmalar yaptıklarını ve kelamın felsefîleşmeye başladığını görmekteyiz. İznik veya Osman Gazi Medresesinin ilk müderrisi Davud el-Kayserî (ö.1350)'nin en önemli eserlerinden biri olan *Mukaddimât*'ı ve İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* eseri üzerine yaptığı ve tasavvuf felsefesinin önemli kitaplarından sayılan *Matla'u Husûsi'l-Kelîm fî Ma'ânî-i Fusûsi'l-Hikem* isimli şerhin *Giriş*'i olarak kaleme alınmıştır.[648] Bu gibi çalışmaların 12. yüzyıldan sonra Osmanlı'da kelam, felsefe ve tasavvufun meselelerinin birbirine geçmiş bir şekilde çözülmeye çalışılmasına zemin hazırlamış olduğunu görüyoruz.[649] Hocazâde (ö.1488), Alâaddin Ali Tusî (ö.1483), el-Kazvinî (ö.1503), İbn Kemal (ö.1534), Karabağî (ö.1535), el-Amasyavî Mümeyyedzâde (ö.1563), Nev'î Efendi (ö.1598), Mestcizâde Abdullah Efendi (ö.1736) yazdıkları felsefe konularını içeren eserleriyle ön plana çıkan müelliflerden sadece bir kaçıdır. Yanyalı Es'ad Efendi, Pîrizâde Mehmed Sâhib ve Yirmi Sekiz Mehmed Çelebi gibi şahıslar ise felsefe ile ilgili bazı eserleri tercüme etmişlerdir.[650]

Osmanlı düşüncesi ile Türk düşüncesi birbirinden farklı şeyler midir? Yoksa aynı mıdır? "Osmanlı" kavramı, Taşköprülüzâde'nin *Şakâyık-ı Nu'mâniyye* isimli eserinde siyasî bir birim olarak anlamlandırılır. Ona göre "Osmanlı" kavramı, siyasî bir birim olan Osmanlı hanedanının idaresi altında bulunan geniş coğrafyada mevcut olan bütün dillerde ve dinlerde tezahür eden düşünce şekillerini ifade etmektedir. Buna karşın "Türk Düşüncesi" kavramı, Türkçe yazan veya yazmayan, Türk asıllı olan veya olmayan Türklerin idarelerinde yaşamış veya yaşamamış, fakat şöyle veya böyle Türk düşünce hayatını etkilemiş yahut ondan etkilenerek fikir eserleri vermiş kimselerin ortaya koymuş oldukları düşünceyi ifade eder. Mesela Çin'de, Hint'te yaşamış bir insanın eseri Türk düşüncesinden sayılmakla beraber Osmanlı düşüncesinin hudutları dışında kalır.[651]

İslam coğrafyasının genelinde olduğu gibi 16. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı medreselerinde tahsil olunan bütün ilimler, "aklî" ve "naklî" olmak üzere iki guruba ayrılıyordu.[652] Kelam, mantık, belâgat, lügat, nahiv, hendese, hesap, hey'et, felsefe, tarih ve coğrafya dersleri "aklî" ilimler sınıfına

[648] Kemal Sözen, "Klasik Dönem Osmanlı Bilginlerinin Felsefeye Karşı Tutumu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 14, 2005/1, s. 8.
[649] Sözen, a.g.m., s. 3.
[650] Bkz. Sözen, a.g.m.
[651] Bolay, a.g.e., s. 13-14.
[652] Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 1, 2008, s. 29.

girerken, Kur'an, hadis ve fıkıh dersleri "naklî" ilimler sınıfına girmekteydi.[653]

Taşköprülüzâde'ye göre hikmet ilmi hariçte varlığı olanların hallerinden, insan gücünün kavrayabileceği şekilde bahseder. Ona göre nazarî hikmet (kuramsal felsefe) bilimleri üç kısma ayrılır: Bunların birincisi "ilahiyat" (ilm-i ilahî)tır. Bu ilme "ilm-i a'lâ" (en yüce ilim) da denir. Böyle denmesinin nedeni bu ilmin konusunun maddenin ötesi (metafizik) olmasıdır.[654] İkinci kısım "riyâzî ilmi" (matematik)dir. Kişi ilk önce onunla eğitilirdi. Çünkü delilleri yakîn, yani doğru ve sağlam olup, insanlar da bu yakîne ve sağlamlığa alışsınlar diye önce okutulması tercih edilmiştir.[655] Üçüncü kısım ise, "tabiat ilmi"dir ki cisimlerin tabiatlarından, doğal yapılarından bahseder. Maddeye çok yakın olduğu için bu ilme "ednâ ilmi" (en aşağı ilim) de denir. Çünkü maddeye çok yakındır.[656]

Taşköprülü ilmî açıdan insanın ilerlemesinin yolunun ya nazar ya da tasfiye yolu olduğunu belirtir. Fakat nazar yolunda da bir derece vardır ki bu yol tasfiye yoluna yakın, hatta ona bitişiktir. Bu derece, zevk ve tatma yolu iledir. Buna hikmet-i zevkiyye derler. Selefde Sühreverdî (Hikmetü'l-İşrâk) halefte ise Molla Fenârî Anadolu'da, Celaleddin Devvânî ise İran'da o rütbeye kavuşanlardandır.[657]

Gerek kendinden önce gerekse sonraki Osmanlı düşünürleri gibi Taşköprülüzâde de filozofları ve felsefeyi meşrulaştırma yoluna gitmiştir. Bazı peygamberleri filozof sayarak aslında o, asırlardır devam eden felsefe-din ilişkisi tartışmasına köklü bir çözüm getirmiş de olur.[658] Ona göre felsefî ve dinî ilimler birbirinin tamamlayıcısıdır.

Ona göre hikmet-i nazariyyenin üstadı İdris aleyhisselamdır. Hikmet-i nazariyye ilminin menbaı ve bu ilimlerin her birinde üstad odur. [659] Görülüyor ki Hz. İdris'in peygamber-filozof olarak kabul edilmesi, hem felsefenin Yunan'dan da önce olduğunu, hem de aklî faaliyetleri peygamberlerin başlatmış olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir.[660]

Taşköprülüzâde *Eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* isimli eserinde 10 devire ayırdığı tarihî tasnifinde 502 bilginden bahseder. Bunların yaklaşık 1/3'ü sûfîdir ve şeyh olarak verilmiştir. Biz âlim olanlarından sadece aklî ve naklî ilimlerle uğraşanların isimlerini yaşadıkları

[653] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, s. 20.
[654] Taşköprülüzâde, *Mevzuâtu'l-Ulûm*, s. 283.
[655] Taşköprülüzâde, a.g.e., s. 283-284.
[656] A.g.e., s. 284.
[657] A.g.e., s. 284-285.
[658] Bolay, a.g.e., s. 46.
[659] Taşköprülüzâde, *Mevzuâtu'l-Ulûm*, s. 285.
[660] Bolay, a.g.e., s. 47.

döneme göre verdik. Aslında Taşköprülüzâde'nin "Bütün ilim dallarında bilgiliydi." ya da "Bütün ilim dallarında maharet sahibiydi."[661] gibi aklî ilimler ile de uğraşmış olabilecekleri akla gelen âlimlerden bahsetse de biz yine de onun sadece "Naklî ve aklî ilimlerde iyi idi." ya da "Aklî ilimlerde iyi idi." diye bahsettiği âlimleri buraya aldık. Hepsinin hayatlarından bahsetmemiz burada mümkün olmadığından Taşköprülüzâde'nin anlatımıyla birkaç âlimin hayatından bahsederek diğerlerinin sadece ismini vermekle yetineceğiz. Şunu da önemle belirtelim ki Taşköprülüzâde eserinde bahsettiği bu âlimlerin dışında birçok âlimin olduğunu belirterek şöyle der: "Bu kitapta, ilim ve fazilet bakımından farklı seviyelerde olsalar da yüksek makam ve mevkilere gelenleri zikrettiğim gibi söz konusu makamları hak ettikleri halde onlara gelemeyen zevatı da zikrettim. Ama her hâlükârda, zikretmediklerimin sayısı, zikrettiklerimden daha fazladır."[662]

Sultan Orhan Gazi Dönemi Âlimleri:

Davud el-Kayserî el-Karamanî, bir zaman kendi beldesinde ilimle meşgul olduktan sonra Mısıra göçmüş ve oranın âlimlerinden Tefsir, hadis ve usul dersleri almış, aklî ilimlerde büyük başarılar göstererek tasavvuf ilmi tahsil etmiştir. O, İbn el-Arabî'nin *Fususü'l-Hikem* adlı eserini şerh ederek aklî ilimlerde de ne kadar muvaffak olduğunu göstermiştir.[663]

Sultan Bâyezid Dönemi Âlimleri:

Safer Şah[664], Şeyh Yar Ali el-Şirâzî[665]

I. Mehmed Dönemi Âlimleri:

Muhyiddin Kafiyeci[666], Sultan I. Mehmed devrinin tanınmış bilginlerindendir. Kelam, fıkıh usulü, nahiv, sarf, meânî, beyân, cedel, mantık ve felsefe ve astronomi gibi aklî ilimlerin tamamında söz sahibi olmuş büyük bir âlimdi. Bu ilimlerin hiçbirinde başka bir şahıs eline su dökemezdi.[667]

[661] Örnek olarak bkz. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye - Osmanlı Bilginleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, s. 53.
[662] Taşköprülüzâde, a.g.e., s. 19.
[663] A.g.e., s. 27.
[664] A.g.e., s. 52.
[665] A.g.e., s. 54.
[666] A.g.e., s. 80, Ayrıca bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Muhyiddin El-Kafiyeci" *AÜİFD*, cilt X, 1962, s. 128.
[667] Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, s. 80.

II. Murad Dönemi Âlimleri:

Molla Hızır Bey, II. Murad dönemi âlimlerindendir. Aklî ve naklî ilimlerde o çağda bilinen bütün ilimleri okumuştur.[668] Yine bu dönemin âlimlerinden Molla İlyas Sinabî, Molla İbn Manyas ve Molla Fethullah Şirvânî aklî ve naklî bütün ilim dallarında söz sahibiydi.[669]

Fatih Dönemi Âlimleri:

Molla Ali et-Tûsî, acem diyarından zamanın büyük âlimlerinden ders almış, aklî ve naklî ilimleri tahsil etmiştir. Sultan II. Mehmed (Fatih), Molla Ali et-Tûsî ile Molla Hocazâde'ye Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eseri ile filozoflar arasında hakemlik edecek bir kitap telif etmeleri görevini vermiştir. Molla Hocazâde bu görevi memnuniyetle kabul ederek dört ay gibi kısa bir sürede tamamlamıştır. Molla Ali et-Tûsî de aynı konudaki eserini altı ayda bitirmiş ve adını da "ez-Zehr" koymuştur.[670]

Sultan II. Mehmed döneminin fazilet ve kemal ehli âlimlerinden biri de Molla Muslihuddin Mustafa Kestelânî'dir. Kendisi üç şehrin kadılığına üçer kez getirilmiştir ki bu şehirler, Bursa, Edirne ve İstanbul'dur. O büyük bir ilim deryası idi, ilimlerin inceliklerine, en gizli noktalarına dahi muttali idi. Molla Kestelânî, İbn Sinâ'nın *Kitâbu'ş-Şifa*'sını yedi kez baştan sona okumakla kalmamış yine İbn Sinâ'nın *el-Kânûn* adlı eserini de okumuştu.[671]

Molla Alaeddin el-Arabî de sultan II. Mehmed döneminin âlimlerindendi. Aklî ve şer'î ilimleri çok iyi bilirdi.[672]

Molla Efdalzâde de dönemin ünlü âlimlerindendi. Molla Muhyiddin Fenârî kendisinden ilim öğrenmiş ve şer'î veya aklî olsun, hafızasında bulunmadık hiçbir mesele görmediğini söylemiştir.[673]

Molla Sinan Paşa, aklî ve şer'î ilimler üzerinde araştırmaları bol olan faziletli bir âlimdi. Zihin gücü ve ferasetinden dolayı şüpheci bir karaktere sahipti. Rivayete göre babası onunla beraber aynı tabaktan et yiyordu. Her zamanki gibi kuşkucu yapısından dolayı onu kınayarak şöyle dedi: "Şüpheler seni öyle bir dereceye getirdi ki bu durumda bakırdan bile kuşkulanabilirsin." Molla Sinan Paşa "Tabiî olabilir, çünkü duyular yanılabilir." demiş ve babasının hiddetini iyice üzerine çekmiştir. Kendisi *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın cevherlerle ilgili bahisleri üzerine haşiyeler yazmış, Seyyid Şerif Cürcânî'nin fikirlerine birçok soruyla mukabelede bulunmuştur.[674]

---

668 A.g.e., s. 100.
669 A.g.e., s. 110-112.
670 A.g.e., s. 105-106.
671 A.g.e., s. 145.
672 A.g.e., s. 150.
673 A.g.e., s. 162.
674 A.g.e., s. 162-163.

Molla Ali Çelebi Fenârî, ilim ve fenlerde çok mahir, tahkik ve tetkik ehli, her türlü ilim dalıyla meşgul olmaya düşkün bir insandı.[675] Yine Hoca Ataullah[676], tefsir, Arapça ilimleri ve aklî ilimlerin tamamını çok iyi bilirdi.

Sultan II. Bâyezid Dönemi Âlimleri:

Molla Niksarî[677], Molla Abdurrahman Amâsi[678], Molla Şücâ Rûmî[679], Molla Mîrim Çelebi[680], Molla Şeyh Muzafferuddîn[681]

Yavuz Sultan Selim Dönemi Âlimleri:

Molla Dabbe Çelebi[682], Molla Sarı Bedreddin[683], Molla Mehmed Berdaî[684]

Kanuni Sultan Süleyman Dönemi Âlimleri:

Molla Hâfız[685], Molla Abdulfettah[686], Molla Ali İsfehânî[687], Molla Karabağî, Molla İbn Şeyh Şebüsterî[688], Molla İbn Cassâs[689], Molla Malûl[690], Molla Mehmed Bey[691] Molla İbn Abdulkerim, Molla Mir Âlim[692], Mevlânâ Fikârî[693]

Bu isimler bizim Taşköprülüzâde'nin eserine dayanarak ortaya çıkardığımız isimlerdir. Taşköprülüzâde'nin 1561'de hayata gözlerini yumduğunu biliyoruz. Ondan sonra da elbette yüzlerce âlim yaşamış ve felsefe ile ilgili kitaplar ve risaleler yazmıştır.

Bu ve bunun gibi daha birçok âlimin hayatı, eserleri arşivlerimizde ve kütüphanelerimizde bizleri beklemektedir. Bu âlimlerin eserlerinin büyük bir çoğunluğunun hâlâ mevcudiyetini koruduğunu biliyoruz. Çünkü Osmanlı Devletinde, ölen kişilerin mal varlıklarının kaydedilmesi konusunda aşırı bir

675 A.g.e., s. 168.
676 A.g.e., s. 192.
677 A.g.e., s. 221.
678 A.g.e., s. 234.
679 A.g.e., s. 248.
680 A.g.e., s. 253.
681 A.g.e., s. 254.
682 A.g.e., s. 288.
683 A.g.e., s. 296.
684 A.g.e., s. 296.
685 A.g.e., s. 323.
686 A.g.e., s. 327.
687 A.g.e., s. 328.
688 A.g.e., s. 330.
689 A.g.e., s. 334.
690 A.g.e., s. 346.
691 A.g.e., s. 350.
692 A.g.e., s. 361.
693 A.g.e., s. 362.

hassasiyet gösterilmiş ve böylece ortaya tereke defterleri çıkmıştır. Vefat eden bir kişinin geride bıraktığı tüm mal varlığının ayrıntılı bir dökümü anlamına gelen terekeler, Osmanlı muhasebe tekniğine uygun bir biçimde düzenlenmiştir. Buna göre ölen kimseden geriye kalan malların "kassam" adı verilen bir memurun önünde sayımı yapıldıktan sonra "bilirkişiler" tarafından her birinin maddî değeri takdir edilir ve ayrıntılı bir muhallefat listesi düzenlenirdi.[694] Buna güzel bir örnek olarak 1587'de Taşköprülüzâde'den 26 sene sonra yaşamış Mevlana Muslihuddin Efendi hakkında yapılmış bir çalışmayı verebiliriz. Daha 3 sene önce yapılan bir çalışmada Bursa İsa Bey Medresesi müderrislerinden olan Mevlana Muslihuddin Efendi'nin nerede ne zaman yaşadığı, hangi ilimlerle meşgul olduğu, geriye bıraktığı kitapların isimleri ve sayıları ayrıntılı bir şekilde ortaya konmuştur.[695] Nitekim geçtiğimiz yıllarda *Tehafütler Tartışması* etrafında görüşlerine vakıf olduğumuz Hocazade, Ali Tusî ve Karabağî gibi âlimlerin felsefî görüşlerinin ne kadar derin ve temelli olduğunu yeni yeni idrak etmiş bulunmaktayız. Hocazade'nin özellikle âlemin ezelîliği tartışmasında ortaya koyduğu gerek "mucîbun bi'z-zât" gerekse "fâilun bi'l-ihtiyâr" kavramlarının ne kadar önemli ve orijinal olduğunu biliyoruz.[696] Hocazade *Tehafüt*'ünü yazarken kendisini herhangi bir görüşe bağlı saymayacağını, ilkelerini her defasında değiştirebileceğini ifade etmiştir ki bu felsefî tavrın tâ kendisidir.[697]

Yukarıda bahsettiğimiz ölen âlimin mal varlıkları ile ilgili titiz çalışmalardan dolayı birçok eserin korunmuş olduğuna dair umudumuz var. Henüz arşivlerimizde ve kütüphanelerimizde bu döneme ait el değmemiş birçok eserin olduğunu biliyoruz.

Yakın zamana kadar Davud el-Kayserî'yi ve Sadrettin Konevî'yi de tanımıyorduk. Batılı birkaç filozofun ya da teoloğun görüşlerine "mal bulmuş mağribî gibi sarılan bizler" kendi ceddimizin eserlerini küçümsüyor ya da araştırmaya değer bulmuyoruz. Örneğin Kierkegaard gibi aslında çok önemli şeyler söylemeyen bir fideist varoluşçu üzerine yaptığımız çalışmaları en azından kendi âlimlerimiz içinde yapamaz mıyız? Biz şimdilerde bu çalışmaları yaparak bu âlimlerin eserlerini ve fikirlerini yeni nesle ulaştırabilirsek belki o zaman Süleyman Hayri Bolay Hoca'nın dersinde yaşadığı ve "Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe" isimli eserinin önsözünde anlattığı olayın benzeri türü olaylarla karşılaşmayız. O bu olayı şöyle anlatır: "Senelerden beri çeşitli üniversitelerde Batı felsefesi ile ilgili

[694] Saadet Maydaer, "XVI. Yüzyılda Bir Osmanlı Müderrisi: Mevlana Muslihuddin Efendi ve Mirası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 20, S. 1, 2011, s. 118-119.
[695] Bkz. Maydaer, a.g.m., s. 117-155.
[696] Ayrıntılı bilgi için bkz. Tuncay Akgün, "Gazali'ye Göre Yaratma", *Dini Araştırmalar*, Vol.:14 Num.: 38, 2011, s. 29.
[697] Bolay, a.g.e., s. 40.

olarak muhtelif dersler verdim. Bu arada öğrencilerin şu serzenişleri ile karşılaştım: Aristo, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Comte, Bergson gibi filozofların fikirlerini anlattıkça 'Hocam, her gelen hoca bunlardan bahsediyor, bıkkınlık geldi. Her gün aynı yemekleri yiyormuşuz gibi geliyor. Bizim kimsemiz yok mu? Biz kimiz? Biz düşünemeyen bir millet miyiz? Bizi millet olarak Batı biliminin ve düşüncesinin ebedî bir hoparlörü mü yapmak istiyorsunuz? Büyük olsun veya olmasın biraz da bizim düşünürlerimizden bahsetseniz.'"[698]

Son olarak şunu belirtelim. Bu çalışmaları yaparsak bu âlimlerin eserlerini ve fikirlerini yeni nesle ulaştırabilirsek belki o zaman Süleyman Hayri Bolay Hoca'nın karşılaştığı bu durumla karşılaşmaz ve öğrencilerimize bu Batılı filozoflarla beraber örneğin Descartes'ın şüpheciliği yanında Molla Sinan Paşa'nın da şüpheciliğini, Martin Heidegger'in varlık ve âlem hakkındaki görüşleri yanında Davud el-Kayserî'nin, Sadreddin Konevî'nin, Kemal Paşazade'nin varlık ve âlem anlayışını, Wittgenstein'ın dil felsefesi ile ilgili söylediklerinin yanında Muhyiddin Kafiyeci'nin de dil felsefesiyle ilgili görüşlerini anlatabiliriz.

Kaynakça

AKGÜN, Tuncay, "Gazali'ye Göre Yaratma", *Dini Araştırmalar*, Vol.:14 Num.: 38, 2011.

ATÂYÎ, Nev`îzâde, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şakayık*, İstanbul, 1989.

AYDIN, Hüseyin, "Osmanlılarda Felsefi Düşünce", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4, C. 4, 1992.

BEKİRYAZICI, Eyüp, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Osmanlı'da Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 19, 2003.

BOLAY, Süleyman H., *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Ankara: Akçağ Yay., 2005.

CERRAHOĞLU, İsmail, "Muhyiddin El-Kafiyeci", *AÜİFD*, C. X, 1962.

CİHAN, Ahmed Kamil, "Fâtih Dönemi Düşünce Hayatına Genel Bir Bakış", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 14, 119-129, 2003/1.

ÇELEBİ, Kâtip, *Mîzânu'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ehak - İslâmda Tenkid ve Tartışma Usulü,* (Açıklamalarla sâdeleştiren: Süleyman Uludağ - Mustafa Kara), İstanbul: Marifet Yayınları, 1990.

[698] A.g.e., s. 11.

ECER, A. Vehbi, "Taşköprülüzâde Ahmed Üsameddin Efendi'nin Zamanı ve Hayatı", *Taşköprülüzâde Ahmed Efendi Sempozyumu. Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü*, Yayın No: 12.

HIZLI, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 1, 2008.

KUTLUER, İlhan, "Miftâhu's-Sa'âde", *DİA*, C. 30, İstanbul: TDV Yayınları.

MAYDAER, Saadet, "XVI. Yüzyılda Bir Osmanlı Müderrisi: Mevlana Muslihuddin Efendi ve Mirası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 20, S. 1, 2011.

SÖZEN, Kemal, "Klasik Dönem Osmanlı Bilginlerinin Felsefeye Karşı Tutumu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 14, 2005/1.

TAŞKÖPRÜLÜZADE, Ahmed Efendi, *Eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye - Osmanlı Bilginleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

TAŞKÖPRÜLÜZADE, Ahmed Efendi, *Mevzuatu'l-Ulûm (İlimler Ansiklopedisi)*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011.

TOKSÖZ, Hatice, "Osmanlı'nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5(13).

UZUNÇARŞILI, İsmail H., *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

18. YÜZYILIN BAŞLARINDA OSMANLI DÜŞÜNCE DÜNYASINDAKİ DOĞA ALGISI

Arş. Gör. Serpil KAYGIN
Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü
serpilahmetkocaoglu@gmail.com

Bu çalışmada on sekizinci yüzyılın başlarında yani tam bir ara/geçiş döneminde olan Osmanlı dünyasının doğa anlayışı -ki bu anlayış bitkiler, hayvanlar ve insanları kapsar- üzerinde durulacaktır. Batılılaşma hareketlerinin başladığı bu geçiş döneminde *modern* bilimlere yönelim artmıştır. Pekiyi doğa bilimleri bakımından Osmanlı düşünce dünyası böyle bir dönemde *modern* bilimlerden etkilenmiş midir? Yoksa hâlâ klasik İslam dünyasının doğa anlayışını mı takip etmektedir? Aşağıda Osmanlı düşünce dünyasındaki doğa algısının, klasik İslam düşüncesi doğa anlayışıyla ve Yunan doğa anlayışıyla irtibatları ve benzerlikleri gösterilecektir.

Öncelikle Yunan dönemi doğa algısı ele alınıp, daha sonra Yunan dönemi doğa algısının Klasik İslam dönemi doğa algısını nasıl etkilediğine değinilecektir. Yunan döneminde biri Platon'un diğeri Aristoteles'in olmak üzere iki ayrı kozmoloji bulunmaktadır. Bu kozmolojilere bağlı olarak iki temel doğa algısı vardır. Platon, diyaloglarında genel olarak doğa bilimlerine sırtını çevirmiştir. Bunun sebebi ise epistemolojisi ve ontolojisiyle yakından ilişkilidir. İdealardan meydana gelen ve aklın sezgi gücü ile anlaşılabilen gerçek dünya ile yani idealar dünyasıyla, içinde yaşadığımız duyusal dünya/fenomenal dünya arasında ayırım yapar. Gerçek bilginin nesnesi, değişmeyen, kalıcı olandır ve duyuların değil, düşüncenin nesnesi olan idealardır. Platon, idealarn karşısına duyularımızla algıladığımız, idealarn birer tezahürü olan, gelip geçici ve sürekli değişim içinde olan fenomenler dünyasını koymaktadır. Böyle bir alanda elde edilen bilginin doğruluğu da şüphelidir. İşte doğa bilimlerinin konusu da fenomenler dünyasındaki şeyleri oluşturduğundan, Platon ilgisini fenomenal dünyaya yönelttiği *Timaios*'ta sıklıkla şunu dile getirmektedir: Burada gerçek bilgiyle değil, sadece ihtimalle uğraşıyoruz. Gerçekte bu *bir oyun ve eğlenceden* başka bir şey değildir.[699] Platon'un felsefî sisteminde doğa, tam anlamıyla gerçekliği olmayan ve bu nedenle de düşünceyle kavranılamayan idealar dünyasının aşağı, değersiz kopyası olarak görülmekte, ama kendi içinde bir bütünlük oluşturmaktadır.[700]

[699] Platon, *Timaios*, Çeviren: Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul 2001, s. 29B-D, 30B, 44C, 52B, 53D, 56B, 57D, 59C.
[700] Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul 2001, s. 191.

Platon'un kozmolojisine kendi sistemini oturtan ve ondan birçok bakımından ayrılan Aristoteles için doğa, incelenmesi gerekli bir etkinliktir. Çünkü "…doğayı oluşturan şeylerin bir kısmı meydana gelmemiş, yok olmayan, ezelî-ebedî olan şeylerdir; diğerleri üremeye ve bozuluşa tabidirler. İlk varlıklar tanrısallığın ötesinde mükemmeldirler ve bilgilerine ulaşılmaları daha zordur. Onlara ilişkin bilgilerimiz eksik de olsa duyularımızla sağlanır, diğer taraftan yok olabilir ve bozulabilir şeylere dair (bitki ve hayvanlara) daha çok bilgi edinebiliriz."[701]

Aristoteles'in kozmolojisini Platon'un kozmolojisinden ayıran en önemli şey, ideaların şeylerin dışında, şeylerden bağımsız bir varlıkları olması değil, onların bilhassa şeylerle beraber, şeylerin içinde olduğu düşüncesidir. Her türlü değişim bir değişmez olanı, her oluş, oluş halinde olmayan bir şeyi gerektirdiğinden şeylerin doğası iki yanlıdır: Bir şey olan ve üzerinde değişimin meydana geldiği dayanak, yani *madde* ve bu dayanakta değişimi teşkil eden, Platon'un idealarına denk gelen *form*'dan oluşmaktadır. Bir şeyin formu onun gerçekliğidir, madde ise daha sonra olacağı, fakat bunu olma gücüne sahip, henüz olmayan olması haliyle bir *kuvve halindelik* yani potansiyalitedir.[702] Maddeye gerçekliğini form vermektedir. Madde ve form ancak bir arada bulunduğunda şeylerin kendisine ulaşabiliriz. Biz maddeyi formsuz düşünürsek, *ilk maddeyi* elde ederiz ki, salt kuvve halinde kaldıkça, kendi başına asla var olamaz. Formlar ise Platon'un ideaları gibi ezeli-ebedi olup, ölümsüzdürler ve idealardan şeylerin dışında bir gerçeklikleri olmamaları bakımından ayrılırlar.

Formun maddeyle ilişkisi dünyadaki her şeyin tabi olduğu hareket fikrine bağlanmaktadır. Hareket kuvve halinde olanın gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Hareketli unsur ancak *bi'l-fiil* olan, yani form, hareket ettirilen unsur ise *bi'l-kuvve*, yani maddedir.[703]

Aristoteles, doğal süreci fiziki bir etkinlikten ziyade, belirli bir ereğe yönelme olarak gördüğü Evren tasarımında her türlü oluşun ereğini ve hedefini *bi'l-kuvve* olandan *bi'l-fiil* olana doğru geliştirme olarak tasarlamıştır. Ay-altı ve Ay-üstü Evren olarak ikiye ayırdığı Ay küresinde, var olan varlıkları içinde taşıdıkları kuvve miktarına göre derecelendirmiş ve eserlerinde tam olarak isimlendirmediği bir doğa cetveli *scala naturae* veya *doğa merdiveni* olarak adlandırabileceğimiz aşamalı olarak gelişen bir sistem oluşturmuştur.

Aristoteles, madde-form öğretisini Ay-altı Evren'deki canlı ve cansız varlıklara da uygulamış ve onları derecelendirmiştir. Bu derecelendirme

---

[701] Charles Singer, *A Short History of Scientific Ideas to 1900*, London 1959, s. 46.
[702] Erik Nordenskiöld, *The History of Biology*, New York 1936, s. 36.
[703] Aristoteles, *Fizik*, Çeviren: Saffet Babür, I. Kitap, İstanbul 2005, s. 192a, 16; II. Kitap, s. 192b.

süreci herhangi bir gerçeklikten yoksun, sadece *bi'l-kuvve* olan, formsuz bir maddeyle yani cansız doğayla başlar ki, hiçbir yerde tek başına var olamaz. Daha sonra Aristoteles canlı varlıklarla cansız varlıkları birbirinden ayırmıştır. Bir ruha (pysche) sahip olmayı, canlılığın ilkesi olarak ortaya koyduğu *De Anima* (Ruh Üzerine) adlı kitabında ifade etmektedir. Madde *bi'l-kuvve* olmakla, form da *bi'l-fiil* olmakla eş anlamlıdır. Ruh ise, canlılarda *bi'l-fiil* olmaklığı, yani forma sahip oluşu gösterir. Form maddeden önce gelir ve ondan daha fazla bir gerçekliğe sahiptir, ruh da bedene göre bir önceliğe sahiptir. Madde-form öğretisinde, formun maddeyi biçimlendirmesi gibi ruh da bedeni biçimlendirmektedir. Çünkü Aristoteles için, "ruh, bi'l-kuvve hayata sahip bir cismin entelekheiasıdır."[704] Beden, *empsykhon soma*'da (canlı varlık), *ousia os eidos*'dur, yani dayanak veya maddedir; ruh, o zaman zorunlu olarak (dayanak veya biçim) ve maddeyi, bir *tode ti* (somut varlık) yapmak için belirleyen olacaktır.[705] Ruh, aynı zamanda hareketin kaynağı ve bedenin ereğidir.

Ruhun farklı yetileri vardır ve canlılar sahip oldukları bu yetilere göre derecelendirilmişlerdir. Sahip oldukları yetilere göre bitkilerde bitkisel ruh, hayvanlarda bitkisel ruhun yanı sıra hayvansal ruh ve insanlarda hem bitkisel hem de hayvansal ruhun yanı sıra rasyonel ruh bulunmaktadır. *Besleyici yetiyi* taşıyan bitkisel ruh, ruhun ilk ve en genel derecesidir. Ruhun bu derecesi bütün bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda ortak olarak mevcuttur. Bitkisel ruhla hayat tüm canlılara ait olmaktadır. Bitkisel ruh olmadan yeryüzünde hayat olmaz. Çünkü bitkisel ruh, canlılığın işaretidir. Bitkisel ruhun fonksiyonları üreme ve besinin kullanımıdır.[706]

Ruhun *hayvanî yetisi*, hayvan ve insanlarda bulunmaktadır. Hayvanî ruh, bitkisel ruhun sahip olduğu niteliklere sahip olmakla birlikte duyumsama ve hareket etme gücüne de sahiptir. Hareket etmeyen ve yer değiştirmeyen varlıklar bile, en azından duyumsamaya sahip iseler hayvan adını almaktadırlar.[707]

Aristoteles'e göre, gerçek anlamda ruh, *rasyonel ruh*tur ve ruhun en üst derecesini oluşturur, ruhsal yetilerin tümünü içerir. Rasyonel ruh sayesinde algılayıp düşündüğümüzden dolayı bu ruh, madde değil, formdur. Rasyonel ruh, bedenin *entelecheia*sıdır. Rasyonel ruhta, bitkisel ve hayvanî ruha göre yüksek bir ilke, akıl bulunmaktadır. Aristoteles'e göre ruhun bilmesini ve anlamasını sağlayan bölüm akıldır. Ruhun bu bölümü, formu kabul etmeye

[704] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çeviren: Zeki Özcan, Ankara 2011, s. 65.
[705] Aristoteles, 2011, s. 68.
[706] Aristoteles, 2011, s. 84.
[707] Aristoteles, 2011, s. 80.

elverişli olmakla birlikte etkilenmez olmalıdır; o, *bi'l-fiil* halinde form olandır.[708]

Aristoteles, faal ve münfail akıl olmak üzere iki çeşit akıl kabul etmektedir. Akıl duyulardan ayrılmaktadır. Duyum yetileri bedene bağlıdır, akıl ise bedenden bağımsızdır. Bu yüzden de aklın maddi olmayan ve bedenden bağımsız bir varlığa sahip bulunduğunu ileri sürmüştür. Ruhun, ideaların yeri olduğunu ileri sürenlere şu bağlamda katılmaktadır: Ruhun tümü değil, fakat ruhun düşünen bölümü ideaların yeridir; ruhun düşünen bölümünde *bi'l-fiil* idealar değil, fakat *bi'l-kuvve* halinde idealar vardır.[709] Bu anlattığımız münfail akıldır. Faal akıl ise ruhun muhakeme yapabilme ve düşünme yönüdür. Bu akıl, kuvve halindeki düşünceyi ve kavrayışı fiil haline getirir ve böylece münfail akla düşünme imkânı verir, tıpkı ışığın bize renkleri görme imkânı vermesi gibi. Aristoteles'e göre faal akıl, bizim düşünmemizi sağlayan prensiptir, onsuz hiçbir şey düşünülemez. Münfail akıl, yok oluşa tabi olup ölümlü iken, faal akıl ise bedenden önce vardır ve bedenden sonra da yaşayacaktır. Aristoteles, faal aklın daima düşündüğünü ve zamanın dışında olduğunu, onda cisimsel bir yapının bulunmadığını kabul eder.[710]

Faal aklın açıkça maddeden tamamen bağımsız bir tarzda var olduğu ileri sürülmektedir.[711] Aristoteles, maddeye en çok gömülmüş olan en aşağıdaki varlıklardan süreklilik içinde insana, göksel cisimlere, akıllara ve Tanrı'ya uzanan bir hiyerarşinin bulunduğuna inanmıştır. İnsandaki faal akıl, bu hiyerarşinin en yüksek üyelerinden biridir, ancak onun üstünde hem Tanrı hem de diğer akıllar vardır.[712]

Yunan dönemi doğa bilimleri esasen yukarıda kısaca betimlemiş olduğumuz Aristoteles'in doğa anlayışı üzerine oturmuş ve bu zeminin felsefî ve ilmî kabullerinden büyük ölçüde beslenmiştir. Bu konuda elbette Platon'un da belirli ölçüde etkili olduğu varsayılabilir, ancak bu etkinin Aristoteles'in doğa anlayışına nispetle ikinci planda kaldığı anlaşılmaktadır. Aristoteles'in *doğa merdiveni*'nde diğer varlıklardan farklı olarak akla sahip olmasıyla insanı, Ay-altı Evren'de en değerli varlık kılmasının diğer ruh sahibi varlıklar üzerinde her türlü tasarrufta bulunmasına sebep olmadığını görmekteyiz. İnsan daha çok kendini doğanın bir parçası, varlık dizisinin bir üyesi olarak konumlandırmıştır. Nitekim o dönemdeki Aristoteles'in ve Theophrastus'un doğaya ilişkin eserlerini ele aldığımızda, bu eserlerin birtakım pratik ve yaşamsal ihtiyaçlardan ve kaygılardan dolayı incelenmediğini çıkarsamaktayız.

---

[708] Aristoteles,2011, s. 150.
[709] Aristoteles, 2011, s. 151.
[710] Aristoteles, 2011, s. 157.
[711] Aristoteles, 2011, s. 430.
[712] David Ross, *Aristoteles*, Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul 2011, s. 242.

Sahip olduğu doğa algısıyla nihaî otorite olarak kabul edilen İbn Sînâ, İslam dönemi doğa bilimlerini derinden etkilemiştir. İbn Sînâ'nın doğa algısı ve kozmolojisi, onun epistemoloji ve ontolojisiyle bir bütünlük meydana getirmektedir. İbn Sînâ varlık alanını zorunlu varlık, yani *Vâcibu'l-Vücûd* ve mümkün varlık, yani *Mümkinü'l-Vücûd* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Eğer bir varlık için var olma özelliği zorunlu bir nitelikse, o varlık gerçek bir varlıktır. Var olmak için dışarıdan herhangi bir şeye ihtiyacı yoktur, varlığı kendisiyle kâimdir.[713] Varlığının ve yokluğunun düşünülmesi imkânsızlık ve çelişki yaratmayan ve var olması için kendi dışında bir varlığa ihtiyaç duyan varlıklar ise *Mümkinü'l-Vücûd* olarak adlandırılmaktadır.[714] Mümkün varlıklar gerçekliklerini her şeyin tepesinde, salt varlık, gerçek ve iyilik olan zorunlu varlıktan, yani Tanrı'dan almaktadırlar. Yeni-Platoncu kozmolojinin izlerini bulduğumuz İbn Sînâ, Tanrı'nın mutlak yüceliğini zedelemeksizin varlık hiyerarşisini Tanrı'dan kaynaklandırır. Var olanların Zorunlu Varlık'tan türemesi, O'nun bilgisiyle, düşünme ve kavrama faaliyetiyle, kendi özünü bilmekliğiyle yakından ilişkilidir. Başka bir deyişle, İbn Sînâ'da Evren, Tanrı'dan O'nun kendi özüne dair bilgisinin bir sonucu olarak türemektedir.

Ay-üstü ve Ay-altı Evren olarak ayırdığı Evren'de; Ay-altı Evren'i, oluş ve bozuluşa tabi olan doğal cisimler oluşturmaktadır.[715] İbn Sînâ düşüncesinde her doğal cisim madde ve sûretten (form) meydana gelmektedir ve bu ikisinden her biri diğeri olmaksızın *bi'l-fiil* halde var olamaz. Çünkü varlık onların birleşmelerinden meydana gelmektedir. Madde yalnız bir hazırlık, kendine verilecek olanı (sûreti) almaya yetenekli ve *bi'l-kuvve* halinde bulunmadır. Sûret ise, bir gerçekleşme ve *bi'l-fiil* halinde bulunmadır. Maddeyi belirten ve onu tamamlayan şeydir. Aynı zamanda hareketin de kaynağıdır.[716] Ay-altı Evren'de var olmanın şartı bütün sûretler için madde, bütün maddeler için sûretin zorunlu olmasıdır.

Bu bağlamda İbn Sînâ, doğa bilimlerinin konusunu şöyle belirlemektedir: "Doğa biliminin konusu değişme içinde olması, devinim ve durgunluk yönleriyle nitelenmesi bakımından (somut-mevcut) cisimlerdir."[717] Bu anlamda İbn Sînâ oluş dünyasındaki varlıkların araştırılabilir olması

[713] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Çevirenler: Ekrem Demirli, Prof. Dr. Ali Durusoy, Muhittin Macit, İstanbul 2005, s. 36.
[714] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Yapısı*, Çevirenler: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul 2000, s. 569.
[715] Seyyid Hüseyin Nasr, *Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çeviren: Nazife Şişman, İstanbul 1985, s. 267.
[716] Kishimjan Eshenkulova, *İbn Sina Felsefesinde Madde ve Sûret*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2010, s. 37-38.
[717] İlhami Doğan, *İbn Sina'nın Doğa Felsefesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2005, s. 125-126.

bakımından Platoncu doğa felsefesinden ayrılmaktadır. Zira Platon, içinde bulunduğumuz duyulur dünyada gerçeklerle değil, sadece ihtimallerle uğraştığımızı belirtmekte ve bundan dolayı doğanın araştırılabilirliğini yadsımaktaydı.

İbn Sînâ varlıklar arasında en aşağı seviyeden başlayarak bir derecelendirme yapmaktadır. Maddenin bir çeşit yetersizliği vardır. Sûretin kendinde bir değeri varken, madde *bi'l-kuvve* halinde bir yetersizlik içindedir. Madde kendinde değerini ise kendi dışında bir varlıktan yani sûretten almaktadır. Sûrette faal akıl aracılığıyla Tanrı'dan gelen bir İlahîlik bulunmaktadır. Bir varlığın gerçeklik derecesi, güzelliği ve iyiliği zorunlu varlığa yakın olduğu derecede artmaktadır.[718]

İbn Sînâ'da Nefs/Ruh ve Yetileri

İbn Sînâ düşüncesinde var olan hiçbir cisim kendi kendine hareket etmez ya da oluşmaz. Cisimlerde bazı güçler bulunur ki, hareket ve eylemlerinin ilkeleri bunlardır. Ay-altı Evren'de bulunan doğal cisimlerin tüm eylem ve hareketlerinin kaynağı *doğa* ve *nefs* gücüdür. İnorganik cisimlerin hareket ve eylem ilkesi *doğa* gücüyken, organik cisimlerin hareket ve eylem ilkesi *nefs*'tir. Nefs bulunduğu cisme ve cismin hareket tarzına göre değişik adlar almaktadır: Nebâtî, hayvânî ve insanî nefs.

İbn Sînâ nefsin bir bütün olarak bedenle ilişkisinden dolayı Aristotelesçi nefs tanımını kabul etmiş, fakat nefsin kozmik hiyerarşide daha üstün güçlerin (üstte bulunan varlıklar) daha aşağıdaki güçlerle (aşağıda bulunan varlıklar), onların nedeni olarak nasıl ilişkiye geçtiğini tasvir etmek için de Yeni-Platoncu anlayışı temele almıştır.[719]

İbn Sînâ nefsi, "canlılık fiillerini gerçekleştirmek [üzere kullandığı] tabiî organik cismin ilk kemâli (yetkinliği)" olarak tanımlamaktadır.[720] Fakat nebâtî ve hayvânî nefsin, insanî nefsten farklı olarak maddeyle ilişkili olduğunu, insanî nefsin bu itibarla tam olarak *yetkinlik* kavramının altına sığdırılabileceğini öne sürmüştür. İşte İbn Sîna'nın doğa algısına hayat veren ve onun birlik ve tutarlılığını sağlayan bu insanî nefstir.

İnsanî nefsin tanımına geçmeden önce nebâtî ve hayvânî nefsin İbn Sînâ'da nasıl tanımlandığını burada ele almamız, nefsler arasındaki hiyerarşik ilişkinin nasıl kavrandığını anlamamız bakımından iyi olacaktır. İbn Sînâ nebâtî nefsi, "beslenmesi, büyümesi ve üremesi açısından tabiî organik cismin ilk yetkinliği" olarak tanımlamaktadır.[721] Nebâtî nefs varlık hiyerarşisinin ilk basamağını oluşturan bitkisel varlık tabakasında bulunmaktadır ve beslenme,

[718] Nasr, 1985, s. 227.
[719] Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, Çeviren: İbrahim Halil Üçer, İstanbul 2010, s. 157.
[720] Wisnovsky, s. 155.
[721] Wisnovsky, s. 156.

büyüme ve üreme olmak üzere üç temel yetisi bulunmaktadır.[722] İbn Sînâ hayvânî nefsi "tikelleri idrakî ve iradî olarak hareket etmesi açısından tabiî organik cismin ilk yetkinliği" olarak tanımlamaktadır.[723] Hayvânî nefs, nebâtî nefsin bir üst etkinliği olarak ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ'ya göre insanî nefs (nefs-i nâtıka), bizatihi var olan bir cevherdir ve ne bir insanın bedenine ne de başka herhangi bir maddeye nakşolmuştur. Bu anlamda nebâtî ve hayvânî nefs maddeye bağımlıdır. İnsanî nefs de nebâtî ve hayvânî nefs gibi bedenle birlikte varlığa gelmektedir. Bu yeti düşünebilen, düşündüğünü düşünebilen, düşündüğünün düşündüğünü düşünebilen bir yetidir.[724]

İnsanî nefs, kuvveleri ve yetkinlikleri olan bir cevherdir.[725] Bu yetinin bilmeye ve yapmaya yönelik düşünmek olmak üzere iki işlevi vardır: Bilme nefsin nazarî yönünü; yapma üzerine düşünme, nefsin amelî yönünü ifade etmektedir. İbn Sînâ insanî nefsin bu yetilerine nazarî akıl ve amelî akıl adını vermektedir. İnsanî nefse ait bu yetilerin ikiye ayrılmasının sebebi nefsin gayri maddî bir cevher olarak bedenle bulunmasındandır. İnsanî nefsin, hem maddî âlem olan bu dünyayla, hem de manevî âlem olan İlahî yani Ay-üstü Evren'le ilişkisi bulunmaktadır. İlahî âlemle ilişkisinden bilgiler meydana gelirken, dünyevî ilişkilerinden eylemin ilkeleri gelmektedir.[726]

Amelî akıl, insanın Ay-altı Evren'le olan ilişkilerini düzenlemektedir. Bu ilişkiyi gerçekleştirmek için bedene ve bedensel yetilere ihtiyaç duyulmaktadır. İnsan eylemlerinin bir kısmını organlarla, bir kısmını da organsız gerçekleştirmektedir. Organlarla gerçekleştirdiği eylemlerin kaynağı amelî akıl olmasına karşın, eylemin ilkesini belirleyen nazarî akıl'dır.[727]

Aklın Ay-üstü Evren'e yani İlahî âleme yönelik olan nazarî akıl, Ay-üstü Evren'deki makulâtı (metafizik gerçekliği, maddeden soyutlanmış tümel suretleri) kavrar. Makulât ise, tümeller veya küllî kavramlardır: Âlemin düzen ve muhtevası, âlemin zorunlu varlıktan sudûru ile birlik ve çokluk, zorunluluk, imkân ve hareket, sükûn gibi ilkeler ve matematik kavramlardır.[728] Nazarî akıl yetisi soyut suretleri kolaylıkla alırken, tam olarak soyutlanmamış suretleri ise bunları madde ile olan bağıntısını kesecek bir şekilde soyutlamaya tutar. Bu akıl, İlahî ilkelerden sürekli olarak alma ve etkilenmeye elverişli yapıdadır.

---

[722] Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology*, London 1952, s. 24.
[723] Wisnovsky, s. 156.
[724] İbn Sina, 2005, s. 185.
[725] İbn Sina, 2005, s. 112.
[726] Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Bursa 2000, s. 47-55.
[727] Adem Gülhan, *İbn Sînâ'ya Göre Nefsin Hareket Ettirici Yetileri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2010, s. 27-28.
[728] Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, İstanbul 2004, s. 37.

İbn Sînâ'da Varlıklar Arasındaki Hiyerarşi

İnsanî nefsin, daha aşağı konumdaki nebâtî ve hayvânî nefsle nasıl bir ilişkiye geçtiğine dair tartışmaların altında Aristoteles'in *qua to hou* (kendisi için olunan) gaye neden ve *qua to hôi* (faydası için olunan) gaye neden ayrımı bulunmaktadır.[729]

Nefs, bedenin hareketine neden olması bakımından fail bir nedendir. Fail bir neden olarak nefs, bedenin hareketini kullanması ve ondan faydalanması bakımından aynı zamanda *qua to hôi* gaye nedendir. *Qua to hôi* neden olması bakımından nefs, bedenin hareketinin bazı gayeleri, yani *qua to hou* gaye nedeni elde etmeye yönelmiştir.[730]

İbn Sînâ nebâtî ve hayvânî nefsle insanî nefs arasındaki farkın tam da burada yattığını söylemektedir. Nebâtî ve hayvânî nefs fail ve *qua to hôi* gaye nedenlerdir. Zira bu nefsler, *qua to hou* gaye nedeni yani tür açısından ebedîliği elde etmek için hem bedenlerini hareket ettirdiklerini hem de bedenlerini kullandıklarını öne sürmektedir. İnsanî nefs ise içerisinde hem *qua to hôi* hem de *qua to hou* gaye neden olan bir gücü (nazarî akıl) barındıran tek nefstir.[731]

İbn Sînâ böyle bir ayırımı varlıklar arasındaki hiyerarşik ilişkiyi belirlemek için yapmaktadır. Her nefsin kendine ait güçleri bulunmaktadır. Bir üstteki güç, bir alttaki gücü kullanır, yani *qua to hou* gaye nedeni elde etmek için bedeni kullanır. Tıpkı tikel hayvânî nefslerin kendi nebâtî güçlerini kullanmaları gibi, insanî nefs de bireysel ölümsüzlüğünü elde etmek amacıyla kendi hayvânî hareket ve hissî idrak gücünü kullanır. Tek farklılık ise; insanî nefsin faal aklın sahip olduğu ve onun daha aşağı güçleri için *qua to hou* gaye neden olarak işlev gören ölümsüzlüğü elde edebilmesidir.[732]

İşte nebâtî ve hayvânî nefslerde *qua to hou* gaye neden kendilerine aşkındır. Bu, onların ferdî olarak kazanamayacakları, ancak üreme yoluyla elde edebilecekleri ölümsüzlüktür. Buna mukabil insanî nefs kendi kendinde *qua to hou* gaye nedeni barındırmaktadır. *Qua to hou* gaye neden, aklın ve bir bütün olarak nefsin bütün aşağı güçlerinin kendisine hizmet ettikleri nazarî akıl ve bilhassa *kazanılmış* (müstefâd) akıldır.[733]

İbn Sînâ'da insanî nefse verilmiş bu üstünlük, insanın kendi *qua to hou* gayesine ulaşmak için, kendinden aşağıda bulunan varlıklar üzerinde her türlü tasarrufta bulunmasına neden olmaktadır. Çünkü nebâtî ve hayvânî nefsler bedene bağımlı olduklarından, kendilerinde bir *qua to hou* neden

[729] Wisnovsky, s. 178.
[730] Wisnovsky, s. 179.
[731] Wisnovsky, s. 179.
[732] Wisnovsky, s. 180.
[733] Wisnovsky, s. 181.

bulundurmazlar ve varlık hiyerarşisinde insanın gayesini gerçekleştirmek için bir aracı konumundadırlar.

Sonuç olarak, İslam dönemi doğa algısının iki temel ayağının bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi teolojik, diğeri ise felsefî nitelik taşımaktadır. Teolojik açıdan bakıldığında Kur'an, insanın varlık alanına çıkışından bahsederken, insana biçim verdikten sonra ona Tanrı'nın kendi ruhundan üflediğini ifade etmektedir.[734] *Ruh*, Kur'an'da, aynı zamanda vahiy meleği Cebrail'in de adıdır ve Cebrail, Tanrı'dan elçisine haber/bilgi getirmekle sorumludur. Dolayısıyla *ruhun üflenmesi* her şeyden önce insana bilgisel bir kodlama yapıldığını temsil etmektedir. Dolayısıyla Tanrı, eşref-i mahlukâtı yarattığı zaman ona akl-ı evvel mertebesini vermiş ve kendisine bilmediği şeyleri öğretmiştir. Onun mertebesini meleklere tarif etmiş ve onlara insanın âlemde kendisinin halifesi olduğunu bildirmiştir. Böylelikle Tanrı'nın âlemdeki hükmü eşref-i mahlukâtla zâhir olmuştur: "Sizi yeryüzünün halifeleri kılan, verdiği nimetler hususunda sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O'dur."[735], "Gerçekten Biz Âdem evlatlarını şerefli kıldık, karada ve denizde kendilerini taşıyacak vasıtalar nasib ettik, onlara helâl ve hoş rızıklar verdik ve onları yarattığımız varlıkların çoğuna üstün kıldık."[736]

Kur'an'da Tanrı'nın, insanı kendi sûretinden yaratması (Allah, Âdem'i kendi suretinden yarattı)[737] ve yarattığı varlıklar arasında sadece onu muhatap alması nitekim insanın bir mikro kozmos olarak sayılmasına yol açmıştır. Çünkü Tanrı'nın tecelli ettiği yer, eşref-i mahlukâttır. Onun akla sahip olması Evren'de yaratılan her şeyi ilke olarak bilmesine ve diğer varlıklardan ayrı olarak varlık mertebesi açısından tüm eşyayı kuşatan bir nazara sahip olmasına işaret etmektedir. Bundan dolayı insan eşref-i mahlukâttır ve göklerde ve yerlerde bulunan tüm mahlukât insanın emrine âmâde kılınmıştır:

> "O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini, kendi katından (bir lütfu olmak üzere) size boyun eğdirmiştir. Elbette bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır."[738], "Allah davarları da yarattı. Bunlarda sizi soğuktan koruyan (deri, yün, kıl gibi) maddeler ve birçok faydalar vardır. Hem onların etlerini ve ürünlerini de yersiniz. Onları akşamleyin ağıllarına getirir, sabahleyin otlaklara götürürken bambaşka bir zevk alırsınız! Bunlar yüklerinizi taşırlar; öyle uzak diyarlara kadar götürürler ki, onlar olmaksızın, son derece zahmet ve meşakkat çekmeden varamazdınız oralara. Gerçekten, bunları size âmâde kılan

[734] Hicr 15: 29; Sâd 38: 72.
[735] En'am 6: 165.
[736] İsrâ' 17: 70.
[737] Müslim 1: 115.
[738] El-Câsiye 45: 13.

> Rabbiniz pek şefkatlidir, rahmet ve ihsanı boldur."[739], "Ellerimizle yaptığımız eserlerden kendileri için uysal, evcil hayvanlar yarattık da onlara mâlik bulunuyorlar. Onları emirlerine âmâde kıldık. Onlardan hem binek edinir, hem de yerler. Onlardan içecekler elde ederler, daha nice menfaatlerinden yararlanırlar."[740]

Kur'an'da *eşref-i mahlukât*'la ilgili ayetlerin ortaya koyduğu üzere insan varlıkların en şereflisidir ve doğadaki bütün yaratıklar ona tabi kılınmışlardır. Dolayısıyla insanın bulunduğu konumdan ötürü diğer tüm varlıklar üzerinde her türlü tasarrufta bulunması Kur'an'da meşru bir zemin bulmuştur. İbn Sînâ da tüm sisteminde felsefî bilgilerle İslamî bilgileri birleştirmeye ve uzlaştırmaya çalışmıştır. Sonuç olarak onun ve hükemâ'nın doğa algısı Kur'an'daki doğa algısıyla bütünleşmiştir.

Felsefî yönüne gelince, İbn Sînâ'nın hem doğa algısını hem de onun nefs ve nefsin yetilerine yaklaşımını göz önünde bulundurduğumuzda şu sonuçları çıkarsamaktayız; birinci olarak, İbn Sînâ'da maddenin *bi'l-kuvve* halinde bulunmasından dolayı *kendinde* bir değeri yoktur. Madde, değerini sûretten almaktadır ki, nitekim doğa bilimlerinin konusu olan değişimin kaynağı da sûrettir. Sûretin maddeye oranla bir üstünlüğü bulunmaktadır.

İkincisi, nebâtî, hayvânî ve insanî nefslerin varlık hiyerarşisinde birbirleri arasındaki *üstünlük-aşağılık* ilişkisi; nebâtî ve hayvânî nefsin *qua to hou* nedenleri kendilerine aşkın ve bedene bağımlı oldukları için, insanî nefsin ise *qua to hou* gaye nedeninin kendine içkin, maddeden bağımsız ve ona ulaşabilir olduğu için aralarında ontolojik dengesizlik bulunmaktadır. Zira sadece insanî nefs Tanrı tarafından verilen malukâta ulaşabilir. Bunu yaparken de *qua to hôi* neden olan nebâtî ve hayvânî nefisleri birer araç olarak kullanırlar. Bu ise insanın kendi gayesini gerçekleştirmek üzere, bitki ve hayvan üzerinde her türlü tasarrufta bulunmasına neden olmaktadır.

İslam döneminde bu teolojik ve felsefî yön birleşmiş ve çok güçlü bir doğa anlayışının (paradigmasının) oluşumuna zemin hazırlamıştır.

Klasik Osmanlı düşünce geleneğinin felsefî düşüncesinin anlaşılabilmesi için bu düşünce yapısının temellerinin bilinmesi gerekmektedir. Bu açıdan İbn Sînâ felsefesinin (ve hükemâ'nın) ve kelâm ve tasavvuf disiplinlerinin Gazzâlî sonrası geçirmiş olduğu dönüşümlerin dikkate alınması ve bu dönüşümün Osmanlı'ya nasıl aktarıldığının bilinmesi, Osmanlı âlimlerinin felsefî düşünceye karşı tutumlarını belirlemede önemli etkendir.[741]

İslam düşüncesi, Gazzâlî'ye kadar kelâm, tasavvuf ve felsefe olmak üzere üç ayrı koldan ilerlemiştir. Fakat Gazzâlî'yle birlikte kelâm, felsefe ve

---

[739] Furkân 25: 48, 49.
[740] Yâsin 36: 71, 73.
[741] Hatice Toksöz, "Osmanlı Klasik Dönemi'nde Felsefe ve Değeri", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5 (13), İstanbul 2007, s. 123-124.

tasavvuf arasındaki sınırlar ortadan kalkmış ve dolayısıyla İslam dünyasındaki düşünce alanındaki dinamizm on ikinci yüzyıldan itibaren yapısal değişikliğe uğrayarak devam etmiştir.[742]

Gazzâlî (1058-1111), *Tehâfütü'l-Felâsife*'de hükemâ'nın *ilâhiyyât* (metafizik) bahislerinde kurmuş oldukları yönteme karşı gelmekte, onun ilahiyat için uygun olmadığını iddia etmektedir.[743] Gazzâlî öncesi dönemin *mütekaddimîn* adıyla anılan ilk dönem kelâmcıları, *ilâhiyyât* ve *sem'iyyât* meselelerini incelerken yöntem olarak Aristoteles'in mantığını değil de, "bilinmeyenin bilgisini, onu bilinene kıyaslarla elde etmek"ten ibaret olan *fıkhî kıyası* kullanmışlardır. Gazzâlî ise kendinden önceki kelâmcıların uzak durdukları Aristoteles mantığının, dinin ilkelerine temellendirmede din açısından bir sakınca taşımadığını savunarak kelâm ilmi açısından yeni bir dönemin başlatıcısı olmuştur. Bu yeni dönemdeki kelâmcılar yöntem olarak Aristoteles mantığını kullanmışlar ve ilk dönem kelâmın başlıca konuları olan *ilâhiyyât* ve *sem'iyyât* meseleleriyle birlikte hatta onlardan daha fazla felsefe problemleriyle ilgilenmişlerdir. Böylece Gazzâlî kelâmın kapılarını, mantığın dinî ilimler için de en güvenilir yöntem olduğunu ilan ederek felsefeye açmıştır.[744]

Gazzâlî'nin diğer karşı çıktığı nokta ise şudur: Filozofların matematiksel ilimlerin hepsinde, tabiî ilimlerin bir kısmında burhanî (akıl yürütmeye dayanan) önermelere sahip oldukları şüphesizdir. Fakat filozofların matematiksel ilimler ile tabiî ilimler alanındaki bilgilerinin *yakînî* olması, diğer alanlarda da *yakînî* bilgiye sahip olacakları anlamına gelmez. Zira ona göre akıl, kendi imkânları içerisinde metafizik meselelerde kesin sonuçlar elde edebilecek bir donanımdan yoksundur. Filozofların en büyük yanlışlığı, bu imkânsızlıklara rağmen, böyle bir çaba içine girmeleri ve bu konularda kesin bilgi içeren sonuçlara ulaştıklarını iddia etmeleridir. Böylelikle Gazzâlî, metafizik meselelerde akla dayalı bir icma'ın imkânsızlığını dile getirmiştir.[745]

Gazzâlî, metafizik sorunların çözümünde *ilham* ve *keşifi* önermiş, böylece bir yöntem olarak *keşif*, metafizik sorunlar karşısında güçsüz ve yetersiz kalan aklın üstüne konumlandırılarak teminat altına alınmıştır. Böylelikle hakikatin *ilham* ve *keşif* yoluyla bilinebileceği noktasında karar kılarak varlık ve bilgi sorunlarına tasavvufî bir çözüm getirmeye çalışmış, sonuç olarak kelâmın kapılarını tasavvufa da açılmıştır. Bu ise tasavvuf öğretisinin itibarını artırmış, şeriat ve hikmeti (ama Aristotelesçi değil,

[742] Kemal Sözen, "Klasik Osmanlı Türk Düşüncesi", *Yeni Türkiye*, 8 (16), 2002, s. 94.
[743] Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara 2004, s. 73.
[744] Hüseyin Sarıoğlu, "Osmanlı'da Felsefe-Kelâm-Tasavvuf İlişkileri", *Osmanlı*, Cilt: 8, Ankara 1999, s. 218.
[745] Vural, s. 74.

Platoncu hikmeti ve *akıl* yoluyla ulaşılan bilgiyi değil, *keşif* yoluyla elde edilen bilgiyi) uzlaştırmayı başarmıştır. Bu uzlaştırma bilginin kaynağı bakımından tahlil edilecek olursa, bir *akil-nakil* uzlaşması değil, daha çok *keşif-nakil* uzlaşmasıdır. *Keşif-nakil* uzlaşması, kâşifin yani mutasavvıfın veya mistiğin bilgisi, özü gereği akıl ile kontrol edilebilecek türden bir bilgi değildir.[746] Böylelikle Şehâbeddîn el-Sühreverdî ile Muhyiddîn İbn el-Arabî'nin hakikate ulaşma yolunda emin adımlarla yürüyebilmesi için teorik bir zemin hazırlanmıştır.

Gazzâlî sonrası dönemde oluşan bu yeni düşünce akımları, Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemlerine rastlamakta ve devletin kuruluş döneminin fikrî yapısı üzerinde etkili olmaktadır. Bu açıdan Osmanlı düşüncesi felsefileşmiş kelâm ve tasavvuf kültüründen oluşmaktadır. Gazzâlî'nin tesiriyle oluşan bu zihniyet kelâmda Fahreddin Râzî, tasavvufta ise İbn Arabî'nin oluşturduğu ekollerle beraber Osmanlı düşünce dünyasında etkili olmuş ve bu oluşum siyasi otoritenin desteğini alarak hâkim bir konuma gelmiştir.[747]

Sonuç olarak, on dördüncü yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı medreseleri açılmaya başlamış ve Gazzâlî'nin oluşturduğu geleneksel felsefe ve kelâm anlayışı çerçevesinde yetişen müderrislerce Osmanlı düşünce dünyasına aktarılmıştır. Medreselerde okutulan ders kitaplarında felsefe, tasavvuf ve kelâma ait problemler iç içe geçmiş, her biri birbirinin konularını içermiştir.

Klasik Osmanlı döneminin doğa algısı ve ilim anlayışının temelini Esirüddin el-Mufaddal İbn Ömer İbn el-Mufaddal es-Semerkandî el-Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme*'si oluşturmaktadır.

Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme*'sinde Doğa Algısı

Osmanlı medreselerinde felsefî nitelikli kelâm kitaplarının yanı sıra kelâm konularını içeren felsefe eserleri de bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi XIII. yüzyılda İbn Sînâ geleneğinin temsilcilerinden biri olarak bilinen Esirüddin el-Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme* adlı eseridir. Ebherî söz konusu eserinde klasik İslam felsefesinin kavramlarını ve problemlerini didaktik bir tarzda sunmuş, klasik Osmanlı dönemi doğa algısının gelişiminde temel oluşturmuştur. Zira eserin Osmanlı medreselerinde son dönemlere kadar eğitim sistemi kademeleri olan iktisar (başlangıç) ve iktisad (orta) kademelerinde ders kitabı olarak okutulmuş olması ve üzerinde pek çok şerh ve haşiyenin yazılmış olması onun Osmanlı düşünce geleneğinde yerini

[746] Remzi Demir, *Philosophia Ottomonica: Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'nde Türk Felsefesi*, Cilt: 1, Ankara 2005, s. 47-50.
[747] Hasan Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*, İstanbul 1997, s. 173-174.

göstermesi bakımından önemlidir.[748] Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme*'si muhteva ve metot açısından İbn Sînâ'nın eserleriyle benzerlik taşımaktadır. Nitekim onun da eseri tıpkı İbn Sînâ'nın eseri gibi mantık, tabiiyyât ve ilahiyyât olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. İlahiyyât/metafizik bölümünde olduğu gibi tabiyyât/fizik bölümlerinde ele aldığı kavramlar ve problemler İbn Sînâ'nın eserlerinden *es-simâu't-tabiî/fizik*'inin bir özeti niteliğinde olduğu[749] söylense de bu bölümlerin içeriği incelendiğinde tamamen olmasa bile bazı önemli bakımlardan İbn Sînâ'dan farklılıklar arz ettiği görülmektedir: Ebherî her ne kadar İbn Sînâ geleneğinin önemli kavramlarını kullanmış ve hatta bunları aktarmış olsa da özellikle bu geleneğin bazı önemli problemlerine eserinde yer vermediği gözden kaçmamaktadır. Bunlardan en önemlisi organik varlık tabakalarını incelerken sadece nebâtî nefs, hayvanî nefs ve insanî nefs kavramları üzerinde durarak bu üç varlığın metafizik boyutlarını ele almış, tabiat bilimleri boyutunu yani biyolojik ve fizyolojik varlığı üzerinde durmamıştır. Bu ise Ebherî'nin felsefî düşüncesini ortaya koyarken İbn Sînâcı geleneğinin Gazzâlî ve Fahreddîn Râzî'nin çizgisinde dönüşmüş olan paradigmayı benimsemesinin izlerini taşımaktadır. Nitekim Ebherî, kendi kozmolojik sistemini ve doğa algısını kısmen İbn Sînâcı kozmolojik sisteme ve doğa algısına dayandırsa da Gazzâli düşüncesinin ortaya koyduğu izlerin temelleri çok net görünmektedir.

Sonuç olarak Platon'la beraber *theoria* ve *emperia* arasında bir ayrım yapılmıştır. Ontolojik düzeyde *varlık* ve *oluş*'a tekabül eden bu ayrım, bilimsel etkinliğin de temel özelliklerini belirlemiştir. Buna göre deney alanını dolayısıyla doğa bilimlerini temsil eden *emperia*, bireysellikler ve rastlantısallıklar alanı olarak, oluşa ilişkin, *theoria* ise gerçek varlık alanına ilişkin bilgimizin kaynağını oluşturmaktadır. Bu bağlamda Platon teorik bilginin önemini vurgulamış, gözlem ve deneyle elde edilen bilginin bir değer taşımadığını belirtmiştir. Aristoteles'le beraber bu epistemolojik ayrım ortadan kalkmış, theoria ve emperia birleştirilmiştir. Böyle bir epistemolojik ve ontolojik çerçeve, doğanın araştırılabilir bir varlık alanı olduğu fikrini hazırlamış ve doğa bilimleri çalışmalarını olanaklı kılmıştır. Aristotelesçi bu yaklaşım klasik İslam düşüncesinde sürdürülmemiş, *theoria* ve *emperia* ayrımı, farklı bir tarzda da olsa devam etmiştir. Buna göre klasik İslam düşüncesi, *theoria*'dan elde edilen bilgiyi, mutlak-tanrısal bilgi olarak kabul ederken, *emperia*'dan elde edilen bilgiyi de gelip geçici ve sonlu dünyanın

[748] Cevdet Kılıç, "Ebherî'nin Metafizik Terminolojisinin İbn Sînâ'daki Kaynakları", *Felsefe Dünyası*, 2 (44), 2006, s. 1; Toksöz, s. 146; Abdullah Yormaz, *Mevlânâzâde'nin Hidâyetü'l-Hikme Şerhi, Tahkik ve Tahlil*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2010, s. 7.

[749] Cevdet Kılıç, "Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'sinde Tabiat Felsefesinin Temel Kavramları ve Kaynakları", *Dini Araştırmalar*, 11 (31), 2008, s. 1.

değersiz dünyevi bilgisi olarak kabul etmiştir. Doğadan elde edilen bilginin teorik zeminini, diğer bir deyişle doğa bilimlerinin genel-geçer ve rasyonel temellerini sağlama çabası içinde, doğa bilgisinin kutsal-tanrısal bir yönü olduğu düşünülmüştür. Buna göre doğa, Tanrı'nın eserini, doğa bilimi veya gözlem-deney yoluyla elde edilen bilgi de Tanrı'nın bilgisini temsil etmiştir. Tanrı'nın bilgisine götürecek en iyi yol ise doğanın keşfinden geçmektedir. Böylelikle doğadaki varlıklar, Tanrı'nın birer simgeleri olarak *manev*i değerlerinden dolayı değerli görülmüştür.[750]

Bilen bir *özne* olarak, insanın doğa/doğadaki varlıklar karşısındaki konumunun belirlenmesi de doğa bilimleri çalışmaları bakımından önemlidir. Platon'dan itibaren doğadaki varlıklar cansız varlıklardan başlayarak, bir ruha sahip olan canlı varlıklara kadar uzanan bir varlık mertebesi içerisinde derecelendirilmiştir. Bu derecelendirme varlık alanlarının sahip olduğu farklı ruh yetilerine göre yapılmıştır. Buna göre beslenme, büyüme ve üreme yetilerine sahip olan nebâtî ruh tabakası en altta, duyumsama ve hareket etme yetisine sahip olan hayvanî ruh ortada ve nebâtî ve hayvanî ruhun yetilerine sahip olmakla beraber, bunlara ek olarak bir akla sahip olmasıyla ve düşünebilme yetisiyle insanî ruh ise varlık tabakasının en üst kısmında bulunmaktadır. Platon'un, insanı, bir akla sahip olması ve theoria bilgisine ulaşabilen tek varlık olarak belirlemesi, onun diğer varlıkların (bitkiler ve hayvanlar) üstünde, her türlü tasarrufta bulunmasına sebebiyet vermiş, zira kendi doğa felsefesinde de bitkiler ve hayvanların insanlar için yaratıldığını açıkça belirtmiştir. Oysa Aristoteles'in varlık tabakasında insanın akla sahip olması, onu diğer varlıklar üzerinde her türlü tasarrufta bulunmasına yol açmamış ve böylece insanın kendisini doğanın bir parçası olarak görmesine zemin hazırlamıştır. Bu ise bitki ve hayvanların *kendinde bir değer* olarak araştırılmasına ve insanın, doğadaki diğer varlıkları birtakım yaşamsal ve pratik ihtiyaçlardan dolayı ele almamasına yol açmıştır.

Yine klasik İslam düşüncesinde *insan*'ın varlık mertebeleri karşısında konumunun belirlenmesi, insanın doğaya bakışında ve onu incelenmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu anlamda Aristotelesçi doğa anlayışından ayrılan klasik İslam düşüncesinde insanın konumunun belirlenmesi, Kur'an temelli bir anlayışa dayanmaktadır. Buna göre Kur'an'da Tanrı'nın, insanı kendi sûretinden yaratması ve yarattığı varlıklar arasında sadece onu muhatap alması, insanın bir mikrokozmos olarak sayılmasına yol açmıştır. Çünkü Tanrı'nın tecelli ettiği yer, eşref-i mahlukâttır. Onun akla sahip olması Evren'de yaratılan her şeyi ilke olarak bilmesine ve diğer varlıklardan ayrı olarak varlık mertebesi açısından tüm eşyayı kuşatan bir nazara sahip olmasına işaret etmektedir. Bundan dolayı göklerde ve yerlerde bulunan tüm

[750] Hakan Çörekçioğlu, *Rönesans'ın Doğası*, İzmir 2005, s. 206.

mahlukât insanın emrine âmâde kılınmıştır. Dolayısıyla insanın bulunduğu konumdan ötürü diğer tüm varlıklar üzerinde her türlü tasarrufta bulunması Kur'an'da da meşru bir zemin bulmuştur.

Yukarıda belirlediğimiz klasik İslam düşüncesinde oluşan bu epistemolojik ve teolojik yön birleşerek, çok güçlü bir doğa anlayışının zeminini oluşturmuş ve bu düşünce olduğu gibi Klasik Osmanlı düşünce dünyasına intikal etmiştir. Böyle bir doğa düşüncesi içerisinde, özellikle botanik ve zooloji alanında modern anlamda bir bilim sisteminin gelişememesi gayet olağan gibi gözükmektedir.

Kaynakça

Âbid el-Câbirî, Muhammed, *Arap-İslam Kültürünün Yapısı*, Çevirenler: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.

Akgündüz, Hasan, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*, Yeni Zamanlar Dağıtım, İstanbul 1997.

Aristoteles, *Fizik*, Çeviren: Saffet Babür, I. Kitap, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.

Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çeviren: Zeki Özcan, Bileşik Yayınevi, Ankara 2011.

Çörekçioğlu, Hakan, *Rönesans'ın Doğası*, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir 2005.

Demir, Remzi, *Philosophia Ottomonica: Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'nde Türk Felsefesi*, Cilt: 1, Litera Yayıncılık, Ankara 2005.

Doğan, İlhami, *İbn Sina'nın Doğa Felsefesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2005.

Erik Nordenskiöld, *The History of Biology*, Tudor Publishing, New York 1936.

Eshenkulova, Kishimjan, *İbn Sina Felsefesinde Madde ve Sûret*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2010.

Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

Gülhan, Adem, *İbn Sînâ'ya Göre Nefsin Hareket Ettirici Yetileri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2010.

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Çevirenler: Ekrem Demirli, Prof. Dr. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

Kılıç, Cevdet, "Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'sinde Tabiat Felsefesinin Temel Kavramları ve Kaynakları", *Dini Araştırmalar*, 11 (31), 2008.

Kılıç, Cevdet, "Ebherî'nin Metafizik Terminolojisinin İbn Sînâ'daki Kaynakları", *Felsefe Dünyası*, 2 (44), 2006.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve İlim*, İnsan Yayınları, İstanbul 1989.

Peker, Hidayet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları, Bursa 2000.

Platon, *Timaios*, Çeviren: Erol Güney-Lütfi Ay, Sosyal Yayınları, İstanbul 2001.

Rahman, Fazlur, *Avicenna's Psychology*, Oxford University Press, London 1952.

Ross, David, *Aristoteles*, Çeviren: Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2011.

Sarıoğlu, Hüseyin, "Osmanlı'da Felsefe-Kelâm-Tasavvuf İlişkileri", *Osmanlı*, Cilt: 8, Ankara 1999.

Singer, Charles, *A Short History of Scientific Ideas to 1900*, Oxford at the Clarendon Press, London 1959.

Sözen, Kemal, "Klasik Osmanlı Türk Düşüncesi", *Yeni Türkiye*, 8 (16), 2002.

Toksöz, Hatice, "Osmanlı Klasik Dönemi'nde Felsefe ve Değeri", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5 (13), İstanbul 2007.

Vural, Mehmet, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

Wisnovsky, Robert, *İbn Sînâ Metafiziği*, Çeviren: İbrahim Halil Üçer, Klasik Yayınları, İstanbul 2010.

Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2001.

KELAM

OSMANLI DÖNEMİNDE YAŞAMIŞ MATÜRİDÎ KELÂMCISI İBN HÜMÂM'IN ALLAH ANLAYIŞI

Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı
sozarslan1@firat.edu.tr

Giriş

Bu tebliğ Ebu Mansûr Matüridî (ö.333/944)'nin kurucusu olduğu Matüridî kelâmının IX/XV. yüzyıldaki temsilcisi Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdulhamid b. Mesud Kemâlüddin İbn Hümâm (790-1388/861-1457)'ın ulûhiyet anlayışını Matüridî düşüncesi bağlamında ortaya koyup çözümleme/tahlil ve eleştiriye tabi tutmayı amaçlamaktadır.

Aslen Sivaslı olup Mısır'ın İskenderiyye şehrinde doğan İbn Hümâm, dinî ve hukukî ilimlerin yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh, edebiyat, tarih ve gramere dair ilimlerin popüler olduğu[751] bilimsel bir çevrede yetişmiş, Ehl-i sünnetin akide ve usulüne/metodolojisine bağlı kalarak, kelâm, fıkıh ve fıkıh usulüne ait eserler[752] kaleme almıştır. Bunlardan fıkıh alanıyla ilgili olarak yazdığı *Fethu'l-Kadîr li'l-Acizi'l-Fakir* isimli eseri onu üne kavuşturmuştur. Araştırmacı ve hoşgörülü kişiliğiyle de bilinen İbn Hümâm, dinî ilimlerin dışında matematik, musikî ve mantıkla da ilgilenmiştir. Bizzat kendisinin güzel sesiyle musikî icra ettiğine dair kaynaklarda bilgiler vardır. Kendisi eğitim ve öğretim işleriyle meşgul olmuş, Mısır'ın Eşrefiyye, Mansuriyye ve Kutbetu Sâlih medreselerinde hocalık yapmıştır. Daha sonra hac ziyareti için gittiği Mekke ve Medine'de çeşitli bilginlerle görüşmüş, onlarla ilmî ve akademik sayılabilecek düzeyde müzakerelerde bulunmuştur. Osmanlı Devleti'nin yükselme devrinde yaşamış olan kelâmcımız 1457 yılında Kahire'de vefat etmiştir.

Kelâm alanında yazdığı *el-Müsâyere fi'l-Akâidi'l-Münciye fi'l-Âhire* isimli eserine şerh yazan Kemaleddin b. Ebû Şerif ve haşiye yazan İbn

---

751 Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1988, s. 227.

752 İbn Hümam'ın kelâma ait olan *Müsâyere*'sinin haricinde fıkıh ve fıkıh usulüne dair yazdığı eserler şunlardır: 1- *Fethu'l-Kadîr*, 2- *et-Tahrîr fi İlmi'l-Usûl*, 3- *Zâdü'l-Fakîr*, 4- *et-Tergîb fi'l-Kesb*, 5- *İrâbü Kavlihî Salllallahu Aleyhi ve Sellem*, 6- *Fevâtihu'l-Efkâr fî Şerhi Lema'âti'l-Envâr*, 7- *Fetâvâ İbn Hümâm*, 8- *Es'ile ve Ecvibe*, 9- *İktidâ'ü'l-Hanefiyye bi'ş-Şafi'iyye*, 10- *Akîde*, 11- *Fihristü Fetâvâ Karii'l-Hidâye*. Krş. Bursalı, Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul, 1333, s. 221; Ayrıca bkz. Yazıcıoğlu, M. Said, *Le Kalâm Et Son Role Dans La Societe Torco–Ottomane, (Aux XV et XVI Siecles)*, Ankara, 1990, p. 85.

Kutluboğa yetiştirdiği öğrencilerinden bazılarıdır.[753] İbn Hümâm'ın *el-Müsâyere* adlı eseri onun kelâm ilmindeki derin bilgi ve vukufunu göstermektedir. İbn Hümâm bu eseri yazma nedenini kitabının baş kısmında açıklamıştır. Bu açıklamaya göre, İbn Hümâm'ın dost ve arkadaşlarından bazıları Ebu Hamid Gazalî (ö.505/1111)'nin *Risâle el-Kudsiyye* isimli eserini kısaltmasını kendisinden istemişler, o da bunu yaparken bazı ilavelerin yapılmasını gerekli görmüş, bu şekilde ortaya çıkan metnin baş tarafına bir giriş, sonuna da bir sonuç bölümü eklemek suretiyle eser meydana gelmiştir.[754] Aslında İbn Hümâm'ın eserini yazmadaki amacını kitabının ismi ortaya koymaktadır ki o da bu dünyadaki nezih inancın ahiretteki kurtarıcı rolüdür.[755]

Bu eser üzerine yazılan şerh ve haşiyeler de onu Matüridî kelâmının önemli bir klasiği haline getirmiştir. Eserin içeriğine genel bir perspektiften bakıldığında klasik kelâmın bütün konularını ihtiva ettiği görülür. İbn Hümâm diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de genelde Hanefî-Matüridî çizgiye bağlı olarak açıklama ve yorumlarda bulunmuşsa da bazı konularda özellikle de Haberî sıfatların yorumunda Selefiyye'nin görüşlerine yakınlaşmış, tekvin sıfatı meselesinde de mensubu olduğu Matüridî görüşle Eş'arî anlayışın birbirinden çok farklı olmadığını ifade etmiştir.[756] İbn Hümâm'ın bir başka özelliği de mezhep taassubuna kapılmadan kendi görüş, anlayış ve tercihini ortaya koymuş olmasıdır. O bazı konularda Mu'tezilî düşünceyi benimsemekte bir beis görmediği gibi bağlı olduğu Matüridî'yi tenkit etmekten de çekinmemektedir.[757]

İbn Hümâm, Müteahhirûn/sonrakiler dönemi kelâmcılarından olduğu için o dönemin yöntemi felsefi kelâm metoduyla fakat klasik bir usulle eserlerini yazmıştır.

Birkaç cümle ile de olsa hayatı ve metodu hakkında bilgi verdiğimiz İbn Hümâm'ın ulûhiyet anlayışına geçmek istiyoruz. İbn Hümâm'ın bu konudaki görüşlerini belirleyebilmek için kelâmla ilgili başlıca eseri olan *el-Müsâyere*'yi esas alacağız. Yeri geldikçe diğer klasik kelâm kitaplarından da yararlanacağız.

---

[753] Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhü's-Saade*, Kahire, 1968, c. II, s. 270-272; Taşköprüzâde, *Tabakatü'l-Fukahâ*, Musul, 1370/1950, s. 132; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, İstanbul, 1941-1943, c. I, s. 236, 358; Bursalı, Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul, 1333, s. 221; Ayrıca bkz. Koca, Ferhat, "İbnü'l-Hümâm", *DİA*, İstanbul, 2000, c. 21, s. 88.

[754] İbn Hümâm, *Kitab el-Müsâyere*, (*Kemaleddin İbn Ebû Şerif'in el-Müsâmere'si ve İbn Kutluboğa'nın Hâşiye*si ile birlikte), Bulak, 1317/1899, s. 7-8.

[755] Gölcük, Şerafeddin, *Kelam Tarihi*, İstanbul, 1998, s. 292.

[756] İbn Hümâm, *Kitab el-Müsâyere*, (*Kemaleddin İbn Ebû Şerif'in el-Müsâmere'si ve İbn Kutluboğa'nın Hâşiye*si ile birlikte), Bulak, 1317/1899, s. 84-91.

[757] Krş. Yazıcıoğlu, M. Said, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Ankara, 2001, s. 180.

I- Allah'ın Varlığı/Zâtullah

Allah'ın varlığı, birliği ve buna benzer inanç meselelerinde aklî delil ve burhanlarla ispatların yapılıp yapılamayacağı hususu İslâm düşünür ve bilginleri arasında münazara ve tartışma konusu olmuştur.

Bilindiği gibi Allah'ı bilmek, tanımak ve tanıtmak, ancak onun isim ve sıfatlarını incelemekle mümkün olabilir. Allah'ın varlığı ve birliği konularında Kur'an-ı Kerim'in takındığı üslûp ve ileri sürdüğü deliller, bu hususların, selim fıtrat ve yaratılışını korumuş bireyler tarafından doğal olarak kendiliğinden bilinip kabul edileceği esasına dayanır. Kuran'da geçen konu ile ilişkili ayetlerin daha çok soru biçiminde veyahut hayret uyandıran kınama ve uyarı[758] niteliğinde ifadeler taşıması, bu konular üzerinde bireylerin düşünüp tefekkür etmelerini, aklî muhakemeler yapmalarını teşvik eder bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. İslâm filozoflarını özellikle de kelâm âlimlerini Allah'ın varlığı ve birliğini de içerisine alan inanç esaslarını kanıtlamak için aklî izahlara yönelten ve yönlendiren sebeplerin belki de en önemlisi Kur'an'ın bu teşvikidir.

Allah'ın varlığı ve birliğini kanıtlamak çok da kolay bir uğraşı değildir. Çünkü O, insan duyularıyla algılanıp, tecrübeleriyle kanıtlanabilecek türden bir varlık olmadığından, O'nun varlığını istisnasız her bireyin kabulünü gerektirecek bir şekilde ispatlamanın zorluğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte yani âlemi yaratan ve idare eden yüce Allah'ın varlığını ispatlamanın zorluğu yanında, O'nu inkâr ederek yok saymanın içerdiği güçlükler daha çoktur.[759]

İbn Hümâm da kendisinin ulûhiyet anlayışını ortaya koyarken Allah'ın bilinmesi gereken yönlerine temas eder. Bunlar Allah'ın zatı ya da varlığı, sıfatları ve fiilleridir. Bu yönlerin iyi bilinmesi Allah'ın tanınıp, bilinmesini kolaylaştıracaktır. Bu bağlamda bunları sırasıyla ele alıp irdelemeye çalışacağız.

İbn Hümâm'ın anlayışına göre Allah'ın zatını bilmek, O'nun varlığını, ezelî/öncesiz ve ebedî/sonsuz olduğunu, cevher, cisim ve araz olmayıp belli bir yönde bulunmadığını, herhangi bir mekânda kalmadığını, O'nun gözlerle görülebileceğini ve Allah'ın bir tek olup eşi ve benzerinin olmadığını kabul etmek anlamına gelmektedir.[760]

İslâm âlimleri aynı manayı ifade eden kelime farklarıyla birlikte Allah'ın tanımını şu şekilde yapmışlardır: "Allah, varlığı zorunlu olan ve

[758] Bkz. Müminun, 23/84-89; Neml, 27/59-64; Ankebut, 29/61, 63; Zümer, 39/6.
[759] Bkz. Topaloğlu, Bekir, *Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib*), Ankara, 1981, 21; Topaloğlu, "Allah", *DİA*, İstanbul, 1989, II, s. 475.
[760] İbn Hümam, *Müsâyere*, s. 9.

bütün övgülere layık bulunan zâtın adıdır."[761] Cürcânî ise *Ta'rifât*'ında Allah kelimesini "gerçek ilâha ve bütün güzel isimlerin (Esmâü'l-Hüsnâ) manalarına delalet eden bir işaret"[762] olarak tanımlar.

Allah'ın varlığının bilinmesi, Kur'an'da takdim edilen aklî delillerle mümkün olabilir. İbn Hümâm, insanın Allah'ın varlığına ulaşması için Bakara Suresi 2/164, Vakıa Suresi 56/58-72 ayetlerini delil olarak ileri sürer. Bu Kur'anî pasajlar ise yeryüzü ve gökyüzünün yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlının yayılmasında, bitki ve hayvanların var edilmesinde, akıtılan spermin/meninin yaratılmasında, yeryüzüne ekilen tohumun bitirilip yeşertilmesinde, içtikleri suyun gökyüzünden indirilmesinde, yaktıkları ağaçların yaratılmasında düşünen ve bunların meydana gelişinden ibret alan kimseler için Allah'ın varlığı ve birliğini ispatlayan birçok deliller olduğunu vurgular. Müellifimiz İbn Hümâm da anılan bu hikmetli işlerin, insanı hayrette bırakan bir düzen içerisinde vuku bulan bu hadiselerin kendi başına olamayacağı ve bir yaratıcıdan müstağni bulunamayacağını belirtir. Ona göre ileri sürülen bu deliller çeşitli akıl düzeyinde bulunan insanların Allah'ın varlığına kani olmaları için yeterlidir.[763]

İnsanların Allah'ı bilmemeleri ve tanımamaları kibir, gurur ve büyüklenmeleri dolayısıyladır. Bu pozisyondaki insanlar Allah'a göstermeleri gereken itaat ve boyun eğmeyi başkalarına özgü kılmaktadırlar. İbn Hümâm bu sınıfa yani Allah'ın varlığına inanmayanlar topluluğuna, olay ve olguları Allah'tan başkasına nispet ederek O'na ortak koşanları, Allah'ın kudretinde olan ölülerin canlandırılması ve dirilişini ateşe nispet eden Mecûsileri, putlara tapan Veseniyye'yi ve yıldızlara ibadet eden Sabiiyye'yi dâhil eder. Ona göre esasında insanlar Kur'an'da[764] belirtildiğine göre Allah'ı tanır ve bilir, ancak O'nu ilâh olarak tanımak istemezler.[765]

Allah'ın varlığının aklî delillerle ispatı hususunda kendisinden önceki filozof ve kelâm âlimleri tarafından bir takım isbat-ı vacip metotlarının[766]

---

[761] Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, Ulûhiyye mad., *Keşşâfü Istılahâti'l-Fünün*, I, İstanbul, 1984; Topaloğlu, *Allah*, s. 471.

[762] Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabü't-Ta'rifât*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995, s. 34.

[763] İbn Hümâm, *Müsâyere*, s. 16.

[764] Andolsun ki onlara: "Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı buyruğu altında tutan kimdir?" diye sorsan, mutlaka, "Allah" derler. O halde nasıl haktan çevrilip döndürülüyorlar. Ankebut, 29/61; Ayrıca bkz. 63.

[765] *Müsâyere*, s. 17.

[766] Allah'ın varlığını ispatlamak için İslam filozoflarının kullandıkları deliller şunlardır: 1- Hudûs delili; Kindî bu delili kullanmıştır. 2- Gaye ve nizam veya inayet ve ihtira' delili; Kindi ile birlikte Farabî de kullanmıştır. 3- İlk sebep (ilk illet) delili, Farabî ve İbn Sina kullanmıştır. 4- Hareket delili, Farabî kullanmıştır. 5- İmkan delili, Farabî ile İbn Sina kullanmıştır. 6- Ekmel

geliştirildiğini belirten İbn Hümâm, Allah'ın varlığını ispatta kendisinden önceki kelâmcıların en çok kullandığı hudûs deliline başvurmuştur.

Bu delile göre âlem (Allah'tan başka var olan her şey[767]) hâdistir, yani yokken var olmuş, sonradan meydana gelmiştir. Sonradan var olan herhangi bir şey de kendisinin varlığına sebep olan şeyden müstağni olamaz. O halde âlemin yokluğunu varlığına tercih eden bir müsebbip vardır ki O da Allah'dır. Diğer kelâmcılar gibi İbn Hümâm da Allah'ın varlığını ispat etmek için cevher ve arazlardan oluşan kâinatın yaratılmış olduğunu ileri sürer. Cevher araz temeline dayanan hudûs deliline göre, evreni oluşturan bütün cisimler bir cevher (öz) ile bu cevherin taşıdığı nitelikler (arazlar) den meydana gelir. Cevherlerin taşıdığı nitelikler yani arazlar kendi başlarına var olamayıp ancak cevherlerle birlikte var olabilen oluşlar (hareket, sükûn gibi), renkler, kokular, tatlar, sesler, iradeler, kudretler vb. gibi niteliklerden ibaret olup zamanın iki yönü itibariyle de sonludur. Yani arazlar sürekli var olamazlar. Cevherler de hiçbir şekil ve surette ve hiçbir zaman arazlardan ayrı olamayacağından onlar da arazlar gibi sonludur. Cevher ve arazlar sonlu olunca bunlardan oluşan cisimler de sonlu olacaktır. Sonlu cisimlerden oluşan kâinat (evren) da her iki yönden hem geçmiş hem de gelecek açısından sonlu olacaktır. Sonlu olan her şey de yaratılmış, yani sonradan var edilmiştir. Bütün sonradan var olanların yani yaratılmışların yaratılmış özelliği taşımayan bir yaratıcıya muhtaç olması aklın zorunlu olarak kabul edeceği bir çıkarsamadır. Kendisine muhtaç olunan zorunlu varlığın ismi Allah'tır.[768]

Görüldüğü gibi İbn Hümâm hâdis varlıkların yaratıcı olamayacağı ve kendilerinin de yokluğu yerine var olmalarını tercih eden bir kudrete ihtiyaç duyacaklarından hareket ederek Vacibu'l-Vücud olan Allah'ın varlığını kanıtlamaya çalışmıştır.

1- Allah'ın Öncesizliği/Kıdemi

İbn Hümâm, Allah'ın varlığını hudûs delili ile ispat ettikten sonra O'nun öncesiz/kadîm olduğunu vurgulayarak Allah anlayışını belirtmeye devam etmektedir. Ona göre kadîm öncesi olmayan, varlığına yokluk sebkat

varlık delili, Farabî kullanmıştır. Kelâmcıların kullandığı deliller ise şunlardır: 1- Hudus delili, ilk kullananlar Mu'tezililer olmakla birlikte Şia da bu delili kullanmıştır. 2- İmkan delili, bu delili başta Ebu Hanife olmak üzere Eş'arî ve Matüridî kelâmcıları kullanmışlardır. 3- İlm-i Evvel delili. 4- Nizam ve gaye delili. 5- Kabul-i Amme delili. Ayrıntılı Bilgi için bkz. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib*), s. 49-110.

[767] Bağdâdî, Ebi Mansur Abdulkâhir b. Tahir, *Usulu'd-Din*, Beyrut, 1401/1981, s. 24; Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekir, *el-Bidâye fî Usuli'd-Din*, Thk. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995, s. 19; Kemaleddin İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, (*el-Müsâyere* ve İbn Kutluboğa'nın Hâşiyesi ile birlikte) Bulak, 1317/1899, s. 17.

[768] *Müsâyere*, s. 17-21.

etmemiş olandır.[769] Kadîm kavramı, kendisini zaman öncelemeyen (sebkat etmeyen) ve varlığının başlangıcı olmayanı tanımlar. Varlığının başlangıcı olan veya yokken sonradan var olan şey ise hâdistir.[770] Kadîm lügatte "var olmada başkasından önce olan" anlamına gelmektedir. Allah'ın sıfatı olarak kadîm, O'nun öncesiz ve başlangıçsız olduğunu ifade etmekle birlikte sonunun olmadığını da ifade eder.[771] Allah'ın varlığı zatının gereğidir. O'nun hâdis olması ve bir muhdise gereksinim duyması imkânsızdır/mümtenidir. O halde evrenin yaratıcısı olan Vacibu'l-Vücud kadîmdir. Allah'ın kadîm oluşu, varlığının başlangıcının olmaması, ezelî olması ve varlığından önce yokluğun bulunmaması anlamındadır.

Allah'ın kadîm olduğunu ya da kıdem (varlığının başlangıcı olmamak) sıfatını ispat etmek için müellifimiz İbn Hümâm şu tarzda istidlallerde bulunmaktadır:

Eğer Allah kadîm olamayıp hâdis olsaydı, O'nun bir muhdise muhtaç olması gerekirdi. Bu muhdis kadîm ise, bu kadim zat Allah olmuş olur ve problem de kalmaz. Ancak söz konusu muhdisin, hâdis olduğu kabul edilecek olursa bu, sonsuza kadar ulaşacak bir kısırdöngüyü/teselsülü gerekli kılar. Teselsülün vacip olan bir varlıkta son bulması zorunludur. Bu vâcib varlık ise, varlığının başlangıcı olmayan ve bütün noksanlıklardan münezzeh olan Allah'tır.[772]

Açıklamalarından anlaşıldığına göre İbn Hümâm, Allah'ın kadîm oluşunu ulûhiyet anlayışının olmazsa olmazları arasında değerlendirmektedir. Ona göre teselsülün son bulabilmesi için Allah'ın kadîm olması zorunluluktur.

2- Allah'ın Sonsuzluğu/Ebedîliği

Allah'ın varlığının öncesi, başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur. Allah'ın ebedî olmasının anlamı, varlığının sonunun olmaması, O'na yokluğun ulaşmasının imkânsız olmasıdır. Allah'ın varlığının sonunun olmadığını ve ebedî olduğunu ifade eden kavramlardan biri de bekâdır.[773] Vacibu'l-Vücud olan Allah'ın varlığı zâtının muktezası/gereği olduğundan o hem öncesiz/kadîm hem de sonrasız/bâkîdir. Kıdemi sabit olan bir varlığın bekâsı zorunludur, yani yokluğu düşünülemez.

Varlığı kendi zatının gereği olan Allah'ın fenâsı yani varlığının sonu tahayyül edilemez. Çünkü varlığı zatının muktezası olanın kendisi, kendi ademini yani yokluğunu gerektiremez. Ayrıca onu yokluğa sürükleyecek

---

[769] *Müsâyere*, s. 21.
[770] Cüveynî, Ebî Meâlî Abdülmelik, *Kitabü'l-İrşâd Kavâti'l-Edilleti fî Usuli'l-İ'tikâd*, Thk. Esad Temim, 1413/1992, s. 52; Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Temhid fî Usuli'd-Din*, Thk. Abdulhay Kâbil, Kahire, 1407/1987, s. 6; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 20.
[771] Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Bahru'l-Kelâm fî Akaidî Ehli'l-İslâm*, Konya, 1329/1911, s. 10.
[772] *Müsâyere*, s. 21-23.
[773] *Müsâyere*, s. 23-24; Krş. Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, s. 2.

başka bir kuvvet de düşünülemez. Çünkü O'nun dışındaki her şey hâdistir. Hâdis bir kuvvetin kadîm olanı yok etmesi söz konusu bile edilemez. Allah kadîm olduğu için aynı zaman da bâkî ve ebedîdir. O halde bekânın zıttı olan fenâ yani sonu olmak Allah için düşünülemez.[774]

Allah'ın bâkî olduğu hususunda görüş birliğine varmış olan Ehl-i sünnet kelâmcıları, bekânın ne tür bir sıfat olduğu konusunda uzlaşamamışlardır. Eş'arî'nin (324/935) de içerisinde olduğu Eş'arî kelâmcılarının çoğu bekânın ilim, kudret, irade vb. gibi zat ile kâim, zat üzerine zaid bir sıfat olduğunu ileri sürerlerken, Matüridî kelâmcıları Allah'ın zâtı ile bâkî olduğunu kabul etmişlerdir. Bir Matüridî olan ve üzerinde çalıştığımız İbn Hümâm bu konuya temas etmemekte yalnızca Allah'ın ebedî olup varlığının sonunun bulunmadığını ifade etmekle yetinmektedir.[775]

Kur'an'ın bu konudaki söylemine bakacak olursak, "Allah'ın her şeyden önce ilk ve her şeyden yani varlıkların yok oluşundan ve kendisinden başka bir şeyin bulunmadığı esnada da son" olduğunu görürüz.[776] Kâinatta bulunan bütün varlıklar yok olunca, O bütün azamet ve ihtişamıyla sonsuza kadar var olmaya devam edecektir.[777]

3- Allah'ın Cevher Olmayışı

Âlemdeki bütün varlıklar yok iken sonradan var olan, var olabilmek için de bir muhdise (var ediciye) gereksinim duyan mümkün varlıklardır. Bu mümkün varlıkların bir kısmını kendi başlarına var olamayan, varlıklarını da devam ettiremeyen varlıklar (arazlar) oluştururken, diğer kısmını da kendi varlıklarının devam ve bekasını sağlayamamakla beraber kendi kendileriyle kaim olan varlıklar (ayanlar) oluşturmaktadır. Bu ikinci kısmı oluşturan yani kendi başlarına yer tutan ve kendilerini taşıyacak bir mahal olmaksızın var olabilen varlıklar da (ayanlar) da iki kısma ayrılmaktadır. Bölünemeyen en küçük parçalardan oluşanlardır ki bunlara cevher ismi verilmektedir. Bunlar basit olup birleşik değildirler. İki veya daha fazla cevherin birleşmesinden meydana gelen varlıklara da cisim adı verilmektedir. Cisimler ise basit olmayıp bileşiktirler.[778] Varlığı zorunlu olan Yüce Allah, yaratılmış olan ve varlığının devamını sağlamaktan aciz olan cevher, araz ve cisim gibi varlıklara benzemekten uzaktır.

İbn Hümâm Allah'ın yer kaplayan (mütehayyiz) bir cevher olmasını ulûhiyet anlayışıyla bağdaştıramaz. Şayet Allah cevher olarak kabul edilecek

---

[774] Taftazanî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akaid*, s. 19 (S. Uludağ; Kelam İlmi ve İslam Akaidi içinde Orijinal metin), İstanbul, 1991; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 23; Gölcük, Ş- Toprak, S, *Kelâm*, Konya, 1991, s. 197.
[775] *Müsâyere*, s. 23.
[776] Hadid, 57/3.
[777] Rahman, 55/26-27.
[778] Nesefî, *Temhid fi Usuli'd-Din*, s. 7; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 19.

olursa o takdirde o ya hareket halinde ya da sükûn halinde bulunacaktır ki bunların her ikisi de hâdis olup sonradan var edilmişlerdir. Yaratılmışlıktan berî olamayanın da hâdis olacağı kaçınılmaz bir sonuçtur. Hâdis olup sonradan yaratılmış varlıkların öncesiz ve sonrasız olan Allah'a benzemesi tahayyül edilemez. İbn Hümam Allah'ı cevher olarak adlandırıp da bu adlandırmanın hakiki cevher anlamında olmadığını söyleyenlerin isimlendirme hatası içerisinde olduklarını belirterek, Allah'a cevher isminin verilemeyeceğini O'nun bundan münezzeh olduğunu açıklamaya çalışır.[779]

Allah'ın cevher olmadığı veya cevherlere benzemediği konusunun işlenmesinin sebebi müellifimiz İbn Hümâm'ın bahsetmemesine rağmen Hristiyanların Allah'ı cevher olarak algılamış olmalarıdır.[780] Ancak onların bu görüşleri yukarıda açıklandığı gibi doğru değildir. Çünkü varlığı kendisinden olan yüce varlık, bir takım parçalardan oluşmadığı gibi bu parçaların aslı ya da özü de değildir. O halde Vacibü'l-Vücud olan Allah'ın cevher olarak isimlendirilmesi ve tanımlanması söz konusu olamaz.

4- Allah'ın Cisim Olmayışı

Cisim, parçalardan oluşmuş, sonradan meydana gelmiş, üç boyutu (uzunluk, genişlik ve derinlik) bulunan bileşik cevherlere verilen ortak isimdir.[781]

İbn Hümam kendisinden önceki Matüridî kelâmcıları gibi Allah'ın cisim ve araz olmadığını söylemek suretiyle adeta O'nun sonradan yaratılmışlara benzeyemeyeceğini belirtmek ister. Ona göre cisim bölünme kabul etmeyen cevherlerin bileşiminden ibarettir. Cevherlerin azalma ve çoğalma, birleşme ve ayrılığı, şekil ve miktarı kabul ettiğinden Allah'ın cevher dolayısıyla da cisim olması düşünülemez. Çünkü cevher ve cisimden kast olunan manaları Allah için düşünmek imkânsızdır. Yani Allah'ın cisim olarak isimlendirilmesi ya da cismin niteliklerine benzemesi İslam'ın tenzih ve takdis akidesine aykırı bulunmaktadır.

İbn Hümâm, Allah'ı cismin hakiki manasını kastetmeyerek cisim olarak isimlendirenleri (Kerramiyye'den bazıları) ve O'na bu ismi atfedenleri isimlendirme hatası içinde görmüş, bu davranışlarının kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Çünkü dini nasslarda (kitap ve sünnet) Allah'a bu şekilde (cisim) isim verilmemiştir.[782] Ancak bir ismi asıl konulduğu manasının dışında kullanmak mecaz yoluyla mümkün olabilir. Bu kullanımın şartı da hakiki

[779] *Müsâyere*, s. 24-25.
[780] Nesefî, *Temhid fî Usuli'd-Din*, s. 7; Ayrıntılı bilgi için bkz. Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut, trs. c. II, s. 245; *Müsâyere*, s. 24-25; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 24.
[781] Cüveyni, *İrşâd*, s. 61; *Müsâyere*, s. 25.
[782] *Müsâyere*, s. 26; Krş. Nesefî, *Temhid fî Usuli'd-Din*, s.10.

mana ile mecazi mananın mahalleri arasında benzerliğin bulunmasıdır. Ne var ki Allah ile yaratığı arasında hiçbir benzerlik söz konusu değildir. Hal böyleyken cisim, cevher, araz gibi isimlerin ne gerçek ne de mecaz yoluyla Allah'a isnat edilmesi mümkün değildir.[783]

Kerrâmiyye düşünce ekolünün kurucusu olan İbn Kerrâm (255/869) kaynakların bildirdiğine göre Allah'ın bir cismi, sınırı, sonu, mekânı ve yönü olduğunu ileri sürmüştür[784] ki bu ifadeler yalnızca hâdis varlıklar için mümkün olacağından dolayı Ehl-i sünnet kelâmcıları[785] tarafından kabul görmemiştir.

Allah cisim olmadığı gibi, renk, koku, suret, şekil sahibi de değildir. O herhangi bir şeyde hal olmadığı gibi O'nun için mahal de yoktur.[786]

5-Allah'ın Araz Olmayışı

Yüce Allah cevher ve cisim olmadığı gibi araz da değildir. Bilindiği gibi araz kendi başına var olamayan, varlığını başkasına muhtaç olan şeylere verilen isimdir. Yokluktan sonra var olan, varlığını devam ettirmek için başka bir şeye (cisim) gereksinim duyan, başlangıcı olup, süreklilik ve bekası olmayan bir niteliğin Vacibu'l-Vücud olan Tanrı'ya benzemesi veya bazı yönlerden O'nunla aynı özelliklere sahip olması elbette söz konusu edilemez.

İbn Hümâm da Allah'ın araz olmadığını arazın varlığını devam ettirebilmesi için cisme muhtaç olduğunu, cisimden önce arazın varlığının olamayacağını ortaya koyarak kanıtlamaya çalışmaktadır. Yüce Allah bütün her şeyden ve varlıkların tamamından öncedir. Bu böyle olduğu gibi Allah hayat, ilim, kudret, irade vb. gibi sıfatlarla nitelenmiştir. Arazlar ise bu gibi sıfatlarla nitelenemezler. Çünkü kendisi ile kâim bir varlığın haricindeki bir şeyin bu sıfatlarla nitelendirilmesi düşünülemez.[787]

Neticede İbn Hümâm, kâinatın (âlem) bütünüyle cevherler ve arazlardan ibaret olduğunu, Allah'ın varlığının ise kendi zatından olması hasebiyle cevher ve araz olamayacağını ileri sürer.[788]

İbn Hümâm'ın ulûhiyet anlayışına göre Allah cevher, cisim ve araza benzemediği gibi sonradan yaratılan hiçbir şeye de benzemez. Allah'ın benzeri ve misli yoktur. Allah hiçbir şeye benzemez. Çünkü Allah'tan başka her şey sonradan olmadır. Allah'ın hiçbir şeye benzememesi, zatında, sıfatlarında ve fiillerinde başka bir varlığa benzememesi demektir. Müellif

[783] Sâbûnî, *Bidâye*, s. 21.
[784] Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, *(Mezhepler Arasındaki Farklar*), Çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1991, s. 160-161.
[785] Sâbûnî, *Bidâye*, s. 23.
[786] *Müsâyere*, s. 27.
[787] *Müsâyere*, s. 28; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 28; Nesefî, *Temhid fî Usuli'd-Din*, s. 6-7.
[788] *Müsâyere*, s. 28.

Allah'a hiçbir şeyin benzemediğini Allah'ın kendi ifadesine dayandırır.[789] "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."[790]

Allah'ın sonradan yaratılan varlıklara benzemesi, O'nun da onlar gibi hâdis ve var olmak için de başka bir varlığa muhtaç olmasını gerekli kılar ki, bunun Vacibu'l-Vücud olan Allah için söz konusu olmasının muhal olduğu izahtan varestedir.

6-Allah İçin Bir Yön Belirlemenin Mümkün Olmayışı

Beşer için söz konusu olan bir yönde (cihet) bulunma ve sınırlanma olgusunun Allah'a nispet edilmesi O'nun ulûhiyetiyle bağdaşamaz. Allah'ın altı yönden (alt, üst, sağ, sol, ön, arka) birinde veya herhangi bir mekânda olması kabul edilemez. Çünkü Allah bunlara muhtaç değildir. Bir yönde olma veya bir mekânda bulunma insana ait özellikler olup sonradan ihdas edilmişlerdir. Yani yaratılmışlık özellikleri taşımaktadır. Allah yaratılmışlık niteliklerine sahip olmaktan münezzehtir.

Aynı zamanda bu yönler itibarî/göreceli olup hakiki değildir. Kişinin veya canlının içinde bulunduğu duruma göre değişir. Birisi için üst olan diğeri için alt olabilmektedir. Buna örnek olarak İbn Hümâm tavanda yürüyen karıncayı örnek olarak verir. Onun için üst yön, yer (alt) tarafı olmaktadır. Yine ezelde hiçbir varlık yokken Yüce Allah vardı ve O herhangi bir yönde değildi. Bu da yönlerin sonradan var olduklarının göstergesidir. Allah'ın hâdis varlıkların özelliklerinden berî olduğu ise bilinmektedir.

Bir yönde bulunma, bulunanın bir yerde olması anlamına gelmektedir. Allah'ın bir yerde olmadığı onun cisim ve cevher olmadığının ispat edilmesiyle ortaya çıkmış bulunmaktadır.[791]

Sonuç itibariyle İbn Hümâm bir yönde bulunmayı yaratılmışlık belirtilerinden kabul ettiği için Allah'a herhangi bir yön izafe edilmesini ilahlıkla bağdaştıramaz.

Allah'ı bir cisme benzetmeksizin ve oraya hulul ettiğini düşünmeksizin gökyüzüne doğru yönelinerek yapılan ibadetler O'nun bir cihette olduğunun varsayıldığı ve O'na bir yön tayini yapıldığı anlamına gelmemektedir. Bireyin dua yaparken ellerini gökyüzüne doğru kaldırması, Allah için yön belirleme anlamına gelmemekte aksine samimi bir kulluk ve itaat belirtisi olarak telakki edilmektedir. Bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür. Namazda Kâbe'ye yönelmek, secdede insanın alnını yere koyması sırf ibadet amacına yöneliktir. Namazda Kâbe'ye yönelen, dua esnasında ellerini göğe doğru kaldıran birey Allah'ın Kâbe'de olmadığını bildiği gibi, dua sırasında ellerini semaya doğru

[789] *Müsâyere*, s. 28-29.
[790] Şurâ, 42/11.
[791] *Müsâyere*, s. 29.

açan da O'nun gökyüzüne hulul etmediğini bilmektedir.[792] Bunlara ilaveten Kur'an-ı Kerim kulların rızıkları ile gökyüzü arasında bir irtibat kurmaktadır. Söz konusu ayetlerden[793] insanların rızıklarının göklere tevdi edildiği anlaşılmaktadır. İnsanların rızıklarıyla ilgilenen meleklerin de göklerde bulunduğu bilinmektedir. İnsanın rızkını elde edebileceği tarafa yönelmesi yaratılışının bir gereğidir. İnsanların samimi bir duyguyla yüzlerini ve ellerini göğe doğru çevirmelerinin gerçek sebebi de bu olsa gerektir.[794]

7- Allah'ın Arş Üzerine İstivâ Etmesi Sorunu

Allah'ın arş üzerinde istivâ edip etmediği meselesi de Allah'ın yaratılmışlık belirtilerinden tenzih edilmesi noktasında kelâmcıları meşgul etmiş bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir tarafta yüce Allah'ın "Rahman olan Allah arş üzerinde istivâ etmiştir."[795] mealindeki kelâmı bulunurken, diğer tarafta yüce Allah'ın yaratılmışlık belirtilerinden tenzih edilmesi gereği bulunmaktadır. Konunun önemi ve üzerinde durulmasının sebebi de burada yatmaktadır.

Allah'ın bir mekânda olmadığı, herhangi bir mekâna da ihtiyacı olmadığı bilindiğine göre Allah'ın arş üzerine istivâsı nasıl anlaşılmalıdır. Müellifimiz İbn Hümâm da bu meseleye ağırlık veriyor görünmektedir. O hem yukarıda anılan Kur'an ayetine aykırı düşmemek hem de Allah'ı yaratılmışlık belirtilerinden biri olan mekânda yer tutma ile nitelendirme hatasına düşmemek için cisimlerin birbiri üzerine istivâlarıyla meydana gelen dokunma, bir hizada ve bir mekânda bulunma gibi durumlar olmaksızın Allah'ın arş üzerine istivâ ettiği kanaatindedir. Hatta teşbihe düşmemek kaydıyla Allah'ın arş üzerine istivâ ettiğine inanmak gereklidir. Buna rağmen İbn Hümâm ayette geçen istivâ kelimesinden maksadın istilâ (hâkim olma, egemenliği altında bulunma) olabileceğini de kabul eder. İstivâ'nın istilâ anlamına gelebileceğine dair Arap şiirinden bir örnek verir: Bişr Irak ülkesine hâkim olmuştur. Kılıç kullanılmadan kan akıtılmadan.[796]

İslâm düşünce ve itikat tarihinde Müşebbihe, Cehmiyye ve Kerrâmiyye isimli fikir cereyanları söz konusu ayet ve benzerlerinin[797] zahiri manalarını göz önünde tutarak Allah'ın arş üzerinde mekân tuttuğunu ileri sürmüşler, bu

---

[792] *Müsâyere*, s. 29-30; Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Daru'l-Kütubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1409/1988, s. 31-32; Nesefî, *Temhid fi Usuli'd-Din*, s. 20.

[793] Mâide, 5/112; "(Resûlüm) De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor?" Yunus, 10/31; İbrahim, 14/32; "Sizin için gökten rızık indiren O'dur." Mü'min, 40/13; "Semada da rızkınız ve size vâdedilen başka şeyler vardır." Zâriyât, 51/22.

[794] Gazali, *İktisad fi'l-İtikâd*, 33; Sabûnî, *el-Bidâye*, 25; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 30.

[795] Tahâ, 20/5.

[796] *Müsâyere*, s. 30-33.

[797] Mülk, 67/16; Zuhruf, 43/84.

görüşleriyle de Allah anlayışlarında antropomorfizme/anthropomorphism (insan biçimcilik) düşmüşlerdir.[798]

Allah'ın zatıyla her mekânda olduğunu ileri süren Neccariyye fırkası da bu görüşleriyle Allah'ı cisme benzetmişlerdir. Hatta daha da ileri giderek hatalı bir anlayışa sahip olmuşlardır. Çünkü mekân tutma özelliğine sahip olan cismin dahi aynı anda iki yerde bulunması imkan dâhilinde değilken mekân tutması mümkün olmayan Allah'ın bütün mekânlarda bulunması söz konusu olamaz.

Allah'a doğrudan olmasa da dolaylı bir yolla mekân isnat eden düşünce gruplarından bir tanesi de Mu'tezile'dir. Bunlar Allah'ın zatı ile değil de ilmiyle her mekânda bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bir mekân hakkında bilgi sahibi olan kimse için "İlmiyle o mekânın içindedir." denilmesinin doğru olmadığı görüşlerinin yanlış olduğunun göstergesi[799] olarak ileri sürülebilir.

İbn Hümâm Allah'a izafe edilen ve zahiri manalarıyla anlaşılmaya çalışıldığında teşbih ve tecsime yol açan istivânın haricindeki ifadelere de değinir. Ona göre Allah'ın arş üzerinde istivâ etmesinde olduğu gibi Kur'an'da ve hadislerde Allah'a izafe edilen yed (el), vech (yüz), parmak, ayak gibi ifadeler organ manasında olmayıp O'nun ilahlığına uygun bir tarzda anlaşılabilecek Allah'ın sıfatlarındandır. Bu haberî sıfatlardan el ve parmak, kudret ve üstünlük anlamında te'vil edilmiş yorumlanmıştır.

"Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir."[800] يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ

قَالَ يَاإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِين

"Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir? Böbürlendin mi yoksa yücelerden misin?"[801] gibi ayetlerde Allah'a nispet edilen el ve hadislerde geçen parmak ifadeleri O'nun kudret ve üstünlüğüne (galebe) diğer varlıklar üzerindeki hakimiyetine yorulmalıdır.[802]

El/yed sözlükte birçok anlama sahiptir: Kuvvet, kudret, hükümranlık, memleket, yön, üstünlük/galebe, kolaylık, zenginlik, el(organ manasında), avuç. Matüridî anlayışa göre, bu anlamlardan yalnızca Allah'ın birliğine aykırı olmayanı O'na isnat edilebilir.[803]

İbn Hümâm haberî sıfatların yorumunda Selefiyye ile aşırı tenzihçi görüş arasında bir yerde duruyor gibiyse de Selefiyye'nin görüşlerine daha yakın bir çizgi takip etmiştir denilebilir.

---

[798] Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 23; Nesefî, *Temhid fî Usuli'd-Din*, s. 18-19; *Bahru'l-Kelâm*, s. 14-15.
[799] Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 24.
[800] Fetih, 48/10.
[801] Sâd, 38/75; Allah'ın elinin geçtiği diğer ayetler için bkz. Al-i İmrân, 3/73; Mâide, 5/64; Hadid, 57/29.
[802] *Müsâyere*, s. 33-34; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 33.
[803] Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsıratü'l-Edille fî Usuli'd-Din*, Thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993, c. I, s. 173.

Selefiyye'ye mensup İslâm âlimleri ise bu haberî sıfatları te'vil etmemişler oldukları hal üzere iman etmişlerdir. Onlar bu konuda aklın gereği olarak hiçbir şeyin Allah gibi olmadığını, yaratıklarından hiçbir şeyin O'na benzemediğini bildiklerini ve bununla yetindiklerini ifade etmişlerdir.

8- Allah'ın Görülebilirliği/Rüyetullah Sorunu

Rüyetullah/Allah'ın ahiret âleminde gözlerle görülmesi meselesi de Ehl-i Sünnet kelâmcılarıyla Mu'tezile kelâmcıları arasındaki tartışma konularından bir tanesidir. Şurası vurgulanmalıdır ki kelâm ekollerinin bu konuya yaklaşımlarını belirleyen etkin sebep Allah anlayışlarıdır. Bilindiği gibi Ehl-i Sünnet Allah'ın ahirette müminler tarafından gözlerle görüleceğini, bunun aklen mümkün, naklen de gerekli/vacib olduğunu kabul ederken,[804] Mu'tezile'nin başını çektiği Neccâriyye, Hariciler, Rafiziyye'den Zeydiyye fırkası Allah'ın ahirette gözlerle görülemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'nin öncülüğünü yaptığı bu düşünce ekolleri, aklî bir çekinceyle Allah'ın sonradan yaratılan cisimlere benzetilmesi ihtimalinden uzak kalmak için, Allah'ın ahiret âleminde gözlerle görülmesinin mümkün olamayacağı fikrini dillendirmişlerdir.[805] Bu görüşlerini savunabilmek için de Allah'ın görülebileceğine kanıt olabilecek Kur'anî veya nebevî nassları adeta hiçbir kayıt ve esasa bağlı kalmaksızın yoruma tabi tutmaktan kaçınmamışlardır.[806] Ayrıca Mu'tezilî kelâmcılar kendi aralarında Allah'ın kendi zâtını görüp görmediği konusunda görüş ayrılığına düşmüşler, ekseriyeti O'nun kendi zâtını gördüğünü kabul ederken, bazıları Allah'ın kendi zâtını görmesini de, insanlar tarafından görülmesini de kabul etmemişlerdir.[807]

Bu ön ve temel bilgiyi verdikten sonra müellifimiz İbn Hümâm'ın konuya yaklaşımına geçebiliriz. Bütün Mâtüridî düşünceye sahip kelâmcılar

---

[804] Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, Thk. Hammude Garabe, Mektebe Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, trs. s. 61; Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, I, s. 508; Şehristânî, Abdulkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Mektebetü'l-Mütenebbi, Kahire, trs., s. 356; Sâbunî, *el-Bidaye*, s. 38; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 34-35; Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul, 1330, s. 221.

[805] Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbane an Usuli'd-Diyâne*, thk. Beşir Muhammed Uyûn, Şam, 1413/1993, s. 68; Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1411/1990, I, s. 238; Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usuli'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, Çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1988, s. 111; Nesefî, *Temhid fî Usuli'd-Din*, s. 38-39; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 38.

[806] Kadı Abdülcabbar, b. Ahmed, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1416/1996, s. 232-244; Nesefî, *Tabsiretü'l-Edille*, c. I, s. 508 vd; Razî, Fahreddin, *Erbaîn fî Usuli'd-Din*, Thk. Ahmed Hicazi es-Saka, Kahire, 1986, c. I, s. 295 vd; Îcî, Abdurrahman b. Ahmed Adududdin, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, trs. s. 300-310.

[807] Bkz. Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, s. 164; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 38; Allah'ın görülebilmesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Özarslan, Selim, "Allah'ın Görülebilmesi/*Rü'yetüllah* Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", *FÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 11, s. 1, ss. 275-293, 2001.

gibi İbn Hümâm da Allah'ın ahiret yurdunda gözlerle görüleceğini kabul etmiş,[808] görüşünü kanıtlamak için de önce naklî, sonra da aklî delillere başvurmuştur.

İbn Hümâm Allah'ın ahirette görüleceğine dair naklî delil olarak iki ayet ve bir hadis zikreder. Sem'î delillerin ilki "Yüzler vardır ki o gün ışıl ışıl parlayacaktır, Rablerine bakacaklardır (O'nu göreceklerdir)"[809] ayeti iken, ikincisi Hz. Peygamber'in müminlerin Allah'ı göreceklerine dair söylediği şu sözüdür: "Dolunay/Bedir gecesinde ayı görmekte zorlanıyor musunuz? Sizinle ayın arasında bulut yoktur. İşte böylece Rabbinizi göreceksiniz."[810] Bu hadiste Allah'ın görülmesi berraklıkta ayın görülmesine benzetilmiş, insanların ayı apaçık bir şekilde gördükleri gibi Allah'ı da görecekleri vurgulanmıştır. İbn Hümâm'ın Allah'ın görülebileceği konusundaki diğer bir delili de Ulu'l-azm peygamberlerden biri olan Hz. Musa'nın Allah'tan kendisini göstermesini istemesidir.[811] Ona göre, eğer Allah'ın görülmesi mümkün olmamış olsaydı, Hz. Musa O'ndan bunu talep etmezdi. Çünkü o neyin Allah hakkında mümkün neyin de müstahil/imkânsız olduğunu bir Mutezilî'den daha iyi biliyordu. O halde Hz. Musa'nın bu isteği Allah'ın görülmesinin caiz olduğunu gösterir. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre İbn Hümâm Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerini reddetmeyi hedeflemiş gibi görünmektedir.[812]

İbn Hümâm'ın bu konuda serdettiği aklî delil de Allah'ın görülmesinin aklen caiz olup muhal olmaması esasına dayanır. Allah'ın görüleceğini ifade eden ayetlerin açık anlamlarından uzaklaşıp başka manalara ulaşmak için o manaların gerçekleşmesinin mümkün olmaması gerekir. Hâlbuki Allah'ın görülmesini imkânsız kılacak bir şey yoktur. O'na göre rüyet bir keşf çeşidi, idrak edende görülenin bilgisidir. Allah bunu karşılaşma esnasında görende bir duyu olarak yaratacaktır. Bu görme veya görülme eylemi, insanın görmek için gereksinim duyduğu bazı sınırlılıklardan uzak olarak, yani karşılaşma, herhangi bir yönde olma, belirli bir mesafede bulunma ve görüleni ihata etmeksizin gerçekleşecektir. Yine İbn Hümâm'a göre bu görme işlemi, bizlerin gökyüzünü ihata etmeksizin gördüğümüz, Allah'ın da bizi bir yönde

[808] Matüridî, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, Thk. Fethullah Huleyf, Daru'l-Câmiati'l-Mısrıyye, İskenderiyye, trs. s. 77-85; Nesefî, *Tabsiretü'l-Edille*, c. I, s. 508 vd.; *Temhid fî Usuli'd-Din*, s. 38-41; *Bahru'l-Kelâm*, s. 15-16; Pezdevî, *Usuli'd-Din*, s. 112-124; Sabûnî, *el-Bidâye*, 38-42; *Müsâyere*, s. 36-42.
[809] Kıyâme, 75/22-23.
[810] Hadisin çeşitli varyantları için bkz. Buhârî, *Sahih*, et-Tevhid, 24; Mevakit, 16, 26; Ezân, 129, Çağrı Yay., İstanbul, 1992; Müslim, *Sahih*, İmân, 229, Çağrı Yay., İstanbul, 1992; Tirmizi, *Sünen*, Cenne, 16, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
[811] Araf, 7/143.
[812] *Müsâyere*, s. 36-38.

ve karşılaşma olmaksızın gördüğü gibi iki taraf arasında özel bir nispetle vuku bulacaktır.[813]

Görüldüğü gibi İbn Hümam'ın Allah'ın ahirette görülmesinin imkânına dair ileri sürdüğü aklî delillendirme biçimi, kelâmcılarınkinden daha çok mutasavvıfçılarınkini andırmaktadır. Onun sufîlik yönü hesaba katılacak olursa söz konusu bu etkilenme ve onun bu konuyu açıklarken takındığı tavır daha kolay anlaşılabilir kanaatindeyiz.

9- Allah'ın Bir Oluşu/Vahdaniyet

Tevhit ya da vahdaniyet Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olması, eşi, benzeri, misli ve ortağının bulunmaması anlamına gelmektedir. Allah'ın bütün yönlerden bir olduğunu ifade eden vahdaniyetin zıttı olan taaddüt, birden fazla olmak, eşi, dengi ve ortağı olmak anlamınadır ki bu Allah için düşünülemez.

Allah'ın zatında bir olması, O'nun cevher ve arazlardan mürekkep olmadığı, kısmı ve bölümünün bulunmadığı, kendisine benzeyen eşi ve ortağının bulunmadığını ifade ederken, sıfatlarında bir olması, O'nun bir cinsten iki sıfatının olmaması (iki kudret, iki irade gibi), mahiyet ve keyfiyet bakımından hiçbir varlığın sıfatlarına benzememesi anlamına gelmektedir. Fiillerinde bir olması ise her türlü yaratmanın ona özgü kılınması demektir. Çünkü kâinatta bulunan her şeyin var olmasında yegâne etken Allah'tır. Allah hem ilâh oluşunda hem de yaratıcı oluşunda tektir.[814]

Kendini önceleyen Matüridî kelâmcılarında olduğu gibi İbn Hümâm da Allah'ı tanımlamaya O'nun vahid/bir tek olduğu ve şerikinin bulunmadığını söyleyerek başlamaktadır. Allah'ın bir tek olduğu hususunda Kur'anî nasslar bulunmaktadır. "Bana ilâhınızın bir tek ilâh olduğu vahy olunuyor."[815] Deki: O, Allah ahad/birdir. Allah sameddir.[816] O, doğurmamış ve doğmamıştır. O'nun hiçbir dengi yoktur."[817] Matüridî düşüncesinde vahidin manası, zâtında bölünme ve parçalanma kabul etmeden ve unsurları olmadan var olan (mevcut)dır. Allah birdir fakat Allah'a nispet edilen bu "bir"lik herhangi bir sayı dizesinin ilk basamağı anlamına gelmez. Yani söz konusu "bir"lik sayı yönüyle değil, ortağı olmaması cihetiyledir.[818] Sayı yönünden bir olmak yalnızca Allah'a özgü bir özellik olmayıp sonradan var olan şeyler de bu

---

[813] *Müsâyere*, s. 39-41.

[814] İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 43; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Haz. S. Hizmetli, Ankara, 1981, s. 259-261; Aydın, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, Ankara, 1964, s. 138-140.

[815] Fussilet, 41/6.

[816] Samed, hiçbir şeye muhtaç olmayan, aksine her şey kendisine muhtaç olan demektir.

[817] İhlâs, 112/1-4.

[818] Ebu Hânife, Numan b. Sabit, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 70 (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* İçinde Orijinal metin, Haz. Mustafa Öz), İstanbul, 1992; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 10.

şekilde nitelendirilmektedir. Allah birdir ifadesindeki bir "cüzlerden oluşmuş bir varlık olmayan, dengi ve benzeri bulunmayan, yegâne tapınılacak varlık" demektir.[819]

Kelâmcılar Allah'ın bir oluşu ve ortağı olmayışı hususundaki açıklamalarını, buna aykırı olarak ileri sürülen bir kısım inançları reddetmek için yapmışlardır. Seneviyye ve Mecûsilerin iyiliğin yaratıcısı olarak Hürmüz'ü, kötülüğün yaratıcısı olarak da Ehrimen'i kabul etmeleri; Hristiyanların teslis (akanim-i selâse) inancını benimsemeleri; Tabiatçılar ve Eflakiyye'nin çeşitli sayılarda (dört ve yedi) yaratıcı tasavvur etmeleri İslâm'ın benimseyip ortaya koyduğu ulûhiyet anlayışıyla uyuşmamaktadır.[820] İslâm'ın ulûhiyet anlayışı tek ilâh ve tek yaratıcı esasına dayanmaktadır. Onda birden çok yaratıcıya yer olmadığı gibi ulûhiyette ortaklığa da yer yoktur.

Allah'ın ulûhiyet ve rubûbiyyetinde şerîki (ortağı), küfüvvü (denk ve benzeri), zıddı (muhalifi, muarızı), niddı (özünde benzeri) ve misli yoktur.[821]

Kelâm âlimlerinin Allah'ın birliğini ispat etmek için çeşitli deliller kullandıkları bilinmektedir. Bunlar arasında "Burhan-ı Temanu" delili en yaygını iken, "Burhan-ı Tevarüd" delili o kadar yaygın değildir. Allah'ın birliğini ispat etmek için kelâmcıların daha başka deliller kullandıkları da bilinmektedir. İbn Hümâm da Allah'ın birliğini ispat etmede kendisinden önce oluşan geleneğe uyarak "Burhan-ı Temanu"[822] (birbirine mani olma, engelleme, ilâhlar arasında çekişme) delilini kullanmaktadır.

Bu delil orijinalitesini Kur'an-ı Kerim'den almaktadır. Kur'an'dan önceki ilahî kitaplarda bu delil olmadığı gibi felsefe kitaplarında da yoktur.[823] Temanu delili esas olarak şu ayete dayanmaktadır: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti."[824] Bu ayetin dışında Allah'ın bir olduğunu ifade eden, aksi halde âlemin düzeninin bozulacağını bildiren Kur'an mesajları da vardır.

"Eğer dedikleri gibi, Allah'la beraber başka tanrılar da bulunsaydı, o takdirde bu ilâhlar arşın sahibi olmaya yol ararlardı"[825]

"Allah çocuk edinmemiştir. Onunla beraber hiçbir Tanrı da yoktur. Eğer olsaydı, her Tanrı kendi yarattığı ile gider ve mutlaka biri diğerine galebe çalardı"[826]

---

819 Matüridî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 23.
820 Pezdevî, *Usuli'd-Din*, s. 27; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 2; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 21.
821 Matüridî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 23; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 2.
822 Matüridî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 20; Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma'*, s. 21; Nesefî, *Tabsiretü'l-Edille*, c. I, s. 112 vd; *Bahru'l-Kelâm*, s. 10.
823 Atay, Hüseyin, *Tabsiratü'l-Edille'ye Yazdığı Önsöz*, s. 43. Ankara, 1993.
824 Enbiyâ, 21/22.
825 İsrâ, 17/42.
826 Mü'minûn, 23/91.

Müellif kâinatta iki tanrının bulunması halinde aralarında irade çatışması yaşanacağını, dolayısıyla da çok ilâhlılık (taaddüt) fikrinin geçersiz olduğunu tek ilâhın olması gerektiğini şu şekilde ifade eder: İki tanrı kabul edilecek olursa bunlardan birisi bir işin olmasını irade ettiği zaman ikincisi ona yardım etmek zorunda ise bunun acizliği ortaya çıkmış olur ki o zaman iradesini gerçekleştirmeye kâdir bir ilâh olamaz. Şayet ikinci birinciye muhalefet etmeye kadir ise ikincisinin güçlü ve kadir olduğu, birincisinin ise zayıf ve güçsüz olduğu ortaya çıkmış olur ki zayıf olanın da güçlü bir ilâh olması düşünülemez.[827]

Bu delili şu şekilde formüle etmemiz de mümkündür. Evrende her bakımdan birbirine eşit iki ilâhın var olduğu farz edilirse, bunlardan birisi bir şeyin olmasını, diğeri olmamasını irade edebilir. Bilinmektedir ki ilâh özgür bir iradeye, tam bir kudrete sahip olandır. Böyle bir durumda şu üç olasılık ortaya çıkar:

1- Ya her iki ilâhın dilediği şey olacaktır. Bu olasılık düşünülemez, batıldır. Çünkü aynı esnada bir şeyin hem olması, hem de olmaması iki zıddın bir araya gelmesi, bileşmesi anlamına gelir ki bu imkânsız bir şeydir.

2- Veya her iki ilâhın dilediği şey de gerçekleşmeyecektir. Bu ihtimal de anlamsız ve batıldır. Çünkü dilediği olmayan acizdir, aciz ise ilâh olamaz.

3- Veyahut da ilâhlardan birisinin dilediği şey olacak, diğerininki olmayacaktır. Bu olasılık da batıldır. Çünkü dilediği olmayan acizdir, aciz ise ilâh olamaz. Diğer ilâh da yani dilediği gerçekleşen her bakımdan dilediği gerçekleşmeyene eşit olduğundan, onun da aciz olması gerekecektir. Aciz olan da ilâh olamayacaktır. Bu şekilde her bakımdan birbirine eşit iki ilâhın farz edilmesi imkânsız olunca, ilâhın tek oluşu zorunlu olarak ortaya çıkacaktır.[828] Aynı zamanda kâinattaki düzen ve intizamın bir ölçülülük içerisinde devam etmesi de Tanrı'nın birliğinin göstergesi olmaktadır.

II- Allah'ın Sıfatları/Sıfâtullah

Subûtî sıfatlar olarak adlandırılan ilim, irade, kudret vb. gibi kemal sıfatları, Allah'ın zâtının gereği olan, O'nun zâtına yeni bir mefhum ve mukaddes bir mana katan, ezelde mevcut ve onunla kâim olan, Kur'anî nasslarla sabit, Allah'ın ne aynısı ne de gayrisi olan[829], zâtî, subûtî, vücudî ve hakikî sıfatlardır. Bu sıfatlar Sıfat-ı Subûtiyye olarak adlandırıldığı gibi Sıfat-ı Zatiyye, Sıfat-ı Meânî ve Sıfat-ı İkram olarak da adlandırılmıştır.[830]

---

[827] *Müsâyere*, s. 43-44.
[828] Krş. Nesefî, *Tabsiretü'l-Edille*, c. I, s. 112 vd.; *Temhid fî Usuli'd-Din*, s. 6; Cüveynî, *İrşâd*, s. 71 vd; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 21-22.
[829] Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 27.
[830] Aydın, *İslâm İnançları*, s. 150; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 201.

Allah yetkinlik/kemal ifade eden sıfatlarla nitelenmiş olup, eksiklik, acz ve devamsızlık belirten şeylerden de münezzehtir. Allah'ın sıfatları sonradan var olup, daha sonra da yok olan arazlar nevinden olmayıp, zâti ile var olan ezelî, ebedîdirler. Allah'ın bu sıfatları hiçbir şekilde yaratılmışların niteliklerine benzemez. O, daima diri (hayy), bilen (âlim), gücü yeten (kâdir), işiten (semî), gören, (basîr), dileyen (mürid), konuşan (mütekellim) gibi sonsuz mükemmellik sıfatlarına sahiptir.

Batiniyye ve İslâm filozofları Yüce Allah'ın yaratılmış varlıkların nitelendiği sıfatlarla vasıflanamayacağından hareketle O'nun gerçek manada hayy, âlim, kâdir olabileceğini kabul etmemişlerdir.

Mu'tezile kelâm okulu ise Allah'ın hayy, âlim, kâdir, semî, basîr, mürid ve mütekellim gibi kelimelerle nitelendiğini kabul etmelerine rağmen bu sıfatların ayrıca (hayat, ilim, kudret gibi) mevcut oluşunu ve Allah'ın zâtı ile birlikte bulunuşunu reddetmişlerdir. Bununla birlikte onlar kelâm, irâde ve fiil sıfatları haricindeki ilâhî sıfatların ayrıca var olduklarını, ancak bunların hâdis olup, Allah'ın zâtıyla kaim olmadıklarını ifade etmişlerdir.

Eş'arî kelâm ekolü de Allah'ın sıfatlarını zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Zâtî sıfatlarının ezelî ve Allah'ın zâtında var olduklarını, fiilî sıfatlarının ise sonradan var olduğunu (hâdis) ve Allah'ın zâtı ile kaim bulunmadığını kabul etmişlerdir.[831]

Yine Sünnî kelâm anlayışına göre Allah'ın sıfatları ne Mu'tezile'nin düşündüğü gibi zâtının aynı, ne de Kerramiyye'nin kabul ettiği gibi zâtının gayrıdır. Allah'ın sıfatlarından her biri zatının ne aynısıdır, ne de zâtının gayrısıdır. Her bir sıfatın diğer bir sıfatla durumu bunun gibidir, yani sıfatlar da ne birbirinin aynısı, ne de birbirinin gayrıdırlar. İki şeyin birbirinden ayrı ve başka olmasının manası birinin yokluğu durumunda diğerinin varlığı düşünülebilen iki mevcut olmaları demektir. Böyle bir durum ise Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında düşünülemeyeceği gibi bir sıfatı ile diğer bir sıfatı hususunda da düşünülemez. Netice itibariyle bunlar birbirinden ayrı (mütegayir) şeyler değildir.[832]

1-Kudret/Allah'ın Her Şeye Kâdir Olduğu

Kâinatın yaratıcısı, her şeye güç yetiren (kâdir), her şeyi bütün ayrıntılarıyla (cüzleriyle) bilen (âlim), hayat sahibi, her şeyi dileyen (mürid) her şeyi gören (basîr), her şeyi işitip duyan, (semî') vb. mükemmellik/kemal sıfatlarıyla nitelenmektedir.[833]

Allah'ın zâtı hakkında vâcip olan söz konusu bu yetkinlik sıfatlarından birisi de Kudret'tir. Kudret, Allah'ın sonsuz güç sahibi olması ve bütün

[831] Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 26.
[832] Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 27.
[833] *Müsâyere*, s. 58-59.

mümkinata irade ve ilmine uygun olarak tesir ve tasarruf etmesi demektir. Allah'ın her şeye gücü yeter. Kudret sıfatının aksi olan acz, Allah için düşünülemez. O'nun gücü ve kudretinin yetmeyeceği hiçbir şey yoktur. Çünkü O mutlak güç ve kudret sahibidir. Kur'an Allah'ın güç ve kudret sahibi olduğunu birçok kez vurgulamıştır: "Şüphesiz Allah her şeye hakkıyla kâdirdir" ayeti bunlardan bir tanesidir.[834]

İbn Hümâm Allah'ın her şeye kâdir olduğunu ispat sadedinde şunları söyler: Ulûhiyette Allah'ın birliği sabit olunca sonradan meydana gelen her şeyin de O'na istinat ettiği sabit olmuş olur. Evrende bulunan her şeyin en güzel bir sûret ve mükemmellik ölçüsünde var olduğu görülmektedir. Bütün bunlar yani bu üstün yaratılış Allah'ın her şeye kâdir olmasını gerekli kılmaktadır.[835]

2- İlim

Allah için ilim sıfatı, Allah'ın her şeyi yani olmuşu, olanı, olacağı, gizliyi, açığı bilmesini ifade eder. Başka sıfatlarında olduğu gibi O'nun ilmi de sonradan var olanların ilmine benzemez. Allah gönülden geçen hâtıraları, içteki gizlilikleri kısacası her şeyi sonradan oluşan ve değişen bir ilim ile değil, hiç değişmeyen ezelî ilmi ile bilir. Allah'ın ilmi sonradan yaratılmış/hâdis olmayıp ezelîdir.[836]

İlim sıfatı da diğer sıfatlar gibi Allah'a özgü olan kemal sıfatlardan bir tanesi belki de en önemlisidir. Allah'ın ilim sıfatıyla nitelendiği aklî ve naklî argümanlarla kanıtlanmaktadır. İçinde yaşanılan evreni en güzel bir biçimde yaratan ve yarattığı gibi onda tasarruf etme gücüne de sahip olan Allah'ın, yarattığı şeyleri bütün ayrıntılarıyla bilmesi de gerekir. Bütün incelikleriyle bilinmeyen bir şeyin yaratılması ya da var edilmesi düşünülemez. O halde yaratıcının bir şeyi yaratmadan önce, yaratacağı şey hakkında bilgi/ilim sahibi olması, sonra da bu ilme göre yaratması kaçınılmaz bir sonuçtur.

Kâinatın varlığı ve âlemde görülen üstün nitelikli, düzenli ve ahenkli yaratılış Allah'ın kudretine delalet ettiği gibi ilmine de delalet etmektedir. Allah'ın yaptıkları ve var ettikleri şeylerdeki uyum ve ahenk de ilminin bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.[837] Allah'ın iman ve salih amel sahiplerini mükâfatlandırması, kötü eylem ve davranışlarda bulunanları cezalandırması da ancak o kişilerin yaptıklarını bütün incelikleriyle bilmesiyle

[834] Bakara, 2/20, 106, 109, 148, 259, 284; Nahl, 16/77; Maide, 5/120; Nur, 24/45; Al-i İmrân,3/26; Enam, 6/17; Hud, 11/4; Hac, 22/6; Ankebut, 29/20; Rum, 30/50; Fatır, 35/1; Fussilet, 41/39; Şurâ, 42/9; Ahkaf, 46/33; Hadid, 57/2; Haşr, 59/6 vb.
[835] *Müsâyere*, s. 58-59.
[836] Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikâd*, s. 64-65.
[837] *Müsâyere*, s. 59.

mümkün olabilir. O halde Allah her şeyi bilmektedir. İlim Allah'ın zâtıyla kaim ezelî bir yetkinlik sıfatıdır.[838]

Kur'an'da Allah'ın kendisini birçok yerde ilim sıfatıyla nitelendirdiğini görüyoruz. "Allah her şeyi en iyi bilendir"[839]

"Allah, gözlerin hain bakışını ve kalplerin gizlediğini bilir"[840]

Yaratılmışların fiil ve eylemlerinin yaratıcısı olması da Allah'ın ilminin tümel ve tikel her şeye şamil olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Hümâm'ın Allah'ın ilminin bütün her şeye tikelleriyle taalluk ettiğini bildirmesi, filozofların Allah'ın ilminin tümellere/külliyata taalluk edip, tikellere/cüziyyata taalluk etmediği tarzındaki görüşlerini reddetmeye matuftur. Filozoflar Allah'ın her şeyi bir bütün olarak bildiğini kabul ettikleri halde tikelleri tikel olarak bildiğini kabul etmemişler onları da yani cüziyyatı da tümel olarak bildiğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüş Allah'ın bilmediği şeyi yaratması/var etmesi anlamına geleceğinden kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü Allah'ın her şeyi bildiğine "Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır,"[841]şeklindeki Kur'an beyanı işarette bulunmaktadır.[842]

3- Hayat

Âlem'in yaratıcısı olan Allah hayat sıfatıyla da nitelenmiştir. Hayat, diri ve canlı olmak demektir. Allah'ın hayat sahibi yani hayy/diri oluşu, Kur'anî naslarla[843] sabittir. Sünnî kelâm âlimleri Allah'ın hayat sıfatıyla muttasıf olduğu konusunda fikir birliği içerisindedirler.[844] Bu sıfat Allah'ın ezelden ebede kadar var oluşunu, yokluğunun asla düşünülemeyeceğini ifade etmektedir.

İbn Hümam'a göre Allah'ın hayat sıfatına haiz olmadan ilim ve kudret sıfatıyla nitelendirilmesi muhal olup imkânsız bir şeydir.[845] İlim ve kudret sıfatlarıyla nitelenmiş olanın hayat sıfatına sahip olması da zorunludur. Allah'ın söz konusu yetkinlik/kemal sıfatlarına sahip olduğu bilindiğine göre O'nun hayat sahibi olduğu da ortaya çıkmış olur. İlim, kudret, irade sıfatları gibi hayat sıfatı da Allah'ın zâtıyla kaim olup hakiki bir sıfattır. Allah'ın yetkinliği diri olmakla gerçekleşir. Ancak Allah'ın diriliği yahut hayatı, yaratılmışlarda görülen maddenin ruh ile birleşmesinden meydana gelen,

838 Aydın, *İslâm İnançları*, s. 300.
839 Enfal, 8/175.
840 Mü'min, 40/19; Ayrıca bkz. En'am, 6/59; Mücadele, 58/7; Mülk, 67/14.
841 Mülk, 67/14.
842 İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 60.
843 Allah O'ndan başka tanrı yoktur. O, hayy diri, bakî ve zâtı ile kaimdir.(Bakara, 2/255); Ayrıca bkz. Al-i İmran, 3/2; Taha, 20/ 111; Furkan, 25/ 58; Mümin, 40/65.
844 Bkz. Pezdevî, *Usuli'd-Din*, s. 50; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 25.
845 *Müsâyere*, s. 62.

süreksiz ve sonlu olan hayat gibi olmayıp ezelî ve ebedî bir diriliktir. Onun diriliği bütün dirilikllerin özü ve kaynağıdır.[846]

4-İrade

Allah kâinatın varlığını irade, hadiseleri idare edendir. Allah bütün işlerinde dilediğini yapma, dilediğini tercih etme serbestisine sahiptir. O fail-i muhtardır. Bu nedenle de serbestisinin kaynağı olan irade sıfatıyla nitelenmiştir. Sünnî kelâm bilginleri irade yerine meşiet kavramını da kullanırlar. İrade sıfatı, diğer subûtî sıfatlardan özellikle de ilim ve kudretten ayrı bağımsız bir kemal sıfatıdır. Mu'tezile'ye göre ise bu sıfat Allah'ın ilminden bir nevi olup, ilmine racîdir.[847]

İbn Hümâm eserinde irade sıfatı hakkında çok fazla bir şey söylemeden bu sıfatı ispat etmeye girişir. Allah irade sıfatı ile bir mümkünü, sonsuz vakitlerden birinde olma veya olmama hallerinden biriyle tahsis eder. Yani aslında olabilecek veya olmayabilecek her şeyi, irade sıfatının taallukuyla, dilediği zamanda ve dilediği nitelikte yapar veya yapmaz. Çünkü mümkün varlığı ile yokluğu zatına göre eşit olan bir şeydir. Bu sebeple mümkün olan bir şeyin yok iken var olması ancak varlığını yokluğuna tercih edecek bir tercih ediciyle olur. Söz konusu bu tercih edici (müreccih) iradedir. İrade o mümküne taalluk etmek suretiyle, varlığını yokluğuna tercih eder. Peşinden kudret taalluk ederek mümkünü iradeye uygun olarak var eder. Bunu şöyle bir örnekle somutlaştırabiliriz: Allah'ın iradesi, bir bireyin belli bir zaman ve mekânda, belirli niteliklere sahip olarak var olmasını ezelde tayin ederse, söz konusu birey kudret sıfatının taallukuyla ve ezelî iradeye uygun olarak, belirlenen zaman, mekân ve nitelikte var olur. Allah'ın iradesi, ilmine uygun olarak tecelli ettiği gibi, ilahî kudret de Allah'ın iradesine uygun olarak tecelli eder ve ona aykırı olması düşünülemez. Buradan hareketle evrende olmuş veya olacak her şey, Allah'ın serbest dilemesi ve irade etmesiyle olmuş veya olacaktır.[848]

Allah'ın dilediğinin olacağını dilemediğinin de var olamayacağını yine kendisi bizlere bildirmektedir: "Allah dilediğini yaratır. Bir işe hükmedince ona sadece ol der; o da oluverir"[849]

Allah'ın dileği şeyin olmaması düşünülemez, çünkü bu acizliğin ifadesidir. Allah'ın ilmi her şeyi kuşatır, iradesi de sınırsızdır. Allah'ın ilminde değişiklik söz konusu olmadığı gibi ilahî iradeye muhalefet de mümkün değildir.

---

[846] İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 62-63.
[847] Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 156 vd.
[848] *Müsâyere*, s. 63-65; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 63-65; Krş. Aydın, a.g.e, s. 160.
[849] Al-i İmrân, 3/47.

Allah'ın iradesi iki çeşittir;

a- Tekvinî İrade: Bu irade herhangi bir şeye taalluk ettiği zaman o şey kaçınılmaz olarak var olur. Bütün yaratıklar bu irade içerisinde değerlendirilir. "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona (söyleyecek) sözümüz sadece ol dememizdir. Hemen oluverir."[850] Ayetindeki irade, tekvinî iradeyi temsil etmektedir.

b- Teşriî İrade: Dini irade olarak da isimlendirilen bu irade, Allah'ın herhangi bir şeyi sevmesi ve hoşnut olması, rıza ve memnuniyetini göstermesi anlamını ifade etmektedir. Allah'ın herhangi bir şeyi teşriî iradesiyle dilemiş olması, o şeyin mutlaka var olmasını gerektirmez. "Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emrediyor (irade ediyor)..." ayetinde söz konusu edilen irade, teşriî iradedir.

Tekvinî irade genel olup hayra ve şerre taalluk ettiği gibi taat ve masiyete de taalluk eder. Her şeyi içerisine alır. Teşriî irade ise daha özel olup, salt hayra ve taata taalluk eder.[851]

5-6- Allah'ın İşitmesi ve Görmesi/Semi ve Basar

Kâinatın yaratıcısı olan Allah bir, diri, kâdir ve âlim olduğu gibi aynı zamanda işitici ve görücüdür. Kendi kelâmını ve başkasının sözünü işittiği gibi kendini ve başkasını da görür.[852] Allah'ın görücü ve işitici olduğunu bildiren pek çok Kur'anî nass bulunmaktadır. Buralarda Allah bizzat kendisini semî/işitici ve basîr/görücü olarak nitelendirmektedir. "O, gerçekten işitendir, görendir."[853]

İbn Hümâm'a göre de Allah görücü ve işiticidir. Allah görmek ya da işitmek için insanların muhtaç olduğu organlara gereksinim duymaz. Onun ifadesiyle Allah beyin ve kalbi olmaksızın âlim olduğu gibi göz bebeği olmadan görücü, kulakları olmaksızın da işiticidir. O akıl ve hatırdan gelip geçen, vehimlerdeki gizlilikleri görücü olduğu gibi, yumuşak kaya üzerindeki karıncanın ayak sesini de işiticidir. Semî ve basar Allah'ın yetkinlik/kemal sıfatlarındandır. Allah, semi' ve basar sıfatlarıyla nitelenmeye yaratılmışlardan daha layıktır.[854] İbn Hümâm Allah'ın bu görme ve işitme sıfatına yaratılmışlardan daha layık olduğunu ifade etmek için Hz. İbrahim'in babasını (Âzer) putlara tapmaktan vazgeçirmek için ileri sürdüğü "İşitmeyen, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin tapıyorsun"[855] sözünü delil olarak zikreder. Çünkü ona göre duyması ve görmesi olmayan bir

[850] Nahl, 16/40.
[851] İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 270; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 207.
[852] Pezdevî, *Usuli'd-Din*, s. 47.
[853] Nisâ, 4/58; İsrâ, 17/1; Hac, 22/75; Şurâ, 42/11.
[854] *Müsâyere*, s. 65-66.
[855] Meryem, 19/42.

şey mabûd olmaya layık değildir. Duyma ve görmenin olmayışı bir eksikliktir. Eksik olanın ilâh olması ise imkânsız bir şeydir.

Yine müellif bu iki sıfatın (semi ve basar) ilim sıfatına racî olduğunu, buna delil olarak da görme ve işitmenin bir bilgi/ilim çeşidi olduğunu ileri sürer. Buna ilaveten Allah'ın bu isimlerle kendisini isimlendirdiğinden hareketle[856] Allah'ın basar sıfatıyla basîr (görücü), sem' ile semî' (görücü), ilim ile âlim (bilici), kudret ile kâdir (gücü yeten), irade ile mürîd (dileyen), hayat ile hayy (diri) olduğunu söyler.[857] Bununla da Mu'tezile'nin aksine zât üzerine zâid sıfatların varlığını ispat etmiş olmaktadır.

Bilindiği gibi Mu'tezile Allah'ın zâtı üzerine zâid sıfatları olmadığını, O'nun zaid bir sıfatla değil zatıyla âlim, yani ilim olmaksızın âlim, zatıyla semî'(işiten) yani sem olmaksızın semî, zatıyla basîr, yani basar olmaksızın basîr, zatıyla kâdir, yani kudret olmaksızın kâdir olduğunu kabul etmiştir.[858]

7-Kelâm

Allah işitme ve görme sıfatlarıyla duyan ve gören olduğu gibi kelâm sıfatıyla da konuşandır. O, bütün sıfatlarıyla olduğu gibi kelâm sıfatıyla da kadîmdir. Allah'ın nitelendiği yetkinlik sıfatlarından birisi de kelâmdır. Kelâm Allah'ın harflere, seslere ve bu harflerden oluşan kelime ve cümlelere ihtiyaç duymaksızın konuşmasıdır. Çünkü o yaratılmışlara benzemekten ve her türlü ihtiyaçtan münezzehtir. O'nun kelâmı yaratılmamış yani sonradan meydana gelmemiştir. Sünnî kelâm düşüncesine karşı olan Mu'tezile, Havariç, Mürcie, Rafiziler ve Mücebbire ekolleri ise Allah'ın kelâmının ezelî ve zâtıyla kâim oluşunu reddederek onun sonradan yaratıldığını ve Allah'ın kelâm sıfatını yaratmadan önce mütekellim olmadığını iddia etmişlerdir.[859] Ancak Allah'ın kelâmının cisim veya araz olup olmaması hususunda kendi aralarında anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Bunlardan bazısı cisim olduğunu diğer bazısı da araz olduğunu ifade ile Allah'da veya Levh-i mahfuzda kaim olduğu görüşünü dillendirmişlerdir.[860]

Kelâmcı İbn Hümâm Allah'ın zâtıyla kaim ezelî kelâm sıfatıyla konuşan olduğunu, fakat O'nun kelâmının harf ve seslerden oluşmadığını

---

[856] O, ebedî bir hayat ile diridir (hayydir), Kendinden başka Tanrı yoktur. (Mümin, 40/65); O her şeye kâdirdir.(Maide, 5/120.); O her şeyi bilendir âlimdir, hikmet sahibidir. (Tahrim, 66/2); O hakkıyla işiten, hakkıyla görendir. (Şurâ, 42/11); Yaratan (hâlık), var eden (bâri), sûret veren (musavvir) o Allah'tır. Haşr, 59/24.

[857] *Müsâyere*, s. 68; Krş; Aliyyül-Kârî, Molla Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu alâ el-Fıkhı'l-Ekber*, İstanbul, 1375/1955, s. 23.

[858] *Müsâyere*, s. 68; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 68; krş. Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 163.

[859] Pezdevî, *Usuli'd-Din*, s. 77; Sabûnî, *el-Bidaye*, s. 31; Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 528.

[860] Pezdevî, *Usuli'd-Din*, s. 77-78.

belirtir. Allah bu kelâmıyla bir şeyin yapılmasını veya terk edilmesini emreder (taleb), haber verir. İlahî kitaplar kelâm sıfatının taâllukuyla meydana gelmişlerdir. Kelâm sıfatı da ilim sıfatı gibi vacib, mümkün ve müstahile taâlluk eder. Allah'ın kelâmı zâtıyla kaim ve diğer sıfatları gibi kadîmdir. Çünkü Allah'ın değişikliğe uğrayan sonradan yaratılanlara/havâdise mahâl olması mümkün değildir. Allah'ın zâtına vacib olan kıdem, sıfatları hakkında da vaciptir. Değişiklik Allah'a ârız olamaz, O ezelde övülen sıfatlarla nitelendiği gibi, gelecekte de ve her zaman aynı olup değişiklikten ve değişmeden uzaktır, münezzehtir. Çünkü olaylara sahne olan, hâdis olmaktan kurtulamaz. Hâdisten kurtulamayan her şey de hâdistir yani sonradan var olmuştur. Cisimlerde sonradan var olma/hudus niteliğinin bulunması, vasıfları bozulup değişikliği kabul etmelerindendir. Cisimlerin yaratıcısının, söz konusu değişikliği kabul etmede onlarla bir olması düşünülemez. Allah'ın kelâmının ezelî ve zâtıyla kaim olması bu esasa dayanmaktadır. Hâdis olan, o manaya delalet eden harf ve seslerdir. Kelâm sıfatının "zat ile kaim bir anlam"dan ibaret oluşuna şair Ahtal'ın şu sözü de delalet etmektedir: "Gerçekte söz kalbdedir. Dil onun (kalbdeki sözün) tercümanıdır."[861]

İbn Hümâm Allah'ın kelâm sıfatının kadîm olduğunu kanıtlamaya çalışırken şöyle bir örnek verir: Henüz doğmamış bir çocuğu, babasının okutma isteğinde olduğunu ve babayla kaim olan bu isteğin, çocuk doğduktan sonra büyüyüp babasının bu isteğini anlamak suretiyle onunla memur oluncaya kadar devam edeceğini kabul eden bir birey, ezelde "Nalinlerini (terliklerini) çıkar, çünkü sen kutsal vâdi Tuvâ'dasın"[862] ilahî emri de Allah'ın zâtıyla kaim olup hiç değişmeden devam eden isteğine delalet ettiği, Hz. Musa'nın bununla me'mur olması ise, yaratıldıktan ve ezelî/kadîm kelâmı işitip bildikten sonra olduğunu da kabul eder.[863]

İbn Hümâm Ebu'l-Hasan Eş'arî'nin sessiz ve harfsiz olan kelâm-ı nefsînin işitilmesini ahirette renk ve cisim olmaksızın rüyetin gerçekleşmesine benzeterek/kıyaslayarak kabul ettiğini[864] belirtir. Yani renk ve cisim olmayan bir şeyin görülmesini makul karşılayıp kabul edenler, sesli ve harfli olmayan bir sözün de işitilebileceğini kabul ederler. Ebu Mansûr Mâtüridî (ö.333/944) ise sesli ve harfli olmayan bir sözün işitilmesini muhal addetmektedir.[865] Çünkü işitilmek, sonradan var olan, maddi olan şeyler için söz konusudur. Ezelî olan nefsî kelâm, sonradan yaratılmışlara özgü bu gibi maddi keyfiyetlerle hakiki olarak nitelendirilemez. Matüridî'ye göre Hz. Musa

[861] *Müsâyere*, s. 78; Sabûnî, *el-Bidaye*, s. 32; Cüveynî, *İrşâd*, s. 111.
[862] Taha, 20/12.
[863] *Müsâyere*, s. 69-75; Krş. Gazalî, Ebu Hamid, *İhyâu Ulumi'd-Din*, İstanbul, 1986, c. I, s. 280; Benzer bir örnek için bkz. Sabûnî, *el-Bidaye*, s. 33.
[864] Eş'arî, *İbâne*, s. 66, 77.
[865] Matüridî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 58-59; *Müsâyere*, s. 75.

Allah'ın kelâmını aynen işitmemiş ona delalet eden bir ses işitmiştir. Hz. Musa'nın Allah'ın kelâmını işitmesi yalnızca bu anlama hasredilir. Çünkü o, kitap ve meleğin aracılığı olmadan gerçekleşmiştir. Hz. Musa'ya kelîmullah (Allah'ın kendisiyle konuştuğu birey) denilmesinin sebebi Allah'ın kelâmını olağanüstü bir şekilde her yönden gelen bir ses halinde işitmesindendir. Eş'arî ise Hz. Musa'nın kelâm-ı nefsîyi işittiğini bu sebeple de peygamberler arasında "kelîm" olarak nitelendiğini ileri sürer.[866]

Selef âlimlerine göre Kur'an Allah kelâmıdır ve yaratılmış değildir. O Allah ile kâimdir. Kur'an yalnızca harflerden ve lafızlardan ibaret olmadığı gibi yalnızca manadan da ibaret değildir. Kur'an hem lafız hem de manadan müteşekkildir. Bu sebeple yani Kur'an lafız ve mananın bütünlüğünden oluştuğuna göre, onun lafız ve manaları da yaratılmış/mahlûk değildir. Onlar ayrıca kelâm-ı nefsî olarak adlandırılan Allah'ın zâtıyla kâim bir manayı kabul etmemişlerdir. Onlara göre Kur'an okunurken işitilen Kur'an yani "Kur'an-ı Mesmu" yaratılmış olmamakla beraber, Kur'an'ı okuyanın ses ve tilaveti, insanî bir fiil olması açısından yaratılmıştır.[867]

Ehl-i sünnet kelâm bilginleri Mu'tezile ile Selef arasındaki görüş ayrılığını ortadan kaldırmak ve soruna çözüm bulmak amacıyla Allah'ın kelâmını nefsî ve lafzî olmak üzere iki kategoride değerlendirmişlerdir. Bunlar, Allah'ın zâtı ile kâim, mahiyetinin idrak edilemediği ezelî bir manaya nefsî kelâm adını vermişlerdir. Bu nefsî kelâmdan kasıt ise yaratılmamış Kur'an'ın manası olup, bu mana ezelî ve Allah'ın zâtıyla kaimdir. Lafzî kelâm ise, nefsî kelâma delalet eden, harf ve seslerden oluşan Kur'an'ın lafzıdır. Nefsî kelâm kadîm/ezelî iken lafzî kelâm ezelî değildir. Ayrıca insanın kalbinde, nefsinde bulunan sözlere nefsî kelâm, dil ile ifade edilen sözlere de lafzî kelâm denilmektedir.[868] Kur'an-ı Kerim de kelâm-ı nefsîyi açıkça zikretmiştir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Onlar kendi içlerinden (nefislerinden) bu söylediklerimiz yüzünden Allah'ın bize azap etmesi gerekmez miydi derler."[869] Ayrıca insan karşısındakine "Bende seninle konuşacak bir söz var, onu sana aktarmak istiyorum." der ki bu kelâm-ı nefsîye örnek olarak verilebilir. Bu tür lafızlara kelâm denilmesi yukarda da belirttiğimiz gibi kalpteki kelâma kılavuzluk etmelerindendir. Yine bu sebepten dolayı bütün Müslümanlar Kur'an'ın lafızlarına Allah kelâmı "kelâmullah" demekte fikir birliğinde oldukları gibi Kur'an okuyanın okuduğu şeye de Allah kelâmı demişlerdir.[870]

---

[866] *Müsâyere*, s. 76-77; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 76-77; krş. Sabûnî, *el-Bidaye*, s. 34.
[867] Aydın, a.g.e, s. 169.
[868] Aydın, a.g.e, s. 169; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 210.
[869] Mücâdele, 58/8.
[870] Sabûnî, *el-Bidaye*, s. 32.

Allah kelâmının tek bir mana olduğu ve tek bir hakikatinin var olduğu hususunda Ehl-i sünnet kelâmcıları ittifak etmiştir. Kâğıt üzerine yazılan şekiller yani harfler, mahiyetleri itibariyle hançeredeki seslerinden ayrıdırlar. Şayet yazı ile gösterilmiş harfler gerçekten kelâm olsaydı, onların hançerede oluşan sesleri gerçek kelâm olamazdı, bunun tersi de böyledir. Bununla beraber gerek kâğıt üzerindeki harflere gerekse hançereye yerleşen seslere kelâm denilmiştir. Söz konusu bu iki şey arasındaki ilişki yalnızca her birinin manaya delalet etmiş olmasından ibarettir. Çünkü bir ibarenin yazılmış olanı ile okunmuş olanı aynı manayı gösterir. Buradan anlaşılmaktadır ki harfler ile seslerin her birine, kelâma yani kalpteki manaya delalet etmesi nedeniyle kelâm denilmiştir.

Kur'an lafzı da çeşitli manaları ifade için kullanılır. Bazen "okunan şeye", bazen "okumaya", bazen de "yazılana" isim olur. Kur'an lafzı, okunana delalet edecek bir karine ile kullanıldığı zaman ezelî/kadîm ve gayr-ı mahluk (yaratılmamış) olur. "Kur'an Allah'ın kelâmı olup yaratılmamıştır" sözündeki gibi… Bu lafız, "Kur'an'ın bir kısmını ifade ediyorsa yani yarısını, üçte birini okudum" cümlesinde olduğu gibi okumaya delalet eden bir karine ile zikredilir veya "Abdestsiz ve cünüp olan kimseye Kur'an'a dokunmak haramdır." cümlesinde görüldüğü gibi yazılanı hatırlatan bir ifade ile kullanılırsa, bu durumda Allah'ın kelâmına delalet etmiş olur ki, bu takdirde hâdis ve sonradan yaratılmış olur.

Hanbelî âlimlerin Kur'an'ın harflerinin de yaratılmamış (gayr-ı mahlûk) olduğunu ifade etmeleri Ehl-i sünnete göre yanlıştır. Çünkü yukarıdaki açıklamalara uymamaktadır. Ayrıca bölümlere ve parçalara ayrılabilen bir şeyin kadîm olmayıp hâdis ve mahlûk olması aklen gereklidir.[871]

Kur'an'ın yani Allah kelâmının yaratılmış olup olmadığı hususunda hüküm veremeyip kararsız kalmak yani agnostik bir tutum takınmak da doğru değildir. Çünkü kararsızlık olasılıkların hiç birine meyil edemeyen şüpheyi doğurur. İnanılması gerekli olan hususlarda tereddüt etmek inkârla eşit konumdadır. Allah'ın varlığına inanıyorum. Ancak insanların fikir birliğine ulaşamamalarından dolayı O'nun bir mi, iki mi yoksa üç mü olduğu hususunda karar veremiyorum" diyen bir bireyin tutumu bu duruma örnek teşkil etmektedir.[872]

Allah'ın konuşan/mütekellim olduğu da Kur'an-ı Kerim'de belirgin bir şekilde vurgulanmıştır. Allah aynı zamanda kendi nefsini kelâmla nitelendirmiştir.[873]

---

[871] Sabûnî, *el-Bidaye*, s. 32-33.
[872] Sabûnî, *el-Bidaye*, s. 33.
[873] *Müsâyere*, s.78.

"Allah Musa ile gerçekten konuştu."[874] "Rabbinin sözü, doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır. O'nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur."[875]

"Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tur'a) gelince Rabbi onunla konuştu."[876]

Ehl-i sünnet Allah'ın ezelde ilim sıfatına sahip, mütekellim olduğu hususunda fikir birliği etmiş olmalarına rağmen O'nun mükellim/konuşan olduğunda uzlaşamamışlardır. Eş'arîler O'nun ezelî olarak mükellim olduğunu söylerken Ehl-i sünnetten bazıları ve Hanefî-Matüridî kelâmcılarının çoğu, O'nun ezelde mükellim/konuşan olmadığını ifade etmişlerdir.[877]

İbn Hümâm, Allah'ın zâtıyla kâim olmayan hâdis bir kelâmla mütekellim oluşunu ulûhiyet/Allah anlayışıyla bağdaştıramadığı için O'nun zatıyla kâim ezelî bir kelâm sıfatıyla mütekellim olduğunu dillendirir.

Sonuç

Aslen Türk olup Osmanlılar dönemi (XV. yüzyıl) Mısır'ında yaşayan İbn Hümâm, Hanefî- Matüridî kelâm ekolünün metodolojisine büyük ölçüde bağlı kalarak kendi algıladığı Allah anlayışını (ulûhiyet) ortaya koymuştur.

İbn Hümâm Allah'ın varlığının Kur'an'da temelleri bulunan aklî delillerle kanıtlanabileceği kanaatindedir.

Allah-âlem ilişkisiyle ilgili olarak Kur'anî verilerden hareketle yalnız Allah'ın başlangıçsız olduğunu, içindekilerle birlikte bütün âlemin sonradan yaratıldığını açık bir şekilde ortaya koyar.

Onun algıladığı Allah, başlangıçsız/ezelî ve sonsuzdur/ebedîdir. Yaratılmışların nitelendiği cevher, cisim ve arazdan müteşekkil olmadığı gibi bunların ayrı ayrı her birisi de değildir. Zaman ve mekânla kayıtlı olmadığı gibi herhangi bir yönde de bulunmaz. Ahiret âleminde görülebilir; Allah bir tek olup eşi, benzeri ve ortağı bulunmamaktadır.

Allah yalnız kendisine özgü zâtî/selbî ve subûtî sıfatlarla donanmıştır. Yaratılmışlardan hiçbir şey ona benzemediği gibi O da hiçbir yaratığa benzememektedir.

Genelde Hanefî-Matüridî çizgiye bağlı olarak açıklama ve yorumlarda bulunan İbn Hümâm, haberî sıfatların yorumunda Selefiyye'nin görüşlerine yakınlaşmış gibi bir izlenim uyandırmaktadır.

Osmanlı âlimi sayılabilecek İbn Hümâm'ın algıladığı ve açıkladığı Allah anlayışı Kur'an'a ön yargılardan arınmış, nesnel bir akılla yaklaşan bireyin algılayacağı Allah telakkisiyle örtüşür konumdadır.

---

[874] Nisâ, 4/164.
[875] En'âm, 6/115.
[876] A'raf, 7/143; Ayrıca bkz. Kehf, 18/109.
[877] *Müsâyere*, s. 76-77; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 76-77.

Kaynakça

ALİYYÜL-KÂRÎ, Molla Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu alâ el-Fıkhı'l-Ekber*, İstanbul, 375/1955.

ATAY, Hüseyin, *Tabsiratü'l-Edille'ye Yazdığı Önsöz*, Ankara, 1993.

AYDIN, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, Ankara, 1964.

BAĞDÂDÎ, Ebi Mansur Abdulkâhir b. Tahir, *Usulu'd-Din*, Beyrut, 1401/1981.

BAĞDÂDÎ, Ebu Mansur Abdulkahir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, *(Mezhepler Arasındaki Farklar*), Çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1991.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, *Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

BURSALI, Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul, 1333.

CÜRCÂNÎ, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabü't-Ta'rifât*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995.

CÜVEYNÎ, Ebî Meâlî Abdülmelik, *Kitabü'l-İrşâd Kavâti'l-Edilleti fî Usuli'l-İ'tikâd*, Thk. Esad Temim, 1413/1992.

EBU HÂNİFE, Numan b. Sabit, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* İçinde Orijinal metin, Haz. Mustafa Öz), İstanbul, 1992.

EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbane an Usuli'd-Diyâne*, thk. Beşir Muhammed Uyûn, Şam, 1413/ 1993.

EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan, *Kitabü'l-Lüma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk. Hammude Garabe, Mektebe Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, trs.

EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1411/1990.

GAZALÎ, Ebu Hamid, *İhyâu Ulumi'd-Din*, İstanbul, 1986.

GAZÂLÎ, Ebu Hamid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Daru'l-Kütubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1409/1988.

GÖLCÜK, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Konya, 1991.

HARPUTÎ, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul, 1330, s. 221.

İBN EBÛ ŞERİF, Kemaleddin, *el-Müsâmere*, (*el-Müsâyere* ve İbn Kutluboğa'nın Hâşiyesi ile birlikte), Bulak, 1317/1899.

İBN HÜMÂM, Kemal, *Kitab el-Müsâyere*, (*Kemaleddin İbn Ebû Şerif'in el-Müsâmere'si ve İbn Kutluboğa'nın Hâşiyesi ile birlikte*), Bulak, 1317/1899.

ÎCÎ, Abdurrahman b. Ahmed Adududdin, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, trs.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Haz. S. Hizmetli, Ankara, 1981.

KADI ABDÜLCABBAR, Ahmed, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1416/1996.

KATİP ÇELEBİ, *Keşfü'z-Zunûn*, İstanbul, 1941-1943.

KOCA, Ferhat, "İbnü'l-Hümâm", *DİA*, İstanbul, 2000.

MATÜRİDÎ, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, Thk. Fethullah Huleyf, Daru'l-Câmiati'l-Mısrıyye, İskenderiyye, trs.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac, *Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

NESEFÎ, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsıratü'l-Edille fî Usuli'd-Din*, Thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993.

NESEFÎ, Ebu'l-Muîn, *Temhid fî Usuli'd-Din*, Thk. Abdulhay Kâbil, Kahire, 1407/1987.

NESEFÎ, Ebu'l-Muin, *Bahru'l-Kelâm fî Akaidî Ehli'l-İslâm*, Konya, 1329/1911.

ÖZARSLAN, Selim, "*Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetüllah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi*", *FÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 11, s. 1, ss. 275-293, 2001.

ÖZARSLAN, Selim, *Matüridi Kelamcısı İbn Hümam'ın Kelâmi Görüşleri*, Bizim Büro, Ankara, 2003.

PEZDEVÎ, Ebu Yusr Muhammed, *Usuli'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, Çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1988.

RAZÎ, Fahreddin, *Erbaîn fî Usuli'd-Din*, Thk. Ahmed Hicazi es-Saka, Kahire, 1986.

SÂBÛNÎ, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekir, *el-Bidâye fî Usuli'd-Din*, Thk. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut, trs.

ŞEHRİSTÂNÎ, Abdulkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Mektebetü'l-Mütenebbi, Kahire, trs.

TAFTAZÂNÎ, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akaid*, (S. Uludağ; Kelam İlmi ve İslam Akaidi İçinde Orijinal Metin), İstanbul, 1991.

TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhü's-Saade*, Kahire, 1968.

TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed b. Mustafa, *Tabakatü'l-Fukahâ*, Musul, 1370/1950.

TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali b. Ali, Ulûhiyye mad., *Keşşâfü Istılahâti'l-Fünün*, İstanbul, 1984.

TİRMİZİ, Ebu İshak Muhammed b. İsa es-Sevrî, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

TOPALOĞLU, Bekir, *Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib*), Ankara, 1981.

TOPALOĞLU, Bekir, "*Allah*", *DİA*, İstanbul, 1989.

UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1988.

YAZICIOĞLU, M. Said, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Ankara, 2001.

YAZICIOĞLU, M. Said, *Le Kalâm Et Son Role Dans La Societe Torco-Ottomane*, *(Aux XV et XVI Siecles)*, Ankara, 1990.

SHAMS AL-DĪN AL-FANĀRĪ AND ATHĪR AL-DĪN AL-'ABHARĪ, A LINK IN LOGIC BETWEEN OTTOMAN AND IRAN

Dr. Seyed Mohammad Kazem ALAVI
Hakim Sabzevari University, Iran
alavismk@yahoo.com

Introduction

Cultural and scientific bonds and relations among different countries and lands, unlike political relations which are subject to change and alteration, are generally deeper and more stable. Needless to say, these bonds are stronger when countries are in close proximity and have the same religion. In fact, religion is one of the social institutions which have a profound impact on the relations between countries and nations. Iran and Turkey are two neighboring countries with the same religion, with deep social and cultural bonds. Scientific and cultural exchanges between the two countries in the Islamic era were of enormous importance. The common areas with Iranian and Turkish features had a dynamic position in the history of Islam. Following the 4th and 5th centuries AH, the Islamic civilization started to flourish and scientific exchanges took place among Islamic lands. Many of the Muslim scholars travelled in search of knowledge to different countries and established master-pupil relationships with each other. Islamic culture and Arabic language, as the scientific language of the time, were widely accepted and thus provided a common ground which facilitated such exchanges. In the Ottoman era, the 9th AH century/15th century AD is of great importance in advancing sciences and knowledge in the Ottoman lands (Fazlioglu, 2005). At the beginning of this century, the Ottoman government established the position of *'ifta*, and paved the way for the presence of scholars in courts. The first person to be assigned to this position was Shams al-Dīn al-Fanārī (751-834/1350-1430) who was held in high regard by Sultan Yildirim Bayezid (Reign, 791-805/1389-1402).

Logic, which because of its intermediary nature was regarded as the key to sciences, has been of considerable importance in different fields of knowledge. It might seem that because of the strong bond between logic and philosophy, this importance was underlined only in the field of philosophy, however, its intermediary nature made it indispensable for all sciences; even the Asha'ri school of *kalam* (Muslim scholastic philosophy), which treated philosophy lightly, learned and taught logic diligently and tried to develop it. This was also the case with scholars of other fields of knowledge such as Shams al-Dīn al-Fanārī who was well versed in *fiqh* and gnosis. The present

article aims to examine the scientific bond among neighboring Muslim countries in the field of logic. This bond can be revealed through Shams al-Dīn al-Fanārī's commentary on one of Athīr al-Dīn al-'Abharī's book entitled *Isāghūjī*.

Athīr al-Dīn al-'Abharī

Mufazzal ibn 'Umar, known as Athīr al-Dīn al-'Abharī (c. d. 663 AH/1265 AD), was an Iranian philosopher, logician, astronomer and mathematician, born in Abhar, a city between Qazvin and Zanjan. Athīr al-Dīn al-'Abharī was one of Imam Muḥammad al-Ghazzālī's pupils. Because of the Mongol invasion to Iran, al-'Abharī moved to *Shām* and Asia Minor; in *Shām* he studies under Muḥyi al-Dīn Muḥammad ibn Saʿīd ibn Nādī (d. 651 AH) and in Asia Minor he was educated by Kamāl al- Dīn Abu al-Fatḥ Mousā ibn Younes (551-639/1156-1242), the great logician, astronomer and mathematician who was Khājeh Nasīr al-Dīn Tūsī's master as well. Athīr al-Dīn al-'Abharī was a contemporary of Khājeh Nasīr al-Dīn Tūsī (597-672/1201-1274) and had some correspondence with him (Movahhid, 1994, pp. 586- 587; cf.: Brockelmann, 1986, p. 98; Anawati, pp. 216-217).

Dabīrān Kātebī Qazvīnī (600-675/1203-1276) is one the famous pupils of Athīr al-Dīn al-'Abharī, who has written numerous works on mathematics, astronomy, *hikmat* (Islamic philosophy) and logic; one of Dabīrān's important logical works is a commentary on *Isāghūjī*. Among his other well-known pupils are ʿImād al-Dīn Zakaryyā Qazvīnī (600-682/1203-1283), the writer of *Athār al-Bilād* and *'Ajayib al-Makhlouqāt* and Ibn Khallekān (601-681/1204-1281), the author of *Wafiyyāt al-A'yān (*Movahhid, 1994, p. 587).

'Abharī had written numerous works in different fields of science. In logic and philosophy he wrote two important books. The first one is *Hidāyat al-Hikmat*, written in three parts: *logic*, *physics*, and *theology*. The section dealing with *hikmah* has attracted a lot of attention and several commentaries and glossaries have been written on it. Among the most famous scholars and philosophers who has done commentrary, is Mullā Ṣadrā (979-1050/1571-1640) (Ibid, p. 588; cf.: Brockelmann, 1986, p. 98; Hājī Khalīfeh, 1941, v. 2, pp. 2028- 2029). Mullā Ṣadrā's commentary on this book, entitled *Sharh al-Hidāyat*, has been among the essential books in philosophical education in Indo-Pakistan subcontinent, and several glosses and commentaries have been written upon it has been reprinted many times (Nasr, 1997, p. 47).

His second important book is on logic. In addition to some books such as *Kashf al-Haqayiq*, *Daqayiq al-Afkar* and *Tanzil al-Afkar*, al-'Abharī has written an important logical work named *Isāghūjī*. This book provides a summary of some important logical discussions, and it bears this name only because it starts with a section named *Isāghūjī*, which thus has given its name

to the whole book (Movahhid, 1994, p. 588; cf.: Brockelmann, 1986, pp. 98-99; Anawati, pp. 216-217). Numerous commentaries and glossaries have been written on this treatise (Hājī Khalīfeh, 1941, v. 1, pp. 206-208; cf.: Movahhid, 1994, p. 588; Brockelmann, 1986, pp. 98-99), the most well-known of which has written by:

1. Dabīrān Kātebī Qazvīnī (600-675/1204-1276)
2. Qutb al-Dīn Rāzī (d. 776/1375)
3. Taftāzani (d. 792/1390)
4. Mīr Sayyid Sharīf Jorjānī (d. 816/1456)
5. Hisam al-Dīn Hassan Kati (d. 760/1359)
6. Shams al-Dīn al-Fanārī (d. 834/1430)
7. Zeyn al-Dīn Zakarya ibn Mohammad Ansarī (d. 926/1520)
8. Mahmoud bin Hafiz al-Maghnīsī (d. 1222/1807); entitled *Moghnī al-Tullāb*, which has been reprinted repeatedly in India and Istanbul.

Abulfath Shirāzī translated *Isāghūjī* into Farsi, which has been repeatedly reprinted under the title *Mir'at al-Mantiq* (Movahhid, 1994, p. 588). It has been also translated into Latin by P. Thomas Novariensis and published in Rome in 1625. Its English translation was provided by E. Calverly and published in *D. B. Macdonald Memorial Volume* in 1932. *Isāghūjī*, has been published widely, along with commentaries, glossaries and appendixes, in India, Istanbul and Cairo (Anawati, pp. 216-217).

Shams al-Dīn al-Fanārī

Mohammed ibn Hamza ibn Rumi, nicknamed Shams al-Dīn and known as al-Fanārī, is one of the famous Ottoman scholars, of Hanafi School, highly knowledgeable about literature and different fields of intellectual and transmitted sciences. He is known as Ibn Fanārī and Allameh Fanārī as well. The word Fanārī derives from Fanār (fener), a quarter of Constantinople (modern Istanbul) (Mordtmann, 1991, p. 879); this Turkish word is from the French "phare" and the Greek "pharos" which mean "lighthouse" (Dehkhodā, 1341, v. 37, p. 323; Moein, 1382, p. 713). He is the founder of a prominent family of Ottoman scholars and jurists, known as Fenārī-zāde (Walsh, 1991, p. 879). According to Tashkoprizadeh (968 AH), Fanārī belonged to the fourth class of the Ottoman scholars. This class belongs to the era of Sultan Bayezid Khān (Reign, 791-805/1389-1402), son of Sultan Murad Ghazi, known as Yildirim Bayezid (Tashkoprizade, 1975, p. 16). Nicholas Rescher considers him among the important Iranian logicians, but there is no evidence to support his claim (Rescher, 1964, p. 225).

Shams al-Dīn al-Fanārī was born in 751/1350-1, in *Bursa*. He started his education at *Azniq* School, one of the earliest schools of the Ottoman Empire, as a pupil of ʿAlāi' al-Dīn al-'Aswad (d. 800/1397). ʿAlāi' al-Dīn al-

'Aswad, the commentator on *al-Moghani fi al-Osoul* and *al-Waqayah*, came to Iran after the Timurid era to study sciences and different fields of knowledge. In the era of Sultan Ourkhan (c. 727-761 AH), he went back to Ottoman and was chosen as the head of *Azniq*; al-'Aswad was one of the first scholars to create the scientific link between al-Fanārī and Iran. Shams al-Dīn al-Fanārī went to *Qarāmān* in southern Anatolia to study under Jamāl al-Dīn 'Āqsarāeī (d. 770 AH) at *Selselah* School. Here he became acquainted with Mīr Sayyid Sharīf Jorjānī (740-816 AH). Jorjānī who had moved to *Qarāmān* out of enthusiasm to study under Jamāl al-Dīn 'Āqsarāeī, moved to Egypt with Shams al-Dīn al-Fanārī after Aqsarayi's death (Tashkoprizade, 1975, p. 17; cf.: Mirzaei, 2010, p. 709). This acquaintance is another bond between al-Fanārī and Iran. Jorjānī was a prominent Iranian scholar and logician who lived in Shīrāz and has written some important logical books: a commentary on his master Qutb al-Dīn Rāzī's *Tahrir al-Qwa'id al-Mantiqiyyah*, which is a commentary on Dabīrān Kātebī Qazvīnī's *Shamsiyah Najm al-Dīn*, *al-Kubra fi al-Mantiq* and a commentary on al-'Abharī's *Isāghūjī* (Mirzaei, 2010, pp. 711-713). Probably the same acquaintance paved the way for al-Fanārī's acquaintance with logic and made him write a commentary on the book of the great logician al-'Abharī. However, more comments cannot be made about the acquaintance between Jorjānī and al-Fanārī, and the master-pupil relationship between them can be suggested only as a possibility (Rescher, 1964, p. 222).

Shams al-Dīn al-Fanārī, along with Mīr Sayyid Sharīf Jorjānī, studied under Sheikh Akmal al-Dīn Muhammad Babarti (d. 876/1384) in Egypt and then returned to Ottoman. Later, al-Fanārī accepted the position of Judge (*Qāḍī*) in Bursa. This position has been held by his family after him. Sultan Yildirim Bayezid held him in very high regard. The Ottoman government, which had started to involve scholars in affairs of the state, to secure its legitimacy, established the position of *'ifta* (*supreme mufti*) or *sheikh al-Islam* or *hujat al-Islam*. The first person to be assigned to this position by Sultan Bayezid Yidirim was Shams al-Dīn al-Fanārī (Tashkoprizade, 1975, p. 17; Walsh, 1991, p. 879). In the era of Sultan Yildirim Bayezid (Reign, 791-805/1389-1402) and Suleyman Qanuni (Reign 926-974/1520-1567), fifteen jurists (experts in fiqh) were selected as "mufti of the capital", "mufti of the Ottoman Empire" or "hujat al-Islam" (Ansarimoqaddam, 1381 AH Solar, p. 42). Sultan's high regard for al-Fanārī made him sometimes be referred to as "minister"; this shows his importance in the affairs of the state, and also as a *mufti*. Also, he was a master at *Manāstir* School, teaching sciences (Tashkoprizade, 1975, p. 18; Walsh, 1991, p, 879). His high status was not limited to Ottoman, and when he went on pilgrimage to Mecca (hajj) the king of Egypt invited him to his country, warmly received him and treated him as

superior to other scholars. In Egypt many scholars and scientists gathered around him and engaged in scientific discussions.

Toward the end of his life, Shams al-Dīn al-Fanārī went blind. It is told he regained his eyesight and in gratitude for that once again he went on pilgrimage to Mecca through Intakiyyah in 833 AH. He died in 834 at the age of 74 and was buried in the courtyard of his mosque in Bursa (Tashkoprizade, 1975, pp. 17-18; Walsh, 1991, p. 879).

He is believed to have written over twenty works, the most important of which are as follows (Tashkoprizade, 1975, p. 18; Modarres Tabrizi, 1374, pp. 354-355):

1. *Misbāh al-Uns bayn al-Ma`qul va al-Mashhud fi Sharh Miftāh Ghayb al-Jam' va al-Wūjūd*. This book is a commentary on *Miftāh al-Ghayb* by Ṣadr al-Dīn Qūnawī (d. 673/1274) the famous Gnostic and pupil of Muḥyi al-Dīn ibn al-'Arabī (560-638/1165-1240). Al-Fanārī learned about this book through his father. His father, Hamzat al-Fanārī, who taught him *Miftah al-Gheyb*, was a pupil of Ṣadr al-Dīn Qūnawī. As a very important commentary, this book attracted the attention of most scholars and gnostics of the time;
2. *Al-Fawaeid al-Fanariyah*. This book, which is the subject of the present article, is a commentary on al-'Abharī's *Isāghūjī*, in logic, to which some refer to as "Sharh Rislah Athiriyah fi al-Mizan";
3. *Fosul al-Bada'i al-Osul al-Sharayi'*, in the principles of *fiqh*;
4. *`Awisat al-Afkar fi Ikhtiar Ulu al-Absar*, discussions on intellectual sciences;
5. *Onmuzaj al-Ulum*, which is said to have been written by his son Mohammad Shah;
6. *Tafisir al-Fatihat*, a commentary on the Qur'an.

Structural Evolution in Logic in the Islamic Era

In his *Logic*, Aristotle (384-322 BC) developed rules and laws for logic which are discussed dispersedly in his different treatises. At the end of the ancient Greek era, i.e. the Byzantine era, Aristotle's logical works were collected in a volume entitled *Organon*, including 6 treatises: The *Categories*, the *De Interpretatione* (on proposition and judgment), the *Prior Analytics* (two books on inference), the *Posterior Analytics* (two books on proof, knowledge of principles, etc.), the *Topics* (eight books on dialectic or probable proof), the Sophistical Fallacies. The Alexandrian Neo-Platonists in the fifth century AD, contrary to Alexander of Aphrodisias' belief, considered *Rhetoric* and *Poetics* logical and added them to this collection. Then Porphyry, the Neo-Platonic commentator, who was a follower of Aristotle and pupil of Plotinus, collected the discussions in *al-Hodud va al-Burhan* independently

under the title *Isāghūjī* as a prelude *to Aristotle's Logic*. Muslims added this prelude to the 8-volume collection of Organon and considered 9 sections for logic; thus Aristotle's logic became popular among Muslims as a 9-part work (Gharāmalekī, 1373, p. 38; Copleston, 1993, p. 271; Inati, 2001, v. 2, p. 817). This construction of Aristotelian logic resulted in the following organization (Table:1) in Islamic logic (Rescher, 1963, pp. 13-14):

Table: 1

Branch	**Arabic Name**	**Basic Text Isagoge**
(1) "Introduction"	al-isaghuji	(Porphyry)
(2) Categories	al-maqulat	Categoriae
(3) Hermeneutics	al-ibarah	De Interpretation
(4) Analytics	al-qiyas	Analytica Priora
(5) Apodictics	al-burhan	Analytica Posteriora
(6) Topics	al-jadal	Topica
(7) Sophistics	al-mughalitah (al-safsatah)	Sophistici Elenchi
(8) Rhetoric	al-khitabah	Rhetorica
(9) Poetics	al-shi`r	Poetica

At the beginning Islamic logicians take this construction and write on logic based on it. These logicians, according to Nicholas Rescher, are known as the "School of Baghdad" and during 3rd/9th-4th/10th century, Islamic Logic was a monopoly of this school. The most prominent logician, Abu Nasr al-Fārābī (257-339/870-950), can be regarded as the representative of this school and his masterly commentary on the logical works of Aristotle is one of the achievements of this school (Ibid, pp. 14-15).

But logic in the Islamic era is not limited to this and continues its life with a structural evolution. This evolution was brought about by Ibn Sīnā (370-428/980-1037). Therefore, two currents can be considered in the evolution of logic in the Islamic era which turned into rivals in the 7th century AH/13th century AD. Nicholas Rescher refers to this evolution as the Eastern School and brings it up as against the Western School (Ibid, p. 17). According to him, Ibn Sīnā refused to imitate Aristotle and brought about a fundamental transformation in logic and changed it dramatically in the Islamic culture (Ibid, pp. 16-18). In fact, by doing this, he indigenized logic, which was a foreign science, and made it compatible with Eastern and Islamic culture to enable it to remain in the Eastern and Islamic atmosphere. Furthermore, this xenophobia was continued by Al-Ghazzālī's "Qura'nic logic" as against Greek logic and Suhrawardī's "illuminationist logic" against Aristotelian logic ('Abūlhasanī, 1388 AH Solar, p. 56).

Rescher's explanation on the historical evolution of logic on the basis of the distinction between the Eastern and Western schools are inadequate; while his explanation is based on a relative and unsteady criterion to understand the logical identity of works, it shows numerous contradictions

which disqualify it as a means to explain all the differences. This explanation cannot appropriately suggest why Abu al-'Abbas Lukari, Nassir al-Dīn Tūsī and Ghiāth al-Dīn Dashtakī followed the model of the Western school. Therefore, a more reasonable explanation should be provided (Ibid, p. 59).

Another explanation can be discussed here which is based on the distinction between nine-part logical writing and two-part logical writing. In this explanation, like in Rescher's, the turning point is Ibn Sīnā, however, the analysis is different. This structural evolution has a background among the historians of logic (Gharāmalekī, 1388 AH Solar, pp. 42- 43). Ibn Khaldūn speaks about this evolution and attributes it to later scholars (*Muta'akheran*); according to him, this evolution was started by Imām Fakhr al-Dīn Rāzī (544-606/1149-1209) and was continued by logicians such as Afzal al-Dīn Khūnjī. Among the transformations which he believes to have occurred are the changes in the attitude toward logic and its being considered as independent. Thus, the Five Concepts are regarded as the outcome of logic and the topics of definition and description are transferred from the books on argument to logic; also the topic of categories is omitted for logic because its discussion in logic is accidental. In this evolution, statements, propositions and syllogism are homogenized. Some other logicians speak about a different style in the structure and arrangement of discussions by late scholars (Ibn Khaldūn, 1410 AH, pp. 491- 492).

Some scholars have discussed the two-part structure of logic and the transformation in logic in their works. Vattier, the translator of Logic of *al-Nejat* of Ibn Sīnā, into Latin in the 17th century, has discussed this evolution, and Mohammad Taqī Dāneshpajooh has repeatedly referred to it is his comments on logical works (Gharāmalekī, 1373 AH Solar, p. 39; 1388 AH Solar, pp. 42-43). However, Dr. Ahad Farāmarz Gharāmaleki, professor at University of Tehran, has presented a coherent model and a credible explanation in the framework of a theory ('Abūlhasanī, 1388 AH Solar, pp. 55-56). According to him, this transformation was not out of xenophobia, neither was it meant as an Eastern school against the Western school, as Rescher maintains; but the reason was that the new structural model in the works of Ibn Sīnā was more efficacious (ibid, p. 58).

According to Dr. Gharāmalekī, the evolution in the works of Ibn Sīnā occurred in several stages: the omission of categories, the inversion of the subject of expressions (words), the inversion of the subject of autonomy, the inversion of the subject of definition and the inversion of the subject of conversion (1373 AH Solar, pp. 40-41; in: Mullā Sadrā, 1378, pp. nine-ten; 1388 AH Solar, pp. 57-58). This evolution occurred gradually and in the later works of Ibn Sīnā, such as in *al-Ishārāt*, they come together and create new a structure of logical writing called "two-part logical writing". This logical

writing is different from the nine-part logical writing, seen the works of scholars before Ibn Sīnā, such as in al-Fārābi and the earlier works of Ibn Sīnā; the two-part logical writing turned into a model which the later scholars followed (Gharāmalekī, 1388 AH Solar, pp. 56-57; Seven-Fifteen; 1373 AH Solar, pp. 39-41; 1378 AH Solar, pp. nine-ten).

However, the later scholars are affected differently by Ibn Sīnā's works. Some, like Bahmanyar, Lukarī, Tūsī and Ghiāth al-Dīn Dashtakī, followed the earlier works of Ibn Sīnā, such as *al-Shifā*, and the nine-part logical writing. Some others, such as Ibn Sahalān, in his *Basā'ir* and *Tabsirah*, and Shahābi, in *Rahbar-e Kherad*, followed the mid works of Ibn Sīnā, which are eclectic and mixed. However, many logicians followed the new model in *al-Ishārāt*, and because of its efficacy they tried to complete and promote it; al-Ghazzālī, Fakhr al-Dīn Rāzī, Sheikh Ishrāq, al-'Abharī, Ormavey, Kātebī Qazvīnī, Allāmeh Hellī, Qutb al-Dīn Rāzī and Taftāzanī are among these scholars; Shams al-Dīn al-Fanārī, like al-'Abharī, belongs to the last group. Therefore, there are four models of logical writing: nine-part logical writing among the first group, eclectic and mixed logical writings among the second group and two-part logical writing among the third group. Since nine-part and two-part logical writings, apart from their structure, are different from each other in their viewpoint, they can be regarded as two different logical schools in the Islamic era (Gharāmalekī, 1388 AH Solar, pp. 56-57).

Al-'Abharī's *Isāghūjī* and Al-Fanārī's Commentary on *Isāghūjī*

As discussed earlier, in his logical works, including *Isāghūjī*, al-'Abharī followed the two-part logical writing. Shams al-Dīn al-Fanārī followed the same school in his commentary on *Isāghūjī*. Al-Fanārī was well aware of the difference in the viewpoints of the earlier and later logicians on logical issues, and has repeatedly referred to it in his book. However, his attention is not limited to these differences, and in the introduction to his book, he outlines the characteristics of the structure of al-'Abharī's book using the two-part logical writing (Fanārī, 2012, pp. 12-16; cf.: 'Abharī, 2003, p.99). In fact, while al-'Abharī does not write an introduction to his short work, al-Fanārī write an introduction to his commentary which reveals al-'Abharī's following the structure presented in *al-Isharat* and the two-part logical writing.

In the beginning of his commentary, al-Fanārī, following the example of previous scholars, deals with some important points about the Eight Principles and the new methodology of logic, i.e. the definition of logic, its aim and its structure. According to al-Fanārī, logic can be defined and introduced from two aspects: its subject and its aim. In terms of its subject, logic has two parts: conception and judgment. And since any science discusses the essential property of its subject, logic can be defined as "the science which

discusses the essential properties of conceptions and judgments" (Fanārī, 2012, p. 13).

He defines logic in terms of aim as well. Here the purpose of logic is considered to be recognizing the validity of thought, and logic is defined as the science "through which correct thinking is distinguished from incorrect thinking". He deals with the types of thinking, categorizes logical topics and outlines the structure of logic. In fact, like al-Ghazzālī, he believes that the reason for logic's being two-parted lies in its purpose (ibid, pp. 14-15; cf.: Gharāmalekī, 1373 AH Solar, p. 39).

Thinking in logic is defined as "sorting out prior knowledge in order to find out the unknown" (Gharāmalekī, 1378 AH Solar, p. 17). In this definition, thinking is associated with the unknown. Depending on the type of the unknown, thinking is divided into two types: thinking to acquire the unknown conception and thinking to acquire the unknown judgment. Thus logic is divided into two types: one type is related to the conceptions and the other type is related to judgments. The conceptions and judgments have their own principles and objectives, based on which four topics can be addressed in logic (Fanārī, 2012, p. 15): Principles of conceptions, objectives of conceptions, principles of judgments and objectives of judgments; all of these can be discussed under the following discourses (Table: 2): The Five predicables (universals), explanatory phrase (definition), propositions (and their properties) and syllogism (proof);

Table: 2

Division	**Discourse**
principles of conceptions	five predicables (universals)
objectives of conceptions	explanatory phrase (definition)
principles of judgments	propositions (and their properties)
objectives of judgments	syllogism (proof)

Furthermore, syllogism, regarding matter, is divided into five types called the Five Arts: demonstration, dialectics, rhetoric, poetry and fallacy (sophistry). Fallacy is the last topic of logic, and al-'Abharī ends his treatise with the same topic ('Abharī, 2003, p. 104).

Altogether, these topics comprise nine divisions in logic; it should be noted that these nine divisions are essentially different from the nine-part logical writing and should not be confused. In this structure the topic of expressions (words) is missing. Although some of the later scholars have included the topic of expressions (words) in logic and thus considering ten

topics in logic, believe that this is not a topic in logic but an introduction to the discussions of *Isāghūjī* in which the Five Arts and the first topic from the logical topics are discussed. Thus, al-'Abharī starts his book with the topics of expressions (words) (Fanārī, 2012, pp. 15-16).

Following the pattern of logical writing, a structural evolution occurs in the status of expressions (words). The topic of expressions (words) in nine-part logical writing is very brief, and also it is the introduction to *al-ibārah* (*propositions*). But in two-part logical writing, it comes at the beginning of the topic of logic. This reveals the importance of language in this structure. In fact, since language reflects mind, the person who is thinking, and is in the domain of concepts, uses expressions (words), and therefore discussion about it should be at the beginning of logic (Gharāmalekī, 1373 AH Solar, p. 40).

This ten-part division of logical topics in Ibn Bājah's (d. 533) *Ta'liqat*, on al-Fārābi's logic, is outlined in this way: "And its (Logic) ten chapters are: the first: topic of expressions (words) … the second: *Isāghūjī* … the third: definition (had) … the fourth: interpretation (propositions) … the fifth: syllogism … and the remaining five are the famous Five Arts" (Ibn Bājah, in: Fārābī, 1408, p. 434).

In this two-part structure, the topic of categories is omitted, which is one of Ibn Sīnā's innovations in *al-Ishārāt*. Another difference between this structure and the nine-part structure is that in this structure definition (had) and description is included in framework of explanatory phrase (definition), and furthermore, is considered to be prior to topics of proposition and syllogism from the chapter of proof. Also, the topic of "conversion" has been omitted from the topic of syllogism and has been put before it; and the topic of "opposition", like the conversion, has been considered among the properties of propositions and preliminaries of syllogism. An important point in this structure is the independence given to the Five Arts. As al-Fanārī has highlighted, the Five Arts reveal a material attitude toward logical topics and therefore the material logic is distinguished from the formal logic. Paying attention to material logic and discussing it along with formal logic, are of great importance and expand it beyond the confines of formal logic (Gharāmalekī, 1373 AH Solar, pp. 42-43; 1388 AH Solar, pp. 46-58).

Conclusion

Shams al-Dīn al-Fanārī, who lived in the 9th AH century/15th century AD, the era of scientific flourishing in the Ottoman Empire, played a substantial role in the development of sciences. By conferring the position of *mufti* ('ifta) on him, Sultan Yildirim Bayezid (Reign, 791-805/1389-1402) paves the way for the entrance of scholars into the court. Shams al-Dīn al-Fanārī used his scientific status to lay the foundations for the establishment of

a strong bond among Islamic countries, including Iran and Ottoman, and facilitated scientific exchanges in the Islamic world.

Logic, regarded as the key to intellectual and transmitted (traditional) sciences, was of great importance to al-Fanārī, who was well versed in different fields of science. Through his acquaintance with logicians such as Mīr Sayyid Sharīf Jorjānī, al-Fanārī realized the importance of al-'Abharī's *Isāghūjī* in teaching logic and thus wrote an illuminating commentary on it.

In the Islamic era, Ibn Sīnā made a structural evolution in logic; an important change was the establishment of "two-part logical writing". This structure, which played a great part in explaining the status of logic and made it more efficacious, attracted the attention of many, and a huge number of logicians, including al-'Abharī followed it. Because of the brevity of *Isāghūjī*, this structure is not explained by al-'Abharī in his book, however, in his commentary on *Isāghūjī*, Shams al-Dīn al-Fanārī deals with it. Al-Fanārī discusses the important points about "the Eight CarDīnal Questions" or the methodology of logic in the beginning of his book and presents the structural scheme of logic using the definition of logic and its aim (ultimate object). On the basis of the inclusion of conception and judgment in Logic, al-Fanārī considers a two-part structure for logic: explanatory phrase (definition) and syllogism (proof). Al-Fanārī not only follows this two-part structure, but also explains its planning. Thus, al-Fanārī is one of the followers of this school, along with al-Ghazzālī, Fakhr Rāzī, Sheikh Ishraq, al-'Abharī and Mullā Ṣadrā; and this is a bond between Iran and Ottoman.

Al-Fanārī's bond with Iran through his master, ʿAlāi' al-Dīn al-'Aswad (d. 800/1397), is also important. He moved to Iran after the Timurid era and returned to Ottoman after acquiring knowledge and learning sciences. In addition to this bond, al-Fanārī was well acquainted with Iranian scholars and was a companion of them. He met Mir Sayyid Sharif Jorjani and travelled to Egypt with him. This relationship was not limited to al-Fanārī himself and was continued by his grandson through his descendants. ʿAlāi' al-Dīn ʿAlī Chalabi al-Fanārī (d. 903/1497) travelled to Iran to learn sciences and then returned to Ottoman (Tashkoprizade, 1975, p. 111).

Bibliography

'Abharī, Athīr al-Dīn Mofazzal. (2003). "Isaghuji". in: Maghnisi, Mahmoud ibn Hafiz. (2003). *Moghni al-Tullab*. Edited by: Mahmoud Ramazan Al-Bouti. Damascus: Dar al-Fikr. pp. 99-104.

'Abūlhasanī Niyaraki, Fereshteh. (Aban 1388 AH Solar Calendar). A Comparison of Resher's and Gharāmalekī's Pattern to explain Historical Evolution of Logic in Islamic Era. *Ketab Mah Falsafeh*. 26, 55-61.

Anawati, G. C. (1982). Abhari, Athir-Al-Dīn. *Encyclopædia Iranica* (vol. I, Fasc. 2). Retrieved 25 January 2014. from http://www.iranicaonline.org/articles/abhari-samarqandi-air-al-Dīn-d-1264-logician-mathematician-and-astronomer.

Ansarimoqaddam, Hasan. (Mehr-Aban 1381 AH Solar). Nahad Ulama va Sakhtar Qodrat dar Hokomat Othmani. *Ketab Mah Dīn*. 60-61, 38- 45.

Brockelmann, C. (1986). Al-Abharl, Athir Al-Dīn. *Encyclopaedia of Islam (EI) 2nd* (vol. 1, pp. 98-99). Leiden: Brill.

Copleston, Frederick. (1993). *A History of Philosophy, Volume 1, Greece and Rome From the Pre-Socratic to Plotinus*. New York: Doubleday.

Dehkhodā, Ali Akbar. (1341 AH Solar). *Loghatnameh*. Tehran: University of Tehran.

Fārābī, 'Abū Nasr. (1408 A. H). *'Al-Manteqeyyāt lel- Fārābī*. Investigated&Introduced by: Muḥammad Taqi Dāneshpazhoh. Qom: Ayat Allah Marʿashi Library.

Fanārī, Shams al-Dīn Muhammad ibn Hamzah. (2012). *Al-Fawaeid Al-Fanāriyah*. Istanbul: Al-Maktabat Al-Hashemiiah.

Fazlioglu, Ihsan. (2005). Forcing the Boundaries in Religion, Politics and Philosophy-Science in the Fifteenth Century, in: *Before the Revolutions: Religions, Sciences & Politics in the Fifteenth Century*, 13-15 January 2005, Berlin. Retrieved April 24th 2014, from http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=15.

Gharāmaleki, Ahad Farāmarz. (Far-Ord 1373 AH Solar Calender). Al-Ishārāt wa Al-Tanbihāt: The Beginning of Two-Sector Logic. *Aeineh Pazhohesh*. 24, 41-60.

Gharāmaleki, 'Ahad Farāmarz. (1378 AH Solar Calender). *Logic I, II*, Tehran: Payam Noor.

Gharāmaleki, 'Ahad Farāmarz. (Fall-Winter 1388 AH Solar Calender). Structural Evolution in Logical Writing of Ibn Sīnā and Its Historical Influence in Islamic Period. *Hikmat Sīnāwi*, 42. 41-60.

Hājī Khalīfeh. *Kashf al-Zunūn*. (1941). Beirut: Dar Ehya al-Turath al-Arabi.

Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Rahmān. (1410 A.H). *Moqaddameh Ibn Khaldūn*. Tehran: Esteqlal.

Inati, Shams. (1380 AH Solar Calender/2001 AD). Logic, *History of Islamic Philosophy* (Part 2, pp.802-823). Edited by: Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman. Qom: Ansariyan.

Maghnisi, Mahmoud ibn Hafiz. (2003). *Moghni al-Tullab*. Edited by: Mahmoud Ramazan Al-Bouti. Damascus: Dar al-Fikr.

Mirzaei, Atyiieh. (2010). Jorjānī, 'Alī. *The Great Islamic Encyclopaedia* (vol. 17, pp.709-715). Edited by: Kazem Musavi Bojnurdi. Tehran: Sadrā Islamic Philosophy Research Institute (SIPRIN).

Modarres Tabrīzī, Muhammad Ali. (1374 AH Solar Calender). *Reyhānat al-Adab*, v. 4. Tehran: Khayyam.

Moein, Muhammad. (1382 AH Solar). *Persian Dictionary*. Tehran: Sorayesh.

Mordtmann, J. H. (1991). Fener. *Encyclopaedia of Islam (EI) 2nd* (vol. 2, pp. 879-880). Leiden: Brill.

Movahhid, Samad. (1994). Athīr al-Dīn 'Abharī. *The Great Islamic Encyclopaedia* (vol. 6, pp. 586-590). Edited by: Kazem Musavi Bojnurdi. Tehran: Sadrā Islamic Philosophy Research Institute (SIPRIN).

Mullā Sadrā. *Al-Tanqih fi Al-Mantiq*. (1378 AH Solar Calender). supervised by: Seyyed Muhammad Khamene`I, Edited and Annoted by: Ghulam-Reza Yasi-pour, with an introduction by: Ahad Faramarz Gharāmalekī. Tehran: Sadrā Islamic Philosophy Research Institute (SIPRIn).

Nasr, Seyyed Hossein. (1997). *Sadr al-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Rescher, Nicholas. (1963). *Studies in the History of Arabic Logic.* Pittsburgh.

Rescher, Nicholas. (1964). *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh.

Tashkoprizade. (1395/1975). *Al-Shaqaeq al-Nomanyyah fi Ulam al-Dawlat al-Othmaniyah*. Beirut: Dar al-Ketab al-Arabi.

Walsh, J. R. (1991). Fenari-zade. *Encyclopaedia of Islam (EI)*

OSMANLI ÂLİMLERİNİN İLİM TASNİFLERİNDE KELÂM İLMİNİN YERİ VE ÖNEMİ

Yrd. Doç. Dr. Osman DEMİRCİ
Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ABD
osmandemirci@ktu.edu.tr

Giriş

İlimlerin alan ve sınırlarını birbirinden ayırıp bu alanlar arasındaki ilişkileri belirleyerek, farklı ilimlere ait birikimleri sistematik bir şekilde değerlendirmelere tabi tutmak ve bunun sonucu olarak eğitim sisteminin nasıl bir müfredatta olması gerektiğini belirleyen İslâm düşünür ve bilginleri farklı zamanlarda ilimlerin tasnifini yapmışlardır. Bu tasniflerin tarihi gelişim içerisinde din ilimleri ve felsefî ilimler şeklinde temel bir ayrıma tabi tutulması, din-felsefe ilişkisi problemini canlı tutmuştur. Dolayısıyla bazı düşünürler felsefî ilimleri ön plana çıkarırken, bir kısım düşünür de dinî ilimleri ön plana çıkarmıştır.[878]

Osmanlı dönemi bilginlerinden ilimler tasnifi yapan âlimlerin ilim anlayışlarını tahlil etmeden önce kelâm ilminin aklî ilimler içinde değerlendirilip değerlendirilmemesi sorununa değinmek yararlı olacaktır. Meselâ Emin Bey'in, ulûm-ı aklîye kategorisine aldığı derslerde kelâm ilmi yoktur. Müellif aklî ilimler olarak "tab'iyyat, riyaziyat ve tababeti" sayar.[879] Bilge, aklî ilimler kategorisine mantık ilmiyle beraber kelâm ilmini de ilave ederken, Sarıkaya, kelâm ilmini aklî ilimlerin dışında nassa dayanan bir ilim olarak değerlendiriyor.[880] Akgündüz'de[881] ve Uzunçarşılı'da ise kelâm, aklî ilimler sınıfındadır. Ülken'e göre ise kelâm naklî ilimlerle aklî ilimler arasında bir fasl-ı müşterek vazifesi görmektedir.[882] *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta kelâm ilminin şer'î ilimlerin en yücesi olduğu ve diğer bütün şer'î ilimlerin de nihayetinde bu ilme dayandığı[883] ifade edilir ki bu tanım, kelâm ilminin Osmanlı medreselerinde okutulan en yüksek kelâm kitabında nasıl konumlandırıldığını anlamamız açısından önemlidir. Tekindağ, kelâm ilmini medrese eğitimi

878 İlhan Kutluer, "İlim", *DİA*, XXII, s. 113.
879 Emin Bey, "Tarihçe-i Tedrîs-i İlmiye", *İlmiye Salnamesi*, Matbaa-i Âmire, 1334, s. 647.
880 Yaşar Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinde Aklî İlimlerin İhmali Meselesi Üzerine Bazı Mülahazalar", *Osmanlı Dünyasında Eğitim ve Bilim*, İstanbul: IRCICA, 2001, s. 146.
881 Hasan Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*, İstanbul: Ulusal Yay., 1997, s. 388.
882 Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, 3. Bas. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2007, s. 86.
883 Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabu'l-Mevâkıf*, Thk. Abdurrahman 'Amira, Daru'l-Ceyl, Beyrut 1997, I, s. 36-37.

açısından alet ilimleri (ulûm-ı âliye) arasında aklî ilimlerden sayar. Buna göre kelâm, tefsir, hadis ve fıkıh gibi yüce ilimlerden (ulûm-ı âliye) değildir.[884] Gerek medrese dersleri içerisindeki yeri ve gerekse vakfiyelerdeki kıymeti itibariyle kelâm, tam olarak bir şer'î ilim olarak görülmemiştir. Vakfiyelerde şer'î ilim olarak tartışmasız kabul edilen tefsir, hadis ve fıkıh gibi derslerin okutulması şart koşulmuş, yüksek medreseler olan Dâhil Ellili ve üzeri medreselerde kelâm okutulmamıştır.

Kelâm ilminin bir taraftan nassa dayanan ama diğer taraftan da tamamen naklî ilimlerden sayılamayacak bir özelliğe sahip olduğu açıktır. Geleneksel Osmanlı resmî medrese müfredatında olmayan Fizik,[885] mineroloji,[886] jeoloji[887] gibi derslerin *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd* gibi kelâm kitaplarından öğrenilmesi, yine aritmetiğin *Kevâkib-i Seb'a'*dan öğrendiğimiz kadarıyla *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd* okutulurken mütalaa ediliyor[888] olması kelâm kitaplarının şer'î kitaplar sınıfına girmesini güçleştirir. *Kevâkib-i Seb'a'*da da kelâm, hendese ve hey'et gibi ilimlerle beraber mebadisi itibariyle aklî ilimler sınıfında değerlendirilmektedir.[889] Kelâm bir yönüyle şer'î bir ilimken, diğer yönüyle aklî ve felsefî muhtevasıyla aklî ilimler sınıfına girmektedir. Bu durumda akâid ilminin ulûm-i naklîye; kelâm ilminin ise ulûm-i aklîye ilimlerinden sayılması en isabetli yorum olacaktır. Müteahhirûn dönemi kelâmının bir devamı olan Osmanlı kelâm düşüncesinde kelâm ilmi akâid ilminden gerek ele aldığı konular ve gerekse kullandığı aklî ve naklî deliller ve metot açısından farklıdır ve aklî yönü daha ağır olduğundan aklî ilimlere olan ilgi, kelâm ilmine olan ilgiyle bir paralellik arz edecektir. Tarihsel süreç içerisinde kelâm ve akâidin farklılaşma süreci ve Müteahhirûn kelâmının felsefeyi de kendi bünyesine katmasıyla daha bir kesin ayrılma noktasına gelmiştir. Kelâm bu haliyle felsefeyle aynı kaderi paylaşmış, felsefeye olan negatif bakıştan kelâm ilmi de nasibini almış, kelâmın felsefî yönüne sürekli itiraz edilmiştir. Şimdi kronolojik olarak Osmanlı âlimlerinin ilim tasniflerinde kelâm ilminin nasıl ele alındığına geçebiliriz.

a. Davud-ı Kayserî'nin İlimler Tasnifinde Kelâm İlmi

Dâvud-ı Kayserî (ö. 751/1350), Orhan Bey'in oğlu Süleymân Şah'a ithaf ettiği eserinde ilimleri üç kısma ayırır:

---

[884] Bkz. Şehabeddin Tekindağ, "Medrese Dönemi", *Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi*, İstanbul 1973, s. 26.
[885] Bkz. Cevad İzgi, "*Osmanlı Medreselerinde İlim*, C. I-II, İstanbul: İz Yayınları, 1997, II, s. 108.
[886] Bkz. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, II, s. 197.
[887] Bkz. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, II, s. 227.
[888] Bkz. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, II, s. 200.
[889] Bkz. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, II, s. 289.

1. Ulûm-ı Şer'iyye: Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve hilaf
2. Ulûm-ı Akliyye: Hesab, hey'et, menâzır, tıp ve ahlâk
3. Ulûm-ı Arabiyye: Edeb, lügat, sarf, aruz, nahiv, meânî, beyân, hatt ve inşa.[890]

Bayraktar'a göre İbnü'l-Arabî dâhil bütün vahdet-i vücûdçuların düşünce açısından en yetkini olup İslâm dünyasında İbnü'l-Arabî'den daha etkili olan[891] Kayserî'nin ilimler tasnifinde tasavvuf, konusunun ve meselelerinin yüceliği itibariyle ilimler arasında en şerefli olanıdır. Ona göre kelâm ve felsefe ilimlerinin konusu tasavvufla aynı olsa da bu ilimler, sadece kavramsal ve kuramsal açıdan bahsettikleri için insana Allah'a nasıl yakın olacağını gösteremezler. Oysa insanın Allah'a yakınlaşması "fikir" itibariyle değil "hal" itibariyle olduğundan, bunu ancak seyr-i sülük yöntemiyle tasavvuf yapabilir. Akıl ve duyular ona göre insanı hakikate ulaşma konusunda sınırlandırmakta, ona köstek olmakta, köstek atı bağlı tuttuğu gibi akıl da insanı bağlı tutmaktadır.[892] Kayserî, şirk, Allah'ın isimleri, sıfatları, resul, nebi, hilafet, din gibi kelâm konularını da vahdet-i vücûdçu bakış açısına göre yorumlamaktadır.[893]

b. Molla Şah Fenarî'nin İlimler Tasnifinde Kelâm İlmi

Molla Fenarî'nin oğlu Molla Şah Fenarî (ö. 840/1437), *Enmûzecü'l-Ulûm* adlı eserinde kelâm ilmi şer'î ilimlerdendir. Fenarî'nin bu tasnifi, kelâm ilmini bir üst ilim olarak bütün ilimlerin üstünde değerlendiren Gazzâlî'nin tasnifinden mülhem olsa gerek. Gazzâlî'ye göre de kelâm ilmi asıl, tefsir ilmi dâhil diğer ilimler ise onun fer'î durumundadır. Çünkü Kur'an âyetlerini anlamak bile öncelikle kelâm ilmini bilmekle mümkündür.[894] Bununla birlikte Gazzâlî, kelâm ilmini herkesin öğrenmesi taraftarı değildir. Gazzâlî'nin kelâma verdiği rol bir hastalık olduğunda doktora duyulan ihtiyaç örneğinde kendini gösterir. Hasta varsa tedaviye ihtiyacı olup tedavi de hastalığa göre az veya çok olur. Fıkıh ilmi herkese lazım olan gıda gibi değerlendirilirken, kelâm ilaca benzetilmiş ve bu ilacın sağlam bir itikadı olan insanlara verilmemesi istenmiştir.[895] Gazzâlî'nin kelâm öğrenmek isteyen insanlarda da bir takım özellikler araması, Osmanlı âlimleri tarafından da tekrarlanacaktır.

---

[890] Kemal Faruk Molla, "Mehmed Şah Fenârî'nin *Enmûzecu'l-Ulûm* adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılar'da İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. 18 (2005/1), s. 257.
[891] Faruk Bayraktar, *Dâvûd el-Kayserî*, İstanbul: Kurtuba Yay., 2009, s. 39-40.
[892] Bayraktar, *age*., s. 54-55.
[893] Bayraktar, *age*., s. 77-78.
[894] Gazzâlî, *el-Mustasfa Min İlmi'l-Usûl*, Beyrut 1325, I, s. 4-8.
[895] Gazzâlî'nin bu düşüncesini farklı eserlerinde nasıl ifade ettiği hakkında bkz. Osman Demir, "el-Menhul'den İlcam'a Gazzâlî'ye Göre Kelâm ilmi ve Kelâmcılar", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, S. 31 (2011/2), s. 1, 33.

Gazzâlî'nin şer'î ve şer'î olmayan ilimler anlayışı ve bunun paralelinde dünya ve ahiret ilimleri ayrımı, bâtın ilimlerini ilimler hiyerarşisinin en tepesine yerleştirmesi,[896] mükaşefe ilmini ilham yoluyla bir aydınlanma olarak niteleyip bu ilmin insanı hakiki bilgiye ulaştırdığından hareketle kelâm ilminden üstün[897] görmesi ilimlerdeki faydacılık anlayışı gibi birçok düşüncesi kelâm ilmi dâhil aklî ilimlerle uğraşacak kişinin şevkini kırmaya yönelik izahlardır. Osmanlı âlimleri içerisinde Gazzâlî etkisi özellikle Saçaklızâde ve Birgivî'de barizdir.

Gazzâlî'nin düşünceleri Horasan bölgesinde oldukça etkili olmuş, Râzî eksenli felsefî kelâm bu bölgede ciddi bir taban bulmamıştır. Felsefe karşıtlığı 7.-13. ve 8.-14. asırda yüksek sesle dile getirilmiştir. "Felsefeyle uğraşanların medreselerden uzaklaştırılarak Müslümanları bu uğursuz insanlardan kurtarılmasının sultana vacip olduğu" şeklinde fetvalar verilmiş, Dımaşk'ta yıllarca felsefe ve mantık okutulmamıştır.[898]

Mehmed Şah'ın yaşadığı dönemin ilmî düşüncesini yansıtır nitelikte olan bu tasnifi, Fahreddin Râzî-İbnü'l-Arabî ile başlayan ve Dâvud-ı Kayserî-Molla Fenarî ile devam eden 'kelâmî-irfanî' çizgiyi göstermekle beraber, Osmanlı döneminde yapılmış en mükemmel ilimler tasnifi olan Taşköprizâde'nin *Mevzuâtü'l-ulûm'*una zemin hazırlamıştır.[899]

c. Şeyhoğlu Sadreddin Mustafa'nın Kenzu'l-Kübera ve Mehekkü'l-Ulema Adlı Eserinde Kelâm İlminin Yeri

Osmanlı'nın ilk dönemlerinde yapılmış bir ilimler tasnifi de Şeyhoğlu'nun (740/1340-811/1409?) *Kenzü'l-Kübera* adlı eserindedir. Bu eserde müellif, ilimleri önce zâhirî ve bâtınî ilimler olarak ikiye ayırır. Zâhir ilimler; tefsir, hadis, fıkıh ve usûlu'd-din (kelâm) ilimleridir. Bâtın ilimleri ise tasavvufun ve ahlâk ilminin konuları olan tövbe, zühd, vera, takva, ihsan vs. gibi kavramlardır. Bu ilimlerin hepsi şer'î ilimler olup müellifin önceliği bâtın ilimlerinedir.[900] Müellif, kelâm ilmini felsefe, mantık ve nücûm ilmiyle beraber aynı kefeye koyarak, felsefî ilimlerden saymakta ve kelâm ilminin din adını kullanarak insanları sapıklığa sürüklemekte olduğunu iddia etmektedir. Kelâma yönelik eleştirileri bunlarla da kalmaz. Ona göre kelâm ilmi, helâk

[896] Bkz. Alexsander Treıger, "al-Ghazâlîs Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, S. 30 (2011/1), s. 6-8.
[897] Alexsander Treıger, *agm*., s. 32.
[898] Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâturîdîlik İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 163.
[899] Molla, *agm*., s. 272-273.
[900] Şeyhoğlu Sadreddin Mustafa, *Kenzu'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulema*, Haz. Kemal Yavuz, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 1991, s. 122-150.

edici ve doğru yoldan çıkarıcı olduğundan, kendisiyle amel edilmemesi gereken faydasız bir ilimdir:

"…İkincisi nücûm ilmidür ve fâldur ve felsefenün envâ' 'ilmidür ki hikmet-i zâhirîdirler. Ve ba'zı anı kelâm ilmine karışdurmışlardur ve adın usûl-i dîn komışlardur. Tâ ol eyü ad-ıla küfri ve dalâleti halkun boynuna yığup 'aciz kılalar ve bu enva' haddi zatında gayr-ı nâfîdür. Belki azdurıcı ve iğvâ idici ve helak edicidür ve niçe mahzûllar bu 'ilim ucından din yolundan ve istikâmet caddesinden düşdiler. Şol gurûr-ıla ki biz 'ilm-i ma'rifet ve hakîkat bilürüz didiler. Ve bilmediler ki Allahu Te'âlâ'nın ma'rifeti kırâ'at-ıla ve rivâyet-ile hâsıl olmaz."[901]

Şeyhoğlu'na göre kelâm da diğer aklî ilimlerle beraber dince yasaklanan ilimler listesindedir. Bu ilimlerin insana faydası olmadığı gibi zararı vardır. Felsefenin yolu hazreti peygamberin yolundan farklı bir yoldur.

d. Nev'i Efendi'nin İlimler Tasnifinde Kelam İlmi

Nev'i Efendi'nin[902] (ö. 1007/1598) III. Murad'a ithaf ettiği *Netâyicü'l-Fünûn* adlı eserde müellif, on iki ilmi ele alırken, bir ilmin değerini belirleyen şeyin onun ahirete faydalı olup olmaması olduğunu belirtip kelâm ilmini faydalı ilimlerden biri olarak zikreder. Müellife göre kelâm ilmi olmadan "Sıfât-ı Vâcibe" bilinemeyeceği gibi yine kelâm ilmi ve bu ilmin getirmiş olduğu kanıtlar sayesinde filozofların vehimleri ortadan kaldırılmıştır. Kelâm ilminin amacı, insanın ebedî mutluluğa ulaşması olduğundan faydalı ilimlerdendir.[903]

e. Taşköprizâdenin İlimler Tasnifinde Kelam İlmi

Taşköprizâde diye meşhur olmuş olan Ebu'l-Hayr İsâmüddin Ahmed b. Muslihiddin Mustafa b. Hayreddin Halil (14 Rebîülevvel 901/2 Aralık 1495-2 Receb 968/2Mart 1566), gerek *Şakaik*'inde gerekse *Mevzuatü'l-Ulûm* adlı eserinde ilimlerle ilgili görüşlerini belirtmiş ve oldukça geniş bir ilimler tasnifi yapmıştır.

Taşköprizâde, *Şakaik*'te kısaca bahsettiği ilimler konusunu *Mevzuat*'ta genişçe ele alır. *Şakaik-ı Numaniyye'*nin mukaddime kısmında 'kelâmiyyûn' başlığı altında kelâm ulemasından övgüyle bahseder. Ona göre bu ilim dalı mensupları, "kemâl sahibi insanlar olup mevkîf-i ezelde latîf nitelikler ile dolu olup kendilerinde ilim cevherleri vardır. Bu âlimler bâtıl mezhep ve âtıl akidelerden uzaktırlar."[904] Bununla birlikte, kelâm ilmini kimlerin okuması ve

[901] Şeyhoğlu Sadreddin Mustafa, *age*., s. 132.
[902] Nev'î Efendi'nin hayatı ve ilimler tasnifi hakkında detaylı bilgi için bkz. *Nev'î Efendi Netâyicü'l-Fünûn* (İlimlerin Özü), Haz. Ömer Tolgay, İstanbul 1995.
[903] Nev'i Efendi, *Netâyicü'l-fünûn*, Süleymâniye Ktp., Erzincan, Nu.132. vr. 38a-39b.
[904] Mecdi Mehmed Efendi, *Hadaikü'ş-Şakaik*, Haz. Abdulkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yay., 1989, s. 5.

hangi amaçla okunması gerektiği gibi bazı kayıtlar koyma gereği duyan Taşköprizâde, *Mevzuatü'l-Ulûm* adlı eserinin mukaddimesinde şu beyti yazmadan geçemez:

Nâfi olan ilim, Kur'an-Hadis ve Fıkıhtır. Sair-i bir şuğl-i bî-ma'na durur etme heves

İlim odur, onda ola kâlallah ve kâlerresûl. Sâir-i vesvese-i şeytandır, sana bu pend bes.[905]

Bununla beraber kelâm ilmini üstün bir ilim saymakta, Cibril hadisinden delil getirerek kelâmın meşrûiyyet sorununu çözmeye çalışmaktadır. Sonuç itibariyle insanı saadet-i ebediyyeye kavuşturan ve cennette Allah Teâlâ'yı görmeye vesile olan ilim, Cebrail'in peygamberimize sorduğu ilimlerdir. Cebrail peygamberimize önce imandan sormuş ve dinin usulüne işaret etmiştir. Bu ilim kelâm ilmidir. Şu şartla ki bu ilimde insanın heva ve hevesine ve vehmine uymadan İslâm akidesinin kaidelerine uygun söz sarf etmelidir.[906] Burada kastettiği kelâm, daha sonradan görüleceği üzere Ehl-i sünnet kelâmıdır. Ona göre insanın felsefî ilimlere bakması kalbinin imanla dolu olup şeriatın sağlam bilgilerine vakıf olması ve Kur'an'ı ve hadis-i şerifleri iyi bilmesi şartlarına bağlı olarak helâldir. Felsefî ilimlerin şeriata uymayan taraflarına bakmamalı, şayet bakarsa reddetmek niyetiyle bakmalıdır. Felsefecilerin sözlerini İslâm âlimlerinin sözleriyle karıştırmamalı, kıymetli ömrünü felsefî ilimleri öğrenerek harcamamalıdır. Taşköprizâde, kelâm kitaplarında hak ile bâtılın birbirine karıştırılmasını, Nasîr-ı Tûsî ve ona bağlı olanlara bağlarken, İmam Gazzâlî ve Fahreddin Râzî gibi büyük âlimleri ayırma gereği duyar. Ona göre onların kelâm kitaplarında felsefeyi karıştırmış olması, Müslümanları felsefî bilgilerin zararından korumak ve bozuk olan bu yolun önüne set çekmek amacına yöneliktir.[907]

Kelâm ilmini "ulûm-ı şer'îyye"den saymakla birlikte Mu'tezile Kelâmı gibi "sapkın" olarak nitelediği fırkaların kelâmının konuları itibariyle şer'î; delilleri itibariyle şer'î olmadıklarını söyler.[908]

f. Birgivî Mehmed Efendi'nin İlimler Tasnifinde Kelam İlmi

Birgivî Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) yaptığı tasnif, Gazzâlî'nin ilimler tasnifine dayanıp bir orjinallik içermemiş olsa da Birgivî'nin Osmanlı ilim dünyasındaki güçlü etkisi düşünüldüğünde yaptığı tasnifin de gerek halk ve gerekse belli ulema çevresinde belirleyici bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Birgivî'nin ilimler tasnifi yaptığı *Tarîkat-ı Muhammediyye* adlı

[905] Taşköprizâde, *Mevzuatü'l-Ulûm*, Çev. Taşköprizâde Mehmed Kemaleddin, C. I-II, İstanbul: İkdam Matbaası, 1313, s. 25.
[906] Taşköprizâde, *Mevzuâtü'l-Ulûm*, s. 25.
[907] Taşköprizâde, *Mevzuâtü'l-Ulûm*, s. 57-59.
[908] Taşköprizâde, *Mevzuâtü'l-Ulûm*, s. 595.

eseri, ders kitabı olarak okutulduğu gibi[909] Osmanlı toplumunda halkın elinde dolaşan nadir kitaplardan da biridir.[910] Çin gibi uzak bir ülkede yaşayan Müslümanlar arasında da yaygınlaşan bu eser, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda selefiyeci bir hareketin doğuşuna öncülük edecek, Osmanlı İmparatorluğunda "tasfiyeci" bir İslâm anlayışının tetikleyicisi olacaktır.[911] Birgivî, ilimleri üç ana gruba ayırmaktadır:

1. Memur İlimler: Bunlar anlatılması ve yazılması mümkün olan şer'î ilimler olup iki kısma ayrılır: İlmihal bilgileri başta olmak üzere öğrenilmesi farz-ı ayn olan ilimler, Farz-ı kifaye hükmünde olan ilimler, bir kısım müslümanın öğrenmesinin yeterli görüldüğü, fıkıh, hadis, kıraat ve Kur'an'ın daha iyi anlaşılması için öğrenilen Arap dili ve miras hukukunu daha iyi anlamak için öğrenilen hesap ilimleridir. Birgivî'nin bu konudaki referans kitabı İmam Gazzâlî'nin *İhyau Ulûmu'd-Din* adlı eseridir.
2. Men'edilmiş Olan İlimler: Bunlar kelâmî ve felsefî konuları ele alan ilimlerdir. Bunlar Şeriat-ı Muhammediyye tarafından yasaklanmış ve sadece ihtiyaç nispetinde öğrenilmesine müsaade edilmiş olan kelâm ve nücum ilimleridir. Yazar kelâm ilminin ihtiyaç olmayan kısımlarının öğrenilmesinin yasaklandığını ispat etmeye çalışsa da kelâm ilminin, farz-ı kifaye olarak mutlaka öğrenilmesi ve öğretilmesi gerektiğine dikkat çeker. Bu ilmin talipleri zeki, dindar, ahlâklı olup batıl mezheplere kaymaktan korkmalıdır.
3. Mendup Olan İlimler: Bu ilimler şer'î ilimler olmamakla beraber öğrenilmesinde bir sakınca olmayan hey'et, hendese, tıp vs. gibi ilimlerdir. Burada kişi kendisine yetecek kadar bu ilimleri bilmesi gerekir.[912]

Birgivî'nin yapmış olduğu bu ilimler tasnifi Osmanlıdaki ilim anlayışının resmî belgesi niteliğinde olan *Kevâkib-i seb'a'*da da takip edilmiş, ilimler konularına göre değer hükümleri almış, bazılarını öğrenmek, farz-ı ayn, bazıların öğrenmek, farz-ı kifaye, bazılarını öğrenmek mendup kabul edilirken yine bazı ilimler de konularından dolayı haram olarak telakki edilmiştir.[913]

---

[909] Birgivî'nin doğal takipçisi olan Kadızâdelilerden başka Osmanlı son döneminde dahi bu kitap bir ders kitabı olarak çeşitli âlimler tarafından okutulmuştur. Meselâ "Huzur Dersleri"ne katılmış olan Ahıskalı Ahmed Efendi (ö. 1266/1850), Fatih Camii'nde *Beyzâvî Tefsiri*'nin yanında *Tarıkat-ı Muhammediye* dersleri de vermişti. Bkz. Ebu'l-ula Mardin, *Huzur Dersleri*, Haz. İsmet Sungurbey, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1966, C. I-II-III, s. 124.

[910] Tahsin Özcan, "Osmanlılar", *DİA*, XXXIII, s. 540.

[911] Ahmet Yaşar Ocak, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *Genel Türk Tarihi*, Ed: Hasan Celal Güzel-Ali Birinci, C. VI, Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2001, s. 480-481.

[912] Birgivî Mehmed Efendi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1268, s. 28- 31.

[913] Bkz. Cevad İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, II, s. 289.

g. Saçaklı-zâde'nin İlimler Tasnifinde Kelam İlmi

Asıl ismi eş-Şeyh Muhammed b. Ebi Bekr el-Maraşî[914] (ö. 1145/1698)[915] olan Saçaklı-zâde ilimleri üç temel gruba ayırır:

1. Faydalı İlimler: Arapça ile ilgili olanlar, aklî ilimler (kelâm dâhil), ledünnî ilmi, Kur'ân ilimleri hadis ilimleri.
2. Zararlı İlimler (Haram İlimler): İleri düzeyde kelâm ilmiyle meşgul olma, astroloji, müzik, felsefe ilimleri.
3. Faydası ve Zararı Olmayan İlimler (Mubah İlimler): Fısk içermeyen şiir, tarih, hendese ilimleri

Saçaklı-zâde, akâid ilmini şer'î ilimlerden, kelâm ilmini ise riyaziyat vb. konuları içermesinden dolayı aklî ilimlerden saymaktadır.[916]

Saçaklı-zâde, kelâmla ilgili görüşlerinde genelde Gazzâlî'yi takip eder. Kelâm ilmini öğrenmek farz-ı kifayedir. Ona göre ilimleri öğrenmedeki hükümler 'malum'ların durumuna göredir. 'Malum' vacipse onu öğrenmek de vaciptir.[917] Kelâm öğrenmek, sadece dalâlette olan fırkalarla mücadele etmek amacı güdüldüğünde caizdir.[918] Felsefî düşüncelerin ve sapkın fırkaların yaygın olmadığı yerlerde kelâm ilminde kullanılan deliller üzerinde ileri düzeyde araştırma yapmak ise haramdır.[919] Bu haram ilimler kategorisinde sihir, felsefe ve ileri düzeyde kelâm delilleri ve sapık mezheplerle mücadele konuları da vardır.[920] Filozofların düşüncelerinin yaygın olduğu bir belde neredeyse olmadığı sebebine dayanarak, filozofların tartışma yöntemleriyle iç içe girmiş kelâm ile meşgul olmanın haramlığı konusunda kesin bir hükme varır. Müellif kelâm ilmine karşı olumsuz tutumunu da kendini Gazzâlî'yle özdeşleştirerek pişmanlık dolu şu sözlerle nakleder:

"Gazzâlî'nin kelâmı terk edişi gibi ben de kelâmı terk ettim… Allah'a tevbe ettim. Allah'tan isteğim, yeniden diriliş gününde beni kelâmcılarla birlikte haşr etmemesidir… Kalp katılaşmasını kelâm ile meşgul olurken bizzat yaşadık. Bundan dolayı Allah'tan günahlarımızı affetmesini dileriz.[921]

h. Katip Çelebi'nin İlimler Tasnifinde Kelam İlmi

Kâtip Çelebi (1017/1609-1068/1657), ilimleri temelde aklî ve şer'î ilimler olmak üzere ikiye ayırmakta, kelâm ilmini şer'î ilimlerden kabul etmektedir. Kelâm ona göre Kur'an, Sünnet ve bunlardan çıkarılmış sırf

[914] Fındıklı İsmet Efendi, *Tekmiletü'ş-Şakaik fi Hakk-ı Ehli'l-Hakaik*, Haz. Abdulkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yay., 1989, s. 50.
[915] Fındıklı İsmet Efendi, *age*., s. 50.
[916] Saçaklı-zâde, *Tertibü'l-Ulum*, Süleymâniye Kütüp. Bağdatlı Vehbi Efendi, Nu. 745, vr. 5a.
[917] Saçaklı-zâde, *age*., vr. 6.
[918] Saçaklı-zâde, *age*., vr. 8.
[919] Saçaklı-zâde, *age*., vr. 13.
[920] Saçaklı-zâde, *age*., vr. 15.
[921] Saçaklı-zâde, *age*., vr. 56.

akâidle ilgili hususlardır. Müteahhirûn dönemi kelâm âlimlerinin kelâm ilmine felsefe konularını karıştırmış olmalarını müellif olumlu bir gelişme olarak görür. Ona göre hikemî ilimler, şer'î ilimlerle iyice karışmış ve iç içe geçmiş olduklarından, aklî ilimleri bilmeyenler, şer'î ilimlere dahi tam olarak vakıf olamazlar.[922]

Ona göre ilk dönemlerde İslâmî olmayan ilimlerin yasaklanmasındaki sebep, Kur'an ve sünnetin tam olarak yerleşmesinin istenmesiydi:

"Kavaid-i İslâmiyye rüsuh ve istihkâm bulmadan gayri ilimlere şüğlu tecviz etmediler. Belki men'i babında azim şiddet gösterdiler. Hatta Hazret-i Ömer (r.a.), Mısır ve İskenderiyye fethinde nice bin cilt bulunan kitapları yaktırdı. Zira öyle olmasa halk, Kitabullah'a ve Sünnet-i Rasülullah'a hıfzından kalup anlarla meşğul olurlardı. Ve kavaid-i İslâmiyye bu mertebe rüsuh ve istihkâm bulmazdı."[923]

Kâtip Çelebi, Osmanlıda felsefî ilimlerin bazı şeyhülislâmlar tarafından Osmanlı medreselerinde tahsil edilmesinin yasaklanmasının ardından Osmanlı eğitim hayatında bir çöküşün başladığından yakınır.[924] Kelâm ilmini, ele aldığı konular itibariyle ilimlerin en değerlisi, bu ilimle mubahase ve müzakere ederek meşgul olmayı da en güzel meşguliyetlerden sayar.[925] Ona göre kelâm ilmi, hadis ve tefsir ilmi gibi şer'î ilimlerdendir.[926] Çelebi, felsefî ilimlerin Osmanlı medreselerinde ve ilim çevrelerinde ele alınış tarzından oldukça rahatsızdır. Ona göre mantık, ilimlerin bir ölçü birimi ve felsefe de temelde eşyanın hakikatini bilmeyi amaçladığından, dinen haram sayılması doğru değildir. Ona göre felsefe, *Tehâfüt* yazarlarının (Ashabü't-Tehâfüt) gösterdikleri basit bir kaç konu dışında şeriata ve dine aykırı bir şey içermez.[927] Felsefeye meşrû bir zemin bulmak adına "Hermes'in aslında İdris Peygamber olduğu tezini" o da teyit eder.[928]

Sonuç

İlimlerde şer'î ve şer'î olmayan şeklinde yapılan köklü tasnif, özellikle Gazzâlî sonrası dönemde etkili olmuş, artık ilimler malumlarına göre değerlendirilmeye başlanmış, bir ilim ele aldığı konuya göre değer kazanır

[922] Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ehakk*, s. 280. Kâtip Çelebi'nin ilimler tasnifi bağlamında aklî ve naklî ilimlere ilişkin daha geniş bir değerlendirme için bkz. Emrullah Bulut, *Kâtip Çelebi'nin Düşüncesinde Aklî İlimlerin Yeri ve Önemi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
[923] Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ehakk*, s. 283.
[924] Kâtip Çelebi, *Keşf el-Zunun*, Haz. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge, Milli Eğitim Basımevi, 1971, I, s. 680. (Bu eser bundan sonra kısaca *KZ* olarak geçecektir.)
[925] Kâtip Çelebi, *KZ*, II, s. 1503.
[926] Kâtip Çelebi, *KZ*, I, s. 11.
[927] Kâtip Çelebi *KZ*, I, s. 33.
[928] Kâtip Çelebi *KZ*, I, s. 36.

olmuştur. İlimler, "mahmud" "mezmum" ve "mubah" gibi farklı değer hükümleri altında tasnif edilmeye tabi tutulmuştur. Kelâm ilminin meşrûiyetinin bu şekilde sorgulanışı, Osmanlı ile başlayan bir süreç değildir. Akgündüz'e göre Osmanlı medrese geleneğinde Gazzâlî etkisinin bariz olduğu ilim tasniflerinin bir sonucu olarak medresede aklî ilimler aleyhine bir daralma meydana gelmiştir.[929]

Temelde din-bilim çatışmasının olmadığı Osmanlı medreselerinin eğitim felsefesinde üzerinde asıl durulması gereken olgu, kendilerine tevarüs eden ilim anlayışıdır. Yapılan ilim tasniflerinde açıkça görüleceği üzere ilimleri sınıflandırması, ilimlerin ele aldığı konulara göre değer hükmünün belirlenmesi, haram-helâl mantığı içinde bilgiye yaklaşımı, faydalı ilim-faydasız ilim şeklindeki temel belirleyici anlayışı, şer'î ve şer'î olmayan ilimler ayrımı yapması gibi bilgi sınıflandırmaları medresenin oluşumuna da gidişatına yön verecek niteliktedir. Bu noktada şer'î ilimler yüksek medreselerde okutulduğu gibi bu ilimleri okutanların itibarı da ücreti de farklı olacaktır. Fatih döneminde dahi kelâm dâhil aklî ilimler yüksek payeli resmî medreselerde okutulmayacaktır.

İslâm medeniyetindeki gerileme ve çöküş gerekçelerinden birisi de Osmanlı öncesi dönemde şekillenmiş, Osmanlılarda da aynen devam ettirilmiş olan şer'î ve şerî olmayan ilim anlayışının olduğu son dönem Osmanlı mütefekkirlerinden Ahmet Hilmi tarafından dile getirilmiş, geçmiş dönemlerdeki Müslüman filozoflara ve Mu'tezilî kelâmcılara övgü dolu göndermeler yapılmıştır:

İlim ve ilmin nakilcilik kısmı, akla tercih edilmiştir. Akıl ile müeyyed olmayan bir şey ise daima aklın hücumlarına mâruz ve ekseriyâ mağlup kalacağı şüphesizdir. Sonra da ilim, yalnız ibadet ve hukuk kaidelerine, tefsir ve hadislere dâir mâlûmata hasredilmek istenilerek, aklî ve kevnî ilimler kıymetsiz ve lüzûmsuz tutulmak, hatta uhrevî saadete ve takvâya mugâyır addedilmek istenmiştir.

Vâkıa Müslümanlar, ilim ve fen şûbelerinin pek çoğunda terakkî göstermişlerse de, en müterakkî zamanların mecrûh mezheplerin gâlip bulunduğu zamanlar olduğu, felsefî ve tabiî ilimler ile iştigâl edenlerin makbûl olmayan fırkalara sâlik adamlar bulunduğu şâyân-ı dikkattir.

Kevnî ilimler ve akıl ile dinî ilimler arasında çıkarılan bu rekâbet, İslâm'ı garip bir tahayyür berzâhına atmıştır.[930]

[929] Hasan Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*, s. 394.
[930] Şehbender-zâde Filibeli Ahmet Hilmi-Ziya Nur, *İslâm Tarihi*, İkinci Baskı, İstanbul: Ötüken Yay., 1982, s. 612-613.

Kaynakça

Akgündüz, Hasan, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*, İstanbul: Ulusal Yay., 1997

Bayraktar, Faruk, *Dâvûd el-Kayserî*, İstanbul: Kurtuba Yay., 2009

Bulut, Emrullah, *Kâtip Çelebi'nin Düşüncesinde Aklî İlimlerin Yeri ve Önemi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006

Birgivî, Mehmed Efendi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1268

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitabu'l-Mevâkıf*, Thk. Abdurrahman 'Amira, Daru'l-Ceyl, Beyrut 1997

Demir, Osman, "el-Menhul'den İlcam'a Gazzâlî'ye Göre Kelâm ilmi ve Kelâmcılar", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Sayı: 31 (2011/2)

Ebu'l-ula Mardin, *Huzur Dersleri*, Haz. İsmet Sungurbey, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1966, C. I-II-III

Emin Bey, "Tarihçe-i Tedrîs-i İlmiye", *İlmiye Salnamesi*, Mabaa-i Âmire, 1334

Fındıklı İsmet Efendi, *Tekmiletü'ş-Şakaik fi Hakk-ı Ehli'l-Hakaik*, Haz. Abdulkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yay., 1989

Gazzâlî, *el-Mustasfa Min İlmi'l-Usûl,* I-II, Beyrut, 1325

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâturîdîlik İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011

Kâtip Çelebi, *Keşf el-Zunun*, I, Haz. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge, Milli Eğitim Basımevi, 1971

Kutluer, İlhan. "İlim", *DİA*, XXII

Mecdi, Mehmed Efendi. *Hadaikü'ş-Şakaik*, Haz. Abdulkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yay., 1989

Molla, Kemal Faruk, "Mehmed Şah Fenârî'nin *Enmûzecu'l-Ulûm* adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılarda İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 18 (2005/1)

Nev'î Efendi, *Netâyicü'l- Fünûn* (İlimlerin Özü), Haz. Ömer Tolgay, İstanbul 1995

_____, *Netâicü'l-fünûn*, Süleymâniye Ktp. Erzincan, Nu.132

Ocak, Ahmet Yaşar, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *Genel Türk Tarihi*, Ed: Hasan Celal Güzel-Ali Birinci, C. VI, Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2001

Özcan, Tahsin. "Osmanlılar", *DİA*, XXXIII

Saçaklı-zâde, *Tertibü'l-Ulum*, Süleymâniye Kütüp. Bağdatlı Vehbi Efendi, Nu: 745

Sarıkaya, Yaşar. "Osmanlı Medreselerinde Aklî İlimlerin İhmali Meselesi Üzerine Bazı Mülahazalar", *Osmanlı Dünyasında Eğitim ve Bilim*, İstanbul: IRCICA, 2001

Şehbender-zâde Filibeli Ahmet Hilmi - Ziya Nur, *İslâm Tarihi*, İkinci Baskı, İstanbul: Ötüken Yay., 1982

Şeyhoğlu, Sadreddin Mustafa, *Kenzu'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulema*, Haz. Kemal Yavuz, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 1991

Taşköprizâde, *Mevzuatü'l-Ulûm*, Çeviren: Taşköprizâde Mehmed Kemaleddin, C. I-II, İstanbul: İkdam Matbaası, 1313

Tekindağ, Şehabeddin. "Medrese Dönemi", *Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi*, İstanbul 1973

Treıger, Alexsander, "al-Ghazâlîs Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi,* Sayı: 30 (2011/1)

Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkür Tarihi*, 3. Bas. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2007

TASAVVUF

TASAVVUFUN OSMANLI'DAKİ SOSYAL HAYATA TESİRİ

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE
Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
kadir.ozkose@gop.edu.com; kadirozkose60@hotmail.com

Aksaray Olanlar Dergâhı Şeyhi İbrahim Efendi'nin (ö.1066/1655) mısralarıyla ifade edecek olursak;

Tasavvuf günde bin kerre ölüp yine dirilmektir
Tasavvuf cümle âlem cismine cân olmağa derler
Tasavvuf gönül tahtında sultan olmağa derler
Tasavvuf Hakk'ın esrarına hayran olmağa derler[931]

Bu mısralardan hareketle tasavvuf; dinin özünü bireyin iç dünyasında yaşanır hâle getirme faaliyetidir. Bu nedenle ilm-i hâl ve fıkh-ı bâtın adıyla anılmaktadır. Rûhî ve ahlâkî arınma yolu anlamına gelen tasavvuf düşüncesinin sistemli ve disiplinli bir şekilde topluma yön vermesi ise tarikatlar vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla tarikat önderleri de yaşadıkları coğrafyanın kültürel, sosyal, ekonomik ve siyasal alanda şekillenmesinde etkili olmuş maneviyat önderleridir.

Tasavvuf düşüncesinin, anlayış ve terbiyesinin işlendiği, derinleştirildiği ve halka takdim edildiği yerler tekkelerdir. Buna göre tekkelerin esas görevi, insan ruhuna belli bir formasyon vermektir. Tekke meşâyıhı bu aslî vazifelerini şu şekilde terennüm etmişlerdir:

Evvel Allah adını yâd eyleriz
Dil dil olmuş kalbi dilşâd eyleriz
Zikr-i Hak'la nutku inşad eyleriz
Her harab abâdı abâd eyleriz[932]

Tekkedeki insanlar sadece hemfikir değil aynı zamanda hembezmdir, hemderttir, hemdildir, hemdemdir, hemhâldir, hemâvâzdır, hembârdır, hemdûşdur, hemârâmişdir. Tekkelerde dervişin uyması gereken üç kaide vardır: Zikir, hizmet ve sohbet. Bunlar da zamana bağlanmıştır. Sûfîler bütün vakitlerini bu üç şeyle harcayıp bir lokma bir hırkayla yetinen insanlar değillerdir. Bir dervişin tekke hayatı daimî değil, geçicidir. Çok az kişi ömrünün büyük bir kısmını tekkede geçirmiştir. Bunlar genellikle mücerret

[931] Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayımları, IV. Baskı, İstanbul 1990, s. 10.
[932] Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul 1990, s. 62.

dervişlerdir. Hemen her sûfînin bir evi ve ailesi, geçimini temin ettiği bir işi vardır. Esasen sûfî, toplum için Allah'la beraber olan kişidir. Gayesi, aza kanaat etmek değil, çok kazanıp insanlık için harcamaktır.

Yeni nesil tekke denilince günümüzde daha çok "küf ve miskinlik kokan" bir yer, derviş denilince ise "omuzları çökmüş, kamburları çıkmış, yüzleri süzülmüş, gözlerinin feri sönmüş kapı kapı dolaşan" insanları hatırlamaktadır.

Osmanlı toplumunun bütün katmanlarında, bürokratik elitte (kalemiye), aydınlar arasında (ilmiye), askerde (seyfiye) ve halkta (esnaf, çiftçi, köylü) tasavvufî dünya görüşünden izlerle karşılaşmak mümkündür. Osmanlı'da toplumsal sınıfların buluşma noktası olarak tasavvufu görmek bir fantazi değildir. Sultan ve reâyâ, köylü ve şehirli, zengin ve fakir, âlim ve câhil, sünnî ve alevî bütün toplumsal sınıfların buluşma noktalarında tasavvufu görmek tarihsel bir gerçekliktir.

Tasavvufun Osmanlı'da günlük hayata yansımasına bakıldığında, günlük dilde bile tasavvuftan alınma yüzlerce deyim, tabir ve deyişin yansıması tasavvufun halkın günlük yaşantısı ile ne kadar içice olduğunu göstermektedir.[933]

Bir batılının tespitiyle, "Osmanlı döneminde tekkeler, halkın dinin tadını çıkardığı birer yer halini almıştır."[934] Bu tespiti anlamlı kılan yegâne gerçek, toplumları, orduları büyük olanların değil, gönülleri büyük olanların dönüştürüyor olmasıdır. Çünkü görünen silahlarla donatılmış güçleri, hiçbir ülke sınırsız bir biçimde büyütemez. Görünmeyen silahlarla donatılmış, gönlü zengin, gönüllü güçlerin ise bir sınırı yoktur. Toplumsal hayatta zora başvurma bir sınırdan sonra gücünü yitirir. Güzellikleri büyütenlerin önünde ise, hiçbir güç duramaz. Onların her toplumda gönüllü yardımcıları vardır.

Osmanlı toplumunda tekkelerin sosyal fonksiyonlarına baktığımızda, Orta Asya'nın içlerinden kopup gelen derviş zümrelerinin, "âyende ve revende"ye hizmet vermek rolünü üstlendiklerini görürüz. Zira göçler sonucu Anadolu'ya ulaşan Türk unsurlara tekkelerin, medeniyete açılan kapıları olacak yerleşik hayat tarzının, yaygınlaşıp kökleşmesini sağlamışlardır.[935]

Tebliğimde tasavvufun toplumsal hayata yansımalarını Osmanlı özelinde ele alırken, tekkelerin iskân faaliyetlerinden, sosyal güvenlik ve barış toplumunun tesisine katkılarından, gerçekleştirdikleri kültür ve ahlâk transferinden, güzel sanatların geliştirilmesine sağladıkları fırsatlardan, yürüttükleri sağlık hizmetlerinden, sportif etkinliklerinden, folklorik yapılarından, toplumsal birlik ve kaynaşmanın sağlanmasına yönelik önceliklerinden bahsetmek istiyorum.

---

[933] Mahmut Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir-Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 36-37.

[934] Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 159.

[935] Semavi Eyice, "Kırşehir'de Karakari Kalender Baba Ilıcası", *İÜEFTED*, Sayı: 2, İstanbul 1971, s. 229-254.

1. İskân Faaliyetleri

Osmanlı coğrafyasında faaliyet yürüten tekkelerin faaliyet sahalarını incelediğimizde iskân girişimlerinin öncelikli etkinlik sahası olduğunu görürüz. Tekkelerin yürüttükleri iskân politikalarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Viranelik, terkedilmiş yerleri yeniden iskân etmek.
2. Kırlarda, emniyet ve konaklama görevi ifa etmek.
3. Issız ve korkulu yerlerde, özellikle hudutlarda gözetme görevi yapmak.
4. Ticaret ve seyahat yolları üzerinde gelip geçen kişi veya gruplara, Allah rızası için çeşitli kolaylıklar sağlamak.[936]

2. Sosyal Güvenlik ve Barış Toplumunun Tesisi

Osmanlı toplumundaki tekkelerin sosyal fonksiyonlarına baktığımızda ikinci temel işlevselliğin sosyal güvenlik ve barış toplumunu tesis çabası olduğunu görürüz. Zira çok geniş topraklara sahip olan Osmanlı Devleti'nin bazı bölgelerinde merkezî otoritenin pek tesirli olmaması ve uzaklığı sebebiyle yer yer isyan gruplarının ve eşkıyanın bulunması normal bir haldi. Tekke mensuplarının, insan psikolojisine hâkim olduğunu, başarı ve metotlarını iyi bilen saray, böyle yerlere bir zabıta ve zaptiye kuvveti yerleştirmektense, bir zaviyenin kurulmasını daha uygun ve netice bakımından daha faydalı görmüştür. Bu yolla, devletin bu tip dert ve problemleri ortadan kalkmış, muhtemel huzursuzluk ve isyanlar önlenmiş, kaba, sert, haşin insanlar, cemiyetin sakin ve efendi bir üyesi haline gelmiştir.

Örneğin, Niğbolu'nun Totrakan mevkiinde kurulan Yahya Bey Tekkesinin etrafı tamamen bu tip cahil ve kaba insanlarla dolu idi. Hatta halk arasında "O kadar da kaba değilim." anlamına gelen "Totrakan'dan gelmiyorum." ifadesi meşhur olmuştu. Ömer Lütfi Barkan, Yahya Bey Tekkesinin bu işlevselliğini şu şekilde dile getirmektedir:

"Zikrolunan mahal ifrata mahuf (aşırı derecede korkunç) ve harami olmağın ol yerde mezkur tekkeyi bina eyleyüp, âyende ve revendeye, atlarına ot biçup odun getirmek için, mezkur kafirleri cem eyleyip teskin ettirmiş (toplanıp sakinleştirmiş) ol vakitten beri zikrolunan mahal, mezkur Bey sebebiyle müemmen (emniyetli) olup, müslümanlar bilâ havf (korkusuzca) gelip gider olmuşlardır."[937]

---

[936] Ömer Lütfi Barkan, "Defter-i Hâkânî Kayıtları-Kolonizatör Türk Dervişleri", *Vakıflar Dergisi*, Sayı: II, İstanbul 1974, s. 301-302; Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1991, s. 21-22.

[937] Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", *Vakıflar Dergisi*, Sayı: II, s. 302.

3. Kültür ve Ahlak Transferi

Osmanlı toplumunda tekkelerin üçüncü ana fonksiyonu kültür ve ahlâk transferini gerçekleştiren ocaklar olmalarıdır. Şu bir gerçek ki, birey kendi dünyasından koptuğu, uzaklaştığı, bağını gevşettiği oranda toplumdan veya sosyal hayattan da kopmuş demektir. Tekke, kişiyi Yaratıcıya bağlayan ve bağlı olduğunu hatırlatan mekân; mürid, Yaratıcısının rızasını arayan kişi, mürşid ise o rızanın nerede olduğunu gösteren şahsın adıdır.[938]

Yerleşim merkezlerinde kurulan ve çeşitli tarikatlara ait olan dergâhların gördüğü önemli işlerden bir tanesi de kültür ve inancın, halk arasındaki birlik ve haberleşmenin sağlanmasıdır. Bugünün bütün yayın ve propaganda organlarının yaptığını o zaman tekkeler ve camiler yerine getirmişlerdir. Halk bunlar yoluyla, dinini, ahlakını, edebini, sanatını, kültürünü, geçmişini sevmiş ve öğrenmiştir. Bu noktada mevlevîhânelerin diğer tekkelerden daha büyük bir tesir sahası olduğu söylenebilir.[939]

Meşâyih, çeşitli câmilerde vâizlik ve imamlık görevlerinde bulunmak sûretiyle de halkın bilgi ve irfan seviyesinin yükseltilmesine katkıda bulunmuştur. Asırlar boyu büyüklü küçüklü câmilerin vâizliklerini genellikle tarîkat erbâblarının yaptığı bilinmektedir.

İstanbul'da cuma günleri kalabalık cemaate namazdan sonra vaaz edilmesi Osmanlılar'da bir gelenek olup bu konuda bir silsile teşekkül etmiştir. Fâtih, Süleymâniye, Beyazıt Câmileri'nde görev yapan ve "Katar şeyhliği" adı verilen bu silsilenin son kademesi Ayasofya kürsü şeyhliğidir. Bu görevi yapana "Ayasofya vâizi", "Ayasofya cuma vâizi" de denilmiştir. Bu görevi yapanlar aynı zamanda birer tekke şeyhi olduklarından bu isimle anılmışlar ve protokolde en önlerde yer almışlardır.

Vâizlik kimi zaman tekkedeki vazîfelerden daha fazla önem kazanmıştır. Örneğin on yedinci yüzyılda tespit edilen 388 şeyhten elli yedisi resmî olarak vâizlik görevinde, on biri de imam ve hatiplik vazifesinde bulunmuştur.

4. Güzel Sanatların Geliştirilmesi

Tasavvufun insanlara kazandırmış olduğu hususlardan biri de, onları zarif, ince ruhlu, sanata meyyâl bir kişiliğe büründürmesidir. Genel olarak tekkeler halk eğitim ile birlikte dinî sınırlar içinde güzel sanatların merkezi ve koruyucusu olmuştur.

Güzel sözün, güzel sesin ve güzel çizginin birleştiği en önemli adres tekkelerdir. Bunun için edebiyat ve musiki tarihimizi tekkelerden ayrı olarak

[938] Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 86.
[939] Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 181.

ele almak ve işlemek mümkün değildir.[940] Gönül terbiyesini esas alan tekkeden, gönül merkezli bir hareket olan güzel sanatların buluşup gelişebilecekleri daha uygun bir atmosfer yakalamak zordur.

Tekkelerde dervişlerin benliklerini derinliğine tanıyabilmek, ücra köşelerine inebilmek için musikinin, şiirin, sema'ın, devranın, hattın, edebiyatın coşturucu, fethedici, yardımcı imkânlarından yararlanılmıştır. İşte tekkeler, bütün bu yardımcı unsurların, yani bediiyatın hazırlandığı mutfak, kaynadığı kazan olmuştur.[941] Tekkelerde benimsenen sanat ve edebiyat dallarını şu şekilde sıralayabiliriz: Edebiyat, şiir, musiki, sema', hat, tezhip, ebru, mimari, oymacılık, çinicilik ve mücellidlik.

5. Tekkeler ve Sağlık Hizmetleri

Halk saygı duyduğu ve gönülden bağlandığı insanlardan, sadece gönül dünyasının hastalıklarına değil, bedeni rahatsızlıklarına da deva olmasını beklemiştir. Telkin usulüyle tedavi bazı tekkeleri şifahaneye çevirmiştir.

Tekke ve zaviyelerin zaman zaman ruh ve sinir hastalıkları için bir tedavi merkezi olarak kullanıldığını da bilmekteyiz. Daha çok telkin ve irşad yoluyla hizmetlerini sürdüren bu şifa yurtları, çoğu zaman bir şeyhin önderliğinde toplumun bu yöndeki yaralarına çareler aramıştır. Tekkelerdeki tabip şeyhlerle hasta dervişler arasında genellikle samimi bir hava vardır. Hasta şifa bulmak için elinden geldiği kadar doktorun tavsiyelerine uyar. Tekke şeyhleri bu noktayı değerlendirerek, ruhi dertlerine çareler aradıkları insanlar arasında İslâm'a uzak olanlara da böylece bir şeyler verme fırsatını bulmuşlardır.[942]

Tekkeler ruh hastalıklarına olduğu kadar beden hastalıklarına da çareler aramıştır. Gariptir ki, tekkeleri kötülemek için kullanılan iki kelime, miskinler tekkesi ibaresidir. Miskinler tekkesi, Osmanlı'da karantina ve tecrit hizmetlerinin yürütüldüğü sağlık merkezlerine verilen isimdir. Osmanlı kentlerinde kurulan miskinler tekkeleri toplumda hor görülen leprozori hastalarına yardım elini uzatmış ve huzur evleri gibi faaliyet göstermişlerdir.

Kısa süren padişahlığı döneminde seferden sefere koşan Yavuz Sultan Selim'in, tasavvufî faaliyetler adına zikredilebilecek en önemli teşebbüsü, İstanbul'da kurdurduğu Miskinler Tekkesi'dir. Üsküdar'da tesis edilen bu tekkenin başında cüzzamlı şeyhler bulunur ve yine cüzzamlılardan oluşan müridleri terbiye ederlerdi. Kendilerine mahsus bir zikir şekilleri vardı. Burası ayrıca "Dedeler Mescidi", "Miskinler Mescidi" gibi isimlerle de anılıyordu. Daha sonraki dönemlerde bu tür tekkelerin oldukça yaygın hale geldiği görülmektedir. Nitekim adı geçen tekkenin XVII. asırdaki durumunu

[940] Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 61.
[941] Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 86.
[942] Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 179-181.

nakleden Evliya Çelebi, Anadolu'da ayrıca her şehrin haricinde bir miskinler tekkesi bulunduğunu haber vermektedir.[943]

Diğer tekkelerden bir farklılığı olmamakla birlikte miskinler tekkeleri bulundukları şehre dışarıdan gelenlerin sıhhi kontrolünün yapıldığı, çeşitli bulaşıcı hastalıklara karşı onları karantinaya alıp hastalıklarını tedavi ettikleri, bünyesinde daima doktor bulundurdukları kliniklerdir. Kadın-erkek, küçük-büyük tüm cüzzamlılar ayırım yapılmadan miskinler tekkesine alındıkları, kendilerinden bir şeyh ve hususi ayinlerinin bulunduğu tarihi kayıtlar tarafından ifade edilmektedir.[944]

Sağlık hizmeti veren tekke türlerinden bir diğeri hatuniyye tekkeleridir. Hatuniyye tekkeleri, evinde evlâdında ve iyalinde aradığı huzur ve şefkati bulamayan ruh ve beden hastalıklarını dergâh disiplini içinde tedaviye uğraşan ve onlara evlerini aratmayacak derecede huzur vermeyi ve hizmet etmeyi müridlerinin kemâli için şart koşan bir nevi huzurevleridir. Bu tür faaliyetleriyle hatuniyye tekkeleri faaliyet yürüttükleri cemiyet hayatının kanayan yaralarını saran kurum ve kuruluşlar olmuşlardır.[945] Eyüp İdris Köşkü'ndeki Hatuniyye Tekkesi ise kimsesiz yaşlı kadınların barındığı huzurevidir.[946]

6. Tekkeler ve Sportif Etkinlikler

Osmanlı toplumunda spor faaliyetleri de tekkelerle iç içedir. Özellikle dini prensiplere ters düşmeyen veya okçuluk gibi tavsiye edilen sporlar, kurulan tekkelerle geliştirilmiştir. Sûfîler nazarında özellikle okçuluk, Peygamber Efendimiz'in tavsiye ettiği bir spordur. O devrin gençlik ve spor teşkilatı olan bu tip tekkeler sayesinde sağlam kafa ve sağlam vücutlarıyla dolu olan bir toplum meydana gelmiştir. Özellikle Osmanlılar'da bu tekkeler, talimatname ve spor alanlarıyla ayrı bir özellik taşımaktadır.[947]

Okçuluk taliminin gerçekleştirildiği bu tekkelere Okçular tekkesi adı verilmektedir. Okçular tekkesi ayrı bir şeyhin (antrenör) başkanlığında çalışmalarını sürdürmüş, spor hayatına dinî bir çeşni vermiştir. Her okçunun evinde mutlaka "Yâ Hak" levhası bulunur, yarışmalarda ok yere düşünce beraberce "Yâ Hak" diye bağırılır. Abdest alınmadan ok atılmaz, pîrlerini yâd etmeden spor bırakılmaz.[948]

---

[943] Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf-Anadolu'da Sûfîler*, *Devlet ve Ulemâ (XVI.Yüzyıl)-*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 262-63.
[944] Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 77.
[945] İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul 1983, s. 84-85.
[946] Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 77.
[947] Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 60.
[948] Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s.182.

Osmanlı spor tarihinde önemli yeri olan güreşin, pehlivanlar tekkesinde talim edildiği anlaşılmaktadır.[949] Unkapanı'ndaki pehlivanlar tekkesi spor, oyun ve atıcılığa mütemayil gençlerin dinamik enerjilerini meşru zeminlere kanalize etmiştir.[950]

7. Türk Folklorunun Teşekkülü

Tarikatların Türk örf ve âdetlerine ayrı bir çeşni kattığı, olumlu yönde geliştirerek yükselttiği, halk ananelerine şehevî olmaktan ziyade ruhanî lezzet bahşettiği de gözden kaçırılmaması gereken bir özelliktir. Tekkede kullanılan eşya ve yapılan yemeklerden törenlerle birlikte zenginleşen kıyafetlere kadar pek çok konu kültürümüzün maddi kanadıyla yakından ilgilidir. Nurhan Atasoy'un "Derviş Çeyizi" adlı eseri bu konuya tahsis edilmiştir. Günümüze yansıyan tarikat folklorunun belli başlı yansımalarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Erbaîn Helvası: Tophane Kâdiri Âsitânesi'nde eskiden beri yapılmaya devam eden ve "Etvâr-ı Seb'a"ya işaret olmak üzere dergâh mensupları arsından yedi kişinin bir araya gelerek, tevhîd-i şerîf eşliğinde pişirilen, büyük bir merasimle yenen ve mahalle halkına dağıtılıp saraya ikram edilen helvadır.

2. Köfteli Çorba Töreni: Bursa'da Eşrefzâdeler'in Nâmâniyye Dergâhı'nda bayram sabahları yapılan törendir.

3. Özbek Pilavı: İstanbul Kalenderhânleri'nde garip seyyahlar ve kimsesizler için hazırlanan pilavdır.

4. Kavurma Lokması: Mevlevîlerin Kurban Bayramlarına mahsus taze kurban etinden yapılan gelene gidene lengerler dolusu çıkartılmakta bitip tükenmeyen lokmadır.

5. İrmik Helvası: Kandil geceleri herkese bol miktarda dağıtılan fıstıklı ve sütlü helvadır.

6. Limon, Portakal veya Karadut Peltesi: Merkez Efendi Tekkesi'nde bol pilav üzerine verilen peltedir.

7. Aş Cemiyetleri: Muharrem ayının onundan Safer ayının sonuna kadar her tekkede tertiplenen toplantılardır.

8. Aşure: Aşureler sekiz kulplu muazzam kazanlarda pişirilir, tekkelerde pişirilen aşureler konu komşuya, fukaraya ve civar halka güğümler ve lengerler içinde günlerce dağıtılırdı.

9. Un ve susam helvası: Kadir geceleri mahalle halkı arasında karşılıklı olarak ikram edilen, feyiz, bereket ve hayra yorulan un ve susam helvası gibi insanî zevkler her yıl tekrarlanır ve kardeşçe kutlanırdı.

---

[949] Gündüz, *Devlet-Tekke Münasebetleri*, s. 84-85.
[950] Gündüz, *Devlet-Tekke Münasebetleri*, s. 84-85.

10. Helva Sohbetleri: Uzun kış gecelerinde ârifâne sohbetlerin yapıldığı "helva sohbetleri" meşhur dost meclislerindendir.

11. Kahve Kültürü ve Şaziliyye: Şazeliliğin İstanbul tarikat folkloruna belki de en önemli katkısı, kahvenin kökenine ilişkin birtakım rivayetlerden dolayı kahveci esnafının pîri olarak kabul edilen Ali eş-Şazilî'nin tekkelerindeki kahve ikramı geleneğine vurmuş olduğu damgadır. İstanbul'da çeşitli tarîkatlara bağlı hemen hemen bütün tekkelerde bulunan kahve ocaklarında Ali eş-Şazilî, adının yazılı olduğu bir levha yer almakta, şeyh odasında ve diğer selâmlık birimlerinde ağırlanan misafirlere kahve pişiren dervişler (kahve nakibi ile yardımcıları) kahve ocağını 'uyandırırken' ve cezveyi ocağa sürerken Şâzilî pîrine teveccüh etmektedir.

12. Mahalle Tulumbacısı Bektaşiler: Bektâşîlerin halkla buluşma mekânlarının başında Yeniçeri kültürünü ve örgütlenmesini anımsatan mahalle tulumbacıları ve âşık kahvehâneleri gelmekteydi. Daha önceleri Yeniçerilerin bağlı bulunduğu kurallar gereği toplumun alt katmanlarıyla ilişkiye geçmeyen Bektâşiye, Tanzimat'tan sonra bu imkânları ele geçirmiş, devlet kontrolünden tart edildikten sonra toplumla kaynaşmaları kolaylaşmıştır. Mahalle tulumbacılarının temelini, her mahallenin sakinlerinden bu işe uygun kişiler arasından seçilenler oluşturmaktadır. Şehitlik Tekkesi postnişini Nafi Baba'nın mürîdlerinden Ramî (ö.1920) Tulumbacı Bektâşîlerinin en tanınmışlarındandır.

13. Bektaşilerin Âşık Kahvehâneleri: Tulumbacı örgütleriyle mahalle hayatına içerden katılma imkânı bulan Bektâşîler, âşık kahvehâneleri vesilesiyle de kaynaşmayı derinleştirmişlerdir. XIX. asırda ağırlığını hissettiren âşık kahvehânelerinde özellikle Perişanbaba Tekkesi Şeyhi Hasan Baba müntesiplerinden Âşık Ceyhunî (ö.1304/1886) ve Südlüce'deki Bademli Tekkesi Şeyhi Münir Baba'dan nasip alan Çınarî (ö.1317/1899) gelmektedir.[951]

8. Toplumsal Birlik ve Kaynaşmanın Sağlanması

Osmanlı'da toplumsal birlik ve kaynaşmayı sağlamada tekkelerin önemli hizmetleri bulunmaktadır. Fikri ve zikri ne olursa olsun herkese kapısını ve gönlünü açan sûfîler bu yolla toplumdaki sevgi ve huzurun yaygınlaşmasını sağlamışlardır.

Tekkeler, fikir hayatındaki değişik görüşlere saygı açısından büyük ve önemli hizmetler görmüşlerdir. Fikirleri ayrı, mezhepleri değişik olan kimseler arasındaki kavgalara her toplumda rastlamak mümkündür. Zaman zaman İslam cemiyetinde de bu tip kavga ve sürtüşmeler meydana gelmiştir. Tekke ise her düşünceden olan kimseye kapılarını ardına kadar açmıştır. Mezhebi, meşrebi, dini ve siyasi görüşü tamamen değişik Müslümanları kabul

[951] Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 106-107, 741.

etmiştir. Mürid Maturidi'dir, Şafii'dir, Eş'ari'dir, Caferi'dir, Mutezili'dir, Hanefi'dir. Fakat hepsi aynı şeyhe bağlıdır. Aynı silsile ile Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır. Hatta aynı yerde yatıp kalkmaktadır. Tarikatlar, mezhepleri ayrı ayrı olan insanları birleştirip bütünleştirirken, mezhepler de tarikatları ayrı ayrı olan Müslümanları bir fikrî çatı altında toplamakta, böylece İslam toplumu çok yönlü bir bağlanma ile birbirlerine kenetli bir kitle haline gelmektedir.[952]

Hayatın kavranması, sosyal münasebetlerin ayarlanması, güzel sanatların toplum içindeki terbiye ve âdâbı çeşitli ruh ve beden egzersizlerinden faydalanılarak insan iradesine yerleştirilmesi tekkelerin görevleri arasındadır. Dünyanın şaşasından ve gürültüsünden uzak, kendisiyle, kendi ruhu ve ıstırabıyla baş başa kalarak çile doldurmak, ruhu olgunlaştırarak, her halini ibadet rengi ve neşesine boyamak da yine tekkeler kanalıyla meydana getirilmiştir.[953]

Meşâyıhın halkla münasebetlerine örnek isim, on sekizinci yüzyıl şeyhlerinden Mustafa Nesîb Efendi'dir. O, tarikatın usûl ve erkânını titizlikle uygulamış ve "gönül kalsın yol kalmasın" sözünü kendisine düstur edinmiştir. Riyâzât ve mücâhedeye büyük bir önem vermiş, hatta çoğu zaman taç ve hırka giymemiştir. Ramazan aylarında her akşam 80-100 kişiye iftar vermiş ve ayrıca tüm davetlere icabet etmiştir.[954]

Tekke şeyhlerinden birçoğu yazıları, şiirleri, besteleri ve fikirleriyle toplumda ilgi uyandırmış, kalem efendisi denilen bürokrasi zümresinin dikkatini celp etmiştir. Bu tür tekkelerden biri de Celvetî şeyhlerinden Erzincanlı Mustafa Efendi (ö.1167/1754) ile Mehmed Said Efendi'nin (ö.1125/1810) vazife yaptıklara Şeyh Camii Tekkesi'dir. Bu tekkenin müdavimlerinin çoğu 'kalem efendisi' denilen memurlardır.

Halkın yanı sıra devletin her kademesinde vazife yapan bürokratlar da tekkelere devam etmiştir. Bunların bir kısmı tekkelere müntesip olabileceği gibi, belki birçoğu da dini bilgilerini artırmak, manevi duygularını geliştirmek için şeyhlerinin sohbetlerine devam etmiştir.[955] Bunların bir örneği, kandil ve arife gibi mübarek günlerde kadem-i şerifin bizzat şeyh tarafından ziyaret ettirilmesinin şart-ı vâkıf olduğu Kadem-i Şerif Tekkesi'dir. Özellikle, perşembe günleri Bâb-ı Âlî tatil olduğundan sadrazam ve devletin ileri gelenleri tekkeye gelirler, icra olunan âyini seyrettikten sonra Muhammed Ziyad Efendi'nin sohbetini dinlerlerdi.

---

[952] Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s.183.
[953] Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s.184.
[954] Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 635.
[955] Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 636.

Tekke şeyhlerinin dikkat çeken özelliklerinden biri de her türlü eziyete rağmen halka karşı daima şefkat ve merhametle muamele etmeleridir. Amasya'da Nakşibendiyye tarikatına ait Yâ Vedûd Zâviyesi Şeyhi Osman Çelebi (ö.1153/1740), Şeyhülislam vasıtasıyla kendilerine eziyet verenleri cezalandırabilme şansına sahip bir konumda iken bile, onlardan şikâyetçi olmamıştır. Şeyhülislam kendisini rahatsız edenlerin resmi görevlerinden azledilip yerlerine kendisinin arzu edeceği kimselerin vazifelendireceğini söylediğinde, "Sen işini Allah Teâlâ'ya havale et, bırak ve gönlünü hoş tut, rahat ol. Çünkü hasmın sana acımazsa Allah Teâlâ acır." sözleriyle hissiyatını dile getirmiştir.

Osman Çelebi'nin bir başka merhamet örneği de sohbetlerini ve vaazlarını dinlemek için gelenlerin sayısının artması üzerine, muhaliflerinin bu durumdan rahatsız olmaları ve şikâyette bulunmaları ile ortaya çıkmıştır. Şikâyete gelenlerden bir kısmı kendisine gelip özür dilemişler ve bu işi tertipleyeni cezalandırmak istediklerini söylemişlerdir. Ancak o, "Biz kimseden kırılmadığımız gibi, kimseyi de kırmayız. Bizim vazifemiz kırmak değil bilakis gönüller yapmaktır." diyerek buna izin vermemiştir."[956]

1225-30/1810-1814 tarihlerinde İstanbul Yüksek Kaldırımlar'da, Fenâyi adıyla bilinen bölgede Elvan Efendi isminde bir şeyh meşhur olmuştur. O dönemde gazeteler olmadığından halk arasında bir şey yaygınlaştırmak veya haber yaymak amacıyla türkü çıkarılmakta, halk arasında kısa zamanda yaygınlaşan türkü ile herkes olay hakkında bilgi sahibi olunmaktadır. Şeyh Elvan Efendi hakkında şu türkü söylenmektedir:

Tekkesi var hâne hâne
Beyleri var dâne dâne
Şeyhler içinde bir dâne
Yanağı gül, saçı sünbül
Âşıklardan alma gönül

Kudûmün canlara minnet
Mahzar-ı güle eyle himmet
Kemer bendin kuşanırken
Eder âşıkların hizmet
Yanağı gül, saçı sünbül
Âşıklardan alma gönül

[956] Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 634.

Bende oldum sen cânâne
Aşkınla oldum divâne
Şerbet-i vaslın içenler
Boyandı renk-i Elvâne
Yanağı gül, saçı sünbül
Âşıklardan alma gönül[957]

Halk arasında şöhreti oldukça yaygınlaşmış, geleni gideni, ziyaretleri çoğalmış ki, tekke küçük gelmeye başlamıştır. Şeyh Efendi ricâl-i devletten birisine "Efendim, dergâh züvvâra ve muhibbâna dar geliyor, himmet etseniz de tevsi' edilse" deyince "Efendim sabrediniz bir iki seneden sonra geniş bile gelir." cevabını almıştır. Sonradan her nedense Şeyh Efendi Bursa'ya sürülmüş, tekkesi harâp olmuştur. Bir müddet sonra Elvan Efendi İstanbul'a dönmüşse de artık eski muhibbân ve ziyaretçileri gelmemiştir. Sahte teveccühten bunalan şeyhlerin, bazen etrafına sert ve kırıcı davrandığı da görülmektedir.[958]

Tekke şeyhlerinin en önemli hizmeti, fakir halkla ilgilenmek, fukaranın problemlerini çözmeye çalışmak, gerektiğinde köylerde bulunan ihtiyaç sahiplerinin ayağına giderek yaralarını sarmak olmuştur. Örneğin, Niyâzî-i Mısrî (ö.1105/1694), Bursa'dayken fakir halkla ilgilenip onların problemlerini çözmeye uğraşmıştır. Hatta bir defasında yaz mevsiminde fakir halkı ve dervişleri toplamış, birlikte Uludağ'ın eteklerinde bulunan köyleri ziyaret ederek, Seyyid Nasıruddin adında bir şeyhin türbesinde bir araya gelmişlerdir. Sonra oraya kendisini ziyarete gelen köylülerle birlikte Uludağ'ın tepesine çıkıp çadır kurulmuş, yemekler pişirilmiştir. Sevenleri ve müridleriyle birlikte burada bir müddet kalmışlardır.[959]

Kimi tekkelerde yemek pişirilmesi için vakıflar tarafından özel olarak para ayrıldığı görülmektedir. Bursa, Hamam Tekke'nin gelirlerinden yıllık 500 kuruş "tabh-ı ta'am" için ayrıldığı 1076/1665 tarihli vakıf kaydından, yine başka bir kayıtta ise Şeyh Ali Zâviyesi'nde aşure pişirilmesi için yıllık 360 kuruş ayrıldığı tespit edilmektedir. Kezâ Ebû İshak Zâviyesi'nde her gün yemek pişirilerek, çevrede bulunan fakirlere dağıtılmaktadır.

Tekkelerde ihtiyaç sahipleri için karşılık beklemeden borç para verilmesi de âdettendir. Hatta bu hususta herhangi bir din ayrımına da gidilmediğini Bursa'da olan bir uygulamadan anlıyoruz. Matyoz veled-i Setroz isimli bir gayrimüslim Bursa Mevlevîhânesi'nden kırk kuruş borç

[957] Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 742.
[958] Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 742.
[959] Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVII.Yüzyıl)-*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2001, s. 463.

almış ve bu borçlanmada Kostantin adlı bir başka gayrimüslim de kefil olmuştur.[960]

Tekke ve zaviyeler, bazen han ve kervansaray gibi müesseselerde ek bir kuruluş olarak hizmet vermişlerdir.

İstanbul'da bulunan Hindîlere ait tekkeler, genelde Hint alt kıtasından gelen yolcuların zengin de olsa daha rahat hareket etmek için tercih ettikleri mekânlardı. Orta Asya'dan hac amacıyla gelen dervişler ise Üsküdar ve Eyüp Özbekler Tekkesi'nde aylarca misafir olarak kalmakta, manen bağlı oldukları hilâfet makamını ziyaret edip halifeyi hiç olmazsa cuma selâmlığında gördükten sonra yollarına devam etmekteydiler. Eğer aileden birisinin rahatsızlığı ve başka bir nedenle Kâbe'ye gidilmezse, yolculuk ertesi seneki hac mevsimine kadar ertelenmekte, misafirlik de doğal olarak uzamaktaydı. Bu misafirlerden fakir olanlar beyaz sarıkları ve uzun hırkalarıyla sokaklarda çakı ve bıçak bileyerek, tabak ve çanak kenetleyerek masraflarını çıkartmaktaydılar.[961]

18. asırda kurulan Buhara Tekkesi ise Özbek kökenli şeyhlerin siyasi, diplomatik ve kültürel alanlarda göstermiş oldukları faaliyetlerden dolayı, Osmanlı Devleti ile Orta Asya hanlıkları arasındaki ilişkilerde önemli ilişkiler icra etmiştir. Osmanlı sultanları,18. asır sonlarından itibaren bu tekkenin şeyhlerini, Çağatay Türkçesi bilmeleri ve ayrıca Orta Asya'yı ve bu yörenin adetlerini iyi tanımaları nedeniyle, Osmanlı Devleti ile söz konusu hanlıklar arasında olağanüstü elçi olarak görevlendirmeyi de âdet haline getirmişlerdir. Buna örnek olarak Şeyh Yahya'nın resmi diplomatik vazifesi zikredilebilir. Buhara Emirliği'nden İstanbul'a yolu düşen birçok önemli kişinin, tıpkı bir sefarethanede olduğu gibi burada konaklandıklarına bakılırsa, tekkenin Orta Asya açısından da aynı şekilde mühim olarak telakki edildiği söylenebilir.[962]

İstanbul'daki Afganîler Tekkesi ise mücerred Nakşî dervişlerinin devam ettikleri bir merkez olma özelliğini kuruluşundan itibaren sonuna kadar taşımıştır. Bekârların barındığı bu Nakşî dergâhı tipik bir kalenderhane özelliği taşımaktadır. Buna göre daha çok Orta Asya kökenli Nakşibendilerin temsil edildiği Afganîler Tekkesi Nakşibendiliğin Müceddidilik kolundan bağımsız olarak hareket etmekle birlikte İstanbul'daki Özbek ve Hindi Tekkeleri'nin yanı sıra Kalenderhanelerle de yakın kültürel ilişkide bulunmuştur.[963]

[960] Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 463.
[961] Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 103.
[962] Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 298.
[963] Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 295-297.

Sonuç ve Değerlendirme

Görüldüğü üzere tekke, tarihî süreç içerisinde daha çok incelik, kibarlık, zarafet, nezaket, insan sevgisi, çalışkanlık, hizmet, sanat, ilim, irfan, marifet ve maharetin öğretildiği, işlendiği, geliştirildiği ve olgunlaştırıldığı merkez idi. Ancak bu ocaklar kimi zaman duraklar, geriler ve çökmeye yüz tutar oldu. Çöken ve yıkılan tekkelere baktığımızda onlarda hakiki tekke ruhundan ve cevherinden eser kalmadığını görmekteyiz. Çünkü ruh ve cevher gidince, enkaz ve posanın ortaya çıktığını anlamaktayız. Asli ruhunu kaybeden ve çöken tekkelerin gerisinde cehaletin, taassubun, çirkinliğin ve ahlaksızlığın nüksettiğine şahit olmaktayız. Sağlıklı tekke atmosferinin kayboluşu bid'at, dalalet, batıl ve hurafelerin nüksetmesine yol açmıştır. Şer'î, vicdanî, manevî ve insanî çizgiden ödün vermeyen tekkelerin mimarisi de tertemiz ve pırıl pırıl olmuştur. Ruhunu kaybeden tekkelerin zamanla mimari dokusunu da bozduğuna, harabe, virane, pis ve kokuşmuş bir hale geldiklerine şahit olmaktayız. Kendisinden beklenen yükümlülüklerini yerine getiren tekkelerin medeniyet inşasına katkısı gibi ilim, irfan ve ahlâk yuvası tekkelerde demlenen dervişleri de sevgi ve irfan dolu hale gelmişlerdir. İşlevini, ilkesini, rotasını, ruh ve manasını değiştiren tekkeler gibi şeriat ve tarikat bütünlüğünü sergilemeyen, zahir ve batın birlikteliğini ortaya koymayan, ilim ve amel çizgisine riayet etmeyen, dünya ve ahiret dengesini gözetmeyen, akıl ve duygu derinliğine eremeyen derviş tiplemelerinin de zamanla kalpleri cehalet ve kinle dolmuştur. Kur'ân ve sünnete dayalı tasavvuf çizgisinde kemale eren dervişler görünüş itibari ile bile insanın gönlüne inşirah ve ferahlık verirken, tasavvufu merasime indirgeyen, tarikatı folklorik unsur olarak gören ve içsel derinliğe eremeyen derviş geçinenler tarih boyunca her daim bulundukları toplumlara kasvet ve sıkıntı vermişlerdir. Anadolu'yu manen fetheden ve maddeten imar eden tekke mensuplarının yanında bu medeniyet yürüyüşünde izmihlale uğrayan, alperenlerin kıvamına eremeyen, emanete sahip çıkamayan, gönül medeniyetini tahrip eden, tasavvufun temellerini ortadan kaldıran şeyh taslakları, derviş müsveddeleri de ortaya çıkmıştır.[964] Dolayısıyla tasavvufî geleneğin iyi analiz edilmesi, gerçeğiyle sahtesinin iyi ayırt edilmesi, sağlam ve sakat unsurlar ayıklanmalı, hak ve batıl çizgiler belirlenmelidir.

Tebliğimi Osmanlı tekkelerinin bozuluş sebeplerini sıralayarak sonuçlandırmak istiyorum:

1. Meşihat makamındaki kişilerin ehliyetsizliği
2. Evladiyelik sistemi
3. Tekke vakıflarının el değiştirmesine rızasızlık

[964] Süleyman Uludağ, "Takdim", *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul 1990, s. 42-43.

4. Taassup ve bağnazlık
5. Çıkar ilişkileri
6. Bid'at ve hurafelerin yaygınlaşması
7. Veliperestlik ve pîrcilik geleneği
8. Tasavvufun özü yerine tarikat ritüellerinin ön plana geçmesi
9. Zahir-batın ayrımının yapılması, batıni, hurufi ve heteredoks unsurların tarikat çevrelerine sokulması.

Kaynakça

Barkan, Ömer Lütfi, "Defter-i Hâkânî Kayıtları-Kolonizatör Türk Dervişleri", *Vakıflar Dergisi*, Sayı: II, İstanbul 1974, s. 305-386.

Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Velî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1991.

Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayımları, IV. Baskı, İstanbul 1990.

Eyice, Semavi, "Kırşehir'de Karakari Kalender Baba Ilıcası", *İÜEFTED*, Sayı: 2, İstanbul 1971, s. 229-254.

Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul 1983.

Kara, Mustafa, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul 1990.

Kılıç, Mahmut Erol, *Sûfî ve Şiir-Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Öngören, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf-Anadolu'da Sûfîler*, *Devlet ve Ulemâ (XVI.Yüzyıl)-*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Sûfîler*, *Devlet ve Ulemâ (XVII.Yüzyıl)-*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2001.

Yücer, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

OSMANLI DÜŞÜNCE TARİHİNİN TEŞEKKÜLÜNDE DÂVÛD KAYSERÎ'NİN ROLÜ

Yrd. Doç. Dr. Sema ÖZDEMİR
Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
semaozdem@hotmail.com

Osmanlı düşünce tarihi, dünya kültür ve medeniyet tarihinin en önemli parçalarından birini teşkil etmektedir. Bilindiği gibi Osmanlı Devleti kurulmadan kısa bir süre önce, özellikle Anadolu civarındaki çeşitli merkezlerde bilim, kültür ve sanat son derece gelişmiş durumdaydı. Bu sebeple Anadolu'daki ilim talebeleri, civardaki çeşitli ilim merkezlerine kısa ya da uzun süreli olarak devam ediyor, önemli üstatlardan eğitim alıyorlardı. Bununla birlikte dönemin ilim merkezleri de kendi içlerinde farklı önceliklere sahipti. Mesela Şam tarafında özellikle fıkıh, hadis ve kelâm gibi dini ilimlerin okutulduğu, Mısır'da bu ilimlere tasavvufun da eklendiği, İran'da ise Tebriz başta olmak üzere şer'î ve tasavvufî ilimlerle birlikte matematik, astronomi vb. aklî ilimlerin bunlara dâhil edildiği bilinmektedir. Bu sebeple Osmanlı sultanları kurdukları medreselerin başına sadece şer'î bilgiye sahip olan âlimleri değil, hem şer'î hem tasavvufî hem de aklî bilgilerin tamamını kuşatan âlimleri getirmişlerdir. Bu önemli geleneği Orhan Bey başlatmış, İznik'i fethettiğinde bir medrese yaptırmış ve başmüderrisliğine de o tarihlerde İran'da bulunan Dâvûd Kayserî'yi tayin etmiştir. Etrafında pek çok âlim bulunmasına rağmen Orhan Bey'in yaptığı bu tercihin altında yatan sebep, Kayserî'nin bu ilimlerin tamamında önde gelen üstatlardan eğitim almış kuşatıcı bir âlim olmasıdır. Zira o, küçük yaştayken kendi beldesinde şer'î ilimleri öğrendikten sonra Mısır'a seyahat etmiş, burada daha önceden de aşina olduğu vahdet-i vücûd merkezli tasavvuf düşüncesinde ilerlemiş, ardından Tokat-Niksar'da matematik ve astronomi eğitimi almış, son olarak İran'da bulunan Abdürrezzak Kāşânî'nin yanında İbnü'l-Arabî düşüncesi üzerinde iyice derinleşmiş, nihayet kendisi de bir *Fusûsu'l-Hikem* şerhi yazmıştır. Dolayısıyla Orhan Bey'in tercihi son derece önemli ve isabetli bir tercihtir. Kayserî, ilk Osmanlı medresesi olan İznik Medresesi'nde yaklaşık 14 yıl görev yapmış ve orada vefat etmiştir. Bu tebliğde bir devletin ilk medresesinin ilk müderrisi olan Kayserî'nin Osmanlı medreselerine ve Osmanlı düşünce tarihinin şekillenmesine nasıl bir etkide bulunduğu tartışılacaktır.

a. Hayatı

Kayserî'nin Osmanlı düşüncesindeki tesirini özetlemek için önce hayatından, aldığı eğitimden ve Osmanlı ilim dünyasına taşıdığı ilmî mirastan, etkilendiği ve etkilediği kişilerden; ardından da eserlerinden ve bu eserlerin içeriğinden bahsederek, onun bu düşüncenin teşekkülündeki ehemmiyetini ortaya koymak uygun olacaktır.

Müellifin aslen Sâveli olduğunu beyan etmesi,[965] ailesinin Kayseri'ye Sâve'den göç ettiğini ortaya koyar. Tahran'ın güneybatısında bulunan Sâve, o dönemde dünyanın her yerinden ulemânın akın ettiği önemli bir ilim merkezidir.[966] Ancak Cengiz Han, 1220'de Tirmiz, 1221'de de Belh'i işgal ettikten sonra 1224'te Rey, Sâve, Kum ve Kāşân'a girmiş ve bu bölgeleri yağmalamıştır.[967] Bu istilada Sâve yerle bir edilmiş, çok sayıda insan öldürülmüş ve çok büyük bir kütüphane de yakılmıştır.[968] Öyleyse müellifin ailesi de bu tarihlerde memleketlerinden ayrılıp Anadolu'ya göç etmiş ve Kayseri'ye yerleşmiş olmalıdır.

Dâvûd Kayserî, Konya'da dönemin en önemli âlimlerinden biri olan Sirâceddin Urmevî'den temel ilimleri aldıktan sonra Mısır'a seyahat etmiştir. Müellif, bu ilim atmosferinde iyi bir tefsir, fıkıh ve hadis eğitimi almıştır. Bununla birlikte şehir, Urmevî vâsıtasıyla meylettiği tasavvufî ilimlerde ilerlemesi için de son derece müsait bir ortamdır. Ancak onu burada asıl etkileyen unsur, ileride kasidelerine şerhler yazacağı Ömer İbnü'l-Fârız'a (ö. 632/1235) dayanan tasavvufî gelenek olmalıdır. Zîrâ Ezher şeyhleri arasında sayılan İbnü'l-Fârız'ın, burada bir sûfî halkasına sâhip olduğu ve tasavvufî sohbetlerde bulunduğu bildirilmişti.[969] Bütün bunlar İbnü'l-Fârız'ın Ezher'deki ders halkasının vefatından sonra da etkisini hiç kaybetmediğini, onun gösterdiği yolu sürekli takip eden bir sûfî grubun mevcut olduğunu gösterir. Bu etkinin devamı da şeyhin halkasının talebeleri tarafından sürdürüldüğüne, hatta bu halka dışında başka mekânlarda da ona ait kasidelerin okunduğuna işarettir. Dâvûd Kayserî'nin Mısır'a gelişi, İbnü'l-Fârız'ın vefatından 40-45 yıl kadar sonrasına tekabül eder. Öyleyse onun bu geleneksel halkalara katılmış olması beklenen bir durumdur. Nitekim yıllar sonra Tebriz'e gittiğinde, kendisinden bu şairin iki kasidesine şerh yazmasının talep edilmesi, onun bu geleneği yakından tanıdığının işareti sayılabilir.

---

[965] Dâvûd Kayserî, *Mukaddimât*, *er-Resâil içinde*, Haz. Mehmet Bayrakdar, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1997, s. 25.

[966] Yâkût Hamevî, *Kitâbu Mu'cemi'l-Büldân*, Haz. Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig 1868, Druck der Dieterichschen Universitat, Buchdruckerei, c. III, s. 24.

[967] Bertold Supper, *İran Moğolları*, Trc. Cemal Köprülü, TTK, Ankara 1957, s. 38.

[968] Yâkût Hamevî, *Kitâbu Mu'cemi'l-Büldân*, c. III, s. 24.

[969] Muhyiddîn et-Tu'mî, *en-Nûru'l-Ebher fî Tabakāti'ş-Şüyûhi'l-Ezher*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1992, s. 92.

Müellif, Mısır'da birkaç sene kalmış[970] daha sonra Anadolu'ya geri dönmüştür. 28 yaşlarındayken Kahire'den dönen Dâvûd Kayserî'nin 1314'te Niksar'a gidene kadar nerede bulunduğu ve neyle meşgul olduğu tam olarak bilinmediğine göre, bu tarihlerde Kayseri'de veya Konya'da bir süre için müderrislik yapmış olması mümkündür. H. 714 ve 715 tarihlerinde istinsah ettiği iki eserin tespiti sâyesinde Dâvûd Kayserî'nin bu tarihlerde, yani ortalama elli beş yaşlarındayken Tokat Niksar'da bulunduğu anlaşılmıştır. Bu istinsahlar, Merâga matematik-astronomi okulunun üyelerinden olan İbn Sartak'ın, geometri sahasındaki iki eserine yapılmıştır. Dânişmend Beyi Yağıbasan'ın (ö. 559-560/1164)[971] 1157'de inşa ettirdiği ve Dâvûd Kayserî'nin de ders gördüğü Niksar Nizâmiye/Yağıbasan Medresesi'nde ders veren İbn Sartak, *Risâletü'l-Usûli'l-Asîliyye fi'l-Hendese* ve *Kitâbü'l-İkmâli'l-Asîlî fi'l-Hendese* adlı iki kitabını, Merâga okulunun kurucusu Nâsıruddîn Tûsî'nin oğlu olan ve daha sonra da bu okulun başına getirilen Asîlüddîn'e ithâf etmiştir. *el-İkmâl*, Saragoza Sultanı Emir Âmir Yusuf'un (ö. 477-478/1085), *Kitâbü'l-İstikmâl*'inin tahriridir. Bu tahrirde göze çarpan en önemli husus, bazı geometrik şekillerin tasavvufî yorumlarının verilmiş olmasıdır. Bu tavır, İbn Sartak'ın tasavvufa da ilgi duyduğunun işaretidir.[972] Şârih, Konya ve Kāhire tecrübelerine dayanan dini ağırlıklı bilgisini Niksar'da öğrendiği aklî ilimlerle mezcederek daha da zenginleştirmiştir. Aşama aşama artan bu ilmî birikim, müellifin ileride çeşitli alanlarda kaleme alacağı eserler için güçlü bir altyapı oluşturmakta, dahası onu büyük bir imparatorluğun ilk müderrisi ve yüzyıllar boyu sürecek güçlü bir medrese geleneğinin baş mimarı olmaya hazırlamaktadır.

Kayserî, tam olarak bilemediğimiz bir tarihte, muhtemelen Azerbaycan'daki Merâga okulunun üyesi olan ve bu ülkedeki ilmî faaliyetlerden haberdar bulunan İbn Sartak'ın da teşvikiyle, atalarının göç ettiği topraklara doğru yola çıkmıştır. Onun Azerbaycan'daki durağı Tebriz'dir. Tebriz'in en parlak devri, 694/1295'te şehre giren ve Müslüman olarak İslâmiyet'i ülkesinin resmi dini ilan eden İlhanlı hükümdarı Gazan Han (ö. 703/1304) zamanıdır. Kayserî, Tebriz'de son derece hareketli bir ilim hayatına dâhil olmuştur. Ancak burada müellifi en çok etkileyen isim, şüphesiz Kāşânî'dir. Nitekim o, yıllar öncesinden aşina olduğu büyük Şeyh'in *Fusûsu'l-Hikem*'ini bu zattan okuyacak ve ardından bu esere bir şerh yazacaktır. Kāşânî'nin, müellifin özellikle tahkik ilmindeki derinliğinde etkisi

[970] Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcim li Eşhüri'r-Ricâl ve'n-Nisâ'*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1996, c. III, s. 335; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 67.

[971] Yağıbasan hakkında bkz. R. Yinanç, "Yağıbasan Nizâmeddin", *Türk Ansiklopedisi*, MEB, Ankara 1984, c. XXXIII, s. 374-375.

[972] İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî", s. 31; "Dâvûd Kayserî", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Edit. Ekrem Çakıroğlu, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 1999, c. I, s. 370.

büyüktür. Pek çok kaynakta Kāşânî de Sühreverdî silsilesine bağlı bir şeyh olarak kaydedilmiştir. Bu bilgi Kayserî'nin de seyr ü sülûkünü Sühreverdî tariki üzere yapmış olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim Bursalı Mehmed Tâhir, onun tasavvufa sülûk eylediğini ve Kāşânî'nin irşâdı ile manevî mertebeleri tamamlayarak halifelik rütbesine kavuştuğunu söyler.[973] 736/1335 senesinden sonra müellifin Tebriz'de ikamete devam etmesi için bir sebep kalmamıştır. Zira bu tarihte Kāşânî vefat etmiş, hükümdar Ebû Said ölmüş ve Altınordu taarruzu neticesinde Arpa Han etrafında toplananlar onu hükümdar ilan etmiştir. Ancak İran'da bu olaylar yaşanırken Anadolu'da Osmanlı Devleti'nin temelleri atılmaktadır. Orhan Bey, Hıristiyan akidesinin tespit ve ilanı için toplanan iki büyük konsil sebebiyle Hıristiyanlık tarihinin en mühim merkezlerinden biri olan ve Bizans'ın elinde bulunan İznik'i 1331'de fethetmiş[974] ve 736/1335 yılında da burada, Osmanlı Devleti'nin ilk[975] medresesini açmıştır.[976] Sultan Orhan'ın, yeni devletin kadı ihtiyacını karşılamak üzere yaptırdığı[977] medreseye, *İznik Orhâniyesi*[978] denilmiştir.

Orhan Gazi savaş halindeki bir toplumun ihtiyaç duyduğu manevi gücün, sadece aklî ve naklî ilimleri bilen katıksız bir âlimde değil, nefsini tezkiye ve tasfiye ederek aklını kalbiyle kuvvetlendirmiş sağlam bir mutasavvıfta bulunacağının farkındadır. Bununla birlikte, yeni doğmuş bir devletin ileride güçlü bir medeniyete dönüşebilmesi için devlet bünyesinde felsefe, mantık, matematik, geometri ve astronomi gibi zahiri ilimlerde de

---

973 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 67.

974 Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1984, s. 67. İznik'in fethi, 1329'da kazanılan Pelakanon Savaşı'nın neticelerinden biridir. Bu savaşın, Osmanlı İmparatorluğu tarihinde neredeyse İstanbul'un fethi gibi kadar önemli bir yere sâhip olduğu iddia edilmiştir bkz. Halil İnalcık, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2009, s. 43-44. Nitekim Osmanlıların, İlhanlılara tâbi bir beylik olmaktan çıkıp müstakil bir devlet hâline gelmesi de İznik'in fethinden sonradır bkz. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kānunnâmeleri ve Hukūkî Tahlilleri*, Fey Vakfı Yayınları, İstanbul 1990, c. I, s. 256.

975 Bu medrese, kaynakların çoğunda Osmanlı Devleti'nin ilk medresesi kabul edilir. Ancak nadiren, ilk medresenin, İznik'ten önce fethedilen İzmit'te kurulduğu, buradan istenilen verim alınamadığı için İznik Medresesi'nin açıldığı belirtilmiştir bkz. Ârif Bey, "Devlet-i Osmâniyye'nin Teessüs ve Takarruru Devrinde İlim ve Ulemâ", *Dârulfünun Edebiyât Fakültesi Mecmuası*, yıl: 1, sy. 1, c. I, s. 143.

976 İsmâil Hâmi Dânişmend, *Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1971, c. I, s. 20. Bu medresenin açılış tarihiyle ilgili genel kabul 736/1335'tir. Ancak bazı kaynaklara göre bundan bir sene sonra, bazısına göre de fethin hemen başında, yani 730/1331 yılında açılmıştır bkz. Bayrakdar, *Dâvûd el-Kayserî*, s. 18; İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, c. I, s. 36. Medresenin ilk müderrisi Dâvûd Kayserî'nin, Kāşânî'nin vefatına, yani 1335'e kadar Tebriz'de kaldığı tahmin edilmektedir. Bu durumda, İznik Orhâniye'sinin bu tarihten daha erken açılması mümkün değildir.

977 Halil İnalcık, *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 72.

978 Ahmet Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadislerin Yeri*, TTK, Ankara 1997, s. 34.

güçlü bir eğitimin verilmesi şarttır. Nitekim ilk dönem âlimlerinin biyografilerine bakıldığında genellikle fıkıh, tefsir, hadis gibi dini ilimlerde iyi bir seviyeye geldikleri, ancak diğer ilimlerle fazlaca ilgilenmedikleri görülmektedir. Üstelik çoğu, bu dini ilimleri Şam'da tahsil etmiş ve sonrasında Anadolu'ya dönmüşlerdir.[979] Kayserî ise Şam'dan daha iyi bir eğitim öğretim kültürüne sahip olan Mısır'a[980] gitmiş, sonrasında da öğrenim amaçlı yolculuklar yapmaya devam etmiştir. İşte tüm bu sebeplerle bütün kaynakların ittifakla belirttiği üzere, ilk medreseye atanan müderris, Orhan Bey'in şöhret ve faziletini duyduğu Dâvûd Kayserî olmuştur.[981]

Kaynaklara göre İznik ve İznik Medresesi o havalide son derece özel bir konuma sâhipti.[982] 1454'te vefat eden bir sûfînin İznik için "âlimler yuvası" dediği nakledilmiştir.[983] Devrin en önemli ilim adamlarının, İznik Medresesi'nden çıkması, bu durumun en bariz işaretidir.[984] İznik Medresesi'nde müderris olmak, uzun bir zaman boyunca âlimler için büyük bir fazilet ve en yüksek ilim mertebesi olarak kabul edilmiştir.[985] Nitekim medresenin Kanuni devrindeki müderrisi Kemal Çelebi'ye (ö. 957/1550) günlük elli akçe verildiği nakledilmiştir.[986]

Dâvûd Kayserî'nin, İznik Medresesi'nde hangi dersleri okuttuğu tam olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte, "müellifin, İznik'e geldiğinde hazırladığı ilimler tasnifi, konuyla ilgili en önemli ipucudur. Buna göre ilimler *şer'î*, *aklî* ve *Arabî* olmak üzere üç gruba ayrılır. Şer'î ilimler *tefsir*, *hadis*, *fıkıh usulü*, *kelâm ve ilm-i hilâf*; aklî ilimler *geometri*, *matematik*, *astronomi*,

---

[979] Taşköprîzâde, *eş-Şakāiku'n-Nu'mâniyye*, s. 4-5, 10.

[980] Nitekim Kayserî'nin vefatından bir süre sonra, ilim tahsili için Şam'a giden Bedreddin Simâvî, buradaki ulemâdan memnun kalmayıp Mısır'a geçecektir bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, TTK, Ankara 1998, s. 361-362.

[981] Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1311, c. II, s. 323; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel*, c. III, s. 287; Taşköprîzâde, *eş-Şakāiku'n-Nu'mâniyye*, s. 7; Mecdî Mehmed, *Hadâiku'ş-Şakāik*, Nşr. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, c. I, s. 27; Bursalı Seyyid İsmail Beliğ Efendi, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, Hüdâvendigâr Matbaası, 1287, ysz., s. 20; Ahmed Âşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osman'dan Âşıkpaşazâde Târihi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332, s. 42; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 68; Muallim Ömer Nâci, *Esâmî*, Mehmed Bey Matbaası, İstanbul 1308, s. 139; Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-Tevârîh*, c. I, s. 73.

[982] Mecdî, *Hadâiku'ş-Şakāik*, c. I, s. 27.

[983] Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Haz. Aykut Kazancıgil, Sevim Tekeli, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 16.

[984] Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, s. 66.

[985] İhtifalci Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya Seyahat*, Haz. Ahmet Çaycı-Bayram Ürekli, Selçuklu Belediyesi KültürYayınları, Konya 2010, s. 150.

[986] Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, s. 68. Osmanlılar zamanında medreseler, müderrise verilen akçeye göre yirmili, otuzlu, kırklı, ellili ve altmışlı olmak üzere gruplara ayrılmıştır. İhtisas medreseleri hariç tutulursa ellili medreseler, en yüksek seviyedeki ikinci medresedir bkz. Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, Bilge Yayınları. İstanbul 2004, s. 125.

mantık, *ilm-i ilâhî*, *ilm-i tabîî*, *tıp*, *ahlâk* ilimleridir. Üçüncü kısım olan Arabî ilimler ise edebiyattan ve edebiyatın dallarından meydana gelir. Edebiyatın *lügat*, *sarf*, *arûz*, *nahiv*, *meânî* ve *beyân* olmak üzere altı aslı vardır. *Yazı*, *inşâ* ve *muhâverât* ise bu ilmin fasıllarıdır.[987] Kayserî, eserlerinde, Arap grameri hakkındaki *eş-Şâfiye* ve *el-Kāfiye* adlı eserleriyle bilinen İbnü'l-Hâcib, *Islâhu'l-Mantık* ve *el-Elfâz* isimli dil çalışmalarıyla tanınan İbnü's-Sikkît, *Keşşâf* adlı tefsîriyle meşhur Zemahşerî, Aristo, Ebu'l-Berekât Bağdâdî, İbn Sînâ, Hakîm Tirmizî, Konevî, ve elbette Kāşânî ile İbnü'l-Arabî'den bahsetmiş, bâzen bu müelliflerin eserlerinden örnekler verirken bazen de onlara katılmadığı hususları zikretmiştir. Ayrıca Ömer b. Dâvûd b. Süleyman Fârisî'nin *eş-Şâfiye fî Sebki'l-Kāfiye li İbni'l-Hâcib* ve *eş-Şâfiye fi't-Tasrîf* ve *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib fî Usûli'l-Fıkh* adlı eserleri ile Abdullah Herevî'nin *Menâzilü's-Sâirîn*'ini, Tilemsânî'nin bu esere yazdığı şerhi ve Ebu'l-Hasen Nîşâbûrî'nin *Şerhu Dîvâni'l-Mütenebbî* adlı eserini istinsah etmiştir. Ayrıca kendisi de yukarıda bahsedildiği üzere *sarf*, *nahiv*, *âdâbu'l-bahs*, *mantık*, *şerîat*, *hadis*, *tefsir*, *usul*, *fürû'* ve *hilâf* gibi dini ve Arabî ilimlerle birlikte *geometri* başta olmak üzere aklî ilimlerde de öğrenim görmüştür. Bu durumda onun, medresesinde adı geçen eserleri ve dersleri okutmuş olması muhtemeldir. Medreselerin, burada okutulan derslere ve müderrisin aldığı ücrete göre derecelendirildiği düşünülürse, müderrisine günlük otuz akçe verilen bu "otuzlu" medresede, en azından *fıkıh*, *belâgat*, *kelâm* ve *hadis* eğitimi verilmiş olmalıdır.[988] Bununla birlikte müellif, ehil gördüğü kimselere *Fusûsu'l-Hikem*'i de okutmuş olmalıdır.

a. Eserleri

Dâvûd Kayserî'nin beşi telif, dördü şerh olmak üzere kendisine aidiyeti kesin olarak bilinen dokuz eseri vardır. Bu eserlerin neredeyse tamamı, tahkîk ilminin çeşitli meseleleri üzerine kaleme alınmıştır. Hatta ismi ve içeriği itibariyle kelâm ya da tefsir sahasına girdiği izlenimini veren bazı risâleleri bile hakikatte tahkîk ilminden bahsetmektedir. Meselâ *Keşfü'l-Hicâb an Kelâmi Rabbi'l-Erbâb* adlı risâlede kelâmullâh hakkındaki tartışmalar konu edinmekte, ancak mesele vücûd mertebelerinin tasnifine göre çözümlenmektedir. Yine *Şerhu Te'vîlâti'l-Besmele bi's-Sûreti'n-Nev'iyyeti'l-İnsâniyye* isimli risâlede Kāşânî'nin tefsirinin başlangıç kısmı açıklanmakta fakat konunun izahında *a'yân-ı sâbite* esas alınmaktadır.

Bununla birlikte, Kayserî'nin eserlerinde, hayatı boyunca edindiği ilmi birikimin her cüzünden bir iz görmek mümkündür. Zira o, ilimlerin her birini,

---

[987] Kayserî, *el-İthâfü's-Süleymânî fi'l-Ahdi'l-Orhânî*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Arabî Bölümü, 2380, vr. 5b vd.

[988] Bkz. Cahit Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1983, c. I, s. 122.

tahkiki mananın anlaşılması için önemli bir vesile olarak görür. Mesela *Esâsu'l-Vahdâniyye ve Mebne'l-Ferdâniyye* adlı risâlesinde birlik ve çokluğun çeşitlerini açıklarken, bu iki kavramın derin bir felsefî tahlilini yaparak vücûd mertebeleriyle ilişkili olan *ahadiyet* ve *vâhidiyet* terimlerinin izahında bu bilgiyi kullanır. Yine *Tahkîku Mâi'l-Hayât'*ta, âb-ı hayâtın elde edilmesi için aşılması gereken karanlıklardan ne kastedildiğini anlatırken astronomi ilminden faydalanır ve *karanlığın çeşitlerinin bulunduğunu*, *yeryüzünde müşâhede edilen karanlığın bunlardan sâdece biri olduğunu*, *dünya ile güneşin hareketlerinden ötürü yerin bir kısmının aydınlandığını diğer kısmının karanlıkta kaldığını*, *güneş küresinin yerküreden yüz altmış dört küsur kat daha büyük olduğunu*, *güneşi hareket ettiren Atlas Feleği'nin günlük hareketinden ötürü dünyanın her iki yarısında da ışığın ve karanlığın daimi olmadığını*, *kutuplarda gündüz ve gecenin altı ay sürdüğünü*, *gün içindeki sıcaklık farklarının fazla olması sebebiyle burada çok az canlının yaşadığını* anlatarak bütün bunlarla âb-ı hayâtın karanlığı arasında ilişki kurar. Yine *Muttalau Husûsi'l-Kelim*'de, Atlas Feleği'nin yıldızsız, Sevâbit Feleği'nin ise yıldızlı bir felek olduğunu söyleyerek onlar ile ilk akıl ve küllî nefs arasındaki irtibattan bahseder. Ayrıca günlük hareket sahibi Atlas Feleği'ne, burçların bu felekteki sabit yıldızlarla belirlenmesi sebebiyle "Burçlar Feleği" de denildiğini hatırlatır. Ardından, güneşin feleklerin ortasında bulunmasıyla sahip olduğu mertebeyi, insân-ı kâmilin âlemdeki yeriyle ilişkilendirip insanı üstün kılanın ne olduğunu açıklar. Kelâmullâh meselesinin hakikatini konu aldığı *Keşfü'l-Hicâb'*ında *Mu'tezile*, *Hanbeliyye*, *Kerrâmiyye* gibi îtikādî ve amelî mezheplerin görüşlerini aktarması ve her birinin haklı ve hatalı taraflarını tespit ederek kendine ait özgün bir görüş öne sürmesi, onun kelâm sahasındaki yetkinliğini ortaya koyar. Diğer taraftan, özellikle *Fusûs*'a yazdığı şerhin mukaddimesinde, *vücûd*, *adem*, *cevher*, *araz*, *hüviyet*, *inniyyet*, *tabiat*, *küllî tabîî*, *heyûlâ*, *mâhiyet*, *akl-ı mücerred*, *nefs-i mücerrede*, *mümkün*, *vâcib*, *mümtenî*, *illet-mâlûl* gibi pek çok felsefî kavrama yer verir. Muhatabını ikna etmek isteyenin, onunla aynı dilden konuşması gerektiğini düşündüğü için bu kavramları kullanan şârih, aslında sûfîlerin kendine özgü ıstılahlarının olduğunu düşünür. Bunun için, felsefe ya da kelâm ilimlerinde geçen bir kavramın ehlullâh katında başka bir terimle karşılandığını söyler ve eserlerinde, tasavvufun gerek tahkîkî gerek amelî boyutuyla ilgili pek çok terim kullanır.

Müellifin çokça faydalandığı ve alıntılar yaptığı isim, elbette İbnü'l-Arabî'dir. Dolayısıyla onun eserlerinde *Fusûsu'l-Hikem*, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye* ve *Anka-i Muğrib*'den alınan cümlelere rastlanır. Kayserî, mürşidi Kāşânî'ye de atıflarda bulunur. Bununla birlikte zaman zaman eleştirici ve tetkik edici bir tavır sergileyerek hocasının bütün görüşlerine katılmaz. Hatta bazı konularda onun yanıldığını ifade eder ve

kendisinin daha farklı düşündüğünü söyler. Yine o, eserlerini istinsâh ettiği dil âlimi ve fakîh İbnü'l-Hâcib'ten (ö. 646/1249), Bağdatlı bir dil âlimi olan İbnü's-Sikkît'ten (ö. 244/858), filozof Nâsıruddîn Tûsî'den alıntılar yapar. Ayrıca sûfîlerin meşhur sözlerine atıflarda bulunur. Hz. Ali'nin ve Cüneyd el-Bağdâdî'nin güzel sözlerini aktarır.

c. Te'lîfleri

1. Keşfü'l-Hicâb an Kelâm-i Rabbi'l-Erbâb

Mu'tezile ve Hanbelîler, Kayserî'ye göre bu mesele vücûd mertebeleriyle ilgilidir. Bu sebeple o, risâlesini iki kısma ayırmış ve ilk bölüm için *vücûd mertebeleri*, *küllî mertebeler*, *anlamın çeşitli mertebeleri*, *Hakk'ın ezelî ve ebedî mütekellim oluşu ve kelâmın tanım ve çeşitleri* hakkında beş fasıl yazmıştır. İkinci kısımda ise ulemâ arasındaki ihtilâfları değerlendirmiştir.

2. Tahkîku Mâi'l-Hayât ve Keşfü Esrâri'z-Zulumât

Kayserî bu risâleyi, ulemânın Hızır hakkında, onun nebî mi velî mi olduğu, hala yaşayıp yaşamadığı gibi ihtilâfları sebebiyle kaleme almıştır.

3. Esâsu'l-Vahdâniyye ve Mebne'l-Ferdâniyye

Kayserî, ulemâyı taklit eden kimselerin Hakk'ın birliğini şahsî bir birlik zannettiklerini ve bu konuda kimsenin açıklayıcı bir eser yazmadığını söyler.

4. Nihâyetü'l-Beyân fî Dirâyeti'z-Zamân

Zaman konusunun, tahkîk ilminin en önemli meselelerinden olduğunu söyleyen Kayserî, Hakk'ın bu hakikati kendisine açtığını ve çeşitli meclislerde bu konudan kısmen bahsettiğini söyler.

5. el-İthâfü's-Süleymânî fi'l-Ahdi'l-Orhânî

Eserin bilinen tek nüshası, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Arabî Bölümü, 2380 numarada kayıtlı olan nüshadır. Kayserî'nin, Orhan Bey'in oğlu Süleyman Paşa'ya ithafen yazdığı bu eser, bir ilimler tasnifidir.

d. Şerhleri

1. Muttalau Husûsi'l-Kelim fi Meânî Fusûsi'l-Hikem

Kayserî'nin en önemli eseri, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ine yaptığı şerh ve bu şerhe yazdığı mukaddimedir.

2. Şerhu'l-Kayserî alâ Tâiyyeti İbni'l-Fârız el-Kübrâ

H. 566-632/1171-1235 yılları arasında Kāhire'de yaşayan ve aynı yerde vefat eden büyük sûfî Ömer İbnü'l-Fârız'ın 759 beyitten meydana gelen ve tüm beyitleri "te" harfiyle son bulduğu için *Tâiyye* diye anılan meşhur

kasîdesi, çok defa şerh edilmiştir. Bu şerhlerden birinin sâhibi de Dâvûd Kayserî'dir.

3. Şerhu Kasîdeti'l-Mîmiyye

İbnü'l-Fârız'ın, sûfîler arasında çok revaç bulmuş kasîdelerinden biri de *Mîmiyye Kasîdesi*'dir.

4. Şerhu Te'vîlât-ı Besmele bi's-Sûreti'n-Nev'iyyeti'l-İnsâniyye

Bu risâle, Kāşānî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserinin besmele kısmı için yazılmış bir şerhtir.

e. İstinsâh Ettiği Eserler

Dâvûd Kayserî, önemli gördüğü bazı eserlerin istinsâhını da yapmıştır. Bunlardan biri, Abdullah Ensârî Herevî'ye âit *Menâzilü's-Sâirîn* ile Tilemsânî'nin bu esere yazdığı *Şerhu Menâzili's-Sâirîn* adlı şerhtir. Bir diğeri ise h. 720'de istinsâh ettiği, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîşâbûrî'ye âit *Şerhu Dîvâni'l-Mütenebbî*'dir. Kayserî ayrıca, Ömer b. Dâvûd b. Süleyman'ın üç eserini istinsâh etmiştir. Bunlardan *eş-Şâfiye fi't-Tasrîf*'i h. 707 senesinin Ramazan ayında, *eş-Şâfiye fî Sebki'l-Kāfiye li İbni'l-Hâcib*'ini h. 708 senesinin Muharrem ayının ortalarında, *Kitâbu't-Temhîd Şerhu Muhtasar-i İbni'l-Hâcib* adlı eserini h. 708 senesinin içinde hazırlamıştır.

Sonuç

Hayatı, eserleri ve eserlerindeki düşünceleri bize gösteriyor ki Dâvûd Kayserî, zamanının en önemli ilimlerini, yine zamanının en önemli isimlerinden tahsil etmiş, ardından, kazandığı bu birikimi kendi zihnî ve manevi dünyasında harmanlayarak bu ilimlerin kendisinden sonraki taliplerine mükemmel bir miras bırakmıştır. Bununla birlikte söz konusu mirasın henüz pek de keşfedilmediğini belirtmek gerekir. Zira Kayserî hakkında yapılmış hâli hazırdaki çalışmalar, müellifin düşünce dünyasını tam olarak ortaya koymak için yeterli değildir. Bu vesileyle bu büyük mirasın sahiplerini beklediğini tekrar beyan etmek ve alana ilgi duyan araştırmacıları, Kayserî'nin düşünce dünyasını keşfetmeye davet etmek isterim.

Kaynakça

Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Haz. Aykut Kazancıgil, Sevim Tekeli, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.

Ahmed Âşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osman'dan Âşıkpaşazâde Târihi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332.

Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kānunnâmeleri ve Hukūkî Tahlilleri*, Fey Vakfı Yayınları, İstanbul 1990.

Ahmet Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadislerin Yeri*, TTK, Ankara 1997.

Ârif Bey, "Devlet-i Osmâniyye'nin Teessüs ve Takarruru Devrinde İlim ve Ulemâ", *Dârulfünun Edebiyât Fakültesi Mecmuası*, sy. 1.

Bertold Supper, *İran Moğolları*, Trc. Cemal Köprülü, TTK, Ankara 1957.

Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333.

Bursalı Seyyid İsmâil Beliğ Efendi, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, Hüdâvendigâr Matbaası, 1287, ysz.

Cahit Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1983.

Dâvûd Kayserî, *Mukaddimât er-Resâil içinde*, Haz. Mehmet Bayrakdar, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1997.

Halil İnalcık, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2009.

Halil İnalcık, *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.

Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcim li Eşhüri'r-Ricâl ve'n-Nisâ'*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1996.

İhsan Fazlıoğlu, "Dâvûd Kayserî", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, I, Ed. Ekrem Çakıroğlu, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 1999.

İhtifalci Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya Seyahat*, Haz. Ahmet Çaycı-Bayram Ürekli, Selçuklu Belediyesi Kültür Yayınları, Konya 2010.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Târihi*, TTK, Ankara 1998.

İsmâil Hâmi Dânişmend, *Osmanlı Târihi Kronolojisi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1971.

Kayserî, *el-İthâfü's-Süleymânî fi'l-Ahdi'l-Orhânî*, Millet Kütüphânesi, Ali Emîrî Arabî Bölümü, 2380.

Mecdî Mehmed, *Hadâiku'ş-Şakāik*, Nşr. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.

Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1311.

Muallim Ömer Nâci, *Esâmî*, Mehmed Bey Matbaası, İstanbul 1308.

Muhyiddîn et-Tu'mî, *en-Nûru'l-Ebher fî Tabakāti'ş-Şüyûhi'l-Ezher*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1992.

Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, Edebiyât Fakültesi Basımevi, İstanbul 1984.

R. Yinanç, "Yağıbasan Nizâmeddin", *Türk Ansiklopedisi*, MEB, Ankara 1984.

Yâkût Hamevî, *Kitâbu Mu'cemi'l-Büldân*, Haz. Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig 1868, Druck der Dieterichschen Universitat, Buchdruckerei.

Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, Bilge Yayınları, İstanbul 2004.

OSMANLI BİLİM VE DÜŞÜNCE TARİHİNİN GELİŞMESİNDE MUTASAVVIFLARIN ROLÜ: MOLLA FENÂRÎ ÖRNEĞİ

Dr. Öncel DEMİRDAŞ
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
onceldemirtas@gmail.com

Giriş

Bir toplumun ilim ve düşünce tarihi söz konusu olduğunda, o toplumun eğitim sistemi, kurumları ve eğitiminin niteliği çok büyük önem arz etmektedir. İlim ve düşüncenin gelişmesi, ilim adamlarının almış olduğu eğitim ve te'lif edilen eserlerle ilişkilidir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren eğitim sisteminde temel yapıyı meydana getiren medreselerin, bilim ve düşüncenin gelişmesinde önemli bir yeri vardır. Osmanlı'da bilim ve tefekkürün tarihi seyri dikkate alındığında, "Kuruluş Dönemi"nde medreselerde genel itibariyle tefsir, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlerin okutulduğu görülmektedir. Özellikle XIV. ve XV. yüzyıldan itibaren medreselerde aklî ilimler dediğimiz mantık, felsefe, riyaziye (matematik) ve hendesenin okutulmaya başlanmasıyla birlikte, ilmî gelişme çok büyük bir ilerleme kaydetmiştir. Bu noktada mutasavvıfların rolü kuşkusuz önemlidir. İşte Osmanlı'da bilim ve tefekkürün gelişmesinde önemli rol üstelenen mutasavvıflardan birisi de Molla Fenârî (ö. 834/1431)'dir. Çünkü o, Osmanlı medrese sistemine büyük ölçüde etki eden Râzî ekolünü, medreselere teorik olarak yerleştiren ve pratik olarak da uygulayan çok yönlü bir ilim adamıdır.

Bu tebliğde, Molla Fenârî'nin hayatı ve fikirleri çerçevesinde bilim ve düşünce tarihine katkılarını ortaya koymaya çalışacağız.

1.Hayatı

Asıl adı Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed İbnu'l-Fenârî er-Rumî'dir.[989] Genellikle Molla Fenârî lakabıyla anılagelmiştir. Fenârî nisbesi hakkında kaynaklarda farklı görüşler bulunmaktadır. Molla Fenârî, fenar kelimesine nisbetle fenerci veya fenerli demek olur. Molla Fenârî'nin birinci şekle göre fenercilik sanatına nisbetle Fenârî lakabını aldığı şeklinde

[989] İbn-i Hacer el-Askalânî, *Enbâu'l-Gumr fî Ebnâi'l-Umr*, C. VI, Beyrut 1986, s. 378; Abdulhay bin İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâr min Zeheb*, C. VI, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1351, s. 20; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Mecelletü'n-Nisâb fi'n-Nisebi ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlid Efendi Bölümü, no: 628, vr. 341.

rivayetler[990] olmakla birlikte, Fenerli anlamında fenar köyüne mensup olduğuna dair rivayetler de vardır.

Molla Fenârî, 751/1350 yılı Safer/Nisan ayında doğmuştur.[991] Onun anne ve babası hakkında fazla malumata sahip değiliz. Ancak babası zamanın sûfî-âlimlerinden Nureddin Hamza bin Muhammed'dir.[992] Molla Fenârî, ilköğrenimini babasının yanında tamamladıktan sonra İznik'te Alaaddin Esved'in (ö. 795/1393) derslerine devam etmiştir. Daha sonra Tâceddin Kürdî (ö. 799/1397) ve Cemaleddin Aksarayî'den (ö. 790/1388) dersler almıştır.[993] Molla Fenârî, Anadolu'daki bu tahsilinden sonra o dönemdeki âdet üzere yüksek tahsilini yapmak için Mısır'a gitmiştir. Bu tarihlerde yaklaşık 28 yaşında olan Molla Fenârî, orada dört yıl kadar başta hocası Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384) olmak üzere çeşitli âlimlerden dersler aldı. Bâbertî'den icâzet aldıktan sonra Bursa'ya döndü.[994] Burada dikkatimizi çeken bir nokta da şudur ki Molla Fenârî Mısır'a gitmeden önce İbn-i Arabî, dolayısıyla vahdet-i vücûd hakkında çok şey biliyordu. Çünkü İbn-i Arabî'nin Anadolu'daki takipçisi Sadreddin Konevî (ö. 673/1274)'nin *Miftâhu'l-Gayb* adlı eserini babasından okumuş ve daha sonra bu eseri şerh etmiştir. Ayrıca hem *Miftâhu'l-Gayb*'ı hem de İbn-i Arabî'nin *Fususu'l-Hikem*'ini okutmuştur.[995] Molla Fenârî'nin eğitim hayatının başlangıcından itibaren okuduğu eserler ve daha sonra medreselerdeki hocalığı esnasında hem verdiği dersler hem de okuttuğu eserler göz önüne alındığında, vahdet-i vücûd düşüncesindeki ilmî yeterliliğinin üst seviyede olduğu anlaşılmaktadır.

Molla Fenârî, Mısır'daki tahsil hayatı boyunca İbn-i Arabî ve görüşlerinden hiç bahsetmemiştir. Dönemin yakın tarihçilerinden Taşköprüzâde Ahmed Efendi, Molla Fenârî'nin Mısır'da İbn-i Arabî'den hiç bahsetmeyişini şöyle izah eder: "Molla Fenârî, o dönemde İbn-i Arabî'ye olan meylinden dolayı eleştirilirdi. Mısır'a gidince bu durumu ortaya çıkarmadı. Çünkü Anadolu'dan gitmeden önce sözüne itibar ettiği bazı kimseler, Mısır'da İbn-i Arabî'den bahsetmemesini tembih etmişlerdi. O da bu sözü tutmuş ve herhangi bir tepki ile karşılaşmamıştı.[996] Molla Fenârî, bu şekilde hocası Ekmeleddin Bâbertî'den istifade etti ve böylece öğrencilik dönemini tamamladı.

Molla Fenârî, Mısır seyahati dönüşünde Karaman'a uğramış, bu esnada Karaman Beyi Alaaddin Ali Bey ve oğlu Mehmed Beyle tanışmış ve dostluk

---

[990] Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, İstanbul 1972, s. 315.
[991] Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşâyıh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1978, s. 3.
[992] Hüseyin Hüsâmeddin, "Molla Fenârî", *Türk Tarih Encümeni Mecmûası*, S. 95 (1926), s. 3.
[993] Mecdî Efendi, *Terceme-i Şekâik-ı Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniye*, C. I, İstanbul 1269, s. 39.
[994] Celâleddin Suyûtî, *Buğyetü'l-Vûât fî Tabakâtü'l-Luğaviyyîn ve'n-Nûhât*, Kahire 1965, s. 97.
[995] Mecdî Efendi, *age*, C. I, s. 49.
[996] Mecdî Efendi, *age*, C. I, s. 49.

kurmuştur.[997] Bu ziyaretten sonra Molla Fenârî Bursa'ya geldi ki bu esnada I. Murat (ö. 791/1389)'ın saltanatının son yıllarıdır. Kendisiyle yakından ilgilenen I. Murat, onu Orhan Gazi Cami'ne tayin etti ve orada dersler verdi.[998] O dönemde devlet adamlarının önde gelenlerinden Çandarlı Halil Paşa'nın iltifatını kazanmış ve Manastır Medresesi'ne müderris tayin edilmiştir.[999] Yıldırım Bayezid dönemine gelindiğinde, 795/1393 yılında Molla Fenârî Bursa kadısı tayin edildi.[1000] Yıldırım Bayezid Niğbolu'da Haçlılara karşı 1396 yılında zafer kazanınca, şükür olarak bir cami yaptırmaya başladı.[1001] O cami, bugün Ulu Cami diye bilinmektedir. Yıldırım Bayezid Cami'nin açılışını yapması için Emir Sultan (ö. 833/1429)'a rica eder. Ancak Emir Sultan, bu görevi cemaatin arasında bulunan Şeyh Hâmid-i Velî (ö. 815/1412) (Somuncu Baba)'nin yapmasının uygun olacağını söyler.[1002] Bu açılışta Molla Fenârî'nin de bulunduğunu, hatta Şeyh Hâmid'in kürsüde yaptığı Fatiha Sûresi tefsirinden etkilenerek 'Aynu'l-A'yân fî Tefsiri'l-Kur'ân' adlı Fatiha tefsiri yazdığını biliyoruz.[1003]

Molla Fenârî, Bursa'nın Timur tarafından işgal edilmesine kadar, kadılık görevine devam etmiştir. Bursa'nın işgali dolayısıyla da Karaman'a gitmiştir.[1004] Molla Fenârî, Karaman'da on yıl kadar kaldıktan sonra Bursa'ya dönmüş ve ikinci defa Çelebi Mehmed tarafından kadı tayin edilmiştir.[1005] Kadılık görevinin yanı sıra Manastır Medresesi'nde de müderrislik görevini sürdürmüştür.[1006] O esnada Osmanlı Devleti'ne yaptığı isyan ve karşıt fikirleriyle Şeyh Bedreddin ortaya çıkmıştı. Bu olaydan rahatsızlık duyan Molla Fenârî, 821/1418 yılında hacc niyetiyle Hicaz'a gitti. 822/1419 yılında haccını gerçekleştirdikten sonra Mısır'a gitti. Orada bir müddet kaldıktan sonra, Şeyh Bedreddin'in 823/1420 yılında idamının ardından tekrar Anadolu'ya döndü.[1007]

---

[997] Mecdî Efendi, *age*, C. I, s. 30.
[998] Hüseyin Hüsâmeddin, *agm*, s. 371.
[999] Mecdî Efendi, *age*, C. I, s. 30.
[1000] Hüseyin Hüsâmeddin, *agm*, s. 373.
[1001] Ahmed Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ*, Haz. Mahir İz, C. VI, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 318.
[1002] Harirîzâde Kemaleddin Efendi, *Tıbyânü Vesâili'l-Hadâik fî Beyân-i Selâsili't-Tarâik*, C. I, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, no: 490, vr. 172a; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd fi'l-Mebde-i ve'l-Meâd*, İstanbul 1288, s. 232.
[1003] Şemseddin Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Aynu'l-A'yân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, İstanbul 1325, s. 3.
[1004] İbn Hacer, *age*, C. II, s. 263.
[1005] Hüseyin Hüsâmeddin, *agm*, s. 379.
[1006] Mecdî Efendi, age, C. I, s. 49.
[1007] Suyûtî, *age*, C. II, s. 97; Isâmuddin Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Mevzûatü'l-Ulûm*, Ter. Kemaleddin Muhammed b. Ahmed, İstanbul 1313, s. 572; Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşâyih*, s. 4; Ö. Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, C. IX, Matbaatü't-Terakkî, Dımeşk 1960, s. 272.

Uzun bir hayat yaşayan Molla Fenârî, 834/1431'de Bursa'da vefat etmiştir. Kabri, Bursa'da halen mevcut olan ve kendi adıyla anılan caminin bahçesindedir.[1008]

2.Kuruluş Döneminde Medrese

Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemindeki ilk medrese, Orhan Gazi tarafından beyliğin merkezi olan İznik'te yapılmıştır. Bu medrese daha önce Selçuklular devrinde açılmış olan medreselerin gerek bina ve gerek öğretim bakımından devamı niteliğindedir. Bu açıdan medresenin müspet ilimlerin eğitimi ile ilgili bir özellik taşımadığı anlaşılmaktadır. İlk medresenin başmüderrisi Davud b. Mahmud Rumî Kayserî (ö. 756/1350)'dir. Mısır'da tahsil görmüş olan Davud-ı Kayserî, aklî ve naklî ilimlerde mütehassıs bir bilgindir, âlimdir. O, Muhyiddin-i Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ine, *Matla'u Husûsi'l-kilem fî Me'ânî Fusûsi'l-hikem* adında şerh yazmıştır. Bu şerhte tasavvufu savunmuştur. Böylece tasavvuf Osmanlı Devleti'nde kolaylıkla tanınmıştır.[1009]

Orhan Gazi, Bursa'yı fethettikten sonra devletin merkezini buraya nakletti. Burada halk arasında Manastır Medresesi olarak bilinen medreseyi inşa ettirdi.[1010] İlk medreselerde ne okutulduğu hususunda kesin bilgilere sahip olunmamakla birlikte, bu dönemde kaleme alınan ilmi kitapların Arapça yazılması, Arapçanın medreselerin programında önemli bir yerde olduğunu gösterir. Medresenin eğitim programında, fıkıh ve kelam eğitimi ağırlıklı olarak uygulanmıştır. Bununla birlikte aklî ilimlerden mantık ve matematiğin de tamamıyla ihmal edilmediğini söylemek mümkündür.

Kuruluş dönemi medreselerinden biri olan İznik Medresesi'nin yetiştirdiği âlim Şemseddin Mehmet b. Hamza el-Fenârî, Karaman ve Mısır'da tahsilini tamamlamıştır. Kendisi tasavvuf, mantık ve diğer aklî ilimlerde ihtisas yapmıştır. Yazdığı mantık kitabı, hicri 1304 yılında basılmış ve son zamanlara kadar medreselerde okutulmuştur.[1011]

Gerek Osmanlı ve gerekse ondan önceki Anadolu Selçuklu âlimleri, çoğu zaman yüksek tahsillerini yapmak için Suriye, Mısır ve İran'a giderlerdi.[1012] Çünkü XIV. ve XV. yüzyıldaki Mısır, Suriye ve Maveraünnehir ilim müesseseleri Anadolu'dakilerden üstündü.[1013] Suriye ve Mısır'da dinî ve hukukî ilimlerden tefsir, hadis, tarih, edebiyat ve kavaide dair olan ilimler; İran ile Maveraünnehir taraflarındaki medreselerde riyaziye, hey'et

---

[1008] Suyûtî, *age*, C. II, s. 97.
[1009] A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1970, s. 11-12.
[1010] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1965, s. 2.
[1011] Adıvar, *age*, s. 13.
[1012] Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 227.
[1013] Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1961, s. 520.

(astronomi), kelam ve felsefeye dair olan ilimler revaçtaydı. Bu merkezlere gidip eğitim gören veya oralardan Anadolu'ya gelen âlimler Anadolu medreselerinde tedrisatta bulunmuşlardır.[1014]

Osmanlılar genişleyip büyürken, diğer İslam ülkeleri de şöhretli son bilginlerini yetiştirmekteydiler. Bunlar arasında Fahreddin Râzî (ö. 605/1209), Sadeddin Taftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 713/1313) gibi isimler o dönemin Osmanlı bilginleri üzerinde önemli bir etki yapmışlardır.[1015]

Bu şöhretli şahsiyetler, hem o dönemin Türk bilginleri hem de medrese sistemi üzerinde çok etkili olmuşlardır. Molla Fenârî de Taftazânî'den etkilenmiş[1016] ve müderrislik yaptığı medreselerde onun eserlerinin okutulması için gayret göstermiştir.[1017] Osmanlı medrese sisteminin kökeninde Fahreddin Râzî ekolünün tesiri görülmektedir. Bu ekol, Molla Fenârî tarafından kurulmuştur. Fenârî'nin talebesi olan Molla Yegân Mehmed b. Armağân, bu ekolü devam ettirmiştir. Molla Yegân'ın talebesi ve İstanbul'un ilk kadısı olan Hızır Bey (ö. 1459), bu ekolün takipçisi ve yönlendiricileri olmuşlardır.[1018]

Râzî ekolünü Davûd-ı Kayserî (ö. 751/1350)'den sonra ve ondan daha etkili bir şekilde Osmanlı medreselerine yerleştiren Molla Fenârî'dir. Molla Fenârî'nin, Râzî ekolüne mensup Alaaddin Esved ve Cemâleddin Aksarayî'nin talebesi olması, sistemde daha etkili olmasını sağlamıştır.[1019]

Kuruluş dönemindeki Osmanlı ilim müesseselerinde, Molla Fenârî ile birlikte yeni bir dönem başlamıştır. Türkiye'de ilmî bir mektep tesis etmesi bakımından Türk ilim tarihinde müstesna bir mevkiye sahiptir. Çünkü o zamana kadar Anadolu'da âlimler yüksek tahsil için dışarıya giderken, Molla Fenârî'nin kurduğu sistemin yeterli ve seviyeli olması nedeniyle buna ihtiyaç kalmamıştır. Bu dönemden sonra yetişen Hızır Bey (ö. 863/1459), Molla Hüsrev (ö. 890/1485), İbn-i Kemâl (ö. 942/1536) gibi devrinin ünlü âlimleri Molla Fenârî'nin kurduğu yeni sistemle yetişmiştir.[1020] Molla Fenârî'nin akılcı yönü bu ekole bağlı olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan tefsir, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimleri Mısır'da tefsir, hadis ve fıkıhta meşhur

[1014] Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 227.
[1015] M. Sait Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, S. IV (1980), s. 281.
[1016] Sadeddin Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, Tah. Abdurrahman Umeyra, C. I, Beyrut 1989, s. 121.
[1017] Fenârî, *Aynu'l-Ayan*, s. 15; Mustafa Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Muradiye Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 143.
[1018] Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 76-77; Yazıcıoğlu, *agm*, s. 281.
[1019] Aşkar, *age*, s. 8.
[1020] Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 521.

olan Ekmeleddin Bâbertî'den okumuştur.[1021] Bu itibarla hem akılcılık hem de nakilcilik yönü çok kuvvetlidir.

Molla Fenârî'nin kısa bir günde sabah namazından sonra oturup yatsıya kadar yazdığı rivayet edilen İsagoci Şerhi yüzyıllarca medreselerde okutulmuştur. Bu, onun aklî ilimlerdeki başarısını gösterir.[1022] Bir gün gibi kısa bir sürede bir eserin şerhini yapması, not almada ne kadar seri ve ilmî ihatasının ne kadar geniş olduğunu gösterir. Ayrıca bu çalışmasıyla Molla Fenârî, Osmanlı Devleti'nde yetişen en meşhur mantıkçılar arasına girmiştir. Aristo'yu Anadolu'ya ilk tanıtan odur.[1023] Fıkıh alanında bugün elimizde matbu olarak bulunan "Fusulu'l-Bedayi' fi Usuli'ş-Şerâyi" adlı eseri yazmıştır.[1024] Burada ifade ettiğimiz eserlerinden anlaşıldığı üzere kendisi aklî ilimlerin yanında İslam hukuku ve özellikle metodoloji (Usûl-ı Fıkıh) konularına çok hâkimdir. Zira Molla Fenârî'nin çağdaşı İbnu'l-Bezzaz (ö. 827/1424) diye meşhur olan ve Anadolu'ya gelen Hâfızuddin Muhammed b. Muhammed el-Kerderî, Molla Fenârî ile fıkıh sahasında münazara yapmış, Molla Fenârî'nin usûl-ı fıkıhta, kendisinin füru-ı fıkıhta üstün olduğunu itiraf etmiştir.[1025]

Manastır Medresesi'ndeki hocalığı esnasında öğrencileri arasında bulunan Kadızâde-i Rumî (ö. 815/1412)'ye: "Semerkand'a git. Orada matematik, astronomi hocaları var." dediğine göre, Anadolu'ya gelmeden önce oradaki ilim dünyasından haberdardı. Belki de matematik ve astronomi bilgisini Semerkand'dan almıştı. Kadızâde-i Rumî'ye tesir edip Semerkand'a gitmesi yolundaki teşvikleri Ali Kuşçu gibi büyük bir matematik ve astronomi bilgininin yetişmesini sağlamıştı.[1026] Molla Fenârî, hayatının sonuna kadar ders vermiş, medreselerde hocalık yapmış, bu arada Muhyiddin Kâfiyeci (ö. 879/1474), İbn-i Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Kadızâde-i Rumî (ö. 830/1412), Yusuf Bâlî (ö. 846/1442) gibi asırlarının meşhur âlimleri olan ve sahalarında eserler vermiş âlimleri yetiştirmiştir.

Molla Fenârî bütün çalışmalarının sonucu olarak Osmanlı Devleti'nin ilk Türk şeyhülislamı olma payesini elde etmiştir.[1027]

Molla Fenârî dinî, aklî, felsefî ilimlerde eserler te'lif ederek bu sahalardaki üstünlüğünü ortaya koymuştur. Tefsir, fıkıh, kelam, tasavvuf, mantık, Arap dili ve edebiyatı, felsefe gibi birçok sahada eşsiz eserler vermiş,

---

[1021] Ömer Nasuhi Bilmen, *Istılahât-ı Fıkhıyye Kamusu*, C. I, Bilmen Yayınları, İstanbul 1976, s. 360-361.
[1022] Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, C. II, İstanbul 1934, s. 31.
[1023] A. Z. Velidi Toğan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1970, s. 374.
[1024] Taşköprüzâde, *age*, s. 573.
[1025] Hoca Sadeddin Efendi, *Tacu't-Tevârih*, C. II, İstanbul 1279, s. 145.
[1026] Şinasi Çoruh, *Emir Sultan*, Tercüman 101 Temel Eser Serisi, trz., s. 43.
[1027] Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşayıh*, s. 3.

Müslüman-Türk âleminde önemli bir yer edinmiştir. Bu dönemde medreselerde tefsir, hadis gibi naklî ilimlerin yanında aklî ilimler dediğimiz mantık, felsefe, riyaziye, hendese de okutulmaya başlanmış ve ilmi seviye yükseltilmiştir.

3.Vahdet-i Vücûd Anlayışı

Varlığın birliği ve varlıkta birlik anlamında bir tasavvuf terimi olan vahdet-i vücûd, geçmişte ve günümüzdeki araştırmalarda tasavvufun en dikkat çeken konularından biri olmuştur. Konu ile ilgili yapılan araştırmalarda öncelikle terimin ne zaman ve kim tarafından kullanıldığı üzerinde durulmuştur. Araştırmacılar arasındaki genel kanaatten, bu terimin, İbn-i Arabî'nin düşüncelerini anlatmak üzere onun takipçileri ve şârihleri tarafından geliştirildiği anlaşılmaktadır. Vahdet-i vücûd düşüncesine geçmeden önce bu iki kelimenin anlamı ve İbn-i Arabî'nin bu kavramlarla ilgili tanımına kısaca değinmekte fayda vardır.

Vahdet-i vücûd terimindeki birinci kavram olan vahdet, "tek kalmak, tek başına kalmak"[1028] demektir. Ayrıca bir şeyin bölünemezlik durumuna ve tekliğine de vahdet denir.[1029] Vahdet, Allah hakkında kullanıldığı zaman Zâtının birliği anlamına gelir. İkinci kavram olan vücûd ise, "bulunmak, varlık" demektir.[1030]

Felsefe tarihi ile ilgili araştırmalara bakıldığında, filozofların inceledikleri konuların başında varlık ve yaratılış meselesinin geldiği söylenebilir. Varlığın özünü ve ilkelerini konu edinen filozoflar varlığın, bir başka deyişle vücûdun hakikatini açıklamaya çalışmışlardır. Onlar vücûdu felsefî bilgi ölçülerine göre tanımlamışlar. Ancak burada dikkat çeken husus, vücûd kavramına felsefeciler ile vahdet-i vücûdcuların verdiği anlamların birbirinden tamamen farklılık arz etmesidir. Vahdet-i vücûdcuların "vücûd, Allah'tan ibarettir"[1031] şeklindeki sözü, filozofların anladığı 'vücûd ve mevcudun aynı şey olduğu' anlamına gelmemektedir. Mutasavvıfların bu ifadeden amaçlarının "ma'kûlât ve mahsûsât ne varsa, hepsi Allah'tır demek olmadığını" açıklıkla belirtirler. Bu görüşü savunanların, vücûd kavramından maksatları, Zât-ı Ulûhiyyettir. Vücûd'un Allah'a sıfat olması, hakikî değil mecâzîdir. Vücûd, hâdis olana da sıfat olamaz. Eğer vücûd, sonradan olanlara (hâdislere) sıfat olsaydı, sonradan olanlara tâbi olur ve onların sübutuna bağlı kalırdı. Çünkü sıfatın gerçekleşmesi, tabiî olarak mevsufun

[1028] Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut 1955, C. III, s. 448.
[1029] Muhammed Ali b. Ali et-Tehanevî, *Keşşâf-ı Istılâhât-ı Funûn*, C. II, İstanbul 1984, s. 1464.
[1030] İbn Manzûr, *age*, C. III, s. 445.
[1031] Ebu'l-Alâ Afifi, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975, s. 21.

gerçekleşmesinden sonradır.[1032] Sufîler, eşyanın his ve akla göre reel olan vücûduna, vücûd-i zıllî (gölge varlık) demektedirler. Bu ise, hakikî değil vehmî ve hayalî bir vücûd demektir. İbn-i Arabî'nin vücûdî tevhidi ile İmamı Rabbânî'nin şühûdî tevhidi arasındaki ayırımın başladığı nokta burasıdır. Çünkü vahdet-i şühûda göre varlıklar gölge ve vehim değil, hakikîdir. Vahdet-i vücûd düşüncesinde Zât ve vücûd aynıdır. Vahdet-i şühûdda ise vücûd Zâttan ayrıdır ve ilk yaratılan şeydir.[1033]

Vahdet-i vücûd meselesi ile ilgili olarak şu husus kesinlikle bilinmelidir: İbn-i Arabî'nin düşüncesinde ve eserlerinde, vahdet-i vücûd şeklinde bir terim veya ifadeye rastlanmamaktadır. Vahdet-i vücûd tâbirini, İbn-i Arabî'nin kendisi değil, onun fikirlerini inceleyenler icâd etmişlerdir. Araştırmacılar, "vücûdun hepsi birdir, vücûdda yalnız Allah vardır" gibi ifadelerinden hareketle, onun vahdet-i vücûdcu olduğunu ifade etmişlerdir.[1034] İşte vahdet-i vücûdu ifade eden bu ibareleri dolayısıyla araştırmacılar, onu vahdet-i vücûdun en büyük temsilcisi kabul etmektedirler. Onun şu ifadesi vahdet-i vücûdu ifade etmektedir:

"Biliniz ki vücûd ile mevsuf olan sadece Allah'tır. Onunla birlikte, mümkinattan hiçbir şey vücûdla muttasıf değildir. Özellikle diyorum ki vücûdun kendisi Hak'tır."[1035]

Onun bu ifadesi vahdet-i vücûdun en önemli dayanağını teşkil eder. İbn-i Arabî, vahdet-i vücûd düşüncesini "vücûd birdir ve Hakk'ın vücûdudur" şeklinde ifade ederken, Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), aynı fikri "kendisinde hiçbir ihtilaf bulunmayan varlık Hak'tır" şeklinde dile getirmiştir.[1036]

Türk-İslam düşüncesi göz önünde tutulduğunda Osmanlı topraklarında XVI. asrın ortalarına kadar yetişen âlim ve mutasavvıflar İbn-i Arabî'nin görüşleri çerçevesinde eserler telif etmişlerdir. İbn-i Arabî'nin talebesi Sadreddin Konevî, Davûd-ı Kayserî, Molla Fenârî ve İbn-i Kemal bu âlimlerin meşhurlarıdır.[1037] Konevî, hayatı boyunca İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücûd sistemiyle meşgul oldu. Hatta İbn-i Arabî kendisine *Fusûsu'l-Hikem*'i okuyup okutabileceğine dair bir icazet yazdı.[1038] İbn-i Arabî'nin Anadolu'daki seyahatleri ve ikameti, onun İslâm dünyasındaki etkisinin en önemli sebebidir.

[1032] Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul 1331, s. 94-95.
[1033] Cavit Sunar, *Vahdet-i Şuhûd-Vahdet-i Vücûd Meselesi*, Ankara 1960, s. 92-3.
[1034] Suad el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî el-Hikme fî Hudûdi'l-Kelime*, Beyrut 1981, s. 1145
[1035] İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiye*, Beyrut trz,, C. III, s. 429.
[1036] Sadreddin Konevî, *Miftâhu Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd*, Tasavvuf Metafiziği, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002, s. 9, 21-23.
[1037] Mustafa Tahralı, "Fususu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle Alakalı Bazı Meseleler", *Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, C. I, İstanbul 2005, s. 31.
[1038] Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, C. I, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, no: 2306, s. 89.

Sadreddin Konevî'yi etkilemesiyle birlikte Anadolu'da üstat kabul edilmiştir. Bunda Konevî'nin önemli rolü olmuştur.[1039]

Davûd-ı Kayserî, Osmanlı Devleti'nin ilk resmi müderrisidir. Dinî ve aklî ilimlerde iyi bir öğrenim görmüştür. Fıkıh ve hadis gibi dinî ilimlerde derin bilgiye sahip olmakla birlikte eserlerinin muhtevası incelendiğinde, başta tasavvuf olmak üzere, kelam ve felsefe alanlarında ihtisaslaştığı görülür. Şahsında hem âlimliği hem de mutasavvıflığı birleştirmiş olan Kayserî, özellikle İbn-i Arabî, İbnü'l-Fârız ve Kâşânî'nin geliştirip sistemleştirdiği vahdet-i vücûd doktrinini benimsemiştir. Bu doktrini Osmanlılarda felsefî mahiyette ilk defa savunan ve sistemli bir şekilde açıklayan Davûd-ı Kayserî olmuştur. İbn-i Arabî'nin fikirlerini en iyi şekilde anlayan ve yorumlayan da odur.[1040]

Molla Fenârî, Davud-ı Kayserî'den sonra Muhyiddin-i Arabî'nin vahdet-i vücûd felsefesinin Osmanlı Devleti'nde yayılmasında çok önemli bir yere sahiptir.[1041] Molla Fenârî Anadolu'ya gelmeden önce babası Hamza b. Muhammed'den, Sadreddin Konevî'nin *Miftahü'l-Gayb* eserini okumasıyla vahdet-i vücûd doktrininden etkilenmiştir.[1042]

Molla Fenârî ise "Âlemde taayyün yoluyla beliren eşyanın Allah'ın sıfatları olduğunu ve bu varlıkların gölge varlıklar olup gerçek varlığa delâlet ettiklerini" [1043] ifade ederek, vahdet-i vücûddan bu şekilde bahseder.[1044] Fenârî, vücûdu: "Zâtıyla mevcûd" olan Zâtın hakikati" şeklinde tarif eder.[1045] Molla Fenârî'nin ontolojisi ve varlık felsefesi Zâtçı, özcü bir felsefedir. Gerçek varlık yani Allah "Öz", "Zât"tır. Ona göre Zâtıyla mevcut olan vücûdun hakikati göz önüne alındığında O, tektir.[1046] Yani hakikatin bir ve birlik olması Fenârî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinin temelini teşkil eder.

Molla Fenârî, Konevî'nin "Hak kendisinde ihtilaf bulunmayan vücûddur" ifadesi hakkında değerlendirmede bulunur. Bu nokta Hakk'a vücûd denilmesinin zorunluluğu üzerinde durur. Çünkü ona göre "vücûd Hak'tır" önermesi, Tanrı'nın latif ve gayri mürekkep oluşunun zorunlu neticesidir.[1047]

[1039] Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvuf ve Tarikatların Ruhu*, İstanbul 1990, s. 175.
[1040] Mehmet Bayraktar, *Kayserili Davûd*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, s. 14-5.
[1041] Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 229.
[1042] Mecdî Efendi, *age*, C. I, s. 49; Ülken, *İslam Felsefesi*, İstanbul trz., s. 252.
[1043] Fenârî, *Risâle fi't-Tasavvuf*, Süleymaniye Kütüphanesi, M. Hafid Efendi Bölümü, no: 162/4, vr. 99b.
[1044] Aşkar, *age*, s. 143.
[1045] Fenârî, *Risâle fi Beyân-ı Vahdeti'l-Vücûd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa Bölümü, no: 751/12, vr. 80a; Aşkar, *age*, s. 155.
[1046] Fenârî, *Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 80a; Aşkar, age, s. 155.
[1047] Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 42, İstanbul 2012, s. 432.

3.a. Zât ve Vücûd

Zât, bizzat kendi kendine kaim olandır. İsim ve sıfat zâtın tanıtıcı özellikleridir. Buna göre zât bulunmadan isim ve sıfat var olamaz. Hak, Allah'ın zâtı, hakikat de O'nun sıfatlarıdır. İlâhî zât mutlak varlık, yaratılmış zâtlar ise yoklukla ilişkili varlıklardır.[1048] Vücûd varlık, zât mahiyet demektir. Vücûd başka, zât ve mahiyet yine başkadır. Zât ve mahiyet vücûddan evveldir. Bir varlık hariçte vaki olmadan önce onun zât ve mahiyeti tasavvur edilebilir.[1049] Sistemin kurucusu olarak kabul edilen İbn-i Arabî'de zât ile varlık başka şeylerdir ve aralarında kesin bir ayırım vardır.

Ona göre, gerçek varlık "Zât (öz)"tır, yani Allah'tır. "Varlık" denen şey, yani hem İlahî varlık hem de akıl ve hissi olan harici varlık, Öz'ün sadece bir gölgesi, bir tezahürü, bir taşkınlığıdır. Esas olan öz'dür, o mutlak'tır ve mutlak bir'dir. İbn-i Arabî'de kesin olan şudur ki zât başkadır, varlık başkadır. Yani zât ile varlık arasında kesin bir ayırım vardır. Zât ile varlık arasındaki bu ayırım bir yerde ehadiyye (tekilci birlik) ve vahidiyye (çoğulcu birlik) ayırımıdır. Zât ve ehadiyye, vücûd ve vahidiyye'nin aynı değildir. Birinciler kesinlikle Allah'ın özünü ve esasını ifade ederken, ikinciler de Allah'ın varlığını ifade ettiği kadar, Allah'tan başka diğer varlıkları da ifade ederler. Yani Allah zât cihetiyle ayrı ve mutlak'tır. Varlık cihetiyle diğer varlıkların varlığına her yönden iştirak eder ve onların aynıdır.[1050]

Molla Fenârî de aynı şekilde zât ile vücûdun ayrı olduğunu ifade etmiştir. O, varlıkların taayyünâtını ve varlık âleminde ortaya çıkmalarını "hakkın vücûduyla mahiyet (öz)'inin birleşmesine"[1051] bağlamıştır. Dolayısıyla Fenârî'nin, Allah'ın zâtıyla vücûdunu ayrı ayrı mütalaa ettiğini söylemek mümkündür.

Sufîlere göre bi-zâtihî kâim (kendiliğinden var) olan vücûd birdir, o da Hak Teâlâ'nın vücûdudur. Bu vücûd (varlık) vâcib, kadîm ve ezelîdir. Vücûd'un zât-ı ilâhiye için sıfat olması caiz değildir. Çünkü bu, zâtın vücûd ile vücûdun başka bir şeyden meydana gelmiş olmasını gerektirir. O zaman zât vücûd ile muttasıf bir şey olur. Ayrıca vücûd yaratılmış (mahlûk) da değildir ve mahlûk için vasıf da olamaz. Çünkü vasıf mevsufa tâbidir. Hâlbuki

[1048] Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *Lüma'*, Tahk. Abdulhalim Mahmud, Daru'l-Kutübi'l-Hadise, Mısır 1960, s. 427-428; Abdülkerîm el-Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil*, C. I, Kahire 1316, s. 13-15.
[1049] İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara 1981, s. 166.
[1050] Bayraktar, "İbn Al-'Arabi'de Oluş Ve Varoluşsal Çeşitlenme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 25 (1985), s. 249-250.
[1051] Fenârî, *Risâle fi't-Tasavvuf*, vr. 100a; Aşkar, *age*, s. 157.

her şey vücûda tâbi olup vücûd hiçbir şeye tâbi değildir. Vücûdu, vücûd ile kaim olan suretlerdir.[1052]

Vücûdun, Cenab-ı Hakk'a sıfat olması, hakikî manada değil de mecazî manada kabul edildiğinde problem ortadan kalmaktadır. Çünkü vücûdun Cenab-ı Hakk'a sıfat olması, hakikî manada kabul edilecek olursa, bu kabul Zât-ı Ulûhiyyetin vücûd ile muttasıf başka bir hakikat olmasını gerektirir. Bu durum da terkibi (birleşmeyi) gerektirir.[1053]

Kısaca ifade etmek gerekirse, sistemin kurucusu olarak bilinen İbn-i Arabî, zât ile vücûdun ayrı olduğu görüşündedir. Molla Fenârî'nin zât ve vücûd konusundaki fikirlerine bakıldığında, İbn-i Arabî'den etkilendiği görülmektedir. Aynı şekilde Fenârî de zât ile vücûdun ayrı olduğunu kabul eder ve sistemini "Allah'ın zâtının" birliği üzerine oturtur.

3.b. Zât, Sıfat ve İsim

Allah'ın isimleri ve sıfatları Kur'an-ı Kerim ve hadislerle sabittir. Allah'ın ilim, hayat, semi', basar, kelâm, kudret, irade, tekvin, rahmet ve rızık gibi gerek zâtî gerekse fiilî birçok sıfatı vardır. İlim, hayat, semi', basar, kelâm, kudret, irade ve tekvin gibi Allah'ın zâtî sıfatları hakkında Ehl-i Sünnet kelamcıları arasında esasa ilişkin bir ihtilaf yoktur. Onlara göre bu sıfatlar, Allah'ın zâtıyla kaim, kadîm birer manadan ibarettir. Bu sıfatlar ne Allah'ın zâtının aynı'dır ne de gayrı'dır.[1054]

Zât-sıfat ilişkisinde, sıfatlar zâtın aynı mıdır, gayrı mıdır? Bu mesele tartışmaların başladığı noktadır. Vücûdda bir tek sonsuz vardır; o da Hakk'ın vücûdu ve zâtıdır. Sıfat ve isimlerin sonsuz oluşu ise zât ile sıfatlar arasındaki "ne ayrı ne de gayrı oluş, keyfiyetinden ileri gelmektedir. Bir başka deyişle isim ile müsemma arasındaki ayniyetten ileri gelmektedir.[1055]

Zât, sıfat, isim ve şey arasında zâhir olma ve bâtın olma nisbetleri vardır. "Zuhur" mefhumu ve "butûn" yani bâtın olma mefhumu birbirinin aynı şeyler değildir. Şu halde zât sıfatın, ismin ve "şey"in aynı değildir, gayrıdır. Aynı şekilde sıfat ismin ve isim de "şey"in aynı değildir, gayrıdır. Bu itibarla bütün bu mefhumlar arasında "gayriyet" var demektir. Fakat sıfatlar "Mutlak Zât"ın üzerine ilave ve ziyade bir şey olmadığı için, sıfatlar ile zât arasında farklılık mevcut olmayıp "ayniyet" vardır. Bu yönden de zât sıfatların aynıdır.[1056] Yani sıfatların her yönden ve her itibara göre, tamamıyla zât'ın aynı ve gayrı olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Zât

[1052] İ. Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn-i Arabî*, Haz. Mustafa Kara, İstanbul 1991, s. 11-12.
[1053] Kam, *age*, s. 94-95.
[1054] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Beyrut 1970, s. 36
[1055] Tahralı, "Fususu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle Alakalı Bazı Meseleler", C. I, s. 55.
[1056] Tahralı, "Fususu'l-Hikem'de Tezatlı ifadeler ve Vahdet-i Vücûd", C. II, s. 25.

mertebesi dikkate alındığında "ayniyet"; sıfat ve isimler dikkate alındığında "gayriyet" vardır denilecektir.

Molla Fenârî'ye göre "bir şeyin taayyünü, onun sıfatıdır. Eşya Hak'la ilgili hakikatlerin taayyünatları itibariyle Hakk'ın kendisinin sıfatıdır. Bu hakikatler, Hakk'ın taayyünü olması itibarıyla da Hakk'ın sıfatıdır. Eşya ister Hakk'ın varlığının taayyünatı ister onunla ilgili işlerin taayyünatı nedeniyle olsun, bütün bunlar O'na delâlet eden isimler ve sıfatlardır."[1057] Yani, Molla Fenârî, isim ve sıfatları bir yönüyle Allah'ın zâtının aynı, diğer yönüyle zâtının gayrı olduğunu ifade etmektedir.

Molla Fenârî'ye göre, varlıkların ortaya çıkması, Hakk'ın mahiyetinin (özünün), vücûduyla birleşmesi şeklinde meydana gelmektedir. Varlık âlemindeki çoklukların sebebi, gerçek varlığın isim ve sıfatlarının taayyünatı nedeniyledir. Suretler çok ve farklı olması yönüyle, itibarî taayyünatla kendisinden bahsedilen nisbetlerin ve isimlerin suretleridir. İsimlerin ve sıfatların tezahürü olan varlıklar isimlerin suretleri olmakla birlikte müsemmanın suretleri değillerdir.[1058] Aksi takdirde müsemmanın taaddüdü gerekir ki bu da vahdet anlayışına terstir.

Molla Fenârî'ye göre bu suretlerin nisbetleri zât ve hakikat yönüyle tektir. İşte fertlerine nisbetle her biri için sabit olan gerçek vahdet budur. Bu ya adet birliği ya da çokluk birliğidir. Sayı ve çokluk, birliğine nisbetle hakikî vahdete eşittir.[1059] Bir diğer ifadeyle birlik ve çokluk sıfat olması yönüyle, hakikî vahdete eşittir.

3.c. A'yan-ı Sâbite

A'yân-ı sâbite terimi, tasavvuf tarihine İbn-i Arabî ile girmiştir. Arapçada değişmez aynlar, özler demek olan a'yân-ı sâbite, dış âlemde var olan eşyanın Allah'ın ilminde sabit olan ezelî hakikatleridir.[1060] A'yân-ı sâbite Allah'ın ilminde sabit olan "yoklar"dır (mâdûmât). Dış âleme nazaran varlığı yoktur. Dolayısıyla yok olarak kabul edilir. Bu manada ona mümkin de denilmektedir.[1061] İlahî isim ve sıfatların, zât'a ait şuûnun, ilahî ilimde suretleri vardır. Çünkü Allah zâtını, sıfat ve isimlerini bilir. İlahî Zât özel bir taayyün ve belirli bir nisbet ile ilim hazretinde (mertebesinde) bu suretlere tecilli eder. Bunlara a'yan-ı sâbite denir.[1062]

[1057] Fenârî, *Risâle fi't-Tasavvuf*, vr. 99b; Aşkar, *age*, s. 160.
[1058] Fenârî, *Risâle fi't-Tasavvuf*, vr. 100a; Aşkar, *age*, s.160.
[1059] Fenârî, *Risâle fi't-Tasavvuf*, vr. 100a; Aşkar, *age*, s.160.
[1060] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara 1997, s. 125.
[1061] Süleyman Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 4, İstanbul 1991, s. 198.
[1062] Ertuğrul, *age*, s. 19; Kam, *age*, s. 114.

Molla Fenârî a'yan-ı sâbiteyi "Allah'ın ilmindeki hakikatler" olarak ifade eder. Ona göre, a'yân-ı sâbite denen bu hakikatler, Hakk'ın ezelî ilminde, O'nun eşyayı taayyün etme keyfiyetidir. Ona göre bu hakikatler, gayrı mec'ul (yaratılmamış) ve ezelîdir. Çünkü bu keyfiyyet Hakk'ın işleri ve sıfatlarıdır. İlahî mertebelerden olduğu için yaratma ile tavsif edilemez.[1063] Diğer taraftan buna paralel olarak İbn-i Arabî'de bu mahiyet ve suretleri gayri mec'ul kabul etmektedir.[1064]

Molla Fenârî, a'yân-ı sâbite olarak nitelenen şeylerin bilgi açısından ezelî olduğunu belirtir. Eğer bunun tersine bu bilginin hâdis olduğu kabul edilirse, Molla Fenârî bu hakikatlerin mec'ul kabul edildiği takdirde Allah'ın Zâtı'nın hâdis şeyler için mahal olacağını söyler ki bu mümkün değildir. O, yaratmanın vücûdun mahiyetlere izafetinden ibaret olduğunu bildirir. Bu mahiyetler ise, kendilerine vücûdun izafetinden önce ve gayr-ı mec'ul olarak sabittirler.[1065] Kısaca ifade etmek gerekirse, Fenârî'nin "gayr-ı mec'ul" ifadesinden de anlaşıldığı üzere a'yân-ı sâbitede bulunan suretler ve mahiyetler yaratılmamıştır.

Sonuç

İslam düşünürlerinin yeni sentezlere yöneldiği bir dönemde yaşayan Molla Fenârî, eserleri ve tedrisatıyla ilim dünyasına büyük hizmetlerde bulunmuş bir âlimdir. Yaşadığı devrindeki ilmî ve fikrî ortamın güçlü temsilcilerindendir. Anadolu ve Mısır'da yüksek tahsilini önemli âlimlerle tamamlamış, sonrasında kadılık, müderrislik, müftülük gibi en yüksek dinî ve siyasî payelere erişmiştir. Osmanlı medreselerindeki eğitim programını dönemin ilmî ve fikrî yapısı çerçevesinde yenilemiştir. Eğitim programına Fahreddin Râzî ekolünü yerleştirerek, naklî ilimlerin yanında felsefe, mantık gibi aklî ilimlerin de okutulmasını sağlamıştır. Fenârî, güncellediği bu programla Fahreddin Râzî'nin metafiziği ile İbn-i Arabî'nin tasavvuf metafiziğinin uyumlu şekilde okutulmasını gaye edinmiştir. İlmî projesinde mantık, din ilimleri metodolojisi ve tasavvuf metafiziğiyle çelişmeden, verimli bir şekilde okutulmuştur. Bu programla yetişen âlimler ve kaleme alınan eserler incelendiğinde, Fenârî'nin hem kendi dönemine hem de daha sonraki dönemlere tesir ettiği görülecektir. Bu da onun ilmî düşüncesinin başarısını gösteren önemli bir veridir. İslamî ilimlerin hemen her sahasında kaleme aldığı eserlerin bir kısmı asırlarca medreselerde okutulmuş ve o, bu eserleriyle günümüze kadar ulaşmıştır. Felsefî tasavvuf düşüncesinin en önemli konularından birini teşkil eden vahdet-i vücûdun Osmanlı ilim

[1063] Fenârî, *Risâle fi't-Tasavvuf*, vr. 101b; Aşkar, *age*, s. 162.
[1064] Ahmet Avni Konuk, *Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. M. Tahralı-S. Eraydın, C. I, s. 118.
[1065] Fenârî, *Risâle fi't-Tasavvuf*, vr. 101b; Aşkar, *age*, s. 162.

dünyasına girmesini sağlamıştır. Bu düşünceyi destekleyen risaleler kaleme almıştır.

Kaynakça

Abdulhay bin İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâr min Zeheb*, C. VI, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1351.

Adıvar, A. Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1970.

Afifi, Ebu'l-Alâ, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975.

Ahmed Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ*, Haz. Mahir İz, C. VI, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.

Aşkar, Mustafa, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Muradiye Vakfı Yayınları, Ankara 1993.

Bayraktar, Mehmet, *Kayserili Davûd*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.

_____, "İbn Al-'Arabi'de Oluş Ve Varoluşsal Çeşitlenme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 25 (1985).

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Istılahât-ı Fıkhıyye Kamusu*, C. I, Bilmen Yayınları, İstanbul 1976.

Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, İstanbul 1972.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara 1997.

Çoruh, Şinasi, *Emir Sultan*, Tercüman 101 Temel Eser Serisi, trz.

Demirli, Ekrem, "Vahdet-i Vücûd", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 42, İstanbul 2012.

el-Askalânî, İbn-i Hacer, *Enbâu'l-Gumr fî Ebnâi'l-Umr*, C. VI, Beyrut 1986.

el-Cîlî, Abdülkerîm, *el-İnsânü'l-Kâmil*, C. I, Kahire 1316.

el-Hakîm, Suad, *el-Mu'cemu's-Sûfî el-Hikme fî Hudûdi'l-Kelime*, Beyrut 1981.

Ertuğrul, İ. Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn-i Arabî*, Haz. Mustafa Kara, İstanbul 1991.

et-Tehanevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâf-ı Istılâhât-ı Funûn*, İstanbul 1984.

Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza Molla, *Aynu'l-A'yân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, İstanbul 1325.

_____, *Risâle fî Beyân-ı Vahdeti'l-Vücûd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa Bölümü, no: 751/12.

_____, *Risâle fi't-Tasavvuf*, Süleymaniye Kütüphanesi, M. Hafid Efendi Bölümü, no: 162/4.

Harirîzâde Kemaleddin Efendi, *Tıbyânü Vesâili'l-Hadâik fî Beyân-i Selâsili't-Tarâik*, C. I, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, no: 490.

Hoca Sadeddin Efendi, *Tacu't-Tevârih*, C. II, İstanbul 1279.

Hüseyin Hüsâmeddin, "Molla Fenârî", *Türk Tarih Encümeni Mecmûası*, S. 95 (1926).

Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliyâ*, C. I, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, no: 2306.

İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiye*, Beyrut trz.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrem, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut 1955.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara 1981.

Kam, Ferid, *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul 1331.

Kehhâle, Ö. Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, C. IX, Matbaatü't-Terakkî, Dımeşk 1960.

Konevî, Sadreddin, *Miftâhu Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd*, Tasavvuf Metafiziği, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002.

Konuk, Ahmet Avni, *Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. M. Tahralı-S. Eraydın.

Matûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, Beyrut 1970.

Mecdî Efendi, *Terceme-i Şekâik-ı Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniye*, C. I, İstanbul 1269.

Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Mecelletü'n-Nisâb fi'n-Nisebi ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlid Efendi Bölümü, no: 628.

_____, *Devhatü'l-Meşâyıh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1978.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Tasavvuf ve Tarikatların Ruhu*, İstanbul 1990.

Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd fi'l-Mebde-i ve'l-Meâd*, İstanbul 1288.

Sunar, Cavit, *Vahdet-i Şuhûd-Vahdet-i Vücûd Meselesi*, Ankara 1960.

Suyûtî, Celâleddin, *Buğyetü'l-Vûât fî Tabakâtü'l-Luğaviyyîn ve'n-Nûhât*, Kahire 1965.

Taftazânî, Sadeddin, *Şerhu'l-Makâsıd*, Tah. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1989.

Tahralı, Mustafa, "Fususu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle Alakalı Bazı Meseleler", *Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 2005.

_____, "Fususu'l-Hikem'de Tezatlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", *Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 2005.

Taşköprüzâde, Isâmuddin Ahmed b. Mustafa, *Mevzûatü'l-Ulûm*, Ter. Kemaleddin Muhammed b. Ahmed, İstanbul 1313.

Toğan, A. Z. Velidi, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1970.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *Lüma'*, Tahk. Abdulhalim Mahmud, Daru'l-Kutübi'l-Hadise, Mısır 1960.

Uludağ, Süleyman,"A'yân-ı Sâbite", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 4, İstanbul 1991.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1965.

_____, *Osmanlı Tarihi*, C. I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1961.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkür Tarihi*, C. II, İstanbul 1934.

_____, *İslam Felsefesi*, İstanbul trz.

Yazıcıoğlu, M. Sait, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, S. IV (1980).

TEFSİR

OSMANLI SON DÖNEM ŞEYHÜLİSLAMLARINDAN MUSA KÂZIM EFENDİ'NİN "SAFVETÜ'L-BEYAN FÎ TEFSİRİ'L-KUR'AN" ADLI ESERİNDE İŞÂRÎ YORUMLAR

Yrd. Doç. Dr. Bilal DELİSER
Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
bdeliser@gumushane.edu.tr/bilaldeliser@hotmail.com

Giriş

Osmanlı Devleti'nin son devir şeyhülislamlarından biri olan Musa Kâzım Efendi (1858-1920), beş yıllık şeyhülislamlık görevi boyunca ülkenin fikri, siyasi, sosyal ve bilimsel faaliyetlerine aktif olarak katılmış biridir. Musa Kâzım Efendi, "Sırat-ı Mustakim" ve "İslam" gibi dergilerdeki yazıları, *Usul-i Meşveret* ve *Hürriyet*, *Kulliyat-ı Şeyhülislam Musa Kâzım* ve *Safvetü'l-Beyan* adlı tefsiri gibi eserleri ile yaşadığı çağın problemlerine çözümler aramış, döneminin önde gelen aydınlarından biri olmuştur. Musa Kâzım Efendi (1858-1920) fıkıh, kelâm, felsefe ve tasavvufa dair pek çok alanda eser vermiş çok yönlü entelektüel bir Osmanlı âlimidir. Onun en önemli eserlerinden biri de "Safvetü'l-Beyan Fî Tefsîri'l-Kur'an" adlı tefsiridir. Bu eser Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Bakara suresinden 73 ayetin tefsirini içermektedir. Eser tek cilt halinde matbudur.

Musa Kâzım Efendi'nin hayatı, ilmî şahsiyeti, eserleri, şeyhülislamlığı ve mutasavvıf kişiliği incelemeye tabi tutulmuştur. Yine Musa Kâzım Efendi'nin İslam düşüncesindeki yeri; medeniyet görüşü ve İslamcı siyaset anlayışındaki genel yaklaşımı incelenmiş ve bu konudaki görüş ve düşünceleri de ortaya konulmuştur. "Safvetü'l-Beyan Fî Tefsîri'l-Kur'an" bağlamında tefsirdeki yöntemi de değerlendirilmiştir. Adı geçen tefsir; kaynakları, rivayet ve dirayet, ulûmu'l-Kur'an, kelâm ilmi, fıkıh ilmi ve dilbilimsel yönleri itibariyle ele alınmış ve incelenmiştir. Ancak bu tefsirin işârî ve tasavvufî yorumları içerip içermediği, içeriyorsa bunun ne miktarda olduğuna ilişkin alan boş kalmıştır. Mutasavvıf bir kişiliğe sahip olan Musa Kâzım Efendi'nin bu alanda söylenmiş sözü olabileceğini düşünerek onun bu tefsirdeki işârî yorumlarını tespit etmeye karar verdik. Nitekim Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* adlı eserinde Musa Kâzım Efendi'nin tefsirini tanıtırken, bazı tasavvufî mütalaaların derç edilmiş olduğunu haber vermektedir. Böylece birçok yönden incelenen Safvetü'l-Beyan Fî Tefsîri'l-Kur'an" adlı eser tasavvuf ilmi yönünden de incelenerek bu yöndeki boşluk giderilmiş olacaktır. Bu aynı zamanda disiplinler arası bütünlüğün sağlanması ve tefsirin özgünlüğünün ortaya çıkarılması açısından önemlidir.

A. Musa Kâzım Efendi ve Tasavvufî Kişiliği

Osmanlı İmparatorluğu'nun 121. şeyhülislamı olan Musa Kâzım Efendi, 1858 yılında Erzurum vilâyetinin Tortum kazasına bağlı Pehlivanlı köyünde bir çiftçi ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Ailesinin aslen Balıkesirli olduğu tahmin edilmektedir. Memleketinde başlamış olduğu medrese eğitimini sırasıyla Erzurum, Konya, Balıkesir'de sürdürmüş ve İstanbul'da Fatih Medresesi'nde tamamlamıştır. İcazetnâmesini XIX. yüzyılın meşhur ulemâsından Hoca Şakir Efendi'den alan Musa Kâzım Efendi, saray bürokratlarıyla kurmuş olduğu patronaj ilişkileri sayesinde Fatih dersiâmlığının yanı sıra Dârülfünûn, Dârülmuallimîn, Mekteb-i Hukuk ve Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi gibi imparatorluğun en gözde eğitim müesseselerinde muallimlik görevlerinde bulunmuştur. Aynı şekilde Maârif ve Meşîhat bürokrasisinde de önemli görevlere getirilmiştir.[1066]

Serbest düşünce yapısının gelişiminde yakın dostu Ahmed Mithat Efendi'nin önemli etkisi olan Musa Kâzım Efendi, yazarlık hayatına II. Abdülhamid döneminde, Ahmed Midhat Efendi'nin çıkarmış olduğu Tercümân-ı Hakîkat Gazetesi'nde başlamış, II. Meşrutiyet döneminde Sırât-ı Müstakîm, Teârüf-i Müslimîn ve İslâm Mecmuası gibi dergilerde devam etmiştir. Musa Kâzım Efendi'nin İttihat ve Terakki ile olan ilişkisi, II. Meşrutiyet öncesine dayanmaktadır. İttihat ve Terakki'nin yönetim kadrosu içerisinde yer almış olan Musa Kâzım Efendi, aynı zamanda bu cemiyetin Meclis-i Âyân'daki sözcülüğünü yerine getirmiş ve onun dinî propagandasını yürütmek üzere kurulan Heyet-i İlmiyye'sini yönetmiştir. Nakşibendî tarikatının bir üyesi olan Musa Kâzım Efendi'nin yine İttihatçı olması sebebiyle Bektaşî tarikatına girmiş olduğu şeklindeki iddialar ise asılsızdır. I. Dünya Savaşı'nın Osmanlı Devleti'nin aleyhine neticelenmesi üzerine İttihat ve Terakki kabine üyelerini yargılamak üzere kurulan mütareke dönemi divân-ı harbinde, savaş suçlusu olarak yargılanmış ve on beş yıl kürek cezasına çarptırılmıştır. Cezası Sultan VI. Mehmed Vahideddin tarafından üç yıl geçici sürgüne çevrilmiş, sürgüne gittiği Edirne'de 10 Ocak 1920 tarihinde vefat etmiştir.[1067]

II. Meşrutiyet öncesinde kaleme almış olduğu yazılarında daha ziyade felsefî konularla ilgilendiği görülen Musa Kâzım Efendi, bu yazılarında dinin insanın ferdî ve toplumsal hayatındaki rolü ile medeniyetin teşekkülü ve korunmasındaki etkilerini vurgulamıştır. Onun felsefî görüşlerini etkileyen

[1066] Ahmet Şamil Gürer, "İttihat Ve Terakki'nin Bir "Fırka Şeyhülislâmı" Arayışı ve Musa Kâzım Efendi'nin Şeyhülislamlığa Getirilişi" *Turkish Studies International Periodical For the Languages*, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 5/4 Fall 2010, s. 1204-1206; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1974, s. II, 774; Ferhat Koca, "Musa Kâzım Efendi", *TDİA*, İstanbul, 1998, XXXI/221.

[1067] Gürer, *agm*., s. 1205; Bilmen, *age.*, aynı yer; Koca, "Musa Kazım Efendi", *TDİA*, aynı yer.

faktörler Batılılaşma hareketleri ile birlikte Türkiye'ye girmeye başlayan din karşıtı modern felsefî akımlardır. Bu yüzden materyalizm ve pozitivizm gibi felsefî akımlara karşı XIX. yüzyılda modernist bir tepki hareketi olarak ortaya çıkan "yeni kelâm hareketi"nin Türkiye'deki öncüleri arasında yer almıştır. II. Meşrutiyet dönemi İslâmcılık akımının önemli temsilcilerinden olan Musa Kâzım Efendi'nin siyasi konularla ilgili yazılarında işlemiş olduğu asıl düşünce İttihat ve Terakki'nin dinsel açıdan meşruiyetini savunmak ve bu cemiyetin meşruti yönetimin başa gelmesindeki rolünü vurgulamak olmuştur. Bunu yaparken de modern çağın birer ürünü olan demokrasi ve insan haklarının İslâm dini ile tam bir uyum içerisinde olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.[1068]

Musa Kâzım Efendi bütün bunların yanında, aynı zamanda gönül ehli ve mutasavvıf bir şahsiyettir. O, kendisine izafe edilen ve hakkında çıkarılan masonluk ve farmasonluk gibi iddialara cevaben yazdığı beyannamesinde tasavvufla olan ilişkisini şöyle açıklamıştır:

"Husus-ı ahvâlimden bahsetmek, meslek ve meşrebime dair izahat vermek, dünyada hoşlanmadığım ahvâlden ise de hâiz olduğum makamın ulviyeti itibariyle, bana vuku bulan taarruzlara karşı sükût ihtiyar eylemek maslahata muvafık olamayacağından, bu babda hülâsaten beyân-ı hâle mecburiyet hâsıl oldu. Bu âciz tahminen on iki yaşımda olduğum halde, tarikat-ı aliye-i ilmiyeye sâlik oldum. Allah'ın inâyetiyle o zamandan bu âna gelinceye kadar bütün ahvâl ve ef'âlimi o meslek-i âlînin mukteziyâtına tevfik etmeğe gücüm yettiği kadar çalıştım. Uzun senelerden beri dış temizliğe itinâda ber-devam olduğum gibi, sâliki bulunduğum Nakşibendî tarikatının bu abd-i âcize bahşetmiş olduğu manevi feyizler sayesinde hâsıl eylediğim kalb temizliği ve ruh safiyetini, beşer kederlerinden muhafazaya dikkat eylemekteyim. Allah'ın inayetiyle gerekli ilimleri hakkıyla tahsil etmek ve bu bilgileri cami-i şeriflerde, yüksek ve orta mekteplerde talim ettiğim gibi tefsir ve tasavvuf ilimleriyle çok uğraşarak bu sayede Kur'an-ı Kerim'in on cüzüne ait olan ve henüz basılmamış olan takriben üç bin sayfalık bir tefsir-i şerifde vücuda getirdim. Dinî gerçeklere ait bir hayli tasavvufî eserin tedris ve tercümesine de muvaffak olarak, bu sebeple lehü'l-hamd ve'l-minne, nice dinî inceliklere ve Kur'an'ın esrarına kesb-i vukufla, İslamiyet'in üstünde veya ona eşit hiçbir meslek, hiçbir mezhep bulunmak ihtimali olmadığına şuhûd derecesinde vicdani kanaat hâsıl ettim. Bununla bi-hakkın iftihar etmekteyim."[1069]

[1068] Gürer, *agm*., s. 1205.

[1069] Derya Cömert, *Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006, s. 12; Bayram Ali Çetinkaya, "Musa Kazım Efendi'nin Dini, Siyasi ve Felsefi Düşüncesi", *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/2, 2007, s. 79; Ferhat Koca,

Musa Kâzım Efendi kendisinin de ifade ettiği gibi, küçük denecek yaşlarda girdiği Nakşibendî tarikatına bağlılığını hayatı boyunca sürdürmüş ve bu alanda önemli tercümeler yapmıştır. O, tasavvufu kalp temizliği ve ruh safiyetini temin eden bir araç olarak görmüş ve tasavvufun yanı sıra İslam felsefesine ve kelâma da büyük bir ilgi duymuştur. Bu özelliğinden, onun, bir taraftan tasavvufla batını ve irfani yönünü geliştirirken diğer taraftan da felsefî ve kelâmî tartışmalarla akılcı bir yöneliş içinde bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Musa Kâzım Efendi'nin zamanında kurumsallaşmış iki ayrı tasavvuf ekolü vardı: Biri Cem'iyet-i Sufiye, diğeri de Cem'iyet-i Sufiyye-i İttihâdiyye idi. Bunlardan 1911 (h. 1327) tarihinde faaliyete geçen Cem'iyet-i Sufiye'nin reisi Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi idi. Bu cemiyetin yayın organı ise Mart 1911 tarihinde haftalık olarak yayımlanmaya başlayan Tasavvuf Mecmuası'ydı. Rakip teşkilat olan Cem'iyet-i Sufiyye-i İttihâdiyye'nin reisi ise Bektaşî şeyhlerinden Hacı Beyzâde Muhtar Bey idi. Bu cemiyetin yayın organı Muhibbân adlı dergi idi.[1070]

Netice itibariyle, onun mensup olduğu tarikat Nakşî-Hâlidîlik olup şeyhi Kishalı Hacı Feyzullah Efendi'nin ilk halifesi Muhammed Necâtî Efendi'dir. Pek çok eser kaleme almış olan Musa Kâzım Efendi'nin tasavvufla ilgili kavramlara değindiği üç telif ve iki de tercüme eseri vardır. Telif eserleri *Safvetü'l-Beyân*, *Sûre-i İhlâs ve Alak Tefsirleri* ile *Kehf Sûresi'nin Tefsiri*'dir. Tercümeleri ise Sûfî Cemâleddîn Muhammed Nûrî Efendi'nin *Tahkîk-i Vahdet-i Vücûda Dâir Bir Risâle*'si ile Simavna Kadısıoğlu diye meşhur olan Şeyh Bedreddin'in *Vâridât* adlı eseridir.[1071]

B. İşârî Tefsir ve "Safvetü'l-Beyan Fî Tefsîri'l-Kur'an" da İşârî Yorumlar İşârî Tefsir

Sözlükte "bir nesneyi gösterme", "bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme", "dolaylı ve kinayeli bir sözle anlatma" gibi anlamlara gelen "işaret"; tasavvufta ise "maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibareyle anlatılamayan, yalnızca ilham, keşif gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilecek kadar gizli olan mana" şeklinde tanımlanmıştır.[1072]

İşaret lafzı, usul-i fıkıh'ta "lafzın sevk ediliş amacı dışında kalan, fakat asıl manadan ayrılmayan ve onun gereği olan ikincil bir mânâya delaleti"

Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları, Rağbet Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 48.

[1070] Cömert, *age*., s. 13.

[1071] Selami Şimşek, "Tortumlu Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin Bazı Tasavvuf Kavramlarına İlişkin Düşünceleri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/3, c. 3, sayı: 5, s. 1.

[1072] Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *TDİA*, İstanbul, 1998, XXIII/424.

anlamında; Arap edebiyatında ise "örtülü olarak anlatılmak isteneni (mekniyyun 'anh) doğrudan veya az bir vasıtayla anlatan, alakası açık kinaye türü, ima" anlamında kullanılmaktadır. İlkinde delalet bahisleri, ikincisinde ise kinaye başlığı altında incelenir. Nahiv'de "bir kişi ya da nesneyi gösterme"ye yarayan isimlere ism-i işaret denilir.[1073]

"Bir anlamı üstü kapalı biçimde; dolaylı ve kinayeli bir şekilde anlatmak" şeklinde özetlenebilecek olan işaretin kök anlamı; "balı bulunduğu yerden çıkartmak" anlamına gelen "ş-v-r" kelimesidir.[1074] Şura, meşveret, müşavere, müşavir, istişare, müsteşar de aynı kökten gelen kelimelerdir. Tıpkı bal arısının farklı tat ve kokulardaki çeşitli çiçeklerin özsularını alarak onlardan farklı bir sıvı meydana getirmesi gibi, istişare eden kişi de farklı görüşlerden tek bir görüş çıkartmak istemektedir. Çıkartma fiili belli bir çaba gerektirdiğinden, işârî yaklaşım "ilk anda gözüken normal anlamın ötesine geçerek, daha derindeki manayı almaya çalışmak" anlamına gelir. İşârî okumalar yapan bir kişi; cümle dışında iken farklı sinyalleri bulunan kelime ve terkiplerden alabildiği bütün muhtemel anlamları o metne yükleyebilmektedir. Usulcülerin dall bi'l-işareden ayrı mülahaza ettikleri dall bi'd-delale, dall bi'l-iktiza gibi delalet türleri işbu sinyaller kapsamında mütalaa edilebilir gözükmekteyse de bu delaletler tamamen metinden kaynaklanmaktadır.[1075]

Tasavvufta ise yalnızca ilham, keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilecek kadar gizli mana şeklinde tanımlanmış; Kur'an ayetlerinin bir kısmının ya da tamamının keşf ve ilhamla yorumlandığı tefsirlere işârî/remzi tefsir denilmiştir. Söz konusu yorum tarzına, serbestlik derecesine göre istinbat ve i'tibar da denilebilmekte; bu metotla ulaşılan bilgilere hakikat, latife ve sır adı verilerek, bunların toplandığı eserlere bunu gösteren şu adlar konulmaktadır: *Hakâiku't-tefsir* (Sülemî), *Bahru'l-hakâik* (Necmeddin Daye), *Letaifu'l-işârât* (Kuşeyrî) ve Reşîdüddîn-i Meybüdî'nin eseri *Keşfü'l-esrâr*.[1076]

Çağdaş Kur'an bilimciler işârî tefsiri şöyle tanımlamaktadırlar:

"Yalnız seyr u sülûk ve tasavvuf erbabınca bilinebilen ve zahiri mana ile uyumlu olan gizli bir işaret sebebiyle, Kur'an'ı zahiri manasının dışında başka bir mana ile te'vîl etmek."[1077] Bu anlamda işârî tefsir, yalnız sülük

[1073] Murat Sülün, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kur'an'a İşârî Yaklaşımlar", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri, -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı 21-22 Ekim 2011*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, 2012, s. 112.
[1074] Rağıb el-İsfehani, *Müfredat*, Tah. Safvan Adnan Davûdî, Daru'ş-Şamiye, Beyrut, 1996, s. 469.
[1075] Sülün, *agm.*, s. 112-113.
[1076] Uludağ, "İşarî Tefsir", *TDİA*, aynı yer.
[1077] Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, II, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988, s. 66; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Kahire, 1986, s. 245.

erbabına açılan ve zahiri mana ile bağdaştırılması mümkün olan bir takım gizli anlam ve işaretlere göre Kur'an'ın tefsir edilmesidir. Bu tür tefsirde ilk anda akla gelmeyen, fakat ayetin işaretinden kalbe doğan manalar söz konusudur. Daha açık ifadeyle: Allah Teala'nın görüş ufuklarını aydınlatması ile Kur'an'ın sırlarına vakıf olan yahut Cenab-ı Hakk'ın ilham ve fetih yolu ile zihinlerine ince/dakik manalar ilka ettiği sülük ve mücahede erbabı ilim ehli kişilerin, Kur'an'ın zahirine ve genel anlam bütünlüğüne ters düşmeyecek şekilde, ama zahiri manasının dışında Kur'an'ı tefsir etmeleridir.[1078]

Sufiler, yaptıkları riyazet ve ibadetler sonunda kendilerinin böyle bir ilme ulaştıkları görüşündedirler. Kazandıkları bu gizli bilginin herkesçe hazmedilemeyeceği gibi, onları yanlış bir anlayışa sevkten kaçınmak için sufiler, kalplerine doğan bu bilgiyi kapalı bir üslup ile remiz ve işaret yolu ile ifade etmişlerdir. Bundan dolayı da yaptıkları tefsire tefsir değil, işaret adını vermişlerdir. Bunun için tasavvufî tefsire "işârî tefsir" denmiştir.[1079]

Kur'an'ın herkesin görüp anlayabildiği zahir ve sarih manasından başka bir mana taşımadığını iddia eden zahirler dışındaki bütün İslam âlimleri, Kur'an'a ve sünnete ters düşmeyecek, İslam'ın genel prensiplerine aykırı olmayan işârî tefsir anlayışını kabul etmişlerdir. Bu tür tefsir anlayışı, başta Kur'an ayetleri olmak üzere hadisler ve sahabe kavilleri ile temellendirilmiştir.[1080]

C. Safvetü'l-Beyan Fî Tefsiri'l-Kur'an'da İşârî Yorumlar

Musa Kâzım Efendi, tefsirin başında bulunan "ifâde-i mahsûsa" kısmında tefsirinin yazılış amacını açıklarken, "…tefsir kitablarından anlam çıkarmaya kudretleri olmayan din kardeşlerimize Kur'an-ı Kerim'in hiç olmazsa mana-yı zahiresini ve mümkün olduğu kadar bazı yüce hükümlerini ve esrar-ı latifesini, günümüz diliyle bildirmeye gayret etmek halis niyetiyle bu babdaki aczimizi dikkate almayıp 'Safvetü'l-Beyân' adını verdiğim şu tefsir-i şerifi Allah'tan yardım isteyerek tahrir ve neşre başladım." derken, Kur'an ayetlerinin öncelikli olarak zahiri anlamlarını açıklığa kavuşturmayı amaçladığını söyleyebiliriz. 'Esrar-ı latife' ifadesiyle de bazı tasavvufî inceliklere ve nüktelere yer vereceğine işaret etmiş olmaktadır. Musa Kâzım Efendi tefsirinde, Türkçe tefsirlerde pek fazla rastlanmayan uzun gramatik, sarf ve nahiv tahliller yapmıştır. Fıkıh ve kelâm ilimlerinin verileriyle yaptığı açıklamalar ve tartışmaların yanında yer yer de tasavvufî ve işârî yorumlara

[1078] Ali Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyri (ö. 465/1072)'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2002, s. 56-57.
[1079] Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara, 1974, s. 19.
[1080] Yunus Emre Gördük, *İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer'i Temelleri ve Bâtını Yorumdan Farkı*, Marife, Yaz 2011, s. 9-47.

başvurmuştur. Biz bu tebliğde tasavvufî ve işârî yönde yorumladığı ayetler veya kavramlara daha yakından bakmak istiyoruz.

1. Fatiha Suresi: "Rahmân" ve "Rahîm" Kelimeleri

Musa Kâzım bu iki kavram hakkında sufiyyenin şu açıklamalarına yer vermiştir: Erbab-ı tasavvuftan bazı zevatta "Rahmân"ı; alâ-vechi'l-bidaye, yani emr-i hilkatte tahammül ve kavabil ve mukteza-yı hikmet üzerine kâffe-i mahlukata vücûd veren, "Rahîm"i de bi-hasbi'n-nihaye nev'-i insaniyyeye mahsus kemal-i maneviyyeyi ifade eden manasında istimal etmişlerdir.[1081]

Görüldüğü gibi, "Rahmân" hikmet gereği bütün mevcûdâtı var eden; "Rahîm" ise insan nev'ine mahsus manevi bir olgunluk ve kemal mertebesine işaret etmektedir.

2. Fatiha Suresi'ndeki İltifat Sanatını İşârî Yorumlarla Açıklaması: Beşinci Ayette Allah'ın Sözü Gâibten Muhataba Döndürmesi ve Bununla İlgili İşârî Yorumlar

Birinci Nükte: Cenab-ı Allah'ın Şuhûd Mertebesinde Taayyünü

Bilindiği gibi iltifat belagat ilminin, bedîî bölümüne ait edebi sanatlardan biridir. Cümle üçüncü şahıs kipiyle devam ederken birden değişerek ikinci şahsa yani gaipten muhataba veya muhataptan gaibe dönmesi iltifat sanatını oluşturmaktadır.[1082]

Bu konuda Musa Kâzım şunları söylemektedir:

"Bundan evvelki ayetlerde evvelen her hamd ve senanın merci-i hakikisi olan zat-ı ecell ve âlâ, gaip siğasıyla (Allah) lafzı şerifiyle zikredilmiştir. Sonra kendisi bi'l-cümle zevat-ı sâireden temyiz eden sıfat-ı celile ile tavsif buyrulunca, Cenab-ı Hakk şu evsaf-ı celilesiyle nazar-ı kâride şuhûd mertebesinde teayyün ederek kârinin ilm-i ma'lûmu muayyine tealluk etmiş artık zat-ı subhaniyyesine hitap siğasıyla (iyyakena'büdü…) diye hitap ederek iktiza eylemiştir. Yani, şân-ı ulûhiyeti ve sıfat-ı ulya-yı ceberrutu ber-vech-i bâlâ (daha önce) beyan buyrulan rabbimiz Teala ve Tekaddes hazretleri, ibadet ve istianeyi ancak sana hasr ve tahsis ederiz demektir."[1083]

"Yine buradaki siğa hitapta tarik-ı burhandan tarik-ı ayâne terakki ve ğaybetten şuhûda intikal vardır. Güya ki evvelce nazar-ı istidlal ile bilinen Cenab-ı Hakk artık ayânen mahsus derecesine vasıl olmuş ve delil-i aklî ile taakkul olunurken, şimdi müşahade mertebesini bulmuş ve binaenaleyh ğaybet, huzura inkılap ederek (iyyakena'büdü…) denilmiştir. Bu kadar nükte

[1081] Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyan Fî Tefsîri'l-Kur'an*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1336, s. 5.
[1082] Tahiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lugatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1973, s. 63.
[1083] Musa Kazım, *age.*, s. 10.

ve mezaya-yı gâib siğasının yani (iyyahüna'büdü) ibaresinin ifade edemeyeceği ise derkâr (zahir, aşikar)dır."[1084]

İkinci Nükte: Arif-i Billah'ın Seyr-i Sülûkunun Başlangıç ve Bitiş Mertebeleri

Gâib siğasından muhataba intikalle oluşan iltifat sanatı ile ilgili ikinci nükte olarak Musa Kâzım şunları söylemektedir:

"Burada ğaybetten hitaba intikâlde diğer bir mühim nükte daha vardır ki o da arif-i billah olan zatın mebadi-i hal ve müntaha-yı ahvalini beyana işarettir. Arif'in mebadi-i hali zikir ve fikir ve esmâ-i ilahiye ve âlâ-i sübhaniyede tefekkür ve hakkın sanâyi-i bediîsi ile uzmât-ı zahire ve saltanat-ı bahiresine istidlalden ibarettir. Evvel-i sureden (iyyakena'büdü) ayetine kadar zikr olunan ayetler ile arifin bu mebadi-i haline işaret olunmuş ve kelâmın evveli o mebadiiye bina kılınmıştır. Arifin münteha-yı ahvaline gelince, orda arifin biharı vuslat emvacına (vuslat denizinin dalgalarına) karışıp ehl-i müşahade adadine (?) bi'd-duhûl Rabbisini ayânen görmek ve ona şifahen münacatta bulunmaktan ibarettir ki (iyyakena'büdü) hitab-ı müstetabı ile de buna ima buyrulmuştur."[1085]

3. "Na'büdü" ve "Nesteîîn" Fiillerindeki Nun'u Cemî'nin, Cemaatle Namaza İşaret Etmesi

"Bu fillerin tahtında müstetir olan "nahnu" zamiri karî ile namazda hazır bulunan cemaate vesair muvahhidîne râcidir. Bunun hikmeti ise ale'l-iştirak edilen ibadet ve istianenin karîn-i kabul ve icabet olmasına tembihtir. Çünkü kârî ibadet veya duasında ihvan dinini kendisine şerik (ortak) kılarsa onların içinde melâike-i kiram ve evliyâ-yı fiham gibi birçok müstecâbü'd-da'veti ecele bulunacağından onların feyiz ve bereketi ile kendi ibadet ve duasının da mazhar-ı kabul ve icabet olacağı me'mulü kavîdir. Bunun içindir ki cemaatle namaz meşru olmuştur. Bundan başka şu takdimde ibadetin nazar-ı evvelen ve bizzat mabuda, müehhiran kendisi ile Mabudu bi'l-Hakk'ı arasında -vuslet-i seniyye ve nispet-i şerife olmak itibariyle- ibadetine müteveccih bulunması vacip olduğuna da tembih vardır. Zira arifin vasıl-ı illallah olabilmesi ancak cenab-ı zât-ı akdesi mülâhazada müsteğrak ve cemi masivadan mücerred ve gâib olmasına vabestedir (bağlıdır). Binaenaleyh şu maksad-ı aksaya vuslat arzusunda bulunan bir arif nefsini veya ahvalinden bir halini bile mülâhaza edeceği zaman onları maksudu bizzat olarak mülahaza etmeyip belki ancak cenab-ı Hakk'ı mülâhazaya bir alet olmak ve o zat-ı

[1084] Musa Kâzım, *age.*, s. 10.
[1085] Musa Kâzım, *age.*, s. 10-11.

mukaddese intisâbı bulunmak itibariyle mülâhaza etmeli ki bi-hakkın mazharı irfan olabilsin."[1086]

4. Arif-i Billah, Fatiha Suresi 5. Ayetini İşârî Olarak Nasıl Okumaktadır?

"Arif-i billah olan bir kimsenin namazda bu ayet-i kerimeyi kıraat etmekteki maksadı: Ya Rabbi! Namütenahi olan nüûtu celaliye (celal sıfatı) ve evsaf-ı cemaliyye-i âlihiyyende tarik-ı seyir ve sefere bizi irşad et ki kendimizden ahvâl-i muzlime ve ğavaşi-i bedenimizi izale ve tecdid edelim. Melekâtü fazıla ve füyuzât-ı ilahiyyen ile tezyin ve envar-ı kutsiyyenle tenvir ederek seni kendi nurunla rü'yet edelim ve (vücuhun yevme izin nadıratün ilâ rabbihâ nazıratün) sırrına mazhar olalım demek olduğu şüphesizdir."[1087]

Musa Kâzım, Fatiha Suresi'nin tefsirini, tasavvuftaki derinliğini ve bu alana ait kavram ve terminoloji bilgisini konuştururcasına şu dua ile bitirmektedir:

"Sen azimü'ş-şan biz kullarını nimet-i ebediyye-i ilahiyyene mazhariyyet ve gadap ve dalaletten selamet şerefini ihraz eden havas-ı bendekânın (kulluğun) tarîki olan Rah-ı Hakk'a irşad ve onda sabit ve daim ve enva-i hidayetin meratib-i aksasına vasıl eyle veya nâ-mütenahii nuûtu celaliyye ve evsaf-ı cemaliyyende tarîk-ı seyr-i seferi bize nasip et ki nefsimizi zülümât-ı ahvâl ve kederât-i beşeriyyeden tecrit ve teb'ît edelim. Melekât-ı fâzıle ve füyûzat-ı rabbaniyyenle tefeyyüz ve envar-ı kutsiyyenle tenevvür ederek cemâl-i ba-kemalini müşahade edelim."Ya Rabbi! Bargah-ı ulûhiyyetine arz eylediğimiz şu duamızı karîn-i icabet buyur."[1088]

5. Bakara Suresi 1. Ayeti (Elif-Lam-Mim) ve Huruf-ı Mukattaa ile İlgili İşârî Yorumlar

Musa Kâzım Efendi, geniş yer ayırdığı huruf-ı mukattaayı tefsir ederken bu konuda tefsir usulü/Kur'an ilimleri eserlerinde konuyla ilgili verilen bilgileri ve görüşleri aşağı yukarı özetlemiştir. Bu görüşlerden biri ebced hesabıyla ilgili, diğeri de bu harflerin müteşâbihat kabilinden olduğudur. Bu görüşe göre, onlardan kastedilen manayı bilmek Allah'a mahsustur. Bu babda Musa Kâzım, bazı sahabeden rivayet edilen sözlere yer vermiştir. Mesela, Hz. Ebubekir (r.a): "Her kitabın bir sırrı vardır. Kur'an'ı Kerim'in sırrı da evâil-i suverdir" demiştir. Hz. Ali de "Her kitabın bir özü (iç yüzü) vardır, bu kitabın özü (iç yüzü) de evâil-i suverdir ki, hece harfleridir" buyurmuştur.[1089]

[1086] Musa Kâzım, *age.*, s. 11-12.
[1087] Musa Kâzım, *age.*, s. 14.
[1088] Musa Kâzım, *age.*, s. 18-19.
[1089] Musa Kâzım, *age.*, s. 30.

6. Huruf-ı Mukattaa Harflerinin Ebced ve Cifir Hesabına Bir İşaret Olduğu Yönündeki Yorumlar

"Nitekim (elif-lâm-mîm) deki 'elif'in Âlâullah'a, 'lâm'ın Lutfullah'a, 'mîm'in Mecdullah'a işaret olduğu ve (elif-lâm-râ) ve (nûn) kelimelerin mecmu'u (er-Rahmân) lafzını teşkil etmekte bulunduğu Hz. İbn-i Abbas'tan rivayet edilmiş ve diğer bir rivayette de müşârün ileyh hazretleri elif Allah'tan lâm Cebrail'den mim Muhammed'den kinayedir buyurmuştur ki bu rivayete göre (elif-lâm-mîm) lafzının kinaye kılındığı kelimeler itibariyle ifade edeceği meâlin [Kur'an-ı Kerim taraf-ı ilâhiden lisân-ı Cibril ile Hz. Muhammed'e münzeldir.] tarzında olması ihtimâli kavîdir.

Veyahut ihtimal ki bu elfaz-ı hisâbu cümmel yani ebcet hesabı ile milel ve akvâmın müddetlerine işarettir. Nitekim Ebu'l-Aliye rivayet edilen bir hadis-i şerife istinaden buna kâil olmuştur. Hadis-i şerif şudur:

Bir gün Yahudi'den bir tâife, Rasûlü Ekrem Efendimize geldiler. Rasûlullah Efendimiz, onlara sure-i Bakara'nın evvelinden birkaç ayet tilâvet buyurdular. Tâife-i merkume derhal elif-lâm lafzını hesap edip [biz müddeti 71 seneden ibaret olan bir dine nasıl girebiliriz] dediler. Rasûlü Ekrem Efendimiz tebessüm buyurunca Yahudiler [başka daha var mı?] sualini irat eylediler. Bu defa da Rasûlü Ekrem Efendimiz (elif-lâm-mîm-sâd) ve (elif-lâm-râ) ve (elif-lâm-mîm-râ) vardır buyurdular. Bunun üzerine Yahudiler "Şimdi mesele müşkilleşti, zihinlerimiz karıştı, bunlardan hangisini alıp hisab edeceğimizi bilmiyoruz" deyip huzur-ı Nebevî'den defolup gittiler.

Bu hadis-i şerif bazı suver-i Kur'aniyye'nin evvelindeki hurûf-ı mukattaanın milletler ve kavimlerin müddetlerine işaret olduğuna delalet ediyor. Zira Rasûlü Ekrem Efendimizin o harfleri şu tertip üzere Yahudilere tilâvet buyurması ve onları hurûf-ı mezkûreden istimbat ettikleri hükümler üzere takrir eylemesi, yani onların istinbat ettikleri şu hükümleri reddetmemesi, şüphe yok ki elfâz-ı mezkurenin müddet-i akvâma işaret olduğuna iyice kuvvetli bir delildir. Vâkıan bu delalet, delalet-i Arabiyye değilse de beyne'n-nâs hatta beyne'l-Arab bunun şöhretine binaen 'mişkât, siccîl, kırtâs' gibi bu da Arabiyyata iltihak etmiştir.

Yahut ihtimaldir ki bu elfaz Esma-i Hüsna-i İlahiyye'nin anâsır-ı asliyesi ve hitâbât-ı sübhaniyyenin eczâ ve mebdisi olan ve bu cihetle ihrâz-ı şeref eden hurûf-ı basîteye mevzu olmaları itibariyle bazı suver-i Kur'aniyye'nin evvelinde 'Muksemün bihâ' olarak zikredilmişlerdir."[1090]

7. Huruf-ı Mukattaa Harflerinin Müteşabihattan Olduğu Yorumu

"(Elif-lâm-mîm) vesair gibi fevâtih-i suver müteşabihat kabilinden olup onlardan maksut olan mananın neden ibaret olduğunu bilmek Allah'a

[1090] Musa Kâzım, *age.*, s. 25-27.

mahsustur. Binaenaleyh bu hususta ibâda ait vazife, bunların min tarafillah münezzel olduklarına iman edip onlardan maksut olan manayı İlm-i İlahiye tevfîz eylemektir. Bunların tenzillerindeki hikmet ve fâide ise manalarını idrakten acz ile beraber vahy-i ilahi olduklarına iman edenlerin meratibini îladır."[1091]

8. Huruf-ı Mukattaa Harflerin Allah İle Rasûlü Arasında Bir Sır Olduğu Yorumu

Bütün ibâda nispetle hiçbir mânâyı ifade etmeyen elfaz ile Cenab-ı Hakk'ın Rasûlu Kibriyası'na hitap etmesi, akla pek baîd olduğundan gerek hulefâ-i râşidîn ve gerek sahib-i ashab-ı güzinin şu gibi sözlerden maksatları bunların Cenab-ı Hakk ile Rasûlu Kibriyası arasında kalıp da başkalarına ifhâmı maksut olmayan birtakım esrar ve rumuz cümlesinden olduklarını beyandan ibaret olsa gerektir. Bu bahse ait tafsilat-ı mükemmele inşallah (vema ya'lemü te'vilehû illalah) ayet-i kerimesinin tefsirinde zikrolunacaktır.[1092]

9. Bakara Suresi 21. ve 22. Ayetlerine Getirdiği İşârî Yorumlar

يَا اَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُون

اَلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَاَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَاَنْتُمْ تَعْلَمُون

"Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin ki Allah'a karşı gelmekten sakınasınız. O, yeri sizin için döşek, göğü de bina yapan, gökten su indirip onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkarandır. Öyleyse siz de bile bile Allah'a ortaklar koşmayın."[1093]

Musa Kâzım Efendi, işârî tefsirin dayanakları arasında yer alan "Kur'ân'ı Kerim'de her ayetin bir zahiri ve bâtını, bir haddi ve matlaı/muttalaı vardır." hadis-i şerifine bu iki ayeti açıklarken yer verir.[1094] Bir bakıma yaptığı bu yorumların tefsir açısından meşruiyetini rivayetle desteklemek istemektedir.

"Cenab-ı Hakk, bu iki ayette evvela kendi zât-ı ecel ve âlâsına ibadeti bütün nâsa (insanlara) emretti. Sâniyen bâlâda (daha önce) dahi beyan ettiğimiz vech ile vücûbu ibadetin sebeb ve illetini iş'ar için bu emrini sıfat-ı rububiyyetine rapt ve ta'lik eyledi. Sâlisen sıfat-ı rububiyyette yani rububiyyet

[1091] Musa Kâzım, *age.*, s. 30.
[1092] Musa Kâzım, *age.*, s. 30-31.
[1093] Bakara, 2/21-22.
[1094] Musa Kâzım *age.*, s. 198.

sıfatı ile muttasıf olduğunu da umum-ı nâsın kendilerini, asıllarını bâis-i neşet ve sebeb-i hayat ve medâr-ı maîşetleri olan sema ve arzlarını meşrubat ve matûmatlarını, me'kulat ve melbusatlarını halk eden zâtın kendi zât-ı ilahisi olduğunu zikir ve beyanla ispat etti. Râbian hakkın gayrı hiçbir şeyin kendilerini halk ve icada kâdir olmayacağını da şüphe olmayan bütün bu mahlukâtın -tazammun ettiği sanayi'-i bedi'a ve esrâr-ı acîbe ve hükm-i dakikası ile- halikinin vahdaniyetine suret-i katiyyede şehadet ve delalet etmekte bulunduklarına binâen onları halk ve icâdına da kendisine şirkten nehyi tefri' ederek (felâ tecalü…) buyurdu."[1095]

"Kur'an-ı Kerim'de her ayetin bir zahiri ve bâtını, bir haddi ve matlaı/muttalaı vardır."

Bu hadis-i şerifin mantûk-ı münifince (ellezî ceale…) ayet-i kerimesinde -medlûl-i zahiresi mesuk-ı fihi bakî ve muteber olmak üzere- temsil tarîki ile hilkat-i insaniyyenin tafsîline ve insanın mazhar olduğu maani-i ulviye ve sıfat-ı kutsiye ve füyûzat-ı maneviyyeye dahi işareti irade edip bedeni; arz ile, nefs-i nâtıkayı sema ile, aklı mâ (su) ile ve kalın havâsı zâhire ve bâtıneyi hüsnü isti'mali ve kuvvâ-yı nefsaniye-i bedeniyyenin izdivacı vasıtasıyla iktisab eylediği, fezâil-i ilmiye ve ameliyeye de kuvvâ-i semaviye-i fâilinin kuvvâ-i arziyye-i münfaile ile izdivacından mütevellit semerât ile temsîle dahi inayet buyurdu ki bunda erbâb-ı hakikate ait bir hassa-i irfaniyye olduğu şüphesizdir.[1096]

10. Bakara Suresi 54. (Faktulû Enfüseküm) Ayetini Nefis Tezkiyesi ve Terbiyesi Olarak Yorumlaması

وَاِذْ قَالَ مُوسٰى لِقَوْمِهٖ يَا قَوْمِ اِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ اَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا اِلٰى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا اَنْفُسَكُمْ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ اِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيم

"(فَتُوبُوا اِلٰى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا اَنْفُسَكُمْ) … Asıl tövbe katl'den ibarettir. Zira şeriat-ı Musa'da küfrün şirkin tövbesi kendini katl'den ibaret idi. Başka türlü tövbenin kabulüne imkân yok idi. Bu ayetin, katl-i şehavâta işaret olma ihtimali de vardır. Zira "mücahedaat ile nefsini ta'zib etmeyen nefsine in'am edemez. Katl-i şehavât ile kendini öldürmeyen kendine hayat veremez." Şimdi şu izahata binaen (fetûbû…) nazm-ı kerimi "buzağıyı mabud ittihaz etmiş olduğunuzdan dolayı sizi her türlü ayıp ve noksandan arî ve bütün azanızı yerli yerine adem-i tenâsüpten beri olarak yaratan Rabb'inize tövbe ve rücûyu kastederek kendinizi katl veyahut şehavât-ı nefsiyyenizi bi'l-külliye mahvediniz." manasını müfittir."[1097]

[1095] Musa Kâzım *age.*, s. 198.
[1096] Musa Kâzım *age.*, s. 198-199.
[1097] Musa Kâzım *age.*, s. 360.

"Zaliküm hayrünleküm inde bariiküm 'za' kelimesi 'katl'den ibaret olan 'tövbe'ye işaret olup nazm-ı kerim: 'İşte şu tövbeniz yani nefsinizi katletmek suretiyle tövbe ediniz. Şirkten taharete, hayat-ı ebediyye ve Behçet-i sermediyyeye vuslata vesile olduğu cihetle sizin için Rabb'iniz bârî teâlâ nezdinde pek hayırlıdır.' mealini müfittir."[1098]

Açıklamalardan anlaşıldığı üzere kişinin gerçek anlamda hayat bulması şehvani arzularını öldürmesine bağlıdır. Nefse in'am ve ikramda bulunmak ise nefisle mücahede ederek onu cezalandırmaya bağlıdır. Yani kim nefsini şımartacak eylemlerden uzak durursa, o zaman gerçek anlamda nefsini ödüllendirmiş olmaktadır.

11. Bakara Suresi 67-73. Ayetleri ve İsrailoğullarının İnek Kesme Olayı ve Ayetteki 'Bakara'nın "Bakara-ı Şehvet (Şehvet İneği) Olarak Yorumlanması

وَاِذْ قَالَ مُوسٰى لِقَوْمِهٖٓ اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا اَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ اَعُوذُ بِاللّٰهِ اَنْ اَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ اِنَّهُ يَقُولُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذٰلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ اِنَّهُ يَقُولُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ اِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَاِنَّا اِنْ شَاءَ اللّٰهُ لَمُهْتَدُونَ

قَالَ اِنَّهُ يَقُولُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْاَرْضَ وَلَا تَسْقِى الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْـٰٔنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ

وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِيهَا وَاللّٰهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ

فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذٰلِكَ يُحْيِ اللّٰهُ الْمَوْتٰى وَيُرِيكُمْ اٰيَاتِهٖ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

"Bu kıssada (اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً) denildikten sonra, Benî İsrail tarafından irad olunan sualin cevabında 'bakara' lafzının sarahaten tekrar ve bütün 'ha' zamirinin 'bakara' lafzına rucûu ve bu lafzın 'la fâridun', 'lâ bikrun' vs. gibi birçok evsaf ile tavsıfi Benî İsrail'in zebhine memur oldukları 'bakara'nın 'bakara-i muayyine' olduğuna delalet eder."[1099]

Musa Kâzım ayetin lafzını aşmayan bu tespiti yaptıktan sonra şu işârî yorumlara yer vermiştir:

"Bunlardan başka kıssanın şu şekilde cereyanı; insanî mevti hakikî ile imateyi saî olan iğda-i adevî -nefs-i emareyi- bilmenin tarîkine işareti dahi mütezammindir ki o da kendisinden henüz sinn-i büluğa mahsus heva ve heves hırsının şiddeti zail ise de daha ihtiyarlık zaafına maruz olmayan ve vuhûşu manzarası ile nâzırlarını beğendiren ve kendisinde zillet ve hakareti mûcip olacak hiçbir eseri bulunmayan *bakara-i şehveti* -nefs-i insaniyeye

[1098] Musa Kâzım *age*., s. 360.
[1099] Musa Kâzım *age.*, s. 385.

vasıl olacak ve onu hayat-ı tayyibe ile ber-hayat kılacak, maarif-i ilâhe ve ulûm-i hakikiye ile bi't-tezyin akıl ile ve vehim arasındaki niza' ve cidâli ref ve izale eyleyecek ve nihayet ahvâl-i mülki melekût ve ahkâm-ı nâsûti ve lâhûti kendisine münkeşif olacak surette- boğazlamaktan ibarettir."[1100]

Sonuç

İşârî yorum merkezli yaptığımız inceleme sonucunda şu gözlemlerimizi sonuç olarak paylaşabiliriz: Musa Kâzım Efendi "Safvetü'l-Beyan Fî Tefsiru'l-Kur'an" adlı tefsirinde, Türkçe tefsirlerde pek fazla rastlanmayan uzun gramatik, sarf ve nahiv tahliller yapmıştır. Fıkıh, kelâm ve kıraat ilimlerinin verileriyle yaptığı açıklamaları ve tartışmaları bir kenara bırakılırsa, Musa Kâzım Efendi'nin tefsiri dilbilimsel yönü ağır basan bir tefsirdir. Çünkü müfessir, lügat, sarf ve nahiv konularına oldukça fazla yer verirken, aynı zamanda ayetlerde yer alan kelimelerin etimolojilerini, lügat ve ıstılah manalarını ayet, hadis ve şiire dayanarak izah etmiştir. Kur'an'ın üslup özelliklerinden olan kelimelerin kullanılış şekillerine; takdim, te'hir, te'kid, hazıf ve ilâl durumlarına; kinaye, istiare, teşbih gibi edebi sanatlara sık sık değinerek öncelikli olarak ayetlerin dilbilimsel bir çerçevede anlaşılmasına gayret göstermiştir.

Musa Kâzım Efendi ilmi donanımı ve dirayeti yanında, aynı zamanda gönül ehli, mutasavvıf ve tarikat mensubu bir şahsiyettir. İşte onun bu tasavvufî kimliği tefsirine de yansımıştır. Ancak çalışmamızda tespit edilen örneklerden de anlaşılacağı gibi, tasavvufî ve işârî yorumlar, tefsirinin dilbilimsel ve dirayet yönünü bastıracak ağırlıkta değildir. Müfessirimiz görebildiğimiz kadarıyla her ayete değil, tasavvuf terminolojisi içerisinde kendine yer bulan ayetlere işârî yorumlar getirmiştir. Müfessirimiz, bu yorumları yaparken tasavvufî ıstılahları kullanarak bu yorumları yapmaktadır. Müfessirin kullandığı tasavvufî terimlerden bazıları şunlardır: Arif-i billah, kemâl, istiğrâk, vusûl, vuslat, sâlik, ârif, evliyâ, riyâzet, tezkiye-i nefs, müşâhede, ıyân, kurbiyyet, ma'rifet, irfân, vâridât, sır, sâlikin bidâyet ve nihâyet mertebeleri, müşahade mertebesi, şuhûd mertebesi, teayyün, zikir, zahir batın, feyiz, vasıl-ı ilallah, füyuzât-ı ilahiyye envar-ı kutsiye, nefs-i emmare vb. görüldüğü gibi bu kavramlar genelde tasavvufa özelde de vahdet-i vücûd nazariyesine ait kavramlardır. Bunda Musa Kâzım Efendi'nin vahdet-i vücûd felsefesinin tesirinde olduğunun etkili olduğu söylenebilir.

Netice itibariyle tasavvufa intisabını açıkça söyleyen Musa Kâzım'ın, bu alandaki bilgi, birikim ve tecrübesini alanın dili ve terminolojisi ile ustalıkla tefsirine yansıttığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

[1100] Musa Kâzım *age*., s. 395.

Kaynakça

AKPINAR, Ali, "İşârî Tefsir ve Kuşeyri (ö. 465/1072)'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2002.

ATEŞ, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara, 1974.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1974.

CÖMERT, Derya, *Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.

ÇETİNKAYA, Bayram Ali, "Musa Kâzım Efendi'nin Dini, Siyasi ve Felsefi Düşüncesi", *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/2, 2007.

İSFEHANİ, Rağıb, *Müfredat*, Tah. Safvan Adnan Davûdî, Daru'ş-Şamiye, Beyrut, 1996.

GÖRDÜK, Yunus Emre, *İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer'i Temelleri ve Batını Yorumdan Farkı*, Marife, Yaz 2011.

GÜRER, Ahmet Şamil, "İttihat ve Terakki'nin Bir "Fırka Şeyhülislamı" Arayışı ve Musa Kâzım Efendi'nin Şeyhülislamlığa Getirilişi", *Turkish Studies International Periodical for the Languages*, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 5/4 Fall 2010.

KOCA, Ferhat, *Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları*, Rağbet Yayınevi, İstanbul, 2002.

_____, "Musa Kâzım Efendi", *TDİA*, İstanbul, 1998.

MUSA KÂZIM EFENDİ, *Safvetü'l-Beyan fî Tefsîri'l-Kur'an*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1336.

TAHİRU'L-MEVLEVÎ, *Edebiyat Lugatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1973.

SÜLÜN, Murat, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kur'an'a İşârî Yaklaşımlar", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri, -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı 21-22 Ekim 2011*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, 2012.

ŞİMŞEK, Selami, "Tortumlu Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'nin Bazı Tasavvuf Kavramlarına İlişkin Düşünceleri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/3, c. 3, sayı: 5.

ULUDAĞ, Süleyman, "İşârî Tefsir", *TDİA*, İstanbul, 1998.

ZERKÂNÎ, Muhammed Abdu'l-Azim, *Menâhilu'l-İrfân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988.

ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Kahire, 1986.

OSMANLI TEFSİR GELENEĞİNDE KUR'AN'A İŞÂRÎ YAKLAŞIMLAR; CEMAL-İ HALVETİ ÖRNEĞİ

Arş. Gör. Mehmet YILDIZ
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf ABD
yildizm@ankara.edu.tr

Giriş

Bu tebliğde Osmanlıda işârî tefsirin mahiyeti hakkında çok kısa bir özetten sonra işârî tefsirin değerlendirmesi yapılacaktır. Daha sonra esas konumuz olan Osmanlıda çağının İbnü'l-Arabî'si olarak bilinen Cemâl-i Halvetî'nin[1101] "Te'vîlâtü'l-Fâtihâ ve'd-Duhâ ilâ Sureti'n-Nâs"[1102] isimli eseri esas alınarak sure bazlı yaptığı yorumlar, konular halinde işlenecektir.

Osmanlı tefsir kültürü temelde iki ana damardan beslenmiştir. Birincisi beyanî bilgi sisteminin ürünü olan rivayet-dirayet tefsirleri, ikincisi ise sufîlerin irfanî bilgi sitemlerinin ürünü olan işârî-tasavvufî tefsirlerdir.[1103] İşârî-sufî tefsirlerde ise vahdet-i vücud nazariyesi çok önemli bir yere sahiptir. Bunun temelinde Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde yaşayan ilk Osmanlı müderrisi olan Sufî Davud-ı Kayserî'nin hocası Kâşânî vasıtasıyla İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin çizgisini takip etmesidir. Ayrıca başta Molla Fenarî olmak üzere birçok Osmanlı uleması medrese-tekke bütünlüğünün bir tezahürü olarak beyanî ve irfanî bilgi sistemlerinden birini diğerine tercih etmek yerine her ikisini de harmanlayarak bir tarz ortaya koyma çabasında olmuşlardır.[1104]

İşârî Tesfir

İşârî tefsirinin ortaya çıkışını tabiun veya tebeü't-tabiin dönemlerine kadar götürmek mümkündür. Aslında bu dönemlerin yapıları itibariyle birçok

[1101] Cemâl-i Halvetî hakkında bilgi için bkz. Muharrem Çakmak, Cemâl-i Halvetî Hayatı, Eserleri, Tasavvufi Düşüncesi ve Cemâliyye Kolu, Atatürk Ün. 1999, (Doktora Tezi); Nafiz Hafızoğlu, Çelebî Halife Cemâl-i Halvetî ve Tefsirul'l-Fâtihâ Adlı Eseri, Marmara Ün. 1998, (Yüksek Lisans); Reşat Öngören, Osmanlılarda Tasavvuf, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 42-89.

[1102] Bu eserinin iki ayrı tahkiki yapılmıştır. Bizim çalışmamıza esas aldığımız tahkik Bahattin Dartma'nın yaptığı tahkiktir. Bkz. Cemâl-i Halvetî, Te'vîlâtü'l-Fâtihâ ve'd-Duhâ ilâ Sureti'n-Nâs, Thk. Bahattin Dartma, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, İstanbul 2012, sayı: 30, s. 87-135.

[1103] Mustafa Öztürk, Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış, Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I, Ed. Bilal Gökkır, Necdet Yılmaz vd., İlim Yayma Vakfı, Ankara 2011, s. 158.

[1104] Öztürk, Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış, s. 159.

akımın doğmasına müsait zemini vardı. Çünkü tabiun ve tebeü't-tabiin devirleri, İslam ilimlerinin ve birçok mezhebin ortaya çıktığı bir dönemdir. Hak-batıl birçok fırka ortaya çıkmış ve her biri kendilerine meşruiyet zeminleri aramışlardır. Haliyle bütün fırkalar kendi zeminlerini sağlaştırmak ve kendilerine gelecek olan eleştirileri bertaraf etmek amacıyla çok sağlam bir dayanak peşinde olmuşlardır. Bundan dolayı en batıl fırkalar bile kendi görüşlerini ayet ve hadislerden çıkarmağa çalıştılar. Bulamazlarsa zorlayıp tevil etmek gibi bir ameliyenin içine girdiler. Böylece başlangıçta sahabe ve tabiundan gelen nakillere dayanan nakli tefsire akli veya rey tefsiri de eklenmiş oldu.[1105]

Bu şekilde bir takım tefsir ekolleri ortaya çıktı. Bu oluşum safhasında mutasavvıflar da yaşadıkları manevi haller sonucu ayetlerden bu hallere muvafık manalar çıkardılar. Bu manalara ilk anda akla gelmeyen, tefekkürle, yaşantı sonucu meydana gelen haller sonucu ortaya çıkan işaretler olması hasebiyle kalbe doğan mana anlamına "işârî tefsir" dendi.[1106] Sufîlerin bu manada yaşadıkları haller sonucu ortaya çıkan "işârî tefsir"in meşruiyetine dair Kur'ân ve hadisten birçok deliller getirilmiştir.[1107] Fakat bazıları da bu "işârî tefsir"in bir takım şartlarla sahih olabileceğini, aksi takdirde bu tefsirin batıl, Kur'ân'ın geliş gayesine aykırı olduğunu söylemişlerdir.[1108]

Tefsir tarihçileri, işârî tefsiri sufî nazari tefsir ve sufî tefsir veya işârî tefsir diye ayırıyorlar.[1109] Sufî işârî tefsir yalnız süluk erbabına açılan ve zâhir mana ile bağdaştırılması mümkün olan bir takım gizli anlamlara ve işaretlere göre Kur'ân'ı tefsir etme ameliyesine denir. Burada esas olan sufînin fikirleri değil kalbine ve gönlüne doğan işaret ve ilhamlardır. Sufî nazarî tefsir ise Kur'ân'ı birtakım nazariyelere, felsefi görüşlere uygun düşecek şekilde yorumlama çabasıdır.[1110]

Cemal-i Halveti'nin Te'vilat'ı

Cemâl-i Halvetî'nin Kur'ân'ın tamamını kapsamayan sure bazlı yaptığı tefsirin, yukarıda değerlendirmesini yaptığımız işârî tefsirin ikinci kısmı olan "Nazarî Sufî Tefsir" kısmına girdiğini söyleyebiliriz. Kendi döneminin İbnü'l-Arabî'si olarak meşhur olan Cemâl-i Halvetî, belli surelere yaptığı bu tefsirde de sufî nazarî tefsirin öncüsü sayılan İbnü'l-Arabî'yi takip ettiğini söylemek mümkündür. Hem ayetlere getirdiği teviller hem de sıklıkla vurguladığı insan-

[1105] Süleyman Ateş, İşârî Tefsir Ekolü, A.Ü.F.İ.Y., Ank. 1974, s. 18.
[1106] Ateş, a.g.e., s. 19.
[1107] Ateş, a.g.e., s. 27-38.
[1108] Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, et-Tefsir ve'l-Müfessirun, Mektebetu Vehbe, Kahire 2000, C. II, s. 266-7; Ali Turgut, Tefsir Usulü ve Kaynakları, İFAV Yayınları, İstanbul 1991, s. 286-7.
[1109] ez-Zehebi, a.g.e., s. 251-261.
[1110] Ateş, a.g.e., s. 19.

ı kâmil, hakikat-ı Muhammediyye, harflere yüklediği manalar vb. konular çerçevesinde yaptığı yorumlarda İbnü'l-Arabî'nin etkisi görülür. Bu meyanda tefsirinin anlaşılması ve tefsiri hakkında bir malumata sahip olma bakımından işlediği bazı konuları işlemeye çalışacağız. Tefsirinde işlediği belli başlı konuları şu şekildedir:

İnsan-ı Kâmil

İlk devir sufîlerinde pek karşılaşılmayan "insân-ı kâmil" kavramı, daha sonra özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından tasavvuf terminolojisine yerleştirilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin bu düşüncesine zemin hazırlayan sufîlerin başında Hallâc-ı Mansur (ö. 309/921) gelmektedir. Hallâc "Allah, Adem'i kendi suretinde yarattı"[1111] hadisinden yola çıkarak, Allah'ın kendi nefsinde kendisi için tecelli ettiğini söylemiştir. Böylelikle Allah, kendi isim ve sıfatlarının tamamını ihata eden bir suret yaratmıştır. Hallâc'ın bu şekilde bir düşünce geliştirmesi daha sonra İbnü'l-Arabî'de "insan-ı kâmil" düşüncesinin ortaya çıkmasına vesile olduğu söylenebilir.[1112] Vahdet-i vücud konusundaki düşünceleriyle tanınan İranlı mutasavvıf Azîz Nesefî (ö. 700/1300), ilk defa *Kitabü'l-İnsâni'l-Kâmil* isimli Farsça bir eser kaleme almış, daha sonra eserlerinin büyük bir kısmını İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin şerhine ayıran Abdülkerim el-Cilî (ö. 820/1417) *el-İnsânü'l-Kâmil* isminde Arapça bir eser kaleme almış ve bu konuda söylenebilecek şeyleri toparlamıştır.

İnsan-ı kâmil konusunda da İbnü'l-Arabî'nin fikriyatını takip eden Cilî'ye göre küllî ve cüzî bütün âlemleri, ilahî ve kevnî kitapların tamamını kendinde toplayan, ruhu, kalbi, aklı ve nefsiyle mükemmelleşip mutlak tasarruf sahibi olan, kusursuz bir ayna gibi maddî-manevî her şeyin yanı sıra ilahî vasıfları ve kudretleri de yansıtan insan-ı kâmil'dir. Ona göre kâmil insanın en mükemmel örneği Hz. Muhammed (s.a.v)'dir, O'ndan sonra gavs ve kutub'lar gelir. Diğer insanların ruhları, insan-ı kâmilde tecelli eden ilahî sıfat ve kudretlerden birer kopya veya nüshadırlar ve asl'a olan nisbetleri ve bağlılıkları ölçüsünde kâmil insan olurlar.[1113]

Cemâl-i Halvetî yukarıda kısaca malumatını vermeye çalıştığımız insan-ı kâmil fikrini ayetlere yaptığı tevillerde işlemektedir. Bu insan-ı kâmil düşüncesinin çerçevesini yine İbnü'l-Arabî ve onun takipçilerinin şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Te'vîlâtının mukaddimesinde istiaze'ye yaptığı tevilde sığınmanın önce Allah Teâlâ'ya, daha sonra ise vücud mertebelerinin tamamını kendisinde toplayan insan-ı kâmile yapıldığını

[1111] Ahmed b. Hanbel, Müsned, Thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risale, 2001, C. XV, s. 371, hadis no: 9604.
[1112] Hasan Kamil Yılmaz, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 312-3.
[1113] M. Nazif Şahinoğlu, "Abdülkerim el-Cîlî", DİA, C. I, s. 250.

söylemektedir. Cemâl-i Halvetî burada kastedilen mananın insan-ı kâmil olduğunu, bunun da bir hikmete mebni olduğunu ifade etmektedir. Bu hikmeti ise şu şekilde açıklamaktadır: "Allah ile kulları arasındaki münasebet ancak insan-ı kâmil vasıtası ile olur. Muhammedî yola süluk eden sâlik suhuf-ı fi'liyyeye (Kainat kitabına) yöneldiğinde lisan-ı haliyle veya akıl ve ceset diliyle sureten veya manen şöyle demelidir: 'Şeytanın hilesinden insan-ı kâmil'e sığınırım'. Bu şekilde yaptığında Allah ile kulları arasında insan-ı kâmil vasıtasıyla bir münasebet meydana gelir. Kişi bu şekilde suhuf-ı kavliyyeyi (Kur'ân-ı Kerim) açar ve kalbî, ruhî, sırrî levhaları okur. Bundan da anlaşılır ki sâlik ile ism-i a'zâm arasındaki münasebet ancak insan-ı kâmil ile olur."[1114]

İnsan-ı kâmil fikrini bu minvalde devam ettiren Cemâl-i Halvetî'ye göre, sâlikin zât-ı mutlak olan Cenab-ı Hakk'a yakınlaşması ancak ism-i a'zâm ile olur. İsm-i a'zâm ile münasebet kurabilmek ise ancak insan-ı kâmilin vasıtası ile meydana gelebilir. Bu düşüncesini temellendirmek maksadıyla "şeyhi olmayanın dini de yoktur" şeklinde kaynaklarda hadis olarak rastlayamadığımız bir ifadeyi nakleder. Bazı ayetlerde de insan-ı kâmilin vasıta olduğuna dair işaretler olduğunu söyler. Ona göre "Allah'ın ipine sımsıkı sarılın",[1115] "O'na giden vesileyi isteyin, araştırın",[1116] "Zikir (Halvetî'ye göre telvin) ehlinden sorun"[1117] gibi ayetler insan-ı kâmile delildirler.[1118] Ayrıca Cemâl-i Halvetî insan-ı kâmile dayanmanın, itimat etmenin gerekliliği üzerinde durur ve buna delil olarak da istiazenin türetildiği masterın anlamını getirir. Nasıl ki "العوزة" kelimesi rüzgâr ve selin felaketlerinden korunmayı ifade ediyorsa, aynı şekilde sâlik de tarikatta şeytanın hilelerinden ancak insan-ı kâmil vasıtasıyla veya onun ismini anmakla korunabilir. Bundan dolayı salik insan-ı kâmilden gafil olmamalı ve ona sımsıkı yapışmalıdır.[1119]

Cemâl-i Halvetî istiazeye yaptığı teviller gibi besmeleye de birtakım teviller yapar ve bu tevillerde yine insan-ı kâmil fikrini merkezde tutar. Halvetî, kurbun (Allah'a yakın olmanın) farzları ve nafileleri eda etmek üzere iki kısma ayrıldığını söyler. Farzları yerine getirerek kurbiyet kazanan kişilerin kıraati besmelenin hakikatinin gerçekleştirerek, nafileleri yerine getirerek kurbiyet kesbeden kişilerin kıraati ise besmelenin hakikatini gerçekleştirmeden olur. Ona göre besmelenin hakikatini tahakkuk ettiren kişi Allah'ın kitabına iki şekilde başlar. Birincisi "Bismillahirrahmânirrahîm"

[1114] Halvetî, Te'vîlât, s. 95.
[1115] Âl-i İmrân, 3/103.
[1116] Maide, 5/35.
[1117] Nahl, 16/43.
[1118] Halvetî, Te'vîlât, s. 95-6.
[1119] Halvetî, Te'vîlât, s. 96-7.

diyerek başlar, ikinci durumda ise zatî genel rahmeti ve zatî özel rahmeti kendisinde toplayan insan-ı kâmili anarak başlar.[1120]

İnsan-ı kâmil ile şeyh-i kâmili birbirinin yerine kullanan Cemâl-i Halvetî'ye göre, Mevlâ'ya talip olan sâlik, şeyh-i kâmilin kapısında, nazarında ve sohbetinde olmalıdır. Sâlik bu şekilde yaparsa Kur'ân ve ilâhî esmâya dair hakikatler kendisine açılacaktır.[1121] Ayrıca ona göre dünyada salike açılan bir takım cennetler vardır ki bu ortaya çıkan cennetler sâlikin fiilî, sıfatî ve zatî istidatlarına göre değişir. Bu da Allah'ın yardımı ve şeyh-i kâmilin vasıtasıyla olur.[1122]

Velayet

Veli kelimesinin en temel anlamı yakınlıktır (القرب). Veli kelimesindeki bu yakınlık anlamı mekân, nisbet, din, sadakat, yardım ve itikad gibi çok geniş bir alanda kullanılmaktadır.[1123]

Veli sufî ıstılahında Allah Teâlâ'nın işlerini üstlendiği, kâmil bir insan olana kadar günaha, isyana düşmekten koruduğu kişidir.[1124] Veli kişi Allah'ı ve sıfatlarını bilen, taate sürekli devam eden, günahlardan sakınan, istek ve arzulara dalmaktan kaçınan kişidir. Ayrıca veli "kendi halinde fenâ sahibi, Hakk müşahedesinde bekâ sahibi olan kişidir" şeklinde tarif edilmiştir.[1125]

Ortaya çıkışından itibaren özellikle sufiler tarafından geliştirilen velayet kavramı, İbn Arabî ile birlikte daha önce nüveleri bulunan "insan-ı kâmil" kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Bu kavramın tasavvuf literatürüne yerleşmesi de yine İbn Arabî sayesinde olduğu söylenmektedir.[1126] Velayet konusunda ilk söz söyleyenin Hakim Tirmizî olduğu söylense de bu kanı doğru değildir. Bu şekilde yanlış bir algının meydana gelmesinin sebebi ilk dönem sufîlerin velayet meselesini kapsamlı bir şekilde tartışmamaları ve Hakim Tirmizî'nin bu meseleyi en geniş bir şekilde ele almış olmasından kaynaklandığı söylenmektedir. Hakim Tirmizî'nin muasırları ve kendinden önceki sufîlerin velayet hakkındaki değerlendirmeleri kronolojik olarak takip edildiğinde velayet meselesinin tasavvuf tarihindeki seyri hakkında ipuçları elde edilebilecektir.[1127]

[1120] Halvetî, Te'vîlât, s. 97.
[1121] Halvetî, Te'vîlât, s. 107.
[1122] Halvetî, Te'vîlât, s. 118.
[1123] Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Ragıb el-İsfehâni, el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân, Thk. Muhammed Seyyid Geylani, Darü'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., s. 533.
[1124] Abdürrezzâk el-Kâşânî, Mu'cemü Istılâhâti's-Sufiyye, Thk. Abdülal Şahin, Kahire 1992, s. 79.
[1125] Muhammed Ali et-Tehânevî, Keşşafu Istılahâti'l-Ulum ve'l-Fünun, Thk. Ali Dahruc, Mektebetü Lübnan, Lübnan 1996, C. II, s. 1806.
[1126] Salih Çift, Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı, (Doktora Tezi), Bursa 2003, s. 224.
[1127] Çift, a.g.e., s. 227-231.

Velâyet konusunu Duhâ suresinin tefsirinde işleyen Cemâl-i Halvetî velâyeti iki kısma ayırır. Velâyet-i mutlaka veya velâyet-i amme, ikinci tür velâyet ise velâyet-i hassadır. Ona göre potansiyel olarak bütün müminlerde var olan bir velâyet çeşididir. Bu velâyet çeşidinin bütün müminlerde varlığına delil olarak da "Allah iman edenlerin velisidir (yardımcısı, işlerini üslenen). Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır."[1128] Buna göre Allah Teâlâ müminleri nefsânî karanlıklardan kalbin nurlarına ileterek onlara yardımcı olur.[1129] Bu şekilde Cenab-ı Hakk mümin kullarının velisi olması hasebiyle bütün mümin kullarda bu velâyet çeşidi meydana gelmiş olur.

İkinci velâyet türü olan velâyet-i hassa ise "sen yüce bir ahlak üzeresin"[1130] hitabına mazhar olan Muhammedî varlıkta mevcuttur. Aynı şekilde bu velâyet türü O'nun (s.a.v.) ümmetinin özel velilerinde kemal derecesinde bulunur. Halvetî'ye göre Peygamberimiz (s.a.v.): "Bu ümmetin içinde Muhammedîler vardır, Ömer de onlardandır"[1131] sözüyle bu velâyet çeşidine işarette bulunmaktadır. Cemâl-i Halvetî velâyet-i hassa olan velâyet-i Muhammediyye'nin en düşük mertebesinin ibadet, ezkâr vb. nurların ortaya çıkması olarak değerlendirmektedir. Ona göre en yükseği ise Allah'ta fânî olmaktır.[1132]

Sonuç olarak Cemâl-i Halvetî selefleri gibi velâyet konusunu çok fazla detaylandırmadan sadece iki kısma ayırarak özet bir şekilde açıklamakla yetiniyor.

Harflere Yüklediği Manalar

Bazı sayıların mukaddes sayılması,[1133] bazı harflere manalar yüklenmesi çok eski devirlerden kalmadır. Sayı ve harflere bir takım manaların hem Ahd-i Atik'te hem de Ahd-i Cedid'te yüklendiğini görmek mümkündür. Böyle bir yaklaşımla Kur'ân-ı Kerim'deki harflere özellikle hurûf-ı mukattalara yaklaşıldığı ve bundan manalar çıkarılmaya çalışıldığı ifade edilmektedir.[1134]

Harflere mana yüklenerek yapılan tefsirlerin menşei, hicri ikinci asra kadar götürülmektedir. Ancak o dönemde disiplinli ve sistemli bir şekilde

---

[1128] Bakara, 2/257.
[1129] Halvetî, Te'vîlât, s. 103.
[1130] Kalem, 68/4.
[1131] Bu lafızlarla bir rivayete kaynaklarda rastlayamadık. Fakat mana itibariyle yukarıdaki ifadeye yakın rivayetler bulunmaktadır. "Bütün ümmetlerde ilhama mazhar (muhaddesun) bir takım kişiler vardı. Benim ümmetimde de olsaydı o Ömer olurdu." (Ahmed b. Hanbel, Müsned, C. XXXX, s. 329, hadis no: 24285.)
[1132] Halvetî, Te'vîlât, s. 103-4.
[1133] Sayılara yüklenen anlamlarla alakalı geniş bilgi için bkz. Schimmel, Sayıların Esrarı, Çev. Mehmet Temelli, Verka Yay. İstanbul 1997; Rene Guenon, İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış, Çev. Mehmet Kanık, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 59-62.
[1134] Abdülbaki Gölpınarlı, Hurûfîlik Metinleri Kataloğu, T.T.K.Y. Ankara 1973, s. 16.

harflere mana yükleyerek yapılan bir tefsir hareketi olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Daha sonra özellikle Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'e izafe edilen "her harfin bir zâhiri, bir de bâtını vardır" sözü bu eğilimi hızlandırmıştır.[1135] İlmu'l-huruf olarak adlandırılan bu ilim Ma'rûf-ı Kerhî (ö. 200/815-16), Zünnun el-Mısrî (ö. 245/859), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/910), Ebu Bekir eş-Şiblî (ö. 334/946), Abdülkadir-i Geylânî (ö. 561/1165-6), Muhyiddin-i İbnü'l-Arabî gibi sufiler tarafından yaygınlaştırılmış ve nihayet bu telakki Fazlullah-ı Hurufî'nin öncülüğünü yaptığı Hurufilik[1136] akımının da temelini teşkil etmiştir.[1137]

Harflere manalar yüklemek ve bu harfler üzerinden bir takım tevillerde bulunmak Cemâl-i Halvetî'de de görülen bir durumdur. Halvetî harflere mana yüklemenin herkese nasip olmayan, ehline has bir durum olduğunu belirtir. Ona göre nefsanî sıfatlara bürünmüş olanlar harflerdeki bu derin manaları kavrayamazlar. Fakat harflerin derin manalarını bilenler de bu bilgilerini cahillerle, ehil olmayanlarla paylaşmamalıdırlar. Çünkü ruhanî semadan insani beden arzına inen hikmetler nisan yağmuruna benzer. Nisan yağmuru sedefe düşerse inci, yılanın ağzına düşerse zehir, pisliklere düşerse sinek olur. Arif ve insan-ı kâmillerin muttali oldukları hikmet ve harflerdeki sırri bilgiler de buna benzer.[1138]

Tefsirinde özellikle istiaze ve Fatiha'daki harflere tasavvufi mahiyette yorumlar getiren Cemâl-i Halvetî'nin bu tevillerinin toplu bir şekilde görülmesi yaptığı yorumların mahiyeti hakkında fikir vermesi açısından önemli olduğu kanaatindeyiz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla çalışmaya esas aldığımız eserinde yorum yaptığı harfler ve yorumları şu şekildedir:

ا: İnsân-ı hakîkînin yani insân-ı kâmilin Allah dışındaki varlıklardan münasebetini kesmesini ifade eder.[1139] Ayrıca Fatiha isminde geçen elif harfi Fatiha suresinin bütün tevhid çeşitlerini içinde barındırdığına delalet eder. Nasıl ki üç nokta elif harfinde gizli ise aynı şekilde elif harfi Fatiha suresinde zat, sıfat ve efale dair tevhidlerin saklı olduğuna delalet eder.[1140] Burada Cemâl-i Halvetî elif harfinde saklı olan üç noktadan ne kastettiği hakkında herhangi bir malumat vermemektedir.

ع: Cemâl-i Halvetî istiazede tevillerini insan-ı kâmil fikri ekseninde yaptığı gibi istiazedeki harflere getirdiği tasavvufi yorumları da bu eksende

[1135] Süleyman Ateş, İşârî Tefsir Okulu, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1974, s. 320.
[1136] Hurufilikle ilgili geniş bilgi için bkz. Fatih Usluer, Hurufilik, İlk Elden Kaynaklarla Doğuştan İtibaren, Kabalcı Yay., İstanbul 2009; Mustafa Ünver, Hurufilik ve Kur'ân, Fecr Yay., Ankara 2003; Hasan Hüseyin Ballı, Fazlullah-ı Hurûfî ve Hurûfîlik, (Doktora Tezi), İzmir 2010.
[1137] Mehmet Emin Bozhüyük, "Hurûf", *DİA*, C. XVIII, s. 399.
[1138] Halvetî, Te'vîlât, s. 96.
[1139] Halvetî, Te'vîlât, s. 96.
[1140] Halvetî, Te'vîlât, s. 99.

yapmaktadır. Buna göre ayn harfi de insan-ı kâmilin veya insan-ı hakîkînin ilimden ayna dönüşü manasını ihtiva etmektedir. Veya insan-ı hakîkînin Nur-ı Mutlak ile birlikte olmasını veya hakikatte O'nunla aynileşmesini ifade eder.[1141]

و: Bu harf insan-ı hakîkînin (insân-ı kâmil) (Allah'ın) zatına olan sevgisini, özellikle dostluğunu ve O'na karşı olan vefasını ifade eder.[1142]

ذ: İnsan-ı hakîkînin Allah'ın nurunda erimesini ifade eden bir harftir. Aynı şekilde insan-ı kâmilin cemâl ve celal sahibi olmasını da ifade eder.[1143]

ف: Cemâl-i Halvetî Fa harfinden başlayarak Fatiha (فاتحة) ismindeki harflere bir takım işârî manalar vermektedir. Bu işârî manalar ise Fatiha suresine yüklediği yorumlar eksenindedir. Buna göre fa harfi bizzat Fatiha suresiyle ilahî sırlar, rabbânî bilgiler ve Kur'ânî hakikatlere dair hazinelerin açılmasını ifade eder. Aynı şekilde Fatiha suresinin diğer surelere olan üstünlüğünü ve hak ile batılı birbirinden ayıran bir konumda olduğunu ifade etmektedir.[1144]

ت: Bu açık ta harfi Fatiha suresinin diğer surelerden büyük olduğunu gösterir, ayrıca Kur'ânî ve diğer semavî kitaplardaki hakikatleri toplayan bir konumda olduğuna delalet eder.[1145]

ح: Bu harf Fatiha suresinin Kur'ânî hakikatleri içerdiğini ve onu okuyanı büyük ateşten (cehennem ateşinden) koruyacağını ifade eder.[1146]

ة: Son olarak bu yuvarlak ta harfi de Fatiha suresinin hakikatte tevhidin bizzat kendisi olduğuna delalet eder. Kim Fatiha suresiyle bunu gerçekleştirirse kesinlikle zatî vahdeti elde eder.[1147]

Sonuç

İşârî tefsir, Kur'ân'ın özünde mevcut olan zühd, takvâ, ihlas, ihsan vb. kavramlar üzerine bina edilmiş, sufilerin Kur'ân lafız ve manalarına yoğunlaşmaları sonucu gelişmiş bir tefsir ekolüdür. Bu manada Osmanlı uleması arasında işârî tefsire ilgi duyan sufiler gelmiş ve işârî tefsir ölçüleri içerisinde değerlendirilebilecek birçok tefsir meydana gelmiştir. Bu tefsirlerin genel karakteristiğine bakıldığında Osmanlı tefsir hareketinin hem zahirî hem de işârî tefsirde -birkaç istisna hariç- orijinal bir taraf bulmak biraz zor görünmektedir. Cemâl-i Halvetî'nin "Tevîlât"ında da aynı durum söz konusudur. Fakat her bir müelliften orijinallik beklemek hem mümkün değildir hem de müelliflerin yaptıkları çalışmalara haksızlık olacaktır.

[1141] Halvetî, Te'vîlât, s. 96.
[1142] Halvetî, Te'vîlât, s. 96.
[1143] Halvetî, Te'vîlât, s. 96.
[1144] Halvetî, Te'vîlât, s. 99.
[1145] Halvetî, Te'vîlât, s. 99.
[1146] Halvetî, Te'vîlât, s. 99.
[1147] Halvetî, Te'vîlât, s. 99.

Osmanlı'daki müelliflerin orijinal eserler ortaya koyamadıkları, eserlerinin genel özelliklerinin şerh ve haşiye şeklinde olduğuna dair yapılan eleştirilere Hüseyin Atay'ın verdiği cevap çok önemli görünmektedir:

"Her müellifin yeni bir icat ortaya koymasını istemek çok yanlış bir tutumdur. Dünyanın en eski çağından bu güne kadar herhangi bir kimsenin böyle bir istekte bulunması akla vâkıaya aykırıdır. Binlerce kişi yazarçizer, âlim olur; onların içinden birkaç tanesi orijinal olur. Orijinali çoğunluk ve çevre yaratır. Son olarak bazı ün yapmış büyük âlimleri de eser yazmadıkları için sıfıra indirmek büyük haksızlıktır. O adlarını zikrettiği âlimlerin hayatlarını incelediğimiz zaman, çok talebe okuttuklarını, iki üç defa icazet verdiklerini görüyoruz. O zamanki sisteme göre bir icazet verme süresi 13 ve 14 yıldı. Haftada dört gün ve her gün birkaç saat ders veren ve 35 sene devamlı talebe okutan âlimden ayrıca eser yazmasını istemek, hocalıkla uzaktan yakından ilgisi olmayan bir kimsenin arzusu ve isteği olur ki bu imkânsız olanı istemekten başka bir şey değildir."

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. Müsned, Thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risale, 2001

Atay, Hüseyin. Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, Dergâh Yayınları, İstanbul 1983

Ateş, Süleyman. İşârî Tefsir Ekolü, A.Ü.F.İ.Y., Ankara 1974

Ballı, Hasan Hüseyin. Fazlullah-ı Hurûfî ve Hurûfîlik (Doktora Tezi), İzmir 2010

Bozhüyük, Mehmet Emin. "Hurûf", DİA

Çift, Salih. Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı, (Doktora Tezi), Bursa 2003

Guenon, Rene. İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış, Çeviren: Mehmet Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 1989

Gölpınarlı, Abdülbaki. Hurûfîlik Metinleri Kataloğu, T.T.K.Y., Ankara 1973

Halvetî, Cemâl. Te'vîlâtü'l-Fâtihâ ve'd-Duhâ ilâ Sureti'n-Nâs, Thk. Bahattin Dartma, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, İstanbul 2012

el-İsfehâni, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Ragıb. el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân, Thk. Muhammed Seyyid Geylani, Darü'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.

el-Kâşânî, Abdürrezzâk. Mu'cemü Istılâhâti's-Sufiyye, Thk. Abdülal Şahin, Kahire 1992

Öztürk, Mustafa. Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış, Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I, Editör: Bilal Gökkır, Necdet Yılmaz vd., İlim Yayma Vakfı, Ankara 2011

Schimmel, Annemarie. Sayıların Esrarı, Çeviren: Mehmet Temelli, Verka Yayınevi, İstanbul 1997

Şahinoğlu, M. Nazif. "Abdülkerim el-Cîlî", DİA

Turgut, Ali. Tefsir Usulü ve Kaynakları, İFAV Yayınları, İstanbul 1991

et-Tehânevî, Muhammed Ali, Keşşafu Istılahâti'l-Ulum ve'l-Fünun, Thk. Ali Dahruc, Mektebetü Lübnan, Lübnan 1996

Usluer, Fatih. Hurufilik, İlk Elden Kaynaklarla Doğuştan İtibaren, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009

Ünver, Mustafa. Hurufilik ve Kur'ân, Fecr Yayınları, Ankara 2003

Yılmaz, Hasan Kamil. Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004

ez-Zehebi, Muhammed Hüseyin, et-Tefsir ve'l-Müfessirun, Mektebetu Vehbe, Kahire 2000

HUKUK

OSMANLI'DA KANUNLAŞTIRMA HAREKETLERİ VE MECELLE

Yrd. Doç. Dr. Hasan ELLEK
Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
hasanellek@hotmail.com

Giriş

Yaratılış itibariyle toplum içinde yaşama mecburiyetinde bulunan insanların birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen hukuk, genellikle her toplumda belirli bir seviyede uygulanmıştır. Hukukun soyut kurallar halinde düzenlenmesi olan kanun da, bütün hukuk sistemlerinde bulunmuştur. Hukuk kurallarının belirli bir sistem içerisinde bir araya getirilmesi diğer bir ifadeyle kanunlaştırma faaliyeti de insanlık tarihi kadar eskidir.

Toplum içerisinde adâletin tesisi, asayişin ve kamu düzeninin sağlanması için kanun hâkimiyeti şarttır. Bu yolla toplumda maddî ve manevî refah düzeyi artar.[1148] Kutadgu Bilig müellifi bunu dikkat çekici benzetmelerle şöyle ifade etmektedir: "Adâlete istinat eden kanun, bu göğün direğidir; kanun bozulursa gök yerinde duramaz", "Beylik kanun ile ayakta durur", "Kanun su gibidir; zulüm ise ateş gibi her şeyi mahveder; sen berrak su akıttın ve ateş söndü", "Böylece hükümdar memleketini düzenledi ve tanzim etti; halkı zenginleşti; o devirde kurt ile kuzu aynı yerden su içti", "Beylik iyi bir şeydir; fakat daha iyi olan kanundur ve onu doğru tatbik etmek lazımdır", "Bak dünyaya, tam bir saâdet kuşağı bağladı; kurt ile kuzu bir arada yaşadı."[1149]

Kanunlaştırma kavramı ise biri genel diğeri de özel olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Genel ve geniş anlamda kanunlaştırma, kanun yapma faaliyeti anlamındadır. Arapçada "taknîn", İngilizcede "legislation" kavramları ile ifade edilmektedir. Dar ve özel anlamda kanunlaştırma, dağınık bir halde bulunan yazılı veya sözlü bütün hukuk kurallarının devlet otoritesi tarafından sistemli bir şekilde bir araya getirilmesi faaliyetidir. Bu kavram için Arapçada "tedvin", İngilizcede "codification" kavramları kullanılır.[1150]

[1148] Kalkışım, M. Muhsin, "Kutadgu Bilig'de "Adalet" Değeri", *Mavi Atlas GŞÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2013, sy. 1, s. 94.

[1149] Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, Çev. Reşid Rahmeti Arat, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1994, s. 42, 228, 253, 380.

[1150] Can, Halil - Güner, Semih, *Hukukun Temel Kavramları*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2001, s. 71; Deryal, Yahya, *Hukukun Temel Kavramları*, Derya Kitabevi, Trabzon 2006, s. 49; Gözübüyük, A. Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Turhan Kitabevi, Ankara 2000, s. 58. Ayrıca bkz. Veldet, Hıfzı, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 142-143; Gayretli, Mehmet, *Tanzimat Sonrasından Cumhuriyete Kadar Olan Dönemde Kanunlaştırma Çalışmaları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Toplumun düşünce yapısındaki fikrî ve felsefî değişmeler, iktisadî ve sosyal hayattaki gelişmeler, yeni durumlara uygun bir hukuk sisteminin kurulmasını ve ihtiyaçları karşılayacak kanunların yapılmasını gerekli kılar. Ayrıca dağınık halde bulunan hukuk kurallarının ortaya çıkarmış olduğu problemleri en aza indirme, hukuku tek çatı altında toplamak suretiyle hukuk birliğini sağlama, hukukun güvenirliliğini artırma, merkezi otoriteyi güçlendirme ve hukukun millileştirilmesi de kanunlaştırma hareketlerinin diğer âmilleri olarak zikredilebilir.[1151]

I. Osmanlı Devleti'nde Kanunlaştırma Hareketleri

Osmanlı Devleti'nde yapılan kanunlaştırma hareketlerini ele almadan önce Osmanlı Devleti'nin hukukî yapısını incelemek gerekir. Osmanlı Devleti'nin hukukî yapısı, şer'î hukuk ve örfî hukuk şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Şer'î hukuk, devletin müdahalesinden bağımsız olarak, fıkıh usulünün belirlediği esaslar çerçevesinde İslam hukukunun kaynaklarına dayanılarak müçtehitlerin içtihatlarıyla oluşan hukuktur. Örfî hukuk ise şer'î hukuk tarafından ülü'l-emre tanınan yasama yetkisi çerçevesinde hukuk sahasında yapılan düzenlemelerdir. Dolayısıyla örfî hukuk da içtihat alanıyla ilgili olduğundan İslam hukuku kapsamındadır.

Örfî hukukun hazırlanmasında, devletin hukukî, siyasî, idarî ve askerî alanlarında yıllarca çalışıp tecrübe kazanmış devlet adamlarından oluşan Divan-ı Hümâyun'un ve özellikle örfî hukuktan sorumlu devlet bakanı konumundaki nişancıların önemli rolleri vardır. Nişancıların yaptıkları çalışmalar ve divanda gerçekleştirilen görüşmeler sonucu şekillenen örfî hukuk esasları, padişahların tasdikleriyle kanun haline gelmekte ve uygulamaya girmektedir.[1152] Kanunnamelerin hazırlanmasında emeği geçen başta padişah olmak üzere nişancı ve diğer divan üyelerinin İslam kültürünün hâkim olduğu bir toplumda yetiştiklerini ve İslam hukukunu iyi bilen kişiler olduklarını hatırdan çıkarmamak gerekir.[1153]

Tanzimat'tan sonra Osmanlı Devleti'nde ciddi değişiklikler yaşanmış, hukuk sahasında da yeni bir dönem olarak değerlendirilebilecek gelişmeler

(Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2008, s. 5-11; Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin BYD, Bursa 2009, s. 183.

[1151] Kanunlaştırma faaliyetlerinin amaçları hakkında bkz. Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", s. 143-145; Kılıç, Muhammed Tayyib, *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2008, s. 42-49.

[1152] Bkz. Aydın, M. Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, Beta, İstanbul 2010, s. 66-67; Kaşıkçı, Osman, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 22.

[1153] Acar, İsmail, "Osmanlı Kanunnameleri ve İslam Ceza Hukuku", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. XIII-XIV, İzmir 2001, s. 56-57.

olmuştur. Bu sebeple, Osmanlı tarihini Tanzimat öncesi ve sonrası şeklinde ayırmak nasıl mümkün ve hatta gerekliyse, hukuk tarihi bakımından da Tanzimat bir dönüm noktası olarak belirlenebilir. Bu dönemin başlangıcı kabul edilen Tanzimat Fermanı, pek çok hususta olduğu gibi hukuk alanında da yeni dönemin istikametlerini ortaya koymaktadır.[1154]

A. Klasik Dönem

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 19. yüzyılın ortalarına kadar şer'î hukuk sahasında genellikle resmî mezhep uygulaması yapılmıştır. Örfî hukuk alanında ise kanunnameler çıkartılmak suretiyle önemli kanunlaştırma faaliyetleri gerçekleştirilmiştir.

1. Şer'î Hukuk

Osmanlı Devleti'nde şer'î hukuk alanında mahkemelerde çoğunlukla Hanefî mezhebine mensup hâkimler görevlendirilmiştir. 16. yüzyılın ortalarından itibaren hâkimlerin atama yazılarında Hanefî mezhebi ilkelerine göre hüküm vereceği yazılmaya başlanmış, böylelikle resmî mezhep uygulamasına geçilmiştir. Yavuz Sultan Selim'in hilafeti almasının ardından başlayan bu uygulamada hâkimlere "Hanefî mezhebi görüşlerinden esahh-ı akvâl'e göre" hüküm verilmesi istenmiştir. Bu kararla uygulanacak hukuk kuralları doğrudan birer kanun metni şeklinde belirlenmemiş, ancak Hanefî mezhebine kuvvetle bağlılık sağlanmış ve içtihat hukukundan kanun hukukuna geçişte bir adım atılmıştır.

Osmanlı Devleti'nde resmî mezhep uygulaması devletin bütün bölgelerinde aynı sıklıkta yapılmamıştır. Anadolu, Rumeli ve Balkanlardaki mahkemelerde Hanefî mezhebine göre karar verilmiştir. Mekke, Medine, Halep, Kudüs ve Kahire gibi bölgelere sadece Hanefî mezhebine mensup bir başkadı ve müftü atanmış, bu ikisinin başkanlığında diğer mezheplere mensup kadıların atanmasına izin verilmiştir. Özellikle medenî hukuku ilgilendiren konularda bu bölgelerde halkın mensup olduğu mezhebe göre hüküm verilmek suretiyle hukuk birliği korunmuştur.[1155]

Osmanlı Devleti'nde resmî mezhep uygulaması adına Fatih devrine kadar Merginânî'nin *el-Hidâye*, Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin *Kenzu'd-Dekâik*, Kudurî'nin *el-Muhtasar*, Tâcu'ş-Şerîa'nın *el-Vikâye* adlı eserleri yargılamada kadılar tarafından esas alınmıştır. Fatih devrinden itibaren Molla Hüsrev'in kendi eseri olan *Gureru'l-Ahkâm*'a yazdığı *Düreru'l-Hükkâm* adlı şerhi, Osmanlı mahkemelerinin başlıca bilgi kaynağı olmuştur. Kanunî

[1154] Şentop, Mustafa, "Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri Literatürü", *TALİD*, c. 3, sy. 5, 2005, s. 649.

[1155] Ağırakça, Muhammed Hamidullah, *Mısır'da Kanunlaştırma Hareketleri (19. Yüzyıl Örneği)*, Akdem Yayınları, İstanbul ty., s. 62-63.

devrinden itibaren ise İbrahim el-Halebî'ye ait *Mülteka'l-Ebhur* adlı eser *Dürer*'in yerini almıştır. Bu eserin kullanımı o kadar yaygınlaşmıştır ki kadılar genellikle buna dayanarak karar vermişlerdir. Bu iki eser Osmanlı mahkemelerinde adeta birer kanun mecmuası gibi hizmet görmüş, kadılara büyük kolaylık sağlamıştır.

Fetva mecmuaları da kadıların müracaat ettiği önemli bilgi kaynaklarından birisi olmuştur. Fetva mecmuaları arasında en çok kullanılanı Ebusssuud Efendi'nin *Mazurat* adlı eseridir. Ayrıca Zekeriyazade Yahya Efendi'nin (ö. 1643) *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, Ankaralı Mehmet Efendi'nin (ö. 1687) *Fetâvâ-yı Ankaravî*, Feyzullah Efendi'nin (ö. 1703) *Fetâvâ-yı Fevziyye*, Menteşezade Abdürrahim Efendi'nin (ö. 1716) *Fetâvâ-yı Abdürrahim*, Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1743) *Behcetü'l-Fetâvâ*, Çatalcalı Ali Efendi'nin (ö. 1692) *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Dürrizade Mehmet Efendi'nin (ö. 1800) *Neticetü'l-Fetâvâ* adlı eserleri kadıların en çok kullandıkları fetva mecmualarıdır.[1156]

2. Örfî Hukuk

Osmanlı Devleti'nde, İslam hukukunun padişahlara verdiği yasama yetkisine dayanılarak örfî hukuk sahasında kanunnameler hazırlanmıştır. Bu kanunnameler idarî, malî, cezaî ve benzeri alanlarla ilgili hükümleri içermektedir.

Örfi hukuk kuralları bir bütün olarak değil, çoğu kere ihtiyaç duyuldukça parça parça münferit fermanlar, iradeler şeklinde isdar edilmiş, ilgili kişilere ve mahkemelere gönderilmiş ve bir suretleri aynen veya özetlenerek şer'iye sicillerine kaydedilmiştir. Bilahare bu münferit hükümler kanunnameler şeklinde bir araya getirilmiştir. Dolayısıyla Osmanlı örfî hukuku gerek hüküm-ferman şeklindeki kanunnameler gerekse sancak kanunları veya genel kanunnamelerle Tanzimat döneminden çok önce önemli ölçüde tedvin edilmiştir.[1157]

Kanunnamelerle halkın, çıkarılan emir ve fermanları duyması sağlanmış; halka, gerektiğinde hakkını arayabilme imkânı sunulmuştur.[1158] Mesela Fatih Sultan Mehmed, halktan doğrudan vergi alan askeri sınıfın ve tımarlıların yolsuzluklarını önlemek için para cezalarını ve vergi oranlarını belirleyen kanunname hazırlamıştır.

Osmanlı kanunnameleri çıkarılış şekillerine göre şu ana başlıklar altında sınıflandırılabilir:

[1156] Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 97-99; Gayretli, *Kanunlaştırma Çalışmaları*, s. 71-72.

[1157] Aydın, M. Akif, "Kanunnameler ve Osmanlı Hukuku'nun İşleyişindeki Yeri", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2004, sy. 24, s. 40-41.

[1158] Ağırakça, *Mısır'da Kanunlaştırma Hareketleri*, s. 63; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 100.

a. Padişah Hükümleri Şeklindeki Kanunnameler

Bunlar, belirli idari meselelerle ilgili ihtiyaçlara cevap vermek üzere fermanlar yahut beratlar şeklinde yayımlanmış, valiler ve kadılar tarafından uygulanması istenilen hükümlerdir. Çoğunluğu orijinal olarak kanunname formundadır ve belirli bir konu hakkında çok sayıda maddeyi ihtiva etmektedir.[1159]

b. Sancak Kanunnameleri

Sancak kanunnameleri, her bölgenin hususî şartlarına göre reâyâdan alınacak olan vergi ve resimlerin belirlenmesi, reâyâ ile sipahi ve diğer devlet görevlileri arasındaki ilişkilerin merkez tarafından tayin edilen belirli esaslara bağlanması suretiyle keyfi idarenin engellenmesi için çıkarılmış kanunnamelerdir. Osmanlı sınırları içerisinde bulunan bütün bölgeler bu kanunnamelerle, gayet ılımlı bir politika uygulanarak idarî, hukukî, malî ve benzeri konularda merkezî devlet anlayışı içerisinde doğrudan Padişaha bağlı olarak organize edilmiştir.[1160]

c. Belirli Gruplarla İlgili Kanunnameler

Bu kanunnâmelerin çoğu, özel bir vazife ile devlet hizmetinde bulunan topluluklara ilişkin olarak düzenlenmiştir. Bu topluluklar, yardımcı hizmetli statüsünde bulunan Yayalar, Müsellemler, Cambazlar, Eşkinci Yörük ve Eşkinci Tatarlar, Eflaklar ve Voynuklar gibi gruplardır. Bu kanunnamelerde, söz konusu gruplarla ilgili kanunlar, bunların sahip oldukları muafiyetler ve benzeri hususlar belirtilmektedir. Bu askeri toplulukların dışında Çeltikçiler, Madenciler ve Ortakçı kullar gibi bazı üretici gruplar ile birlikte, Rumeli Kıptileri gibi bazı toplulukların da kendilerine mahsus özel kanunnameleri vardır.[1161]

d. Devlet Teşkilatlarıyla İlgili Kanunnameler

Bu kanunnameler Selçuklu, İlhanlı ve Memlüklü gibi İslam ve Türk devletlerindeki teşkilat geleneğinin gelişmiş bir ürünüdür. Saray, hükümet ve protokol konularıyla ilgili olarak Osmanlı devlet sisteminin mantığını yansıtmaktadır. Sırasıyla hükümetin şekli ve yetki alanlarını, yetkililerin padişahla ilişkilerini, rütbe ve derecelerini, terfi, ücret, emekliliklerini ve cezaları ele almaktadır. Fatih Sultan Mehmed'in teşkilat kanunnamesi bu

[1159] İnalcık, Halil, "Kanunname", *DİA*, c. XXIV, s. 334.
[1160] Gökçe, Turan, "Osmanlı Kanunnameleri ve Bir Kanunname Sureti Hakkında", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 1990, sy. 5, s. 208.
[1161] Gökçe, "Osmanlı Kanunnameleri ve Bir Kanunname Sureti Hakkında", s. 210-211.

türde tektir. Bu kanunnamenin başında, devletin işlerini düzenlemek için yazıldığı ifade edilmektedir.[1162]

Fatih'in teşkilat kanunnamesinde bir mukaddime ve üç bölüm bulunmaktadır. Birinci bölümde Divan-ı Hümâyun başta olmak üzere devletin merkez teşkilatına ait esaslar ve teşrifat kuralları düzenlenmektedir. İkinci bölümde saltanatla ilgili işler ve teşrifat kuralları yer almaktadır. Üçüncü bölümde ise merkez teşkilatında görev alan kimselerle ilgili malî hükümler ve onlara nasıl hitap edileceğine ait esaslar düzenlenmiştir. Fatih'ten sonra uzun seneler yürürlükte kalan bu kanunname, daha sonraki yıllarda bazı değişikliklere de uğramıştır.[1163]

e. Genel Kanunnameler

Bu tür kanunnameler devletin bütün bölgelerinde uygulanmak maksadıyla hazırlanmıştır. Fatih devri, yalnızca teşkilat kanunnameleri bakımından değil, genel kanunnameler itibariyle de önemli bir dönüm noktasıdır. Nitekim bu devirde düzenlenen ikinci kanunname olan "Reâyâ Kanunnamesi" adlı ceza kanunnamesi, bu tür kanunnâmelerin ilk örneğini teşkil etmektedir. Bu kanunname, daha sonraki düzenlemelerde de esas kabul edilmiştir.[1164]

ea. Fatih'in Kanunname-i Âl-i Osman'ı

Osmanlı Devleti'nde ilk kanunnameyi Fatih Sultan Mehmed çıkarmıştır. Fatih, devletin kuruluşundan kendi dönemine kadar çıkarılan kamu hukuku, devlet teşkilâtı, idare, vergi, ceza hukuku, hisbe, ahkâm-ı dîvânî, istîfâ-i memâlik, tehdîd ve siyâset-i mücrimânla ilgili hükümleri sistematik bir yasa şeklinde toplayıp yürürlüğe koymuştur.

Kanunname-i Âl-i Osman üç bölümden oluşmaktadır. Birincisi, merkezde ve taşrada görevli devlet adamlarının protokoldeki yerlerine, padişaha kimlerin arzda bulunabileceklerine, kadıların mertebelerine; ikinci bölüm, devlet ve saltanat işlerinin tertibine, yani Divan ve Has Oda teşkilatı ile saray mensuplarının bayramlaşma merasimlerine; üçüncü bölüm ise suçlar ve karşılıkları ile mansıp sahiplerinin gelirlerine ayrılmıştır. Son kısımda ayrıca gayrimüslim devletlerin verecekleri haraç ve pişkeşler ile devlet görevlileri ve hanedan mensuplarına dair elkap örnekleri bulunmaktadır.[1165]

[1162] İnalcık, "Kanunname", *DİA*, c. XXIV, s. 335.

[1163] Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 106.

[1164] Gökçe, "Osmanlı Kanunnameleri ve Bir Kanunname Sureti Hakkında", s. 213.

[1165] Özcan, Abdülkadir, *Kanunname-i Âl-i Osman*, Kitabevi, İstanbul 2007, s. XXI; Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri*, Fey Vakfı Yayınları, İstanbul 1990, c. I, s. 88; Barkan, "Kanunname", *İA*, c. VII, s. 189; Cin, Halil - Akgündüz, Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2011, s. 321; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 106.

Kanunname-i Âl-i Osman'ın en önemli maddesi, üzerinde büyük tartışmalar yapılan, nizam-ı âlem için kardeş katline[1166] cevaz verenidir. Sonradan düzenlendiği öne sürülen bu maddenin de Fatih döneminde konulmuş olduğunun kuvvetli delilleri vardır. Fatih Sultan Mehmed'in bu madde ile saltanatın intikali ve hâkimiyetin bölünmezliği prensiplerini birleştirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.[1167]

eb. II. Beyazid'in Kavânin-i Örfiye-i Osmanî'si

II. Bayezid zamanında Fatih kanunnamesi genişletilerek Kitab-ı Kavânin-i Örfiyye-i Osmaniyye başlığı altında yürürlüğe konmuştur. Bu kanunname, üç bölümdür. Birinci bölüm, Fatih Sultan Mehmed'in ceza kanununun genişletilmiş ve daha sistematize edilmiş bir şeklidir. İkinci bölüm, sipahi sınıfının yükümlülükleri ve yetkileri ile ilgilidir. Bu bölüm aynı zamanda has ve tımar gelirleri ve bac kanunu, Yaya ve Müsellemlerle ilgili ek bir bölümü de ihtiva eder. Üçüncü bölüm, reâyânın hakları ve yükümlülüklerini ve mîrî toprak tasarrufu şartlarını ele alır. Ayrıca askeri görevleri yerine getiren ve özel kanunlara bağlı olan Azeb, Yörük, Haymana ve Eflak gibi reâyâ grupları için hazırlanmış özel kanunlar da yer alır.[1168]

ec. Yavuz Sultan Selim'in Kanunnamesi

Bu kanunname, çok sayıda fasıllardan ve 169 maddeden meydana gelmektedir. İlk üç fasılda cinayet ile ilgili ceza hükümlerini, sonraki fasıllarda ise halktan alınan çeşitli vergileri tanzim etmektedir.[1169] Yavuz'un kanunnamesi daha kapsamlı ve geniştir. Diğer kanunnamelerden en önemli farkı, cezaların şiddetli olmasıdır.

ed. Kanunî'nin Âyîn-i Kavâid-i Cihânbânî ve Kavânin-i Örfiye-i Osmanî'si

Kanunî, birisi tahta geçer geçmez (1520) ve diğeri de vefatına yakın (1566) olmak üzere iki umumî kanunname hazırlatmıştır. İkincisi birincisinin geliştirilmiş ve sistematize edilmiş şeklidir. Birincisi 24 fasıl olarak tertip edilmiş ve ilk dört fasıl ceza hukukuna ayrılmıştır.[1170] Üç babdan oluşmaktadır. I. bab cinayet ile ilgili ceza hükümlerini tanzim eden dört fasıl;

[1166] Kardeş katli olgusunu ortaya çıkaran temel sebep, her ne saik ile olursa olsun, iktidar erkine ortak kabul etmeme, siyasî iktidarı elinden kaybetmeme ya da onu ele geçirme, çoğu kere de iktidarı kendi oğullarına bırakabilme kaygısıdır. Bu itibarla kardeş katli uygulaması Osmanlı Devleti'ne mahsus olmayıp Bizans ve İran gibi büyük devletlerde de sıkça başvurulmuş bir usuldür. Akman, Mehmet, *Osmanlı Devleti'nde Kardeş Katli*, Eren, İstanbul 1997.

[1167] Özcan, *Kanunnâme-i Âl-i Osman*, s. XXXVI.

[1168] İnalcık, "Kanunname", *DİA*, c. XXIV, s. 335-336.

[1169] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, c. I, s. 88.

[1170] Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 322.

II. bab sipahi, sahib-i tımar, bâc, beytülmal, Müsellem, Yaya ve raiyyet rüsumunu tanzim eden yedi fasıl; III. bab ise raiyyetlik, Kefere, Azeb, Yörük, Haymana, Eflakler, bida-ı merfûa ve odun hükümlerini tanzim eden yedi fasıldan teşekkül etmektedir.[1171]

Bu kanunname, Fatih'in kanunnamesi gibi Osmanlı Devleti'nin cezaî, hukukî, idarî, malî ve adlî sahadaki kanunlarını ihtiva etmektedir. Ancak Fatih kanunnamesine göre daha geniş ve daha kapsamlıdır.[1172] Kanunî'ye ait bu kanunname hem kısa, öz ve açık olması hem de kanunnamede icrası mümkün olmayan hükümlerin bulunmaması sebebiyle, yapılan bazı değişiklikler bir tarafa bırakılırsa, 1846 yılına kadar 326 sene yürürlükte kalmıştır.[1173]

ee. I. Ahmet'in Kanunname-i Osmanî'si

Kanunî'ye ait kanunnamenin o dönem nişancıları tarafından yeniden kaleme alınmış şeklinden başka bir şey değildir. Zira hükümler para miktarları dışında aynıdır. Para miktarlarının değişmesi de normaldir. 24 fasıl halinde tertip edilmiştir.[1174]

ef. IV. Murat'ın Kanunname-i Sultanî'si

Bu kanunname on sekiz fasıldır. Hem tertip hem de muhtevası itibariyle diğerlerinden farklıdır. İhtisap hükümleriyle başlayan kanunname, bâc ahkâmı ile devam etmekte, ceraim ve serbest tımar hükümleri ile sona ermektedir.

Görüldüğü gibi bu kanunnameler Fatih kanunu esas alınmakla beraber yerine göre değiştirilmiş, ta'dil edilmiş veya genişletilmiştir.[1175] Kanunnamelerin tamamı, muhteva ve üslûp açısından ortak özelliklere sahiptir. İslam hukukunun ülü'l-emre tanıdığı yasama yetkisinin meyvesidir. Aralarındaki tek fark, takdir edilen para cezalarının farklı miktar ve birimlerle ifade edilmesi veya bazı ceza çeşitleridir. Bütün kanunnameler, Hanefî mezhebini esas almışlardır. Fıkıh kitaplarında açıklanan had cezalarına aykırı hükümler ihtiva etmemektedirler. Para ve diğer ta'zir cezalarını açıklarken, "ta'zir cezalarının alternatifli olması gerekir" şeklindeki şer'î esasa da uygun davranmışlardır. İslam ceza hukuku hükümlerinin yerine geçmek için değil, onların boş bıraktıkları alanları, zaman ve zeminin şartlarına göre doldurmak için hazırlanmıştır.[1176]

[1171] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, c. I, s. 89.
[1172] Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", s. 157-158.
[1173] Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 323.
[1174] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, c. I, s. 89; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 323.
[1175] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, c. I, s. 89-90.
[1176] Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 324-325.

B. Tanzimat Dönemi

Tanzimat Dönemi Osmanlı Devleti'nin askerî, idarî, iktisadî, hukukî ve sosyal yapısında birçok köklü reformun meydana geldiği bir dönemdir.[1177] 18. asrın sonlarından itibaren Avrupa'da başlayan modern anlamda kanunlaştırma hareketleri, 1839 tarihli Tanzimat Fermanı'ndan sonra Osmanlı Devleti'nde de uygulamaya geçirilmiştir.

Tanzimat sonrası yapılan kanunlaştırmalar iki ana damar üzerinde gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi, Avrupa devletlerindeki kanunlaştırma tekniklerinin kullanılarak mevcut hukukun yeniden düzenlenmesidir. Buna mevcut hukukun kanunlaştırma geleneği devam ettirilerek Batılı anlamda kanun haline getirilmesi de denilebilir. Diğer ana damar ise Avrupa ülkeleri kanunlarının tercüme edilerek kanun haline getirilmesidir. Her iki düşünceye göre de kanunlar hazırlanmış ve uygulanmıştır.[1178]

1. Kanunname Geleneğinin Devamı Niteliğindeki Kanunlar

Kanunname türünün devamı olarak hazırlanan kanunlarda, eski kanunnameler ve fıkıh kitaplarındaki hükümler Avrupa'daki kanunların usulüne göre bir araya getirilmiştir. 1840 tarihli Ceza Kanunu, 1851 tarihli Kanun-ı Cedid, Arazi Kanunnamesi, Hukûk-ı Aile Kararnamesi ve Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye söz konusu kanunlaştırma örneklerindendir.

a. 1840 Tarihli Ceza Kanunu

Gülhane Hatt-ı Hümâyun'unun ilan edilmesinden sonra bir yıl içerisinde hazırlanan bu kanun, bir mukaddime, bir hatime ve 13 fasılda toplam 41 maddeden oluşmaktadır. Fasıllarda hükümdar veya devlet aleyhine işlenecek fesatlar, katl, sa'y bi'l-fesad, dövme, sövme, mülkiyete tecavüz, rüşvet, irtikâp, vergiyi vermekten imtina, memurlara muhalefet, silah çekme, silah boşaltma, cerh, yol kesme gibi suçlar yer almaktadır. Bu suçlara karşı, önem ve derecelerine göre kısas-ı şer'î, siyaseten katl, kürek, hapis, sürgün, tekdir, memuriyetten çıkartma cezaları tespit edilmiş ve padişahın fermanı olmadıkça kimsenin kısas veya siyaset yoluyla idam olunmaması birinci faslın maddeleri arasında kaydedilmiştir.[1179] Kanunun hatimesinde ta'zir cezalarının değişkenliğine işaret edilmiş ve gerektiğinde ta'dil ve ilavelerin yapılabileceği belirtilmiştir.[1180]

[1177] Aydın, M. Akif, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 62-63.

[1178] Demir, Abdullah, *Türk Hukuk Tarihi*, Yitik Hazine Yayınları, İstanbul 2011, s. 240.

[1179] Taner, Tahir, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 226 vd.; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 240.

[1180] Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 326.

b. 1851 Tarihli Kanun-ı Cedid

Bu kanun bir önceki ceza kanununa göre daha ayrıntılı olup bir mukaddime, üç fasıl ve 43 maddeden oluşmaktadır. Kanunda 1840 tarihli Ceza Kanunu'ndaki suçların hemen hepsi yer almış ve bunlara zabıtaya karşı gelmek, sarkıntılık, sarhoşluk, kumarbazlık, kız kaçırma, sahtekârlık, kalpazanlık gibi suçlar eklenmiştir. Cezalarda ise önceki kanunda yazılı olanlardan başka, bazı suçlar için prangabentlik[1181] ve üçten yetmiş dokuz değneğe kadar olmak üzere dayak cezası kabul edilmiştir. Kanunda tekerrür ve iştirake ait bazı hükümlerin yer alması bir yenilik sayılabilir.[1182]

c. 1858 Tarihli Kanunname-i Arazi

Bu kanun, Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan sonra yapılmış en orijinal ve en yerli kanundur. Ahmet Cevdet Paşa başkanlığında bir komisyon tarafından hazırlanmıştır. Kanunname, Osmanlı Devleti'nde o zamana kadar uygulanmakta olan arazi hukuku esaslarını bir araya getiren teknik bir kanundur. Bir mukaddime, üç bab, altı fasıl içinde 132 madde ve bir sonuç bölümünden oluşmaktadır. Mukaddimede arazi türleri ve bunların tanımları verilmekte; birinci babda mirî arazinin tasarrufu, ferağı, intikali ve mahlulâtı; ikinci babda metruk ve mevat arazi; üçüncü babda ise çeşitli arazi türlerinde yetişen hüda-yı nâbit ağaçlar, arazide bulunacak maddeler gibi konular düzenlenmektedir.[1183]

Hazırlanmasında hukukî amaçların yanında siyasî amaçlar da bulunan bu kanunname ile toprak hukuku yeni baştan düzenlenmiş, böylece bir taraftan hukukî istikrar ve birlik sağlanmaya çalışılırken diğer taraftan da devletin büyük toprak sahipleri üzerindeki nüfuzu arttırılmaya çalışılmakla siyasî birliğin sağlanması hedeflenmiştir. Geçmiş zamanlarda yaşanan olumsuzlukların yeniden yaşanmaması hedeflenerek, bir taraftan güçlü toprak sahiplerinin oluşumunun önünü kesmiş diğer taraftan da halkın ezilmesini önlemeyi amaçlamıştır. Arazi Kanunnamesi ile merkezî yönetimin çevre üzerindeki kontrolü amaçlanmış ve böylece devletin merkezî gücü pekiştirilmeye çalışılmıştır.[1184]

[1181] Prangabentlik cezası, ağır suçluların ayağına zincir bağlanarak uygulanan bir infaz şeklidir. Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 319.

[1182] Taner, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", s. 228 vd.; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 326; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 240-241.

[1183] Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 430; Aydın, M. Akif, "Arazi Kanunnamesi", *DİA*, c. III, s. 346-347; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 241; Şentop, "Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri Literatürü", s. 653. Arazi Kanunnamesi hakkında geniş değerlendirme için bkz. Barkan, Ömer Lutfi, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 321-421; Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", s. 180-187.

[1184] Kılıç, *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*, s. 197.

d. 1917 Tarihli Hukûk-ı Aile Kararnamesi

Hukûk-ı Aile Kararnamesi, aile hukuku alanında İslam ve Osmanlı hukuk tarihinde ilk kanunlaştırma hareketidir. Kararnameyi doğuran sebeplerin başında aile hukukunun o zamana kadar kanunlaştırılmamış olması ve yargı ikiliğini ortadan kaldırma düşüncesi gelmektedir. Ayrıca siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel sebepler de etkili olmuştur.

Kararname, iki kısım (kitap), dokuz bölüm (bab) ve yirmi alt bölümde (fasıl) yer alan 157 maddeden ibarettir. Kararname hazırlanırken sadece Hanefî mezhebine bağlı kalınmayıp diğer mezheplere ait görüşlerden de faydalanılarak eklektik bir metot takip edilmiştir.

Kararnamede Müslümanlarla beraber Yahudi ve Hıristiyanlar için de aile hukuku ile ilgili hükümler getirilmiştir.[1185] Kararname ile cemaat mahkemeleri[1186] yürürlükten kaldırılıp yargı ikiliğine son verilmiş ve bütün Osmanlı tebaasının aile hukuku ile ilgili ihtilâflarının çözümü şer'iyye mahkemesinin yargı alanı içine alınmıştır.

Hukûk-ı Aile Kararnamesi, Osmanlı Devleti'nde yaklaşık iki yıl kadar yürürlükte kalmıştır. Suriye, Ürdün, Lübnan ve Filistin gibi ülkelerde daha uzun süre uygulanmış ve İslam hukuk tarihinde önemli bir etkiye sahip olmuştur.[1187]

2. Batı Kanunlarının Tercümesi Mahiyetindeki Kanunlar

Kanunların Batı kanunlarından tercüme yoluyla alınmasına "iktibas" adı verilmektedir. 1850 tarihli Kanunname-i Ticaret, 1863 tarihli Ticaret-i Bahriye Kanunnamesi, 1858 tarihli Ceza Kanunname-i Hümâyun'u, 1879 tarihli Usul-ı Muhakemat-ı Hukukiye Kanunu ve 1879 tarihli Usul-ı Muhakemat-ı Cezaiye Kanunu iktibas yoluyla alınan kanunlardır.

a. 1850 Tarihli Kanunname-i Ticaret

Özel hukuk sahasında hazırlanan ilk büyük kanun olan ve 315 maddeden oluşan Kanunname-i Ticaret'in hükümlerinin büyük bir çoğunluğu Fransız Ticaret Kanunu esas alınarak hazırlanmıştır. Hollanda, Sardunya ve Prusya kanunlarından da kısmen yararlanılmıştır. Batı kaynaklı kanunların ilkidir. Bu kanuna, 1860 tarihinde "Ticaret Kanunname-i Hümâyunu'na Zeyl"

[1185] Mahmasânî, Subhî, *el-Evdâu't-Teşrîiyye fi'd-Düveli'l-Arabiyye Mâdîhâ ve Hâdiruhâ*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1981, s. 200.

[1186] Cemaat mahkemeleri hakkında bkz. Ekinci, Ekrem Buğra, *Osmanlı Mahkemeleri (Tanzimat ve Sonrası)*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2004, s. 313-327.

[1187] Hukûk-ı Aile Kararnâmesi ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Aydın, M. Akif, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", *DİA*, c. XVIII, s. 314-318; Cin, Halil, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1988, s. 125-136; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 489-495; Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I-III, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, c. I, s. 283-285.

başlığı altında bir ilave yapılmıştır. Bu kanunname gereğince ticaret mahkemeleri kurulmuştur.[1188]

b. 1858 Tarihli Ceza Kanunname-i Hümâyunu

1858 tarihli Ceza Kanunname-i Hümâyunu, 1851 tarihli Kanun-ı Cedid'in istenen sonuçları verememesi üzerine 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu esas alınarak hazırlanmıştır.[1189] Kanun, bir mukaddime, üç bab ve 32 fasıl ile 264 maddeden ibarettir.[1190] Mukaddimede genel hükümler ve bazı zabıtalar, suçların taksimi, cezaların türleri bildirilmektedir. Birinci babda kamuya karşı, ikinci babda şahıslara karşı işlenen suçlar ve üçüncü babda kabahatler yer almaktadır. Suçlar cinayet, cünha ve kabahat olmak üzere üçe ayrılmış, cezalar da ona göre tasnif edilmiştir. Hazırlanmasında Ahmet Cevdet Paşa'nın da katkısı olmuştur.[1191] Kanun, ta'zir cezalarını düzenlemiş, kısas ve cinayet davalarına, şer'î ahkâmın düzenlediği kısma karışmamış, had cezaları hususunda ise susmayı tercih etmiştir.[1192]

c. 1863 Tarihli Ticaret-i Bahriye Kanunnamesi

Bu kanun, Fransız Deniz Ticareti Kanunu esas alınmakla birlikte, İtalyan devletlerinden Sardunya ve Sicilya hükümetlerinin, Felemenk, Belçika, İspanya ve Prusya'nın deniz ticareti kanunlarından da faydalanılarak hazırlanmıştır.[1193] 14 fasıl ve 282 maddeden oluşmaktadır.[1194]

e. 1879 Tarihli Usul-ı Muhakemat-ı Hukukiye Kanunu

Mecelle Cemiyeti tarafından hazırlanan 301 maddelik bir layiha ile 1807 tarihli Fransız Hukuk Usulü Muhakemeleri Kanunu'nun bazı esaslarının birleştirilmesi suretiyle hazırlanmıştır. Hem nizamiye mahkemelerinde ve

---

[1188] Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", s. 196 vd.; Belgesay, Mustafa Reşit, "Tanzimat ve Adiye Teşkilatı", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 214; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 432; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 242.

[1189] İştar, B. Gözaydın, "Türkiye Hukukunun Batılılaşması", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Ansiklopedisi - Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, c. III, s. 287.

[1190] Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 327.

[1191] Taner, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", s. 230 vd.; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 432-433; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 242-243.

[1192] Akgündüz, Ahmet, *İslam Hukuku ve Osmanlı Tatbikatı Araştırmaları*, OSAV, İstanbul 2009, s. 38.

[1193] Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", s. 198; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 242; Şentop, "Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri Literatürü", s. 656; Gayretli, *Kanunlaştırma Çalışmaları*, s. 194.

[1194] Kanun ile ilgili daha teferruatlı bilgi için bkz. Gayretli, *Kanunlaştırma Çalışmaları*, s. 195-197.

hem de ticaret mahkemelerinde uygulanmak üzere yürürlüğe konulmuştur. Kanunun hükümleri 4 Ekim 1927 yılına kadar yürürlükte kalmıştır.[1195]

f. 1879 Tarihli Usul-ı Muhakemat-ı Cezaiye Kanunu

Bu kanun, 1808 tarihli Fransız Ceza Usulü Muhakemeleri Kanunu'nun tercümesi ile hazırlanmıştır.[1196] Bir mukaddime, iki kitap ve 487 maddeden meydana gelmektedir.[1197] Bu kanunla kısa bir süre önce kurulmuş olan savcılık kurumu görev ve yetkileriyle ayrıntılı olarak düzenlenmiştir.[1198] Cumhuriyet dönemindeki yeni ceza usul kanununun kabulüne kadar yürürlükte kalmıştır.[1199]

1879 yılında arka arkaya çıkarılan Hukuk ve Ceza Usulü Muhakemeleri Kanunları ile Tanzimat öncesi hukuk sisteminde mevcut olmayan ceza ve hukuk ayırımı, Fransız hukukundan resepsiyon yoluyla Osmanlı hukukuna girmiştir.[1200]

II. Mecelle

Mecelle kelimesi sözcük olarak "hikmetli sözlerin yazılı olduğu sahife" anlamına gelmektedir.[1201] Bu kelime, her kitap için de kullanılabilir.[1202] Kısaca "Mecelle" diye ifade edilen Osmanlı Medenî Kanunu'nun asıl adı, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye"dir. Borçlar hukuku, eşya hukuku ve usul hukuku ile ilgili fıkıh kitaplarında mevcut şer'î hükümleri kanun tarzında derleyen kitaptır.

Mecelle, dünya hukuk tarihine ikinci medenî kanun olarak geçmiştir. Mecelle'yi hazırlayan cemiyetin başkanı Cevdet Paşa, bu hususu şöyle ifade etmektedir[1203]: Avrupa kıtasında en iptida tedvin olunan kanunname Roma Kanunnamesi'dir ki Şehr-i Kostantiniyye'de bir cemiyet-i ilmiye marifetiyle tertip ve tedvin olunmuş idi. Avrupa kanunlarının esasıdır ve her tarafta meşhur ve mu'teberdir. Fakat Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'ye benzemez. Beynlerinde pek çok fark vardır. Çünkü o, beş altı kanunşinas zatın marifetiyle

---

1195 Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 403-404.

1196 Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", s. 199; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 243.

1197 Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 405.

1198 Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 433.

1199 Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 405.

1200 İştar, "Türkiye Hukukunun Batılılaşması", c. III, s. 288.

1201 İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XVIII, Dâru Sadr, Beyrut (ty), c. III, s. 184; Zebidî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtazâ el-Hüseynî (ö. 1205/1790), *Tâcu'l-Arûs min Cevheri'l-Kâmûs*, I-XL, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut 1428/2007, c. XXVIII, s. 130.

1202 Mardin, Ebü'l-Ulâ, "Mecelle", *İA*, MEB, İstanbul (ty), c. VII, s. 433.

1203 Kaşıkçı, Osman, "Mecelle Örneğinde Türklerin İslâm Özel Hukukuna Katkıları", *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, c. XIII, s. 780.

yapılmıştır. Bu ise beş altı fakih zatın marifetiyle vaz-ı ilahî olan şeriat-ı garradan ahz u iltikat edilmiştir. Avrupa kanunşinaslarından olup bu kerre Mecelle'yi mütalaa ve Roma Kanunnamesi ile mukayese eden ve ikisine dahi mücerred eser-i beşer nazarı ile bakan bir zat dedi ki âlemde cemiyet-i ilmiye vasıtası ile re'sen iki defa kanun yapıldı. İkisi de Kostantiniyye'de vuku' buldu. İkincisi tertip ve intizamı ve mesailinin hüsnü tensik ve irtibatı hasebiyle evvelkiyle çok müraccah ve fâiktır. Beynlerindeki fark dahi o asırdan bu asra kadar âlem-i medeniyette kaç adım atmış olduğuna güzel bir mikyastır.[1204]

A. Mecelle'yi Doğuran Sebepler

1. Yeni Mahkemelerin Kurulması ve Hâkimlerin Yetersizliği

Tanzimat döneminde tek hâkimli ve tek dereceli klasik Osmanlı mahkeme[1205] sistemi geniş ölçüde terk edilerek, toplu hâkimli ve çok dereceli yeni bir adlî teşkilat kurulmaya başlanmıştır. Bu alandaki ilk teşebbüs klasik Osmanlı mahkemesinin yanı sıra ticaret mahkemeleri kurulmasıyla başlandı. İlk olarak 1840'da Ticaret Bakanlığı'na bağlı olarak ticaret meclisi (mahkemesi) kuruldu. 1847 ve 1848'de hazırlanan iki nizamnâme ile bu mahkeme geliştirilerek karma ticaret mahkemesi haline getirildi.[1206] 1864 tarihli vilâyet nizamnâmesi ile kaza, sancak ve vilayetlerde bidâyet ve istinaf mahkemeleri kurulmaya başlandı. Bu mahkemelere genel olarak nizamiye mahkemeleri denmektedir. 1868'de bu mahkemelerin temyiz mercii olarak Divan-ı Ahkâm-ı Adliye kuruldu ve başkanlığına Ahmet Cevdet Paşa getirildi.[1207]

Ticaret ve özellikle hukuk davalarına bakan nizamiye mahkemelerinin acilen bir medenî kanuna ihtiyaçları vardı. Ticaret ve nizamiye mahkemelerinin başkan dışındaki üyelerinin tamamı, dönemin şartları gereği hukukçu olmayan kimselerden meydana geliyordu. Gerçi ticaret mahkemelerinde uygulanmak üzere 1850 yılında bir ticaret kanunu hazırlanmıştı. Fakat bu kanun uygulanırken özellikle rehin, vekâlet ve kefalet gibi konularda medenî kanun hükümlerine ihtiyaç duyuluyordu. Mahkeme üyelerinin klasik fıkıh kaynaklarından istifade ederek ilgili davalara bakıp çözüm üretmeleri imkânsız gibiydi. Bu konudaki ihtiyaç belirli bir dönem umûr-ı nâfia müftüsüne ilgili hükümleri danışarak giderilmeye çalışılmışsa da

[1204] Cevdet Paşa, Ahmet, *Tezâkir*, Haz. Cavid Baysun, TTK. Yayınları, Ankara 1986, 1-12, s. 64.
[1205] Tanzimat sonrası Osmanlı Mahkemeleri hakkında bkz. Ekinci, *Osmanlı Mahkemeleri (Tanzimat ve Sonrası)*, s. 97-297.
[1206] Belgesay, Mustafa Reşit, "Tanzimat ve Adliye Teşkilatı", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 214; Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 63-64.
[1207] Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 64.

bu durum ihtiyacı gidermeye kâfi gelmiyordu. İhtiyaç duyulan hukukçuyu yetiştirmek için klasik medreselerin yanı sıra 1854 yılında Muallimhâne-i Nüvvâb adıyla bir hukuk mektebi açıldı. Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'nde de 1869'da bir hukuk şubesi kuruldu. Ancak bunların gelişmesi ve ihtiyaca cevap vermesi için epeyce bir süre beklemek gerekiyordu. Bütün bunlara binaen nizamiye mahkemelerinin anlayabilecekleri ve uygulayabilecekleri bir medenî kanuna ihtiyaç vardı.[1208]

2. Hanefî Mezhebinde Farklı Görüşlerin Varlığı

Osmanlı Devleti'nde resmî mezhep olarak kabul edilen Hanefî mezhebi mezhepler içerisinde en fazla yayılma ve uygulanma, dolayısıyla en fazla gelişme imkânına sahip olmuş bir mezheptir. Bunun sonucu olarak çok zengin bir hukuk literatürü meydana gelmiş, fakat bununla beraber aynı konuda farklı görüş ve hükümler de ortaya çıkmıştır. Tanzimat öncesinde bu farklı görüşlerin hukukî birlik ve istikrarı bozmaması için, bunlar içerisinde en kuvvetli olanın (esahh-ı akvâl) uygulanması esası getirilmiştir. Fakat bu farklı görüşlerden hangisinin en kuvvetli görüş olduğu her zaman kolaylıkla bilinmemekteydi. Gerçi bu konuda müftülerden yardım istemek veya derlenmiş fetva kitaplarından yararlanmak mümkündü. Ne var ki bunlar en sahih görüşleri bir araya toplayan resmî bir kanun metninin kullanış kolaylığına ve kesinliğine sahip değildi.[1209]

3. Batı'nın Baskısı

Tanzimat sonrası kanunlaştırma hareketlerinde ve adlî teşkilatın yeniden düzenlenmesinde Batı'nın baskısı görülmektedir. Esasen bizzat Tanzimat'ın Batı'nın baskısı ve Batı'yı memnun etme düşüncesiyle ilan edildiği, hatta fermanın Batılı devlet adamlarına danışılarak düzenlendiği bilinmektedir.

Tanzimat öncesi ve sonrasında sosyal ve iktisadî hayatta birçok köklü değişiklikler meydana gelmiştir. Batı'da gerçekleşen sanayi devrimi büyük bir üretim fazlası ortaya çıkarmış; Batılı devletler, bir yandan sömürgelerini genişletip oraları kendileri için ucuz ham madde deposu ve uygun pazar olarak kullanırken, öte yandan Osmanlı Devleti gibi sömürgeleştiremedikleri büyük pazarları da kendi ürünlerine açmaya gayret etmişlerdir. Bu gayretler, 1838'de İngiltere'nin Osmanlı Devleti ile yaptığı Baltalimanı Muâhedesi ve diğer devletlerin benzer anlaşmalarında açıkça görülür. Bunun neticesinde Osmanlı Devleti ile Batılı devletlerin ticarî ilişkileri önemli ölçüde artmıştır. Özellikle

[1208] Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 65-67; Aydın, Mehmet Akif, "Mecelle", *DİA*, c. XXVIII, s. 231-232; Onar, Sıddık Sami, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam Hukukunun Bir Kısmının Codification'u Mecelle", *İÜHFM*, c. XX, sy. 1-4, s. 61-62.

[1209] Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 70.

1855 Kırım Savaşı'ndan sonra Batılı devletler ile ticarî münasebetlerin artması üzerine öncekilerle kıyaslanamayacak dereceye ulaşan bu ticarî yoğunluk, özellikle borçlar ve ticaret hukuku alanında yeni hukukî düzenlemeleri gerektirmekteydi. Daha önce 1850'de Ticaret Kanunnamesi kabul edilmişti. Ancak bu konudaki boşlukların doldurulması borçlar hukuku alanında da benzer bir düzenlemeyi gerekli kılmaktaydı.[1210] Diğer yandan yabancı tüccarlar, mahkemelere intikal eden anlaşmazlıkların çözümü için Müslüman aleyhine gayrimüslimin, zımmî aleyhine müste'menin şehadetinin kabul edilmemesi gibi sebeplere binaen şer'î mahkemelerde davalarının görülmesini istemiyorlardı.[1211]

Batılı devletler, Osmanlı Devleti'ndeki gayrimüslim azınlıklara özellikle kamu hukuku alanında birtakım haklar sağlayarak, hem azınlıklar nezdinde kendi itibarlarını artırma hem de bu vesileyle Osmanlı Devleti'nin içişlerine müdahale etme arzusunda idiler. Ayrıca, bazı Batılı devletler bilhassa Fransa, kendi hukukî yapılarını ve kanunlarını Osmanlı Devleti'ne empoze ederek siyasî ve hukukî bir prestij elde etme peşinde idi. Öte yandan ticaret ve borçlar hukukunun Fransız hukukuna göre şekillenmesi, Batılı tacirlere ve özellikle Fransızlara Osmanlı Devleti ile olan ticarî ilişkilerinde alışık oldukları bir hukukî alt yapı sağlayacaktı.[1212] Avrupalılar bütün bunlara binaen diğer hukuk sahalarında olduğu gibi medenî hukukta da bir Avrupa ülkesi kanununun iktibas edilmesi için Osmanlı Devleti'ne baskı yapmaktaydılar. Bu baskılar sonucu yeni bir kanun hazırlanması konusunda iki grup ortaya çıkmıştır. Cevdet Paşa, Şirvanizâde Rüştü Paşa ve Fuat Paşa grubu: "Osmanlı Devleti'nin coğrafyası, halkın bünyesi, geçirdiği tarihi seyir Avrupa devletlerine benzemez. Biz Avrupa müesseselerinden ve kanunlarından faydalanabiliriz fakat bunu aynen tercüme edip tatbik edemeyiz, bu devleti yıkmak demektir"[1213] diyerek milli bir medenî kanun hazırlanmasını isterlerken, Ali Paşa, Mithat Paşa ve Kabulî Paşa grubu ise Fransa'nın baskısı ile Fransız medenî kanununun (Code Napoléon) tercüme edilerek alınmasını savunmuşlardır.[1214] Tartışmalar neticesinde Cevdet Paşa

[1210] Aydın, "Mecelle", *DİA*, c. XXVIII, s. 232.

[1211] Öztürk, Osman, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, İstanbul 1973, s. 12; Yavuz, Hulusi, "Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle'nin Tedvini", *Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu (Vefatının 100. Yılına Armağan)*, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 283.

[1212] Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 69; Aydın, "Mecelle", *DİA*, c. XXVIII, s. 232; Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", s. 165-169.

[1213] Cevdet Paşa, *Tezakir*, 1-12, s. 62-63.

[1214] Mecelle'nin lehte ve aleyhte tarafları için bkz. Kaşıkçı, Osman, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 61-70.

ve grubunun görüşü kabul edilerek Mecelle'nin hazırlanmasına karar verilmiştir.[1215]

4. Sosyal ve İktisadî Gelişmeler

Tanzimat döneminde insanlar ve toplumlar arasında sosyal ve iktisadî hayatta birçok değişim ve gelişme ortaya çıkmıştır. Bu değişim ve gelişmeler hukuk sisteminin de değişip gelişmesini beraberinde getirmiştir. Nitekim Mecelle'nin küllî kaidelerinden "Ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz"[1216] prensibi bunu ifade etmektedir.

Hukuk kuralları insanların ve toplumların ihtiyaçlarına göre belirlenmektedir. Bu durum hukukun fonksiyonelliği ve yürürlükte kalabilmesi açısından çok önemlidir. Çünkü insanların ihtiyaçlarını karşılamayan hukuk normları yürürlüğünü sürdüremez ve "ölü kanun" durumuna düşer. Bu bakımdan hukuk normları, adalete uygunluk, doğruluk, haklılık gibi şartlarıyla beraber toplumda yaşayan örf ve adetler dikkate alınarak hazırlanmalıdır. Tabi ki hukukî düzenlemelerin kesin ve değişmez nitelikte hüküm getiren ayet-i kerime ve hadis-i şeriflere aykırı olması da düşünülemez. Ayrıca hukukun, yalnız hazır bir varlık olmayıp gün be gün yeniden üretilen, kapsamı genişletilen veya daraltılan ve pozitif hukukun da yok saymadığı, dinamik ve topluma etkide bulunan fenomenler grubu olduğunu unutmamak gerekir.[1217]

Mecelle'yi doğuran sebepler konusunu bitirmeden önce şunu da ifade etmek gerekir ki Batı'da kanunlaştırma hareketlerini doğuran âmiller ile Mecelle'yi doğuran âmiller birbirinden farklıdır. Batı'daki kanunlaştırmaların en önemli âmillerinden birisi olan hukukî dağınıklık, Osmanlı Devleti'ndeki kanunlaştırmalar ve özellikle Mecelle için söz konusu değildi. Çünkü Mecelle'nin düzenlediği alanda, bütün imparatorluk dâhilinde bir hukukî birlik esasen mevcuttu. Batı'daki gibi sistematik hukuk ilminin gelişmesinin veya yeni felsefî ve hukukî cereyanların Mecelle'yi doğurması da söz konusu olmamıştır. Son olarak hukukun birleştirilmesi yoluyla millî devletlerin kurulmasına yardımcı olmak gibi siyasî bir gaye de Mecelle'de rol oynamamıştır. Bu durumda Batı'daki ve Osmanlı Devleti'ndeki kanunlaştırmalarda yegâne müşterek âmilin iktisadî ve sosyal gelişmeler olduğu söylenebilir. Bu gelişmeler, yeni birtakım hukukî düzenlemeleri de beraberinde getirmiştir.[1218]

[1215] Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, Haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul 1980, s. 200; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 590-591; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 244-245.

[1216] *Mecelle*, 39. Madde.

[1217] Kaya, Ali, "İslâm Hukukunda Örfün Kaynaklık Değerinin Sınırları Konusuna Hukuk Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, 2005, s. 183-184, 188, 205.

[1218] Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 72-73.

B. Mecelle'nin Hazırlanışı

Mecelle Cemiyeti[1219] ilk olarak mukaddime ve birinci kitabı hazırlamıştır. Bunlar önce şeyhülislamlığa ve devrin ileri gelen hukukçularına takdim edilmiştir. Gelen tenkitler ışığında gerekli düzeltmeler yapılarak 8 Zilhicce 1285 (22 Mart 1869) tarihli bir mazbata ile sadarete takdim edilmiştir. Daha sonra bu mukaddime ve ilk kitap 7 Muharrem 1286/19 Nisan 1869 tarihli sadaret arz tezkiresiyle padişaha sunulmuş ve 8 Muharrem 1286/20 Nisan 1869'da padişahın tasdikiyle kanunlaşarak yürürlüğe girmiştir.[1220]

Cevdet Paşa, 24 Muharrem 1287'de (26 Nisan 1870) Divan-ı Ahkâm-ı Adliyye Nezâreti'nden alınarak Bursa valiliğine tayin edilmiştir. Mecelle Cemiyeti şeyhülislamlığa bağlanmış ve başkanlığına Gerdankıran Ömer Efendi getirilmiştir. Cevdet Paşa'nın azlinden önce dördüncü kitap olan "Kitâbü'l-Havale" bitirilip 16 Muharrem 1287 (18 Nisan 1870) tarihinde sadarete sunulmuş, "Kitâbü'r-Rehin" de büyük ölçüde tamamlanmıştı. Ancak Cevdet Paşa'nın Mecelle'den ayrılması sırasında "Kitâbü'r-Rehin"in en önemli maddesi unutulmuş ve rehin edilen malın zayi olması durumunda ne gibi sonuç doğuracağı belirtilmemişti.[1221]

Mecelle Cemiyeti, önceden büyük ölçüde hazırlanmış bulunan "Kitâbü'r-Rehin"i yayımladıktan sonra "Kitâbü'1-Vedîa"yı hazırlayıp yürürlüğe koymuştu. Ancak bu kitabın gerek kanun tekniği gerekse ihtiva ettiği hükümler bakımından eksiklikler taşıdığı görülmüş ve ilim çevrelerince beğenilmemiştir. Bunun üzerine Cevdet Paşa tekrar Mecelle Cemiyeti'nin başına getirilmiştir. Cevdet Paşa önce "Kitâbü'l-Vedia"yi toplatmış, onun yerine altıncı kitap olarak 24 Zilhicce 1288'de (4 Mart 1872) yürürlüğe giren "Kitâbü'l-Emânât"ı kaleme almıştır.[1222]

Mecelle bir bütün olarak değil de her kitap hazırlandıkça İrade-i seniyyeleri alınmış ve böylece kanunun bütününün hazırlanıp yürürlüğe girmesi yaklaşık sekiz sene sürmüştür. Mecelle'nin bu şekilde parça parça yürürlüğe girmesinin o günün şartlarına daha uygun olduğu ifade edilmektedir. Çünkü Code Civile'in kabul edilmesini isteyenler ve özellikle Fransız büyükelçisi De Bourrée, kendi kanunlarının alınması ve Mecelle'nin akamete uğratılması çalışmalarına bir müddet daha devam etmiştir. Cevdet

---

[1219] Cevdet Paşa ve Mecelle'nin diğer üyeleri, başarılı olamadıkları takdirde Mecelle yerine Code Napoléon olarak meşhur olan Fransız medenî kanununun kabul edileceğini çok iyi bilmekte idiler. Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 70; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 589.

[1220] Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, I-IV, Osmanlı Yayınevi, İstanbul (ty), c. I, s. 6; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 591.

[1221] Cevdet Paşa bu eksikliği 1108. maddede dolaylı olarak telâfi etmiştir. Aydın, "Mecelle", *DİA*, c. XXVIII, s. 232.

[1222] Aydın, "Mecelle", *DİA*, c. XXVIII, s. 233.

Paşa, Mecelle'nin dördüncü kitabını kaleme aldıktan sonra 24 Muharrem 1287/26 Nisan 1870'de Divan-ı Ahkâm-ı Adliyye nazırlığından azledilip Bursa kadılığına tayin edilmesinde De Bourrée'nin aleyhte çalışmalarının da rolü olduğu kanaatindedir. Öte yandan şeyhülislamlık da Mecelle'nin kendileri tarafından değil de Cevdet Paşa tarafından Adliye Nezareti'nde hazırlanması gibi bir takım sübjektif mülahazalara dayanarak Cevdet Paşa'ya ve Mecelle çalışanlarına karşı çıkmaktaydı. Cevdet Paşa'nın Mecelle heyetinden dördüncü kitaptan sonra bir müddet uzaklaştırılmasında[1223] bu muhalefetin de büyük payı vardı. İşte böyle bir ortamda, tamamlandıktan sonra yürürlüğe girme yoluna gidilseydi, bu çift taraflı muhalefetin Mecelle'yi tamamen akamete uğratması ve daha önceki başarısız Metn-i Metin teşebbüsünde olduğu gibi Mecelle'nin de yarıda kalması pekâlâ mümkün olabilirdi. Hâlbuki kitap halinde çıktıkça, Mecelle kendisini kabul ettirmiş ve aleyhindeki muhalefet gücünü kaybetmiştir.[1224]

Mecelle'nin hazırlanmasında başta Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) olmak üzere devrin tanınmış hukuk otoriteleri görev almıştır. Her kitabın sonunda o kitabı hazırlayan cemiyet üyelerinin isimleri yer almaktadır.[1225]

C. Mecelle'nin Sistem ve Muhtevası

Mecelle, 1 mukaddime, 16 kitap ve 1851 madde halinde hazırlanmıştır. Mukaddimede 100 madde vardır. Birinci madde fıkıhın tanımını yapmaktadır.

[1223] Ahmet Cevdet Paşa'nın Mecelle'nin başkanlığından defalarca uzaklaştırılıp tekrar tayin edilmesi ile ilgili bilgi için bkz. Mardin, "Mecelle", *İA*, c. VII, s. 434-435.

[1224] Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 49, 79.

[1225] Ahmet Cevded Paşa dışında Mecelle'nin hazırlanışına iştirak eden hukukçular ve iştirak ettiği kitaplar şunlardır:

1. Filibeli Halil Efendi (1805-1888) (1, 2, 5-8. Kitaplarda)
2. Seyfettin İsmail Efendi (ö. 1882) (1-8, 10-16. Kitaplarda)
3. Şirvânîzâde Ahmet Hulusi Efendi (ö. 1889) (1-5, 9-16. Kitaplarda)
4. Ahmet Hilmi Efendi (ö. 1888) (Bütün kitaplarda)
5. Bağdatlı Muhammed Emin Efendi (ö. 1891) (1-4. Kitaplarda)
6. İbn Âbidinzâde Alaadin Efendi (ö. 1889) (1-5. Kitaplarda)
7. Gerdankıran Ömer Hulusi Efendi (ö. 1875) (5-8. Kitaplarda)
8. Kara Halil Efendi (1804-1880) (7-16. Kitaplarda)
9. İsa Ruhî Efendi (ö. 1880) (5. Kitapta)
10. Yunus Vehbi Efendi (1837-1913) (5-8. Kitaplarda)
11. Abdullâtif Şükri Efendi (6-8. Kitaplarda)
12. Ahmet Halit Efendi (ö. 1882) (6-16. Kitaplarda)
13. Karinâbâdlı Ömer Hilmi Efendi (1842-1889) (13-16. Kitaplarda)
14. Abdüssettar Efendi (ö. 1887) (14-16. Kitaplarda). Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 79-80; Bu hukukçular hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mardin, Ebül-Ulâ, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, Mardin Valiliği Yayınları, İstanbul 2011, s. 201-207; Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 312; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 591-592; Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 23-31.

Geri kalan 99 madde ise küllî kaideler ile ilgilidir.[1226] Küllî kaideler, diğer normatif hükümlerin fıkıhın bütünlüğü içinde daha iyi anlaşılmasına yardımcı olurlar. Bu sebeple tek başlarına herhangi bir hükme dayanak teşkil etmezler.[1227]

Mecelle'nin sistemi, "mücerred kazuistik" denilen karma bir sistemdir. Aile ve miras hükümleri olmadığı halde 1851 maddeden oluşması, sanki kazuistik metotla hazırlandığını düşündürmektedir. Fakat Mecelle'de yukarıda da ifade edildiği gibi sadece borçlar ve eşya hukuku hükümleri değil, muhakeme usulü hukuku hükümleri de bulunmaktadır. 400 maddesi usul hukukuna, 200 maddesi ticaret hukukuna ve 100 maddesi de genel hükümlere ayrıldığı düşünülürse, geriye 1100 madde kalır. Türk Medenî Kanunu'nun eşya ve borçlarla ilgili maddeleri de 900 kadardır. 200 maddelik fark da metot farklılığını icap ettirmez.[1228]

Mecelle, kanun tekniği yönüyle çok başarılı bir çalışma olarak kabul edilmektedir. Mecelle'yi bu yönüyle tenkit edenler bile onu, yine de hukuk tarihimiz açısından başarılı bir adım ve büyük bir merhale olarak değerlendirmektedir. Şüphesiz Mecelle'nin özellikle kanun tekniği yönüyle başarılı bir çalışma olmasında en büyük pay Ahmet Cevdet Paşa'ya aittir. Onun hukukî formasyonu, devletin çeşitli kademelerinde çalışması sonucu kazandığı devlet tecrübesi, ayrıca Türkçeye olan derin vukûfiyeti, Mecelle'nin hazırlanmasında önemli katkı sağlamıştır.[1229]

Fıkıh ve fetva kitaplarının özeti niteliğinde olan Mecelle, söz konusu kitapların sistem ve tekniğine bağlı kalmayıp yeni bir metot geliştirmiştir. Fıkıh ve fetva kitapları taharet ile başlayıp ibâdât, muamelât, münâkehât ve ukubâtı karışık bir şekilde incelerken Mecelle, küllî kaideler ile başlamış ve sadece akitler, kısmen de eşya hukuku ve yargılama usulüne ilişkin hükümlere yer vermiştir.[1230]

Mecelle'nin sistemi fıkıh ve fetva kitaplarından üstün olmakla beraber günümüzün Medenî Kanunu'ndan bazı eksik yönleri bulunmaktadır. Mecelle'de bir medenî kanunda olması gereken bölümlerden aile ve miras

---

[1226] Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrîiyye*, s. 196; Yıldırım, Mustafa, *Mecelle'nin Küllî Kaideleri*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2001, s. 15.

[1227] Aydın, "Mecelle", *DİA*, XXVIII/233.

[1228] Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 593; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 247.

[1229] Gözübenli, Beşir, "Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle", *Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu (Vefatının 100. Yılına Armağan)*, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 289; Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", s. 194-196. Mecelle ve Mecelle Cemiyeti'nin başkanı Ahmet Cevdet Paşa hakkında olumlu ve olumsuz değerlendirmeler için bkz. Yıldırımer, Şahban, "Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler ve Bu Tenkitlerin Değerlendirmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. XVI, sy. 2, s. 418-442.

[1230] Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 245; Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 34.

hükümleri yer almamakta, yine bir medenî kanunda bulunmaması gereken usul hukuku ile ilgili bölümleri de içermektedir. Bunun çeşitli sebepleri vardır:

a. O dönemde Osmanlı adliyesinde şer'iye mahkemeleri ve nizamiye mahkemeleri vardır. Mecelle, İslam hukukunu bilen şer'iye mahkemesi hâkimleri için değil, bu hususta yetersiz olan nizamiye mahkemelerinin hâkimleri için hazırlanmıştır. Aile ve miras hükümleri şer'iye mahkemelerinin görevine dâhil olduğundan, nizamiye mahkemeleri için hazırlanan kanunda bu konulara yer verilmesine gerek görülmemiştir.

b. Mecelle'nin düzenlediği borçlar, eşya ve usul hukuku hükümleri, nizamiye ve diğer mahkemeler tarafından Müslüman ve gayrimüslim bütün Osmanlı vatandaşlarına uygulanacaktır. Aile ve miras hukuku alanlarında ise Müslümanlara ve gayrimüslimlere ayrı ayrı hükümler tatbik edilmektedir.

c. Mecelle fıkıh kitaplarındaki tasnife göre ve sadece muamelât bölümündeki meseleleri kanunlaştırmıştır. Aile ve miras hükümleri, muamelât bölümünde yer almadığı için Mecelle'de düzenlenmemiştir.[1231]

d. Mecelle, bir medenî kanunda bulunmaması gereken fakat düzenlenmesine acil ihtiyaç duyulan usul hukukuyla ilgili hükümleri de ihtiva etmektedir. Bu konuda devrin ihtiyaçlarını dikkate alarak faydacı bir düşüncenin takip edildiğini söylemek gerekir. Bu da o dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda hukukî realiteye uygun düşmektedir. Nitekim benzer bir durum günümüz Medenî Kanunu'nda da göze çarpmaktadır. Tercüme edildiği kantonun yapısına uygun olarak yargılamaya ilişkin hükümlere de yer verilmiştir. Meselâ ispat yükünün dağılımı ile ilgili 6'ıncı madde, resmi sicil ve senetlerle ilgili 7'nci madde, boşanmada izlenecek yargılama yöntemi ile ilgili 150'nci madde medenî kanunda bulunması gerekmeyen hususlardır.[1232]

Mecelle Cemiyeti'nin bugün Mecelle olarak bilinen hususları tamamladıktan sonra hemen dağılmadığı, o anda gerekli görülen kasame, senetlerin düzenlenmesi gibi hususlarda da çalışmalar yaptığı bilinmektedir. Hatta cemiyetin üyelerinden bir kısmı vakıf, diyât ve istihkak gibi konulardaki çalışmalarını bir süre daha sürdürmüştür. Buradan, Mecelle Cemiyeti'nin

---

[1231] Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 592-593; Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 50-51; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 245-246. Ayrıca M. Akif Aydın bu konuda şu tespitte bulunmaktadır: Cevdet Paşa ve Mecelle Cemiyeti muhtemelen şahıs, aile ve miras hukukunu kanunlaştırmayı arzu etmişlerdir. Sultan II. Abdülhamid'e yazdığı arızada Cevdet Paşa, Mecelle'nin henüz hazırlanmayan birkaç kitabından söz etmektedir. Bunlar şahıs, aile ve mirasla ilgili kitaplar olabilir. Ne var ki hem bu sahalarda kanunlaştırmaya acilen ihtiyaç bulunmaması ve hem de bu dikenli sahaya girerek muhalefet cephesini genişletmeme arzusu, Cevdet Paşa'nın bu kitapları Mecelle dışında bırakmasına yol açmıştır. Daha sonra cemiyetin faaliyetine son verildiği için, bunların hazırlanarak Mecelle'ye ilave edilmesi imkânı bulunamamıştır. Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 51.

[1232] Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 35-36.

Mecelle'nin eksikliklerini tamamlamak için çalıştığı sonucuna varılabilir. Hatta o devirde Mecelle'nin şer'î ceza hukukunu da içine alacak şekilde tamamlanarak şer'î hukuk mevzuatı haline getirilmesini isteyenler de olmuştur. Ancak Mecelle Cemiyeti böyle bir çalışmaya yönelmemiştir.[1233]

Mecelle, kanunlaştırmada ilk olmakla beraber, ihtiva ettiği hükümler açısından yeni vaz' edilmiş değildir. Bu hükümler, o zamana kadar İslam dünyasında uygulanmakta olan İslam hukukunun bir bölümünün kanunlaştırılmasından ibarettir. Zaten mecelle kelimesi de kanun ve hukuk manası taşımaz, yukarıda da ifade edildiği gibi bir konuda hazırlanmış küçük kitapçık anlamında kullanılır.[1234]

Mecelle'de dil ve üslup bakımından müphem, anlaşılmaz herhangi bir mesele ve hükme rastlanmaz. Sehl-i mümtenidir, hazırlanması kolay zannedilir fakat benzerini yapmak kolay değildir.[1235] Cevdet Paşa, Mecelle'yi Justinianus'un Roma Kanunnamesi ile mukayese etmekte ve Mecelle'nin daha üstün olduğuna hükmetmektedir.[1236]

Mecelle'de yer alan her kitabın başında, konuyla ilgili ıstılahlar açıklanmış ve bir kısım maddelerin sonunda örnekler verilmiştir. Bu iki husus tenkit edilmektedir. Mecelle'yi savunanlar ise ilgili konuların daha iyi anlaşılması,[1237] kanun hükümlerinin belirgin olması ve uygulanmasında yanlışlıklara yer verilmemesi isteğinin ve ayrıca dönemin hukukçularını yetiştirme amacının bunda rol oynadığını söylemektedirler.[1238]

Mecelle'nin kaynakları, Hanefî mezhebine göre kaleme alınan fıkıh kitapları, bunların şerhleri, haşiyeleri ve fetva kitaplarıdır. Yani İslam hukukudur. Zaten *Mir'ât-ı Mecele* isimli eser, bunun böyle olduğunu açıklamak ve Mecelle maddelerinin fıkıh kitaplarındaki kaynaklarını göstermek için kaleme alınmıştır. Dolayısıyla Mecelle'nin Code Napoleon'un veya Roma Hukuku'nun tesiri altında kaldığını söylemek, hiçbir zaman gerçeği yansıtmaz.[1239]

Mecelle hükümlerinde sadece Hanefî mezhebi esaslarına bağlı kalınmış, diğer mezheplerden istifade edilmemiştir. Bu, Mecelle için bir eksikliktir. Bu yüzden borcun nakli, alacağın temliki, menfaatin mal sayılması, dolayısıyla haksız fiillerde tazmine konu olması, kira akdinde tarafların ölümünün akde tesiri, taşınır malın teslimden önce satışı gibi diğer mezheplerde var olan bazı hükümler Mecelle'de ya hiç yer almamış veya

[1233] Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 36.
[1234] Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 246.
[1235] Berki, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle*, Hikmet Yayınları, İstanbul 1990, s. XI; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 246.
[1236] Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 1-12, s. 64; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 246.
[1237] Berki, *Açıklamalı Mecelle*, s. XI; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 247.
[1238] Aydın, "Mecelle", *DİA*, c. XXVIII, s. 233.
[1239] Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 593.

eksik bir şekilde değinilmiştir. Hazırlanışı sırasında diğer mezheplerden de istifade edilmesi durumunda, Mecelle'nin daha eksiksiz ve mükemmel olarak ortaya konacağında şüphe yoktur. Yalnız burada şu soru akla gelmektedir: Acaba Cevdet Paşa, Mecelle'nin hazırlanması esnasında diğer mezheplerden istifade ile daha eksiksiz bir kanun ortaya koyabilir miydi?

Osmanlı Devleti'nde resmî mezhep olan Hanefî mezhebine belirli bir dönemden sonra çok sıkı bir şekilde bağlanıldığı ve diğer mezheplerden yararlanma yolunun kapatıldığı ve bu bağlılığın Mecelle'nin hazırlanması esnasında da aynı şiddetle devam ettiği bilinmektedir. Cevdet Paşa'nın, Mecelle'nin hazırlanışı sırasında diğer mezheplerden istifadeyi düşünüp düşünmediği bilinmemektedir. Fakat düşünmüş olsa bile muhtemelen buna imkân bulamazdı. Mecelle'nin dördüncü kitabı Kitabu'l-Havale'de Hanefî mezhebi hukukçularından Züfer'in bir görüşü alındığında, bu görüşün zayıf olduğu iddiasıyla Cevdet Paşa'nın aleyhinde büyük bir muhalefetin ortaya çıktığı daha önce belirtilmişti. Neticede bu muhalefet Cevdet Paşa'nın Mecelle Cemiyeti'nden ve Divan-ı Ahkâm-ı Adliye Nezâreti'nden azline yol açmıştır.[1240]

Hanefî hukukçulardan Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Muhammed yerine onlara göre nispeten daha az tanınan Züfer'in bu konudaki görüşlerinin alınmasını bahane eden, büyük bir muhalefet ortaya koyarak müessir olan ve hiç değilse bir müddet için Cevdet Paşa'nın uzaklaştırılmasına sebep olan bu grup, acaba Cevdet Paşa'nın diğer mezheplerden istifadesine ne ölçüde seyirci kalırdı? Anlaşılmaktadır ki devrin bir grup uleması, henüz diğer mezheplerden hatta Hanefî mezhebinde bulunan ikinci derecedeki bir görüşten istifadeyi kabul edecek bir seviyede değildir. En azından bunu muhalefet sebebi olarak kullanmada kararlıdır. O halde Cevdet Paşa istemiş bile olsa diğer

[1240] Mecelle'nin 692. maddesinde mukayyet havalede borçlunun (muhil) borcun edasından önce tereke borca batık olarak ölümü durumunda borcun akıbetinin ne olacağı konusunda İmam Züfer'in görüşü benimsenmiş ve diğer üç Hanefî hukukçunun görüşüne tercih edilmiştir. Bu durum Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi tarafından Cevdet Paşa aleyhine büyük bir kampanyanın açılmasına müsait bir zemin hazırlamıştır. Cevdet Paşa Hanefî mezhebi içerisinde kuvvetli hukukçuların görüşü varken zayıf bir görüşü almakla suçlanmıştır. Ve neticede 24 Muharrem 1287'de Cevdet Paşa Mecelle Cemiyeti başkanlığından ve Divan-ı Ahkâm-ı Adliye nazırlığından azledildi. Söz konusu hükmün de tekrar gözden geçirilmesi Mecelle Cemiyeti'nden istendi. Bu madde Cemiyetçe ve Şeyhülislamlıkça tekrar gözden geçirildi. Cevdet Paşa'nın uzaklaşmasına yol açan bu maddede sonraları bir mahzur görülmeyerek aynen muhafaza edildi. Aydın, "Mecelle", *DİA*, c. XXVIII, s. 232-233; Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, s. 60-66; Cevdet Paşa, *Tezakir 40-Tetimme*, s. 95-96. Buradan Cevdet Paşa'ya karşı çıkmanın objektif değil, sübjektif sebeplere dayandığı muhalefetin gerçek sebebinin hukukî değil şahsî olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki bu hadise, Mecelle çalışmalarını çok aksatmış, Cevdet Paşa'sız hazırlanan başarısız bir Kitabu'l-Vedîa denemesinden sonra Cevdet Paşa tekrar Mecelle'nin başına dönmüş ve ancak onun gayretiyle bu kanun tamamlanabilmiştir. Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 52.

mezheplerden yararlanabilecek güçte değildir. Muhtemeldir ki Cevdet Paşa Mecelle'nin tamamlanmasını her şeyin üstünde tuttuğundan, bu ulema grubuna bu konuda tavizler vererek bazı hükümlerde kimi eksiklikler taşısa bile Hanefî mezhebinden yine de ayrılmayarak Mecelle'nin tamamlanmasını temin etmiştir. Bunun ne ölçüde isabetli olduğu, Mecelle'den yarım asır sonra diğer mezheplerden de istifade edilerek hazırlanan ilk Osmanlı aile kanununun, Hukuk-ı Âile Kararnamesi'ne sadece bu sebeple ne kadar büyük bir muhalefetin göstermiş olmasıyla ve yalnızca iki sene sonra kararnâmenin yürürlükten kaldırılmasında bu muhalefetin önemli ölçüde rol oynamasından anlaşılmaktadır. Netice olarak Cevdet Paşa, diğer mezheplerden faydalanmamış, bu yüzden de Mecelle bazı eksikliklerle ortaya çıkmıştır. Fakat hiç değilse tamamlanmış, yarıda kalmamıştır. Bu yüzden Cevdet Paşa suçlanmamalıdır.[1241]

Mecelle, İslam hukukunda taklit devrini kapatarak yeni bir içtihat devri başlatmıştır. Dördüncü hicri asrın ortalarından Mecelle'nin hazırlanmaya başladığı tarihe kadar olan dilime İslam hukukunda taklit devri ismi verilmektedir. Mecelle ile bu taklit devrine son verilmiş, İslam hukukunun ihtilaflı görüşleri içerisinden zamanın şartlarına en uygun olanları kanunlaştırılarak kanunlaştırma dönemi başlatılmıştır. Mecelle, hazırlandıktan bir müddet sonra Arnavutluk, Bosna-Hersek, Hicaz, Irak, Suriye, Ürdün, Lübnan, Kıbrıs ve Filistin gibi ülkelerde medenî kanun olarak uygulanmış, günümüzde bir kısım İslam devletlerinin medenî kanunlarına kaynaklık etmiştir. Bu sebeple Mecelle'yi sırf Osmanlı Devleti'ne ait bir kanun değil milletlerarası nitelikte bir kanun olarak kabul etmek gerekir.[1242]

Mecelle Arapça, Rumca, Almanca, İngilizce, Fransızca, Boşnakça, Bulgarca, Urduca, Malayca gibi birçok dillere tercüme edilmiştir.[1243] Mecelle ile ilgili olarak birçok şerh, kitap, makale, yüksek lisans ve doktora çalışması yapılmıştır.[1244]

[1241] Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 51-53.

[1242] Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 33; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 247.

[1243] Aydın, "Mecelle", *DİA*, c. XXVIII, s. 235.

[1244] Bazı şerh kitaplarının adları şöyledir: 1. Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm – Ali Haydar Efendi, İstanbul 1330. 2. Ruhu'l-Mecelle – Hacı Reşit Paşa, İstanbul 1326. 3. Mir'ât-ı Mecelle – Yusuf Asaf, Kahire 1894. 4. Mir'ât-ı Mecelle – Mesud Efendi, İstanbul 1297. 5. Şerhu'l-Mecelle – Selim Rüstem Bâz, Beyrut 1888. 6. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi – H. M. Ziyaeddin Türkzâde, İstanbul 1312. 7. Kavâid-i Külliyye Şerhi – Ahmet Ziya Efendi, Konya 1996. 8. İzahlı ve Mukayeseli Mecelle Külli Kâideleri – Hilmi Ergüney, İstanbul 1965. 9. Telhîsu Kavâid-i Külliyye ve'stılâhât-ı Fıkhıyye – Ali Ulvi, İstanbul 1317. 10. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'den Kavâid-i Külliyye'nin İzahı – Atıf Bey, İstanbul 1316. 11. Code Civil Ottoman – G. Sinapian (Fransızca Şerh) 12. Mecelletü'l-Ahkâmi'l-Adliyye Mesâdiruha ve Eseruha fî Kavânîni'ş-Şarkı'l-İslâmi – Sâmir Mâzin el-Kubbec, Dâru'l-Feth, Amman 1428/2008. Mecelle üzerine yapılan çalışmalarla ilgili bilgi için bkz. Erdem, Sami, "Türkçede Mecelle Literatürü", *TALİD*, c. 3, sy. 5, 2005, s. 673-722; Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde*

D. Mecelle'nin Uygulanışı ve Etkileri

Mecelle'nin kabul edilmesinden sonra hâkimler, gerek Hanefî mezhebi içinde gerekse başka ekollerde bulunan farklı görüşleri uygulama imkânını kaybetmiş ve diğer içtihatlara göre hüküm vermekten menedilmiştir. Nitekim 1801. maddede yargı görev ve yetkisinin sınırlandırılabileceği hükmü getirilmiş, örnek kısmında da bir müçtehidin görüşünün uygulanması hususunda emr-i sultanî çıktığı takdirde hâkimlerin diğer bir müçtehidin görüşünü uygulayamayacağı açıkça belirtilmiştir.[1245]

Mecelle, Mısır ve Arap yarımadası hariç bütün Osmanlı mahkemelerinde yürürlükte kalmıştır. Hidiv İsmâil Paşa, Osmanlı Devleti'ne olan hukukî bağımlılığını arttıracağı düşüncesiyle Mecelle'yi Mısır'da yürürlüğe koymamış, Arap yarımadası bütünüyle Hanefî mezhebi dışında kaldığından Osmanlılar burada Mecelle'nin uygulanmasında ısrarcı olmamıştır.

Mecelle, 1869 yılında ilk kitabının yürürlüğe girmesiyle, o tarihte Osmanlı Devleti sınırları içerisinde bulunan bugünkü Suriye, Ürdün, Irak, Lübnan, İsrail ve Filistin'de uygulanmıştır. Osmanlı Devleti'nin sona ermesinden sonra, bu ülkelerde yine bir süre daha yürürlükte kalmıştır. Bu uygulama Lübnan'da mülkiyet hukuku bakımından 1930, diğer hükümler açısından 1934, aynı şekilde Suriye'de mülkiyet hukuku 1930, diğer hükümler 1949, Irak'ta 1951, Ürdün'de 1977 yılına kadar devam etmiştir.

Filistin'in Osmanlı Devleti'nden ayrılmasından itibaren 1948'e kadar süren İngiliz manda idaresi döneminde Mecelle, genel hükümleri bakımından yürürlükte kalmış, İsrail Devleti'nin kurulmasıyla hemen sona ermemiştir. İsrail Devleti, çeşitli bölümlerinin yerini alacak kanunlar hazırlanıncaya kadar Mecelle'yi yürürlükte bırakmıştır. Bunun 1970'li yıllara kadar devam ettiğini söylemek mümkündür. Günümüzde Filistin Devleti'ni oluşturan Batı Şeria ve Gazze'de Mecelle, mahkemelerin halen en fazla başvurduğu kaynaklar arasında yer almaktadır. Bunların dışında bazı hükümleriyle 1928'e kadar Arnavutluk'ta, 1945 yılına kadar Bosna Hersek'te ve 1960'lara kadar Kıbrıs'ta yürürlükte kalmıştır. Mecelle, Güneydoğu Asya'da Johore'da da (Malezya'yı oluşturan eyaletlerden biri) bir süre uygulanmıştır.[1246] Bulgarlar

Mecelle, s. 113-115; Demir, Abdullah, *Mecelle ve Küllî Kâideler*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2011, s. 232-243; Aydın, "Mecelle", *DİA*, c. XXVIII, s. 234-235.

[1245] Aydın, "Mecelle", *DİA*, c. XXVIII, s. 233.

[1246] Bu konuda bilgi için bkz. Abdul Basir Bin Mohamad, "Osmanlı İmparatorluğu ile "Johor Devleti" Arasındaki İlişkiler: Mecelle'nin Adlî Hükümleri Üzerine Bir Araştırma", Çev. Bülent Keneş, *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, c. XIII, s. 144-148.

Mecelle'yi kendi dillerine tercüme ederek yeni yapmaya başladıkları kanunlarını Mecelle'yi esas kabul ederek hazırlamışlardır.[1247]

Mecelle, gerek uygulandığı ülkelerde gerekse diğer İslam ülkelerinde düzenlenen kanunları etkilemiştir. Bunda sahasında hazırlanan ilk kanun olmasının rolü olmalıdır. Tunus'ta Santianna Kanunu diye bilinen ancak yürürlüğe konmayan tasarının 300'den fazla maddesinde Mecelle'den yararlanılmıştır. 1906 tarihli Tunus Akidler ve Borçlar Kanunu, Mecelle'nin mukaddimesinde yer alan 100 maddenin önemli bir kısmını örnek almıştır. Mecelle daha sonraki Fas Borçlar Kanunu'nu da etkilemiştir. Benzer bir etki Irak Borçlar Kanunu için de söz konusudur. Mecelle İsrail'de hazırlanan yerli kanunlara da belirli ölçüde tesir etmiştir. Karadağ'da 1888'de kabul edilen Genel Mülkiyet Kanunu'na, Mecelle'nin sınırlı bir etkisinin olduğundan söz edilir.[1248]

E. Mecelle Ta'dil Çalışmaları

Mecelle, medenî hukuk sahasında ilk kanunlaştırma faaliyeti olduğu için bazı eksikliklerin ve düzeltilmesi gereken hususların olması normaldir. İşte bu eksiklikleri tamamlamak ve değişen hayat şartlarına göre Mecelle'nin bazı maddelerini değiştirmek, kaldırmak, açıklamak ve yeni maddeler eklemek maksadıyla Mecelle üzerinde ta'dil çalışmaları yapacak komisyonlar kurulmuştur.

1. Mecelle Cemiyeti

Mecelle Cemiyeti, Mecelle'yi on altı kitap halinde tamamladıktan sonra hemen dağılmamış, kanunun uygulanmasına bizzat nezaret etmiş ve o zaman gerekli görülen çeşitli konularda çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalardan bir kısmı kanunlaşıp yürürlüğe girerken bir kısmı girememiştir. Bu çalışmalarda göze çarpan en önemli husus ise artık tek mezhep üzerinde ısrar edilmemesi gerektiği ve ihtiyaç duyulduğunda başka mezheplerden de -rey ve içtihat alarak- istifade yoluna gidilebileceğidir.[1249]

Cemiyet tarafından hazırlanan ve yürürlüğe giren çalışmalardan birisi, mahkemelerde hukukî delil olarak kabul edilebilecek senetlerin düzenlenmesi ilgili 25 maddelik talimattır. Bu talimat, Mecelle'nin 15. Kitabı olan Kitabu'l-Beyyinât ve't-Tahlîf'in uygulanmasında ortaya çıkan meseleleri çözümlemek için hazırlamıştır. Hile ve fesattan uzak bir biçimde tutulan mahkeme sicilleri ile usulüne uygun ve şüphelerden arınmış bir mahkeme hâkimi tarafından

[1247] Aydın, "Mecelle", *DİA*, XXVIII, s. 233-234; Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 93-95.

[1248] Aydın, "Mecelle", *DİA*, c. XXVIII, s. 234. İslam dünyasında Mecelle'den önce ve sonra İslam hukukunun Mecelle gibi maddeler halinde tedvini hususunda pek çok çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar için bkz. Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 116-120.

[1249] Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 316.

verilen ilam ve senedin başka bir delile ihtiyaç bırakmadan kendisiyle hüküm verilebilmesi Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin 1783 ve 1821'inci maddelerinde belirtilmiştir. Ancak buradaki hükümlerin daha mufassal bir şekilde ortaya konması için sicillerin ve senetlerin ne şekilde düzenleneceğine ilişkin bir nizamnâme yapılması uygun görülmüş ve söz konusu maddeler bir bakıma şerh edilmiştir.[1250]

Mecelle Cemiyeti'nin değiştirdiği bazı maddeler ise şunlardır:

1. Akd-i bey'den sonra dermiyan olunan şurût-ı müfside asl-ı akde iltihak ve bey'i ifsad etmez.

2. Ba'de'l-akid va'd tarikiyle dermiyan edilen şart sahih ve muteberdir. (Bu iki madde ile Hanefî mezhebinde dar olan şart hükümlerine genişlik getirilmiştir.)

3. Cüzâfen iştirâ olunan mat'ûmât ile bunların gayri bi'l-cümle menkûlât ve akarın kable'l-kabz ve ba'de'l-kabz âhare bey'i câizdir. (Bu madde Malikî mezhebine dayanmakta ve 283. maddeyi ta'dil etmektedir.)

4. Hayvanatta dahi selem sahihtir. Fakat cins, sin, nev'i ve sıfatın beyanı şarttır. (Bu madde Hanefî mezhebi dışındaki üç mezhebin içtihadına göre yazılmış ve 381-387. maddelerin ilgili hükümlerini ta'dil etmiştir.)

5. İcâre ehad-i âkideynin ya ikisinin vefatıyla münfesih olmaz. (Bu madde Şafiî mezhebinden alınmıştır.)

6. Menâfî, a'yan gibi mütekavvimdir. (Bu madde Şafiî mezhebinden alınmıştır.[1251])

Mecelle Cemiyeti, ceza ve usul hukukunu ilgilendiren bir mahalle veya köyde, herhangi bir kimsenin mülkü olmayan boş bir yerde ölü bulunan kimsenin öldüreni bilinmediği takdirde, o yer halkına belirli cezaları gerektiren hükümlerle ilgili olarak kasame müessesesini düzenlemiştir. Bu kanun da yürürlüğe girmiştir. Cemiyet ayrıca vakıf, diyât, istihkak ve gıyabi sorgulama gibi konularda çalışmalarını bir süre daha sürdürmüş, ancak bunlar yürürlüğe girmemiştir.

Mecelle Cemiyeti, faaliyetlerini azalan bir tempo ile de olsa 1888 yılına kadar devam ettirmiştir. Kendisinden beklenen ve esasen hazırlamayı planladığı kanunları muhtemelen kendisine bu yolda imkân verilmediği için hazırlayamamış ve belirtilen tarihte faaliyetine son verilmiştir.[1252]

2. Mecelle Ta'dil Komisyonu

1921'lerde kurulan bu komisyon da Mecelle'de yer alan mevzulara ait eksiklikleri, ait oldukları bab ve fasıllara tekmile tarzında ilâve etmek suretiyle

[1250] Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 314.
[1251] Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 316-317.
[1252] Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 57; Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 92.

tamamlamak ve ta'dili icap eden maddeleri asrın ihtiyacına en uygun surette değiştirmekle vazifeli idi. Çalışma prensiplerini şöyle tespit etmişlerdi:

1. Kitap ve sünnette mevcut hükümlere muhalif bir şey kabul etmemek.
2. Çeşitli mezheplerden asrın ihtiyacına en uygun içtihatları almak.
3. Yeni çıkan ihtiyaçlar için -fıkıh hükümlerine uygun olmak şartıyla- diğer hukuklardan istifade etmek.
4. Hâkimlere fazla takdir salâhiyeti vermemek.

Bu komisyonun ilave ettiği maddeler arasında "İcap ve kabul telefon ve telgrafla dahi olur", kat mülkiyeti hakkında "Hakk-ı teâlînin bey'i câizdir" gibi yeni ihtiyaçlara cevap veren maddeler de vardır.[1253]

Mecelle ta'dil çalışmaları olarak ayrıca Kanun-ı Medenî ve Hukuk-ı Aile Komisyonu, Usul-ı Muhakemat-ı Şer'iyye ve Hukukiyye Komisyonu, Ahkâm-ı Şahsiyye Komisyonu, Kanun-ı Medenî Ukûd ve Vacibat Komisyonu adıyla komisyonlar kurulmuştur.[1254]

Ukûd ve Vâcibât Komisyonu adıyla teşkil edilen alt komisyon, bir süre çalıştıktan sonra Mecelle'nin birinci bölümü olan "Kitâbü'l-Buyû'"da yirmi bir maddenin değiştirilip otuz üç maddenin eklenmesini, on üç maddenin de yürürlükten kaldırılmasını, "Kitâbü'l-İcârât"da on maddenin değiştirilmesini ve on üç maddenin eklenmesini teklif etmiştir. Ancak bu komisyon çalışmalarını tamamlayamamış ve Mecelle'de beklenen değişiklikler gerçekleşmemiştir. Benzer bir teşebbüs Cumhuriyetin ilk yıllarında da görülmüş fakat 1923 ve 1924'te oluşturulan komisyonlar, hazırlanacak yeni kanunun içeriği ve dayanacağı hukukî yapı konusunda tam bir uyum sağlayamamıştır. Bununla birlikte 1924 yılında kurulan komisyon bir süre çalıştıktan sonra 251 maddelik bir taslak hazırlamıştır.[1255]

F. Mecelle'nin Yürürlükten Kaldırılması

Mecelle'yi ta'dil ve tamamlama çalışmaları sırasında Ali Paşa zamanından beri sürüp gelmekte olan "Avrupa memleketlerinden birinin medenî kanununu iktibas" fikri, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurulmasıyla tekrar kuvvet kazanmıştır. Bunda Lozan görüşmeleri sırasında adlî kapitülasyonların kaldırılması ve gayrimüslim azınlıkların ahvâl-i şahsiyye alanında hukukî statülerinin yeniden belirlenmesi meselesinin çözümünde karşılaşılan güçlüklerin rol oynadığını söylemek mümkündür.

Tanzimat'tan bu yana iktibası söz konusu olan Fransız Medenî Kanunu'ndan vazgeçilerek İsviçre Medenî Kanunu'nun bazı değişikliklerle bir bütün halinde alınması kararlaştırılmıştır. İhtiyaç kalmadığı gerekçesiyle

[1253] Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 317.
[1254] Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 96-105; Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 314-384.
[1255] Aydın, "Mecelle", *DİA*, c. XXVIII, s. 234.

bütün komisyonlar lağvedilmiştir. İsviçre Medenî Kanunu 17 Şubat, borçlar kanunu 22 Nisan 1926'da Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde kabul edilmiştir. Her iki kanunun 4 Ekim 1926'da yürürlüğe girmesiyle 57 yıldan beri yürürlükte olan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye yürürlükten kaldırılmıştır.[1256]

Sonuç

Kanunlaştırma faaliyetleri, ülkede farklı hukuk kurallarının uygulanmasından doğan karışıklığı önlemek, hukukî istikrar ve uygulama birliğini sağlamak, merkezî devlet fikrinin güç kazanması ile siyasî birliği hukuk yoluyla sürdürmek ve hukuku bir bilim dalı olarak geliştirmek maksadıyla yapılır.

Genel hukuk tarihinde kanunlaştırma olgusu iki şekilde ortaya çıkmıştır: Kanun yapma faaliyeti dediğimiz birinci tür, insanlık tarihinin her döneminde gözlemlenirken, yazılı olmayan, dağınık hukuk kurallarının belirli bir sistem içinde toplanması anlamında kanunlaştırma faaliyeti ise insanlık tarihinin bir kısım dönemlerinde ortaya çıkan ve örnekleri her toplumda görülmeyen bir hukukî faaliyettir.

Osmanlı hukuk sistemi daha devletin ilk kuruluş zamanlarından itibaren geliştirilerek uygulanmış, Fatih zamanında kanunname geleneği ile birlikte doruk noktasına ulaşmıştır. Daha sonraki devirlerde ise zaman ve şartların gerektirdiği değişikliklerle hep dinamik olarak muhafaza edilmiştir.

Kanunnamelerde İslam ceza hukukunun suç kabul ettiği hususlar suç sayılarak ona göre cezalar tayin edilmiştir. Cezalandırma yöntemi kendine mahsus şartlarda oluşmuş ve zaman zaman rasyonel şartlar cezanın belirlenmesinde önemli ölçüde etkili olmuştur.

Tanzimat'la birlikte Avrupa'daki kanunlaştırma faaliyetlerinin etkisi ile devlet, hukuk sistemini modern kanun maddeleri halinde yeniden düzenlemeye başlamıştır. Bu tarz bir faaliyetin en güzel örneği, temel fıkıh kitaplarından yararlanılarak borçlar hukukunun ve kısmen de eşya ve yargılama hukukunun kanun tekniğine göre madde madde düzenlendiği Mecelle'dir.

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan önce şer'î hukuk alanında kanunlaştırmaya gidilmemesini yadırgamamak gerekir. Bu dönemde, her şeyden önce bir kanuna ihtiyaç duyulmamıştır. Özet şeklinde hazırlanan fıkıh kitapları ve bunlardaki hükümlerin uygulanmasını gösteren fetva mecmuaları kanun ihtiyacını karşılamıştır. Zaten XIX. yüzyıldan önce Batı'da da önemli bir kanunlaştırma hareketine rastlanmaz. Gerçekten, o devirde Batılı devletlerde milli örf ve adetler ya da Corpus Juris Civilis denen Roma Hukuku

[1256] Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 318; Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 386-387; Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 106; Aydın, "Mecelle", *DİA*, c. XXVIII, s. 234.

uygulanmaktaydı. İngiliz hukukunda ise günümüzde olduğu gibi kanun ihtiyacını örf ve adetler ile mahkeme içtihatları karşılamaktaydı. Batı'da ancak 1791 tarihli Prusya, 1804 tarihli Fransız, 1811 tarihli Avusturya Medenî Kanunları sistemli kanunlar olarak tarihe geçmişlerdir. Bu sebeplerle, Tanzimat'tan önce Osmanlı Devleti'nde şer'î hukuk alanında kanunlaştırmaya gidilmemesi bir eksiklik değildir.

Mecelle, İslam hukukuna dayalı olarak hazırlanan ilk kanun mecmuası olması dolayısıyla sadece Osmanlı hukuk tarihi bakımından değil İslam hukuk tarihi bakımından da dikkate değer bir öneme sahiptir. Mecelle, kullanılan kanun tekniği, dilinin sadeliği, zamanın ihtiyaçlarını karşılaması ve çok kuvvetli esaslarıyla on dört asırlık bir hukuk sisteminin pratik ve dinamik yapısını açık bir şekilde göstermiş ve modern hukuk sistemlerine ilham kaynağı olmuş bir kanun mecmuasıdır.

Prensip olarak her olayın kendi şartları içerisinde değerlendirilmesi gerekir. Buna binaen Mecelle'nin teferruata ait hükümleri ihtiva etmesi ve hâkimin takdir salâhiyetlerini çok takyit etmesi, bugünkü kanun tekniği ve medenî hukuk prensipleri bakımından mahzurlu görülse de toplumun o günkü şartları açısından değerlendirildiğinde hukuki realiteye uygun olduğu görülmektedir. Çünkü Mecelle, devrin ihtiyaçlarını dikkate alan faydacı bir düşünce ile hazırlanmıştır.

Osmanlı Devleti'nde gerçekleştirilen gerek yerli gerekse Batı kökenli kanunlaştırma hareketlerinde kanunların içeriği bakımından İslam hukukuna uygun olmasına dikkat edilmiştir.

Osmanlı Devleti'nde yapılan kanunlaştırma hareketlerine umumî bir nazarla bakıldığında, Fatih ve sonrası kanunnamelerde görüldüğü gibi kanunlaştırma hareketlerinde başarılı olabilmek için maddi ve manevi yönden güçlü bir toplumun ve kudretli bir iktidarın varlığı şarttır. Tanzimat sonrası kanunlaştırma hareketlerinde görüldüğü gibi hukukî, iktisadî, siyasî ve sosyal değişim ve gelişmelerin kanunlaştırma hareketlerinde önemli etkileri bulunmaktadır. Ayrıca kanunlaştırma faaliyetlerinde başarılı olabilmek için yerine göre bazen fedakârlıkta bulunmak gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, kanunlaştırma faaliyetlerinde en mükemmeli yakalamak hedeflense de bu her zaman mümkün olmamaktadır. Netice olarak kanunlaştırma hareketlerinin altından kalkabilecek ilim kadrosunu yetiştirmenin elzem olduğu, insanların maslahatının sağlanması adına içtihadın zaruri olduğu, dolayısıyla yeni gelişmelere çözüm bulabilmek için yeni içtihatlar gerektiği anlaşılmaktadır.

Kaynaklar

Abdul Basir Bin Mohamad, "Osmanlı İmparatorluğu ile "Johor Devleti" Arasındaki İlişkiler: Mecelle'nin Adlî Hükümleri Üzerine Bir Araştırma", Çev. Bülent Keneş, *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, c. XIII, s. 144-148.

Acar, İsmail, "Osmanlı Kanunnameleri ve İslam Ceza Hukuku", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. XIII-XIV, İzmir 2001, s. 53-68.

Ağırakça, Muhammed Hamidullah, *Mısır'da Kanunlaştırma Hareketleri (19. Yüzyıl Örneği)*, Akdem Yayınları, İstanbul ty.

Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri*, Fey Vakfı Yayınları, İstanbul 1990.

_____, *İslam Hukuku ve Osmanlı Tatbikatı Araştırmaları*, OSAV, İstanbul 2009.

Akman, Mehmet, *Osmanlı Devleti'nde Kardeş Katli*, Eren, İstanbul 1997.

Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, I-IV, Osmanlı Yayınevi, İstanbul (ty).

Aydın, M. Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, Beta, İstanbul 2010.

_____, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

_____, "Kanunnâmeler ve Osmanlı Hukuku'nun İşleyişindeki Yeri", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2004, sy. 24, s. 37-46.

_____, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", *DİA*, c. XVIII, s. 314-318.

_____, "Mecelle", *DİA*, c. XXVIII, s. 231-235.

Barkan, Ömer Lutfi, "Kanunnâme", *İA*, MEB, İstanbul 1977, c. VII, s. 185-195.

_____, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 321-421.

Belgesay, Mustafa Reşit, "Tanzimat ve Adliye Teşkilatı", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 211-220.

Berki, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle*, Hikmet Yayınları, İstanbul 1990.

Can, Halil - Güner, Semih, *Hukukun Temel Kavramları*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2001.

Cevdet Paşa, Ahmet, *Tezâkir*, Haz. Cavid Baysun, TTK. Yayınları, Ankara 1986.

_____, *Ma'rûzât*, Haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul 1980.

Cin, Halil - Akgündüz, Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2011.

Cin, Halil, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1988.

Demir, Abdullah, *Türk Hukuk Tarihi*, Yitik Hazine Yayınları, İstanbul 2011.

_____, *Mecelle ve Küllî Kâideler*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2011.

Deryal, Yahya, *Hukukun Temel Kavramları*, Derya Kitabevi, Trabzon 2006.

Ekinci, Ekrem Buğra, *Osmanlı Mahkemeleri (Tanzimat ve Sonrası)*, Arı Sanat Yayınlar, İstanbul 2004.

Erdem, Sami, "Türkçede Mecelle Literatürü", *TALİD*, c. 3, sy. 5, 2005, s. 673-722.

Gayretli, Mehmet, *Tanzimat Sonrasından Cumhuriyete Kadar Olan Dönemde Kanunlaştırma Çalışmaları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2008.

Gökçe, Turan, "Osmanlı Kânunnâmeleri ve Bir Kânunnâme Sureti Hakkında", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 1990, sy. 5, s. 201-228.

Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin BYD, Bursa 2009.

Gözübenli, Beşir, "Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle" *Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu (Vefatının 100. Yılına Armağan)*, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 285-299.

Gözübüyük, A. Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Turhan Kitabevi, Ankara 2000.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XVIII, Dâru Sadr, Beyrut (ty).

İnalcık, Halil, "Kanunnâme", *DİA*, c. XXIV, s. 333-337.

İştar, B. Gözaydın, "Türkiye Hukukunun Batılılaşması", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Ansiklopedisi - Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, c. III, s. 286-297.

Kalkışım, M. Muhsin, "Kutadgu Bilig'de "Adalet" Değeri", *Mavi Atlas GŞÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2013, sy. 1, s. 91-98.

Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I-III, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

_____, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

Kaşıkçı, Osman, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.

_____, "Mecelle Örneğinde Türklerin İslâm Özel Hukukuna Katkıları", *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, c. XIII, s. 780-788.

Kaya, Ali, "İslâm Hukukunda Örfün Kaynaklık Değerinin Sınırları Konusuna Hukuk Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, 2005, s. 181-206.

Kılıç, Muhammed Tayyib, *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2008.

Mahmasânî, Subhî, *el-Evdâu't-Teşrîiyye fi'd-Düveli'l-Arabiyye Mâdîhâ ve Hâdiruhâ*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1981.

Mardin, Ebül-Ulâ, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, Mardin Valiliği Yayınları, İstanbul 2011.

_____, "Mecelle", *İA*, MEB, İstanbul (ty), c. VII, s. 433-436.

Onar, Sıddık Sami, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam Hukukunun Bir Kısmının Codification'u Mecelle", *İÜHFM*, c. XX, sy. 1-4, s. 57-85.

Özcan, Abdulkadir, *Kanunnâme-i Âl-i Osman*, Kitabevi, İstanbul 2007.

Öztürk, Osman, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, İstanbul 1973.

Şentop, Mustafa, "Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri Literatürü", *TALİD*, c. 3, sy. 5, 2005, s. 642-672.

Taner, Tahir, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 221-232.

Veldet, Hıfzı, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 139-209.

Yavuz, Hulusi, "Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle'nin Tedvini", *Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu (Vefatının 100. Yılına Armağan)*, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 279-284.

Yıldırım, Mustafa, *Mecelle'nin Küllî Kaideleri*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2001.

Yıldırımer, Şahban, "Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler ve Bu Tenkitlerin Değerlendirmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. XVI, sy. 2, s. 418-442.

Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, Çev. Reşid Rahmeti Arat, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1994.

Zebidî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtazâ el-Hüseynî (ö. 1205/1790), *Tâcu'l-Arûs min Cevheri'l-Kâmûs*, I-XL, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut 1428/2007.

OSMANLIDA ULEMA VE ŞEYHÜLİSLAM EBÜSSUÛD EFENDİ

Yrd. Doç. Dr. Yılmaz FİDAN
Gümüşhane Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
abdullahyilmazfidan@gmail.com

Günümüzde Türk-İslam düşüncesi ile ilgili çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu nedenledir ki İslam dünyası ve özelikle de Osmanlı ilim, bilim, fikir, felsefe dünyası ve tarihi üzerinde başından sonuna kadar, sistematik ve kapsamlı temel kaynakların hazırlanmasına ihtiyaç olduğu günyüzüne çıkmaktadır.

Ayrıca bir kısım insanımız Osmanlı hakkında sağlam kaynaklara dayanmadan ve mesnetsiz bir şekilde eleştiriler yığmakta, Osmanlıda tefekkür ve ilim olmadığını söylemekte ve hatta Osmanlı döneminde hiç eser telif edilmediğini söyleyebilecek kadar ileri gitmekte yeni bir fikir, düşünce ve ilim üretilemediği şeklindeki iddialarını öne sürmektedir ki bu türlü iftiralar ve yanlış ifadeler bizi bu tebliği hazırlamaya yöneltmiştir.

16. yüzyılda bir dünya devleti haline gelen Anadolu Beyliği içerisinde ulemanın devlet desteği ile resmî ve kurumsal bir yapıya dönüşmesi ilginçtir. Devlet desteği ile gelişen ve güçlenen ilmiye sınıfının hiyerarşik olarak başında şeyhülislam (Sheikh ul-Islam) bulunurdu. Şeyhülislam padişaha karşı sorumlu idi. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda dinî argümanlar mevcuttu ve Sünnî yoruma dayalı İslam benimsenmekteydi. Genellikle de fıkhî meselelerin Hanefî mezhebine göre yorumlandığı ve ilmiye sınıfından yetişen Hanefî kadıların hâkim şekilde bilfiil yargılamayı yürüttükleri söylenebilir.[1257]

Diğer taraftan Sünnî ulema ile sûfî şeyhlerin entegre edildiği ve ilmiye sınıfına vasıflı eleman yetiştirildiği kaydedilir. İlmiye mensubu kimseler zamanla devlet idaresinde çeşitli görevlerde yükselebildikleri gibi mahkemelerde kadı olarak vazife alabilmekte ve hatta bu sayede daha yüksek mevkilere ulaşabilmekteydiler. Dolayısıyla ulema sınıfı ulaşılmaz veya erişilmez bir mertebe değildir. İsteyen kabiliyetli kimselerin elde edebildiği bir mertebe olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada çocukluğunda gördüğü itibar nedeniyle âlimlere imrenen ve kendisi de âlim olmaya karar veren örneklerden söz edilir.

[1257] Bein, Amit, *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*, Palo Alto, CA, USA: Stanford University Press 2011, s. 4.

Müslüman olan sultana İslam hukukunun koruyucuları olan âlimler ve bilgeler yardımcı oluyordu.[1258] Bu yüzden İmparatorluğun eğitim sistemi de hukuk sistemi de sarayla, askerî ve idarî yapılanmayla koşut gidiyordu ve özgür müslümanlar tarafından yönetiliyordu.

Osmanlı sistemi dahilinde âlim olmak için belli bir zümreye mensub olmak gerekmezdi. Kabiliyeti olan ve bu sahaya istek duyan kimseler ilim insanı olabilir, devlet kademesinde daha üst mevkilere yükselebilirdi.

Türk âlimler İslam medeniyetinin ilmî lisanı olan Arapça ile yazıyorlardı. Onların Arapça öğrenmeleri için İstanbul'dan dışarı çıkmadıkları da hesaba katılırsa sahip oldukları Arap gramer bilgisi kendini gösterecektir. Hatta bu yüzden yanlış olarak bir çok Türk ilim adamı ve mütefekkire Avrupalılar "Arap feylosofu" demektedirler.[1259]

"Dünden bugüne, Türk toplumunun ürettiği insan malzemesinin boyutlarının yeterince günışığına çekilememiş oluşu tarihimizin sürekliliğine mani bir vurdumduymazlık örneğidir. Bugün nice cevherli insanımızı nisyan bulutlarının arkasına terkettiğimiz bir hakikattır. İsimler çoğaltılabilir, tahliller derinleştirilebilirse bin yıldır bu topraklarda devam eden heyecanımızın, varlığımızın bekası için esaslı bir ivmeyi sağlayacağından şüphe edilmemelidir."[1260]

Osmanlı-İslam düşünce tarihini anahatlarıyla özetleyip Osmanlı düşünce yapısını ortaya çıkartabilirsek 16. yüzyılı, Şeyhülislamı Ebüssuûd'un üzerindeki etkilerini rahatlıkla anlama imkânına kavuşabiliriz. Yani Osmanlıda hangi şartlar Ebüssuûd ve onun düşünce yapısını etkilemiştir. Tarihî, kültürel ve siyasî şartlar nelerdir, bunun çerçevesi çizilmelidir.

Osmanlı Devleti'nde ilim adamlarından oluşan bir hey'et ifta merkezini oluşturmaktaydı. Hey'ette yer alan ilmiye sınıfı ise şunlardan ibaretti: Çeşitli sayıda ve derecede kadılar, müftüler, şeriat ve usûlu'd-dîn dersleri okutan hocalar, İslam dininin okutulduğu okullarda görevli eğitimcilerden teşekkül eden hey'etler. Bu yüksek din kurulu tabir edebileceğimiz hey'ete şeyhülislam başkanlık etmekteydi.

Fetva hazırlanmasında ve şeyhülislamın emriyle fetvası araştırılması istenen mesele hakkındaki re'yi hazırlamakla ve şeyhülislamın namına fetva çıkartmakla görevli olan ve fetvahane/dâru'l-ifta adı verilen dairenin de aynı zamanda başkanlığını üstelenen fetva emini denilen bir görevlisi bulunurdu. Bu bölümün elemanları ileri seviyede mütehassıs âlimler topluluğundan meydana gelirdi. Ayrıca Osmanlı devlet ideresi, gerekli yasama (teşri') ve

[1258] Lewis, Bernard, *İstanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, University of Oklahoma, Oklahoma 1989, s. 145.
[1259] Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009, s. 109-110.
[1260] Sayar, Ahmed Güner, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Portre Denemeleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2014. [Kitabın tanıtım yazısı.]

yürütme (tevcih) faaliyetlerinin öncesinde şeyhülislama meseleyi arz etmeden ve İslami ahkâma göre muvafakatını almadan adım atmazdı.

Meselâ devletin savaşa katılması gibi konularda mutlaka dinî hükmün alınıp daha sonra buna müsaade olunuyorsa bu seçeneğin tercih edildiği görülmektedir. Osmanlı padişahının inhiraf etmesi halinde yahut uhdesinde olan biatı ihlal etmesi halinde müftünün/şeyhülislamın padişahın azledilmesine ilişkin fetva verme salahiyeti mevcuttu.

Buradan da anlaşılacağı üzere İslam şeriati Osmanlı Devleti'nde ilk konumda yer alırdı. Diğer tabirle i'lâ-yı kelimetullah her şeyin üstünde sayılır, hatta devlet idarecisinin dahi fevkinde kabul edilirdi. Dolayısıyla Osmanlı sultanlarının büyük çoğunluğu Allah'ın emirlerine, nizamına ve şer'-i şer'ife tam bağlılık göstermişlerdir. Devlet ve ümmet adına attıkları her türlü adımda mutlaka İslam'ın hükmünü bilerek davranmak için gereken hassasiyeti ve gayreti göstermişlerdir. Bunun delili ise Osmanlı Devleti'nin kurucusu olan Osman Gazi'nin hayatının adından da anlaşıldığı üzere gaza, cihad ve harb ile dolu olmasıdır. Osman Gazi, idari kararların alınması ve planlamasında, yine devlet başkanına ait yürütme erkinin işletilmesi noktasında din âlimlerine (ulemâu'd-dîn) vekalet vermiştir. Kendileri de daima onunla beraber olmuş ve sorumluluklarının gereklerini yerine getirmişlerdi.

Osmanlı tarihçisi Aşık Çelebi'nin de kaydettiğine göre Osman Gazi'nin oğlu Orhan'a bazı vasiyetleri mevcuttur.[1261] Bu vasiyetlere gerek Orhan gerekse ondan sonraki Osmanlı padişahları riayet etmiştir. Osmanlı medeniyeti ve tarihinin arkaplanına ışık tutacağı için Osman'ın vasiyetinde yer alan ilgili ifadeleri burada özetle aktarmakta yarar vardır: "Allah buyruğundan gayri iş işlemeyesin. Bilmediğini fakihler(din bilginleri)den sorup anlayasın. İyice bilmeyince, bir işe başlamayasın… Dünyayı adaletle şenlendir ve cihadı bırakmayarak beni sevindir. Ulemaya uy ki din işleri düzene girsin. Nerede bir bilgili kişi duyarsan ona rağbet et, güler yüz göster ve onu yücelt. Askerlerinden ve malından gururlanıp din bilginilerinden yüz çevirme. Bizim yolumuz Allah yolu, amacımız Allah'ın dinini yaymaktır. Yoksa kuru cihangirlik davası değildir."[1262]

Bu vasiyet, Orhan Gazi'nin derhal bir cami inşa etmesinde kendisini göstermiştir. Ayrıca askeri müesseselerin temelinin atılmasında ve devlete ait düzenli bir ordunun kurulmasında etkili olmuştur.

"Fatih Sultan Mehmed, ilme, sanata ve ilim adamlarına çok kıymet verirdi. Zihniyeti ve tabiatı itibariyle ileri hamleden hoşlanan, terakki ve medeniyetten zevk alan bir padişahtı. Tıpkı askerî fetihleri gibi, ilim adına

[1261] Âşıkpaşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, Haz. Kemal Yavuz-M. A. Yekta Saraç, K Kitap, İstanbul 2003, s. 87, s. 92.
[1262] Taşyürek, Muzzaffer, *Panorama Osmanlı. Osmanlıyı Yeniden Keşfetmek*, Birey Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul 2009, s. 18.

açtığı savaşta da bir âlimler, sanatkarlar ordusu kurdu ve bu muhteşem orduya kendisi serdar oldu. Yeni devletin kurulması planının icrasında eğitim ve öğretimin tesir ve önemini her şeyden üstün tuttu. Maarif sistemini kanunla tanzim ederek ulema sınıfı diye tanınan ve idarenin temelini meydana getiren diyanet ve hukuk kurumlarını teşkilatlandırdı. Devlet idaresini ve bunun ilmîleştirilmesini esas aldı."[1263]

"Aklî ve naklî ilimlerde söz sahibi olan âlimleri İstanbul'a topladı ve onların talebe yetiştirmesi için medreseler kurdu. Devrinde yetişen büyük âlim ve sanatkarlar mühim eserler verdiler. Fıkıh ilminde Molla Hüsrev, tefsirde Molla Gürani, Molla Yegan, Hızır Çelebi, matematikte Ali Kuşçu, kelâmda Hocazade, zamanının büyük âlimlerindendi ve ülkesine dünyanın dört bir tarafından âlimler akın ederdi. Hatta Molla Cami bile İstanbul'a gelmekteyken, Padişah'ın ölüm haberi üzerine geri döndü."[1264]

Bu meyil ve anlayışın doğmasında, İslamî gelenekte yer alan "ilim rütbesinin önemli olduğu" şeklindeki kanaatin ve yine "âlimlerin peygamberlerin mirasçısı" sayılacağını ifade eden hadis-i şerifin büyük etkisi bulunduğu söylenebilir.

Aynı anlayışı ve mantığı Kanunî zamanında görmek mümkündür. Osmanlı Devleti'nde ilim adamlarına gösterilen itibar birçok bilginin/âlimin İran, Turan, Horasan, Dağıstan, Hindistan, Buhara, Halep, Şam, Mısır ve Karaman gibi yerlerden kalkıp İstanbul'a gelmelerine sebep oluyordu. Böylece İstanbul, âlimlerin akınına uğrayan bir merkez haline geldi. Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fetheder etmez orada Sahn-ı Seman medereslerini tesis ettirmesi ve bunlar için geniş vakıflar tahsis etmesinden sonra devlet merkezi olduğu gibi ilim merkezi de olan İstanbul'da sultanlar başta olmak üzere vezirler, ilim adamları, bazı saray mensupları ve zengin kimseler tarafından pek çok medrese inşa olunmuştu.[1265] İstanbul'un İslamî ilimlere olan katkısını ve Türk idare edenlerince ilim adamlarına duyulan saygının boyutlarını göstermesi bakımından bu noktanın önemli olduğunu düşünüyoruz.

Şeyhülislamlık ve Osmanlı Toplum Hayatındaki Etkileri

Genel olarak, şeriate ait sorunları çözmekle görevli olan şeyhülislamdır. Bu makam önemini Kemalpaşazâde ve Ebüssuûd gibi şeyhülislamlar (müftüler) ile kazandı. 18. yüzyıldan itibaren başkent müftüsüne şeyhülislam

[1263] http://www.osmanlimedeniyeti.com/Bilgi/Fatih%20Sultan%20Mehmet. (Erişim Tarihi: 06.05.2014)
[1264] http://www.osmanlimedeniyeti.com/Bilgi/Fatih%20Sultan%20Mehmet. (Erişim Tarihi: 06.05.2014)
[1265] Kazıcı, Ziya, "XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı Devletinde İlmî Hayat", *XV ve XVI. Asırları Türk Asırları Yapan Değerler*, İSAV-Ensar Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul 1999, s. 138.

denmiştir. 19. yüzyılda ise şer'iye nazırı olarak hey'et-i vükelâya (kabineye) girmişlerdir.

Ulema ve Şeyhülislamlık

Şeriatin uygulanması ve yorumlanması ulemaya aitti. Bu kişiler eğitimli din adamlarıydı. İslamî kuralların bilginleri ve ilahî yasakların hukukçuları olarak kabul görürlerdi.[1266]

Hukuk, eğitim ve müslüman toplumun ahlâkî ve dinî yaşamı onlara emanetti. Devletin temeli din olduğu için onların görevleri de büyük güç ve itibar sağlıyordu.[1267] Şeriati uygulamakla, eğitim ve din kurumları üzerinden İslam'ın ilkelerini yaşatmakla yükümlülerdi. İmanî konular ve törenleri de sulh ve ceza yasaları da aynı kaynağa bağlıydı. Yaptırımları da bu kaynak uyguluyordu.[1268] Bu konularda bilgisi olanlar, farklı bilgi disiplinlerine göre uzmanlaşıyordu.[1269] Bu bilgi ulemanın uzmanlık alanıydı. Osmanlı sisteminde onların düzenine "ilmiye" denirdi. Ulemanın gündelik işleri ilâhiyat ve hukuk olarak iki ana dala ayrılmıştı. Yeteneklerini de eğitim ve adalet olmak üzere iki ana bölümde kullanırlardı. Başlarında sultan tarafından atanan ama aslında bağımsız bir makam olan şeyhülislam bulunurdu.[1270] Bu kişi, devletin yaptığı işlerin İslam ilkelerine uygunluğunu onaylayan "fetva" adlı bildiriyi yayınlama yetkisine sahipti. Şeyhülislamın fikirlerini zorlama yaptırımı bulunmuyordu ama onun kararları toplum gözünde çok önemliydi. Bazı zamanlarda bir sultanın kaderini bile belirlerdi.[1271]

İslam hukuku yorumcuları olan müftüler ve hukuku uygulayan kadılar ulema kademelerinden yetişirdi. Bir kuralda anlaşmazlık olduğu zaman, İslam hukukunun ve sultan buyruklarının yorumcuları olan müftülere danışılırdı; kadılar ise eyaletlere atanırlardı. Ve buralarda hem şeriati hem de sultanın yasalarını uygulamakla görevliydiler.[1272] İlim sınıfından olmaları hasebiyle de kadılık vazifesinde fazla bırakılmamaları gerekirdi. Zira ilme bir felaket geleceğinden ötürü bir müddet kadılık yapan kimsenin tekrar ilme avdet etmesi faydalı görülürdü.

Ulemanın gözünde devlet İslam hukukunu uygulamak için bir araçtı. Dolayısıyla dine oranla daha az önemliydi.[1273] İslamî hukuk bilimi anlamına gelen fıkıh, İslam hukukunun bir uzantısıdır. Kur'an'a ve Sünnete dayanır.

[1266] İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, London 1973. s. 146.
[1267] Jelavich, Barbara Brightfield, *History of the Balkans*, Cambridge University, Cambridge 1985 s. 43.
[1268] Lewis, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, s. 146.
[1269] A.g.e.
[1270] Jelavich, *History of the Balkans*, s. 46.
[1271] A.g.e.
[1272] Jelavich, *History of the Balkans*, s. 43.
[1273] İnalcık, *The Ottoman Empire*, s. 171.

Toplumsal ahlâkın, törelerin ve uygulamaların kurallaştırılmasıyla gözden geçirilmiş halini içerirdi.

Osmanlıların kabul ettiği İslam anlayışı Sünnî İslam idi. Buna oldukça uzak olan Şiî İslam, rakip ve komşu İran Safevî imparatorluğu tarafından 1501 yılında resmî din kabul edilmiştir. Sünnî İslam, İslamî hukuk bakımından Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî okullarını kabul ederdi. Bu dört öğreti arasındaki temel farklar abdest biçimleri gibi gündelik törenlerle, evlilik, boşanma ve miras gibi akdî konularda yatıyordu. Osmanlı yönetici sınıfıyla birlikte Balkanlar'daki müslümanların ve Anadoludaki Sünnî Türkler'in çoğunluğu Hanefî öğretisine bağlıydı. Kuzey Afrika'daki tebaa ile Yukarı Mısır halkları Mâlikî öğretisini izlerdi. Şâfiî öğretisi Hicaz, Yemen, Aşağı Mısır ile birlikte Kürt nüfus içinde egemendi. Hanbelî öğretisi ise Arabistan'ın Vehhâbîler'in elinde bulundurduğu bölgede mevcuttu ve kısıtlıydı. Osmanlılar Hanefî olmayan nüfusa bu öğretinin gündelik gerekliliklerini dayatmış olmasalar da atadıkları kadılar, hukuku Hanefî düşüncesine göre yorumlardı.[1274]

Osmanlı devletinin idarî yapısı içerisinde kökenleri itibariyle farklı iki sınıf vardır: İlmiye (ulema) ve seyfiye (ümera). Bunlardan ulema; medreselerden yetişmiş, kadılık, müftülük, müderrislik, kadıaskerlik, defterdârlık, şeyhülislamlık gibi mevkilere gelmiş olan kişilere denir. Ümera ise, kul sistemi içerisinde yetişmiş, Enderûn'da veya sair saray okullarında eğitim görmüş kapıkulu ve timar ordusu mensupları ile subaylık (ağa), subaşılık, sancakbeyilik, beylerbeyilik, vezirlik gibi rütbelerde bulunanlara denirdi. İlmiye sınıfının belli başlı üç görevi vardı: Eğitim-öğretimin sürdürülmesi, dinî, sosyal, idarî ve askerî konularda dinin görüşünün açıklanması ve idarî ve yargıya ait hizmetlerin görülmesi.

Teorik olarak İslam'da ruhban sınıfı olmamakla beraber, dinin bazı meseleler hakkındaki görüşünün açıklanması ihtisaslaşmayı zaruri kıldığından dolayı ulema, fiilen bir sınıfı teşkil ediyordu.

Şeyhülislamlık Kurumu

Şeyhülislam, 19. yüzyılda ortaya çıkan ve fetva ile şöhret kazanmış veya çok sayıdaki fakihin tasvibini almış olan fıkıh âlimlerine verilen bir şeref unvanıdır.[1275] Osmanlılarda bu unvan sadece, padişah tarafından atanan İstanbul müftüsüne verilmiştir.

Osmanlı Devleti'nde ise ilk şeyhülislam, II. Murad zamanında ulema arasında ön plana çıkan ve kendisine hiyerarşide öncelik tanınan Molla Fenarî'dir. Fâtih Kanunnâmesi'nde hem müftü hem de şeyhülislam tabiri

[1274] Kia, Mehrdad, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Gündelik Hayat*, Çev. Özgür Özol, Pozitif Yayınları, İstanbul 2013, s. 159.
[1275] Kramers, J. H., "Şeyhülislam", *DİA*, XI, s. 487.

geçmekte ve padişah hocası ile birlikte ulemanın reisi olarak tavsif edilmektedir. Şeyhülislamın protokoldeki yeri veziriazamın bile önündedir.[1276] Kanunî zamanında ise Osmanlı ilmiye teşkilatının reisi haline gelmiştir. Şeyhülislam esas itibariyle başkent müftüsüdür. İstanbul'da oturur ve diğer kazâlardaki müftüleri de o tayin ederdi. Şeyhülislamın görevi, müslümanların şer'î konularda veya dinle ilgili diğer mevzularda karşılaştıkları meselelere çözüm bulmak, sorulan suallerle ilgili dinin görüşünü açıklamaktı. Ancak teoride böyle olmakla beraber, şeyhülislamlar örf, âdet ve geleneklerle ilgili hususlarda da fikir beyan ettikleri gibi, kiliselerdeki seçim ihtilaflarını halletmek konusunda bile fetvalar vermişlerdir.[1277] Meselâ bazı şeyhülislamlar, devlet işleri ile ilgili olan bazı hususlarda "Şer'î maslahat değildir, fermân-ı sultanîye itibar oluna." diyerek kanaat belirtmekten kaçınmışlardır.[1278]

Şeyhülislam görüşünü yazılı olarak açıklardı ki buna fetvâ denilirdi. Her bir kazâda bulunan ve tayin ve terfileri şeyhülislamlıkça yürütülen müftüler de aynı işi oralarda yaparlardı.

Öte yandan mühim devlet işlerinde de şeyhülislamın fikir ve düşüncelerinden istifade edilirdi. Harp ilan edilmesi, barış yapılması, ıslahat uygulanması, idarî, malî, askerî ve sosyal alandaki düzenlemeler hakkında görüşü alınırdı.

Şeyhülislam, şeri'at hukukunun uygulanmasında karşılaşılan problemleri çözmekle vazifeli ve bu konuda en büyük otoritedir. Padişah da vereceği önemli kararların şeri'ata uygun olup olmadığını öğrenmek için şeyhülislamdan görüş (fetvâ) isterdi. Şeyhülislam kendisine sorulan hukuk ve dinle ilgili konularda Hanefî mezhebine göre dinin görüşünü bildirirdi.[1279] Şeyhülislam İslam hukukunu en iyi bilen tecrübeli ulema arasından seçilirdi. Onun bir sıfatı da "reîsü'l-ulemâ" idi. Şeyhülislamlık kurumunun kethüdâ (kahya), devlet nezdinde şeyhülislamı temsil eden telhisçi ve halk tarafından fetvâ talep olunduğunda bunları hazırlayan fetvâ emîni gibi bürokratik bir kadrosu vardı.[1280]

Padişahlar çok defa şeyhülislamın fetvasına uymak konusunda itina etmişlerdir. Çünkü fetva, Osmanlı Hükûmeti'nin icraatları için kamuoyu nazarında bir meşruiyet kaynağıdır. Şeyhülislamlar meşrû olmayan hususlarda fetva ve cevaz vermezlerdi. Fetvaların halk nezdine özel bir

[1276]"Şeyhülislâm ulemânın reîsidir ve mu'allim-i sultânî dahi serdâr-ı ulemâdır. Vezîr-i A'zam onları riâyeten üstüne almak münâsibdir", Kanûn-nâme-i Âl-i Osmân, s. 10.
[1277] Akdağ, Mustafa, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş Devrinde Esas Düzen", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. III/4-5, s. 142.
[1278] Barkan, Ömer Lütfi, "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi", *Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri*, Ankara 1975, s. 49-97.
[1279] Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988, s. 173.
[1280] Kramers J. H., "Şeyhülislam", *İA*, c. XI, s. 488.

konumu ve saygınlığı bulunurdu. Ayrıca şeyhülislamların görevi sadece fetva ile sınırlı değildir. Kanun çıkarma ve hukukî düzenlemeler konusunda padişahın en büyük yardımcısı idiler. 15. ve 16. yüzyılın ünlü şeyhülislamlarından Zembilli Ali Cemalî Efendi, Kemalpaşazâde ve Ebüssuûd Efendi devrin önde gelen hukukçuları arasında idiler ve birçok kanunnâmenin tanziminde mühim rol oynamışlardır.

19. yüzyılda şeyhülislam heyet-i vükelâ (hükûmet) üyesi oldu. Ancak bir süre sonra bu duruma son verildi. Şura-yı devlet'in kurulması (1839) ve Tanzimat'la birlikte başlayan lâikleşme cereyanıyla birlikte de şeyhülislamın nüfuz ve otoritesi azaldı. Yargı konusunda adliye nezaretinin kurulması (1879) şeyhülislamın yetki alanını daralttığı gibi, eğitim alanında, medreselerin idaresinin Maarif Nezâretine verilmesi ile de dünyevî yetkilerinin çoğunu kaybetmiş oldu.

Cumhuriyetin ilanından sonra 3 Mart 1924'te hilâfet kaldırıldığı tarihte çıkarılan bir kanunla şeyhülislamlık makamı da Diyanet İşleri Reisliği haline getirildi.[1281]

Ulema İçin Kullanılan Sıfatlar

Hâceganlık mesleği[1282], hoca efendi[1283], hoca çelebi[1284], allâme (çoğulu: ulema), muallimlik, şeyhülislamlık, müftülük (fetva vazifesi), meşihat[1285], ders-i âm, kadılık veya kazaskerlik.

Ebüssuûd da gençliğinde "Hoca Çelebi" namıyla şöhret kazanmıştı.[1286] İlmiyenin farklı yönlerden incelenmesi gerektiği söylenebilir. Şeyhülislamların hocalık, şeyhülislamlık, tarihçilik ve ediplik vb gibi hususiyetleri mevcut olduğu bilinmektedir.[1287] Sözü edilen bu mertebenin ilmiye mensubu olan diğer kişiler için de aynı şekilde düşünülebileceği ve her birinin birer uzmanlık alanları bulunduğuna şahit olunabilmektedir.

Âlimlerin, padişahların muallimi olarak algılandığı dönemlere de şahit olunmaktadır. Zira padişahların şehzade iken aldıkları medrese eğitimlerinde ulemanın etkili rol oynadığı bilinmektedir.

Kıyafetler

On dokuzuncu yüzyılın reformları ile şeyhülislam (meşihat-ı İslamiye) kendi özel ofisinde ve ona bağlı diğer bölümlerin teşkil edilmesi ile

---

[1281] Ünal, Mehmet Ali, "Osmanlı Hukukunun Tarihî Gelişimi ve Ulema Sınıfı", *Türk Yurdu Dergisi*, Osmanlı Özel Sayısı, c. 19-20/148-149, Ankara 1999, s. 188-191.
[1282] Ahmed Refik, a.g.e., s. 71.
[1283] Ahmed Refik, a.g.e., s. 73.
[1284] Ahmed Refik, a.g.e., s. 74.
[1285] Ahmed Refik, a.g.e., s. 81.
[1286] Fezleke-i Kâtip Çelebi, I, 131; Ahmed Refik, a.g.e., s. 74.
[1287] Ahmed Refik, a.g.e., s. 71.

belirginleşiyordu. Ulema ile ilgili çeşitli kurumların bir yerde toplanması ve teşkilatın yeniden düzenlenmesi ile sistem içinde ulemaya apayrı bir konum tanınıyordu. Bu noktada ulemanın dış kıyafeti şu şekilde idi: Sakal, cübbe, sarık, fes… Bu alametler gelişen Osmanlı toplumunda ulema için ayırt edici özellikler haline gelmişti.[1288] Kanaatimizce Osmanlıda ulemayı şekil olarak sakal, sarık ve cübbesi ile tanımak mümkündür. Bir topluluk içerisinde ulema bilhassa sarıklarıyla diğer insanlardan temayüz ederlerdi.

İlmiye sınıfı, tedris, ifta, kaza ve meşihat gibi önemli görevleri ihraz edebilirlerdi. Siyasî ve askerî vazifeleri ihraz edenler de olduğu gibi Osmanlı ilmiyesi mensuplarının düşünce sistemleri de genelde cihad ve fetih ruhu üzerine kuruludur. Düşüncede Sünnî-Hanefî ulema hâkimdir. Uç noktalarda tasavvuf kültürü yaygındır. Farklı ilim dallarından da söz edilebilmekte ise de medreselerde okutulan ilimlerin çoğunluğu dinî içeriklidir. Başta Hanefî fıkhı bulunur. Bu dalda "Hidâye", "Dürer" ve "Mülteka'l-ebhur" en çok müracaat edilen kitaplardır. Merkezde Hanefî mezhebi, kırsal kesimde ise Şâfiî mezhebi ve kısmen diğer mezhep müntesipleri yaşamıştır.

Osmanlı uleması arasında müceddid ve fakih tipi yanı sıra şeyhler, mutasavvıflar ve mollalar da bulunmuştur. Ebüssuûd hem medreseden ve sûfî kaynaklardan hem de felsefeden beslenmiştir. Ebüssuûd, müderrislik, kadılık ve şeyhülislamlık makamlarının kendisine yüklediği misyonla, örfî hukuku ve diğer tabirle devletin çıkarlarını gözetmiş ve heretikler hakkında daha kesin kararlar alınmasında etkili olmuştur.

Felsefe ve Mantık İlmi

Felsefe öğrenmeden evvel bilinmesi gereken şeyler kısaca İslamî ilimlerdir.[1289] Ancak bunlar sağlam temeller üzerine bina edildikten sonradır ki felsefe ile iştigal edilebilirdi. Bundaki maslahat ise İslam'ın kelamî savunmasını yapmak ve karşı fikir cereyanlarına karşı mantıklı ve sağlam esaslara dayanan münazara tekniğini geliştirmekti.

Osmanlı Devleti'nde, başlangıçtan itibaren, her konuda kitap ve risale (bazen makale yerine) telif edilmiştir. Bunların birçoğu ilim adamları ve düşünürler tarafından yazılmıştır. Bu eserlerden birçoğunda felsefi konular ve felsefe problemleri ele alınarak işlenmiştir. Bazen bu karşılıklı tartışma şeklinde ele alınmış, çoğu zaman da şahsî görüşlerin izahı şeklinde olmuştur.[1290]

"Osmanlı eğitim sisteminde belki de dünyada başka yerlerde görülmemiş tarzda bir mantık öğretimine yer verilmiştir."[1291] Mantığa

[1288] Bein, a.g.e., s. 8.
[1289] Ülken, a.g.e., s. 112-113.
[1290] Bolay, a.g.e., s. 129.
[1291] Bolay, a.g.e., s. 155.

gösterilen bu büyük alâkadan ve duyulan ihtiyaçtan dolayı Osmanlıda mantıkla ilgili sayısız denecek kadar kitap ve risale yazılmıştır. Molla Fenarî, Muhammed Hadimî, Gelenbevî gibi bazı mantıkçılar, bir değil birkaç mantık kitabı yazmışlardır.[1292] Osmanlı Devleti'nde tanınmış birçok mantıkçı yetişmiştir. Bunlardan bazılarının isimleri şöyledir: Molla Fenarî (ö. 1431), Hızır Bey (ö. 1458), Hayalî Bey (ö. 1470), Molla Hüsrev (ö. 1488), Hocazâde (ö. 1488), Taşköprülüzâde (ö. 1561), Hasan Kâfî (ö. 1616), Yanyalı Es'ad Efendi (ö. 1731), İsmail Gelenbevî (ö. 1791), Kilisli Abdullah Efendi (ö. 1885), Ebu Said Muhammed Hadimî (ö. 1762), Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1895), Ali Sedat (ö. 1900), Salih Zeki (ö. 1921).[1293]

Ahlâk felsefesi: Osmanlıda ahlâk her alanın, her faaliyetin son hedefidir. Çünkü Tanrı, Osmanlı padişahlarına ahlâklı oldukları ve ahlâkı yaydıkları için saltanatı ihsan etmiş, nizâm-ı âleme memur etmiştir. Bu sebeple Osmanlı yazarları ve düşünürleri ahlâkla ilgili eserlere çok büyük önem vermişlerdir.

Osmanlı yöneticileri başlangıçtan itibaren adaletli, paylaşmacı, dayanışmacı, dürüst ve mutlu bir toplum meydana getirmeyi amaçlamışlardır. Ahlâk meselesi de önemini daima korumuş ve her sözden, her yazıdan, her hareketten ahlâkî bir sonuç çıkarmak, gelenek haline gelmiştir.[1294]

Osmanlının en büyük âlimlerinden Kemal Paşazâde (İbn Kemal, ö. 1534) felsefenin alanına giren varlık ve imkân konusunda çeşitli risaleler yazmıştır.[1295]

Osmanlı düşünürleri duyularla ilgili bilgiye önem vermişler; ama bu bilginin ve aklın metafizik bir takım hakikatlere ulaşmakta yetersiz kaldığını söylemişlerdir. Meselâ Kemal Paşazâde ve Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, bunlardan ikisidir.[1296]

Osmanlı bilgi anlayışını anlayabilmek için onların varlık anlayışlarını gözönünde bulundurmak lazımdır. Bu hususta iki ayrı gelenek vardır: İlki dil bilimi-dil felsefesi ve fıkıh usulü alanlarındaki varlık anlayışı; diğeri Farabi-İbn Sinâ geleneğinde gelişen varlık anlayışıdır.[1297]

Osmanlı düşünce hayatında, mantık, felsefe, tasavvuf, kelam ve dil ile ilgili eserlerde bilgi felsefesine yer ve önem verilmiştir.[1298]

Osmanlı düşünce hayatında dil felsefesinin de büyük bir yeri vardır. En çok ilgi gösterilen alanlardan birisi de dil bilimi ve felsefesidir. Osmanlı

[1292] Bolay, a.g.e., s. 156.
[1293] Bolay, a.g.e., s. 156.
[1294] Bolay, a.g.e., s. 161.
[1295] Bolay, a.g.e., s. 133.
[1296] Bolay, a.g.e., s. 138.
[1297] Bolay, a.g.e., s. 138.
[1298] Bolay, a.g.e., s. 140.

medreselerinde Arapça gramer öğretimi esas alınmıştır.[1299] Kafiyeci de dahil Osmanlı bilginleri, genellikle temelde İslamî ilkelerin ışığında konulara yaklaşmayı ihmal etmezlerdi.[1300]

Tasavvuf felsefesi: Genel bir ifade ile "Osmanlı uleması tasavvuf, kelam ve fıkıh ilminin İslam doktrininin esasını teşkil ettiğini"[1301] savunur.

Hukuk felsefesi: İslam hukukçuları gibi Osmanlı hukukçuları da usûl-ı fıkıh ve fıkıh kitaplarında hukuk metodolojisi ve hukuk felsefesi ile toplum felsefesi yapmışlardır.[1302] Bu nedenle Osmanlı uleması, toplum hayatına yön vermişlerdir. Onlar, Ebû Hanife'nin ifadesiyle "kişinin lehine ve aleyhine olacak konuları açıklayan" bir iş görmekle fıkhın ictimai hayatın içindeki rolünü tanımlamış oluyorlardı.

Fıkıhta sosyal değişimleri yorumlayarak yeni hükümler verme yetkisi "müctehid" denilen doktrin sahibi kimselere tanınmıştır. Müctehidin yaptığı bir iş olarak ictihad müessesesi, Osmanlı uleması için de söz konusudur. Osmanlı ulemasının ve diğer tabirle fukahasının telif etmiş oldukları kitaplarda kendilerine göre farklı anlayışlar geliştirmiş oldukları söylenebilir.[1303] Ayrıca sanıldığının aksine şarihler ve açıklama yazan bir çok müellifin dahi bir tür kendi felsefelerini ürettikleri söylenebilir. Bu bağlamda Osmanlı ulemasından bazı âlimlerin adlarını örnek vermek gerekirse, Şeyh Bedreddin, Molla Fenari, Kemal Paşazâde, Ebüssuûd Efendi, Ebû Said Muahmmed Hadimî, Ahmed Cevdet Paşa sayılabilir.[1304]

Osmanlı düşünürleri felsefe ile meşgul olmuştur denebilir. Ancak onların bu sahada doğrudan felsefî bir eser kaleme aldıkları görülebildiği gibi bazen de muhtelif disiplinler içinde felsefe ile meşgul oldukları anlaşılmaktadır. Buna örnek olarak fıkıh usulü, dil bilimi, tıp, tasavvuf, tefsir, muhtelif hadislerin şerhedildiği eserler, muhtelif edebî eserler vs. sayılabilir.[1305]

Osmanlı düşünürleri yeni bir düzen arama yerine, toplumun memnun ve mutlu olduğu bir düzenin anlaşılması, anlatılması ve ortaya çıkan bazı problemlerin ele alınmasını tercih etmişlerdir.[1306]

Osmanlı medreseleri, dünyanın hiçbir eğitim sisteminde, medeniyet ve kültüründe görülmeyecek şekilde dil bilimi ve mantık eğitimi vermiştir.

[1299] Bolay, a.g.e., s. 146.
[1300] Bolay, a.g.e., s. 152.
[1301] Bolay, a.g.e., s. 169.
[1302] Bolay, a.g.e., s. 169.
[1303] Bolay, a.g.e., s. 170.
[1304] Bolay, a.g.e., s. 171.
[1305] Bolay, a.g.e., s. 175.
[1306] Bolay, a.g.e., s. 175.

Böylece dil bilim ve mantık her çeşit bilimsel faaliyetin, fikrî etkinliğin "âleti" ve zorunlu ön şartı olarak görülmüştür.[1307]

Usûl-ı fıkıh kitaplarında dil ve anlam felsefesi ile metodolojik meseleler ele alındığını[1308] da unutmamak gerekir.

Osmanlıda ilmî usullere göre münâzara ve müzakereler yapıldığı, bunların üzerine kitaplar ve risaleler telif edildiği görülür.[1309] Bu eserler tartışmacıların hakikate ulaşabilmeleri için takip edecekleri yolu ve usulü, uymaları gereken kuralları bildirmek üzere yazılmıştır.[1310]

Ayrıca âdâbu'l-bahs risalelerinden söz edilmektedir ki bunların sayısı da oldukça fazla yekün teşkil etmektedir. Bu eserlerin arasında Osmanlıda gelişmiş ve belki de başka yerde olmayan bir "sohbet hukuku" kavramı mevcuttur. Bu da sohbet âdâbı demektir ki sohbet edilen kimselere, sohbet ederken ve sohbetten sonra hangi kurallara riayet edileceğini bildirir.

Taşköprüzâde Ahmed Efendi, "Mevzûatü'l-Ulûm"da bunların sekiz olduğunu bildirir: Manevî kardeşlikten dolayı malları ortak kullanmak, nefsini sohbet arkadaşı yoluna vermek, ona bedenen yardımda bulunmak, işini paylaşmak, yanında ve arkasında ayıbını söylememek, dili muhabbet (sevgi) ile ve gerektiği şekilde lehinde kullanmak, kusur ve kabahatları affetmek, sohbet kardeşine hayır duada bulunmak, ona vefâ ve ihlâs göstermek, ona zor gelecek şeyleri teklif etmemek ve onun kalbini rahatlatacak şekilde hareket etmektir.[1311]

Bu esaslar, günümüz insan hakları açısından değerlendirilebilir. Yalnız burada insanın kendi hakları değil, sohbet ettiği kimselerin hakları korunuyor ve kendi haklarından ferâgat ve fedâkarlık isteniyor. İster sohbet âdâbında, ister münâzara âdâbında olsun, Osmanlı eğitim siteminde (İslamda da) temel kavram, "âdâb-edeb"dir. Bu da eğitim esnasında geniş anlamıyla her fiilde "edeb"in aşılanarak yaşanmasını, böylece iyiliği benimseterek kişinin maddî ve mânevî hayatını kuşatmasını sağlamaktır.

Bu esaslar bile, Osmanlının nasıl bir dünya görüşüne ve hayat tarzına sahip olduğunu gösterse gerektir.[1312]

Ulema ve Ümera

Osmanlıda ulema ve ilimler hakkında kısaca şu husus belirtilmelidir: Öncelikle Kâtip Çelebi (ö. 1067/1656)nin, Keşfü'z-Zunûn adlı eseri Osmanlıda ilimlere, ilim adamlarına ve eserlerine ait bir eserdir. Bundan başka

---

[1307] Bolay, a.g.e., s. 184.
[1308] Bolay, a.g.e., s. 193.
[1309] Bolay, a.g.e., s. 188.
[1310] Bolay, a.g.e., s. 188.
[1311] Taşköprülüzâde, *Mevzûatü'l-Ulûm*, II, 1141, vd. İstanbul 1975; Ayrıca bkz. Bolay, a.g.e., s. 189.
[1312] Bolay, a.g..e., s. 189.

"Osmanlılar devrinde tanzimattan sonra yazılmış ilimlerin taksiminden bahseden "Mazbûtatu'l-Fünûn" ve "Beyânü'l-Ünvân" gibi bazı eserler de vardır."[1313]

Ümeraya gelince, esasen Osmanlı Devleti'nin kuruluş felsefesinde iki görüşten bahsedilebilir. Bunlardan birisi devletin esas alınması gerektiğini söyler. Buna göre bütün sınıflar devletin menfaati için vardır ve devlet asıl gayedir (Bu görüş Nizamülmülk'ün Siyasetnamesi'nde açıklanır). Bu görüşe göre Padişah hakiki mâlikülmülktür (17. yüzyılda Kâtip Çelebi de bunu söylemiştir). Diğer görüşte ise esas olan şeriattir ve devlet bu hükümleri icra etmek için vardır. Esas gaye dinî hükümlerin hayata geçirilmesidir. Siyasî otorite Allah'ın emirlerini tatbik için bulunur. İdare edenlerin varlık sebebi bundan ibarettir.[1314]

Osmanlı Devleti'nde zamanına göre bu iki görüşten biri devlet siyasetinde daha belirgin bir hale gelmiştir. Fakat ekseriya devletin mutlak otoritesi ve şeriatin hâkimiyeti esasları uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Devletin iki esas rüknü olarak şeriati temsil eden ulema ile siyasî otoriteyi temsil eden ümera padişahın şahsında birleşir. Ulema ve ümeranın, kılıç ve kalem sahiplerinin, iş birliği üzerine dayanan devlet telakkisi daha Gazzâlî (ö. 1111) zamanında onun tarafından açık bir şekilde ifade edilmiş ve İslam devlet nazariyesinin esası haline gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda ulema-ümera birliği esaslı bir hal şeklinde bağlanmıştır. Veziriazam hem ulema hem ümeranın başı sayılmıştır ki bu önemli bir gelişmedir. Osmanlılardan önceki Türk İslam devletlerinde askerî otorite, beylerbeyi; sivil otorite ise vezir tarafından temsil olunur ve her ikisi sultana bağlı bulunurlardı.[1315]

Osmanlı devleti her şeyden evvel bir İslam devletidir. Tebaa ile devlet ilişkileri bu çerçevede mütalaa edilebilir. Müminlerin meydana getirdiği İslam topluluğu ümmet ile onun başında şeriati tatbik ve icra ile görevli imam, devleti teşkil eder.[1316] İslam medeniyeti ile tanışan ve onunla gayesini birleştiren Osmanlı Türkleri elbette "kendi cemiyetleri ve ictimaî şartları içerisinde İslamiyete yeni bir şekil ve mana vermişlerdir."[1317] Osmanlı Devleti'nin İslamî öğretide yer alan ümmet ruhu ile Türklerdeki cihan hakimiyeti fikri ve nizâm-ı âlem mefkûresi "şekil birliği"[1318] taşımaktaydı.

[1313] Bu eserler için bkz. Öner, Necati, Tanzimattan sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı, İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 1956, s. I-IV, Ankara 1957. Gazzâlî'den sonra İslâm aleminde ve Osmanlı muhitinde ilimlerin taksiminden bahseden İslâm ve Osmanlı müellifleri ve eserlerine dair kısa bir liste için bkz. Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1972, 113-114.

[1314] İnalcık, Halil, *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı*, İstanbul 2013, s. 89.

[1315] İnalcık, a.g.e., s. 89.

[1316] İnalcık, a.g.e., s. 86.

[1317] Ülken, a.g.e., s. 83.

[1318] Ülken, a.g.e., s. 82.

Yine Türkler'in "i'lâ-yı kelimetullâh" fikri bu noktada İslamiyetin de bir hedefini göstermekteydi.

İslamiyetin çok geniş bir saha üzerine yayılması ister istemez ictimai teşekküllerde olduğu gibi sultanların da dinî ve ilmî danışmanlık ve yine idarî, askerî ve harp işlerine müteallik meselelerde daima fetvalarını istedikleri şeyhülislamlık kurumunun gelişmesine ve bu ihtiyacın şiddetinin giderek artmasına yol açmıştır.

Osmanlı uleması arasında aklî ve naklî ilimlere olduğu kadar mistik düşünceye diğer tabirle tasavvufa da gereken değer verilmiştir.

Osmanlı Âlimleri ve Etkileri

Osmanlıda her dönemde olduğu gibi cevval ve yüksek zekâlı âlimler ve sanatkârlar kendilerini ilim ve irfanları ile ispat etmişlerdir. Ebüssuûd, Bâkî, Yahya Bey ve Mimar Sinan bunlar arasında sayılabilir.[1319]

Osmanlıda eğitim ve öğretim aşamasından itibaren ulema sınıfı, ulaşılamaz ve elde edilemez bir paye değildir. Bu mertebe ve kademe sadece bazı zümrelere has bir sınıf olmayıp bütün herkese açıktır. Dolayısıyla hiçbir zaman diğer kişilerin mahrum bırakıldığı bir sistem şeklinde telakki edilmez.

Şunu da ifade etmek gerekir ki insanlığın terakkisi ve teâlîsi için çalışanları daimî surette çekemeyenler ve onları tenkid edenler çok olmuştur. Bu gerçeği anlatmak üzere "Câhil ve nâdânların kadri celîl, ma'rifet ehli ayaklarda zelîl" denmiştir.[1320]

Selanikî'nin kaydettiğine göre Sultan II. Selim devriyle ilgili olarak söylenen şu ifadeler bir hayli dikkat çekicidir: "Rüşvet kapısı açıldı. Cahillere ve nadanlara itibar edilmeye başlandı. Ulema sınıfında da bozulmalar gittikçe artıyordu. Bilindiği gibi din âlimleri ilme'l-yakîn zümresindendirler. Bunların arasından da iyiliği emreden, kötülüğü yasaklayanlar çekilince, halk kötü âlimleri ve sahte şeyhleri taklit etmeye başladı. Âlimlerin bozulması ise, elbette ki kıyamet alâmetidir."[1321]

Özellikle ulema sınıfına büyük saygı duyulmakta ve marifet sahibi kimseler olanca samimiyet ile takdir edilmektedir.[1322]

Osmanlı Devleti'nin askeri donanması ve ordusu 16. ve 17. yüzyıllarda güçlü ve yenilmez olduğu gibi bütün bunların yanında bir o kadar kudretli ve dirayetli bir zümre daha vardı ki o da ulema idi. Ulemanın nüfuzu ve etkisi son derece önemliydi. Bir çok padişah, yeniçerinin ve ordunun hücumları karşısında saray odalarına kapanırken ulemanın araya girip yatıştırıcılığa

[1319] Süleymaniye Camiinin tamamlanması mimarının zekasını ve irfanını herkes tasdik ettirmiştir. Ahmed Refik, s. 20.
[1320] Ahmed Refik, a.g.e., s. 20.
[1321] Tarih-i Selânikî, s. 111'den naklen Ahmed Refik, a.g.e., s. 38-39.
[1322] Ahmed Refik, a.g.e., s. 39.

başlaması bütün galeyanları sakinleştirirdi. Bu devirde yetişen âlimler, hürmete ve saygıya lâyıktılar. Ebüssuûd gibi allâmeler, Bakî gibi şairler hep ulema sınıfından yetişmişlerdi.[1323] Genellikle memleketin usulünü ve nizamlarını ulema yoluna koyardı. Padişahların hatalarına ve istibdatlarına ulema karşı dururdu.[1324]

Ulema bilhassa fetva verme konusunda yüksek bir yeteneğe sahipti. Üç lisanda sorulan suallere, manzum ve mensur olarak, her üçünde de fütura düşmeden cevap verebilen bir hayli şeyhülislam mevcuttur ve bu gayretli işleriyle sevap kazanmayı temenni ederlerdi."[1325] Şeyhülislamlar, Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler yazabilirlerdi. Şeyhülislamlık makamında görev yapan bir çok âlim zamanını daima ilim ve marifetle geçirir, muteber fıkıh kitaplarını ve önceki fetva mecmualarını okuyup tekrar ederlerdi.[1326]

Kaynaklarda Ebüssuûd Efendi için "Müftüyü'l-enâm" unvanının kullanıldığına rastlamak mümkündür.[1327]

Hukuk-Siyaset İlişkisi

Osmanlı ulemasının siyasî idareden ne şekilde etkilendiği ve bunun İslam hukukuna ne şekilde yansıdığı, yine meşrûiyet noktasında İslam âlimlerinin ne derece iktidardan uzak kalabildiği hususu ayrıca araştırılmaya değer bir konudur.

İbn Kemal (ö. 940/1534) tarafından fetvası verilen ve idârî-siyasi görevlendirmelerde siyasî merkezin önceliklerinin esas alınması gerektiği şeklindeki düşünce bir tarafa, İslam hukuku İslam dünyasında kendi dinamizmini daima korumuş ve çok zor zamanlarda bile birleştirici bir vazife görmüştür.[1328]

Osmanlı muhitinde padişahların iradesiyle görevlendirmeleri yapılan ve yine gerekirse onun iradesiyle azledilen şeyhülislamların ve kendilerine bağlı çalışanların ve adalet mensuplarının elbette siyasî iktidardan etkilenmeleri işin tabiatı gereğidir.[1329]

İdare ile ulema arasında Hz. Peygamber'in buyurmuş olduğu genel ilke niteliğinde sayılabilecek ölçü şudur: "Âlimler dünyaya dalmadıkları ve sultanla hemhal olmadıkları müddetçe, Peygamberlerin mirasçıları ve eminleridir. Ama dünyaya dalıp sultanın uydusu olamaları halinde ise

[1323] Ahmed Refik, a.g.e., s. 69.
[1324] Ahmed Refik, a.g.e., s. 70.
[1325] Ahmed Refik, a.g.e., s. 82.
[1326] Ahmed Refik, a.g.e., s. 83.
[1327] Ahmed Refik, a.g.e., s. 70.
[1328] Bu meselede bkz. Yaman, Ahmet, *İslâm Hukukunun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyaset-Hukuk İlişkisi*, Esra Yayınları, İstanbul 1999, s. 133-135.
[1329] Yaman, a.g.e., s. 145.

Peygamberlere ihanet etmiş olurlar ki bu durumda iken onlardan sakınınız."[1330]

İlim ehlinin kendi uzmanlık alanı dışında bir yan dal ile meşgul olmasının gereğine inanan düşünce insanları mevcuttur. Aksi takdirde kişi kendi dalında bütünü tam olarak göremeyecek ve yetersiz kalacaktır.

Osmanlıda eğitim, bir öğrencinin hocasının yanında ve onun gözetiminde belli nüshaları tamamlaması şeklinde gerçekleşirdi.

11. yüzyılın ilk yarısında, Türk kültür hayatında, ulemanın büyük etkisi görüldü. Edebiyatta, ilimde ve marifette seçkin mevki kazanan ulema genellikle cenkte ve savaş anında bile hamaset göstermekten geri durmadı.[1331]

İlmiye sınıfının ihraz etmiş bulundukları vazifeleri sıralamak gerekirse şunları kaydetmek mümkündür: Müderrislik, kadı, kazasker, Edirne kadılığı, Anadolu kazaskerliği, Rumeli kazaskerliği, defterdarlık, İstanbul müftülüğü, İstanbul kadılığı, şeyhülislamlık.

Osmanlının ihtişamlı asırlarında başarılarının, askerî zaferlerinin, fütuhatının ilme, irfana, fen ve marifete dayandığı rahatlıkla söylenebilir.[1332] Osmanlıda idare edenlerin ne derece ilim ve irfana değer verdiğine bir delil olarak burada şu örneği zikretmek gerekir: Sadrazam Şehid Ali Paşa'nın vefat ettikten sonra kütüphanesinde toplamış bulunduğu kitapların yalnız fihristinin dört cildi bulduğu görülüyordu. Bu kitapların vakfedilmesi esnasında kütüphanede dinî ilmler yanında felsefe, mantık, nücum, eş'ar ve tarihe dair eserlerin bulunduğu da günyüzüne çıkmış oluyordu.[1333]

Tasavvuf kültürünün Osmanlının kuruluş ve yükseliş dönemlerinde yapıcı etkilerini görmek mümkündür. Özellikle 13. ve 14. yüzyılların keşmekeşliği ve dağınıklığından kurtarması bakımından mutasavvıf âlimlerin hizmetleri inkâr olunamaz.[1334]

Osmanlı fukahası arasındaki mevcut sûfî eleştirileri üzerine şunu söylemek mümkündür: Gerçek sûfîlikle alakaları olmayan ancak bu yolu istismar eden sahte sofular yeri geldiği zamanlarda kadılar tarafından cezalandırılmışlardır. Hatta bazen bazı sapkın itikatları bulunan şeyhler hakkında idam kararı dahi verilmiştir.

İslamiyet, hayatın her alanını düzenleme çabasında ve iddiasındadır. Yani evrenin sahibi Allah'tır ve her şey onun iktidarındadır. Siyaset de böyledir. Yasama yetkisi belli kurallar ile düzenlenir. Yürütme Halifetullah'ın, yargı yani temel kaynaklardan hüküm çıkarma ve muhâkeme ulemanındır. Ancak ulema yine halifenin, yani ilahî iktidarın yönetimine

---

[1330] Süyûtî, Celâleddin, *el-Câmi'u's-Sagîr*, Beyrut 1981, IV, 382.
[1331] Ahmed Refik, a.g.e., s. 127.
[1332] Ahmed Refik, a.g.e., s. 232.
[1333] Ahmed Refik, a.g.e., s. 232.
[1334] Taş, İsmail, *Türk İslâm Düşüncesi Yazıları*, Kömen Yayınları, Konya 2011, s. 315.

tabidir. İslam tarihi boyunca, devletin siyasal yapısı bu biçimin dışına pek çıkmamıştır.

Sonuç Yerine: Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi

Ebüssuûd (1498-1574), Osmanlı Hanefî bilginidir. Devletin düşünce mimarlarındandır. Edebî zevkle yazılmış fetvaları ve tefsiri vardır. O, fıkhî muhâkemesi ve devlet sorumluluğu yanısıra Osmanlı Türk-İslam hukukuna olan hizmetleri ile adından söz ettirmiştir. Şer'î ve örfî hukuku birleştirmiş ve tatbikatta Hanefî usul geleneğine yenilik katmıştır. Mezhep içinde ictihad ve tercih vurgusuna sahiptir. İstikrar ve hukuk güvenliği nedeniyle tek mezhebe bağlı kalmıştır.

Ebüssuûd Efendi örfî olan bazı hususları şer'î bir temele oturtmak konusunda çalışmalar yaptı. Çift resmi başta olmak üzere birçok örfî vergi şer'î vergilere dahil edildi.[1335] Zira Osmanlı literatüründe din ve devlet birbirinden ayrılmaz bir bütündü.[1336]

Ebüssuûd, Osmanlı bilim, düşünce ve fikir dünyasını fetvaları ile etkilemiştir. Genel olarak Osmanlı Devleti'nin kanun vâzı'ı olarak tanınmıştır. O, toplum, din, devlet, bilim ve düşünce hayatını büyük ölçüde etkilemiş, bu yönleriyle daha sonraki dönemde gelen âlimlere de kaynaklık etmiştir. Hatta "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye"nin hazırlanmasında dahi onun görüşlerinden iktibaslar yapıldığı bilinmektedir.

Ebüssuûd'un devlet kanunlarının vaz' edilmesinde ve dolayısıyla I. Süleyman'ın "Kanûnî" unvanı kazanmasında rolü büyüktür. Buna binaen onların dinin ve devletin meşrû olan hedefleri için ittifak ettikleri düşünülmektedir. Kanunî'nin bir sefer esnasında Ebüssuûd'a hitaben kaleme almış olduğu samimi ifadeler içeren mektubu yine Süleymaniye Câmii'nin temellerinin Şeyhülislam Ebüssuûd'a attırılması padişah ile şeyhülislam arasındaki bu yakınlığın ne ölçüde kuvvetli olduğunu gözler önüne sermesi bakımından manidardır.

Ebüssuûd, tefsir kitabının baş tarafında ifade ettiği üzere yoğun mesailerine rağmen tefsir okumaları yaparken aldığı notları daha sonra "İrşâd" adıyla telif ederek Kanûnî'ye arz etmiştir. Edebî bir üslûpla ve dirâyetle kaleme almış olduğu bu eseri Kanûnî, baştan sona kadar okumuş ve çok beğenmiştir. Bu sayede Osmanlı Devleti'nde şeyhülislamlık makamı çok itibarlı bir konuma yükselmiştir. Ayrıca bu tefsir Osmanlı ilim erbabı tarafından Kadı Beyzâvî ve Zemahşerî'den sonra tefsir dalında üçüncü büyük eser olarak kabul edilmiş ve hatta yakın zamanlara kadar birçok ilim merkezlerinde tefsir sahasında okutulmaya devam edilmiştir. Günümüzde bu

[1335] Bu konuda bkz. Barkan, "Kanunnâme", *İA*, c. VI, s. 191.

[1336] Ünal, Mehmet Ali, "Osmanlı Hukukunun Tarihî Gelişimi ve Ulema Sınıfı", *Türk Yurdu Dergisi*, Osmanlı Özel Sayısı, c. 19-20/148-149, Ankara 1999, s. 188-191.

eserin Türkçe'ye çevirisi yapılmış, Boğaziçi Yayınları arasında neşredilmiştir.[1337] Buna karşılık onun fetva metinleri hâlâ tam olarak neşredilmemiş ve araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

Kaynakça

Ahmed, Refik, *Osmanlı Âlimleri ve Sanatkârları*, Haz. Dursun Gürlek, Timaş Yayınları, İstanbul 1999.

Akdağ, Mustafa, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş Devrinde Esas Düzen", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. III/4-5, s. 142.

Âşıkpaşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, Haz. Kemal Yavuz - M. A. Yekta Saraç, K Kitap, İstanbul 2003.

Barbara, Brightfield Jelavich, *History of the Balkans*, Cambridge: Cambridge University 1985.

Barkan, Ömer Lütfi, "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi", *Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri*, Ankara 1975, s. 49-97.

Barkan, Ömer Lütfi, "Kanunnâme", *İA*, VI, s. 191.

Bein, Amit, Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition, Palo Alto, CA, USA: Stanford University Press, 2011.

Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, 2. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara 2011.

Fidan, Yılmaz, *Ebüssuûd'un Fıkhî Meseleleri Çözümündeki Metodu*, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2013.

İnalcık, Halil, *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı*, Timaş Yayınları, İstanbul 2013.

İnalcık Halil, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, London 1973.

Kazıcı, Ziya, "XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı Devletinde İlmî Hayat", *XV. ve XVI. Asırları Türk Asırları Yapan Değerler*, İSAV-Ensar Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul 1999.

Kramers, J. H., "Şeyhülislam", *İA*, XI, s. 487.

Lewis Bernard, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, Oklahoma University of Oklahoma 1989.

Mehrdad, Kia, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Gündelik Hayat*, Çev. Özgür Özol, Pozitif Yayınları, İstanbul 2013.

Ortaylı, İlber, *Osmanlı Düşünce Dünyası ve Tarih Yazımı*, İstanbul 2010.

Öner, Necati, "Tanzimattan sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı", *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 1956, s. I-IV, Ankara 1957.

[1337] Ebüssuûd Efendi, *Ebüssuûd Tefsiri*: İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitabi'l-Kerîm: Kur'an-ı Kerîm'in meziyetlerinin aklıselime açıklanması: (Terc. Ali Akın), (I-XII), Boğaziçi Yayınları, İstanbul 2006-2007.

Sayar, Ahmed Güner, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Portre Denemeleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2014. [Kitabın tanıtım yazısı]

Süyûtî, Celâleddin, *el-Câmi'u's-Sagîr*, Beyrut 1981.

Taş, İsmail, *Türk İslam Düşüncesi Yazıları*, Kömen Yayınları, Konya 2011.

Taşyürek, Muzzaffer, *Panorama Osmanlı. Osmanlıyı Yeniden Keşfetmek*, Birey Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul 2009.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1988.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009.

Ünal, Mehmet Ali, "Osmanlı Hukukunun Tarihî Gelişimi ve Ulema Sınıfı", *Türk Yurdu Dergisi*, Osmanlı Özel Sayısı, c. 19-20/148-149, Ankara 1999, s. 188-191.

Yaman, Ahmet, *İslam Hukukunun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyaset-Hukuk İlişkisi*, Esra Yayınları, İstanbul 1999.

OSMANLI HUKUKÎ DÜŞÜNCE TARİHİNDE "TABİİYET-İ OSMANİYE KANUNNAMESİ" VE ÖNEMİ

Yrd. Doç. Dr. Ali Aslan TOPÇUOĞLU
KTÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD
aatopcuoglu@hotmail.com

Giriş

Tâbiiyet, fertleri muayyen bir devlete bağlayan siyasi ve hukuki bir bağdır.[1338] İlk olarak, modern anlayışın da sevkiyle geçen asırda "devlete ait olanlar" ile devlete "yabancı olanlar"ın durumunu düzenlemek zarureti hissedilmiş ve 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarında vatandaşlık, kanunî düzenlemelerin konusu olarak ele alınmıştır. Bunun sonucunda da vatandaşlığın manası bugünkü hukukî hayatta kullanıldığı şekilde teşekkül etmiştir.[1339]

İslâm'da din ile devleti birbirine sıkı bir şekilde bağlayan devlet telakkisi münasebetiyle[1340] din ve vatandaşlık kavramları iç içe girmiş, tüm Müslümanlar nerede olursa olsunlar aynı İslam ümmetine mensup kabul edilmiştir.[1341] Burada ümmet kavramı belli bir ülkeye değil, belli bir dine bağlılıkla oluştuğu için bugünkü anlamda vatandaşlık kavramından farklı bir yapıya sahiptir.[1342] Dinî esaslara dayalı bu vatandaşlık mülahazası dolayısıyla devletin beşeri unsuru, Müslüman ve gayrimüslim olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Müslümanlar, dünyanın neresinde olursa olsun -Müslüman olmalarından dolayı- İslam ülkesinin vatandaşıdırlar. Gayrimüslimler ise Müslümanlarla olan siyasi ilişkileri bakımından zimmîler ve müste'menler olarak iki kısma ayrılmıştır. Zimmîler,[1343] zimmet anlaşmasının şartlarına

[1338] Seviğ, Muammer Raşit, Devletler Hususi Hukuku, (Tabiiyet, Yabancılar Hukuku, Kanunlar İhtilafı) İstanbul, 1947, I, 25; Altuğ, Yılmaz, Devletler Hususî Hukuku, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1973, s. 10; Göğer, Erdoğan, Türk Tâbiiyet Hukuku, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1972. s. 6, 14.

[1339] Nomer, Ergin, Türk Vatandaşlık Hukuku, Filiz Kitabevi, İstanbul, 2010, s. 4.

[1340] Fişek, Hicri, Türk Vatandaşlık Hukuku, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1959, s. 5.

[1341] Turnagil, Ahmed Raşid, İslâmiyet ve Milletler Hukuku, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1972, s. 81.

[1342] Hamidullah, Muhammed, İslâm'da Devleti İdaresi, çev. Hamdi Aktaş, Beyan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 392.

[1343] İslâm hukuku literatüründe anlaşma gereği İslâm devletinin vatandaşı olma hakkını kazanan gayrimüslimleri ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Bkz. Serâhsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, Şerhu's-Siyeri'l-Kebir,Thk. Selâhuddin el-Müneccid, Matbaatu Şerketi'l-İ'lânati'ş-Şarkiyye, by. 1971, I, 252.

uydukları sürece, İslam ülkesinin kanunlarına tabi olmayı kabul ettiklerinden zimmet akdi gereğince İslam ülkesinin vatandaşı sayılmışlardır. Müste'menler[1344] ise İslam ülkesinde yabancı statüsünde bulunan ehlü dâri'l-harb vatandaşıdırlar.[1345] Tanzimat'tan[1346] önce bütün Osmanlı Kanunnamelerinde bu tabirleri görmek mümkündür.[1347] Bu nedenle İslam ülkelerinde din kavramından bağımsız bir vatandaşlık kavramı gelişmiş değildir.[1348] Ancak Tanzimat'la birlikte Batıdaki gelişmelere paralel olarak, dil ve ırk bakımdan farklı olan Müslüman gruplarda milliyet hissinin ve millet-devlet fikrinin doğması ve kuvvetlenmesi, dinî düşünceden sıyrılmış bir vatandaşlık anlayışının İslam ülkelerinde de yer almasına sebep olmuştur.[1349] Şimdi bu çerçevede *Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi*'nin çıkarılmasına etki eden faktörler üzerinde duracağız.

"Tabiiyet Kanunu"nun Hazırlanmasını Gerektiren Sebepler

a. Kapitülasyonlar

Kapitülasyon kavramıyla ekonomik ve siyasal olarak güçlü batılı ülkelerin, Güney-Güney Doğu Asya, Afrika ülkelerinde ve Osmanlı Devleti topraklarında kendi vatandaşları lehine temin ettiği imtiyaz ve kolaylıkların tümü kastedilmektedir.[1350] Fatih Sultan Mehmed döneminden itibaren başlayan Osmanlı Devleti'ndeki kapitülasyonlar ise devletin güçlü olduğu dönemlerde, dost ülkelere verilen siyasî, adlî ve malî imtiyazlar fermanı mahiyetindedir. Bu dönemde kapitülasyonlar İslam devletler hukukunun sınırları içinde kalmıştır. Devletin zayıfladığı dönemlerde ise kapitülasyonlar Osmanlı Devleti üzerinde zimmi ve müste'menlerin hakları konusunda bir

[1344] İslam ülkesi vatandaşı olmayıp geçici bir süre için izinli olarak İslâm ülkesinde bulunan yabancılardır. Bkz. Merginânî, Burhânuddin Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil, el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, II, 445-446.

[1345] Zeydan, Abdülkerim, Ahkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'minîn fi Dâri'l-İslâm, Bağdat, 1963, s. 22; kavramlar hakkında daha detaylı bkz. Şener, Abdülkadir, "İslâm Hukukunda Gayrimüslimler", Türk Tarihinde Ermeniler Sempozyumu, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 1983, s. 42.

[1346] II. Mahmut'un ölümünden sonra başa geçen II. Abdülmecid'in izniyle hariciye nazırı Mustafa Reşit Paşa, devleti güçlendirmek için temel kurumlarda değişiklik yapmak; Müslüman ve gayrimüslim tebaanın can, mal ve ırzlarının korunmasını teminat altına almak amacıyla 3 Kasım 1839 yılında ise Gülhâne Hatt-ı Hümâyûnu ilan edilmiştir. Böylece Osmanlı Devleti'nde Tanzimat adı verilen ve hukuk alanında getirilecek yeniliklerin de sürdürülmesi bağlamında yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Kaynar, Reşat, Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2010, s. 174-180.

[1347] Cin, Halil-Akgündüz Ahmed, Türk Hukuk Tarihi, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996. II, 335.

[1348] Aybay, Rona, Yabancılar Hukuku, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 69.

[1349] Fişek, s. 5.

[1350] Çelikel, Aysel, Yabancılar Hukuku, Beta Yayınları, İstanbul, 1998, s. 36.

baskı aracı olarak kullanılmıştır.[1351] 1535 tarihinde Fransa'ya verilen kapitülasyonlarla[1352] kutsal yerlerin himayesi bu ülkeye bir hak olarak verilmiştir ki daha sonra Fransa, bu imtiyaza dayanarak Osmanlı Katolik tebaası üzerinde himaye hakkı iddia etmesine yol açmıştır.[1353] Her padişahın tahta çıktığında yenilenmesi gereken ferman niteliğindeki bu kapitülasyonlar, 1740 tarihinde I. Mahmut tarafından Fransızlara daimilik hüviyeti kazandırılarak verilmiştir.[1354]

b. Himaye Yoluyla Tabiiyetin Suiistimali

Kapitülasyonlarla çeşitli nedenlerle büyük devletlerin Osmanlı topraklarında bulunan vatandaşlarına pek çok imtiyaz tanınmıştır. Bu ülkeler, zamanla, kendi vatandaşlarına tanınan bu ayrıcalıklardan yararlanma hakkının kapsamına bazı Osmanlı gayrimüslim tebaayı da alarak himaye sorununun ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır.[1355] Osmanlı Devleti'nde başlangıçta kapitülasyonlarla sadece konsoloslarda çalışan tercümanlara, yabancı tüccarların ticaret işlerini idare eden ajanlara[1356], konsolosluk hizmetçilerine ve sefaret ya da konsolosluğun diğer işlerini görenlere görev süreleri ile sınırlı ve şahsa ait olmak üzere verilen beratlar[1357], konsoloslar tarafından suiistimal edilerek genişletilmiştir.[1358] Daha sonraki dönemlerde ise konsolos veya sefirlerin alışveriş yaptıkları esnafa ve Avrupa ile ticaret yapan zimmî tüccara

[1351] Cin-Akgündüz, II, 355.

[1352] 1535 kapitülasyonun tesirleri geniş ve yüzyıllarca tazelenmiş ve öteki devletlerin elde ettikleri ayrıcalıklara da örnek olmuş olmuş olan bir vesikadır. Bkz. Erim, Nihat, Devletlerarası Hukuk ve Siyasi Tarih Metinleri (Osmanlı İmparatorluğu Andlaşmaları), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1953, s. 5.

[1353] Reşat Ekrem, Osmanlı Muahedeleri, Kapitülasyonlar, Türkiye Matbaası, İstanbul, 1931, s. 425-430; Seviğ, Muammer Raşit- Seviğ, Vedat Raşit-Devletler Hususî Hukuku (Yabancılar Hukuku), II, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1970, s. 4, 31.

[1354] Reşat Ekrem, s. 436.

[1355] Bozkurt, Gülnihal, Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1996, s. 139.

[1356] Ajan: Bir kimseyi, bir kuruluşu temsil eden, adına işlemi yürüten kimse (temsilci). Bkz. Komisyon, Örnekleriyle Türkçe Sözlük, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1995, I, 60.

[1357] Berat: Yazılı kâğıt ve mektup manasında olup Osmanlı Devleti teşkilatında bazı vazife, hizmet ve memuriyetlere tayin edilenlere vazifelerini icra selâhiyetini tevdi etmek üzere, padişahın tuğrası ile verilen mezuniyet ve tayin emirleri hakkında kullanılan bir tabirdir; beratlı, müsaadeli ve imtiyazlı, "eli beratlı, selâhiyetli" ve beratlı tüccar, Türkiye'de ticaretle iştigal etmesine müsaade olunan "reaya veya ecnebi tacirler" demekti. Bkz. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, "Berat", İslam Ansiklopedisi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, c. II, s. 523. Ayrıca "Berat", bazı kişilere bir sefaret veya konsolosluk tarafından kendi diplomatik korumaları altına alındıklarını bildiren belgelerdir. Babıâli'nin izniyle bu beratları ancak sefir ve konsoloslar verebilirdi. Bkz. Bozkurt, s. 140.

[1358] Karal, Enver Ziya, Osmanlı Tarihi (Islahat Fermanı Devri(1861-1876), Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara, 1988, VII, 175.

da satılmaya başlanmıştır. Yabancılara kapitülasyonlarla tanınan bu haklar, Osmanlı tebaası olan tüccar gayrimüslimleri, yabancı koruması altına girmeye itmiş ve böylece tüm devletler, kendi korudukları Osmanlı tebaası gayrimüslim gruba bu beratları satarak, onlar üzerindeki himaye politikalarını kolaylaştırmışlardır.[1359]

Öte yandan beratlarla tanınan muafiyetleri içeren ve "patente" adı verilen bir çeşit himaye kâğıdını yabancı devlet büyükelçilerinin diledikleri kadar dağıtmaları, devletin himayelilerin sayısını sınırlandırma imkânını ortadan kaldırmıştır. Hatta kapitüler devletlerin, Osmanlı Devleti'nin sınırları içinde berat verdikleri Osmanlı gayrimüslim tebaasının sayısı, kendi vatandaşlarının sayısını fazlasıyla aşmıştır.[1360]

1829'da Yunanistan'ın bağımsızlığını kazanması neticesinde Osmanlı vatandaşı olan Rumlar, Atina'ya giderek orada vatandaşlık değiştirme meselesini ticari bir iş haline getiren acentelerden gerekli belgeleri kısa bir süre içinde temin edebilmişlerdir. Daha sonra bu kişiler, Yunanistan tebaası sıfatıyla Türkiye'ye dönerek kapitülasyonların sağladığı imtiyazlardan yararlanmaya başlamışlardır.[1361] Bu dönemde Rusya da tabiiyet değiştirmek isteyenleri tabiiyetine alarak Rum Ortodokslar üzerindeki himayesini değişik şekilde sürdürmeye başlamıştır. 1841 yılında işlediği bir suç nedeniyle Türk mahkemesi huzuruna çıkan Osmanlı tebaası bir Hıristiyan, mahkemesinin tehir edilmesi üzerine Odesa'ya giderek bir Rus pasaportu almış ve on gün sonra duruşmaya yanında Rus sefarethanesi tercümanı bulunduğu halde Rus tebaası sıfatıyla gelmiştir.[1362] Yabancı devlet tabiiyetine geçen bu insanlar, kapitülasyonlardan yararlanma imkânı bulduktan sonra da elde ettikleri bu yabancı tabiiyetini Osmanlı Devleti'ne karşı ileri sürmüşlerdir.[1363]

c. Yabancı Elçiliklerin Uyarılması

Osmanlı Devleti'nde himayeden yararlanan gayrimüslim tebaanın gittikçe artan yabancı tabiiyet iddiaları, 1841'de Mustafa Reşit Paşa'yı tedbirler almaya sevk etmiştir. Bu kapsamda yabancı devlet elçilerine bir uyarı yazısı gönderilerek[1364] hileli tabiiyet değiştirmelerine karşı alınan önlemler bildirilmiştir. Buna göre, Osmanlı Devleti tebaasından olan bir kişi, başka bir devletin tabiiyetine girerse bunu ilan ettiği günden itibaren üç ay içinde, Osmanlı Devleti topraklarını terke ve tabiiyet iddiasında bulunduğu devletin

[1359] Bozkurt, s. 140.
[1360] Bozkurt, s. 141.
[1361] Engelhardt, Türkiye ve Tazminat, Çev. Ali Reşad, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 315-316.
[1362] Karal, VII, 175; Engelharat, s. 68.
[1363] Aybay, Rona, Vatandaşlık Hukuku, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 70-71.
[1364] Karal, VII, 176; Kaynar, s. 393.

topraklarına veya istediği başka bir yere gitmek zorunda kalacaktır. Ayrıca bu kişiler, Osmanlı Devleti'nde bulunan akrabalarının mirasından mahrum kalacaklardır. Bu kişinin sahip olduğu arazi ve mülkleri üç ay içinde Osmanlı tebaasından olanlara satacaktır. Osmanlı tabiiyetinde kalacak çocukları, yabancı himayesinden asla yararlanamayacaktır.[1365]

Babıâli'nin uyarılarına rağmen tabiiyet değiştirme sorunu devam etmesi üzerine 1850 (1267) tarihli "Bilâ-mezuniyet Tabiiyet-i Osmaniye'yi terk edenler Hakkında İttihaz Edilen Usûle Dair Süferât-ı Ecnebiyeye Gönderilen Müzekkere" ile[1366] Osmanlı Devleti'nde ikâmet eden yabancıların anlaşma gereği istisnaî bir statüye sahip oldukları; bunların hak ve vazifelerinden yararlanmak için Osmanlı tebaası gayrimüslimlerin yabancı devlet himayesine girerek Osmanlı Devleti ve diğer devlette kendilerini askerlik hizmeti ve vergiden muaf tuttuklarının karışıklığa yol açacağı ifade edilmiştir.[1367] Devamında ise yabancı bir ülkenin tabiiyetini iddia edenlerin ise üç gün içinde Osmanlı Devleti'ni terk edip tabiiyetini iddia ettikleri ülkeye veya bir başka ülkeye yerleşmek zorunda oldukları, Osmanlı Devleti'ndeki akrabalarından miras alamayacakları, Osmanlı Devleti'ndeki mallarını satmaları; Osmanlı Devleti'nde kalan yakınlarının Osmanlı tebaası addedilip sefaret ve konsolosluk korumalarından yararlanamayacakları uyarısında bulunulmuştur.[1368]

Bu uyarılara rağmen konsoloslar, ülkeden hiç dışarıya çıkmamış Hıristiyan tebaaya, çeşitli hileli yollarla, tabiiyet vesikaları tedarik etmeye devam ettikleri gibi konsolosluk hizmetinde bulunan kimselerin sayılarını artırmaya ve bunların üzerinde himaye hakkı iddia etmeye devam etmişlerdir.[1369] Nitekim Amerikan elçisinin 1860 yılında İstanbul'da yaklaşık elli bin gayrimüslim Osmanlı tebaasının, yabancı devletler himayesine girmiş olduğunu bildiren raporu[1370], o dönemde bu durumun ne denli bir sorun teşkil ettiğini ortaya koymaktadır. Osmanlı hükümeti 1860 tarihinde bu sorun ile ilgili bazı ilave tedbirler almıştır. Bu çerçevede Âlî Paşa 14 Eylül 1860'da yabancı elçilere birer nota yollayarak artık yeni mahmi (himaye gören) tanımayacağını, bu gibi iddialarda bulunanların ülkeden kovulacağını bildirmiştir. 1863'te ise elçi ve konsolosların bulundurabilecekleri tercüman,

[1365] Karal, VII, 176.
[1366] Unat, Türk Vatandaşlık Hukuku (Metinler-Mahkeme Kararları), Sevinç Matbaası, Ankara, 1966, s. 1-3.
[1367] Unat, s. 1.
[1368] Bozkurt, s. 146.
[1369] Karal, VII, 176.
[1370] Sonyel, Selâhi R. "Osmanlı İmparatorluğunda Koruma (Protege) Sistemi ve Kötüye Kullanışı", Belleten, Ağustos, 1991, C. LV, Sayı: 213, s. 367.

kavas[1371] ve yasakçıların[1372] sayısı tespit edilmiştir. On iki maddeden oluşan bu nizamname ile ilke olarak bir Osmanlı tebaasının, bir başka ülkenin korumasını isteyebilmesi için, o ülke otoritelerince devamlı olarak bir işte görevlendirilmiş olması şartı getirilmiştir. Artık hiçbir Osmanlı tebaası, yabancı ülke konsolos yardımcısı veya konsolosluk ajanı olamayacak ve yabancı diplomatlar, alışveriş yaptıkları tüccar üzerinde koruma iddiasında bulunamayacaktı. Böylece korunanların sayısı oldukça sınırlandırılmıştır.[1373]

Bu nizamname de etkisiz kalınca Osmanlı hükümeti, tabiiyet konusunu ciddi bir hukuk düzenine bağlama gereği duymuş[1374] ve sadece Hıristiyanların değil, bütün tebaanın tabiiyet statüsünü belirlemek amacına yönelmiştir.[1375] Zaten Osmanlı Devleti'nin Tanzimat sonrası hukukî düşünce tarihinde ra'iyye, müslim, zimmî ve harbî tabirleri yavaş yavaş terk edilmeye başlanmış ve yerlerini teba'a-i Devlet-i Aliyye ve ecnebî gibi kavramlara bırakmıştır.[1376] 1869 yılında Osmanlı Devleti, Prusya Vatandaşlık Kanunu'nu ile başlayan süreci yakından takip etmiş[1377] ve buna bağlı olarak o dönemdeki Avrupa devletlerinin tabiiyet yasalarından ve özellikle 1851 yılında çıkarılmış Fransız Vatandaşlık Kanunu'ndan esinlenerek, dokuz maddeden oluşan "Tâbiiyeti Osmaniye Kanunnâmesi"ni neşretmiştir.[1378]

Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi[1379] ve Önemi

Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi, Avrupa hukuklarının vatandaşlık alanında benimsedikleri genel prensiplere uyarak bu alandaki yolsuzlukları önlemek ve devletin siyasî, idarî ve içtimai birliğini sağlamak amacına yönelmiştir.[1380] Gayrimüslim tebaanın kapitülasyonlarla yabancı ülke vatandaşlarına tanınmış hak ve ayrıcalıklardan yararlanma teşebbüsü, hatta Osmanlı topraklarında yaşamaya devam ettikleri halde yabancı ülkelerin vatandaşlığına geçmeleri ve bunların sayılarının giderek artması üzerine

[1371] Kavas: Elçilik veya konsolosluklarda çalışan ve özel kıyafeti olan koruma memuru. Bkz. Örnekleriyle Türkçe Sözlük, II, 1589.
[1372] Yasakçı, Elçi, konsolos vb. muhafızı. Bkz. Örnekleriyle Türkçe Sözlük, IV, 3152.
[1373] Bozkurt, s. 146-147; Eryılmaz, Bilâl, Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi, Risâle Yayınları, İstanbul, 1996, s. 149.
[1374] Aybay, Vatandaşlık Hukuku, s. 71.
[1375] Eryılmaz, s, 149.
[1376] Cin-Akgündüz, II, 335.
[1377] Göğer, s. 15.
[1378] Bu kanun: O zamanki Avrupa devletlerinin tabiiyet yasalarından ve özellikle 1851 yılında çıkarılmış Fransız Vatandaşlık Kanunu'ndan esinlenerek hazırlanmıştır. Bkz. Fişek, s. 6; Aybay, Vatandaşlık Hukuku, s. 71.
[1379] Metnin ilk yayımlanışındaki başlık "Tabiiyet-i Osmaniyeye Dair Nizamname" şeklinde iken, Birinci Tertip Düstur'da bu metin, "Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesidir" başlığı altında yayımlanmıştır. Bkz. Unat, s. 8.
[1380] Göğer, s. 15; Altuğ, s. 62.

hazırlanmıştır.[1381] İslam dünyasında ilk vatandaşlık düzenlemesi olan bu nizamname,[1382] yeni fikirlere yer vermiş, Müslüman ve Hıristiyan ayrımı yapmaksızın bütün tebaayı kapsamına almıştır. Kanunname, din esasına dayalı vatandaşlık kavramını terk etmiş, onun yerine modern vatandaşlık prensiplerini benimsemiştir.[1383]

Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi birinci maddede: "Vâlideyni veya hat yalnız validi tâbi'iyet-i Devlet-i Aliyye'de bulunduğu halde tevellüd eden eşhas Devlet-i Aliyye teba'asından ma'duttur"[1384] denilerek, Osmanlı tabiiyetinin kazanılmasında esas olarak soy bağı ilkesi, yani kan esası kabul edilmiştir. Buna göre anne ve babası veya sadece babası Osmanlı uyruğunda olan çocukları Osmanlı Devleti vatandaşı kabul edilmiştir. Bunun yanında istisnai olarak toprak esasına[1385] da yer verilmiştir. Nitekim ikinci maddesinde: "Vâlideyni ecnebi olduğu halde Memâlik-i Şâhâne'de mütevellid olan şahıs sinn-i rüşde vüsûlü tarihinden bede' ile üç sene zarfında tâbi'iyet-i Devlet-i Aliyye'yi bi-hakkın talep edebilir"[1386] yani anne ve babası yabancı olduğu halde Osmanlı ülkesinde doğan çocuklar, reşit olduğu tarihten itibaren üç yıl içinde Osmanlı tabiiyetine geçme talebinde bulunabileceği ifadesi yer almaktadır.[1387] Osmanlı vatandaşlığına alınma (telsik) şartlarının üçüncü maddesinde: "Sinn-i rüşde vâsıl olan bir ecnebi Memâlik-i Osmâniye'de alettevalî beş sene ikâmet eylediği halde bizzat veya bi'l-vâsıta Hariciye Nezâret-i Celîlesi'ne bir istid'a takdimiyle tâbi'iyyet-i Devlet-i Aliyye'yi istihsal edebilir"[1388] şeklinde yer vermektedir. Burada bir yabancının Osmanlı tabiiyetine kabul edilebilmesi için üç şartın yerine getirilmesi gerekli görülmüştür: Tebaası olunan devlet kanunlarına göre reşit olması, Osmanlı ülkesinde alettevalî (kesintisiz) beş sene ikamet etmiş olması

[1381] Üçok, Coşkun-Mumcu, Ahmet-Bozkurt, Gülnihal, Türk Hukuk Tarihi, Savaş Yayınevi, Ankara, 1999, s. 289.
[1382] Aybay, Vatandaşlık Hukuku, s. 71; Erdem, B. Bahadır, Türk Vatandaşlık Hukuku, Beta Yayınları, İstanbul, 2011, s.31.
[1383] Eryılmaz, s. 149; Üçok-Mumcu -Bozkurt, s. 289.
[1384] Unat, s. 8.
[1385] Erdoğan Göğer'in tespitine göre "Osmanlı Devleti de, Roma Hukuku'ndan gelen ve 18. yüzyılın sonlarına kadar izlerine rastlanan ve ikametgâha dayanan "toprak esası"nın etkisi altında kalmıştır" Bkz. Göğer, s. 14. Buna göre Osmanlı hâkimiyeti altında yaşayan insanlar Osmanlı tebaasıdır. Osmanlı eşlerinin çocukları da, ülkede yaşamaları kaydıyla Osmanlıdır. Dolayısıyla daimî ikametgâhı Osmanlı ülkesinde olan gayrimüslimler ise gayrimüslim tebaadır. Kişinin tebaa olabilmesinin ölçütü, ülkede ikamet etmektir. Bu açıdan Osmanlı Devleti'nin bu yaklaşımı, batının vatandaşlık için feodalite devrinde benimsemiş olduğu ikamet esasına uygundur. Ancak "toprak esası", özellikle 18. yüzyılın sonlarında ihtiyacı karşılayamaz hale gelmiştir. Bkz. Göğer, s. 14-15.
[1386] Unat, s. 8.
[1387] Eryılmaz, s. 14; Nomer, s. 52; Aybay, Vatandaşlık Hukuku, s. 71-72.
[1388] Unat, s. 8.

ve Osmanlı tabiiyetini talep etme amacıyla Hariciye Nezâreti'ne bizzat veya aracıyla başvuruda bulunması gerekir.

Belirli özelliklere sahip kişilerin vatandaşlığa kabul edilebilmesi için üçüncü maddedeki vatandaşlığa alınmada öne sürülen üç şart burada söz konusu edilmeyip daha kolay vatandaşlığa kabul şartlarını düzenleyen dördüncü maddede:[1389] "Saltanat-ı Seniyye bend-i sabıkda muharrer şeraiti ifa etmemiş olan ecnebileri dahi müsaade-i istisnaîyeye şâyeste gördüğü surette fevkalâde olarak tâbi'iyyetine kabul eder"[1390] Osmanlı tebaası sıfatı, belli bir süre ikâmet etme şartına bağlı olmaksızın padişah tarafından lüzum görülen yabancıya bahşedilebilir.

Osmanlı tebaası olan bir şahsın Osmanlı tabiiyetini kaybetmesini düzenleyen beşinci maddesinde: "Tebaa-i Saltanat-ı Seniyye'den mezunen tâbi'iyyet-i ecnebiyeye giren eşhas tebdil-i tâbi'iyyet etdikleri tarihten i'tibaren ecnebi sıfatıyla tutulup haklarında ol veçhile muamele olunur. Fakat Devlet-i Aliyye'den mezun olmaksızın tâbi'iyyet-i ecnebiyeye girer ise işbu tâbi'iyyet-i cedîdesi keenlemyekûn ve kendisi kemâkân tebaa-i Devlet-i Aliyye'den addolunup kâffe-i husûsâtta tebaa-i Devlet-i Aliyye hakkında olan muamelenin aynı icrâ kılınacaktır. Her halde tebaa-i Devlet-i Aliyye'den bir şahsın terk-i tâbi'iyyet etmesi mutlaka irade-i Seniyye üzerine verilecek bir senede muallak olacaktır"[1391] Osmanlı Devleti'nden izin alarak yabancı bir devlet tabiiyetine giren kişiler, tabiiyet değiştirdikleri tarihten itibaren yabancı kabul edilir ve öyle muamele olunur. Fakat devletten izin almaksızın yabancı devlet tabiiyetine giren kişilerin bu tabiiyeti hükümsüz olup kendileri Osmanlı tabiiyetinde kabul edilir ve bütün hususlarda tebaa-i Devlet-i Aliyye hakkında tatbik edilen muamelenin aynısı icra edilir. Bir şahsın Devlet-i Aliyye tabiiyetinden çıkması, mutlaka İrade-i Seniyye[1392] üzerine verilecek bir senede bağlı olacaktır.[1393]

Osmanlı tabiiyetinden çıkartılma durumunu ele alan altıncı maddeye göre: "Saltanat-ı Seniyye tarafından mezun olmaksızın diyar-ı ecnebiyede tebdil-i tâbi'iyyet eden veyahut bir ecnebi devletin hizmet-i askeriyesine giren şahsı, Devlet-i Aliyye isterse tâbi'iyyetinden ıskât edebilir. Ve bu makule tâbi'iyyeti ıskat olunan eşhasın Memâlik-i Şâhâneye avdeti memnû' olur."[1394] Osmanlı Devleti'nden izin almaksızın yabancı bir devlette tebdil-i tabiiyet eden veya bir yabancı devletin askeri hizmetine giren kişiyi Devlet-i Aliyye, gerekli görürse tabiiyetinden ıskat edebilir ve böylece tabiiyeti ıskat edilen

[1389] Aybay, Vatandaşlık Hukuku, s. 129; ayrıca bkz. Nomer, s. 82.
[1390] Unat, s. 8.
[1391] Unat, s. 9.
[1392] İrade-i Seniyye: Padişahın, bir işin yapılması veya yapılmaması hakkında verdiği emir.
[1393] Eryılmaz, s. 149.
[1394] Unat, s. 9.

kişinin Osmanlı ülkesine dönmesi yasak olur.[1395] Görüldüğü gibi kanunun altıncı maddesi, tabiiyet değiştirmeyi devletin iznine bağlamakta, izinsiz şekilde yabancı bir devlette tabiiyet değiştirenlerin durumunu ve bunların Osmanlı topraklarına girişini devletin takdirine bırakmaktadır. Devlet isterse böyle kişilerin yurda girmesini yasaklayabilme hakkına sahip olmuştur.[1396]

Osmanlı tabiiyetinin evlilik yoluyla kaybını ve tabiiyete yeniden dönülmesini düzenleyen yedinci maddesinde: "Tebaa-i Devlet-i Aliyye'den iken ecnebi ile tezevvüç eden kadın, zevcinin vefatı tarihinden itibaren üç sene zarfında istida ederse tabiiyyet-i asliyesine ric'at edebilir. Bu maddenin hükmü şahsa şamildir. Tasarruf-ı emlâk ve arazi maddesi nizamat ve kavanîn-i umûmiyesine tâbidir"[1397] şeklindeki ifadelerde yabancı ile evlenen Osmanlı tebaası kadınının evlendiği erkeğin tabiiyet kanunu, Osmanlı tebaası kadına tabiiyetini vermediği takdirde kadın, Osmanlı tabiiyetini koruyarak tabiiyetsiz kalmaması için önlem mahiyetindedir.[1398] Küçük çocukların durumunun hüküm altına aldığını ifade eden sekizinci maddede: "Tabi'iyyet-i Devlet-i Aliyye'den çıkmış veyahut mahrum olmuş olan eşhasın evlâdı sabî dahi olsa pederlerinin sıfat-ı tabi'yyesine tabi olmayarak Saltanat-ı Seniyye'nin tabiiyyetinde kalır ve Devlet-i Aliyye tabiiyyetine girmiş olan ecnebînin evlâdı sabî bile olsa pederinin sıfat-ı tabiiyyetine tabi olmayıp ecnebî addolunur."[1399]

Vatandaşlığın kazanılmasında ikinci maddede ele alınan toprak esası anlayışının devamı mahiyetinde olan dokuzuncu maddeye göre ise: "Memâlik-i Mahrûse-i Padişâhî'de ikâmet eden her bir şahıs tebaa-i Devlet-i Aliyye'den mâdut olup hakkında Devlet-i Aliyye tâbi'i muamelesi icrâ olunur. Eğer kendisi teba'a-i ecnebiyeden ise tabiiyyetini usulen isbat etmesi lâzımdır."[1400] Dolayısıyla Osmanlı toprağında ikamet eden şahıslar, Osmanlı tabiiyetinde sayılmıştır.[1401] Bu madde, Osmanlı ülkesinde "ikamet eden" herkesi, ilke olarak Osmanlı tabiiyetinde saymıştır. Yabancı tabiiyet ileri sürülmesini engellemek amacıyla konulduğu anlaşılan bu hükme göre, yabancı bir devletin tabiiyetinde olduğunu ileri sürenlerin, bunu kanıtlamaları gerekli görülmüştür. Bu, maddi bir hükümden çok kanıtlama (ispat) yüküne ilişkin bir hüküm niteliğindedir. Osmanlı ülkesinde ikamet edenler "Osmanlı

[1395] Eryılmaz, s. 149.
[1396] Engelhardt, s. 317.
[1397] Unat, s. 10.
[1398] Birsen, Kemaleddin, Devletler Hususi Hukuku (Tabiiyet-Yabancılar Hukuku), İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1936, I, 40.
[1399] Unat, s. 10.
[1400] Unat, s. 10.
[1401] Eryılmaz, s. 149.

tabiiyeti" varsayılıyor ama ilgili kişilere bunun aksini kanıtlama imkânı da tanınmıştır.[1402]

Sonuç

Osmanlı Devleti içindeki gayrimüslim tebaa, Osmanlı topraklarında yaşamaya devam ettikleri halde yabancı ülkelerin vatandaşlığına geçerek kapitülasyonlarla yabancı ülke vatandaşlarına tanınmış hak ve ayrıcalıklardan yararlanma teşebbüsünde bulunmuş ve bunların sayılarının artması üzerine Osmanlı Devleti, ilk defa Osmanlı vatandaşlığını kanunî bir düzenlemeye tabi tutma ihtiyaç ve zarureti hissederek *Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi*'ni neşretmiştir.[1403] Osmanlı Devleti'nin, vatandaşlık sorunlarıyla ilgili olarak devletlerarası düzeyde karşılaştığı zorluklar akabinde hazırlamış olduğu bu kanunnameyi Erdoğan Göğer: "Yetersiz ve milletlerarası gelişmelerin de gerisinde kalmıştır."[1404] şeklinde değerlendirirken; Hicri Fişek: "Belki mükemmel değil, ancak neşredildiği zamana göre fevkalade bir vesika olduğunu ve İslâm dünyası için vatandaşlık hukuku sahasında bir dönüm noktası teşkil ettiğini" ifade etmiştir. [1405]

Bu kanunname, Müslüman olup olmamanın vatandaşlık bakımından önem taşımasına son vermiş ve İslam dünyasında "Tabiiyet Hukuku" alanında bir dönüm noktası olarak ortaya çıkmıştır. Zira "Bu kanun, telsik[1406] (m. 3 ve 4), müsaade ile tabiiyetten çıkma (m. 5), ıskat (m. 6) ve evlenmenin kadının tabiiyetine etkisi (m. 7) gibi çağdaş bir tabiiyet yasasında yer alması gereken ana sorunlarla ilgili hükümler içeren, yayınlandığı zamana göre ileri görüşlü ve oldukça liberal bir kanundur."[1407] Kanunun yürürlükte kalma süreci dikkate alındığında, dönemin ihtiyaçlarını karşılaması ve vatandaşlık alanında sonraki dönemlere örneklik etmesi bakımından önemli bir düzenleme olduğu da bir gerçektir. Bu kanun, Osmanlı Devleti'nin yıkılmasına kadar ve bunu müteakiben yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında ülkemizin vatandaşlık hukukunu düzenleyen kanun olarak yürürlükte kalmıştır.[1408] Altmış yıl yürürlükte kalan bu kanun, yerini Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk vatandaşlık kanunu olan 23 Mayıs 1928 tarihli ve 1312 sayılı "Türk Vatandaşlık Kanunu"na bırakmıştır.[1409]

[1402] Aybay, Vatandaşlık Hukuku, s. 72.
[1403] Nomer, s. 52.
[1404] Göğer, s. 15.
[1405] Fişek, s.7.
[1406] Telsik: Yetkili makamın kararıyla vatandaşlık hakkının kazanılmasıdır. Bkz. Bağdatlı, Selahattin, Hukuk Sözlüğü, Derin Yayınları, İstanbul, 2012, s. 651.
[1407] Aybay, Vatandaşlık Hukuku, s. 71.
[1408] Fişek, s. 7.
[1409] Göğer, s. 15, Unat, s. 267.

Kaynakça

Altuğ, Yılmaz. Devletler Hususî Hukuku, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1973

Aybay, Rona. Vatandaşlık Hukuku, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008

Bağdatlı, Selahattin. Hukuk Sözlüğü, Derin Yayınları, İstanbul, 2012

Birsen, Kemaleddin. Devletler Hususi Hukuku (Tabiiyet-Yabancılar Hukuku), İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1936

Bozkurt, Gülnihal. Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1996

Cin, Halil, Akgündüz, Ahmed. Türk Hukuk Tarihi, I-II, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996

Çelikel, Aysel. Yabancılar Hukuku, Beta Yayınları, İstanbul, 1998

Engelhardt, Türkiye ve Tazminat, (Çeviren: Ali Reşad), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999

Erdem, B. Bahadır. Türk Vatandaşlık Hukuku, Beta Yayınları, İstanbul, 2011

Erim, Nihat. Devletlerarası Hukuk ve Siyasi Tarih Metinleri (Osmanlı İmparatorluğu Andlaşmaları), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1953

Eryılmaz, Bilâl. Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi, Risâle Yayınları, İstanbul, 1996

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. Tanzimat'ta İçtimaî Hayat, Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940

Fişek, Hicri. Türk Vatandaşlık Hukuku, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1959

Göğer, Erdoğan. Türk Tâbiiyet Hukuku, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1972

Hamidullah, Muhammed. İslâm'da Devleti İdaresi, (Çeviren: Hamdi Aktaş), Beyan Yayınları, İstanbul, 1998

Karal, Enver Ziya. Osmanlı Tarihi (Islahat Fermanı Devri (1861-1876), I-IX, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara, 1988

Kaynar, Reşat. Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2010

Komisyon. Örnekleriyle Türkçe Sözlük, I-IV, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1995

Merginânî, Burhânuddin Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil. el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990

Nomer, Ergin. Türk Vatandaşlık Hukuku, Filiz Kitabevi, İstanbul, 2010

Reşat Ekrem. Osmanlı Muahedeleri, Kapitülasyonlar, Türkiye Matbaası, İstanbul, 1934

Serâhsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr, Thk. Selâhuddin el-Müneccid, I-V, Matbaatu Şerketi'l-İ'lânati'ş-Şarkiyye, by. 1971

Seviğ, Muammer Raşit. Devletler Hususi Hukuku (Tabiiyet, Yabancılar Hukuku, Kanunlar İhtilafı), I, II, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1947

Seviğ, Muammer Raşit, Seviğ, Vedat Raşit. Devletler Hususî Hukuku (Yabancılar Hukuku), I-II, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1970

Sonyel, Selahi R. "Osmanlı İmparatorluğunda Koruma (Protege) Sistemi ve Kötüye Kullanışı" Belleten, Ağustos, 1991, c. LV, sayı: 213: s. 359-370

Şener, Abdülkadir. "İslâm Hukukunda Gayrimüslimler", Türk Tarihinde Ermeniler Sempozyumu, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 1983

Turnagil, Raşid. İslâmiyet ve Milletler Hukuku, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1972

Unat, İlhan. Türk Vatandaşlık Hukuku (Metinler-Mahkeme Kararları), Sevinç Matbaası, Ankara: 1966

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Berat", İslâm Ansiklopedisi, I-XIII, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul: 1986

Üçok, Coşkun, Mumcu, Ahmet, Bozkurt, Gülnihal. Türk Hukuk Tarihi, Savaş Yayınevi, Ankara, 1999

Zeydan, Abdülkerim. Ahkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'minîn fi Dâri'l-İslâm, Bağdat, 1963

_____. Yabancılar Hukuku, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010

OSMANLI'DA PARA VAKIFLARI ETRAFINDA CERAYAN EDEN TARTIŞMALAR

Yrd. Doç. Dr. Emrullah DUMLU
Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
edumlu@gumushane.edu.tr

Giriş

Kelime anlamı itibariyle vakıf; durmak, alıkoymak, hapsetmek anlamlarına gelmektedir. Hanefî mezhebinde benimsenen en yaygın tanıma göre vakıf, bir malın (ayn) menfaatini insanlara tahsis edip aslını (çıplak mülkiyetini) Allah'ın mülkü hükmünde kabul ederek o malı ebediyen temlik ve temellükten men etmektir.[1410]

İslam hukukçuları vakfın hukukî altyapısını İbn Ömer'den nakledilen şu rivayete dayandırırlar: Söz konusu rivayete göre Hayber ganimetlerinden Hz. Ömer'e çok değerli bir arazi düşer. Hz. Ömer, bu araziyi nasıl değerlendireceği konusunda Hz. Peygambere danışır. O da "Eğer istersen aslını habs (vakf) eder, (gelirini) tasadduk edersin." tavsiyesinde bulunur. Hz. Ömer de bu tavsiyeye uyarak söz konusu araziyi, *satılmaması, hibe edilmemesi ve mirasçılara intikal ettirilmemesi* şartıyla fakirler, akrabalar, köleler, Allah yolunda olanlar, misafir ve yolcular namına tasadduk eder. Ve bu arazinin mütevellilerinin de söz konusu arazi üzerinden mal sahibi olmaya kalkışmaksızın yemesinde ve dostuna yedirmesinde herhangi bir sakıncanın olmadığını ifade eder.[1411] Hz. Ömer'in yapmış olduğu bu vakıf, İslam döneminde kurulan ilk vakıf olarak kabul edilir.[1412] Bundan sonra gerek Hz.

[1410] Karşılaştırmalı olarak bkz. Merğînânî, Burhanudddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebîbekir b. Adilcelil, *el-Hidaye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî,* İstanbul, ts. II, 13; Ömer Hilmi Efendi, *İthâfu'l-Ahlâf fî Ahkâmi'l-Evkâf,* Ankara, 1977, s. 13; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kamusu,* İstanbul, ts., IV, 284. Metinde ifade edilen tanım İmameyn'e göredir. İmam-ı Azâm'a göre ise vakıf: Bir malın mülkiyeti sahibinde kalmak üzere menfaatinin bir cihete tasadduk edilmesidir. Bkz. Merğînânî, a.g.e, II, 13.

[1411] Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul, 1413/1992, Vasâyâ, 28; Müslim, Müslim b. Haccâc, *Sahîhu'l-Müslim,* İstanbul, 1413/1992, Vasiyye, 15-16; Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Davud,* İstanbul, 1992, Vasâyâ, 13; İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Zeyd, *Sünenü İbn Mâce,* İstanbul 1992, Sadakât, 4; Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî,* İstanbul 1992, Ahbâs, 1; Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî,* İstanbul 1992, Ahkâm, 36.

[1412] Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed b. Hamza, *Nihayetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc,* Beyrut, 1424/2003, V, 359.

Peygamber ve râşid halifeler döneminde[1413] gerekse daha sonraki dönemlerde pek çok vakıf kurulmuştur.

Vakıf kurumu, tarihsel yürüyüşünde eğitimden sağlığa, altyapı hizmetlerinden sosyal güvenliğe, kültürden finansman desteğine, refahın tabana yayılmasından hayır işlerine kadar pek çok alanda faaliyet göstermiştir. İcra ettiği hizmetler dikkate alındığında günümüz sosyal devlet anlayışında devletin sorumluluğunda kabul edilen pek çok alan, sivil bir girişim olan vakıf müessesesinin faaliyet yelpazesi içerisinde yer almıştır.

Ortaya çıkışından itibaren faaliyet alanını gittikçe genişleten vakıf müessesesi 15. yüzyıla gelindiğinde yeni bir açılıma gitmiş ve sermayesi para olan vakıflar kurulmaya başlanmıştır. Paranın vakfa konu olup olamayacağı yönündeki teorik tartışmalar daha önce başlamış olmakla birlikte, fiilî olarak para vakıflarının Osmanlıdan önce uygulandığına dair bir örnek tespit edilebilmiş değildir.[1414] Osmanlıda ne zaman başladığı hususunda farklı tarihler olmakla birlikte[1415] verilen tarihler bu tür kurumların 15. yüzyılda tarih sahnesine çıktığını göstermektedir. Bu veriler, para vakıflarının Osmanlıya özgü bir kurum olduğu düşüncesini desteklemektedir.

Para vakıflarının kurulmasıyla birlikte Osmanlı toplumu yeni bir finansman yöntemiyle tanışmıştır. Bir nevi kredi müessesesi olan para vakıfları, başlangıçta ailesinin ihtiyacını karşılamakta zorluk çeken muhtaç kişilerin, küçük ve orta ölçekte faaliyet gösteren esnaf ve girişimcinin[1416] finansman talebini karşılarken, ilerleyen yıllarda büyük tacirlerin[1417] de başvurduğu bir kredi kurumu haline gelmiştir. Hatta çeşitli kamu kuruluşları dahi para vakıflarından kredi almışlardır.[1418] Para vakıfları, vermiş oldukları tüketim ve ticari kredileriyle bir yandan ihtiyaç duyulan sıcak para ihtiyacını karşılarken, diğer yandan da piyasanın canlanmasına katkıda bulunmuşlardır.

[1413] Mesela, Hz. Âişe'den yapılan bir rivayete göre, Hz. Peygamber kendisine ait Medine'de yedi parça yeri vakfetmiştir. Bkz. Beyhakî, Ebubekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübra,* thk.: Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut, 1424/2003, VI, 265, No: 11896. Pek çok sahabî de vakıf işlemi yapmıştır. Mesela, Hz. Ali, Medîne'nin 50 fersah batısında bulunan Yenbu' isimli köydeki arazisini ve çeşmesini vakfetmiştir. Beyhakî, a.g.e, VI, 265, No: 11897, Kübeysî, Muhammed Abîd, *Ahkâmu'l-Vakf fi'ş-Şerîati'l-İslamiyye* Bağdat, 1397/1977, s. 101-101. Yine Halid b. Velid zırhlarını ve bir kısım harp aletlerini (at, silah vs.) vakfetmiştir. Buhârî, a.g.e., Zekat, 49; Müslim, a.g.e., Zekat, 11; Hz. Osman da Medine'de bulunan Rûme kuyusunu satın alarak tüm müslümanların yararına vakfetmiştir. Tirmizî, a.g.e., Menâkıb, 18.

[1414] Bkz. Özcan, Tahsin, *Osmanlı Para Vakıfları: Kânûnî Dönemi Üsküdar Örneği,* Ankara, 2003, s. 11.

[1415] Bkz. Özcan, a.g.e., s. 11-12.

[1416] Para vakıflarından kredi alan kesimlerin dökümü için bkz. Özcan, a.g.e., s. 382.

[1417] İnalcık, Halil, *The Ottomon Empire*, *The Classial Age*, *1300-1600*, London, 1973, s. 162, 319. (Hamdi Döndüren'in *Osmanlı Tarihinde Bazı Faizsiz Kredi Uygulamaları ve Modern Türkiye'de Faizsiz Bankacılık Tecrübesi*, isimli makalesinden naklen bkz. Uludağ Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi, c. 17, S. 1, 2008, s. 4.)

[1418] Döndüren, Hamdi, "Ebussuud Efendinin Görüşleri" *Altınoluk Dergisi*, 1990, S. 55, s. 29.

Para vakıflarının gelişip yaygınlık kazanmasıyla birlikte konuya ilişkin tartışmalar da gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Üst düzey bilim adamları arasında cereyan eden bahse konu tartışmalar, karşılıklı risalelerle bilimsel ciddiyete yaraşır bir kıvamda sürüp gitmiştir. Bu alandaki tartışmalar belki de tarihte İslam dünyasında yaşanmış en güzel üst düzey bilimsel tartışma örneklerinden birini oluşturmaktadır.

Ancak şurası da bir gerçek ki tartışmalar sadece bilimsel münakaşa düzeyinde kalmamış, savunulan iddianın resmiyet kazanması yönünde çaba da harcanmıştır. Nitekim tartışmanın taraflarından biri olan ve Osmanlıda bir dönem şeyhülislamlık yapmış olan Çivizâde padişaha etki ederek para vakıflarının yasaklanmasını sağlamış, fakat daha sonra çıkarılan bir fermanla bu yasak sona erdirilmiştir. Meselenin resmiyetteki seyrinden bağımsız olarak konuya ilişkin risaleler de yazılmaya devam etmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla o dönemden günümüze ulaşan konuya ilişkin ilk risale, İbn Kemal'e (Kemalpaşazâde) aittir. Oldukça kısa ve özet bilgiler içeren bu risalede İbn Kemal, para vakıflarının caiz olduğunu savunmuştur.

İbn Kemal'den sonra yazılan risalelerin kronolojik seyrini takip etmek biraz zor olmakla birlikte tartışmaya dâhil olan Ebussuud, İbn Kemal'i destekler nitelikte ve oldukça bilimsel yetkinliği olan bir risale kaleme almıştır. Buna mukabil Çivizâde, Ebussuud'a bir reddiye yazarak, para vakıflarının meşru olmadığını savunmuştur. Tartışmaya sonradan dâhil olan İmam Birgivî de Ebussuud'a reddiye tarzında bir risale yazmıştır. Bu arada özellikle Çivizâde'nin girişimiyle para vakıflarının yasaklandığı dönemde devlet yetkililerine ve diğer önemli şahsiyetlere Sofyalı Bali Efendi tarafından mektuplar yazılmıştır. Bali Efendi mektuplarında özellikle para vakıflarının toplumsal işlevi üzerinde durarak, yasaklanması halinde ortaya çıkabilecek sakıncalardan bahsetmiştir. Biz iddiaları 'tez- antitez' şeklinde olduğu için yukarıda ismi geçen İbn Kemal, Ebussuud, Çivizâde ve Birgivî'nin risalelerindeki görüşleri irdelemeye çalışacağız.

Para vakfı ile ilgili tartışmalara geçmeden önce konumuzu ilgilendirdiği için vakfa konu olan malda aranan *ebedîlik şartı* üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

İslam âlimlerinin çoğunluğu vakfın ebedî tarzda kurulması gerektiği kanaatindedirler. Azınlığı teşkil eden bilginler ise muvakkat olarak da kurulabileceğini savunmaktadırlar. Kurulan vakfın ebedî olmasını şart koşan Şafiî[1419] ve Hanbeliler,[1420] bu şartı doğal olarak sağlayan gayrimenkul dışında,

[1419] Bkz. Şirâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîruzabadî, *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmami'ş-Şafiî*, Beyrut, 1416/1995, II, 324.

[1420] İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah, *el-Muğnî,* (Tahkîk: Muhammed Şerefudddin Hattâb ve Seyyid Muhammed Seyyid), Daru'l-Hadis, Kahire, 1416/1996, VII, 569.

fizikî varlığı (aslı) tüketilmeden kendisinden yararlanılan menkul malların vakfını da caiz görmektedirler. [1421] Vakıf konusunda oldukça geniş bir perspektif benimseyen Malikîler vakıfla ilgili herhangi özel bir şart ileri sürmemiştir. Nitekim İmam Malik'e göre vakıf ebedî de olabilir, muvakkat da olabilir. Aslı tüketilmeden yararlanılan mallar vakıf olabildiği gibi aslı tüketilerek kullanılan mallar da vakıf olabilir. [1422] Vakıf malda ebedîlik şartını[1423] koşan Hanefiler ise prensip olarak vakfa konu olacak malın gayrimenkul olması gerektiği üzerinde dururlar.[1424] İmam-ı Azam'a göre mutlak anlamda menkulün vakfı caiz değildir. İmameyn'e göre ise gayrimenkule tabi olan menkulün vakfı caizdir. Mesela, gayrimenkul ile birlikte içinde bulunan hayvanlar ve onların çobanlarını vakfetmek caizdir. Yine bir arazi ile birlikte o arazinin tarımsal üretimi için gerekli olan alet ve edevatın vakfı caizdir. Zira aslen caiz olmayan bir şey asla tabi olarak caiz olabilir.[1425]

Hanefiler, vakıf malda ebedîliği genel bir prensip olarak (kıyas) kabul ettikleri için bu şartı en iyi yansıtan malın gayrimenkul olduğunu belirtmiş, gayrimenkulden bağımsız menkul malların vakfını ise kıyasa (genel prensibe) aykırı olduğu gerekçesiyle kabul etmemişlerdir. Ancak önde gelen Hanefî bilgilerinden İmam Ebu Yusuf, nassa dayanarak at/deve ve silah, İmam Muhammed ise bunlara ilave olarak örf haline gelmiş olma kriterine binaen balta, kürek, keser, testere, cenaze örtüsü ve Kur'an gibi menkul malların vakfını kıyasa (genel prensibe) aykırı olarak caiz görmüştür.[1426]

[1421] Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-Kebîr,* Beyrut, 1414/1994, VII, 517-518; Şirâzî, a.g.e., II, 322-323; Nevevî, Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref, *Ravzatü'l-Tâlibîn*, thk: Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvez, Beyrut, 1423/2003; IV, 378; Remlî, a.g.e., V, 361-362; İbn Kudame, a.g.e., VII, 621.

[1422] Geniş bilgi için bkz. Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Akrebü'l-Mesâlik li-Mezhebi'l-İmami'l-Malik,* Kano/Nijerya, 1420/2000, s. 124; Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Arefe, *Hâşiye't-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-Kebîr*, b.y.y., ts. IV, 76-77; Ebu Zehra, Muhammed, *Muhâdarât*, *fi'l-Vakf*, b.y.y., 1959, s. 118.

[1423] Önemli Hanefî kaynaklarda İmam Ebu Yusuf'un vakıf konusu malda ebedîlik şartını aramadığına dair bilgiler yer almaktadır. Mesela bir kişi 20 yıllığına vakıf yapsa bu vakıf İmam Ebu Yusuf'a göre sahih olur. Yine belirli bir kişi lehine vakıf yapılsa Ebu Yusuf'a göre caizdir. Lehtar ölünce de vakıf mal vakfeden kişinin varislerine döner. Geniş bilgi için bkz. Serahsî, Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût,* Beyrut, 1421/2001, XII, 48-49; İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn Muhammed Abdilvahid es-Sivasî, *Fehtu'l-Kadîr,* Beyrut, 1424/2003, VI, 198-199; Ayrıca bkz. Ebu Zehra, a.g.e., s. 77 vd; Kübeysî, a.g.e., s. 420 vd. İmam Ebu Yusuf'un bu görüşünün mezhebin görüşü ile telif edilmesi yönündeki değerlendirmeler için bkz. İbn Abidîn, Muhammed Emîn Ömer b. Abdilaziz, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr,* Beyrut, 1419/1998; 418-422.

[1424] Bkz. Merğînânî, a.g.e., II, 15; Ömer Hilmi Efendi, s. 24, No: 70.

[1425] Bk. Merğînânî, a.g.e., II, 15; İbnü'l-Hümam, VI, 200-201. "Bizzat tecviz olunmayan şey bitteba' tecviz olunabilir." Mecelle, md: 54.

[1426] Geniş bilgi için bkz. Merğînânî, a.g.e., II, 15; İbnü'l-Hümam, a.g.e., VI, 200-202.

Sonraki dönemlerde sosyal şartların gerektirmesiyle Hanefîler, vakıf malın gayrimenkul olması kuralını esnetmiş ve bu kurala pek çok istisna getirmişlerdir. Özellikle İmam Muhammed'in 'örf haline gelmiş olma' kriteri işletilerek pek çok menkulün gayrimenkulden bağımsız olarak vakfedilebileceğini yönünde fetva verilmiştir.

1. Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar

Tartışmaya katılan bilim adamlarının risalelerindeki tartışma konularını üç ana başlık altında toplamak mümkündür. İlki, para vakfının meşrutiyeti; ikincisi, ebedîlik sorunu; üçüncüsü ise para vakfının bağlayıcılığı için başvurulan tescil işlemidir. Bu konular dışında Çivizâde, vakıf paraların işletilme şekillerinden bazılarına ismen değinmiş, Birgivî ise diğerlerinden farklı olarak meseleye faiz ekseninden de yaklaşmıştır.

1.1. Para Vakfının Meşruiyeti Üzerindeki Tartışmalar

Konuya ilişkin ilk risalede İbn Kemal, vakfın meşrutiyetini İmam Züfer'e ait şu görüşle temellendirmektedir: Öğrencisi Ensarî'nin naklettiğine göre İmam Züfer, para, yiyecek/gıda maddeleri, ölçü veya tartı ile alınıp satılan menkul malların vakfını caiz görmüştür. Bunun nasıl olacağı Züfer'e sorulduğunda, paranın mudarebeye verilerek elde edilen kârın vakfedilen cihete harcanacağını, ölçü veya tartı ile alım satımı yapılan menkul malların ise satılarak, tıpkı paralarda olduğu gibi bedellerinin mudarebe veya bidâaya[1427] verileceğini söylemiştir.[1428] İbn Kemal, bu içtihadda İmam Züfer'in senedi 'insanların ihtiyacı' olan istihsan deliline dayanarak sonuca ulaştığını, başka bir ifadeyle, kıyası (genel kural) terk ederek istihsan deliline binaen para vakfına cevaz verdiğini[1429] ifade etmektedir.

İbn Kemal'in para vakfının caiz olduğuna delil getirdiği bu görüş, hem Çivizâde hem de Birgivî tarafından zayıf olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir. Her iki musannif de İmam Züfer'den gelen bu rivayetin an (عن) harf-i ceri ile geldiğini ve bu görüşün para vakfının caiz olduğuna dair muteber kitaplarda

[1427] "İbda' bir kimsenin kârı tamamen kendisine ait olmak üzere diğer kimesneye sermaye vermesidir ki sermayeye bidâa ve veren kimesneye mubdi' ve alan kimesneye müstebdi' denilir. Mecelle, md: 1059.

[1428] İbn Kemal, (Kemalpazâde) Şemsüddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa, *Risâle fî Cevâzi Vakfi'd-Derâhim ve'd-Denânir,* Thk. ve trc.: Tahsin Özcan, "İbn Kemal'in para vakıflarına dair risalesi," *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 4, 2000, s. 31-41. Risalenin ismine ilişkin bir tespit için bkz. Özcan, a.g.m., s. 33; İmam Züfer'in görüşü için bkz. İbn Maze el-Buharî, Burhanuddin Ebu'l-Meâlî Mahmud b. Ahmed Abdilaziz, *el-Muhâdu'l-Burhânî,* thk.: Abdulkerim Sâmî el-Cündî, Beyrut, 1424/2003, VI, 119; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., VI, 203.

[1429] İbn Kemal, a.g.e., s. 40.

geçen görüşe aykırılık teşkil ettiğini[1430] ifade etmektedirler. Çivizâde, buradan hareketle muteber kitaplarda önde gelen İslam âlimlerinden[1431] para vakfının caiz olmadığına dair açık ifadeler varken İmam Züfer'den nakledilen mezkur zayıf görüşle amel edilemeyeceğini[1432] savunmaktadır. İmam Züfer'in görüşüyle amel edilemeyeceğini savunan Çivizâde, muteber kitaplarda para vakfının caiz olmadığı yönünde çok sayıda görüş bulunduğunu ifade ederek bu konuda ulema arasında ittifak hatta icma olduğunu[1433] iddia etmektedir. Ancak bizatihi kendisinin aynı meselede İmam Züfer'in görüşü olduğunu kabul edip sonra da bu konuda icma var demesi, icma realitesi ile bağdaşmamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki bu ifade, icmanın otoritesini kullanarak tartışmanın karşı tarafında bulunanları susturabilmek için söylenmiş bir sözdür.

İbn Kemal gibi para vakfının caiz olduğunu savunan Ebussuud, konuya daha derin ve etraflıca yaklaşır ve meseleyi çözerken Hanefî imamların benimsediği usulü özellikle ifade ederek, takip ettiği yolun temelsiz olmadığı tezini işlemeye çalışır. Nitekim konunun hemen başında Ebu Yusuf'un nassa, İmam Muhammed'inse teamülle kıyası (genel kuralı) terk ederek menkulün vakfını caiz gördüklerini ifade eder. Risalenin ilerleyen bölümlerinde İmam Muhammed'in örf kriterine binaen istihsan deliline dayanarak menkulün vakfını caiz gördüğüne dair bolca nakillerde bulunur.

Neticede Ebussuud, meselenin çözümünde takip edilecek yolun İmam Muhammed'in yolu olduğu kanaatine varır. Paraların vakfında örf haline gelme kriterini şart koşmayarak alanı genişletmiş olan İmam Züfer'in görüşünü tercih etmemesinin nedeni olarak da onun tıpkı İmam Azam gibi vasiyete bağlanmayan ve mahkeme kararı olmadan kurulan vakıfların bağlayıcı olmayacağı görüşünü gerekçe gösterir. Ebusssud, İmam Muhammed'in görüşünün hem hâkimlerin işini kolaylaştıracağını hem de

[1430] Çivizâde, Muhyiddin Muhammed b. İlyas el-Menteşevi, *Risale fi Vakfi'n-Nukûd*, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Arşiv No: BY0009460/18, vr. 275b; *Birgilî (Birgivî) Takiyyüddin Mehmed*, *Risale li İbtâli Vakfi'n-Nukûd,* b.y.y, ts. s. 175. (İmam Birgivî'nin bu risalesi, "es-Seyfu's Sârim fi Ademi Cevâzi Vakfi'd-Derâhim ve'd-Denânir" ismiyle meşhur olmuştur. Bahse konu risalenin farklı kütüphanelerde pek çok el yazma nüshası mevcuttur. Birgivî'nin farklı konularda yazdığı 9 risalesi topluca basılmıştır. Para vakıfları hakkında yazdığı *Risale li İbtâli Vakfi'n-Nukûd* isimli risale bu mecmua içerisinde 164-195 sayfaları arasında yer almaktadır. Çalışmamızda kullandığımız bu ofset baskı içerisinde maalesef pek çok yazım hatası bulunmaktadır. Bahse konu risale kütüphanede "es-Seyfü's-Sârim…" ismiyle kayıtlıdır. Risalenin başında ise "Risâle li İbtâli Vakfi'n-Nukûd" yazılıdır. Bkz. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Arşiv No: BB00022212/8).

[1431] Çivizâde bunlar arasında Ebu Hanife, İmameyn ve diğer mezhep imamlarını saymaktadır. Bkz. Çivizâde, a.g.e., vr. 275b.

[1432] Çivizâde, a.g.e., vr. 275b.

[1433] Bkz. Çivizâde, a.g.e., vr. 275b.

tescil ve diğer hukukî işlemlerde harcanacak masrafı azaltacağını[1434] ifade eder.

Menkulün vakfının cevazı hususunda İmam Muhammed'in görüşünü tercih eden Ebussuud, konuya ilişkin yapmış olduğu uzun nakillerden işin nirengi noktasını *tearufun yani örf haline gelmiş olma kriterinin* oluşturduğu[1435] çıkarımını yapar. Ebussuud, menkul malların vakfının cevazından para vakfının cevazına varırken İmam Muhammed'in şu görüşünden[1436] hareket eder: Balta, kürek testere, cenaze tabutu ve örtüsü, tencere, kazan ve Kur'an gibi insanların örf haline getirdiği şeylerin vakfı caiz, örf haline gelmemiş olan elbise, hayvan ve diğer emtia gibi şeylerin vakfı ise caiz değildir.[1437]

Derin bir fıkhî ferasetle İmam Muhammed'in *insanların örf haline getirdiği şey* ifadesindeki 'şey' (ما) kelimesinin genel yapısından hareket eden Ebussuud, önce örf haline gelmiş her türlü menkulün buraya gireceğini akabinde de paranın menkul mal kapsamına gireceğini ispata çalışır. Nitekim o, bu konuda şöyle bir akıl yürütür: İmam Muhammed'in ifadesinde geçen 'şey' kelimesi, belirli bir kısım menkullerden, örnek kabilinden zikredilen şeylerden ibaret değildir. Aksine bu ifade, teamül ve tearufu (örf ve adet haline gelmiş) olan her şeyi kapsayan genel bir ifadedir.[1438] Zira bahse konu içtihadda örf bulunduğu için caiz olduğu yönünde özel bazı örneklerin sunulması, vakfı caiz olan menkullerin bunlardan ibaret olduğu anlamını ifade etmez. Aynı şekilde örf bulunmadığı için caiz olmadığı söylenen örnekler de vakfı caiz olmayan menkullerin sadece bunlardan ibaret olduğunu asla göstermez. Aksine söz konusu içtihadda zikredilenler, kendi döneminde vakfedilmesi örf haline gelmiş olan ve olmayan menkulleri örneklendirme bağlamında serdedilmişlerdir.[1439]

Ebusuud'un para vakfının caiz olduğunu İmam Muhammed'in tearufla (örf halinde gelmiş olma kriteri ile) temellendirmesine karşılık Çivizâde ve Birgivî tearufu/örfü tartışmaya açarak cevap verirler. Örfün ancak insanların arasında müctehidlerin bulunması ve onların oluşan örfe karşı çıkmamaları durumunda delil olabileceğini söyleyen Çivizâde, tearufun icmaya raci olduğunu, icmanın da müctehidlerin ittifakı ile oluştuğunu ısrarla vurgular. Akabinde de müctehidler devrinde para vakfının örf haline gelmemiş olduğunu[1440] ifade eder.

[1434] Ebussuud, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî, *Risâle fî Cevâzi Vakfi'n-Nukûd*, Tahkik ve ta'lik, Ebu'l-Eşbâl Sağîr Ahmed Şâğıf el-Pakistanî, Beyrut, 1417/1997, s. 22.
[1435] Bkz. Ebussuud, a.g.e., s. 29.
[1436] İmam Muhammed'e ait görüş için bkz. Merğînânî, a.g.e., II, 16.
[1437] Bkz. Ebussuud, a.g.e., s. 27.
[1438] Ebussuud, a.g.e., s. 27.
[1439] Ebussuud, a.g.e., s. 27.
[1440] Çivizâde, a.g.e., vr. 273a.

Aynı şekilde Birgivî de, İmam Muhammed'in ifadesinde geçen tearufun[1441] icmaya raci olduğunu[1442] ve bunun müctehidler döneminde gerçekleşmiş olması hasebiyle te'vile ihtimali olmayan kat'î bir dayanak olduğunu[1443] söylemektedir. Ayrıca Ebussuud'un, İmam Muhammed'in ictihadında yer alan *insanların örf haline getirdiği şey* ifadesindeki *şey* (ما) kelimesinin mutlaklık ifade ettiği için para vakfını da kapsadığı şeklindeki görüşüne şöyle cevap vermektedir: Evet sıla cümlesinde geçen tearufun mutlak olması hasebiyle o sılanın mevsulü olan (ما: yani şey kelimesi) genel bir anlam ifade eder. Ancak İmam Muhammed, ictihadında gelecekteki hatta bizim zamanımızdaki örfü içine alacak şekilde bir örften bahsetmemiştir. Aksine onun kastı, Hz. Peygamber döneminden kendi yaşadığı döneme kadar geçen süre içerisinde insanların örf haline getirdiği şeylerdir.[1444]

Görüleceği üzere hem Çivizâde hem de Birgivî, Ebussuud'un İmam Muhammed'in görüşünden hareketle para vakfının cevazına dayanak gösterdiği örfün herhangi bir dönemde oluşmuş örf değil, icmaya raci olan örf olduğunu, bunun da içinde müctehidlerin bulunduğu bir toplumda meydana geldiğinde bir anlam ifade edeceğini söyleyerek onun delilini çürütmeye çalışmışlardır.

1.2. Ebedîlik Sorununa İlişkin Tartışmalar

Para vakfına ilişkin tartışmaya konu olan bir diğer mesele de vakıf paralardaki ebedîlik/süreklilik sorunudur. Zira gerek İmam Muhammed'in görüşünde örnek kabilinden zikredilen menkul mallarda gerekse ondan sonra onun açtığı yoldan hareketle cevaz verilen hayvan, elbise gibi diğer menkullerde malın *fizikî varlığı (aynı) baki kalarak kendisinden faydalanma* durumu söz konusudur. Oysa para tüketilerek kullanılmaktadır. Bu farklılığa rağmen para, hakkında cevaz hükmü bulunan diğer menkullere nasıl ilhak edilecektir? Başka bir ifadeyle parada ebedîlik şartı nasıl gerçekleşecektir?

Ebussuud, şu veciz fıkhî kaideyle bu sorunu çözmeye çalışır: "Paranın mislinin devamı fizikî varlığının (aynının) devamı hükmündedir."[1445] Bu yaklaşımını temellendirmek amacıyla fıkıh müktesebatından bu kaidenin işletildiği pek çok benzer meseleyi nakleden[1446] Ebussuud, paraların mislini hapsetmenin (temlik ve temellükten alıkoymanın) onların fizikî varlıklarını

[1441] İmam Muhammed'in ifadesi: ما تعارفه الناس
[1442] Birgivî, a.g.e., s. 179.
[1443] Birgivî, a.g.e., s. 167.
[1444] Birgivî, a.g.e., s. 167.
[1445] Ebussuud, a.g.e., s. 30. "Paranın standart eşdeğerinin devamı fizikî varlığının devamı hükmündedir."
[1446] Bkz. Ebussuud, a.g.e., s. 30 vd.

hapsetmek demek olduğunu, kullanım esnasında onların mislinin bâkî olmasının da fizikî varlıklarının bâkî olması anlamına geldiğini[1447] ifade eder.

Ebussuud'dan önce İbn Kemal de, paralarda ebedîlik sorununu irdelemiş ve meseleyi aynı yöntemle çözmeye çalışmıştır. Nitekim İbn Kemal, bu soruna selem akdinde akde konu olan malı örnek göstermiştir. Şöyle ki selem akdinde, akde konu olan malın (müslemün fîh) mevcut olması şart olduğu halde, bu malın cinsinin mevcudiyeti akdin geçerli olması için yeterli sayılmıştır. Buna göre, para vakıflarında paranın cinsinin ebedî olması vakıftaki ebedîlik şartının gerçekleşmesi için yeterlidir.[1448]

Görüleceği üzere hem Ebussuud hem de İbn Kemal *paraların mislinin daim olmasının fizikî varlıklarının bâkî olması* anlamına geldiğini ifade ederek, paralarda ebedîlik sorununu çözmeye çalışmışlardır. Ancak gerek Çivizâde gerekse Birgivî bu çözüme şiddetle karşı çıkmış ve getirdikleri argümanlarla muhataplarının delillerini çürütmeye çalışmışlardır.

Nitekim Çivizâde, paranın hayvan, elbise gibi mallarla bir tutulamayacağını söyler. Çünkü bunlarda malın fizikî varlığı bâkî kalarak yararlanma söz konusudur. Ayrıca *malı başkasının mülkiyetine intikalden alıkoymak* şeklindeki vakfın tarifi, bu tür mallar için uygundur. Ancak paralardan yararlanma, mülkten mülke intikal suretiyle olduğu için tanımda sözü edilen husus, paralar için söz konusu olmamaktadır. Zira vakıf paraların muameleye veya mudarebeye verilerek işletilmeleri yahut da ticaret sermayesi olarak kullanılmaları ancak mülkiyetin intikali ile gerçekleşmektedir.[1449]

Birgivî de tıpkı Çivizâde gibi aynı gerekçeyle muhaliflerine karşı çıkmaktadır. Ancak o, meseleyi biraz daha derinden alarak incelemektedir. Nitekim o, vakfın illetine vurgu yaparak iddiasını ispat etmeye çalışmaktadır. Birgivî, şöyle bir akıl yürütmektedir: Vakfın caiz olmasının illeti İmam-ı Azam'a göre ebedîlik, Ebu Yusuf'a göre ebedîlik, tabiîlik ve nastır. İmam Muhammed'e göre icmaya mülhak olan teamül, Şafiî, Malik ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise fizikî varlığı (aynı/aslı) bâkî kalarak faydalanabilmektir. Nas ve teamül, sadece aslı baki kalarak kendisinden yararlanmanın mümkün olduğu şeyler hakkında varit olmuştur. Paralar ile hakkında nas ve teamül bulunan şeyler birbirine eşit değildir. Dolayısıyla onlara ilhak edilemezler.[1450]

Serdedilen görüşlerden anlaşılacağı üzere hem Çivizâde hem de Birgivî paranın tüketilerek kullanılması hasebiyle ebedîlik şartını taşımadığını söylemektedirler. Başka bir ifadeyle, onlara göre para, aslı bâkî kalarak yararlanılan bir şey olmaması hasebiyle vakfın temel şartı olan malın aslını

[1447] Ebussuud, a.g.e., s. 31.
[1448] İbn Kemal, a.g.e., s. 40.
[1449] Çivizâde, a.g.e., vr. 273a, vr.274b, 275b.
[1450] Birgivî, a.g.e., s. 179.

hapsederek (temlik ve temellükten alıkoyarak) menfaatinin insanlara aktarılması kriterini taşımamaktadır.

1.3. Para Vakıflarının Tesciline İlişkin Tartışmalar

Kurulan vakfın ne zaman lüzum ifade edeceği yani bağlayıcı hale geleceği, fıkıh âlimleri arasında tartışmalıdır. Fıkıh literatüründe lüzum/bağlayıcılık genel olarak, bir hukukî muamelenin şartlarına uygun olarak kurulduktan sonra tek taraflı olarak feshedilememesi anlamına gelmektedir.

Bir hukukî muamele olan vakfın hangi aşamada geri dönülemez bir şekilde geçerlilik kazandığı fıkıh âlimleri arasında tartışmalıdır. Nitekim İmam-ı Azam'a göre, vakfın bağlayıcı hale gelebilmesi için ya hâkimin hükmüyle tescil edilmesi veya ölüme bağlı bir tasarrufla (vasiyet) kurulması gerekir. Mescid gibi fizikî varlığı ile faydalanılan mallarda ise içerisinde namaz kılınmaya başlanması[1451] şarttır.[1452] Eğer bu şartlar gerçekleşmezse vâkıf istediği takdirde vakfından dönebilir. Bu konuda İmam Züfer de İmam Ebu Hanife ile aynı görüştedir.[1453]

İmam Ebu Yusuf'a göre vakıf, vakfeden kişinin irade beyanıyla kurulur ve bağlayıcılık ifade eder.[1454] İmam Muhammed'e göre ise vakfedilen malın mütevelliye teslimi ile vakıf bağlayıcı hale gelir. [1455] İmameyn'e göre vakfın kurulmasıyla birlikte vakfa konu olan mal, vâkıfın mülkiyetinden çıkar ve menfaati insanlara tasadduk edilmek üzere Allah'a ait bir mülk haline gelerek, bağlayıcılık ifade eder.[1456]

Osmanlı tatbikatında daha ziyade Ebu Hanife'nin görüşü tercih edilerek vakıflar tescil ettirilmiş[1457] ve mahkemeler kararlarını bu yönde vermişlerdir.[1458]

[1451] Bu namazın cemaatle olması gerektiği ve sadece tek bir kişinin kılmasının yeterli olduğu yönünde İmam-ı Âzam'dan nakledilen iki farklı görüş vardır. Bkz. Serahsî, a.g.e., XII, 42.

[1452] Bkz. Merğînâni, a.g.e., II, 13; İbnü'l-Hümam, a.g.e., VI, 188-189; Bilmen, a.g.e., IV, 329-330.

[1453] Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Seleme b. Abdilmelik b. Seleme, *Şerhu Maâni'l-Âsâr*, thk.: Muhammed Zehra en-Neccâr-Muhammed Seyyid Carulhak, Beyrut, 1414/1994, IV, 95-96.

[1454] Serahsî, a.g.e., XII, 43; Merğînânî, a.g.e., II, 13; Bilmen, a.g.e., IV, 330.

[1455] Serahsî, a.g.e., XII, 43; Merğînânî, a.g.e., II, 13; Bilmen, a.g.e., IV, 330. Vakfedilen mal mescid ise bir kere dahi cemaatle namaz kılınması halinde vakıf bağlayıcı hale gelir. Bkz. Serahsî, a.g.e., XII, 42.

[1456] Merğînânî, a.g.e., II, 13.

[1457] Genel uygulama İmam-ı Azam'ın görüşü istikametinde olmakla birlikte zaman zaman Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşleri de tercih edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Akgündüz, a.g.e., s. 158-159.

[1458] Akgündüz, a.g.e., s. 159.

Görüşlerini incelemekte olduğumuz bilim adamlarının eserlerinde tartışma konusu olan meselelerden birisi de işte bu tescil işlemidir. Taraflardan biri olan Ebussuud, İmam-ı Azam'la aynı kanaatte olan İmam Züfer'in görüşü istikametinde bir tescil yöntemi sunar. Esasen aynı görüşte oldukları halde Ebussuud'un tescil ameliyesinde sadece İmam Züfer'in ismini zikretmesinin nedeni, İmam Azam'ın gayrimenkul dışında hiçbir şeyin vakfını caiz görmemesine karşın, İmam Züfer'in doğrudan para vakfetmenin caiz olduğuna ilişkin olumlu görüşünün olmasıdır.

Ebussuud, para vakfının meşruiyetini İmam Muhammed'in teamül görüşüne dayanarak ispata çalışmış olmakla birlikte muhtemelen karşı eleştirileri bertaraf etmek için tescil işleminde izlenecek yolu, İmam Züfer'in görüşü üzerinden hareket ederek ortaya koymuştur. Sunulan yöntem farazî bir yargılamadan ibarettir. Ebussuud'un ayrıntılarıyla sunduğu yargılama şu şekildedir: Vakıf kurmak isteyen bir kişi vakıfla ilgili şartları, görevlileri ve vakfın giderlerine ilişkin kuralları belirleyip ilgili işleri tamamladıktan sonra vakfı kurar ve mütevelliye teslim eder. Bir süre sonra mütevelli ile birlikte hâkimin huzuruna çıkar ve vakfiyede ifade edilen şeylerin hepsini ayrıntılı bir şekilde hâkimin huzurunda ikrar eder, mütevelli de onu tasdik eder. Sonrasında vâkıf, vakfın sahih olmadığını ve vakfa müteallik şartların batıl olduğunu ileri sürerek vakfın ana sermayesi ve kazancının iade edilmesini ayrıca mütevellinin tevliyet ücreti olarak ecr-i misilden fazla aldığı miktarın tazmin edilmesini ister. Bu iddiaya karşılık mütevelli ise vakfın İmam Züfer'in görüşüne göre sahih olduğunu ve vakıfla ilgili şartların geçerli olduğunu, almış olduğu tevliyet ücretini de vakıftaki çalışmalarına karşılık aldığını söyler. Vâkıf ve mütevelliyi dinleyen hâkim, İmam Züfer'in görüşüne binaen vakfın aslının sahih, şartlarının da hukuka uygun olduğuna hükmederek mütevellinin zimmetinin beraatına karar verir.[1459]

Ebussuud, mezkur yargılama sonrasında artık vakfın sıhhati konusundaki ihtilafın ortadan kalkarak ittifak oluşacağını ve hiçbir hâkimin bu hükmü bozup hilafına hüküm veremeyeceğini aksine buna göre hareket etmeleri gerektiğini[1460] ifade etmektedir.

Ebussuud, tescil işlemi sonrasında vakfın ittifakla bağlayıcı hale geldiği şeklindeki ifadesini şu şekilde açıklamaktadır: İmameyn'e göre mütevelliye teslimden sonra artık vakfın sıhhati ile bağlayıcılığı birbirinden ayrılmaz. Zira bu aşamada söz konusu vakıf, tıpkı gayrimenkul vakfı gibi her ne kadar İmam Züfer'e göre henüz bağlayıcılık kazanmamış olsa da İmameyn'e göre hem sahih olarak kurulmuş hem de bağlayıcı hale gelmiş olur.[1461] Yargılama

[1459] Ebussuud, a.g.e., s. 50-51.
[1460] Ebussuud, a.g.e., s. 51-52.
[1461] Malum olduğu üzere vakfın bağlayıcı hale gelmesi için vakfa konu olan malın mütevelliye teslimini sadece İmam Muhammed şart koşmaktadır. Ebu Yusuf ise bu konuda vakfetme

esnasında vâkıf, İmam Züfer'in görüşüne[1462] dayanarak vakfından döndüğünü iddia eder. Buna karşılık mütevelli, vakfın İmameyn'in görüşüne göre bağlayıcılık ifade ettiğini söyler. Hâkim İmameyn'in görüşüne göre de vakfın sahih olduğu yönünde hüküm verir. Böylece vakıf ittifakla bağlayıcılık kazanmış olur.[1463]

Bu durumda şöyle bir problem ortaya çıkmaktadır. Hâkimin, İmam Züfer'in görüşüne uyarak para vakfının sıhhatine hükmedip İmameyn'in görüşüne göre de lüzumuna hükmetmesi halinde bu iki taraftan birinin söylediğini diğeri söylemediği için birbirine muhalif iki farklı görüşün bir hükümde cemi (telfik) söz konusu olmaz mı? Ebussuud bu soruya şöyle cevap vermektedir: Söz konusu yargılaması sonrası verilen hüküm, iki farklı ictihaddan oluşan mürekkep bir hüküm değildir. Aksine iki (basit) ictihada dayalı iki hükümdür. Hâkim bu iki hükümle tek tek hüküm vermektedir. Yani önce biriyle sonra da diğeriyle hüküm vermektedir. Burada birinci hüküm, İmameyn'e göre vakfın bağlayıcı olması hükmüdür. Bu hüküm İmameyn'in kendi aralarında ittifakla kabul ettikleri vakfın sıhhatine bina edilmiştir.[1464] Yoksa söz konusu hüküm sadece İmam Züfer'in para vakfının sahih olduğu görüşüne dayanmıyor ki iki farklı görüşle tek bir hükümde amel lazım gelmiş olsun ve bu durumda sıhhat ve lüzumun her ikisi iki farklı görüşe dayanmış olsun.[1465]

Görüleceği üzere tescil işlemi için Ebussuud oldukça ayrıntılı bir farazi yargılama sunmaktadır. Öyle ki muhakeme esnasında tarafların görüşlerini hangi âlimin görüşüne dayandıracaklarını dahi açıklamaktadır. Aslında kendisi para vakfının meşruiyeti hususunda İmam Muhammed'in teamül kriterini esas almıştır. Fakat vakfın bağlayıcı hale gelmesinde İmam Muhammed'in sunduğu mütevelliye teslim kriteri ile yetinmemekte, işin içine hem İmam Züfer'i hem de İmam Ebu Yusuf'u sokmaktadır. Nihayetinde de sunduğu yöntemle vakfın her üç âlimin ittifakı ile bağlayıcı hale geldiğini söylemektedir. Ebussuud, vakfın bağlayıcılık kazanması için sunduğu farazî muhakemeye Hanefî mezhebinde otorite kabul edilen hukukçuları sokarak gelecek eleştirilere karşı kendini sağlama almaktadır. Bu çaba o dönemde para

yönündeki mücerret irade beyanını yeterli görmektedir. İmam Muhammed'in ileri sürdüğü kriter, İmam Ebu Yusuf'un şartının ötesinde bir şey olup onu da içermektedir. Dolayısıyla İmam Muhammed tarafından ileri sürülen mütevelliye teslim şartının gerçekleşmesiyle Ebu Yusuf'un şartı da gerçekleşmiş olmaktadır.

[1462] Tescil ettirilmemiş vakıf, eğer ölüme bağlı bir tasarruf da (vasiyet) yoksa İmam Züfer'e göre bağlayıcı değildir. Vâkıf isterse vakfından dönebilir.

[1463] Ebussuud, a.g.e., s. 52.

[1464] Zira onlara göre vakıf, sahih olarak kurulup mütevelliye teslim edilince bağlayıcı hale gelmiş olur.

[1465] Ebusssuud, a.g.e., s. 54-55.

vakfı etrafında cereyan eden tartışmaların ne kadar sert olduğunu ortaya koymaktadır.

Tüm bu çabalara rağmen Ebussuud para vakfının tescili işleminde de eleştirilerden kurtulamamıştır. Nitekim Çivizâde, para vakfının sıhhatine dair İmam Züfer'den gelen zayıf bir rivayet olmakla beraber bağlayıcılığı ile ilgili ondan nakledilen herhangi bir rivayetin olmadığını gerekçe göstererek gayrimenkul gibi para vakfının lüzumuna hükmedip tescil edenleri cahillikle[1466] suçlamaktadır. Çivizâde İmam Züfer'den sadece vasiyet yoluyla para vakfının cevazına ilişkin zayıf bir rivayet olduğunu, bu yöndeki vasiyetlerin de tıpkı diğer vasiyetler gibi malın üçte biri üzerinde bağlayıcılık ifade edeceğini[1467] söylemektedir.

Tıpkı Çivizâde gibi İmam Birgivî de Ebussuud'un ortaya koyduğu yönteme karşı çıkmıştır. Fakat o eleştirilerini daha ziyade Ebussuud'un sunduğu muhakeme işlemi sonrasında ortaya çıkan kararda birbirine zıt iki farklı görüşün tek meselede cem edildiği noktasında yoğunlaştırmaktadır. Ona göre kazâî bir meselede farklı görüşlerin cem edilmesi caiz değildir.[1468] Ayrıca söz konusu meselede Ebussuud'un iddia ettiği herhangi bir ittifakın olmadığını[1469] söylemektedir.

Yukarıda ortaya konan görüşlerinde görüleceği üzere Ebussuud muhakeme işleminde iki farklı görüşün bir hükümde cem edildiği, başka bir ifadeyle, telfikin meydana geldiği iddiasını kabul etmemektedir. Çünkü ona göre bu işlemde telfik meydana gelmemektedir. [1470]

İmam Birgivî, Ebussuud'un görüşlerinin yanlış olduğu yönünde pek çok nakilde bulunup değerlendirmelerini yaptıktan sonra risalesinin sonunda para vakıflarının batıl olduğunun ortaya çıktığını söylemekte ve para vakfının sakıncalarını maddeler halinde sıralamaktadır.[1471] Bunlar içerisinde aynı minvalde olan şu iki eleştiri oldukça dikkat çekicidir. Bunlardan birincisi şu şekildedir: Kitaplarda, vakıf paralarının mudarebe[1472] ve bidâa[1473] gibi usullerle işletileceği belirtildiği halde günümüzde vakıf paralar beyu'l-îne (muamele-i şer'iyye) usulü ile işletilmektedir. Oysa bu usul, Hz.

[1466] Çivizâde, a.g.e., vr. 275b.
[1467] Çivizâde, a.g.e., vr. 276a.
[1468] Birgivî'nin iddiasının ayrıntıları ve bu iddiasını ispatlamak için getirdiği deliller için bkz. Birgivî, a.g.e., s. 191 vd.
[1469] Bkz. Birgivî, a.g.e., s. 192 vd.
[1470] Ayrıca "Telfik olsa mezhep içi telfik caizdir." Ebussuud'un ortaya koyduğu yöntem istikametinde verilen kararların içeriklerine ilişkin bir özet için bkz. Akgündüz, a.g.e., s. 226.
[1471] Söz konusu eleştiriler için bkz. Birgivî, *Risâle li İbtâli Vakfî'n-Nukûd,* s. 194, 195; Ayrıca bkz. Birgivî, Takıyyüddîn Mehmed, *Risâletü İnkâzü'l Hâlikîn,* Thk.: Hüsameddîn b. Musa 'Afâne, Kudüs, 1423/2002, s. 124-126.
[1472] Emek-sermaye ortaklığı.
[1473] Kârı tamamen vakfa ait olmak üzere gönüllü bir kişiye vakıf malını çalıştırması için vermek.

Peygamber'in zemmettiği bir usul olup ulema kerahiyetini açıkça beyan etmiş ve "Beyu'l-îneden uzak durun. Zira o lanetlenmiştir." demişlerdir. İkincisi ise mütevellinin çoğunluğu cahil kişilerdir. Kitaplarda zikredilen îne usullerini bilmezler. Vakıf paraları karz veya alım-satım akdiyle işletirler. Oysa menfaat sağlayan her karz faizdir. Bazıları da fâsık kişilerdir. Umursamadan ribâ işlemi yaparlar. Bunu da vakıf görevlilerine verirler ve onlar da faiz yemiş olurlar.

Görüleceği üzere İmam Birgivî burada doğrudan para vakıflarının işleyişine ilişkin eleştirilerde bulunmaktadır. Vakıf paraların işletilmeleri hususunda tarihsel vakıa dikkate alındığında İmam Birgivî'nin bu eleştirilerinde son derece haklı olduğu görülmektedir. Zira her ne kadar vakıf paraların işletilmeleri hususunda pek çok usul olsa da gerçekte bu paralar kahir ekseriyetle muamele-i şeriyye usulü ile işletilmişlerdir. Amacı borç almak olan kişiyle girişilen borç işleminde araya bazı şeklî satış işlemleri sokularak ribh (kâr, kazanç) adı altında verilen paradan daha fazla para alınmıştır. Araya sokulan bu şeklî satış işlemlerinde asıl amacın borç almak olduğu açıktır. Bu nedenle "Bir işten maksat ne ise, hüküm de ona göredir."[1474] "Ukûd'da itibar, makâsıt ve maâniyedir, elfâz ve mebâniye değildir"[1475] genel kaideleri dikkate alındığında, söz konusu şeklî satış işlemlerinin icra edilen uygulamaya meşruiyet kazandıracağını söylemek biraz zor görünmektedir.

İmam Birgivî'nin aksine İbn Kemal ve Ebussuud vakıf paraların nasıl işletileceği konusuna hiç girmemektedirler. Esasen her ikisinin risalesinde de vakıf paraların işletilme usullerinden bazıları ismen yer almaktadır. Ancak bunlar kendi değerlendirmelerinin içinde değil, para vakfının caiz olduğunu ispat etmek için yapmış oldukları nakiller içinde yer almaktadır. Her iki bilgin de bu ifadeler üzerinde herhangi bir yorum yapmamaktadırlar.

Çivizâde de doğrudan bu konuya değinmemekte ancak paranın mülkten mülke intikal ederek kullanılması hasebiyle vakfa uygun olmadığını açıklarken bu görüşünü desteklemek için bu paraların muamele, mudarebe ve ticaret sermayesi olarak verildiğinden bahsetmektedir. Fakat bunlarla ilgili herhangi bir sorundan bahsetmemektedir.

Sonuç

Osmanlı döneminde ortaya çıkan ve icra ettiği fonksiyonlarla gündeme oturan para vakıfları pek çok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Bu eksende oluşan tartışmalar, XVI. yüzyılda zirveye çıkmış, karşılıklı risalelerle tez ve anti tezler ortaya konularak mesele en ince ayrıntısına kadar incelenmiştir. Bu konudaki tartışmalar İslam ilim tarihinde en güzel üst düzey bilimsel tartışma örneklerinden birini oluşturmaktadır.

[1474] Mecelle, madde 1.
[1475] Mecelle, madde 2.

Risalelerini incelediğimiz bilim adamlarından Ebussuud ve İbn Kemal para vakıflarının caiz olduğunu, Çivizâde ve Birgivî ise caiz olmadığını savunmaktadırlar. Tartışma konuları temelde üç ana başlık etrafında cereyan etmiştir: Para vakıflarının meşruiyeti, vakıf paralarda ebedîlik sorunu ve vakfın bağlayıcı hale gelmesi için önerilen tescil işlemi. Taraflar konuya ilişkin klasik fıkıh müktesebatından pek çok nakilde bulunarak savundukları iddiayı ispata çalışmışlardır.

Ana tartışma alanı zikri geçen konular olmakla birlikte İmam Birgivî diğerlerinden farklı olarak vakıf paraların işleyiş şekillerine de değinmiş ve bu paraların vakıada faize götürecek şekilde işletildiğine dikkat çekmiştir.

Bu sert tartışmalar arasında taraflardan biri padişaha etki ederek uygulanmakta olan para vakıflarının bir ara yasaklanmasını sağlamış fakat daha sonra bu vakıflar başka bir kararla serbest bırakılmışlardır. İmam Birgivî'nin vakıf paraların işleyişine ilişkin çok haklı olarak dile getirdiği faiz eksenli eleştiriler de tarihî akışını değiştirmemiş ve para vakıfları eleştirilen sakıncaları bünyesinde taşıyarak varlığını devam ettirmiştir.

Kaynakça

Beyhakî, Ebubekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübra*, Thk.: Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut, 1424/2003.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, ts.

Birgilî (Birgivî), Takıyyüddîn Mehmed, *Risâle li İbtâli Vakfi'n-Nukûd*, *(es-Seyfu's sârim fî ademi cevâzi vakfi'd-derâhim ve'd-denânir)* b.y.y, ts.

Birgivî, Takıyyüddîn Muhammed, *Risâletü İnkâzü'l Hâlikîn*, Thk.: Hüsameddîn b. Musa 'Afâne? Kudüs, 1423/2002.

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul, 1413/1992.

Çivizâde, Muhyiddin Muhammed b. İlyas el-Menteşevi, *Risale fi Vakfi'n-Nukûd*, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Arşiv No: BY0009460/18.

Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Akrebü'l-mesâlik li-mezhebi'l-İmami'l-Malik*, Kano/Nijerya, 1420/2000.

Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Arefe, *Hâşiye't-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-Kebîr*, b.y.y., ts.

Döndüren, Hamdi, "Ebussuud Efendinin Görüşleri", *Altınoluk Dergisi*, S. 55, 1990.

Döndüren, Hamdi, "Osmanlı Tarihinde Bazı Faizsiz Kredi Uygulamaları ve Modern Türkiye'de Faizsiz Bankacılık Tecrübesi", isimli makalesinden naklen. bkz. Uludağ Ünv. *İlahiyat Fak. Dergisi*, c. 17, s. 1, 2008.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Davud*, İstanbul, 1992.

Ebussuud, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî, *Risâle fî Cevâzi Vakfi'n-Nukûd*, Tahkik ve ta'lik, Ebu'l-Eşbâl Sağîr Ahmed Şâğıf el-Pakistanî, Beyrut, 1417/1997.

İbn Abidîn, Muhammed Emîn Ömer b. Abdilaziz, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Beyrut, 1419/1998; 418-422.

İbn Kemal, (Kemalpazâde) Şemsüddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa, *Risâle fî Cevazi Vakfi'd-Derâhim ve'd-Denânir*, thk.: ve trc.: Tahsin Özcan, "İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risalesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 4, 2000.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah, *el-Muğnî*, (Thk. Muhammed Şerefudddin Hattâb ve Seyyid Muhammed Seyyid), Kahire, 1416/1996.

İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Zeyd, *Sünenü İbn Mâce*, İstanbul, 1992.

İbn Maze el-Buharî, Burhanuddin Ebu'l-Meâlî Mahmud b. Ahmed Abdilaziz, *el-Muhâdu'l-Burhânî*, thk.: Abdulkerim Sâmî el-Cündî, Beyrut, 1424/2003.

İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn Muhammed Abdilvahid es-Sivasî, *Fehtu'l-Kadîr*, Beyrut, 1424/2003.

Kübeysî, Muhammed Abîd, *Ahkâmu'l-Vakf fi'ş-Şerîati'l-İslamiyye*, Bağdat, 1397/1977.

Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-Kebîr*, Beyrut, 1414/1994.

Merğînânî, Burhanudddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebîbekir b. Adilcelil, *el-Hidaye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, İstanbul, ts.

Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, İstanbul, 1992.

Nevevî, Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref, *Ravzatü'l-Tâlibîn*, Thk. Adil Ahmet Abdulmevcut-Ali Muhammet Muavvez, Beyrut, 1423/2003.

Ömer Hilmi Efendi, *İthâfu'l-Ahlâf fî Ahkâmi'l-Evkâf*, Ankara, 1977.

Özcan, Tahsin, *Osmanlı Para Vakıfları: Kânûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, Ankara, 2003.

Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed b. Hamza, *Nihayetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut, 1424/2003.

Serahsî, Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, 1421/2001.

Şirâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîruzabadî, *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmami'ş-Şâfiî*, Beyrut, 1416/1995.

Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Seleme b. Abdilmelik b. Seleme, *Şerhu Maâni'l-Âsâr*, Thk. Muhammed Zehra en-Neccâr-Muhammed Seyyid Carulhak, Beyrut, 1414/1994.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul, 1992.

İSLAM'DA ÇEVRE HUKUKUNUN TARİHİ SEYRİ VE OSMANLI DEVLETİ'NDEKİ UYGULAMALARI

Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYHAN
Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
m61kayhan@hotmail.com

Giriş

Konuyla İlgili Bazı Çevre Terimleri

1. Çevre

Sözlükte çevre bir şeyin yakınına ve bir varlığın dolayına ya da civarına[1476] denir. Çevreyle ilgili birçok tanım yapılmıştır. En kısa tanıma göre çevre, insanlar ile diğer varlıkların içinde yaşadıkları doğal ortamlardır.[1477] En kapsamlı ve doğru bir içerikle yapılan tanıma göre çevre, insan faaliyetleri ve canlı varlıkların üzerinde hemen ya da süre içinde direkt ya da dolaylı bir etkide bulunabilecek fiziksel, kimyasal, biyolojik ve toplumsal etkenlerin bir zamandaki toplamıdır.[1478] Çevre bir bakıma organizmaların var olduğu ortamlara veya koşullara atıfta bulunan bir terimdir. Bu bağlamda çevre, doğal ve fiziksel öğeleri, organizmayla etkileşime giren insanın ürettiği koşulları içermektedir.[1479]

Bir kavrama getirilen tanımlama o kavramın kapsamını, mahiyetini, alanını ve sınırlarını ortaya koymalıdır. Bu açıdan çevreyle ilgili tanımlarda bazı problemler mevcuttur. Zira her öğreti ve doktrin hatta her bilim kendi cephelerinden çevreye bakmakta ve o bakış açısına uygun bir tanım yapmaktadır. Hemen hemen her tanımda iki önemli iki husus dikkatleri çekmektedir. Bunlardan biri, insanı merkez kabul eden ve tüm tabiatı ona göre konumlandıran tanımlamadır. Diğeri ise insanı merkez kabul etmeyip her bir canlının müstakil realitesinden yola çıkan ve her bir canlı türüne eşit şans tanıyan tanımlamadır. Buna göre insanı merkeze alan bir çevre tanımını kimi doktrinler oldukça tehlikeli saymışlardır. Günümüz dünyasında egemen olan pragmatist felsefe anlayışı ile onun ekonomi ve sosyal yaşamdaki izdüşümü olan kapitalist dünya görüşüne göre çevre, ahlaki bir sorun değildir. Bu

[1476] Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, s. 223. Ayrıca bkz. Kayhan, Kur'ân'a Göre Çevre ve Çevre İnsan İlişkisi, s. 6.
[1477] Bayraktar, İslam ve Ekoloji, s. 13.
[1478] Akıncı, Türk Çevre Hukuku, s. 27. Ayrıca bkz. Öztan, Çevre Kirlenmesi, s. 1; Çepel, Ekoloji Terimleri Sözlüğü, s. 258; Görmez-Göka, Çevre ve Çocuk, s. 7.
[1479] Yıldırım, Çevre Terimleri Sözlüğü, s. 24.

düşüncede dünyanın zenginlikleri ile unsurları hoyratça kullanılmalı, tüketilmeli ve sömürülmelidir.[1480]

Dinsel öğretilerde hem çevre hem de içinde yaşayan canlı ve cansız mahlûklar, insanın tecavüzleri ve saldırılarına karşı teminat altına alınmış ve insanın onları hoyratça kullanması yasaklanmıştır. Dinsel geleneklerde, özellikle İslam'da insanın çevresine karşı kimi sorumluluklarının varlığı herkesin malumudur. Çünkü İslam'a göre insan, varlıkların en şereflisi ve yeryüzünün biricik halifesidir. Binaenaleyh bu iki önemli sıfatı kendinde taşıyan insan, faydalanmak üzere verilen doğal çevresine ilahi bir emanet gözüyle bakmak durumundadır.

2. Ekoloji

Konuyla alakalı bir diğer terim ekolojidir ve Türkçe bir kelime değildir. O, Yunanca oikos ve logos kelimelerinin birleşmesinden meydana gelmiştir. Zira Yunancada oikos ev, logos bilgi anlamındadır. Bu durumda ekoloji, mekan ya da ev bilgisi anlamında olup 18'nci asırdan itibaren batıda kullanılmaya başlanmıştır.[1481]

Ekoloji kelimesi, tarihsel süreçte kimi değişiklikler geçirmiş ama yine de kullanılmaya devam edilmiştir. Günümüzde ise bu terim, hemen hemen çevre terimiyle aynı anlamda kullanılır olmuştur. Bu günkü anlamıyla bu kelime ilk defa Alman hayvan bilimcisi olan E. K. Heackel tarafından 1873 yılında bilim dünyasına girmiştir. O, buna, canlı varlıkların, organizmaların çevreleriyle ve birbirleriyle olan ilişkilerini inceleyen bilim anlamını yüklemiştir.[1482]

Ekoloji, insanlığın doğal dünyayla ilişkisi hakkında çevreye göre daha geniş bir kavrayış getirmiş, hem biyosferin[1483] dengesini hem de bütünlüğünü amaç olarak kabul etmiş bir bilim dalıdır.[1484] Ekolojinin bu tanımına göre insan, içinde yaşadığı doğal düzenin bir parçası olarak o sistemin dengesini korumakla ya da en azından bu dengeyi bozmamakla yükümlüdür.

[1480] Özdek, Çevre Hakkı, s. 58.

[1481] Bayraktar, İslam ve Ekoloji, s. 18. Ayrıca bkz. Karadut, İslami Açıdan Ekoloji, s. 15; Görmez, Çevre Sorunları ve Türkiye, s. 7-8; Gürsel, Çevresizsiniz, s. 101-102; Kayhan, Kur'ân'a Göre Çevre ve Çevre İnsan İlişkisi, s. 8.

[1482] Bayraktar, İslam ve Ekoloji, s. 19; Çepel, Ekoloji Terimleri Sözlüğü, s. 178; Kışlalıoğlu-Berkes, Ekoloji ve Çevre Bilimleri, s. 13; Doğan, Büyük Türkçe Sözlük s. 328; Görmez, Çevre Sorunları ve Türkiye, s. 7; Berkes-Kışlalıoğlu, Çevre ve Ekoloji, s. 14; Günay, Çevrem ve Ben, s. 146; Geldiay-Kocataş, Genel Ekoloji, s. 1; Muslu, Ekoloji, s. 7; Görmez-Göka, Çevre ve Çocuk, s. 22-25; Moment, W. B. E., Ecology, VI, 37-38; Kayhan, Kur'ân'a Göre Çevre ve Çevre İnsan İlişkisi, s. 8.

[1483] Bkz. Yıldırım, Çevre Terimleri Sözlüğü, s. 21; Kayhan, Kur'ân'a Göre Çevre ve Çevre İnsan İlişkisi, s. 8.

[1484] Görmez, Çevre Sorunları ve Türkiye, s. 7; Kayhan, Kur'ân'a Göre Çevre ve Çevre İnsan İlişkisi, s. 8.

Ekoloji, ayrıca organizmaların birbirleriyle ve çevreleriyle olan ilişkilerini inceleyen bir bilim şeklinde de tanımlanmıştır.[1485] Bu durumda ekoloji, hem çevreyi hem de onun birimleri arasındaki bağıntıyı konu edinen, böylece birbirlerine karşı pozisyonlarını tek tek ortaya koyan bir konuma sahiptir. Çevreyi oluşturan doğal ünitelerin birbirleriyle ilişkilerini bilimsel olarak ortaya koymakla ekoloji, tabiatın işleyişindeki mükemmeliyeti ve ahengi ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Böylece var olan dengeyi bozan tüm dış tesirlere karşı insanın dikkatini çekmektedir.[1486]

3. Ekosistem (Ekolojik Denge)

Çevreyle ilgili olarak sıkça ekosistem sözcüğü kullanılır olmuştur. Ekosistem, ekolojik denge kavramını çağrıştırmakta ve ekolojik döngü mefhumuna vurgu yapmaktadır. Bugün dünya üzerinde yaşanan, yarın etkileri belki uzaya kadar ulaşacak olan çevre sorunlarının ve bu bağlamda kirlenmenin temelinde ekosistemin ve canlılar arasındaki insicamın bozulmasının yattığı sıkça vurgulanmaktadır.

Ekosistem, birbirleri ile ve cansız ortamla ilişki içinde olan, kendi içinde yeterli bitki ve hayvan topluluğudur.[1487] Bir başka tanıma göre ekosistem, insan ve diğer canlıların bir arada uyum ve denge içinde varlık ve gelişmelerini sürdürebilmeleri için var olan şartların tamamı olarak tanımlanmıştır.[1488] Daha kapsamlı ve isabetli tanıma göre tabiatta doğal olarak bir düzenin olduğunu, varlıklar arasında bir ahenk ve insicamın bulunduğunu ve tabiatta her şeyin belirli bir ölçü ve miktarda bulunduğunu ifade eden bir kavramdır.[1489]

4. Ekolojik Döngü

Doğa ortamında bulunan kimyasal maddeler termodinamiğinin birinci yasası gereği hiçbir zaman yok olmaz, ancak başka bir maddeye dönüşür. Aynı şekilde ekosistem içersinde de maddeler canlı ve cansız çevre arasında sürekli alınıp verilir. Dolayısıyla burada da termodinamiğin birinci yasası yürürlüktedir. Ekosistem dahilindeki bu madde alış verişine ekolojik döngü

[1485] Yıldırım, Çevre Terimleri Sözlüğü, s. 35; Kayhan, Kur'ân'a Göre Çevre ve Çevre İnsan İlişkisi, s. 8.

[1486] Bilgi için bkz. Akıncı, Çevre Hukuku, s. 128; Kayhan, Kur'ân'a Göre Çevre ve Çevre İnsan İlişkisi, s. 8.

[1487] Yıldırım, Çevre Terimleri Sözlüğü, s. 35. Ayrıca bkz. Kayhan, Kur'ân'a Göre Çevre ve Çevre İnsan İlişkisi, s. 8-9; Kışlalıoğlu-Berkes, Ekoloji ve Çevre Bilimleri, s. 26; Berkes-Kışlalıoğlu, Çevre ve Ekoloji, s. 35; Özdemir-Yükselmiş, Çevre Sorunları ve İslâm, s. 144; Muslu, Ekoloji, s. 13; Görmez-Göka, Çevre ve Çocuk, s. 22; Günay, Çevrem ve Ben, s. 146; Ünlü, Yerel Yönetimler ve Çevre, s. 5.

[1488] Görmez, Çevre Sorunları ve Türkiye, s. 7.

[1489] Bayraktar, İslam ve Ekoloji, s. 20.

adı verilmiştir. Tabiattaki bu döngüler, karbon, azot, oksijen, su ve fosfor döngüsü olarak beşe ayrılır.[1490] Su döngüsü, herkesin malumu olan bir konudur. Fiziksel olarak var olan bu kanunların, manevi anlamda da var olduğunu düşünmeye engel bir durum yoktur. Zira insan, olumlu ya da olumsuz yapıp ettiklerinin sonucunu çevre kirliliği veya felaketler olarak tattığına göre, o zaman yapıp etmelerinin yok olduğundan değil, başkalaştığından ve bumerang gibi sonunda kendisini bulduğundan söz etmeliyiz.

Birinci Bölüm

1.Osmanlı Devri

1.1. Osmanlı Devleti'nde Sünnet Ekolojisinin Tarihsel Süreci

Her duyuş ve tavır, geniş bir inançlar dünyasının yansıması olduğu gibi aynı zamanda geniş bir inançlar atmosferine de gönderme yapar. İnsanın her adımında, her sözünde ve her tavrında zihin dünyasının izlerini görmek mümkündür. İnsana bakışı, metaya verdiği değeri, dünyayı algılayışı, bireyin tüm davranışını, hem cinsleriyle ilişkilerini ve dünyayı değerlendiriş biçimini temelden etkilemiştir. Dünyayı ve varlıkları kendisinin istifadesine sunulan birer nimet ve kendisine tevdi edilen bir emanet anlayışına sahip olan insan ile bütün dünyayı ve içindeki her şeyi sömürülecek ve mümkün olduğunca tüketilecek varlıklar olarak telakki eden insan, farklı davranış biçimleri sergileyecektir.[1491]

Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nde çevre kültürünün zihinsel arka planını, İslam dininin belirlediğini söylemek hatalı olmayacaktır. Zira Osmanlı toplumu, mozaik bir toplumdur. Ancak yine de onu belirleyen en iyi tanım, İslam toplumu kavramıdır. İslam'ın verilerini dikkate almadan Osmanlı Devleti'nin çevreye ilişkin düzenlemeleri, uygulamaları ve halkın çevreye karşı tutumu doğruya yakın bir biçimde ortaya çıkarılamaz.[1492]

Osmanlı Devleti, özelde İslam'a genelde diğer dinlere hoşgörülü ve müsamahalı yaklaşmıştır. Bu, onun çevreye bakışını gösteren en önemli unsurlardan biridir. Bu devletin çevre anlayışı, modern anlayışlardan tamamen farklıdır. Çünkü Osmanlı Devleti, doğaya bir emanet gözüyle bakmış ve çevreyle ilgili uygulamaları bu anlayıştan neşet etmiştir. Hâlbuki Aydınlanma ve modernite anlayışında tabiat, maneviyattan ve kutsaldan tamamen arındırılmıştır. Bunun sonucunda da çevre kirliliği ortaya çıkmıştır.

Osmanlı Devleti'nde sünnet ekolojisinin günlük hayattaki uygulamalarını ve örneklerini çeşitli düzeylerde görmek mümkündür.

[1490] Akıncı, Çevre Hukuku, s. 29.
[1491] Öztürk, Osmanlı Çevre Kültürü, www.osmanli.org.tr/yazdirilabilirosmanli.
[1492] Öztürk, Osmanlı Çevre Kültürü, www.osmanli.org.tr/yazdirilabilirosmanli.

Yöneticilerin çevreye bakışları ve çevreyle ilgili uygulamaları için arşiv belgelerine gidilmelidir. Osmanlı Devleti'nin çevreye dair hukuki uygulamaları için şeriyye sicilleri ve ilgili araştırmalardan yararlanılmalıdır. Toplumsal düzeyde görülen örnekler için ise çeşitli nedenlerle ülkeyi gezmiş, hatta bir süre ikamet etmiş, toplumu yakından gözlemleme imkânı bulmuş Batılı seyyahların gözlemlerine başvurulmalıdır.[1493]

Osmanlı Devleti'nin bir bütün olarak ekolojik çevre anlayışının anlaşılması, aslında İslam toplumlarında çevre ve ekoloji ile ilgili değerleri oluşturan ve bunlara hayat veren İslam'ın temel prensiplerinin anlaşılmasıyla mümkündür.[1494] Bu, şu anlama gelmektedir: Osmanlı Devleti'nde çevre ve ekolojik uygulamalar, çıkarılan emirler, kanunlar, yasak namelerin tümü, devletin ana eksenini oluşturan Türklerin dini olan İslam tarafından şekillendirilmiştir. Osmanlı Devleti'nin çevre hukukunu, İslam dininden ayrı düşünmek tümüyle yanlış ve hatalı olacaktır.

Nitekim bazı araştırmacılar bu konuyla ilgili şu hususlara vurgu yapmaktadır: "Canlılar arasındaki menfaate dayalı münasebetler ile cansız varlıklarla aralarındaki ilgi, çevre meselelerini teşkil etmektedir. Dolayısıyla insan-hayvan-tabiat arasındaki dengenin özellikle teknolojinin ve sanayileşmenin gelişmesi yanında hızlı nüfus artışına da bağlı olarak ortaya çıkan büyük yerleşme merkezlerinde çevre ile ilgili problemleri de artırmış bulunmaktadır. Tarihimizde insan-hayvan-tabiat dengesini kurma bakımından vakıfların oynadığı roller, çok önem arz etmektedir. Bu konuda vakfiyelerdeki şartlar gözden geçirilince, tabiatı ve tabiat varlıklarını korumayı hedef alan faaliyetlerin vakıflar yardımıyla yürütüldüğü görülmektedir."[1495] "Hisbe teşkilatı, sosyal hayatta nizamın tesisi ve çevrenin korunmasıyla ilgili geniş tasarruf yetkisiyle donatılmıştır. Teşkilat, Osmanlı Devleti'ne intikal ettirilmiş ve onlarda en mükemmel şekline ulaşmıştır. Bu müessese, çeşitli İslam devletlerinde farklı isimler adı altında hizmet yürütmüştür."[1496]

Osmanlı Devleti, tüm tasarruf ve uygulamalarının kanuna ve nizama uygun olmasına azami dikkat göstermiştir. Bu yüzden devlet, her türlü idari ve hukuki işlemleri yazılı belge haline getirmiş ve zengin bir arşiv yaratmıştır. Milyonlarca belge korunmuş ve günümüze intikal etmesi sağlanmıştır. Bu arşivler arasında çevreyi ve ekolojik dengeyi korumaya ve geliştirmeye yönelik oluşturulmuş idari ve hukuki işlemlere ait resmi belgeler de bulunmaktadır. Bu devlette ekolojik uygulamalar, ferman, kanunname,

[1493] Özdemir, Osmanlı Toplumunda Çevre Anlayışı.
[1494] Özdemir, "Risale Haber Merkezi", röportaj.
[1495] Şeker, Çevre Bilinci ve Örnekleri, s. 29.
[1496] İzzeddin, İslami Ahlak ve Çevre, s. 46.

nizamname, padişah emri ve yasal düzenleme marifetleriyle gerçekleştirilmiştir.[1497]

Mecelle'de çevre kirliliğini önlemeye yönelik maddelere rastlamak mümkündür. "Çevreyi bozan bir olay aynı zamanda kişilik değerlerine saldırı olarak yorumlanmıştır."[1498] Çevre sorunlarının katlanarak çoğalmasının en önemli sebeplerinden biri olan ve aynı zamanda çevre hukukunun da önemli bir problemi olan mülkten tasarruf meselesi hakkında ise şu hükme yer verilmiştir: "Hiç kimse mülkünde tasarruftan men olunamaz. Ahara zararı fahiş ola; ol halde men olunabilir."[1499]

1.2. Osmanlı Devleti'nde Ekolojik Uygulamalar

Osmanlı Devleti'nde halk, kırda, şehirlerde ve göçer olarak obalarda yerleşmiştir. Bu durum onlarda çevre sorunlarının hızla gelişmesini engellemiştir. Osmanlı Devleti'nde çevrenin ve ekolojik dengenin korunmasını sağlamada hukuksal tedbirlere ek olarak vakıfların veya sivil toplum kuruluşlarının ciddi katkıları olmuştur. Devleti her alanda mamur ve bayındır kılan vakıflar, bir yandan da çevrenin korunması ve geliştirilmesi gibi önemli bir fonksiyonu icra etmişlerdir.

Ayrıca Osmanlı Devleti'nde çevreyi anlamanın ve anlatmanın, aynı zamanda vakıfları anlamak ve anlatmaktan geçtiği hatırdan uzak tutulmamalıdır. Bir araştırmacı bu konuda şöyle demiştir: "Vakıf müesseseleri ile diğerkâmlığın zirvesini yakalayan Osmanlı, 26 binden fazla vakıf kurarak insanlara ilave olarak hayvanlara da hizmet etmiştir. Osmanlı, Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde Asr-ı Saadet'te başlayan ilk vakıf faaliyetini büyük hizmetlere vesile kılmıştır."[1500] Vakıflar, İslam'ın yardımlaşmayla ilgili emir ve prensiplerinden doğmuştur.[1501] Vakıflar, Osmanlı'da ileri uygulamalarını vermiştir.

Osmanlı arşivlerindeki ferman örneklerinde çevre temizliğiyle ilgili tedbirlere sıkça yer verilmiştir. Çeşitli fermanlar ve mahkeme kayıtlarında cami ve mahalle temizliğinden mahallenin kar ve buzlardan temizlenmesine, kurban atıklarının sokaklara atılmamasından ev ve dükkân önlerinin temizlenmesine, hatta sokaklara çöp dökülmemesine kadar bazı tedbirler alınmış ve uygulanmıştır.[1502]

Osmanlı devletinde sivil inisiyatifin temsilcisi olan ve büyük oranda iktisadi ve sosyal hayatı yönlendiren vakıflar aracılığıyla da çevre temizliği

[1497] Akıncı, Türk Çevre Hukuku, s. 144.
[1498] Berki, Mecelle Metni ve Açıklamaları, Madde: 926.
[1499] Berki, Mecelle Metni ve Açıklamaları, Madde: 1197.
[1500] Ağmanvermez, Bir Vakıf Medeniyeti Olarak Osmanlı, s. 1.
[1501] Kazıcı, Vakıfların Çevre İle İlgili Hizmetleri, II, 335.
[1502] Albayrak, Sosyal Hayat ve Çevre, s. 40-54.

gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda vakıflar, sokak ve kaldırımların inşasından, tamirinden[1503] caddelerin temizliğine kadar birçok hususta önemli fonksiyonlar icra etmişlerdir.

1.2.1. Sit Alanı İlan Etmek

Çevreyi korumanın bir biçimi, bazı alanları korumaya almak ve böylece çevrenin korunmasını sağlamaktır. Hz. Peygamberin sünnet ekolojisinde yer alan ekolojik uygulamalardan biri de mekanları korumak adına sit alanı uygulaması yapmak olmuştur. Bu tatbikat, Osmanlı Devleti'nde kısmen uygulama alanı bulmuştur. Yani bu ekolojik sünnet ilkesinin bir yansıması olarak Osmanlı Devleti'nde bazı yerler ve bölgeler korunmuş, hatta yeşil alan veya koruluk ilan edilmiştir. İnsanların buralardan ağaç kesmeleri yasaklanmış ve kesenlere kimi müeyyideler uygulanmıştır. Bunlara dair uygulamalar, arşiv belgelerinde mevcuttur.

1.2.2. Çevreyi Temizlemek

Çevreyi korumanın bir yolu da, kirlenen yerleri temizlemek ve kirliliği önlemektir. Arşiv belgelerinde bu hususta da bilgiler vardır. Nitekim Fatih'in çevre temizliği ve sağlığı için bir vakıf[1504] kurduğu kayıtlarda yer almaktadır. Osmanlıların çevre temizliğine büyük önem verdikleri bilinmektedir. Hatta Osmanlı Devleti'nde denizler, körfezler ve koyların taşınan toprak ve çöplerle dolup kirlenmesine izin verilmemiştir. Zira Fatih'in çıkardığı bir emirnamede şu bilgilere yer verilmiş olması oldukça anlamlıdır: "Fatih, Haliç'in kirlenmesine ve toprakla dolmasına engel olmak için gerekli emirleri içeren bir ferman çıkarmış, hazırlattığı bir vakfiyede sokaklara tükürenlerin vereceği zararı önlemek amacıyla sokak başlarında bulunan görevlilerin bu kişilere ceza uygulamasını ve kireçle sokağın dezenfekte edilmesini istemiştir."[1505]

Osman Devleti, yerleşim birimlerinde şehirlerin maddi ve manevi temizliği ve oraların korunması görevini yapan subaşı adlı görevliler tayin etmiştir. Alp Gündüz, Osman Bey'in tayin ettiği ilk subaşıdır.[1506] Devlet, çevre temizliği ve korumacılığı konusunda aldığı tedbirlerin hukuksal altyapısını da kurmuştur. Bu konudaki ilk düzenleme, 1539 yılında Edirne Sancağı çevre temizliği nizamnamesidir. Bu nizamnamede hayvan artıklarıyla ilgili şu hükme yer verilmiştir: "… At ölüsü, davar cifesi ve kesilmiş hayvan başlarının halkı rahatsız edecek şekilde ortada bırakılmaması istenmiş, aykırı

[1503] Şeker, Çevre Bilinci ve Örnekleri, s. 27.
[1504] Yükselmiş-Özdemir, Çevre Sorunları ve İslâm, s. 126.
[1505] Özsoy, 1870'li Yıllarda İstanbul'un Çevre Temizliğinde Yabancı Sermaye, www.ekolojimagazin.com. Ayrıca bkz. Şeker, Çevre Bilinci ve Örnekleri, s. 29.
[1506] Özsoy, 1870'li Yıllarda İstanbul'un Çevre Temizliğinde Yabancı Sermaye, www.ekolojimagazin.com.

davranmakta direnenlerin, ortada bırakılan cife, boynuna asılmak ve halka teşhir edilmek suretiyle cezalandırılacağı bildirilmiştir."[1507]

Esasında çevre kirliliğini, çevre sorunlarının tümü meydana getirmektedir. Sorun bu bağlamda ele alındığında çevre kirlilikleri ya da çevre temizliğini ikiye ayırmak gerekir. Burada insanın yakın ve uzak çevresinin temizlenmesi, çevre kirliliğini önleyen en temel iki nedendir. Çünkü çevre kirlilikleri insanın en yakınından başlamakta ve uzak çevresine doğru yayılmaktadır. Bu sebeple Osmanlı Devleti, sorunun kaynağını görmüş ve uygulamayı da ona göre başlatmıştır. Herkesin evinin önünü temiz tutmasını, kirletmemesini, kirletenlerin uyarılmasını, uyarılara uymayanların da cezalandırılmasını uygulamaya sokmuştur.

Osmanlı Devleti'nde çevre duyarlılığı ve çevre temizliğine dair, vesikalarda yer alan bazı şikâyet ve düzenlemelere rastlanmaktadır. "1746 yılında Üsküdar'da geçen bir hadise ise Osmanlı toplumunun da çevre temizliği konusunda duyarlı olduğunu gösteriyor. Hadise şudur: Davud Paşa Camii civarında, Bostan Sokağı'nda bulunan bazı mahalle sakinleri, aynı sokakta bulunan sütçü dükkânı sahibi çirkaplarını yola döktükleri, sokağı pislettikleri ve geçenleri rahatsız ettikleri şikâyet konusu olmuştur."[1508]

Osmanlı Devleti'nde sokakların temizliğine de büyük ölçüde önem verilmiştir. Bu konuda şöyle bir değerlendirme yapılmıştır: "Bu arada kaydedilmesi gereken bir başka örnek de; sokakların temizliği konusunda alınan bir tedbirle ilgilidir. Sokaklarda veya insanların gelip geçtikleri yerlerde tükürük veya balgam gibi göze hoş görünmeyen çirkinlikleri örtmek üzere; vakıf gelirlerinden ücretleri ödenmek şartıyla sırtında kül veya kum dolu kaplarla dolaşıp bu balgamların üzerlerini kapatan görevlilerin tayin edilmiş olması, hem halk sağlığı bakımından hem de göze hoş görünmeyen manzaraların bertaraf edilmesi yönüyle ilginç bir uygulamadır."[1509] Külün, antiseptik bir madde olduğu düşünülürse, o dönemde tatbik edilen nizamın çok doğru ve yerinde olduğu anlaşılır.[1510]

Osmanlı Devleti'nde belediyecilik teşkilatı 1856 yılında kurulmuş, önceki tarihlerde şimdilerde belediyenin yaptığı işlerden su, ulaşım, aydınlatma, temizlik, asayiş gibi hizmetler vakıflar tarafından yürütülmüştür.[1511] Bu açıdan vakfiyelerin sonunda yer verilen beddua kısmı, vakfiyede belirtilen hizmetin devamı açısından son derece önem arz etmiştir.

[1507] Özsoy, 1870'li Yıllarda İstanbul'un Çevre Temizliğinde Yabancı Sermaye, www.ekolojimagazin.com. Ayrıca bkz. Akgündüz, Osmanlı Kanunnameleri, VI, 540-541.

[1508] Öztürk, Osmanlı Çevre Kültürü, s. 3, www.osmanli.org.tr/yazdirilabilirosmanli.

[1509] Şeker, Çevre Bilinci ve Örnekleri, s. 29-30. Ayrıca bkz. Kazıcı, Vakıfların Çevre İle İlgili Hizmetleri, II, 339.

[1510] Kazıcı, Vakıfların Çevre İle İlgili Hizmetleri, II, 339.

[1511] Ağmanvermez, Bir Vakıf Medeniyeti Olarak Osmanlı, s. 2. Ayrıca bkz. Çimen, Osmanlı'da Vakıflar ve Suya Verilen Önem, s. 262.

"Çevrenin korunması ve vakfın devamı açısından insanlar, bazı endişeler taşımaktadır. Bu endişeyi gidermek için ölümlü olan insanoğlu, ancak beddua yolunu seçmiştir. Bu anlayış, hayır eserlerine karşı yapılabilecek kötülüklerden caydırmakta müspet rol oynamıştır."[1512] "Subaşılık biri mirî diğeri tımar subaşılıkları olmak üzere iki kısımdır ki özellikle İstanbul'un temizliği ile ilgileneni mirî olanıdır. Bu görevlinin gündüzleri şehirde gezerek çarşı, pazar ve mahalle aralarının temizliğini temin etmek, kaldırımları tamir ettirmek, yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya olan binaları mimarbaşına haber vermek gibi sorumlulukları vardı."[1513]

Osmanlı Devleti'nde caddelerin temizliği yeniçeri ağasına, mahalle aralarının temizliği ise mahalle sakinlerine ve umumi meydanların temizliği ise bazen gayr-i müslimlere yaptırılmıştır.[1514] Görüleceği üzere Osmanlı Devleti, yaşanabilir bir çevre için her türlü düzenlemeyi teorik olarak planlamış ve uygulamasını da göstermiştir.

1.2.3. Ağaç Dikmek

Osmanlı Devleti'nde ağaç ve ormanların devlet eliyle korunduğunu ve geliştirildiğini söylemek mümkündür. Özellikle kanunnameler, fermanlar, fetvalar, mahkeme kararları ve vakfiyeler eliyle ağaçların, yeşil alanların ve ormanların korunduğuna dair örnekler ve belgeler mevcuttur. 1870 yılında çıkarılan orman nizamnamesi onların korunmasını da yasal bir zemine kavuşturulmuştur.[1515] Öztürk, bu konuda şöyle bir değerlendirme yapmıştır: "Ormanların ve koruların korunması yönünde de Osmanlı yönetimi titiz davranmıştır. 1559 tarihli bir divan kararında Sapanca dağlarından ağaç kesiminin yasaklandığı belirtilmektedir. Özellikle korulardan ağaç kesimine dikkat edilmiş, korular daimi surette gözetim altında tutulmuştur."[1516]

Osmanlı Devleti'nde, meyve vermeyen yabani ağaçların bakımı ve sulanması için de vakıflar kurulmuştur.[1517] Bursa Emir Sultan vakıfları, bu türe örnek olarak verilebilir. Tungözlü nahiyesinin Bozburun köyünün vakıfları arasında şöyle bir bilgi vardır: "Zikri geçen Bursa yanında bulunan bahçelere ve bağlara gelince, bunlar bir arada olup etrafı avlu ile ihata edilmiş, hududu çevrilmiş olan bahçeler bulunduğundan bahsedilmektedir. Aynı vakfiyede birçok bahçeden söz edilmekte bunların ya hudut ya da doğrudan vakıf bahçe oldukları belirtilmektedir. Vakfiye geleneği gereğince bunların

[1512] Akgün, Çelik Gülersoy İle Röportaj, s. 13.
[1513] Mazak, Şehr-i İstanbul'un Temizlik Kültürü, s.19.
[1514] Mazak, Şehr-i İstanbul'un Temizlik Kültürü, s. 24.
[1515] Akıncı, Türk Çevre Hukuku, s. 146.
[1516] Öztürk, Osmanlı Çevre Kültürü, s. 3, www.osmanli.org.tr/yazdirilabilirosmanli.
[1517] Bayraktar, İslam ve Ekoloji, s. 117.

korunması ve mahsul veriminde devamlılığın sağlanması üzerinde durulmaktadır."[1518]

Osmanlı Devleti'nde mezarlıklara önem verilmiş ve ağaçlandırılması teşvik edilmiştir. Oralar, şehrin en güzel yerlerine kurulmuş ve ihtiyaçlarının karşılanması için de vakıflar tesis edilmiştir. Bu devleti oluşturan yegâne unsurlardan biri vakıflar ise diğeri ebedi istirahatgâhında iken de insana değer verdiğinin nişanesi olan mezarlıklardır. Bizim kabristanlarımızla Osmanlı mezarlıkları arasındaki fark, bizim medeniyetimizle onların medeniyeti arasındaki fark kadar açıktır. "Bir yerleşim merkezinin akciğerleri durumunda olan şehrin ağaçlık alanları, bizim geleneğimizde çoğunlukla mezarlıklardır."[1519] Bir vakfiyede şöyle bir kayıt vardır: "… ve kasaba-i mezkûre olan Köşk kurbünde bina eylediğim kabristan tamiri için iktiza eden masarifin mütevelli harç edip tamir ettire…" ifadeleri geçmektedir. Bu ifadelerden kasaba yakınında yaptırılan mezarlığın tamiri ve diğer gerekli ihtiyaçları için vakıf heyetinin gerekli harcamaları yapmaları istenmektedir."[1520] "Kabre ağaç dikmek sevaptır. Dikilen ağaç ve bitkinin ölünün ruhundan azabın hafifletilmesine sebep olacağına dair rivayetler vardır. Bu nedenle kabirlerin üzerine dikilen ağaçların yaptıkları zikirler, tespihler ve ondan istifade eden canlılar, o kabirde yatanın defterine yazılır ve onu dikene sevap kazandırır. Dikilen bu ağacın mutlaka şu veya bu ağaç olması şart değildir. Ancak meyveli ya da uzun ömürlü olması iyi olur."[1521]

Osmanlı Devleti'nin mezarlıklara ağaç ektirmesinin amacı, çok anlaşılabilir bir hususdur. Çünkü o ilhamını, hem İslam'dan hem de Hz. Peygamberden almıştır. Bu öğretiye göre ağaç, diken için sadaka, ölen için mağfirete vesiledir ve azabı da hafifleticidir. Mezarlıkla ilgili alınan tedbirler arasında etrafının duvarlarla çevrilmesi vardır. Bu işlemin nedeni, mezarlıklara kedi ve köpeklerin girmesini engellemektir.[1522]

Osmanlılar, çevrenin yeşillendirilmesine de önem vermişler, bunu sağlamak için değişik vakıflar kurmuşlardır. Bu yeşillendirme faaliyetleri bazen bahçeler ve diğer ağaçlık alanlarla ilgili olabilmiştir. "Mehmed Ağa tarafından Bergama'nın Kadı Hayreddin Mahallesi'nde yaptırılmış olan medrese ve caminin vakfiyesinde bu cami ve medresenin görevlileri ile mescid-i şerif duvarı önünde bina ve ihya eylediğim ma-i cari çeşmenin tamir ve termimine dahi … harcanmak üzere, toplam olarak içlerinde 2133 adet ağaç bulunan on iki muhtelif bahçenin vakfedilmiş olduğu görülecektir. Bahçeler,

[1518] Şeker, Çevre Bilinci ve Örnekleri, s. 28.
[1519] Şeker, Çevre Bilinci ve Örnekleri, s. 28.
[1520] Şeker, Çevre Bilinci ve Örnekleri, s. 28.
[1521] http://www.sorularlaislamiyet.com.
[1522] Yediyıldız, Osmanlı Toplumu ve Çevre, s. 155. Ayrıca bkz. Akgündüz, Osmanlı Kanunnameleri, VI, 75-76.

bağlar ve ağaçlık alanlarla ilgili vakıfların varlığı, bize Osmanlı'nın diğer eyaletlerinde yeşil alanın ne kadar yaygın olduğunu göstermekle birlikte, yeşillendirilen yerlerin korunmasında da titizlik gösterildiğini gösteren alametlerdir.[1523] Şöyle de denilebilir: "Osmanlı'da doğa ve doğa varlıklarını korumayı hedef alan faaliyetler de vakıflar tarafından yürütülmüştür."[1524]

Osmanlı Devleti'nin ağaca değer verdiği için Osmanlılarla aynı şehri paylaşan gayr-i müslimler, ağaçlara karşı geliştirdikleri olumsuz tavırlarda hep Osmanlıların eleştirisinden çekinmişlerdir. Bu konuda şöyle bir örnekten söz edilmiştir: "Evini genişletmek için bahçesinden ağaç kesmesi gereken bir gayr-i müslimin, müslümanların aşağılamasından korktuğu için bunu açıktan yapamadığını, ağacın diplerine civa dökerek onları kurutmayı düşündüğünü görüyoruz."[1525]

1.2.4. Hayvanları Korumak

Osmanlı Devleti, hayvanları koruma için de gerekli düzenlemeler yapmıştır. Tabii çevrenin ve ekolojik dengenin en önemli unsurlarından biri karada ve suda yaşayan hayvanlardır. Giderek artan çevresel kirlenmeden ve buna bağlı ekolojik bozulmalardan en çok nasibini alan varlıkların başında hayvanlar gelmektedir. Çağımızda tabii dengenin harici etkilerle bozulması, çağın ekonomik anlayışının bir sonucu olarak hayvanların bir zevk aracına, metaya veya sermayeye dönüştürülmesi, canlı yaşamının vazgeçilmez unsurlarından olan hayvanları, yok olma tehlikesiyle yüz yüze bırakmıştır. Bazı hayvan türleri, şimdiden ya yok olmuş ya da hızla yok olma noktasına gelmiştir. Bu nedenle ekolojik dengede önemli bir işlev gören hayvanların ve doğal yaşam alanlarının korunması aciliyet arz etmektedir.

Osmanlı Devleti'nde çevrenin ve ekolojik dengenin korunmasını sağlamak için hukuksal tedbirlere ek olarak vakıfların veya sivil toplum kuruluşlarının ciddi katkıları olmuştur. Osmanlı Devleti'ni her alanda mamur ve bayındır kılan vakıflar, bir yandan da çevrenin korunması ve geliştirilmesi gibi önemli fonksiyonlar icra etmişlerdir. Bunlar, hayvanları korumak gibi ciddi görevler üstlenmişlerdir. "Hayvanlar için kurulmuş vakıflar, iki kısımdır. Birincisi geçici vakıflar, ikincisi ise daimi vakıflardır. Bunlara en güzel örnek, İstanbul'un Yedi Kule semtinde kurulmuş olan vakıftır. Hayvanlarla ilgili diğer bir örnek ise Sadrazam Yusuf Kamil Paşa (1808-1876)'nın hanımı olan Zeynep Kamil'in Üsküdar'da sahipsiz kedilere ciğer dağıtmak üzere kurduğu vakıftır."[1526] Bir başka yazar, "Üsküdar'da kediler

[1523] Şeker, Çevre Bilinci ve Örnekleri, s. 28.
[1524] Bilgi için bkz. Çimen, Osmanlı'da Vakıflar ve Suya Verilen Önem, s. 263.
[1525] Yediyıldız, Osmanlı Toplumu ve Çevre, s. 151. Ayrıca bkz. Özdemir, Yaşayan Gezegen, s. 130-131 ve 160.
[1526] Bayraktar, İslam ve Ekoloji, s.109.

için bir hastane ve Beyazıt Cami'nin avlusunda güvercinler için bakım evinin bulunduğunu"[1527] dile getirmiştir. Ayrıca "17'nci yüzyılda Şam'da kedi ve köpekler için bir hastanenin bulunduğu"[1528] da ifade etmiştir.

İstanbul kadılığına ait bir arşiv belgesine göre Osmanlı Devleti, hayvan haklarını tanımış ve bu hakkı korumayı kamusal bir ödev olarak üstlenmiştir. Yürürlüğe sokulan bir kanunnamede hayvanların hangi saat diliminde çalıştırılacakları, dinlenme zamanının ne olduğu ve emirnameye aksi davrananların nasıl engelleneceği belirtilmiştir. Bu konudaki bir belgede şöyle denilmiştir: "İstanbul kadısı faziletli efendi, Dersaadet'te olan iskelelerden hatap, kömür, kereste, kireç, zahire, ahçar ve levazım-ı sairenin nakli için imal olunan beygirlere ve taşçı merkeplerine, beher gün tulu-ı şemsten vakti asra değin imal olunmak, cuma günlerinde dahi külliyen tatil olunmak ve hamulelerini mahallelerine götürüp avdetlerinde binmemek için semerleri üzerine yarım okiyye timurdan mismar (kalın çivi) vazı öteden beri meri ve cari olan nizamlarından iken bir müddetten beri bazıları adetlerini terk etmiş ve vakt-i asrdan sonra dahi bazı zehair ve saireyi tehmil eylemiş oldukları meşhur ve ihbar olunmuş olmakla imdi fima bad nizam-ı sabıkları üzre ile tulu-ı şemsten mukaddem ve vakt-i asırdan sonra beygir ve merkeplerine hatap ve kereste ve sair hiçbir nesne tahmil etmeyerek ve yevm-i cumada külliyen tatil eylemek, avdette nakip olmamak için mutat olunan timuru çıkarmamak üzere iktiza edenlere tarafımızdan tembih ve tekide mübaderet ve siz dahi ale'd-devam nezaret eyleyesin deyu."[1529]

Osmanlı Devleti'nde makam-ı meşihatça tedvin edilen bir kitapta "kitab-ı nafakatta at ve inek gibi hayvanatın nafakat beyanındadır" başlığına yer verilmiş ve konuya altı madde tahsis edilmiştir.[1530] Devlet arşivlerindeki birçok vesikada Osmanlı döneminde hayvan hakları ve korumacılığının çok ileri düzeyde tutulduğunu görmek mümkündür. Bu vesikalarda kuşların avlanma yasağı, yük hayvanlarının tatil günleri, yük hayvanlarına binme yasağı, işini tamamladıktan sonra hayvanı çalıştırma yasağı gibi düzenlemeler yer almaktadır. Osmanlı din hukukunun en üst makamı olan şeyhülislam tarafından ilan edilen ve İslam'ın bütün mahlukata zulmü yasakladığına dair bir beyanname hükmündeki fetvası şöyledir: "Taraf-ı şuun-i sadarat-penahiye; İstanbul'daki kilabın/köpeklerin şehre emaneti marifetiyle itlafına karar verildiğini gazetelerde mutalaa edilmesi üzerine bunun şime-i adl ve merhamete münafi olduğundan ve bu babtaki teşebbusatın öteden beri halk tarafından meşum addedildiğinden bahisle makam-ı acizeye Dersaadetten ve

[1527] Yediyıldız, Osmanlı Toplumu ve Çevre, s. 150.
[1528] Yediyıldız, Osmanlı Tolumu ve Çevre, s. 150. Ayrıca bkz. Albayrak, Sosyal Hayat ve Çevre, s. 26.
[1529]Albayrak, Sosyal Hayat ve Çevre, s. 66.
[1530] Canan, İslam'da Çevre Sağlığı, s. 108.

taşradan müteaadit müracaat vuku bulmakta, malum-ı sami-i fehimeleri buyurduğu üzere ve halkın muğayir-i kanun olmayan ananat ev maneviyatının da nazar-ı dikkat ve ehemmiyete alınması hikmet-i hüküme mukteziyatından olup din-i mübin dahi bi'l-umum mahlukat-ı ilahiyeye hakkında zulm ve ezayı men eylemekte bulunmasıyla icra-i icabi mehun-i rey-i celile-i sadaret-penahileridir. Ol babta emr ü irade ile hazret-i men lehün emrimdir.[1531]

Osmanlı Devleti'nde evcil hayvanlardan kedi ve köpeklerle ilgili tahsisatlara ve uygulama örneklerine vakfiyelerde çok sıkça rastlanmaktadır. Nitekim bir belgede şöyle denilmiştir: "12 Aralık 1851 tarihli bir vakfiyede …ve hisar-ı mezkurda külle yevmin otuz akçelik nan-ı aziz iştira olunup kilaba eklettirile… ifadesi yer almaktadır. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre, her gün otuz akçe tutarında ekmek satın alınarak hisar köpeklerine yedirilmesi istenmektedir. Hatta Fatih Vakfiyesi'nde imaretlerde kalan misafirlerin binek hayvanlarının bile yem ihtiyaçlarının karşılanması için de tahsisatlar ayrılmıştır."[1532]

İlhamını İslam'dan alan Osmanlı toplumunda merkezi yönetim, hayvanları himaye için bazı yasal tedbirleri yürürlüğe koymuştur. Aslında onların hayvanları himayesi, insana verdiği değerin bir parçasıdır. Bu hususa dışarıdan tanıklık eden Lamartine: "Türkler, hayvanlara karşı Avrupalılardan daha şefkatlidir."[1533] demiştir. Aslında bu hususta onların sözlü desteklerine de asla ihtiyacımız yoktur. Çünkü bu böyledir, biz hem yapar hem yaşarız. Avrupalı ise sözünü eder, ne yapar ne de yaşar.

Osmanlılarda hayvanlara eziyet edilmeksizin onlardan yararlanılması adına yasal tedbirler alınmıştır. "1587 tarihli bir fermanda hayvanlara aşırı yük yüklemek, taşıtmak, birbirine bağlı olarak yürütmek, nalsız işe koşmak ve bakımsız bırakmak yasaklanmış; aksine davrananlara gereken müeyyidenin uygulanması için İstanbul kadısı ve muhtesibi uyarılmıştır. 1811 tarihli bir emirle yavrulama zamanı mart ayında avlanmaya izin verilmemiştir."[1534] "Evcil hayvanların avlanamayacağı gibi insana alışık olan yabani hayvanların avlanması da yasaklanmıştır."[1535]

1.2.5. Kuşları Korumak

Osmanlı şehirlerinde kuşların barınması, yemlenmesi için yer tahsis edilmesine, gecelemeleri için mimari yapılarda uygun yerlerin yapılmasına dair malumat, bilgi ve uygulamalar vakfiye eserlerinde kayıtlıdır. "Anadolu'nun hemen her şehrinin bir cami avlusunda toplanan kuşların,

[1531] Albayrak, Sosyal Hayat ve Çevre, s. 58-66, 94-110.
[1532] Şeker, Çevre Bilinci ve Örnekleri, s. 29.
[1533] Yediyıldız, Osmanlı Toplumu ve Çevre, s. 150.
[1534] Yediyıldız, Osmanlı Toplumu ve Çevre, s. 156.
[1535] Berki, Mecelle Metni ve Açıklamaları, Madde: 294.

güvercinlerin yemlenmelerine dair vakıflar kurulmuştur. Bir vakfiyede camilerin civarındaki leyleklerin bakımlarına harcanmak üzere tahsisatların ayrılmış olması, yerleşme mekânlarında tabiat varlıklarının yaşatılması hususunda ilgi çekici bir uygulama olarak görülmektedir."[1536]

Osmanlının çevreyi ve ekolojik dengeyi korumaya önem verdiği ve çağdaşlarından daha ileri bir düzeye ulaştığı herkesin malumudur. Hasköy mahkemesine ait bir sicil kaydında kuşların avlanma yasağı ve gerekçeli kararı şu şekilde açıklanmıştır: "İzzetli Bostanbaşı Ağa, esna-i evvel-bahar-ı muhsine-asarda kuşların yavru vakti olduğundan avcıların men olunmasını ve öteden beri mutat olan maddelerden olmakla imdi Asitane-i Saadet haricinde veya Boğaziçi ve Üsküdar taraflarında ve mahall-i sairede tuyur sayd ve şikar ile geşt ü güzar edenlerin men ve def hususu iktiza ile tabi tane tekid ve tembih ve siz dahi bizzat dikkat ve ihtimam eyleyesiz deyu."[1537]

Diğer taraftan kuşları korumaya yönelik olarak kuş evleri, kuş hastaneleri ve kuş vakıfları kurulmuştur. "Bugün İstanbul Büyükçekmece Köprüsü'ndeki Yeni Cami, Üsküdar Sultan Selim Camisi ve Ayazma Camii gibi vakıf eserlerinde kuş evi, kuş köşkü, kuş sarayı adı verilen kuş yuvalarına rastlamak mümkündür.[1538] Kuş hastanelerine örnek ise Bursa Tahtakale'de bulunan leylek hastanesi (gurabahane-i laklakan)'dır."[1539] Bütün bunlar bize, Osmanlı Devleti'nde kuşlara özen gösterildiğini, yavrulama zamanlarında avlanma yasağı konulduğunu, şehirlerde barınmaları için özellikle yapılarda kuşlar için yer ayarlandığını göstermektedir.

1.2.6. Su Havzalarını Korumak

Canlı hayatının devamı için son derece gerekli ve tabiattaki dört unsurdan olan su, hemen hemen tüm yaşamın ana kaynağı konumundadır. Kur'ân'ın suyun hayatın kaynağı olmasına yaptığı vurgu, aslında insanın dikkatini suyun ehemmiyetine çekmek içindir. Çünkü hayatın ya da yaşamın kaynağının bozulması, tamamen canlı yaşamına yönelmiş en önemli tehdittir.

Osmanlı Devleti'nde de suların, sulak alanların ve su kaynaklarının korunmasına oldukça fazla önem verilmiştir. II. Selim döneminde su kaynaklarının ve su yollarının korunması hususunda haslar kadısına gönderilen bir hüküm, bugünkü su havzalarını koruma yasasının neredeyse iptidai şeklini göstermektedir. Fermanda şunlar yazılıdır: "Hâlâ Kâğıthane ve Kırkçeşme suyu ve büyük atalarımın ve merhum babam gazi hüdavendigârın eserlerinden camilerine, imaretlerine ve sair gelen su yollarının geçtiği yerlere yakın bazı kimselerin bağ dikip evler inşa edip ziraat ederek ve bahçe yaparak

[1536] Şeker, Çevre Bilinci ve Örnekleri, s. 29.
[1537] Albayrak, Sosyal Hayat ve Çevre, s. 100.
[1538] Şeker, Çevre Bilinci ve Örnekleri, s. 29.
[1539] Bayraktar, İslam ve Ekoloji, s. 116.

su yollarına büyük zarar ve ziyan verdiği bildirilmesi üzerine buyurdum ki; oraya varınca bu hususta bizzat dikkatli olup adı geçen su yollarının üzerine vararak, üç zira üst yanından ve üç zira alt yanından kimseye bağ diktirmeyerek, eğer şimdiye kadar dikilmiş bağ var ise açıklandığı üzere, iki tarafından üçer zira yere kadar olan bağları kaldırasın. Bundan böyle emrime muhalefet ettirmeyesin ve ziraat dahi ettirmeyerek bahçe, ev ve sair şeyler yaptırmayıp men ve def eyleyesin. Yasağa uymayanları yazıp bildiresin ve bundan sonra bu hükm-i hümayunumu su nazırı elinde bırakasın."[1540]

Sularla ilgili bir başka emirnamede şöyle denilmiştir: "Halen Anadolu Kazasker ve İstanbul Kadısı Şeyh Mehmet huzuruma gönderdiği mektupta, İstanbul'a gelen su yollarında meydana gelen zararın giderilmesi için gönderilen hükm-i hümayunumun gereğince Mimar Sinan ve Su yolu Nazırı Paşa ile bazı bilir kişi görüp kardeşim merhum Mehmet'in aş evi yakınında Pirinççi hacı odaları ve Edirne kapısı içinde Gümrükhane yakınında bazı nalbant dükkânları su yolları üzerinde olduğu için çok zararları olduklarından, bir arşın su yolu ve iki taraftan üçer arşın olmak üzere yedi arşın kadar bina ve ağaçların kaldırılmasının lazım geldiğini bildirmekle buyurdum ki: Adı geçen su yolları üzerine bilirkişi ve itimatlı kişilerle varıp gerek adı geçen odalar, gerek nalbant dükkânları ve diğerleri olmak üzere hepsinin zararlarını kanunla kaldırıp kanuna ve önceki emre aykırı kimseye iş yaptırmayasın."[1541]

Osmanlı Devleti'nde şehrin her yanına su akıtılmasına, bunun için sivil girişimlere, vakfiye ve hayrat çalışmalarına yer verilmiştir. "Mahallenin ihtiyacını karşılayacak çeşmeler yapılmış, kaldırımların ve sokakların temiz tutulmasına ve bozulanların tamir edilmesine özen gösterilmiştir."[1542] Osmanlı Devleti'nde şehre su sağlanmasına oldukça önem verilmiş, bunlarla ilgili düzenlemeler yapılmıştır. Osmanlılarda şehrin su ihtiyacının karşılanması için çok büyük gayretler gösterilmiş, bunun için hayır kurumları oluşturulmuş, yıkılanların onarımı için vakfiyelerde özel maddeler getirilmiştir. İlgili vesikalarda şu bilgilere yer verilmiştir: "1567 tarihli bir hükümde Kırkçeşme suyu ile diğer suların geçtiği güzergâhlara bağ, bahçe yapılması, ev inşa edilmesi kesinlikle yasaklanmıştır. Su yolunun üç zira üstünde ve 3 zira altında kalan yerlere bağ dikilmemesi de emredilmiştir. 1758 tarihli bir kararda Kırkçeşme kemerleri arkasında bend-i kebir bitişiğinden geçen umumi yol üzerine yapılan ev ve fırınların yıkılması emredilmiştir."[1543] "Hatta tarihi vakıf su tesislerimizin Türkiye'ye gelen bilhassa batılı seyyah ve sanatkârları büyük ölçüde etkilediği yazdıkları eserlerde görülmektedir. Osmanlılarda yaz günlerinde karla soğutulmuş suların dağıtılması için yapılan

[1540] Binark, Arşiv Belgeleri Işığında Türklerde Çevrecilik, s. 35.
[1541] Binark, Arşiv Belgeleri Işığında Türklerde Çevrecilik, s. 35.
[1542] Öztürk, Osmanlı Çevre Kültürü, s. 3, www.osmanli.org.tr/yazdirilabilirosmanli.
[1543] Öztürk, Osmanlı Çevre Kültürü, s. 3, www.osmanli.org.tr/yazdirilabilirosmanli.

vakıfların sayısı oldukça fazladır. Bu suların nasıl temin edileceği, hangi yol ve usulle getirileceği de bu vakıfnamelerde belirtilmiş bulunmaktadır."[1544]

Osmanlı Devleti, deniz ve limanların temizliğine, denizlere çöp dökülmemesine, bir tertip ve düzen içersinde kullanılmasına önem vermiştir. Ayrıca limanlara gelip giden veya limana uğrayan gemilerin karayı, limanı ve deniz suyunu kirletmesine asla izin vermemişlerdir. Kanuni döneminde Eğriboz sancağı beyine gönderilen körfez ve limanlarda deniz suyunun korunmasını hedefleyen şu emir, Osmanlı Devleti'nin çevreyi bir bütün olarak korumaya gayret ettiğinin delilidir: "… Bundan böyle tembih eylensin ki ister devlet ister rençper gemileri olsun, limanlara atıklarını boşaltmalarına müsaade etmemekle sıkıntıya son verilsin. Riayet etmeyenleri haklarından gelinmek için bildiresin."[1545]

Osmanlı Devleti, diğer iklimlerdeki eyaletlerin liman ve körfezleriyle haliçlerinin tertip ve düzenine de önem vermiştir. Bir vesikada şu bilgiler yer almaktadır: "Mutlu makamına mektup göndererek İskenderiye halicinin önemli olan temizlenmesi işi için, altmış yedi bin yüz seksen yedi altın ücret tahmin olunarak, İskenderiye halicinin Melik Eşref'in yaktığı haliç dahi keşf olunarak, Halic-i Nusir'den on altı bin zira uzunluğu ziyade olup Melik Eşref halicinin ekser ağzına kadar dolarak hala mübarek Nil'in garbiye semtine düşmekle halic ağzından beş yüz benna zira kadar uzaklaşmıştır. Keza mübarek Nil'in meyli gaybiyye doğru olmak üzere vardıkça dahi uzak olduğu anlaşılır. Hala adı geçen halicin temizlenmesi ve keşfi için Mısır emirlerinden İbrahim ve Buhariye kazasından azledilmiş olan Abdurrahman'ın tayin olduğunu bildirmiş bulunmaktasın. Şimdi adı geçen halicin temizlenmesi gerektiğinden buyurdum ki: (sana) vardığında daha önce gönderilen emr-i şerifim gereğince, temizlenmesine gayret ve ihtimam göstererek mümkün mertebe bu işi yapacak olanlara imha ve israf ettirmeyesiniz ve mamur olduktan sonra dahi her yıl görülüp gözetilerek temizlenmesi gerektikçe, temiz ve pak ettirmekten geri kalmayasınız ki sonradan haddinden fazla masrafa ihtiyaç duyulmasın."[1546]

Osmanlı idarecileri, limanların temiz kalmasına çok önem atfetmiş ve bu konulara dair emirler çıkarmışlar ve hükümler koymuşlardır. Burada iki tarihte gerçekleşen iki limanla ilgili bir uygulamaya yer verilecektir. "1559 gibi erken bir tarihte Ağriboz limanına gelen gemilerin safra dökmelerinin engellenmesi için Ağriboz sancakbeyine hüküm yazılmıştır. Limanların temizlenmesine ve temiz tutulmasına ilişkin daimi bir gözetim sürmüştür. 1779 tarihli bir hükümde Unkapanı iskelesine mezbele ve süprüntü nakl ve

[1544] Şeker, Çevre Bilinci ve Örnekleri, s. 29.
[1545] Binark, Arşiv Belgeleri Işığında Türklerde Çevrecilik, s. 36.
[1546] Binark, Arşiv Belgeleri Işığında Türklerde Çevrecilik, s. 36.

ilka olunmayarak, eskiden beri Ayazma iskelesi yakınlarında çöplük tabir olunan yere dökülmesi istenmiştir."[1547]

1.2.7. Toprağı ve Arazileri Korumak

Canlı hayatın devamı için gerekenlerden biri de topraktır. Çünkü tüm canlılar, yeryüzünün bu katmanı üzerinde hayat bulurlar. Bu nedenle toprak, canlı hayatın vaz geçilmez öğesi durumundadır. Öte taraftan tüm ekolojik sistem ve buna bağlı faaliyetler, toprağın üzerinde ve ona bağımlı olarak yürümektedir. Canlı hayatın temel öğelerinden biri olan toprağın zayi olması ve arazilerin çölleşmesi, bitki örtüsünden yoksunlaştırılması veya arazilerin işlenmemesi nedeniyledir.

Osmanlı Devlet hukukunun bir parçası olan İslam hukuku, ülke topraklarını kullanım açısından toprağı üç sınıfa ayırmıştır. Bunlar, gelişmiş/âmir topraklar, gelişmemiş/mevat araziler ve koruyucu/harimlerden oluşmuştur.[1548] Toprağın korunması ve geliştirilmesinde temel kural şudur: "Kim gelişmemiş olan mevat araziyi ihya ederse yani üzerinde bina yapmak ya da ekmek yoluyla kullanıma açar ve geliştirirse, o arazi ona ait olur. Gelişmemiş arazi aşağıdaki yollardan biriyle canlandırıldığında gelişmenin vuku bulduğu kabul edilir. Bunlar şöyle sırlanmıştır: Arazinin etrafına çit veya duvar örmek, çok kuraksa sulamak, çok sulaksa suyu çekmek, kuyu kazmak ya da su kaynağı bulmak, taşlarını kırmak ve zemini temizlemek, araziyi işlemek, ürün yetiştirmek veya ağaç dikmek ve son olarak bina yapmak" [1549]

Toprağın korunması, daha çok iktisadi sebeplere bağlıdır. Neticede toprağın insanların menfaati doğrultusunda korunup geliştirilmesi ekolojik bir faaliyettir. Toprak ve araziyle ilgili ilk dönemlerdeki uygulamalar, sonradan sistematik bir hale getirilmiş ve toprak kanununa tahvil edilmiştir. Bu ilkelere dayalı uygulamalar, hukuksal bir temele dayanmaktadır. Bu uygulamalara ikta adı verilmiştir. Osmanlı dönemindeki toprak sistemi de aynı mekanizmaya tabi olmakla beraber, tımar adını almıştır.[1550] Bu toprak sistemiyle araziler, dolayısıyla topraklar, korunup geliştirilmiştir. Bu manada toprakların idaresi için 1859 yılında arazi kanunnamesi çıkarılmıştır.[1551]

1.2.8. Çöpleri Toplamak

Osmanlı başkentinde atıklar, yabancı sermaye teşebbüsüyle toplanmıştır. Örneğin belgelerde şöyle bir olay kayıt altına alınmıştır: "1870'li yıllarda beş yüz bin nüfusu ile İstanbul, yoğun bir hayvan trafiğine sahip

[1547] Öztürk, Osmanlı Çevre Kültürü, s. 3, www.osmanli.org.tr/yazdirilabilirosmanli.
[1548] Dutton, İslam'da Tabii Kaynaklar, s. 64.
[1549] Dutton, İslam'da Tabii Kaynaklar, s. 66.
[1550] Kazıcı, İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi, s. 418
[1551] Akıncı, Türk Çevre Hukuku, s. 146.

bulunuyordu. Beygirin yaygın bir şekilde kullanıldığı şehirde katır, merkep, sığır, inek, köpek gibi hayvanlar da hayatın bir parçası durumundaydı. Ne var ki, bunların çeşitli hastalıklar sebebiyle ölmeleri veya kesilmeleri sonucunda ortaya çıkan artıklar, viranelere veya Boğaziçi'ne bırakılıyordu. Deniz yüzünde hayvan ölüleri çürüyor ve ortalığa pis kokular yayıyordu. Bu da doğal olarak çeşitli hastalıklara davetiye çıkarıyordu. Mösyö Lens adındaki bir yabancı sermaye temsilcisi, 1879 yılında söz konusu atıkları toplamak ve değerlendirmek için Osmanlı hükümetine başvurmuş, inceleme sonucunda bir sözleşme ile kendisine bu imtiyaz verilmiştir."[1552]

Kanuni döneminde Edirne'ye tayin edilen subaşıya verilen emir ve yasaklar, Osmanlı'da çevreciliğin idari ve hukuki bir yapıya sahip olduğunu göstermiştir. Bu emirler ve yasaklar şöyledir: "Bundan böyle hiçbir kimse evinin çevresini ve dükkânlarını pis tutmayıp herhangi bir pis madde görürlerse de temizlesinler. Subaşı Ömer, çarşı ve mahallelerde dökülen pislikler kimin evine ve avlusuna yakınsa onun döktüğüne kanaat getirerek temizletsin. Eğer başkaları dökmüşse dökenler bulunsun ve cezalandırılsın. Kervansarayların pislikleri, işletmecisi tarafından boş bir yere döktürülsün. Hamamların pis su yolları belli bir yerden akmalıdır. Kimsenin evinin ve avlusunun yakınından geçmemelidir. Kim buna riayet etmez ise ona temizlettirilsin. Pis su yolları üzerine yol yapılmasın; yapanlar olursa şehir subaşısı marifetiyle kaldırılsın. Çamaşır yıkayanlar pis suları ve kan alıcılar da aldıkları kanları umumi yollara dökülmesini engelleyerek boş yerlere dökülmesini sağlasınlar. Arabacılar sığırlarını nalbant dükkânında otlatmayıp önceden kimde otlattırıyorlarsa tekrar orada otlattırsınlar. Zaruri olarak nalbant dükkânında otlatmaları icap ediyorsa arabacılar pislenen yeleri temizlesinler. Sığırların diğer her tür pisliklerini şehrin dışında boş bir yere iletsinler. Arabacıların öküzlerini halkın evlerinin önüne ve avlularına bağlamalarına izin verilmesin. Evlerde çamaşır yıkadıkları sabunlu suyu yolun üzerine dökmesinler. Dökenlere gereken muamele yapılsın. Çevreyi her türlü pislik ve leşlerden temizlettirsinler. At ölüsü ve sair davar leşlerini halkın rahatsız olacağı yerlere koydurtmasınlar. Her kim bu hususlara riayet etmeyip inatlaşırsa ortalığa bıraktığı leşin kafası boynuna asılarak halka teşhir edilsin. Hiç kimse yasaklarıma karşı gelmesin. Buna cüret edenler katıma bildirilsin. Kadı ve subaşı halka yardımcı olmayı ihmal etmesinler."[1553]

Fatih, bir vakfiyesinde çevre sağlığını koruma için şu emirleri yazdırmıştır: "Ben ki İstanbul fatihi, abd-i aciz Fatih Sultan Mehmed Hanım, bizatihi alın terimle kazanmış olduğum akçelerimle satın aldığım, İstanbul'un

[1552] Özsoy, 1870'li Yıllarda İstanbul'un Çevre Temizliğinde Yabancı Sermaye, www.ekolojimagazin.com.

[1553] Binark, Arşiv Belgeleri Işığında Türklerde Çevrecilik, s. 34. Ayrıca bkz. Akgündüz, Osmanlı Kanunnameleri, VI, 540-542.

taşlık mevkiinde kain ve malumu'l-hudud olan 136 bağ dükkanımı aşağıdaki şartlar muvacehesinde vakf-ı sahih eylerim. Şöyle ki, bu gayr-i menkulatımdan elde olunacak nemalarla İstanbul'un her sokağına ikişer kişi tayin eyledim. Bunlar ki ellerindeki bir kap içersinde kireç tozu veya kömür külü olduğu halde günün muayyen saatlerinde bu sokaklarda gezeler. Bu sadakalarla tükürenlerin ifrazatının üzerine bu tozu dökeler ki yevmiye yirmişer akçe alsınlar. Ayrıca nasp eylediğim hekimler kapı kapı dolaşarak hastalara şifa bulduralar."[1554]

Osmanlı Devleti döneminde şehirlerde çöplerin belli yerlerde toplanmasına ve geri kazanılarak ayrıştırılmasına da özen gösterildiği bilinmektedir. Bu hususa dair bir belgede şunlar kayıtlıdır: "Yeniçerilerin eski ve yeni odaları ile Acemi oğlanları ve sekban odalarının çöplerinin Langa kenarından denize dökülmesi icap ediyordu. 1585'te Yeni Kapı'dan denize döküldüğü öğrenilince hemen müdahale edilerek yeniden Langa'dan denize dökülmesi sağlanmıştır."[1555]

Osmanlı Devleti, büyük şehirlerde çöplerin düzenli toplanmasından sorumlu görevliler tayin etmiştir. Bu bağlamda çevre temizliğiyle görevli subaşılar ile bunlara bağlı çöplük subaşıları görevlendirilmiştir.[1556] Diğer taraftan h. 1339'da hazırlanarak yürürlüğe giren bir çevre temizliği nizamnamesi de mevcuttur.[1557] Yine 1729 tarihinden itibaren kasaba ve şehirlerde feraş-ı mezbeleler yani, süpürücüler istihdam edilmeye başlanmıştır.[1558] 1573 tarihli bir belgede Bursa çöplük subaşılığı görevini alan memura yıllık 13.500 akçe verildiği yazılmıştır.[1559]

Osmanlı Devleti, bazı dönemlerde şehrin temizliğinden kadıları sorumlu tutmuştur. Şehrin temizlenmesinden veya temizlettirilmesinden kadılar mesul ettirilmiştir. "Osmanlı Devleti'nde belediye işlerini modern anlamda belediyeciliğin ihdas edilmesinden önce de hem adlî hem idarî görevleri de uhdesinde barındıran kadı yürütmekteydi. Kadı, aynı zamanda şehrin temizliğinden de sorumluydu. Çevrenin temiz tutulması, çöp sevkiyatının sağlanması, şehrin pis kokulardan arındırılması birinci derecede kadının göreviydi."[1560]

İstanbul kadılığı arşiv kayıtlarında çevre temizliği ve çevre sağlığıyla ilgili belgelerin bulunmuş olması, Osmanlı Devleti'nin bu konuya verdiği önemin bir nişanesidir. Osmanlı Devleti'nde sokak ve mahallelerin

[1554] Akıncı, Türk Çevre Hukuku, s. 145.
[1555] Yediyıldız, Osmanlı Toplumu ve Çevre, s. 155.
[1556] Akıncı, Türk Çevre Hukuku, s. 146.
[1557] Akıncı, Türk Çevre Hukuku, s. 146.
[1558] Ünal, Çevre, İnsan ve İslam, s. 35.
[1559] Yediyıldız, Osmanlı Toplumu ve Çevre, s. 156.
[1560] Şehr-i İstanbul'un Temizlik Kültürü, s. 18. Ayrıca bkz. Günalan, Osmanlı Esnaf ve Toplumunda Temizlik Anlayışı: Belgeler Üzerine Bir Değerlendirme, s. 76.

temizliğiyle ilgili bir emirnamede şunlar yazılmıştır: "İstanbul kadısı faziletli efendi! Asitane-i Dersaadet sokakları has ve haşakla mülevves olduğundan süpürülüp tathir olunması lazım eden ve nezafet kabilinden olarak herkes hanesi ve dükkan önlerini süpürüp has ve haşaktan tathir eylemesi hususu bu defa iktiza edenlere başka başka ferman-ı ali ile tembih olunmuş olmakla imdi siz dahi herkes hane ve dükkanlarının önlerini tathir eylemesi ve bundan sonra herkes dükkan ve hanelerinden sokağa süprüntü ve dükkanlarının ve her kimin hane ve dükkanı önünde süprüntü görülürse tedip olunacağını eimme-i mahallatı celb ile gereği gibi tembih ve münadiler ile tekide mübaderet eylesin!"[1561]

Osmanlı Devleti'nde çevre temizliğiyle ilgili kurumsal yapılanmalara ilave olarak yasal düzenlemeler yapılmıştır. Bunlardan birisi de yasak namelerdir. "Yasak namenin muhtevasına bakıldığında şahısların ev ve dükkânlarını temiz tutmaları, pislik varsa gidermeleri, çöplük subaşısının mahallelerdeki mezbeleyi kaldırtması, hamamların katı ve sıvı atıklarının uzaklaştırılması, evlerden çamaşır sularının yollara dökülmemesi, hayvan laşelerinin insanların yaşadığı mekânlardan derhal uzaklaştırılması, açık mezarlık bırakılmayıp duvar çekilmesi, arabaların özel park yerlerine konulması gibi hususları kapsadığı görülmektedir."[1562]

1.2.9. Bataklıkları Kurutmak

Osmanlı Devleti'nde bataklıkların kurutulması ve artan nüfus oranını beslemeye yetecek ürünlerin yetiştirilmesi için yeni tarım alanlarının oluşturulması çalışmaları yapılmıştır. Bataklıkların kurutulması, birçok hastalığın önlenmesini sağlarken aynı zamanda kısmen bazı olumsuzluklara da zemin hazırlamıştır. Bu konuda var olan bir arşiv belgesinde şöyle denilmiştir: "Osmanlı Devleti'nde özellikle 19. yüzyılda bataklıkların kurutulması yönünde pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar sayesinde bu tür yerlerin hem zirai üretime açılması gibi iktisadi kaygılar üzerine hem de bölgenin havasının düzelmesine ve çevrenin yaşanabilir hale gelmesi yani çevre kaygısı üzerine yapılmıştır. 25 Temmuz 1886 tarihli belgede Çanakkale'nin havasının bozulmasına sebep olan 60 bin zira bataklığın kurutulması istenmiştir."[1563] Bu bilgiler, Osmanlı Devleti'nin halkını rahat ettirmek adına elindeki imkânları sonuna kadar kullandığını göstermektedir.

[1561] Albayrak, Sosyal Hayat ve Çevre, s. 52.
[1562] Öztürk, Osmanlı Çevre Kültürü, s. 2, www.osmanli.org.tr/yazdirilabilirosmanli.
[1563] Öztürk, Osmanlı Çevre Kültürü, s. 2, www.osmanli.org.tr/yazdirilabilirosmanli. Bir zira', orta parmak ucundan dirseğe kadar olan bölüm olup, değişik türleri olmasına karşın genelde 64 cm olduğu kabul edilmiştir. 60.000*64=3840 km kare.

1.2.10. Şehirleri Planlamak

Osmanlı Devleti'nde hem şehirlerin hem de yapıların bir nizam ve verilen ruhsata göre yapılmasına dönük hükümler ve fermanlar çıkarılmıştır. Bunların bir kısmı, Hz. Peygamberin ilgili emir ve uygulamalarından çıkarılmış diğer bir kısmı da günün şartları doğrultusunda yeniden oluşturulmuştur. Bir belgede şu bilgilere rastlanması oldukça manidardır: "1572 tarihli bir belgede Zeyrek Cami'nin hali arsası üzerine yapılan bir ev ile alakalı davada çok katlı evlerin camilerden en az 5 zira uzak olması; 1573 tarihinde Mimar Sinan'a gönderilen bir hükümde Ayasofya Cami etrafına usulsüz yapılan evlerin ve binaların yıkılması, sağ ve sol tarafların 35'er arşın boş bırakılması; 1744 tarihli bir kararda Balat'ta inşa olunacak binanın belirlenen ölçülere göre yapılmasına dair ruhsat verildiği, ölçülere riayet edilmediği takdirde yıkılacağı; 1559 tarihli bir kararda sur diplerine ev yapılmaması, yapılanların yıktırılması veya izin verilen yerlerde ve ölçülerde yapılması istenmektedir."[1564]

Osmanlı Devleti'nde binaların yapımında bazı hususiyetlerin dikkate alınması emredilmiş ve emirlere dair uygulama yönergeleri çıkarılmıştır. Bu yönergelerden birinde: "Yanma riski bulunan evlerin taştan yapılması, caddeler üzerine şahnişin (üç tarafı pencereli çıkma) ve çardak çıkarılmaması, iş bilmez mimarlara iş verilmemesi, ev ve dükkânların kârgir (taş ve tuğladan yapılan yapı) yapılması, 1719 tarifli bir fermana göre ahşap ev yapımının tamamen yasaklanması ve Yahudilerle Hıristiyanların iki kattan daha yüksek bina yapmamaları, 1725 tarihli belgede müslüman ve gayr-i müslim halkların yapacakları evlerin yüksekliğinin belirlendiğine"[1565] değinilmiştir.

Osmanlı yönetim sisteminde devletin temel görevi, vatandaşın canını, malını, hürriyetini korumak ve ülkede asayişi sağlamaktır. Bayındırlık hizmetleri, esasen devletin temel görevleri arasında yer almamıştır. Osmanlı Devleti'nde, kurulu bir belediye teşkilatı olmamakla birlikte Osmanlı şehirleri çağdaşı batılı kentlerden çok daha düzenli bir biçimde kurulmuştur.[1566]

Osmanlılarda "Vakıflar, şehirlerin imarında önemli görevler üstlenmişlerdir ve bu görevlerini yerine getirirlerken doğaya mümkün olduğunca az zarar vermişlerdir."[1567] Osmanlılar evlerini iş alanlarından uzak, içersinde ağaçlar ve havuz bulunan bir avluda en fazla iki veya üç katlı inşa etmişlerdir.[1568] Ayrıca evler, su kanalları, arkları ile su havzalarından uzak yerlere yapılmış, buna uymayanların evleri ve iş yerlerinin yıkımına karar

[1564] Öztürk, Osmanlı Çevre Kültürü, s. 3, www.osmanli.org.tr/yazdirilabilirosmanli. Arşın 68 cm'dir, bina arşını 75,8 cm'dir, endaze ipekler için kullanılır ve 65,25 cm'dir.
[1565] Öztürk, Osmanlı Çevre Kültürü, s. 3, www.osmanli.org.tr/yazdirilabilirosmanli.
[1566] Bilgi için bkz. Çimen, Osmanlı'da Vakıflar ve Suya Verilen Önem, s. 263.
[1567] Bilgi için bkz. Çimen, Osmanlı'da Vakıflar ve Suya Verilen Önem, s. 263.
[1568] Bilgi için bkz. Yediyıldız, XVII. Asır Bursa Evleri, s. 185-192.

verilmiştir. Osmanlı şehirlerinde camilere, namazgâhlara ve mescitlere özel önem verilmiş, gölgeleyeceği ve ışığa engel olacağından mescitlerin beş zira yakına ev yapılması yasaklanmıştır.[1569]

Osmanlı şehirlerinde genellikle haftanın belli günlerinde pazar yeri olarak kullanılan meydanlar hep var olmuştur. Ayrıca bu şehirlerde küçük ya da büyük mutlaka bir Ulu Cami ve çarşı yer almıştır. Osmanlı şehir yerleşme planında cadde ve sokakların çok önemli bir yeri vardır. Osmanlı şehirlerinde dar ve çıkmaz sokaklar kurulmuştur. Sokakların dar ve çıkmaz olarak kurgulanmasında sünnet ekolojisinden gelen ekolojik uygulamalar etkili olmuştur. Ayrıca suçları önleme ve mahremiyeti sağlama da amaçlanan hususlar arasındadır.[1570]

1.2.11. Havayı Korumak

Günümüzde çevre sorunları deyince ilk olarak akla hava kirliliği gelmektedir. Zira çevre sorunlarının en hızlı ve en görünür biçimi, hava kirliliğinde kendini göstermektedir. İnsanların olumsuz faaliyetlerinin ve sanayileşmenin bir sonucu olarak atmosfer, her geçen gün gittikçe artarak kirlenmektedir. Hava, canlı yaşamın devamı için en gerekli unsurlardan biridir. Hava, İslam'a göre insanların ortak menfaat alanıdır. Bu açıdan hava kimsenin malı değildir. Dolayısıyla yaşayan ve gelecekte yaşayacak her canlının hava üzerinde hakkı vardır. Bu nedenle insanlar, havayla ilgili tasarruflarında belli prensiplere dikkat etmelidirler.

Büyük düşünür İbn Haldun, mukaddimesinde hava kirliliğiyle ilgili olarak şu önerileri dile getirmiştir: "Şehirleri kötü hava şartlarından korumak için daha şehri kurmadan önce havası iyi ve temiz olan bir bölgenin seçilmesi gerekir. Eğer havası durgun ve kötü, hatta müteaffin, ayrıca sulara, su birikintilerine veya bataklıklara yakın olursa bunun canlılar üzerinde derhal kötü tesirleri görülür."[1571]

Osmanlı Devleti'nde havanın korunmasıyla ilgili tedbirlere genel olarak çevre sağlığının korunmasıyla ilgili olan tedbirler içinde yer verilmiştir. Toprağın, suyun, çevre sağlığının ve canlı varlıkların korunması devletin amaçları içinde yer almıştır. Bu bakımdan devletin canlı yaşamın vaz geçilmez öğesi olan temiz havayı korumaya özen gösterdiğini düşünüyoruz.

"Osmanlı Devleti'nde özellikle 19. yüzyılda bataklıkların kurutulması yönünde pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar sayesinde bu tür yerin hem zirai üretime açılması gibi iktisadi kaygılar üzerine hem de bölgenin havasının düzelmesi ve çevrenin yaşanabilir hale gelmesi yani çevre kaygısı

[1569] Yediyıldız, Osmanlı Toplumu ve Çevre, s. 156.
[1570] Bayartan, Şehir ve Osmanlı Şehri, s. 88-89.
[1571] İbn Haldun, Mukaddime, II, 234.

üzerine yapılmıştır. 25 Temmuz 1886 tarihli belgede Çanakkale'nin havasının bozulmasına sebep olan 60 bin zira bataklığın kurutulması istenmiştir."[1572]

Osmanlı Devlet'inde açık havaya çıkma, yaylada ve yazın daha serin yerlerde oturma gibi gelenekler oluşmuştur. Osmanlı arşivlerinde yer alan bir belgede öğrencilerin bu ihtiyacı için şöyle denilmiştir: "Bu arada vakfiyelerde daha da ilginç uygulamalarla karşılaşıyoruz. 3 Haziran 1768 tarihli vakfiyede … ve senevi üç bin akçe, sıbyanın teferrüce ihraçları içün harç ve sarf olunup, eyyam-ı baharda sıbyan bir mahall-i indi'l-küşaya ihraç ve bade'l-ıstıyaf hengam-ı avdette…" ifadeleri yer almaktadır. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre yılda üç bin akçe ayrılarak okul çocuklarının şehir dışına çıkartılıp temiz hava teneffüsleri için harcanmasını, bu gaye ile bahar günlerinde çocukların iç açıcı ve havadar bir yere çıkartılarak dinlenmelerinin sağlanması istenmektedir."[1573]

1.2.12. Göçü Engellemek

Günümüz çevre sorunlarının temelinde, şehirlerin alabileceğinden daha fazla insan nüfusuna ev sahipliği yapması yatmaktadır. Bu durum, günümüzdeki birçok çevre probleminin belki de ana kaynağıdır. Bu açıdan Osmanlı Devleti zamanında büyük şehirlere yapılacak göçlere belli kriterler getirilmiş, işe yaramadığı durumlarda da göç kökten yasaklanmıştır.

Osmanlı Devleti'nin Hz. Peygamberin ekolojik sünnetinden kaynaklı ekolojik uygulamalarından biri de uzun süre İstanbul için yürürlüğe sokulan göç yasağıdır. İstanbul'un şehirleşme, artan nüfus ve bunların beraberinde getirebileceği suç ve istihdam sorunları dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin koyduğu bu yasak uzun bir süre uygulanmıştır. "İstanbul için önemli düzenlemelerden biri de uzun süre devam eden göç yasağıdır. Bu yasağın İstanbul'un fiziki yapısının bozulmamasında çok önemli katkısı olduğu söylenebilir. Şüphesiz 500 bin nüfusa sahip bir İstanbul ile bunun üzerinde bir nüfusu barındıran İstanbul'un çevre ve temizlik problemleri de farklı olacaktır. Bu yasağa ilişkin Osmanlı arşivlerinde çok belge vardır."[1574]

Sonuç

Osmanlı Devleti'nde çevre meselesi, tabii dengenin muhafaza edilmesi, kulların ve diğer canlıların hukukunun korunması gibi temel esaslara bağlanmıştır. Osmanlı asırlarında yaşanabilir bir çevre ve ortam için pek çok

[1572] Öztürk, Osmanlı Çevre Kültürü, s. 2, www.osmanli.org.tr/yazdirilabilirosmanli. Bir zira', orta parmak ucundan dirseğe kadar olan bölüm olup, değişik türleri olmasına karşın genelde 64 cm olduğu kabul edilmiştir. 60.000*64=3840 km kare.
[1573] Şeker, Çevre Bilinci ve Örnekleri, s. 30.
[1574] Öztürk, Osmanlı Çevre Kültürü, s. 2, www.osmanli.org.tr/yazdirilabilirosmanli.

düzenleme ve uygulamanın yürürlüğe girdirildiğine arşiv belgeleri tanıklık etmektedir.

Osmanlı Devleti'nin modern dünyaya bıraktığı önemli değerlerden biri muasırlarının oldukça ilerisinde olan bir çevre anlayışıdır. İnsanı, yöneticisi ve tüm çeşitliliğiyle Osmanlı Devleti, kendisine tabiata göre bir konumlama edinmiştir. Fakat günümüz insanı ve modern toplumları tabiatı kendilerine göre dizayn etmeye yeltenmişlerdir. Çevreye zarar vermekle insanın, aslında bindiği dalı kestiğini anlamasının zamanı çoktan geçmiştir. Doğanın sorumsuzca tahrip edilmesi, çevrenin umursamazlıkla kirletilmesi, tabiattaki sınırlı şeylerin hoyratça kullanılması, gelecek kuşaklardan alınmış emanet anlayışı değil, tam bir mirasyedi zihniyetinin egemenliğidir.

Kur'ân, insanın başına gelen sıkıntıların, aslında kendi yapıp etmelerinin sonucu olduğunda (eş-Şura, 30) ve hatta insana yaptıklarının kötü sonucunu tattıracağında (er-Rûm, 30/41) oldukça net bir söyleme sahiptir. Çevre sorunlarının derin sebeplerini aslında burada aramak gerekir. İnsan çevre ilişkilerinin tarihi, insanın yeryüzüne gelmesiyle başlamıştır. Çevre kirliliği bir bakıma manen kirlenen insanın dışa yansıma biçimidir. Kirlenen doğa değil, insanın kirlenen tabiatının tabiattaki resmidir.

Allah'ın doğaya yerleştirdiği, her yıl ölen binlerce hayvan leşlerini ve kurumuş bitki artıklarını istihaleye yani kimyevi değişime tabi tutan doğal temizleme artık işlevini yapamaz duruma gelmiştir. Rabbimiz yeryüzünde sürekli olarak meydana gelen tabii kirlenmeleri kurmuş olduğu ekolojik sistemle sürekli temizlemektedir. Yeryüzünü adeta rüzgârlarla süpürmekte ve yağmurlarla yıkamaktadır. Osmanlı Devleti'nin tabiat ve çevreyle ilişkisi, bir efendi-köle ilişkisi olmayıp tamamen eşit iki durumun saygıya dayalı ilişkisidir. Çevre sorunlarının üstesinden gelmenin yolu, tabiatla ahenk içinde olmaktan geçtiğini bilmeliyiz.

Osmanlı Devleti, çevreye zarar vermeyi hiç düşünmemiştir. Bilmeden verdiği ya da sebep olduğu zararları da telafi etmeye çalışmıştır. Onlar, şehirlerini tabiata uyumlu bir şekilde imar etmişlerdir. Alınan tedbirlere rağmen ortaya çıkan kaçınılmaz çevresel zararlara ve kirlilik türlerine karşı kanuni, örfi ve dini hukuk ve diğer teknik yollarla mücadele etmiştir.

Kaynakça

Ağmanvermez, Ahmet, Bir Vakıf Medeniyeti Olarak Osmanlı, 2008, http://www.zafersen.com.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah b. Hilal b. Esed b. İdris, el-Müsned, Tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, Daru'l-Ma'rife, Mısır 1985, I-VI.

Albayrak, Sadık, 41 Orijinal Belge Işığında Eski İstanbul'da Sosyal Hayat ve Çevre, İgdaş Yay., İstanbul 1997.

Akgündüz, Ahmed, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, İstanbul 1993.

Akgün, Vahdettin, Çelik Gülersoy İle Röportaj, Diyanet Aylık Dergi, Sayı: 20, Ağustos 1992.

Akıncı, Müslüm, Türk Çevre Hukuku, Kocaeli Kitap Kulübü Yay., Kocaeli 1996.

Aydın, Muhammed, Kuran ve Sünnete Göre İnsanların Bozgunculuklarının Çevreye Etkileri, İÜİF Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu, Yalın Yayıncılık, İstanbul 2008, I-II.

Baktır, Mustafa, İslam Hukukunda Külli Kaideler, A. Ü. İlahiyat F. Dergisi, Erzurum 1988.

Bayraktar, Mehmet, İslam ve Ekoloji, DİB Yay., Ankara 1997.

Bayartan, Mehmet, Tarihi Coğrafya Çalışmaları Açısından Şehir ve Osmanlı Şehri, Coğrafya Dergisi, İstanbul 2005.

Berki, Ali Hikmet, Mecelle Metni ve Açıklamaları, Hikmet Yay., İstanbul 1985.

Berkes, Fikret Kışlalıoğlu, Mine, Çevre ve Ekoloji, Remzi Kitabevi, Ankara 1993.

Bimark, İsmet, Arşiv Belgeleri Işığında Türklerde Çevrecilik, Ekoloji Der, Yıl:1996, Sayı:19.

_____, Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı'da Çevrecilik Anlayışı, Mimar ve Mühendis Dergisi, Sayı: 26.

el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (194-256), el-Câmiu's-Sahîh, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Bulak 1311, I-IX.

_____, el-Edebü'l-Müfred, Tahk. M. Fuad Abdülbaki, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1375.

Canan, İbrahim, İslam'da Çevre Sağlığı, Cihan Yay., İstanbul 1986.

Çepel, Necmettin, Ekoloji Terimleri Sözlüğü, İ.Ü.O.F. Yay., İstanbul 1982.

Çimen, Ferhat, Küresel Isınma; Osmanlı'da Vakıflar ve Suya Verilen Önem, T.C. Başbakanlık Vakıflar Genel Müdürlüğü, Ankara.

Doğan, D. Mehmet, Büyük Türkçe Sözlük, İz Yay., İstanbul 1996.

Dutton, Yasin, İslam'da Tabii Kaynaklar/İslam ve Ekoloji, Çev. Murat Çiftkaya, İgdaş Yay., İstanbul 1997.

Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, Sünen-i Ebî Dâvûd, Tahk. Şuayb Arnâûd-Muhammed Kemal Karabellî, Daru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, Beyrut 1430/2009, I-VII.

Ertürk, Mustafa, Çevre Hakkındaki Bazı Hadislerin Güncel ve Evrensel Değeri, İÜİF Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu, Yalın Yayıncılık, İstanbul 2008, c. I-II.

Geldiay, R.-Kocataş, A., Genel Ekoloji, Ege Ü. Yay., Bornova 1975.

Gürsel, Deniz, Çevresizsiniz, İnsan Yay., İstanbul 1989.

Günay, Muzaffer, Çevrem ve Ben, Türdav Yay., İstanbul 1998.

Günay, Hacı Mehmet, Himâ, DİA, İstanbul 1998.

Görmez, Kemal, Çevre Sorunları ve Türkiye, Gazi Kitabevi Yay., Ankara 1997.

Görmez, Kemal-Göka, Erol, Çevre ve Çocuk, Çocuk Vakfı Yay., İstanbul 1993.

İzzeddin, Mavil Y., İslami Ahlak ve Çevre, Çev. Murat Çiftkaya, İgdaş Yay., İstanbul 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, es-Sünen, Tahk. Şuayb Arnauld ve Ark, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1430/2009, I-V.

İbn Haldun, Mukaddime, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1988, I-II.

el-Hafız, B. A. Masri, İslam ve Ekoloji, Çev. Murat Çiftkaya, İgdaş Yay., İstanbul 1997.

Hamidullah, Muhammed, İslam Peygamberi, Çev. Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul 1995, I-II.

_____, el-Vesâiku's-Siyâsiyye, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul trs.

http://www.sorularlaislamiyet.com.

Karadut, Ahmet, İslâmî Açıdan Ekoloji, Diyanet Aylık Dergi, Sayı: 20, Ağustos 1992.

Karataş, Mustafa, Çevre Bilincini Geliştirmeye Yönelik Çabalar, İÜİF Çevre ve Din Uluslar Arası Sempozyumu, Yalın Yayıncılık, İstanbul 2008, I-II.

Kazıcı, Ziya, İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi, Kayıhan Yay., İstanbul 1999.

_____, Vakıfların Çevre İle İlgili Hizmetleri, İÜİF Çevre ve Din Uluslar Arası Sempozyumu, Yalın Yayıncılık, İstanbul 2008, I-II.

Kışlalıoğlu, Mine-Berkes, Fikret, Ekoloji ve Çevre Bilimleri, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.

Kayhan, Kur'ân'da Çevre Kavram ve Çevre İnsan İlişkisi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2002.

Llewellyn, Osman, İslam Hukukunda Çöllerin Islahı ve Korunması/İslam ve Ekoloji, Çev. Murat Çiftkaya, İgdaş Yay., İstanbul 1997.

Macit, Yunus, Sünnet Verileri I. Çevre Eğitiminin Esasları, Hadis Tet. Der., c. 3, s. 2, 2005.

Mazak, Mehmet, Şehr-i İstanbul'un Temizlik Kültürü, Küçükçekmece Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları, Haziran 2010.

Miras, Kamil-Naim, Ahmet, Sahihi Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi, DİB Yay., Ankara 1983, I-XIII.

Moment, Gairdner, B., W. B. E., Ecology, VI, 37-38.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri, Sahihu Müslim, Tah. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1991, I-IV.

Muslu, Yılmaz, Ekoloji, Yeni Asya Yay., İstanbul 1987.

en-Nesâî, Ebû Abdurrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, es-Sünenü'l-Kübrâ, Tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2001, I-XII.

Özdek, E. Yasemin, İnsan Hakkı Olarak Çevre Hakkı, TODAİE Yay., Ankara 1993.

Öztürk, Osmanlı Çevre Kültürü,
www.osmanli.org.tr/yazdirilabilirosmanli.

Özdemir, İbrahim, Çevre ve Din, Çevre Bakanlığı Yay., Ankara 1997.

Özdemir, İbrahim, Yaşayan Gezegen, Kaynak Yay., İstanbul 2001.

Özdemir, İbrahim-Yükselmiş, Münir, Çevre Sorunları ve İslâm, DİB.Yay., Ankara 1995.

Özsoy, 1870'li Yıllarda İstanbul'un Çevre Temizliğinde Yabancı Sermaye, www.ekolojimagazin.com.

Öztan, Yılmaz, Çevre Kirlenmesi, K.T.Ü.O.F. Yay., Trabzon 1985.

Sakallı, Talat, Bilinç Kirlenmesi veya Çevre Kirliliğinin Zihnî Temelindeki Aşınma, İÜİF Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu, Yalın Yayıncılık, İstanbul 2008, I-II.

Şeker, Mehmet, Osmanlı Vakfiyelerinde Çevre Bilinci ve Örnekleri, Ekoloji Dergisi, Yıl: 1992, Sayı: 4 (Eylül-Ekim-Kasım).

Şentürk, Habil, Hz. Peygamber ve Çevre Bilinci, VI. Kutlu Doğum Sempozyumu, Isparta 2003.

Temel, Ali Rıza, İslam'a Göre İnsan Çevre İlişkisi/İnsan ve Çevre, İstanbul 1992.

et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsa b. Sevra, el-Câmiu's-Sahîh, Tahk. A. M. Şakir-M. F. Abdülbaki-İ. A. Ivaz, Matbaatu Mustafa Babi Halebi, Kahire 1397/1977, I-V.

Toksoy, Fatma, Milli Gazete, (http://www.milligazete.com.tr) 15 Haziran 2013 Cumartesi

Toprak, Muhsin, İslam'ın Çevre Bilincine Katkısı, Yeni Ümit Dergisi, Yıl: 18, Sayı: 60, Temmuz-Ağustos-Eylül, 2005.

Uslu, İbrahim, Çevre Sorunları, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Ünal, İbrahim, Çevre, İnsan ve İslam, Gençlik Yay., İstanbul 1994.

Ünlü, Halil, Yerel Yönetim ve Çevre, Kent Basımevi, İstanbul 1991.

Yediyıldız, Osmanlı Toplumu ve Çevre, U.U. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 17, s. 2, Bursa 2008.

Yediyıldız, XVII. Asır Bursa Evleri (Bursa Şer'iye Sicillerine Göre), U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 12, s. 1, Bursa 2003.

Yıldırım, Ferzan B., Çevre Terimleri Sözlüğü, Kent Basımevi, İstanbul 1992.

Yükselmiş, Münir-Özdemir, İbrahim, Çevre Sorunları ve İslam, DİB. Yay., Ankara 1995.

OSMANLIDA HUKUKÎ MODERNLEŞME ÖNCESİ FIKHIN GELENEKSEL YAPISINI KORUMA ÇABASI: MUHAMMED EMİN İBN ÂBİDÎN (1784-1836)

Yrd. Doç. Dr. Şenol SAYLAN
KTÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD
ssaylan@ktu.edu.tr

Giriş

Mezheplerin oluşumu fıkhî anlayışın şekillenmesinde belirleyici olan en büyük etkenlerden biridir. 2.-8. yüzyılın ortalarına kadar bazı bölgesel gruplaşmalarla beraber, genellikle mutlak içtihat anlayışı hâkimdi. Belli yetkinliğe sahip fakihler naslardan kendi usulleri çerçevesinde hükümler üretiyorlardı. Süreç içinde bu faaliyetin metodolojisi ve sınırları fıkıh usulü eserlerinde kayıt altına alınmıştır. 2.-8. yüzyılın sonlarına doğru belli âlimlerin çevresinde oluşmaya başlayan ilim meclisleriyle beraber, kendine özgü metodolojisi ve iç tutarlılıkları olan gruplaşmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Giderek yapısal olarak kurumsallaşmaya başlayan bu topluluklar bölgesel özelliklerini yitirmeye ve bir kurucu etrafında şekillenen yapılara bürünmeye başlamıştır.[1575] Kendilerini bu yeni yapıya nispet eden âlimlerin katkılarıyla beraber genişleyen ve zenginleşen bu yapılar, kendilerine özgü iç bütünlüğe, tutarlılığa ve işleyişe sahip birer hukuk ekolüne dönüşmüşlerdir.

Mezheplerin teşekkülünden sonra içtihat faaliyeti form değiştirmiş, şer'î kaynaklardan hüküm üretmekten daha çok, şer'i açıdan meşru kabul edilen ve kendilerini mezhebe nispet eden âlimlerin ürettikleri fıkhî malzemeden/mezhep birikiminden hüküm elde etme çerçevesinde yürütülen bir faaliyete dönüşmüştür.[1576] Bu dönüşümle birlikte, fakih ile mezhep birikimi arasında kurulan bağ ve ilişki önem kazanmıştır. Bu süreçten sonra tahriç, tercih ve ittiba manasındaki taklit kavramlarının, mezhep içi işleyişte hüküm elde etme metotları anlamında bir nevi içtihat faaliyetinin unsurları olarak kullanılmaya başlandığı söylenebilir.[1577] Bu nedenle, mutlak içtihat faaliyetinde olduğu gibi, müntesip fakih ile mezhep birikimi arasındaki

[1575] Tartışmalar için bkz. Hallaq, Wael B., "Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine", Çeviren: Halit Özkan, *AÜİFD*, XLV (2004), Sayı: 11, s. 327-353.
[1576] Hallaq, "Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine", s. 349-350.
[1577] Mezheplerin teşekkülünden sonra içtihat faaliyeti ve kavramları ile ilgili bkz. Kaya, E. Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal*, Marmara Üniversitesi SBE, (yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul 2001.

ilişkiyi ve onun bu mezhep birikiminden hüküm elde etme faaliyetini düzenleyen bazı kurallar da benimsenmiştir.

İftâ usulü veya mezhep usulü olarak isimlendirebileceğimiz mezhep içi işleyişe dair bu kurallar, İbn Âbidîn'in eseri gibi son dönemlerde kaleme alınan birkaç müstakil esere kadar, ağırlıklı olarak *fürû* kitapları olmak üzere, *usul* eserlerinin içtihat bahisleri ve *edebu'l-kâdî*, *edebü'l-müftî* türü eserlerde zikredilmekteydi.[1578]

Hukukî modernleşmenin dönüm noktası olan *Mecelle*'ye kadar hukukî alan, kendi içinde tutarlı ideal bir sisteme sahip mezhepler tarafından yönetilmekteydi. Şer'î hükmü öğrenmek isteyen kişiye mensubu olduğu mezhep kapsayıcı bir sistem sunmaktaydı ve bu sistemin ürettiği pratiklerin dışına istisnaî olarak çıkılmaktaydı. Söz konusu sistemin işletilmesi ve şer'i pratiğin tespiti kendine özgü bir eğitim alan bağımsız/sivil fakihler[1579] eliyle sağlanıyordu. Fıkhî bilgiyi üreten ve fıkıh kurallarının geçerliliğini belirleyen, mezhep sistemiydi. Devletin, fıkhî bilgi üretiminde ve geçerlilik kazanmasında çok fazla bir katkısı yoktu.

Ahmet Cevdet Paşa'nın fıkhın varlığını devam ettirmek için ortaya koyduğu *Mecelle* ile fıkhın yukarıda sözü edilen yapısı geri dönülmez bir biçimde değişmeye başladı. Devlet önce *Mecelle* örneğinde olduğu gibi bir mezhebin fıkıh kurallarını kendi kanunlarına dönüştürdü, ardından *Hukûk-ı Aile Kararnamesi* gibi örneklerde dört mezhep hatta bazı fakihlerin bireysel görüşleri arasından seçme yoluyla kanunlarını vazetmeye başladı. Böylece devlet fıkıh normunu belirleme, yorumlama ve değiştirme yetkisini -fıkhî yetkinliği bulunmayan üyelerden oluşan- kendi organlarına aktarmış oldu.

Yasamanın veya yasayı yorumlamanın kimin tarafından yapılacağı (*hukukî otorite*) konusunda yaşanan tartışmalarla başlayan süreç, hukukun şekil ve muhtevasında meydana gelen değişimlerle son bulmuştur. İlk dönemlerde muhteva açısından fıkhın geleneksel yapısına uygun ancak şekil açısından Batı hukukunu örnek alan *Mecelle* ve *Hukûk-ı Aile Kararnamesi* gibi çalışmalar, ilerleyen süreçte yerini hem şekil hem de muhteva açısından

[1578] Kadı'nın (hâkimin) görevleri ve muhakeme usulü (*edebü'l-kâdî*) konusu müftünün görevleri ve ifta usulü (*resmü'l-müftî/edebü'l-müftî)* konusuna nispeten çok erken (*edebü'l-kâdî* türünün ilk örneğini Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) yazdığı ifade edilirse de günümüze ulaşan ilk eser Hassâf'ın (ö. 261/875) *Edebü'l-kâdî* adlı eseridir) dönemlerden itibaren *fürû fıkıh* eserlerinin bir bölümü (*kitabü'l-kadâ*, *edebü'l-kâdı*), sonrasında ise fürû fıkhın bir alt dalı olarak *edebü'l-kâdı* şeklinde isimlendirilen müstakil çalışmaların kaleme alındığı ve geniş bir literatürün oluştuğu bir alandır.

[1579] Makdisi, George, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batıda Beşerî İlimler*, Çeviren: H. Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2009, s. 29-44.

Batının örnek alındığı *1879 Usul-i Muhakemât-ı Hukukîyye Kanunu* ve *1926 Türk Medeni Kanunu* gibi kanunlara bırakmıştır.[1580]

Biz burada modern öncesi fıkıh sisteminin işleyişini Hanefî mezhebi özelinde, sistemin sona ermesinden kısa bir süre önce kayıt altına almaya çalışan İbn Âbidîn'in başta *Resmu'l-müfti* olmak üzere *Reddü'l-muhtâr*, *Neşru'l-arf* gibi eserlerinden hareketle geleneksel yapıda hukuk kuralının tespitinde nasıl bir işleyişin bulunduğuna ve hukukî modernleşme öncesi İbn Âbidîn'in bu yapıyı koruma ve söz konusu yapıya işlerlik kazandırma adına ortaya koyduğu katkılara temas etmeye çalışacağız.

İbn Âbidîn

Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidin el-Hanefî (1198-1252/1784-1836), 18-19. yüzyıl klasik Hanefî fıkhının son temsilcilerinden birisidir. Osmanlı coğrafyasının önemli merkezlerinden biri olan Şam'da doğup orada vefat etmiştir. Geleneksel eğitim çerçevesinde Muhammed Said el-Hamevî'den (ö. 1236/1820) öncelikle Kur'an ve Kıraât, ardından da Şafii fıkhı eğitimi almıştır. Daha sonra dönemin önemli âlimlerinden biri olan Muhammed Şakir el-Akkâd'dan (ö. 1222/1807) akli ve nakli ilimleri öğrenmiştir. Bu hocasının da etkisiyle Hanefî mezhebine yönelen İbn Âbidîn, Hanefî fıkhının temel metinlerinden birçoğunu hocasından okumuştur. Uzun süre eğitim aldığı bu hocaları dışında İbn Âbidîn, döneminin pek çok âliminin derslerine katılmış ve birçok âlimden icazet almıştır. Hocası el-Akkâd vasıtasıyla Kâdiriyye, daha sonra da Halid-i Bağdâdî (ö. 1242/1826) vasıtasıyla Nakşibendi tarikatlarıyla tasavvufi ilişkileri de söz konusu olmuştur. İbn Âbidîn neredeyse bütün Hanefî fıkıh literatürünü kuşatan *Reddü'l-muhtâr* gibi kapsamlı eserlerin yanında, belli konularda yazdığı ve muhatabına literatürde yer alan görüşleri derli toplu olarak sunduğu elliden fazla risale kaleme almıştır.[1581]

İbn Âbidîn'in yaşadığı dönem, İslam dünyasında sömürgecilikten kurtulma, ıslah ve reform çalışmalarının yoğun olduğu ve modernleşmenin ilk

[1580] Hukukî modernleşme süreci ile ilgili bkz. Aydın, M. Akif, "Türkiye'nin Hukukî Modernleşmesi", *Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*: 7, Ensar Neşriyat, İstanbul 2001, s. 337-349.

[1581] İbn Âbidîn'in hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Farfur, M. Abdüllatif Salih, *İbn Âbidîn ve eseruhu fi'l-fikhî'l-İslamî*, 1. Baskı, Dârü'l-Beşâir, Şam 2001, I/272; Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifin*, Beyrut IX/77; Şattî, Muhammed Cemil, *A'yânü'd-Dımeşk fi'l-karni's-sâlis aşer ve nısfi'l-karni'r-râbi' aşer*, Dârü'l-Beşâir, Şam 1994, s. 252; İbn Âbidîn, Alaaddin, *Kurretu 'uyûni'l-ahyar tekmilet-i Reddu'l-muhtar*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut XI/8; Abaza, Nizar, *Ulemay-ı Dımeşk ve a'yânuha fi karni's-sâlis aşer*, Dârü'l-Fikr, Dımeşk 1991, I/260; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990, s. 145.

tezahürlerinin görülmeye başladığı tarihlerdir.[1582] Osmanlı özelinde ise III. Selim, IV. Mustafa ve II. Mahmud'un hükümdarlığı dönemini kapsayan, siyasi, idari ve ekonomik yapıda ortaya çıkan bozuklukları düzeltme çabaları bağlamında başta idari ve askeri alanlarda olmak üzere modernleşme çabalarının yoğun olduğu, merkezi yönetimin taşra üzerindeki otoritesinin zayıfladığı Tanzimat öncesi döneme tekabül eder.[1583]

Ukûdü Resmi'l-Müftî

Genelde Osmanlıyı özelde ise Şam'ı sarmaya başlayan bu değişimlere tanıklık eden ve askeri-iktisadi alanda başlayan bu değişimlerin hukukî alanda da etkisini göstereceğini hissetmiş olması muhtemel olan İbn Âbidîn, Hanefî mezhebi özelinde hukukun geleneksel epistemolojik yapısını korumak, onun hukukî otoritesini desteklemek üzere *Ukûdü resmi'l-müftî* adlı manzûm eseri ve bu eserin şerhi olarak kaleme aldığı *Şerhu ukûdü resmi'l-müftî* adlı eserini yazmıştır.

Müftülere bir el kitabı ve rehber olarak yazılan söz konusu eser, fetva vermek ve amel etmek isteyen kişinin mezhep eserlerinde yer alan görüşler yumağı arasında nasıl bir yol izlemesi gerektiği sorusuna cevap bulmayı hedeflemektedir. Döneminde fetva veren müftülerin ve fetva ile amel etmek isteyen kimselerin (*âmil*) sırf mezhep kitaplarında yer aldığı için bir görüşü tercih ettiklerini belirten İbn Âbidîn, bu şekilde herhangi bir görüşle fetva vermenin ve amel etmenin uygun olmadığını belirterek hangi hükmün nasıl tercih edileceğinin usulünü izah etmektedir. Uygulamada yapılan yanlışlıklardan rahatsız olan İbn Âbidîn, belli kurallar ve kayıtlar yoluyla mezhep görüşlerini tercih ve fetva verme faaliyetinin sınırlarını çizmeye çalışır.[1584]

Eserde ortaya konulan kurallar ve ilkeler, mezhep literatürünün farklı türlerinde dağınık olarak mevcut olan kurallardır. İbn Âbidîn ağırlıklı olarak fürû eserlerinde dağınık şekilde zikredilen bu ilkeleri belli sınıflamalar altında derlemiş ve bu ilkelerden hareketle mezhep içi tercihi düzenleyen bir yapı kurmaya çalışmıştır. Eser, bir anlamda kendisinden önce yazılmış tüm

[1582] Bu dönemde İslam dünyasındaki reform ve modernizasyon hareketleri için bkz. Lapidus, Ira M., *A History of İslamic Societies*, trc. İ. Sefa Üstün, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, İFAV, İstanbul 1996, s. 13-30.

[1583] Bu dönem Osmanlı ve Şam'ın genel ahvali için bkz. Stanford J. Shaw, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneksel Reformdan Modern Reforma Geçiş: Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmut Dönemleri", Çeviren: M. Faruk Çakır, *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, XII/610; Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., V/433-609; Samur, Sabahattin, *Suriye Vilayetinin İdari ve Sosyal Yapısı*, Ankara Üniversitesi SBE, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara 1988, s. 10, 105-113.

[1584] İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Şerhu Manzûmeti Ukûdü Resmi'l-müftî*, Daru'r-Reşadi'l-İslamiyye, Beyrut 1989, s. 4-5.

literatürü gözden geçirip mezhebin temel işleyişini yansıtan ilkeleri bir araya toplayarak sistematik halde sunmuştur. Dolayısıyla İbn Âbidîn'in eserinin önemi, içeriğindeki mezhep içinde yeterince bilinen ve oturmuş bilgilerden ziyade yerleşik bu bilgileri kurgulama ve ifade etme biçimiyle ilişkilidir.[1585]

Genel olarak Hanefî hukuk geleneği içindeki otorite şahısların ve kitapların değerlendirmesini ve hiyerarşisini ihtiva eden eserde, hukukçuya otorite olan (*râcih*) hukuk kuralını nasıl bulacağının yöntemi gösterilir. Ayrıca söz konusu hiyerarşi ve işleyişin tıkandığı ve hukuk kuralını tespitte yetersiz kaldığı durumlarda geleneksel yapıyı göz ardı etmeksizin işleyişe nasıl işlerlik kazandırılacağı hususunda alternatif çözüm yolları sunulur.

Fıkhın Geleneksel Yapısını Koruma Çabası

İbn Âbidîn'in eserde sunduğu, mezhep içi fıkhî üretimi şekillendiren ve belirleyen temel unsur mezhepte ortaya konmuş olan görüşler bütününden "otorite görüş (*râcih/mezhep görüşü*)"ün tespitidir.[1586] Temel fıkhî hüküm üretme yöntemi, mezhepte ortaya konmuş ve şer'i açıdan meşruiyeti kabul edilmiş olan görüşler bütününden tercihe şayan olanını tespit ve tercih faaliyetidir. Sunulan hiyerarşinin meşruluğunu ve onunla elde edilen hükmün benimsenmesini sağlayan unsur ise otorite görüşe uymanın gerekliliği vurgusudur. İbn Âbidîn hiyerarşiyi vermeden önce râcih görüşe uymanın gerekliliğine ve hüküm vermede keyfiliğin caiz olmadığına mezhep içi ve mezhep dışı atıflarla vurgu yapar.[1587]

İbn Âbidîn tarafından kurgulanan yapı, hükmü elde etmede muhataba şöyle bir hiyerarşi sunar: Öncelikle rivayet değeri dikkate alınarak ilk dönem eserlerine bakılır. Sonra mezhepteki otoritesinden hareketle uygun sıra içinde bireysel otoritelerin görüşleri dikkate alınır. Problemin konusu ve görüşlerin yer aldığı sistematik eserin özellikleri ve görüşün tashîhinde kullanılan lafızlar muhatabın tercihini etkileyen diğer kriterlerdir.

Müftü veya kendisi amel edecek kişi bir problemle karşılaştığında, ilk olarak yazılış sırasını dikkate alarak Hanefî mezhebinde rivayet değeri açısından üstünlüğe sahip *zâhiru'r-rivâye* eserlerine[1588] bakmalıdır. Bu

[1585] Calder, Norman, "İbn Âbidîn'in *Ukûdü Resmi'l-müftî* Adlı Risalesi", Çeviren: Şenol Saylan, *Usûl İslam Araştırmaları*, Sayı: 2, Temmuz -Aralık 2004, s. 192.

[1586] Mezhep görüşü-fetva ilişkisi için bkz. Hallaq, "Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine", s. 350.

[1587] İbn Âbidîn, *Resmi'l-müftî*, s.4-5.

[1588] *Zâhiru'r-rivâye* eserleri Muhammed eş-Şeybânî tarafından kaleme alınan *el-Asl, el-Câmi'u's-sağir, ez-Ziyâdât, el-Câmi'u'l-kebîr, es-Siyerü's-sağir* ve *es Siyerü'l-kebîr* adlı altı eserdir.

eserlerde uygun cevap bulamazsa sırasıyla *Nevâdir*[1589] olarak isimlendirilen ve ilk dönem mezhep ashabına atfedilen diğer eserlere, daha sonra ise müteahhir mezhep müçtehitleri tarafından kaleme alınan ve *Vakı'ât/Fetavâ*[1590] olarak isimlendirilen eserlere bakar ve bu eserlerden birinde yer alan otorite görüşü tercih eder. *Zâhiru'r-rivâye* eserlerinde yer alan görüş, tercih ehli tarafından aksi tercih edilmedikçe, tercihe şayan olan görüştür.[1591]

Görüşün rivayet değeri dikkate alınarak otorite görüş tespit edilememiş ise, mezhepteki otoritesi dikkate alınarak, uygun sıra içinde bireysel otoritelerin görüşleri dikkate alınır. İlk olarak eserde "mezhep imamları" olarak isimlendirilen Ebu Hanife, Ebu Yusuf, İmam Muhammed, Züfer, Hasan b. Ziyad gibi mezhebin ilk dönem fakihlerinin görüşleri tercih edilir. Bu otoritelerin görüşlerinin birbiriyle muhalif olduğu durumlarla ilgili de takip edilecek bir hiyerarşi vardır. Onlardan aktarılan herhangi bir cevap yoksa "meşâyıh" olarak isimlendirilen sonraki dönem fakihlerin görüşlerine bakılır.[1592] Biraz sonra değinileceği üzere meşâyıhın tercihleri-gerektiğinde- diğer kıstaslar üzerinde belirleyici olabilmektedir.

Otorite görüşü belirlemede dikkate alınan diğer bir ölçüt görüşün konusudur. Örneğin ibadet konularında Ebu Hanife'nin, yargılama hukuku ile ilgili konularda Ebu Yusuf'un, miras taksimi ile ilgili konularda Muhammed eş-Şeybanî'nin görüşleri tercih edilir.[1593]

Dikkate alınan kriterlerden biri de görüşün yer aldığı sonraki dönem sistematik eserlerin türü, üslubu ve güvenilirliğidir. Görüşün yer aldığı eserin, *metin*, *şerh/hâşiye* veya *fetavâ* türü eserlerden biri olması aynı zamanda o eserde yer alan görüşlerin otorite değerini de ifade etmektedir. Eserde, metinlerde yer alan görüşlerin, şerhlerde yer alan görüşlere, şerhlerdeki görüşlerin de fetavâlardaki görüşlere tercih edilmesi gerektiği belirtilir. Ayrıca eserde, sonraki dönem eserlerinin kaynaklık ve güvenilirlik değerlerine ismen zikredilerek değinilir. Yine bu dönem eserlerinin üslup ve yöntemlerine değinilerek, eserlerin bu özelliklerinin görüşlerin tercihinde dikkate alınması gerektiği belirtilir.[1594]

[1589] Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Keysâniyyât, el-Hâruniyyât, el-Cürcâniyyât*, ve *er-Rakkıyyât* adlı eserleri Hasan b. Ziyad'ın *Kitabu'l-mücerred*'i, Ebu Yusuf'un *el-Emâli*'si ile İbn Semaa, Mu'la b. Mansur ve benzerlerinin belirli konudaki rivayetleri.

[1590] Ebu Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Kitabu'n-nevâzil*, el-Keşşî'nin (ö. 550/1155) *Mecmeu'n-Nevazil*, en-Nâtifî'nin (ö. 446/1054) *el-Vâkıât* ve Sadru'ş-Şehid'in (ö. 536/1141) *el-Vâkıât* adlı eserleri bu tür eserlerdendir.

[1591] İbn Âbidîn, *Resmi'l-müftî*, s. 15.

[1592] İbn Âbidîn, *Resmi'l-müftî*, s. 23-25.

[1593] İbn Âbidîn, *Resmi'l-müftî*, s. 34.

[1594] İbn Âbidîn, *Resmi'l-müftî*, s. 36-38.

Nakledilen görüşlerin değerini gösteren ve "tashîh lafızları" olarak isimlendirilen, çoğunlukla da meşâyıh tarafından yapılmış olan nitelemeler, görüşlerin tercihinde belirleyici olan diğer bir unsurdur. Bu amaçla kullanılan lafızların belli başlıları şunlardır: *Aleyhi'l-fetvâ, bihî yüftâ, bihî ne'huz, aleyhi'l-itimât, aleyhi amelü'l-yevm, aleyhi amelü'l-ümmet, huve's-sahîh, huve'l-esah, huve'l-ezhar, huve'l-muhtâru fî zamâninâ, fetvâ meşâyıhınâ, huve'l-eşbeh, huve'l-evceh*. Tashîh lafzı ile nitelenen görüşün diğerlerine üstünlüğü bulunduğu gibi her biri tashîh edilmiş görüşlerin hangi tashîh lafzıyla nitelendiği de tercihi etkileyen diğer bir unsurdur. Örneğin fetvâ lafızlarıyla tashîh edilen görüş diğer lafızlarla tashîh edilen görüşe, *el-esah* lafzı ile tashîh edilen görüş *es-sahîh* lafzıyla tashîh edilen görüşe tercih edilir.[1595]

İbn Âbidîn'in otorite görüşün belirlenmesinde ortaya koyduğu ve gerektiğinde yukarıda sunulan hiyerarşi üzerinde belirleyici de olan unsur *tercih ehlinin/meşâyıh*'ın yaptığı tercihtir. Hiyerarşinin kurgusuna "vacip olan, tercih ehlince tercih edildiği bilinen görüşe tâbi olmaktır" cümlesiyle başlaması hiyerarşi içinde tercih ehlinin belirleyiciliğini net olarak ortaya koymaktadır. Eserde tercih ehlinin sınırları net olarak çizilmese de onların, eserde de yer verilen İbn Kemâl'e ait Hanefî fakihleri ile ilgili tasnifte üç, dört ve beşinci tabakalarda yer alan âlimler olduğu anlaşılmaktadır. Bu üç tabaka meselede müçtehitler, tahriç ve tercih ehli tabakalarıdır. İbn Âbidîn, daha önce sunulan teorik hiyerarşi hangi sonucu verirse versin, *meşayıh* tarafından tercih edilen görüşün mutlak otoriteye sahip görüş olduğunu belirtir. Bu prensip teorik hiyerarşinin başat unsuru olan *zâhiru'r-rivâye* görüş karşısında da geçerlidir. Tercih edileni belirleme ehliyetine sahip olan meşâyıh tarafından tercih edildiği bilinen görüş *zâhiru'r-rivâye* eserlerinde yer alan görüşe muhalif olsa dahi tercih üstünlüğüne sahiptir. Ancak tercih ehlinin râcih görüşü belirleme yetkisi mutlak değildir. Onların tercihlerinin de hiyerarşi tarafından sunulan görüşün dayandığı delilin zayıf bulunması, konunun zaruret veya örfle alakalı bir konu olması gibi bazı gerekçelere dayanıyor olması gerekmektedir.[1596]

Geleneksel Yapıya İşlerlik/Esneklik Kazandırma Çabası

İbn Âbidîn, söz konusu hiyerarşinin ve işleyişin tıkandığı, ihtiyacı karşılayacak hukuk kuralını tespitte yetersiz kaldığı durumlarda geleneksel yapıyı göz ardı etmeksizin işleyişe güncellik ve işlerlik kazandıran bazı unsurları devreye sokar. Bu unsurlar; örf-âdet, fesâdü'z-zamân (genel ahlakın

[1595] İbn Âbidîn, *Resmi'l-müftî*, s. 38-40.
[1596] İbn Âbidîn, *Resmi'l-müftî*, s. 4,15.

bozulması), zarûret ve ihtiyaç ile hükmün uygulanmasına elverişli ortamın bulunup bulunmaması olarak özetlenebilir.[1597]

İbn Âbidîn gerek *Resmi'l-müftî*'nin örf bölümünde gerekse örf risalesinde örfü geleneksel yapıya işlerlik kazandıracak temel unsur olarak sunar. Mezhep literatüründen seçici iktibas yolu ile görüşlerini kuvvetlendirerek örfün muhakeme sürecine etkisini arttırmaya çalışır.[1598] Her iki eserde de müftü ve hâkimin muhakeme sürecinde bağlı bulundukları mezhep sisteminin sunduğu görüşlerle, toplumsal hayata yön veren örf ve adetler arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir usul koymaya çalışır.

İbn Âbidîn'e göre toplumdaki alışkanlıkların değişimi, hukukta mütekâbil bir değişime sebep olmalıdır. Ancak ona göre böyle bir değişim hukukta delil sisteminin veya hukukî akıl yürütme usulünün değişimi anlamına gelmez. Bu, sadece zamanın değişmesiyle gerçekleşen bir değişimdir.[1599] İbn Âbidîn, örfî uygulamaların muhakemede dikkate alınmasına vurgu yapmakla beraber, muhtemelen tüm örfî unsurların meşrulaştırılması tehlikesini içinde barındırdığı için, örfün hukuk teorisinde müstakil bir kaynak olarak konumunu değiştirecek yapısal bir değişimi önermez.

İbn Âbidîn, örfün tanımı, meşruiyeti ve çeşitleri ile ilgili açıklamalardan sonra örfün nass karşısındaki ve mezhepte asıl kabul edilen görüşü temsil eden *zâhiru'r-rivâye* karşısındaki konumuna temas eder. Tüm yönleri ile nassa muhalif olan örfün (faiz ve içki içme gibi) dikkate alınmayacağını belirten İbn Âbidîn, bütün yönleri ile değil sadece bazı açılardan şer'î delile muhalif olduğu veya şer'î delilin kıyas olduğu durumlarda örfe itibar edileceğini ve üzerine hüküm bina edilebileceğini söyler. Ona göre nassı terk etmeyi gerektirdiğinde ise örfe itibar edilmez, ancak nassın hakkında vârid olduğu olay dışındaki benzer olaylar için nassın tahsîsinde itibar edilir (kafîz-i tahhân[1600] ve dokutulacak ipeğin belirli bir kısmının dokumacıya dokuma ücreti olarak bırakılması örneği).[1601]

[1597] Bu unsurların hükümlerin değişimine etkileri ve değişim örnekleri için bkz. Öztürk, Ali, *İbn Âbidîn'in Reddu'l-Muhtar Adlı Eserinde Ahkâmın Değişmesi*, Marmara Üniversitesi SBE (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul 2003, s. 56-113.

[1598] Ocakoğlu, Ömer Faruk, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Âbidîn'in Örf Risalesi Örneği*, Sakarya Üniversitesi SBE (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Sakarya 2004, s. 68.

[1599] İbn Âbidîn, Muhammed Emin, "Neşru'l-arf", *Mecmûatü resâili İbn Âbidîn*, Alemu'l-Kütüp, II, s. 126.

[1600] Hanefi fıkhında meşhur bir mesele olup bir kimsenin değirmenciye şu kadar ölçek buğday teslim edip, ücret olarak da unundan şu kadar ölçek almasını şart koşmasını ifade eder. Ücret, değirmencinin kendi emeğinin ürününden belirlendiği için cevazı tartışma konusu olmuştur. Bkz. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yayınları, İstanbul 2013, s. 285.

[1601] İbn Âbidîn, *Resmi'l-müftî*, s. 51; İbn Âbidîn, "Neşru'l-arf", II, s. 114.

İbn Âbidîn'in daha ziyade üzerinde durduğu konu ve bu bağlamda sorduğu soru zamanın değişmesi ile değişen ve ortaya çıkan yeni örfe binaen, mezhep kitaplarında yer alan *zâhiru'r-rivâye* görüşe muhalif olan bir hüküm verebilir mi? sorusudur.

Fıkhî meselelerin nass ya da rey ve içtihat üzerine bina edildiğini belirten İbn Âbidîn, rey ve içtihadın çoğunluğunun müçtehidin kendi zamanının örfüne dayandırdığı şeyler olduğunu söyler. Bu nedenle müftünün zamanını ve halkının ihtiyaçlarını bilmesi, döneminin örf ve adetlerine vakıf olması gerektiğini ifade eder. Hatta müftü ve hâkimin örfü dikkate almaksızın mezhepte zâhir olan görüşle bile hüküm veremeyeceğini belirtir.

Örfün değişmesiyle değişen hükümlere İbn Âbidîn'in verdiği örneklerden biri "satış akdinde satıma dâhil olan şeyler" meselesidir. Dâr, beyt ve menzil olarak isimlendirilen farklı türdeki evlerin satışı durumunda hangi tür eve nelerin dâhil olduğu hususunda söz konusu bölge veya zamanda câri olan uygulama belirleyicidir.[1602] Örfün değişmesiyle değişen diğer bazı örnekler olarak; kıyemî malların mislîye dönüşmesi, mehir ve nafaka takdirinde miktar yazılı vesîkaların delil olarak kabul edilmesi, daha önceleri değersiz olarak kabûl edilen malların değerli hale gelmesi, bey'u'l-vefâ,[1603] istısna',[1604] içilecek miktarı bildirmeden su satıcısından su içme, kalma süresi ve kullanılacak su miktarı belirtilmeden hamama girme, tartmadan hamur ve ekmek borç alma meselelerini zikreden[1605] İbn Âbidîn, bu meselelerde dönemin örfüne ve ihtiyacına uygun görüşün tercih edilmesi gerektiğini belirtip bunu şu şekilde temellendirir:

"Bunların tamamının hükümleri zamanın değişmesiyle, gerek zaruret gerek örf ve gerekse o çağın şartları dolayısıyla değişir ve bunların hiçbiri mezhep dışı sayılmaz. Çünkü mezhep sahibi bu zamanda yaşasaydı aynı şeyleri söylerdi. Eğer bu değişimler onun zamanında olsaydı bunların aksine ifadelerde bulunmazdı. Mezhepte müctehidleri ve müteahhirundan sahih nazar ehlini, mezhep sahibinin *zâhiru'r-rivâye* kitaplarında açıkça belirlediği, kendi zamanındaki şartlar üzerine bina edilmiş ifadelere karşı çıkmaya cüretlendiren budur."[1606]

İbn Âbidîn, kendisinden önceki fakihlerden farklı hüküm verirken veya görüşler arasında tercihte bulunurken *fesâdü'z-zamân* olarak isimlendirdiği toplumsal ahlâkî seviyeyi dikkate almıştır. Fıkhın asıl amaçlarının; hakların zayi olmasını önlemek, adaleti sağlamak, haksızlıkların, kötülüklerin ve

[1602] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*,V, s. 314-315.
[1603] Bir malı, parasını geri verdiğinde iade etmek üzere bir kimseye şu kadar paraya satmak. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 54.
[1604] Sipariş akdi, bir şeyi yapmak üzere-malzeme ustadan-sanat ehli ile sözleşme yapmaktır. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 261.
[1605] İbn Âbidîn, *Resmi'l-müftî*, s. 48.
[1606] İbn Âbidîn, *Resmi'l-müftî*, s. 49.

istismarların önüne geçmek olduğunu dikkate alarak hareket etmiştir. İbn Âbidîn'in, *fesâdü'z-zamân* sebebiyle değişen hükümler için zikrettiği örneklerden biri "şahitlerin tezkiyesinde[1607] zâhir adaletle yetinilip yetinilmeyeceği" meselesidir. Ebû Hanife kendi döneminde adaletin yaygın olmasından dolayı tezkiyede zâhir adaletin yeterli olduğu görüşündedir. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise yalanın nispeten yaygınlaştığı bir zamanda yaşadıkları gerekçesi ile Ebû Hanife'nin görüşünden ayrılmışlar ve zâhir adaletle yetinilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Müteahhirûn da bu görüşü benimsemiştir.[1608] İbn Âbidîn, *fesâdü'z-zamân*'dan dolayı değişen hükümlerin diğer örnekleri olarak; peşin mehri verse bile müeccel mehri[1609] vermedikçe kocayı, karısını kendisiyle beraber sefere çıkmaya zorlamaktan men etme, vergi memurunu telef ettiği vergiyi tazmin ile sorumlu tutma vb. meseleleri zikreder.[1610]

İbn Âbidîn kendi zamanında ortaya çıkan zarûret ve ihtiyaçlar karşısında da hükümlerde ve tercihlerde birtakım değişikliklere gitmiştir. Bu hükümlere örnek olarak kırmız böceğinin satımı, tamire muhtaç olan vakfın tamirinin kiralayan tarafından yapılmasını temin gerekçesiyle düşük değerle kiralanması, kısım kısım yetişen zirai mahsullerin toptan satışının cevazı meselelerini gösterir.[1611]

İbn Âbidîn aynı şekilde hüküm için gerekli olan şartların bulunup bulunmamasından dolayı da hükümlerde değişikliğe gitmiştir. Örneğin, tuzlanmış balığın çarşılarda çok nadir bulunduğu gerekçesiyle selem[1612] akdiyle satımını câiz görmemiştir.[1613]

Sonuç

İbn Âbidîn, fetva verecek veya kendisi amel edecek kişiye, çıkarımının bilgiye dayandığını ispat etmek istediğinde *nasslar* veya *Usûl-i fıkıh* metedolojisini değil, bir hukuk ekolünün meşru kabul edilen birikiminde uzmanlaşmasını önerir. Ona, Hanefî hukuk geleneği içindeki otorite şahısların ve kitapların değerlendirmesini ve hiyerarşisini ihtiva eden bir yapı sunar. Ayrıca söz konusu sistemin hukuk kuralını tespitte yetersiz kaldığı durumlarda bu yapıyı da göz ardı etmeksizin işleyişe nasıl işlerlik

[1607] Hâkimin bir olay hakkında tanıklık edecek kimselerin bu şahitliğe ehil olup olmadıklarını güvenilir kimselerden sorarak tespit etmesi. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 579.
[1608] İbn Âbidîn, *Resmi'l-müftî*,s. 47; "Neşru'l-arf", II/124.
[1609] Daha sonra verilmesi şart koşulan mehir. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 356.
[1610] İbn Âbidîn, *Resmi'l-müftî*, s. 44-45.
[1611] Öztürk, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 105-111.
[1612] Para peşin mal veresiye satış. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 56.
[1613] Öztürk, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 112.

kazandırılacağına dair alternatif çözüm yolları sunar. İbn Âbidîn'in kurguladığı bu yapı 13./19. yüzyıl hukuk birikimini 2./8. yüzyıl hukuk geleneğine bağlar, bu dönemde var olan hukukî geleneğin vahiyle irtibatı ise *fürû* ve *usûl-i fıkıh* eserleri vasıtası ile gerçekleşir.[1614]

Hukukî birikimi göz ardı ederek geleneksel yapıyı terk etmekle kalmayan, aynı zamanda ona karşı çıkan modern söyleme nazaran İbn Âbidîn, hukukî otoritenin sınırları içinde kalarak işlevsel argümanlar üretmeye çalışmıştır.[1615] İbn Âbidîn'in böyle bir hiyerarşi sunması, öngördüğü hukukî sistem içinde bir esneklik ve özgünlük olmadığı anlamına gelmez. Bütün hukuk sistemlerinde hukukçular ve hukuk uygulayıcıları, sadece var olan yerleşik kuralları tatbik ederken dahi son derece özgün ve işlevsel kararlar verebilirler. İbn Âbidîn'in gerek *Resmü'l-müftî*'de gerekse örf risalesinde sisteme işlerlik kazandırmak için sunduğu öneriler bunu teyit etmektedir.

İbn Âbidîn, mezhep geleneğinden yaptığı iktibaslar yoluyla ve zaruret kavramına yaptığı vurgu ile örfün hukukî muhakeme sürecine dâhil edilmesinin meşruiyetini temellendirmeye çalışır. Örf konusuna İbn Âbidîn'in yaptığı en özgün katkı belki de budur. Hem mezhep içi işleyişin temel esaslarına sadık kalmış hem de örfe işlerlik kazandırmaya çalışmıştır.

Kaynakça

Abaza, Nizar. *Ulemây-ı Dımeşk ve a'yânuha fî karni's-sâlis aşer*, Dârü'l-Fikr, Dımaşk 1991

Aydın, M. Akif. "Türkiye'nin Hukukî Modernleşmesi", *Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*: 7, Ensar Neşriyat, İstanbul 2001

Calder, Norman. "İbn Âbidîn'in *Ukûdü Resmi'l-Müftî* Adlı Risalesi" Çeviren: Şenol Saylan, *Usûl İslam Araştırmaları*, Sayı: 2, Temmuz -Aralık 2004

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yayınları, İstanbul 2013

Farfur, M. Abdüllatif Salih. *İbn Âbidîn ve eseruhu fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, 1. Baskı, Dârü'l-Beşâir, Şam 2001

Hallaq, Wael B. "Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine", Çeviren: Halit Özkan, *AÜİFD*, XLV (2004), Sayı: 11, (s. 327-353)

_____. "Tarihi Gelişim Sürecinde Sünni Hukuk Teorisinde İfta ve İctihad", Çeviren: Şükrü S. Has, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 13, Yıl: 2002 (s. 357-369)

[1614] Calder, "İbn Âbidîn'in *Ukûdü resmi'l-müftî* Adlı Risalesi", s. 207.

[1615] Hallaq, Wael B., "Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbdîn", Çeviren: Ömer Faruk Ocakoğlu, *Usûl İslam Araştırmaları*, Sayı: 3, Ocak-Haziran 2005, s. 188.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Şerhu Manzûmeti Ukûdü Resmi'l-müftî*, Daru'r-Reşadi'l-İslamiyye, Beyrut 1989

_____. "Neşru'l-arf fî binâi ba'zi'l-ahkâmi ale'l-örf", *Mecmûatü resâili İbn Âbidîn*, Alemu'l-Kütüp, ty.

_____. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtar,* Dârü's-Sekâfeti ve't-Turâs, Dımaşk 2000

İbn Âbidîn, Alaaddin. *Kurretu 'uyûni'l-ahyar tekmilet-i Reddu'l-muhtâr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut

Kaya, E. Said. *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal*, Marmara Üniversitesi SBE, (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul 2001

Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*, Beyrut, ty.

Lapidus, Ira M. *A History of İslamic Societies*, Çeviren: İ. Sefa Üstün, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası,* İFAV, İstanbul 1996

Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batıda Beşerî İlimler*, Çeviren: H. Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2009

Ocakoğlu, Ömer Faruk. *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Âbidîn'in Örf Risalesi Örneği*, Sakarya Üniversitesi SBE (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Sakarya 2004.

Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990

Öztürk, Ali. *İbn Âbidîn'in Reddu'l-Muhtar Adlı Eserinde Ahkâmın Değişmesi*, Marmara Üniversitesi SBE (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul 2003

Samur, Sabahattin. *Suriye Vilayetinin İdari ve Sosyal Yapısı*, Ankara Üniversitesi SBE, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 1988

Stanford J. Shaw. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneksel Reformdan Modern Reforma Geçiş: Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmut Dönemleri", Çeviren: M. Faruk Çakır, *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002

Şattî, Muhammed Cemil. *A'yânü'd-Dımeşk fi'l-karni's-sâlis aşer ve nısfi'l-karni'r-râbi' aşer*, Dârü'l-Beşâir, Şam 1994

Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Büyük Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları

KRİZ ÇAĞINDA YÖNETİME KATILMA ARACI OLARAK FETVALAR VE BİR ŞEYHÜLİSLAM AİLESİ HOCA SA'DEDDİN-ZÂDELER

Fatih DİLEKÇİ
MEB
dilekcifatih@gmail.com

17. yüzyılın bir krizler çağı olduğu ve bu krizlerin yalnız Osmanlıya mahsus olmadığı, kendisiyle çağdaş devletlerin ortak görüntüsü olduğu son yapılan çalışmalarda artık altı çizilen bir konu oldu. Avrupa merkezli ya da oryantalist bir bakışla ele alınan kriz odaklı araştırmalar bugün dünyanın birçok bölgesinde yaşanan krizlerin birbiriyle ilgisini, benzerliklerini, sebeplerini, sonuçlarını, dünya tarihine katkılarını anlamaya odaklanmış durumdadır. Bu yüzyılın kriz tanımlaması içinde değerlendirilmesi ise cazibesini korumaya devam ediyor. Ne var ki tespitteki mutabakat tahlilde bir fikir birliğini getirmiyor. Yüzyıla mührünü vuran krizlerin nedenleri üzerinde ciddi bir ayrışma söz konusudur. Ekonomi, nüfus dengeleri, iklimsel değişim ve nihayet siyasî değişimin hangisinin bu çağı bir krizler yumağı yaptığı konusunda en azından sıralama ve etki olarak önde durduğu konusunda farklı yorumlar bulmak mümkündür. Bu yazı daha çok son kertede siyasi değişim ile Osmanlı ilmiyesinin konumlandırılmasındaki bağı incelemeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla bu yüzyılı anlamak için öncelikle tarihî arka planı anlamak mecburiyeti vardır.

17. yüzyıl, gerek konumuz itibariyle Osmanlının gerekse temasta bulunduğu dünya ülkelerinin kendilerini uzakta tutamayacağı birçok kırılmanın ve değişimin dünya perspektifinde ortaya çıktığı bir çağı ifade ediyor. Bu dönem Rifa'at Abou-El-Haj'in deyimiyle kısmen dış baskılar ve esas olarak içerde yaşanan toplumsal, ekonomik ve siyasi değişme ile tanımlanan büyük bir *altüst oluş* dönemidir.[1616] Bu gelişmeler felsefi, siyasî, ekonomik hatta askerî alanlarda tebarüz etmiştir. Sosyal alanlara ve kurumlara etkisi devletlerin kendilerini zorunlu olarak yeniden yorumlamalarını gerekli kılmıştır.

Birçok tarihçi tarafından *genel krizler* olarak isimlendirilen 17. yüzyılın ortaları, daha önceki ya da sonraki çağlara nispetle dünya çapında eş zamanlı bozulma durumlarını daha fazla hissetti. *Geoffrey Parker*'ın tasnifi ile ifade edersek 17. yüzyılın yaşadığı üç anomaliden söz edebiliriz. İlk anomali

[1616] Rifa'at Abou-El-Haj, Modern Devletin Doğası 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu, çev. Oktay Özel, Canan Şahin, (İstanbul: İmge, 2000), s. 87.

iktidarların karşı karşıya kaldığı yapısal siyasî dönüşümler; ikincisi, bu dönemde dünyanın hemen hemen her yerinde bir salgın hastalık gibi artan ve süregiden ayaklanmaların çıkmış olması; üçüncü anomali durumu ise dünya tarihinde bu yüzyıla sıkışıp kalmış savaşların çokluğudur.[1617]

16. yüzyılın ikinci yarısı ile 17. yüzyılın ilk yarısında dünyada baş gösteren kriz ya da krizlerin varlığı ve etkileri üzerinde genel bir kabulden söz edilebilmekte ise de hâlâ kavramsal olarak üzerinde ittifak edilmiş bir çerçeve çizilememiştir. Krizin genel sebepleri, doğası nedir? Krizlerin ülkelerin dönüşüm şeklinde ifade edilen yeniden yapılanmasına katkıları hangi yönde cereyan etmiştir? Gerek kurumsal yapılarda gerek sosyal, kültürel ve siyasî alanlarda meydana getirdiği farklılığı kavramsal ve yapısal boyutlarıyla teorik bir süreç içinde ele almak gerekmektedir.

Son yüzyıl içinde Osmanlı siyasi tarih yazarları arasında Osmanlı kriz ve isyan olgularını dünyada yaşanan demografik, siyasî değişimlerle bağlantılı olarak ele alma düşüncesi henüz yeni kabul görmektedir. Oryantalist bir bakışta dünya tarihi içinde kendine yer bulmakta güçlük çeken Osmanlı Devleti algıdaki metodolojik bakışın bir yanılsaması olarak yerel çizgilere emanet edilmiştir. Dolayısıyla Devlet-i Aliyye'nin içinde yer aldığı kriz ve etkileri Osmanlıya mahsus görülmüş ve kuşatıcı bir bakıştan uzun süre mahrum kalmıştır. Monografik çalışmalarda ise bu bakışın bir eseri olarak 17. yüzyıl bir isyan ve duraklamanın habercisi olarak tavsif edildi. Siyasi kurumların çözülmesi, ekonomik kayıplar ya da imparatorluğun güç kaybı Osmanlıya mahsus ele alındı. Nihayetinde bu çalışmaların krizin Osmanlı ayağındaki etkilerini belgelendirmek konusunda ciddi başarılar elde ettiği kuşkusuzdur. Ne var ki sebeplerin inşasında yerel dinamikler tam anlamıyla aşılamadı. Belirli bir şablona sığdırılmaya çalışılan Osmanlı tarihçiliği ile layiha yazarlarının ya da çağdaş kroniklerin bakış açısı kesişince resim tamamlanmış oldu.

Son çeyrek yüzyılda bu algıyı aşmaya çalışan tarihçilik anlayışı mevcut paradigmanın yanılsamalarını ortaya koyan bir dizi çalışmaya imza attı. Doğu'yu bir aktör olarak ele almayan tarih yazıcılığı yerini Doğu'yu bir aktör olarak ele alan, dünya tarihi içinde etkileriyle konumunu yeniden belirlemeye çalışan bir tarih telakkisine bırakmıştır. Günümüzde 17. yüzyılın Avrupa'dan Asya'ya kadar imparatorlukları derinden etkileyen yüzü daha belirgindir.[1618] Bu konuda yapılagelen araştırmalar krizin boyutları hakkında açık belgeler sunmaktadır. *Goldstone*'un geniş bir çerçeve sunan, Avrupa'da 17. yüzyıl

[1617] Geoffrey Parker, "Crisis and Catastrophe: The Global Crisis of the Seventeenth Century Reconsidered," American Historical Review 113/4 (2008): s. 1053-1056.

[1618] Osmanlı'yı bu halkaya bağlayan bir çözümleme için bkz. Karen Barkey, Eşkıyalar ve Devlet, Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi, çev. Zeynep Altok, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011) s. 50 vd.

genel krizleri ile Asya'da meydana gelen krizler arasındaki benzerlikleri ortaya koyduğu öncü araştırmasında ekolojik değişim, nüfus artışına parelel olarak ekonomik daralma, fiyatlarda yükselmeler, malî çöküş ve elitler arası rekabet ve nihayet isyanlar hakkında ufuk açıcı değerlendirmeler yapılmaktadır.[1619]

Bilindiği gibi Osmanlı Devleti 16. yüzyılın sonunda en geniş sınırlarına ulaşmıştı. 17. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı Devleti'nin yüzleşmek durumunda kaldığı konuları üç alana indirgemek mümkündür: Demografik değişim, ekonomik dalgalanmalar ve yapısal dönüşüm. Siyasal alanda oluşan yapısal dönüşüm konumuz itibariyle öne çıkmaktadır. Çağın insani ve manevi yönden alt üst oluşu ya da dönüşümü klasik sisteme hayat veren kurumlar üzerinde de etkisini göstermiştir. Yüzyılın ilk yarısı ilk defa bir sultanın, II. Osman'ın kendi muhafızları tarafından katledilişine, ilk defa bir sultana (I. Mustafa) deli raporu verilmesine, o zamana kadarki en genç sultana yani on iki yaşında tahta çıkan IV. Murad'a ve zamanının çoğunu sarayda geçiren I. İbrahim'e tanıklık etti.[1620] Belki bahsi geçen bu durum kadar altı çizilmeye değer olan bu işlerde ulemanın etkin rol alması olduğudur. Biz burada bahsi geçen dönüşümü fetvalar ve şeyhülislamlar ekseninde ele almaya çalışacağız.

Osmanlıda hem yöneten hem de yönetilen açısından hayata anlam ve nizam veren şey, her şeyden daha çok İslam'dı.[1621] Osmanlı kural koyucuları her daim İslâmî meselelerin savunusunda kendilerini kanaat önderi addettiler. Teoride, onlar her zaman İslâmî kuralları fetva aracılığıyla ele aldılar, her ne şekilde olursa olsun yaptıkları beyanatlar İslam'ın kurallarıyla uyumlu bir şekilde şeyhülislam tarafından verilmişti.[1622] Her ne kadar padişah malikü'l-mülk olarak otoritenin başında yer alsa da meşruiyetini dinî referanslardan temin etmekteydi. Bu noktada şeyhülislamlık makamının önemi ortaya çıkmaktadır. Şeyhülislamın protokoldeki yeri vezir-i âzamın bile önündedir.[1623] Kanuni zamanında ise şeyhülislam ilmiye teşkilatının reisi haline gelmiştir. Öte yandan mühim devlet işlerinde de şeyhülislamın fikir ve düşüncelerinden istifade edilirdi. Harp ilan edilmesi, barış yapılması, ıslahat

[1619] Bkz. Jack A. Goldstone, "East and West in the Seventeenth Century: Political Crises in Stuart England, Ottoman Turkey, and Ming China," Comparative Studies in Society and History 30/1, (1988): s. 103-142.
[1620] Madeline C. Zilfi, Dindarlık Siyaseti Osmanlı Uleması Klasik Dönem Sonrası1600-1800, çev. Mehmet Faruk Özçınar, (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2008), s. 10.
[1621] Zilfi, Dindarlık, s. 2.
[1622] A. Nuri Yurdusev, "The Ottoman Attitude Toward Diplomacy," ed. A. Nuri Yurdusev, Ottoman Diplomacy Conventional or Unconventional, (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004), s. 14.
[1623] "Ve Şeyhülislam ulemânın reîsidir ve mu'allim-i sultân dahi kezâlik serdâr-ı ulemâdır. Vezîr-i a'zam anları ri'âyeten üstüne almak lâzım ve münâsibdir…" Ahmed Akgündüz, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri 1. Kitap Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnâmeleri, (İstanbul: Fey Vakfı, 1990), s. 318.

uygulanması, idari, mali, askeri ve sosyal alandaki düzenlemeler hakkında görüşü alınırdı.[1624] Dinî bir müessese olarak Osmanlılar devrinde yer bulan şeyhülislamlık[1625] yasal emsali olmayan durumlarda, davranışların din açısından yasallığı hakkında fetva veren; kararını da var olan şeriat yorumuna dayandıran bir yapı ile karşımıza çıkar.[1626]

Şeyhülislamların en temel görevi kendilerine sorulan dinî, siyasî ve idarî konularda fıkha ve özellikle Hanefî fıkhına göre fetva vermekti.[1627] Şeyhülislam tarafından verilen bir fetva kullanılabilir, göz ardı edilebilir hatta gelecekteki olasılıklara karşı sigorta olarak uygun zaman gelinceye kadar el altında tutulabilirdi.[1628] Padişahlar çok defa şeyhülislamın fetvasına uymak konusunda itina etmişlerdir. Ancak uymak istemeyenler[1629] veya kendi görüşüne uygun olarak fetva talep edenler de olmuştur.[1630] Osmanlılar, yalnızca Osman'ın soyundan gelenleri tahtın meşru varisleri olarak kabul edip teşvik eden güçlü bir hanedanlık meşruiyeti inşa etmişlerdi. Sultanın tahttan indirilmesi yetkisi sadece şeyhülislama aitti. Fetva çıkarmak yoluyla şeyhülislam sultanın hükümdarlık yapmaya uygunluğunu fiilen onaylayabilir veya reddedebilirdi. Yöneticiler, meşru varis olmanın kanuna uygunluğuyla

[1624] Mehmet Ali Ünal, Osmanlı Müesseseleri Tarihi (Isparta: Fakülte Kitabevi, 1997), s. 99-100.

[1625] Şeyhülislamlık hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin İlmiyye Teşkilatı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988); Mehmet İpşirli, "Bâb-ı Meşihat", DİA, 4, s. 362-363; Ekrem Kaydu, "Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı,"Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 2(1977): s. 201-210; Michael M. Pixley, "The Development and Role of the Şeyhülislam in Early Ottoman", History Journal of the American Oriental Society, 96/1 (1976): s. 89-96; J. H. Kramers, "Şeyh-ül-İslam", İA (MEB), 11, s. 485-489; Murat Akgündüz, XIX. Asır Başlarına Kadar Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık, (İstanbul: Beyan, 2002); Esra Yakut, Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din, (İstanbul: Kitap Yayinevi, 2005); Mehmet İpşirli, "Şeyhülislam", DİA, 39, s. 91-96.

[1626] Cornell Fleischer, Tarihçi Mustafa Âlî Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı, çev. Ayla Ortaç, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), s. 236.

[1627] Ünal, Müessese, s. 100; Mehmet İpşirli, "Şeyhülislam", s. 94.

[1628] Pixley, The Development, s. 90; Ayrıca bkz. Uriel Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetvā", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, 32/ 1 (1969), s. 35-56.

[1629] İsyancılar, Esad Efendi'den «*Pâdişâh-ı cihânbânı azdurub beytülmâl-i müslimîni telef itdürüp bunca fitne ve fetârete sebeb olan kişilere şer'an.. katl lâzım*» geldiğini belirten bir fetva almışlar, fakat II. Osman bu fetvayı yırtınca kendisi daha başka sebeplerin de etkisi ile hal'edilmiş ve bu fetvaya dayanarak isyancılar istedikleri şahısları öldürmüşlerdir. Bkz. Joseph Von Hammer, Büyük Osmanlı Tarihi, çev. Mehmet Ata, 8, (İstanbul: Üçdal Hikmet Neşriyat), s. 216.

[1630] Ünal, Müesese, s. 101; *Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi'ne koyduğu hükme rağmen, II. Osman tahta oturduğunda, kardeşlerini ortadan kaldırmak için şeyhülislamı Esad Efendi'den fetva istemiş, ancak Esad Efendi bu isteğe olumsuz cevap vermiştir. Buna karşılık, Rumeli Kazaskeri Taşköprülüzade'den alınan fetva ile Şehzade Mehmed katledilmiştir.* Bkz. Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislamları, (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972), s. 58-60.

ilgili sıkı tartışmaların, bu tartışmaların şeyhülislamın fetvasıyla geçerlilik kazanmasının ardından tahttan indirilebilmişlerdir.[1631] 17. yüzyılın bir özelliği olarak fetvaların kanunnâmelere dahil olmasının yanı sıra kategori olarak şeyhülislam fetvaları ile padişah hükmünün aynı kulvarda yer bulması sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla bu durum, Osmanlı hanedanlığının başlangıçtan bu yana hayatî addettiği siyasî otoritesini, tarihsel süreç içerisinde farklı tecrübelere maruz kalsa da şeyhülislamlık müessesesinin tasarrufunda tuttuğuna dair bir örnek olarak savunulabilir.

Siyasî otoriteden kısmen özerk, zımnen bağımlı bir kurum olarak şeyhülislamlık yapısal hareket kabiliyetini, şüphesiz ki, kaynağını İslam'dan alan bir yoruma borçluydu. Tercih edilen yorum olarak Hanefilik mezhebi ise şeyhülislamların fetvalarına kaynaklık etmekle kalmayıp, fetvaların ana güzergâhını da kendi iç dinamikleri vasıtasıyla yönlendirmekteydi. Buna göre Hanefilik mezhebinde özellikle istihsân ve istislahın kullanımından söz etmek yerinde olacaktır. İcma, istihsân ve istislah ilkelerini savunan ulema, verdikleri hükümlerde ve ıslahat önlemlerinde çoğu Osmanlı hukukçusu ve bürokratı, toplumun ve devletin ihtiyaçlarına yanıt vermek için her zaman istihsân prensibine, yani müslüman cemaatinin genel menfaati ilkesine başvurmuştur. Kısacası, özellikle müslüman toplumun temel ihtiyaçları söz konusu olduğunda, bizzat ulema açıkça, İslâm hukukunun bu gelişmeci ilkesine bağlı kalmıştır."[1632]

Siyaseti belirleyen, yön veren, etkileyen kurumlar, başından beri aynı kalmadığı gibi şeyhülislamlık kurumu da aynı kalmamış, başında bulunan insanların kudretli oluşu, bireysel karizması, otoritelerini etkileyen diğer unsurların yardımıyla değişmiştir. 17. yüzyıldan başlayarak şeyhülislamlar da yeniçeri ve ulema ile işbirliği yaparak vezir ve sultanı devirme gücü elde ettiler. Yeniçerilerin, isyanlarına yasal bir görünüm verebilmek için şeyhülislamın fetvasına ihtiyaçları vardı. İktidar savaşlarına şeyhülislamlar, bazen yalnızca alet olurlardı; ancak onların fetvaları çoğu kez kamuoyunu yansıtmıştır.[1633] Siyasî mülâhazalarla ve konjonktüre göre asker ve ulema iş birliğiyle verilen hal' fetvaların şer'î ve hukukî yönü tartışmalıdır. II. Mustafa'nın ve Sultan İbrâhim'in hal' edilmeleri bunun tipik örnekleri olmuştur. "Şer'an halifenin akıllı ve kemâl üzere olması" ve Hanefî fıkhına göre mecnunun imametinin geçerli olmadığı çocuk da olsa âkil olmasının yeterli olacağı gerekçeleri ile devrin şeyhülislamlarının gayreti ve verdikleri

[1631] Zilfi, Dindarlık, s. 5.
[1632] Halil İnalcık, Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet, (Eren Yayıncılık, 2000), s. 40.
[1633] Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600), çev. Ruşen Sezer, (İstanbul:YKY, 2004), s. 69.

fetvalar ile sultanlar tahtlarından men edilebilmiştir.[1634]

Hanefi fıkhının yorum imkânının bu noktada siyaseti belirlemede etkin bir rol üstlendiği açıktır. Onların, Hanefi düşüncenin uygulamaları olarak ortaya koydukları çabalar, doğal olarak, Sünnî Hanefi resmî görüşün içinden geçen bir İslam anlayışının propagandasını yansıtıyordu. Bilginin böylesi bir süreçle aktarılışı zihinlerin şekillenmesinde de mühim bir etki oluşturdu. Böylece Osmanlı, hem Hanefi fıkhının sağladığı düşünce parametrelerine uygun bir ilmiyenin oluşmasını garanti altına aldı hem de bu düşünce ekolünün verdiği yorumlama olanaklarını fırsata çevirdi.

İlmiye sınıfının kazandığı konumda şeyhülislamlık açısından yeni bir anlayışın ve değişimin habercisi şeklinde yorumlanan bazı dönüm noktalarını tespit edebiliyoruz. Bunlardan Zenbilli Ali Efendi'nin takındığı tavrın şeyhülislamlığın etkili bir konum kazanmasında ayrı bir yeri vardır. Onun Yavuz Sultan Selim'in bazı idarî ve siyasî kararlarını tasvip etmeyerek sert tepki gösterdiği, Selim'in bunların dünyevî işler sayıldığı, müftünün sadece dinî meselelerde yardımda bulunması gerektiği şeklindeki sözlerine karşı çıkıp padişahların hem dinlerini hem dünyalarını gözetmenin şeyhülislamın başlıca vazifesi olduğunu belirttiği kaydedilmiştir. Zenbilli Ali Efendi'den sonra şeyhülislamlık yapan Kemalpaşazâde ve Sadullah Sadi Efendi bu görevleri esnasında devrin çok yoğun geçen olaylarında verdikleri fetvalarla şeyhülislamlığın itibarını arttırmışlardır. İlk on şeyhülislamın hepsi görev başındayken vefat etti.

Azledilmenin yükünü bütün etkileriyle ilk defa yaşayan Koca Çivizâde olmuştur. Çivizâde görevden azledilen ilk şeyhülislâm olmakla bu kurumda atama ve azil dengeleri için referans noktası olmuştur.[1635] Kendisinin başta *vakf-ı nükûd* olmak üzere bazı konularda devrin ulemasıyla fikir ayrılığına düştüğü bilinmektedir.[1636] Rumeli kazaskeri olan Ebüssuûd Efendi önceki fakihlerin görüşlerine aykırı bulduğu Şeyhülislam Çivizâde'nin bazı fetvalarını Dîvân-ı Hümâyun'a getirerek ilmî açıdan reddetti. Kanûnî Sultan Süleyman'ın vezirlere emir verip bu konuları görüşmek üzere ulemayı toplantıya çağırmalarını ve verilen fetvanın doğruluğunu araştırmalarını emretmesi üzerine toplanan devrin âlimleri Çivizâde'nin fetvasının önceki

[1634] Bkz. Ziya Yılmazer, "Murat IV", DİA, 31, s. 177-183; Mehmet İpşirli, "Hanefi Mehmet Efendi", DİA, 15, s. 554; Mehmet İpşirli, "Şeyhülislam", DİA, 39, s. 94; Feridun Emecen, "İbrahim", DİA, 21, s. 279-280. Sultan İbrahim'in katli için verilen fetva şöyleydi: "Menâsıb-ı ilmiyye ve seyfiyyeyi ehline virmeyüb rişvetle nâ-ehline tevcîh itmekle nizâm-ı âleme halel viren pâdişâhın hal' ve izâlesi câiz olur mu? El-cevâb: Olur.", bkz. Ahmet Refik Altınay, Osmanlı'da Hoca Nüfuzu, çev. Güven Akçağ, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1997), s. 71.

[1635] Pixley, The Development, s. 90; İpşirli, "Şeyhülislam", s. 92.

[1636] Lütfi Paşa buradaki tartışmayı mesh konusunu öne çıkararak aktarır. Bkz. Lütfi Paşa, Tevârîh-i Âl-i Osmân, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341), s. 390-392.

fetvalara muhalif olduğunu ve fetvanın hatalı olduğu kanaatine vardılar. Padişahın emri ile de bu görüşlerini imza ile kayıt altına aldılar.[1637] Burada iki önemli husus dikkat çekiyor. İlmî bir komisyonun imza ile desteklenen kanaatleri henüz azil için teamülün olmadığı bir dönemde etkili olmuş ve azletmek için padişahın elini güçlendirmiş olmalıdır. İkincisi, verdiği fetvalarla eleştirilen hatta ilmen yetersiz görülen Çivizâde'nin, Fenârîzâde Muhyiddin Efendi'nin yerine Ebüssuûd Efendi şeyhülislam olunca ondan boşalan Rumeli kazaskerliği makamına getirilmesidir.

Ayrıca para vakıfları üzerinden ulema arasındaki tartışma bir rekabete kapı aralamıştır. Zira Anadolu Kazaskeri iken Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, Ebüssuûd'un para vakfına cevaz veren fetvasına karşı çıkmış ve 1538 yılında padişaha da tesir ederek para vakfını yasaklayan fetvasını "hükm-i şerîf" haline getirmişti. Ayrıca daha evvel bu tür vakıfların câiz olduğunu söyleyen Ebüssuûd'u da şiddetli bir şekilde tenkit etmişti. Ancak uygulama Ebüssuûd'un fetvası istikametinde gelişmiş ve daha sonra bu yönde bir hüküm de çıkarak onun fetvası kanun haline gelmiştir.[1638]

Kanuni tarafından başlatılan şeyhülislam azilleri, 17. yüzyıla gelindiğinde üç şeyhülislama katl cezası verilmesine kadar vardı. Evvelki dönemlerde şeyhülislamlara verilecek en ağır ceza İstanbul dışına sürgün etmeydi. Onların temsil ettikleri makama gösterilen hürmetin bir ifadesi olan bu gelenek IV. Murad tarafından ihlal edilmiş oldu.[1639]

Şeyhülislamlığın imparatorluk sürecinde aynı kalması beklenir bir olgu değildir. Bu noktada Ebüssuûd Efendi'nin şeyhülislamlığı ayrı bir önem arz eder. Zira onun riyasetinde meşihat kurumu bürokratik açıdan gelişmeler göstermiş, yaklaşık otuz yıl süren şeyhülislamlığı bu müessesede derin izler bırakmıştır. Zaman zaman devlet işlerinde şer'î hukuka aykırı gördüğü uygulamalara, "Nâ-meşrû nesneye emr-i sultânî olmaz." diyerek karşı çıkmakla birlikte fetvalarında genellikle devletin temel siyasî prensiplerini destekleyen bir taraf dikkati çeker. Böylece kurumun siyasal otoriteyle olan ilişki ağının niteliği de belirlenmiştir.[1640]

İlim hayatı, oluşan geleneğin icabı olarak birçok ulema ailesinin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Osmanlı döneminde bu durumun daha kuvvetli bir şekilde kendini gösterdiği bilinmektedir. Köklü ailelere mensup şeyhülislamların sayısı büyük bir yekün tutmakta, Dürrîzâdeler, Hocasa'deddinzâdeler ve Mirzazâdeler çok sayıda şeyhülislam çıkaran ailelerin başında yer almaktadır.[1641] Biz burada Hocasa'deddin ailesinin

[1637] Lütfi Paşa, Tevarih, 391-392.
[1638] Ahmed Akgündüz, "Ebüssuud Efendi", DİA, 10, s. 368.
[1639] Akgündüz, Şeyhülislamlık, s. 77.
[1640] İpşirli, "Şeyhülislam", s. 92.
[1641] İpşirli, "Şeyhülislam", s. 96.

ilmiye içerisinde ve siyaseti belirlemede etkinliğini belirlemeye çalışacağız.

Saray çevresinde yetişen Sa'deddin Efendi'nin, şehzade hocalığı ile başlayan ilmî kariyeriyle birlikte devlet yönetiminde de giderek etkinliğini artırdığını görüyoruz. Sa'deddin Efendi, III. Murad'ın saltanata çağrılması üzerine "hâce-i sultânî" unvanını kazandı ve onun saltanatı döneminde sarayda çok seçkin bir mevki elde etti. Sa'deddin Efendi'nin sarayda ve yönetimdeki yeri III. Murad'ın ölümünden sonra da sarsılmadı. III. Mehmed'in şehzadeliği sırasında hocası olan Molla Nasuh cülûs davetinin alınmasından iki gün önce öldüğü için Sa'deddin Efendi hâce-i sultânî unvanını kullanmaya devam etti. III. Mehmed, Hoca Sa'deddin'i hâce-i sultânî unvanı ve ulûfesi bâki kalmak şartıyla şeyhülislamlığa getirdi. Padişah hocalığı ile şeyhülislamlığı aynı anda yürüttüğü için *câmiu'r-riyâseteyn* unvanıyla anılmaya başlandı.[1642]

Sadrazamların azledilmesi, atanması hatta katledilmesine karar veren Hoca Sa'deddin Efendi'ydi.[1643] Özellikle oğullarını ve yakınlarını önemli mevkilere getirmesi ulema mesleğindeki bozulmaya sebep olarak gösterilir. Onun benzersiz kişisel başarılarının ve ustaca iltimasçılığının aristokratik yönelime ivme kazandırdığı şeklinde yaygın bir kabul söz konusudur.[1644] Büyük ulema ailelerinin doğuşu da bu döneme dayandırılır. 17. yüzyılda, Ebüssuûdzâdeler, Bostanzâdeler ve Sa'deddinzâdeler, daha sonra ortaya çıkacak olan aristokrasinin prototipleri olarak görülmektedir. Ancak bu aileler kendi zamanlarında ayrıcalık ve süreklilik bakımından hemen hemen tek örnektiler.[1645]

Daha sağlığında oğullarını Anadolu ve Rumeli kazaskerliklerine getirtmiş, böylece Hocazâdeler ailesi ulema arasında nüfuzlu bir yer kazanmış ve bu aile etkisini sonraki asırlarda da sürdürmüştür. Nitekim Hoca Sâdeddin'in beş oğlu da babaları gibi ilmiye sınıfına girmiş, ilk ikisi Mehmed ve Esad Efendiler şeyhülislamlığa, Abdülaziz ve Sâlih Efendiler kazaskerliğe kadar yükselmiştir. Torunlarından Ebûsaid Mehmed, Bahâî Mehmed ve Ebûsaid'in oğlu Feyzullah Efendiler de şeyhülislamlık yapmışlardır.[1646]

16. yüzyılın ortalarında idarî görevleri artan şeyhülislamlar yüzyılın sonlarında devletin siyasî kararlarında vezîriâzamlarla eş bir rol üstlenir olmuşlardı. 17. yüzyılda devlet teşkilâtı ve saltanat kurumunda meydana gelen değişim, yüzyılın başında ilmiyenin bir çok noktasında etkin makamlarda bulunan Hocasa'deddin ailesi eliyle, verdikleri kritik kararlarla ve daha

[1642] Şerafettin Turan, "Hoca Sadeddin Efendi", DİA, 18, s. 196-198.
[1643] Altınay, Hoca Nüfuzu, s. 47.
[1644] Zilfi, Dindarlık, s. 30.
[1645] Zilfi, Dindarlık, s. 60.
[1646] Turan, "Hoca Sadeddin Efendi", s. 198.

önemlisi fetvalarıyla yeni bir dönüşümün habercisi olmuşlardır.[1647] Hocasa'deddin'in ilmî ve siyasî duruşunun bir devamı kabul edilebilecek evlatlarının teamül dışı yükselişleri, şeyhülislamlıkları döneminde çeşitli idarî ve siyasî hadiselerde etkili olmaları[1648] devlet işlerinde faal rol oynamaları ve nihayet atamalar ya da azilleri ellerinde tutarak ilmiye içinde aile nüfuzu kurmaları önemli sonuçlar doğurmuştur. Uygulamaları sebebiyle çağdaşlarının eleştirilerinden kurtulamasalar da sahip olageldikleri imtiyazları iyi kulanmayı bilmişlerdir.

Hocasa'deddin ailesinin şeyhülislamlık müessesi içerisindeki tecrübelerinin, söz konusu müessese ve ilmiye sınıfı içerisinde bir "bozulma" yahut "kırılma" olarak okunabilmesi mümkün bir yorumdur. Ancak bu yorum, mahiyeti itibariyle oryantalist bir karakter taşıyabileceği gibi, oryantalist karakter taşıyan bir bakış açısının da varoluşsal bir zorunluluk olarak ilerlemeci tarih telakkisiyle öngörüde bulunması gerekir. Buradan hareketle ilmiye ve şeyhülislamlığın daha da vahim bir noktaya evrilmesi beklenirken on sekizinci yüzyılda, ulema dokunulamazlığı o kadar kökleşmiştir ki sahip olduğu statüsünden tecrid edilmeden ulemaya herhangi bir ceza tatbik edilmedi. Dolayısıyla bu yüzyılda teorik olarak hiç ulema kanı akıtılmamıştır.[1649]

Şeyhülislamlar, bilindiği gibi vezir-i azamların teklifi, padişahın ise uygun bulmasıyla atanırlardı. Bu durum, kurumu kendisine atayan yapıya ne kadar bağımlı yaptığını tartışmayı gerektirir. Bağımsız bir yapı içinde ele alınmamakla birlikte şeyhülislamlar, kendilerini atayan başta padişah olmak üzere devlet erkini, verdikleri fetvalar ve kurdukları ilişkiler ağı ile denetleyebildikleri ve görevlerine son verebildikleri görülmektedir.

Yönetime katılan ya da katılma arzusunda bulunan gruplar arasında bir çekişme vardır ve bu çekişme siyaset zemini üzerinde yürüyemediği için dinî bir zemin üzerinden yapılabilmiştir. Belki bundan daha dikkat çeken durum ise bu çekişmenin fetva üzerinden güç kazanmış olmasıdır.

Kaynakça

Abou El-Haj,Rifa'at Ali. Modern Devletin Doğası 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu. Çev. Oktay Özel, Canan Şahin. İstanbul: İmge, 2000.

Akgündüz, Ahmed. "Ebüssuud Efendi." DİA. 10. s. 365.

Akgündüz, Ahmed. Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri 1. Kitap Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnâmeleri. İstanbul: Fey Vakfı, 1990.

[1647] İpşirli, "Şeyhülislam", s. 92.
[1648] Mehmet İpşirli, "Hocazâde Mehmed Efendi", DİA, 28, s. 452-453.
[1649] Zilfi, Dindarlık s. 56.

Akgündüz, Murat. XIX. Asır Başlarına Kadar Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık. İstanbul:Beyan, 2002.

Altınay, Ahmet Refik. Osmanlı'da Hoca Nüfuzu. Çev. Güven Akçağ. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1997.

Altunsu, Abdülkadir. Osmanlı Şeyhülislamları.Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.

Barkey, Karen. Eşkıyalar ve Devlet, Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi. Çev. Zeynep Altok. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.

Emecen, Feridun. "İbrahim.", DİA. 21. s.274.

Fleischer, Cornell H. Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı. Çev. Ayla Ortaç. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.

Goldstone, Jack A. "East and West in the Seventeenth Century: Political Crises in Stuart England, Ottoman Turkey, and Ming China." Comparative Studies in Society and History 30/1, (1988): s. 103-142.

Heyd, Uriel."Some Aspects of the Ottoman Fetvā." Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London. s. 35-56.

İnalcık, Halil. Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600). Çev. Ruşen Sezer. İstanbul: YKY, 2004.

İnalcık, Halil. Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet, Eren Yayıncılık, 2000.

İpşirli, Mehmet . "Bâb-ı Meşihat." DİA. 4, s.362.

İpşirli, Mehmet. "Hocazâde Mehmed Efendi."DİA. 28. s. 452.

İpşirli, Mehmet. "Şeyhülislam."DİA. 39. s.91.

İpşirli, Mehmet. "Hanefi Mehmet Efendi." DİA. 15. s. 554.

J. H. Kramers, "Şeyh-ül-İslam". İA (MEB). 11. s.485.

Joseph, Von Hammer. Büyük Osmanlı Tarihi. Çev. Mehmet Ata. İstanbul: Üçdal Hikmet Neşriyat.

Kaydu, Ekrem. "Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı."Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 2(1977): s.201-210;

Lütfi Paşa. Tevârîh-i Âl-i Osmân. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341.

Parker, Geoffrey. "Crisis and Catastrophe: The Global Crisis of the Seventeenth Century Reconsidered." American Historical Review, 113/4 (2008): s. 1053-1079.

Pixley, Michael M. "The Development and Role of the Şeyhülislam in Early Ottoman History." Journal of the American Oriental Society 96/ 1(1976): s. 89-96.

Turan, Şerafettin. "Hoca Sadeddin Efendi." DİA. 18. s.196.

Ünal, Mehmet Ali. Osmanlı Müesseseleri Tarihi. Isparta: Fakülte Kitabevi, 1997.

Uzunçarşılı, İbrahim Hakkı. Osmanlı Devletinin İlmiyye Teşkilatı. Ankara: Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

Yakut, Esra. Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din. İstanbul: Kitap Yayınevi,2005.

Yılmazer, Ziya. "Murat IV." DİA. 31, s. 177-183;

Yurdusev, A. Nuri. "The Ottoman Attitude Toward Diplomacy." Ed. A. Nuri Yurdusev, Ottoman Diplomacy Conventional or Unconventional. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.

Zilfi, Madeline C. Dindarlık Siyaseti Osmanlı Uleması Klasik Dönem Sonrası 1600-1800. Çev. Mehmet Faruk Özçınar. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2008.

SİYASİ DÜŞÜNCE

SAKIZLI OHANNES EFENDİ VE MEDHALU İLM-İ SERVET BAĞLAMINDA HÜKÜMETİN VAZİFELERİ

Prof. Dr. Mevlüt UYANIK
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
mevlutuyanik@gmail.com

1. Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti Sürekliliğinin Bir Kültürel Temeli Olarak Ohannes Efendi ve Kitabı

Günümüzü anlama ve anlamlandırmanın yolu, geçmişi/tarihi eleştirel, rasyonel ve tutarlı bir şekilde incelemekten geçtiği öncülünden hareketle, Hitit (öncesinde Gazi) Üniversitesi, Çorum İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünün sorumlusu olarak öğrencilerimize felsefe tarihinin verilerini kronolojik olarak verirken, yaşadığımız siyasi-fikri ve iktisadi sorunlarımızın teorik arka planına dikkatleri çekmeyi hedefledik. Diğer bir ifadeyle hem kronolojik olarak hem de bir sorun olarak felsefi verileri sunmaya çalışırken; teorik bir şekilde verilen insanlığın düşünsel serüveninin içselleştirilmesi ve pratiğe aktarılmasıyla güncel sorunlarımıza yönelik çözüm önerilerinin üretilebileceğini ve bu sorunların aşılabileceğini gözlemledik.

Bilgi akışını gerçekleştirirken önemli ve öncel olarak gördüğümüz husus, kullanılacak bilgiye eriştirecek bilgilenmeyi sağlamaktır. Yaşadığımız sorunlarımıza çözümler üretecek projeler üzerinde çalışmak için kullanılacak bilgiyi (nerede ve nasıl bulunacağımızı) bize felsefe tarihi sağlar. Bu fikri temel temin edildikten sonra, insanlar sorunun ekonomik, siyasi ve kültürel açıdan kullanacağı enformasyon üzerinde yoğunlaşarak çözüm önerileri/projeler üretebilir. Bu süreç, içinde birçok bilgilenmeyi barındırdığından; kişinin sorunun ilgilendiği boyutuna dair olanları; yani kullanılacak bilgilenmeyi özenle öteki bilgilenmelerden ayırmayı içerdiği ve araştırmacı yönünü sürekli geliştirdiği; dolayısıyla da kişiyi özgür kıldığı için çok önemlidir.

Biz yaşanılan sorunların kültürel kimlik boyutuna yoğunlaşırken, diğer kısımlardaki eksikliklerimizi Prof. Dr. Atilla Yayla'nın önerisiyle Liberal Düşünce Topluluğu'nda üniversite öğrencilerine yönelik olarak verilen seminerlere fakültemiz öğrencilerinden bir grubun katılmasıyla gidermeye çalıştık. Daha sonra topluluğun seminer ve sempozyumlarına önce dinleyici olarak daha sonra özellikle siyaset bilimcilerin kongrelerine de bildiriler ile katılmaya başladım. Sayın hocamın, siyaset felsefesiyle ilgili metinlerimin daha tutarlı olması ve ayaklarının yere basması için iktisat ile ilgili okumalar yapmamı önermesiyle etki başka bir boyuta ulaştı. Didaktik bir şekilde "iktisat

ilmine giriş" kitapları okuması yaparak bunun olmayacağını gören hocam, ilahiyat birikimimi de işlevsel hale getirecek bir çalışma önerdi.

Sakızlı Ohannes Efendi'nin "Medhalu İlm-i Servet" adlı ilmî eserini sadeleştirilmeyi böylece üstlendim. Metni sadeleştirmeye başlamadan önce mecburen birkaç iktisada giriş kitabı okudum, burada gördüğüm bir alıntı, hocamın beni zorlayan bu teklifinin ne kadar tutarlı olduğunu göstermektedir. Bu yüzyılın önemli iktisatçılarından olan John M. Keynes şöyle diyor: "İktisatçıların ve siyaset felsefecilerinin fikirleri, gerek doğru; gerek yanlış olsunlar, genellikle anlaşıldıklarından daha güçlüdürler. Gerçekte dünyayı yönetenler onlardır. Hatta dünyayı büyük ölçüde güden bu fikirlerdir."[1650]

Kitabın ana çıkış noktası, Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* isimli klasik ekonomi kitabıdır. Zenginlik, Osmanlıca *servet* terimi ile karşılanmıştır. Fakat biz Osmanlıca olan bu eserin isminin günümüz Türkçesine aktarırken genellikle kullanılan "İktisat İlmine Giriş" yerine ekonomik yapının ülkenin ve devletin siyasi konumu ile yakından irtibatını daha iyi ifade eden "Ekonomi Politik Bilimine Giriş" veya "Politik Ekonomiye Giriş" olarak adlandırılmasının daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Çünkü John Stuart Mill'in 1848 yılında yayımladığı "Politik Ekonominin İlkeleri" adlı kitabıyla birlikte bir ekol haline gelen klasik iktisatın en yetkin temsilcisi olan David Ricardo'nun da dediği gibi, politik ekonomi, zenginliğin niteliği ve nedenleri ile ilgili bir inceleme alanıdır.

Malthus'un ise politik ekonomiyi, çalışmanın ürününün, onun oluşumuna katılan sınıflar arasındaki bölüşümünün incelenmesi olarak gördüğünü hatırlarsak, bu tanımın uygunluğunu görürüz. Karl Marx ise ekonomi politiğin eleştirisini bilimsel sosyalizm anlayışının temel taşı olarak görür. Bütün ömrü boyunca bunun üzerinde kafa yordu, çünkü ekonomi politik, çağdaş burjuva toplumunun teorik tahlilidir.[1651] Bu tercihin Türk düşünce tarihi açısından tarihsel zeminini ise Ahmet Mithat'ın *Tercüman-ı Hakikat* adlı gazetede *Ekonomi Politik* (1880/1296) başlıklı iktisadi yazılarının yayımlanmasının ardından aynı isimle bu yazıların kitap haline getirilmesi oluşturmaktadır.[1652]

İlahiyat fakültesi ile iktisat ilmine dair bir eserin ne ilişkisi var denilebilir? Başkanı olduğum İslam Felsefesi Anabilim Dalının alt birimi olan Türk Düşünce Tarihi alanında, Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde nokta şahıslar ve onların eserlerini lisans tezi olarak incelememiz

[1650] William J. Barber, *İktisadi Düşünce Tarihi*, çev. İhsan Durdu, 2. Baskı, İstanbul 1999, s. 15-16.

[1651] Vural Fuat Savaş, "John Rawls'ın Bölüştürücü Adaletine Takdim", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, İstanbul 2003, Sayı: 7, s. 11; Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, İstanbul 1979.

[1652] Bkz. Tevfik Çavdar, *Türkiye'de Liberalizm* (1860-1990), İmge, Ankara 1992, s. 54-83,117; Niyazi Berkes, *Batıcılık*, *Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, İstanbul 2002, s. 40.

bu tercihte rol oynamış olabilir. Bir de felsefi bilginin kronolojik akışını verirken onun evrensel verilerinin, tikel bir durumdaki yerini eleştirel bir şekilde; yani Türkiye şartlarında okunması ile ortaya çıkan uyum sorunsalını sürekli gündemde tutmamız bir başka tercih nedenimiz olmuş olabilir. Çünkü evrensel olanın tikel/yerel olanla uyumunu sağlamak, aynı zamanda yerli ve yerel olanı, içe kapanıp mutlaklaştırmamak için evrensel değerler ışığında okuma sorunsalını da aşmamıza yardımcı olabilir ve böylece düşünce alanında bir "bayii" olmaktan kurtulmamız mümkün olabilir.

Bunun gerekçelerine geçmeden önce Liberal Düşünce Topluluğunun da benzer bir sorunla karşı karşıya olduğunu belirtmekte fayda var. Liberal öğretilerin Batı düşünce tarihi içindeki serüveni Batı-dışı toplumlarda ne anlam ifade etmektedir? Diğer bir ifadeyle liberal öncüllerin her bağlama uygulanabilirliğini; yani evrenselliğini iddia etmenin tikel bir durumda; yani Anadolu şartlarında, tarihsel geçmişi bilmeden okunmasının tutarlılığı nedir? İşte elinizdeki bu eser, evrensel olanın tikel/yerel olanla uyumunu sağlamak, aynı zamanda yerli ve yerel olanı evrensel değerlerle, özellikle de ekonomi politik biliminin verileri ışığında okuma sorunsalını da aşmamıza yardımcı olabilir.

Düşünce tarihinde birçok medeniyet gelip geçmiştir ve bunların önemli bir kısmı da Mezopotamya-Anadolu kültür havzasında şekillenmiştir. Birbirlerinden yalıtılmış medeniyetler ve diğerlerinden hiç etkilenmemiş bir medeniyet olamayacağına göre, ülkesinin sorunları üzerinde çözümler üreten bir düşünürün diğer bakış açılarından faydalanması kadar doğal bir şey olamaz.

Beş bin yıllık Hitit medeniyetinin merkezi olması nedeniyle Çorum, felsefe tarihi açısından gerçekten çok önemli bir şehirdir. Genelde yapıldığı üzere, felsefe tarihini Thales ile birlikte başlatmamız başlı başına bir çelişkidir. Grekler, Lidyalılar, Frigyalılar, Sümerler, Urartular ve İslam medeniyetinin Anadolu'da işlevsel olduğunu düşünürsek, düşünsel serüvenimizin kökleri ve boyutlarının ne kadar geniş ve derin olduğu bir kez daha ortaya çıkar. Genelde bu medeniyetlerin ürettiği evrensel birikime, özelde İslam medeniyeti bünyesinde Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı deneyimlerini ilave etmeye yönelik çabalarımızla, sosyal ve kültürel kimliğimizin yerli unsurlarını, düşünce tarihinin verileri ile evrensel bir tarzda okuyarak, yeniden yorumlamayı hedefledik. İnsanlığın temel birikimleri üzerinde şekillenen açık bir toplum ve demokratik bir cumhuriyet için evrensel/tümel ile yerel/tikel ilişkisini tahlil için bu tür bir okuma gereklidir.

2. Yöntem

Eseri aynen Latin harflerine aktarmak; yani transkribesini yapmak yerine, bütün risklerine rağmen sadeleştirmeyi tercih ettik. Bunun nedenlerine

gelince; öncelikle hedef kitlemiz, tarihsellik ile sürekliliğe dikkat eden ve mevcut siyasi-iktisadî sorunlara çözüm arayanlardır. Özellikle bunu gerçekleştirmek için geçmişi/tarihi ile irtibat kurmakta zorlanan genç kesime ve Osmanlıca bilmeyenlere ulaşılmak istenir. Osmanlıca bilenler eserin orijinaline zaten ulaşırlar.

İkinci olarak, iktisat ilmiyle doğrudan uğraşanların genelinin Osmanlıca bilmemeleri gerçeği, sadeleştirilmiş metinden daha fazla yararlanabilme imkânını ortaya çıkarmaktadır. Sadeleştirmeyi tercihimizin son nedeni, küreselleşme olgusunun doğal sonucu olarak normal insanın; yani doğrudan iktisat ilmi ile uğraşmayan ve uzmanlık alanı ekonomi olmayan kişilerin de bu konuyla ilgili temel bilgilere klasik bir kaynak aracılığıyla ulaşmalarını temin etmektir.[1653]

Bu çerçevede ana hatlarıyla da olsa, eserin yazarı hakkında bilgi vermek gerekir, diye düşünüyorum.

3. Yazarın Hayatı ve Eserleri

Meclis-i Mebusan ikinci reisi, 1862-1863 yılları arasında Basın Yayın Genel Müdürlüğünün ilk genel müdürü olan Ohannes Paşa (1836-1912), Seroupe Sakızoğlu (1730-1790)'nun torunlarından olup, İstanbul'da doğmuştur. Ermeni asıllı olup, "Sakızlı" ifadesi ecdadının Sakız adasından göçmüş olmasından dolayıdır. Sakızlı Ohannes yüksek tahsilini Paris'te

[1653] Bu nedenle, biz metni sadeleştirirken yazarın üslubunu ve akıcılığını mümkün olduğunca koruduk, teknik terimlerin hukuk ve iktisat alanında önemli oranda Osmanlıcaları bilindiğinden aynen korumakla beraber, rakamlarla verilen dipnotlarda sözlük anlamını vermeye çalıştık. Yıldız şeklinde verilen dipnotlar ise, müellife aittir. Ayrıca buralarda kontrol veya ayrıntılı bilgi için modern kaynaklara atıflar tarafımızdan parantez içine alınarak verilmiştir.

Kitabın bölüm başlıkları ve alt başlıkları aynen korunmuş, ama okuma kolaylığı ve güncelliğin sağlanması için metin içinde alt başlıklar tarafımızdan tekrar verilmiştir. Okumakta zorlandığımız ve kaynaklarda bulamadığımız isim ve terimleri ise aynen koruduk. Anlamlandırmada zorlandığımız veya bir anlam kayması olduğunu düşündüğümüz yerleri (!) ünlem işareti ile gösterdik. Özellikle isimlerde bu sorunu çokça yaşadığımızı okura özellikle belirtmekte yarar var.

Sadeleştirme esnasında kullandığımız temel eser, Ferit Develioğlu'nun *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*'ıdır. (Ankara 1996). Konuya ve teknik terimlere aşinalık olsun diye öncelikle okuduğumuz eserler ise şunlardır: Tevfik Çavdar, *İktisat Klavuzu*, (İstanbul 1976), *İktisada Giriş* (Eskişehir 1990); M. İlker Parasız, *Para*, *Banka ve Finansal Piyasalar*, (Bursa 1991), *Ansiklopedik Ekonomi Sözlüğü*, (İstanbul 1998). Yer ve isimlerini müellif telaffuz ettiği şekliyle yazdığı için okumada oldukça zorluklar çektik, ilgililere sorduktan sonra bir de Webster's New Collegiate Dictionary, 1981 baskısındaki yer ve şahıs isimlerinden taradık. Bununla birlikte birkaç tane okumakta zorlandığımız isimler oldu, bunların yanına ünlem işareti koyduk.

Özgün metnin sayfa numaralarını sadeleştirmenin yan tarafına verdik. Böylece bu tür tasarruflarımızın uzman okuyucunun istediği zaman yapmayı düşündüğü muhtemel bir kontrolü kolaylaştırmayı hedefledik. Her şeye rağmen çıkabilecek hatalar araştırmanın sahibine ait olup lütfedilip bildirirlerse, hemen tashih edilecektir.

görmüş, 1852 tarihinde memlekete dönmüştür. Ohannes Efendi, 1856'da Bab-ı Ali tercüme odasında göreve başlamıştır. Dönemin akademisyenlerindendir. 1859'da kurulan Mekteb-i Mülkiye-i Şahane'de ilm-i servet-i milel ve usul-ü idare-i mülkiye okutan Sakızlı Ohannes Paşa, iktisadi liberalizm düşüncesinin Türkiye'deki temellerini atan düşünürdür.[1654] Yeni Osmanlıların iktisat fikirlerinin kaynağı bu düşünürdür. Ohannes Paşa, Namık kemal ve Ahmet Mithat ile birlikte Tanzimat döneminin ekonomi fikirlerini savunuyordu.

4. Kitabın İçeriği ve Yazılış Yöntemi

Sadeleştirmesini yaptığımız *Mebadi-i İlm-i Servet-i Milel*[1655] adlı kitabın yazarı olan Ohannes Paşa'ya göre Osmanlı Devleti'nin iktisadi kalkınması için mülkiyet hakkına ve girişim özgürlüğüne dayalı, açık ve rekabetçi bir iktisadi yapı gerekliydi. Paşa, temel yaklaşımına uygun olarak, ekonomide korumacılık, devletçilik ve tekelin yanlış olduğunu ileri sürmekteydi. Bu anlamda, Portakal Mikail Efendi adlı iktisatçı ile birlikte Ohannes Paşa, Osmanlının bir dönemine damgasını vurmuştur. İktisadi liberalizm ve serbest ticaretin Osmanlının yararına olduğunu söyleyip, bunu devlet politikası haline getirmişlerdir.[1656]

Bu kitabın tertip edilme şekline gelince, aynen kendi ifadesiyle verelim: İktisat ilmine dair ilkeler beş bölüm olarak ele alındı. Servet edinme şekillerine dair olan birinci bölümde, insanların muhtelif çalışma şekillerini içeren sanayiden, servetin üretim şekilleriyle bunlara dair maddelerden, servetin elde edilmesine kaynak/vesile olan öteki sebepler üzerinde duruldu.

Servetin tedavülü/dolaşımı ile ilgili olan ikinci bölümde, mübadele ve ihracat ilkeleri, kıymet/değer ve fiyatlar bahisleri, madeni paralar ile mübadele vasıtalarının mahiyet ve keyfiyetleriyle malın nominal/itibari değeri, bunun gerçekleşme araçları olan çeşitli kurumların tarifi, mübadelenin serbest bırakılması ilkesi incelendi.

Servetin bölüşümü ve dağıtımı şekillerini içeren üçüncü bölümde, ücret, fazil ile icar ve arazi geliri/iratı meselelerine yönelik olan ayrıntılı hususlar açıklandı. Servetin sarf edilme ve tüketilmesinden bahseden

---

[1654] Mülkiye Mektebi, iktisadi eğitim tarihimiz bakımından ilk örneği teşkil ettiği için çok önemlidir. Mektepteki iktisat öğrenimi "ekonomik politik" adıyla yapılmıştır. İlk iktisat derslerini Emin Efendi vermiş, sonra Sakızlı Ohannes okutmuştur.

[1655] *Medhalu İlm-i* Servet adlı eserinin kapağında şunlar yazılıdır: Sakızlı Ohannes Efendi; Mülkiye Mektebi İktisat İlmi, Mülki İdare Usulü Muallimi ve Muhasebe Divanı Savcısı (Müdde-i Umumi) Maarif Bakanlığının İzniyle Yayımlanmıştır. İstanbul (Dersaadet), Bab-ı Ali Caddesi, Mihran matbaası. No:7; 1297

[1656] Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", *Tanzimat II* MEB, İstanbul 1999, s.761;www.ekocerceve.com/basindanDetay.asp?yazilID=1179&yazarID=49; www.agos.com.tr/tr/arshiv/osmanlidaermeniler/dorduncudevir.htm/;www.istanbul edu.tr/iktisat/tarihce.htm

dördüncü bölümde, iktisat ilminin kollarını oluşturan ve bugün özel bir bilim halini alan mali meseleler; yani vergi ile divan ve kamu borçlanmasına dair olan unsurlar, özet bir şekilde açıklandı.

Sonuç kısmında ilave olunan beşinci bölümde dahi nüfus artışı meselesinin hâsılatın çoğaltılması ve artırılması ile uygun olması gereğinden doğan meşhur meseleler tartışıldı. Bunun yanı sıra sosyalizm ve komünizim akımlarının esası ve mahiyeti, hükümetin görevlerinin iktisat ilmine dair olan yönleri açıklandı.

4.1. Yöntemi

Yazarın akademik tutumunu yansıtmak için aynen kendi ifadelerini naklediyorum:

Doğrusu araştırma konusu edindiğimiz ilme dair çeşitli dillerde neşredilmiş olan birçok eserlerden sadece birinin tercümesiyle yetinmek mümkündü; üstelik bunu yapmak daha kolaydı. Lakin bu telif eserlerden her biri, hangi millet için yazılmış ise doğal olarak onun mevcut durum ve gereksinimlerine uygun olarak yapılmıştır. Yahut ilmin özel bir yönüne dikkat ederek ona göre tertip edilmiştir. Çoğunluğu, gayet ayrıntılı veya çok kısa bir şekilde düzenlenmiştir. Bu nedenle, bunlardan birini kaynak olarak almaktansa, muhtelif teliflerin içeriğinin özetini biraya getirip bir düzenleme yapmak daha iyi olur diye düşündük.

Nitekim Joseph Garina ve (?) gibi zamanımız müelliflerinden bazılarının eserleri temel alınarak ilmi araştırmaların bir takımı bunlardan nakillerle yapıldı. Bununla birlikte tarafımızdan çok önemli görülen meseleler bir hayli ayrıntılı açıklandığı gibi, temel ilkelerin açıklanmasında, iktisat ilminin değerlendirilmesiyle yakından ilgilenmeyen kişilere mümkün mertebe yeterli gelecek derecede araştırmalar ve açıklamalar yapılmaktan geri durulmamıştır. Bu gibi ayrıntılara ise bilimsel ilkelere layıkıyla vakıf olabilmek için ancak mufassal kitaplarda rastlanacağını söylemek bilinen bir husustur.

Kitabın yazılma şeklinde de ilmi olarak aranılan kavramların doğru kullanımına riayet edilmekle beraber, mümkün mertebe sade ve açık terimler kullanılmasına itina gösterilmiştir. Her durumda, araştırma ve yazılımında görülecek kusurların daha mükemmel eserlere bir giriş olacağı değerlendirilmesiyle konunun uzmanları katında hoş görüleceği ümit olunur.[1657]

[1657] Sakızlı Ohannes, *Medhalu İlm-i Servet*, s.12-13.

I.Ohannes'in Politik Ekonomi Bilimine Dair Görüşleri

Ohannes Paşa'nın siyaset ve edebi bilim anlayışı, insanoğlunun maddi ve manevi özelliklerini araştırmak ile durumlarını ıslah etmekten ibaret olduğunu söylediğimiz de *İlm-i Servet-i Mülk*'ün (ekonomi politik veya iktisat ilmi) önemi ve içeriği ortaya çıkmış oluyor.[1658] Çünkü Aristoteles'ten itibaren felsefenin teorik (matematik, fizik, metafizik), pratik (ahlak ve siyaset) ve poetik (şiir, belagat, edebiyat) şeklinde tasnif edildiğini, bunun Muallim-i Sani diye bilinen ve felsefeyi "tahsilu's-saade", yani mutluluğun elde edilmesi olarak tanımlayan Farabi tarafından da devam ettirildiğini söylersek, Ohannes'in tespitinin temellerini de tespit etmiş oluruz.[1659]

Ohannes, ekonomi politik ilminin gayesinin, insanların ıslah edilmesini ve saadete kavuşmasını temin edecek doğal yasaları araştırmakla kalmayıp, onları ispat etmek olduğunu da söyler.

1. İlimler Tasnifi

Ohannes, burada kullandığı özel yöntemi ve ilimlerin tasnifini ise söyle açıklar:

- *Siyaset bilimleri, beşeri cemiyetlerde emniyet ve adaletin temini için insanların ne şekilde bir araya geldiklerini ve yardımlaştıklarını bildirir.*
- *Ahlak ilmi, insanların görevlerini ve hukukunu tarif eder.*
- *İktisat ilmi ise insanoğlunun çalışmaları ve yaptıklarından; yani çalışmasından ve bu vasıtayla elde ettiği rahatlık ve mutluluktan bahseder.*[1660]

Bu bağlamda Ohannes, insan toplumlarının, diğer girift ve bileşik birimler gibi, bazı doğal/fıtrı kanunlara tâbi olduğunu, dolayısıyla bunlara dikkat ederse gelişeceğini, aksi takdirde yok olacağını vurgular. Bu özel kanunların ilkini, insanın nefsini korumak için çalışmakla mükellef olması ve her türlü ihtiyaçlarını salt çalışmakla karşılayabilmesi olarak tanımlar.[1661]

Bu noktada Ohannes, şu soruyu sorar: İnsanların bu yolda gösterdikleri çalışma ve gelişmeleri en güzel şekilde faydalı kılmak için nasıl çaba sarf edilmelidir? İnsanların çalışmalarının semeresi olan servet, ne gibi külli ilkelere dayanarak artırılabilir? İnsanları servet tahsili yolunda ilerlemelerine engel olan durumlar nelerdir ve bunların giderilmesi ne gibi nedenlere bağlıdır?

[1658] Ohannes, s.3.
[1659] Ebu Nasr el-Farabi Tenbih Ala Sebili's-Saade, çev. Hanifi Özcan, Farabi'nin İki Eseri, İFAV, İstanbul 2005, s. 159; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, İslam Ahlak Felsefesi, Elis yay. Ankara 2013, ss.136-142, 287 vd.
[1660] Ohannes, s. 3.
[1661] Ohannes, s. 4.

2. Ekonomi Politik İlminin Önemi

Bu meselelerin tamamının çözümünün iktisat ilmine ait olduğunu söyleyen Ohannes'e göre, bu ilim, insan topluluğunun maddi çıkarlarını idare eden doğal kanunlarını yaratmaz, ama bunların neler olduğunu keşfeder ve uygulanmasını gösterir. Mesela, çalışmak ve tasarrufa riayet etmek esasını, akl-ı selim hükmüne uygun olarak tavsiye ettiği sırada, şu önemli ilkenin tersine hareket eden kişiler ve milletlerin ne servet üretimine ne de mevcut servetlerini muhafaza etmeye muktedir olabileceğini kesin bir delille ortaya koyar.[1662]

Bununla birlikte Ohannes, hiçbir topluluğun fertlerinin, genel olarak atalet ve safahata eğilimli olmayacağını söyleyerek, medeni bir durum ile karşılaşınca insanın, fıtratı ve bireysel çıkarları dürtüsüyle yaşama biçimlerini ıslah etmeye, rahata erişme nedenlerini tamamlamaya arzu gösterdiğini vurgular.[1663]

Bu nokta çok önemlidir, zira bütün medeni ilerlemelerin kaynağıdır. Bu nedenle olsa gerek, Ohannes, bireylerin servet edinme emeliyle sarf ettiği mesailerinde başarılı olmaları için çalışma serbestliği temel ilkesini benimsemek gerekir, der.[1664]

Üstelik bu hususta bütün bireyler eşittir, çünkü iktisat ilmi, toplumsal birimlerin maddi menfaatlerini temin etmek için, geçerli olan tabii hükümleri öğrettir. Dolayısıyla sıradan ve elit insanlardan hiç kimse bu ilmin değerlendirmesinden müstağni kalamaz. Zira işçi, esnaf, tüccar ve diğer insanlar, günlük uğraşılarında, beslenmelerinde, alış verişlerinde ortaya çıkan değişikliklerin tâbi olduğu ilkeleri bilmek, maddi ihtiyaçları ve menfaatlerine göre, hayırlı veya zararlı olacak şeyleri tefrik etmeye muktedir olmak, servet ve saadetlerinin artması ve azalması nedenleri hakkında bir takım yaklaşık fikirlere sahip olmak ister.[1665]

Bütün kategorileri ile halk bunun gereğini bilmek ve yapmak ister, yönetilenler olarak, peki bu durumda yöneticilerin konumu ne olacaktır? Yöneticilerden kasıt, hükümet işlerini idare edenler olup, halkın maddi menfaatlerinin gerçekleşmesi ve düzenlenmesini üstlenenlerdir. Yöneticilerin, ekonomi politik ilminin gereklerini bilip doğru ilkelere uygun hareket etmeleri şarttır.[1666] Tabii bu bir devlet, yöneticileri ve yönetilenleri arasındadır demek yetmiyor, çünkü dünyada birçok devlet ve halk vardır, oradaki bir yanlış uygulama bize, bizdeki bir hata onlara yansır. Onun için bu

[1662] Ohannes, s. 4.
[1663] Ohannes, s. 5.
[1664] Ohannes, s. 5.
[1665] Ohannes, s. 5.
[1666] Ohannes, s. 6.

ilmin gereklerine uygun davranmak, bütün millet ve kavimleri; yani bütün insanlığı kapsamaktadır.[1667]

3. Ekonomi Politik İlminin Küresel Boyutu

Bu bağlamda, Ohannes şu yanlış anlamaya dikkat çeker: Geçmiş zamanlarda bir adamın kendi kar ve kazancında ilerlemesi, sadece komşunun ve akranının ziyan etmesiyle hâsıl olacağı zannediliyordu. Bir milletin servet edinme yönlerinin ilerlemesi, diğerlerinin zarar görmesine bağlı sayılıyordu. Hâlbuki iktisat ilmi bunun tersine olarak bir adamın servet kazanmasının, komşunun ve akranının servet sahibi olmasına ve bundan dolayı bir milletin de ilerlemesinin diğerlerinin ilerlemesine bağlı olduğunu ispat eder. Yani birinin menfaatine sekte vurulması, diğerlerinin de menfaatlerinin ihlal edilmesine ve birinin ilerlemesi diğerlerinin de ilerlemesi sonucunu doğurduğunu açığa çıkarır. Ki bu şekilde milletlerarası ortaklık ve menfaatler ilkesinin gerçekten işlevsel olması, birlik, beraberlik ve kaynaşmanın güzel bir şekilde sağlanması lüzumu ortaya çıkar.[1668]

3.1. Küresel Yanlış Anlama

Vaktiyle uluslararası arenada yayılmış olan geçersiz ve yanlış düşüncenin etkisiyle, birçok kötülük ve fenalık ortaya çıktı, diyen Ohannes, bunu şöyle anlatır: Servet/iktisat teriminin asıl manası bilinmeyince, bu sadece altın, gümüş gibi bazı kıymetli eşyaya ve bunlardan imal edilen madeni paraları kullanmaya indirgendi. Bunun sonucunda bir milletin serveti, her ne yöntem ile olursa olsun, altın ve gümüşü sevme veya onları hoş görmeyerek tahkir etme olarak görüldü.

Bu görüşün geçersizliği ve zararları ise iktisat ilmi tarafından tamamen ispat edildiğini söyleyen Ohannes, bunu iki ülke tasavvurunu karşılaştırarak yapar:

İlk ülkede halkın geçim sebeplerinin kıt, yurtların ve meskenlerinin ise insanların varlıklarını korumaya yeterli olmadığını düşünelim: Ülke içi ve dışında güvenlik yoksa karşılıklı ilişkilerde sorunlar olacaktır. İkinci ülkede ise ahali zaruri ihtiyaçlarını layıkıyla karşılar. Zenginliklerini temin ettikten sonra, fazla olarak ürettikleri mahsulleri, muntazam yollarla öteki ülkelere ve bölgelere gönderir ve satarlar.[1669]

Bu iki ülkeden birincisinin yöneticisinin hazineler dolusu altın ve gümüşe sahip olduğu varsayılsın yahut orada emsali görülmedik defineler bulunduğu bilinse bile o ülkenin halkının durumunda nasıl bir iyileşme olabilir ki! Buranın halkı fakir, diğerinin ise zengindir, müreffeh yaşar. Bu

[1667] Ohannes, s. 6.
[1668] Ohannes, s. 6.
[1669] Ohannes, s. 7.

hususta hiç kimse tereddüt etmez.[1670] Bu konuda tarihten örnek veren Ohannes, California madenlerinin keşfedildiği zaman yeni yerlerde altın toplayan halk bir aralık bir parça ekmeğe muhtaç olma derecesine düştüğünü belirtir.

3.2. Küresel Dayanışma

Ohannes, bu örneklemeden hareketle, eğer milletler arasında olması gereken güzel kaynaşma ve iletişim kurulmak isteniyorsa bunun ancak iktisat ilmiyle mümkün olacağını düşünür. Ama bu ilmin kurallarının henüz istenilen derecede hâsıl olmadığının aşikâr olduğunun farkındadır. Fakat Antikçağdan beri dünyaya hâkim ve yayılmış bir takım geçersiz fikirlerin giderilmesi isteniyorsa iktisat ilminin şu son dönemlerde, insanlar arasında yaygınlaşmış olan keşfettiği ilkelerini etken hâle getirmek şarttır.

Bu da ancak, gelişmiş milletleri birbirine yaklaştıracak surette ilerlemenin imkânını araştırmayı gerekli kılar. Özellikle yüz yirmi sene evvelki duruma göre bugün içinde bulunduğumuz gelişmeleri düşündüğümüzde bunun önemi iyice ortaya çıkar, derken[1671] biz de bunu günümüz ekonomi-politik küreselleşme açısından yeniden yorumlamalıyız. Aslında bizim iktisat ilmine giriş kitabının ismini "Ekonomi Politik" diye çevirmemizin temelinde Ohannes'in bahsettiği dönemdeki tasavvur yatmaktadır. Nitekim "Fransa vekillerinden olan Turgot, iktisat ilminin esaslarından bazılarını ortaya koydular. Fakat o zamanlar iktisat ilmi, 'ekonomi-politik' diye isimlendirilerek, siyaset ilmi ile karışık bir ilim şeklindeydi. Daha sonra mülki idare ilminden ayrıldıysa da her nasılsa ismi muhafaza olundu."demektedir.[1672]

Bu bağlamda Ohannes tarihsel temellere dair bilgiler veriyor: İngiltere'de Adam Smith, 1776'da iktisat ilmiyle ilgili olarak neşrettiği kitapta, ilk defa olarak, bu ilmin sınırlarını belirleyerek, genel ilkelerini açıklayarak yazmıştır. Bu açıdan ilm-i servetin kurucusu, ismi ve şöhretini ilk defa açıklama şerefine sahip oldu. Ondan sonra Fransa'da Jean Baptiste Say bir takım meseleleri daha çözümleyip açıklayarak iktisat ilmine dair doğal kanunları ortaya koydu.

İşte o vakitten beri iktisat ilmi, belirli bir dairenin dışına çıkmayarak genişleyip yayıldı. Günümüzde Avrupa milletlerinin tamamı, bundan kaç sene önce okullarda ismi bile işitilmeyen bir ilmi her türlü vasıta ile yaymaya gayret eylemektedir. Batı'da bu gelişmelerin aynen Osmanlı'ya da yansıdığını ve Padişah'ın Mülkiye Mektebinde okutulup öğretilerek yöneticilerimizin bu

[1670] Ohannes, s. 8.
[1671] Ohannes, s. 8.
[1672] Ohannes, s. 9.

ilimden haberdar olmalarını istemesi takdire şayandır. Ohannes Paşa'da bu kitabı telif eder.[1673]

4. Medeniyet ve İnsanların Gereksinimleri İlişkisi

İnsanoğlunun yaratılışı gereği, maddi ve manevi pek çok ihtiyacı vardır. Bunları ancak çalışmakla karşılayabilir. Gerçekten de insan ilk önce nefsini korumak için çalışır. Lakin medeniyet açısından ilerledikçe ilerleme/terakki ilkesinin sonucu olarak insanın ihtiyaçları da artar ve genişler.

Şöyle ki; insan zaruri gereksinimlerini yani yiyeceği, giyeceği ve meskenini tedarik ettikten sonra, bunları ıslah etmek, güzelleştirmek ve artırmak, güvenlik altında yaşamak, eğitim ve öğretim görmek gibi yeni ihtiyaçlar ve deneyimlere/lezzetlere meylederek refah ve saadet dairesini genişletmeye çalışır. Ecdadımız zamanındaki gibi geçinme tarzları şimdi bizde yetersiz ve eksik olarak değerlendirilmektedir. Her gün öyle gelişmeler ve yenilikler ortaya çıkmaktadır ki, bunlardan faydalanma ve yaşama biçimlerini benimseyip alışkanlık hâline getirmek, önceki insanların hatır ve hayallerine bile gelemezdi.

Bugün gelişmiş ve kalkınmış ülkelerde, sıradan bir işçinin yaşama tarzı, medeni açıdan gelişmemiş milletlerin bireylerine, belki de eski zamanların hükümdarına bile hayret ve gıpta verecek bir derecedir. Ohannes'in bu bağlamda verdiği örnek ise şudur: Homeros'un tarifine bakarak Attica adasının hâkimi meşhur Odysisia'nın yediği yemek, bugünkü günde olsa olsa bir köy kâhyasına layık görülebilir.[1674]

İnsanoğlunun hürriyet ve mevcut bireysel hayat standardını geliştirme isteği ve buna dair yeteneğinin gereği olarak insan, yeni keşifler ve teknik icatlar üretti. Bu da paradoksal olarak yeni ihtiyaçlar ortaya çıkardı. Bu paradoks biraz da iktisat/servet ilminin sadece maddi gereksinimlerle ilgili olma düşüncesinden ortaya çıkmıştır, denilebilir. Bu kaygıyla olsa gerek manevi servet/iktisat kavramı üzerinde durulur.

4.1. Manevi Servetin Tarifi

İktisat ilmi uzmanlarından bazıları, manevi serveti pek geniş tutarak maneviyat kabilinden olan şeylere de servet demişlerse de Ohannes, çoğunluğun görüşünü takip ederek servetin, maddi olarak oluşan takdir ve mübadele olunabilecek şeylere indirgenmesi fikrine katılır. Bunun bilimsel ilkelere daha uygun olduğunu düşünür. Bununla birlikte manevi servet bağlamında değerlendirilebilecek olan beşeri güzellikler ve erdemler, medeniyetin ilerlemesine ve maddi servetin çoğalmasına etki eden önemli güçlerden olması açısından iktisadın asli nedenlerinden sayılabileceğini

[1673] Ohannes, s. 9.
[1674] Ohannes, s. 17.

belirtir. Aslında bu konuyu ahlak ilmi ve felsefe ilmi ile ilgili olan hususlar olarak incelemek daha tutarlıdır, der. Bu tür bir tahsis şarttır, aksi takdirde bu manevi ilimlerin hepsine servet ismi verilecek olsa, iktisat ilminin bütün edebi ilimleri kapsaması lazım geleceğini söyler.[1675]

Bu tespitini ise John Stuart Mill, bu konuda Adam Smith ve Malthus'un görüşünü benimsemesinden hareketle şöyle temellendirir: Zengin olmak âlim, fazıl/erdemli ve yiğit olmak gibi değildir, başka bir şeydir. Gerçi, bilimler ve sanatlarda, şecaat ve diğer beşeri erdemlerin sebeplerini araştırmanın, servetin sebeplerini araştırmak anlamına geldiğini herkes kabul eder; dolayısıyla bunlar arasında hiçbir münasebet olmadığını söylemiyoruz. Hatta birbirlerine olan etkilerin açıkça ispat edildiği de malumdur. Ancak mahiyetleri tamamen başkadır.[1676]

Ahlak ilmi ile uğraşanlar, manevi meziyetlerle yetinerek birçok çeşit ruhani lezzetlere nail olan adamı hakikaten zengin olarak değerlendirirler ki bu doğrudur. Zengin olup da bedeni rahatsızlıklardan veya suiistimallerden dolayı dünyevi güzelliklerden istifade etmeye mecali olmayan adam, biriktirmiş olduğu hazinelerin içinde yine fakirdir, diyebilirler. Yalnız ister halktan biri olsun isterse iktisat ilmi uzmanı olsun zenginlik denildi mi nakit paralar, arazi, akarlar gibi çok kıymete sahip olmak akla gelir.

Bu bağlamda, aralarındaki farkı netleştirmek için, manevi servet denen şeyleri değerlendirmek nasıl mümkün olacaktır, sorusu önem kazanır. Hâlbuki bir âlim veya meşhur bir edibin eserlerini ve keşiflerini, neşredilen teliflerinin bahasına göre takdir etmenin ölçütü ne olacaktır? Yani ne kadar değer verilirse de onur ve haysiyetlerini ve vatandaşlarına sağladığı şeref ve güzel duyguları büyük ihtimalle çok düşük bir kriter ile ölçmek olduğunu unutmamak gerekir. O hâlde, Malthus' un dediği üzere, maddi nesneler, değeri/bahasıyla takdir olunur.[1677]

II. Hükümetin Vazifeleri

1. Hükümetin Vazifelerin Belirlenmesi Meselesi

Hükümetin her işe müdahale etme usulünün öteden beri, sosyalistlerin benimsedikleri bir husus olduğunu belirten Ohannes, o zamanlar, Almanya'da benzer bir durum olduğunu söyler. Hâlbuki olması gereken bütün işlerin serbest olmasıdır. Sanayiye asla hiçbir müdahale olmamalıdır. Bu hususta bütün iktisat ilmi uzmanları müttefiktir. Bununla birlikte hükümetin normal sanayi dışında neler yapabileceği ve gerçek görevlerinin sınırının tayini meselesinde bazı zıt fikirler ortaya çıkmaktadır.[1678]

[1675] Ohannes, s. 18.
[1676] Ohannes, s. 18.
[1677] Ohannes, s. 18-19.
[1678] Ohannes, s. 431.

Bazılarının bakış açısına göre; (a) hükümet ancak kamu güvenliğinin muhafazasına yönelik vazifeleri yerine getirmek, (b) kişilerin hukuki özgürlüklerini ihlal eden ve serbestçe çalışmasına engel olan nedenleri ve genel suiistimalleri, adli gücüyle ve icrası vasıtasıyla giderip, bu kadarla iktifa eylemektir.

Bundan başka bir şeye hükümetin müdahale etmemesi gerekir. Bununla birlikte ilim sahiplerinin çoğu bunun bir derece daha ilerisine giderek hükümete, milletin bütün bireylerinin katılımını ima eder. Bu açıdan hükümet, milletin fertlerini himaye etmekle beraber, umumi ortaklığında ilerleme nedenlerini düşünmelidir.[1679]

Bunun açıklanmasını ise maddi ve manevi kalkınma ve ortak menfaatlerin elde edilmesini fertlerinin iktidarı dışında olduğunu hatta böyle bir şey düşünmelerine de gerek kalmadığını oysa bunun yapılması gerektiği tezinden hareketle yapar. Bunların gerçekleştirilmesi ancak hükümet sayesinde kolayca olabilir.

Bundan başka hükümetin bazı işleri ve görevlerini yerine getirmesi halk katmanlarından bazıları için bizatihi bir nimettir. Zira eğer o gibi işler devletçe icra olunsa birçok ahali kamu gelirinden (umumi iktisat/servet) faydalanamaz hâle gelir. Mesela, devletin yapması gerekenler arasında eğitimin bir kısmını zorunlu kılarak halka ücretsiz temini, sokakların hükümet tarafından düzenlenmesi ve genişletilmesi bulunur.[1680]

Bununla birlikte insanların kendilerinin yapabileceği işlerin hükümet tarafınca yapılmasında iktisat ilmi uzmanlarınca şu sakıncalar vardır: Eğer hükümet makul görevleri çerçevesini aşarsa bireylerin ahlakına, üretim gücüne ve elde ettiklerine zarar verebilir, yani tembelliğe neden olabilir. Doğal olarak en fazla yetenek ve zekâ ile donanmış milletlerin bile ilerleyip gelişmesine engel olma ihtimali vardır.[1681]

Buna ilaveten, vatandaşın yapabileceği işlerin hükümet tarafından yapılması, kamuoyunun iktidarını genişletir. Bu da en düzenli devletlerde bile keyfi uygulamalara olan yönelimi artırabilir. Üstelik bir takım teferruat ile uğraşmak mecburiyeti, kamu görevlilerinin ülkenin büyük menfaatlerine ve bütüncül ıslahatlarına hasredilmiş fikirleri için ölümcül zararlar verebilir.

Bu noktada bir hususa daha dikkat çekilir: Devlet memurlarının ehliyet ve dirayetleri istenilen derecede olsa bile bu tür kurumlarda görevlendirilmesi uygun değildir; çünkü hafif sanayide olduğu gibi birçok idari işte dahi, o işlerin güzel bir şekilde yapılmasında doğrudan doğruya menfaati olabilir. Dolayısıyla bu şahısların tercih edilmesi doğru olamaz. Bunun yerine yönetim katında, malumat ve maharetçe yeterli olan insanlara ayrı ayrı dereceler

[1679] Ohannes, s. 431-432.
[1680] Ohannes, s. 432.
[1681] Ohannes, s. 433.

vererek onları yükseltmek mümkündür. Ama bunun halkın geneline yapılması mümkün değildir.[1682]

Şöyle ki; devlet, ancak milletin fertleri içinden bazılarını seçer ve istihdam eder, onların hüner ve marifetinden istifade eder. Kusuru olanlar veya o yolda istidadı olmayanların hepsi dışarıda kalır. Kaldı ki, bir ülkede hür teşebbüs/serbestlik ilkesi geçerli olsa o hizmetlerin çoğu mükemmel ve en iyi şartlarda yapmaya muktedir olanlarca yapılır.[1683]

Bu durumda hükümet gerekli ortamı sağlamazsa ya daha yüksek bir alet yerine daha düşük olanını kullanır ki bu zarar demektir ya da böyle olmazsa zeki ve yetenekli insanların üretim amacıyla kurmaya teşebbüs edecekleri durumlara engel olur, onların yerine kamu görevlisi istihdam ederek ikinci bir zarar ortaya çıkar.[1684]

İcraat şekilleri önünde hiçbir engel olmazsa yani serbest rekabet için gerekli ortam sağlanırsa genel ilerleme ve ıslahatlar temin edilir. Bu, temin için kamu tarafından ortaya konulan cari usulden daha hayırlıdır. Diyelim ki, bu mahzurlar olmasa bile, yine hür teşebbüsü engellemek kötüdür. Çünkü millî terbiyenin önemli bir yönü de yaşam evreninde tecrübeler ve eylemler ortaya koymaktır. Bu salt okullarda ilim tahsili gerçekleştirilemez. Ortak menfaatlerin güzel bir şekilde idare edilmesi hususunda fikirler ileri sürmek şarttır. Çünkü giyim ve kuşam gibi zorunlu ihtiyaçların temini ile ortaya çıkan türlü zorluklarla uğraşmak mecburiyeti insanları bir kat daha çalışmaya meylettirir. İptidai ve temyiz yetilerini güçlendirir, kendilerine güveni artırır ve yapabileceğine kanaat getirir.[1685]

Eğer bir millette ortak menfaatlere yönelik hür girişimler kaybolur ve halk bu makul işlerin hepsinden hükümetin emir ve yasaklamalarına veya sevk ve teşvikini beklemeyi alışkanlık hâline getirirse kişilerin doğal güçleri ve yeteneklerinin layıkıyla gelişmesi ve onlardan gereği gibi istifade edilmesi mümkün olmaz. Herkes kötülükleri hükümete ihale eder. Halk artık her şeyi devletten bekler bu da vesayet altına girmek demektir. Herkes devletin üzerinden geçimini sağlamak ister. Memuriyet ve nüfuz emeli haddinden aşırı artış gösterir.[1686]

İşte bu güçlü nedenlere dayanarak mahalli işler ve belediyenin dahi idaresi ilke olarak bireylere ve bireylerden oluşan topluluklara terk olunup gerçekten gerekliliği ortaya çıkmadıkça hükümet tarafından müdahale edilmemesi hayırlı olur. Bu noktada Ohannes, İngiltere örneğini verir: Servet açısından en fazla ilerleme gösteren, ulaşım vasıtaları dahi en mükemmel olan

[1682] Ohannes, s. 433.
[1683] Ohannes, s. 433.
[1684] Ohannes, s. 434.
[1685] Ohannes, s. 434.
[1686] Ohannes, s. 434.

İngiltere'de işlerin tamamı, merkezi hükümetten müstakil bir şekilde yapılmaktadır. Ayrıca bayındırlık işlerine (umur-i nafıa), yönetimin müdahalesi yok gibidir. O kadar ki, bayındırlık işleri için bir bakanlık dahi teşkil edilmemiştir.[1687]

2. Hükümetin Vazifelerinin Belirlenmesinin İlkeleri

Bu nazik meselede bir hareket tarzı oluşturmak için iki husus üzerinde durulur: Birincisi, bir kişinin bir işi yerine getirmeye maddi açıdan gücü yetmemesi hakkındadır. Eğer böyle bir gücü olsa bile onu yerine getirdiği zaman yeterli derecede karşılığını alamayacağından teşebbüs etmeyebilir. İkinci husus ise, diğer insanlardan biri o işi yapabilse bile onun hükümet tarafından görülmesi daha uygun olabileceği durumlar olabilir. Yukarıda bahsettiğimiz hür teşebbüs, gerekli olduğu külli kaideden istisna tutulması gereken birçok iş olabilir ki bunların hükümete havale olunması lazım gelir. Mesela; yol, liman, rıhtım inşası vesaire bayındırlık işlerinin yapılması, büyük kütüphaneler, müzeler, rasathaneler kurulması, memleketin durumlarına dair hususların mükemmel bir şekilde araştırılması, istatistik verilerinin düzenlenmesi ve yayınlanması, eski eserlerin korunması, büyük sergilerin küşadı gibi bir takım işler, çoğu ülkelerde hükümet tarafından yapılmaktadır. Zira bu işleri hükümet yapmayı üstlenmezse başka yapacak kimse bulunmayacağı ve bunların güzelliklerinden halkın mahrum olacağı kesindir.[1688] Bunların yanı sıra zorunlu olarak devletin yapması gereken bazı işler vardır.

2.1. Para Basmak

Kamu menfaati açısından hükümetin yapması gereken önemli işlerden birisi de para basımıdır. Karşılıklı değişim aracı olan paraların ülkenin her tarafında bir ayar ve bir ölçüde olarak tedavül edilmesi gerekir. Bu aynı zamanda kamu güvenliğini sağlayacak sebepleri eşit bir şekilde temin edecek bir yapıda olmasının gereğidir. Çünkü bu şartlar para basımı işinin rekabete terkedilmesiyle elde edilemez. Nitekim gelişmiş ülkelerde bu işlerin hükümet tarafından yapılmasında ittifak hasıl olmuştur.[1689]

2.2. Postaların İdaresi

Ohannes, hükümetin vazifelerinden birini de haberleşmeyi sağlamak ve kolaylaştırmak olarak gördüğünden, posta idaresi dahi hükümet tarafından yapılması gereken işlerdendir, der. Bu, o günün şartlarında da isabetli bir görüştür. Gerçi bir müddetten beri, özellikle Amerika ve İngiltere'de

[1687] Ohannes, s. 435.
[1688] Ohannes, s. 436.
[1689] Ohannes, s. 436.

benimsenen yönteme göre posta idaresinden maksat, devlet hazinesinin istifadesi olduğunu, posta ücretlerinin gerçek masrafı derecesine indirme ilkesinin benimsendiğini de belirtir. Bu takdirce, nakliye vasıtaları gereği gibi tamamlanmış olan ve ticari ilişkileri genişlemiş olan ülkelerde, posta hizmetinin bireylere ve şirketlere havale edilmesinde tasarruf ve faydalar temin edileceği bazı bilim adamları tarafından açıklanmıştır, diyerek günümüz uygulamalarına hazırlık yapılmıştır. Bir de o dönemde posta hizmetini şirketler icra edecek olursa onlar yalnız kendi menfaatlerini gözeterek iletişim ve ulaşımın nadiren gerçekleştiği yerlerde posta idaresinin masraflarını karşılamayı tercih etmezler ve bu açıdan bazı vatandaşlar bu önemli hizmetten istifade edemez hâle gelirler, kaygısının olduğunu belirtmekte fayda vardır.[1690] Ki bu durum; özel şirketler tarafından icra edildiği hâlde küçük yerleşim birimleri için hâlâ geçerlidir.

2.3. Eğitim ve Öğretim Açısından Hükümete Düşen Vazifeler

Gelişmiş ve kalkınmış ülkelerin çoğunda, hükümetin yapması gereken işlerin biri de halkın eğitim ve öğretimi hususudur. Bilimin sanayi alanına ve dolayısıyla kamu iktisat/servetine ne derece tesir ettiği daha önce açıklandı. Kamunun eğitiminin, hükümete dokunan yönlerinden başlıca araştırma konusu, insanoğlunun haysiyetinin gereği olarak ilköğrenimini yapması için çocukları zorlamaya heyet-i umumiyenin yetkisi olup olmaması meselesidir.

Bu hususla doğrudan doğruya alakadar olan çocuklar, kendi menfaatlerini takdir ve temyize muktedir olmadıkları gibi, baba ve velilerinin de şahsen menfaatleri olmadığından kayıtsız davranmaları ihtimal dâhilindedir. Bu nedenle iktisat ilmi uzmanlarının çoğu, ilköğrenim tahsilinin mecburi olması görüşündedir. Eğitim ve öğretimin getirilerini takdir etmeye muktedir olmayanlar yahut yeni bir yola/yönteme/mesleğe giren milletlerde, hükümetin kamu okulları açması gibi bir yeniliği, istenilen şekillerde yerine getirirse bundan gereği gibi umumi istifade şarttır. [1691]

Aynı şekilde bilimsel kaynaklara dair faydalı kitapların telif edilmesi için mükâfat tayin edilmesi, ulum-i aliye yönelik olarak pek az müşterisi olacak olan teliflerin neşredilmesi için para yardımı yapmak gibi bazı makul önlemlerin dahi yararlı olacağı inkâr olunamaz. Ancak bu gibi işlerin bile kurallar dâhilinde yapılması yani eğitim ve öğretime yönelik olan resmî yaptırımların, örnek alınacak bir nokta hükmünde tutulup halkın hür teşebbüslerine engel olmaması gerekir. [1692] Zira yaşanan deneyimler şunu göstermiştir; tekelleşme ilkesi, eğitim öğretim hususunda da ilerlemeye

[1690] Ohannes, s. 436-437.
[1691] Ohannes, s. 437.
[1692] Ohannes, s. 437-438.

engeldir. Nitekim günümüzde özel liseler ve üniversitelerde oldukça yaygındır.

Resmî eğitim genellikle insanların ihtiyaçlarına ve zamana uymayacak şekillerde yapılır. Çocukların terbiyesine hükümetin müdahalesini gerektiren nedenler, genel olarak yetimler hakkında da geçerlidir. Fabrikalarda çalıştırılan çocukların güzelce bakılması yolunda Avrupa ülkelerinde geçerli olan düzenlemeler dahi o esasa dayalı ve maslahata uygun sayılır.

Örnek olacak bir tarzda idare olunan resmî kurumlar, faydalı bilgilerin yayınlanması, yarışma yoluyla mükâfatlar tayin etme ve dağıtma şekilleri, ziraat ve kamu menfaatine yönelik öteki maddeler dahi hükümet tarafından yapılması uygun görülen ve tercih edilen uygulamalardandır. Çünkü bu gibi hususların yerine getirilmesinde halk, henüz yakınlık ve alışkanlık kazanmamıştır. Dolayısıyla kamu bu işlere meylederek ve rağbet göstererek halka büyük bir hizmet edilmiş, hem de rekabet yasaklanmakla beraber şahısların doğal yetilerine bir eksiklik getirilmemesi şeklinde söylenilen önemli ilke korunmuş olur.[1693]

3. Halkın İşlerine Müdahale Hususunda Hükümetçe En Makul olan Şekiller

Bir de hükümet, doğrudan doğruya müdahaleye lüzum gördüğü işlerde iki şekilde muamele eylemesi mümkündür: Ya bir takım uygulamaları ortaya çıkmadan yasaklayabilir veyahut herkesi uygulamalarında serbest bırakıp, edeb ve umumi ahlaka, uygulanan kanunlara karşı hareket edenler ve diğerlerinin hukukuna tecavüz edenleri, adli kuvvet vasıtasıyla kanuni cezalara çarptırabilir.[1694] Bu iki yöntemden birincisini yukarıda söylenilen sakıncalardan ve suiistimallerden korumak mümkün olmayabilir. İkincisine ise, serbestlik ilkesi ve yürürlükte olan kanunlar dairesinde riayet edilmiş olur.

Sonuç

İktisat ilminin gereklerini yapınca ortaya çıkan hükümlere dair bazı değerlendirmeleri Ohannes Efendi şöyle vermektedir:

Her milletin servet ve saadet kazanarak ilerlemek için devletin, üretim, adalet ve emniyet maddesinden ibaret olan asli vazifelerinin çerçevesini, lüzumu ve hakiki faydası görülmedikçe aşmaması gerekir.

Millet fertlerinin de bu büyük faydayı himmet-i hükümet ile takrir ettikten sonra artık ıslah hâllerini ve zenginlik sebeplerini ikmal etmek için devletten başka bir şey beklemeyip kendi şahsi mesailerine güvenerek çalışmayı tercih etmeleri gerekir.

[1693] Ohannes, s. 438.
[1694] Ohannes, s. 438-439.

Eğer bireysel olarak yapmaya gücü yetmeyecek işler varsa bunlarda ortaklık yoluna müracaat etmeleri zorunludur.

Bu ilke sayesinde, bireylerin şahsi yetileri gittikçe gelişir, hükümetin gücü de aynı oranda artar. Zira toplum birimlerinin vekâletine sahip olan devletin onur ve şerefi mutlaka toplum üyelerinin onur ve şerefiyle kıyaslanır ve onunla kaimdir.

Bu fertlerden her birinin doğal yeteneklerinden en fazla yararlanabilmek ise sürekli çalışmalar yapılmasına ve serbestliğin hâkim olmasına bağlıdır.

Böyle olmazsa bireylerin doğal yetenekleri genişlemez ve artmaz, ayrıca henüz imar olunmayan arazide gizli olan madenler ve diğer servet kazanma nevileri gibi verimsiz ve sanki hiç olmamış hükmünde kalır. Toplum birimlerine dahi o mertebe zaaf ve kudretsizlik ansızın çöker. [1695]

İktisat ilminin temel ilkesi olan serbestlik ilkesi gereğince, her çalışan kabiliyet derecesine ve yerine getirdiği hizmetin önemine oranla mükâfata istihkak kazanır.

Tasarrufa riayet eden adam, kendisinin ve evladının giyim kuşam ve her türlü ihtiyacı ile zenginliğini sağlar. Sermaye sahibi de onun nemasına hakkıyla sahip olur ve servetini artırma maksadıyla gerçekleştirdiği harcamalar bütün toplumun istifadesiyle sonuçlanır.

Gerçekten insanlar arasında yaratılışları gereği maddi ve manevi durumları gereğince çok büyük fark vardır. Bunun hikmeti, insanlarca künhünü, esasını bilmek imkânı olmadığı gibi, düzeltilmesi ve değiştirilmesi insan takatının dışındadır. Mesela, insanlardan kimi zengin kimi fakir olarak dünyaya gelir. Kimi zeki, güzel ve iyiliklerle donanmış kimi akılsız, hayırsız veya sakat olarak doğar.

Bununla birlikte âlemin durumlarına bir kısa bakış ile bile görüyoruz ki, tabiattan kaynaklanan bunun gibi eşitsizlikler, mesai ve işçiliklerin farklılaşmasını ve bunun sonucunda beşeri ilerlemeyi ortaya çıkarmaktadır.

Özellikle çalışma ve ilerlemeler, çok kere muhtelif derecelerde olan yetenekleri değiştirmeye ve düzeltmeye kaynak/vesile oluyor, olağanüstü kabiliyet ve maharetlerden bütün insanlık faydalanıyor.

Bir de her şahsın kendi hatasından kaynaklanan müptela olduğu fenalıkları, özellikle de insan topluluklarında servetin elde edilmesi ve dağıtılmasında hâlâ yürürlükte olan imtiyaz ve tekelleşmeleri düşündüğümüz zaman kamu tarafından ortaya konulan çeşitli engellerden, nizamname ve tüzüklerdeki istisnai durumlardan, adaletin tersine ortaya çıkan eşitsizlikler hesaplanırsa insanoğlunun makul mesaileri genellikle mükâfatla karşılandığı ve insan fazla çalıştıkça o mükâfatın da arttığını inkâr etmek mümkün değildir.

[1695] Ohannes, s. 438-439.

Gelişmiş milletlerin servet ve iktidar hususunda gözlemlenen sürekli ilerlemeleri bunu ispata kâfidir. Zaten iktisat ilminden maksat, bu eşitsizliklerin giderilmesiyle herkesin Cenab-ı Hak'tan kendisine ihsan edilmiş olan özel yeteneklerine göre mükâfat alması, servetin serbestlik ve adalet ilkelerine uygun olarak idare edilmesiyle, refah ve saadet sebeplerinin kademeli bir şekilde yaygınlaşarak insanın yaratılışının izin verdiği derecede, bütün insanlığı kapsamasıdır.

18. YÜZYIL OSMANLI SEFARETNAMELERİNE GÖRE AVRUPA BİLİMİ VE BİLİMSEL KURUMLARI

Prof. Dr. Mehmet Alaaddin YALÇINKAYA
Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
alaaddin@ktu.du.tr

Giriş

1699 Karlofça Antlaşması'ndan sonra Osmanlı Devleti, Avrupa devletleri ile yoğun siyasi ve diplomatik ilişkilere girerek çok sayıda elçilik heyetini önemli Avrupa ülkelerinin başkentlerine göndermiştir. Bu şekilde diplomatik bir misyon ile gönderilen elçiler veya maiyetindekiler, yolculuklarını, gözlemlerini ve faaliyetlerini anlatan eserler kaleme almışlardır. Sultan, sadrazam ve reisülküttaba sunulmak üzere yazılan bu eserler name, risale, takrir, seyahatname ve havadisname şeklinde de olsa genel olarak bunlara sefaretname denilmektedir. Sefaretnameler büyük oranda diplomasi alanında bilgiler vermekle birlikte gidilen ülkelerin siyasi, idari, iktisadi, ticari, askeri, sosyal ve kültürel kurumlarına ilişkin olarak yazarın izlenimlerini de yansıtır.[1696] İçerik açısından bakıldığında, sefaretnamelerin büyük çoğunluğu en geniş şekilde yolculuk, sınırdaki mübadele, kabul merasimi ve Avrupalı toplumların ilgisi gibi meseleler üzerinde durdukları görülmektedir.[1697] Fakat bunların yanında sefaretnamelerde, sathi ve yüzeysel de olsa 18. yüzyıl içerisinde Avrupa ülkelerindeki bilimsel gelişmeler ve bilim kurumları hakkında da bilgiler verilmektedir. Sefaretnamelerde bu bilgiler, sefaret yolculuğu, kalınan ülkenin başkenti ve önemli şehirlerindeki izlenimler aktarılırken karşımıza çıkar. Bu anlatılara konu olan kurumlar ise askeri eğitim kurumları, mühendislik, tıp, eczacılık ve astronomi ile ilgili müesseselerdir. Sefaretnamelerde adı geçen alanlardan biri veya birkaçı aynı anda bulunabilir. Genellikle yabancı lisan bilmeyen ve maliye kökenli olan Osmanlı elçileri, yabancı ülkelerdeki diplomatik veya diğer faaliyetlere elçilik sır kâtibi ve baş tercümanıyla iştirak ederlerdi. Elçilerin ya da elçi maiyetinden birisinin yazdığı sefaretnamelerdeki bilgilerden anlaşılacağı üzere elçiler zeki,

[1696] Osmanlı elçilikleri ve sefaretnameleri hakkında yapılan genel araştırmalar için bkz. Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, (Yay. B. S. Baykal), Ankara 1987, s. 129-133; Mehmet Alaaddin Yalçınkaya, "Osmanlı Zihniyetindeki Değişimin Göstergesi Olarak Sefaretnamelerin Kaynak Değeri", *OTAM*, 7 (1997), s. 319-338; Erhan Afyoncu, *Tanzimat Öncesi Osmanlı Tarihi Araştırma Rehberi*, Yeditepe, İstanbul 2007, s. 108-119.

[1697] Mehmet Alaaddin Yalçınkaya, "Osmanlı Diplomasi Tarihinde Sefaretnamelerin Rolü", *Tarihin Metedoloji ve Aktual Problemleri Beynelhalk ilmi-nazari konferans*, 27-28 Haziran 2007 Bakü, Azerbaycan, 2007, s. 73-90.

kültürlü ve dikkatli bir gözlemci edasıyla Osmanlı Devleti'nin yenileşmesine faydalı telakki ettikleri ve kendilerince de ilginç ve göz kamaştırıcı Avrupa'da gördükleri her şeyi not etmeye çalışmışlardır.[1698] Bu çalışmada Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin *Fransa Sefaretnamesi*, Ebubekir Ratib Efendi'nin *Nemçe Sefaretnamesi*, Ahmed Vasıf Efendi'nin *İspanya Sefaretnamesi* ve Abdülkerim Paşa'nın *Sefaretname-i Abdülkerim Paşa* adlı eserlerinden hareketle Osmanlı diplomatlarının Avrupa bilim ve bilim kurumlarıyla olan bu ilk karşılaşmaları sırasında, o dönemin Avrupa bilimi ve bilimsel kurumları hakkındaki görüş ve gözlemleri incelenecektir.

a) Askerî Akademiler

Osmanlı elçilik heyetinin Avrupa başkentlerinde kaldıkları sırada diplomatik faaliyetlerinin dışında ilgili ülkenin hanedan mensupları ve ileri gelen devlet adamları tarafından ağırlandıkları ve onlar tarafından verilen davetlere iştirak ettikleri görülmektedir. 18. yüzyılın sonlarına kadar Osmanlı ikamet elçiliklerinin Avrupa'da açılmasından önce geçici görevlerle Avrupa'ya gönderilen Osmanlı elçilerinin, genelde gittikleri ülkede kalacakları yerler ve yapacakları ziyaretler, o ülkenin hariciye teşkilatı tarafından yönlendirilirdi. Osmanlı elçilik heyeti, bir nevî denetim ve gözetim altında tutulmaya veya oyalanmaya çalışılırdı. Bu bakımdan Osmanlı elçilik heyetinin ziyaret edecekleri veya gezecekleri mekânlar kısıtlıydı. Bu sistem, Osmanlı Devleti'nin 21 Aralık 1793'te ilk ikamet elçisi olan Yusuf Ağah Efendi'nin Londra'da göreve başlamasına kadar devam etmiştir. Bu tarihten sonra Osmanlılar da, aynen Avrupa'daki devletler gibi hariciye alanında geçerli olan karşılıklı diplomasinin kural ve ilkelerini uygulamaya başlamıştır. 1797 yılında Paris, Viyana ve Berlin'de ikamet elçiliklerinin açılmasından sonra Osmanlı diplomatları görev yerlerinde büyük ölçüde Avrupalı diplomatlar gibi faaliyetlerde bulunmaya başlamışlardır.[1699]

Elçilik heyetinin yol güzergâhı üzerinde ve gezdirildikleri yerlerde bilimsel alanda bilgi verdikleri en önemli kurumlardan birisi de askerî akademilerdir. Özellikle Viyana bozgununu takip eden savaşlar ve Karlofça Antlaşması'ndan sonra askeri bakımdan Avrupalı devletlerin üstünlüğünü fark eden Osmanlılar, bu alanda Avrupa'daki her türlü yenilikle ciddi anlamda ilgilenmeye başlamışlardı. Bu bağlamda Avrupalı güçlerle mücadelede askeri teknolojinin yanı sıra modern anlamda askeri eğitim kurumları olarak subay

[1698] Belkıs Altunış-Gürsoy, "Türk Modernleşmesinde Sefir ve Sefaretnamelerin Rolü", *Bilig*, 36 (2006), s. 139-165.

[1699] Ercüment Kuran, *Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu İlk Elçilerin Siyasî Faaliyetleri*, Ankara 1968 ve Mehmet Alaaddin Yalçınkaya, *The First Permanent Ottoman Embassy in Europe: The Embassy of Yusuf Agâh Efendi to London (1793-1797)*, The Isıs Press, İstanbul 2010.

yetiştiren askeri akademilerin de sefaretnamelerde özellikle mevzubahis olduğu görülmektedir. Sefaretnamelerde askeri okullar veya akademilerin eğitim sistemleri ve bu kurumlar için kimlerin tercih edildiği ön plana çıkmaktadır. 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan sonra 1775-1776 yılları arasında Rusya'ya elçi olarak gönderilen Abdülkerim Paşa'nın Rusya hakkında yazdığı *Sefaretname-i Abdülkerim Paşa* adlı eserinde Moskova'daki askeri okullardaki öğrencilerin nerede eğitim gördükleri ve öğrencilerin seçimi hakkında verdiği bilgiler ilginçtir.[1700] Abdullah Paşa sefaretnamesinde, Moskova'nın bir semtinde yetimler için taştan büyük bir binanın tahsis edildiğini, bunların beslenme, yetişme ve eğitim giderlerinin, tiyatro biletlerinin üçte biri ile oyun kâğıtlarının iki katı fiyata satılmasından elde edilen gelirlerden sağlanmakta olduğunu belirtmekteydi.[1701] *Sefaretname-i Abdülkerim Paşa*, onların yönetmeliklerindeki bilgilere dayanarak bu yetimlerin çocukluktan çıktıktan ve askeri talim yeteneğe sahip olanların askeriyeye kaydolduktan sonra eğitimlerinin verildiğini ifade etmekteydi. Bundan dolayı bazen fakirlerin çocukları, çoğunlukla da babası olmayan erkek çocuklar, hemen doğar doğmaz yetimhaneye verilmekteydi. Sefaretnamede, bu yetim gençlerin, ilerleyen zaman içerisinde Moskova'nın diğer bir ucunda olan darphanede ve Frenkçe kitap basan matbaada gece gündüz çalışmakta olduğunu kaydetmektedir.[1702]

1787-1788 yıllarında İspanya'ya elçi olarak gönderilen Ahmed Vasıf Efendi'nin *İspanya Sefaretnamesi*'nde, Madrid yakınlarında bulunan İskorya'daki askeri talimhane ve kurumlar hakkında bilgi verilmektedir. Ahmed Vasıf Efendi'nin gözlemlerine göre, buradaki eğitimde her türlü tedbir düşünülmekte, gerekli imkânlar tedarik edilmekte ve görevli eğitmen ve öğretmenlerin gözetiminde askeri eğitimler yapılmaktaydı. Buradaki askeri eğitim ve talimler, bazen kral ve devletin ileri gelen görevlileri tarafından da denetlenmekteydi.[1703] Öte yandan Ahmed Vasıf Efendi özellikle İspanya'da pek çok medresenin bulunmasına karşın, İspanyolların eğitim-öğretim ve

[1700] Abdülkerim Efendi Sefaretnamesi üzerine hazırlanmış olan en önemli ve geniş çalışma Norman Itzkowitz ve Max Mote tarafından yapılmıştır. Bu çalışma sadece sıradan bir transkripsiyon değil, Abdülkerim Efendi'nin Rusya elçiliğini ve sefaretnamesini geniş bir şekilde değerlendiren bir çalışmadır. Norman Itzkowitz and Max Mote, *Mubadele-An Ottoman-Russian Exchange of Ambassadors*, Chicago 1970, özellikle bkz. s. 111-112. Ayrıca bkz. Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, (Yay. B. S. Baykal), TTK, Ankara 1987, s. 129-133.

[1701] Itzkowitz and Mote, *Mubadele*, s. 111-112.

[1702] Itzkowitz and Mote, *Mubadele*, s. 112.

[1703] Melek Öksüz, *Türk İspanyol İlişkileri Çerçevesinde Ahmed Vasıf Efendi'nin İspanya Elçiliği (1787-1788)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, KTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon 1998, s. 69.

bilime meyilli olmadıklarını belirtmektedir. Hatta aralarında işinin ehli bir hekimin dahi bulunmadığını örnek olarak göstermekteydi.[1704]

1791-1792 yılında Avusturya'nın başkenti Viyana'ya elçi olarak giden Ebubekir Ratib Efendi de yazdığı *Nemçe Sefaretnamesi* adlı eserinde, Avusturya'daki askeri akademiler hakkında teferruatlı bilgiler vermektedir. Ebubekir Ratib Efendi, Viyana'ya yolculuğu esnasında uğradığı Macaristan'ın merkezi Peşte şehrinde bulunan akademiyi de ziyaret etmiştir. Akademide deney yapılan alet ve eşyalar hakkında "makine elektrika dedikleri âlet ile on beş mikdârı i'mâl-i acibe ve fizika dedikleri fünûna da'ir nice sanâyi ve ma'arrif-i garibe" bilgilerini verirken, bunları "bazı tuhaf ve nefâyis ve nevâdir" olarak tasvir etmektedir.[1705]

Ebubekir Ratib Efendi Viyana'ya geldikten sonra bu şehirdeki akademik kurumlar ve bilimsel faaliyetler hakkında da geniş bilgiler vermektedir. Ebubekir Ratib Efendi'nin Viyana'da faaliyet gösterdiği ilk eğitim kurumu Doğu Dilleri Akademisi'ydi. Zira Osmanlı Devleti'nde yabancı diller üzerine böyle bir kurum henüz oluşmamıştı. Genelde Osmanlılar dışişlerinde yabancı dil meselesini İstanbul'daki Fenerli Rum ailelerden meydana gelen tercümanlar aracılığıyla çözmüştür. Ancak Osmanlılar, hem dışişlerinde hem de Avrupalı ülkelerle her alanda yaptıkları bağlantılarda yararlandıkları Rum tercümanlardan her zaman istenilen faydayı sağlayamıyordu. Bundan dolayı Ebubekir Ratib Efendi, yabancı lisan bilmenin her devlet için haberleşme, yazışma, barış ve savaş sürecinde büyük öneme sahip olduğunun, bu yüzden her devlet ve milletin lisanlarına vâkıf olmanın ve lisan tercümesinde arif kişiler yetiştirilmesinin gereği üzerinde durmuştur. Ebubekir Ratib Efendi'nin bu akademiyi ziyareti esnasında kendisine, okulun fizik hocası Stelz Hammer'in gözetiminde yirmi beş "acaib ve garaib" deney gösterilmiştir. Deneyleri Osmanlı heyetine açıklayan kişi ise o tarihlerde henüz 18 yaşında bir öğrenci olan J. Von Hammer Purrgstall'di.[1706] Ebubekir Ratib Efendi'nin verdiği bilgiler arasında, Doğu Dilleri Akademisi'nde okuyan öğrencilerin iki senede bir İstanbul'a gönderilerek "tekmîl-i lisan etme"leri sağlandığı da bulunmaktadır. Elçi raporunda özellikle burada yetişen öğrencilerin "elsine-i selase"ye olan yatkınlıklarını belirtmekteydi.[1707]

Ebubekir Ratib Efendi, Viyana'daki askeri akademiyi (mühendishane) gezerek burası hakkında da detaylı bilgiler vermektedir. Ebubekir Ratib Efendi, söz konusu akademiyi kendi anlatımıyla "Binâenaleyh ol medreseye

[1704] Öksüz, *Ahmed Vasıf Efendi'nin İspanya Elçiliği*, s. 76-77.
[1705] Fatih Yeşil, *Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı Kâtibi Ebubekir Râtib Efendi (1750-1799)*, İstanbul 2010, s. 106-107.
[1706] Yeşil, *Ebubekir Râtib Efendi*, s. 135-136.
[1707] Yeşil, *Ebubekir Râtib Efendi*, s. 135-136.

akadîmiya kaded veyahut akademiya militer tesmiye…" diye tasvir etmektedir.[1708] Bu gezi sırasında askeri mühendishanenin kütüphanesinden çok etkilenmiştir. Ebubekir Ratib Efendi'nin "muazzam" olarak tarif ettiği kütüphanede Avrupa'da yayınlanmış olan matematik, coğrafya, tarih, istihkâm, kara ve deniz savaşları ve ordu tertibatına dair çok sayıda kitap vardı. Ebubekir Ratib Efendi'ye akademide bulunan derslikler, "hendese" ve "mesâha" aletlerinin bulunduğu laboratuvarlar da gösterilmiştir. Ebubekir Ratib Efendi, ölçüm aletlerini, strateji ve tahkimatla ilgili derslerde kullanılan kale maketlerini sefaretnamesinde özellikle belirtmiştir. Burada Avusturya'nın sınırları içerisindeki bütün kale maketleri gösterilmiş ve kaleler hakkında bilgiler de verilmiştir.[1709] Ebubekir Ratib Efendi'nin sefaretnamesindeki notlara göre bu gezi esnasında yapılan elektrik ve fizik deneyleri ile antik savaş aletleri gösterilmiştir. Akademiyi ziyareti esnasında Ebubekir Efendi'nin en çok etkilendiği husus, akademi öğrencilerinin son derece "nizamlı/disiplinli" kazdıkları siperler olmuştur.[1710] Sefaretnamede öğrencilerin soy, sop, din veya milliyet ayrımı olmaksızın eğitim aldıklarını belirtmektedir. Ebubekir Ratib Efendi, öğrencilerin üç alanda terbiye edildiklerini; bunlardan ilkinin "edeb/görev" bilinci olduğunu belirtmektedir. Akademide okutulan diğer dersler dil eğitimi (Latince ve özellikle de Françe lisanı), tarih, coğrafya, din, matematik, botanik, kartografya, dans, fizik, tahkimat, muharebe ve ordu yönetimi gibi önemli fenlerin/bilimlerin öğretildiği "ulûm u fünûn-ı ma'arif" dersleridir.[1711] Ayrıca bunların yanı sıra savaş sanatı olarak adlandırılabilecek kılıç ve biniciliğin öğretildiği "talimât-ı harbîye" dersleri de vardı.[1712] Ebubekir Ratib Efendi, sefaretnamesinde, askeri akademideki sınıfların kapılarında ders programlarının asılı bulunduğunu da not etmektedir. Ebubekir Ratib Efendi sefaretnamesinde özellikle, akademiden mezun olan başarılı öğrencilerin ordu tarafından mutlaka istihdam edilmesine karşın, maharetsiz öğrencilerin işsiz kalabildiklerini belirtmekteydi.[1713]

Ebubekir Ratib Efendi, sefaretnamesinde, Viyana yakınlarındaki Neustadt'da bulunan "Ceng Mektebi" hakkında da bilgi vermekteydi. Kendisi Cenk Mektebi'nin kütüphanesi, derslikleri ve yemekhanesini gezmiştir. Burada öğrencilerin yaptıkları yangın tatbikatı ve talimlerini izlemiştir. Sefaretnamede, akademideki öğrencilerin "çabukluk tahsiline vesile" teşkil

[1708] Yeşil, *Ebubekir Râtib Efendi*, s. 297.
[1709] Yeşil, *Ebubekir Râtib Efendi*, s. 136-137.
[1710] Yeşil, *Ebubekir Râtib Efendi*, s. 138.
[1711] Yeşil, *Ebubekir Râtib Efendi*, s. 298 ve 300.
[1712] Yeşil, *Ebubekir Râtib Efendi*, s. 298.
[1713] Yeşil, *Ebubekir Râtib Efendi*, s. 298-299

etmesi sebebiyle verilen dans derslerinde öğrendiklerine dair yaptıkları gösteri hakkında da bilgiler mevcuttur.[1714]

Bu yüzyılın sonlarında Avrupa'daki bilim kurumları hakkında en son bilgi veren kişi ise Osmanlı Devleti'nin Londra'da açtığı ilk ikamet elçiliğinin sır kâtibi olan Mahmud Raif Efendi'dir. Mahmud Raif Efendi'nin Büyükelçi Yusuf Ağah Efendi adına 1793-1797 arasını kapsayan Fransızca olarak yazdığı sefaretname, yabancı dilde yazılan ilk Osmanlı sefaretnamesidir.[1715] Mahmud Raif Efendi, Londra yolculuğu esnasında Viyana'da birkaç gün konakladıkları zaman, Viyana şehri hakkında bilgi verirken oradaki eğitim kurumlarından da bahsetmektedir. Büyük çoğunluğunun Marie Theresa ve II. Joseph zamanında bitirilmiş olan askeri akademi ve Şark Dilleri Okulu'na ilaveten çok sayıda diğer kamu eğitim kurumlarının mevcudiyetinden bahsetmektedir.[1716] Mahmud Raif Efendi, İngiltere'deki eğitim kurumları hakkında da bilgi vermektedir. Londra'nın Westminster semtindeki devlet okuluna dük ve asilzadelere ilaveten orta sınıfın da erkek çocuklarını gönderdiklerini belirtmektedir. Buna benzer okulların ülke sathında büyüklü küçüklü olarak bulunduğunu, buradan mezun olan gençlerin eğitimlerini tamamlamak üzere İngiltere'de Oxford ve Cambridge, İskoçya'da ise Edinburgh Üniversitelerine gittiklerini rapor etmektedir.[1717]

b) Tıp ve Eczacılık Alanındaki İlmi Faaliyetler

Osmanlı elçilik heyetlerinin Avrupa bilimi ve bilimsel kurumları hakkında bilgi verdikleri unsurlardan birisi de sağlık alanlarındaki gözlemleridir. Bu gözlemlerde, gidilen ülkelerin hastaneleri gezilerek oranın tıp alanındaki bilimsel faaliyetleri hakkında bilgiler verilmektedir. 1720-21'de Fransa'ya giden Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi, Paris'teki bir askeri hastaneyi gezerken, askerlerin tedavi oldukları yerlerde beş-altı yüz kadar hastanın yattığını belirtir. Doktorların, her daim tedavi için hazır beklediklerini ve gerekli bütün tıbbî aletleri de yanlarında hazır bulundurduklarını not etmektedir. Yirmisekiz Çelebi Mehmed, gezdiği eczaneyi de "birkaç bin billur yuvarlak şişe, bin bir çeşit ilaç, hücrelere konmuş türlü türlü havan elek ve ecza ile ilgili aletlerin toplanmış olduğu yer" diye tasvir etmekteydi.[1718]

[1714] Yeşil, *Ebubekir Râtib Efendi*, s. 138-139.

[1715] Mahmud Raif Efendi, *Journal du Voyage de Mahmoud Raif Efendi en Angleterre écrit par luy même*. Topkapı Sarayı Müzesi, III Ahmed Kütüphanesi Yazma no: 3707.

[1716] Mehmet Alaaddin Yalçınkaya, "Mahmud Raif Efendi as the Chief Secretary of Yusuf Agah Efendi, The First Permanent Ottoman-Turkish Ambassador to London (1793-1797)", *OTAM*, 5 (1994), s. 385-434.

[1717] Yalçınkaya, *Mahmud Raif Efendi*, s. 433.

[1718] Abdullah Uçman, *Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin Fransa Sefaretnamesi*, Tercüman Yayınları, İstanbul 1975, s. 53.

Yirmisekiz Çelebi Mehmed'in Paris'te gezdiği mekânlar arasında, tıbbî alanda krala ait olan geniş bir bahçe içerisindeki ameliyathane ve tıbbiye de bulunmaktadır. Ameliyathanede bir doktorun-hocanın bulunduğunu not etmektedir. Ülkede ne kadar kuş türü varsa hepsinden bir örnek alıp mumyalayarak buradaki odalara koymuşlardı. Ayrı bir odaya da fil konulmuştu.[1719] Yirmisekiz Çelebi Mehmed; fil, kuş ve insanın maket yapılma/mumyalanma durumunu şöyle tasvir etmekteydi:[1720]

> "Fili parçalara ayırıp zincirlere bağlamışlar, bunu gören, fil ayakta duruyor sanır. Fakat fil etten ve yağdan ayrılmış olup kemiklerinin birbirlerinden ayrılmaması için her organı değişik demir tellerle tutturulmuştu. Böyle olduğu halde bütün organları rahatça seyredilebiliyordu. Dairenin diğer taraflarındaki bütün kuşlar da bunun gibiydi. Kuş ve hayvanlardan başka kadın, erkek, çoluk çocuk da cesetler halinde duruyorlardı. Bütün organları rahatça seyredilebiliyor. Etlerin, yağ, damar ve sinirlerin daha iyi görülmesi için de her organı ayrıca balmumundan yapmışlardı. Hepsini teker teker incelemek mümkündür. Buradaki iskeletler öğrencilere ders sırasında gösteriliyormuş. Damar ve sinirlerin renklerini aynen aslına benzetmişlerdi. Bu gibi incelik isteyen işlerde Fransızların dikkat ve titizliklerine diyecek yoktur."

Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi Tıbbiye'de de bir yönetici hocası olduğunu belirtmektedir. Bahçenin tamamının Tıbbiye'nin emrine verildiğini kaydetmektedir.[1721] Fransa sefaretnamesine göre buradaki eczane hakkında çok detaylı bilgiler vardır. Çeşitli odaları ayrı ayrı hücrelere ayırarak birçok şişeye çeşitli ilaçları toplamışlardır. Dünyada ne kadar ilaç varsa, hepsinin burada bulunabilir olduğu özellikle belirtilmekteydi. Sefaretnamede, "burada saymakla bitmeyecek kadar çok, deniz ve karadan taşlar, ağaçlar, tuzlar ve madenlerin de toplandığı" not edilmektedir. Yine sefaretnamede tıp kitaplarında sözü edilen tüm ilaç bitkilerinin yetiştirildiği bahçeyi de bize tasvir etmektedir. Acem, Hint, Özbek, Çin ve Amerika gibi çok çeşitli coğrafyalardan getirilen bitkilerin burada yetiştirildiği kaydedilmektedir. Sefaretnamede özellikle de Amerika'dan getirtilen bazı bitkilerin dört tarafı camla çevrili ve boş olan alt bölümlerinde, ocakların yerleştirildiği seralarda yetiştirildiği belirtilmiştir. Buna göre bu seralarda şiddetli kış aylarında ocakların yakılarak ılık hava oluşturulduğu ve bunun aynen Osmanlı hamamlarındaki alttan ısıtma yöntemi gibi yapıldığını kaydetmekteydi.[1722]

Ebubekir Ratib Efendi Viyana'da bulunduğu sırada, askeri ve sivil hastaneleri de gezip görerek buralar hakkında bilgiler toplamıştır. Bu

[1719] Uçman, *Yirmisekiz Çelebi Mehmet*, s. 72.
[1720] Uçman, *Yirmisekiz Çelebi Mehmet*, s. 72-73.
[1721] Uçman, *Yirmisekiz Çelebi Mehmet*, s. 73.
[1722] Uçman, *Yirmisekiz Çelebi Mehmet*, s. 73.

ziyaretlerin birinde gittiği "anatomya diye tabir ettikleri teşrih odaları"nda bulunan, şaşkınlık içinde tam olarak adlandıramadığı garip eşyalar hakkında bilgiler vermektedir.[1723] Burada insanın iç organlarını gösteren tasvirler ve balmumundan yapılmış organ örnekleri hakkında bilgiler vermiştir. Ebubekir Ratib Efendi burada "insan vücudu hakkında tam bilgi sahibi olmaksızın Allâh'ın kâdir-i mutlaklığının anlaşılamayacağına" dair hadisin anlamını idrak ettiğini belirtmiştir.[1724] Ebubekir Ratib Efendi, İmparator II. Joseph'in Fransa, İngiltere ve Hollanda'da bulunan hastaneler konusunda bilgi sağlamaları için bu ülkelere uzmanlar göndererek Viyana'daki hastaneyi güncellediğini de not etmektedir. Elçiliği sırasında bu hastanenin yanında tıp akademisini de ziyaret etmiştir.[1725]

c) Rasathaneler (Müneccimhane)

Osmanlı sefaretnamelerinin Avrupa bilimi ve bilimsel kuruluşları hakkında bilgi verdikleri en önemli kısımlardan birisi de rasat bilimi ve rasathanelerdi. Özellikle de elçilik heyetinin gittikleri ülkede o sırada Ramazan ayı yaşanıyor ise, ayın başlangıcını ve Ramazan bayramını tespit etmek için elçilik personelinin rasathaneye gönderildiği, orada ayın ve gök cisimlerinin hareketlerinin izletildiği ifade edilmektedir. Bazen de bu yerlerin ziyaretine, elçilerin kendilerince veya gidilen ülkelerin devlet adamlarınca karar verildiği görülmekteydi. Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi, sefaretnamesinde, Paris'te iken bizzat kendisinin iki kez ziyaret ettiği rasathane hakkında çok detaylı bilgiler vermektedir. XIV. Louis tarafından devrin büyük bilgini Cassini adına yapılmış olan Paris Rasathanesi'nin yüksek bir kuleden oluşmakta olduğunu "azim bülend kale" ifadesiyle tasvir eden elçi, taştan yapılmış binanın üç katlı olduğunu ve her katında birçok odanın bulunduğunu not etmektedir.[1726] Rasathanedeki katlardan her birinde, bazılarının astronomiye ve yıldızların gözlemlenmesine, bazılarının da ağır yükleri kaldırmaya; yeni ayın ne zaman görüneceğini anlamaya, aşağıdan yukarıya su çıkarmaya yarayan "nice aletler ve dahi sanayi-i bedia ve garibiyeye müteallik bî-hesap aletler" ile dolu olduğunu yazmaktadır.[1727] Bu sefaretnamede, Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin rasathanede gök cisimlerini dürbün/teleskopla incelediği, Ay ve Güneş tutulmaları ve hareketleri ile Zühal (Satürn) ve Müşteri (Jupiter) gezegenlerinin yüzeyleri hakkındaki gözlemleri de anlatılmaktadır.[1728]

[1723] Yeşil, *Ebubekir Râtib Efendi*, s. 141-142.
[1724] Yeşil, *Ebubekir Râtib Efendi*, s. 142.
[1725] Yeşil, *Ebubekir Râtib Efendi*, s. 142
[1726] Uçman, *Yirmisekiz Çelebi Mehmet*, s. 82-83 ve 165.
[1727] Uçman, *Yirmisekiz Çelebi Mehmet*, s. 83 ve 165.
[1728] Uçman, *Yirmisekiz Çelebi Mehmet*, s. 166-168.

18. yüzyılın ortalarında Avrupa'daki rasathaneler hakkında bilgi veren bir diğer sefaretname ise 1748 yılı içerisinde Avusturya'nın başkenti Viyana'ya gönderilen Mustafa Hattî Efendi'nin *Nemçe (Viyana) Sefaretnamesi*'dir. Avusturya imparatoriçesinin tembihi üzerine Mustafa Hattî Efendi, Viyana'daki müneccimhaneleri ziyaret etmiştir. Mustafa Hattî Efendi, Viyana Rasathanesi'ni şu şekilde tasvir etmektedir:[1729] "Yedi sekiz tabaka binâsı şemâsı kârgîr odaları ve fevkanî tabakasında münakkab tahtalardan rasadhâneleri, âlât-ı rasadiyye ve sagîr u kebîr şems ü kamer ve sitâre dürbinleri ferden ferdâ manzûr-ı çeşm-i i'tibâr olunduktan…" Mustafa Hattî Efendi daha sonra kendilerine müneccimbaşı tarafından rasathanede fizik, kimya ve elektrik dallarında deneyler de gösterildiğini kaydetmiştir.[1730]

Sonuç

Sefaretnamelere ilk olarak Avrupa algısını şekillendirmeleri açısından bakıldığında, Osmanlı elçilerinin görüp aktarabildikleri oranda ilginç bazı konuları dile getirdikleri görülmektedir. Çalışma içinde de elçilerin Avrupa eğitim ve bilim kurumları karşısında hayretlerini gizleyemedikleri aktarılan bilgilerden izlenmektedir. Bu, kısmen Osmanlı Devleti'nin kendi iç koşulları bakımından değerlendirilmesi gereken bir durumdur. Osmanlı modernleşmesinin en erken dönemlerinde eksikliklerin en çok hissedildiği meselelerin askeri ve teknik eğitim ile ilgili olduğunu göz önüne aldığımızda, elçilerin ilgilerinin bu alanlara neden kaydığını anlamak zor değildir. Zira 18. yüzyılın sonları ve bilhassa Tanzimat dönemindeki uygulamalar değerlendirildiğinde; Avrupa'nın askeri ve bilimsel kurumlarının örnek alınması, sefaretnamelerde karşılaştığımız kıyaslamalar açısından oldukça önemlidir. Bu bakımdan elçiler her ne kadar sefaretnamelerinde sınırlı bilgiler verseler de, bu süreçte Avrupa kaynaklı yeniliklerin uygulanmasında veya bunların Osmanlı Devleti'ne taşınmasında birer aracı görevi görmüşlerdir.

Kaynakça

AFYONCU, Erhan, *Tanzimat Öncesi Osmanlı Tarihi Araştırma Rehberi*, Yeditepe, İstanbul 2007.

ALTUNIŞ-GÜRSOY, Belkıs, "Türk Modernleşmesinde Sefir ve Sefaretnamelerin Rolü", *Bilig*, 36 (2006), s. 139-165.

ITZKOWİTZ, Norman and Mote, Max, *Mubadele- An Ottoman-Russian Exchange of Ambassadors*, Chicago 1970.

KURAN, Ercüment, *Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu İlk Elçilerin Siyasî Faaliyetleri*, Ankara 1968.

[1729] Ali İbrahim Savaş, *Mustafa Hattî Efendi Viyana Sefâretnâmesi*, Ankara 1999, s. 37.
[1730] Savaş, *Viyana Sefâretnâmesi*, s. 37-38.

Mahmud Raif Efendi, *Journal du Voyage de Mahmoud Raif Efendi en Angleterre écrit par luy même*. Bu yazma Topkapı Sarayı Müzesi, III Ahmed Kütüphanesi Yazma no: 3707.

ÖKSÜZ, Melek, *Türk İspanyol İlişkileri Çerçevesinde Ahmed Vasıf Efendi'nin İspanya Elçiliği (1787-1788)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, KTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon 1998.

SAVAŞ, Ali İbrahim, *Mustafa Hattî Efendi Viyana Sefâretnâmesi*, Ankara 1999.

UÇMAN, Abdullah, *Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin Fransa Sefaretnamesi*, Tercüman Yayınları, İstanbul 1975.

UNAT, Faik Reşit, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, (Yay. B. S. Baykal), Ankara 1987.

YALÇINKAYA, Mehmet Alaaddin Yalçınkaya, "Osmanlı Diplomasi Tarihinde Sefaretnamelerin Rolü", *Tarihin Metedoloji ve Aktual Problemleri Beynelhalk ilmi-nazari konferans*, 27-28 Haziran 2007 Bakü, Azerbaycan, Bakü, 2007, s. 73-90.

_____, *The First Permanent Ottoman Embassy in Europe: The Embassy of Yusuf Agah Efendi to London (1793-1797)*, The Isıs Press, İstanbul 2010.

_____, "Mahmud Raif Efendi as the Chief Secretary of Yusuf Agâh Efendi, The First Permanent Ottoman-Turkish Ambassador to London (1793-1797)", *OTAM*, 5 (1994), s. 385-434.

_____, "Osmanlı Zihniyetindeki Değişimin Göstergesi Olarak Sefaretnamelerin Kaynak Değeri", *OTAM*, 7 (1997), s. 319-338.

YEŞİL, Fatih, *Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı Kâtibi Ebubekir Râtib Efendi (1750-1799)*, İstanbul 2010.

AHMED CEVDET PAŞA VE SÜLEYMAN HÜSNÜ PAŞA'DA "FENN-İ TÂRİH" VE TARİHİN ÇAĞLARA AYRILMASI

Prof. Dr. Necmettin ALKAN
Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
necmettinalkan@gmail.com

Giriş

19. yüzyıl, Osmanlı'nın dönüşüm yüzyılıdır. Bir bütün olarak devletin ve devletle alakalı her şeyin adım adım tepeden tırnağa değiştiği ve dönüştüğü kısa ama aslında çok uzun bir süreçtir. Kısa dedik, 600 yıllık bir tarihî sürecin sadece bir asra tekabül etmesi hasebiyle kısadır. Fakat aynı zamanda bu süre zarfında cereyan eden gelişmelerin yoğunluğu ve sonuçları bakımından da çok uzun bir zaman dilimidir. Bundan dolayıdır ki 19. yüzyıl devletin "en uzun asrı" olarak adlandırılmaktadır. Bu kısa ama uzun yüzyılda bir taraftan savaşlar ve isyanlar ardı ardına vuku bulurken, diğer taraftan aynı sıralarda modernleşme yolunda yapılan faaliyetlerle devlet bütün kurumlarıyla; toplum ise sosyal katmanlarıyla birlikte yeniden inşa edilmeye gayret edilmişti. Bu şekilde aynı anda cereyan eden gelişmelerle birlikte kadim Osmanlı sınır olarak küçülürken modernleşmekteydi.

Giriş bâbında kısaca çerçevesini çizdiğimiz Osmanlı Modernleşmesi'nin etkileri sadece devlet kurumlarıyla ve toplumla kalmamış; Osmanlı tarihçiliğini ve tarih tasavvurunu da etkilemiş ve ciddi bir şekilde dönüştürmüştür. Uzunca süren bir mayalanma neticesinde teşekkül eden Batı Avrupa entelektüel birikiminden daha ziyade bunun bir sonucu olarak ortaya çıkan "tecrübesi ve ulaştığı nokta", genel Osmanlı Modernleşmesi'nin tipik bir yansıması olarak Osmanlı tarihçiliğini de etkilemiştir. Modern Osmanlı tarihçiliğinin kavramsallaştırılması, muhtevası, konusu, ele alınması ve dönemlendirilmesi gibi hususlarla Avrupaî anlamda yepyeni özellikler kazanmıştır.

Bu tespitin en önemli ilk örnekleri Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) ve Süleyman Hüsnü Paşa'nın (1838-1892) telif ettikleri eserleridir. Dönemin Vak'anüvisi Cevdet Paşa'nın "Tarih-i Cevdet"ine ve Askerî Mektepler Nâzırı Süleyman Hüsnü Paşa'nın "Tarih-i Âlem"ine bakıldığında, Osmanlı tarihçiliğindeki bu değişme ve dönüşme; hatta buna genel olarak "Osmanlı tarihçiliğinin modernleşmesi" de denebilir, rahatlıkla görülebilir. Nitekim bu iki tarihçinin kaleme aldığı bu kitapların, modern Osmanlı tarihçiliğinin ilk iki örneği olarak kabul edilmesi boşuna değildir. Biz de *Tarih-i Cevdet* ve *Tarih-i Âlem*'den hareketle klasik Osmanlı tarih anlayışının nasıl bir değişikliğe

uğradığını ortaya koymaya çalışacağız. Bu bağlamda hem kavramsallaştırma hem muhteva ve hem de bugünkü anlamda tarihin çağlara ayrılması noktalarındaki yenilikler tespit edilmektedir.

Çalışma, üç alt başlıktan oluşmaktadır. Öncelikle modern Osmanlı tarihçiliğinde yeni tarih tanımı üzerinde durulmaktadır. Ardından bu tarihçiliğin genel özellikleri ve nihayetinde tarihin modern anlamda çağlara ayrılması konuları ele alınmaktadır. Hem devletin resmî tarihçisi olması hem de kronolojik olarak önce gelmesi hasebiyle Ahmed Cevdet Paşa'dan başlanmıştır. Konu ile alakalı değerlendirmeler sonuç kısmında yapılmaktadır. Burada özellikle de tarihin "fenn" olarak adlandırılmasının ne anlama geldiği, "fenn" ile "ilim" arasındaki fark ortaya konularak izah edilmektedir.

Tarihin Kavramsallaştırılması

Ahmed Cevdet Paşa, 1855-1865 yılları arasında yürüttüğü Vak'anüvislik görevinin yanı sıra kadılık, valilik, Divân-ı Ahkâm-ı Adliyye başkanlığı, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti'nin başkanlığı, Adliyye Nâzırlığı ve Dâhiliyye Nâzırlığı gibi devlet kademelerindeki birçok önemli görevi üstlenmiştir. Bunların yanı sıra müellif olarak farklı alanlarda önemli eserler de kaleme almıştır (Halaçoğlu/Aydın 1993: 443-450). Bu çalışma bağlamında bizi ilgilendiren *Tarih-i Cevdet* eserini, resmî tarih kitabı olarak hazırlamış; 1854-1884 arasında ilk baskısını yayınlamış ve daha sonrasında ise bazı düzeltmelerle birlikte "tertib-i cedid" şeklinde 1891 yılında ikinci baskısını yapmıştır (Halaçoğlu/Aydın 1993: 448).

Cevdet Paşa, kitabının birinci cildinde "İlm-i Tarih" (Tarih-i Cevdet 1309: 14) ve "Fenn-i Târihçe" (Târih-i Cevdet, 1309: 17) diye adlandırdığı tarih tanımını şöyle yapmaktadır: "İlm-i tarih efrâd-ı nâssı vekâyi' ve me'âsir-i mâziyeye ve vükelâ ü havâssı hafâya ve serâ'ir-i mükteziyyeye muttali' idüb nef'î âmme-i âleme â'id ve râci' oldığından âmme-i eşhâs mütâla'asına mecbûl ve beyne'l-havâss makbûl ve merğûb bir fenn-i kesîrü'l-menâfi'dir"(Tarih-i Cevdet, 1309: 15). Burada tarihi ilim ve fenn olarak adlandıran Cevdet Paşa'nın tanımında gündeme getirdiği hususlar, öncelikle tarihin olaylarından ve geçmişin güzel eserlerinden herkesi; gizli şeylerden ve sırlardan ise devlet adamlarını ve havası haberdar ettiği şeklindedir. Ayrıca herkes ve ileri gelenler arasında beğenilen ve rağbet gören çok faydalı bir "fenn"-bilim olduğunu da ifade etmektedir.

Eserinin dördüncü cildinde de tarihi aynı şekilde "fenn" ismiyle adlandıran Paşa, tarihin görevini ise şu ifadelerle izah etmektedir: "Adet-i İlâhiyye kâffe-i vukû'âtı esbâb-ı âdiyyesine rabt ü istinâd itmek üzre câri olub vukû'âtın esbâbını beyân dahi fenn-i târihin vazifesi…"(Tarih-i Cevdet 4, 1309: 88). Ahmed Cevdet Paşa burada İlâhî âdetin, bütün olayları kendi genel

nedenlerine bağladığını ve buna dayandırdığını; fakat bu olayların sebeplerinin izahının tarih biliminin görevi olduğuna inanmaktadır. Bütün olayların genel nedenlerini dayandırdığı İlâhî âdet, Kur'ân-ı Kerim'de sıkça geçen "Sünnetullah"tan başkası değildir. Paşa'nın, bütün olayların genel nedenlere bağlandığını ve tarihin görevinin ise bu nedenleri izah etmek olduğu tespiti konumuz açısından dikkat çekicidir. Zira bu tespiti, Cevdet Paşa'nın zamanındaki pozitivist bilim tasavvuruyla fazlasıyla örtüşmektedir.

Süleyman Hüsnü Paşa Mekteb-i Harbiye mezunu olup subay olarak 1853-1856 Kırım Harbi ve 1877-1878 Rus Harbi'ne katılmıştır. Birçok askerî görevleri dışında Askerî Mektepler Nâzırlığı yapmış; Mekteb-i Harbiye'de edebiyat ve tarih öğretmenliği görevlerini de ifâ etmiştir. Bu arada Genç Osmanlı Hareketi'ne girerek meşrûtî yönetime geçilmesi için siyasî faaliyetlerde bulunmuş ve 30 Mayıs 1876 tarihinde Sultan Abdülaziz'in (1861-1876) tahttan indirilmesi ihtilâlinde görev almıştır. Başta *Tarih-i Âlem* olmak üzere pek çok esere de imza atmıştır (Beydilli, 2010: 89-92). Mekteb-i Harbiye'deki Tarih dersleri için kaleme aldığı "Tarih-i Âlem"in, ilk baskını 1876 yılında yapmıştır. Hüsnü Paşa'nın Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesine katılanlar hakkında açılan davada mahkûm olması ve verilen karar gereği sürgün edilmesinden sonra bu önemli kitabı yasaklanmıştı. Tevfik Paşa bu kitabı daha sonra 1911'de yeniden yayınlamıştır (Efe, 2004: 212-213).

Süleyman Hüsnü Paşa'nın *Tarih-i Âlem*'indeki tarih tanımı şu şekildedir: "Tarih nev-i beşerin âdât ve ahvâliyle terakkîyat ve fedâ'ilinden ve tavâ'if-i buldânın vekâyi'-i mâziyesinden bahs ve hikâye iden bir ilimdir"(Ferik Süleymân Hüsnî: 2). Hüsnü Paşa tarihi, insanlığın âdetlerinden, durumlarından, ilerlemelerinden ve faziletlerinden; çeşitli memleketlerin geçmişteki olaylarından bahseden ve bunları anlatan bir ilim olarak tasvir etmektedir. Bu tanımda zikredilen özelliklerin bir devletin veya devlet adamlarının tarihinden daha ziyade bütün insanları kapsaması önemlidir.

Bu tanımlamanın ardından, tarihi modern anlamda alanlarına göre de ayırmaktadır. Buna göre tarih ilmi şu kısımlardan müteşekkildir: "Tarih-i Mukaddes"-Mukaddes Tarih ve "Tarih-i Temeddün"-Medeniyet Tarihi iki ana kısımdır. "Tarih-i Mukaddes", "Tarih-i Enbiyâ"-Peygamberler Tarihi ve "Siyer-i Nebî"-Siyer olarak iki alt bölümdür. "Tarih-i Temeddün" ise, "Tarih-i Siyâsî"-Siyasî Tarih, "Tarih-i Ulûm ve Edebîyât"-İlimler ve Edebiyatlar Tarihi, "Tarih-i Tabî'iyye"-Tabiat Tarihi üç alt alandır. Ardından "Tarih-i Siyâsî"yi de daha alt bölümlere ayırmaktadır. Buna göre Siyasî Tarih, "Tarih-i Âlem"/Dünya Tarihi, "Tarih-i Umûmî"-Genel Tarih ve "Tarih-i Husûsî"-Özel Tarih olmak üzere üç bölümden müteşekkildir (Ferik Süleymân Hüsnî: 2).

Bu şekilde tarihin Süleyman Hüsnü Paşa tarafından bugünkü anlamda ilk defa farklı alanlara ayrılması, modern Osmanlı tarihçiliği açısından önem bir yeniliktir.

Tarihin Çağlara Ayrılması ve Irklar Tasnifi

Ahmed Cevdet Paşa'nın tarihi çağlara ayırması, *Tarih-i Cevdet*'in birinci cildinde Avrupa'da vuku bulan önemli tarihi bazı olayları ele aldığı bölümde geçmektedir. Cevdet Paşa, 1453 yılında İstanbul'un fethedilmesinin ardından "ashâb-ı ma'lumât Frenkistân'a giderek neşr-i ulûm ve ma'ârife"le uğraşmalarının bilim anlamında ve daha sonrasında bu kez "Amerika kıt'asıyla Ümid Burnu'"nun "keşf" edilmesinin Avrupa'da neden olduğu dönüşümle yeni bir çağın başladığını dile getirmektedir. Paşa burada, İstanbul'un Fethi'nin ardından İstanbul'dan kaçan Bizanslı ilim adamlarının Avrupa'daki ilmî gelişmelere neden oldular tespitiyle Rönesans'a işaret etmesi ve Amerika'nın "keşfi" ifadesi dönemindeki Avrupa tarihçiliğinden etkilenmeyi gösteren diğer kanıt olarak görülebilir.

Devamında bu çağın Avrupa için ne kadar önemli bir gelişme olduğunu şöyle izah etmektedir: "Avrupa müverrihleri devr-i Âdem'den Roma Devleti'nin tarih-i inkırâzı olan 476 sene-i milâdiyyesine kadar güzerân iden a'sârın tarihine Tarih-i Atîk ve andan İstanbul'un Fethi tarihi olan 1453 yâhûd Amerika'nın Keşfi tarihi olan 1492 senesine kadar mürûr iden kurûnun tarihine Kurûn-ı Vustâ tarihi tesmiye itdikleri gibi İstanbul'un Fethi'nden yâhûd Amerika'nın Keşfi'nden şimdiye kadar mümtedd olan zemânın tarihine dahî Tarih-i Cedîd dirler"(Tarih-i Cevdet: 213). Ahmed Cevdet Paşa burada her ne kadar doğrudan "çağ" veya "dönem" ifadeleri yerine "atik-eski", "vusta-orta" ve "cedid-yeni" kelimelerini kullansa da, bunlardan kasıt elbette tarihin çağlara veya dönemlere ayrılmasıdır. Kendisi, Avrupalı tarihçilerin Avrupa merkezli olarak yaptıkları malum çağ tasnifini doğru bir şekilde olduğu gibi aktarmaktadır. Bu kurguya göre, Hz. Âdem'den başlayarak Roma İmparatorluğu'nun 476'daki yıkılışına kadar geçen zamanı "Tarih-i Atik-Eski Çağ; 476'dan başlayarak İstanbul'un Fethi olan 1453 veya 1492'deki Amerika'nın "keşfi" arasındaki dönemi "Kurûn-ı Vusta"-Orta Çağ ve 1453/1492'den "şimdiye" yani Cevdet Paşa'nın zamanına kadar geçen dönemi ise "Tarih-i Cedîd"-Yeni Çağ'dır.

Bu arada Cevdet Paşa'nın bu taksimi vermesine rağmen asıl itibarıyla tarihin iki kısma ayrılması gerektiğini iddia ettiğini de belirtmek gerek. Ona göre, Roma İmparatorluğu'nun yıkılması önemli bir gelişme olsa da İslam dininin ortaya çıkması tesir bakımından çok ehemmiyetlidir. Hatta Hristiyanlığın Avrupa memleketlerindeki tesirlerini tamamlaması dahi bu sıralarda gerçekleştiğini iddia etmektedir. Nitekim İslam, dünyanın "bütün bütün başka bir hâl ü hey'ete girmesine" neden olmuştur. Bundan dolayı Hz.

Muhammed'in peygamberliğini merkeze yerleştirerek iki dönemli şu alternatif bölünmeyi yapmaktadır:

"Devr-i Âdem'den Asr-ı Sa'âdet-i Muhammedîye'ye kadar Tarih-i Atik ve andan sonrasına Tarih-i Cedîd tesmiyesi bizce enseb görünüyor"(Tarih-i Cevdet: 213). Paşa burada, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'in peygamberliğine kadar geçen dönemi "Tarih-i Atik"-Eski Çağ ve Hz. Muhammed'in saadet döneminden sonrasına ise "Tarih-i Cedid"-Yeni Çağ ismini vermektedir. Bu şekilde kendisi tarihi modern Avrupaî anlamda ikiye ayırsa da başlangıç ve bitişlerini İslâm tarihi merkezli olarak alması önemli bir farktır. Diğer bir farkı ise tasnifinde Orta Çağ'ın olmamasıdır.

Ahmed Cevdet Paşa'nın Avrupa tarihçiliğinden etkilendiğini gösteren en önemli kanıtlardan biri de insanoğlunu o günkü anlayışa göre antropolojik olarak üç ırka ayırmasıdır. Tasnifinde insanların üç soydan geldiğini ve her bir soyun veya kolun kendisine has bazı özelliklere sahip olduğunu ve bu özelliklerle diğerlerinden ayrıldığını iddia ederek tasnifini şöyle yapmaktadır:

"Sınıf-ı Evvel Kafkasdır ki kürevi'l-re's ve beyâzı'l-vech ve burnu uzun ve ağzı tar ve saçı siyâh yâhûd kızıl olur. İşte nâssın en güzel sınıfı budur(…)" Yuvarlak kafalı ve beyaz yüzlü olduğunu belirttiği birinci sınıf milletleri Çerkezler, Gürcüler, Ermeniler, Hintliler, Araplar, eski Diyarbakırlılar, Iraklılar, Suriyeliler, Habeşliler ve eski Mısırlılar olarak zikretmektedir. Bunların dünyanın pek çok yerine dağıldıklarını söyleyen Cevdet Paşa, en önemli özelliklerini ise şu şekilde ifade etmektedir: "Ehl-i edeb ve ma'ârif ve sanâyi' olurlar. Ve Avrupa ahâlisi dahi bu sınıfdandır. Ancak hâlis olmayub ekseriyâ diğer sınıf-ı âti ile mahlût bulunmuşlardır"(Tarih-i Cevdet: 283). Paşa beyaz yüze sahip olan bu milletlerin edepli, eğitime ve sanayiye yatkın olduklarını söyleyerek Avrupalıları da bunlara dâhil etmektedir. Fakat yine de Avrupalıların ilerideki satırlarda belirtilen sınıflarla karıştıklarını da eklemektedir.

Cevdet Paşa kitabında zikrettiği ikinci sınıf halkları şu şekilde tasvir etmektedir: "Moğulîdir ki re'si murabba' ve yüzü yassı ve yanaklarının üzeri çıkık ve yumrı ve gözleri siyâh ve çekik ve cihet-i vahşîyeye mâ'il ya'nî kuyrukları üst tarafa toğru mâ'il ve burunları küçük ve batık ve saçları siyâh ve cildleri sarı ve esmer beyninde olub şöyle ki tabi'î renkleri kaçık ve çalık gibi görinür." Paşa devamında, birinci sınıftan sarı benizli görünen kimselerin kansızlık ve cansızlıktan dolayı ciltlerinin böyle göründüğünü; bu türde kişilerin "sınıf-ı ebyaddan", yani beyaz sınıftan sayıldıklarını; ikinci sınıfın renginin sarılığının tabiî olduğunu da eklemektedir. Bu sınıfa mensup halkların çok olduğunu ve dünyanın yarısını, özellikle de doğunun en fazla yerlerini kapladıklarını belirterek bunların; Kuzey Asya, Çin, Hind ve Sind bölgesinin halkı olduklarını ifade etmektedir. Bu sınıf özelliği hakkındaki şu tespiti dikkat çekicidir: "Bu sınıfın meziyyet-i fıtriyyesi hükûmete isti'dâd-ı

tâmmları hâssîyyeti olub ancak Çin ahâlisi sanâyi'de dahi ilerülemişlerdir"(Tarih-i Cevdet: 283). Bu sınıfa mensup halkın fıtrî meziyetleri gereği hükümet kurmaya ve idare etmeye istidatları olduğunu belirtmektedir.

İnsanların üçüncü sınıfı olarak adlandırdığı "zenci"lerin fizikî özelliklerini ise şöyle anlatmaktadır: "Başı sıkık ve tar ve yanakları geniş ve üzerleri çıkık ve yumru ve burnu batık ve çeneleri uzun ya'nî hortum gibi ağzı ilerü çıkmış ve dudakları kalın ve kıvrık ve dişler beyâz ve cildleri tabi'î kara ve saçları yün gibi ince ve siyâh ve kısa ve kıvırcık(…)" zencilerin yaşadıkları bölgeyi ise Ekvator'un güneyinde kalan Gine, Sudan, Kafur ve Hotanto gibi yerler ile Madagaskar kıyıları ve Atlas Okyanusu'nun bazı adaları olarak vermektedir. Paşa'nın bu sınıfın durumlarını izah ederken gündeme getirdiği şu tespitleri ise fazlasıyla dikkat çekicidir:

"Şemsin şiddet-i harâreti bunların kuvvâ-yı akliyelerine za'af verdiğinden bu âna kadar cehl ü vahşet hâlinde kalub kendi hâllerini ıslâha kâdir olamamışlardır. Ve ba'zılar bunların fıtratca insâniyetde noksânlarını isbât iderler"(Tarih-i Cevdet: 283). Paşa, Afrika'nın güneyinde meskûn zenciler hakkında gündeme getirdiği bu iddialarda, güneşin şiddetli sıcaklığından dolayı bunların akıl kuvvetlerinin zayıfladığı görüşüne yer vermektedir. Akıllarının zaafa uğraması nedeniyle cehalet ve vahşet içinde kaldıklarını; kendi durumlarını iyileştirmeyi başaramadıklarını da iddia etmektedir. Yine zencilerin fıtraten insanlıkta noksan olduklarının bazıları tarafından ispat edildiğini de eklemektedir. Cevdet Paşa'nın bu ırk tasnifi ve zenciler hakkındaki ifadeleri zamanın genel Avrupaî tarih tasavvurunun başka örneklerindendir.

Süleyman Hüsnü Paşa ise, *Tarih-i Âlem*'de bugünkü anlamda tarihi çağlara ayırmaktadır. Buna göre Dünya Tarihi şu çağlardan oluşmaktadır: "Tarih-i Âlem de Tarih-i Kurûn-ı Ûlâ ve Tarih-i Kurûn-ı Vustâ ve Tarih-i Kurûn-ı Âhira i'tibârıyla üç kısma munkasım olur. Tarih-i Kurûn-ı Ûlâ yâhûd Tarih-i Kâdîm hilkat-i Hazret-i Âdem'den Fahr-ı Kâ'inât Efendimiz'in bi'set ve zuhurları zemânına ve ibtidâ-yı Hicret'e kadar, Tarih-i Kurûn-ı Vustâ ibtidâ-yı Hicret'den zuhur-ı Saltanat-ı Osmâniye'den Firdevs-i Âşiyân-ı Sultân Mahmûd Hân-ı Sânî Hazretlerinin Nizâm-ı Cedîdi ihdâs ve Yeniçeriliği ilgâ buyurduğu zemâna kadar mümtedd olub Vakı'a-i Hayriyye'den bu ana kadar güzerân iden vekâyi'den bâhs-i tarihe de Tarih-i Asr dinür"(Ferik Süleymân Hüsnî: 3).

Bu şekilde tarihi üç çağa ayıran Hüsnü Paşa'nın tasnifine göre bunlar şöyledir: İlk Çağ Tarihi, Hz. Âdem'in yaratılışından başlayarak Hz. Muhammed'in peygamberliğine ve Hicret'e kadar geçen zaman dilimini kapsar. Orta Çağ Tarihi, Hicret'in başlangıcından Osmanlı Saltanatı'nın ortaya çıkmasından, Sultan II. Mahmud'un Nizâm-ı Cedîd'i kurmasına ve

Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmasına kadar geçen süreçtir. Yeniçeri Ocağı'nın ilga edilmesinden Paşa'nın *Tarih-i Âlem*'i kaleme aldığı yıla kadar gelen zamana ise Son Çağ Tarihi adını vermektedir. Süleyman Hüsnü Paşa'nın bu ayırımı Batı Avrupa'daki tarih algısı ve kurgusuyla birebir örtüşmektedir. Aralarındaki tek fark ise çağ tasnifini belirlerken İslam ve Osmanlı tarihinden olayları başlangıç ve bitiş olarak tercih etmesidir.

Her bir çağı ise kendi içinde üçe ayıran Süleyman Hüsnü Paşa, "Tarih-i Kurûn-ı Ûlâ"-Eski Çağ Tarihi'ni de aynı şekilde modern anlamda üçe kısma bölmektedir: "(Biri) Hacer devridir ki bu da Hacer-i Maktû' ve Hacer-i Mücellâ i'tibârıyla iki kısma mefrûzdır (ikincisi) Tunc Devri (üçüncisi Hadîd Devridir. Bunlardan Hacer-i Maktû' Devri arâzî-i tûfâniyeye ve Hacer-i Mücellâ Devri arâzî-ı tûfâniyenin arzı halkîyeye intikâlî hengâmına müsâdif ve Tunc ve Hadîd Devirleri Ezmine-i Târihiyede dâhildir"(Ferik Süleymân Hüsnî: 27). Hüsnü Paşa'nın Eski Çağ tasnifindeki birinci dönem Taş Devri olup bunu da kendi içinde Yontma Taş Devri ve Cilalı Taş Devri olarak ikiye ayrılmaktadır. Taş Devri'nin ardından Tunç Devri ve bunu müteakiben ise Demir Devri gelmektedir. Yontma Taş Devri, Tufan Hâdisesi'ne kadarki zaman dilimine ve Cilalı Taş Devri ise Tufan'ın dünyayı helak etmesine kadar geçen sürece tekabül etmektedir. Tunç ve Demir Devirleri ise tarih zamanlarına dâhildir. Tarih zamanlarından kasıt ise yazının icadından sonraki süreç olsa gerektir.

Süleyman Hüsnü Paşa kitabının ilerleyen sayfalarında, bu çağlara tekabül eden tarihî gelişmeleri kronolojik ele almaktadır.

Sonuç

Bütün bu bilgilerin ışında iki önemli sonuç ortaya çıkmaktadır. Öncelikle Ahmed Cevdet Paşa ve Süleyman Hüsnü Paşa modern Avrupa tarihçiliğinden doğrudan etkilenmişlerdir. İkinci olarak ise, bu etkileşim Osmanlı Modernleşmesi'nin bir gereği ve sonucu şeklinde vuku bulmuştur. Bu iki sonucun en somut ilk kanıtı hiç şüphesiz başlıkta geçen "Fenn" kavramıdır. Başlıkta geçtiği gibi tarihin "Fenn-i Târih" olarak adlandırılması dahi bu bağlamda çok önemlidir. Bundan dolayı öncelikle fenn ile bilim/ilim arasındaki farkı ortaya koyarak ilgili yorumlara geçmek istiyoruz.

Dönemin önemli müelliflerinden Şemseddin Sâmî, "fenn"i şu şekilde açıklamaktadır: "Nev', cins, dürlü. Ulûm ve ma'ârifin behr-i şu'be ve nev'i. Fünûn-ı Riyâziye. Bu da o ilmin bir fennîdir. Akl ve tecrübe ve isbât ile vücûda gelen ilm. Fenn-i Tıbb, Fenn-i Riyâziye, Fenn-i Kimyâ, erbâb-ı fenn(…)" Şemseddin Sâmî devamında ilim ve fenn arasındaki farkı izah ederken ilmin geniş anlamlı ve genel olduğunu, buna karşın fennin ise edebî ilimler ile fıkıh ve hadis gibi naklî ilimler için kullanılmayacağını da belirtmektedir. Ayrıca fenn hakkındaki şu tespitleri çok daha ayırt edicidir:

"Fenn hile, fizik ve kimya gibi ilimlerden elde edilen bilgilerin iş ve günlük hayata uygulanması ve teknik anlamlarında da kullanılmaktadır"(Şemseddin Sâmî 1327: 1005). Şemseddin Sâmî'nin bu açıklamalarından, ilmin genel olarak bütün alanları kapsadığını; buna karşın fennin ise daha özel olduğu; sadece tecrübî ve teknik bilimleri içine aldığı anlaşılmaktadır.

Ali Şeriati de "fenn"in bilimden farklı olduğunu düşünmektedir. Şeriati kitabında fennin/bilimin karşılığı olarak verdiği ve İngilizce "science"ı şöyle tasvir etmektedir: "Madde ve açık tecrübelere dayanan bir ilimdir." Bilimin ise "her türlü tanıtan ve bildiren düşünce ürünü" olduğunu ifade ederek devamında şu izahı yapmaktadır: "İster dini, ister felsefi, tabiat ötesi, fizik, kimya-yani dakik ilim- psikoloji, sanat veya edebiyat ilmi olsun durum fark etmez"(Ali Şeriati 1990: 27-28). Ali Şeriati burada ilmi/bilimi daha bir üst kavram olarak kabul ederken, fenni ise tecrübî ve teknik merkezli olarak özelleştirmektedir.

Türk Dil Kurumu'nun sözlüğü ise fen kelimesinin karşılığını "fizik, kimya, matematik ve biyolojiye verilen ad…, fizik, kimya, matematik ve biyolojiden elde edilen verileri iş ve yapım alanında uygulama, teknik…, bilim, bilgi…, hile, hilekârlık" olarak vermektedir (Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük 1988: 769-770). TDK da aynı şekilde "fenn" kavramını daha ziyade fen bilimleri merkezli olarak izah etmektedir.

Bütün bunları özetler izahı Yunus Çengel yapmaktadır. İlim/bilim ile fennin farklı olduğunu iddia eden Çengel'in haklı izahına göre, İngilizce ve Fransızca "science" kelimesinin karşılığı "fen bilimleri"; "evrensel anlamda, bilimin gözlemlere dayalı olan kısmıdır. Yani fen bilimi (kısaca fen) bilimin gözlemlerle ilişkili bir alt sınıfıdır… Kaynağı gözlem olmayan bir bilgi fen bilgisi değildir, ama yine bilgidir- edebiyat, felsefe, din ve tarih gibi. Türkçede "bilim" kelimesi ile genellikle "fen bilimleri" kast edilir"(Çengel 2012: 57). Yazarın bu ifadelerinden de anlaşıldığı üzere İngilizce "science"nin karşılığı olarak kullanılan "fenn" doğrudan modern bilim anlamına gelmektedir.

Dolayısıyla gerek dönemin müelliflerinin ve gerekse günümüzdeki yazarların "fenn" ile bilim arasındaki farkı izahlarındaki ortak nokta, modern Batı Avrupa tecrübesi olan bilimdir. Bu, tarihî kökleri Rönesans'a kadar geri giden ve Aydınlanmanın bir neticesi olarak 19. yüzyılda ortaya çıkan; tabiata/maddeye ve tecrübeye/deneye istinad eden "pozitivist bilim"in tam karşılığıdır. Böylece oluşan ve şekillenen modern fen bilim merkezli bilim tasavvuru diğer bilim alanlarını da doğrudan etkilemiştir. Tarih de işte bundan nasibini alanlardan biridir.

İşte Ahmed Cevdet Paşa'nın tarihi "Fenn-i Tarih" olarak adlandırması bu etkinin bir sonucudur... Hatta bu bağlamdaki ilk örneklerinden biridir de denebilir. Tarih için böyle bir kavramsallaştırma aslında oldukça erken bir durumdur. Ve Avrupa örneklerinden çok da geç değildir. Ayrıca Cevdet

Paşa'nın, tarihî olayların genel sebeplerinin izah edilmesinin "Fenn-i Tarih"in görevi olduğu iddiası da yine bu etkileşimin başka bir yönüdür. Paşa burada, nasıl ki fizik tabiatla ve maddeyle alakalı nedenleri ve nasılları; biyoloji canlılarla ilgili nedenleri ve nasılları araştırıp izah getiriyorlarsa; tarihin de alanına giren geçmişteki olaylarla alakalı benzer bir göreve sahip olduğunu düşünmektedir. Geçmişte cereyan eden hâdiselerin nedenlerini ve nasıllarını *Fenn-i Tarih* araştırır ve ortaya koyar. Yani tabiattaki/maddî âlemdeki nedensellik ve mekanik izahı, mâzinin ilmi olarak takdim ettiği tarihe de yüklemektedir. Böylece Ahmed Cevdet Paşa'nın kavramsallaştırdığı "Fenn-i Tarih", modern Batı Avrupa'daki tipik modern fenn/bilim dalından başka bir şey değildir.

Süleyman Hüsnü Paşa modern Osmanlı tarihçiliğine iki noktada katkıda bulunmuştur: Birinci olarak tarihi sadece bir hanedanın veya devletin tarihi olmaktan çıkarıp insanlığın âdetlerini, durumlarını, ilerlemelerini, faziletlerini ve farklı devletlerin mâzisindeki hâdiseleri ele alan bir bilim olarak tasvir etmesidir. Klasik Osmanlı tarihçiliği daha ziyade Osmanlı Hanedanı ve Osmanlı Devleti merkezli bir anlayışa sahiptir. Avrupa'daki örneklerinden hareket ederek tarihi, bugünkü anlamda dünya, siyasî ve medeniyet tarihi gibi birçok alt bölüme ayırması ikinci önemli yeniliğidir. Bildiğimiz kadarıyla Osmanlı müverrihlerinin böylesine bir geniş kapsamlı tarih tasnifi bulunmamaktadır.

Bu iki tarihçi tarafından tarihin bir bütün olarak Avrupa merkezli Eski Çağ, Orta Çağ ve Yeni Çağ üçlemesi şeklinde çağlara ayrılması, modern tarihçiliğin en önemli yeniliklerinden ve özelliklerinden biridir.[1731] Gerek Ahmed Cevdet Paşa ve gerekse Süleyman Hüsnü Paşa bu yeniliği fark ederek bunu Osmanlı gündemine almışlar ve daha da önemlisi bundan etkilenerek kendilerine göre alternatif bir tasnif yapmışlardır. Bu şekilde bugünkü anlamda tarihin çağlara ayrılması, bu iki müellifin Osmanlı tarihçiliğine getirdikleri diğer bir önemli yeniliktir.

Cevdet Paşa, Avrupalı tarihçilere istinaden zikrettiği Eski Çağ-Orta Çağ-Yeni Çağ esaslı modern üçlü sistemi kitabında zikretmekle birlikte, kendisi alternatif olarak İslam merkezli bir çağ sistemini gündeme getirmektedir. Buna göre Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar Eski Çağ ve Hz. Muhammed döneminden sonrasını ise Yeni Çağ olarak adlandırmaktadır. Paşa'nın buradaki farkı tersine Hıristiyanlık yerine İslâm'ı esas almasıdır. Ahmed Cevdet Paşa'nın asıl etkilendiği nokta Avrupa'daki modern

[1731] Bkz. Necmettin Alkan, "Tarihin Çağlara Ayrılmasında "Üç"lü Sistem ve "Avrupa Merkezci" Tarih Kurgusu", *Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of İnternational Social Research*, Sayı: 2/9, 2009, s. 23-42; Necmettin Alkan, "Tarihin Çağlara Ayrılmasında "Üçlü" Sistemin "Hıristiyan Batı Avrupa" Kökleri", *Türkiye'de Tarih Yazımı*, Vahdettin Engin/Ahmet Şimşek(Yay.), Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2011, s. 285-299.

antropolojik ırk tasnifini her hangi bir eleştiriye tutmadan, hatta bu tasnifin ispat edildiğini ifade ederek zikretmesidir. Burada beyaz ırka istinaden olumlu ifadeler kullanırken üçüncü sınıfta verilen zenciler hakkında ise oldukça olumsuz ifadeler kullanmaktadır. Güneşin şiddetinden dolayı akıl kuvvetlerinin zayıfladığı, cehalet ve vahşet içinde bulundukları ve daha önemlisi yaradılıştan insaniyet olarak noksan oldukları iddialarını ispat edilmiş olarak kitabına alması modern Avrupa'daki Sosyal Darwinist etkiden başka bir şey değildir.

Süleyman Hüsnü Paşa'nın çağ taksimi de modern Avrupaî üçlü çağ sistemine dayanmaktadır. Aradaki fark başlangıç ve bitiş olaylarını İslam ve Osmanlı tarihiyle alakalı olarak seçmesiydi. Buna göre Eski Çağ Hz. Âdem-Hz. Muhammed'in Hicreti, Orta Çağ Hicret'ten 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve Yeni Çağ ise 1826'dan onun zamanına kadar geçen zaman dilimini kapsamaktadır. Eski Çağ'ı da kendi için de Taş, Tunç ve Demir Devri olarak üçe ayırması da yine modern çağ taksiminin başka bir etkisidir.

Bütün bunlardan da anlaşıldığı üzere, gerek Ahmed Cevdet Paşa ve gerekse Süleyman Hüsnü Paşa, Avrupa'daki modern tarih anlayışından etkilenmişlerdir. Hem tarihin muhtevası hem de tarihin çağlara ayrılmasında bu etki açıkça görülmektedir. Her ne kadar çağlara ayırmada başlangıç ve bitiş olayları farklı olarak İslam ve Osmanlı tarihinden seçseler de, sistemin kendisi modern Avrupa kaynaklıdır. Yaptıkları sadece Avrupaî sistemin içini doldurmaktı. Ayrıca bu etkileşimin Osmanlı Modernleşmesi'yle paralel bir şekilde vuku' bulması tesadüfî değildir. Nitekim her iki müverrihin bu kitaplarının yayın yıllarının, 1855 ve 1876, Osmanlı Modernleşmesi'nin tavan yaptığı sürece denk gelmesi bu tespiti haklı çıkarmaktadır. Sonuç olarak bir kez daha vurgulanması gerekirse, Osmanlı tarihçiliğindeki bu değişim ve dönüşüm Osmanlı Modernleşmesi'nin bu alandaki yansımasından başka bir şey değildir.

Kaynakça

Ahmed Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*, Cilt 1-4, Tertib-i Cedîd, 2. Baskı, Dersa'âdet 1309

Alkan, Necmettin. "Tarihin Çağlara Ayrılmasında "Üç"lü Sistem ve "Avrupa Merkezci" Tarih Kurgusu", *Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of İnternational Social Research*, Sayı: 2/9, 2009, s. 23-42

Alkan, Necmettin. "Tarihin Çağlara Ayrılmasında "Üçlü" Sistemin "Hıristiyan Batı Avrupa" Kökleri", *Türkiye'de Tarih Yazımı*, Vahdettin Engin/Ahmet Şimşek (Yay.), Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2011, s. 285-299

Beydilli, Kemal. "Süleyman Hüsnü Paşa", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 38, İstanbul 2010, s. 89-92

Çengel, Yunus. "Bilim ve Fen", *Bilim ve Teknik*, Ankara 2012, Sayı: 537, s. 56-59

Efe, Aydın. "Süleyman Hüsnü Paşa'nın Tarih Anlayışı", *Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, Erzurum 2004, s. 207-215

Ferik Süleymân Hüsnî. *Tarih-i Âlem*, İstânbul

Halaçoğlu,Yusuf; Aydın, M. Akif. "Cevdet Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 7, İstanbul 1993, s. 443-450

Şemseddin Sâmî. *Kâmûs-ı Türkî*, Dersa'âdet 1327

Şeriati, Ali; Aydın, Ç. İbrahim Ağacan (Trc.), İstanbul 1990

Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük, 8. Baskı, Cilt: 1, Ankara 1988

OSMANLI'DA MODERNLEŞME, MODERN SİYASAL DÜŞÜNCELER VE TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ[1732]

Yrd. Doç. Dr. İdiris DEMİREL
Celal Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
idirisdemirel@gmail.com
Yrd. Doç. Dr. Mehmet GÜNAY
Celal Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
mehmetgunay2006@hotmail.com

1. Giriş: Terminolojik Belirlemeler

Dünya sistemleri analiziyle bakıldığında kapitalizm, takriben on altıncı yüzyılda Avrupa'dan başlayarak varlık kazanmış ve akabinde bir tarihsel-toplumsal sistem niteliğiyle dünyanın tüm coğrafi mekânlarını kapsayacak ölçüde geniş bir alana yayılmıştır. *Modern dünya sistemi*; *kapitalist dünya ekonomisi*; *kapitalizm*, bu yeni sistem, bünyesinde taşıdığı güçle sosyal dokudan, ekonomik ilişkiler ve siyasal alana değin birçok düzlemdeki dönüşümün temel müsebbibidir. Zaman içinde mekânını genişleten sistem, dışındaki bölgeleri de kendine bağlamış, onları ekonomik, kültürel, siyasal… bakımlardan bütünleşmiş bir yapı içinde sımsıkı tutan bir iktidar biçimini almıştır. Siyasi hayat, kurumlar, ekonomi, sınıflar, geleneksel yapılar, etnik kimlikler, statüler… çözülmüş, karıştırılmış ve yeniden yaratılmışlardır.[1733] Bu altüst oluşlar dünyanın geri kalanı gibi Osmanlı Devletini de etkilemiştir. On sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, Avrupa-merkezli dünyada, İngiliz Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi gibi önemli sistem içi değişiklikler yaşanmıştır. On altıncı yüzyılın yeniliğini yani modernliği, bu ekonomik ve siyasal devrimler hem bir kez daha biçimlendirmişler hem de ona tekraren bir süreğenlik katmışlardır.

Bu çalışmanın esas temalarından biri olan milliyetçilik; liberalizm, muhafazakârlık ve sosyalizm gibi diğer siyasal düşüncelerle

[1732] Doç. Dr. Hakan Çelik, Arş. Gör. Haluk Doğan, Arş. Gör. Osman Gazi Birgül ile Ali Hıdır Eligüzel ve Haydar Barış Aybakır bu çalışmaya katkı sağlamışlardır. Yazarlar olarak kendilerine teşekkür ederiz.

[1733] Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins, Immanuel Wallerstein, *Sistem Karşıtı Hareketler*, (Türkçesi: C. Kanat vd.) Metis Yay., İst., 1995, s. 2, 57; Wallerstein, Arrighi, Andre Gunder Frank, Samir Amin, *Genel Bunalımın Dinamikleri*, (Türkçesi: F. Akar), Belge Yay., İst., 1984, s. 12; Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi Bir Giriş*, (Türkçesi: Ender Abadoğlu-Nuri Ersoy), Aram Yay., İst., 2004, s. 10, 45 vd; Wallerstein, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek On Dokuzuncu Yüzyıl Paradigmasının Sınırları*, (Türkçesi: Taylan Doğan), Avesta Yay., İst., 1997, s. 18.

karşılaştırıldığında tanım ve içerik itibarıyla daha muğlak gibidir. Bu durum, mesele Türk milliyetçiliği olduğunda da böyledir. İncelemede metodolojik olarak dikkate alınan fenomenoloji, bir felsefi-bilimsel yöntem niteliğiyle insanî tecrübeleri gerçekte nasılsalar öylece; dolayımsız bir tarzda tasvir etme teşebbüsüdür. Heidegger, fenomenolojik analizlerini, epistemolojiyi değil de ontolojiyi önceleyerek sürdürmüştür. Ona göre: "'Fenomenoloji' ifadesi, birincil olarak bir yöntemsel kavramdır… Dolayısıyla 'fenomenoloji' terimi aşağıdaki… düsturu ifade etmektedir: Her türlü desteksiz kurgulamalara, tesadüfi bulgulara, güya tanıtlanmış kavramların devralınmasına, nesiller boyunca birer 'sorunsal' zannedilen sözde sorulara karşı: 'Eşyanın kendisine!'"[1734] Hermenötik ve Gadamer'e gelindiğinde, Dilthey'in epistemolojik hermenötiğinden ayrılarak, ontolojik bir hermenötiğe yönelen Gadamer, anlamayı, Heidegger'in fenomenolojisinin de etkisiyle, insanın, bir nesne ya da konunun üstünde ve karşısındaki öznel bir faaliyetinden çok bir varlık tarzı olarak görmüş ve hermenötiği Dilthey'in yaptığınca *Geisteswissenschaften*'ın metodolojisi şeklinde değil tarihsel varoluşun doğasını açımlayacak anahtar diye değerlendirmiştir. Gadamer, "(erken Heidegger'in kullandığı) [hermenötik] terimini, metodoloji öğretisi anlamında değil, düşünme olan reel tecrübeye ilişkin bir teori olarak muhafaza ettim" der.[1735] Şerif Mardin'in de belirttiğince, Dilthey'in ana fikri, doğa bilimlerindeki metodun, insan bilimlerinde kullanılmasının imkânsız olduğudur. Çünkü doğa bilimleri olgular üzerine kurulmuşken, kültür bilimlerinin içeriği *anlam*'dır.[1736] Bundan sebep, mevzuya *Osmanlıda modernleşme*, *modern siyasal düşünceler ve Türk milliyetçiliği* özelinde bakıldığında, burada da fenomenolojik ve hermenötik yaklaşımın ruhuna uygun olarak bir köken irdelemesi yapılmamakta, kesin-sonul izler sürülmemekte, milliyetçilik teorileri tartışmasına girilmemektedir. Böyle yapılmasındansa, fenomenoloji ile hermenötiğin hem yöntem hem de içerik anlamında veri olarak alınması ve incelemenin dünya sistemleri analiziyle serimlenmesi tercih edilmiş, dikkatler, incelemenin sonuç itibarıyla *anlama*-odaklı, sorgulayıcı ve ontolojik varlık endişelerini gözeten bir çalışma olmasına yoğunlaştırılmıştır.

[1734] Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İst., 2002, s. 410; Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (Türkçesi: Kaan H. Ökten), Agora Yay., İst., 2008, s. 1-4, 28.
[1735] Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*… s. 437; Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, (Türkçesi: Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan), Paradigma Yay., İst., 2008, s. LII; Richard J. Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi Bilim, Hermenöytik ve Praxis*, (Türkçesi: Feridun Yılmaz), Paradigma Yay., İst., 2009, s. 48-49.
[1736] Şerif Mardin, *İdeoloji*, İletişim Yay., İst., 1992, s. 49-50.

2. Modern Kapitalist Dünya Sistemi, Sistem Karşıtı Hareketler ve Milliyetçilik

Modern kapitalist dünya sistemi genişledikçe hegemonik güç ve metropol ülkeler, dünyayı çevreselleştirmiş (periferileştirmiş); sisteme eklemlenen siyasal yapılar, sistem içerisindeki rollerini oynayabilmeleri için modernleşmenin de dâhil olduğu yöntemlerle ve zorla dönüştürülmüştür. Devletler, kapitalizmin ülkelerindeki akışına karışamayacak ve çevreselleştirilmelerine karşı duramayacak kadar zayıf, ama aynı zamanda kapitalist işleyişi devam ettirecek kadar da güçlü olmalıydılar. Bu devletler, sonunda, ekonominin merkezî nitelikteki üretim süreçlerinde uzmanlaşmış bulunan Batılı/Avrupalı devletlere göre daha zayıf ve sömürülmeye açık kalmaktaydılar.[1737] Kapitalizmin; Batı-dışı dünya için emperyalizm ve sömürülme anlamına gelişi (ki sömürü, Avrupa'nın kendi güçsüz ulus ve sınıfları için de varitti) hoşnutsuzlukları da beslemekteydi. Sistem karşıtı hareketler ortaya, bu hoşnutsuzluklar sonucunda on dokuzuncu yüzyılın diğer yeniliklerinin paralelinde ve iki sferde çıkmışlardı: "Toplumsal sınıf" temelli sınıfsal hareketler ve "millet" temelli milliyetçi hareketler. Modern siyasal düşünceler veya ideolojiler ise sosyalizm, liberalizm, muhafazakârlık ve genel bir milliyetçilik düşüncesi temelinde oluşmuştur. Modern bir bilgi yapısı niteliğiyle sosyal bilimler; sosyoloji, iktisat ve siyaset bilimi olarak üçlü yapıda vücut bulmuştur. Wallerstein'e göre, ideolojiler, sosyal bilimler ve hareketler, bu üç kurum; *modernite* olarak adlandırılan büyük entelektüel/kültürel sentezi kapsamaktadır.[1738] *Sentezin* yenilik alanlarının her biri, diğerleriyle etkileşerek hem modernliği beslemiş hem de modernlikten beslenmiştir. Milliyetçilik, sistem karşıtı hareketler sferinde de, modern siyasal düşünceler/ideolojiler sferinde de önem kazanmış, ayrıca sosyal bilimlerin ulusal çıkarlarla dolayımlandığı kertede bu önemini, sosyal bilimler içinde de izhar etmiştir.

Sistem karşıtı hareketlerden biri ve girift bir fenomen olarak milliyetçilik, Aydınlanmacı akılcılığın vazettiğinin tersine, toplumsalın soyut bir rasyonaliteye ve *bireysel* çıkar hesaplarına feda edilemeyeceği düşüncesindedir. Ve bu tür bir düşünsel duruşla dünya sahnesine çıkan ilk gerçek milliyetçi hareket, Aydınlanma karşıtlığı çok belirgin olan, kendi milli/ulusal kimlik ve kültürünü alabildiğine yücelten Alman milliyetçiliğidir. Öncesindeki milliyetçilikler dünya-tarihsel önemde değildirler. Süreçte sadece milliyetçilikler değil, sınıfsal proleter hareketler de *milli/yetçi kurtuluş hareketleri* giysisini giymekteydiler. Bu giysi, sistem karşıtlarına seferber

[1737] Giovanni Arrighi vd., *Sistem Karşıtı Hareketler*… s. 29.
[1738] Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi Bir Giriş*… s. 95, 96 vd.; Wallerstein, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek*… s. 27.

edici hareketler olarak büyük bir mobilizasyon gücü vermiştir. Hareketler, modern dünyanın esas siyasal yapısı olarak devleti görmüşlerdir. Eğer bir şeyleri değiştireceklerse kendi devletlerini ele geçirmek zorundaydılar. Bir sistem karşıtı hareket kimi zaman ayrılma ya da birleşme yoluyla bütünüyle yeni bir devlet yaratılmasına çabalıyor, bazen de bu yeni devlet sömürgeci ya da bölgesel bir idarî bütünlük biçiminde zaten mevcut olabiliyordu.[1739] İster yeni bir devlet yaratılmasının üzerinden isterse mevcudun dönüştürülmesi üzerinden olsun, sistem karşıtı hareketlerin, işte o muhalif oldukları modern kapitalist dünya sistemine karşı son kertede başarısız kalsalar bile mevzi kazanımlar elde ettikleri ve dönem dönem devlet iktidarına da sahip oldukları söylenmelidir.

3. Osmanlı'da Modernleşme ve Milliyetçilikler

Klâsik çağı geride kalan Osmanlı, düşünce dünyası bakımından da devlet idaresi ve siyaset alanlarında da Batı'da ortaya çıkan modernlik tablosundan, giriştiği *Batı'ya yetişme*; *Batılılaşma*; *modernleşme* çabalarından da anlaşılacağınca giderek daha çok etkilenmiştir. İmparatorluk, modernlik projesinin geçerliliğini on dokuzuncu yüzyılın başında kabul etmiş, kurtuluş modernleşmede aranır olmuştur. 1838 Osmanlı-İngiliz Baltalimanı Ticaret Antlaşması, 1839 Tanzimat Fermanı, 1856 Islahat Fermanı, 1876 I. Meşrutiyet İlanı ve onların etrafındaki hukuksal, askeri, ekonomik, siyasal reformlar… atılan modernleşme adımları; bir beka ve ontolojik varlık kaygısıyla amaçlanan *devleti kurtarmak* hedefine ulaşmak bir yana, onun daha da sönümlenmesine yol açmıştır. 1881'de de bu cümleden olarak, Osmanlı borçlarının alacaklılarını temsilen *Düyunu Umumiye İdaresi* kurulmuştu. Şerif Mardin'in belirttiği gibi, Türk toplumunun modernleşme doğrultusundaki yapısal değişiklikleriyle on sekizinci yüzyıl sonu, on dokuzuncu yüzyılın başlarında yeni müesseselerin kurulması, Batının ideolojik nüfuzuna zemin hazırlayan faktörler olmuştu.[1740] On dokuzuncu yüzyıl Türkiye'si, böylece, modern kapitalist dünya sisteminin baskısı altında yürütülen modernleşme hareketlerinin, Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık gibi modern siyasal

[1739] Wallerstein, *Amerikan Gücünün Gerileyişi*, (Türkçesi: Tuncay Birkan), Metis Yay., İst., 2004, s. 229-230; Arrighi vd., *Sistem Karşıtı Hareketler*… s. 33-36; Wallerstein, "Sistem-Karşıtı Hareketlerin Tarihi ve İkilemleri", içinde: Amin, Arrighi, Frank, Wallerstein, *Büyük Kargaşa Yeni Toplumsal Hareketlerin Krizi*, (Türkçesi: Erden Akbulut), Alan Yay., İst., 1993, s. 10; Çağlar Keyder, *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, Metis Yay., İst., 1993, s. 50; Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, (Türkçesi: Sabri Tekay), İletişim Yay., İst., 1993, s. 78.

[1740] Keyder*, Ulusal Kalkınmacılığın İflası*... s. 116; Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*… s. 44*;* Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (Türkçesi: Mümtaz'er Türköne vd.), İletişim Yay., İst., 1996, s. 14; Mardin, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, (Der: Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder), İletişim Yay., İst., 1990, s. 9-10; Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yay., İst., 1991, s. 16-18.

düşüncelerin ve bu arada Türk milliyetçiliğinin başlıca kurucu öğeleri arasında bulunduğu yeni ama devletin kalan ömrü itibarıyla esasta çok da uzun sürmeyecek olan bir tarihsel toplumsal aşamaya gelmiştir.

Fenomenoloji ile bakıldığında birinin yaptığını anlamak sadece ötekilerin yaptıkları şeyleri anlayarak mümkündür. Dünya sistemleri analizi ile bakıldığında ise devletler için, iç-siyasetlerinin seyrini, dünya ölçeğindeki işbölümünün çerçevesine oturtmadan münferiden anlamlı çözümlemeler yapılamamakta ve *ötekilerin yaptıkları şeyleri de anlamayı gözeten* bir değerlendirme; ekonomik, siyasal, toplumsal değişkenlerin her biri yine münferiden gözönüne alınarak anlamlandırılamamaktadır.[1741] Modernleşmekte olan Osmanlı'yı, hususen Türk milliyetçiliğini çözümleyebilmek için bilinmesi zorunlu bulunan sistem ve sistem karşıtı hareketler cephesinde yaşanan ulusal kurtuluş mücadeleleri, uzun bir tarihe sahiptir. Bu mücadelelerde ulusal kurtuluş hareketleri açısından istenen sistemin farklı bölgeleri arasındaki eşitsiz ilişkilerden ulusal kurtuluş olmuştur. Sistemin çok katmanlı eşitsizlik ve adaletsizliklerine karşı çıkan hareketler, durumu kendi açılarından olabildiğince iyileştirmeye çalışmışlardır. Amerikan bağımsızlık mücadelesi, Napolyon'a karşı direnişler, Mehmet Ali Paşa'nın Osmanlı Mısır'ını 'modernleştirme' çabaları, 1848-*Ulusların İlkbaharı*… hepsi bu tür karşıt çabaların yansımalarıdır. Meksika, Osmanlı, İran ve Çin'deki siyasal devrimler, Avrupa'nın yayılması doruğuna ulaşır ulaşmaz karşı hareketlerin de ortaya çıkabildiğinin göstergesiydi. Ve fakat bu akımlar netice itibarıyla hem dünya sisteminde iktidar sahiplerinin hedeflerini desteklemeye hem de sisteme karşı direnmeye yarayarak[1742] ikircikli bir yerde durmuşlar, bu çelişik vaziyet de onların, uzun süreli perspektifte başarısızlık nedenlerinden birini oluşturmuştur.

Kapitalizmin kendisine eklemlediği yerler arasında bulunan Osmanlı, sistem karşıtı hareketler ve milliyetçilik minvalinde bünyesinde üç ayrı tip örneği taşımıştır. İlkin, örneği on dokuzuncu yüzyıl Yunan ayrılıkçılığı olan *kendinde milliyetçilik*ten bahsedilebilir. Dönemin dünya sisteminin hegemonik gücü İngiltere, bu milliyetçiliği açıkça desteklemiştir. *İçeriden yürütülen yeniden yapılanma*nın örneği ise ilk modernleştiricilerden olan Mehmet Ali Paşa'nın, Mısır'ıdır. Wallerstein'e göre, Mısır'da Napolyon'un işgali; endüstrileşme ve askeri yayılmasıyla, Osmanlı'yı ciddi biçimde sarsan ve devletlerarası sistemde önde gelen bir rol oynamaya muktedir, neredeyse

[1741] Anthony Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, (Türkçesi: Ümit Tatlıcan-Bekir Balkız), Paradigma Yay., İst., 2003, s. 33; Wallerstein vd., *Genel Bunalımın Dinamikleri*… s. 12; Keyder, *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*… s. 51.

[1742] Arrighi vd., *Sistem Karşıtı Hareketler*… s. 57-58; Amin vd., *Büyük Kargaşa*… s. 6; Wallerstein, "Sistem-karşıtı hareketlerin tarihi ve ikilemleri"… s. 35; Wallerstein, *Jeopolitik ve Jeokültür Değişmekte Olan Dünya-Sistem Üzerine Denemeler*, (Türkçesi: Mustafa Özel), İz Yay., İst., 1993, s. 189.

güçlü bir devlet kuran Mehmet Ali Paşa'nın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Paşa'nın çabaları, periferide bir yüzyıl boyunca benzeri bütün çabalar için geçerli olduğu gibi, sistem tarafından engellenmiştir.[1743] Farklı bir söyleyişle, hegemonik güç İngiltere de, Fransa da, Paşa'nın modernleştiriciliğini Osmanlı'yı zayıflattığı ölçüde desteklemiş, bir sistem karşıtı hareket niteliğiyle, gerçekten güçlü bir Mısır yaratmaya çalıştığı ölçüde de engellemiştir. Son olarak da *dışarıdan yeniden yapılanma* söz konusudur. Fransa, Osmanlı Devleti'nin bir parçası olan Cezayir'i işgal etmiş ve 1830'dan itibaren sömürgeleştirmişti. Bu kez burada Cezayir milliyetçiliğinin kökenini oluşturan güçlü bir tepkiye tanık olunmuştur.[1744] Örnekler, geç Osmanlı modern siyasal düşünce tablosundan söz edildikçe, devletten ayrılan ya da sistemin işgal ettiği yerlerdeki hareketliliğe de bakmak gerektiğini, Türk milliyetçiliğinin, karşısında varlık kazandığı tablonun böylesine hareketli bir tablo olduğunu göstermektedir.

4. Modern Siyasal Düşünceler ve Türk Milliyetçiliği

Avrupa'nın emperyalist yayılmacı dinamiğinin Osmanlı'yı da içine aldığı ve milliyetçi hareketlerin ayrılıkçı hareketlere dönüştüğü on dokuzuncu yüzyıl evresinde ortaya çıkan siyasal düşüncelerden biri Osmanlıcılık olmuştur. Osmanlıcılık, devlet içerisindeki farklı milletleri Osmanlı üst kimliğiyle tek millet haline getirmeyi hedeflemekteydi. Amaç -*lafzen o şekilde ifade edilmemiş olmakla beraber*- modern kapitalist dünya sisteminin hegemonik gücü Büyük Britanya ve Fransa ile Rusya gibi Batılı metropol devletlerin saldırılarından devleti koruyabilmek, dolayısıyla da ontolojik satıhta *devleti kurtarmak* idi. Namık Kemal (1840-1888) üzerinden bakıldığında, o ve arkadaşları tarafından 1865 yılında gizlice kurulan "İttifak-ı Hamiyyet" derneği için Şerif Mardin: "… aşırı vatanseverlikleri onlara reformları Osmanlılar için, Osmanlılar tarafından ve İslami çerçevede düşündürmekte ise de, kendilerini siyaseten Avrupa'yı izlemeyi amaç edinmiş kişiler olarak görüyorlardı. Ve "Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar'ın merkezi grubunun liberal meşrutiyeti ve temsili demokrasiyi destekledikleri söylenebilir"[1745] demektedir. Osmanlı ağırlığının; nihayetinde Osmanlıcılığın,

[1743] Wallerstein, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek*… s. 24-25; Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yay., Ank., 2008, s. 47; Keyder, Türkiye'de *Devlet ve Sınıflar*… s. 27-28; Keyder, *Memâlik-i Osmaniye'den Avrupa Birliği'ne*, İletişim Yay., İst., 2007, s. 25-26.

[1744] Wallerstein, "Sistem-Karşıtı Hareketlerin Tarihi ve İkilemleri"… s. 13-14.

[1745] Keyder, *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*… s. 117; Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*… s. 29; Mardin, *Türk Modernleşmesi*… s. 89; Sina Akşin, *100 Soruda Jön Türkler ve İttihat ve Terraki*, Gerçek Yay., İst., 1980, s. 12-13; Akşin, şu bilgileri de vermektedir: 1865 yılında *İttifak-ı Hamiyyet* kurulduktan sonra, 1867'de, Paris'te zengin bir hayat süren Mısır Prensi Mustafa Fazıl Paşa, Osmanlı'daki meşrutiyetçi akımın içinde olduğunu göstermek amacıyla, kendisini "Genç Türkiye Partisi"nin temsilcisi olarak sunmuştu. Bu Genç Türkiye

İslamcılık ve modernleşme motivasyonlu Batıcılık ile harmanlanmış bir biçimde devlet merkezli ve devletçe savunulan bir görüş olduğu görülür. Burada, Osmanlıcılık düzlemindeki sembol kişiliğini kendisi de *vatan şairi* olarak ünlenen Namık Kemal'de bulan devlete sadakat ve vatana bağlılık düşüncelerinin, siyasal birlik için bir tür bütünleştirici harç işlevi göreceği düşünülmekteydi, ta ki devlet yıkılana kadar.

Millet kelimesinin dini bir anlam dünyasına sahip olduğu Geç Osmanlı'da, Osmanlıcılıktan başka İslamcılık da Batı tarzı milliyetçiliklere alternatif idi. Zira onun ulusal/ülkesel sınırları aşan tedaileri söz konusuydu. Ön nüveler itibarıyla Şerif Mardin'e göre "Yeni Osmanlıların durumunda epeyden beridir zımni bir proto-Pan-İslâmizm zaten vardı."[1746] Bilhassa aydınlar katında uyandırdığı çekiciliğe karşın İslamcılık da Osmanlıcılık gibi düşünce dünyasındaki varlığı bir yana kendisinden beklenen işlevi siyaseten yerine getiremeyecekti. Ermeni, Rum, Bulgar, Sırp… Hıristiyan unsurların ayrılıkçı milliyetçilikleri Osmanlıcılık düşüncesini boşa çıkarırken, Müslüman unsurları İslam ile bir arada tutmaya matuf İslamcılık düşüncesini de, Müslüman ayrılıkçılıkları başarısız kılmıştı. Diğer yandan, öteki siyasal düşüncelerde olduğunca İslamcılıkta da, bilhassa onun tekniğini almak üzerinden bir Batı'ya açıklık yahut Batıcılık varken, *Türklükle özdeşleşmiş İslam*[1747] gerçekliğinin paralelinde Türk milliyetçiliği ile kesişen anlayışlar da varitti. 1860'ların başları, Osmanlı'nın, Balkan milliyetçiliğinin gittikçe artan baskısını hissettiği ve milletlerarası ilişkilerinin de Avrupa'nın gözetiminde yürütüldüğü zamanlardı ve bu aralıkta *Yeni Osmanlılar*ın alamet-i farikası Mardin'in sözleriyle vatan ve hürriyet idi.[1748] Onlarla başlayan bu dönemde, Gayrimüslim ve Müslim diğer unsurların milliyetçiliklerinden sonra tebarüz

tabirinin tutunması üzerine, dernek, daha sonra Paris'te Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi gibi isimlerce yeniden kurulduğunda, "Yeni Osmanlılar Cemiyeti" adını benimsedi. Onlara, Fransızca *Jeune Turc*; *Jön Türk* denilir oldu. Avrupa'da gerek I. Meşrutiyet için çalışan Namık Kemal kuşağına, gerekse II. Meşrutiyet için çalışanlara Jön Türk denildiği halde, Türkiye'de Jön Türk denilince daha çok 1889 (akabinde *İttihat ve Terraki* adını alacak olan ve gizlice kurulan *İttihat-i Osmani*'nin kuruluş tarihi) sonrası dönemde, II. Meşrutiyet için çaba gösterenler anlaşılmakta, ilk kuşak *Yeni Osmanlılar* ya da *Genç Osmanlılar* diye tanınmaktadır. (bkz. aynı yerde, s. 12-15).

[1746] Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İst., 1991, s. 11-12, 26; *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*… s. 73; Mardin, *Türk Modernleşmesi*… s. 92-93; Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (Der: Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder), İletişim Yay., İst., 1991, s. 40-41.

[1747] Bedri Gencer'e göre, İngiliz aydınlar, Türklükle özdeş İslam dinini ilerlemeye karşıt, buna karşılık Araplıkla özdeş İslam medeniyetini ilerlemeye yatkın olarak sunarak "din olarak Türk İslamı"nın yerine sömürgeleştirilecek "medeniyet olarak Arap İslamı"nı geçirmişlerdir. Bkz. Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*…, s. 25.

[1748] Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*… s. 24, 83.

etmiş bulunan Türk milliyetçiliği, devlet katlarında resmikabulü çok geç görmekle beraber, yine de kalıcı ve sürekli etkilere sahip olmuştu.

Haşlak'ın da belirttiğince, kültürel arka planda bir Türk milliyetçiliği on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren zaten inşa olunmaktaydı. Örneğin, 1870 yılında Tıp Mektebinin öğretim dili Fransızcadan Türkçeye çevrilmişti. Türkçe, 1876 Anayasasına devletin resmi dili olarak geçmişti.[1749] Ayrıca bir edebi Türkçülük vardı. Bu Türkçülük, İttihat ve Terakki hareketine yakın kimselerce kurulan ve yazarları arasında Ömer Seyfettin, Mehmet Emin Yurdakul, Ziya Gökalp gibi isimlerin yer aldığı Selanik kökenli *Genç Kalemler* dergisinde olgunlaşmıştı. Edebi Türkçülükte, Gökalp dışında diğer isimlerin, *dış Türkler* ile ilgili Turancı kaygılarının olmadığı da belirtilmelidir.[1750] 1893'te kadrosunda, Necip Asım, Veled Çelebi ve Emrullah Efendi gibi yazarlar bulunan İkdam gazetesinin *Türk gazetesidir* başlığıyla çıkması da kültürel Türkçülüğe dâhildi. Gazete, siyasi bakımdan muhafazakârdı. Fakat yine de milliyet düşüncesinin önemi göz önünde tutulduğunda bir önderlik görevi gördüğü açıktı.[1751] Özcesi, Türk milliyetçiliği bu süreçte, Yusuf Akçura'dan Mustafa Celaleddin Paşa'ya, Ömer Seyfettin'den Ziya Gökalp'e,[1752] Ahmet Vefik Paşa'dan Mehmet Emin Resulzade'ye bilhassa Rusya muhaciri aydınlar ile farklı etnik kökenlerden gelen Müslüman kalemler arasında yankı bulmuş ve kök salmış durumdaydı.

Yusuf Akçura, 1904'te yayımladığı "Üç Tarz-ı Siyaset" makalesinde, Osmanlı'nın dağılması karşısında, *Osmanlıcılık*, *İslamcılık ve Irk esasına müstenit Türk milliyetçiliği* şeklinde üç hal tarzının düşünülebileceğini söylüyordu. Yine ona göre Abdülhamit, Osmanlılık fikrinin yerine Panislamizm fikrini geçirmeye çalışmıştı. Mardin'e göre, Akçura, tarif ettiği *üç tarz-ı siyaset*ten birini seçmeyi okuyucularına bırakmıştı ama kendisinin de Türkçülük taraftarı olduğuna kuşku yoktu.[1753] Türk milliyetçiliği açısından önemli bir gelişme de 1912 yılında *Türk Ocağı*'nın kurulması idi. Yayımlanmaya 1911'de başlayan ve el'an devam eden *Türk Yurdu* dergisi de Türk Ocağı'nın yayın organı olmuştu. Bu yıllarda Talat, Cemal ve Enver

[1749] http://www.anayasa.gen.tr/1876ke.htm (14.04.2014). 18. Maddede '*devletin lisanı resmisi olan Türkçe'* denilmektedir.

[1750] Mardin, *Türk Modernleşmesi*… s. 97; İrfan Haşlak, Milliyetçilik ve Modernleşme: XIX. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu Örneği, Bilgi (3), 2000/2: s. 57.

[1751] Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yay., İst., 1989, s. 53.

[1752] Kendisi de Türk milliyetçiliğinin sembol isimlerinden olan merhum Erol Güngör'e göre, Türkiye'de milliyetçilik hareketlerinin tarihi çok eskilere götürülebilir, fakat milliyetçiliğin modern bir millet olma yolunda rehber teşkil edecek bir fikir ve inanç sistemi olarak ortaya çıkması, Ziya Gökalp'la başlar. Bkz. Erol Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, Ötüken Yay., İst., 1997, s. 133.

[1753] Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*… s. 201-202; Mardin, *Türk Modernleşmesi*… s. 93.

Paşalar dâhil İttihat ve Terakki ile Ocak arasında yakın ilişkiler söz konusuydu. Gökalp ise sadece *Türk Yurdu*'nda kaleme aldığı makaleler ile değil, kendinden sonraki Türk milliyetçiliği üzerindeki tesiri ve Cumhuriyet milliyetçiliğine katkısıyla da önemliydi. Gökalp'a göre, Türk yurtseverliği ile İslami duygular bir bileşim içindeydi. Bir kere bütün Türkler Müslümandı. Türklerin siyasi başkentleri ile dinî merkezleri aynıydı. O, Türk milletini açıkça Türkçe konuşan bütün Müslümanlar diye tanımlamaktaydı. Ona göre, Türkiye İslam'ın kalesidir. Türklerin uyanışıyla İslam da yeniden uyanacaktır. Gökalp'in milliyetçiliği, Akçura'nınki gibi ırk esasına dayanmıyordu. O, 1913 yılında kendi milliyetçiliğini 'muassırlaşmanın' yanında 'Türkleşmek' ve 'İslamlaşmak' sathında ifade ediyordu. Gökalp'in böyle düşünmesinde kuşkusuz Namık Kemal'in vatan ve İslam hassasiyetleri de rol sahibiydi. Gökalp'in milliyetçiliği, devamlı küçülen devletin düştüğü hale olan nefretinin ifadesiydi. 1913 yılında yazdığı *Türkleşmek*, *İslamlaşmak*, *Muassırlaşmak* makalesinde kültürel bir Pantürkizm savunuculuğu yapılması da bundan dolayıydı.[1754] Netice itibarıyla, gerek Osmanlıcılık, Batıcılık ve İslamcılık ile diğer modern siyasal düşünceler, gerekse Türk milliyetçiliği, dönemlerinde, hürriyet/özgürlük veya iktidara gelme gibi konularda zaman zaman ve münferiden mevzi başarılar kazanmışsalar bile gözlerini diktikleri asıl hedefleri olan -varlığını muhafaza ederek devleti kurtarmak- yönünden amaçlarına ulaşamamışlardır. Düşünsel etkilerinin genişçe değerlendirilmesi için kuşkusuz ayrı ayrı özel incelemeler yapmak gerekir. Türk milliyetçiliği, hem devletin kurtarılması noktasında hem de hususen Turancı milliyetçilikte aşikâr olan Turan idealinin gerçekleştirilmesi noktasında hedefine ulaşamamış ama varlığını Cumhuriyet'te de sürdürme ve ara ara yüksek bir etkinlik gücüne sahip olma özellikleriyle kısmen başarı kazanmıştır.

5. Sonuç

Fenomenoloji, hermenötik ve dünya sistemleri analizinden yararlanılan bu çalışmada, sonuçta şunlar söylenebilir: Birinci olarak, Şerif Mardin'e göre, Jön Türklerin hiçbiri derin bir teori, özgün bir siyasi formül veya zihinleri devamlı olarak uğraştırmış bir ideoloji ortaya koymamıştır. Akabinde, İttihat ve Terraki için de, gerçekten uyumlu ve sıkı tek yapılı bir İttihat ve Terraki siyasi veya sosyal düşüncesi bulunduğunu iddia etmek zordur.[1755] Mardin'in, özelleyerek çerçevelediği tablo, burada, daha genel olarak modern siyasal düşüncelerin tamamı için geçerli gözükmektedir. Değinilen düşünceler, muayyen etkiler doğursalar da, örneğin Batı felsefesiyle hesaplaşma gibi,

[1754] Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri* (Türkçesi: Kadir Günay), T. C. Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 2002, s. 98; Haşlak, Milliyetçilik ve Modernleşme… s. 59.

[1755] Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*… s. 23, 24; Mardin, *Türk Modernleşmesi*… s. 99-101.

sosyalizm ile gerçekçi bir yüzleşme gibi, yeni derin bilimsel-ideolojik teoriler geliştirme gibi… bir tavır yahut gelişim yaşanmamıştır. İkinci bir husus, Türk milliyetçiliğinin sahici biçimde çözümlenebilmesi için, dünya sisteminin varlığı ve sistem karşıtı hareketler gerçekliğini dikkate almanın zorunlu olduğu, değilse eğer anlamlandırmaların eksik kalacağı görülmüştür. Üçüncü olarak, nasıl ki otantik ve özgün bir içeriklendirme mezkûr düşüncenin kendisi için aranamayacaksa dünya-tarihsel konum itibarıyla da aranmamalıdır. Tam da burada dünya sistemleri analizi, Avrupa'yı/Batı'yı ve ekonomiyi merkezileştirerek işleyen; ekonomi odaklı ve Avrupa merkezcilik ile malul, sorunlu bir analiz olmakla beraber, mukayeselere el verdiği ve küresel ölçekte anlamlandırmayı sağladığı için, taşıdığı zafiyetlerine karşın, yine de önemli niteliktedir.

Şerif Mardin, Jön Türkler için, "Amaçları ve en büyük kayguları, düşüncelerinin başlangıcı ve sonu, 'devleti kurtarmak'tı" demektedir. Yine Mardin'e göre, "Türkler için en önemli siyasi yaratıcılık belirtisi 'devlet kurma' olduğu için 'devlet'e zeval gelmemesi de en önemli siyasi faaliyet sayılmıştır."[1756] Dünya sistemleri analizi ile bakıldığında, modern kapitalist dünya sisteminin bir periferi/çevre ülkesi olmaktan kurtulma ya da hegemonik güç ve metropol devletlerin askeri, ekonomik, kültürel, siyasal saldırılarıyla yayılmacılıklarının 'nesnesi' olmaktan kurtulma: O dönemin Osmanlıcılık, Batıcılık, İslamcılık, Türk milliyetçiliği… bütün ana-akım siyasal tutum ve düşünceleri için müşterek kaygı bu idi. Değişen, kurtarma işinin doğrultusunun tayini özelinde kalıyordu. Genel varlık gerekçesi ve kaygı hepsinde *devleti kurtarmak* sathında toplanıyor ve çabalar, lafzen böyle dillendirilmese de dünya sistemine karşıt bir hareket niteliğiyle yürütülüyordu. Devletin bekası; varlığının idamesi, ontolojik bir kaygı sebebi olarak, geriye kalan her şeyi fenomenolojik anlamda paranteze almaya yetiyordu. Ve siyasal düşünceler için, altından kalkılması zor mesele de işte burada düğümleniyordu. Zira bir yandan Batılılaşmaya/Avrupalılaşmaya yani modernleşmeye çaba harcanıyordu ama diğer yandan da Batı'ya; onun modern kapitalist dünya sisteminin sömürü ve işgallerine karşı savaşılıyordu. Bundan ötürü milliyetçiliği salt bir modernleşme taşıyıcısı veya sonucu olarak görmemek gerekir. Bu tabloyu daha net anlayabilmek için milliyetçilik, dıştan; dünya sisteminden içe; Türkiye'ye doğru gerçekleştirilen böylesi bir analizin eşliğinde, bu defa da içten; Türkiye'ye özgü şartlar ve dinamiklere daha fazla ağırlık vererek, dışa; sisteme doğru değerlendirilmelidir. Ama bu değerlendirme kuşkusuz başka ve daha geniş hacimli bir çalışmanın konusu olsa gerektir.

[1756] Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*... s. 14, 222.

Kaynakça

Akşin Sina, *100 Soruda Jön Türkler ve İttihat ve Terraki*, Gerçek Yay., İst., 1980

Arrighi Giovanni, Hopkins Terence K., Wallerstein Immanuel, *Sistem Karşıtı Hareketler*, (Türkçesi: C. Kanat vd.) Metis Yay., İst., 1995

Bernstein Richard J., *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi Bilim, Hermenöytik ve Praxis*, (Türkçesi: Feridun Yılmaz), Paradigma Yay., İst., 2009

Cevizci Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İst., 2002

Gadamer Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem*, (Türkçesi: Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan), Paradigma Yay., İst., 2008

Gencer Bedri, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yay., Ank., 2008

Giddens Anthony, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, (Türkçesi: Ümit Tatlıcan-Bekir Balkız), Paradigma Yay., İst., 2003

Güngör Erol, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, Ötüken Yay., İst., 1997

Haşlak İrfan, Milliyetçilik ve Modernleşme: XIX. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu Örneği, Bilgi (3), 2000/2

Heidegger Martin, *Varlık ve Zaman*, (Türkçesi: Kaan H. Ökten), Agora Yay., İst., 2008

Heyd Uriel, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri* (Türkçesi: Kadir Günay), T. C. Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 2002

http://www.anayasa.gen.tr/1876ke.htm (14.04.2014)

Keyder Çağlar, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, (Türkçesi: Sabri Tekay), İletişim Yay., İst., 1993

Keyder Çağlar, *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, Metis Yay., İst., 1993

Keyder Çağlar, *Memâlik-i Osmaniye'den Avrupa Birliği'ne*, İletişim Yay., İst., 2007

Mardin Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yay., İst., 1989

Mardin Şerif, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, (Der: Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder), İletişim Yay., İst., 1990

Mardin Şerif, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yay., İst., 1991

Mardin Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İst., 1991

Mardin Şerif, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (Der: Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder), İletişim Yay., İst., 1991

Mardin Şerif, *İdeoloji*, İletişim Yay., İst., 1992

Mardin Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (Türkçesi: Mümtaz'er Türköne vd.), İletişim Yay., İst., 1996

Wallerstein Immanuel, Arrighi Giovanni, Frank Andre Gunder, Amin Samir, *Genel Bunalımın Dinamikleri*, (Türkçesi: F. Akar), Belge Yay., İst., 1984

Wallerstein Immanuel, *Jeopolitik ve Jeokültür Değişmekte Olan Dünya-Sistem Üzerine Denemeler*, (Türkçesi: Mustafa Özel), İz Yay., İst.,1993

Wallerstein Immanuel, "Sistem-Karşıtı Hareketlerin Tarihi ve İkilemleri", içinde: Amin, Arrighi, Frank, Wallerstein, *Büyük Kargaşa Yeni Toplumsal Hareketlerin Krizi*, (Türkçesi: Erden Akbulut), Alan Yay., İst., 1993

Wallerstein Immanuel, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek On Dokuzuncu Yüzyıl Paradigmasının Sınırları*, (Türkçesi: Taylan Doğan), Avesta Yay., İst., 1997

Wallerstein Immanuel, *Amerikan Gücünün Gerileyişi*, (Türkçesi: Tuncay Birkan), Metis Yay., İst., 2004

Wallerstein Immanuel, *Dünya Sistemleri Analizi Bir Giriş*, (Türkçesi: Ender Abadoğlu-Nuri Ersoy), Aram Yay., İst., 2004

OSMANLI MÜVERRİHLERİNE GÖRE OSMANLI-İRAN HARPLERİNDE (1624-1639) SAFEVİ ALGISI

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih GÖKÇEK
Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
mehmetfatihgokcek@gmail.com

Giriş

Siyasî, iktisadî ve dinî temellere dayanan Osmanlı-Safevi nüfuz mücadelesi Anadolu, İran ve Ortadoğu coğrafyasını derinden etkilemiştir. XIV. yüzyılın başlarında Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî (ö.1334) tarafından kurulan Sünnî Safeviyye tarikatı, aynı yüzyılın sonlarına doğru Şiîliğin etkisine girdi. Şeyh Cüneyd (ö.1460) ve Şeyh Haydar (ö.1488) devirlerinde siyasî bir hüviyete bürünen bu tarikat Anadolu Türkmenleri üzerinde yoğun propaganda faaliyetinde bulundu. Safeviyye halifelerinin öğretileri İslam'ın hükümlerine karşı serbest tavırlar sergileyen Anadolu'daki Türkmenler nezdinde etkili oldu ve bu zümreler kitleler halinde Erdebil Tekkesi'ne intisap etmeye başladı. Müritlerinin desteğiyle Anadolu'da ciddi bir güç haline gelen Safeviyye tarikatı faaliyetleriyle Osmanlıların dirlik ve düzenini hedef aldı. Şeyh İsmail bu tarikatı 1501'de Şiî Safevi Devleti'ne dönüştürerek Osmanlılarla nüfuz mücadelesine girişti.[1757] Bu tarihten itibaren Osmanlılar ile Safeviler XVIII. yüzyılın ilk yarısına kadar savaş meydanlarında pek çok kez karşı karşıya gelerek birbirlerine üstünlük sağlamaya çalıştılar.

Osmanlı-Safevi rekabetinin yoğun bir şekilde yaşandığı dönemlerden birisi de bu çalışmaya konu olan IV. Murad'ın saltanat yıllarıdır. IV. Murad devrindeki Osmanlı-Safevi harpleri (1624-1639) Osmanlı Devleti'nin gündemini uzun bir süre meşgul etti. Safevilerin 1624'te Osmanlı hâkimiyetinde bulunan Bağdat'ı zapt etmesi taraflar arasında yaklaşık on beş sene sürecek olan savaşların görünürdeki nedenini oluşturdu. Osmanlılar, bölgeye 1625'te Hâfız Ahmed Paşa ve 1630'da ise Hüsrev Paşa komutasında ordular gönderdiyse de bu seferlerden istediği sonuçları elde edemedi. Bu gelişmeler üzerine IV. Murad bizzat ordunun başına geçerek Revan (1635) ve Bağdat (1638)'a seferler düzenledi. Her iki sefer de fetihle sonuçlandı.[1758]

[1757] Bu süreç hakkında detaylı bilgi için bkz. Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi*, çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, Ankara 1992; Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 1999; Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri, Kökenleri ve Gelişimi*, çev. Ahmed Emin Dağ, İstanbul 2001.

[1758] M. Cavid Baysun, "Murad IV.", *İA*, C. 8, İstanbul 1979, s. 626-636.

Bu çalışmada söz konusu hadiselere bizzat tanıklık etmiş veya o devre yakın bir zaman diliminde yaşamış Osmanlı müverrihlerinden Abdurrahman Hibrî Efendi, Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa, Kadı-zâde Ahmed Çelebi, Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi, Kâtib Çelebi, Mehmed b. Mehmed, Nuri İbrahim, Peçevî İbrahim Efendi, Sıdkı Paşa, Solak-zâde Mehmed Hemdemî, Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi ve Vecîhî Hasan Efendi'nin eserleri esas alınarak zihinlerde oluşturulmak istenen Safevi algısına dair bazı değerlendirmeler yapılmıştır.

Osmanlı Kroniklerinde Safevi Hükümdarı ve Tebaası

Osmanlı müverrihleri sulh sürecinin hâkim olduğu dönemlerde Safevi hükümdarları için umumiyetle "şah"; tebaası için "kızılbaş/sürh-ser" tabirlerini kullanmış, ilişkilerin gergin olduğu harp dönemlerinde ise söz konusu tabirlere tahkir ve tezyif edici sıfatları ilave ederek karşı tarafı tavsif etmişlerdir.

XVII. yüzyıl Osmanlı müverrihleri siyasî sebeplerin belirleyici olduğu ve fasılalarla takriben on beş yıl süren IV. Murad devri Osmanlı-Safevi harplerinde rakipleriyle alakalı din temelli bir algı oluşturarak mücadelelerini meşru bir zemine yerleştirmek istemişlerdir. Osmanlı müverrihleri aynı zamanda resmî ideolojinin savunuculuğunu üstlenerek seleflerinin XVI. yüzyılın başlarından itibaren Safevilere isnad ettiği "dinsizlik", "mezhepsizlik" ve "sapkınlık" iddialarını eserlerinde tekrar etmişlerdir. Onlar Safeviler için kullandıkları "mülhid", "rafızî" ve "zındık" gibi dinî tabirlere siyasî bir mana da yükleyerek kendilerince Safevi taraftarlarına siyasî bir kimlik kazandırmaya çalışmışlardır. Oluşturulan bu algının tabii bir sonucu olarak "mülhid", "rafızî" ve "zındık" tabirleri çoğu kez "kızılbaş/sürh-ser" kelimesiyle eşdeğer anlamda ve karşı tarafa mensubiyeti ifade edecek şekilde birbirinin yerine kullanılmıştır.

Osmanlı-Safevi muharebeleri (1624-1639) taraflar arasında ciddî bir gerginliğe sebep olmuş ve halk üzerinde maddî ve manevî tahribata yol açmıştır. Nitekim bu durum Osmanlı müverrihlerinin eserlerine de yansımıştır. Müverrihler eserlerinde karşı taraf için alaycı, aşağılayıcı ve tahkir edici bir üslup kullanarak onlardan "kötü düşünceli ve çirkin davranışlı" kişiler olarak bahsetmişlerdir. Söz konusu süreçte muasır Osmanlı müverrihleri kalemlerini Safevilere karşı propaganda aracı olarak kullanmışlar ve devletin karşı taraf için uygun gördüğü resmî ideolojiyi kamuoyuna anlatma hususunda gayret göstermişlerdir. Böylece savaş meydanlarındaki mücadeleye kalemleriyle iştirak etmişlerdir. Müverrihlerin söz konusu menfi ifadelerine aşağıdaki tablolarda yer verilmiştir:

ABDURRAHMAN HİBRÎ EFENDİ, *DEFTER-İ AHBÂR*[1759]	Şah ve Devlet Adamları	Sayfa No	Halk	Sayfa No
	Şâh-ı Acem	16b	Revâfız-ı Kızılbaş	23a
	Bilâd-ı Acem şâhı olan Şâh Abbâs	18a	Melâhide-i evbâş Kızılbaş-ı bed-ma'âş	23a 25a
	[Safevi Hanı] Hân-ı nâ-merd	30b	Kızılbaş-ı hîle-fâş	25a
	Şâh-ı gümrâh	31b	Düşmen-i bî-dîn	25a
	Şâh-ı şeyâtîn-sipâh	36b	Sürh-serân	25b
	Şâh-ı pür-şûr u şerr	36b	Adû	30a
			Melâ'în-i hâsirîn	30b
			Mestâne revâfız	30b
			Leşker-i sürh-ser	31b
			Evbâş-ı Kızılbaş	31b
			Revâfız	33a
			Kalenderî Işıklar sûretinde nümâyân olan melâhide vü revâfız	33a
			Kızılbaş-ı ilhâd-fâş	36b

VECÎHÎ HASAN EFENDİ, *TÂRÎH-İ VECÎHÎ*[1760]	Şah ve Devlet Adamları	Sayfa No	Halk	Sayfa No
	Şâh-ı gümrâh	4b	Kızılbaş-ı bed-ma'âş	1b
	Pîşvâ-yı zendeka-ı bid'at-bedraka olan şâh-ı gümrâh-ı dalâlet-penâh	6a	Sürh-ser A'dâ-yı dîn Düşmen-i sünniyân	4b 5b 5b
			Sipâh-ı dalâlet-nişân	5b
			Dîde-i kem-bîn	5b
			Düşmen-i bî-nâmûs	5b
			Leşker-i şeyâtîn-rehber	6a
			Düşmen-i tîre-baht	7a
			Gürûh-ı a'dâ	7a
			A'dâ-yı bed-i'tikâd	7a
			Cünûd-i hasm-ı bî-ferheng	7b
			Sürh-serân	8a
			A'dâ-yı bed-endîş	8a
			Lâşe-i ehl-i kîn	8b
			Vücûd-ı habâset-âlûd-ı Revâfız	8b

[1759] Abdurrahman Hibrî Efendi, *Defter-i Ahbâr*, Bayezid Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Kitaplığı, nr. 2418; Muhittin Aykun, *Abdurrahman Hibrî Efendi, Defter-i Ahbâr (Transkripsiyon ve Değerlendirme)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004.

[1760] Vecîhî Hasan Efendi, *Târîh-i Vecîhî,* Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Kitaplığı, nr. 917.

KARA ÇELEBİ-ZÂDE ABDÜLAZİZ EFENDİ, *RAVZATÜ'L-EBRÂR*[1761]	Şah ve Devlet Adamları	Sayfa No	Halk	Sayfa No
	Şâh-ı bed-güher	272	Leşker-i dalâl	279
	Bed-mezheb	272	Düşmen-i Çâr-yâr-ı güzîn	
	Şâh-ı gümrâh	272	Sürh-serân-ı bed-âyîn nokta-	
	Şâh-ı şeyâtîn-sipâh	272	i vücûd-ı bed-bûd	302
	Şâh-ı bed-nijâd	273	Rafaza-i mülhidîn	302
	Abbâs-ı nâ-sipâs	273	Kızılbaş-ı bed-ma'âş	302
	Şâh-ı bed-fi'âl	279	Sürh-serân-ı gümrâh	313
	Telvîs-i mesned-i Dârâ vü		Sürh-serân-ı husrân-encâm	314
	Cem iden Şâh Abbâs	287	Mezheb-i bâtıl rafz ü ilhâd	314
	Şâh-ı bed-sîret	289	Leşker-i adû-yı gümrâh	323
	[Emîrgûne-oğlu] Nihâdı rafz		A'dâ	323
	u ilhâd	315	Râfizân-ı peymân-kesel	
	[Emîrgûne-oğlu] Bî-edeb		a'mâl-i husrân-me'âl	336
	râfızî-i bed-mezheb	315	Nâbekâr	336
	Şâh-ı bed-peymân	320	Pes-mândegân-ı tîğ-i hûn-	
	[Şâhın Ülkesi]Hıtta-i şûm	321	pâş	337
	[Hanlar] Fitne-sâzlar	336	Rafaza-i mülhidîn	337
	[Şâhın Bağdad Kadısı] Şakī-		Levs-i vücûd-ı Râfiziyân	337
	i mâderzâd	337	Âsâr-ı şenî'a-i Şî'a	338

KARA ÇELEBİ-ZÂDE ABDÜLAZİZ EFENDİ, *ZAFERNÂME*[1762]	Şah ve Devlet Adamları	Sayfa No	Halk	Sayfa No
	[Safevi Hanları] Zâtı rafz u		Düşmen-i çâr-yâr-ı güzîn	
	ilhâd	52a	sürh-serân-ı bed-âyîn	
	[Safevi Hanları] Bî-edeb		vücûd-ı bed-bûd	42a
	râfızî-i bed-mezheb	52b	Rafaza vü mülhidîn	42a
	Şâh-ı gümrâh	60b	Sürh-ser	49a
	Mukaddem Hân ve Lûr		Kızılbaş-ı bed-ma'âş	66a
	Hüseyin Hân ve Siyâvuş		A'dâ-yı dîn sürh-serân-ı	
	Hân ve Zâlim Alî nâm kilâb	62b	bed-âyîn	74b
	[Şâhın Bağdad Kadısı]		Hem-cinsleri olan kilâb	76a
	Râfızî	85a	Düşmen-i dîn rafaza-i bed-	
	[Şâhın Musul Defterdarı]		âyîn	79b
	Mezheb-i bâtıl rafza mâ'il	85a	Hîle-kâr	82a
			Gürûh-ı mekrûh	82b
			Bed-nihâd	82b
			Melâ'în	83a
			Râfızîler vücûd-ı nâ-	
			pâkinden	83a

[1761] İbrahim Özgül, *Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi'nin Ravzatü'l-ebrâr Adlı Eseri (1299-1648) Tahlil ve Metin*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2010.

[1762] Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi, *Zafernâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Kitaplığı, nr. 2086.

KÂTİB ÇELEBİ, *FEZLEKE*[1763]	Şah ve Devlet Adamları	Sayfa No	Halk	Sayfa No
	Şâh-ı Acem	708	Rafz u ilhâd	708
	Şâh-ı rû-siyâh	718	Gürûh-ı mekrûh	716
	Şâh-ı hîle-ger	719	Leşker-i Sürh-ser tâ'ife-i hîle-ger	718
	[Şâh Abbas] Mel'ûn	720	Düşmen	718
	[Şâh Abbas] Habîs	720	Revâfız	719
	Şâh-ı nekbet-penâh	720	Şî'a-i şenî'a	720
	Şâh-ı revâfız	755	Rafaza-i bed-âyîn	727
	[Şâh Abbas] Seffâk-ı bî-bâk, hîlebâz	794	Mezheb-i rafz u ilhâd	727
	Şâh-ı gümrâh	802	Melâ'în	739
	[Emir-gûne oğlu] Nihâdı rafz u ilhâd	864	Mel'ûn	740
	[Emir-gûne oğlu] Bed-mezheb	864	'Adû	743
			Mest râfızî	759
			Mezheb-i rafîz	795
			Âyîn-i rafz	795
			'Ayyâr sürh-ser	801
			Leşker-i rafz u ilhâd	802
			Râfızîler	803
			Râfıziyân	838
			Revâfız gürûhu	839
			Hîle-kârlar	895
			Hınzîr sürüsü	896
			Vücûd-ı habâset-âlûd	896
			Rafaza-i bed-âyîn	907

SOLAK-ZÂDE MEHMED, *SOLAK-ZÂDE TÂRÎHİ*[1764]	Şah ve Devlet Adamları	Sayfa No	Halk	Sayfa No
	Şâh-ı bed-nihâd	739	Kızılbaş-ı bed-ma'âş	740
	Şâh-ı bed-endîş	740	Asker-i şeytanet-fercâm	740
	[Rüstem Han] Kallâş	762	Erbâb-ı dalâl	741
			Gürûh-ı melâhide-i bed-fi'âl	741
			Kızılbaş-ı bed-ma'âş u fesâd-mu'tâd	742
			Erbâb-ı tadlîl	743
			Leşker-i Kızılbaş	744
			Melâhide	757
			Kavm-i mülhidîn	757
			Mülhid	757
			Râfızî-i melâ'în	762
			Gürûh-ı bed-fi'âl	765

[1763] Zeynep Aycibin, *Kâtib Çelebi Fezleke Tahlil ve Metin*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007.
[1764] Solak-zâde Mehmed Hemdemî, *Solak-zâde Târîhi*, İstanbul 1297.

ABDÜLKADİR EFENDİ, *TOPÇULAR KÂTİBİ 'ABDÜLKĀDİR (KADRÎ) EFENDİ TARİHİ*[1765]	**Şah ve Devlet Adamları**	**Sayfa No**	**Halk**	**Sayfa No**
	Şâh-ı bed-fi'âl	786	Düşman kızılbaş	787
	Şâh-ı bed-kirdâr	786	Râfızîler	787
	Şâh-ı bed-me'âş	791	Revâfız kızılbaşlar	787
	Şâh-ı 'Acem	796	Revâfızlar	809
	[Kaçkay Hân] Ser-i nâ-pâk	810	Kızılbaşlar	809
	Şâh 'Abbâs-ı bed-fi'âl bed-nâm	810	Ehl-i fesâd	809
	'Aduv Şâh	868	'Aduvv-i hâksâr râfızîler	811
	[Zeynel Hân] Habîs	925	'Adû	816
	Şâh-ı bed-me'âş hîlekâr	934	'Aduv revâfızlar	818
	[Seyfi Hân] Hâyin	946	'Aduv kızılbaşlar	819
	[Fettâh Hân] Bed-baht	946	Yağı kızılbaş	822
	Şâh-ı bed-fi'âl-i ağyâr u hîlekâr	957	Kızılbaş-ı bed-me'âş	908
	Şâh-ı ebter	960	Bed-baht kızılbaşlar	925
	'Acem Şâhı	1007	Melâ'în	925
	[Halef Hân] Ebter	1024	'Aduvlar	925
	Şâh-ı bed-fi'âl-i bed-ahter	1034	Habîs ü telbîs merdûdlar	926
	Şâh-ı bed-ahter	1034	'Aduv râfızîler	926
	[Revan Hânı] Merdûd	1091	Habîs	937
	[Acem Hanları] Melâ'în-i ebterler	1102	Zındık revâfız	940
			Fâsidler	940
			Revâfız	941
			Surhser	945
			Düşmanlar	945
			Kızılbaş-ı bed-fi'âl	950
			Habîsler	950
			'Adû-yi hâksâr	951
			Düşman	952
			Râfızî-i ebter	953
			'Aduv revâfız	957
			'Adû-yi kadîm kızılbaş	981
			Hâyin 'aduvlar	1031
			Kızılbaş tâyifesi 'ayyârlar, hîlekârlar	1034
			'Adû-yi revâfızlar	1047
			'Adû-yi bed-ahter	1047
			'Adû-yi müşrikîn ve revâfızlar	1072
			Düşmen-i bed-hâh	1095
			Melâ'în râfızî bed-baht	1098
			Mel'ûnlar	1102
			Zâlim 'aduvlar	1102
			La'înler	1102

[1765] *Topçular Kâtibi 'Abdülkādir (Kadrî) Efendi Tarihi (Metin ve Tahlil)*, II, haz. Ziya Yılmazer, Ankara 2003.

KÂDÎ-ZÂDE AHMED ÇELEBİ, *FETİHNÂME-İ BAĞDÂD*[1766]	Şah ve Devlet Adamları	Sayfa No	Halk	Sayfa No
	Şâh-ı Acem	329	Revâfız u mülhidîn	324
	Pîşvâ-yı zendeka-ı dalâlet-bedraka olan şâh-ı güm-râh	347	Kızılbaş-ı bed-ma'âş	336
			Çehâr-yâr-ı güzîni sebb iden a'dâ-ı dîn-i mübîn ve erfâz u mülhidîn	337
			Melâ'în-i bed-fi'âl	337
			Düşmen-i hîle-kâr	338
			Erfâz u mülhidîn ve melâ'în-i bî-dîn	338
			Kızılbaş-ı bî-dîn	339
			Sürh-ser-i bî-dîn	339
			Melâ'în-i hîle-kâr	340
			Melâ'în-i bî-dîn ve erfâz u mülhidîn	342
			Mülhid-i bed-fi'âl	344
			Mel'ûn	345
			Erfâz u mülhidîn	346
			Ef'âl-i şî'a ve akvâl-i şenî'a	347
			Zümre-i tâğıye-i rafz u inâd ve fırka-ı bâğıye-i dalâlet-mu'tâd	347
			Levs-i vücûd-ı habâset-âlûd	347
			Asker-i şeyâtîn-reh-ber	347
			A'dâ-yı bed-rây	348
			A'dâ-ı dîn-i mübîn olan fırka-ı dalâle-i mülhidîn	348
			Kızılbaş-ı mekkâre	349
			Kızılbaş-ı melâ'în	349
			Râfızî vü şî'î	349
			Rafza-ı hâsire	351
			Leşker-i hezîmet-eser	351
			Kızılbaş-ı hîle-kâr	358
			Kızılbaş-ı mekkâre ve şirzime-i gaddâre	359
			Mülhidîn-i bed-ma'âş	359
			Düşmân-ı hîle-kâr	363

[1766] Mehmet Fatih Gökçek, *IV. Murâd'ın Bağdâd'ı Fethine Dair İki Eser: Nûrî İbrâhîm, Fetihnâme-i Bağdâd - Kādî-zâde Ahmed Çelebi, Fetihnâme-i Bağdâd (Transkripsiyon-Değerlendirme)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2013.

İBRAHİM PEÇEVÎ, *TÂRÎH-İ PEÇEVÎ*[1767]	Şah ve Devlet Adamları	Sayfa No	Halk	Sayfa No
	[Şâhın Ülkesi] Memâlik-i Kızılbaş	404	Kızılbaş-ı bed-ma'âş	391
	Şâh-ı gümrâh	406	Asker-i hezîmet-eser	406
	[Zeynel Han] Bed-gümân	413	Düşmen	406
	Şâh Abbâs-ı şeytanet-istînâs	415	Kızılbaş-ı li'âm	412
	Kızılbaş-ı li'âm ve hânları olacak bed-fercâm	438	Kızılbaş-ı mezheb-tırâş	413
	[Şâhın Ülkesi] Dârü'l-fücûr	438	Kızılbaş-ı bî-muhâbâ	413
			Adû-yı bed-fercâm	414
			Adû-yı mezheb-tırâş olan Kızılbaş	435
			Adû-yı li'âm	437
			Adû	439
			Gaddâr	448
			Mekkâr	448
			Dürûğ-ı bî-fürûğ	448
			Bed-mezheb ü bed-kîş	451

MEHMED B. MEHMED, *TÂRÎH-İ ÂL-İ OSMÂN*[1768]	Şah ve Devlet Adamları	Sayfa No	Halk	Sayfa No
	Şâh-ı diyâr-ı Acem olan Abbas Mirza	19	Kızılbâş tâyifesi	19
	Şâh Abbas-ı pür-vesvâs	19	Kızılbâşân	19
	Şâh-ı Acem	20	Sürh-serân	19

[1767] İbrahim Peçevî, *Târîh-i Peçevî*, II, İstanbul 1283.

[1768] Abdurrahman Sağırlı, *Mehmed b. Mehmed er-Rûmî (Edirneli)'nin Nuhbetü't-tevârih ve'l-ahbâr'ı ve Târîh-i Âl-i Osman'ı (Metinleri, Tahlilleri)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2000.

	Şah ve Devlet Adamları	Sayfa No	Halk	Sayfa No
NURİ İBRAHİM, *FETİHNÂME-İ BAĞDÂD*[1769]	Şâh Abbâs-ı mel‘ûn	66	Anede-i füccâr ve Kızılbaş-ı bed-girdâr ve ol gürûh-ı şekāvet-enbûh	22
	Şâh Abbâs-ı kallâş	67	Rafz u ilhâd	22
	Âl-i Haydar-ı kezzâbdan olan Şâh Safî-i bî-hicâb u felâket-me’âb	117	Kızılbaş-ı bed-ma‘âş	22
	Şâh-ı Acem-i har-ı lâ-yefhem	117	A‘dâ-yı dîn	22
	Âl-i Haydar’dan şâh olan mel‘ûn u bî-dîn	117	Adû-yı bî-dîn ve mülhid-i bed-âyîn	22
	[Şâh Safî] Nâ-halef	117	A‘dâ-yı nâ-hudâ-ters ve eşkıyâ-yı mütenâhî-feres	23
	Şâh-ı mülhidân	117	Kırede-i hâk-sâr ve fecere-i âteş-bâr	23
	Mel‘ûn râfızî	117	Menhûs	23
	Şâh-ı bî-âr	118	Kızılbaş-ı bî-mezheb ü bî-edeb	28
	Şâh-ı bed-baht	118	Kızılbaş-ı bî-dîn	29
	Şâh-ı Acem-i menhûs	150	Mülhidân	51
	Der-i sarây-ı çelîpâ-nişân-ı şâh-ı Acem	150	Revâfız u mülhidân	117
	Şâh-ı sürh-külâh-ı ıstabl-ı har-ı taht-gâh	150	Kızılbaş-ı bed-ma‘âş u gümrâh, mel‘ûnlar, bî-dînler, kâfirler, mülhidler, kallâşlar, evbâşlar, kumâr-bâzlar	117
	Huzûr-ı mülhid-âheng	150	Düşmen-i bed-sigâl	124
	Şâh-ı bed-girdâr	152	Râfızî	132
	Şâh-ı nekbet-külâh	152	Kızılbaş-ı kallâş	144
	Rüstem Hân-ı bî-îmân u şikeste-peymân	152	Adû-yı bed-girdâr	173
	Halef-i nâ-halef	155	Kızılbaş-ı bed-ma‘âş ve asker-i evbâş u kallâş	185
	Şâh-ı nekbet-külâh-ı ıstabl-ı har-ı taht-gâh	162	Kızılbaş-ı evbâş ve kallâş u ayyâş	188
	Şâh-ı Acem-i pür-elem ü gam	164	Adû-yı hâk-sâr ve düşmen-i bed-girdâr	192
	Rüstem Hân-ı sifle-perver	192	Sürh-ser-i bî-mikdâr-ı bed-sîret	212
	Erdebîl-oğlı Safî Hân	261	Leşker-i menhûs-tebâr-ı pür-küdûret	212
	Şâh-ı hezîmet-penâh	296	Kızılbaş-ı bed-irti‘âş u evbâş ve kallâş u bed-ma‘âş	214
	Şâh-ı Kızılbaş	306	Bed-nihâd	216
			Ehl-i inâd	218
			Kızılbaş-ı bed-tebâr	236
			Tâ’ife-i nâ-hâ’ife-i dalâlet-intisâb	237
			Kızılbaş-ı bed-nihâd ve bed-irti‘âş u keç-i‘tikād	237

[1769] Gökçek, a.g.t.

			Mülhidân-ı sebük-sâr ve bî-mezhebân-ı bed-tebâr	239
			Mülhid ü bed-gümân	253
			Kezzâb	253
			Bî-dîn ü bed-âyîn	262
			Kırede-i hâk-sâr ve anede-i füccâr	263
			Kızılbaş-ı mahûf, tâli‘-i meksûf, ilhâd-ı mekşûf, mihr-i iktidâr-ı mahsûf	263
			Acem mel‘ûnları	280
			Bed-gevher	296
			Güm-râh-ı hezîmet-penâh	297

HASAN BEY-ZÂDE AHMED PAŞA, *HASAN BEY-ZÂDE TÂRÎHİ*[1770]	**Şah ve Devlet Adamları**	**Sayfa No**	**Halk**	**Sayfa No**
	Şâh-ı Acem olan Abbâs-ı hannâs-nihâd	986	Kızılbaş-ı bed-ma‘âş-i li’âm	992
	Şâh Abbâs-ı hud‘a-istînâs	992	Asker-i şeytanet-fercâm	992
	Şâh-ı gümrâh	992	Melâhide	992
	Şâh-ı erbâb-ı dalâl	993	Hezîmet-kerde-i melâhide-i bed-fi‘âl	993
	Şâh Abbâs-ı fesâd-istînâs	1008	Kızılbaş-ı bed-nihâd-ı fesâd-mu‘tâd	997
	Şâh-ı şeyâtîn-sipâh	1009	Kızılbaş-ı evbâş	998
	[Rüstem Han] Vâliyân-ı erbâb-ı tuğyân	1039	Erbâb-ı tadlîl	1000
	[Safevi Hanları] Hâkimân-ı rafaza-i ilhâd-nişân	1039	Kızılbaş-ı bed-ma‘âş	1014
	Rüstem Hân-ı bed-peymân	1045	Şî‘a-i şenî‘a-i bâtıl-i‘tikād ve ashâb-ı bagy ü inâd olan rafaza vü ehl-i ilhâd	1032
	[Mir Fettah-oğlu Han] Mel‘ûn	1066	Melâ‘în-i hâsire	1032
	[Emir-gûne Han] Rafzı terk idüp, müslimân olup	1069	Melâhide-i sakar-masîr	1032
	[Rüstem Hân] Kallâş	1076	Kızılbaş-ı bed-ma‘âş-ı peymân-kesel	1037
			Kızılbaş-ı menhûs-ı fesâd-me’nûs	1037
			Azîmet-i fitne-nişân	1037
			Erbâb-ı hıkd u hased	1037
			Agrâz-ı fâside	1037
			Melâhide-i hûn-pâş	1037
			Kızılbaş-ı bed-ma‘âş-ı hezîmet-ittısâf	1038
			A‘dâ-i dîn ve zümre-i mülhidîn-i dûzah-mekîn-i hâsirîn	1038
			Asker-i hezîmet-me’âl	1039
			Leşker-i fesâd-iştimâl	1039

[1770] Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa, *Hasan Bey-zâde Târîhi*, *Metin ve İndeks (1003-1045/1595-1635)*, III, haz. Şevki Nezihi Aykut, Ankara 2004.

			Melâ‘în-i dûzah-karâr	1039
			Kızılbaş-ı peymân-kesel	1039
			Zümre-i surh-ser	1040
			Asker-i dûzah-makar	1041
			A‘dâ-yı bed-rây	1042
			Ehl-i fücûr	1042
			Melâ‘în-i hezîmet-mevsûm	1042
			Kızılbaş-ı nekbet-musîb	1043
			Tâ’ife-i melâhide	1043
			Tâ’ife-i Kızılbaş ve mülhidîn-i bed-ma‘âş	1044
			Asker-i sakar-makarr	1044
			Melâ‘în	1044
			Mülhidîn	1044
			Kızılbaş-ı fitne-nişân-ı fesâd-feşân	1044
			Rafaza-i bed-ma‘âş	1045
			Şirzime-i hûn-pâş	1045
			Melâhide	1061
			Kavm-i mülhidîn	1061
			Melâ‘în-i mülhidîn	1062
			Kızılbaş-ı bî-dîn ve cümle-i mülhidîn	1063
			Mel‘ûnlar	1067
			Râfızî melâ‘îni	1076

SIDKÎ PAŞA, *GAZAVÂT-I SULTÂN MURÂD-I RÂBİ‘*[1771]	**Şah ve Devlet Adamları**	**Sayfa No**	**Halk**	**Sayfa No**
	[Safevi Hânı] Sâlâr-ı bed-girdâr-ı melâhide-i sakar-makar olan Rüstem-i sitem-güster	5	Fırka-i dalâlet-bedraka-i rafza-i hâsire	5
	Şâh-ı rûbâh-intibâh	9	Melâhide-i dâlle	6
	[Şâh] Ser-i mazarrat-makar	9	Rafaza-i hâyibe	6
	[Şâhın Ülkesi] Makâm-ı küfr ü ilhâd	42	A‘dâ	7
	[Şâhın Ülkesi] Hazele-i Isfahân u Bagdâd	42	Kavm-i dalâlet-girdâr	8
	Sâlâr-ı melâhide-i dûzah-karâr olan şâh-ı güm-râh	70	Nâ-cinsler	9
	[Şâhın Ülkesi] Diyâr-ı pür-şikâk-ı maşrık	70	Bed-kâr-ı mülhid-i dalâlet-girdâr	9
	[Şâhın Ülkesi] Zulmet-güdâz-ı diyâr-ı ‘Acem	70	Düşman	19
	Şâh-ı şeytanet-sipâh	70	Melâhide	19
	Şâh ‘Abbâs-ı hiyel-pîşe	74	A‘dâ-yı bed-fi‘âl	31
	Şâh-ı sürh-serân	79	E‘âdî	31
			Düşmen-i sitîze-ger	51
			Ru’ûs-ı menhûs-ı şeyâtîn-i melâhide	58
			‘Adû	64
			Çeşm-i tîre-i melâhide	65
			Dîde-i idbârlar	65

[1771] Sıdkî Paşa, *Gazavât-ı Sultân Murâd-ı Râbi‘ (IV. Murâd'ın Revan Seferi)*, haz. Mehmet Arslan, İstanbul 2006.

	‘Acem şâhı	81	Mülhid-i nâ-bekâr	65
			Kızılbaş hınzîrlar	65
			Agvâl-i mülhidîn	65
			Tâ’ife-i kızılbaş	66
			Akvâl-i şî‘a ve ef‘âl-i şenî‘a	69
			Ashâb-ı güzîn ve e’imme-i müctehidîn rıdvânullâhi ta‘âlâ ‘aleyhim ecma‘îne	69
			hâşâ sebb ü iftirâ iden	69
			Hetk-i perde-i İslâm ve hedm-i bünyân-ı şerî‘at-ı Seyyidü’l-enâm	69
			Zümre-i tâgiye-i rafza-i dalâlet-mu‘tâd ve fırka-i bâgıye-i zendaka-i mefsedet-bünyâd	70
			Levs-i vücûd-ı habâset-âlûdlar	70
			Leşker-i hezîmet-eser	70
			Kavm-i dalâlet-rüsûm	71
			Fırka-i zenâdika	71
			Melâ‘în-i dûzah-mekân	72
			Sû’-i ‘ameller	72
			Leşker-i a‘dâ	73
			Ehl-i ilhâd	75
			A‘dâ-yı nâ-bekâr	79
			Rafaza	80
			Tâ’ife-i sürh-serân	80
			Düşmen-i dil-figâr	81

Safevi Hanedanına Hükümranlığının Meşru Olmadığı İsnadı

Türk hâkimiyet telakkisine göre, Oğuz Han soyuna mensup olmak hanedanın meşru ve kutsal sayılmasının şartlarından biridir.[1772] Bu anlayıştan hareketle bazı Osmanlı müverrihleri eserlerinde Safevi ailesinin menşeini tartışma konusu yaparak onların iktidarının meşruiyetini sorgulamışlardır. Müverrihler, Safevilerin menşeinin Erdebil tekkesi müessisi Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî'ye dayandığına işaret ederek bu hanedanın hükümdarlık salahiyeti taşımadığını ileri sürmüşlerdir. Nitekim Safevi tahtında oturan Şah Safi'den "Şeyhoğlu" şeklinde bahsederek onun asil ve kutsal bir soya mensup olmadığına da dikkat çekmişlerdir. Şah Safi'nin Osmanlı ordusunun karşısına çıkmaya cesaret edemediğini ve kadınlar gibi savaş meydanından kaçtığını ileri süren bir Osmanlı müverrihi, Şah Safi'ye şahlık tahtını terk ederek dedeleri gibi tarikat postuna oturması tavsiyesinde bulunmuştur:

[1772] Osman Turan, Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, İstanbul 2010, s. 95-101.

"… sana Bağdâd'dan avdet eylediğüm zamân cevâb virürüm dimiş idim. İmdi var ol şâhlık âyinesin kendüye isnâd iden Şeyh-oğlu'na. Eger şâhım dir ise ne içün merdân-ı dîn-i mübîn önünden avretler gibi firâr ider? Dâ'imâ bu dâr-ı sipencin peygüle-i ihtifâsında gizlenüp baş göstermez. Eger şâh ise şâhâne hareket idüp devlet sınayalım. Ve eger ben zâviye-nişîn-zâdım dirse varsun pederi zâviyesinde teşâyuh-ı irşâda otursun. (…) hevâ-yı serîr-i saltanat itmekden ise pederi gibi ki Şeyh Haydar-ı kezzâbdır, anun tarīkın dutup râh-ı sûfiyyûna reh-nümûn olsa kendüye enfa' değil midir? (…) İmdi eger da'vâ-yı saltanatdan ferâğat idüp minvâl-i meşrûh üzre zâviye-nişîn olmağı ihtiyâr ider ise varsun ecdâdı karyesinde ferâğat idüp otursun. Ve eger inâd u muhâlefet idüp bâz-ı fikri minvâl-i kadîm üzre pervâz ider ise vebâli kendü boynuna."[1773]

Safevilerin Mizah Konusu Yapılarak Onlarla İstihza Edilmesi

Muasır Osmanlı müverrihi Nuri İbrahim, Safevi şahı ve maiyetinin rakipleri karşısındaki acziyetini ortaya koyarken ifadeleriyle onları mizah konusu yapmıştır. Müverrih Safevileri gülünç bir duruma düşürerek onların halk nezdindeki itibarını sarsmak istemiştir.

"Şâh çûn ki bu haberi işitdi, belâsı iki iken üç olup ikiz oğlan doğurmuş avrete döndi, gözleri dört yerden açıldı."[1774]

"Şâh-ı nekbet-külâhın başına nice sütûh u belâ üşüp meydân-ı bâzîde topa dutulmuş maymuna döndi."[1775]

"Şâh çûn kim nâme mefhûmuna muttali' oldı, seg-i sûzen-hûrd gibi kendüsün yer yer kaldurup taşlara urdı, tahtından inüp tâcını başından çıkardı."[1776]

"Rüstem Hân çûn ki câsûsları dinledi, âh idüp iğne yutmuş kelb gibi inledi."[1777]

Sonuç

Osmanlı-Safevi harpleri (1624-1639) tarafların maddî ve manevî olarak yıpranmasına ve ciddi kayıplar yaşamasına yol açmıştır. Farklı sınıflara mensup Osmanlı müverrihleri siyasî, iktisadî ve dinî arka planı olan bu sürece eserlerinde detaylarıyla değinmişlerdir. Safevilerin Anadolu'da Osmanlı Devleti'nin dirlik ve düzenini hedef alan tahripkâr bir propaganda faaliyetinde bulunması Osmanlı müverrihlerini harekete geçirmiştir. Rekabet ve savaşın beraberinde getirdiği gerginlik müverrihlerin Safevilere karşı bakışını olumsuz yönde etkilemiştir. Dönemin müverrihleri seleflerinin Safeviler için kullandığı resmî ideolojiye paralellik arz eden ifadelerini eserlerinde tekrar

[1773] Gökçek, a.g.t., s. 298-299.
[1774] Gökçek, a.g.t., s. 128.
[1775] Gökçek, a.g.t., s. 152.
[1776] Gökçek, a.g.t., s. 288.
[1777] Gökçek, a.g.t., s. 296.

etmişler ve Safevilere karşı benzer bir tavır ve üslup sergileyerek propaganda faaliyetinde bulunmuşlardır. Böylece Osmanlı müverrihleri kalemlerini kullanarak karşı taraf ile fikri bir mücadele yoluna girmişlerdir.

Kaynakça

Abdurrahman Hibrî Efendi, *Defter-i Ahbâr*, Bayezid Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Kitaplığı, nr. 2418.

Allouche, Adel, *Osmanlı-Safevî İlişkileri, Kökenleri ve Gelişimi*, çev. Ahmed Emin Dağ, İstanbul 2001.

Aycibin, Zeynep, *Kâtib Çelebi Fezleke Tahlil ve Metin*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007.

Aykun, Muhittin Aykun, *Abdurrahman Hibrî Efendi, Defter-i Ahbâr (Transkripsiyon ve Değerlendirme)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004.

Baysun, M. Cavid, "Murad IV.", *İA*, C. 8, İstanbul 1979, s. 625-647.

Gökçek, Mehmet Fatih, *IV. Murâd'ın Bağdâd'ı Fethine Dair İki Eser: Nûrî İbrâhîm, Fetihnâme-i Bağdâd - Kādî-zâde Ahmed Çelebi, Fetihnâme-i Bağdâd (Transkripsiyon-Değerlendirme)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2013.

Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa, *Hasan Bey-zâde Târîhi*, *Metin ve İndeks (1003-1045/1595-1635)*, III, haz. Şevki Nezihi Aykut, Ankara 2004.

Hinz, Walther, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi*, çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, Ankara 1992.

İbrahim Peçevî, *Târîh-i Peçevî*, II, İstanbul 1283.

Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi, *Zafernâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Kitaplığı, nr. 2086.

Özgül, İbrahim, *Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi'nin Ravzatü'l-ebrâr Adlı Eseri (1299-1648) Tahlil ve Metin*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2010.

Sağırlı, Abdurrahman, *Mehmed b. Mehmed er-Rûmî (Edirneli)'nin Nuhbetü't-tevârih ve'l-ahbâr'ı ve Târîh-i Âl-i Osman'ı (Metinleri, Tahlilleri)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2000.

Sıdkî Paşa, *Gazavât-ı Sultân Murâd-ı Râbi‘ (IV. Murâd'ın Revan Seferi)*, haz. Mehmet Arslan, İstanbul 2006.

Solak-zâde Mehmed Hemdemî, *Solak-zâde Târîhi*, İstanbul 1297.

Sümer, Faruk, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 1999.

Topçular Kâtibi ‘Abdülkādir (Kadrî) Efendi Tarihi (Metin ve Tahlil), II, haz. Ziya Yılmazer, Ankara 2003.

Turan, Osman, Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, İstanbul 2010.

Vecîhî Hasan Efendi, *Târîh-i Vecîhî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Kitaplığı, nr. 917.

EDEBİYAT

EBÛBEKİR NUSRET EFENDİ'NİN MÂ-HAZAR ADLI TIBBÎ ESERİ VE BAZI EDEBÎ TETKİKLER

Prof. Dr. Muhittin ELİAÇIK
Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
meliacik63@yahoo.com

Giriş

Ebûbekir Nusret Efendi (ö.1793) Türkçe ve Farsça yazılmış şiirlerinden oluşan bir divanı bulunan ve kendi çaba ve gayretleriyle çeşitli tıp kitaplarından bilgi ve tecrübeler edinerek halkın elinden hiç düşürmediği önemli bir halk hekimliği kitabı ortaya koyan velûd bir müelliftir. Kaleme aldığı Mâ-hazar adlı tıbbî kitabının kütüphanelerde bulunan yüzden fazla nüshası bu kitabın ne kadar çok okunduğunu göstermektedir. Ebûbekir Nusret Efendi'nin Harputlu olduğu, İstanbul'da Nuruosmaniye Câmii Kütüphanesi'nde hâfız-ı kütüblük yaptığı, Sâib-i Tebrizî'nin şiirlerini ilk onun şerh ettiği, resmî ilimleri Dağıstanî Ali Efendi'den, tasavvufî ilimleri de Mustafa el-Bekrî-i Kuddusî'den tahsil ettiği, Farsça ve Fars edebiyatına hâkim bir şair olup birçok kişiye Farsça öğrettiği, otuz yıldan fazla İstanbul'da kaldığı ve 1208/1793'te İstanbul'da vefat edip Eyüp civarında Kaşgarî dergâhına defnedildiği bildirilmektedir.[1778] Nusret Efendi, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde yaptığı hâfız-ı kütüblükten dolayı birçok ilme vakıf olmuş ve kaleme aldığı tıbbî kitap da bunun bir mahsulü bulunmuştur. Daha ziyade havâs ve vefk türü ilaç ve tedavilerden oluşan Mâ-hazar'ın önsözünde verilen bilgilere göre Nusret Efendi tıp ilimlerinin çoğunu otuz yıldan fazla kaldığı İstanbul'da elde etmiş, ancak İstanbul'a gelmeden önce de medresede değil, kendi gayretleriyle ve tecrübî yollarla önemli tıp bilgileri öğrenmiştir. Çeşitli tıbbî bilgilerin derlendiği bir tıp ansiklopedisi hüviyetindeki bu eser, divan sahibi[1779] bir şair tarafından kaleme alınmış olmasınca edebî yönden de değerlidir. Özellikle sevdâvî marazlara ait ilaç ve tedavilerde kullanılan kelime ve terimler edebiyatta şiir ve nesirlerde geçen kelime veya

[1778] *Şefkat Tezkiresi*, Millet Kütüphânesi Ali Emirî No: 770, y. 102b; Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, C. III, İstanbul 1343, s. 340; Muallim Nâci, *Esâmi*, İstanbul 1309, s. 322; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, C. IV, İstanbul 1314, s. 554; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, C. VI, İstanbul 1316, s. 4578; Fatin, *Hâtimetü'l- Eş'âr*, İstanbul 1271, s. 407; Osman Ünlü, *Ebubekir Nusret'in Sâib-i Tebrizî Şerhleri*, Turkish Studies, 4/6, Fall 2009, s. 444.

[1779] Ebûbekir Nusret Efendi'nin Farsça ve Türkçe şiirlerden oluşan 65 varaklık Divânının bilinen üç nüshası olup bunlar: İÜ Kütp. TY No:515, TSMK Hazine No:879 ve Tire Necip Paşa Kütüphanesi Diğer Vakıflar No: 808'dedir.

mazmunlarda da karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar bu kitap bir halk hekimliği kitabı olarak sade ve sohbet tarzı bir dille kaleme alınmış olsa da iyi bir divan şairinin kaleminden çıkmış olması onun edebî yönden de ele alınıp incelenmesini gerektirmektedir.

Mâ-hazar

Ebûbekir Nusret Efendi'nin: "Daha önceden hazır bulunan şey" anlamındaki "Mâ-hazar" adlı tıbbî muhtevalı eseri, gerek İstanbul'a gelmeden önce, gerekse hâfız-ı kütüblük yaptığı sırada kitaplardan görüp derlediği bilgilerden oluşmaktadır. Bu eser kütüphane kataloglarında: *Mücerrebât-ı Nusret*, *Nusret Efendi Risâlesi*, *Nusret Efendi Mecmûası*, *Mâ-hazar fi't-tıb*, *Risâle-i Tıbb*, *Mecmû'a-i Tıbb* gibi adlarla geçmektedir. Bu eser, *Mâhazar fi't-tıbbu'r-rûhânî ve'l-cismânî* adıyla İstanbul'da 1829 ve 1883 yıllarında iki kez basılmıştır. Eserin önsözünde şöyle denilmektedir:[1780]

[1780] *Emmâ ba'd. Ma'lûm ola ki bu mübtelâ-yı şebeke-i kesret ya'nî Ebûbekir Nusret bir müddet-i medîde 'alâ-hasbe'l-iktizâ elsine-i selâse üzere mevcûd olan kütüb-i etibbâyı mutâla'a ve zarûrî gâh müfredâtından isti'mâl ve gâh terâkîbinden istimdâd iderek ve gâhî erbâb-ı ma'ârif lisânından istifâde olunarak tecribesine muvaffak olup evrâk-ı perîşâna kayd itdiğimiz tecribe-i sahîha üzere vâfir menâfi'-i celîle 'indimizde cem' olup siyyemâ bu tarafa mecbur olmazdan akdem tıbb-ı rûhânî canibine dahi intisâb-ı külliyyemiz sebkat itmegin andan dahi 'ibâdullaha nef'i olacak havâss-ı latîfe kitâblar zahrında ve mecmualar kenârında bi'l-küliyye telefe müşrif ve el-hâletü hâzihi âlem-i berzaha intikâlin dahi esahh alâmeti ve ekser-i ümmetin i'mâr-ı dünyeviyyesinin müddeti olan sittîn ile seb'în beyninde iken ibâdullaha îsâl-i hayr niyetiyle Mâ-hazar nâmında bir risâleyi tertîb ve vedî'a-i kitâb-hâne-i 'âlem itmek ilhâm olundu lâkin bu kadar bir noksânım kaldı ki fakîr kibâr-ı etibbâdan birine musâdefe idüp hidmet itmedim tıbb-ı cismânîden bu mecmû'aya derc olunan müfredât ve mürekkebât cümlesi kütüb-i etibbâda mücerrebdir deyu yazdıkları havâss-ı 'akâkîri ben dahi tecribe idüp sahih olanları cem' eyledim bi'l-iktizâ içlerinde bir müfredi yâ mürekkebi isti'mâle muhtâc olan kimse yine etibbâdan hüsn-i zann itdigi her kim ise anunla meşveret idüp sonra isti'mâl münâsibdir deyu yazdığımız 'avâm içündür yohsa ednâ ehliyyeti olan su'âlden neş'et idecek zararı def' içün kendi tasarrufına kanâ'at ider ve nâdir vâki' olur ki bir 'ilâc maraz-ı ma'nîde her mizâca muvafık gele zîrâ emzicenin ihtilâfı benî-Âdemin çehrelerinin ihtilâfına benzer ki eger bu husus imkânda olsa bir maraza beş yüz 'ilâc yazmazlardı hemân ma'rifet sen kendi mizacına muvafık 'ilâcı bulmakdır isterse âhara zarar itsün lâkin fakirde cem' olan havâss iki kısmdır bir kısmı bi'z-zât kendi tecribe itdigim 'ilâclardır ki takdîm olundu ve bir kısmı dahi sâhibinin tenbîhi ve mücerrebidir deyu şehâdetine i'timâd olunup isbât olunması münâsib görülen müfredât ve mürekkebâtdır şimdi bu kuvvetlü mu'ârıza teveccüh eylediği elbette tahrîr idüp cevâb-ı şâfî virilmedikçe merâtib-i sa'yimiz ma'lûm olmaz meselâ elbette bu risâleye râzî olmayup böyle bir fenn-i celîle üstâdsız tasaddî itmeğe tabî'atı ruhsat virmez. Kâmilin biri dir ki behey efendi bundan murâdın şöhret ve izhâr-ı fazîlet ise sen kendi fenninde Sâ'ibi şerh eyledin taraf-be-taraf makbûl olup yazıldı yok halka îsâl-i menfa'at ise sen kendi ikrâr eyledin ki kütüb-i etibbâdan cem' eyledim deyu; pes böyle olunca hâsıl-ı tahsîl 'abes bir ma'nâ oldı ve bu su'âl elbette vârid olur, cevâb budur ki evvelâ bu risâle usûl-i tıbb üzere emrâz-ı muhtelifenin vakt ve mizâc ve 'ömr-i muktezâsı üzere tedâbîri beyân içün degildir ki üstâdsızlık mâni' ola ve sâniyen murâdım 'ibâdullaha îsâl-i hayrdır ve kütüb-i etibbâda perîşân olan havâssı herkes tecribe itmez ve tecribe iden tabîb ise kitaba yazmak değil bi'l-külliyye ferâmûş itmeğe sa'y*

Bilinsin ki bu kesret ağına tutulmuş Ebûbekir Nusret, uzun bir süre işi gereği üç dilde mevcut tıp kitaplarını inceleyip bazen zarurî, bazen medet umup kullanarak, bazen de ehillerinden dinleyerek tecrübeye muvaffak oldu ve sayfalara kaydettiği faydalı bilgileri toplayıp, özellikle bu tarafa gelmeden önce rûhânî tıbb ile de tam bir ilgisi olduğundan, ondan da kitapların arkasında ve mecmuaların kenarında yok olmaya yüz tutmuş, insanlara faydası olacak havâssı -âhirete intikâlin alâmeti ve ümmetin çoğunun dünyasını onarmasının müddeti 60-70 arasında olduğundan- insanlara bir hayır ulaştırmak niyetiyle Mâ-hazar adında bir risâle yazıp bir hediye bırakmak istedi. Lâkin bir eksiğim var ki, büyük tabiplerden birine rastlayıp hizmet etmedim; cismânî tıptan bu mecmûaya yazılan ilaçların hepsi tabiplerin kitaplarında mücerrebdir diye yazdıkları ilaç ve bitki kökleri olup ben de bunları deneyip gerçek olanlarını yazdım, Bunlardan bir basit veya bileşik ilacı kullanmak isteyen kimse yine de tabiplerden iyi bildiği birisiyle görüşerek kullansın. Bu yazdıklarımız avâm içindir, yoksa en az ehliyeti olan sual ederek çıkacak zararı gidermek için kendi tasarrufuna kanaat eder. Bir ilacın her mizaca uygun geldiği az görülür; çünkü mizaçların ihtilâfı insanoğlunun çehrelerinin ihtilafı gibidir ve eğer bu husus mümkün olsaydı bir maraza beş yüz ilaç yazmazlardı; isterse başkasına zarar versin, marifet kendi mizacına uygun ilacı bulmaktır. Bende bulunan havâss iki kısım olup, bir kısmı bizzat kendi tecrübe ettigim ilaçlar, bir kısmı da sahibinin tenbîhi ve mücerrebidir diye şehâdetine güvenilip ispat olunması uygun görülen

---

ider; zîrâ her 'illetin rütbesine göre bir serî'ü'l-eser 'ilâcı vardır ki gâhîce bir günde bir mühlik ve müzmin olacak marazı izâle ider, lâkin tabîbin işine yaramaz ve hasta bu müşkil marazı benden gider diyü ikrâm u ihsânda kusûr ider ve dimez ki bu adam bana merhamet idüp bir sene müddetde şifâ müyesser olmayan 'illeti bir günde giderdi yâhûd etibbâ bu 'illet şu sende olan âdemden zâ'il olmaz dimişdir benden bu tabibin 'ilâcıyla zâ'il oldı bârî bir ayda on kerre geldiğine nisbet otuz beş guruş olsun vireyim. Pes tabîb tûl u dırâz tedâbîre şurû' itmedikçe o hastadan intifâ' olmayacağın tahkik ider ammâ tabîb olan 'illeti teşhîs ve tedbîrinde isâbeti bin altuna fedâ itmek lâzım ve hasta dahi 'ilel-i müşkileden âsân vechile halâs oldukda tabîbe me'mûlünden ziyâde ikrâm itmek vâcib idi ammâ ne öyle tabîb kaldı ve ne böyle hasta te'emmül eyleye, etibbânın te'lîf eylediği kitâblar cümlesi tedâbîr-i tavîleden 'ibâretdir her 'illetin havâssına nâdir tasaddî iderler meğer halkdan müstağni olan kibâr-ı etibbâdan bulına, zîrâ nefs-i insân şuhh u buhl üzere mecbûldür, bir mahalle bu kadar nefâyis cem' idüp halka şâyi' itmek nâdir vâki' olan umûrdandır ki fakîr ile'l-ân bu fakirin bu risâlesi tavrında bir menfa'at bir te'lîf görmemişdir üstada müsâdefe itmedim diyü ikrâr itdigimden zann itme ki hemân her ne olursa olsun gice odun kesenler gibi ratb u yâbis cem' eylemiş olam; lâ vallahi niyetime halel gelmesün diyü bi'l-külliyye iftihârı terk eyledim yohsa sana bu makâmda bir mikdâr üstâdâne hâller tahrîr ideydim ki bu risâleyi ism-i a'zamdır diyü ketm ideydin hemân sen bu risâlede yazdığım vech üzere ziyâde ve noksân itmeyüp iktizâ itdikçe isti'mâl idersin Nusret ne yazmış ma'lûmun olur eger murâdımız bundan intifâ'-ı dünyevî olsa elbette dîbâcesine kibârdan birini takdim idüp bir mikdâr menfa'at celb itmek gayet âsân idi, lâkin bu âna dek o tarîka sülûk itmedik, şimdi beş günlük 'ömr içün tedârükün ma'nâsı kalmadı. (Mecmûa-i Tıbb, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 9326, vrk. 2a-6b)

ilaçlardır. Şimdi bir güçlü itirazcının suali yazılıp tatmin edici bir cevap verilmedikçe çabamızın dereceleri bilinmez. Meselâ, bu risaleye elbette razı olmaz ve böyle büyük bir fenne üstadsız girişmeye tabiatı hiç izin vermez. Onlardan birisi der ki, behey efendi, bundan muradın şöhret ve üstünlük göstermekse sen kendi sanatında Sâ'ibi şerhettin her tarafta makbul oldu. Yok, halka faydalı olmaksa, tıp kitaplarından topladım diye sen kendin söyledin; böyle olunca tahsilin boş bir manaya vardı. Bu sual elbette gelir ve cevabı da şudur: "Evvelâ bu risale tıp usulü üzere çeşitli hastalıkların vakit, mizaç ve ömrü üzerine tedbirleri bildirmek için değildir ki üstadsızlık mâni olsun. İkinci olarak, amacım insanlara faydalı olmaktır ve tıp kitaplarında dağınık hâlde duran havâssı herkes tecrübe etmez ve tecrübe eden tabip ise kitaba yazmaya değil tamamen unutmaya çalışır. Çünkü her illetin derecesine göre etkili bir ilacı vardır ve bazen çok tehlikeli bir marazı bir günde giderir, ancak tabibin işine yaramaz ve hasta bu müşkil marazı benden gider diye ikramda kusur eder ve demez ki bu adam bana merhamet edip bir senede şifası bulunmayan illeti bir günde benden giderdi; yahut tabipler bu illet şu sende olan adamdan gitmez demişti, bu tabibin ilacıyla benden gitti, bari bir ayda on kere geldiğine 35 kuruş olsun vereyim. Bu sebeple tabip uzun uzadıya tedbirlere başlamadıkça o hastadan faydalanılmayacağını anlar. Ancak, tabibin illeti teşhis edip tedbirinde isabeti bin altına feda etmesi gerektiği gibi, hasta da müşkil illetlerden kolayca kurtulduğunda tabibe beklediğinden daha çok ikramda bulunmalıdır; ama ne öyle tabip kaldı ve ne de böyle hasta düşünülebilir. Tabiplerin yazdıkları kitapların hepsi uzun tedbirlerden ibarettir ve halktan doygun olan büyük tabiplerin dışındakiler her illetin havâssına nadir girişirler; çünkü, insan nefsi cimridir. Bir yere bunca güzellikleri toplayıp halka duyurmak az görülür işlerdendir ve bu fakirin bu risalesi gibi faydalı bir eser görülmemiştir. Bu sözümden, gece odun kesenler gibi yaş kuru her ne olursa olsun toplamış olduğumu zannetme. Hayır, vallahi niyetime halel gelmesin diye övünmeyi tümüyle terkettim, yoksa sana burada bir miktar üstâdâne hâller yazardım ki bu risâleyi ism-i azamdır diye gizlerdin. Sen daima, bu risalede yazdığım şekil üzere az çok demeyip gerektikçe kullan, Nusret ne yazmış malumun olur. Eğer bundan muradımız dünyevi menfaat olsa, önsözüne büyüklerden birinin takdimini koyup bir miktar menfaat sağlamak elbette çok kolaydı; ama bu ana dek o yola gitmedik. Şimdi beş günlük ömür için de tedarikin manası kalmadı.

Bu paragrafa göre, büyük bir tabibin yanında yetişmeksizin Arapça, Farsça, Türkçe birçok tıp kitabı okuyup öğrendiği ilaç ve tedavileri bizzat denemiş ve daha sonra da bu bilgileri, özellikle de İstanbul'a gelmeden önce ilgilendiği rûhânî tıbba dair havâs bilgilerini bir hediye olarak Mâ-hazar adlı kitabına kaydetmiş olan Nusret Efendi, tıp kitaplarında gördüğü ilaçları bizzat denemiş ve gerçekten faydalı olanlarını eserine almıştır. Yani, rastgele her

bilgiyi değil, bizzat denediklerini kaydetmiştir. Mizaç farklılığı insanoğlunun bir özelliği olduğu ve bir ilaç da her mizaca iyi gelmediği için bir maraza beş yüz farklı ilaç yazılabilir ve bu sebeple marifet kendi mizacına uygun ilacı bulmaktır. Daha ziyade, sevdavî yani kara sevda marazlarında uzman olan Nusret Efendi de eserinde genellikle bu hususa dair ilaç, vefk ve havasları yazmıştır. Bu kitapta iki kısım havas olup bir kısmı bizzat denediği, diğer kısmı da sahibinin tenbîh ve mücerrebi olan ilaçlardır. Nusret Efendi bu konuda bir itiraz olabileceğini de hissederek tatminkâr bir cevap gerektiğini söyleyip şöyle demektedir: "Böyle büyük bir ilme hocasız girişilmesini asla kabul etmeyen kişi der ki, bundan amacın şöhret ve üstünlükse sen kendi işine bak; işte Sâibi şerhettin de her yerde makbul oldu. Yok, halka faydalı olmaksa, tıp kitaplarından topladığını kendin söyledin ki böyle bir tahsil de boştur." Nusret Efendi bu suale şöyle cevap verir: "Öncelikle bu kitap, tıp usulüne göre hastalıkların zaman, mizaç ve süresi üzerine tedbirleri bildirmek için değildir ki hocasızlık mâni olsun. İkinci olarak, amacım insanlara faydalı olmaktır ve tıp kitaplarında dağınık hâlde duran havâssı herkes tecrübe etmeyeceği ve tecrübe eden tabip de kitaba yazmaya değil tamamen unutmaya çalışacağı için bunları kaydettim. Çünkü her illetin derecesine göre etkili bir ilacı olup, bu bazen çok etkili bir illeti bir günde giderir; ancak tabip, hastadan gerekli ikramı göremeyeceğini düşünerek o kısa yolu değil, uzun tedbirleri seçer. Ancak yine de tabip, illeti teşhis edip tedbirinde isabeti bin altına feda etmeli, hasta da müşkil illetlerden kolayca kurtulduğunda tabibe beklediğinin üstünde ikramda bulunmalıdır. Şimdi ne öyle tabip kaldı, ne de böyle hasta var." Nusret Efendi, tabiplerin yazdıkları kitapların genellikle uzun tedbirlerden oluştuğunu ve doygun büyük tabiplerin dışındakilerin cimrilikten her illetin havâssına nadir giriştiklerini söyleyerek tabiplerin cimriliğini ve hastaya kısa ve etkili yolu göstermemelerini eleştirmekte ve kendi kitabının farkını ortaya koymaktadır. Yani onun kitabında bunca güzellikler bir araya toplanıp halka duyurulmuştur ve bu da az görülür işlerdendir. Ama Nusret Efendi bu sözünden gece odun kesenler gibi yaş kuru her ne varsa toplanmış olduğu sonucunun da çıkarılmamasını istemektedir. O, bu kitaptan dünyevi menfaat beklemediğini, eğer beklese ustaca terimler kullanarak ve büyüklere takrizler yazdırarak kitabını ism-i azam gibi kutsal gösterebileceğini, ama sırf niyetini bozmamak için övünmeyi tümden terkettiğini, beş günlük ömür için birtakım ikbal yollarına gitmediğini belirtmektedir.

Mâ-hazar'ın Muhtevası

Genellikle tecrübî tıp bilgileriyle ilaç, tedavi, havâss, vefk, nüsha vs.den oluşan eserde geçen marazlar ve tedavileri varak numaralarıyla birlikte aşağıda gösterilmektedir:[1781]

'Azâ'im ve tılısmât ta'rîfî beyanındadır 6b
Sar' ve ümm-i sıbyân için vefkdir 10b
Vaz'-ı haml için vefkdir 13b
Ma'sûmlara uyku için vefkdir 15b
Recûliyyeti mün'adim olan âdem için havâsdır 15b
Mazarrat-ı tâ'ûnı def' için havâsdır 18a, 21b, 22a
İbtâl-i sihr için havâsdır 23b, 24b
Sihr te'sîr etmemek için vefkdir 25b, 26a-b
Sıtma için nüsha 28b
Sirkat olunan eşyâyı bulmağa havâss 29b
Mansıb ve cem'-i mâl için havâss 31b
Itlâk-ı menfî için vefk 33a
Maraz-ı meçhul için vefk 34a
Mechûlü's-sebeb gazab ve mükedderâtı def' için havâss 35a
Feryâd-res havâss ve esmâ 37b, 38a
Havâss-ı esmâü'l-hüsnâ 38b
Havâss-ı ihlâs-ı şerîf 38b
Havâss-ı tevhîd-i şerîf 38b
Tafsîl-i menâfi'-i havâss-ı 'akâkîr 40a
Ellerde olan tuzlu balgam ve belden aşağı olan kurûh-ı habîselere dühn-i kurşun 42b
Fâlic 'illetine ve kollarda ve barmaklarda olan uyuşukluğa ve emsâline dühn-i şerîfdir 44a
Bir 'uzvdan hiss ü hereket mün'adim olsa tılâ olunacak dühn-i şerîfdir 45a
Kiremit yağıdır ki ba'zı evcâ'a isti'mâl olunur 46a
Eyyâm-ı şitâda ellerin yarılmasına ve lezzet-i cimâ'a bir dühndür 48a
Şişlere ve kabarcıklara tılâ olunacak dühn-i şerîfdir 48b
Ağız ve boğazda olan frenk 'illetine dühndür 49b
Veca'-ı mefâsıla tılâ olunacak dühndür 50a
Menâfi'-i dühnü'z-zeheb 50a, 53b
Verem ve hüzâl 'ârız olan kimesnelere 'ilâcdır 55a
Hummâ, ağız kokusu, mesânede taş, dîk-ı nefes ve sevdâdan neş'et eden emraza 'ilâcdır 56a

[1781] Esas alınan nüsha: Mecmûa-i Tıbb, 06 Mil Yz A 9326, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 114 vrk.

Frengi ve tasfiye-i deme devâdır 57a
Süddeyi def'e 'ilâcdır 57b
Çilek suyunun menâfi'idir 58a
Za'f-ı kalbi izâleye mâ'-ı lahm-ı ganem 58b
Veca'-ı sadr için 'ilâcdır 60b
Kat'-ı nezleye, bir mahalden kan gelene, kuvvet-i a'zâya ve taklîl-i rutûbâta menâfi'dir 62b
Sür'at-i inzâli def'e 'ilâcdır 63a
Balgamdan ve sevdâdan 'ârız olan 'illete ve evcâ'-ı mefâsıla ve 'ırk-ı nesâya 'ilâcdır 64a
Cimâ'dan kesilmiş âdemlere ve kuvâsına za'f gelenlere 'ilâcdır 65a
Mi'desi ta'âm kabul itmeyüp istifrâg idenlere 'ilâcdır 67b
Rutûbetlü mizâca takviyet için 'ilâcdır 68a
Habs-i bevli def'e bir mu'âlece 69a
Et yaran 'illetine mu'âlece 69a
Nezleden diş etleri şişse def'ine 'ilâc 70a
Öksürük envâ'ına mahz-ı şifadır 70b
Sarılığı def'e 'ilâcdır 70b
Burunda olan yaralara 'ilâcdır 71a
Sür'at-i inzâli mündefi' 'ilâcdır 71a
Nisyânı def'e 'ilâcdır 71b
Uyuzluğı def'e 'ilâcdır 72a
Kuru giciyik'ilâcıdır 73a
Kasık yarığına 'ilâcdır 73b
Hunnâk mu'âlecesidir 74b
Balgamı ishâl için 'ilâcdır 74b
Sevdâ ve balgamı ihrâc için şerbet ve ma'sûm üzerine gelen havaleye 'ilâcdır 75b
Kesret ile su içmeği dâfi' ve vücûdda olan ta'affüni ve kabzı def'e 'ilâcdır 77b
Hunnâk ve nezleye nâfi'dir 78a
Diş ağrısına ve diş etleri şişmesine isti'mâl olunacak enfiyyedir 78b
Kibrît suyı tâ'ûn ve emsâli 'illetlere 'ilâcdır 80a
Hummâyı rib' için 'ilâcdır 81a
Mesânesinde taş tekevvün idene 'ilâcdır 81b
'İllet-i vereme hâssalu bir devâdır 82a
Bel ağrısı ve kemiklerden bürudeti muhric bir devâdır 82b
Mistaki menâfi'idir 83a
Diş diplerinde olan şişlere ve ishâl ve za'f-ı mi'de için isti'mâl olunur 83b
Mesânesinde taş olana'ilâcdır 84a

Yılan sokmuş kimesyene ‘ilâcdır 85a
Mecrâ-yı bevlde olan taşı izâleye ‘ilâcdır 85b
Menâfi’-i cedvâr 86a
Menâfi’-i misk 87b
Dayyık-ı sadrı ve kesret-i balgamı def’e edviyedir 89b
Rîh-i bâsûr def’ine ‘ilâcdır 90b
Hâmile olmak için mücerreb devâdır 92a
İshâli kat’ için mücerreb devâdır 92a
Fâhişeyi zinâdan kat’a ‘ilâcdır 92b
Sparta ma’cûnının musahhahıdır 94a
Diş ağrısına ‘ilâcdır 95a
Hunnâk ‘ilâcıdır 95b
Küçük dil şişdikde def’ine ‘ilâcdır 96a
Takviyet ve telyîn ve izdiyâd-ı meni için ‘ilâcdır 96a
Gözlük isti’mâline muhtâc itmez bir kühldür 96b, 97a
Dem-i bâsûrun kat’ına ‘ilâcdır 98a
Hummâ-yı muhrıkaya ‘ilâcdır 98b
Ellerde ve ayaklarda olan şişlere ‘ilâcdır 99b
Menâfi’-i kesîreyi şâmil habb-ı eyâricdir 100a
Sancu için ‘ilâcdır 101b
Gözine su inmeğe müsta’idd olana ‘ilâcdır 102a
Burun kanını kâtı’ ‘ilâcdır 102b
İstiskâ-yı lahmîye ‘ilâcdır 103a
Temregü gibi haşin çıbanlara ‘ilâcdır 104a
Inçkırık ‘illetine ‘ilâcdır 104a
Hurkatu’l-bevle ‘ilâcdır 104b
Mesâneden taş ihrâcına ‘ilâcdır 104b
Burun yarasına ‘ilâcdır 104b
Boğazı kısılup sadâ çıkmasa def’ine ‘ilâcdır 105a
İshâli kat’a ‘ilâcdır 105a
Sovukdan oaln zükâma ‘ilâcdır 105b
Bâsûra ‘ilâcdır 106a
Kulak ‘illetlerine ve ru’âf-ı kattâl için ‘ilâcdır 106a (ru’âf-ı kattâl ya’nî dâ’imâ akup ihlâk mertebesi olan burun kanıdır)
Temregüye ‘ilâcdır 107a
Ellerde olan siğile ‘ilâcdır 107a
Telyîn-i tabî’at ve def’-i balgam ve envâ’-ı riyâhı râfi’dir 107b
‘Ale’s-sabâh humâr-ı hâbı ref’e ‘ilâcdır 107b
Göz ağrısından uyhu uyuyamadıkda olunacak ‘ilâcdır 107b
Ma’sûmların öksürüğüne ve bükâsına ‘ilâcdır 108a
Tasfiye-i savt için ‘ilâcdır 109a

Müshilâtdan sonra isti'mâle şâyeste devâdır 109a
Kuvvet-i dimağa ve rutûbât-ı fâsideyi def'e ve 'illet-i fâlice 'ilâcdır 109b
Etfâlde olan soğulcana 'ilâcdır 110a
Tuzlu balgama 'ilâcdır 110a
Yanık için 'ilâc-ı diğer 110b
Sar'a 'illetinin def'ine 'ilâcdır 110b
Baş ağrısına rûhânî devâdır 110b
İshâli kat'a 'ilâc-ı digerr 111a
Sıtma def'ine 'ilâcdır 111a
Takviyet için mücerrebdir 111b
Takviyet ve tesmîn için'ilâcdır 111b
Sakız yağının istihrâcı tarikidir 112b
Terkîb-i sufûf-ı eyâric 112b
Tuzlu balgam ve safrâyı izâle edici 'ilâcdır 113a

Eserin ilk maddesi efsun, sihir, büyü gibi ruhî ve aklî marazlara ait konularda ilaç olarak kullanılan azâim (kötü şeyleri defetmek için yazılan duâlar) ve tılsımlarla ilgili olup, bunlar aynı zamanda aşkla ilgili konulardır. Bu konuda şöyle denilmiştir:

Efsun ve tılsımların tarifi: Bilinsin ki âlemde her ne kadar efsun, tılsım, vefk, sihir vb varsa hepsinin manası sebeplerin sebebi Rabbülâlemîne dua etmektir ve bunlardan ortaya çıkan eserler de kabuldur. Hatta sihir yapan sihrini söylediğinde bunlar bir kimseye zarar veremez; ama sihir yapan sihrini etkili kılmak için Allah'ın izniyle der. Kulun itikadında benim bu işlerimi yaratan Rabbülâlemîndir diye bir azim olsun, ya da Allah'ın izni olmasa da ben bu işi yaparım, filan şeytân kâdirdir, yıldızların ruhâniyetinde bu güç vardır marifet sadece yolunu bilmektir gibi küfür sözler bulunsun farketmez. Doğrusu, Rabbülâlemîn ulvî ve süflî, zarar ve yarar yönünden bir miktar havâss bahşetmiş olup, istediğinde o hâssayı geri alır. Buna en büyük şahit budur ki ne kadar havâss varsa onun karşılığında o hâssayı iptal eden bir mana vardır. Meselâ mıknatıs demiri çeker, ama mıknatısa sarmısak sürünce çekimi yok olur. Mevlâ insanı bütün mahlukattan sonra yaratıp ondan önce yaratılanların manaları insanda bulunduğundan insan hangi hususa zihnini bağlayıp yönelse o husus elbette oluşur, bu hususta salihlik, İslâmlık şart değildir. Zihni toplamayı riyazet ve mücâhede ile elde edince her neye yönelinse olur. Ama bu zihin toplamanın manası olmazsa şekli bulunsun diye vefkler, sayılar, uğurlu vakitler, dualar ve uygun buhurları toplayıp vesileler hazırladılar. Eğer itikad ve amelde küfre dair iş varsa sihir olur, ameli bunlardan uzaksa havâss olunur.

Bu bölümde Şair Ebûbekir Nusret Efendi bir vefk tarifinden önce:

Bu bir 'acîb nâdiredir kimse te'emmül itmez
İdesin bir varaka şekl ü hurûfı tahrîr
Bu murâd ile varakayı hâmil olan âdemden
Marazı ref' ide zâhir ola andan te'sîr
Aç gözün eyle nazar işte tecellî itdi
Âftâb-ı felek-i kudret-i dânâ-yı habîr

diyerek verdiği vefkin önemini belirtir. Sar' ve ümm-i sıbyân[1782] nüshası denilen bu mühim vefki Nusret Efendi Halebde sohbet ettiği Şeyh Muhammed Kürdî'den mezunen almıştır.[1783] Müselles adı verilen bu vefkin şekli şöyledir:

[1782] Bir havale geçirmeyle ortaya çıkan çocuk ve anne hastalığı olup, genellikle doğumdan sonra veya yalnızlıktan oluşan bir korkudur. Düşüğe de sebep olabilir.

1783 FASL. *'Azâ'im ve tılısmât ta'rîfi beyanındadır. Ma'lûm olsun ki her kadar 'âlemde 'azâ'im ve talâsım ve evfâk ve sihr ve aksâmı var ise cümlesinin me'âl ü merci'i muharrikü'l-harekât olan Rabbü'l-'âlemîne du'â itmekdir ve bunlardan zuhûr iden âsâr icâbetdir, hattâ kelâm-ı münzelde sâhiri ve sihrini zikr itdikde anlar bir kimseye ızrara kâdir değillerdir; ammâ Allahın izniyle diyü buyurur ve izn-i İlâhîden murâd bu makâmda sâhire o zararı itmeğe temkin ü kudret virmesinden 'ibâretdir. Gerek 'abdin i'tikâdında benim bu ef'âlimi halk idüp andan bu eseri izhâr iden bi'z-zât her cihetden şerîkden münezzeh olan Rabbü'l-'âlemîndir diyü 'azm ü cezm olsun ehl-i İslâm gibi ve gerek Allahın izni olmasa da ben bu işi yaparım yâhûd filân şeytân kâdirdir yâhûd rûhâniyyet-i kevâkibde bu kudret vardır hemân ma'rifet tarîkini bilmekdir diyü küfr ü dalâl olsun. Ammâ i'tikâd-ı sahîh budur ki Rabbü'l-'âlemîn 'ulvî ve süflî eczâ-yı kâinâtın cümlesine zarar ve menfa'at yüzinden bir mikdâr havâss kerem itmişdir; lâkin murâd itdikde o hâssadan 'azl ider ve bu da'vâya şâhid-i a'zam budur ki her ne denlü havâss var ise anın mukâbilinde o hâssayı ibtâl idecek bir ma'nâ vardır ki erbâb-ı ma'ârif 'indinde meşhur u mütevâtirdir Hakîm u 'Alîm kâ'inâtı bu sûretle halk eyledi hattâ cümle mevcûdâtın iftikârı ve 'aczi zâhir olsun diyü meselâ mıknatıs hadîdi cezb ider ammâ mıknatısa sarmusak sürmek mâni' isminin mâ-sadakı olup cezbden mu'attal ider. Pes ma'lûm oldı ki eşyâların cümlesi hicâbdır ve esbâbdır anların halkından mü'essir-i hakîkî âsârı halk ider. Ve ma'lûm ola ki Mevlâ-yı Müte'âl insânı cümle mahlûkâtdan sonra halk idüp insândan evvel her ne halk olundı ise ma'nâların insândan derc itdigine binâen insân her ne husûsa zihni rabt idüp şurûtıyla teveccüh eylese elbetde o husûs vücuda gelür Hâlıkı böyle murâd itmiş cümle muhakkıkîn bu ma'nâya kâ'illerdir ve bu hususa salâh u İslâm şart değildir, belki murâd o cem'iyyet-i hâtırı tefrikasız zabt itmenin tarîkini riyâzat ve mücâhedât ile tahsil edince her neye teveccüh eylese husûle gelür gerek hayr ve gerek şerr ve çünki bu hâlet herkese müyesser olmaz ve her mizâca riyâzet-i şedîde el virmez nâ-çâr bu cem'iyyetin ma'nâsı olmaz ise sûreti bulunsun diyü evfâk ve a'dâd ve evkât-ı sa'îde ve kırâ'et-i 'azîmet ve a'mâl-i münâsib buhûrları cem'le birer vesîle tedârük itdiler gerek halâl ve gerek harâm eger i'tikâd ve 'amelde küfriyyâta dâ'ir iş var ise sihr olur, yok 'ameli bunlardan münezzeh ise havâss olunur, murâdımız bu takdirlerden budur ki envâ'-ı a'mâle benî-Âdem du'â mefhûmından çıkmaz ve âsârı dahi icâbet ma'nâsından ayrılmaz ve bu husûs bir 'ameldir ki ehl-i îmân olana bu kadarca tahsîli elzem-i levâzım-ı dîniyyedendir. Ve bir âdem 'ömrinde du'â itmese yine o âdemin harekât u sekenâtından hâsıl olan ef'âlin cümlesine bir âdem 'ârifâne te'emmül eylese o âdem lisân-ı ef'âli ve muktezâ-yı a'mâli üzere Rabbu'l-'âlemîne du'âdadır ki Yâ-Rabbi beni şu rütbeye vâsıl eyle diyü bir du'âdır ki lisân du'âsına benzemez, zîrâ elbetde kabûl olur cezâ-yı vifâk üzere ve bu sûretde bir sârikin yâhûd bir zâlimin cemî'-i a'zâsı ef'âli lisanıyla Yâ-Rabbi bir sâ'at akdem*

Nusret Efendi'nin verdiği tarife göre *Evvelâ bu dört vefki yazıp etrafına besmeleden âmîn lafzına kadar harfler ayrı ayrı yazılır, ama yazan ve mahalline koyan kişi abdestli olmalıdır. Bundan başka bu illet için taşınan nüshalar çıkarılır, muşamma gerekmeyip sadece birkaç kat beyâz tülbende sarılıp başı dikilir, yazıldıktan sonra nüshaya bakarlar, zira bir harf eksik olsa etkisi olmaz. Cinler ve şeytanlar bu nüshanın etrafına uğrayamazlar, lâkin halk bu marazı hep ruhlardan bilirler, tabipler de cinni tümden inkâr ederler. Bir adamda marazın sadece cinden mi yohsa marazdan mı olduğunu farketmek için bir kere bu nüsha başı dikilip bakılır, eğer maraz gitmezse bu konuda ve diğer sevdâvî marazların başlangıcında sinameki matbûhı içirilir. Cinni inkâr ehl-i İslâma yakışmaz; hem Kur'ân kelâmullahdır diye inan ve hem de cinni inkâr et, Allah korusun. Fâtiha-i şerîfenin her derde derman olduğu herkesin malumudur. Vefklerin ahvâlinden şu kadarını bilirim ki İmâm Gazâlî Münfericesinde bunu anlatmış ve bunlara tevessül ve dua etmiştir. Bu nüshadan akıllar şaşkın olup birçok etkisi görülmüştür, anlatılsa büyük bir kitap çıkar. Hatta taşradan gelip benden bu nüshayı alanlar anlattı ki henüz İstambul'da iken 900 km.lik yerde aşktan hasta olanlar haber verip teessüf etmişler ki o nüsha seninle gittiğinde bir daha biz seninle görüşemeyiz diye, Halep'te kızı saraya tutulan bir tâcir, Şeyh Muhammed merhûmla ücrette anlaşamamışlar ve sonunda Halep valisi Hüseyin Paşa kızın pederinden şeyhe sekiz yüz guruş vermesini istemiş. Çünkü şeyh her hastanın hâline göre ücret almayınca onu vermezdi, geçim kaynağı sadece bu nüshaydı. Ama bana ücretsiz vermesi uzun bir hikâyeye dayanır ve kırk beş sene gizledikten sonra İstanbul'a gelecek olduğumda bana verdi. Lâkin ben öyle cömertçe saçtım ki kıyâmete dek kaybolmaz. Bu meşrep benim bazı nadir havâssı elde etmeme mâni oldu, zira her fende bir ehl-i marifet bulunursa elbette cimrilik de en üst*

---

helâk idüp bir mikdâr 'ibâdın râhat eyleye diyü du'â iderken yalnız lisanıyla 'afv u 'âfiyet istemek bir dürlü fâ'ide itmez ve el-hâletü hâzihi suret-i du'âdan hurucun imkânı olmadığı ma 'lûm olunca deryâ-yı muhîtden bir katre-i mukaddeme-i havâss-ı rûhâniyyede tafsîl olunup ba'dehu bu fakîr-i pür-taksîrde cem' olan havâss-ı mübârekelere şurû' oldukda du'âdan ferâmûş itmeyeler.

FASL. Beyt: *Bu bir 'acîb nadiredir kimse te'emmül itmez - İdesin bir varaka şekl ü hurûfı tahrîr*
Bu murâd ile varak hâmil olan âdemden- Marazı ref' ide zâhir ola andan te'sîr
Aç gözün eyle nazar işte tecellî itdi - Âftâb-ı felek-i kudret-i dânâ-yı habîr
Nesr: Evvelâ Halebde sohbet şeyhimiz Şeyh Muhammed Kürdî hazretlerinden ahz u me'zûn olduğumuz sar' ve ümm-i sıbyân nüshasıdır, hâlâ Âstânede müddet-i medîdeden berü taraf be-taraf tecribe olunmadadır ve sûreti budur:

	٨	٣	٤		٢	٧	٦		٦	١	٨		٤	٩	٢	
	١	٥	٩		٩	٥	١		٧	٥	٣		٣	٥	٧	
	٦	٧	٢		٤	٣	٨		٢	٩	٤		٨	١	٦	

ب س م ا ل ه ا ل ر ح م ا ن ا ل ر ح ی م ا ل ح م د ل ل ه ر ب ا ل ع ا ل م ی ن آمین

derecede olur, hatta kendisi için bile vermez, Allah korusun ne öyle marifet, ne de öyle cimrilik lazım, Allah'ın verdiği kadar yeter.

Mâ-hazar'ın Dil ve Edebî Yönden Değeri

Eserinde hastalıkları genellikle ruhânî tıp çevresinde ele alıp tedavi ve ilaçlarını da vefk, havâss, sayılar, uğurlu vakitler vb. yollarla vermiş olan Nusret Efendi bunları hem tıp kitaplarını okuyarak, hem de bizzat tecrübe ederek elde etmiştir. Nusret Efendi divan sahibi bir şair olup eserinde bunun izleri çok fazla ortaya çıkmamakta, dil ve üslup halka göre kurulmuş gözükmektedir. Hatta bu eserde yer yer, halk arasında kullanılan devrik ve düşük cümleler de görülmektedir. Nusret Efendi bu yolu büyük ihtimalle halka hitap eden bir halk hekimliği kitabı yazmış olmasından dolayı seçmiş olmalıdır. Mesela şu cümlelere bir bakalım:

Şimdi bu kuvvetlü mu'ârıza teveccüh eylediği elbette tahrîr idüp cevâb-ı şâfî virilmedikçe merâtib-i sa'yimiz ma'lûm olmaz, meselâ elbette bu risâleye râzî olmayup böyle bir fenn-i celîle üstâdsız tasaddî itmeğe tabî'atı ruhsat virmez. Kâmilin biri dir ki behey efendi bundan murâdın şöhret ve izhâr-ı fazîlet ise sen kendi fenninde Sâ'ibi şerh eyledin taraf-be-taraf makbûl olup yazıldı. Yok halka îsâl-i menfa'at ise sen kendi ikrâr eyledin ki kütüb-i etibbâdan cem' eyledim diyü...

Günlük dile ait sohbet tarzı cümleler olan bu cümlelerin edebî ve akıcılıktan uzak olduğu görülmektedir. Ayrıca, eserin yüzden fazla nüshasında birçok yanlış ve uyumsuz cümlecik görülmekte ve bu da eserin bir el kitabı olarak elden ele, dile dile dolaşıp orijinal cümle ve ifadelerinde değişiklik oluşabildiğini düşündürmektedir. Böyle olmakla beraber eserin bir şairin kaleminden çıkmış olduğu yer yer rastlanan edebî ifade, ibare, beyit ve vecizelerden anlaşılmaktadır. Mesela birinci madde olarak ele alınan "azâim ü talâsım" bahsinde verilen vefkin önemini okuyucuya anlatmak için önce iki beyitle bir giriş yapılmış ve:

Bu bir 'acîb nâdiredir kimse te'emmül itmez
İdesin bir varaka şekl ü hurûfı tahrîr
Bu murâd ile varakayı hâmil olan âdemden
Marazı ref' ide zâhir ola andan te'sîr
Aç gözün eyle nazar işte tecellî itdi
Âftâb-ı felek-i kudret-i dânâ-yı habîr

denilmiştir. Eserde ele alınan marazların çoğuna müselles veya muhammes adı verilen kareli tablolarda sayısal usulde vefk, havâs adlı dualar verilmiştir ki bu, ruhânî tıpla ilgilidir ve edebiyatta ahlât-ı erbaadan (insan vücudundaki dört sıvı) sevdâ ile ilgili görünmektedir. Bilindiği üzere vücutta sevdâ dengesiz olduğunda aklî ve psikolojik hastalıklar ortaya çıkmaktadır.

Yazılan vefk veya havâslar ise manevî tesir için okunan güçlü dualar olup aklî ve ruhî tedaviye aittir. Eserde verilen ilaç, deva, yağ, vefk, havâs vd. tedavi şekilleri cismânî veya ruhânî karışık hâlde verilmiştir. Mesela, sara, ümm-i sıbyân, düşük, bebeklere uyku, erkekliği gidene, tauna, sihri iptale, sıtmaya, çalınan eşyayı bulmaya, sürgünün kurtulmasına vs. yazılan vefk ve havâslar eserde ilk sıralarda olup daha sonra cismânî tıbba ve maddi ilaçlarla tedavilerine yer verilmiştir. Ellerde olan tuzlu balgam ve belden aşağı olan kötü yaralar için kurşun yağı, felç, kol ve parmaklardaki uyuşukluk için yağ, verem, humma, mesâne taşı, bel ağrısı, fâhişeyi zinâdan kesme, diş ağrısı, istiskâ, temregü, basur vs. için ilaç ve tedaviler sırayla verilmiştir.

Sonuç

Ebûbekir Nusret Efendi'nin Mâ-hazar adlı tıbbî eserinde hastalıklar genellikle ruhânî tıp açısından ele alınıp ilaçlar da vefk ve havâs adı verilen dualar tarzında verilmiştir. Cismanî ve maddî ilaçların da verildiği eserde dil ve üslup halka göre kurulmuş ve bu da eserin bir halk hekimliği ve el kitabı olmasını sağlamıştır. Zaten Nusret Efendi elinde bulunan çok değerli havâs ve vefkleri halka ücretsiz ve hayır olarak bolca dağıtıp saçtığını övünerek söylemektedir. Her ne kadar kendisi Farsça'yı çok iyi bilen usta bir şair ve velûd bir müellif olsa da Mâ-hazar adlı bu halk hekimliği kitabında asla sanat gösterisi yapmamıştır. Eğer böyle olsaydı bu kitabın bu kadar yaygınlaşıp beğenilmesi mümkün olmazdı. Bu eserin yüzden fazla nüshasının bulunması halk tarafından ne kadar sevilip beğenildiğini açıkça göstermekte, bu ise büyük ölçüde sanatkarâne olmayan sade ve halka yakın dil ve üslubundan kaynaklanmaktadır. Ancak yine de eserin bir şairin kaleminden çıktığı her hâlinden belli olmakta, yer yer kullanılan edebî ifade, ibare, sanat ve vecizeler bunu haber vermektedir. Bu ise eserin bir başka güzel tarafı olup, monoton ve kuru bir anlatımdan uzak olduğunu göstermektedir. Eser, sevdâvî marazlara ait bilgi ve belgelerle vefk, havâs, nüsha, sayılar vd. ilaç ve tedaviler bakımından önemli bilgileri içermektedir.

Kaynakça

Fatin, *Hâtimetü'l-Eş'âr*, İstanbul 1271.

Koçak, Aynur, "Hoca Nusret Efendi ve Divânı", *Dünü ve Bugünüyle Harput-Tarih-Edebiyat-Şiir-Folklor*, c.1, Elazığ 1999, 469-476.

Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, C. IV, İstanbul 1314.

Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, C. III, İstanbul 1343.

Muallim Nâci, *Esâmi*, İstanbul 1309.

Şefkat Tezkiresi, Millet Kütüphânesi Ali Emirî No: 770, y.102b.

Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, C. VI, İstanbul 1316.

Ünlü, Osman, *Ebûbekir Nusret'in Sâib-i Tebrizî Şerhleri*, Turkish Studies, 4/6, Fall 2009, s. 444-445.

OSMANLI EDEBİYATINDA DÜŞÜNCE AĞIRLIKLI/ÖĞRETİCİ ESERLER: BİR TASNİF DENEMESİ

Yrd. Doç. Dr. Ferdi KİREMİTÇİ
Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı ABD
ferdikiremitci@hotmail.com

Giriş

Geleneksel anlamda edebiyatın "lirik, epik ve dramatik" olarak üç farklı tür bütününü içerdiği kabul edilmektedir. Ancak, gerek bu bütünler arasındaki sınırların giderek kaybolmaya başlaması, gerekse toplumsal hareketlere ve dinamiklere karşı edebiyatın gösterdiği tepki lirikle epik arasındaki sınırların alışkanlık kazandığı bir gelişme sürecinin ürünü olarak öğretici/didaktik edebiyatı ortaya çıkarmıştır (Şölçün, 1982: s. 133).

Hiç şüphe yok ki, bu durum Osmanlı edebiyatı için de geçerlidir. Nitekim bu edebiyatta yalnız edebî/sanatsal metinlerden (başta "gazel" olarak) bahsetmek, Osmanlı'da yalnız lirizmin yahut lirik eserlerin varlığından söz etmek anlamına gelir. Bu da günümüz türlerinin kümelendirilmesinde önemli bir yere sahip olan "didaktik/öğretici" türlerde Osmanlı düzyazı/nesir ve şiirinde/nazım kaleme alınmış pek çok örneği görmezden gelmek demektir (Akkuş, 2007: s. 266).

Esasen estetik amaçla yazılmış eserler ve buna bağlı olarak kullanılan şekil ve muhteva, Osmanlı edebiyatında hemen her dönemde ağırlığını hissettirmiştir. Ancak bu üstünlük, bireyi ve toplumu "eğitmek, bilgilendirmek, yönlendirmek…" için kaleme alınmış eserlerin ihmal edildiği anlamına kesinlikle gelmemektedir. Çünkü Osmanlı edebiyatında bu hedefe yönelik olarak telif ve tercüme yoluyla pek çok eser vücuda getirilmiştir. Hatta bu eserler, kendilerine has özellikleriyle farklı alanlarda gelişme göstermiş ve her biri bir tür oluşturacak niceliğe ve niteliğe kavuşmuştur.

Bu yazı, öncelikle Osmanlı edebiyatındaki öğretici metinlerin/eserlerin[1784] tasnifine yöneliktir. Ancak bu tasnif denemesine geçmeden önce öğretici eserlerin genel özelliklerini ortaya koymak, bunların sanatsal eserlerden hangi yönlerden ayrıldıklarını belirlemek ve sınıflandırma çalışmalarında göz ardı edilmemesi gereken "tasnif-tür" ilişkisine kısaca değinmek, kanaatimizce faydalı olacaktır.

[1784] "Metin" ve "eser" kelimelerinin birbiriyle yakın ilişkili fakat farklı nitelikteki edebî kavramları karşılayan kelimeler oldukları için teker teker belirtilmeleri en doğru olanıdır. Ancak, yazının bundan sonraki kısmında tekrardan kaçınmak için sadece "eser" kelimesi kullanılacaktır.

Öğretici Eserin Tanımı ve Genel Özellikleri

Öğretici eser, en genel anlamıyla okuyucunun bilmediği varsayılan bir konuda, onu bilgilendirmek ve bu bilgilere göre davranmasını istemek için hazırlanan eserler olarak tanımlanmaktadır. Öğretici eserler, farklı disiplinlerde olduğu gibi edebiyat alanında da oldukça önemlidir. Hatta edebiyat alanındaki tüm yapıtların az çok öğretici eser olduğunu iddia edenler de vardır (Günay, 2007: s. 363-368).

Öğretici eserleri sanatsal eserlerden ayıran en önemli özellik onların yazılış amacıdır. Bu tür metinlerde yazar; bilgi vermek, ikna etmek, uyarmak, düşündürmek, yönlendirmek ve kanıtlamak amacını metnin ölçüleri içinde açıkça ifade etme endişesini taşır. Bu amaca yönelik olarak her türlü yol ve yaklaşımı kullanabilen yazar, anlatım biçimi açısından öyküleyici, betimleyici, açıklayıcı, kanıtlayıcı ya da söz bilimsel biçimlerden yararlanabilmektedir.

Öğretici eserlerde ifadenin netliği son derece önemlidir. Bu durum dilin şiirsel işlevinin ikinci planda kalmasını gerektirmektedir. Yani, öğretici eserlerde dil göndergesel işleviyle kullanılmaktadır. Göndergesel işlevde düz anlamsal ya da bilişsel işlevden söz edilir. Bilgi iletmeye yarayan bu işlev dilin temel işlevidir. Amaç bir anlamın iletilmesidir. Göndergesel işlev, sayılar ve tarih gibi öznellik dışı nesnel bilgiler içerir ve bunda yargı belirten durumlar yoktur. Bu işlev, her zaman üçüncü tekil kişi olan adlar ve adıllar üzerine yoğunlaşır. Bu tür anlatılarda öznellikten çok toplumsal bir anlamı açıklayan yapıdan söz edilir (Günay, 2007: s. 403-405).

Öğreticilik yönü ağır basan eserler, imge düzeyindeki ve çağrışım değeri kuvvetli (uzak çağrışımlı) kelime ve kelime gruplarından ziyade farklı yorumlara imkân tanımayan "temel anlam" üzerine bina edilmiştir. Bu nedenle öğretici eserlerde "imge"den öte nesnel bir "betimleme, tahkiye etme ve açıklama" ön plandadır. Kelimelerin yan ve mecaz anlam kazanmadan, söz sanatlarına başvurulmadan kullanılması ve konuyla ilgili terimlerden yararlanılması bir gereklilik hâline gelmiştir.

Öğretici eserlerin diğer bir özelliği de yazıldıkları dönemin "zihniyet"ini net bir biçimde göstermesidir. "Zihniyet" kelimesi sözlükte "toplumda var olan kültür ve gelenek-görenek gibi ögelerin kişide oluşturduğu davranış, düşünüş ve değerlendiriş ögelerinin tümü" (Çağbayır, 2007: C 5, s. 5483) şeklinde tanımlanmaktadır. Kelimenin edebî terim olarak karşılığı ise, "metnin yazıldığı ve söylendiği anda mevcut ve hâkim olan güçlerin birlikte oluşturduğu ama bunların hepsinden farklı bir zevk ve anlayış" (Aktaş, 2009: s. 29) biçimi olarak ifade edilir. Bu yönüyle öğretici eserler; toplum, siyaset, din, kültür, sanat… hayatıyla ilgili düşüncelerin dile getirildiği, okuyucunun bu konularda bilgilendirilmeye çalışıldığı eserler olarak karşımıza

çıkmaktadır. Dolayısıyla bu eserler, yazıldığı dönemin bu konulara bakış açısını yansıtan belgeler hüviyetindedir.

Öğretici eserlerde "manzum(e)/şiir ve nesir/inşâ" olmak üzere iki ifade şeklinin kullanıldığı görülür. Osmanlı edebiyatında bu ifade şekillerinden nazım tarafının bir adım önde olduğu kabul edilmektedir. Özellikle, geniş halk kitlelerine ulaşmak isteyen nâzımlar, talimî konularda, kolay okuma/ezberleme açısından manzum yazma geleneğine fazla rağbet göstermişlerdir. Böylece normal olarak nesrin sahasına giren tarihler, nasihat kitapları, dinî-ahlakî-tasavvufî eserler, lügatler, şair tezkireleri vb. pek çok eser nazmen de vücuda getirilmiştir (Okuyucu vd., 2011: s. 13-19).

Tasnif ve Tür İlişkisi

Osmanlı edebiyatındaki öğretici eserlerin tasnifi, zorunlu olarak "tür" ve "şekil" bilgisini de beraberinde getirmektedir. Çünkü günümüze değin farklı kriterlerle yapılan tasnifler, "edebi türlerin tanımlanması ve gruplandırılmasında içerik ve biçimin teorilerde önemli bir yere sahip olduğunu" (Akkuş, 2007: s. 15) göstermektedir.

"Tasnif" kelimesi sözlükte "birbiri ile ilgili olan şeyleri türlerine göre ayırma ve sıralama; bölümleme; sınıflama" (Çağbayır, 2007: C 5, s. 4625) olarak tanımlanmaktadır. Diğer disiplinlerde olduğu gibi, edebiyat sahasında yapılan tasniflerin de temel hedefi, en kuşatıcı çerçeveyi belirlemek ve bu çerçeve içindeki eserlerin aynı türden olanlarını birlikte okuyup eseri en doğru şekilde yorumlayabilmektir.

Tür kavramı, bütün bilim alanları içinde söz konusu nesne ya da olgunun diğerleriyle olan benzerlik veya farklılıklarını, dolayısıyla da kendine özgü niteliklerini betimlemek için insan zihninin yaptığı soyutlamayı gösteren bir kavramdır (Ed: Özsoy, Emeksiz, 2013: s. 166). Başlangıçta sadece edebî eserlerle sınırlı olan bu kavram, zamanla dinî eserler, antlaşmalar, reklamlar, yasa metinleri, bilimsel araştırma makaleleri, gazete haberleri gibi çok farklı türleri de içine alacak şekilde genişlemiş; böylece "tür" kavramı, bir şemsiye kavram hâline gelmiştir (Özyıldırım, 2010: s.19).

Tasnif ve tür kavramları, Osmanlı edebiyatı bünyesinde vücut bulmuş eserler için çokça konuşulmuş; ancak teori oluşumunda hâlâ kesinliğe kavuşmamış bir mesele olarak günümüze değin önemini devam ettirmiştir. "Hiç şüphe yok ki bu tartışmaların hareket noktası; sınırları belirlenmiş edebî türler olacaktır. (…) Bunun için tasnif, bir ön çalışma olarak görülmeli, kuramsal çalışma ve tartışmalar bu belirlemeden hareketle başlatılmalıdır." (Canım, 2010: s. 14). Bu nedenle daha önceki tasnif denemeleri de dikkate alınarak yapılacak yeni çalışmalara özellikle ihtiyaç duyulmaktadır.

Osmanlı Edebiyatındaki Öğretici Eserlerin Tasnifi

Osmanlı edebiyatıyla ilgili yapılmış tasnif denemelerinin hiçbirisinde öğretici eserlerin/türlerin müstakil olarak ele alındığı görülmemektedir. Bu sebeple daha önce yapılmış sınıflandırma çalışmalarından da istifadeyle, yazılış amacı ve gereksinimleri esas alan "tematik tasnif" doğrultusunda bir gruplandırmanın lüzumu ortaya çıkmakta; Osmanlı edebiyatı öğretici eserleri anlamada, kuramsal çalışma ve tartışmaların bu belirlemeden hareketle başlatılması gerekli görülmektedir.

Osmanlı edebiyatı öğretici eserleri ifade biçimi açısından "manzum, mensur, manzum-mensur karışık" olabilmekte ve farklı edebî formlarda yazılabilmektedir. Aynı zamanda bu öğretici eserlerin yazılış amaçları da değişebilmektedir. Dolayısıyla, bu tasnif denemesinde öğretici eserlerin bu üç yönü dikkate alınmamış, gruplandırmalar eserlerin/türlerin sadece "tematik/içerik" özelliğine bakılarak gerçekleştirilmiştir.

Belirtilmesi gereken bir diğer husus da Osmanlı edebiyatı mahsullerini diğer bilimlerden ayrı düşünmenin mümkün olmamasıdır. Çünkü bu edebiyatın içinde insanın ilgi alanına giren her türlü bilim, sanat ya da estetik nitelikli faaliyetlerin kodlandığı görülür. Öyle ki; dinî ve gizil bilimleri ilgilendiren motifler, felsefe, mantık, tabiat bilimleri ve gökyüzü bilimlerine dair pek çok eserin adı edebiyat tarihlerinin sayfalarını doldurmuştur (Akkuş, 2007: s. 267). Bundan dolayı, bahsi geçen bilimlerle ilgili eserler de Osmanlı edebiyatı öğretici eserler bünyesinde düşünülmüş ve sınıflandırmaya dâhil edilmiştir.

Osmanlı edebiyatının genel olarak ve öğretici eserler bağlamındaki tasnifleri aşağıdaki tablolarda yer almaktadır:

Tablo 1. Osmanlı Edebiyatı Eserlerinin Genel Olarak Tasnifi

Osmanlı Edebiyatı Eserleri	
Ana Başlıklar	Alt Başlıklar
1. Sanatsal Eserler	a. Duygu ve Heyecana Bağlı Eserler b. Anlatmaya Bağlı Eserler c. Göstermeye Bağlı Eserler
2. Öğretici/Didaktik Eserler	a. Bireyi-Toplumu Eğitmeye Yönelik Eserler b. Şahsı/Şahısları Tanıtmaya Yönelik Eserler c. Gerçek Hayatı Yansıtmaya Yönelik Eserler d. Güzel Sanatlarla İlgili Eserler e. Ansiklopediler-Sözlükler f. İlmî Eserler

Tablo 2. Osmanlı Edebiyatı Öğretici Eserlerin Tematik Ana-Alt Başlıklar ve Türler Bağlamındaki Tasnifi

Osmanlı Edebiyatı Öğretici Eserler	
Tematik Ana Başlıklar	Tematik Alt Başlıklar ve Türler
1. Bireyi-Toplumu Eğitmeye Yönelik Eserler	a) Dinî Eserler - Cenab-ı Hak'la İlgili Olanlar: Tevhit, münacat/tazarruname, esma-i hüsna vb. - Peygamberlerle İlgili Olanlar: Siyer, hadis, esma-i nebi, siret, mevlit, gazavat-ı Resulullah, hilye, hicret, şefaatname, kırk hadis/yüz hadis/bin hadis vb. - Kur'an-ı Kerim'le İligli Olanlar: Kısas-ı enbiyalar, Süleymanname, Halilname, Kıssa-i Yusuf vb. - Diğer Dinî Konularla İlgili Olanlar: akaidnameler, manzum ilmihaller, şürur'ş-salatlar, makteller, Ramazannameler, fütüvvetnameler, Kâbenameler vb. b) Tasavvufî Eserler: Doğrudan tarikat adabını öğreten eserler, tasavvufla bireyi eğitmeyi amaçlayan eserler. c) Ahlakî Eserler: Nasihatnameler, siyasetnameler, faziletnameler, ibretnameler, fütüvvetnameler, münazaralar, münşeat mecmuaları (özel mektuplar gibi) vb.
2. Şahsı/Şahısları Tanıtmaya Yönelik Eserler	a) Biyografik-Otobiyografik Türler: Tezkireler, menakıpnameler, sergüzeştnameler, münşeat mecmuaları, ta'rifatlar vb. b) Divan ve Mesneviler
3. Gerçek Hayatı Yansıtmaya Yönelik Eserler	a) Tarihle İlgili Olanlar: Genel tarihler, özel/destanî tarihler b) Sosyal Hayatala İlgili Olanlar: Seyahatnameler, sefaretnameler, surnameler, şehrengizler, divanlar vb. c) Siyasetle İlgili Olanlar: Siyasetnameler, münşeatlar (fetva vb. belgeler), müstakil ilmî eserler.
4. Güzel Sanatlarla İlgili Eserler	a) Belagatla İlgili Olanlar b) Musikiyle İlgili Olanlar
5. Ansiklopediler ve Sözlükler	a) Ansiklopediler: Tezkireler, tabakat kitapları, modern ansiklopediler. b) Sözlükler: Arapça madde başlı sözlükler, Farsça madde başlı sözlükler, Türkçe madde başlı sözlükler.
6. İlmî Eserler	a) Düşünce İlimleri: Felsefe, mantık, psikoloji vb. b) Hesap İlimleri: Matematik, astronomi vb. c) Tabiî İlimler: Tıp, fizik, coğrafya

	d) Gizil İlimler: İlm-i kimya, ilm-i simya, ilm-i nücum, ilm-i kıyafet, ilm-i tabir-i rüya, ilm-i reml vb.

Osmanlı edebiyatı öğretici eserlerin yukarıda yer alan ana ve alt başlıkları ile edebî türleri hakkındaki önemli birkaç tespiti şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Osmanlı edebiyatı öğretici eserleri içerik olarak çeşitlilik arz etmektedir. Bunlar "dinî, tasavvufî, ahlakî, biyografik, ilmî, sanatsal, siyasî ve sosyal" konular olabilmektedir. Ancak bu eserlerde "dinî, tasavvufî ve ahlakî" konular diğerlerine nazaran daha fazla işlenmiştir.

Bu edebiyatta hemen her konudaki mensur dinî eserler aynı zamanda manzum olarak da kaleme alınmış; bunların bir kısmında baştan sona tek bir dinî mevzu ele alınırken, bir kısmında ise dinî konular tasavvufla ve ahlakî değerlerle birlikte anlatılmıştır. Osmanlı edebiyatında dinî eserlerin çoğunlukla Hz. Muhammed'le ilgili olduğu görülür. Ancak diğer dinî mevzulardan da gelenek hâline gelen ve sayısız manzum ve mensur esere konu olanlar vardır (Çelebioğlu, 1998: s. 349-365).

2. Osmanlı döneminde genel olarak bir kişiyi anlatan biyografi eserlerine "tercüme-i hâl", birden fazla kişinin biyografisini içeren eserlere "terâcim-i ahvâl" denilmiştir. Biyografi edebiyatı zenginleştikçe "vefeyât, ravza, riyâz, gülzâr, gülşen, hadîka, devha, sefîne, tuhfe" gibi çeşitli isimlendirmeler ortaya çıkmıştır. Osmanlılarda biyografi çalışmaları gerçek anlamda 16. yüzyılda başlar. Ancak İslamî edebiyat geleneğinin devamı niteliğinde 14. yüzyılın sonlarında Ahmedî'nin kaleme aldığı "İskendernâme" ilk biyografik eser kabul edilebilir (Özcan, 2010: s. 299-301).

3. Hiçbir edebiyatın -ne kadar mücerret olursa olsun- bulunduğu devrin siyasî ve sosyal hayatını yansıtmaması mümkün değildir. Osmanlı edebiyatında bu mahiyette çok sayıda eser mevcuttur (Levend, 1984: s. 259). Bu eserler, "seyahatname, sefaretname, şehrengiz, surname..." gibi belirli türlerde müstakil olarak yazılmakla birlikte; divan ve mesnevilerde bulunan ve "dinî günler, bayramlar, hamamlar, eğlence meclisleri, doğum-ölüm, merasimler, spor faaliyetleri vb." konuları değişik nazım şekilleriyle ele alan metinler hâlinde de olabilmektedir.

4. Osmanlı dönemi sanat faaliyetleri denince ilk akla gelen "mimari, minyatür, hat, musiki ve şiir" gibi sanat dallarıdır. Hiç şüphe yok ki, bu alanlarda yetişmiş sanatkârlar ve onların ortaya koydukları mahsuller, gerek yaşadıkları ve üretildikleri dönemde gerekse de kendilerinden sonraki devirlerde hayretle ve takdirle karşılanmıştır. Osmanlı döneminde, ilgili sanat dallarının genellikle usta-çırak ilişkisiyle ve daha çok meşk suretiyle talim edildiği; dolayısıyla bu sanat faaliyetleriyle alakalı nazarî/teorik bilgiler veren eserlerin sınırlı olduğu ya da nazarî çalışmaların pratikte pek netice vermediği

bilinmektedir. Mevcut nazarî eserler dikkate alındığında bunların çoğunlukla "edebiyat" ve "musiki" üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.

5. Osmanlı edebiyatında, ansiklopedik nitelikli eser denildiğinde ilk olarak tezkire ve tabakat türündeki (şakâyık ve zeyilleri gibi) biyografik eserler akla gelmektedir. Osmanlı döneminde bugünkü manadaki ilk ansiklopedi Alî Suâvî'nin "Kâmûsü'l-Ulûm ve'l-Maârif" adlı yarım kalmış eseridir. Yağlıkçızâde Ahmed Rif'at Efendi'nin "Lügat-ı Târihiyye ve Coğrafiyye"si ise Türkçe tamamlanmış ilk ansiklopedi olması bakımından ayrı bir önem taşımaktadır. Şemseddîn Sâmî'nin meşhur tarih ve coğrafya ansiklopedisi "Kâmusu'l-A'lâm"ı da 19. yüzyılın sonlarında tamamlanmıştır (Aykut, 1991: s. 222, 223). Osmanlı döneminde Türkçe kelimelerin madde başı olarak alındığı sözlükler ancak 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra yazılmıştır. Daha öncekiler, çoğu eğitim amacıyla hazırlanmış Arapça-Türkçe ve Farsça-Türkçe sözlüklerdir (Topaloğlu, Kaçalin, 2009: s. 405).[1785]

6. Osmanlı döneminde çeşitli ilim alanlarıyla ilgili müstakil pek çok eser kaleme alınmış, divanlarda ya da mesnevi tarzında yazılmış muhtelif mevzudaki eserlerde bu ilimlerle ilgili alet isimleri ve ıstılahlar sıkça kullanılmıştır.

7. Öğretici eserlerin bir kısmı konu açısından benzer özelliklere sahiptir. Bu yönüyle eserler ortak bir gereksinime hizmet etmektedir.

8. Öğretici eserlerin büyük bir kısmı uzun bir geçmişe sahipken, bir kısmı ise ilk kez 19. yüzyılda yazılmaya başlanmıştır.

Sonuç

Bu çalışmada, Osmanlı edebiyatındaki öğretici eserlerin genel çerçevesini çizmek amacıyla bir tasnif denemesi yapılmıştır. Giriş bölümünde, öğretici eser kavramının üzerinde durulmuş, tasnif-tür ilişkisinden bahsedilmiş ve öğretici eserlerin tasnifiyle ilgili bazı tespitler dikkatlere sunulmuştur. Asıl bölüm, öğretici eserlerin tematik olarak ana ve alt başlıklarını içermekte ve bunlarla ilgili bazı tespitler ihtiva etmektedir. Bu yazı, tasnif ve teori çalışmalarının öğretici eserlerin daha iyi anlaşılması ve yorumlanmasında oldukça önemli bir rol oynadığı bilinciyle hazırlanmış; tüm eksiklerine rağmen çalışmanın bu alandaki araştırmalara yeni bir perspektif kazandıracağı düşünülmüştür.

[1785] Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Aziz Gökçe, *Türkiye Türkçesinin Tarihî Sözlükleri*, Kebikeç Yay., Ankara 1998.

Kaynakça

Akkuş, M. (2007). *Klâsik Türk Şiirinin Anlam Dünyası: Edebî Türler ve Tarzlar*, Erzurum: Fenomen.

Aktaş, Ş. (2009). *Şiir Tahlil (Teori-Uygulama)*, Ankara: Akçay.

Aykut, A. (1991). "Ansiklopedi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul: TDV.

Canım, R. (2010). *Divan Edebiyatında Türler*, Ankara: Grafiker.

Çağbayır, Y. (2007). *Ötüken Türkçe Sözlük*, C. 5, İstanbul: Ötüken.

Çelebioğlu, Â. (1998). *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul: MEB.

Gökçe, A. (1998). *Türkiye Türkçesinin Tarihî Sözlükleri*, Ankara: Kebikeç.

Günay, D. (2007). *Metin Bilgisi*, İstanbul: Multilingual.

İnce Özyıldırım, I. (2010). *Tür Çözümlemesi: Türkçe Metin İncelemeleri ve Karşılaştırmalar*, Ankara: Bilgesu.

Levend, A. S. (1984). *Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*, İstanbul: Enderun.

Okuyucu, C., Kartal, A. & Köksal F. (2011). *Klasik Dönem Osmanlı Nesri*, İstanbul: Kesit.

Özcan, A. (2010.). "Tabakat (Osmanlı Dönemi)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 39, İstanbul: TDV.

Özsoy, A. S. & Erk Emeksiz, Z. (Editörler). (2013). *Genel Dilbilim-II*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

Şölçün, S. (1982). *Tarih Bilinci ve Edebiyat Bilinci*, Ankara: Dayanışma.

Topaloğlu, A. & Kaçalin, M. S. (2009). "Sözlük (Türkçe)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 37, İstanbul: TDV.

TÜRK EDEBİ ESERLERİ TÜRK FELSEFESİNE KAYNAKLIK EDEBİLİR Mİ?

Arş. Gör. Serkan DERİN
Ardahan Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
serkanderin@ardahan.edu.tr

Giriş

Edebiyat ile felsefe arasında bir ilişki olabilmesi ve bu ilişkinin incelenebilmesi için gerekli olan iki üretim vardır. Bunlar felsefi ve edebi üretimlerdir. Edebi eserleri yazan kişiler zamanın ruhundan bağımsız olamayacakları için eserin yazıldığı dönemdeki düşünüş tarzı ve üretilen felsefe, edebi eserlere de yansır. Dolayısıyla bu iki üretim arasında bir ilişki olması olağan bir durumdur.

Türkler tarihte var olmaya başladıkları andan itibaren önce sözlü daha sonraları ise yazılı olarak destanlar, mitolojiler vs. üretmişlerdir. Edebi kültürü azımsanmayacak ölçüde geniş olan Türklerin felsefi üretimleri ise edebiyatlarına göre daha sınırlıdır. Bu da Türk düşüncesi üzerine çalışanları edebi eserlere yöneltir. Bu yönelim bazı metodolojik problemleri beraberinde getirir. Bu çalışmada bu problemler üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Türk Felsefesi: İmkânlar, Sınırlar ve Problemler

Bu çalışmanın ana konusunu birbirinin devamı iki soru şeklinde ortaya koymak mümkündür. Bu sorular:

1) Bir Türk Felsefesi var mıdır?

2) Eğer var ise bu felsefe ne zaman başlar, kaynakları nelerdir, hangi dönemlere ayrılır?

Toplumların hemen hepsinin bir düşünce dünyasına sahip olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü insanlar tarih boyunca dünyayı anlamlandırmaya çalışmış, bu da çeşitli düşünsel faaliyetlerin gelişmesine sebep olmuştur. Türkler de diğer toplumlar gibi dünyayı anlamlandırma çabasına girmiş, bunun sonucunda da mitolojik, dini, felsefi bazı ürünler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Türklerin bir düşünce dünyasından mahrum olduğunu söyleyemeyiz. Ancak toplumlar bir düşünce dünyasına ve yapısına sahip olsalar da bu düşünce sisteminin ne zaman mitoloji, ne zaman din, ne zaman felsefe olarak adlandırılacağı çeşitli kriterler ile belirlenir. Buna bağlı olarak üretilen her esere felsefi bir eser gözüyle bakmak doğru olmaz. Aynı şeyler Türkler için de geçerlidir.

Felsefeyi "bilgiyi arama faaliyeti" olarak tanımlamak mümkündür. Bilgiyi arama faaliyeti aynı zamanda bilimi de ilgilendirdiği için ikisinin aynı

yolda yürüdüğü söylenebilir. Buradan hareketle "Bilimsel faaliyet ve felsefi faaliyet birlikte yol alan iki disiplindir" gibi bir kanıya varılabilir. Dolayısıyla Türklerdeki felsefe faaliyetlerinin başlangıcını bilimin geliştiği dönemlerde aramak gerekir. Bu açıdan bakıldığında Türk felsefesinin başlangıcı İslam Rönesans'ı olarak adlandırılan 9-13. asırlar arasında Farabî, İbn Sina, Birunî, Harezmî gibi önemli bilim adamlarının yetiştiği döneme sabitlenebilir.

Her ne kadar Türklerin felsefi faaliyetlerini İslamiyet'in kabulünden sonra başlatsak da Türklerin İslam öncesi dönemde de geniş bir düşünce dünyasına, bir dünya algısına sahip olduğu muhakkaktır; ancak bu dönemin eserleri bireysel yaratımların değil, kolektif yaratımların ürünüdür. Dolayısıyla düşünce mitolojik karakterlidir ve sözlüdür. Her ne kadar bu eserler düşünce dünyasına ait bilgiler verseler de doğrudan birer felsefe eseri olarak değerlendirilemezler. İlk yazılı eserler olan Göktürk Kitabeleri de Türklerin düşünce hayatı hakkında bilgiler veren önemli eserlerdendir. Ancak bu eserlerden de bir felsefe beklemek doğru değildir. Göktürk Kitabeleri'nde geçen, Umay, Yer-Su, Gök gibi kavramlar felsefileşen mitolojik bilinç, başka bir deyişle ön-felsefi bilinç olarak kabul edilebilir (Kaya, 2005: 129). Yani bu eserler daha sonra ortaya çıkacak olan Türk felsefesinin temellerini oluşturur. Bu ve buna benzer sebeplerden dolayı İslamiyet öncesi Türk düşünce hayatında bir felsefe aramak doğru bir tutum olmaz. Bunun yerine "Türk Düşüncesi" gibi daha genel ve geniş bir kavram kullanmak kanaatimizce daha yerindedir.

Türk felsefesinin başlangıcını belirledikten sonra tasnif problemi gelir. Türk felsefesi hangi dönemlere ayrılır? Dönemlere ayırmada hangi kriterler ve hangi düşünürler esas alınır? Ayrılan bu dönemlere hangi adlar verilir ya da verilmelidir? gibi soruların net bir cevabını vermek pek mümkün görülmemektedir. Belki de bu yüzden ya çeşitli İslam bilimlerine göre bir tasnif yapılıp kelam, fıkıh vs. ilimler baz alınır ve bu ilimler ile ilgilenen İslam alimleri filozof olarak değerlendirilir ya da Batı felsefesinde ortaya çıkan akımlara bazı Türk düşünürleri monte edilmeye çalışılır. Örneğin Batıda ortaya çıkan Hümanizm akımının Türklerde de bir karşılığının olması gerektiğini düşünen bazı araştırmacılar, doğrudan Yunus Emre'ye, Hacı Bektaş'a, Ahmet Yesevî'ye veya Mevlana'ya başvurur. Bunu yaparken de Hümanizmin arka planı, tarihsel seyri görmezden gelinir. Bu uğurda "Yaratılanı severiz yaratandan ötürü" gibi Hümanizmin tamamen zıddı olan görüşler Hümanizm adı altında verilir. Oysa Yunus Emre, Ahmet Yesevî gibi düşünürleri dönemin yapısına ve kendilerine uygun bir kavram ile tanımlamak daha doğru olacaktır. Örneğin "Dünya Vatandaşlığı" gibi bir kavram saydığımız düşünürler için daha makul görülmektedir.

Yunus Emre, Mevlana gibi düşünürler sadece Hümanizm için değil, birçok felsefi geleneğin Türklerdeki karşılıkları için başvurulan düşünürlerin

başında gelen isimlerdir. Yüksek Öğretim Kurumu'nun tezler bölümünde yapılacak bir araştırmada 'Mevlana'da Varoluşçuluk, Mevlana'da Kötülük Problemi (Teodise), Mevlana'da Aşk (Mistisizm), Mevlana ve Sartre'da Yokluk (Nihilizm), Mevlana'nın Kadınla İlgili Görüşleri (Feminizm), Mevlana'da Dinsel Çoğulculuk, Bir Din Felsefesi Olarak Mevlana'da Tanrı, Mevlana'da Varlık Anlayışı (Ontoloji), Mevlana'da Siyaset Felsefesi Problemleri (Siyaset Felsefesi), Mevlana Mesnevisinde Eğitim (Eğitim Felsefesi), Yunus Emre'de İnsan Allah ilişkisi, Mevlana ve Yunus Emre'de Varlık Anlayışı, Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Tanrı ve İnsan' gibi tezlere ulaşmak mümkündür. Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bektaş, Yusuf Has Hacib gibi ünlü Türk düşünürleri hemen her felsefi akım için birer başvuru kaynağı olarak görülür. Yapılan bu çalışmaların faydası azımsanmamakla birlikte kanaatimizce Mevlana ve Yunus Emre'nin yaşadığı dönem olan Selçuklular devrine ait felsefi, astronomik, tıbbi eserlerin çevrilmesi ile dönemin felsefi anlayışını, bilimsel faaliyetlerini ortaya koymak ve bir Selçuklu Felsefesi Tarihi yazmak daha uygun olacaktır. Ancak bunlardan sonra bu felsefi anlayışın edebi eserlerdeki izdüşümleri ortaya çıkarılabilir ve felsefi görüşlerin halka nasıl aksettiği ortaya konabilir. Bu durum aslında tüm Türk düşünce tarihi için geçerlidir.

Edebi eserlerden felsefi düşünceyi çıkarmak isteyen araştırmacıların dikkat etmesi gereken diğer bir husus da felsefi bazı kavramların eser içinde ne şekilde kullanıldığına dikkat etmektir. Örneğin akıl, bilgi gibi felsefe açısından önemli kavramların bir edebi eser içinde sık kullanılıyor olması ya da övülüyor olması tek başına yeterli değildir. Önemli olan bu kavramların eserin içinde ne şekilde işlendiğidir. Örneğin Ahmedî'nin *İskendername*'sinde aklın övüldüğü ya da kişinin aklı ile hareket etmesi gerektiğine dair beyitler görmek mümkündür. Akıl, eserde Aristo ile temsil edilir. Ancak eserin içinde Aristo ve Hızır'ın girdiği felsefi tartışmalarda Aristo hiç galip gelemez. Olayları dini deliller ile açıklayan Hızır her seferinde galip gelir.[1786] Bu da bize göstermektedir ki aklın eserin belirli bir yerinde övülüyor olması ya da "aklınızı kullanın" gibi öğütler verilmesi düşünceyi ortaya çıkarmak açısından yeterli değildir. Aslolan aklın ne şekilde işlendiğidir. Benzer şekilde Türk edebiyatının önemli düşünsel eserlerinden olan *Risaletü'n-Nushiye*'de "akıl" insanı nefsine uymaktan alıkoyan bir araç, *Atabetü'l-Hakayık*'ta "bilgi" insanın yükselmesine, fayda görmesine yarayan bir araç olarak karşımıza çıkar. Yani buralardaki akıl, bilgi gibi kavramlar bilimsel akıl, bilimsel bilgi olarak değil pragmatik yönüyle ele alınır. Bu da gösterir ki felsefi kavramların edebi eserlerdeki görüntülerini araştırmak isteyenler son derece dikkatli

[1786] Ayrıntılı bilgi için bkz. Serkan Derin, "Doğunun Batıya Bakışı: İskendername Örneği", *Uluslararası Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu*, Ordu 2011.

olmalıdır. Çünkü bu ve benzeri durumlar yanlış çıkarımlar ve yanlış yorumlar yapılmasına yol açabilir.

Sonuç

Türk düşünce tarihi mitolojik dönemde başlar, dokuzuncu asırdan itibaren bir felsefe haline gelir. Sonraları ise felsefi, mistik gibi kollara ayrılarak devam eder. Toplumların ürettiği her şey birbiriyle ilişki halinde olduğu için eserlerin üretildiği dönemin düşünce yapısı üretilen bu eserlere yansır. Aynı şey felsefe (ya da düşünce) ile edebiyat arasındaki ilişki için de geçerlidir. Yani dönemin düşünce yapısı mutlak surette edebi eserlere yansır. Ancak bu durum edebi eserlerin birer felsefi risale gibi değerlendirilmesine yol açmamalıdır. Bu noktada yapılması gereken öncelikle yazılan bilimsel, felsefi eserlere başvurarak döneme ait düşünce dünyasını ortaya çıkarmak, ardından bu düşüncenin izlerini edebi eserlerde aramak olmalıdır. Bu yapılırken edebi eserler dikkatle incelendikten sonra bir neticeye varılmalıdır.

Kaynakça

Derin, Serkan, (2011), "Doğunun Batı'ya Bakışı: İskendername Örneği", *Uluslararası Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu*, (575-578), Ordu: Ordu Üniversitesi Yayınları.

Kaya, Bayram, (2005), *Türk Felsefe Tarihi*, İstanbul: Asya Şafak Yayınları.

SONUÇ BİLDİRGESİ

SONUÇ BİLDİRGESİ

Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu, bu alanda ne kadar çok çalışma yapılırsa yapılsın alanı tüketici ve kuşatıcı araştırmaların henüz yeterli düzeyde olmadığını ortaya koymuştur.

1. Taşköprülüzade ve Kâtib Çelebi örneğinde görüldüğü üzere Osmanlı'da ilimler tasnifinin öncelikli çalışma alanı olarak belirlenmesi, akli ve nakli ilimlerin birlikte ele alınması gerektiğini bir kez daha ön plana çıkarmıştır.

2. Özellikle Osmanlılarda doğa bilimleri ve matematik bilimleri ayrıntılı olarak incelenmiştir. Matematiksel bilimler (astronomi, fizik, aritmetik, geometri) derlemesi olan Hoca İshak Efendi'nin Mecmû'a-i Ulûm-i Riyâziyye'si her yönüyle çeşitli bildirilerin içinde sunulmuş ve eserin önemi vurgulanmıştır. Ancak görülmüştür ki bu konularda İshak Hoca'nın ötesine geçmek gerekmektedir. Osmanlılardaki modern matematik sembolleri, eski sembollerle karşılaştırılarak incelenmiş ve bunların temelindeki mantık ortaya konmuştur.

3. Gazali'ye ilişkin önyargıların yani ondan sonra ortaya konulanların birer tekrardan ibaret olduğu düşüncesinin ya da Gazali'den sonra felsefenin İslam dünyasında tıkandığına dair görüşlerin dayanaksız olduğu belirginlik kazanmıştır. Bu alanda salt felsefe araştırmaları yerine Osmanlı'da kelâma ve tasavvufa dayalı felsefi yaklaşımların ön plana çıktığı görülmüştür.

4. Osmanlı döneminin düşünsel yapısının daha iyi anlaşılması için edebi metinlere dayalı yeni felsefe ve bilim okumalarına ihtiyaç hissedilmiştir.

5. Osmanlı bilim ve düşünce geleneğini anlamak için felsefi okumalar yanında tasavvufi ve kelami anlayışların da derinlemesine incelenmesi gerektiği anlaşılmıştır.

6. Günümüz çevre sorunlarına, Mecelle örneğindeki kanun koyuculuğuyla örfün hukuk nezdindeki itibarına, ilmiye sınıfının sosyal ihtiyaçlarına cevap veren yaklaşımlarıyla Osmanlı hukukunun modern dönemde yeniden ele alınması gerektiği ortaya çıkmıştır.

7. İstanbul'da gayrimüslimlerin tıp alanındaki çalışmaları ve azınlıklar tarafından açılan hastanelerin yapısının aktarımıyla birlikte Osmanlı Devleti'nde tıp alanında karşımıza çıkan yabancı etkisi gündeme taşınmıştır. Bu etki aynı zamanda Osmanlı coğrafyasındaki azınlıklara yönelik hoşgörülü tavrın da bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir.

8. Osmanlı siyasi düşüncesi bağlamında değerlendirebileceğimiz Osmanlı-İran savaşlarında Safevilere karşı Osmanlı tarih yazıcılarının bakış açısı değerlendirilmiştir. Kimi kriz dönemlerinde yönetime karşı gündeme gelen fetvalarla katılımcı ruh, Hoca Sadeddinzâde ailesi örneğinde tartışmaya

açılmıştır. Osmanlı elçilerinin bulundukları ülkelerin bilimsel konumunu öğrenme konusundaki gayretleri sefaretnameler örneğinde ortaya konulmuştur.

9. Osmanlı bilimler nazariyesinde mantık ilminin öncelikli bir yeri olduğu belirlenmiştir.

10. Osmanlı tekkelerinin sadece dini bakımdan önemli olmayıp topluma rehberlik yapan ve düşünce geleneğine hizmet eden birer ocak olduğu anlaşılmıştır.

11. Günümüz Türkiyesi'nin yaşadığı toplumsal ve siyasi sorunlarına çözümler üretilmesi amacıyla tarihsel arka plan olarak Osmanlı'nın siyaset düşüncesi de dikkate alınmalıdır. Cumhuriyet dönemi Türkiye'sini anlamak için Osmanlı ve Selçuklu gibi Türk tarihinin temel dinamikleri olan devletlerin de düşünsel yapısının anlaşılması gereklidir.

12. Osmanlı'nın her bir bilim dalı için yeni inceleme ve araştırmaların sunulduğu sempozyum ve kongrelerin düzenlenmesi gerektiği, genelden özele doğru inilecek çalışmalara kapı aralanmasının önemi ortaya konulmuştur. Aynı zamanda bunun disiplinler arası ortak çalışmalarla daha çok anlam kazanacağı tespit edilmiştir.

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE
(Gaziosmanpaşa Ün.)

Prof. Dr. Melek DOSAY GÖKDOĞAN
(Ankara Ün.)

Prof. Dr. Yavuz UNAT
(Kastamonu Ün.)

Prof. Dr. Mevlüt UYANIK
(Hitit Ün.)

Prof. Dr. Mahmut KAPLAN
(Fatih Ün.)

YAZARLAR İNDEKSİ

AKGÜN, Tuncay, 389
ALAVI, S. M. Kazem, 449
ALKAN, Necmettin, 712
ASLAN, İrem, 101
ATALAR, Mehmet Münir, 179
AYDIN, Sena, 147
AYIK, Hasan, 349
BAL, Bülent, 293
BAŞARAN, Vural, 141
BAYAM, Semiha Betül, 109
BİNGÖL, Orhan, 281
DELİSER, Bilal, 521
DEMİRCİ, Osman,462
DEMİRDAŞ, Öncel, 502
DEMİREL, İdiris, 723
DEMİRKOL, Murat, 49
DERİN, Serkan, 774
DİLEKÇİ, Fatih, 670
DOĞAN, Kadir Caner, 293
DUMLU, Emrullah, 613
ELİAÇIK, Muhittin, 753
ELLEK, Hasan, 549
ERTEN, S. YILMAZ, 116
FİDAN, Yılmaz, 582
GÖKÇEK, Mehmet Fatih, 735
GÖKDOĞAN, Melek D., 11, 782
GÖZÜTOK, Tarık Tuna, 305
GÜNAY, Mehmet, 723
GÜNAYDIN, İhsan, 3
İNANKUL, Hakan, 293
KALKIŞIM, Hasan Mahmut, 293
KALKIŞIM, M. Muhsin, 5, 364
KAPAL, Münire Nurefşan, 207
KAPLAN, Mahmut, 333, 782
KAYGIN, Serpil, 400
KAYHAN, Mustafa, 630
KİREMİTÇİ, Ferdi, 766
NAZIR, Bayram, 243
OĞUZ, Zeynep Tuba, 77
ÖZARSLAN, Selim, 419
ÖZDEMİR, Sema, 491
ÖZKÖSE, Kadir, 477, 782
ÖZKUL, Osman, 261
ÖZSOY, Seda, 272
PATAN, Emine, 219
SAYLAN, Kemal, 125
SAYLAN, Şenol, 658
SEZEN, Işık, 219
TAKICAK, Müjdat, 109
TOPALOĞLU, Fatih, 378
TOPÇUOĞLU, Ali Aslan, 601
TOPRAK, A. Haris, 160
TÜRKAL, Merve KARAÇAY, 321
UNAT, Yavuz, 16, 782
UYANIK, Mevlüt, 683, 782
UYMAZ, Tuba, 141
YALÇINKAYA, M. Alaaddin, 702
YAZICI, Abdurrahman, 65
YILDIZ, Mehmet, 536
YILDIZ, Sümeyye, 333
YILMAZ, Özgür, 190

SEMPOZYUM FOTOĞRAFLARI




GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ
ULUSLARARASI KATILIMLI
OSMANLI
BİLİM VE DÜŞÜNCE TARİHİ
SEMPOZYUMU
08.05.2014-10.05.2014
DESTEKLEYEN KURULUŞLAR
Gümüştaş
BEGİM GRUP
YARAR KİRTASİYE
CODEGEN










desni


DESTEKLEYEN KURULUŞLAR
www.gumushane.edu.tr


yerleşik hayata geç
Geçim şeklini hayvancılıktan, büyük
ölçüde tarımcılığa çevirmeye başlayan
Türkler, her bir bitki ile ayrı ayrı ilgilenmi
ve münasebetlerini arttırmışlardır.


Tasavvuf Nedir?
"Tasavvuf, baştan aşağı edebtir". (Ebû Hafs Haddâd)
Tasavvuf günde bin kerre ölüp yine dirilmektir.
Tasavvuf cümle âlem cismine cân olmağa derler.
Tasavvuf gönül tahtında sultan olmağa derler.
Tasavvuf Hakk'ın esrarına hayran olmağa derler
GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
ULUSLARARASI KATILIMLI
OSMANLI
BİLİM ve DÜŞÜNCE TARİHİ
SEMPOZYUMU
08 - 10.05.2014


GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
SEMPOZYUMU




GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ


GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ
ULUSLARARASI KATILIMLI
OSMANLI
BİLİM VE DÜŞÜNCE TARİHİ
SEMPOZYUMU
08.05.2014-10.05.2014


GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ
ULUSLARARASI KATILIMLI
OSMANLI BİLİM ve DÜŞÜNCE TARİHİ SEMPOZYUMU
08 - 10 Mayıs 2014
AÇILIŞ : GŞÜ Mühendislik ve Doğa Bilimleri Fak. Çok Amaçlı Salon, Bağlarbaşı, GÜMÜŞHANE
08 Mayıs 2014 Perşembe Saat : 09.30

