

Dîvân *DISİPLİNLERARASI*
ÇALIŞMALAR DERGİSİ

**BİLİM
VE
SANAT
VAKFI**

ISSN 1309-6834

Dîvân: *DISİPLİNLERARASI ÇALIŞMALAR DERGİSİ*

Cilt 23 Sayı 45 2018/2

Sahibi: Bilim ve Sanat Vakfı

Yazı İşleri Müdürü: Mustafa Özel

1996 yılında yayın hayatına başlayan *DÎVÂN*, 2007 yılına kadar *DÎVÂN: İlmî Araştırmalar* ve bu tarihten sonra *DÎVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* ismiyle yayınlanmıştır. Uluslararası hakemli bir dergi olan *DÎVÂN*, yılda iki defa yayınlanmaktadır. *DÎVÂN* sosyal ve beşerî bilimler alanlarında mukayeseli ve disiplinlerarası bir yaklaşımı benimseyen özgün araştırma ve yorumları içeren makaleler, araştırma notları ve kitap değerlendirmelerine Türkçe veya İngilizce olarak yer vermektedir.

Yazıların yayımına hakem raporları doğrultusunda yayın kurulu karar verir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez. Yazıların bilim, dil ve hukuk açısından sorumluluğu yazarlarına aittir.

DÎVÂN Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi ULAKBİM, Worldwide Political Science Abstracts, International Political Science Abstracts (IPSA), Index Islamicus, Turkologischer Anzeiger, Ebsco Publishing, MLA International Bibliography ve Asos Index tarafından taranmaktadır.

Dîvân: JOURNAL OF *INTERDISCIPLINARY STUDIES*

Owner: The Foundation for Sciences and Arts

Editor-in-Chief: Mustafa Özel

DÎVÂN is a bi-annual, international peer-reviewed academic journal devoted to comparative, interdisciplinary and multidisciplinary research in the social sciences and humanities. Founded in 1996, it appeared under the name *DÎVÂN: Scientific Studies* until 2007. Since then, it has been published as *DÎVÂN: Journal of Interdisciplinary Studies*. The journal publishes articles that contain original research and innovative perspectives, a selection of current book reviews and research notes in Turkish and English.

All submissions are initially assessed by the Editorial Board. Those deemed suitable then pass to a panel of referees. Then, the Editorial Board makes the ultimate decision on publication. Manuscripts that fail to be selected for publication will not be returned. Contributors are responsible for ensuring that their submissions adhere to the academic, legal, and linguistic standards of their disciplines.

The articles published in *DÎVÂN: Journal of Interdisciplinary Studies* are indexed by ULAKBİM, Worldwide Political Science Abstracts, International Political Science Abstracts (IPSA), Index Islamicus, Turkologischer Anzeiger, EBSCO Publishing, MLA International Bibliography and ASOS Index.

DİVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi / DİVÂN: Journal of Interdisciplinary Studies

Sahibi / Owner

Bilim ve Sanat Vakfı / The Foundation for Sciences and Arts

Yazı İşleri Müdürü / Editor-in-Chief: Mustafa Özel

Editör / Editor

Abdurrahman Atçıl, İstanbul Şehir Üniversitesi, aatcil@divandergisi.com

Yayın Kurulu / Editorial Board

Ahmet Okumuş, İstanbul Şehir Üniversitesi
Faruk Deniz, Bilim ve Sanat Vakfı
Halil İbrahim Düzenli, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
M. Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi
Mustafa Demiray, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
Macit Karagözoğlu, Marmara Üniversitesi
Nurullah Ardıç, İstanbul Şehir Üniversitesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

Abdullah Yavaş, University of Wisconsin
Alparslan Açıkgenç, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Dimitri Gutas, Yale University
Fazıl Önder Sönmez, Boğaziçi Üniversitesi
Fred Dallmayr, University of Notre Dame
Engin Deniz Akarlı, İstanbul Şehir Üniversitesi
Evangelia Balta, National Hellenic Research Foundation, Athens
Hızır Murat Köse, İstanbul Şehir Üniversitesi
İ. Kafi Dönmez, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
İhsan Fazlıoğlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Jamil Ragep, McGill University
Lejla Demiri, Eberhard Karls Universität Tübingen
M. Akif Aydın, İstanbul Medipol Üniversitesi
Murteza Bedir, İstanbul Üniversitesi
Richard Falk, Princeton University

Kitap Değerlendirme Editörleri / Book Review Editors

M. Talha Çiçek, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, talhacicek@divandergisi.com
M. Enes Topgül, Marmara Üniversitesi, menestopgul@divandergisi.com

Yardımcı Editör / Editorial Assistant

Volkan Uzundağ, volkanuzundag@divandergisi.com

Grafik Tasarım / Graphic Design: Salih Pulcu

Tasarım Uygulama / Design Implementation: Sibel Valçın

Kapak Uygulama / Cover Implementation: Zeyd Karaaslan

Adres: **Bilim ve Sanat Vakfı, Vefa Cad. No: 35 34470 Vefa, İstanbul, Türkiye**

Tel: **+90 212 528 22 22 (pbx)** Faks: **+90 212. 513 32 20** email: **info@divandergisi.com**

Basım: **Şenyıldız Matbaacılık** (Sertifika no. 11964)

Gümüşsuyu Cad. Işık San. Sit. No: 19/C 102 Topkapı-İstanbul

Tel: **+90 212 483 4791**

Basım Tarihi / Print Date: **Aralık 2018 / December 2018**

Dîvân *DISİPLİNLERARASI* ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 23 Sayı 45 2018/2

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

- Metafizikten Fenomenolojiye: Özne Metafiziğine Heideggerci Eleştiri
Erdal Yılmaz1
- Üç Asır İstanbullu Bir Ulema Ailesi: Arabzadeler
Arzu Güldöşüren.....27
- Klasik Metinlerde Övgünün Karakteristiği: Müellif Kendini Nasıl Yüceltir?
Oğuzhan Şahin.....81

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

- Guy de la Bédoyère. *Praetorian: The Rise and Fall of Rome's Imperial Bodyguard*
Oğuz Yarlıtaş119
- Yunus Cengiz. *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlak Düşüncesi*
İrfan Karadeniz123
- Asma Sayeed. *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*
Büşra Siddıka Kaya127
- Joshua M White. *Piracy and Law in the Ottoman Mediterranean*
Bahar Bayraktaroğlu.....132
- Shahab Ahmed. *What is Islam? The Importance of Being Islamic*
Kamuran Gökdağ.....135

VEFEYAT

- Şerif Mardin'in Ardından
Ahmet Okumuş.....139

Dîvân JOURNAL of *INTERDISCIPLINARY STUDIES*

Volume 23 Issue 45 2018/2

C O N T E N T S

ARTICLES

- From Metaphysics to Phenomenology: Heidegger's Criticism of Subject-Centered Metaphysics
Erdal Yılmaz1
- An Ulema Family in Istanbul for Three Centuries: The Arabzades
Arzu Güldöşüren.....27
- Characteristics of Praise in Classical Texts: How Do Authors Exalt Themselves?
Oğuzhan Şahin.....81

BOOK REVIEWS

- Guy de la Bédoyère. *Praetorian: The Rise and Fall of Rome's Imperial Bodyguard*
Oğuz Yarlıgaş119
- Yunus Cengiz. *Doğa ve Öznellik Câhız'm Ahlak Düşüncesi*
İrfan Karadeniz123
- Asma Sayeed. *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*
Büşra Siddika Kaya.....127
- Joshua M White. *Piracy and Law in the Ottoman Mediterranean*
Bahar Bayraktaroğlu.....132
- Shahab Ahmed. *What is Islam? The Importance of Being Islamic*
Kamuran Gökdağ.....135

OBITUARY

- Şerif Mardin
Ahmet Okumuş.....139



METAFİZİKTEN FENOMENOLOJİYE: ÖZNE METAFİZİĞİNE HEIDEGGERCİ ELEŞTİRİ

Erdal Yılmaz

İstanbul Şehir Üniversitesi
erdalyilmaz@sehir.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2270-8224

ÖZ

Özne ve nesne tarzında birbirinden tamamen izole edilebilir reel iki farklı var olandan bahsedilebilir mi yoksa böyle bir ayrım yalnızca soyutlamadan mı ibarettir? Şayet birbirinden ontolojik statüleri bakımından iki farklı var olan olarak özne ve nesne ayrımı söz konusu ise bunların ilişkisinde belirleyici olan hangisidir? Şayet bunlar soyutlama ise soyutlama öncesi durum nedir? Bu çalışmada; insanın özünü, “düşünen olmak”lığın, “bilinçli olmak”lığın tesis ettiğini iddia eden özne merkezli metafizik düşünceye karşın, insanın özünün “dünyada olmak”lığın teşkil ettiğini iddia eden Heideggerci fenomenolojik eleştirinin temel tutamak noktaları, yukarıdaki iki soru bağlamında ele alınmaktadır. Çalışmada öncelikle özne merkezli metafizik düşüncenin ufkunu belirlemek amacıyla problem özelinde Descartesçi ve Kantçı yaklaşımlar incelenerek, sonrasında fenomenolojik yaklaşımın farkını gösteren ama yine de özne merkezli düşünceden tamamen kopmadığını düşündüğümüz Husserlci fenomenolojik perspektif analiz edilerek, Heideggerci eksistansiyal fenomenolojik eleştiri sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Özne, Dasein, Nesne, Dünya, “(Ben) düşünüyorum,” Öznelerarasılık, Yönelimsellik, Yaşamdünyası, Dünya-da-olmak.

1

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI*
ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 23 sayı 45 (2018/2): 1-26
DOI: 10.20519/divan.495279

GİRİŞ¹

Fenomenoloji, metafiziksel *önvarsayımsız* bir felsefe anlayışına sahip olması hasebiyle, evvelce sahip olunan metafiziksel ve bilimsel postülalardan veya spekülasyonlardan kaçınmaya vurgu yapar. Bu sebeptir ki fenomenolojik yaklaşım kendini, “Şeylerin kendilerine dönelim! (*Zurück zu den Sachen selbst*)” ifadesiyle özetler. Fenomenoloğun görevi de şeylere zihnindeki teorik çerçeveyi dayatmak, olup biteni o teorik bağlamda açıklamaya çalışmak değil, mümkün olduğu kadar şeylerin ne ise o olmaklığıyla kendini aşikâr kılmasına müsaade etmek ve onları o haliyle betimlemektir. Metafiziğe gelince, antik ve ortaçağlarda “var olan olarak var olanı,” “şeylerin ilk nedenlerini,” “değişmeyen şeyleri ve şeylerin değişmeyen özelliğini” tahkik eden bir alan olarak düşünülürdü; metafizikçinin görevi de realitenin en genel karakteristiğini soruşturmak ve reel olan her şeye uygulanacak en temel ilkeleri meydana çıkarmaktı.² Metafiziğin felsefedeki rolünü Descartes’ın şu ifadesi güzel özetlemektedir: “Tüm felsefe, kökü metafizik, gövdesi fizik, dalları diğer bilimler olan bir ağaca benzer.”³ Düşünce tarihinde metafiziğin kapsamına yönelik en derinlikli eleştiri olan Kant’ın metafizik eleştirisi, metafizik düşüncenin alanını sınırlandırırken, onun temel bir zemin olmaklığına vurguyu sürdürmüştür. Sonuç olarak metafizik, yaşamın ve düşüncenin tüm yollarını oluşturmak, sürdürmek ve birbirine bağlamak için bir temel bulmayı uman düşünme biçimlerini içerir. Böyle bir metafiziksel temellilik, fenomenolojik yaklaşımın aksine, açıklamanın çok yönlü, somutlaşmış ve ölümlü karakterini dikkate almaz.

Metafizik anlayışın farklı bir yönünü oluşturan özne metafiziği ise özneyi yaşam okyanusunda diğerlerinden bağımsız bir adacık

1 Bu metin, İstanbul Üniversitesi Uluslararası Felsefe Kongresi’nde 2-4 Mayıs 2018 tarihinde sunulan bildirinin yeniden ele alınarak makale formatına dökülmüş halidir.

2 Brian Garrett, *What is This Thing Called Metaphysics?* (Londra ve New York: Routledge, 2011), xvii.

3 René Descartes, *Œuvres de Descartes, IX, Méditations et Principes* (Paris: Léopold CERF, 1904), 14.

olarak düşünür veya o yaşamı kendisinin yarattığını iddia eder. Bu düşünce, *bilinci*, dış dünyadan ayrılmış içsel bir var olan olarak tanımlar. Devlet, toplum ve dinî yaşamın yanı sıra bilim, ahlak ve sanat da “öznelik” ilkesinin farklı düzeneklerine indirgenir. Genel olarak metafizik düşünce ve bu çalışmanın konusu itibariyle özne merkezli metafizik düşünce, *tarihselliğin* ve *zamansallığın* bastırılması suretiyle mutlak kesinliğe ve hakikate ulaşma çabasıdır, diğer bir ifadeyle, sonsuz hakikat isteğiyle sonluluğun olumsuzlanmasıdır.

Özne merkezli metafizik düşünce eleştirisine yönelik bu çalışmada temel iki soruya cevap arayışı içinde olunacaktır. Bunlardan birincisini şöyle formüle edebiliriz: özne ve nesne tarzında birbirinden ontolojik olarak tamamen izole edilebilir reel iki farklı var olandan bahsedilebilir mi, yoksa böyle bir ayırım yalnızca soyutlamadan (*abstraction*) mı ibarettir? İkinci sorumuz: şayet birbirinden ontolojik statüleri bakımından iki farklı var olan olarak özne ve nesne ayrımı söz konusu ise bunların ilişkisinde belirleyici olan hangisidir? Şayet bunlar soyutlama ise soyutlama öncesi durum nedir? Bu soruların, felsefe tarihinde farklı cevaplarını bulabiliriz. Özne merkezli metafizik anlayış, ilk olarak Descartes'ta, sonrasında Kant'ta ve takip eden bazı filozoflarda farklı bir şekilde kendini göstermiştir. Descartes ve Kant'ın yaklaşımını, sorduğumuz sorular çerçevesinde ele almamız, özne merkezli metafizik düşüncenin genel karakteristiğini bize gösterecektir. Sonrasında metafizikten fenomenolojiye geçişin zeminini göstermek amacıyla Husserlci fenomenolojik yaklaşımın özne merkezli metafizik düşünce ile ilişkisine değinilecek, nihayetinde de özne merkezli metafizik anlayışa yönelik Heideggerci eksistansiyal fenomenolojik eleştiriye odaklanılacaktır.

ÖZNE METAFİZİĞİNİN UFKU: DESCARTESÇİ VE KANTÇI ÖZNE METAFİZİĞİ

Özne merkezli metafizik düşüncenin ilk ve temel figürü olan Descartes, “düşünen şey (*res cogitans*)” ve “uzanımlı şey (*res extensa*)” olarak birbirinden ontolojik olarak bağımsız iki var olan alanı tanımlamaktadır. Uzanımlı şeyin varlığının düşünen şey üzerinden temellendirilmesi, düşünen şeyin uzanımlı şey üzerinde önceliğe sahip olduğunu gösterir. Onu bu sonuca ulaştıran akıl yürütme-

sinin genel hatlarını açıklayacak olursak Descartes'ın özne metafiziğinin zeminini nasıl tesis ettiğini göstermiş oluruz. Descartes, bilgiye kesin bir temel arayışı içinde *Meditasyonlar* adlı eserinin birinci meditasyonunda, ilk olarak duyu verilerinin sunduğu bilginin kesinlik taşımadığını gerekçelendirmek suretiyle ikinci meditasyonda “Ben, düşünen bir şeyim (*Je suis une chose qui pense*)”⁴ temel bulgusuna ulaşır. *Metot Üzerine Söylev*'de ve *Felsefenin İlkeleri*'nde ise Descartes'ın “(Ben) düşünüyorum, o halde varım (*je pense, donc je suis* ve *ergo cogito, ergo sum*)” ünlü formülasyonu karşılaşıyoruz. Bu ifadelerde vurgu *düşünme* ve *var olma* birlikteliği üzerineyken, *Meditasyonlar*'da vurgu doğrudan “mevcut olma / var olma (*existence*),” diğer bir ifadeyle “Ben-im veya (Ben) varım (*je suis veya j'existe*)” ifadesi üzerinedir. Bu vurguyu ikinci meditasyonun hemen başlangıcında görebiliyoruz:

“Fakat ben, dünyada hiçbir şeyin, yani ne yer, ne gök, ne zihin ne de beden var olmadığına inanmıştım. Öyleyse kendimin de asla var olmadığına inanmamış mı idim? Muhakkak hayır; eğer inansaydım veyahut yalnızca her hangi bir şeyi düşünseydim, şüphesiz vardım. Fakat beni her gün aldatmak için bu kadar hüner ve zanaatını kullanan, pek güçlü ve pek hileci bilmem her hangi bir aldatıcı vardır. Eğer o beni aldatıyorsa, hiç şüphe yok ki ben varım ve o istediği kadar beni aldatsın, ben bir şey olduğumu düşündükçe, hiçbir şey olmadığıma beni kandırmaya hiçbir zaman gücü yetmeyecektir. Böylece bunun üzerine iyice düşünüp ve her şeyi inceden inceye gözden geçirdikten sonra; nihayet şu: *ben-im, varım (je suis, j'existe)* sözünün, onu söylediğim veya zihnimde kavradığım her defasında, zaruri olarak doğru olduğunu çıkarmak ve bu neticenin sabit olduğunu kabul etmek lâzımdır.”⁵

4 René Descartes, *Les Méditations Métaphysiques* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963), 41.

5 René Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan (Milli Eğitim Bakanlığı Maarif Matbaası, 1942), 109. Türkçe çevirisinde tarafımızca bazı değişiklikler yapıldı: “*Esprit*” kavramı çeviride “ruh” olarak karşılanmış, oysa Descartes ruh için “*âme*” kavramını kullanır. Kanaatimizce “*esprit*” kavramını “*zihin*” kavramı ile karşılamak yerinde olacaktır. Nitekim Descartes'ın *Meditasyonlar* kitabının İngilizce çevirilerinde “*esprit*” kavramı “*mind*” ile karşılanmaktadır, “*soul*” ile değil. İngilizce çeviri için bkz. *The Philosophical Writings of Descartes*, çev. John Cottingham v.d., cilt II (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 16-17.

Metnin orijinali: “Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et ♦

Descartes'ın "Ben, düşünen bir şeyim" ve "(Ben) düşünüyorum, o halde varım" ifadelerindeki vurgusu, güçlü kötücül bir cin veya Tanrı⁶ beni istediği gibi düşündürtük vasıtasıyla aldatırsa dahi, "eğer bir aldatma var ise aldatılan bir şey de vardır" akıl yürütmesiyle, bir *Benin* var olduğunu göstermeye yöneliktir. Bu Ben (*Je/Moi*)'in özü de, aldatmak fiilinin de kendisinin bir kipi olduğu "düşünmek" fiilidir. Bu tespit, Descartes açısından, yalnızca kendisinden şüphe edilmeyecek mutlak bir zeminin olduğunu göstermekte, fakat bu zeminin, yani düşünen *benin* dışında herhangi bir var olanın mevcut olduğunu ispat için yeterli temeli sağlamamaktadır. Bu solipsizmden kurtulmak amacıyla Descartes, üçüncü meditasyonda düşünen *ben*deki *ideaların* tasnifine girer. Onların kaynağına yönelik çalışma sonucunda zihnimizdeki Tanrı ideasının dışındaki ideaların benim zihnim tarafından üretilebileceğini ama Tanrı ideasının benden daha mükemmel olana referans yaptığı için "sonuçta olanın sebepte de olması gerekir" ilkesi gereği, onun zihnim tarafından yaratılamayacağını iddia etmek suretiyle, Tanrı'nın varlığını ispat eder. Aldatıcı olmak mükemmel bir varlığa halel getireceği için Tanrı'nın aldatıcı olamayacağını kabul eder. Beşinci meditasyonda, daha evvel ikinci meditasyonda da bal mumu örneğinden hareketle ispat ettiği gibi,⁷ kendi dışında var olabilecek şeylerin özünün *uzanım* (*extension*) olduğunu tespit ederken, altıncı meditasyonda özü *uzanım* olan bu dış dünyanın varlığını ispat etmeye çalışır. Yine aynı meditasyonda beden ile zihin arasındaki farkı ilkinin *uzanımlı*, diğerinin *düşünen* olmasına vurgu yapmak suretiyle ortaya koyar.

très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit." Descartes, *Les Méditations Métaphysiques*, 37-38.

6 Descartes, Tanrı kavramı her daim pozitif ve mükemmel bir varlığa gönderimde bulunduğu için aldatıcı olmağı Tanrı yerine *kötücül bir cin* (un *mauvais génie*) gönderimde bulunarak, akıl yürütmesini sürdürür. Descartes, *Les Méditations Métaphysiques*, 33.

7 İkinci meditasyonda Descartes, eğer benim dışımda herhangi bir var olan var ise, onun özünün *uzanım* olması gerektiğini iddia eder. Bunu bal mumu örneğinden hareketle ispat etmeye çalışır. Bal mumunu ateşe yaklaştırdığında onun renginin, kokusunun ve şeklinin değişmesine rağmen uzanımının değişmemesi, Descartes'ı böyle bir tespite yönlendirir.

Meditasyonlar adlı eserde kendisinden hareketle tüm alanlara dair *doğru* yargılarda bulunabilecek bir temel arayışına yönelik, yukarıda genel hatlarını gösterdiğimiz, akıl yürütmede, çalışmamızın konusu olan özne metafiziği açısından temel iki karakteristik kendini bariz bir şekilde göstermektedir. İlki, diğer mevcut olanlardan bağımsız ve var olmağı bakımından yalnızca Tanrı'ya ihtiyacı olan bir var olan olarak *düşünen ben*; diğeri ise yine var olması bakımından Tanrı'dan başka herhangi bir şeye ihtiyacı olmayan, *düşünen benin* dışında mevcut olan her şeyi kapsayan *uzanımlı şeydir*.⁸ Burada birbirinden ontolojik bakımdan farklı olan iki var olana ilaveten özne metafiziği açısından diğeri önemli bir özellik de karşılaşmaktayız. O da şu ki, Descartes'a göre dış dünyanın varlığının zemini benim "düşünen bir şey" olmamdır, elbette dış dünyanın var edicisi olarak değil ama onun varlığının gerekçelendirici öznesi olarak.

Descartes'ın açıklamalarından hareketle şu yargıda bulunabiliriz: *Dünyasız* bir öznenin varlığını tahayyül etmek mümkünken, *öznesiz* bir dünyanın varlığını tahayyül etmek mümkün değildir. Descartes'ın kendisi de altıncı meditasyonda aynı iddiayı şöyle dile getirir:

"Bir yandan, kendime dair, ben düşünen, uzanımlı-olmayan bir şey olduğum sürece, açık ve seçik ideaya sahip olduğum için ve öte yandan bedenime dair de beden yalnızca uzanımlı, düşünmeyen bir şey olduğu sürece, açık ve seçik ideaya sahip olduğum için şu kesindir ki ben yani ruhum –ki onun vasıtasıyla olduğum şeyim– tamamen ve gerçekten bedenimden ayrıyım ve onsuz olabilirim veya var olabilirim."⁹

Varlık ve Zaman adlı eserinin *Dünyanın Dünyasallığı* adlı üçüncü bölümünde Heidegger, Descartes'ın tespitlerinin kendisinden sonra gelen felsefi çalışmaları büyük oranda etkilediğini, özellik-

8 Descartes, *düşünen ben* ve *uzanımlı şey* ontolojik ayrımından hareketle, hayvan ve insan arasındaki farkın dahi bir "derece" değil, "tabiat" farkı olduğunu ve bu sebeple hayvanların, makinelerden farksız otomatlar olduğunu ifade eder.

9 Fransızca metin tarafımızca Türkçeye çevrilmiştir. Metnin Orijinali: "Pour ce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui." Descartes, *Les Méditations Métaphysiques*, 119.

le cismani dünyanın özünün uzanım (*extension*) olarak düşünülmesinin sonraki filozoflar tarafından da önemli ölçüde kabul gördüğünü belirtir. Heidegger, cismani dünyanın özünün belirleyici zemininin düşünen özne olmasının sonucu olarak, *hakikatin* de artık *Batı Düşüncesi'*nde Descartes ile birlikte keskin bir dönüşüme uğradığını söyler. Hakikat artık bilen ile bilinen arasındaki bir mütakabiliyet (*correspondence*) ilişkisinden hareketle değil, bu mütakabiliyete dair *bilen öznenin rasyonel eminliğinden* hareketle belirlenir. Descartesçı bu belirlemelerin Kant'ta da, bazı açılardan farklılaşmakla birlikte, kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. Şimdi yukarıda belirlediğimiz iki soru bağlamında Kant'ın pozisyonunu ve Descartes ile farklılıklarını genel hatlarıyla görmeye çalışalım.

Kant'ın düşüncesinde, Descartes'ta olduğu gibi öznenen tamamen bağımsız, bilgimizin konusu olan herhangi bir alan söz konusu değilken, yine de ne olduğu bilgimizin konusu olmayan "kendin-de-şey (*Ding an sich*)" diye öznenen bağımsız bir referans alanı söz konusudur. Kant'a göre, nesne ve dünya bizden tamamen bağımsız bir statüye sahip değildir. Dünya, bizim kendisine kattığımız hissetme yetimizin salt formları olan *zaman* ve *uzam* ile kendisini bize görüldüğü gibi göstermektedir. Nesne, Kant'ın üçlü sentez dediği bir süreçten sonra görünür olmaktadır dünya da aklın düzenleyici idealarından kozmolojik ideanın vasıtasıyla kendisinden bahsettirmektedir. Kant, nesne ile ilgili sentez sürecinin başından sonuna kadar "(Ben) düşünüyorum" temsilinin düşünme faaliyetimize eşlik ettiğini belirtir. Kant açısından, "(Ben) düşünüyorum" düşüncesinin, bir temsilin benim temsilim olabilmesi için tüm temsillerime eşlik etmesi gerekir. Burada hem nesneye ve dünyaya dair hem de "(Ben) düşünüyorum" önermesinin kendisine ve de önerme içindeki "Ben" birinci tekil şahsın ontolojik konumuna dair Kant'ın düşüncelerini yukarıda sorduğumuz iki soru bağlamında biraz daha açmamız, bize Kant'ın Descartes'tan farkını ve özne merkezli metafizik düşünceye nasıl farklı bir ufuk kazandırdığını gösterecektir.

Kant, Descartes ile şu noktada hem fikirdir: Yalnızca herhangi bir şeyi düşünmem vasıtasıyla ki mutlak kesinlikte hem "(Ben) düşünüyorum" hem de "(Ben) varım" iddiasında bulunabiliyorum. Fakat Kant, bu düşünen ve bilen benin (*Ich/Je*) ne olduğu ve rolü noktasında Descartes'ı eleştirmektedir. Öncelikle birinci teşkil şahıs olan benin (*Ich/Je*) Descartes'ın *cogito* argümanındaki rolü ile Kant'ın "(Ben) düşünüyorum" önermesindeki rolünün aynı olup olmadığına bakalım. Kant'a göre "(Ben) düşünüyorum"

önermesinde düşünen failin, yani *benin* hangi türden var olan olduğu önemli değildir.¹⁰ “Düşünmek” fiilini, “(Ben) düşünüyorum” önermesindeki *Bene* atfetmek, düşünenin, tecrübe ettiği düşünme aktivitesinin farkında olma durumunu ifade eder: “ ‘(Ben) düşünüyorum,’ benim tüm temsillerime eşlik edebilir olmalıdır; aksi takdirde bende hiçbir biçimde düşünülemez bir şey temsil ediyor olacaktır ki bu, temsilin ya imkânsız ya da en azından benim için bir hiç olduğunu söylemeye varır.”¹¹

“(Ben) düşünüyorum” önermesinin Kant’ın transandantal dedüksiyonunda ve Descartes’ın ikinci meditasyonundaki rolü farklıdır. Kant’ın buradaki ilgisi; mevcudiyet, dış dünya veya kendim hakkındaki radikal şüpheden kurtulmaya yönelik değildir. Ayrıca Kant, “Bir temsil yalnızca eğer ona ‘(Ben) düşünüyorum’ düşüncesi eşlik edebiliyorsa benim temsildir.” dediğinde, “ ‘(Ben) varım’ doğru olmadıkça ‘(Ben) düşünüyorum’ doğru olamaz.” iddiasında da bulunmamaktadır. Kant’ın buradaki iddiası, kendime atfettiğim temsillerin ancak onları karşılaştıran ve bağlayan eylemin bir ve aynı eylem olmasıyla mümkün olabileceğine yöneliktir.

Temsillerin “bana ait bir şey” olması için onların bir kavram altında tanınması, bilinmesi gerekir. Örneğin, “ağaç” nesnesi, “Bu, bir ağaçtır.” yargısına ulaştığımda ortaya çıkmaktadır. Böyle bir yargıya ulaşabilmek ancak algısal çeşitliliğin bir kavram altında bağlanmasıyla mümkündür. Diğer bir ifadeyle “Bu, bir ağaçtır.” yargısına varmam için algı çeşitliliğinin tutulması, karşılaştırılması ve bir kavram altında düşünülmesi gerekir. Bu sürecin tamamında işleyen zihinsel aktivitenin bir birliği söz konusudur ki Kant buna “farkındalığın transandantal birliği (*die transzendente Einheit der Apperzeption*)” adını verir.¹² Farkındalığın bu birliği, algısal girişlerin yakalanması, yeniden üretilmesi ve tanınması (*Apprehensi-*

10 Béatrice Longuenesse, *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 81.

Kant’ın “(Ben) düşünüyorum” önermesine dair değerlendirmelerimizde, günümüzde önemli bir Kant uzmanı olan B. Longuenesse’in yukarıda ismini andığımız kitabından önemli ölçüde faydalanılmıştır.

11 Almanca metin Türkçeye tarafımızca çevrilmiştir. Metnin orijinali: “*Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt / werden, Was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.*” Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner, 1990), § 16, B 132.

12 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, § 16, B 157.

on, Reproduktion, Rekognition) aktivitelerimizin başından sonuna kadar iş başındadır. Bu birliği sağlayan şey de “(Ben) düşünüyorum” düşüncesinin tüm sürece eşlik etmesidir. Kant’ın Transandantal dedüksiyonunda “Ben (Ich)”in “(Ben) düşünüyorum (Ich denke)”daki kullanımı, düşünme ediminin öznesi vasıtasıyla, düşüncelerinin içeriğinin birliğinin bilincini ifade eder. Bu vasıtayla ki bu birliğin faili olduğunu dile getirir, fakat bu failin metafizik doğasının ne olabileceğine dair bir bilgi vermez. Bu sebeptendir ki Kant, rasyonalist metafizikçilerin “(Ben) düşünüyorum” yargısındaki fail olan bu düşünen *Benin* doğasına dair iddialarını eleştirir.

Descartes, altıncı meditasyonunda, uzanımlı şeyden farklı düşünen bir şey olmam hasebiyle bedenimden bağımsız olarak var olabileceğim iddiasında bulunmaktaydı. Kant’a göre, ruha dair rasyonalist doktrinler, “(Ben) düşünüyorum” önermesindeki “Ben” kavramının özelliklerinden geçersiz bir dizi çıkarımlar yapmak suretiyle, söz konusu yargıdaki düşünme yetisine sahip olan *benin* ne olduğuna dair cevap arayışı içinde olmuşlardır. Rasyonalist metafizikçiler, Descartes ve Leibniz örneğinde olduğu gibi, *düşünüyorum*da ki *benin* referans ettiği şeyin ruh (*Seele*) yani düşünen bir cevher/töz olduğunu,¹³ ayrıca ruhun da düşünen bir cevher olarak, basit olduğunu¹⁴ iddia ederler. Kant, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Descartes’ın “(Ben) düşünüyorum” önermesi “(Ben) varım” önermesini gerektirir iddiasını olumlar. Fakat Kant’a göre, birinin düşüncesine dair bilinci ve de bu bilinç tarafından desteklenen “(Ben) düşünüyorum” önermesi, *benin*, bedeninden farklı, yalnızca düşünen bir var olan olabileceği iddiasını gerekçelendirmez. “(Ben) düşünüyorum” önermesinde, “düşünmek” yüklemi (predicate) *ben* göndergesinin *doğasına* dair bilgimize hiçbir şey katmaz. Düşünmek yüklemi bize ne “Ben göndergesi”nin *yalnızca* düşünen bir şey, ne de onun düşünen bir şeyin yanı sıra bir şey olduğunu söyler. Kant’a göre “(Ben) düşünüyorum” düşüncesi, öz-bilginin ifadesi değil, yalnızca bir öz-bilinç ifadesidir.¹⁵ Bu bağlamda “Ben”in kullanımında onun ne olduğuna dair herhangi bir bilgiye ihtiyaç yoktur. Böyle bir bilgiye ulaşmak için düşünenin bilincinin onun cisimleşmiş varlığına dair bilinci tarafından tamam-

13Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 376a-379a (Birinci Paralojizm); kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Longuenesse, *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*, 112-25.

14Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 379a-390a (İkinci Paralojizm); kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Longuenesse, *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*, 125-40.

15Longuenesse, *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*, 132.

lanmaya ihtiyacı vardır, çünkü Kant'a göre, *bilme*, kendimi veya daha spesifik olarak düşünme, algılama gibi edimlerimi *zamana* yerleştirmeye bağlıdır; bu da kendimi, düşünme, algılama gibi edimlerimi zamansal olarak diğer belirli var olanlarla ilişki içinde *mekâna* yerleştirmemi gerektirir.¹⁶ Dolayısıyla kendime dair, salt “(Ben) düşünüyorum” önermesinden çıkarımlanmış herhangi bir *a priori* metafiziksel anlayış mümkün olamaz. Bu sebeptendir ki rasyonalist metafizik düşüncenin ifade ettiği gibi “(Ben) düşünüyorum” önermesindeki “Ben” kullanımının ifade ettiği “düşünenin bilinçli olma durumu,” “şahıs olarak ben” için yeterli değildir. Düşünenin, farklı zamanlarda kendinin numerik özdeşliğinin bilincinde olması gerekir ki bu da mekânsal-zamansal olarak konumlanmış, hayatiyete sahip şahıs kavramını varsayar.¹⁷

Kant'a dair bu çalışmanın problemiği özelinde yaptığımız açıklamalardan şu sonuca ulaşıyoruz: Kant, Descartes'ta olduğu gibi, ontolojik statüsü tamamen birbirinden bağımsız özne ve nesne tarzında iki var olan alanı tanınamaktadır. Bununla birlikte, kaynağı meçhul ama bize gelen algısal şeylerin de kaynağı olan “kendin-de-şey (*Ding an Sich*)” diye bir referans alanı varsayılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, hem dünya fenomeninin hem de nesnenin, öznenin faaliyetlerinden ve katkılarından bağımsız olarak var olmaları mümkün değildir. Dünya fenomeni, bütünsel olarak orada karşımızda duran bir fenomen değil, bilakis aklın düzenleyici idealarından kozmolojik ideanın ifade ettiği bir bütünselliktir. Nesne de üçlü sentez sonucunda verilen yargıda dile getirilendir. Descartes için dile getirdiğimiz “*Dünyasız* bir öznenin varlığını tahayyül etmek mümkünken, *öznesiz* bir dünyanın varlığını tahayyül etmek mümkün değildir.” yargısının Kant için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz miyiz? Böyle bir yargının Kant açısından *bütünüyle* geçerli olmadığını vurgulamamız gerekir. Bu yargının ikinci, yani “...*öznesiz* bir dünyanın varlığını tahayyül etmek mümkün değildir.” kısmının Kant açısından da söylenebileceğini ifade edebiliriz. Fakat söz konusu yargının birinci kısmına gelince durumun biraz karmaşık olduğunu ifade etmek gerekir.

Kant'ın rasyonalist metafizikçilerin “(Ben) düşünüyorum” önermesindeki “Ben”in doğasına dair metafizik çıkarımlarını, yani “bedenim olmaksızın da ‘Ben’in var olacağı” iddiasını eleştirdiğini

16 Longuenesse, *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*, 94.

17 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 390a-395a (Üçüncü Paralojizm); kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Longuenesse, *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*, 140-73.

söylemiştik. Zamansal ilişkinin kurulup belli bir mekânsallığa yerleşilmeyi gerektiren hayatiyet sahibi şahıs vurgusunun yapıldığını da ifade etmiştik. Dolayısıyla Kant açısından nesne ve dünya fenomeni olmaksızın öznenin varlığını sürdüreceği iddiası aşırı bir iddia olur. Descartes'a dair yargımızın Kant açısından geçerli olmadığını dile getirirken "bütünüyle geçerli olmadığı" vurgusunu yapmamızın sebebi, özneye dışarıdan herhangi bir uyarı gelmeksizin pasif olarak mevcut olmasıdır. Bilgi ve bilinç süreçlerinden evvel bütün fakülteleriyle –alırlılık (*receptivity*) yetisi, muhayyile gücü ve anlama yetisi– donanımlı bir özne daha başlangıçta var. Buradan hareketle, öznenin dışında belirli bir duyu verisine de referans yapan dünya ve nesnenin var olmadığını tahayyül etmek suretiyle, öznenin pasif varlığını devam ettireceğini iddia etmek makul bir iddia olarak görülebilir. Fakat öznenin fail bir özne olması, diğer bir ifadeyle öznenin öznelliğinden bahsedilebilmesi ancak duyu-sal girdiyi de gerektiren nesne ve dünyanın var olmasıyla ilintilidir. Bütün bu açıklamalardan her ne kadar özne ve nesne diye tamamen ayrı iki var olan olmadığı sonucunu çıkarsak da belirleyicilik noktasında öznenin, form veren ve düzenleyici olan konumunda bulunması hasebiyle, dominant olduğunu söyleyebiliriz.

Özne metafiziğinin bazı açılardan farklı ama aynı özne metafiziği ufkunu paylaşan iki filozofun yaklaşımlarını ve onlardan hareketle yazımızın problematiği özelinde vardığımız sonuçları genel hatlarıyla ifade ettikten sonra, bu yaklaşıma getirilen Heideggerci eleştirinin temel karakteristiğinin tespitine girişebiliriz. Fakat hemen Heideggerci eleştiriye geçmeden önce, makalemizin başlığının genel kısmını, yani "metafizikten fenomenolojiye" kısmını da dikkate alan bir geçiş yapmak yerinde olacaktır. Bu dikkat bizi fenomenoloji düşünce akımının kurucu ismi olan Husserl'e götürecektir.

METAFİZİKTE FENOMENOLOJİYE: HUSSERL FENOMENOLOJİSİNİN YÖNELİMSELLİK, ÖZNELERARASILIK VE YAŞAMDÜNYASI ANALİZİ

Husserl, fenomenolojik düşünüşünü, ilk metinlerinde yoğun bir şekilde hissedilen, sonraki metinlerinde gittikçe azalan bir tonda, Kantçı felsefenin ufkunda sergilemektedir.¹⁸ Dan Zahavi'nin de ifa-

¹⁸Martin Heidegger, "Vorwort" (Letter to W. J. Richardson, April, 1962, "Preface," çev. W. J. Richardson), Richardson'ın *Heidegger: Through* →

de ettiği gibi,¹⁹ belki Husserl'i klasik "mevcudiyet metafiziği (*metaphysics of presence*)" çerçevesinde düşünemeyiz. Diğer bir ifadeyle Husserl'in, objektif realitenin salt (yani cismani ve dünyasal olmayan) transandantal özne tarafından tesis edilmiş olduğunu iddia ettiğini ve dolayısıyla düşüncesinin temelci ve solipsist olduğunu söyleyemeyiz, fakat bu düşüncenin tamamen dışında olduğunu da iddia edemeyiz. Bu iddiamızı Husserl'in objektif dünyayı veya objektif realiteyi nasıl ispat ettiğini göstererek açmaya çalışalım.

Husserl'in felsefe serüveni erken dönem mantık, epistemoloji ve *yönelimsellik/niyetsellik (Intentionalität)* analizinden olgun dönem transandantal felsefeye, oradan da geç dönem öznelerarasılık ve yaşamdünyası analizlerine doğru bir ilerleyiş göstermiştir. Salt mantık ve epistemoloji için temel sağlamaya çalışan erken dönem eseri *Logische Untersuchungen*'de Husserl'in, *bilincin* zihinden bağımsız realitenin bilgisine nasıl ulaştığını veya zihinden bağımsız bir realitenin var olup olmadığına dair soru ve tartışmaları *metafizik sorular* olarak görüp reddettiğini ve Kantçı bir tarzda bilginin imkânının koşulları ile ilgilendiğini görmekteyiz. Burada özellikle karşımıza çıkan ve bu çalışmanın da konusuyla yakından ilişkili olan kavram *yönelimsellik* kavramıdır. Yönelimsellik kavramı Husserl'in felsefi serüveninin tüm aşamalarında merkezi kavram olma özelliğini korumuştur. Bu kavrama dair çalışmamızın problemi ve sınırları dâhilinde yapılacak genel bir analiz Husserl'in, felsefi çalışmalarının ilk döneminden itibaren özne ve nesneye dair düşüncelerini aydınlatacaktır.

Yönelimsellik, genel karakteristiğini Husserl'in tecrübe analizinde göstermektedir. Tecrübenin her daim bir şeyin bilinci olduğunu, dolayısıyla nesne-yönelimli olduğunu belirtir.²⁰ Bu durum yönelimselliğin genel karakteristiğini oluşturur. Diğer bir ifadeyle biz yalnızca sevmiyor ve korkmuyoruz, aynı zamanda bir şeyi seviyor ve bir şeyden korkuyoruz.²¹ Bilincin her daim nesne-yönelimli olmasının yönelimselliğin temel karakteristiğini oluşturması, ona yönelik *objektivist* ve *sübjektivist* yorumların geçerliliğini olumsuz-

Phenomenology to Thought kitabının içinde (New York: Fordham University Press, 2003), xiv.

¹⁹Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology* (California: Stanford University Press, 2003), 141-44.

²⁰Edmund Husserl, *The Shorter Logical Investigations (Logische Untersuchungen)*, çev. J. N. Findlay (Londra ve New York: Routledge, 2001), 210-14.

²¹Husserl, *The Shorter Logical Investigations*, 210-14.

lar. Yönelimselliğin objektivist yorumu, bilinci dış dünyayla ilişkisi olmayan fakat onun tarafından etkilenen bir kap olarak düşünür. Diğer bir ifadeyle, “eğer bilincinde olduğum nesne beni nedensel olarak etkiliyorsa onun bilincinde olabilirim” anlayışı, yönelimselliğin objektivist yorumudur. Yönelimselliği bilinç ve bilince içsel bir nesne ilişkisi olarak anlayan sübjektivist yorum da Husserl açısından yanlıştır. Nihayetinde bilincin nesne-yönelimli olması ile karakterize edilen yönelimselliğe dair objektivist ve sübjektivist yorumlar kategorik olarak özne ve nesne ayrımını varsayar. Oysa Husserl nesne ve bilinç edimi arasında herhangi bir kategorik ayrımı reddeder.²² Ona göre bilinç edimlerimiz, nesnelerin gerçekten var olup olmamasından bağımsız olarak yönelimseldir. Bilincin yönelimselliği onun varlığının tamamlayıcı bir özelliğidir, ona bu özelliği dışarıdan verilmemiştir. Dolayısıyla yönelimsellik iki farklı var olan, yani bilinç ve nesne ayrımını önvarsaymaz. Bu durum Husserl’e klasik epistemolojinin özne ve nesneyi buluşturma problemini de çözme imkânı sunar. Diğer bir ifadeyle, Husserl açısından, özne haddi zatında (*per se*) kendini-aşan, haddi zatında kendinden farklı bir şeye yönelimli olduğu için öznenin nesneye ulaşma gibi bir problemi olamaz. Husserl’in yönelimselliğe dair analizi bize, özne ve nesneyi düşünürken birbirinden ayırıştırarak değil ilişkilendirerek –ki bunu özne-nesne²³ tarzında ifade edebiliriz– düşünmemiz gerektiğini salık verir. Bunu, Husserl’in özellikle *Ideen I* ile başlayan *Logische Untersuchungen* sonrası eserlerinde daha sık görmekteyiz.

Ideen I eseriyle Husserl’in *Logische Untersuchungen*’deki salt betimleyici fenomenoloji yaklaşımından, fenomenolojinin önvarsayımsızlığına, eleştirel ve kesin bir bilim olma boyutuna vurgu yapan bir anlayışa geçtiğini görmekteyiz. Fenomenolojinin görevi; pozitif, dogmatik bilimlerden önvarsayılan temel iddia ve varsayımların analizi ve ifşası, ayrıca realitenin varlığı ve doğası ile ilgili temel felsefi soru ve sorunların tavrı olarak belirlenir. Böyle radikal bir soruşturma, Husserl’e göre günlük yaşamı karakterize eden metafizik ve epistemolojik önvarsayımları kabul ederek yapılamaz. Burada referansta bulunduğu metafizik varsayım, zihnimiz-

22Husserl, *The Shorter Logical Investigations*, 214-17.

23 *Özne-nesne* tarzındaki formülasyonu, Kant’ın ve Husserl’in özne ve nesne bağlamındaki düşüncelerini, Descartes’in düşüncesindeki özne ve nesne arasındaki keskin ayrımından ayırt etmek için kullanıyoruz. *Özne-nesne* formülasyonunu, bu iki var olanın birbirinden tamamen bağımsız ontolojik varlıklar olarak düşülemeyeceğini ifade etmek için tercih etmekteyiz.

den bağımsız bir realitenin var olduğuna dair inancımızdır. Bu yalnızca pozitif bilimlerden değil, aynı zamanda bizim günlük yaşamımızda da benimsenen bir tutumdur ki Husserl tarafından “doğal tutum” olarak adlandırılır.²⁴ Fenomenolojinin, metafiziksel ve bilimsel önyargılardan kaçınabilmesi için öncelikle doğal tutum denilen bu yaklaşımdan uzaklaşması ve fenomenolojik soruşturmayı *verilmiş olana* veya *tezahürün* kendisine doğrudan yönlendirmesi gerekir. Diğer bir ifadeyle, realitenin bize tecrübeye verilmişliğine yönelmemiz, teorilerin tecrübemizi belirlemesine değil, tecrübemizin teorilerimizi belirlemesine izin vermemizi gerektirir. Bunun da ancak, Husserl tarafından *epokhe* olarak adlandırılan süreçle, yani sağduyunun realiteye yönelik doğal naif tutumunun askıya alınmasıyla mümkün olacağı iddia edilir.²⁵ Burada gözden kaçırmamız gereken önemli husus şudur ki paranteze alınan, realitenin kendisi değil ona yönelik felsefi soruşturmaya tâbi olmaksızın benimsenen dogmatik doğal tutumumuzdur. Bu paranteze alma durumu da ancak fenomenolojik verilmişliğe doğrudan yönelmekle, yalnızca görüldüğü gibi objelere doğrudan odaklanmakla mümkündür. Epokhe ile naif metafizik tutum paranteze alınırken, transandantal temele geri gidişin imkânı yakalanmış olur ki bu transandantal temele geri gidiş Husserl tarafından redüksiyon olarak adlandırılır.²⁶ Aynı fonksiyonun iki veçhesi olan epokhe ve redüksiyon ile özellikle ikincisi vasıtasıyla *öznellik* ve *dünya* arasındaki ilişki yeniden ele alınır ve böylece öznenin tesis edici, anlam-verici katkısının farkına varılması sağlanmış olur.

Husserl her ne kadar realitenin yalnızca öznellik sayesinde görünür olduğunu iddia etse de bununla birlikte öznenin, tesis edici performansından etkilenmeksizin kalamayacağını da belirtir. Tesis etme süreci yalnızca tekil bir özne ve dünya arasındaki bir ilişki değildir, aynı zamanda farklı öznelerin de bu sürece katıldığı bir ilişkidir. Nihayetinde tesis edilme sürecinde üçlü bir yapı ile karşılaşmaktayız: öznellik-öznelerarasılık-dünya. *Ideen II* adlı eserinde Husserl *Ben, Biz ve Dünyanın* birbirine ait olduğunu belirtir: “Su-

24 Edmund Husserl, *Idées (Ideen) Directrices pour Une Phénoménologie et Une Philosophie Phénoménologique Pures*, cilt 1, çev. Paul Ricoeur (Paris: Gallimard, 1950), §§ 27-30, 87-95.

25 Husserl, *Idées Directrices*, §§ 31-33, 96-109; ayrıca bkz. Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, çev. Dorion Cairns (The Hague: Springer, 1960), §8, 20.

26 Husserl, *Idées Directrices* §33, 109; § 56, 187-88; ayrıca bkz. Husserl, *Cartesian Meditations*, §11, 25-26.

numumuza göre, ben ve biz kavramları rölatiftir: Ben, sen, biz ve ‘başkası’ nı gerektirir. Ve ayrıca, ben (şahıs olarak ben) şeyler dünyası ile ilişkiyi gerektirir. Dolayısıyla, ben, biz ve dünya birbirimize aitiz; toplumsal çevreleyen dünya olarak dünya, öznelliğin damgasını taşır.”²⁷

Dünyanın tesisi, öznenin kıvrımlarını açması ve öznelerarasılık, hepsi birbiriyle ilişkili ve eşzamanlı bir sürecin parçalarıdır. Başlangıç noktası olarak öznelliğin, dünyanın veya diğer öznelliğin seçimi önemli gözükmemektedir. Nihayetinde birinin seçimi, tesis etme sürecinde diğer ikisini de gerektirmektedir. Tesis edici öznellik, kendinin kendisiyle ve dünya ile ilişkisini *diğeri* ile ilişkisinde, yani öznelerarasılıkta kazanır; öznelerarasılık, dünya ile ilişkili olan özneler arasındaki karşılıklı ilişkide var olur; dünya ise tecrübenin ortak ve kamusal alanı olarak tasavvur edilir.²⁸ Şimdi bu üçlü yapının ilişkisini, objektif realitenin varlığının nasıl gerekçelendirildiğini göstermek suretiyle biraz daha açabiliriz.

Husserl’e göre, objektif bir realitenin varlığı ancak tecrübe eden öznenin, başka ve ona yabancı olan bir özneyi tecrübe etmesiyle mümkündür. Yabancı bir öznenin temsili hem benim hem de onun bedensel olarak var olmamıza bağlıdır. Husserl’e göre her daim tarafımca tam olarak ihata edilmekten kurtulduğu için başka bir özneye dair tecrübem daima sınırlıdır. Bu sebeple onun bana kendini-vermişliği, kendimin kendi bilincime verilmişliği gibi değildir; eğer öyle olsaydı “başka” dediğim özne benim bilincimin bir parçası olurdu.²⁹ Dolayısıyla, o ile benim aramda simetrik değil, asimetrik bir ilişki vardır. Diğer bir ifadeyle, yabancı bir özne ile ben arasında daima kapanmayan ve tamamen benim bilincime indirgenemeyen bir fark vardır. Eğer bir nesne, benden başka bir özne tarafından da algılanıyorsa o nesne beni aşan, benim bilinci-

27Edmund Husserl, *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, haz. Marly Biemel (The Hague: Martinus Nijhoff, 1952), §62 dipnot. Almanca metin Türkçeye tarafımızca çevrilmiştir. Metn in orijinali: “Nach unseren Darstellungen sind die Begriffe Ich-Wir relativ; das Ich fordert das Du, das Wir, das “Andere.” Und weiter fordert das Ich (das Ich als Person) die Beziehung auf eine Sachenwelt. Also Ich, wir, die Welt gehören zusammen: die Welt als gemeinsame Umgebungswelt dadurch den Stempel der Subjektivität tragend.”

28Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, 76.

29Husserl, *Cartesian Meditations*, §50, 108-12; §52, 114-15.

min üretimi olmayan bir varlığa sahiptir.³⁰ Bu şekilde, Husserl bir nesnenin beni aşan ve objektif bir var olan olmasını öznelerarasılıktan (*Intersubjektivität*) hareketle temellendirir.

Husserl, bu somut öznelerarası ilişkinin temelinde *a priori* bir öznelerarasılık olduğunu belirtir. Aksi takdirde bir nesnenin objektif realitesinin *ihimal (contingent)* dâhilinde temellendirildiği iddia edilecektir. Bu *a priori* temel, bizi Husserl'in yukarıda genel analizini yaptığımız *yönelimsellik* teorisine götürmektedir. Husserl'e göre, her bilinç bir şeyin bilincidir, dolayısıyla bilinç her daim *haddi zatında (per se)* olarak kendi dışına sarkma pozisyonundadır. Kendi içine kapanmış bir bilinç söz konusu değildir. Bilincin, her daim *haddi zatında* olarak bir şeyin bilinci olması, haddi zatında öznelerarasılığa referans yaptığı anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle, benim yönelimselliğim, *a priori* olarak diğer öznelere referansı imlemektedir, henüz bu öznelerle *somut* bir tecrübe ilişkisine sahip olmamama rağmen.

Husserl, bir üçüncü öznelerarasılıktan bahsetmektedir ki bunu onun "yaşamdünyası (*Lebenswelt*)" kavramında buluyoruz. Bu öznelerarasılık tarzı, diğer iki tür öznelerarasılık durumunu önvar-saymaktadır. *Lebenswelt* kavramının ve ona eşlik eden konuların izlerini her ne kadar diğer metinlerinde görsek de bu kavramla 1936'da yazılmış olan *Krisis*'te karşılaşmaktayız. Yaşamdünyası analizi bilimsel teori ile bilim-öncesi pratik tecrübe arasındaki ilişkiyi aşikâr kılmaya yöneliktir. Bu analiz, transandantal-fenomenolojik redüksiyona yeni bir giriş, öznellik ve dünya arasındaki ilişkinin farklı tarzda yeniden düşünülmesi olarak da görülebilir. Ayrıca yaşamdünyası analizi, tarihsellik, gelenek gibi kavramları dikkate alan öznelerarasılık analizinin radikal bir yönünü de oluşturur. Burada "kriz" ile bilimin, kendi başarılarından dolayı artık kendi temelleri ve sınırları üzerine düşünmediğine, "Hakikat nedir?", "Bilgi nedir?", "Realite nedir?" gibi sorularının cevabını araştırmaktan vazgeçmesine referans yapar.³¹ Bu krizin sebebi olarak da Husserl, bilim alanında hâkim olan objektivizm tutumunu ve bunun bileşenleri olan niceliksel, ideal metot ile değerler ve olgular arasındaki keskin farkı gösterir.³² Krizi aşabilmenin imkânıysa, objektivizmi

30 Husserl, *Cartesian Meditations*, §62, 148-51.

31 Edmund Husserl, *La Crise des Sciences Européennes et La Phénoménologie Transcendantale*, çev. Gérard Granel (Paris: Gallimard, 1976), 9-11.

32 Husserl, *La Crise*, 31, 37-38, 79-81.

eleştirmek suretiyle, bilim dünyası ile yaşamdünyası arasındaki keskin ayrımın ortadan kaldırılmasında yatmaktadır.

Bilim dünyası ile yaşamdünyası arasında şüphesiz belirli farklar vardır. Şöyle ki pratik tecrübemizde, dünya hissi somut olarak verilmişken, bilimsel dünya ilkesel olarak bu hissi ve somutluğu aşan bir idealler sistemini oluşturur. Dolayısıyla yaşamdünyası görelî hakikatlerin dünyası iken, bilim bu görelî hakikat anlayışını aşan kesin, nesnel bir hakikat fikrini savunur.³³ Bilim, dünyanın bize nasıl görüldüğünden ziyade kendinde nasıl bir şey olduğunun tespitine odaklanır. Fakat Husserl'in *yönelimsellik* analizinin de gösterdiği gibi, bizim yönelimsel nesnemiz bir yönüyle öznellik ile ilgilidir. Dolayısıyla görünen, verilmiş nesne reel, fizik nesnenin salt bir temsili olarak yorumlanamaz. Nihayetinde Husserl teorik, bilimsel iddiaların doğrudan veya dolaylı olarak tecrübe tarafından belirlendiğini ifade eder.³⁴ Bununla Husserl, realiteye yönelik bilimsel keşiflerin yanlış olduğunu iddia etmemekte; yalnızca objektivizmin, bilimin kökeninin öznel, tarihsel, yorumsal yönünü yok sayan tutumuna yönelik bir eleştiri getirmektedir, çünkü bilime dair konuşmak, "hiçbir yerden" değil "bir yerden" konuşmaktır. Böylece Husserl, yaşamdünyası analiziyle, deneysel, bilimsel teorilerin tecrübi bir zemine dayandığının farkındalığını oluşturmaya çalışır.³⁵

Bu açıklamalar bize, Dan Zahavi'nin de ifade ettiği gibi, Husserl'in solipsist ve idealistik yaklaşımdan kendini kurtardığını gösterebilir, fakat aynı zamanda özne ve nesne/objektif dünya arasındaki ilişkide öznenin nesneye doğru bir yönelim olduğunu da göstermektedir. Nesnenin nesnellüğünün ispatının öznelarasılıktan hareketle temellendirilmesi bunun bariz göstergesidir. *Lebenswelt* kavramı ile yapmaya çalıştığı şey de, bu kavramın diğer iki öznelarasılığın önvarsayması hasebiyle, bahsi geçen ufkun içinde kaldığı iddiamızı geçerli kılmaktadır. Ama öznenin *haddi zatında* olarak kendi dışına sarkan özelliğe sahip olması nedeniyle Kantçı ufku genişlettiğini de ifade etmek gerekir. Heidegger, 1962'de "Husserl fenomenolojisinin, Descartes, Kant ve Fichte tarafından ortaya konulan örüntüyü genişlettiğini, düşüncenin tarihselliğinin böyle bir pozisyona, böyle bir ufka yabancı olduğunu" belirtir.³⁶ Bu

33Husserl, *La Crise*, 27-28, 36, 79-81, 141-42.

34Husserl, *La Crise*, 141-42.

35Husserl, *La Crise*, 57-62, 142-44.

36Heidegger, "Vorwort" (Letter to W. J. Richardson, April 1962), xiv.

ufku, *pratik bakışın* yerine *teorik bakışın* hâkim olduğu bir ufuk olarak da görebiliriz. Diğer bir ifadeyle, öznenin teorik analizi sonucu nesnenin varlığının veya konumunun belirlenmesi ve öznenin merkeziliği durumudur ki bu pozisyon incelediğimiz üç filozof tarafından da paylaşılmaktadır. Bu teorik pozisyonun karşıtı olan *pratik* yaklaşımla Heidegger’de karşılaşmaktayız. Heidegger’e göre *teorik* bakış ancak *pratik* bakıştan sonra gelebilecek bir tutumdur.

ÖZNE MERKEZLİ METAFİZİĞİN ELEŞTİRİSİ: HEIDEGGERCİ EKZİSTANSİYAL³⁷ FENOMENOLOJİ

Öncelikle şunu vurgulamak gerekir ki Heidegger, özne kavramını kullanmayı tercih etmemektedir. Bunun en önemli sebebi özne kavramının, karşıtı olan nesne kavramını imlemesi ve bu yönüyle de özne kavramının tarihsel bagajını kendisiyle taşımış olmasıdır. Heidegger, *Dasein* kavramını kullanmayı tercih eder, çünkü *Dasein* kavramı hem *orayı* (*Dal(t)here/lâ*) hem de *olmak*’ı (*sein/to belêtre*) içermektedir. Dolayısıyla bir özne ve nesne ikiliğini değil “orada-olmak”lığı dile getirmektedir. Husserl kendindeki *Varlık ve Zaman* nüshasının kenarına Heidegger’i fenomenolojiyi kendi verdiği anlamdan saptırmakla suçlar ve buna Heidegger’in *Dasein*’ı *Transdantal Ben* yerine kullanmasını örnek göstererek, onu “ ‘güzelim fenomenolojiyi’ ‘bayağı bir antropolojiye’ dönüştürmekle” itham eder.³⁸ Fakat Heidegger’in kendisi için bu bir antropoloji değil eksistansiyal fenomenolojidir, çünkü *Dasein*’ın *temel* yapısı günlük yaşamdünyasını paranteze alarak değil bilakis o dünyadan hareketle anlaşılabilir. “Dünya-da-olmak (*in-der-Welt-sein*)” *Dasein*’ın

37 Heidegger, *eksistansiyel* ile *eksistansiyal* arasında ayırım yapar. Bu ayırım aynı zamanda *Dasein*’ın *ontik* ve *ontolojik* karakteristiği arasındaki ayırımla da ilişkilidir. *Dasein*’ın kendisiyle ilişkisi onun ontik; varlık ile ilişkisi ontolojik yönüne gönderimde bulunur. *Dasein*’ı ontik yönden nitelendiren özelliğine *eksistansiyel* denirken ontolojik açıdan nitelendiren özelliğine ise *eksistansiyal* denir. Eksistansiyel yön, *Dasein*’ın yaşam tercihine referans yaparken, eksistansiyal yön *Dasein*’ın varlığının strüktürüne gönderimde bulunur. Detaylı açıklama için bkz. Erdal Yılmaz, *Hegel, Heidegger et L’Historicité du Monde* (Paris: L’Harmattan, 2018), 247. Ayrıca *Varlık ve Zaman*’daki yeri için bkz. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Band 2 (Frankfurt: Vittorio Klostermann), 1977.

38 Jean-Michel Palmier, *Les Écrits Politiques de Heidegger* (Paris: L’Herne), 62-63.

özünü oluşturur.³⁹ Bu, sahip olunsa da olunmasa da fark etmeyecek bir özellik değil, sahip olunmadığı zaman insanın da olamayacağını belirleyen temel özelliktir. Heidegger' in özne merkezli metafiziğine yönelik eleştirisinin imkânı da *Dasein*'ın yapısının *dünya-da-olmak*lığında yatar. Bu yapıyı/strüktürü çözümlenememize bize söz konusu eleştirinin detaylarını görme imkânı sunacaktır.

“Dünya-da-olmak” ibaresi her ne kadar birleşik/kompoze bir ibare gözükmese de tekli bir fenomendir. Bu ibare biçimsel olarak üçlü bir perspektif içermektedir: *Dünya*, dünyada var olan, yani *Dasein* ve son olarak bu ikisi arasındaki *ilişki* ki “*de-olmak* (*in sein*)” ibaresiyle ifade edilir. Heidegger'e göre “Dünyasız *Dasein* ve *Dasein*'süz da dünya yoktur.” Dünya-da-olmak karakteri *Dasein* için bir *ihtimali/olumsallığı* ifade eden özellik değil, onu *Dasein* olarak tesis eden *eksistansiyal* bir karakterdir.⁴⁰ Heidegger'e göre iki tür ilişkiden bahsedilebilir: “de-olmak” ve “içinde-olmak.” İçinde-olmak, uzamın içindeki bir ilişkidir ve dünya içindeki var olanlar arasında vuku bulur. Fakat de-olmak ilişkisi, *Dasein* ile onun ilişkide olduğu şey arasında vuku bulan bir ilişki tarzıdır. İçinde-olmak ilişkisi *kategorik* bir ilişki iken de-olmak ilişkisi *eksistansiyal* bir ilişkidir. Örneğin, “Adam, odadadır.” ile “Su, şişenin içindedir.” tarzındaki ilişkiler, iki şeyin ilişkisi açısından aynı şeyi ifade etmemektedir. İkincisinde, bir mevcut olan (su), bir diğer mevcut olanın (şişe) içindedir. Fakat birincisindeki ilişki bir “-de-olmak,” “-de ikamet etmek,” “-ile tanışık olmak” ilişkisidir. Bu tarzdaki bir ilişki *mekânsal* bir ilişkiye indirgenemez.

De-olmak, *Dasein*'ın strüktürünü karakterize ettiği için *Dasein* evvelce dünyaya bağlıdır. *Dasein*'ın dünya ile bu ilişkisi, Heidegger tarafından “ilgilenme” (*Besorgen/ préoccupation*) olarak belirlenir.⁴¹ Fakat Heidegger şunu söyleyecektir: *Dasein* kendini daima şeylerin ortasında keşfettiği için kendini ve dünyayı bir “şey (*Ding/ thing/ chose*)” olarak anlamaya eğilimlidir. Buradan hareketle insan, dünya ile ilişkisini özne ve nesne ilişkisine indirgerken, dünyaya dair bilgisini de özne ve nesne ilişkisini varsayan bir bilgiye indirger.⁴² Fakat bu yorum Heidegger'e göre doğru değildir, çünkü izole bir insan yoktur. İnsanı izole olarak düşünmek soyut bir fik-

39Heidegger, *Sein und Zeit*, Birinci Ayrım, İkinci Bölüm.

40Heidegger, *Sein und Zeit*, [12: 57].

41Heidegger, *Sein und Zeit*, [12: 57].

42Heidegger, *Sein und Zeit*, [13: 60-61].

re, dünyaya karşıt bir özne fikrine referans yapar.⁴³ *Dasein*, her tür bilgiden evvel dünyadadır. Dolayısıyla burada *teorik* değil *pratik* bir ilişki söz konusudur. “Bilgi, dünya-da-olan *Dasein*’ın bir kipidir (*mode*).”⁴⁴ Bir tarafta öznenin içselliği (*intériorité*) diğer tarafta da nesnenin dışsallığı (*extériorité*) yoktur. Eğer bilgiyi öznenin içselliği ile nesnenin dışsallığı arasındaki bir ilişki olarak düşünürsek, *Dasein*’ın “dünya-da-olmak”lık strüktürünü gözden kaçırmış oluruz. Burada Descartes’ın *je pense, donc je suis* (düşünüyorum, o halde varım) önermesinin aksine, şunu söyleyebiliriz: *que je connaisse ou pas, de toute façon, je suis au monde* (bileyim veya bilmeyeyim, her halükarda dünyadayım).⁴⁵

Bu açıklamadan “dünya” fenomeninin Heidegger’de farklı bir anlama sahip olduğu kolayca anlaşılmaktadır. Dünya fenomeni, dünya içindeki var olanların toplamı anlamına gelmemektedir. Heidegger’e göre klasik ontoloji anlayışı, dünyayı içindeki var olanlardan hareketle açıklamaya çalıştığı için “dünyanın dünyasallığı” fenomenini gözden kaçırmıştır. Heidegger, dünyanın *dünyasallığını*, *Dasein*’ın dünyasından hareketle, diğer bir ifadeyle, aşına olunan “çevreleyen dünya”dan hareketle açıklar.⁴⁶ *Dasein*’ın çevreleyen dünya ile “ilgilenme” ilişkisinde, *dünya-içinde-var olanlar*, şey değil *gereçtirler*. Heidegger bir gerecin varlık kipini salt bir şeyin varlık kipinden ayırmak için “el-altında-olmaklık (*Zuhandenheit*)”⁴⁷ terimini kullanır.

“El-altında-olmaklık” analiziyle Heidegger, dünya fenomenini açıklamaktadır. Bir *gereç*, imlemede bulunduğu gereçler içindeki fonksiyonunu icra edemediği zaman, *imleme fenomeni* (*Phänomen der Verweisung*)⁴⁸ dünya fenomeni olarak görünür olur. Buradan hareketle, Heidegger’e göre var olan, *el-altında-olan* olarak kendisini ancak dünya fenomeni kendini açığa çıkarmadığı sürece gösterir. Dünya fenomeni kendini gösterdiği anda var olanın *el-altında-olmaklığı* bozular. Gerecin gereçselliğini yitir-

43 Jean-Marie Vaysse, *Totalité et Finitude: Spinoza et Heidegger* (Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2004), 177.

44 Heidegger, *Sein und Zeit*, [13: 61].

45 Marlène Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger* (Paris: J. Vrin, 2012), 113.

46 Heidegger, *Sein und Zeit*, 14: 66.

47 Heidegger, *Sein und Zeit*, 15: 69. Heidegger, gereç olmayan veya gereçliği bozulan var olanlar için ise “mevcut-oluş (*Vorhandenheit*)” terimini kullanır. Bkz. Heidegger, *Sein und Zeit*, 9: 42.

48 Heidegger, *Sein und Zeit*, 17: 77.

me durumuyla ortaya çıkan dünya fenomeni aslında her ne kadar görünür olmasa da daha evvelce oradadır. Gereçselliğin yitimiyle gerecin imlediği ağ meydana çıkmaktadır. Böylece onun imlemede bulunduğu rabita ağı bir anlamda bizatihi dünyanın dünyasallığının tesis edicisi olarak kendini gösterir.

Bu analiz, dünyanın var olanların bir toplamından ibaret olmadığını gösterir. Dünya tekil var olanların keşfini önceler. Var olanlar “ilintililik”ten (*Bewandtnis*)⁴⁹ hareketle varlıkları içinde belirirler. Örneğin atölye tekil bir gerece önseldir. Gereçler dünyasında ve rabitalar sisteminde, bütünlük fikri önceliklidir. Burada “bütün” fikriyle “bütün-şey (*totalité-chose*)” değil tamamen “fonksiyonel bir bütün” kastedilmektedir. Tekil bir var olanın tezahürü, çekici-atölye örneğinde olduğu gibi, evvelce içinde bulunduğu bütünün önsel bir açıklığını varsaymaktadır. Dünya fenomeninin bu bütünselliği *Dasein*'a *kavrayıştanlanlayışta* (*Verständnis*)⁵⁰ ve *anlamda* (*Sinn*) kendini açar.⁵¹

Dasein'ın dünya ile bir tanışıklığa sahip olması ve dünyanın *Dasein*'a kendini *kavrayışlanlayış* (*Verständnis*) vasıtasıyla vermesi, *Dasein*'ın daha evvelce *anlama* gömülü olduğunu gösterir. Bu yönüyle dünya, “anlam olarak strüktüre” olmuştur. Dünya içindeki tüm var olanlar anlam olarak kendini açan dünyada kendini gösterirler. Bu anlam bir topluma, bir kültüre referans yapar. Dolayısıyla anlam olarak dünya tarihselliğe gönderimde bulunur. Hatta, George Kovacs'ın, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan sonraki en önemli eseri olarak kabul gören *Beiträge*'den hareketle ifade ettiği gibi, Heidegger'in doğa tartışması dahi tarihsel bağlamdan, yaşamdünyasından kopuk, soyut veya spekülasyon boşluğunda gerçekleşmez.⁵² Heidegger bunu *Varlık ve Zaman*'da şöyle ifade eder: “Doğanın bizatihi kendisi de tarihseldir.”⁵³ Çünkü doğayı da gömülü olduğumuz tarihsel dünyanın içinden görmekteyiz. Doğayı doğa olarak görebilmenin imkânı –her ne kadar tam anlamıyla mümkün değilse de– ancak dünyaya gömülmüşlük durumunun üzerine yükselen teorik bir bakışa sahip olmakla mümkündür.

49Heidegger, *Sein und Zeit*, 18: 84.

50Heidegger, *Sein und Zeit*, 18: 85-86.

51Heidegger, *Sein und Zeit*, 40: 186-87.

52George Kovacs, *Thinking And Be-ing In Heidegger's Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Zeta books, 2015), 143.

53Heidegger, *Sein und Zeit*, 75: 388.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi *Dasein*'sız dünya, dünyasız da *Dasein* yoktur. Dolayısıyla dünyanın tarihselliği, *Dasein*'in tarihselliği ve zamansallığı ile ilişkilidir. Heidegger'e göre, dünyanın tarihselliği *Dasein*'in tarihselliğe açık olmasıyla mümkünken, *Dasein*'in tarihselliği de onun yapısının *zamansallık* temeline dayanmış olmasından kaynaklanır.⁵⁴ Bu zamansallık, *eksistansiyel* bir zamansallıktır, diğer bir ifadeyle şimdilerin toplamından ibaret bir zaman anlayışını içermez. Eksistansiyel zaman, önceliği geleceğe veren, aynı zamanda geçmişe sarkan ve şimdide dile gelen bir zamansallıktır. *Dasein* da geleceğe yönelik projeksiyonu olan, geleceğin içinde evrilen ve şimdide kendisini ifade eden bir var olandır. *Dasein*'in ve zamanın özünün eksistansiyel olması, *Dasein*'in temelini neden zamansallık olduğunu açıklamaktadır. Zaman şimdiye hapsolmuş bir zaman olmadığı gibi *Dasein* da şimdiye hapsolmuş bir var olan değildir. Böyle bir zamansallıktan dolayıdır ki *Dasein* tarihe açıktır. Heidegger'e göre, *anlam* da bu eksistansiyel zeminden kaynaklanır ve tarihsel bir zemine oturur. Anlam, özne metafiziğinin iddia ettiği gibi öznenin kendi içselliğinden çıkarsadığı kavramsal, teorik yapıyı dışarıda bulunana yüklemesiyle oluşmamaktadır. Ayrıca anlam, farklı felsefi yaklaşımların iddia ettiği gibi dışarıdan da özneye yüklenmez. Jean Luc Nancy'nin de ifade ettiği gibi dünya anlam olarak yapılandırılmıştır.⁵⁵ Anlam olarak dünya zaten daha evvelce oradadır ve *Dasein* bu anlama gömülü olarak *orada-olmaya* devam etmektedir.

Heidegger'de dünya ve *Dasein* özelinde yaptığımız analizde şu tespite ulaşıyoruz: *Dasein*'in özü "dünya-da-olmak"lıktır. Bu sebeptendir ki dünya *Dasein*'sız, *Dasein* da dünyasız olamaz. Dünya, günlük yaşamda iç içe olduğumuz gereçlerin *ilintilendiği* ağ olduğu için *Dasein* bu ağa gömülüdür. Bu ilintilenilen dünyanın (networkün) temeli zamansallık olduğu için, aynı zamanda dünya tarihseldir. Bu tarihsel dünyanın kendisi anlam olarak strüktüre olmuştur. Anlam olarak bu dünya her daim orada daha evvelce vardır ve *Dasein*'in günlük pratiğinde onu çevrelemiştir. Özne ve nesne ayrımı, bu pratikliğin üzerine çıkıp teorik bir soruşturma yapıldığı takdirde gündeme gelir. Dolayısıyla özne ve nesne ayrımı pratikten doğan reel bir ayrım değil, teorik soruşturmanın konusu olan soyutlamalardır. İçinde evrildiğimiz, evrilirken de tesisine katkıda bulunduğumuz dünya pratiği içinde özne ve nesne ayrımı

54 Heidegger, *Sein und Zeit*, 72: 376.

55 Jean-Luc Nancy, *Le Sens du Monde* (Paris: Galilée, 2001), 18.

olmadığı için hangisinin daha belirleyici olduğunu sormak da gereksizdir.

SONUÇ

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Özneyi merkeze alan ve onun belirleyiciliğine vurgu yapan *teorik* bir bakışa sahip özne merkezli metafizik anlayışa karşın Heidegger, “dünya-da-olmak”lığın *Dasein*’in özünü oluşturduğuna vurgu yapmak suretiyle *pratik* bir bakışı ön plana çıkarmaktadır. Heidegger’e göre, birbirinden bağımsız özne ve nesne anlayışı, *Dasein*’in her daim kendini şeyler arasında keşfetmesi sonucu kendisini de bir şey olarak anlama eğiliminden kaynaklanmaktadır. Aynı yanlış yorumlamayla dünyaya dair bilgi de özne ve nesne ilişkisine dayanan bilgiye indirgenir. Fakat *Dasein* her tür bilgiden, her türlü teorik bakışın soyutlama faaliyetinden evvel dünyadadır ve dünyayla bir *ilgilenme* (*Besorgen*) ilişkisi içindedir. Dolayısıyla, özne metafiziğinin Descartesçi versiyonunun iddia ettiği gibi, dünya olmaksızın da özne var olabilir iddiasında bulunamam veya, Kantçı versiyonunun ifade ettiği gibi, her ne kadar öznenin bağımsız nesne ve nesneden bağımsız bir öznellik yoksa da yine de öznenin belirleyiciliğinden de bahsedemem. Öte yandan Husserlci fenomenolojik yaklaşımın iddia ettiği gibi öznenin *haddi zatında* (*per se*) dışarıya yönelen bir bilinç yapısına sahip olması temelinde bir tartışma yürüterek özne-nesne ilişkisinden de bahsedemem, çünkü ben orada/burada olurken karmaşık bir ilişki ağı içindeyim. Özne ve nesne (Descartes’da olduğu gibi) veya özne-nesne (Kant ve Husserl’de olduğu gibi) tarzında bir ilişki varsayımı söz konusu karmaşık ilişki ağını yalınlat bir zemine oturtma çabasını gösterir. Bu karmaşık ilişki ağındaki pozisyonda *teorik* değil, *pratik* bir bakış söz konusudur. Böyle bir bakış içinde özne ve nesne ayrımı olmadığı için özne metafizikindeki öznenin merkezi ve belirleyici rolünden de söz edilemez. Bunun sonucu olarak da insani özne artık nihai referans noktası olarak görülemez. Dünyanın statüsü de insani öznenin öznelliğine bağlı değildir. Dolayısıyla özne merkezli metafizik düşüncenin, başlangıç olarak özne ve nesne ayrımını varsayarak düşünme faaliyetini sürdürmesinin aksine, Heideggerci eksistansiyal, hermenötik yaklaşım *Dasein*’i daha evvelce orada olan dünyayla çevrelendiğini dikkate alarak düşünceyi dünyanın kendini sunuş biçimlerine

açar. Düşünmek ile kastedilen artık bir şey “hakkında” konuşmak ve objektif bir şeyi temsil etmek değil, daha ziyade “olaya (*Ereignis*)” uygun olmaklıktır.⁵⁶ Düşüncenin bu şekilde konumlandırılması, *Varlık ve Zaman*’dan sonraki ikinci *magnum opus* olarak adlandırılan *Beiträge*’de metafizik düşünceye nispetle –ki metafizik düşünce “ilk başlangıç” olarak kabul ediliyor– düşüncenin “başka bir başlangıcı” olarak adlandırılıyor.⁵⁷

KAYNAKÇA

- Husserl, Edmund. *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Haz. Marly Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952.
- *Idées (Ideen) Directrices pour Une Phénoménologie et Une Philosophie Phénoménologique Pures*. Cilt 1. Çev. Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950.
- *La Crise des Sciences Européennes et La Phénoménologie Transcendantale*. Çev. Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1976.
- *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Çev. Dorion Cairns. The Hague: Springer, 1960.
- *The Shorter Logical Investigations*. Çev. J. N. Findlay. London ve New York: Routledge, 2001.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- *Critique of Pure Reason*. Çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- *Critique de La Raison Pure*. Çev. A. Tremesaygues ve B. Pacaud. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- Heidegger, Martin. *Sein Und Zeit*. Band 2. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977.
- *L’Etre et Le Temps*. Çev. Emmanuel Martineau. Édition numérique hors-commerce.
- *Time and Being*. Çev. Joan Stambaugh. New York: SUNY, 1996.

56 Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (of The Event)*, çev. Richard Rojcewicz ve Daniela Vallega-Neu (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 2012), 5.

57 Heidegger, *Contributions to Philosophy of The Event*, §259, 343.

- *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agorakitaplığı, 2008.
- *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Band 65. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989.
- *Contributions to Philosophy (of The Event)*. Çev. Richard Rojcewicz ve Daniela Vallega-Neu. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 2012.
- *Apport à La Philosophie (de L'Avenance)*. Çev François Fédier. Paris: Gallimard, 2013.
- “Vorwort” (Letter to W. J. Richardson, April 1962, “Preface.” Çev. W. J. Richardson, Richardson’ın *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* kitabının içinde. New York: Fordham University Press, 2003.
- Descartes, René. *Les Méditations Métaphysiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- *Discours de La Méthode*. Paris: GF Flammarion, 2013.
- *Œuvres de Descartes, IX, Méditations et Principes*. Paris: Léopold CERF, 1904.
- *The Philosophical Writings of Descartes I-II*. Çev. John Cottingham v.d. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- *Metafizik Düşünceler*. Çev. Mehmet Karasan. Milli Eğitim Bakanlığı Maarif Matbaası, 1942.
- Longuenesse, Béatrice. *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology*. California: Stanford University Press, 2003.
- Yılmaz, Erdal. *Hegel, Heidegger et L'Historicité du Monde*. Paris: L'Harmattan, 2018.
- Garett, Brian. *What Is This Thing Called Metaphysics?*. Londra ve New York: Routledge, 2011.
- Kovacs, George. *Thinking and Be-ing In Heidegger's Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Zeta books, 2015.
- Nancy, Jean-Luc. *Le Sens du Monde*. Paris: Galilée, 2001.
- Vaysse, Jean-Marie. *Totalité et Finitude. Spinoza et Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2004.
- Palmier, Jean –Michel. *Les Écrits Politiques de Heidegger*. Paris: L'Herne, 2014.
- Marlène Zarader. *Lire Être et Temps de Heidegger*. Paris: J. Vrin, 2012.

FROM METAPHYSICS TO PHENOMENOLOGY: HEIDEGGER'S CRITICISM OF SUBJECT-CENTERED METAPHYSICS

ABSTRACT

Can one refer to the subject and the object as two different realities that are completely isolated from each other, or is such a distinction only an abstraction? If one is to hold the position that there indeed is a subject-object separation, whereby they are two different entities in terms of their ontological statuses, then which of the two is the determinant in the relationship? Likewise, if one holds the contrary position that such a distinction is only an abstraction, then how should one conceive of the situation prior to this abstraction? Contrary to a subject-centered metaphysics that holds the essence of man to be “thought” and “consciousness,” Heideggerian phenomenology claims that the essence of man is determined by its being-in-the-world. The present study aims to respond to these questions in terms of these two opposing positions. Firstly, in order to determine the parameters of a subject-centered metaphysics, I will examine the Cartesian and Kantian approaches insofar as they relate to the questions posed. I will then analyze Husserl’s phenomenological perspective, as representative of a phenomenological approach that still has not completely separated itself from subject-centered thought. Finally, the Heideggerian existential phenomenological criticism of the subject-centred metaphysics will be presented.

Keywords: Subject, Dasein, Object, World, (I) think, Intersubjectivity, Intentionality, Life-world, Being-in-the-world.

ÜÇ ASIR İSTANBULLU BİR ULEMA AİLESİ: ARABZADELER

Arzu Güldöşüren

arzuguldosuren@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2091-6791

ÖZ

Osmanlı ulemasıyla ilgili önemli çalışmalar yapılmasına rağmen ulema ailelerini onların ilmiye içindeki faaliyetlerini, modernleşme dönemiyle birlikte geçirdikleri değişimi ve dönüşümü ortaya koyan araştırmalar yok denecek kadar azdır. Yüzyıllar boyu ilmiye teşkilatının içerisinde görev alan bu ailelerin tarihinin çalışılması, Osmanlı ulemasını, ilmiye teşkilatını, devlet ve toplum yaşamında meydana gelen değişimleri anlamlandırmamıza yardımcı olabilecektir. Bu makalede, IV. Mehmed (1648-1689) döneminden Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar ilmiye teşkilatı içerisinde görev alan bir ulema ailesi Arabzadeler incelenmektedir. Makalede, aile üyelerinin ilmiye teşkilatı içindeki görevlerinden kısaca bahsedilip, devamında ilmiye sistemi içindeki nüfuzlarının sebepleri üzerinde durulmakta ardından da modernleşme olgusu merkeze alınarak aile üyelerinin ilmiyeden ayrılarak bürokrasiye intikal süreci incelenmektedir. Arabzade ailesinin tarihi, XVII. yüzyıldan XX. yüzyıla bir bütün olarak bakıldığında, Osmanlı devlet teşkilatında ve toplumdaki dönüşümleri ve ulemanın toplumda gördüğü itibardaki değişimleri mikro düzeyde yansıtmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arabzadeler, Osmanlı İmparatorluğu, Ulema, İlimiye, Modernleşme

27

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*

Cilt 23 sayı 45 (2018/2): 27-79
DOI: 10.20519/divan.495346

Ulema¹ sınıfının bütün devlete hakim olduğu, şehrin manzarasını bir tek sözle değiştirdiği, hükümdarları tahttan indirdiği, vezir başları aldığı zamanları düşündükçe yaşadığı hayat kendisine gülünç ve manasız geliyor, kafesteki vahşi hayvanın av kokusunu alarak dolaştığı ormanı hatırlaması gibi, o da kendisine ve sanatına tırnaklarının, pençelerinin bütün kuvvetini denemek imkanını verecek zamanını düşünüyordu. Ta ikinci Süleyman devrinden beri üst üste birkaç şeyhülislam yetiştirmiş bir ailenin çocuğuydu. Şimdi bu miras içinde tepiyor, hayatının her lezzetini ona zehir ediyordu. Kütüphanesinin geniş kanapesinde, mollalık devrinden beri alıştığı şekilde, yüzükoyun okuduğu tarihlerdeki ihtilallerin çoğu bir aile hatırası gibiydi. Dedeleri o kadar her şeyin içinde ve her şeyin üstünde idiler. Halbuki kendisi...²

Bir ulema ailesinin modernleşmenin demir pençesi altında uğradığı nüfuz kaybını yukarıdaki satırların sahibi Tanpınar kadar güzel ifade eden olmamıştır. *Mahur Beste* Osmanlı modernleşmesinin kültürel tarihine genel bir bakış olarak okunabileceği gibi ulema ailelerinin modernleşme sürecine uyum gayretlerini ve bu dönemdeki yaşadıkları hayal kırıklıklarını yansıtan bir metin olarak da okunabilir.³ Osmanlı ulemasıyla ilgili önemli çalışmalar yapılmasına rağmen ulema ailelerini, onların ilmiye içindeki faaliyetlerini, modernleşme döneminde geçirdikleri değişimi ve dönüşümü ortaya koyan araştırmalar yok denecek kadar azdır.⁴ Bu makale, IV. Mehmed döneminden (1648-1689) Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar İstanbullu bir ulema ailesi Arabzadeleri konu almaktadır. Makalede bir ulema ailesinin ortaya çıkışını hazırlayan şartlar, ailenin ilmiye teşkilatı içindeki nüfuzu ve modernleşme olgusunun devreye girmesiyle birlikte ilmiyedeki görevlerinde meydana gelen

1 Çalışmayı okuyup değerlendirmelerde bulunan Abdulhamit Kırmızı'ya teşekkür ediyorum.

2 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Mahur Beste* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2005), 42.

3 Ekrem Işın, "Osmanlı İlmiye Sınıfının Romanı: Mahur Beste," *Kitaplık* 40 (2000): 114.

4 Amit Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*, çev. Bülent Uçpınar (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 9-10. Ulema aileleriyle ilgili yapılan çalışmalar için bkz. Arzu Güldöşüren, "İstanbul'da Taşralı Bir Ulema Ailesi: Trabzonlu Mirzadeler," 2 cilt. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu, 8-10 Ekim 2015* (Trabzon Büyükşehir Belediyesi, 2016), 1: 339.

değişim incelenecektir. Bir ulema ailesini incelemek için üç yüz yıl gibi çok uzun bir zaman diliminin seçilmesinin ana nedeni, ailenin ilmiye içinde geçirdiği değişimin farklı veçhelerini ortaya koyma isteğidir.

Çalışmanın gayelerinden biri, ulema gibi geleneği ve statüko-yu koruyan bir grubun aslında toplumda meydana gelen siyasi, iktisadi ve kültürel değişimlere ne kadar hassas olduğunu göstermektir. Bu bakımdan, özellikle XIX. yüzyıl söz konusu olduğunda, modernleşme olgusunu incelemek zorunlu hale gelmektedir. Dolayısıyla, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ulemanın geçirdiği değişim ve dönüşümlerde modernleşmenin en önemli faktör olduğu, çalışmanın en önemli vurgularından biridir. Modernleşme olgusu XIX. yüzyılda Arabzadelerin eğitim aldıkları kurumları, istihdam edildikleri alanları etkilemiş, bir süre sonra bu alan daha da genişlemiş, ilmî ve fiziki miraslarından ilgilendikleri sanatlara ve sporlara kadar bir çok alanda da değişimi beraberinde getirmiştir.⁵

İlmiye teşkilatından, toplumsal hayatın diğer katmanlarına doğru yayılan bu değişim süreci Arabzadelerin ulema kimliğinde önemli parçalanmaların ortaya çıkışıyla sonuçlanmıştır. Arabzade ailesinin modernleşme serüveni, Tanpınar'ın *Mahur Beste* romanındaki hikaye ile büyük benzerlikler göstermektedir. Modernleşme olgusunu merkeze alarak ilmiye sınıfına mensup bir ailenin, aynı çevreden gelen diğer ailelerle birlikte uğradığı toplumsal kimlik parçalanmasını işlediği romanında Tanpınar, XIX. yüzyıl modernleşmesinin yol açtığı kimlik kaybını, ilmiye mensubu karakterler vasıtasıyla gözler önüne sermektedir. Romanın merkezinde modernleşme tarihinin geleneksel kimliklerini parçalayan, toplumsal statü basamaklarını altüst eden reformlar dönemini yaşamış ilmiye mensubu üç karakter İsmail Molla, Ata Molla ve Sabri Hoca yer almaktadır. Tanpınar'ın üç kahramanının serüveni ilmiye sınıfının toplum içinde artık eski gücünü koruyamadığını, geleneksel değerlerin erozyona uğramasının yol açtığı boşluğun ortaya çıkardığı bunalımı ortaya koymaktadır. Aslında Osmanlı modernleşmesinin

5 Modernleşme olgusu ulema ailelerinin sadece ilmiye teşkilatı içindeki konumlarını ve görevlerini değil, onların gelir kaynaklarını, ticari faaliyetlerini, ilgilendikleri entelektüel faaliyetleri, arkada bıraktıkları ilmi ve fiziki mirasları ve hazirelerini dahi etkilemektedir. Ulemanın geçirdiği değişimi daha bütüncül görebilmek adına bu konuların her biri ayrı bir öneme sahip olmasına rağmen burada incelenirse makalenin hacmi çok artacağından başka çalışmalar çerçevesinde incelenmek üzere sonraya bırakılmıştır.

trajik tarihi boyunca uzanan insan portrelerinin⁶ çeşitli örneklerini Arabzade ailesi içinde de görmek mümkündür. Arabzadeler ilmiye teşkilatı da dahil olmak üzere modernleşmenin devlet ve toplum yaşamının bütün katmanlarında meydana getirdiği değişimi bilfiil tecrübe eden bir aile olarak bu bunalımdan çıkmanın çarelerini ararken her adımda ulema kimliğinden biraz daha uzaklaşmış, bu durumun sonucu olarak kendi yaşamları kadar toplum hayatındaki rolleri de değişmiştir.

ARABZADE AİLESİNİN ÜYELERİ

Arabzade ailesinin kökeniyle ilgili olarak kaynaklarda birbirinden farklı bilgiler yer almaktadır.⁷ Bu yazıda mitoloji ve kurgu ile süslenmiş anlatıların detayına girilmeyecek, Mehmed Süreyya'nın *Sicill-i Osmani*'de Arabzadelerin etkili bir ulema ailesi olarak ortaya çıkışı ve gelişimi ile ilgili verdiği çerçeve merkeze alınarak bu ailenin tarihi incelenecektir.⁸ Buna göre, Arabzadeler IV. Mehmed döneminden Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar geçen asırlar boyunca ilmiye teşkilatı içinde görev alan bir ulema ailesidir.

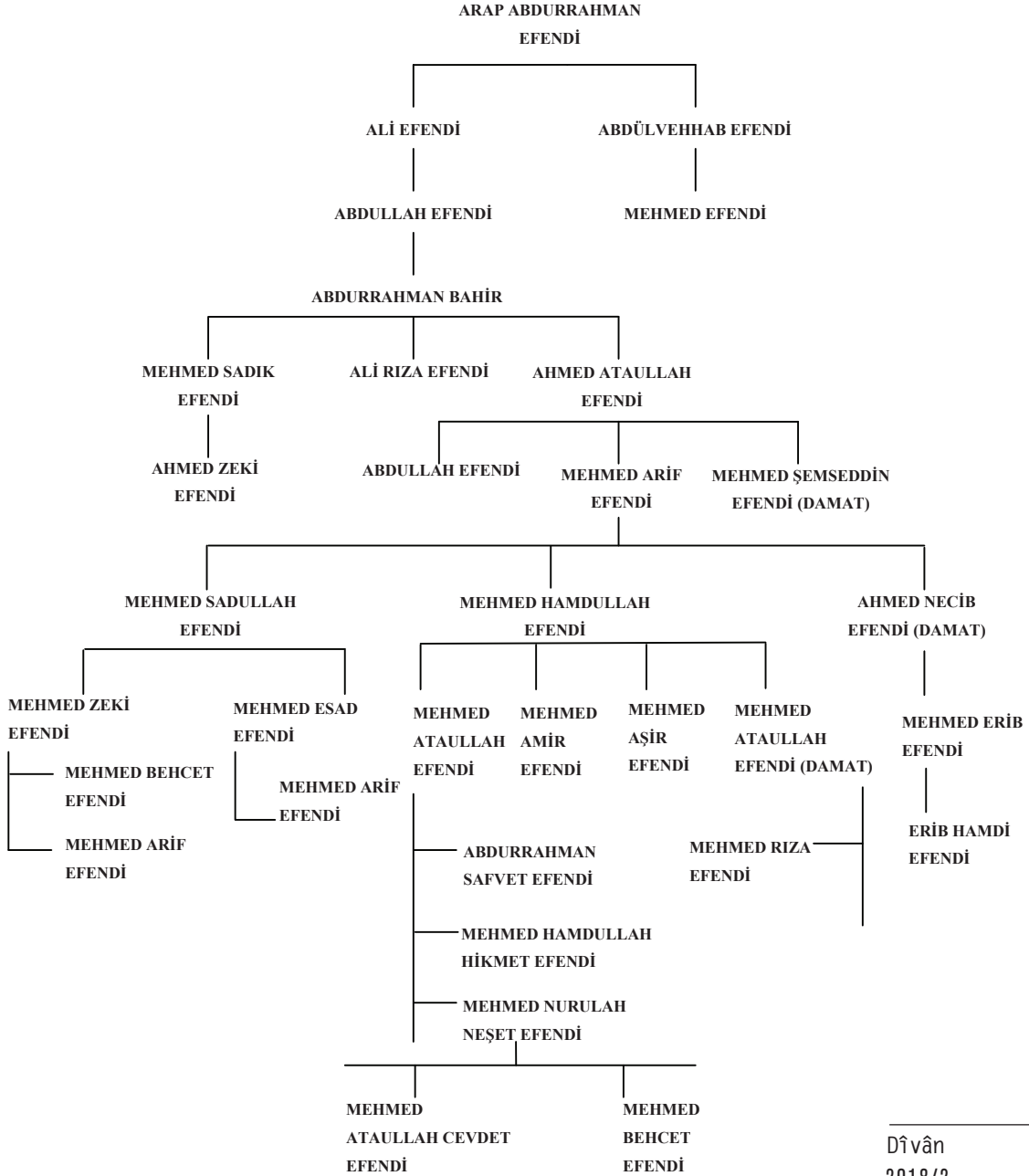
Ailenin tespit edilebilen ilk mensubu Arap Abdurrahman Efendi'nin⁹ hangi yıllar arasında yaşadığı tam olarak tespit edilememekle birlikte, oğlu Abdülvehhab Efendi'nin en erken 1082'de

6 Işın, "Mahur Beste," 113-114.

7 Arabzadeleri, farklı yüzyıllarda değişik coğrafyalarda yaşamış çok büyük ve geniş bir aile olarak tasvir eden anlatılar bulunmaktadır. İbrahim Edhem, *Plevne Hatıralarım*, haz. Seyfullah Esin (İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1979), 7-21. Bunun yanında Arabzadeleri kökü asırsaadete kadar gidebilen taşralı yerel bir ailenin İstanbul'a uzanan kolları olarak anlatılan kayıtlar da mevcuttur. Nurettin Tanay, *İskilip Tarihine Ait Derlemelerim İlkçağdan Günümüze İskilip* (İskilip: Kültür Yayınları, 2013), 198-204. Bu çalışmadan bizi haberdar eden Serhat Aslaner'e müteşekkirim.

8 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 4 cilt. (Matbaa-i Amire, 1311), 1: 698. Şemsettin Sami, *Kamusu'l-alam*, 6 cilt. (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1311), 4: 3141; Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, 5 cilt. (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 2: 560-561.

9 Şeyhi Mehmed Efendi, *Vakâyü'l Fuzala*, 5 cilt, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989) 4: 90. Abdurrahman Efendi'nin oğlu Abdülvehhab Efendi, Zilkade 1082'de (Şubat 1672) Süleymaniye Camii'nin vaizliğine getirilmiştir. Bu bilgi Abdurrahman Efendi'nin IV. Mehmed döneminde yaşadığı düşüncesini güçlendirmektedir. Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 405.



Grafik 1. Arabzade Ailesi

(1671/1672) görev aldığı bilindiğinden Abdurrahman Efendi'nin 1600'lü yıllar civarında yaşadığı düşünülmektedir. Mahmud Paşa Camii'nin şeyhliğinde bulunan Abdurrahman Efendi'nin Abdülvehhab Efendi (ö. Muharrem 1103/Ekim-Kasım 1689) ve Ali Efendi adında iki oğlu vardı.¹⁰ Abdülvehhab Efendi, Mirahur Camii'nin şeyhliğinden sonra Sultan Selim, Sultan Mehmed, Sultan Bayezid ve 1082'de (1671/1672) Sultan Süleyman Camii'nde görev almış, vaazlarıyla hadis ve tefsirde şöhret kazanmış, Muharrem 1099'da (Kasım/Aralık 1687) II. Süleyman'ın muallimliğine getirilmişti.¹¹ 1101'de (1689/1690) ibadet ve itikaf için Medine'ye gitmiş, hac vazifesini yerine getirdikten sonra Muharrem 1103'de (Ekim/Kasım 1689) dönüşünde Medine'de vefat etmişti.¹² Kaynaklar, Abdülvehhab Efendi'nin Medine'ye gidişini, sadrazamın hasediyle açıklar. Haberinin olmadığı bir vakitte sadrazam, "hoca efendi Medine'ye varıp mücaveret ve kalan ömrünü hayır duayla geçirmek için izin verilmesini istiyor" diye padişaha müracaatta bulunmuş; bu istek önce kabul edilmemiş, ikinci defa tekrar arz edilince Mısır hazinesinden günlük üç yüz pare ulufe verilerek gönderilmiştir.¹³

Abdülvehhab Efendi padişaha ve saraya yakın olmayı tercih etmiş, meslek hayatı boyunca yerine getirdiği önemli vazifelerden biri selatin camilerinde halka vaaz ve nasihatla görevli kürsü şeyhliği olmuştu. Kürsü şeyhleri, mukaddes gün ve gecelerde önemli vazifeler icra ederlerdi. Başta Ayasofya olmak üzere diğer camilere ait bazı kürsü şeyhleri, hanedana ait düğünlerde veya çocuklarının sünnet merasimlerinde üst düzey devlet erkanı ile birlikte hazır bulunurdu. Abdülvehhab Efendi, Sultan Bayezid Camii vaizliğindeyken, Sultan Ahmed Camii Vaizi İspirizade Ahmed Efendi ve Süleymaniye Camii Kürsü Şeyhi Köse Süleyman Efendi'yle birlikte Sultan III. Ahmed'in çocuklarının sünnet düğününde sadrazamın huzurunda kurulan sofrada yer almıştı. Sultanın beratıyla atanmaları ve askeri zümre içinde yer almaları kürsü şeyhlerine önemli bir ayrıcalık kazandırmaktaydı. Başta Ayasofya Camii olmak üzere

10 Ali Efendi, Abdülvehhab Efendi'nin oğlu olarak da kaydedilmiştir. Bkz. Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 320.

11 Şeyhi, *Vakâyiü'l Fuzala*, 4: 91.

12 Şeyhi, *Vakâyiü'l Fuzala*, 4: 91; Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 405. Kaynaklarda kabrinin Hz. Osman civarında olduğu bilgisi de verilmiştir.

13 Bakkalzade Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât*, haz. Abdülkadir Özcan (Ankara: TTK, 1995), 359-360. İ sazade, *İ sazade Tarihi*, haz. Ziya Yılmaz (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1996), 219.

Sultan Ahmed, Fatih ve Bayezid camilerinin kürsü şeyhleri yönetici erkan ile doğrudan görüşme imkanına sahiptiler. Bu özellikleri yanında vüzera ve ilmiye ricali ile birlikte toplantılara iştirak etmeleri, devlet yöneticileri tarafından saraya çağrılmaları, ulema ve meşayih gibi ihsan ve ikramlarda bulunulması kendilerinden çeşitli konularda görüş alınmasının da yolunu açmıştı.¹⁴ Bütün bu hususlar kürsü şeyhlerine önemli bir konum sağlamıştır. Abdülvehhab Efendi'nin padişaha yakınlığıyla birlikte yerine getirdiği bu önemli görevler aile fertlerinin ilmiye içindeki yükselişlerine olumlu yönde tesir etmiş olmalıdır.

Abdülvehhab Efendi'nin tespit edilebilen tek evladı olan Mehmed Efendi,¹⁵ Sultan Bayezid Camii'nde imamlık yaptıktan sonra 1122'de (1710/1711) padişah imamlığına tayin edilmiştir.¹⁶ Arabzade Mehmed Efendi'den önce bu görevde olan Hacı Mehmed Efendi, Anadolu kadıaskerliği payesini istediğini belirten arzuhallerini padişaha namaz kıldıracağı seccadenin üzerine bırakınca, İmam-ı Sani Seyyid Abdullah Efendi ile birlikte 23 Zilhicce 1121'de (23 Şubat 1710) azledilmişti. Hacı Mehmed Efendi'nin yerine Arabzade Mehmed Efendi tayin edilmiş, bu görevi sekiz sene yaptıktan sonra çok yaşlandığı için, Zilkade 1129'da (Ekim 1717) kendi isteğiyle padişah imamlığından ayrılmıştı. Bir ara Sultan Süleyman'a muallim olarak da tayin edilmişti. Padişahlar dışında sadrazam, şeyhülislam, darüssaade ağası gibi yüksek devlet ricalinin namazlarını kıldırın özel imamlar bulunuyor olsa da bu imamlar arasında

14Kürsü şeyhleri selatin camileri dışında, Pazar günleri Topkapı Saray'ında padişahın annesi, hanımları, çocukları, hizmetçi cariyeler ve hadım ağalarının bulunduğu Harem-i Hümayun ehavatına mahsus şifa-i şerif okuma, ramazan ayında Hırka-i Saadet'te duagu vazifesi, Recep ve Şaban aylarında bulunan kandil günlerinde ve Kadir gecesinde Harem-i Hümayun'da vaaz ve Mevlid-i Şerif gecesi nöbeti gibi vazifeler de yerine getirirdi. Sultanların cenazelerini yıkadıkları, devlet erkanını hacca uğurlama ve hırka-i şerif camii ziyaretleri gibi diğer ilmiye mensupları ile birlikte devlete ait çeşitli merasimlere katılıp dualar ettikleri bilinmektedir. İrfan Başkurt, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Kürsü Şeyhliği," *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (2012): 134-135; 140. Belgelerden başta sultanlar olmak üzere, bazı devlet ricalinin kürsü şeyhlerinden görüş aldıkları, Cuma namazından sonra kendilerine dua ettirdikleri ve hastalıklarına şifa diledikleri anlaşılmaktadır. Kürsü şeyhlerinin ilmi kişilikleri, yazdıkları eserler, faziletleri, olgun tavırları, kalem ve vaazlarına haksızlık ve zulme karşı gösterdikleri haysiyetli duruşları kendilerine sultanlar ve diğer devlet erkanı arasında muteber bir yer kazandırmıştır. Başkurt, "Kürsü Şeyhliği," 138-139; 140.

15Şeyhi, *Vakâyü'l Fuzala*, 4: 50; Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 405.

16Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 4: 218.

mevki bakımından en yüksekte bulunanlar imam-ı sultanilerdi. Devrin uleması içinde seçkin bir yere sahip olan imam-ı sultaniler, Kuran-ı Kerim'i güzel okudukları gibi, kıraat ve musiki ilimlerinde eser yazacak kadar da geniş bilgiye sahiptiler. Padişahlar seslerini dinleyip beğendikleri imam ve hatiplerden birini bu makama tayin ediyordu. Padişahların günlük hayatlarında en çok muhatap oldukları kişiler arasında olan imam-ı sultaniler, padişahın gittikleri camilerdeki Cuma ve bayram namazlarında imamlık yapmaları yönünden, aslında halifeye ait olan bir vazifeyi yerine getirdikleri için önemli bir görevde bulunuyorlardı. İmam-ı sultani, imam-ı şehriyari, hünkar imamı, padişah imamı, saray imamı gibi unvanlarla anılan padişah imamlığı¹⁷ her şeyden önce bir saray vazifesi olduğu için modernleşme döneminde bile önemli bir meslek olarak kabul edilmişti. Nitekim Tanpınar'ın yukarıda bahsi geçen *Mahur Beste* isimli romanında İsmail Molla'nın aksine sarayla sıkı münasebette bulunan Ata Molla'nın terfi şekillerinden biri olarak padişah imamı tayin edilmesi zikredilmiştir. Onun sohbetinden hoşlanan, onu sık sık çağırtan hatta bazı geceler geç vakte kadar yanında alıkoyan Sultan II. Abdülhamid'in, Molla Bey'i taltif etme ihtimalleri arasında birçoğunu bu münasebetin sonunda Ata Molla'nın "imam-ı şehriyari" olacağı veya buna benzer bir saray vazifesi alacağını sanmış, bir kısmı ise, hükümdarın emriyle ilmiye mesleğinden ayrılarak adliye mesleğine geçeceğini, hatta nazır olacağını düşünmüştür.¹⁸ Görüldüğü üzere padişah imamlığı nazırlıkla eş tutulacak kadar önemli bir makam olarak takdim edilmektedir. Arabzade ailesinin Mehmed Efendi kolundan gelenler bundan sonra ilmiye tarihinde daha çok imam ve vaiz olarak vazife almış, büyük çoğunluğu Sultan Ahmed Camii'nde görev yapmıştı. Aile üyeleri arasında kadılar, huzur derslerinde ders anlatanlar ve tasavvuf yoluna girerek şeyh olanlar da vardı.¹⁹

17 Murat Akgündüz, "Osmanlı Padişahlarının Özel İmamları: İmam-ı Sultaniler," *İSTEM* 4/7 (2006): 65-67; 69; 75.

18 Tanpınar, *Mahur Beste*, 46-47.

19 Hacı Hasan Efendi, Sultan Ahmed Camii'nde vaizlik, Ayasofya Camii'nde hatiplik yapmış, kardeşi Mehmed Emin Efendi, Sultan Ahmed Camii'nin imamlığında bulunmuştur. Bunlardan birinin oğlu olan Tahir Efendi, Ayasofya'da mektep hocalığı yapmış, yine aileden Hacı Mehmed Emin Efendi, Sultan Ahmed Camii'nde imamlık vazifesini yerine getirmiştir. H. Mehmed Emin Efendi'nin oğlu Mustafa Efendi ile aileden Hac Mustafa Efendi ise kadılık görevinde bulunmuştur. Mehmed Efendi, Edirne'de Nakşibendi şeyhi olmuş, Salih Efendi, Sultan Ahmed Camii'nin vaizliği ♦

Arabzadelerin müderrislik, kadılık ve müftülük gibi görevleri kapsayan ilmiye tariki içinde neşvünema bulan kolu ise Ali Efendi'nin çocukları ve torunlarıdır. Babasının ve kardeşinin izinden giden Ali Efendi, Şehzade Camii'nde imam olarak görev almıştı.²⁰ Ali Efendi'nin oğlu Abdullah Efendi, Köprülü Mehmed Paşa türbesinde dersiam ve hafız-ı kütüb olarak görev yapmıştı.²¹ Abdullah Efendi'nin mahdumu Abdurrahman Bahir Efendi sayesinde Arabzadelerin ilmiye içerisinde saygınlıkları artmış²² ve bu sebeple Abdurrahman Bahir Efendi, kaynaklarda ailenin cediti olarak tanımlanmıştı.²³ İstanbul'da doğan, eğitimini de İstanbul medreselerinde alan Abdurrahman Bahir Efendi, 1 Rebiülevvel 1122'de (30 Nisan 1710) yirmi iki yaşındayken III. Ahmed'in ikinci imamlığına getirilmiş ve bu arada mülâzemet alarak ilmiye bürokrasisinde görev almaya hak kazanmıştı. Bu tarihten bir yıl sonra müderris oldu. Abdurrahman Bahir Efendi Zilkade 1129'da (Ekim-Kasım 1717) şehzade hocalığına tayin edildiği gibi, Arabzade Mehmed Efendi'nin istifası üzerine de birinci imamlığa getirilmişti.²⁴ Yirmi bir sene kadar imamlık ve şehzade hocalığı görevini sürdürmüş, Receb 1159'da (Temmuz/Ağustos 1746) vefat etmişti.²⁵ Abdurrahman Bahir Efendi'nin yerine getirdiği padişah imamlığı şüphesiz ki önemli bir görevdi. Bununla uyumlu olarak padişahın imamlığı vazifesini yerine getiren saray imamları devlet teşrifatındaki önemli me-

yanında Huzur dersi mukarrirliği de yapmıştır. Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 4: 218.

20Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 320; Nuri Özcan, "Abdurrahman Bahir Efendi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1: 158; Yılmaz Öztuna, "Abdurrahman Bahir Efendi," *Türk Musikisi Ansiklopedisi* 1: 11-12.

Gülşen Gökçay, "18. asrın ilk yarısında Anadolu ve Rumeli Kadıaskerleri" (Tarih Bölümü Mezuniyet Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1964), 93. Kaynakların Ali Efendi'ye ilgili verdiği bilgiler oldukça yetersizdir.

21Şeyhi, *Vakâyiü'l Fuzala*, 4: 678.

22Bazı kaynaklarda Abdurrahman Bahir Efendi'nin babasının Şeyh Ali Efendi olduğu bilgisi verilmiştir. Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 320; Özcan, "Abdurrahman Bahir Efendi," *DİA*, 1: 158; Gökçay, "Anadolu ve Rumeli Kadıaskerleri," 93. Bu bilgi hatalı olmalıdır. Zira, Arabzade ailesine ait vakfiyede Şeyh Ali Efendi, Abdurrahman Bahir Efendi'nin dedesi olarak kaydedilmiştir. Bkz. *Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi*, nr. 626/1.

23Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 320.

24Gökçay, "Anadolu ve Rumeli Kadıaskerleri," 93. Akgündüz, "Osmanlı Padişahlarının Özel İmamları," 67.

25Müstakimzade Süleyman Sadeddin, *Devhatü'l-meşayih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978), 109.

rasimlere katılırdı. Nitekim, Receb 1131'de (Mayıs-Haziran 1718) Sultan III. Ahmed'in oğlu Şehzade Süleyman'ın Kuran-ı Kerim'i hatmetmesi münasebetiyle öğle namazından sonra Hırka-i Saadet Dairesi'nde yapılan toplantıya şehzadenin hocası imam-ı evvel Abdurrahman Bahir Efendi de katılmış, kendisine bir samur kürk giydirilmişti. Padişah imamlarının katıldığı merasimlerden bir diğeri şehzadelerin tahsile başlaması sebebiyle yapılan Bed-i Besmele merasimleriydi. 6 Rebiülevvel 1140'ta (22 Ekim 1727) Sultan III. Ahmed'in oğlu Şehzade Numan'ın derse başlaması münasebetiyle yapılan merasimde, şehzadenin hocalığına tayin edilen imam-ı evvel Abdurrahman Bahir Efendi'ye ve imam-ı sani Mehmed Sahib Efendi'ye yine samur kürk verilmişti.²⁶ Padişah'tan gördüğü bu taltiflere rağmen, imamlık vazifesi devam ederken patlak veren 1730 yılında Patrona Halil İsyanı üzerine Rumeli kadiaskeri Feyzullah Efendi ve İstanbul kadısı müverrih Raşid Mehmed Efendi'yle birlikte Abdurrahman Bahir Efendi de görevinden uzaklaştırılmıştı. Üçünün de sırasıyla Midilli, Sakız ve İstanköy'e sürülmelerine karar verilmiş, evlerinin yağmalanması üzerine sürgün edilmekten kurtulmuşlardı.²⁷ Yirmi bir sene boyunca padişah imamlığında bulunan Abdurrahman Bahir Efendi,²⁸ 7 Şaban 1150'de (30 Kasım 1737) Anadolu kadiaskeri, 27 Cemaziyelahir 1158'de (27 Temmuz 1745) Rumeli kadiaskeri tayin edilmiş, neredeyse tam bir sene sonra 7 Receb 1159'da (26 Temmuz 1746) vefat etmişti.²⁹

Abdurrahman Bahir Efendi'nin uzun yıllar boyunca padişah imamlığında bulunması sonrasında da ilmiyenin en yüksek makamlarından biri olan Rumeli kadiaskerliğine tayini, oğulları Mehmed Sadık, Ahmed Ataullah ve Ali Rıza Efendi'nin ilmiye tarikine girişinde ve ilerlemelerinde olumlu bir katkı sağlamış olmalıdır. En büyükleri Mehmed Sadık Efendi, 1130'da (1717/1718) doğmuş, müderrislik ve kadılık vazifesinden sonra babası gibi Rumeli ka-

26 Akgündüz, "Osmanlı Padişahlarının Özel İmamları," 69-70.

27 Münir Aktepe, *Patrona Halil İsyanı (1730)* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1958), 163-164. Fındıklılı Şem'dânîzade Süleyman Efendi, *Mür'it Tevârih*, 3 cilt, haz. Münir Aktepe (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1976), 1: 12. Bir müddet uzak kaldıktan sonra İstanbul'a dönmüş, 7 Şaban 1150'de (30 Kasım 1737) Mestcizade Abdullah Efendi'nin yerine Anadolu kadiaskeri olmuştur. Gökçay, "Anadolu ve Rumeli Kadiaskerleri," 94.

28 Sahnâflar Şeyhizade Seyyid Mehmed Esad Efendi, *Vak'anüvis Es'ad Efendi Tarihi*, haz. Ziya Yılmaz (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2000), 564.

29 Gökçay, "Anadolu ve Rumeli Kadiaskerleri," 94-95.

diaskerliğine kadar yükselmiş, 1200'de (1785/1786) vefat etmişti.³⁰ Ali Rıza Efendi, Yenişehir kadılığında bulunduktan sonra 1184'te (1770/1771) vefat ettiği için ilmiye tarikinde daha fazla ilerleyememişti.³¹ Abdurrahman Bahir Efendi'nin oğlu Ahmed Ataullah Efendi ilmiye teşkilatının en üst makamına yani şeyhülislamlığa kadar yükselmişti. 1132'de (1719/1720) doğan Ahmed Ataullah Efendi müderrislik ve kadılık görevlerinden sonra Anadolu ve Rumeli kadıaskerliğine tayin edilmiş,³² 14 Şaban 1199'da (22 Haziran 1785) İvaz Paşazade İbrahim Beyefendi'nin yerine şeyhülislamlık makamına getirilmişti.³³ Altmış üç gün bu görevde kaldıktan sonra 16 Şevval 1199'da (22 Ağustos 1785) altmış yedi yaşında vefat etmişti.³⁴

Arabzade Ahmed Ataullah Efendi, şeyhülislamlık makamında kısa bir süre bulunsa da bu makamın gücünden ve otoritesinden faydalanmış olmalıdır. Zira Ebussuud Efendi'nin faaliyetlerinin bir neticesi olarak XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra kadıaskerler ilmiye içindeki liderlik konumlarını kaybetmeye başlamış, bu arada şeyhülislam XVI. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ilmiye zümresi mensuplarının tayin ve terfilerinde rol almak suretiyle idari fonksiyonlara da sahip olmaya başlamıştı. Diğer taraftan, şeyhülislam devletin en yüksek rütbeli âlimi konumuna yükselmişti.³⁵ XVI. yüzyıl sonlarında şeyhülislamın konumunda meydana gelen bu önemli değişimler bu makama gelecek kişilere de önemli bir güç vermişti. Ahmed Ataullah Efendi de bu gücü çocukları ve ailesi için kullanmış olmalıdır. Zira şeyhülislam sadece ilmiye teşkilatında değil devlet teşkilatında da önemli bir yere sahipti. Modernleşme öncesi dönemde vezir, şeyhülislam ve kazaskerler yeniçerilerle birlikte din ve devlet namına önemli kararları veren kişilerdi.³⁶

30Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 190-191.

31Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 320.

32Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 477.

33Mehmet İpşirli, "Arabzâde Ataullah Efendi," *DİA*, 3: 331.

34Müstakimzade, *Devhatü'l-meşayih*, 109.

35R. C. Repp, *The Müfti of Istanbul A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (London: Ithaca Press, 1986), 293-296. Abdurrahman Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 200-11. Ahmet Cihan, *Reform Çağında Osmanlı İlmîye Sınıfı* (İstanbul: Birey Yayınları, 2004), 36-38; 42.

36Tanpınar, *Mahur Beste*, 46-50.

Arabzade Mehmed Sadık Efendi'nin oğlu Ahmed Zeki Efendi, ilmiyeye girerek müderris olmuş, Şevval 1218'de (Ocak 1804) vefat etmişti.³⁷ Şeyhülislam Ahmed Ataullah Efendi'nin küçük oğlu Abdullah Efendi de Ahmed Zeki Efendi'nin kaderini paylaşmış ve müderris olduktan sonra 1198'de (1783/1784) vefat etmişti.³⁸ Ahmed Ataullah Efendi'nin ikinci oğlu Mehmed Arif Efendi, 1151'de (1738/1739) doğmuş,³⁹ babasının izinden gitmiş, 28 Temmuz 1808'de Şerifzade Mehmed Ataullah Efendi'nin yerine şeyhülislam tayin edilince aileden ikinci bir kişi ilmiye tarikinin en üst makamına yükselmişti. Mehmed Arif Efendi'nin mesleki kaderi babasına benzemiş, 1808 yılında III. Selim'in tahttan indirilmesi sırasında yaşanan hadiseler dolayısıyla yirmi beş gün görev yaptıktan sonra azledilmişti ve bundan sonra Mehmed Arif Efendi şeyhülislamlık görevinden ayrıldıktan sonra uzun yıllar yaşamasına rağmen 17 Şevval 1241'de (24 Mayıs 1826) vefatına kadar başka bir vazifede bulunmamıştı. Aslında II. Mahmud, Mehmed Arif Efendi'yi tekrar göreve getirmek istemişse de muhtemelen Alemdar Mustafa Paşa vakası sırasında yaşadığı hadiselerin de etkisiyle Mehmed Arif Efendi bir daha bu makama oturmayı arzu etmemiş, Üsküdar'daki evinde istirahat çekilmişti.⁴⁰ Ahmed Ataullah Efendi'nin damadı Mehmed Şemseddin Efendi (ö. 2 Şevval 1228/28 Eylül 1813) Mekke payesine sahipken vefat etmiştir.⁴¹

Arabzade ailesinden ikinci şeyhülislam Mehmed Arif Efendi'nin çocukları Mehmed Hamdullah ve Mehmed Sadullah Efendi de ilmiye mesleğini seçmişti. Mehmed Sadullah Efendi, müderrislik ve kadılık görevinden sonra Anadolu kadiaskeri tayin edilmiş, iki kez Rumeli kadiaskeri olarak atanmıştı. Arabzade Mehmed Sadullah

37 Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 190-191.

38 Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 477'de 1199'da (1784/1785) müderris olduğu kayıtlı olsa da kaynaklarda ölüm tarihi olarak 1198 (1783/1784) verildiği için bu bilgi yanlış olmalıdır. Süleyman Berk, *Zeytinburnu'nun Tarihi Mezar Taşları Zamanı Aşan Taşlar*, 2 cilt (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2016), 1: 982.

39 Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 270.

40 Alemdar Mustafa Paşa vakasının en şiddetli zamanında Mehmed Arif Efendi, paşa tarafından azarlanmış, "Arap oğlu musun nesin kalk" şeklinde ağır hitaplara maruz kalmıştır. Müstakimzade, *Devhatü'l-meşayih*, 120-122; Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 270; Mehmet İpşirli, "Arabzâde Mehmed Arif Efendi," *DİA*, 3: 381; Arzu Güldöşüren, "19.yy'ın İlk Yarısında Tarik Defterlerine Göre İlmiye Ricali" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000), 121.

41 Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 168. Güldöşüren, "İlmiye Ricali," 523.

Efendi 6 Ramazan 1259'da (30 Eylül 1843) vefat etti.⁴² II. Mahmud hâlini, tavrını beğendiği Mehmed Sadullah Efendi'yi mükaleme meclislerinde de görevlendirmişti.⁴³ Savaş-sulh, sınır tespiti, ittifak anlaşmaları gibi yabancı diplomatlarla önemli resmi görüşmelerin yürütüldüğü mükaleme meclislerine sultanlar, genellikle görevlendikleri ulemayı tayin etmekteydi.⁴⁴ Mehmed Sadullah Efendi, padişahın güvenini kazanmış olmalıdır ki bu göreve getirilmişti. Mehmed Hamdullah Efendi, ağabeyi gibi müderrislik, kadılık ve kadıaskerlik makamlarında bulunmuş, ondan fazla olarak üç kez Rumeli kadıaskerliğine getirilmiş ve Zilhicce 1269'da (Eylül 1853) vefat etmişti.⁴⁵

Arabzade Mehmed Arif Efendi, kızı Hatice Hanım'ı Kara Halil Efendizade ailesine mensup Ahmed Necib Efendi ile evlendirmişti.⁴⁶ Aile, bundan sonra Mehmed Sadullah Efendi, Mehmed Hamdullah Efendi ve damat Ahmed Necib Efendi'nin çocuklarıyla devam etmiştir. Mehmed Sadullah Efendi'nin iki mahdumundan biri olan Mehmed Zeki Efendi müderrislik ve kadılıktan sonra Anadolu kadıaskerliğinde, iki kez de Rumeli kadıaskerliğinde bulunmuş, 17 Zilhicce 1282'de (3 Mayıs 1866) vefat etmişti.⁴⁷ Diğer oğlu Mehmed Esad Efendi müderris olarak görev yapmış, 19 Muharrem 1318'de (19 Mayıs 1900) vefat etmişti.⁴⁸

Arabzade Mehmed Hamdullah Efendi'nin oğlu Mehmed Ataulah Efendi 5 Cumadelula 1245'de (2 Kasım 1829) ilmiyeye girmiş, müderrislik ve kadılık vazifesinin ardından Anadolu kadıaskerliğine kadar yükselmiş, 3 Cemaziyelahir 1295'te (4 Haziran 1878) ölmüştü.⁴⁹ Mehmed Ataullah Efendi, Divan-ı Zaptiye Müftülüğü⁵⁰

42 Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 23; Güldöşüren, "İlmiye Ricali," 439-441.

43 BOA, MF. MKT 87/138. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Hattalar* (İstanbul: MEB, 1970), 614.

44 Uriel Heyd, "III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması," çev. Sami Erdem, *Dergah* 82 (1996): 18-19.

45 Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 2: 245; Güldöşüren, "İlmiye Ricali," 271-273.

46 Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 4: 544. Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, 2: 715.

47 Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 2: 428-429; Güldöşüren, "İlmiye Ricali," 583-586.

48 Mehmed Arif Efendi'nin mahdumlarından müderris Mehmed Esad Efendi olarak verilmiştir. Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 270. Bu bilgi hatalı olmalıdır. Çünkü Mehmed Esad Efendi'nin Sinan Paşa Türbesi içinde yer alan mezar taşında babası Mehmed Sadullah Efendi olarak kaydedilmiştir.

49 Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 482; Güldöşüren, "İlmiye Ricali," 126-128.

50 BOA, DVN.MHM. 30/96.

ve Divan-ı Zaptiye Azalığı görevlerinde de bulunmuştu.⁵¹ Mehmed Hamdullah Efendi'nin ikinci oğlu Mehmed Amir Efendi, 15 Cumadelula 1235'de (29 Şubat 1820) ilmiyeye girmiş, müderrislik ve kadılıktan sonra Rumeli kadıaskerliğine tayin edilmiş, Muharrem 1288'de (Mart/Nisan1871) vefat etmişti.⁵² Mehmed Hamdullah Efendi'nin üçüncü oğlu Mehmed Aşir Efendi, Cumadelahir 1223'de (Temmuz 1808) müderris olarak ilmiye tarikinde görev almıştı.⁵³ Mehmed Hamdullah Efendi, kızı Atiye Hanım'ı Halil Hamid Paşazade ailesinden Mehmed Ataullah Efendi ile evlendirmiş, ilmiye mensubu olan damat Mehmed Ataullah Efendi de kadıaskerlik makamına kadar yükselmişti.⁵⁴

Arabzade Mehmed Arif Efendi'nin damadı Ahmed Necib Efendi'nin oğlu Mehmed Erib Efendi, babasının ailesi Kara Halil Efendizadeler yerine annesinin ailesi Arabzadelerin adıyla anılmayı tercih etmiş, 15 Cumadelula 1235'de (29 Şubat 1820) müderris ve kadı olarak görev yaptıktan sonra Anadolu kadıaskeri de olmuş, 22 Zilhicce 1296'da (7 Aralık 1879) vefat etmişti.⁵⁵ Ahmed Necib Efendi'nin ikinci oğlu Erib Hamdi Efendi, yüzbaşı rütbesiyle tersane fabrikalarında ve askerî rüşdiyelerde müdürlük ve hocalık yapmış, o da kardeşi gibi Arabzade adını kullanmıştır.⁵⁶ Ataları I. Ahmed dönemine kadar uzanan, Birgivi Kara Halil Efendi'nin soyundan gelen ve Arabzadeler gibi şeyhülislam, kadıasker ve kadılar yetişti bir aileye mensup olan Mehmed Erib Efendi⁵⁷ ve Erib Hamdi Efendi'nin babalarının yerine annelerinin ailesini tercih etmesi Arabzadelerin gücünü göstermesi bakımından önemlidir.

Arabzade ailesi bundan sonra Mehmed Sadullah Efendi'nin mahdumu Mehmed Zeki Efendi ile Mehmed Hamdullah Efendi'nin aynı ismi taşıyan oğlu ve damadı -ikisi de Mehmed Ataullah- üzerinden devam etmişti. Mehmed Zeki Efendi 11 Muharrem 1251'de (9 Mayıs 1835) ilmiyeye girmiş, Mehmed Zeki Efendi'nin oğlu Mehmed

51 BOA, MKT.MHM. 291/75.

52 Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 292; Güldöşüren, "İlmiye Ricali," 89-90.

53 Güldöşüren, "İlmiye Ricali," 122-123.

54 Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, 2: 561. Halil Hamid Paşa'nın üç oğlundan Ali Bey dışındaki diğer iki oğlundan olan nesli günümüze kadar ulaşmıştır. İki oğlu da babalarının akıbetinden dehşete düşerek ilmiye sınıfına geçmiştir. Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, 2: 679.

55 Güldöşüren, "İlmiye Ricali," 226-228.

56 BOA, MF. MKT 87/138.

57 Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 4: 701.

Behcet Efendi, 27 Rebiülevvel 1250'de (3 Ağustos 1834) ilmiyeye girmiş, şeyhülislam mektupçuluğu da yapmış, Mekke payesini aldıktan sonra 1273'te (1856) vefat etmişti.⁵⁸ Diğer oğlu Mehmed Arif Efendi, Medine kadılığına kadar yükselmiş, Şaban 1305'te (Nisan 1888) ölmüştü.⁵⁹ Mehmed Sadullah Efendi'nin kaynaklarda babasının ismi geçmeyen Mehmed Arif Efendi isimli bir torunu daha kayıtlıdır. Muhtemel ki müderris iken vefat eden Mehmed Esad Efendi'nin oğlu olan Mehmed Arif Efendi, 3 Ramazan 1243'de (19 Mart 1828) müderris olmuş, 1278'de (1861/1862) Selanik kadısı olduktan sonra vefat etmiştir.⁶⁰ Damad Mehmed Ataullah Efendi'nin oğlu Mehmed Rıza Efendi⁶¹ 1252'de (1836/1837) ibtida-i hariç rütbesi taşıyan müderris olmuş, müderrislik ve kadılık görevlerinden sonra 17 Kanunisani 1311'de (29 Ocak 1896) vefat etmişti.⁶²

Arabzade Mehmed Hamdullah Efendi'nin oğlu Mehmed Ataullah Efendi'nin mahdumlarına gelince, Mehmed Nurullah Neşet Bey müderrislik, niyabet, kadılık görevlerinde bulunmuş,⁶³ mahrec kadılığı rütbeleri ile bilad-ı hamse'den Mısır kadılığı tevcih edilmiştir.⁶⁴ Modernleşme hareketlerinin tesiriyle şer'î mahkemelerin

58Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 2: 31; Güldöşüren, "İlmiye Ricali," 160-161.

59Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 278; Güldöşüren, "İlmiye Ricali," 92-93.

60Güldöşüren, "İlmiye Ricali," 91-92, 118.

61 Mehmed Rıza Efendi, Halil Hamid Paşazade Ataullah Bey'in oğlu ve Arabzade Hamdullah Efendi'nin kerimezadesi olarak kayıtlıdır. Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 2: 245; İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 4 cilt (İstanbul: Dergah Yayınları, 1988), 3: 1468.

62 İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi, Ulema Sicil Dosyası nr: 420; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 5 cilt (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1996), 3: 292; Güldöşüren, "İlmiye Ricali," 411-412.

63Güldöşüren, "İlmiye Ricali," 372-373. Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 2: 245.

64Mahrec kadılıkları, önceleri Kudüs, Halep, Tırhala Yenişehir, Galata, İzmir, Selanik olarak altı iken Havass-ı refia yani Eyüp ve Üsküdar kadılıklarının da ilavesiyle sekize, sonra Sofya, Girit ve Trabzon ile on bire çıkmıştır. Zaman içinde bazı yerlerin elden çıkmasıyla mahrec kadılıklarının sayısında da değişiklikler olmuştur. Mahrec kadılıklarından mezun olanlar bilad-ı hamse kadısı olurlardı. XVIII. yüzyılda bilad-ı hamse kadılıkları Edirne, Bursa, Şam, Mısır ve Filibe'den müteşekkildi. Bu beş kadılığın dereceleri eşitti. Bilad-ı hamse kadılıklarına tayin edilecek kişiler önce bunun paye rütbesini alır, sonra isterse bilfiil tayin olunur ve müddeti olan bir seneyi tamamladıktan sonra bilad-ı hamse mazulü sayılırdı. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: TTK Basımevi, 1988), 100-101.

yanında kurulan nizamiye mahkemelerinde de vazife almıştı.⁶⁵ Mehmed Hamdullah Hikmet Bey 1277'de (Haziran/Temmuz 1861) İstanbul'da doğmuş, 7 Zilhicce 1285'de (21 Mart 1869) İstanbul müderrisliği payesi verilmiş, müderrisik vazifesini yerine getirmiş, hareket-i altmışlı müderrisliğine kadar yükselmiş, terfi ile rütbesi mevleviyete yaklaştırılmış, sonrasında ilmiyeden ayrılarak bürokrasiye geçmişti.⁶⁶ Abdurrahman Safvet Bey de 1265 (1848/1849) doğumlu kardeşi gibi bürokrasiye geçmiştir.⁶⁷

Arabzade ailesinin tespit edilebilen son üyeleri Mehmed Nurullah Neşet Bey'in mahdumları Mehmed Behcet ve Mehmed Ataullah Cevdet Bey'dir. Mehmed Behcet Bey Bursa medreselerinde müderrislik yapmış, daha sonra rütbesi mülkiyeye çevrilmiş ve ilmiyeden ayrılmıştır.⁶⁸ Mehmed Ataullah Cevdet Bey, öğreniminin her safhasında modern bir eğitim aldıktan sonra Hariciye, Orman ve Maadin ve Ziraat Nezaretleri'nde çalışmış, kardeşi gibi onun da ilmiye rütbesi mülkiyeye çevrilmiştir.⁶⁹

Arabzadeler arasında Sultan Selim, Sultan Mehmed, Sultan Bayezid ve Sultan Süleyman gibi büyük ve önemli camilerde kürsü şeyhliği vazifesini yerine getirenler, şehzadeler Süleyman ve Numan'ın hocalığında bulunanlar, Sultan III. Ahmed'in imamı olarak görev alanlar olmuş, tüm bu yıllar boyunca aile üyeleri dönemin padişahıyla ve yüksek rütbeli devlet görevlileriyle yakın münasebette bulunmalarını sağlayacak önemli görevleri layıkıyla yerine getirmiştir. Vazifeleri sırasında ehliyet ve liyakatle hareket etmeleri ilmiye teşkilatına yerleşmelerinde oldukça etkili olmuştur. Müderris olarak ilmiye tarikine girdikten sonra kadılık ve kadı-askerlik makamlarına kadar yükselmişler, nihayetinde ilmiye teşkilatının en yüksek makamı olan şeyhülislamlık görevini de yerine getirmişlerdir. İlmiye teşkilatı içindeki bu ilerleyişlerinde ailenin sahip olduğu ilim geleneğinin önemli bir etkisi olmuş olmalıdır. Bir süre sonra yerine getirdikleri görevler kendilerinden sonraki nesil için referans olarak bu makamlara gelişi kolaylaştıran araçlara dönüşmüştür.

65 BOA, DH.SAİD. 1.

66 BOA, DH.SAİD. 49, 201.

67 BOA, DH.SAİD. 168.

68 BOA, DH.SAİD. 70.

69 BOA, DH.SAİD. 132; 134.

İLMİYE TEŞKİLATI İÇİNDEKİ NÜFUZLARI

Müderris Babalar ve İstanbul Medreseleri

Arabzadelerin, ilmiye teşkilatı içinde yerine getirdikleri görevler bir ulema ailesinin teşekkülünde önemli unsurlar olmakla birlikte ailenin ilmiye teşkilatı içinde sahip olduğu konumunu güçlendirmesinde etkili olan başka etkenler de vardır. Bunların başında âlim bir babanın çocuğu olmak gelmektedir. Bu sayede ileride müderris ya da kadı olacak kişi ilk eğitimini genellikle babasından, onun yakın çevresinden veya bağlı olduğu ilim muhitinden alıyordu. Dolayısıyla eğitilmiş bir evde doğmak mesleğe atılacak ilk adım için önemli bir avantaj sağlıyordu. İلميye kariyerinde ilerlemek için gerektiğinde desteğine ihtiyaç duyulan hamiye ulaşmayı sağlayan da yine ailevi ve mesleki bağlantılar sebebiyle ev halkı oluyordu. İلميye girecek kişi, öğretim basamağındaki ilk çıraklığını ve Osmanlı hanedanıyla ilk bağlantılarını babası aracılığıyla kuruyordu.⁷⁰ Babası ulemadan olan bir çocuğun bu şartlar altında ilmiyeye girmesi sıradan bir hadiseydi ve ulema grupları arasında da yaygın bir durumdu.⁷¹ Ailenin güçlü bir ulema ailesi olarak ortaya çıkmasında önemli bir rolü olan Abdurrahman Bahir Efendi, padişah III. Ahmed'in imamı olması ve bu görev sebebiyle ilmiye tarikinin zirvesindeki ulema ile yakın ilişkide olması sebebiyle oğullarının ilmiyeye girişi ve ilerlemesi için ihtiyaç duyulan her iki bağlantıya da sahip olmuş ve muhtemelen nüfuzunu oğulları için kullanmıştı. Zira bir baba olarak çocuklarının kendi mesleğini devam ettirmelerini istemesi tabii bir hadiseydi. *Mahur Beste*'nin kahramanlarından biri olan İsmail Molla'nın kendine benzemeyen oğlu için kullandığı "Benim evladım bana benzemedikten sonra, ha olmuş, ha olmamış, benim için birdir"⁷² cümlesinin bizim ele aldığımız Arabzade ailesinin üyelerinin psikolojisinin bir vechesini yansıttığı düşünülebilir.

Ailevi bağlantılar sadece mesleğe giriş esnasında değil ilmiye basamaklarında yükselme sırasında da devreye sokulabiliyordu. Arabzadeler Ahmed Ataullah Efendi'nin şeyhülislamlığı zamanın-

70 Colin Imber, *Şeratten Kanuna*, çev. Murteza Bedir (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004), 14.

71 David Kushner, "Career Patterns Among the Ulema in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries" (*Tanzimatın 150.Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, 31 Ekim-3 Kasım 1989) : 167.

72 Tanpınar, *Mahur Beste*, 28.

da bu bağlantıları kullanmış gözükmektedir. Mehmed Arif Efendi, Şaban 1199'da (Haziran/ Temmuz 1785) Yenişehir kadısı olduktan kısa bir süre sonra, babası Ahmed Ataullah Efendi şeyhülislamlık makamına yükselmiş, babasının yardımı sayesinde Şevval 1199'da (Ağustos/Eylül 1785) Mekke payesi almıştır.⁷³ Mehmed Arif Efendi'nin hızlı ilerleyişine kaynaklar "kısa sürede yüksek dereceleri geçerek mevleviyete ardından da mahrec ve bilad-ı erbaa kadılıklarını geçtikten sonra Mekke kadılığına getirildi"⁷⁴ ifadeleriyle işaret etmektedir. Benzer bir durum Mehmed Arif Efendi'nin şeyhülislam olması ve ardından görevden ayrılması üzerine de yaşanmıştı. Padişah II. Mahmud, kısa bir süre şeyhülislamlık makamında bulunan Mehmed Arif Efendi'yi ikinci defa bu göreve getirmek istemiş, Mehmed Arif Efendi özür dileyerek yaşlılığından dolayı görevi kabul edemeyeceğini söylemişti. Fakat bu sırada kendi oğullarının bir üst dereceye tayin edilmesini talep etmişti. Bu hadiseden sonra büyük oğlu Mehmed Sadullah Efendi'ye İstanbul kadılığı, Mehmed Hamdullah Efendi'ye ise İstanbul payesi verilmişti.⁷⁵ Mehmed Arif Efendi oğullarının istikbali için padişahın talepte bulunurken bunu bir hak olarak mı görüyordu bilemiyoruz. Fakat, Mehmed Arif Efendi nüfuzunu kendi oğullarının ilmiye tarihinde yükselmeleri için kullandığında şüphe yoktur.⁷⁶

Benzerleri çoğaltılabilecek bu örnekler Osmanlı toplumsal düzeninde sınıf değiştirmek için başvurulmuş intisap sistemi hakkında bize bilgi vermektedir. Osmanlı'da Müslümanların devlet kademesinde söz sahibi olabilmelerinin başlıca yollarından biri, medrese kanalıyla ilmiye sınıfına girmek ya da nüfuzlu bir ailenin üyesi olarak o ailenin imkanlarını kullanarak bir mevki elde etmektir. Arabzade ailesinin üyeleri müderris olarak ilmiye sistemine dahil olmak için ilk adımı attıkları sırada kendilerinden önce mesleğe başlayan diğer aile üyelerinin faaliyetleri onlar için önemli bir destek sağlıyordu. Bu arada nüfuzlu bir aileye mensup olmak göreve tayin edilmek için her zaman tek başına yeterli değildi. Kimi zaman ulema aileleri arasında da bir mücadele yaşanıyordu. Meşrebzadelerden

73 Esad Efendi, *Esad Efendi Tarihi*, 564.

74 Müstakimzade, *Devhatü'l-meşayih*, 121.

75 İnal, *Hattatlar*, 614.

76 Aile üyelerinin ilmiyedeki ilerlemeleri sırasında sadece kendileri değil diğer ilmiye mensupları örneğin devrin şeyhülislamı da devreye girebiliyordu. Mehmed Arif Efendi'nin torunu Mehmed Amir Efendi'ye İstanbul payesi verilmesi için şeyhülislam Arif Hikmet Bey arzuhal takdim etmiştir. BOA, A.DVN 57/53.

Abdurrahman Efendi, Rumeli kadiaskerliğini talep etmişti, fakat Arabzade Mehmed Sadullah Efendi'nin tayini için daha öncesinde şeyhülislamın iradesi bulunduğundan isteği geri çevrilmişti.⁷⁷

Modernleşme hareketlerinin etkileri toplum yapısında ve devlet teşkilatında yaygın bir şekilde görülene ve ilmiyeden bürokrasiye geçişler yaşanana kadar Arabzade ailesinin bir mevki sahibi olduğu bilinen üyelerinin tamamı ilmiye içinde görev almıştı. Bir dönem Arabzade ailesinin üyeleri ilmiyedeki zirve makamlara birbiri ardına yükselmeye başlamıştı. Ahmed Ataullah Efendi'den sonra oğlu Mehmed Arif Efendi'nin şeyhülislam, Mehmed Hamdullah Efendi'den sonra oğlu Mehmed Arif Efendi'nin Rumeli kadiaskeri olması bu duruma örnek olarak gösterilebilir.

Ulemanın bu şekilde babasının veya dedesinin yerine tayin edilmesi ilmiye içinde karşılaşılan bir durumdu. XIX. yüzyıl sonu görev alan 500 âlimin 193'ü (% 38.6) babasının veya âlim olan başka bir atasının yerine tayin edilmiştir.⁷⁸ Fakat bunun XIX. yüzyıla mahsus bir durum olduğu düşünülmemelidir. Benzer örnekler daha önceki yüzyıllarda da yaşanmıştır. Ebussuud Efendi, öğretim basamağındaki ilk çıraklığını ve Osmanlı hanedanıyla ilk bağlantılarını meşhur bir şey olan babası aracılığıyla sağlamıştı. Şeyhülislamlık makamına geldikten sonra ise ailesinin ve himayesindekilerin hamiliğini üstlenmişti.⁷⁹ Mirzazadelerden müderris olmak isteyen Ahmed Neyli Efendi bu arzusunu, ağabeyinin kayınpederi Erzurumlu Seyyid Feyzullah Efendi'ye bir kaside ile sunmuş, onun yardımıyla müderrisliğe başlamıştı. Sonrasında şeyhülislam Paşmacıade Seyyid Ali Efendi'den ve Yenişehirli Abdullah Efendi'den de himaye görmüştü.⁸⁰ 1703'den 1839'a kadar geçen dönemde şeyhülislamlık makamına geçen 58 kişiden 29'u sadece on bir ulema ailesine mensuptu.⁸¹ Bu durumun sadece İstanbul örneğinde değil diğer şehirlerde de yaşandığına dair kayıtlar vardı. Masters, Arap şehirlerinde ulema kadrolarının ileri gelen birkaç ulema ailesinin elinde olduğu, taşradan gelenler için nadiren de olsa bu tekelin kırılması adına yer açıldığı, onların da bu entelektüel elitin bir parça-

77BOA, HAT 1628/39.

78Kushner, "Career Patterns," 167.

79Imber, *Şeriaten Kanuna*, 14-23.

80Atabey Kılıç, *Mîrzâzâde Ahmed Neylî ve Divanı* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004) 35-45

81 Madeline C. Zilfi, *Dindarlık Siyaseti Osmanlı Uleması Klasik Dönem Sonrası*, çev. Mehmet Faruk Özçınar (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2008), 30.

sı olarak kendi nesillerinin tohumunu attığı görüşündedir.⁸² Bütün bu değerlendirmeler ilmiye mensubu bir babaya sahip olmanın ilmiyeye giriş için tek anahtar olduğunu düşündürmemelidir. II. Mahmud döneminde ibtida-i haric derecesiyle ilmiyeye giren müderrislerin önemli bir kısmını taşradan gelenler oluşturmaktaydı. Taşra kökenli müderrisler Sahn-ı Seman derecesine kadar ilmiye kökenli müderrislere göre medreselerde sayıca daha fazlaydı. Bu dereceden itibaren ilmiye kökenlilerin medreselerdeki temsil sayısı artmıştır.⁸³

İlmiye teşkilatında görev alabilmek için âlim bir babaya sahip olmanın yanında önemli olan bir başka husus, İstanbul doğumlu olmaktır. Özellikle, XIX. yüzyıl sonu XX. yüzyıl başında ulemanın önemli bir kısmı İstanbul'da doğmuştur. Bu dönemde İstanbul'da doğmak o kadar önemliydi ki orada doğmamış olmak bir "talih-sizlik" olarak görülüyordu.⁸⁴ Merkezde olmanın terfi ve tayinler için açılan yollara daha kolay ulaşma imkanı sağladığı bir gerçektir. Arabzade ailesinin ilk etkili üyelerinden olan Abdurrahman Bahir Efendi ve ondan sonra görev alanların hepsi muhtemelen İstanbul'da doğmuştu. Bu durum onlara avantaj sağlamış olmalıdır. İstanbul'da doğmuş olmak kadar önemli olan diğer bir husus İstanbul medreselerinde eğitim almaktır. Nitekim Abdurrahman Bahir Efendi, tahsilini de İstanbul medreselerinde tamamlamıştı.⁸⁵ XIX. yüzyılın başında Osmanlı Devleti'nin bütün bölgelerinden gelen 500 âlimden 262'si (%52.4) İstanbul medreselerinden birinde eğitim almıştı.⁸⁶ Bu dönemde merkezde eğitim alanların ilmiye

82 Bruce Masters, *Osmanlı İmparatorluğunun Arapları 1516-1918 Sosyal ve Kültürel Bir Tarih*, çev. Feray Coşkun (İstanbul: Doğan Kitap, 2017), 120-121.

83 Arzu Güldöşüren, "II. Mahmud Dönemi Osmanlı Uleması" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi 2013), 75. XVI. ve XVII. yüzyılda farklı seviyeden ulema çocuklarının ilmiye tarikinde başarı şansına dair benzer gözlemler için bkz. Atçıl, *Scholars and Sultans*, 194-211; Denise Klein, *Die osmanischen Ulema des 17. Jahrhunderts: Eine geschlossene Gesellschaft?* (Berlin: Klaus Schwarz, 2007).

84 Kushner, "Career Patterns," 166-168.

85 Özcan, "Abdurrahman Bahir Efendi," *DİA*, 1: 158.

86 Kushner, "Career Patterns," 168. Sünni Arap ulema da İstanbul'dan gelen entelektüel etiklere açıktır. Abdülğani Nabalisi'nin babası Şam'ın Salihye kasabasında Sultan Selim tarafından kurulan okulda öğretmen olarak başlamadan önce İstanbul'da eğitim almıştır. O bu yolda yalnız başına değildir. XVIII. yüzyıl Suriyesi'nde önde gelen Hanefi alimlerinden 187 kişinin yaklaşık yarısı kariyerlerinin bir döneminde İstanbul'da eğitim •

sınıfı içinde diğerlerine göre biraz daha kolay yükselme imkanına sahip olduğu söylenebilir.

Müderris olabilmek için sadece bu iki husus yeterli değildi, müderris adayları ilmiyeye girişte bir sınava da tâbi tutuluyordu. İstanbul'da doğan, İstanbul medreselerinde eğitim alan Abdurrahman Bahir Efendi, müderrislik vazifesine başlamadan önce şeyhülislam Paşmakcızade Seyyid Ali Efendi'nin huzurunda imtihan edilmişti. Ayasofya Şeyhi Süleyman Efendi'nin yaptığı imtihana kırktan fazla kişi katılmış, neticede âlâ, evsat, ednâ derece alanlar olduğu gibi meçhul alanlar da olmuştu. Abdurrahman Bahir Efendi, âlâ derece almış, kendisine Tercüman Yunus Medresesi müderrisliği verilmişti.⁸⁷

İlmiye mensubu bir babaya sahip olmak, bir ulema ailesi içinde, özellikle de İstanbul'da doğmak, İstanbul medreselerinde eğitim almak⁸⁸ terfi ve tayinleri kolaylaştıran hususlardı. Ancak ilmiye mensuplarının medreselerdeki ve kazalardaki ilerleyişini sadece bunlara bağlamak; aldıkları eğitimi, kabiliyetlerini, çalışkanlıklarını, hepsinden önemlisi sahip oldukları ilmi birikimi görmezden gelmek olur. Bir kimsenin herhangi bir göreve tayininin ancak hamilik aracılığıyla gerçekleştiğini, hatta mütevazı bir görev olan katiplik için bile bunun geçerli olduğunu savunan görüşler olduğu gibi,⁸⁹ Osmanlı Devleti'nde en itibarlı hukuki ve akademik makamların daha XVI. yüzyıl sonunda genellikle rakip olan birkaç ilim hanedanının tekeline girdiğini iddia edenler de mevcuttur.⁹⁰ İlmiye mensuplarının tarik içerisindeki ilerlemeleri sırasında bunların etkili olduğu aşikar olmakla birlikte, ilmiyeyi sadece bu ilişkiler üzerinden yürüten bir ağ olarak görmek problemlidir. Bir mesleğin babadan oğula geçmesi ulemaya özel bir durum değildir. Osmanlı Devleti'nde gerek hükümet işlerinin yerine getirilmesin-

görmüşlerdi. Şafii mezhebinden gelen 60 kişi ise entelektüel dünyalarının merkezi olarak genellikle Kahire'yi seçmiştir. Masters, *Osmanlı İmparatorluğunun Arapları*, 123.

87 Uşşakzade İbrahim Efendi, *Uşşakzade Tarihi*, 2 cilt, haz. Raşid Gündoğdu (İstanbul: Çamlıca, 2005), 2: 1090. Mehmed Sadullah Efendi'nin imtihanıyla ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılamasa da ulemanın meşhurlarından Karşılı Mehmed Efendi'den ilim tahsil ettikten sonra tedaris ruusunu aldığı bilinmektedir. İnal, *Son Hattatlar*, 614.

88 Kushner, "Career Patterns," 170.

89 Imber, *Şeriatten Kanuna*, 25.

90 Imber, *Şeriatten Kanuna*, 14

de gerekse başka alanlarda oğullar babalarının mesleğini takip etmişti. Buna uygun olarak ulema çocukları ilmiyedeki istihdam için önemli bir kaynak teşkil etmişti.⁹¹

İtibari Görevler ve Tافرalı Tayinler

Müdürrislerin kişisel kabiliyetleri ya da başkalarından gördükleri himaye onların ilmiyeye girişi sırasında oldukça etkili olan hususlardı. İlmiye teşkilatına girdikten sonra yine bu iki hususa bağlı olarak yükselmelerinde etkili olan iki uygulamadan biri “itibari tayin” diğeri “tafra” idi. İtibar, müdürrislerin buldukları medrese derecesinde iken farazi bir şekilde bir üst medrese derecesine tayinlerinin gerçekleşmesiydi.⁹² Tafra ise sırası gelmediği halde terfi etmek, rütbe atlamak; iltimas, iltizam, himaye veya yüksek ehliyet gibi sebeplerle sıra beklemeden ve de gözetmeden bulunduğu derecenin bir veya birkaç derece birden yukarısına yükselmek anlamında kullanılmaktaydı.⁹³ Müdürrislerin sayısının fazlaşması ve tayin için medreselerin yetersiz kalmaya başlamasıyla birlikte itibari görev almalar devreye girmekteydi. Müdürrisin tayin edileceği medresede yer bulunamayınca başka bir medrese onun yerinde itibar ediliyor ve tayin gerçekleşiyordu. Bu uygulama XVI. yüzyıl sonlarından itibaren gittikçe artmış, medrese derecelendirmesi içindeki bütün tabakalara yayılmıştı. Başlangıçta şahsa bağlı istisnai bir uygulama olarak görülen itibari tayinler zamanla yaygınlaşmış ve XVIII. yüzyıl sonlarına doğru kalıcı bir mahiyet kazanmıştı.⁹⁴ Arabzadeler, on iki kez itibari tayin alarak terfi etmişti.⁹⁵ Ayrıca, müdürrislerin medrese derecelerini atlayarak yukarıdaki derecelere tayin edilmesi sırasında devreye giren tafra uygulaması Arabzade ailesi için beş defa olmuştu.⁹⁶ Müdürrislerin tayinleriyle ilgili başka bir konu, XVI. yüzyılın son döneminden itibaren hariç seviyesi üstündeki medreselerin tevcihinde başta padişah olmak üzere şeyhülislam ve kadı-askerlerin etkisinin görülmesidir.⁹⁷ Aileden altı kişi padişahın ira-

91 Zilfi, *Osmanlı Uleması*, 29.

92 Güldöşüren, “Osmanlı Uleması,” 167.

93 Güldöşüren, “Osmanlı Uleması,” 187.

94 Fahri, Unan, “Osmanlı İlmiye Tarikinde Pâyeli Tayinler Yahut Devlette Kazanç Kapısı,” *Belleten* LXII/233 (1998): 46.

95 Güldöşüren, “İlmiye Ricali,” 9, 91, 92, 127, 160, 161, 226, 227, 373, 412.

96 Güldöşüren, “İlmiye Ricali,” 27, 160, 372, 412, 584.

97 Baltacı, Cahid Baltacı, *XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), 29-30.

desiyle müderris tayin edilmiş, iradeli tayinler genellikle medrese derecelerinin tafraıyla atlanması sırasında yaşanmıştı.⁹⁸ Sadece bir örnekte kadılık payesi verilmiş, sonra da bilfiil tayini yapılmıştı.⁹⁹

İtibari tayinler sadece medreselere mahsus bir uygulama değildi; kadılıklara yapılan atamalarda da itibari tayinler olabiliyordu. Kadılık pozisyonlarının sınırlı, bu pozisyonlara talebin fazla olmasından dolayı talipler ya buldukları mevkide bir üst kadılığın payesini alıyor ya da müderrisken hiç kadı olmadan kadılık payesini elde ediyordu. XVII. yüzyıl başlarında nadir olarak görülen payeli kadı tayinleri yüzyılın ortalarına doğru hızlanmış, XVIII. yüzyılda yaygın bir uygulama haline gelmişti.¹⁰⁰ Arabzade ailesi örneğinde Mekke, Medine ve İstanbul kadılığı ile Anadolu kadıaskerliğine yapılan tayinlerde pâyeye uygulaması devreye girmişti. Bir kadılığın payesini alanlar görevde olan kadı mazul olunca bilfiil kadı tayin edilmekteydi.¹⁰¹ İtibari ve tafralı tayinler Arabzadelerin ilmiyedeki ilerlemeleri sırasında zaman zaman başvuru bir yol olmuştu.

Ulema ailesine mensup olun bir âlim için ilmiye tarikinde her şeyin sorunsuz ve bütün atamaların talep edildiği şekilde hızlıca yapıldığı düşünülmemelidir. İlmiye tarikine yapılan tayinlerde her zaman ulema ailelerinin lehine uygulamalar yapılmamaktaydı. Bazen ulema ailelerinin sebep olduğu problemlerin ortadan kaldırılması için harekete geçildiği oluyordu. Bunun bir örneği Arabzade ailesi için yaşanmıştı. İlmiye mensuplarının yaşlı ve ihtiyar olması durumunda Mekke ve Medine (Haremeyn) kadılığına yapılan tayinlerde, bilfiil görevde bulunmadan paye tevcih edilmesiyle yetinildiği de oluyordu. Bir süre sonra bu uygulama “mehâdim” sınıfına yani ileri gelen ulema ailelerinin soyundan gelenlere genişletilmiş ve bu grup bilfiil görevde bulunanların önüne geçmeye başlamıştı. Bu durum bilfiil görevde olan kadıların mağduriyetine sebep oluyordu. Bunun düzeltilmesi için harekete geçilmiş, paye sahiplerinin bilfiil Haremeyn kadılığında bulunanlardan önce İstanbul kadılığına tayin edilmelerini önlemek için hattı hümayun çıkarılmıştır. Aynı durumda bulunan Haremeyn mazulleri Arabzade Ahmed Ataullah Efendi ile Nafi Efendi için (ö. 1190 1776/1777)¹⁰²

98Güldöşüren, “İlmiye Ricali,” 89, 92, 160, 226, 227.

99Güldöşüren, “İlmiye Ricali,” 89.

100Unan, “Payeli Tayinler,” 49

101Güldöşüren, “İlmiye Ricali,” 128, 161, 227, 412, 584, 585.

102Nafi Mehmed Efendi, Kazabadi Mehmed Efendi'nin oğludur. 1153'te (1740-1741) ilmiyeye girmiştir. Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 4: 537.

şeyhülislamın uygulaması tevcih tarihinden itibaren rütbelerine itibar olunması olmuştu. Böylece, Ahmed Ataullah Efendi, paye sahibi olsa da bilfiil görevde bulunmadığı için, sadece bir ulema ailesine mensup olması dolayısıyla kendisine iltimasta bulunulmamıştı.¹⁰³

Arabzadelere itibari ya da tafralı tayinlerle bazı kolaylıklar sağlansa da ilmiye tarikine uygun olmayan işlere karıştıkları takdirde bu durumun düzeltilmesi için hemen harekete geçilmekteydi. Mehmed Sadullah Efendi'nin İzmir kadılığına tayini sırasında bunun bir örneği yaşanmıştı. Mehmed Sadullah Efendi, İzmir kadılığına tayin edilmiş, fakat babası Mehmed Arif Efendi'nin hatırı için Mehmed Sadullah Efendi'nin İstanbul'da ikametine şeyhülislam tarafından izin verilmiş, bu arada İzmir kazası da niyabete verilmişti. Haşim Bey'in niyabet görevinde bulunduğu sırada çıkan yangın İzmir'de büyük bir zarara sebep olmuştu. İzmir'in ileri gelen ailelerinden Katibzadeler hem naibi istemediklerinden hem de niyabet görevini ele geçirmek istediklerinden, İstanbul'daki rical ve ulemaya hediyeler vererek İzmir'in viran olduğu yönünde söylentiler çıkarmışlardı. Buna bir de naibin fazla harç almasıyla ilgili iddialar eklenince, Katibzadeler İzmir niyabetini ele geçirmek için bekledikleri fırsatı bulmuşlardı. Yapılan incelemede naib olan Haşim Bey suçlu bulunmuş, Haşim Efendi'nin niyabeti kaldırılmış, yerine başkası görevlendirilmişti. Haşim Efendi'yi naib olarak gönderen kişi de suçlu olarak kabul edildiğinden cezalandırılması gerekmişti. Naibin gönderilmesi için ricacı olan Mehmed Arif Efendi sayesinde Mehmed Sadullah Efendi affedilmişti.¹⁰⁴

Arabzade ailesi üyelerinin bir kabahat işlediklerinde müdahale edilip cezalandırıldıklarına dair örnekler vardır. 25 Şaban 1280/4 Şubat 1864 tarihli belgeye göre, Divan-ı Zaptiye Azası Arabzade Mehmed Ataullah Efendi, uygunsuz hareketlerde bulunduğu iddiasıyla cezalandırılmış, memuriyetten azledilmiş, yerine askerî kassam Çarşambalı Said Efendi tayin edilmişti.¹⁰⁵ Olayın üstünden bir süre geçtikten sonra bir dilekçe veren Mehmed Ataullah Efendi, işlediği suçun cezasının müddetinin iki seneyi geçtiğini, ayrı-

103Ahmed Vasıf Efendi, *Mehâsinü'l Âsâr ve Hakaikü'l-Ahbâr*, haz. Mücteba İlgürel (Ankara: TTK, 2014), 51-52.

104Cabi Ömer Efendi, *Cabi Tarihi*, 2 cilt haz. Mehmet Ali Beyhan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 2: 788-789.

105BOA, AMKT.MHM 291/75.

ca kabahati sebebiyle utanç ve sıkıntı içinde olduğunu söylemiş, cezasını çektiği için artık devlet hizmetinde bulunmak istediğini de belirtmişti. Suçu sebebiyle sadece Divan-ı Zabtiye Azalığı'ndan azledilmesi gerektiğini söylemiş, İstanbul kadılığının kendisine verilmesini de istemişti. İstanbul kadılığına başkası tayin edilmiş olduğundan isteği kabul edilmemişti.¹⁰⁶ Mehmed Ataullah Efendi, Arabzadeler gibi nüfuzlu bir ulema ailesine mensup olsa da işlediği suç sebebiyle görevinden alınmış, cezalandırılmış, ilmiye içindeki görevine de tayin edilmemişti.

Diğer taraftan Arabzadelerin iyi idareleri dolayısıyla da taltif edildiklerine dair örnekler de zikredilebilir. İlmiye teşkilatında kadınlar ya da kadıaskerler görevlerini gereği gibi yapıp bitirdiklerinde görev süreleri birkaç ay uzatılabiliyordu.¹⁰⁷ Arabzade ailesinde bunun örneği Mehmed Sadullah Efendi'nin İstanbul kadılığı sırasında yaşanmış; 1237 (1821/1822) Rum isyanı sırasındaki iyi idaresinden dolayı görev süresi iki ay uzatılmıştır.¹⁰⁸ Kadıasker tayinlerinde ise taltif amaçlı olarak aynı göreve birden fazla defa tayin edilenler de oluyordu. Bunun bir diğer sebebi şeyhülislamlık makamına tek kişinin atanabilmesiydi ki özellikle Rumeli kadıaskerliğine dört hat ta beş defa tayin edilenler olmuştur. Aileden Mehmed Hamdullah Efendi, üç defa Rumeli kadıaskerliğine tayin edilmiştir.¹⁰⁹

Arabzade ailesi IV. Mehmed döneminden başlayarak Sultan Vahdettin'in padişahlığına kadar geçen yüzyıllar boyunca meydana gelen siyasi, askerî, iktisadi, sosyal ve kültürel pek çok değişim, devlet ve toplum yaşamını derinden etkileyen modernleşme hareketlerine rağmen ilmiye teşkilatı içerisindeki varlığını üç yüz yılı aşkın bir süre boyunca korumuştur. Geçen asırlar içinde bu aileden 2 şeyhülislam, 7 Rumeli kadıaskeri, 6 mevleviyet kadısı ve 6 müderris ilmiye teşkilatında görev almıştı. Müderrislik ve kadılık basamaklarında yükselirken vefat edenler ve ilmiyeden ayrılarak kalemiyeye geçenler hariç, ömrü yeten herkes şeyhülislamlıktan sonraki en yüksek makam olan Rumeli kadıaskerliğine kadar yükselmişti. Ömürleri daha fazla ilerlemelerine müsaade etmeyen dört kişi medrese derecelerindeyken, beş kişi mevleviyet kadılıklarında vefat etmişti. XIX. yüzyılda modernleşme hareketlerinin

106BOA, MVL 491/18.

107Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 106.

108Esad Efendi, *Esad Efendi Tarihi*, 60. Mehmed Rıza Efendi'nin 1305'te İstanbul kadısı olmuş, görev süresi üç ay uzatılmıştır.

109Güldöşüren, "İlmiye Ricali," 273.

tesiriyle ilmiyeden ayrılarak bürokrasiye geçenler de olmuştu. Bu tablo, Arabzade ailesinin ilmiye sınıfı içindeki nüfuzunun ve gücünün önemli bir göstergesidir. Arabzadelerin ilmiye içindeki nüfuzu modernleşme sürecinin etkilerinin devlet ve toplum yapısında belirginleştiği döneme kadar devam etmiştir.

İLMİYE KARİYERİNDEN UZAKLAŞMA

XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar medrese; hakim ve hukukçu, müderris, imam ve müftü, tabip, matematikçi kısmen yüksek dereceli devlet memuru ve bürokrat yetiştirmede önemli bir kurum olarak ehemmiyetini sürdürmüştü. Fakat devlet tarafından kurulan ve desteklenen batılı tarzdaki okulların itibarının yükselmesi medreseleri olumsuz yönde etkilemişti. Bu dönemde devlet memuru olmak çok büyük bir ayrıcalıktı, fakat memur olmanın yolu artık medreseden geçmiyor, devletin kurduğu okullarda okumak gerekiyordu. III. Selim’le başlayan ve II. Mahmud’la devam eden reformlar ulemanın ve medreselilerin yetkilerini kısıtlamaya başlamıştı. Aile üyelerinin medreselerden mekteplere yönelmesinin önemli sebeplerinden birisi buydu.¹¹⁰

XIX. yüzyılda devlet ve topluma yeni bir düzen verme isteğini eğitime yeni bir düzen verme isteği takip etmiş,¹¹¹ Osmanlı İmparatorluğu’nun toplumsal katmanlaşmasındaki değişimlere ve yaşanan reformlara paralel olarak eğitimde de düzenlemelere gidilmişti. Tanzimat döneminde eğitim alanında yapılan değişiklikler İstanbul’la sınırlı kalmış, imparatorluk sathına yayılamamış, II. Abdülhamid döneminde imparatorluğun tamamını kapsayacak şekilde uygulanmıştı.¹¹² Bütün bu gelişmeler ilmiye teşkilatını ve kadim eğitim kurumu medreseyi de derinden etkilemişti. Modern eğitim kurumlarının yaygınlaşmasıyla birlikte Arabzade ailesi de bu değişimden etkilenmiş, önce ilmiye mensuplarının eğitim al-

110 Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 76-77.

111 Serdar Şengül, “Medreseden-Okula Osmanlı Cumhuriyet Modernleşmesi,” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, 9 cilt (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 9: 641.

112 İlhan Tekeli ve Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü* (Ankara: TTK, 1993), 75; 194.

dığı okullarda bir değişiklik yapılmış, ardından da istihdam edildikleri alanlar farklılaşmaya başlamıştı. Bunun sonucunda aile üyeleri medrese tahsilinin ardından mekteplerde de eğitim almaya başlamış, bazıları medrese eğitimini tamamen terk etmiş ve yeni açılan mekteplerde tahsil görmüştü. Arabzade Mehmed Nurullah Neşet Bey klasik bir ilmiye mensubu gibi Arapça ve Farsça öğrenmiş, matematik ve coğrafya okumuş, müderrislik ruusunu almış, sonrasında Mekteb-i Nüvvab'da fıkıh ve feraiz eğitimi görmüştü.¹¹³ Arabzade Mehmed Hamdullah Hikmet Bey, medrese eğitimini almamış, özel bir hocadan tahsil gördükten sonra Türk mektebinde değil, kardeşinin görevi dolayısıyla bulunduğu Halep'teki Fransız Mektebi'nde iki buçuk sene Fransızca ve İtalyanca lisanlarıyla hendese, hesap ve coğrafya tahsil etmişti. Halep'te lisan mektebi açılınca üçüncü sınıftan dahil olmuş, bir buçuk sene devam etse de mezun olamamıştı.¹¹⁴ Abdurrahman Safvet Bey, sıbyan mektebinde ilk bilgileri okuduktan sonra hususi hocadan Arapça ve Farsça öğrenmişti.¹¹⁵ Mehmed Behcet Bey, sıbyan mektebinden sonra Tekirdağ, ve Mirgün Rüşdiyesi'nde tahsil görmüştü.¹¹⁶ Mehmed Ataullah Cevdet Bey, Mirgün İbtidai Mektebi'nde başlangıç ilimlerini ve yine Mirgün Rüşdiyesi'nde verilen dersleri okuduktan sonra diploma almıştı. Sonrasında dönemin en önemli okullarından Fransızca eğitim veren Mekteb-i Sultani'ye girmiş, buradan da mezun olmuştu.¹¹⁷

Ailenin son dönem üyeleri arasında hususi hocalardan ders alanlar olduğu gibi sıbyan mektebinde, rüşdiyelerde ve hatta Mekteb-i Sultani'de ya da diğer adıyla Galatasaray Sultanisi'nde¹¹⁸ okuyanlar da vardı. Rüşdiye mektepleri II. Mahmud döneminde ilk ortaya çık-

113BOA, DH.SAİD. 1. Kadılık kurumunu ilgilendiren önemli değişiklikler 1855'den sonra hız kazanmıştır. Bu tarihte Muallimhane-i Nüvvab adlı bir okul açılmıştır. Hamiyet Sezer Feyzioğlu, *Tanzimat Döneminde Kadılık Kurumu ve Şeri Mahkemelerde Düzenlemeler* (İstanbul: Kitabevi, 2010), 105. 1879'dan sonra Mekteb-i Nüvvab, 1908'de Mekteb-i Kuzat, 1909'da Medresetü'l-Kuzat açılmıştır. Feyzioğlu, *Kadılık Kurumu*, 65.

114BOA, DH.SAİD. 49; 201.

115BOA, DH.SAİD. 168.

116BOA, DH.SAİD. 70.

117BOA, DH.SAİD. 132; 134.

1181869 Maarif Nizamnamesi'yle modern bir eğitim sistemi oluşturma teşebbüsünden önce askeri mekteplerin dışında, yüksek öğrenim veren mülkiye, tıbbiye ve hukuk mektebi gibi mesleğe yönelik sivil okulların dışında İstanbul'da açılan ilk yüksek okul 1868'de öğrenime başlayan Galatasaray Sultani'si olmuştur. Cihan, *Osmanlı İlmiye Sınıfı*, 224-225.

tıklarında Arabzade ailesi üyeleri bu okullara pek itibar etmemişti. 1869 Maarif Nizamnamesi'nden sonra özellikle 1870-1876 yılları arasında rüşdiyelerin sayısı hızla artmış, I. Meşrutiyet döneminden itibaren merkez ve taşra rüşdiye mekteplerindeki öğrenci sayısı büyük bir yükselme çizgisi göstermiştir. 1876'da 30 rüşdiyede 2400 öğrenci bulunuyorken, XIX. yüzyıl sonunda okul sayısı artmadığı halde öğrenci sayısı yaklaşık iki katına çıkarak 4700'ü bulmuştur.¹¹⁹ Rüşdiyelerin iyiden iyiye gelişip yaygınlaştığı bir dönemde 1286 (1869/1870) doğumlu Mehmed Behcet Bey ile Mehmed Ataullah Cevdet Bey, rüşdiyeleri tercih etmişti. Rüşdiyelerin sayısının artmasına paralel olarak I. Meşrutiyet döneminden itibaren müfredat da medrese eğitiminden uzaklaşmaya başlamıştı. Özellikle XIX. yüzyılın sonunda Maarif Nezareti'nin modernist ve pratik eğitime eğiliminin bir sonucu olan Fransızcanın da dersler arasına girmesiyle medreseden iyice farklılaşmıştı. Müfredat programındaki bu tedrici değişme ilmiye zümresi mensuplarının rüşdiye mekteplerindeki rolünü ve nüfuzunu önemli ölçüde daraltsa da bu mekteplerde okumalarına mani olamamıştı.¹²⁰ Aile üyelerinin medreseleri bırakarak rüşdiyelere yönelmesinin haklı gerekçeleri vardı. Zira devir artık mekteplerin ve bürokrasideki kalemlerin devriydi. Bürokraside görev alacakların mekteplerde eğitim görmesi önemliydi. Nitekim mektep tahsili görmeyip, kendisini yetiştirdiğini sadarete bildirerek kalemlerden birine yerleştirilmeyi isteyen şahıslar hayli uzun bir bürokratik süreçten geçirilmekteydi. Rüşdiye mekteplerinin kurulup yaygınlaştırılmasıyla birlikte buralardan mezun olan öğrenciler de kalemlere alınmaya başlamıştı. Aile üyeleri kalemlerin yolunun rüşdiyelerden geçtiğini anlamış olmalıdır ki bu mekteplerde eğitim almaya başlamıştı.¹²¹

Arabzade Mehmed Ataullah Cevdet Bey, diğer aile üyelerine göre eğitim işini bir adım ileriye taşımış, rüşdiye tahsiliyle yetinmemiş ve Mekteb-i Sultani'de eğitim almıştır. Tanzimat'ın ürünü bir okul olan Mekteb-i Sultani, başlangıçta Fransızca eğitim vermesi, sekü-

119 Cihan, *Osmanlı İlmîye Sınıfı*, 208-209; 215-217.

120 Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 82. Cihan, *Osmanlı İlmîye Sınıfı*, 219. Mehmed Behcet Bey ve Mehmed Ataullah Cevdet Bey'in okuduğu dönemde rüşdiye mekteplerinde Fransızcayla birlikte Resim dersleri de okutulmaktaydı. Uğur Ünal, *II. Meşrutiyet Öncesi Osmanlı Rüşdiyeleri (1897-1907)* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2008), 17-18.

121 Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform* (İstanbul: Eren Yayınları, 1993), 57.

ler bir okul olması ve Osmanlıcılık ideolojisini benimsemesi sebebiyle Müslüman olmayan milletlerin bile tepkisini çekerken, köklü bir ulema ailesine mensup olan Mehmed Ataullah Cevdet Bey'in eğitim için burayı tercih etmesi son derece dikkate değerdir.¹²² Mekteb-i Sultani Avrupa'daki liselere muadil ve Fransız mektepleri müfredatına uygun olarak Türkçe ve Fransızca eğitim veren bir kurumdu. I. Meşrutiyet döneminde öğrenci sayısındaki genel artış Müslüman öğrenci sayısını da etkilemişti. 1912'de öğrencilerin % 6'sını ilmiye zümresine mensup ulema çocuklarının oluşturduğu bilinmektedir.¹²³ Mehmed Ataullah Cevdet Bey'in 1316 (1898/1899) gibi erken bir tarihte Mekteb-i Sultani'de eğitim almaya başlaması önemlidir.

Mehmed Ataullah Cevdet Bey'in Robert Kolej'de bir yıl okuduğu da kayıtlıdır. Mekteb-i Sultani gibi ilk açıldığı dönemde yeterli ilgi görmeyen Robert Kolej, öncelikle Hristiyan misyoner okuluydu; öğrencilerin kendi dinlerine yönelik eğitim değil, Protestanlığa dayalı din dersleri veriliyor, ayinler yapılıyordu, bunun yanında Avrupalı tarzda bilimsel bir eğitim veriliyordu. Kolejden kabul alma şartlarından biri öğrenci velisinin niyet bildiren mektubuydu. Mehmed Ataullah Cevdet Bey'in bir misyoner mektebine hem de babasının niyet mektubuyla girmesi ilginçtir.¹²⁴ Modernleşme faaliyetleri sadece ailenin erkekleri üzerinde etkili olmamış, kadınlar da bu cereyandan etkilenmişti. Mehmed Ataullah Cevdet Bey'in kızı Fatma Hanım, özel hocalardan edebiyat, tarih ve Fransızca dersleri almıştı.¹²⁵

Modern eğitim sistemini hazırlayan bazı reform girişimlerinin yanında ilmiye zümresinin eğitim alanındaki tekeline başlangıçta, herhangi ciddi bir müdahalede bulunulmadığı söylenebilir. Bununla birlikte, Cihan'ın da belirttiği üzere, askerî ve mesleki teknik eğitim sahasında başlayan reform hareketlerinin ve modern eğitim sisteminin Tanzimat sonrası dönemde geliştirilip yaygınlaştırılmasının ilmiye zümresinin eğitim alanındaki rolünü ve nüfuzunu

122Rus elçiliği karşı çıkmış, Papa yayınlandığı emirnameyle buralarda okumalarını yasaklamıştır. Yahudiler de çocuklarını göndermek istememiştir. Tekeli ve İlkin, *Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu*, 65.

123Cihan, *Osmanlı İlmiye Sınfı*, 226-228.

124Fatma Acun, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Robert Kolej'de Eğitim," *Tarih İncelemeleri Dergisi* XXXI/1 (2016): 2-4, 8-9.

125Taha Toros, *Türk Edebiyatından Altı Renkli Porte* (İstanbul: İsis, 1998), 134.

tedrici olarak daralttığı iddia edilebilir.¹²⁶ Tanzimat'la başlayan modernleşme süreci ilmiye sınıfının gerilemesine ve buna karşın reformcu bürokrasinin yükselmesine neden olmuştu. Tanpınar'ın hayat verdiği roman kahramanı İsmail Molla'nın oğlu ve Ata Molla'nın damadı Mekteb-i Mülkiye mezunu Behcet Bey işte yıldızı parlayan bu yeni zümreye mensuptu.¹²⁷ Asırlardır ilmiye teşkilatının içinde, devlet ricalinin arasında bulunan Arabzade ailesi üyeleri, Tanpınar'ın kahramanına benzer şekilde medrese eğitimi yerine modern okullarda eğitim almayı tercih etmeye başlamıştı.

Aile üyelerinin eğitim aldığı okulların değişmesi istihdam edildikleri iş ve pozisyonların da farklılaşmasına sebep olmuştu. Tanpınar'ın kahramanı İsmail Molla, ilmiye sınıfının çöküşünü, bu zümrenin kendi içine kapanarak hayatın realitesinden kopuşuna bağlamaktaydı. Arabzade Mehmed Nurullah Neşet Bey, kendine göre hayatın realitesini de yakalamış, medrese ve kaza teşkilatındaki görevi yanında yeni kurulan modern mahkemelerde görev almıştı. Mehmed Nurullah Neşet Bey, müderrislik ruusuna sahip biri olarak Rumeli ve Anadolu Sadareti tezkireciliğinde bulunmuş; Tophane, Gebze, Kırkkilise, İzmir, Kale-i Sultaniye niyabetlerinde ve Trabzon mevleviyetinde görev yapmıştı.¹²⁸ Mekteb-i Nüvvab'da aldığı eğitim sonucunda şer'î mahkemelerin yanında kurulan nizamî mahkemelerinde de vazife almıştı. Trabzon Divan-ı Temyiz Riyaseti'nde,¹²⁹ Cezayir-i Bahr-i Sefid Merkez Niyabet-i Şer'iyesinin Rodos'a naklinden dolayı bir iki ay liva niyabetinde bulunmuş, görev süresinin bitimine üç ay kala istifa etmiş ve Halep vilayeti Temyiz-i Hukuk Riyaseti'nde, sonrasında merkez vilayetine tahvil olunmasıyla burada görev almıştı. Anadolu Sadareti vekayi kitabeti

126 Cihan, *Osmanlı İlmiye Sınıfı*, 208-209.

127 Işın, "Mahur Beste," 118.

128 Güldöşüren, "İlmiye Ricali," 372-373.

129 Osmanlıda mahkemeler tek dereceliydi, kadıların verdikleri hüküm ke-sindi, ancak taraflar bu hükmü hukuka ya da muhakeme usulüne aykırı buldukları takdirde itiraz edebilirlerdi. Önceleri başvuru yeri Divan-ı hü-mayun idi sonra Huzur Mürafaaları olmuştur. Tanzimat'tan sonra taşra meclisleri bidayet ve istinaf mahkemesi olarak görev yapmaya başlamış, merkezdeki Meclis-i Vala'da bunların kararlarına karşı gidilebilecek bir temyiz mahkemesi olarak çalışmıştır. Daha sonra taşra meclisleri mah-keme haline getirilmiş bidayet ve istinaf mahkemesi olmuştur. Meclis-i Vala'dan ayrılan Divan-ı Ahkam-ı Adliye'de temyiz mahkemesi kabul edil-miştir. Böylece Batılı anlamda istinaf ve temyiz kavramları hukukumuzda girmiş oluyordu. Ekrem Buğra Ekinci, *Tanzimat ve Sonrası Osmanlı Mah-kemeleri* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2004), 92.

görevinden sonra yetimlerin haklarını korumak amacıyla taşrada kurulan ve Tanzimat'ın bir ürünü olan Meclis-i Eytam'da da görev yapmış, Tekirdağ Niyabeti Meclis-i Eytam azası olmuştu.¹³⁰ İstanbul İstinaf Mahkemesi Azalığı'nı, Üsküdar Bidayet Mahkemesi Hukuk Dairesi'nde başkanlık görevini deruhte etmiş,¹³¹ bu arada Mısır mevleviyeti tevcih olunmuştu. İstanbul İstinaf Mahkemesi azası, İstanbul İstinaf Mahkemesi Hukuk Kısmı başkanı,¹³² Temyiz Mahkemesi Ceza Kısmı azası olarak da görev yapmıştır. Sırasıyla Haremeyn kadılığı, İstanbul kadılığı ve Anadolu kadıaskerliği payesi de verilmiştir.¹³³ Arabzade Mehmed Nurullah Neşet Bey, ilmiye ve kalemiye arasındaki hattın iki tarafındaki görevleri de yerine getirmişti. Aslında ticaretle ilgili meselelere bakan mahkemeleri bir tarafa bırakırsak, 1860'lara kadar yargı sisteminde büyük değişme olmamış, kadıların nüfuzunda da önemli daralma olmamıştı. Sonraki dönemde kadılar tedrici olarak yargı alanındaki tekellerini kaybetmiş ve nüfuzları daralmıştı.¹³⁴ Mehmed Nurullah Neşet Bey, bu nüfuz daralmasını hemen anlamış olmalı ki 1279'da (1862/1863) Mekteb-i Nüvvab'a girmiş, 1283'te (1866/1867) görev almıştır.

Mehmed Hamdullah Hikmet Bey'in görevleri incelendiğinde İstanbul ruusunu aldığı, musıla-i Süleymaniye derecesine kadar yükseldiği sonrasında ilmiyeden ayrılarak bürokrasiye intikal ettiği görülür. Bürokraside ilk olarak Sadaret Mektubi Kalemi'ne çırak olmuş, müdür muavinliğine kadar yükselmişti. Sadaret Tahrirat Dairesi mümeyyizliğinde de bulunmuş, buradaki görevi sırasında

1301851'de Emval-i Eytam Nezareti'nin kurulmasıyla yetim hakları ve tereke işlemleriyle ilgili olarak değişikliklerin yapıldığı görülmektedir. Nezaretin teşkilat yapısı hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte yayımlanan nizamnamelerde merkezde ve taşrada oluşturulacak eytam idareleri ve meclisleri ile eytam sandığı hakkında bilgi bulunmaktadır. Emval-i Eytam Meclisi'nin asli görevi taşradan gelen cetvelleri temel alarak yetimlerin mallarının muhasebesini tutmaktır. Nadir Özbek, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Sosyal Güvenlik ve Sosyal Politikalar* (İstanbul: Tarih Vakfı, 2006), 48-49.

131Bidayet mahkemeleri, ceza hukuku sahasına giren işlerde kaza bidayet mahkemeleri (veya varsa ceza daireleri) kabahat ve cünha derecesindeki suçlara ilişkin davaları bidayeten görür ve sonuçlandırır. İkinci, *Osmanlı Mahkemeleri*, 206.

132İstinaf mahkemeleri, gerektiği zaman hukuk ve ceza dairelerine ayrılırdı. İstinaf mahkemesinin ceza dairesi vilayetin merkezi olan liva çevresinde meydana gelen cinayet davalarını bidayeten görürdü. İkinci, *Osmanlı Mahkemeleri*, 210-211.

133BOA, DH.SAİD. 1.

134Cihan, *Osmanlı İlimiye Sınıfı*, 259-260.

ilmiye rütbesi mülkiyeye çevrilmişti.¹³⁵ Mehmed Hamdullah Hikmet Bey'in görev aldığı Mektubi Odası, başlangıçta diğer dairelerin ve yeni kurulan kalemlerin memur kaynağı olduğundan, buradan yetişen katipler veya defterciler geçici veya daimi olarak başka kalemlerde görevlendirilebiliyordu. Mektubi Odası, 1 Cumadelula 1261 (8 Mayıs 1845) tarihine kadar önceleri reisülküttaplık, sonraları Hariciye Nazırlığı'na ve yüksek kademelere gelmek için çok önemli bir basamak olan Amedi Odası'na memur vermek inhisarını elinde bulundurmaktaydı. Bürokrasideki kalemlerin önem kazanmasıyla birlikte, iltimas ve adam kayırma yöntemiyle ehliyetsiz ve gereğinden fazla adamın kaleme yığılması tehlikesine karşı, kaleme alınacak katibin önce yazısının görülmesi, nesebi araştırıldıktan sonra alınması kararlaştırılmıştı.¹³⁶ Mehmed Hamdullah Hikmet Bey'in sicil dosyasında yazısının güzel olduğu, kaleme devam ettiği ve ahlakının güzel olduğu belirtilmişti. Nesebce de önemli bir ulema ailesi olan Arabzadelere mensup olduğundan, tüm bu özellikleri sebebiyle kalemlerde görev alabilmiş olmalıdır.

Abdurrahman Safvet Bey, kardeşi Mehmed Hamdullah Hikmet Bey gibi İstanbul ruusuna sahip olduğu halde, kalemiyeye geçmiştir. Kalemiyeye geçtikten sonra kalemlerden birine çırak olmayı istemiş, müracaatının üzerinden biraz vakit geçince bu isteği unutulmuştu. Bir süre sonra tarik değiştirerek kalemiyeye girmek için dilekçesini tekrar etmiş, İstanbul ruusuna sahip olan benzerleri gibi dilekçesi kabul edilmiş ve rütbesi kalemiyeye çevrilmiştir.¹³⁷ Bürokraside ilk olarak Sadaret Mektubi Kalemi'ne mülazemet etmiş, sonrasında Mekke Emareti ile Hicaz, Yemen ve Kastamonu vilayetleri kapı kethüdalığında da bulunmuştur.¹³⁸

İlmiye sınıfının zaman içinde uğradığı nüfuz kaybına rağmen tarik değiştirmek ve ilmiyeden ayrılmak ulema için çok da kolay olmamıştır. XIX. yüzyılın önemli hukukçu ve devlet adamı, ulema-dan Ahmed Cevdet Efendi'ye (ö. 26 Mayıs 1895) bile Anadolu kadı-askerliği payesine sahipken tarik değiştirmek ve ilmiyeden bürokrasiye geçmek güç gelmiştir.¹³⁹ Cevdet Paşa'nın ilmiyeden ayrılışını Tanzimat reformlarının ilmiye sınıfının gücünün ve dünya görüşünün aleyhine gelişmesine, seküler bürokrasi ve dünya görüşünün

135BOA, DH.SAİD. 49; 201.

136Akyıldız, *Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, 31.

137BOA, İDH 595/41440.

138BOA, DH.SAİD. 168.

139Yusuf Halaçoğlu ve Mehmet Akif Aydın, "Cevdet Paşa," *DİA*, 7: 444-445.

ilmiyenin önüne geçişine delil olarak yorumlayanlar bulunsa da, Hasan Efendi'nin şeyhülislamlığı döneminde ilmiyeye ait rütbelere artıp kalemiye rütbeleri gibi sadece itibari rütbelere hale gelince Paşa da tarik değiştirmiştir.¹⁴⁰ XIX. yüzyıl sonu XX. yüzyıl başı 500 âlimden 26'sı (% 5.2) kariyerlerinin bir noktasında sivil bürokrasiye geçmiştir.¹⁴¹ Bu trende yansıtır bir şekilde, Arabzade ailesi üyeleri 1265 (1848/1849) doğumlu Abdurrahman Safvet Efendi'den itibaren ilmiye tarikinden ayrılarak kalemiyeye geçmiştir. Fakat son derece ilginç olan Mehmed Hamdullah Hikmet Bey, Mehmed Behcet Bey ve Mehmed Ataullah Cevdet Bey de dahil hiçbiri medrese eğitimi almamış olsa da, kariyerlerine ilmiye tarikinde başlamış, sonrasında tarik değiştirerek kalemiyeye geçmiştir. Bu durum ilmiye tarikinde görev almanın Arabzade ailesi için hâlâ önemli olduğunu göstermektedir.

1835'de kalemiye, ilmiye ve seyfiye sınıfları arasında eşit bir derecelendirme öngören kanunun yayınlanmasından sonra ilmiye sınıfı bu durumdan son derece rahatsız olmuştu. Sınıfların bu şekilde eşitlenmesi askerlerin yükselişini, ulemanın statüsünde görece bir gerilemeyi ifade ediyordu. Böylece bir seraskerin rütbesi veziriazam ve şeyhülislamın rütbesiyle eşitlenmiş oluyordu.¹⁴² Sonraki yıllarda yapılan düzenlemelerle durum değişmemiş, rütbelerin bu şekilde eşit hâle gelmesi ilmiye mensuplarının hizmet alanlarının değişmesine sebep olmuştu. Arabzade ailesinin damadı Necib Efendi'nin oğlu Erib Hamdi Efendi'nin tarik değiştirme hikayesi bu duruma bir örnektir. Erib Hamdi Efendi yüzbaşı rütbesiyle tersane fabrikalarında ve askerî rüşdiyelerde müdürlük ve hocalık yaparken, kardeşi Mehmed Erib Efendi'nin askerliğe teşvik etmesi üzerine görevinden istifa etmiştir. Mehmed Erib Efendi'nin vefatı üzerine babası Necib Efendi kendisine yardım etmemiş, maddi olarak zor durumda kalmış, elinde diploması olduğu için maarif dairesinde müdürlük ya da müfettişlik gibi memuriyetlerinden birine tayin edilmeyi istemişti.¹⁴³ Mehmed Erib Efendi'nin Erib Hamdi Efendi'yi askerliğe teşvik etmesinde rütbelerdeki bu değişimin önemli bir rolü olmalıdır.

140 Fatih M. Şeker, *Modernleşme Devrinde İlmîye: Cevdet Paşa İbnülemin Örneği* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011), 30; 21.

141 Kushner, "Career Patterns," 170.

142 Avigdor Levy, "Osmanlı Uleması ve Sultan II. Mahmud'un Askerî İslahatı," *Modern Çağda Ulema*, ed. Ebubekir Bagader (İstanbul: İz Yayıncılık 1991), 48.

143 BOA, MF. MKT 87/138.

Mehmed Behcet Bey, 16 yaşında İstinaf Mahkemesi'nin Cinayet Kalemî'nde işe başlamış, kalemîyedeki görevinden on yıl sonra Bursa müderrisliğine tayin edilmişti. Bu durum bir taraftan aile üyelerinin ilmiye tarikinden tamamen vazgeçmediğinin bir göstergesidir. Üçüncü sınıf zabıt katibi olarak kaydedilen Mehmed Behcet Bey, vazifesini iyi bir şekilde yerine getirdiği için ilmiye rütbesi mülkiyeye çevrilmişti.¹⁴⁴ Mehmed Behcet Bey de bir süre sonra yargıda görev almıştı. 1923'de komünist faaliyetlerle ilgili önemli bir mahkemede görev yapmıştı. Türkiye'de, komünistlerin ilk defa yargılanması 1921'de Ankara'da yapılan Yeşil Ordu ve Halk İştirakiyun Fırkası davası esnasında olmuştu. 1923 Mayıs'ında İstanbul'daki Kurtuluş ve Aydınlık grubu ile ilgili olan ikinci tevkifte avukatlar tutukluların suçlarının sabit olmamasını ve Hıyanet-i Vataniye Kanunu'nun İstanbul gazetelerinde yayınlanmamış olmasını ileri sürerek sanıkların serbest bırakılmasını istemişti. Mahkeme reisi Mehmed Behcet Bey ve azalar, avukatların görüşlerine uyarak, muhakemenin görülemeyeceğine karar vermiş ve davalılar beraat etmiştir.¹⁴⁵

Arabzade ailesinin ilmiye teşkilatıyla irtibatı en az bulunan üyesi olan Mehmed Ataullah Cevdet Bey, diğer aile üyeleri gibi medrese eğitimi almamış, kendisinin son derece modern bir tahsil hayatı olmuştu. Hariciye Nezareti'ne Tahrirat-ı Hariciye Kalemî'ne mü-lazemet suretiyle kabul edilmiş, Orman ve Maadin ve Ziraat Nezareti, Maadin Heyet-i Fenniyesi Kalemî ve Hukuk Müşavirliği Baş Kitabeti'nde görev yapmıştı. Diğer aile üyeleri gibi onun da ilmiye rütbesi mülkiyeye çevrilmişti. Sicil dosyasında kayıtlı olmasa da tarik değiştirmesi ilmiye tarikine girişinin yapıldığını göstermektedir.¹⁴⁶ Mehmed Ataullah Cevdet Bey'in görev aldığı Maadin Fen Heyeti madenlerin daha çok teknik yönleriyle ilgilenen bir kuruluş olup, maden mühendisi olan bir başkan ile maden mühendisi veya memuru olan dört üye ve bir katipten meydana gelmekteydi. Heyet, daha önce Maadin Meclisi tarafından yapılan yeni maden bölgelerinin keşfi, maden numunelerinin incelenmesi, imtiyaz işlerinin tahkiki ve maden hudutlarının tespiti gibi işleri yerine getiriyordu.¹⁴⁷ Hukuk Müşavirliği'ne gelince; mahkemelere verilecek

144BOA, DH.SAİD. 70.

145Fethi Tevetoğlu, *Türkiye'de Sosyalist ve Kominist Faaliyetler (1910-1960)* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1967), 380-385.

146BOA, DH.SAİD. 132; 134.

147Özkan Keskin, "Orman ve Maadin Nezareti'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2005), 78.

layiha, dilekçe ve hacizname gibi evrakın düzenlenmesi, mahkemelerde bizzat dava açılması ve onların takip edilmesi ve orman ve maden davalarına ait belgelerin incelenerek mütalaa hazırlanması ile görevliydi.¹⁴⁸ Mehmed Ataullah Cevdet Bey, Sultan Reşad döneminde Çetine¹⁴⁹ ve Sofya elçiliklerinde başkatiplik yapmıştı. Sofya'da iken –ataşe militer olan– Mustafa Kemal ile aynı otelde ve odada kalmıştı.¹⁵⁰

Mahur Beste romanının geleceğe bakan yüzü Sabri Hoca, Tanzimat sonrası medrese çevrelerinde rastlanan Meşrutiyetçi aydınlar grubunun bir üyesiydi, içinde yetiştiği zümrenin değerlerine her ne kadar ters düşse de, reform yandaşlığını sonuna kadar korumuştur. Bu bakımdan Sabri Hoca, ulemanın modernleşmenin önündeki tek engel olduğu şeklindeki klasik yargıyı geçersiz kılacak bir düşünce donanımına sahipti.¹⁵¹ Arabzadelerin Sabri Hocası ailenin tamamıyla modern tahsil gören tek üyesi olan Mehmed Ataullah Cevdet Bey'dir. Mekteb-i Sultani'de aldığı eğitimle Sabri Hoca'nın donanımına sahip olan Mehmed Ataullah Cevdet Bey, modernleşmeyi tüm veçheleriyle hayatına aksettirmişti. Sabri Hoca'nın ve Arabzadelerin önemli bir özelliği modernitenin hayatlarının her alanına sızan etkisine rağmen bir tarafla eskiye ve maziye sadakatleriydi. Rüştü Paşa'nın yardımıyla yeni açılan rüşdiyelerden birinde Farisi hocalığı bulan Sabri Hoca, ayda beş yüz kuruş getiren bu işe rağmen medresedeki odasını bırakmamıştı. Mehmed Ataullah Cevdet Bey de dahil son dönemdeki Arabzadeler modern mekteplerdeki eğitimlerine ve modern kurumlardaki görevlerine rağmen ilmiyedeki rütbelerini uzun süre bırakmamışlardı.

Arabzade ailesi üyelerinin ilmiyeden ayrılarak bürokrasiye geçmelerinin altında yatan en önemli sebeplerden biri modernleşme dönemiyle birlikte ulema ailelerinin uğradığı nüfuz kaybıydı. Bunu belki de en iyi ifade edenlerden biri olan Tanpınar, Ata Molla'nın ağzından meseleyi izah ederken; "bu yeniçerisiz, sipahisiz, kazansız, ihtilalsiz İstanbul'u beğenmiyor, 'ulema' sınıfını fetvahane ke-disi haline getiren ve sarayda tek başına oturan bu hükümdardan

148 Keskin, "Orman ve Maadin Nezareti'nin Kuruluşu," 94.

149 Çetine bugün Karadağ sınırları içindedir.

150 Gece eğlencelerine de birlikte gitmişlerdir. O yıllarda İslam ve Türk kökenli hariciye memurlarının eşlerini yabancı ülkelere götürmelerine izin verilmezdi. Cevdet Bey'in eşi Sadiye hanım ve kızı Fatma ve oğlu Neşet İstanbul'da kaldılar. Akyıldız, *Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, 83.

151 Işın, "Mahur Beste," 119-121.

hoşlanmıyordu”¹⁵² ifadelerini kullanır. Başta Arabzadeler olmak üzere ulema ailelerinin önemli bir kısmı, hatta diğer ilmiye mensupları da Molla Bey’le aynı psikolojiyi hissetmiş olmalıdır. Aslında bu sadece bir psikolojiden ibaret değildi; modernleşmenin, pek çok alanda olduğu gibi, eğitim ve istihdam şekillerini etkilemesiyle ilişkiliydi. Yeni Osmanlılar ile bazı ilmiye mensuplarını ortak bir reform idealinde buluşturan başlıca neden, her iki grubun da Tanzimat sonrasında toplumsal statülerini kaybetme tehlikesiyle karşılaşmalarıydı.¹⁵³ Bunun sonucunda klasik dönemin alim-bürokratlarına bazı açılardan benzeyen ama esasta onlardan farklı bir insan tipi ortaya çıkmıştı. Klasik dönemdeki alim-bürokratlar, eğitim, hukuk, din ile ilgili işlere ilaveten maliye, diplomatik görüşme ve yazışma (*inşâ*), kayıt tutma ile ilgili görevlerin en önemlilerini yerine getiriyorlardı. Alim-bürokratlar bu vazifeleri asli işlerinin yanında sahip oldukları ilmi formasyonları dolayısıyla ilmiyedeki görevlerine ilave bir görev olarak yapıyordu. Kalemienin ayrı bir sınıf olarak belirginleşmesiyle birlikte alim-bürokratlar sadece eğitim-hukuk-din ile ilgili işlerde uzmanlaştılar ve ayrı bir kariyer yolu olan ilmiye teşkilatında devam ettiler.¹⁵⁴ Arabzadeler, başlangıçta alim-bürokratlara benzer şekilde sahip oldukları ilmi formasyonları dolayısıyla ilmiye içindeki vazifeleri yanında diplomatik görüşmelerde, yeni kurulan nezaretlerde görev alıyordu. Modernleşme dönemiyle birlikte ilmiye kariyerini yavaş yavaş terk etmeye ve bir süre sonra ilmiyeden ayrılarak kalemiyeye intikal etmeye başladılar. Kalemiyedeki yeni meslekleri ilmiye teşkilatı içindeki vazifelerinin önüne geçti, alim vasıflarını kaybetmeye ve sadece bürokrata dönüşmeye başladılar. Alim-bürokratlar klasik bir Osmanlı âlimi gibi yaşıyordu; oysa son dönemdeki ilmiye mensuplarının bir kısmı için âlimlik vasfı sadece bir rütbeden ibaret kalmış, bir süre sonra ilmiye rütbelerini de bir tarafa bırakarak mülkiyeye geçiş yapmıştı.

Romadaki bir diğer önemli karakter Ata Molla, tıpkı Arabzadeler gibi geçmişi Osmanlı’nın yükseliş dönemine kadar uzanan köklü bir aileye mensuptur. Bu bakımdan da Ata Molla, bir taraftıyla ilmiye sınıfının geçmişine duyulan özlemi, diğer taraftıyla da

152 Tanpınar, *Mahur Beste*, 42.

153 Işın, “Mahur Beste,” 120.

154 Abdurrahman Atçıl, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Bürokrasi ve Ulema,” *Türk Kültürü ve İncelemeleri Dergisi* 36 (2017): 5-7; 15.

ilmiye sınıfı içinde özellikle kariyer alanında görülen bozulmanın bir örneğini temsil etmektedir. Tanpınar, bu durumdan romanda oldukça ağır ifadelerle bahseder: “Ataları, devlet hazinesine sülük gibi yapışmış ve yerlerini ancak birbirine bırakmak şartıyla mukadder ölümle oradan ayrılmışlardı.” Tanpınar ayrıca Osmanlı üst tabakasında kendi üretim dinamiğinden yoksun servet birikiminin çarpıcı bir örneğini ortaya koymaktadır. Bu birikim ilmiye sınıfının gerilemesiyle erimeye başlamıştı. Ata Molla, elindeki gayri menkulleri satarak hayatını sürdürmeyi denemiş, ama başarılı olamamıştı. Arabzadeler, Tanpınar’ın romandaki ulema çevresi için çizdiği çerçeveye benzer bir tecrübeye sahip olmuşlardı. Ömrü yeten herkes ilmiyenin en yüksek makamlarından biri olan Rumeli kadı-askerliğine kadar yükselmişti. Arabzade Mehmed Ataullah Efendi, Ata Molla’nın yaşadıklarının bir benzerini tecrübe etmişti. Borçları bir hayli artmış, mesele o derece kötüleşmiş ki, alacaklıları borçlarını tahsil edebilmek için Meşihat makamına müracaat etmişti.¹⁵⁵ Borç batağından kurtulamayan Mehmed Ataullah Efendi ailenin elinde bulunan değerli bir yadigarı, İmam Hüseyin’e ait bir hırkayı, padişaha hediye etmiş ve karşılığında aldığı bağış ile borçlarını ödemişti.¹⁵⁶

EVLİLİKLERİ

Masters, İslam hukuk geleneğinde sosyal sınıfa dayalı ayrımcılığın evlenecek kişiler arasındaki denklik aranması haricinde¹⁵⁷ hoş görülmediğini iddia etmektedir. Arabzade ailesinin fertlerinin evlilikleri sınıfa dayalı ayrımcılığa bir örnek teşkil etmektedir. Zira onlar genellikle üst düzey ilmiye mensuplarıyla, bürokrasinin zirvesindeki ailelerle ve hatta bir dönem ellerinde önemli bir güç bulunduran ayan aileleriyle evlilik üzerinden ilişkiler kurmuşlardı. İlmiye mensuplarının ulema aileleriyle ya da ilmiye mensuplarıyla evlilik ilişkisi kurması başka ailelerde de rastlanan bir durumdu. Şeyhülislam Minkarizade Yahya Efendi’nin kızı ilmiyeden Çankırılı Mustafa Rasih Efendi ile evlenmiş, bu evlilikten dünyaya gelen

155BOA, HR.MKT 114/60; 119/22.

156BOA, MB.İ 18/53; Gülgün Uyar, *İslam Tarihinde Ali-Fatıma Evladı* (İstanbul: İFAV, 2008), 641.

157Masters, *Osmanlı İmparatorluğunun Arapları*, 120.

Damadzade Ebülhayr Ahmed Efendi de ilmiye tarikinde ilerlemiş ve şeyhülislamlık makamına kadar yükselmişti. Minkarizade'nin kızından ve damadından gelen bu kol daha sonra Damadzadeler olarak devam etmişti.¹⁵⁸ Mirzazade ailesinden Mehmed Efendi, kızını Mantıkçı Mesud Efendi ile evlendirmişti. Bu evlilikten dünyaya gelen İsmail Efendi de ilmiye sınıfına girmişti. Yine aynı aileden Neylizade Mehmed Hamid Efendi, damat olarak ulemadan Hamamizade Mehmed Reşid Efendi'yi seçmişti.¹⁵⁹ Bu olayların bir benzeri Dürrizade ve Paşmakcızade ailesi arasında yaşanmış, evlilik yoluyla kurulan akrabalık ilişkileri, XVII. yüzyılda her iki ailenin, XIX. yüzyılda ise özellikle Dürrizadelerin Osmanlı ilmiye teşkilatının en yüksek makamlarına ulaşmalarında etkili olmuştur.¹⁶⁰

Osmanlı ulemasıyla ilgili çalışmalarda ilmiye mensuplarının evliliklerine genellikle temas edilmemiş, eşlerine ve kızlarına dair bilgilere yer verilmemiştir. Bu durumda Osmanlı tarih yazıcılığı geleneğinin önemli bir payı vardır. Kronikler, genellikle vuku bulan olaylardan ibret çıkarma amacıyla kurguladığından, kadınların varlığına dolaylı yoldan ve genellikle olumsuz temsiller üzerinden yer verilmiştir.¹⁶¹ Kadınların tarih yazımına konu olmaları ait oldukları sosyal sınıf, statü ve cemaat ile doğrudan ilişkili olduğundan, kaynaklara öncelikli olarak konu edilenler hareme mensup saray kadınları olmuştur. Genellikle haremde vuku bulan iktidar mücadeleleri çerçevesinde tarih anlatılarında görünür kılınan bu kadınların kaynaklardaki doğum/vefat haberlerinde isimlerine rastlanmaktadır.¹⁶² Saray kadınlarından sonra tarih yazımının konusu olması beklenen bir diğer grup, yüksek rütbeli devlet erbabının –kalemiye, seyfiye ve ilmiye– eşleri ve aile üyeleridir. İlmiye

158 Mehmet İpşirli, “Şeyhülislam Minkarizade Yahya Efendi,” *Mübahat S. Kütükoğlu'na Armağan*, ed. Zeynep Tarım Ertuğ (İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2006), 237.

159 Kılıç, *Ahmed Neyli Divanı*, 21; 31.

160 Faruk Bilici, “Büyük Bir Şeyhülislam Ailesinin Son Halkası: Dürrizade Abdullah Beyefendi,” *Bekir Kütükoğluna Armağan* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991), 308-309.

161 Esra Abaoğlu, “On Dokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Tarih Yazımında Kadın Görünürlükleri: Tarih-i Cevdet ve Tezakir Örneği” (Yüksek Lisan Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2016), 81.

162 Abaoğlu, “Osmanlı Tarih Yazımında Kadın Görünürlükleri,” 118. Bu sosyal sınıfı tarih yazımında değerli kılan husus ise Osmanlı devletinde politika yapma meşruiyeti bulunan kadınların bu sınıfa dahil olmasıyla alakalıdır. Dolayısıyla tarih yazımında özne olarak kurgulanması imkanlı olan neredeyse tek kadın figürü saraylıdır.

açısından durumun nasıl olduğuna bakıldığında, bu kadınlar ve onlarla kurulan evlilik ilişkileriyle ilgili, kaynaklarda çok fazla bilgi bulunmadığı görülür. Nitekim, XVIII. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Sadreddinzade Telhisi Mustafa Efendi, günlüğünde, tek bir istisna dışında, eşinden bahsetmemiştir.¹⁶³ Aynı dönemde, XVIII. yüzyıl başlarında mülazım olan Sıdkı Mustafa Efendi ise nikahlandığını zikretmiş, fakat eşinin adı ya da ailesi hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir.¹⁶⁴ Kaynaklar, ancak önemli ulema aileleriyle ya da üst düzeydeki bürokrasi ve askeriye mensuplarıyla yapılan evliliklerde bu kadınlardan ve onlarla ilgili konulardan sınırlı çerçevede bahsetmiştir. Ulema eşleri ya da kızları miras ya da herhangi başka bir mesele dolayısıyla mahkemeye intikal eden bir durum vuku bulduğunda, tarih kitaplarında ya da arşiv belgelerinde kendilerine yer bulmuştur. Bazılarının hayatları hakkında bilgi edinebildiğimiz tek kaynak ise mezar taşları olmuştur.¹⁶⁵ Bu makalede Arabzade ailesinin evliliklerine ve kadınlarla ilgili bilgilerin önemli bir kısmını arşiv belgeleri ve mezar taşlarına dayalı olarak tespit edebildik.¹⁶⁶

Ailenin evlilik ilişkilerinin tespiti ve kadınların kimliklerinin belirlenmesi önemlidir. Zira, bu kadınlar da saray kadınları gibi politikanın merkezinde bulunuyorlardı. Tanpınar'ın *Mahur Beste'*deki "politika kayınbabası gibi onu da çekiyordu. Bu bir aile mirasıydı. Bu kazasker ailesinde kadın, erkek her fert politika ile uğraşırdı. Ata Molla'nın kızı, babasının halalarından birinin kandil tebriğine gittiği bir şeyhülislam evinde, evin hanımına fısıldadığı üç cümleyle, Abdülmecid Han'ın sabah akşam iltifata gark ettiği bir damat vezirinin sürülmesine sebep olduğunu çocukluğundan beri

163Selim Karahasanoğlu, *Sadreddinzade Telhisi Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1713) Üstüne Bir İnceleme* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 15.

164Madeline C. Zilfi, "Bir Müderrisin Günlüğü: Osmanlı Biyografi Çalışmaları İçin Yeni Bir Kaynak," çev. Selim Karahasanoğlu, *Doğu Batı* 20 (2002): 190.

165Şeyhülislam Çerkes Halil Efendi'nin hanımının başına gelen olay bu istisnai olaya örnek olarak verilebilir. Abaoğlu, "Osmanlı Tarih Yazımında Kadın Görünürlükleri," 131-133.

166Aile fertlerinin tespit edilebilen evlilikleri incelendiğinde genellikle tek eşli oldukları görülür. Edirne'deki ilmiye mensupları üzerine araştırma yapan Selahattin Bayram, bilinenin aksine, ilmiye mensuplarının çok evliliğe pek fazla rağbet göstermediğini ortaya koymuştur. İlmiye mensuplarından 343 kişiden sadece dördünün terekesinde birden fazla eş varis olmuştur. Selahattin Bayram, *Selanik Tereke Sicillerinde İlmiye Sınıfı: Sosyo-Ekonomik Bir Tahlil (1790-1852)* (İstanbul: Katip Fotokopi, 2016), 109.

dinlemişti.”¹⁶⁷ satırları da bu duruma işaret etmektedir. Aileler arasında kurulan evlilik ilişkileri siyasi hadiseleri anlamlandırmanın dışında, ilmiye mensuplarının ilmiye teşkilatı içindeki yükselişlerini açıklamak için de oldukça önemlidir.

Tablo 1. Arabzade Erkeklerinin Evlilikleri

Arabzade Ailesi Üyesi	Evlendiği Kişinin İsmi	Evlendiği Kişinin Ailesi
Abdurrahman Bahir Efendi	Hatem Hatun	
Ahmed Ataullah Efendi	Abide Hanım	Seyhülislam Mahmud Efendi
Mehmed Arif Efendi	Hace Esmâ Hatun	
Mehmed Sadullah Efendi	Letafet Kadın ¹⁶⁸	
Mehmed Zeki Efendi	Emine Hanım	Hatmanzade
Mehmed Hamdullah Efendi	Leyla Hanım	Cabbarzade
Mehmed Amir Efendi	Hatice Hanım Zübeyde Hanım	
Mehmed Erib Efendi	Saliha Lal-i Devran Hanım Ayşe Sıdika Missaz Hanım ¹⁶⁹	
Mehmed Arif Efendi	Münire Hanım ¹⁷⁰	
Mehmed Nurullah Neşet Bey	Mediha Hanım ¹⁷¹	
Mehmed Ataullah Cevdet Bey	Sadiye Hanım	Tepedelenizade

¹⁶⁷Tanpınar, *Mahur Beste*, 67.

¹⁶⁸Mehmet Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, 3 cilt (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2001), 2: 807.

¹⁶⁹Hikmet Çevik, *Tekirdağ Tarihi Araştırmaları* (İstanbul: Ahmet Sait Basımevi, 1949), 113.

¹⁷⁰BOA, BEO 809/60605.

¹⁷¹BOA, HR.UHM 122/21.

Arabzade ailesinin erkeklerinin evliliklerini incelediğimizde Abdurrahman Bahir Efendi'nin oğlu Ahmed Ataullah Efendi, şeyhülislam İmam Mahmud Efendi'nin torunu,¹⁷² Edirne kadısı Zekeriya Efendi'nin kızı Abide Hanım'la evlenmişti.¹⁷³ İmam Mahmud Efendi, Abdurrahman Bahir Efendi'nin kariyer çizgisine benzer şekilde padişah imamlığında bulunmuş, sonrasında 24 Rebiülahir 1125'te (20 Mayıs 1713) şeyhülislamlık makamına yükselmişti.¹⁷⁴ Mehmed Sadullah Efendi'nin oğlu Mehmed Zeki Efendi, Hatmanzade Şemseddin Bey'in kızı Emine Hanım'la evlenmişti.¹⁷⁵ Hatmanzade ailesiyle ilgili ulaşılabildiğimiz tek bilgi müderris Hatmanzade Hasan Efendi'nin oğlunun ve kızlarının şeyhülislam Arif Hikmet Bey'in haziresine defnedilmiş olduğudur.¹⁷⁶ Bu kayıt Hatmanzadelerin de bir ulema ailesi olduğu düşüncesini desteklemektedir. Mehmed Hamdullah Efendi, Cabbarzade Süleyman Bey'in kızı Hatice Leyla Hanım ile evlenmişti.¹⁷⁷ Cabbarzade, diğer ismiyle de Çapanoğulları, XVIII. ve XIX. yüzyılda Bozok merkez olmak üzere Orta Anadolu'da hakimiyet süren önemli bir ayan ailesiydi. II. Mahmud döneminden itibaren uygulanan politikaların sonucu olarak Cabbarzadeler eski nüfuzlarını yavaş yavaş kaybetse de, Süleyman Bey'in bıraktığı servetle aile sosyal ve ekonomik bakımdan önemli bir güce sahip olmaya devam etmişti.¹⁷⁸ Ortaylı, modernleşme faaliyetleri sırasında üst sınıf ilmiye üyelerinin toprak sahibi nüfuzlu grupla birleşip devletle uyum içinde hareket ettiklerini belirtmektedir.¹⁷⁹ II. Mahmud döneminde kadıaskerlik makamına kadar yükselen Arabzade Mehmed Hamdullah Efendi'nin, padişahın kontrol altına almaya çalıştığı zengin ve güçlü bir ayanın kızıyla evlenmesi bu açıdan oldukça dikkate değerdir. Arabzade ve Cabbarzade aileleri arasında kurulan bu akrabalık bağı ulema ailesini

172Serhat Başar, *Eserleri, Fotoğrafları ve Aileleriyle Osmanlı Şeyhülislamı* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2017), 160.

173Başar, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 297.

174Mehmet İpşirli "Mahmud Efendi," *DİA*, 27: 360-361.

175Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, 2: 827.

176Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, 2: 640.

177Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, 2: 331. Çapanoğulları, Çaparoğulları, Cebbarzadeler, Ailenin atası müderris Abdülcebbar Efendi, 1686'da Çorum Medresesi'nde müderris idi. Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, 2: 613.

178Özcan Mert, "Çapanoğulları," *DİA*, 8: 211-223.

179İlber Ortaylı, "19. Yüzyılda İlmiye Sınıfının Toplumsal Durumu Üzerine Bazı Notlar," *ODTÜ Gelişme Dergisi* (1979-1980 Özel Sayı): 158.

güçlendirmiş, ayan ailesini ise daha fazla merkeze yaklaştırmış olmalıdır. Cabbarzadelerin ilmiye ile teması sadece kızlarını Arabzadelere gelin olarak vermeleriyle sınırlı kalmamıştı. II. Mahmud'un merkezileştirme politikalarının sonucu ilmiye mensuplarının seçimindeki kriterlerin değişmesiyle birlikte Süleyman Bey'in oğulları Hamza Bey¹⁸⁰ ve Abdülfettah Bey de ilmiye tarikine girmişti.¹⁸¹ Son dönemlere yaklaştıkça aile fertlerinin evlilikleri, eşleri ve kızlarıyla ilgili bilgiler daha sınırlı hale gelmektedir. Mehmed Ataullah Cevdet Bey'in eşi Sadiye Hanım, Emine Hayriye Hanım'la Veli Bey'in kızı olup Tepedelenizade ailesindendi.¹⁸² Dolayısıyla da II. Mahmud döneminde Osmanlı idaresini hayli uğraştıran ayan Tepedelenli Ali Paşa'nın soyundan gelmekteydi. Arabzade ailesinin ikinci defa bir ayan ailesiyle evlilik ilişkisi kurması tesadüf olmasa gerektir. Köklü bir ailenin kızı ve aynı zamanda bir şeyhülislam torunu da olan Sadiye Hanım, kültürü ile Şair Nigar Hanım'ı ve Abdülhak Hamit'i etkilemiş olan Nasip Hanımefendi'nin de torunuydu. Sadiye Hanım, ikinci evliliğini İsmail Müştak Mayakon ile yapmıştır.¹⁸³ Arabzade ailesinin erkeklerinin evlendiği kişiler ve aileleri çoğu zaman tespit edilememiştir.

180 Güldöşüren, "Osmanlı Uleması," 103-104.

181 Güldöşüren, "Osmanlı Uleması," 143.

182 Mahmut Çetin, *Çinli Hoca'nın Torunu Ecevit* (İstanbul: Emre Yayınları, 2006), 153. Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, 2: 881.

183 Mehmed Ataullah Cevdet Bey soyadı kanunuyla Karadoğan soyadını almıştır. Taha Toros, "Türk Sahnesinin Abidesi, Muhsin Ertuğrul," *Tarih ve Toplum* 18/103 (1992): 52. Kaynaklarda geçen İsmet Karadoğan'ın aileden olma ihtimali vardır. Kandilli İskele caddesinde oturan Tramvay İdaresi Umum Müdürü İsmet Karadoğan'ın 16 Ocak 1992 tarihinde yüz yaşına bastığı bilgisi verilmişti. M. Celalettin Atasoy, *Kandilli'de Tarih* (İstanbul: Türkiye Tarih ve Otomobil Kurumu), 134. Yakın Tarihimiz dergisinde hatıralarını neşreden ve yazı yazan isimler arasında İsmet Karadoğan da vardır. Ali Birinci, *Tarih Yolunda Yakın Mazinin Siyasi ve Fikri Ahvali* (İstanbul: Dergah Yayınları), 217.

Tablo 2. Arabzade Kadınlarının Evlilikleri

Arabzade Ailesi Üyesi	Evlendiği Kişinin İsmi	Evlendiği Kişinin Ailesi
Abdurrahman Bahir Efendi'nin kızı	Yahya Tevfik Efendi	
Ahmed Ataullah Efendi'nin kızı	Mehmed Şemseddin Efendi	Mudanyalı Rusen Efendizade
Mehmed Arif Efendi'nin kızı Hatice Saide Hanım	Ahmed Necib Efendi	Kara Halil Efendizade
Mehmed Sadullah Efendi'nin kızı Zübeyde Hanım ¹⁸⁴		
Mehmed Sadullah Efendi'nin kızı Münire Hanım ¹⁸⁵		
Mehmed Zeki Efendi'nin kızı Fatma Vesile Hanım ¹⁸⁶		
Mehmed Hamdullah Efendi'nin kızı Hatice Elmas Hanım ¹⁸⁷		
Mehmed Hamdullah Efendi'nin kızı Atiye Hanım	Mehmed Ataullah Efendi	Halil Hamid Paşazade
Mehmed Rıza Beyin kızı Hatice Fahriye Hanım	Atıf Paşa	Halil Hamid Paşazade
Mehmed Ataullah Cevdet Bey'in kızı Fatma Hanım	Naim Cemil Bey İzzet Melih Bey	

184BOA, MVL 498/12. Sadullah Efendi'nin eşi Hacı Zübeyde Hanım. Başar, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 163.

185BOA, MVL 397/7.

186Ahmet Tabakoğlu ve Ahmet Kala ve Eyüp Sabri Kala, *İstanbul Su Külliyyatı XXXIV, Vakıf Su Defterleri Su Yolcu 3 (1684-1876)* (İstanbul, 2003), 151.

187Ahmet Tabakoğlu ve Ahmet Kala ve Salih Aynural ve İsmail Kara ve Eyüp Sabri Kala ve Cengiz Şeker, *İstanbul Su Külliyyatı, XXI, Vakıf Su Defterleri Halkalı Suları 1, (1837-1905)* (İstanbul, 2001), 209-210.

Arabzade ailesinin kadınlarının evliliklerine gelince Abdurrahman Bahir Efendi ile Hatem Hatun, kızlarını şeyhülislamlık makamında bulunan¹⁸⁸ Yahya Tefvik Efendi ile evlendirmişti.¹⁸⁹ Ahmed Ataullah Efendi aynı şekilde davranarak damadını ilmiyeden seçmiş, kızını yakın münasebette bulunduğu Hüdayi tekkesi şeyhi Mudanyalı Ruşen Efendi'nin oğlu Mehmed Şemseddin Efendi ile evlendirmişti.¹⁹⁰ Mehmed Arif Efendi, kızı Hatice Saide Hanım'ı çok sayıda şeyhülislam çıkarmış bir aile olan Kara Halilzadelere mensup Mehmed Sadık Efendi'nin torunu İzmir Kadısı Ahmed Necib Efendi ile evlendirmişti.¹⁹¹ Mehmed Hamdullah Efendi, kızı Atiye Hanım'ı¹⁹² Halil Hamid Paşa ailesinden Mehmed Ataullah Efendi'yle evlendirmişti.¹⁹³ Halil Hamid Paşa, sadrazamlık makamına kadar yükselmiş bir devlet adamı olduğu halde, I. Abdülhamid döneminde aniden azledilmiş, sürgüne gönderilmiş ve sonrasında öldürülmüş olsa da,¹⁹⁴ sadrazamlık gibi önemli bir vazifede bulunması bu aileyle kurulacak akrabalık ilişkisini değerli kılmaktaydı. Bouquet, büyük ailelerin hemen hepsinin paşalarla akrabalık bağı kurduğunu, hatta bu durumun sadece yüksek askerî ve dinî görevlilerle sınırlı kalmayıp, ulema aileleri arasında da çok sık görüldüğünü ifade etmektedir.¹⁹⁵ Arabzade ve Halil Hamid Paşazade aileleri arasında kurulan akrabalık bağı da bunun örneklerinden biridir. Mehmed Ataullah Efendi, sadrazam yetiştiren bir aileden gelmiş olsa bile Süleyman Bey'in oğulları gibi ilmiyeye girmiş ve kadıasker olmuştu.¹⁹⁶ Halil Hamid Paşa'nın başına gelen

188 Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, 2: 42.

189 Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, 2: 561.

190 Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 168. Güldöşüren, "İlmiye Ricali," 523. Mudanyalızade: I. Abdülhamid devri (1774-1789) şeyhlerinden olup 1188'de (1774) Hüdayi Dergahı Şeyhi olan Mudanyalı Şeyh Ruşen Mehmed Efendi torunlarıdır ki, ulema ve şeyh oldular. Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3: 706.

191 Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 4: 544; 701. Başar, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 181; 163. İzmir Kadısı Ahmed Necib Efendi (ö. 1830) Hatice Hanım (1775?-1865/1890?). Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, 2: 715.

192 Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, 2: 747.

193 Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, 2: 561. Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, 3: 1209.

194 Kemal Beydilli, "Halil Hamid Paşa," *DİA*, 15: 316-318.

195 Olivier Bouquet, *Sultanın Paşaları: Osmanlı Devlet Ricali Hakkında Bir Deneme (1839-1909)* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 241.

196 Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, 2: 561. Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, 3: 1209.

bir hadise oğlunun ilmiyeye girmesinde etkili olmuştu. Zira Cevdet Paşa'nın ifadesiyle, "Tarik-i ilmiye, ashab-ı vüzerâ ve rical-i devlet gibi bol bol paralar kazanmazlardı. Lakin ahval-i âtiyelerinden emin idiler." Ayrıca Paşa'ya göre, devlette görev alan bir kişi için feda edilemeyecek rütbeler kadıaskerlik ve vezirlikti; kadıaskerlik de vezirliğe nispetle daha tercih edilir bir pozisyondu. Zira kadıaskerlik arpalığıyla geçimini sürdürüp, kimseye muhtaç olmadan yaşamak mümkündü. Vezirlikte ise durum böyle değildi.¹⁹⁷ Halil Hamid Paşa'nın feci akıbeti kadar Cevdet Paşa'nın dikkat çektiği bu hususlar dolayısıyla Cabbarzadeler gibi Halil Hamid Paşa ailesinden de ilmiyeye girenler olmuş, II. Mahmud döneminde altı kişi medrese teşkilatında görev almıştı.¹⁹⁸ Mehmed Rıza Bey'in kızı Hatice Fahriye Hanım, yine Halil Hamid Paşa soyundan Atif Paşa ile evlenmiş ve bu evlilikten Mehmed Rauf Bey dünyaya gelmişti.¹⁹⁹ Mehmed Ataullah Cevdet Bey'in kızı Fatma Hanım Almanya'da eğitimini tamamlayıp dönen, İstanbul'un tanınmış ve kültürlü bir ailesine mensup mühendis Naim Cemil Bey'le evlenmişti. Onun genç yaşta vefatı üzerine de romancı İzzet Melih Bey'le evlenmişti.²⁰⁰ Ailenin Tophane müşiri Ahmed Fethi Paşa²⁰¹ ve Halil Kamil Paşa aileleriyle de akrabalık ilişkisi kurduğuna dair bilgiler olsa da bunu doğrulayacak herhangi bir veriye ulaşılamamıştı.²⁰² Bunların dışında Arabzade ailesinden birçok kadının evlendiği kişiler ve aileleri hakkında bilgiye ulaşamadık.

Dönemin siyasi ve sosyal şartları birçok konuda olduğu gibi Arabzadelerin evlilik ilişkileri üzerinde de etkili olmuştu. Arabzadeler, ilk dönemlerde muhtemel ki ilmiye teşkilatı içinde kendilerine sağlam bir yer edinmek amacıyla evliliklerini çoğunlukla yüksek rütbeli ilmiyeye mensuplarıyla özellikle de şeyhülislam aileleriyle yapmıştı. Bu evlilikler tıpkı Dürrizade ve Paşmacızade örneğindeki gibi onların ilmiye içindeki konumlarını sağlamlaştırılmalarına yardım etmiş olmalıdır. II. Mahmud döneminden itibaren merkezleşme politikalarının da etkisiyle durum değişmeye başlamış,

197Şeker, *Modernleşme Devrinde İlmîye*, 20.

198Güldöşüren, "Osmanlı Uleması," 81.

199Mehmet Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmani Zeyli*, 19 cilt. (Ankara: TTK, 2008), 14: 74.

200Toros, *Türk Edebiyatından Altı Renkli Porte*, 133-134.

201Yayın Kurulu, "Ahmet Fethi Paşa," *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, 1: 128.

202Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, 3: 1434; 1209.

Arabzadeler var olan nüfuzlarını korumak ve hatta belki de güçlerini arttırmak için ayan aileleriyle ve yüksek rütbeli devlet erbabına mensup ailelerle evlilik ilişkisi kurmuştu. Modernleşme faaliyetlerinin toplumun her alanını etkilemesi sonucunda aile üyelerinin daha modern bir yaşam tarzını benimsemeye başlamasıyla birlikte son dönemde özellikle de kadınlar mühendis, romancı gibi daha modern mesleklere mensup ve modern hayat tarzını benimseyen kişilerle evlenmişti. Arabzade ailesinin erkekleri evlilik ilişkilerini ilmiyeden ailelerle ve ayan aileleriyle kurarken Arabzade ailesinin kadınları erkekler gibi ilmiye aileleriyle ve fakat onlardan farklı olarak bürokraside görev alan ailelerle evlilik ilişkisi kurmuştu.

SONUÇ

Arabzadelerin, ilmiye teşkilatı içerisindeki nüfuzlarını elde etmelerinde ilk adım selatin camilerinin vaizliği, şehzade hocalığı, padişah imamlığı gibi görevleri yerine getirmek için sahip oldukları ehliyet ve liyakat olmuş, bu görevleri gereği gibi yerine getirmeleri üç asır boyunca devam edecek nüfuzlarını için önemli bir basamak olmuştur. İlmiye tarikine girdikten sonra gerek medrese ve kaza teşkilatındaki gerekse de kadiaskerlik ve şeyhülislamlık gibi ilmiye teşkilatının en üst makamlarındaki iyi idareleri ilmiye içinde üç asır boyunca devam eden nüfuzlarını sağlamlaştırılmalarını sağlayan önemli etkenler arasında yer almıştır. Âlim bir babaya sahip olmak, İstanbul'da doğmak, İstanbul medreselerinde eğitim almak, itibar ve tavra ile medrese ve kaza teşkilatında yükselmek, evlilik yoluyla diğer ailelerle kurulan akrabalık ilişkileri ailenin ilmiye içindeki nüfuzunu kuvvetlendiren başlıca faktörler arasında yer almıştır. Modernleşme dönemiyle birlikte kısmen de olsa ulemanın gücünde bir azalmanın başlaması Arabzade ailesinin üyelerinin kariyer çizgilerinin değişmesine ve eğitim aldıkları kurumların medreselerden modern okullara dönüşmesine sebep olmuştur. Bu sürecin bir sonucu olarak modern sonrası dönemde Arabzadeler bir ulema ailesi görüntüsünden uzaklaşarak eğitim aldıkları okullardan istihdam edildikleri mesleklere, ilgilendikleri entelektüel faaliyetlerden sporlara ve hatta ilgilendikleri ilim dallarına, oturdukları semtlerden sosyal hayatlarına kadar birçok açıdan modern hususiyetlere sahip bir aileye dönüşmüştür.

Tanpınar'ın *Mahur Beste* romanında tasvir edilen ulema ailesinin dönüşümü ile Arabzade ailesinin XIX. yüzyılda geçirdiği değişim arasında benzerlikler gösterilebilir. Romanın en önemli meselesi olan modernleşme olgusu Arabzade ailesinin son yüzyılına damgasını vurmuştur. Roman kahramanlarının yaşadığı geleneksel ve modern kimlikler arasındaki bölünmüşlük psikolojisi Arabzade örneğinde tezahür etmiştir. Ulemanın klasik kariyer planıyla, yani müderris rütbesiyle, meslek hayatına başlayan fakat bir müddet sonra ilmiye kariyerini arkalarında bırakarak bürokraside görev almaya başlayan aile üyeleriyle karşılaşmaktayız. Tanpınar *Mahur Beste* isimli romanının başında İsmail Molla ile oğlu Behcet Bey arasında Hamdullah yazması bir Kuran-ı Kerim etrafında girilen bir mücadeleyi anlatır. Romanın kahramanlarından İsmail Molla, geleneksel Osmanlı âlimini temsil ederken Behcet Bey onun karşısında modernleşmeyle birlikte yükselen yeni insan tipini temsil ediyordu. Tanpınar, bu mücadelenin her seferinde Behcet Bey'in galibiyetiyle sonuçlandığını söyleyerek modernleşme hareketinin etkisinin önünde durulamayacağına dikkat çekmektedir. Arabzadeler örneğinde nüfuzlu bir ulema ailesinin üyesi olan Mehmed Ataullah Cevdet Bey tıpkı Behcet Bey gibi yerine getirdiği görevlerden düşünce dünyasına kadar modern bir insana dönüşmüştür.²⁰³ Bu nedenle Arabzade ailesinin tarihi aslında modernleşmeye uyum sağlayarak ayakta kalmaya çalışan bir ulema ailesinin hem başarı hem de başarısızlık öyküsü olarak okunabilir. Arabzadeler modernleşerek yüzyıllardır ilmiye sisteminde ve dolayısıyla devlet teşkilatında sahip oldukları konumlarını korumaya devam etmiştir, bu bir açıdan önemli bir başarıdır. Diğer taraftan bu başarıyı elde ederken modernleşmenin demir pençesi altında ezilerek kendi öz kimlikleri olan ulema profilinden uzaklaşmışlar, eğitimlerinden mesleklerine, sosyal hayatlarından yaşayışlarına kadar bir çok alanda modern bir insana dönüşmüşler bu da bir manada başarısızlıktır.

203Tanpınar, Mahur Beste, 8.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi;

A.DVN 57/53; BEO 809/60605 DH.SAİD. 1,49, 70, 132,134, 168,201; DVN. MHM. 30/96; İ.DH 595/41440; HAT 1628/39; HR.MKT 114/60, 119/22; HR.UHM 122/21; MF.MKT 87/138; MB.İ 18/53; MKT.MHM. 291/75; MVL 397/7, 491/18, 498/12.

İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi; Ulema Sicil Dosyası nr: 420.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi; 626\1 nr. defterin 337.sıra ve 451.sirasında kayıtlı vakfiye.

Araştırma Eserler ve İncelemeler

Abaoğlu, Esra. "On Dokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Tarih Yazımında Kadın Görünürlükleri: Tarih-i Cevdet ve Tezakir Örneği." Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2016.

Acun, Fatma. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Robert Kolej'de Eğitim." *Tarih İncelemeleri Dergisi* XXXI/1 (2016): 1-34.

Ahmed Vasıf Efendi. *Mehâsinü'l-âsâr ve Hakâikü'l-ahbâr*. Haz. Mücteba İl-gürel. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1978.

Akgündüz, Murat. "Osmanlı Padişahlarının Özel İmamları: İmam-ı Sultani-ler." *İSTEM (İslam, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musiki) Dergisi* 4/7 (2006): 65-74.

Aktepe, Münir. *Patrona Halil İsyanı (1730)*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1958.

Akyıldız, Ali. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*. İstanbul: Eren Yayınları, 1993.

Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. 5 cilt. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1996.

Atasoy, M. Celalettin. *Kandilli'de Tarih*. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu.

Atçıl, Abdurrahman. *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

— "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokrasi ve Ulema." *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 36 (2017): 1-20.

Baltacı, Cahid. *XV. XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.

Başar, Serhat. *Eserleri, Fotoğrafları ve Aileleriyle Osmanlı Şeyhülislamı*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2017.

- Başkurt, İrfan. "Osmanlı'dan Cumhuriyete Kürsü Şeyhliği." *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (2012): 117-145.
- Bayram, Selahattin. *Selanik Tereke Sicillerinde İlmîye Sınıfı: Sosyo-Ekonomik Bir Tahlil (1790-1852)*. İstanbul: Katip Fotokopi, 2016.
- Bein, Amit. *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*. Çev. Bülent Uçpınar. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.
- Berk, Süleyman. *Zeytinburnu'nun Tarihi Mezar Taşları Zamanı Aşan Taşlar*. 2 cilt. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2016.
- Beydilli, Kemal. "Halil Hamid Paşa." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 15: 316-318.
- Bilici, Faruk. "Büyük Bir Şeyhülislam Ailesinin Son Halkası: Dürrizâde Abdullah Beyefendi." *Bekir Kütükoğluna Armağan*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991.
- Birinci, Ali. *Tarih Yolunda Yakın Mazinin Siyasi ve Fikri Ahvali*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Bouquet, Olivier. *Sultanın Paşaları: Osmanlı Devlet Ricalı Hakkında Bir Deneme (1839-1909)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Cabi Ömer Efendi. *Cabi Tarihi*. 2 cilt. Haz. Mehmet Ali Beyhan. Ankara: TTK, 2003.
- Cihan, Ahmet. *Reform Çağında Osmanlı İlmîye Sınıfı*. İstanbul: Birey Yayınları, 2004.
- Çetin, Mahmut. *Çinli Hoca'nın Torunu Ecevit*. İstanbul: Emre Yayınları, 2006.
- Çevik, Hikmet. *Tekirdağ Tarihi Araştırmaları*. İstanbul: Ahmet Sait Basımevi, 1949.
- Edhem, İbrahim. *Plevne Hatıralarım*. Haz. Seyfullah Esin. İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1979.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Tanzimat ve Sonrası Osmanlı Mahkemeleri*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2004.
- Feyzioğlu, Hamiyet Sezer. *Tanzimat Döneminde Kadılık Kurumu ve Şeri Mahkemelerde Düzenlemeler*. İstanbul: Kitabevi, 2010.
- Fındıklılı Şem'dânîzade Süleyman Efendi. *Mür'it Tevârih*. 3 cilt. Haz. Münir Aktepe. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1976.
- Gökçay, Gülsen. "18.asrın ilk yarısında Anadolu ve Rumeli Kadıaskerleri." *Tarih Bölümü Mezuniyet Tezi*, İstanbul Üniversitesi, 1964.
- Güldöşüren, Arzu. "19.yy'ın İlk Yarısında Tarik Defterlerine Göre İlmîye Ricalı." *Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi, 2000.
- "II. Mahmud Dönemi Osmanlı Uleması." *Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi, 2013.

- “İstanbul’da Taşralı Bir Ulema Ailesi: Trabzonlu Mirzadeler.” 2 cilt. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon’da Dini Hayat Sempozyumu. Trabzon Büyükşehir Belediyesi, 2016.
- Halaçoğlu, Yusuf, Mehmet Akif Aydın. “Cevdet Paşa.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 7: 443-450.
- Haskan, Mehmet Nermi. *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*. 3 cilt. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2001.
- Heyd, Uriel. “III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması.” Çev. Sami Erdem. *Dergah* 82 (1996): 17-19.
- İmber, Colin. *Şeratten Kanuna*. Çev. Murtaza Bedir. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004.
- İşın, Ekrem. “Osmanlı İlmîye Sınıfının Romani: Mahur Beste.” *Kitaplık* 40 (2000): 113-122.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Hattalar*. İstanbul. MEB, 1970.
- *Son Asır Türk Şairleri*. 4 cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 1988.
- İpşirli, Mehmet. “Arabzâde Ataullah Efendi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 3: 331.
- “Arabzâde Mehmed Arif Efendi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 3: 331.
- “Mahmud Efendi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 27: 360-361.
- “Şeyhülislam Minkarizâde Yahya Efendi.” *Mübahat S. Kütükoğlu’na Armağan*, ed. Zeynep Tarım Ertuğ, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2006.
- İsazade. *İsazade Tarihi*. Haz. Ziya Yılmaz. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1996.
- Karahasanoglu, Selim. *Sadreddinzade Telhisi Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1713) Üstüne Bir İnceleme*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Keskin, Özkan, “Orman ve Maadin Nezareti’nin Kuruluşu ve Faaliyetleri.” Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2005.
- Kılıç, Atabey. *Mîrzâzâde Ahmed Neylî ve Divanı*. İstanbul: Kitabevi, 2004.
- Klein, Denise. *Die osmanischen Ulema des 17. Jahrhunderts: Eine geschlossene Gesellschaft?* Berlin: Klaus Schwarz, 2007.
- Kushner, David. “Career Patterns Among The Ulema In The Late Nineteenth And Early Twentieth Centuries.” *Tanzimatın 150.Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, 31 Ekim-3 Kasım 1989.

- Levy, Avigdor. "Osmanlı Uleması ve Sultan II. Mahmud'un Askeri İslahatı." *Modern Çağda Ulema*, ed. Ebubekir Bağader, 29-61. İstanbul: İz Yayıncılık 1991.
- Masters, Bruce. *Osmanlı İmparatorluğunun Arapları, 1516-1918: Sosyal ve Kültürel Bir Tarih*. Çev. Feray Coşkun. İstanbul: Doğan Kitap, 2017.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmani*. 4 cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1311.
- Mert, Özcan. "Çapanoğulları." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8: 211-224.
- Müstakimzade Süleyman Sadedin. *Devhatü'l-meşayih*. İstanbul: Çağrı Yayınları 1978.
- Ortaylı, İlber. "19. Yüzyılda İlmîye Sınıfının Toplumsal Durumu Üzerine Bazı Notlar." *ODTÜ Gelişme Dergisi* (1979-1980 Özel Sayı): 155-158.
- Özbek, Nadir. *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Sosyal Güvenlik ve Sosyal Politikalar*. İstanbul: Tarih Vakfı, 2006.
- Özcan, Nuri. "Abdurrahman Bahir Efendi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1: 158.
- Öztuna, Yılmaz. "Abdurrahman Bahir Efendi." *Türk Musikisi Ansiklopedisi* 1: 11-12.
- *Devletler ve Hanedanlar*. 5 cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Pakalın, Mehmed Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 cilt. İstanbul: MEB, 1993.
- *Sicill-i Osmani Zeyli*. 19 cilt. Ankara: TTK, 2008.
- Repp, R. C.. *The Müfti of Istanbul A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarch*. London: Ithaca Press, 1986.
- Şahhâflar Şeyhizâde Seyyid Mehmed Esad Efendi. *Vak'anüvis Es'ad Efendi Tarihi*. Nşr. Ziya Yılmaz. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2000.
- Sarıkaya, Yaşar. *Medreseler ve Modernleşme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Somel, Selçuk Akşin. *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Şeker, Fatih M. *Modernleşme Devrinde İlmîye: Cevdet Paşa-İbnülemin Örneği*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.
- Şemsettin Sami. *Kamusu'l-alam*. 6 cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire: 1311.
- Şengül, Serdar. "Medreseden-Okula Osmanlı Cumhuriyet Modernleşmesi." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*. 9 cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Şeyhi Mehmed Efendi. *Vakâyü'l-Fuzala*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

- Tabakoğlu, Ahmet, Ahmet Kala, Salih Aynural, İsmail Kara, Eyüp Sabri Kala ve Cengiz Şeker. *İstanbul Su Külliyyatı, XXI, Vakıf Su Defterleri Halkalı Suları 1, (1837-1905)*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2001.
- Tabakoğlu, Ahmet, Ahmet Kala ve Eyüp Sabri Kala. *İstanbul Su Külliyyatı XXXIV, Vakıf Su Defterleri Su Yolcu 3 (1684-1876)*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2003.
- Tanay, Nurettin. *İskilip Tarihine Ait Derlemelerim İlkçağdan Günümüze İskilip*. İskilip: Kültür Yayınları, 2013.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Mahur Beste*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.
- Tekeli, İlhan, ve Selim İlkin. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*. Ankara: TTK, 1993.
- Tevetoğlu, Fethi. *Türkiye'de Sosyalist ve Kominist Faaliyetler (1910-1960)*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1967.
- Toros, Taha. "Türk Sahnesinin Abidesi, Muhsin Ertuğrul." *Tarih ve Toplum* 18/103 (1992): 49-52.
- *Türk Edebiyatından Altı Renkli Porte*. İstanbul: İsis, 1998.
- Unan, Fahri. "Osmanlı İlmiye Tarikinde Pâyeli Tâ'yinler Yahut Devletle Kazanç Kapısı." *Bellekten* LXII\233 (1998): 41-64.
- Uşşakizade İbrahim Efendi. *Uşşakizade Tarihi*. 2 cilt. Haz. Raşid Gündoğdu. İstanbul: Çamlıca, 2005.
- Uyar, Gülgün. *İslam Tarihinde Ali-Fatıma Evladı*. İstanbul: İFAV, 2006. 641.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: TTK, 1988.
- Ünal, Uğur. *II. Meşrutiyet Öncesi Osmanlı Rüşdiyeleri (1897-1907)*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2008.
- Zilfi, Madeline C. "Bir Müderrisin Günlüğü: Osmanlı Biyografi Çalışmaları İçin Yeni Bir Kaynak." Çev. Selim Karahasanoğlu. *Doğu Batı* 20 (2002): 184-194.
- *Dindarlık Siyaseti Osmanlı Uleması Klasik Dönem Sonrası*. Çev. Mehmet Faruk Özçınar. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2008.

AN ULEMA FAMILY IN ISTANBUL FOR THREE CENTURIES: THE ARABZADES

ABSTRACT

Although important studies have been carried out on the Ottoman ulema in general, studies on ulema families are rare. Few have seriously examined ulema activities related to their professional careers in the governmental *ilmiye* structure and their reactions to modernizing reforms. Closer examination of the history of these families, who served in the *ilmiye* structure for several centuries, promises to contribute to our understanding of the changes in the Ottoman ulema organization and in Ottoman social and political culture. In this article, I trace the history of an ulema family from the period of Mehmed IV (1648–1689) until the establishment of the Republic of Turkey. I begin by talking briefly about the professional positions of family members in the *ilmiye* system, then the reasons for their influence within that system. Finally, I discuss the changes in education and government due to modernizing reforms and their effects on the Arabzade family. The history of the Arabzade family from the seventeenth to the twentieth century, when viewed as a whole, reflects the transformations in the Ottoman state and society and the changes in the prestige that ulema commanded in the society at a micro level.

Keywords: Arabzade family, Ottoman Empire, ulema, *ilmiyye*, modernization



KLASİK METİNLERDE ÖVGÜNÜN KARAKTERİSTİĞİ: MÜELLİF KENDİNİ NASIL YÜCELTİR?*

Oğuzhan ŞAHİN

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
oguzhan.sahin@ikc.edu.tr
ORCID : 0000-0002-0196-8748

ÖZ

Klasik dönem metinleri, taşıdıkları bilgiyi muhataplarına aktarmada bir araç olmalarının yanı sıra, satır aralarında müelliflerine dair bazı özellikleri de barındırmaktadır. Bunlardan biri kaleme aldıkları eserlerde müelliflerin, açıktan ya da ima yoluyla, kabiliyetlerini vurgulayarak kendilerini yüceltmeleridir. Her ne kadar müellifler metinlerinde *fakîr*, *hakîr*, *za'îf*, *abd-ı fakîr* gibi ibarelerle kendilerinden tevazu ile bahsetmiş olsalar da metin içindeki bazı ifadeler dolaylı bir şekilde kendilerini övdüklerini/yüceltiklerini ortaya koymaktadır. Bu çalışma, müellif için yüceltme imgesi denebilecek bazı ifadeleri klasik metinlerdeki örnekler üzerinden tespit etmeyi hedeflemektedir. Çalışma kapsamında metinlerin bu karakteristik yapısı, bazı müstakil örneklerle yazmaların, *ferâğ kaydı* ve *sebeb-i telif* bölümleri üzerinden tartışılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Ferâğ kaydı, Sebeb-i telif, Yüceltme, Övgü, Telif süreci.

* Bu makale, “Uluslararası Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Sempozyumu”nda (SADAB 2018) “Eski Metinlere Bugünden Bakmak: Müellif Kendini Nasıl Yüceltir?” başlığıyla “özet metin” olarak basılan bildirden hareketle hazırlanmıştır. Metni okuma nezaketinde bulunup düzenlenmesi için katkı sunan Kemal Yayla ve Muhittin Sağnak’a müteşekkirim.

GİRİŞ

Ortaçağ İslam dünyasında ilim tahsil etmek *rihle* denen uzun ilmî seyahatlere çıkmayı ve ders okunan hocaların isimlerini barındıran uzun listeler tutmayı gerekli kılmaktaydı. Liste ne kadar uzun ve hocalar ne kadar itibarlıysa kişi o derecede itibarlı görül-mekteydi. Ortaçağ İslam alimleri için *mu'cem* ve *meşihat* gibi isim-lerle anılan bu listeler, rihlenin bir delili gibiydi.¹ Osmanlı sahası biyografik metinlerinin, ilim tahsil edilen hocaların isimlerine yer vermesi bu geleneğin minyatürleşmiş bir yansıması olsa gerektir. Bunun yanında, biyografik şahsiyetin yüceltilmesi için başka yollar da söz konusudur. Ele alınan kişinin devlet büyükleriyle kurduğu hamilik ilişkileri, okuttuğu talebeler, telif ettiği kitaplar ve şöhretli kişilerle arasındaki dostluk bağları da bir tür yüceltme imgesidir.² Örneğin şair biyografilerini barındıran tezkirelerde bu türden de-ğerlendirmeye uygun satırlar mevcuttur ki, akla gelen isimlerden biri tezkireci Aşık Çelebi'dir (ö. 1572). *Meşâirü's-Şuarâ*'da şiiir ve şairlere dair yaptığı değerlendirmelerle entelektüelliğini ispata çalışan tezkirecinin, Hayâlî Bey gibi Pargalı İbrahim Paşa'nın hi-mayesinde bulunmuş önemli bir şairle dostluk tesis ettiğini, hatta onun şiiirlerine kendisinin çeki düzen verdiğini dile getirmesi, ken-disini yüceltme gayretinden ileri gelse gerektir.³ XVI. asrın bir di-ğer tezkirecisi Kınalızade Hasan Çelebi de (ö. 1604), mazmunlarını Kemâl-i Isfahânî, muammalarınıysa Mîr Hüseyin-i Muammâyî'ye benzettiği şair Emrî'yi (ö. 1575) övmek ve yüceltmek için, bizzat ondan dinlediği bir hadiseyi tezkiresine taşımıştır. Buna göre Emrî, "Bir hilâlî iki Pervînün arasına alur / Necm-i eşkülme görünsem o meh-i tâbâna" beytini içeren bir gazel yazar. Alışılmış imgelerle ku-rulmadığından görenler beyti kavramakta zorlanır. Hâl böyle olun-ca Emrî bu beyti dönemin meşhur şairi Zâtî'ye (ö. 1546) gösterir. Ancak Zâtî de muvaffak olamaz ve bu belîğ beytin manasını, kendi tabiriyle, ekall-i enâm [insanların en değersiz] Emrî'den, yani biz-zat şairden sormak zorunda kalır.⁴ Tezkiredeki bu kaydı nasıl anla-

1 Houari Touati, *Ortaçağda İslam ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, çev. Ali Bertay (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 212.

2 Metnin çeşitli yerlerinde geçen "imge"ye bu yazı çerçevesinde edebî bir anlam yüklenmiş değildir.

3 Hatice Aynur, "Kurgusu ve Vurgusuyla Kendi Kaleminden Aşık Çelebi'nin Yaşamöyküsü." *Aşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar*, haz. Hatice Aynur ve Ash Niyazioğlu (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011), 51-53.

4 Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şuarâ*, haz. Aysun Sungurhan (Anka-ra: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel •

mak gerekir? Emrî açısından bu ifadeler bir iftihar vesilesidir, zira erbabının dahi anlamakta zorlandığı türden manalar bulmak şairler nezdinde övgüye değerdir. Tezkireci bakımından da bu satırlar iftihar vesilesidir. Çünkü tezkirecinin, bu olayı bizzat Emrî'den aktarması, şairle aralarında dostluk bağı olduğunun göstergesidir. Zâtî'yi alt eden muamma ustası bir şairle dostluk tesis etmek ve böyle bir şairi kendi tezkiresine almak övgüye değerdir. Zâtî'ye dair tezkirenin sarf ettiği methiye kokan sözlerse aslında Emrî'yi yüceltmek için sarf edilmiştir.

Bu iki tezkirenin naklettiği örneklerle, zor metinleri şerh eden bazı şârihlerin kendilerini yüceltişlerini de ilave etmeliyiz. Zira bir metni şerh etmek o metni diğerlerinden daha iyi anladığını iddia etmek gibi düşünüldüğünden⁵ metin şerhi geçmişten günümüze şârihin kendi rüştünü ispata çalıştığı bir alan olagelmıştır. Bu iddianın sübütü niteliğinde iki örnekten bahsetmek istiyoruz. Ebû Tâlib-i Isfahânî'nin bir kıtasını şerh eden Salâhuddîn-i Uşşâkî'nin (ö. 1782) şerhine bir müridinin düştüğü, "Bu kıt'ayı bu kadar erbâb-ı ma'ârif hall idemeyüp vezni var velâkin ma'nâsı yokdur dimişler. Sonra kutbu'l-ârifin pîr 'Abdullâh Salâhuddîn-i Uşşâkî en-Nakşibendî Hazretleri şerh eylemişlerdür."⁶ şeklindeki not ve şerhin sonlarında şârihin, "Bu kıt'â-yı latife [içün] Ebû Tâlib-i Isfahânî[nin] cünûmî hâlinde söylediği kıt'a-yı bî-ma'nâdur dimişler. Nice bî-ma'nâ[dur]. Belki hazâ'in-i bedâyi'-i ma'ânî ve defîne-yi esrâr-ı nihânîdür."⁷ şeklindeki vurgusu Ebû Tâlib-i Isfahânî'nin, kimsenin "muvaffak olamadığı" kıtasını şerh ettiği için Salâhuddîn-i Uşşâkî'yi yüceltici mahiyettedir.⁸ Bu tarz yücelt-

Müdürlüğü, 2017), 205. Emrî'nin bu beytinin izahı için bkz. Mehmet Çavuşoğlu, *Divanlar Arasında*, (İstanbul: Kitabevi, 2006), 35-42.

5 Tunca Kortantamer, "Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi." *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 8 (1994): 1.

6 Salâhuddîn-i Uşşâkî, Süleymaniye Kütüphanesi Tahir Ağa Tekkesi 503, 30a.

7 Salâhuddîn-i Uşşâkî, 31a.

8 Uşşâkî Şeyh'in benzeri bir ifadesine de İbn Arabî'nin, "سبحان من / اوجد الاشياء وهو عينها / Tenzih ederim ol Allâh'ı ki, eşyâyı icâd eyledi; hâlbuki kendisi o eşyanın 'aynıdır." sözünü açıklamak için yazdığı *Miftâhu'l-Vücûd* adlı risalesinde rastlanmaktadır. Şeyh, ulema ve ukalanın birçoğunun şatah dediği bu ibareyi vücûdî tevhide göre açıklamak için bu risaleyi yazdığını belirtmektedir. Bkz. Osman Türer ve Cengiz Gündoğdu, "Salâhuddîn-i Uşşâkî'nin Vahdet-i Vücûdla Alakalı İki Risalesinin Arapkirli Hazmî Tarafından Yapılan Tercümesi." *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* ⇨

melere dair diğer bir örneğe Küçük Hâfız Mustafa Efendi'nin (ö. 1738'den sonra) kaleme aldığı *Nüzhetü'l-Uşşâk*'ta denk gelmekteyiz. Müellifin belirttiğine göre, Rusûhî (ö. 1576'dan sonra) mahlaslı sufi bir şairin, "Ey ki âlemden haberdârüm diyen dünyâ nedür" mısrasıyla başlayan kasidesi, ekâbirden birileri tarafından baştan sona kadar şerh edilmişken kasidenin, "Âşika ma'sûk artık râgıb iken pes yine / Anda bu denlü temennâ bunda istignâ nedür"⁹ beyti şerh edilemeden geçilmiştir. Küçük Hafız Mustafa Efendi'ye göre bu beytin şerh edilebilmesi için "aşk-ı hakîki"nin bilinmesi gereklidir, bunun yolu ise fenn-i tasavvufa yani tasavvuf ilmine sahip olmaktan geçer; muhtemelen şârihe o deryadan bir katre nasip olmadığından beyti şerhe dahi cesaret edememiştir.¹⁰ Küçük Hafız Mustafa Efendi bu sözlerinin ardından beytin şerhine başlayarak, kendi tabiriyle, fenn-i tasavvuftaki hünerlerini göstermeye çalışıyor. Başkasının şerhe dahi yeltenemediği bir beyti uzun uzun şerh etmek -ki *Nüzhetü'l-Uşşâk* yaklaşık 90 yapraktan oluşuyor- Küçük Hafız Mustafa Efendi nezdinde de önemli bir övünç kaynağı olsa gerek. Zira şârih, hünerinin tescili için, *Nüzhetü'l-Uşşâk*'ı bazı entelektüellere gönderip takrizler yazdırıyor.

Bu örneklerden sonra Osmanlı sahası klasik metinlerinin¹¹ övgü karakteristiğinin ne olduğu ve bu metinlerde müelliflerin kendilerini nasıl övdükleri/yücelttikleri üstünde durmak istiyoruz. Klasik dönem metinlerindeki övgü karakteristiğinin en basit şekliyle iki türünden bahsetmek mümkündür:¹² i) Müellifin açıktan yahut

23 (2009): 606.

9 Beytin dil içi çevirisi: Aşika maşuk bu kadar rağbet ediyorken, maşukun bu temennisi ve aşkın bunu görmezden gelmesi nedendir?

10 Küçük Hafız Mustafa Efendi, *Nüzhetü'l-Uşşâk*, Süleymaniye Kütüphanesi Ali Nihat Tarlan, 137/1, (9b, 15b)

11 Makalede geçen klasik metin, klasik dönem metni ve eski metin gibi ibareler herhangi bir devir, dönem ve tür ile sınırlandırılmışlığı ifade ediyor değildir. Bu kavramlar, yüzeysel bir yaklaşımla Osmanlı sahasında telif edilen yazma ve nadir eserleri kapsayıcı biçimde kullanılmıştır.

12 Her ne kadar bu çalışmanın kapsamıyla birebir örtüşmese de müellifleri çok boyutlu olarak değerlendiren bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda Ralph Elger ve Yavuz Köse tarafından yayına hazırlanan *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian, and Turkish (14th-20th Century)* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010) adlı eser özgün bir çalışma hüviyetinde olup özellikle "The Hidden Ego" bölümü dikkat çekicidir. Ayrıca ben anlatıcı ve otobiyografik metinlere dair dikkatler için Cemal Kafadar'ın, *Kim Var imiş Biz Burada Yoğ iken*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2009) çalışmasına bakılabilir.

gizlice kendini övmesi. ii) Başka birinin müellifi övmesi.¹³ İkinci madde kapsamına daha çok, muhatabını açıktan öven takrizler ve menkıbevi metinler girmektedir. Takrizler, şüphesiz ki matbaadan sonra ticari bir meta haline dönüşen kitabın geniş kitlelere ulaşmasında ve hünerlerini ön plana çıkarmak suretiyle müellife makam mevki kapılarının aralanmasında anahtar role sahiptir.¹⁴ Ancak tüm bu cezbedici yönlerine rağmen bu çalışmada takrizler üzerinde durulmamıştır. Menkıbevi metin tabiriyle ise belirli tarikat yahut zümrelerin iç dinamiklerini ifade eden ve yine kendileri tarafından oluşturulmuş metinler kastedilmiştir. Genelde tarikat pîrlerinin keşf, keramet ve hâllerini açık bir övgü ile anlatan bu metinler, kusursuz bir şeyh profili çizme kaygısı taşıdıklarından bazı tatsız hadiseleri törpüleme ya da değiştirme yolunu tutmuştur. Bu da aynı vakayı değişik şekillerde anlatan birden fazla metnin doğmasına sebep olmuştur.¹⁵ Tıpkı takrizler gibi menkıbevi metinler

13 Müellifin kendini övmesi yahut bir başkasının müellifi övmesiyle kastedilen fahiye ile methiyelerdeki şairane tefâhürler ve özellikle mesnevilerde görülen; şairin, eseri ve şairliğiyle övüldüğü kısımlar değildir.

14 Takrizlere dair bu bağlamda yapılmış analitik bir çalışma ve geniş bir kaynakça için bkz. Guy Burak, “Sansür, Kanonizasyon ve Osmanlı’da İmzâ-Takrîz Pratikleri Üzerine Düşünceler.” çev. Bahadır Süreli, *Eski Metinlere Yeni Bağlamlar: Osmanlı Edebiyatı Çalışmalarında Yeni Yönelimler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 96-117; Nagihan Gür, “Klasik Türk Edebiyatında Takriz” (Doktora Tezi, Balıkesir Üniversitesi, 2014).

15 Sünbülüyye’den Ya’küb-ı Germiyânî’nin Kanuni Sultan Süleyman ile yaşadığı “yağmur duası” hadisesini menkıbelerde bazı tatsız vakaların törpülenmesine dair örnek olarak düşünebiliriz. *Menâkıb-ı Şerif ve Tarikat-nâme-i Pîrân*’da anlatıldığına göre Kanuni’nin son dönemlerinde büyük bir kuraklık baş gösterir. Bundan kurtulmak için sultanın da bizzat iştirak ettiği aralarında fuzela, ulema, vüzera ve ümeranın bulunduğu büyük bir kalabalık Ok Meydanı’nda toplanarak yağmur duasına çıkar. Sultana duayı kimin yapmasını istediği sorulunca, Ya’küb-ı Germiyânî’yi işaret eder. Ancak Şeyh bütün ısrarlara rağmen emre icabet etmez, kaçıp saklanmaya çalışır. Bunun üzerine ardından çavuşlar gönderilir. Çavuşlar onu “padişah emridir” diyerek minbere çıkarır. Yûsuf Sinânüddîn, bu hadiseyi naklettikten sonra, babası Yaküb-ı Germiyânî’nin emre itaat etmeyen bir şeyh olarak damgalanmaması için onun ağzından “Merhûm, her zamânda hakire ol cem’iyete varmağa sen sebep olmuş idün. Bizi kesrete uğradup ömrümde çekmediğimi çekdüm. Hicâba mübtelâ oldum dirler idi.” satırlarını nakletmektedir ki, bu satırlarla babasının gösterdiği tavrın sultana karşı bir itaatsizlik olmayıp sürekli halvet ve uzleti tercih eden bir sufînin cemiyetten uzak durma çabası olduğunu belirtmektedir. Bkz. Yûsuf b. Ya’küb, *Menâkıb-ı Şerif ve Tarikatnâme-i Pîrân Meşâyih-ı Halvetiyye*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi 7307, 68-69. Aynı olay, *Lemezât-ı Hulviyye*’de, “Sultan, yağmur duasını emredince Yaküb Efendi minbere çıkıp vaaz etmiş, ardından duaya el kaldırıncı bardaktan boşanırcasına yağmur yağmıştır.” ⇨

de bu çalışmada ele alınmış değildir. Bu çalışmanın odaklandığı husus müellifin açıktan yahut ima ile kendini övmesi olup konu iki ana başlıkta değerlendirilmiştir. İlk başlık altında eserin telif süreciyle ilgili bilgi veren kayıtlara [ferâğ ve sebab-i telif], ikincide ise müellifin rakiplerine karşı kendi üstünlüğünü vurguladığı metin örneklerine odaklanılmıştır.

TELİF SÜRECİYLE İLGİLİ KAYITLAR

Ferâğ Kayıtlarındaki Yüceltme İmgeleri

Bir eserin telif ve istinsahıyla ilgili bilgiler genelde yazmaların ke- tebe kayıtlarında yer almaktadır. Nüshaların bir tür kimliği mahi- yetindeki bu kısımlarda müellif ve (varsa) müstensihin künyesiyle eserin ne zaman bitirildiğine dair kayıtlar bulunmaktadır.¹⁶ Ferâğ kaydı, “Muhakkak ki bize bu işten kurtulmak nasip oldu” ibaresiyle başlayan kalıplaşmış bir ifade olup, metni kaleme alan kişinin ese- rin yükünden kurtulup *rahatladığını* ifade etmektedir. Bazı müel- lifler, ferâğ kaydında sadece eserin bitiriliş yılını belirtirken bazıları ay, gün ve saati de belirtmektedir.¹⁷ Bunun yanında özellikle bir- takım risalelerin ferâğ kayıtlarında, metnin başlangıç ve bitiş anı vurgulanarak, onun ne kadar sürede telif edildiğini gösteren ifade- ler bulunmaktadır ki “Bu risaleye yatsıdan sonra başlayıp iki saat içinde bitirdim.” tarzındaki ifadelerin müellif tarafından kaydedil- miş olmasının bir anlamı olmalıdır. Muhtemelen bu tür ifadeler, zor bir işi kısa sürede bitirebilme kabiliyetine işaret etmesi bakı- mından müellifi övmeye yöneliktir. Ancak bunu bütün ferâğ kayıt- larına teşmil etmek doğru olmaz. Zira *ferâğın* baskın karakteri sırf

şeklinde tatsız kısımlar ayıklanarak verilmiş, böylece Yakûb-ı Germiyânî isyankârlıktan kurtarılıp duası makbul bir şeyh konumuna yükseltilmiştir. Mahmud Cemaleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, haz. Mehmet Serhan Tayşi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013), 459.

16 Ferâğ ve istinsah kayıtları genelde “ketebe kaydı” adı altında ifade edil- mesine rağmen, ferâğ kaydı hem teliften ferâğı hem de istinsah kaydını karşılayacak şekilde, ilmi literatürde ketebe kaydı yerine kullanılmıştır. Bu kavramlarla ilgili genel bir çerçeve için bkz. Abdülkerim Abdulkadiroğlu, “Edebiyatta Metodoloji Açısından Elyazmaları ve Nâdir Eserler Üzerine Notlar-I,” *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/1 (1987): 14- 15; Orhan Bilgin, “Ferâğ Kaydı,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 12: 354-56.

17 Abdulkadiroğlu, “Edebiyatta Metodoloji Açısından,” 14.

müellifin kendini övmesi değildir. Bu makale, sadece bazı ferâğ kayıtlarının müellifin kendini yüceltmesi olarak yorumlanabileceğini iddia etmektedir. Ancak, bu iddianın *tespitten* ziyade *teklife* yakın olduğunu söylemekte de fayda vardır, çünkü bu kayıtların farklı fonksiyonlarını görebileceğimiz epeyce örnek bulunmaktadır. Kimi kayıtlarda eldeki işi nihayete erdirmeyi nasip ettiği için müellifin Allah'a şükredışı vurgulanırken¹⁸ kimilerinde müellifin, muhatabına muhtemelen hüner göstermek için başvurduğu bilmeceli ifadeler göze çarpmaktadır.¹⁹ Ayrıca eserin bitiriliş tarih ve ânını belirten her ferâğ kaydı müellif için yüceltme imgesi değildir, belirleyici olan eserin ne kadar sürede bitirildiğinin vurgulanmasıdır. Söz gelimi, Nakşi şeyhi Ebussuûd-ı Kayserî'nin, "Temme'l-kitâb bi-avnillâhi'l-Meliki'l-vehhâb 'alâ-yedi'l-'abdi'z-za'if es-seyyid Ebu's-su'ûd (...) fî-yevmi'l-cum'atî fî-şehri Cemâziyyi'l-evveli fî-vakti'l-'asri sene 985 / Allah'ın, bu fakir kul Ebussuûd'a yardımcıyla *Şerh-i Mesnevî* hicrî 985 yılı Cemâziyelevvel ayında Cuma günü ikinci vaktinde tamamlandı." şeklindeki ferâğ kaydı, *Şerh-i Mesnevî*'nin bitirildiği tarihi bildirmekle beraber açıktan yahut ima ile müellife dair bir övgü içermemektedir.²⁰ Fakat Molla Câmî'nin *Lüccetü'l-esrâr* adlı kasidesini *Tuhfetü'l-ibrâr* adıyla şerh eden Mehmed Sabri Yetkin'in (ö. 1963), şerhin telif sürecine dair sarf ettiği, "Cenâb-ı Mevlânâ Câmî (...) hazretlerinin *Lüccetü'l-esrâr* [ve] *hüccetü'l-ahrâr* nâmıyla şöhret-şi'âr olan (...) [kasîdesini] 1349 Ramazân-ı şeref-resânın terâvih namâzını edâdan sonra vakt-i sahûra kadar olan müddet içerüsünde şerh ü terce[me]ye bi-hamdillâhi'l-mennân muvaffak oldukdan [sonra] adına *Tuhfetü'l-ibrâr fî-şerhi lüccetü'l-esrâr* [ve] *hüccetü'l-ahrâr* dimişdim."²¹ şek-

18 Bu bağlamda bir örneği Cârullah Efendi'nin derkenar notları arasında görmekteyiz. Sami Arslan'ın aktardığına göre İznîki'nin *Fethu Mefâtihi'l-gayb* isimli eserinin tashihini yapan Cârullah Efendi ferâğ kaydında, tashih işinin bittiğine hamd etmektedir. Bkz. Sami Arslan, "Der-kenârın Gölgesinde: Cârullâh Efendi'nin Tasavvuf Kitaplarına Düştüğü Notlar," *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, ed. Berat Açıl (Ankara: Nobel, 2015), 215.

19 Ta'miyeli olarak kaleme alınan ferâğ kayıtlarının çözümlenmesine dair bir çalışma için bkz. M. Es'ad Coşan, "Bazı Yazmalarda Görülen Bilmeceli Tarih Kayıtları," *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 2 (1975): 55-65.

20 Ebussuûd-ı Kayserî, *Şerh-i Mesnevî*, Süleymaniye Kütüphanesi Serez 1463, 218a. Eser, transkripsiyonlu metin olarak yayınlanmıştır: Turgut Koçoğlu, *Nakşî Şeyhi Ebussuûd el-Kayserî, Şerh-i Mesnevî* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2014).

21 Mehmet Sabri Yetkin, şerhine dair bu bilgiyi *Tuhfetü'l-ibrâr*'ın ferâğ kaydında değil, çeşitli şiir ve hatıralarını içeren *Kefe-i Sabrî*'nin sonuna ➤

lindeki sözlerinden, müellifin *Tuhfetü'l-ibrâr*'ı kısa bir sürede yazdığını özellikle vurguladığı sonucunu çıkarabiliriz. Bu kayıttan anladığımıza göre Mehmed Sabri Yetkin zor bir işi kısa bir zaman zarfında tamamladığını belirtmek suretiyle dolaylı yoldan kendini övmektedir. *Tuhfetü'l-ibrâr*'ın her bir sayfasında 28 satır olan 48 yapraklık bir eser olduğunu düşünürsek teravihten sahura kadar olan sürede bunu bitirebilmek büyük bir iştir, hatta neredeyse imkânsız gibidir.²² Kanaatimizce müellifin sözleri de bu zorluğun üstesinden gelen kendi ilmî donanımının altını çizmektedir.

Benzer şekilde klasik metinlerin telif sürecini konu alan bir diğer örneğe Münîrî-yi Belgradî'nin (ö. 1620'den sonra) *Şerh-i Kasîde-i Süleymân* adlı risalesinde rastlamaktayız. Rusûhî mahlasıyla şiir yazan Halvetiyye'den bir şeyhin gazeline reddiye olan bu risale 34 yapraklıdır. Metnin dili Türkçe olmasına rağmen risalenin yaklaşık üçte birini Arapça ve Farsça iktibaslar oluşturmaktadır. Münîrî, bu risalesinde Fusûsî dediği vahdet-i vücudçu sufileri katı bir dille tenkit etmektedir. Öyle ki dilindeki bu sertlik risalenin telif kaydına da yansımıştır. Risalenin telif sürecine dair kayıt şöyledir: “Ol nazm bir dost mecmû'asında manzûrum oldukça gönülünden inkâr kopup ol esnâda kaylûlemde Zülfekâr müşâhedesi vâkı' olup *iki günden sonra nazm-ı merkûmun tezyîfine seherî mübâşeret olunup ol gün yatsudan sonra müsveddesi beyâza geldi.*”²³ Buna göre Münîrî, Rusûhî'nin şahiyevârî gazelinesi bir dost mecmuasında gördükten sonra bahsi geçen gazele reddiye yazmak (iddialarını çürütmek) için kalemi eline aldığını ifade etmektedir. Kanaatimize göre bu sözleriyle Münîrî, *Fusûsî* dediği bu şairin şerrini kalemiyle kısa sürede defedebildiğini göstermek suretiyle ilmî donanımına işaretle bulunmakta, dolayısıyla kendini yüceltmektedir.

eklenmiş bir notta aktarmaktadır. Bkz. Mehmet Sabri Yetkin, *Kefe-i Sabrî*, Milli Kütüphane A 9211, son yaprak. Bu bilgiyi benimle paylaşan Raşit Çavuşoğlu'na teşekkür ederim.

22 Eser hakkında genel bir kanaat oluşturması açısından Milli Kütüphane 1054'te kayıtlı nüshanın ilk yaprağı bu makalenin sonunda ek olarak sunulmuştur.

23 Dil içi çevirisi: “O gazeli bir dostun mecmuasında görünce gönlümde ona karşı bir isyan oluştu, kaylûlemde (öğle uykusunda) Hz. Ali'nin kılıcı Zülfekâr'ı gördüm. İki gün sonra bahsi geçen gazelin iddialarını çürütmek için seher vakti yazmaya başladım, aynı gün yatsıdan sonra müsveddesini temize çektim (risaleyi bitirdim).” Münîrî-yi Belgradî, *Şerh-i Kasîde-i Süleyman*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 668/1(a), 34a.

Rusûhî'nin aynı gazeli için yazılmış diğer bir reddiye de Yûsuf Sinânüddîn'e (ö. 1581) ait olup 9 yapraktır. Risalenin ferâğ kaydında müellif, Şevval ayının on yedisine denk gelen Cuma gecesinde yatsının ilk vaktinden gecenin son üçte birine kadar olan kısmına değin eserini tamamladığını şöyle ifade etmektedir: "Yaratılmışların en fakiri ve fakirlerin hizmetkârı Yûsuf bin Yakûb el-Halvetî, Allah her ikisine de mağfîret eylesin, Şevvâl ayının on yedisi parlak bir Cuma gecesinde, karışık düşüncelerle, *yatsının ilk vaktinden gecenin son üçte birine (seher vaktine) kadar muîn ve nâsır olan Allah'ın inayetiyle (utanarak) acelece ve irticâlî olarak bu eseri cem edip yazdı. Rahmet-i Rahman'ın indiği ve Rabbani esintinin ulaştığı vakitlerde sona ulaştı.*"²⁴

Eserin ne kadar sürede bitirildiğine dair malumat sadece ferâğ kayıtlarında olmak zorunda değildir. Bazen metnin farklı yerlerinde de bu tür bilgilerin varlığı göze çarpmaktadır. Söz gelimi Harîrîzâde'nin (ö. 1882) *Feyzu'l-Muğnî* adlı *sülûke* dair risalesinde telife ilişkin kayıtlar risalenin hamdele ve salvele rükünlerinden sonra karşımıza çıkmaktadır.²⁵ Müellif, risalesini bir kudsi hadisin şerhi için kaleme aldığını belirttikten sonra eserini nasıl meydana getirdiğini şöyle ifade etmektedir: "*Bu konuda kalbime ne doğduysa, gönlüme ve özüme ne ilkâ edildiyse onu yazdım.* Bu risalede her sâdık mürîde, seyyidler ve meliklerden oluşan muhakkıkların tarîki üzere sülûkte lâzım olacak şekilde hakikat-i İlâhiyye ehlinin yolunu izah ettim ve onların mertebesini İslâm milletinin avâmının mertebelerinden ayırt ettim. Bunu da Allah'ın izniyle, *Seyyidü'l-Mürselîn'in hicretinin 1289'uncu senesi Cemâziye'l-âhir ayının Salı gününe rastlayan bir tek günde iki oturuşta gerçekleştirdim.*"²⁶ Harîrîzâde'nin bu sözlerinden müellifin birkaç açıdan kendini yücelttiğini düşünmek mümkündür. Birincisi müellif, kudsi hadisi sülûkün incelikleri bağlamında şerh ederek mühim bir işin üstesinden gelmiştir. İkincisi bu işi kendi gayretiyle değil, gönlüne ilham edilen ledünnî [ilahî] bir ilimle yapmıştır. Bu da onun keşf gözüünün açıklığını ve ruhi-manevi tekâmülde üst seviyede olduğunu

24Yûsuf Sinânüddîn, *Tadlîlü't-Te'vîl*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, 3689/1, 9a.

25Bu risaleden yapılan alıntılarda Osman Türer'in tercümesi kullanılmıştır: Osman Türer, "Harîrî-zâde'nin Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzu'l-Muğnî min Sırrî Hadîsi *Men Talebenî*," *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009): 37-51.

26Türer, "Harîrî-zâde'nin Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi," 41.

göstermektedir. Üçüncü olarak müellif bu derece önemli bir işi tek bir günde iki oturuşta nihayete erdirmiştir.

Harîrîzâde'nin bu sözleriyle paralellik arz eden diğer bir risale Abdülmecîd-i Sivâsî'ye (ö. 1639) ait olup Mevlana'nın *yâftem* redifli gazelinin şerh amacıyla yazılmıştır. Konumuza esas teşkil eden süre vurgusu, risalenin hem sebep-i telif hem de ferâğ olmak üzere iki ayrı yerinde Arapça olarak söylenmiştir.²⁷ Tıpkı Harîrîzâde'de olduğu gibi hamdele ve salveleden sonra sebep-i telif kısmında müellif, risalesini neden, nasıl ve ne kadar sürede yazdığını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Şeyh hazretlerinin [Mevlana'nın], füyûz u fütûhatından yardım dileyerek onun rûhuna yöneldim ve onun sır denizlerinin damlalarından benim içime akan nurlarının zerrelerini yazdım. Kitap, defter ve lügatlere müracaat etmeden ve bu kelimelerin tercümesi konusunda zikrolunan herhangi bir kelimeye başvurmadan zayıf ve yorgun fikrime doğanları yazdım. *Hatta ben bu beyitleri şerh etmek için iki saat bir süreden fazla bir zaman dahi meşgul olamadım.*”²⁸

Aynı risalenin ferâğ kaydında yukarıdaki beyan tekrarlanarak, eserin Mevlana'dan alınan feyizle bir gecenin iki saati içerisinde tamamlandığı özenle vurgulanmıştır.²⁹ Abdülmecîd-i Sivâsî'nin bu sözlerinde kendisi için iki tür yüceltme söz konusudur. İlki, yaptığı şerhi kitap ve lügatlere ihtiyaç duymaksızın Mevlânâ'dan aldığı feyizle yapmış olması, ikincisiyse şerhi iki saat gibi kısa bir sürede bitirmiş olmasıdır. Ancak burada ilk maddenin daha çok öne çıktığını söylemek gerekiyor ki gerek Harîrîzâde gerekse Abdülmecîd-i Sivâsî'de vurgulanan da zaten meselenin bu yönüdür. Risalesini yazarken Harîrîzâde'nin, “kalbine doğanı, gönlüne ve özüne ilkâ edileni” Abdülmecîd-i Sivâsî'nin ise “Mevlana'dan aldığı feyizle ki-

27 İlgili şerhin metni Cengiz Gündoğdu tarafından üç nüshadan hareketle hazırlanmıştır. Bu yazıdaki iktibaslar Gündoğdu'nun bu makalesinden yapılmıştır. Cengiz Gündoğdu, “Mevlânâ (ö. 672/1273)'nın Şathiyye Türünde Yazdığı Bir Gazelinin Şerhi: Şerh-i Ebyât-ı Celâleddîn-i Rûmî,” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8 (2002): 27-46. Orijinal metinler için bkz. Abdülmecîd-i Sivâsî, *Şerh-i Kasîde-i Mîmiyye li-Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa, 1367/3, 113b; Abdülmecîd-i Sivâsî, *Şerh-i Kasîde-i Mîmiyye li-Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, 1755/16, 179b.

28 Gündoğdu, “Mevlânâ (ö. 672/1273)'nın Şathiyye Türünde Yazdığı Bir Gazelinin Şerhi,” 35.

29 Gündoğdu, “Mevlânâ (ö. 672/1273)'nın Şathiyye Türünde Yazdığı Bir Gazelinin Şerhi,” 45.

tap defter kullanmadan, sır denizinden içine doğanları” yazdığını belirtmesi onların çalışarak kazanılan kesbî ilme değil, hiçbir gayretleri olmaksızın Hakk’ın kendilerine bağışladığı ledünnî/ilâhî bir ilme sahip oldukları anlamına gelmektedir ki, bu şekilde akranlarına üstünlük kurdukları düşünülebilir. Sufilerin, ledünnî ilim sahibi olduklarını söylemek/ima etmek suretiyle kendilerini yüceltmeleri mevzusu, ferâğ kayıtlarındaki süre vurgusundan farklı bir yüceltme imgesi olduğu için bu konuya küçük bir parantez açmak yerinde olacaktır.

Tasavvufi bilginin kökeni ve mahiyetiyle doğrudan alakalı olan ledünnî ilim teorisi esas itibarıyla Kur’ânî delil olarak Kehf suresi 65’inci ayete³⁰ (ve Şiiler tarafından da Hz. Ali’ye) dayandırılmıştır.³¹ Ayette geçen “nezdimizden ilim verdiğimiz” mealindeki ifadeler tarafından özel bir ilim türü olarak algılanmış ve entelektüel bir çaba sarf etmeksizin, doğrudan Allah’tan veli kullara gelen bilgi olarak yorumlanmıştır. İsmail Hakkı Bursevi’ye göre, “Biz ona kendi katımızdan bir ilim verdik.” ifadesi, ledünnî olmayan, çalışarak insanlar tarafından elde edilebilen ilimleri, yani kesbî ilimleri kapsamaz. Burada kastedilen herhangi bir harici faktör bulunmaksızın doğrudan kalbe ilham edilen ledünnî ilimdir. Bu ilme ancak zühd ve takvada mesafe almış veli kullar sahip olabilir.³² Fahred-din Razi’ye göre ledünnî ilme sahip olmak yalnızca insanın riyazet ve mücadele ile his ve hayal gücünü zayıflatıp akıl cevherini ilahî nurlar ile parlatmasıyla mümkün olabilir. Bu sayede herhangi bir tefekkür ve teemmül gayreti olmadan bilgi edinilir ve ilimler mükemmelleşir.³³ İşte Harîrîzâde ve Abdülmecîd-i Sîvâsî’nin, kısa bir

30 (Kehf, 65): “فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا / Derken kullarımızdan bir kul buldular ki biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.”

31 Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmi,” *DİA*, 5, 188-189. Ayrıca sufiler Kehf/65 ayeti dışında “مَنْ عَدِلَ بِمَا عَلَّمَهُ وَرَكَّهَ اللَّهُ عَلَيْهِ مَا لَمْ يَعْلَمْ / Kim ki bildikleriyle amel ederse Allah Teâlâ ona bilmediklerini öğretir. (Ebû Nuaym, Hilyetü’l-Evliyâ, X, 15)” hadisini de kendileri için bir mektephane olarak tasavvur etmektedirler. Bkz. Oğuzhan Şahin, *İki Süfînin Mücadelesi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 271-273.

32 Mustafa Öztürk, “Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mito-su,” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15 (2003): 275.

33 Mehmet Gel, “XVIII. Yüzyıl Osmanlı’sında Tasavvufi Bilgiyi Tartışmak: Saçaklızâde ile Alemî Arasındaki Ledünnî İlim ve İlham Tartışmasına Dair Bir İnceleme,” *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018): 121.

zaman zarfında kendilerine ilham edilenleri yazdıklarını beyan etmeleri, risalelerin *çalakalem* olduğu endişesine binaen, af dileme maksatlı değildir.³⁴ Aksine bu sözler her iki müellifin de ledünnî/ilahî bir bilgi ile kalemi eline aldıkları anlamına gelmektedir. Hâl böyle olunca ledünnî ilmin doğası gereği ortaya çıkan metinler kusurlu değil mükemmel olacaktır. Yine benzeri bir şekilde Yûsuf Sinânüddîn'in, risalesini "irticâli olarak acelece" yazdığını beyan etmesi, esere fazla vakit ayıramaması nedeniyle hataya düşme endişesinden değildir. Zaten böyle bir endişe taşımış olsa müellif bunu muhtemelen kaydedirdi. Şeyhin burada gizliden gizliye muhataplarına vermek istediği mesaj, zatının ilm-i ledün ile donanmış olduğudur. Ledünnî ilmin "kesbî"den üstünlüğü aşikâr olduğuna göre, Şeyh Sinânüddîn Efendi ve birçok sufi kendini etraftakilerden daha üst bir konuma yerleştirmiş olmaktadır.

Aynı şekilde Halvetiyye'den Rusûhî Süleyman Efendi, sufilerin "Kim ki bildikleriyle amel ederse Allah Teâlâ ona bilmediklerini öğretir."³⁵ hadisinin mektephanesinde talim etmeleri nedeniyle birçok müşkül meseleyi kolaylıkla anlayabildiklerini söylemektedir. Rusûhî, ehlullah dediği bu sufilere kendini de dahil ederek dersini bizzat Hak'tan okuyan bu kişilerin *lâyüfhem* (anlaşılmazlık) makamında durduğunu, dolayısıyla bunların irfan denizinden her dalgıcın inci çıkaramayacağını belirtmektedir.³⁶ Bu sözlerden kimi

34 XVIII. asır Osmanlı'sında ledünnî ilmi tartışan Saçaklızâde ve Alemî Ahmed Efendi'nin birbirlerine reddiye olarak yazdıkları risalelerde "acele" ve "çalakalem" ifadeleri geçiyor. Alemî Ahmed Efendi, Saçaklızâde'nin, ledünnî ilim konusunda söyledikleriyle bazı zayıf talebeleri dalâlete sürüklememesi için, onun fikirlerini çürütmek adına, "acelece" bir risale yazdığını belirtiyor. Saçaklızâde ise Alemî Ahmed Efendi'ye cevaben şunları söylüyor: "O bizim sözümüzü hakkıyla düşünmedi ve itirazlarını da *çalakalem* yazdı. Lâkin ben onun risalesini hakkıyla inceledim, itirazlarının cevaplarını basiret sahibi kimselere doğrunun ortaya çıkması için yazdım." Bkz. Gel, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı'sında Tasavvufî Bilgiyi Tartışmak," 165. (Risalenin tahkik ve tercümesi Orkhan Musakhanov tarafından yapılmıştır.) Anlaşıldığı kadarıyla Saçaklızâde, Alemî'nin risalesini çalakalem yazmasını fikrî bir hamlık ve eksiklik olarak sunuyor; bu sebeple reddiyenin çok da dikkate alınmaması gerektiğini ima ediyor. Saçaklızâde'nin sözlerinden, ledünnî ilim için eksiklik teşkil etmeyen irticalen yahut çalakalem yazmanın, kesbî ilim için bir nakısa olduğu sonucu ortaya çıkıyor.

35 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, X, 15. Bu hadisin tahrir ve değerlendirmesi için bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 311.

36 Münîrî-yi Belgradî, *Şerh-i Kaside-i Süleyman*, 1b-2a. Ledünnî ilme ulaşanların derslerini bizzat Hak'tan okudukları sufiler arasında epeyce •

sufilerin kendilerini ehl-i zâhirden ilmen üst konumda gördüğü sonucunu çıkarmak mümkündür.³⁷ Durum buysa bazı sufilerin metinlerinde geçen “fakîr, hakîr, abd-ı za‘îf, kemter” gibi tevazu yüklü kavramları nasıl anlamak gerekir? Kanaatimizce bu tür kavramlar, sufinin insanlar nezdindeki değersizliğinden ziyade, ya Hak nezdindeki değersizliğini ifade etmektedir ya da bunlar klasik metinlerde “ben”in yerine kullanılan kalıp ifadelerdir. Aksi takdirde bazı konularda ulemaya tepeden bakan kimi sufilerle rakiplerine üstünlük kurmak için tenkitler yağdıran Sûdî-i Bosnevî (ö. 1599?) tarzındaki şârihlerin bu tavırları “fakir hakir” tevazusuyla çok da bağdaşmamaktadır.

Sebeb-i Teliflerdeki Yüceltme İmgeleri

Ruhani Telkin yahut Emirle Telifte Bulunma

Bazı müellifler, bir konuda telifte bulunması yahut bir eserinde düştüğü hataları düzeltmesi için rüyada talimat aldığını belirtmektedir. Büyük ölçüde sufiler arasında yaygın olan rüyada talimat alma, kanaatimizce hem eseri hem de müellifi yüceltici bir niteliğe sahiptir. Zira müellif bu sayede keşif ve keramet sahibi olduğunu ima ederek kesbî değil ledünnî bir ilimle donatıldığını dile getirmektedir. Nasıl ki rüyada bir pirin elinden bade içen aşık, halk indinde daha itibarlıysa, keşif ve keramet ehli sufi de o derece itibarlıdır.³⁸

yaygın bir görüş gibidir. Söz gelimi Bayrami-Melami şeyhi İsmâil-i Ma‘şûkî'nin şu beyti de aynı hususun altını çizmektedir: “İrişen ilm-i ledünne dersini Hak’dan okur / Bunda Hakk’ı bilmeyenin anda imyâsı nedür.” Beyit ve şerhi için bkz. Âyinezâde Mehmed Şemseddîn Sirozî, *Şerh-i Manzûme-i Su‘âlât-ı Çelebi Sultân*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin 1464/2, 12b.

37 Ulema ve sufiler arasındaki gerginliğin bir parçasını teşkil eden, sufilerin kendilerini ilmen yüksekte görüp ulemaya üst perdeden bakmasıyla ilgili Münîrî-yi Belgradî'nin şu sözleri, Halvetiyye'den Rusûhî Süleyman'ın, ulemayı aşağılamayı bir âdet haline getirdiğini ortaya koymaktadır: “Gâlibâ dimâğında bu gurûr temekkün bulduğu cihetile ve üstâz Kuşeyrî[nin] *bü-yüklere hürmeti ve onlardan utanıp çekinmeyi bir kenara attılar* beyânı suretiyle *Keşşâf* sâhibine dahl ve *Kâdî* ve sâyir müfessirine ta'arruz itmesi 'âdeti idi. 'Alâ-mele'i'n-nâs te'ahhur göstermeyüp *Keşşâf* sâhibi bu mahalli kapu ardında söylemiş gibi *fulân kimesne bu mahalde uyumış gibi* diyü 'uzemâ-yı 'ulemâya ta'n ideridi.” Münîrî-yi Belgradî, *Şerh-i Kaside-i Süleyman*, 13a.

38 Konumuz olmamakla birlikte şathiye söylemek de bir tür yüceltme imgesi olarak algılanmıştır. İsmail Hakkı Bursevi'nin söylediğine göre sufiler ↔

Bu bağlamda üzerinde duracağımız ilk örnek Salâhuddîn-i Uşşâkî'nin (ö. 1782) *Zeylû'l-Kitâb bi-Ahseni'l-Hitâb* adlı risalesidir. Risalenin hemen başlarında telifin hikayesi diyebileceğimiz bir kısım bulunmaktadır ki gerçekten dikkate değerdir. Buna göre Salâhuddîn-i Uşşâkî, İbn Arabî'nin (ö. 1240) tenkit ve reddiyelere konu olan “Eşyâyı icâd eden o zâtı tesbîh ederim ki O, eşyanın *aymıdır*.” sözünü açıklamak için *Miftâhu'l-Vücûd* isimli bir risale yazar. Risale tamamlandıktan sonra İbn Arabî, Şeyh Salâhuddîn'in rüyasına girer ve ona eserin bir noktasında hataya düştüğünü söyler. Uşşâkî Şeyh, İbn Arabî'nin “nokta”dan kastının ne olduğunu anlayamadığından rüyada cevap veremez. Uyandıktan sonra da Şeyh'in kastının ne olduğunu anlamak için epeyce uğraşır, ancak bir sonuca ulaşamaz. Uyku galebe çalınca İbn Arabî tekrardan rüyasına girerek bahsi geçen kusurun “muhih”te olduğunu belirtir. Şeyh Salâhuddîn, muhihte ne türden bir hataya düştüğünü rüyada İbn Arabî'ye soramaz. Uyandıktan sonra da tüm çabasına rağmen meseleyi yine idrak edemez. Üçüncü defa uykuya vardığında Şeyh'in, *Miftâhu'l-Vücûd* da düştüğü kusurun “muhihin takrîrinde” olduğu İbn Arabî tarafından kendisine söylenir. Şeyh Salâhuddîn, rüyada İbn Arabî'nin ruhaniyetinden aldığı feyz sonucu, *Miftâhu'l-Vücûd* da, Fussilet suresi 54'üncü ayetin tefsirinde hata ettiğini anlar. Bu noksanı gidermek için de İbn Arabî'nin mukaddes feyzlerini kendine kılavuz edinerek *Miftâhu'l-Vücûd*'a zeyl olan *Zeylû'l-Kitâb bi-Ahseni'l-Hitâb*'ı yazar.³⁹ Salâhuddîn-i Uşşâkî'nin, İbn Arabî'den rüyasında ihtar, feyz ve telkin alarak eserinin eksiklerini tamamlaması müritleri ve halkın indinde hem kendinin hem de eserinin kıymetini yükseltmiş olmalıdır.

Rüyada alınan emirle telifte bulunmaya asıl yaygın örnek *Fusûsu'l-Hikem*'dir. *Fusûs*'un dibacesindeki kayda göre Hz. Peygamber elinde bir kitapla İbn Arabî'nin rüyasına⁴⁰ girerek ona,

arasında şathiye söylemek manevi rütbenin ispatı olarak kabul edildiğinden, bazı sufiler şathiye söyleyerek akranları arasından sıvırmeye çalışmışlardır. İsmail Hakkı Bursevi, *Bitmedik Ot Dibinde Doğmadık Bir Göcen, Şerh-i Nazm-ı Ahmed*, haz. Cemâl Kurnaz ve Mustafa Tatçı (Ankara: Akçağ Yayınları, 2000), 26. Bu noktadan bakınca sufi şairlerin, rüşlerini ispat için şathiye söyledikleri ve bu şekilde şöhret sahibi olmak istedikleri anlaşılmaktadır.

39 Türer ve Gündoğdu, “Salâhuddîn-i Uşşâkî'nin Vahdet-i Vücûdla Alakalı İki Risalesinin,” 623-24.

40 Orijinal metinde rüya yerine “mübeşşire” kullanılmıştır ki Ahmed Avni Konuk'un şerhinde bu kelimeye rüyâ-yı sâdika/sâliha anlamı verilmiştir. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*, haz. Mustafa •

“Bu Fusûsu’l-Hikem kitabıdır. Bunu al ve nâsa [insanlara] ihraç et. Bununla intifâ’ etsinler.” şeklinde emirde bulunur. İbn Arabi, Resulullah’ın rüyada kendisine uzattığı kitaptan bir harf eksik ya da fazla olmadan, bu talebi yerine getirir. Eserin dibacesinde, İbn Arabi’nin *Fusûsu’l-Hikem*’in mütehakkimi değil, mütercimi olduğu ve ancak kendisine söyleneni yazdığı kuvvetle vurgulanmaktadır.⁴¹ Hatta o derecededir ki Fusûs şârihlerinden Abdullah-ı Bosnevî’nin (ö. 1644) belirttiği üzere, eserin adı dahi İbn Arabi’ye ait olmayıp rüyada Hz. Peygamber tarafından bildirilmiştir.⁴²

Ahmed Avni Konuk (ö. 1938) *Fusûs*’taki “bilgi”nin mahiyeti, kaynağı ve İbn Arabi’ye neden ilham edildiği hususuna da açıklık getirmektedir. Buna göre, bütün evliya ve enbiya, ilim ve hikmeti Hz. Muhammed’in nebilîğinin batını olan velâyet-i hâssa-yı Muhammediyye’den⁴³ almaktadır. Tıpkı bütün diğer ilim ve hikmetler gibi *Fusûsu’l-Hikem* de velâyet-i hâssa-yı Muhammediyye’den İbn Arabi’ye verilmiş ve kendisi bu ilmin tek harfini dahi değiştirmeksizin istidat sahiplerine tebliğe memur kılınmıştır. Ahmed Avni Konuk’un vurguladığına göre işte alemdeki ilim ve hikmetin kaynağı -lâtaayyün denen- Hakk’ın gizlilik mertebesidir. İlim ve hikmet oradan ikinci mertebe olan Hakikat-ı Muhammediyye’ye oradan da ulü’l-emr olan halifelerinin kalbine ilham olunmaktadır. Konuk, nübüvvetin varisi olması nedeniyle ulü’l-emrin İbn Arabi olduğunu⁴⁴ dolayısıyla *Fusûs*’un onun kalbine ilham edildiğini belirtmektedir.⁴⁵ İbn Arabi’nin mütehakkim

Tahrallı ve Selçuk Eraydın, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 97.

41 Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 97-104.

42 Abdullah-ı Bosnevî, *Tecelliyâtu Arâ’isü’n-Nusûs I*, (İstanbul: Matba’a-yı Âmire, 1290), 72.

43 Velâyet-i hâssa-yı Muhammediyye, Hz. Peygamber’e özgü bir velilik makamı olarak anlaşılabilceği gibi İbn Arabi sistematığının ikinci mertebesi olan “Hakikat-i Muhammediyye” olarak da düşünülebilir. Ahmed Avni Konuk’un izahından, kastın Hakikat-i Muhammediyye olduğu anlaşılacaktır. Bkz. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 102-103.

44 Şârih bu sözleriyle İbn Arabi’yi nebi ilan ediyor değil. Sanırsız ki bu ifadenin arkasında “salih rüyanın, nübüvvetin kırk altı cüzünden bir cüz olduğu” anlayışı yatmaktadır. Hz. Peygamber’e vahyin altı ay rüyâ-yı sâliha [salih rüya] ile gelmesiyle İbn Arabi’nin rüyada Hz. Peygamber’den ilham alması arasında bağ kuran şârih, Şeyh-i Ekber’i nübüvvetin varisi olarak yorumluyor.

45 Bilginin kaynağı ile ilgili bu kısmı vahdet-i vücud terminolojisi ile daha detaylı okumak için bkz. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 99-100.

değil mütercim olması mevzuysa yine *Fusûs*'un hangi kaynaktan beslendiğiyle doğrudan alakalıdır. Zira ondaki ilim ve hikmetler öncelikle ehadiyyet mertebesinde âlem-i ervâha⁴⁶ sonrasında âlem-i ervâhtan Şeyh-i Ekber'in kalbinin bâtınına ve oradan da kalbinin zâhirine ilkâ olunduğundan İbn Arabi mütercim vazifesinde inmektedir ki vazifesi sadece kendisine rüyada verilen ilmi (manayı) nakletmek, ona hiçbir şekilde kendi görüşlerini karıştırmamaktır. Eğer ki Şeyh-i Ekber, *Fusûs*'un sadece mütercimi ise mütehakkimi kimdir? Ahmed Avni Konuk bu soruya *Fusûs*'un lafzı, manası, tertibi ve yazılması tamamen ilkâ-yı Hak'tır şeklinde cevap vererek mütehakkimin Hak olduğunu vurgulamaktadır. Konuk, ayrıca *Fusûsu'l-Hikem*'e saldıranları da şu sözlerle uyarmaktadır: Bu kitaba itiraz etmek tamamen Hz. Peygamber'e itiraz etmektir ve her müminin bundan kaçınması gerekir. *Fusûs*'un ilim ve hikmetini anlayamayanlar kusuru kendi kabiliyetlerinde aramalıdır.⁴⁷

Sofyalı Bâli'nin (ö. 1553) *Şerhu'l-Fusûs*'u da tıpkı *Fusûsu'l-Hikem* gibi ruhani bir talimatla telif edilmiştir. Bâli Efendi, Kasım Çelebi'nin (ö. 1518) hizmetinde bulunduğu dönemde onun emriyle bağ ve bahçe tımarıyla uğraşırken İbn Arabi ona görünmüş ve *Fusûs* adlı kitabının bazı müşküllerini halletmesi için eline birkaç yaprak vermiştir. Sofyalı Bâli zaviyeye dönüp de bu vakayı Kâsım Çelebi'ye nakletmek isteyince, şeyhin çok daha önceden, olup bitenden haberdar olduğunu kendisine anlattığı şu anekdotan anlamıştır:

“Bundan akdem ‘âlem-i misâlde Hazret-i Resûl-i ekrem (s.a) mahzarında Şeyh Muhyiddin Hazretleri, ekâbir-i ümmetünden biri benüm kitâbumı şerh idüp hucub-ı şübehât-ı mu’dilesini def ü ref eylemek recâ iderin didükde, ben dahı hemân Hazret-i Risâlet-menzilete niyâz idüp bu sa’âdet benüm halifelerimün birine nasîb olsun diyü tazarru’ itdigümde, benüm bu mültemisüm karîn-i kabûl olup ol *şerhün yazıl* ması sana nasîb olmak mukarrer oldığına işâret buyurıldı. Bu ma’nâ

46 Âlem-i ervâh, vahdet-i vücudun yedili tasnifinin dördüncü mertebesidir.

Hakk'ın, üçüncü mertebe olan a'yân-ı sâbiteden yani ilmî suretler mertebesinde ruhlar mertebesine inmesidir. Bu mertebe cisimsel olmayıp varlık burada bir renk, şekil, zaman ve mekâna sahip değildir; tamamen manevidir. Âlem-i ervâh, insan duyularıyla kavranamadığından “âlem-i gayb, âlem-i ulvî ve âlem-i melekût” gibi isimlerle de anılır. Bkz. Hüsametdin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990), 53-54.

47 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 97-104

bizüm çokdan ma'lûmumuzdur. İmdi Allâh mübârek eylesün diyüp hatm-i kelâm eyledi.”⁴⁸

Bu tür rüya hikayelerinin ilgili sufiye prestij kazandırdığına şüphe yoktur.⁴⁹ Müellif, bu şekilde gaybın tercümanı gibi addedilirken, kaleme aldığı eser(ler)ine de etraftan kutsiyet atfedilmektedir. Ayrıca etrafındaki spekülâtif atmosfer göz önüne alındığında bu tür rüyaların, İbn Arabi ve eserlerine saldıranlara karşı bir zırh niteliğinde olduğu da söylenebilir. Diğer taraftan bahsi geçen rüyalar, *Fusûs* gibi yıllarca tartışılmış bir eseri *keşf*, *ilhâm* ve *ilkâ* gibi kavramlarla meşru gösterme çabası olarak da yorumlanabilir. Zira rüyanın bilgi kaynağı olması mevzusu tartışmalı olduğundan İbn Arabî'nin *Fusûs*'la ilgili rüyasına da ihtiyatla yaklaşmıştır. Bu bağlamda Münîrî-yi Belgradî, insanın ilm-i zâhirde yani kesbî ilimlerde yanılma ihtimalinin yüksek olduğunu, ilm-i bâtında ise şeytanın insana vesvese verip hayali *hâl* zannetmesine sebep olabileceğini belirterek *Fusûs*'u saran bu manevi atmosferin bir vesveseden ibaret olabileceğine dair ihtarda bulunmaktadır.⁵⁰

Ruhani bir emir yahut telkinle yazılan eserlere iki örnek daha vermek istiyoruz. İlk örnek Sünbüliyye tarikatının şeyhi iken Sultan III. Murat tarafından Medine şeyhülharemi olarak vazifelenendirilen Yûsuf Sinânüddîn Efendi'nin (ö. 1581) Hz. Peygamber'i rüyada görmenin keyfiyetine dair kaleme aldığı *Tenbîhü'l-Gabî fî Rü'yeti'n-nebî* risalesidir. Risalenin sebab-i telif kısmından öğrendiğimize göre, Şeyh Yûsuf Sinânüddîn gaybdan gelen bir işaretle Hz. Peygamber'i müşahedeye dair Türkçe bir risale yazmaya niyet eder. Bu amaçla Sahih-i Buhari'deki hadisleri incelemeye başlar. Ancak bu niyetini gerçekleştirilmede kararsız kalır. Yûsuf Sinânüddîn'i harekete geçiren ise Hz. Peygamberin soyundan Şeyh Ahmed Hadravî'dir. Ramazan'ın onunda Yûsuf Sinânüddîn'i ziyarete giden Ahmed Hadravî ki, o güne kadar Yûsuf Sinânüddîn'i hiç ziyaret etmemiştir, şeyhe şöyle bir müjde verir: “Yâ Yûsuf bin Ya'kûb sana

48 Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâ'iku's-Şakâ'ik*, haz. Abdülkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 522.

49 Süflilerin rüyaları/rüya hikayeleri ile ilgili bir çalışma için bk. Aslı Niyazioğlu, “On Altıncı Yüzyıl İstanbul’unda Halveti-Sümbüli Şeyhlerinin Rüyaları ve Osmanlı Biyografi Yazıcılığı,” *Doğu Batı* 53 (2010): 21-35.

50 Münîrî, *Şerh-i Kaside-i Süleymân*, 18a-18b. Münîrî, ilm-i bâtını talep edenlere şeytanın hile ve vesvesesini anlatmak için Hac suresi 52'nci ayete işarette bulunuyor: “Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman, şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın.”

beşâret ola ki bu gece sülüs-i ahîrde ceddüm Muhammed Mustafâ sallallâhu ‘aleyhi ve sellemi gördüm. Sana selâm idüp sipârîş itdi ki ol tasmîm itdigün niyyeti tetmîm eylesin. İnşâ’ allâhu te‘âlâ nef‘ [i] ‘azîm ve bereketi ‘amîm olacakdur buyurdu.”⁵¹ Ahmed Hadravî’nin sözlerinden sonra Yûsuf Sinânüddîn Efendi şükür secdesine kapanıp Hz. Peygamber’in bu emrini yerine getirmek için risalesini yazmaya başlamıştır. *Tenbîhü’l-Gabî*’nin, rüyaya çok ehemmiyet veren Sultan III. Murat’ı sahtekâr rüyacılara karşı uyarmak için yazıldığını düşünmemiz için de risalede ipuçları bulunmaktadır.⁵² Bu bağlamda eğer ki Sultan bir “vârid-i gabî”⁵³ ile Hz. Peygamber’i rüyada görmenin keyfiyetini müşavere etmek durumunda kalırsa bu risale sayesinde onun şerrinden emin olacak; Hz. Peygamber’i rüyada gördüğünü iddia ederek bundan maddi ve manevî menfaat temin etmeye çalışan ile, gerçekte göreni birbirinden ayırabilecektir. Tabii böyle bir amaçla kaleme alınan *Tenbîhü’l-Gabî*’nin asıl icazetini Hadravî’nin rüyasından alması da ilginçtir.⁵⁴

51 Dil içi çevirisi: “Ey Yûsuf bin Yakûb, sana müjdeler olsun ki bu gece rüyamda ceddüm Hz. Muhammed’i gördüm. Sana selam edip sipariş etti ki yazmaya niyetlendiği o kitabı tamamına erdiresin. İnşallah faydası ve bereketi çok büyük olacaktır.” Yûsuf Sinânüddîn, *Tenbîhü’l-Gabî fi-Rü’yeti’n-nebi* (İstanbul: Mekteb-i Tıbbiye Matbaası, 1300), 4.

52 Yûsuf Sinânüddîn, *Tenbîhü’l-Gabî*, 3-4. Sultan Murat’ın rüyalarına dair bkz. Özgen Felek, “Dreams and Visions as a Means of Murâd III’s Self-Fashioning,” *Dreams and Visions in Islamic Societies*, ed. Özgen Felek ve Alexander D. Knysh, (New York: Suny Press, 2012), 249-72; Özgen Felek, *Kitâbü’l-Menâmât: Sultan III. Murad’ın Rüya Mektupları* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012).

53 *Tenbîhü’l-Gabî*’de geçen bu kavramla, müellif muhtemelen Hz. Peygamber’i rüyada görmenin keyfiyetini bilmeyip gördüğünü iddia eden ahmakları kastetmektedir. Bkz. Yûsuf Sinânüddîn, *Tenbîhü’l-Gabî*, 3-4.

54 Rüyaların gücü sadece telife ön ayak olmaktan ibaret değildir. Bazı rüyalar sultanları etkileyerek devlet siyasetine en üst kademedeyen tesir etmiştir. Bu bağlamda Halvetiyye’den Nûreddinzâde’nin rüyası, ömrünün son demelerini yaşayan Kanuni’yi Zigetvar seferine çıkmaya mecbur bırakmıştır. Buna göre Nûreddinzâde bir gece rüyasında Hz. Peygamber’i görmüş ve Hz. Peygamber ona Süleyman’ın neden kâfirler üzerine cihat etmediğini sitemkâr bir şekilde sormuştur. Rüya sultana nakledildikten sonra sultan sefere çıkmak zorunda kalmıştır. Bu rüyanın anlatımı ve rüyaya dair genel bir çerçeve için bkz. Nev’izâde Atâyî, *Hakâ’iku’l-Hakâ’ik fî Tekmiletî’ş-Şakâ’ik*, cilt 1, haz. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 705-706; Mehmet Tabakoğlu, “Nureddinzade, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı,” (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2016), 52-53.

İkinci örnek Şah Veliyy-i Ayntâbî'nin (ö. 1597'den sonra) *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye* adlı risalesinin telif sürecine dairdir. Tıpkı *Tenbîhü'l-Gabî*'nin telifinde olduğu gibi bu risalenin telifinde de Hz. Peygamber'in "etkisi" göze çarpmaktadır. Risaleden öğrendiğimize göre Halveti Şeyh'in uzun süredir zihnini kurcalayan üç soru vardır: Veysel Karani, Hz. Peygamber'in muhabbet ateşiyle kavrulurken neden ona kavuşarak safa üzere olmadı? Hz. Ebu Bekir bütün mal ve mülkünü dağıtarak neden fakrı [fakirliği] tercih eyledi? Hz. Ali, Hz. Peygamber'den sonra neden hilafet iddiasında bulunmadı? Şah Veliyy-i Ayntâbî zihnini kurcalayan bu soruların cevabını şu şekilde öğrenir: Rebiülevvel ayının bir gecesinde, teheccüd vakti uyku ile uyanıklık arasındayken Hz. Peygamber şeyhe görünür ve şeyh bu muhabbet ateşi ile gözyaşına boğulur. Kendinden geçmiş bir haldeyken Veysel Karani elinden tutarak onu Hz. Peygamber'in huzuruna götürür. Huzurda okuması için kendisine Hz. Peygamber tarafından bir mektup verilir. Şeyh, mektubu okumaya başlayınca kafasına takılan hususların orada anlatıldığını görür ve gözyaşları içinde uyandıktan sonra mektupta zikrolunan her bir hadisin remzini beyan etmek için risalesini yazmaya başlar.⁵⁵

Yukarıdaki örneklere genel olarak bakılacak olursa, *Zeylû'l-Kitâb* hariç diğerlerinin tamamı Hz. Peygamber'in rüya yahut başka bir vasıtayla müellifleri yönlendirmesi sonucu telif edilmiştir. *Zeylû'l-Kitâb* ise İbn Arabî'nin ilhamıyla kaleme alınmıştır. Şah Velî'de olduğu gibi rüyada Hz. Peygamber'in onu talim etmesi, *Fusûs*'la şerhi örneğinde olduğu gibi, eserlerin baştan sona bütün metinlerinin müelliflere ilham edilmesi ve Salâhuddîn-i Uşşâkî'de olduğu gibi *Miftâhu'l-Vücûd*'daki hatanın İbn Arabî tarafından rüyada düzeltilmesi gibi örneklerin, sufiler arasında epeyce yaygın olup hem kutsal hem de sorgulanmaz bir bilgi kaynağı olarak görüldüğü aşikârdır. Bu yüzden bu tür rüya hikayelerinde müellifler her ne kadar mütehakimlikten mütercimliğe indirilmiş olsalar da kanaatimizce kendilerine ilkâ edilen ledünnî ilim sayesinde ciddi bir prestije kavuşmuşlardır.⁵⁶ Öte taraftan, eserini rüya yahut başka bir

55 Raşit Çavuşoğlu, "Şâh Velî Ayıntâbî'nin el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye Adlı Risalesi ve Tahlili: Üç Hadis Üç Hakikat," *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017): 377-79.

56 Fakat kelâm alimleri rüyayı kesin bilgi vasıtası olarak görmediklerinden, rüyada Hz. Peygamber'i görerek ondan talimat aldığını söyleyenlere itibar etmemiş; bunu da "Uyanıncaya kadar uyuyan kişiden kalem kaldırıldı. ⇨"

vasıtaıyla ulu kişilere isnat etmenin tartışmalı durumlarda sorumluluktan kurtulmak gibi bir tarafının olduğunu da hatırdan çıkarmamak gerekir.

Dış Faktörlerin Etkisiyle Telifte Bulunma

Klasik metinlerde göze çarpan bir diğer husus da müellifin eserini etraftan gelen baskıyla yazdığını beyan etmesidir. Metne yerleştirilen telifte zorlayıcı bu figürler, görünüşte tevazu ifade etse de kabiliyet ve ilmî donanımı vurgulandığından müellif için dolaylı bir yüceltme imgesi anlamına gelmektedir. Bu tür baskılar yakın çevreden olabileceği gibi devlet ricalinden, söz gelimi, sultandan da olabilir. Bunlara bazı eserlerde karşımıza çıkan esrarengiz bir hüviyete sahip gâibden seslenen anlamındaki *hâtiî* de ekleyebiliriz.⁵⁷

Özellikle sultanın emrine matuf olan müellifler için bu durum şüphesiz ki kayda değer bir övünme vesilesidir. Bu bağlamda *Şerh-i Mesnevi* müellifi Şem'î'nin (ö. 1602-3?) *Mesnevi*'yi III. Murat'tan gelen emirle şerh ettiği şu satırlardan anlaşılmaktadır: "Sene hams u tis'in tis'a-mi'e Rebî'ü'l-ülânun evâyilinde berr ü bahrun sultânı ve şark u garbun sâhib-kırânı merhûm u magfûrun-leh tâbe serâhu Sultân Murâd Han bin Sultân Selîm Han tarafından bu Şem'î-yi hakîr-i pür-taksîre Mesnevî-yi şerîfün lisân-ı Türki ile şerh olunması için fermân-ı 'âlî-şân irişdi."⁵⁸ Şem'î, bu emir üzerine *Mesnevi*'nin ilk beş cildini şerh etmiştir. Fakat altıncı cildin şerhine başlamadan Sultan Murat'ın vefat etmesi, kendisine açılan saray kapılarının kapanabileceği anlamına da geldiğinden şârih derin bir hüzne gömülmüştür. Altıncı cildin şerhi için saraydan işaret bekleyen Şem'î, bunu göremeyince -yeni sultana kendini tanıttmanın tek yolu olan- *Mesnevi*'nin son cildini hâtiften gelen bir ses ile şerh etmek zorunda kalmıştır. Bu gizemli ses şârihe, "Ey gam deryasına batan, ey ateşler içinde yanan sana müjdeler olsun ki maksûdunu gerçekleşt-

(Buhârî, "Talâk," 11; "Hudûd," 22; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17)" hadisine isnat etmiştir. Bkz. İlyas Çelebi, "Rüya," *DİA*, 35: 307.

57 *Hâtiî*nin klasik edebiyat metinlerindeki yansıması için bkz. Mine Mengi, "Divan Şairinin Görünmez Seslenicisi Hâtiî," *Osmanlı Araştırmaları*, XXV (2005): 187-201.

58 Dil içi çevirisi: "995 yılı Rebiülevvel ayının başlarında, kara ve denizlerin sultanı, şark ve garbın sahib-kıranı Sultan Selim Han oğlu merhum Murat Han tarafından hakir Şem'î'ye *Mesnevi*'nin Türkçe şerh edilmesi için ferman ulaştı." Orijinal metin için bkz. Sait Yilter, "Şem'î Şem'ullâh Şerh-i *Mesnevi* (VI. cilt)," (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016), 84.

tirecek cihanın rızkını temin eden Sultan Mehmed Han tahta çıktı; bu kitabın dibacesini onun namıyla namlandırıp yüce makamına arz eyle.”⁵⁹ demek suretiyle onu şerhe teşvik etmiştir.

Telifte zorlayıcı figürlerden olan yakın çevrenin teşvikiyle eser vermekle de sebep-i teliflerde sıkça karşılaşılmaktadır. Bu noktada iki örnek üzerinde durmak istiyoruz. Bunlardan ilki, Eşrefzâde'nin “Tecellî şevk-i dîdârun beni mest eyledi hayrân / Ene'l-Hak sırrını cânım anınçün kılmağı pinhân” matlalı kasidesine Salâhuddîn-i Uşşâkî'nin yazdığı şerhtir. Risaleden öğrendiğimize göre Uşşâkî Şeyh'e ihvan-ı safadan bir aziz gelerek Eşrefzâde'nin kasidesinin *i'râb* ve *binâ* ka'idelerine uymadığını, ayrıca bu kasidenin şer'an caizliğine dair de tartışmalar bulunduğunu belirtmiş ve ondan kasidenin teviline istemiştir. Uşşâkî Şeyh her ne kadar çeşitli bahanelerle kurtulmaya çalışsa da muvaffak olamamış ve kasidenin şerhine başlamıştır.⁶⁰

İkinci olarak ise Mîr Hüseyin-i Muammâyî'nin risalesine Lâmi'î Çelebi (ö. 1532) tarafından yazılan *Hall-i Mu'ammeyât-ı Mîr Hüseyin* adlı eserin sebep-i telif kısmı üzerinde durmak istiyoruz.⁶¹ Kısaca aktarmak gerekirse, etraftan bir dost, elinde Mîr Hüseyin'in muammalarını içeren bir tomar kağıtla Lâmi'î'nin Bursa'daki evine uğrar. Müellif o vakitler teliften elini ayağını çekmiş vaziyettedir. Selam faslından sonra bahsi geçen kişi, Mîr Hüseyin'in muamma anahtarının Lâmi'î'de olduğunu belirterek ondan muammaları şerh eden bir risale kaleme almasını ve bunu şehrin ediplerine göndermesini ister. Dostların isteklerini çeşitli bahaneler göstererek yerine getirmemek dostluk hukukuna uymaz diyerek muammaların yazılı olduğu tomarı Lâmi'î'nin önüne koyar. Başka çıkar yol bulamayan Lâmi'î eseri şerhe başlar.⁶² Aslında bu eserin sebep-i telif kısmı mahiyet bakımından çok farklı olmasa da Salâhuddîn-i Uşşâkî'de olduğu gibi tamamen basit bir tarzda kaleme alınmış da değildir. Birçok eserde üç beş satırlık basit cümleler şeklinde olan bu kısım Lâmi'î'de yaklaşık üç yapraktır. Lâmi'î, riseleyi şerh etmesi için ısrar eden arkadaşının sözlerini süslü bir dille okuyu-

59 Yilter, “Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî,” 84.

60 Salâhuddîn-i Uşşâkî, *Nutk-ı Eşrefzâde Şerh-i Salâhî Abdullâh Efendi*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 832/1, 1b-2a.

61 Lâmi'î Çelebi'nin bu eserine dair yayın aşamasındaki notlarını benimle paylaşan Turgut Koçoğlu'na teşekkür ederim.

62 Lâmi'î Çelebi, *Hall-i Muammeyât-ı Mîr Hüseyin*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 480/1, 1b-4a

cuya aktarır. Arkadaşı araya şiirler sıkıştırarak risaleyi şerh etmesi için onu iknaya çalışır. Normalde ilmî donanım bakımından daha düşük kişiler, kendileri gibi olanların istifade edebilmesi için müelliflere baskı yaparken, Lâmi'î'ye gelen kişi, belîğ üslubundan anlaşılabacağı üzere, pek de öyle gözükmemektedir.⁶³ Bu yüzden Lâmi'î Çelebi'nin, bu risaleyi kaleme alma sebebinin, gerçekte Bursa'daki evine gelerek birkaç gün kendisiyle Mîr Hüseyin'in muammalarını tartışan arkadaşı olup olmadığı sorusu akla gelmektedir. Başka bir deyişle bu risalenin sebep-i telif kısmı kurgusal mıdır, yoksa böyle bir olay gerçekten vuku bulmuş mudur?⁶⁴ Şayet sebep-i telifteki

63 Müellif, bu kişinin sözlerini risalede şöyle aktarmıştır: “Gördüm ki ihvân-ı safâdan ve hullân-ı vefâdan biri [...] şöyle ki, resm-i dûstân-ı bî-tekellûf ve kâ'ide-yi yârân-ı pür-telattufdur, içerü girdi. Sicill-i şeref-kirdâr elinde bir tûmâr var. Ba'de ref'i's-selâm ve fethi'l-kelâm, eyitdi ki işbu tûmâr-ı gonca-misâl, gül-i sad-berg-i 'irfân u kemâl ve lâle-zâr-ı esmâ-yi zü'l-celâl ve'l-cemâldür. Belki nev-bâde-yi bûstân-ı berâ'at ü fesâhat ve 'usâre-yi şekkeristân-ı sihr ü melâhatdür ki Mîr Hüseyin-i Nişâbüri-yi Mu'ammâyî[nün] [...] bâğçe-yi fikr ü hayâlinde neşv ü nemâ bulmuşdur ve âb-ı revân-ı tab'-ı dil-cûyü birle su olup hod-nümâ olmuşdur ve nesim-i eltâf-ı behişt-âsâsından açılmışdur ve bûy-ı dil- âvîz-i cân-fezâsıyla ehl-i 'irfân dimâğın mu'attar kılmışdur. Ya'nî yüz beyt-i musanna' belki yüz kasr-ı mülemma'dur ki toksan tokuz esmâ-yi hüsnânun cevâhir ü zevâhirile mânend-i hazâ'in-i la' ü dürr her hücreninün derûmü pür. Egerçi kim ol ebyât-ı pür-nikâtun ebvâbı kufl-i imtinâ' ile muğlak u bestedür ammâ câm-ı revzenlerinden cevâhirinün tâbî âftâb-ı rahşân bigi semekden simâka peyvestedür [...] işbu hazâ'in-i pür-defâ'inün miftâhına mâlik ve bu tulsım-ı sîmyâ-kısmun fethine kâdirsin. Mes'ûldür ki bu nukûd-ı cevâhirün üzerindeki mühr-i 'ukûdını hall eyleyüp dürer-i gurer-i meknûnını mâl ü menâl-i mahzûnını ihvân u hullâna temâşâ itdüresin, belki zurefâ-yı devrân ve 'urefâ-yı cihâna yagma itdüresin. Nazm: *Bu yağmaya üşüip âlem şegaftan / Tutup dâmenler açsun her taraftan / Alursa şâh idinsün tâc-ı târek / Bulursa kul ana olsun mübârek*. Bu dahı erbâb-ı kerem yanında mu'ayyen ve ashâb-ı şiyem katında müberhendür [...] Ebvâb-ı eltâfî ahhâb yüzine sedd ve murâd- ehibbâyü özü ü bahâne ile reddeylemek tarik-i fütüvvetden dür ve meslek-i mürüvvetden mehcûrdur. Böyle diyüp ol nâmeyi önüme kodı ve ta'arruz-künân bu beyti okudu. Beyt: / وما كل ما تهوى النفوس بنافع / ولا كل ما تخشى القلوب بضائر
Lâmi'î Çelebi, *Hall-i Muammeyât-ı Mîr Hüseyin*, 2a-2b.

64 Benzeri akıl yürütmeler, Fuzuli'nin *Şikâyetnâme*'si için de yapılmıştır. Fuzuli'nin *Şikâyetnâme*'yi, evkaftan günlük dokuz akçesini alamayıp memurlara kaptırdığından, hâlini Nişancı Mustafa Çelebi'ye arz etmek için mi kaleme aldığı mevzusu tartışılmıştır. Bu noktada, Abdülkadir Karahan XVI. asırda çeşitli çarpıklıkları tema olarak kullanıp sanat göstermeye çalışan bazı *şikâyetnâmeler* yazıldığını belirtmektedir. İlginç bir şekilde Fuzuli'nin mektubunda ele aldığı temayı, şairin çağdaşı lirik İran şairlerinden Vahşi-i Bâfikî de (ö. 1582) bir kıtasında işlemiştir. Vahşi-i Bâfikî, Fuzuli gibi, hükmü yerine getirilmeyen kuru bir *berâtn* arkasından koşup durduğunu ♦

bu olay bir kurguysa, Lâmi'î'nin muammaları şerh etme sebebini “arkadaş ısrarı” yerine müellifin “kendi hünerlerini sergileme” niyetiyle açıklamak daha doğru olacaktır.⁶⁵

şu şekilde dile getirmiştir: “Vezir Hazretleri birisine benim hakkımda bir berât yazmış, bu berâtın elime feryâd u figândan başka bir şey geçmedi. Berâtın alacağım para kadar papuç parladım. Fakat berâtın vadettiği paradan on para almak nasip olmadı.” Şikâyetnâme'nin kurgusalılığına gösterilen delillerden biri de kalemdeki kâtiplerin, tıpkı Lâmi'î Çelebi'ye gelen kişi gibi, belîğ bir üslupla konuşuyor olmalarıdır. Karahan, çoğu cahil olan kalem memurlarının mektupta tasvir edildiği şekilde bedî bir üslupla şaire mukabele edemeyeceklerinin altını çiziyor. İlave olarak Fuzulî'nin uzun uğraşlar sonucu alamadığını iddia ettiği bu maaşın kendisine bağlandığını da belirtiyor. Abdülkadir Karahan, *Fuzûlî: Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 179-81, 189. Buradan hareketle Fuzulî nasıl ki kurgusal olarak kalem kâtiplerini bedî bir üslupla konuşturduysa Lâmi'î'nin de benzeri bir kurguyla evine gelen arkadaşını konuşturması imkân dahilindedir. Farklı bir kurgusalılık tartışması da Şeyhî'nin (ö. 1429'dan sonra) *Harnâmesi* üzerinde cereyan etmiş, Harnâme'nin, Şeyhî'nin başına gelen nâhoş olayları tasviren yazılmayıp hikâyenin konu olarak Emîr Hüseyinî'nin (ö. 1319/1320) *Zâdü'l-müşâfirîn* adlı eserindeki altı beyitlik bir eşek hikâyesine dayandığı vurgulanmıştır. Faruk Kadri Demirtaş (Timurtaş), “Harnâme,” *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 3/2-3 (1949), 373-74.

65 Telifte bulunmanın hüner sergilemek, dolayısıyla kendini yüceltmek, anlamına geldiğini Sûdî'nin *Şerh-i Divân-ı Hâfız*'ındaki: “Ehl-i insâfdan me'mûldür ki bu şerhümüzde sehv ü zelev ve hatâ vü hatel vâkı' olan mahalleri kalem-i afv u safhıla ıslâh idüp uyûbın[un] ibrâz u izhârına sa'y u küşîş eylemeye. *Zîrâ biz mu'terifiz ki böyle müşkil kitâbı şerh eylemek bizüm haddümüz degüldür ve lâkin ibrâm[a] düşdük.*” satırlarından anlamak mümkündür. Metin için bkz. Sûdî Mustafa Bosnavî, *Şerh-i Divân-ı Hâfız*, 45 Hk 5180/1, 1b. Şerhin mukaddimesinden, Sûdî'nin bahsettiği ısrarın, kendisine hamilik yapan Şeyhülharem Ömer Efendi'den geldiğini anlıyoruz. Ömer Efendi'nin bu ısrarı şerhin dokusunu da belirliyor. Çünkü bu kişi Hâfız divanının tasavvufi bakımdan şerh ü tevili yerine “anlam” odaklı bir şerhini istiyor ve şerhin hedef kitlesini de mübtediler (başlangıç seviyesinde Farsça bilinler) ile talebeler olarak belirliyor. Telifin, müellifi yüceltici bir tarafının olması nedeniyle, bu tarz sebeb-i teliflerin kurgu mu gerçek mi olduğunun kestirebilmek kolay değil. Dost çevresinden gelen ısrarla eser vermek o kadar çok kullanılmış ki neredeyse klişe haline dönmüş gibi gözüküyor. Ömer Efendi'nin, *Şerh-i Divân-ı Hâfız*'ın hedef kitlesini mübtediler, çerçevesini ise “dil odaklı bir mana şerhi” olarak belirlemesini nasıl değerlendirmek gerekir? Şerhin mukaddimesi üzerine yapılan bir çalışmaya göre, Ömer Efendi'nin bu sözleri, Farsçada *mübtedî* olduğu anlamına gelebileceğine göre Sûdî bu sözleri bahane ederek Farsçadaki hünerlerini sergileyebileceği bir şerh yazmaya niyetlenmiş olabilir. Mukaddimenin detaylı bir değerlendirmesi için bkz. Selim S. Kuru ve Murat U. İnan, “Reintroducing Hafez to Readers in Rum: Sudi's Introduction to His Commentary on Hafez's Poetry Collection,” *Journal of Turkish Studies: Fests-*

Mantiken bakıldığında da bu risalenin şerhine asıl ihtiyacı olanın Lâmi'î'nin isimsiz kahramanı değil kendisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü risalede kendisinin de belirttiği gibi, uzun süredir teliften el etek çeken Lâmi'î'nin yeniden prestij kazanabilmesi için muamma şerhi gibi hüner gerektiren bir esere ihtiyaç duyduğu açıktır. İsimsiz kahramanın, muamma şerhini şehrin ediplerine göndermesi için ısrarcı olması da Lâmi'î'nin entelektüel arenaya hızlı bir giriş yapma istediğinin kılıfı olsa gerektir.

Lâmi'î'nin sebep-i telifte kendini övdüğü başka bir nokta ise risaleyi Türkçe olarak kaleme almasıdır. Zira ona göre Arapça ve Farsça yazmak, bu dillerin ifade sahalarının geniş olması sebebiyle kolayken, Türkçe yazmak bunlara nispeten çok daha zordur ve Lâmi'î de böyle çetin bir işle iştigal etmiştir.⁶⁶

Telifte zorlayıcı bir diğer figür müellifin de katıldığı tartışma meclisleridir. Bu meclislerde yapılan ilmî/edebî tartışmalar genelde rakiplerin mağlubiyeti ve müellifin hakkını teslim etmeleriyle sona erer. Müellif son olarak takdir toplayan bu fikirlerini kaleme alır ve eserin sebep-i telifinde bahsi geçen tartışmayı satır satır anlatır. İlmî/edebî tartışmalar, müellifin gerek entelektüel düzeyini gerekse akranları arasındaki üstünlüğünü ortaya koymasına bakımdan önemlidir. Bu başlık altında akla gelecek isimlerden biri meşhur mesnevisi *Hüsn ü Aşk* ile Şeyh Galip'tir (ö. 1799). Eserin sebep-i telifinden okuduğumuza göre *Hüsn ü Aşk*'in kaleme alınmasında Nabi'nin *Hayr-âbâd*'i etkili olmuştur. Şeyh Galip'in de içlerinde bulunduğu bir mecliste şiir üzerine konuşulurken konu birden *Hayr-âbâd*'a gelmiş ve oradakiler bu eserin eşsizliğinden dem vurarak benzerinin yazılamayacağını iddia etmişlerdir. Şeyh Galip meclistekilere meydan okuyarak daha iyisinin yazılabileceğini söylemiş ve kısa bir süre zarfında *Hüsn ü Aşk*'i yazmıştır.⁶⁷

Bu tartışmanın benzeri İbn Kemal'in (ö. 1534) *Yâiyye Risâlesi*'nde de anlatılmaktadır. Risalede nakledildiğine göre Şeyhülislam İbn Kemal'in de aralarında bulunduğu bir toplulukta Farsçadaki *yâ*

chrift in Honor of Walter G. Andrews III, 35/1 (2011), 15. Sûdî'nin *Şerh-i Gülistân*'ında da aynı kurgunun olması dikkat çekicidir. Ömer Efendi'nin *Gülistân*'ı şerh etmesi için şârihi zorlaması ve bahaneler bulmaması için onu uyarması, Gülistân'a şerh yazmak için Sûdî tarafından kurgulanan bir "sebep" olarak gözükmektedir.

66 Lâmi'î Çelebi, *Hall-i Muammeyât-ı Mîr Hüseyin*, 3a-3b.

67 Hüsn ü Aşk'ın telif süreci için bkz. Orhan Okay ve Hüseyin Ayan, *Şeyh Galip Hüsn ü Aşk* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 38-46.

harfinin keyfiyeti tartışılmaktadır. Meclistekilerden biri, *yâ* harfinin, eklendiği kelimeye beş farklı anlam kattığını söyleyince İbn Kemal buna itiraz etmiş ve beş değil on, hatta ondan da fazla olduğunu belirtmiştir. Tartışmaya katılanlar İbn Kemal'den bu iddiasını ispat için örnek talep edince İbn Kemal *Yâ'iyye Risalesi*'ni kaleme alarak bir nevi onlara cevap vermiştir. İbn Kemal'in tartıştığı kişi meclisten ayrılınca, oradakilerin bir kısmı kendisine hak vermiş ve onun ilmî bakımdan alim Zemahşeri'ye benzediğini ifade etmişlerdir. Risalenin sebep-i telifinde bizzat İbn Kemal tarafından anlatılan bu olay onun ilmî donanımı, münazaralardaki kabiliyeti ve entelektüel olarak devrinin Zemahşeri'si olduğunu vurgulamak için kaydedilmiştir.⁶⁸

RAKİBİN HATALARINI BULARAK KENDİ ÜSTÜNLÜĞÜNÜ VURGULAMA

Genelde birbirlerine kin ve düşmanlık besleyen kişilerin arasında görülen bu durum, yetersizliğini gözler önüne sermek için rakibin hatalarını ifşa etmek şeklindedir. Bu tarz hareketler karşı tarafın ilmî zafiyetlerini göstermek için yapılır. Söz konusu durumu ifade için bahsetmek istediğimiz ilk örnek Molla Arab (ö. 1531) ve Şeyh Cemal Halife (ö. 1526-27) arasında yaşanmıştır. Sufilerin tartışmalı konularından *semâ* ve *devrân*'ın caizliği meselesiyle ilgili olan bu hadiseye göre Vaiz Arab ve Molla Arab gibi lakaplarla anılan Muhammed b. Ömer, devrâna şiddetle karşı çıkarak bunun haramlığına dair bir mektup yazmış ve devrân ile zikreden İstanbul'daki Hal-

68 İbn Kemal, *Derbeyân-ı Yâ'iyye Merhûm Kemâl Paşazâde*, Süleymaniye Kütüphanesi Nuruosmaniye 4751, 106b-107a. Ulemanın biyografisini içeren kaynaklarda, ilmî münazaraların özenle kaydediliyor olması, alimlerin aralarında kendi entelektüel kimliklerini ispatlamada münazaraların ne derece kıymetli olduğunun göstergesidir. Osmanlı alimleri arasında bazıları bu yönüyle sivrilmiştir ki bunlardan biri Hocasâde Muslihuddîn Efendi'dir (ö. 1488). *Şakâ'yık*'ın naklettiğine göre Hocasâde'ye ilk şöhretini kazandıran Molla Zeyrek'le (ö. 1497/98?) arasındaki münazaradır. Sultan Mehmed'in huzurunda gerçekleşip bir hafta kadar süren bu münazarayı Hocasâde kazanınca, Zeyrek'i susturan hoca olarak nam salmıştır. Hocasâde'nin münazaralardaki başarı hikâyeleri için bkz. Taşköprülüzâde İsmâ'uddîn Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi, *Osmanlı Bilginleri: eş-Şakâ'iku'n-numânîyye fî Ulemâ'i'd-devleti'l-Osmâniyye*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 129-34. Molla Zeyrek'le aralarında cereyan eden münazaranın detayı için bkz. Mehmet İpşirli, "Molla Zeyrek," *DİA*, 30: 266-67.

veti mensuplarına göndermiştir. Molla Arab'a cevap yazan Cemal Halife, önce Molla Arab'ın mektubundaki *i'râb*, *terkîb* ve *tertîbine* dair hatalarını düzeltmiş, sonra ise ehlullaha raks ve semânın caiz olduğunu ispata çalışmıştır.⁶⁹

İkinci örnek ise Şeyhülislam Kemal Paşazâde (ö. 1534) ile Rumeli kazaskeri Fenârîzâde Muhyiddin Efendi (ö. 1538) arasında bir hüccet tartışması şeklinde cereyan etmiştir. Mehmet Gel'in naklettiğine göre Aynî Hatun ile Pîr Mehmed Paşa arasında meydana gelen mülk-vakıf anlaşmazlığı üzerine Kazasker Fenârîzâde, Arapça bir hüccet kaleme alıp söz konusu kişiler arasındaki anlaşmazlığı ortadan kaldırmış ve imzalanması için hücceti dönemin müftisi Kemal Paşazâde'ye göndermiştir. Müfti, eski bir dava yüzünden Fenârîzâde'ye kızgındır; hem intikam almak hem de haddini bildirmek için epeydir fırsat kollamaktadır.⁷⁰ Bu fırsat, Fenârîzâde'nin kaleme aldığı hüccet vesilesiyle eline geçince çeşitli terkip ve dil hatalarını gerekçe göstererek hücceti imzalamadan getiren kişiye iade etmiştir. Hâl böyle olunca hücceti imzalanmayan Aynî Hatun meseleyi Divan'a taşımak zorunda kalmıştır. Sadrazam İbrahim Paşa (ö. 1536) olayın çerçevesini anlamak için divan kâtiplerinden Celâlzâde Mustafa'yı (ö. 1567) Kemal Paşazâde'ye göndermiş; Şeyhülislam, Fenârîzâde'nin hatalarını Celâlzâde'ye izah edince hüccet Celâlzâde ile Fenârîzâde'ye götürülüp bahsi geçen hataların düzeltilmesi için sadrazamın emri kendisine bildirilmiştir. Bunun

69 Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, 3. baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 371. Bu durum Mecdî'de şöyle aktarılmıştır: "Mervîdür ki vâ'iz Mollâ Arab raks u devrânun harâmiyyeti hakkında bir mektûb tesvîd idüp mahmiyye-yi Kostantınıyyede olan tâ'ife-yi Halvetiyyeye irsâl eyledi. Şeyh Cemâl Efendi bu mektûba cevâb yazup evvelâ mektûbun lügâtine ve i'râbına terkîb ü tertîbine müte'allik hatarât-ı evhâm u 'aserât aklâmını beyân idüp sonra husûs-ı raks u devrânun ehâlisine hill ü cevâzını tahkik eyledi. Bu kemine ol risâleyi mutâla'a idüp idüp nazar-ı kabûl ve im'ânıla manzûrum oldu." Mecdî, *Hadâ'iku's-Şakâ'ik*, 372-73.

70 Mehmet Gel, hüccet tartışmasının arka planında Kemal Paşazâde'nin Fenârîzâde'ye öfkesinin yattığını Kemal Paşazâde şerhinin hatimesindeki şu satırlara dayandırıyor: "Mezbûr da'vâya müte'allik bir husûsda bu fakîr hakkında nâ-sezâ söz söylemişdi; cânib-i Hudâ'dan cezâsı şimdi hâdis oldu." Anlaşıldığına göre Kemal Paşazâde, Fenârîzâde'nin eski bir dava hususunda kendisi için sarf ettiği yakışsız (nâ-sezâ) sözlere kızmış ve fırsatını bulunca da misillemede bulunmuştur. Bkz. Mehmet Gel, "Kanûnî Devrinde Müftî ile Rumeli Kazaskeri Arasında Bir *Hüccet-i Şer'iyye* İhtilafı Yahut Kemalpaşazâde-Fenârîzâde Hesaplaşması," *Osmanlı Araştırmaları* XLII (2013): 59.

üzerine Fenârîzâde kaba ve ağır sözler ederek Kemal Paşazâde'nin vurguladığı hataları (mefâsidi) tashih etmeyi reddetmiş, sadece önceden unuttuğunu anladığı bir *mîm* harfini hüccete eklemekle yetinmiştir. Hücceti tekrardan Kemal Paşazâde'ye götürülen Celâlzâde, müftiden bir *mîm* harfi hariç hiçbir hatanın düzeltilmediğini öğrenince tekrardan sadrazamın huzuruna çıkarak hücceteki hatalı kısımları olduğu gibi ona aktarmıştır. Bu vaziyet karşısında Sadrazam İbrahim Paşa çavuşlardan birine hücceti yeniden Fenârîzâde'ye götürüp düzelttirmesini, şayet Fenârîzâde buna yanaşmazsa hücceti Kemal Paşazâde'ye götürüp hatalarını ona düzelttirmesini emretmiştir. Fenârîzâde, buna yanaşmayınca Kemâl Paşazâde hüccetin hatalarını beyan eden şerhini kaleme almıştır.⁷¹

Hüccet tartışmasının o dönemler epeyce meşhur olup Kemal Paşazâde'ye ilmî bakımdan büyük şöhret kazandırdığını Mecdî Mehmed Efendi'nin (ö. 1591) aktardığı “müfti kazasker hesaplaşmasına” benzeyen şu olayla anlamak mümkündür. Buna göre İstanbul kadısı Samsunîzâde⁷² Mısır kadısı Ma'lûl Efendi'ye (ö. 1555/56) bir nakil göndermiştir. Muhyiddîn Mehmed bin Abdülevvel-i Tebrîzî (ö. 1555/56), Samsunîzâde'nin bu naklini anlam, lafız ve üslup bakımından inceleyip bütün kelimelerinde kusurlar bularak bunları halka ifşa etmiştir, öyle ki nakilde neredeyse sağlam kelime kalmamıştır.⁷³ Mecdî bu olayı anlatırken müfti ile kazasker arasındaki tartışmaya gönderme yapıp Abdülevvel-i Tebrîzî'nin nakle yaptıklarını Kemal Paşazâde'nin hüccete yaptıklarına benzetmiş ve Tebrîzî'nin ilmen Kemal Paşazâde kudretinde olduğunu, “Mevlânâ Kemâl Paşazâde merhûmun, Fenârî Muhyiddîn Çelebi Efendi'nün hüccetine itdiği işi bu kişi Sâmsûnîzâde'ye eyledi.” sözleriyle vurgulamaktadır.⁷⁴

71 Mehmet Gel, “Kanûni Devrinde *Müftî* ile Rumeli Kazaskeri Arasında Bir *Hüccet-i Şer'iyye* İhtilafı,” 58-61.

72 Abdulkadir Özcan'ın hazırladığı *Hadâiku's-Şakâik* indeksine göre bahsi geçen Samsunîzâde Muhyiddîn Mehmed b. Hasan-ı Samsunî'dir (ö. 1513/14). Ancak naklin gönderildiği Ma'lûl Efendi ile aralarında yaklaşık kırk yıl olması bir karışıklık ihtimalini de akla getirmektedir. Bkz. Mecdî, *Hadâiku's-Şakâik*, 26.

73 Mecdî, bu vakayı anlatırken “nakl” ile *nukl* [meze] arasında bağlantı kurarak, Tebrîzî'nin hamleleri sebebiyle, İstanbul kadısının itibarının “bezm-i nukl”a yani “içki masasının mezeliği”ne düştüğünü ironik bir dille aktarmıştır. Farklı bir deyişle, Mecdî'ye göre Abdülevvel-i Tebrîzî, Samsunîzâde'yi içki masasına meze yapmıştır. Mecdî, *Hadâiku's-Şakâik*, 483.

74 Mecdî, *Hadâiku's-Şakâik*, 483.

Bu bağlamda akla gelen diğer bir örnek Sahn-ı Semân müderrislerinden Gulâm Sinân ile Ahî Çelebi (ö. 1499) arasındaki çekişmedir. Şükrü Özen'in tespitine göre çekişmenin temelinde XVI. yüzyılın sonuna kadar hoş görülmeyen "öğrenci kabulü" yatmaktadır. Bir müderrisin, izni ve yönlendirmesi olmaksızın, ders halkasından bir öğrencinin başka bir müderrisin ders halkasına geçmesi olarak tanımlanabilecek bu durum, sadece ulema arasında değil sufiler arasında da hoş karşılanmamıştır.⁷⁵ Özen, bu iki müderrisin hesaplaşmalarının arka planını Gulâm Sinân'ın mektubundan yola çıkarak naklediyor.⁷⁶ Buna göre Gulâm Sinân, bir dönemler ahbabı olan Ahî Çelebi'yi, çeşitli hilelerle ayağını kaydırmakla suçluyor. Bu noktada *ahîn* anlamından hareketle Ahî Çelebi'yi Hz. Yusuf'un kurt huylu kardeşlerine, kendisini ise Yusuf'a benzetiyor. Birçok satırı açıktan yahut ima ile Ahî Çelebi'ye töhmet ve tahkirle dolu mektupta *lahs* (لحس) kelimesi dikkat çekiyor. Gulâm Sinân, hasmı olan Ahî Çelebi'nin, dalkavukluk ifade eden bu kelimeyi, *sîn* yerine *peltek se* ile (لحس) kullanmasını, haseb neseb [soy] bakımından büzürg [büyük/seçkin] bir "Çelebi"ye yakıştıramıyor ve bu basit hatası sebebiyle onunla alay ediyor. Gerçi mektubun diğer kısımlarına bakılacak olursa, Ahî Çelebi'nin haseb neseb bakımından seçkin biri olarak nitelenmesi de ironiden başka bir şey değil. Gulâm Sinân, kendini kıdemli görüp *çelebîliğiyle* övünen Ahî Çelebi'yi şu sözlerle alaya alıyor:

Ve nakş-ı *lahs*den bu ma'nâyı *lahs* itdügünle *elsağ* gâh olurmuş ki *sîn* ile *sâyı* kitâbetde dahi fark idemezmiş. Hiç kütüb-i lügâtden nesne görinmediyse *Şerh-i Mevâkıf* da (يلحس من فضلات الفلاسفة) / Felsefecilerin artıklarını yalar.) 'ibâretin görülmedi mi? Meger Tokatiler lügatinde bunun masdarı (لحس)'den gelür ola. Ve eyyen mâ-kân (her ne olursa olsun) mektûbunuz istifâdemüz oldı.⁷⁷

75 Sûfler arasındaecessüm eden bu rahatsızlığın izini Mehmed Amîkî'nin kaleme aldığı "Eyyühe'l-Veled" risalesinden sürmek mümkündür. Risaleye göre kendi hizmetinde bulunan Veled isimli bir sipahi, dönemin Hamzavî şeyhlerinden birine intisap edince, mezkûr şeyh, bu sipahiye hitaben bir reddiye yazmış ve hem eski müridinin sağda solda sarf ettiği sözlere cevap vermiş hem de Hamzavîlerin fikirlerini çürütmeye çalışmıştır. Bk. Mehmed Amîkî, *Risâle-i Tâ'ife-i Mülâhidân*, Milli Ktp. 06 Mil Yz A 330/3.

76 Bu vakânın detaylı analizi ve mektubun metni için bkz. Şükrü Özen, "Sahn-ı Semân'da Bir Atışma: Gulâm (Köle) Sinân'ın Mektubu," *Osmanlı Araştırmaları XXXVIII* (2011): 161-92.

77 Özen, "Sahn-ı Semân'da Bir Atışma: Gulâm (Köle) Sinân'ın Mektubu," 189. Metnin günümüz Türkçesine uyarlanması: "Lahs'ı (لحس) lahs (لحس) ♦"

Görüldüğü üzere Gulâm Sinân, Ahî Çelebi'nin *sîn* ile yazılması gereken lahs'ı *peltek se* ile yazışından çeşitli hakaretler üretiyor. İlk olarak Ahî Çelebi'yi telaffuzda bazı harfleri birbirinden ayıramayan pelteklerle benzetiyor yahut da böyle bir kusuru varsa müderrisin peltek oluşuyla alay ediyor. İkinci olarak “hiç lügat görmediysen *Şerh-i Mevâkıf*ı da mı okumadın” diyerek medrese klasiklerine haşiye yazan birinin en temel metinlerden dahi haberi olmadığına işarette bulunuyor. Ayrıca “lahs” bahsinin hemen birkaç satır üstünde, “Sadruşşerîa'nın işi tamâm olmuş.” demek suretiyle *Sadruşşerîa muhaşşisi*⁷⁸ olarak tanınan Ahî Çelebi'nin, haşiye yazdığı bu eseri berbat ettiğini ima ediyor ve onun ilmî bakımından zayıflığını dile getiriyor. Üçüncü olarak hiçbir lügatte bulunmayan (لح) *lahs*'in ancak Tokatlılar'ın lügatinde olabileceğini söyleyerek Ahî Çelebi'nin hem literatüre katkıda bulunduğunu belirtiyor hem de Tokatlı oluşuyla dalga geçiyor.

İki müderris arasındaki bu düşmanca çekişmenin bir benzerine bazı şârihler arasında da rast gelmekteyiz. Birçok şârih gibi *Bostan*, *Gülîstan* ve *Divan-ı Hafız*'a şerh yazan Sûdî-yi Bosnevî'nin kendinden önceki şârihlere dair eleştirileri dikkat çekicidir. Özellikle *Şerh-i Gülîstan*'da diğer şârihlere yönelttiği tenkitler, Sûdî'nin sadece Farsçadaki hünerini sergilemekle kalmayıp akranlarından üstün olduğuna dair inancını da gösterir niteliktedir. Şârih Bosnevî'nin, kendisine rakip gördüğü için alt etmeye çalıştıklarından biri, Farsçaya vukufiyeti nedeniyle Sultan III. Murat'ın teveccühünü kazanan Şem'î'dir. *Şerh-i Dîvân-ı Hafız*'da Sûdî'nin ağzından nakleildiğine göre bu ikili arasında şöyle bir tartışma olmuştur: Sûdî bir gün, Farsçada kendini çok mahir olarak gören Şem'î'nin yanına gider. Şârih o esnada kendisine çok güvenen bir dostuyla sohbet halindedir. Sûdî, Şem'î'nin “Bi-şud ki *yâd hoşêş bâd rûzgâr-ı visâl / Hod ân girişme kucâ ref t u ân 'itâb kucâ*” beytini yazıp “*yâd hoşêş*”deki *dâl*'in altına kesre koyduğunu, buna da “*yâdı hoş olsun*” şeklinde anlam verdiğini görür ve ibareye böyle bir anlamın

etmesinin sebebi kendisinin elsağ (peltek) olmasıdır. Elsağ nasıl ki telaffuz olarak “ı”yi “ğ”den ayıramıyorsa o da yazarken *sîn* ve *peltek se*'yi birbirinden ayıramamıştır. Hiç sözlük görmediysen *Şerh-i Mevâkıf*'daki, ‘Felsefelerin artıklarını yalar.’ ibaresini de mi görmedin? Demek ki *peltek seli lahs*'in *yalamak* anlamı, sadece Tokatlılar'a özgüdür. Her ne olursa olsun mektubunuzdan yine de istifade ettik.”

78Ahî Çelebi, Sadruşşerîa adıyla şöhret bulan *Şerhu'l-Vikâye*'ye yazdığı haşiye sebebiyle mektupta *Sadruşşerîa muhaşşisi* olarak anılmaktadır. Bkz. Özen, “Sahn-ı Semân'da Bir Atışma: Gulâm (Köle) Sinân'ın Mektubu,” 163.

verilemeyeceğini iddia eder. Ona göre yâd'da tamlama yoktur ve ibarenin anlamı “yâdı hoş olsun” şeklindedir. Şem‘î bunu duyunca öfkесinden çıldırır ve küfrü, dinden çıkmayı dahi kabul edebileceğini ama bunu asla kabul edemeyeceğini belirtir. Sûdî bunun üzerine küfrünü Şem‘î'nin yüzüne vurmuyup “hata ettin” diyerek çıkar gider. Ertesi gün ikili karşılaştıklarında Şem‘î, Sûdî'ye hem kendinin hem de Sûdî'nin verdiği anlamın doğru olduğunu söyler. Sûdî bunun üzerine Şem‘î'nin “küfrü kabul ederim” sözüne gönderme yaparak o anlamın asla doğru olamayacağını vurgular.⁷⁹

İki şârih arasındaki bu atışmanın arka planında muhtemelen hamilik ilişkileri yatmaktadır. Çünkü saray; *Mesnevî*, *Gülîstan* ve *Bostân'ı* şerh için Şem‘î'yi görevlendirmiş ve Sûdî-yi Bosnevî'yi görmezden gelmiştir. Kendisini Şem‘î ve diğer şârihlerden üstün gören Sûdî'nin bu duruma içerlememesi kaçınılmazdır ki duyduğu bu kırgınlık *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*'daki bir beytin şerhine yansımıştır. Şârih, devrin sultanının kendisine karşı ilgisizliğini mezkur beytin şerhinde dile getirerek ona şöyle sitem etmektedir: “Dedin veya dersin ki Hâfız, Şâh Mansûr'un hâtırından çıktı, yani padişah kendisini unuttu. *Sultan Murat, Sûdî-yi duâ-gûyunu unuttuğu gibi.*”⁸⁰

Dönemin iki gözde şârihinin bir diğer atışmasına ise *Şerh-i Bostân*'da rastlamaktayız. Buna göre Şem‘î'nin bazı kelimelere dair tespitlerine Sûdî itirazda bulunur. Şem‘î, kendini haklı çıkarmak için iddialarında ısrar edince Sûdî bu iddialarını ispat edecek deliller talep eder. Şem‘î, o an için aklına örnek gelmediğini, ama bu tür örneklerin yaygın olarak kitaplarda yazılı olduğunu söyleyerek kendisine bunları getireceğini söyler. Ancak, Şem‘î bu örnekleri bir türlü getiremez. Sûdî ise yirmi bir yıldır Şem‘î'den bu örnekleri beklediğini söylemek suretiyle onunla dalga geçer. Ayrıca Sûdî, bu fikirlerini bazı fesâhat erbabının yanında dile getirdiğini ve onların, “Bu tahkîki bu zamana dek sizden gayrı kimesne eylememiştir.” şeklindeki methiyelerine mazhar olduğunu belirtmektedir.⁸¹

Bu örneklerden Sûdî-yi Bosnevî'nin, Farsça bilgisiyle temayüz eden Şem‘î'yi yenilgiye uğratarak kendini yüceltmeye çalıştığı sonucuna ulaşmak zor değildir. Belki de Sûdî, dönemin sultanı

79 İbrahim Kaya, “Sûdî'nin Şerh-i Gülîstan'da Şem‘î'ye Yönelttiği Dilbilgisi, Üslup Yanlışı ve Nazım Şekilleriyle İlgili Eleştiriler,” *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2012/2): 22-23.

80 Kaya, “Sûdî'nin Şerh-i Gülîstan'da Şem‘î'ye Yönelttiği,” 24.

81 Kaya, “Sûdî'nin Şerh-i Gülîstan'da Şem‘î'ye Yönelttiği,” 23.

III. Murat'a, Mesnevi şerhini yanlış kişiden istediği ve Şehzade Mehmed'i de yanlış hocaya teslim ettiği şeklinde mesaj vermeye çalışmaktadır.

SONUÇ

Son dönemlerde özellikle biyografik ve otobiyografik metinler üzerindeki çalışmalar telif sürecinin bir tür arka planı sayılabilecek müellife de ışık tutmaya başlamıştır. Bu makale böyle bir amaçla kaleme alınarak müellife odaklanmayı denemiş ve klasik dönem metinlerinde fakir, hakir ve kemter olarak karşımıza çıkan müellifin, dolaylı yollardan kendini yüceltip yüceltmediği üzerinde durmaya çalışmıştır. Bu bağlamda klasik metinlerin ferâğ kayıtları, sebab-i telif kısmı ve müellifin kendi üstünlüğünü dile getirdiği bazı örnekler incelenmiş ve aşağıdaki hususlar dikkate değer bulunmuştur:

- i. Ferâğ kayıtlarında, müellif tarafından “telif sürecinin kısalığı” ve “eserin herhangi bir kaynağa müracaat etmeksizin irticalen kaleme alındığı” hususları özenle vurgulanmaktadır. Telifin kısacık bir zamana sığması, zor bir işi kısa sürede yapmak anlamına geldiğinden müellifin kabiliyetine işaret edip onu yüceltmektedir. Gönlüne dolanı irticalen yazmak ise sufiler nezdinde kıymeti tartışmasız olan ledünnî ilimle ilgilidir. Sufi çevrelere göre Cenab-ı Hak, nefsini riyazet ve mücahede ile terbiye eden veli kullarının kalbine bu ilmi hiçbir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın ilham/ilkâ eder. Ledünnî ilim, kesbî ilim gibi çalışmaya dayalı olmadığından zahmetli değildir. Üstelik eksiksiz ve mükemmeldir. Sufinin herhangi bir kaynağa ihtiyaç duymadan gönlüne dolanı yazması onun ledünnî ilme sahip olduğunun göstergesidir. Bu durum da onun için bir yüceltme imgesidir.
- ii. Klasik metinlerin sebab-i teliflerindeki bazı hususları da müellifin kendini övmesi/yüceltmesi olarak yorumlamak mümkündür. Bu noktada sebab-i teliflerde nakdedilen, eserin “talimat”la yazıldığı şeklindeki rüya hikayeleri, müellifin *ehl-i keşften* olduğunu göstermesi bakımından yüceltici bir imgedir. Diğer taraftan, eserin bir dostun ısrar yahut teşvikiyle yazıldığı şeklindeki notlar da, entelektüel birikimine işaret ettiği için müellifi yüceltici mahiyettedir. Telif zorlayıcı diğer bir figür ise ilmî/edebî tartışmalarda karşımıza çıkmaktadır. Bu tür tartışmalar-

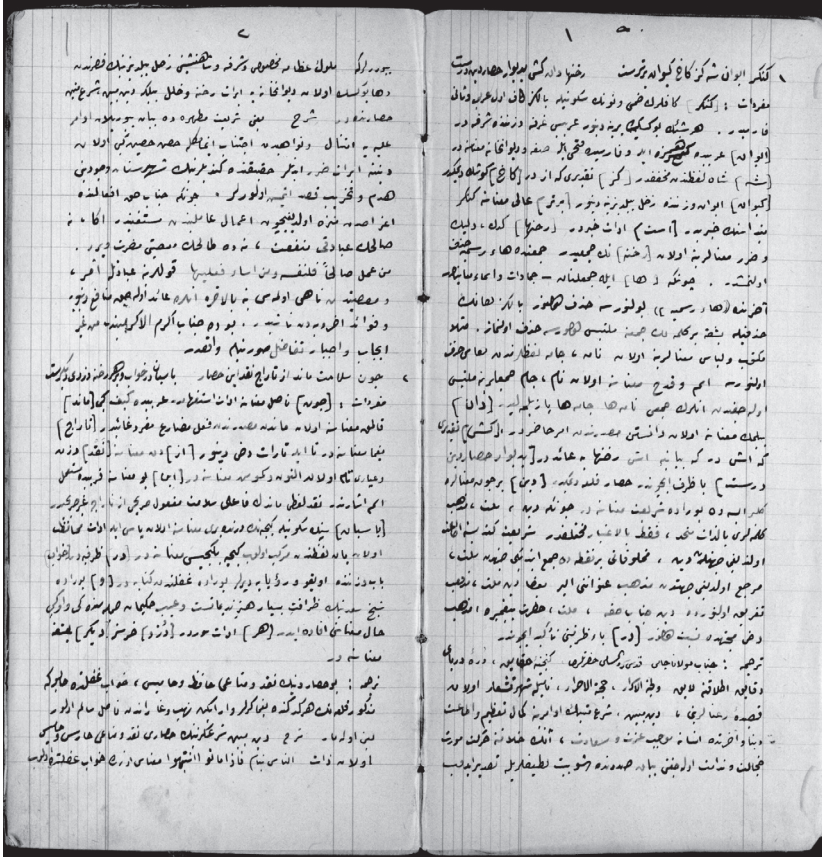
da müellifin üstün nitelikleri bizzat tartıştığı kişiler tarafından dile getirilip müellif yüceltilmektedir. Tartışmada kendisi için sarf edilen bu övücü sözlerin müellif açısından ne kadar önemli olduğunu, rakiplere cevap olarak yazılan esere bu sözlerin –yine müellif tarafından- satır satır işlenmesinden anlayabiliriz.

iii. “Sebeb-i teliflerde anlatılan bu hadiseler gerçekten vuku bulmuş mudur, yoksa müellif dolaylı yoldan kendini yüceltmek için böyle hikayeler mi kurgulamaktadır?” tarzındaki sorular, bu makalede yapıldığı gibi, kısıtlı örnekler üzerinden basit akıl yürütmelerle değil, ancak klasik metinlere daha fazla yoğunlaşmayla cevabını bulabilecektir.

iv. Son olarak müellifin hasımlarıyla olan mücadelesini anlatan bazı metinlerde, rakibin hatalarını afişe ederek onu ilmen mağlup etmenin müellif için ciddi bir prestij olduğu görülmüştür.

Bahsi geçen tüm bu hususlar çalışmamızda örnek metinler eşliğinde işlenmiş olmasına rağmen konunun muğlaklıktan tamamen arındırıldığını ve varılan yargıların teklif ya da iddia olmaktan öteye geçebildiğini söyleyebilmek kolay değildir. Bunların lehinde ya hut aleyhinde yazılacakların bu tür belirsizlikleri gidereceği inancındayız.

EK: TUHFETÜ'L-EBRÂR: MİLLÎ KÜTÜPHANE 06 MİL YZ B 1054, 1a-1b



KAYNAKÇA

- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim. "Edebiyatta Metodoloji Açısından Elyazmaları ve Nâdir Eserler Üzerine Notlar-I." *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/1 (1987): 1-48.
- Abdullah-ı Bosnevî. *Tecelliyâtu Arâ'isü'n-Nusûs*. 2 cilt. İstanbul: Matba'a-yı Âmire, 1290.
- Abdülmeccid-i Sivâsî. *Şerh-i Kasîde-i Mîmiyye li-Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*. Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa, 1367/3.
- Abdülmeccid-i Sivâsî. *Şerh-i Kasîde-i Mîmiyye li-Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, 1755/16.
- Arslan, Sami. "Der-kenârın Gölgesinde: Cârullah Efendi'nin Tasavvuf Kitaplarına Düştüğü Notlar." *Osmanlı Kitap Kültürü- Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, ed. Berat Açıl, 205-54. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- Aynur, Hatice. "Kurgusu ve Vurgusuyla Kendi Kaleminden Âşık Çelebi'nin Yaşamöyküsü." *Âşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar*, haz. Hatice Aynur ve Aslı Niyazioğlu, 19-55. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Bilgin, Orhan. "Ferâğ Kaydı." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 12: 354-56.
- Çavuşoğlu, Raşit. "Şâh Velî Ayımtâbî'nin el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkatî'l-Muhammediyye Adlı Risalesi ve Tahlili: Üç Hadis Üç Hakikat." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017): 355-92.
- Çelebi, İlyas. "Rüya." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35: 306-309.
- Demirtaş, Faruk Kadri. "Harnâme." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 3/2-3 (1949): 369-87.
- Ebussu'ûd Kayserî. *Şerh-i Mesnevî*. Süleymâniye Kütüphanesi, Serez 1463.
- Elger, Ralph and Köse. Yavuz. *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian, and Turkish (14th-20th Century)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010.
- Erdem, Hüsamettin. *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Gel, Mehmet. "Kanûnî Devrinde Müftî ile Rumeli Kazaskeri Arasında Bir Hücet-i Şer'iyye İhtilafı Yahut Kemalpaşazâde-Fenârîzâde Hesaplaşması." *Osmanlı Araştırmaları* XLII (2013): 53-91.
- "XVIII. Yüzyıl Osmanlı'sında Tasavvufî Bilgiyi Tartışmak: Saçaklızâde ile Alemî Arasındaki Ledünnî İlim ve İlhâm Tartışmasına Dair Bir İnceleme." *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018): 115-77.

- Gündoğdu, Cengiz. "Mevlânâ (ö. 672/1273)'nın Şathiyye Türünde Yazdığı Bir Gazelinin Şerhi: Şerh-i Ebyât-ı Celâleddîn-i Rûmî." *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8 (2002): 27-46.
- İbn Kemal. *Derbeyân-ı Yâ'yye Merhûm Kemâl Paşazâde*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 4751.
- İsmail Hakkı Bursevî. *Bitmedik Ot Dibinde Doğmadık Bir Göcen, Şerh-i Nazm-ı Ahmed*. Haz. Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Karahan, Abdülkadir. *Fuzûlî: Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Kaya, İbrahim. "Südü'nin Şerh-i Gülistan'da Şem'î'ye Yönelttiği Dilbilgisi, Üslûp Yanlışı ve Nazım Şekilleriyle İlgili Eleştiriler." *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2012): 21-44.
- Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü's-Şuarâ*. Haz. Aysun Sungurhan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. 4 cilt. Haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Kortantamer, Tunca. "Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi." *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 8 (1994): 1-10.
- Kuru, Selim S. ve Murat Umut İnan. "Reintroducing Hafez to Readers in Rum: Sudi's Introduction to His Commentary on Hafez's Poetry Collection." *Journal of Turkish Studies Festschrift in Honor of Walter G. Andrews III*, 35 (2011/1): 11-34.
- Küçük Hâfız Mustafa Efendi. *Nüzhetu'l-Uşşâk*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan, 137/1, 1b-89a.
- Lâmi'î Çelebi. *Hall-i Muammeyât-ı Mîr Hüseyin*. İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 480/1.
- Mahmud Cemaleddin el-Hulvî. *Lemezât-ı Hulviyye*. Haz. Mehmet Serhan Tayşi. İstanbul: Semerkand, 2013.
- Mecdi Mehmed Efendi. *Hadâ'iku's-Şakâ'ik*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Mehmed Amîkî. *Risâle-i Tâ'ife-i Mülâhidân*. Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 330/3.
- Mengi, Mine. "Divan Şairinin Görünmez Seslenicisi Hâtif." *Osmanlı Araştırmaları XXV* (2005): 187-201.
- Münîrî-yi Belgradî. *Şerh-i Kaside-i Süleyman*. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 668/1(a), 1b-34a.

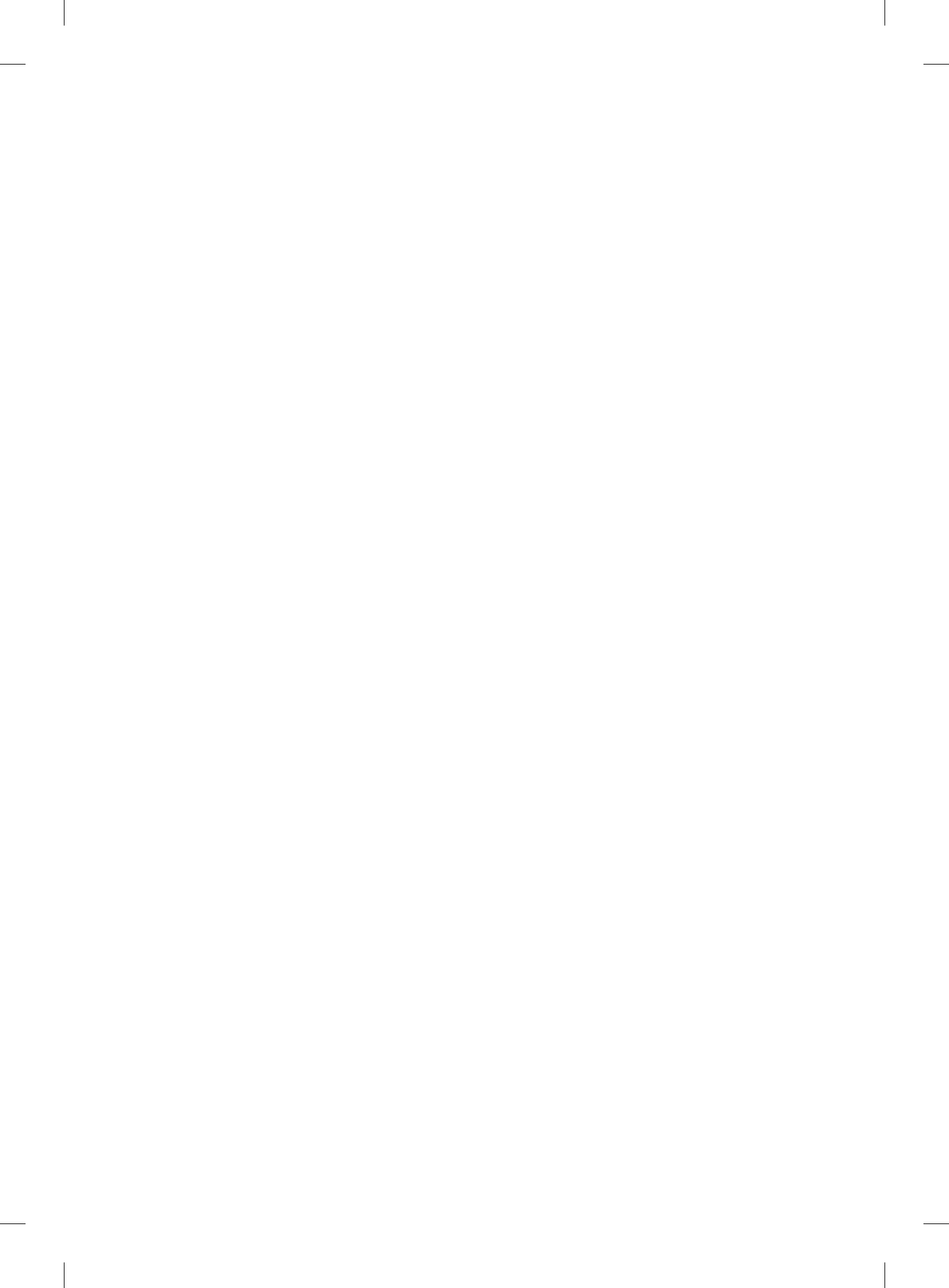
- Niyazioğlu, Aslı. "On Altıncı Yüzyıl İstanbul'unda Halveti-Sünbülî Şeyhlerinin Rüyalari ve Osmanlı Biyografi Yazıcılığı." *Doğu Batı* 53 (2010): 21-35.
- Okay, Orhan ve Hüseyin Ayan. *Şeyh Galip Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*. 3. baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Özen, Şükrü. "Sahn-ı Semân'da Bir Atışma: Gulâm (Köle) Sinân'ın Mektubu." *Osmanlı Araştırmaları* XXXVIII (2011): 161-92.
- Öztürk, Mustafa. "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15 (2003): 245-81.
- Salâhuddîn-i Uşşâkî. *Nutk-ı Eşrefzâde Şerh-i Salâhî Abdullâh Efendi*. İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 832/1.
- Salâhuddîn-i Uşşâkî. Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi 503, 30a-31b.
- Sûdî Mustafâ Bosnavî, *Şerh-i Divân-ı Hâfiz*. 45 Hk 5180/1
- Taşköprülüzâde İsmâuddîn Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi. *Osmanlı Bilginleri: eş-Şakâiku'n-numâniyye fî Ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. Çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Touati, Houari. *Ortaçağda İslam ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Türer, Osman ve Cengiz Gündoğdu. "Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Vahdet-i Vücûdla Alakalı İki Risalesinin Arapkirli Hazmî Tarafından Yapılan Tercümesi." *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009): 601-39.
- Türer, Osman. "Harîrî-zâde'nin Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzu'l-Mugnî min Sırrı Hadîsi *Men Talebenî*." *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009): 37-51.
- Uludağ, Süleyman. "Bâtın İlmi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 5: 188-89.
- Yetkin, Mehmet Sabri. *Kefe-i Sabrî*. Milli Kütüphane, A 9211.
- Yilter, Sait. "Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (VI. cilt)." Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016.
- Yûsuf b. Ya'kûb. *Menâkıb-ı Şerîf ve Tarikatnâme-i Pîrân Meşâyih-ı Halvetiyye*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 7307.
- Yûsuf Sinânüddîn. *Tadlîlü't-Te'vîl*. Süleymâniye Kütüphanesi Esad Efendi 3689, 1b-9a.
- *Tenbihü'l-Gabî fî-Rü'yeti'n-Nebî*. İstanbul: Mekteb-i Tıbbiye Matbaası, 1300.

CHARACTERISTICS OF PRAISE IN CLASSICAL TEXTS: HOW DO AUTHORS EXALT THEMSELVES?

ABSTRACT

Classical-era texts, in addition to being instruments for transferring the information they carry to readers, also carry some features of their authors. One of these features is authors' exalting themselves by explicitly or implicitly emphasizing their abilities in their works. Although the writers of these texts ostensibly adopt a humble tone when speaking about themselves, using expressions like "I am poor, I am worthless," some expressions in the texts reveal that they also secretly exalted themselves. This study aims to determine specific expressions that can be treated as indicators of self-exaltation in classical texts. Within this study, this characteristic feature of the texts is discussed through specific examples from the *ferag* and *sebeb-i telif* sections of the manuscripts.

Keywords: *Ferag*, *Sebeb-i telif*, Exaltation, Praise, *Telif* process.



Guy de la Bédoyère. *Praetorian: The Rise and Fall of Rome's Imperial Bodyguard*. New Haven & London: Princeton University Press, 2018. viii+336 sayfa.

Oğuz Yarlıgaş

İstanbul Medeniyet Üniversitesi
yarligaso@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4379-7577
DOI: 10.20519/divan.495365

Roma ordusu, tartışmasız bir şekilde dünyanın gelmiş geçmiş en başarılı askerî organizasyonlarından biridir. Akdeniz dünyasının fethinde ve muhafazasında ortaya çıkan bu başarısı sayesinde, dünya tarihi boyunca çeşitli devletler ve milletler bu organizasyondan bir şekilde etkilenmişlerdir. Antik çağın sonundan beri özellikle Avrupa ve civarında ortaya çıkan devletlerin ordularına model teşkil eden bu organizasyonun başarısının arkasında yatan nedenler, dünyanın dört bir yanından araştırmacıların ilgisini çekmektedir. Guy de la Bédoyère'nin *Praetorian: The Rise and Fall of Rome's Imperial Bodyguard* adıyla yayımlanan çalışma bu ilginin en son ürünlerinden biridir. Bédoyère, eserinde Roma ordusunun en önemli birliklerinden birini ele almaktadır. Latince *Cohors Praetoria*, komutanın muhafız alayı anlamına gelmektedir ve bu birliğin kökleri cumhuriyet döneminin son yüzyılına uzanmaktadır.¹ M.Ö. I. yüzyıldaki iç savaşların önemli iki aktörü Octavianus (daha sonra Augustus) ve Marcus Antonius'un her ikisi de, *Cohors Praetoria* adıyla anılan birliğe sahipti ve muhafız alayı niteliğindeki bu birlikler, komutanların sahip oldukları tüm askerî kuvvetler içinden seçilen en iyi askerlerden oluşuyordu. İç savaştan galip ayrılan Octavianus, Augustus adıyla Roma'nın ilk imparatoru olduktan sonra muhafız alayını da doğrudan imparatora bağlı standart bir birlik haline getirdi. İmparatorluk muhafız alayı M.S. IV. yüzyılda imparator Constantinus tarafından lağvedilene kadar yaklaşık olarak üç yüzyıl Roma imparatorlarına hizmet etti. Bédoyère de monografi niteliğindeki eserinde bu birliğin ortaya çıkışını ve tarih içindeki gelişimini ortaya koymaktadır.

Giriş ve Sonsöz dışında birbirleri arasında dengeli bir ağırlık dağılımına sahip on bölümden meydana gelen eserin ilk iki bölümü birliğin kuruluş

1 B. Rankov, "Praetorian Cohorts," *Encyclopedia of the Roman Army*, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118318140.wbra1200> (eriş. tar. 15 Kasım 2018).

aşamasına odaklanmaktadır. Bédoyère alayın kuruluşuna ve ilk şekillenişine tanıklık eden Augustus'un hükümlerlik dönemine bir bölüm ayırmış ve bu bölümde imparatorun, birliği düzenli bir birim haline getirirken hangi esaslara dikkat etmiş olduğunu ortaya koymuştur. Bu dönemde birtakım imtiyazlar elde eden muhafız alayının, imparatorluğun merkezi Roma ve İtalya yarımadasında bulunacak yegane askerî kuvvet olarak düşünülmüş olduğunun altı çizilmektedir. Bédoyère'ye göre Augustus askerî bir diktatörlüğün başında olduğu gerçeğinin üzerini örtmek için muhafız alayını, özellikle merkezde bir arada tutmak yerine, Roma'ya yakın bir mesafede bulunan kentlere konuşlandırmayı tercih etmiştir. Bu birliğe tanınan imtiyazlar ilerleyen dönemlerde de artarak devam etmiş, Augustus'tan sonra imparatorluğun başına geçen Tiberius döneminde de Roma kentinin sınırlarında bir yerde muhafız alayına özel bir kışla yapılarak, daha önce Roma'dan uzakta ve birden fazla yerde konuşlandırılan birlik, bu tarihten itibaren *Castra Praetoria* adıyla anılan bu kışlaya transfer edilmiştir.

Kronolojik bir sırayla devam eden diğer bölümler de, imparatorluk döneminin önemli addedilen tarihleriyle örtüşen bir paralellikte, birliğin tarihindeki iniş ve çıkışları anlatmaktadır. Bu bölümler kurgulanırken, muhafız birliğinin imparatorluk tarihinde özellikle ön plana çıktığı bazı dönemler dikkate alınmış, örneğin Iulius Claudius hanedanının son temsilcisi Nero'nun ölümünün ardından başlayan iç savaş yıllarına özel bir bölüm ayrılarak bu yıllara odaklanılmış ve M.S. 69 yılında imparatorluk tahtı için yapılan savaşlarda muhafız birliğinin rolü böylece vurgulanmıştır. Iulius Claudius hanedanından sonra iç savaşlardan zaferle ayrılan Vespasianus'un kendi hanedanını kurduğu ve imparatorlukla birlikte orduyu da yeniden şekillendirdiği Flavius hanedanı dönemine ayrılan yedinci bölümde Bédoyère, Vespasianus'un muhafız alayını yeniden yapılandırdığını ve alay komutanlarının daha önceki dönemde sahip oldukları etkinliği azalttığını savunmaktadır. 18. yüzyılda yaşayan ünlü Roma tarihçisi E. Gibbon'dan itibaren çoğu tarihçinin imparatorluğun en şaşıla dönemi olarak gördüğü M.S. 98 ila 180 yılları arasına ayrılan bölümde yazar, bu dönemde hüküm süren kabiliyetli imparatorların, sahneyi M.S. I. yüzyılda çoğu zaman olduğu gibi muhafız alayına ve onun komutanlarına bırakmadığını ifade eder. Bu dönemde muhafız alayı daha çok imparatorluğun düzenlediği seferlerde oynadığı rolle ön plana çıkmaktadır. Sonsözden önce gelen onuncu bölüme, birliğin gözden düşüşü ve sonrasında da ortadan kaldırılışına giden dönem olarak kurgulanmış ve M.S. 235 ila 312 yıllarını kapsayacak şekilde tasarlanmıştır. Bédoyère'ye göre M.S. 3. yüzyılın kriz ortamında muhafız birliği komutanlarının sürekli imparatorluk tahtına geçme arzusu peşinde koşmaları, nihayetinde bu birliğin dağıtılarak tarihe karışmasına neden olmuştur. Yazar, sonsözde muhafız birliğinin

dağılışımdan sonra kısaca bir genel değerlendirme yaptıktan sonra, Bizans İmparatorluğu'ndan VIII. Henry'nin İngiliz krallığına, Hitler'e, hatta günümüz Amerika Birleşik Devletleri'ne kadar uzanan bir perspektif benimseyerek, bu dönemlerde ön plana çıkan ve Bédoyère'ye göre *Cohors Praetoria* ile paralel çizgide sayılabilecek kurumlara atıflarda bulunmaktadır. Böylece üç yüzyılı aşkın bir süre varlığını sürdüren bu kurumun tarihi, Bédoyère tarafından özellikle yazılı kaynaklar elverdiğince ortaya konulmuş olmaktadır. Çalışmanın son kısmındaysa önemli tarihler, muhafız alayı birliğinin maaşları ve iç organizasyonuna dair şemalar, isimleri bilinen alay komutanlarının listesi ve Roma askerî terminolojisine dair küçük bir sözlük gibi oldukça faydalı ekler sunulmaktadır.

Bu çalışmanın kanımızca en güçlü noktası, akıcı bir üsluba sahip oluşudur. Kurumun tarihinin kronolojik bir düzen esas alınarak anlatılmış olması da, okuyucunun olayları takip etmesini kolaylaştırmaktadır. Bölümler arası dengeli bir dağılımın gözetilmesi de yine okuyucu açısından kitabın bir başka olumlu tarafıdır. Çalışmanın zayıf noktalarını ifade etmemiz gerekirse, en önemli hususlardan birinin kitabın derinliği olduğunu söyleyebiliriz. Çalışmada imparatorluk muhafız alayı ele alınıyor olmakla birlikte, çoğu zaman imparatorluk tarihi ile ilgili olaylara daha çok yer verilmektedir. Bu olayların çoğunluğu muhafız alayının tarihiyle ilişkili hale getirilse de, okuyucu bu eseri okurken bazen muhafız alayına dair bir monografiden ziyade sanki Roma imparatorluk dönemine dair genel bir tarih kitabı okuduğu düşüncesine kapılabilir. Öte yandan Bédoyère'nin kendisinin de kabul ettiği gibi (s. 5), antik yazılı kaynaklarda birliğe dair atıflar nadirdir ve bizi yanlış yönlendirebilir. Fakat bu gerçeğe rağmen çalışma kurgulanırken antik yazılı kaynaklardaki bilgilere ağırlık verilmesi, konuyla ilgili epigrafik kaynakların çok fazla dikkate alınmaması, imparatorluk tarihine dair genel birtakım meselelerin yer yer çok fazla varsayımla beraber zorlama bir şekilde muhafız alayıyla ilişkilendirilmeye çalışılması gibi hususlar, bu kitabın akademik niteliğini zayıflatmaktadır. Burada yazarın bazı çıkarımlarını da hatalı bulduğumuzu eklememiz gerekir. Örneğin, Bédoyère muhafız alayının İtalya yarımadasında bulunan tek askerî güç olarak burada yaşayan 500 bin kadar insanı kontrol etme açısından yetersiz kaldığını ifade etmektedir (s. 45). Muhafız alayının mevcudu zaman içinde değişse de, söz gelimi Augustus zamanında ortalama on bin dolayında askerden oluştuğu düşünülen bu birliğin İtalya yarımadasında yaşayan nüfusa oranıyla, tahmini nüfusu imparatorluğun en geniş sınırlara sahip olduğunda elli milyon olan bir devletin asker mevcudu paralellikler taşımaktadır. Yine en kalabalık dönemi esas alındığında, Roma ordusunun toplam dört yüz elli bin kadar askerden oluştuğu düşünülmektedir. İç ve dış tehditlere karşı imparatorluğun çeşitli bölgelerinde konuşlandırılan orduların toplamıyla,

İtalya yarımadasında imparatorun güvenliğinin yanında bir raddeye kadar yarımadaanın iç güvenliğini de sağlayan bu birimin mevcudunu karşılaştırdığımızda, ikisinin oranının paralellik gösterdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Dolayısıyla imparatorluğun ordusunun bu mevcuduyla uzun bir dönem boyunca iç ve dış tehditlere yönelik iyi bir iş çıkardığını, aynı şekilde muhafız alayının da istisnalar dışında görevini yerine getirdiğini ifade edebiliriz.

Kitapta hem yazarın hem de editörlerin gözünden kaçan bazı basit hatalar da bulunmaktadır. Bunlardan biri, Gaius Caligula'nın suikaste uğradığı tarihle ilgilidir. Dördüncü Bölümün başında (s. 94) Caligula'nın suikaste uğradığı tarih yanlışlıkla M.S. 37 olarak verilmektedir. Bu tarih herkesin bildiği üzere Gaius'un tahta çıktığı tarihtir; imparatorun suikaste kurban gittiği yıl ise M.S. 41'dir.

Yukarıda kısaca bahsedilen hususlar, bu çalışmanın bazı zayıf yönlerini ortaya koysa da, nihayetinde değersiz olduğunu göstermez. Bédoyère'nin çalışmasının temel argümanı, muhafız alayı birliğinin güç dalgalanmaları veya iradesi zayıf imparatorlar döneminde son derece tehlikeliyken, kendisinden emin ve ne yaptığını bilen, otoriter bir imparator bulunduğu dönemlerde ise son derece yararlı bir kurum olduğudur. Bédoyère'nin bu çıkarımında haksız olduğunu söylemek doğru olmaz; muhafız alayı birliği komutanları, bu kurumun tarihi boyunca çeşitli dönemlerde fırsat bulduklarında onları yönlendirmiş, imparatorlara suikastler düzenlemiş, suikast sonucu öldürdükleri imparatorların yerine tahta geçmek isteyenler arasından istediklerine destek vererek, imparatorluğun gidişatını derinden etkilemişlerdir. Yazar bu hususları da düzenli ve ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. Sonuç olarak Bédoyère'nin çalışması, akıcı bir dile sahip "popüler tarih" eserlerinden biri olarak sınıflandırılmalıdır ve bu kitabın M. Durry'nin veya A. Passerini'nin yaklaşık yüz yıl kadar önce yazılan monografilerinin yerini alması mümkün görünmemektedir.² Öte yandan Roma siyasi ve askerî tarihini merak eden kitlenin hem genel olarak imparatorluk tarihini takip edebileceği, hem de spesifik olarak söz konusu kuruma dair bilgi edinebileceği nitelikte bir eser olarak faydalı olduğu düşünülebilir.

² M. Durry, *Les cohortes prétoriennes* (Paris: De Boccard, 1938); A. Passerini, *Le Coorti Pretorie* (Roma: Agnero Signorelli, 1939).

Yunus Cengiz. *Doğa ve Öznellik Cahız'ın Ahlak Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015. 298 sayfa.

İrfan Karadeniz

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi,
irfan.karadeniz@erdogan.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2126-8973
DOI: 10.20519/divan.495373

Ahlak felsefesi alanı gerek Batı'da gerekse İslam dünyasında birçok çalışmanın yapıldığı, bir tarafıyla kadim diğer tarafıyla güncel bir alandır. Ülkemizde İslam ahlak felsefesine dair birçok metin kaleme alınmış olmasına rağmen halihazırda bu alanda ciddi bir boşluğun olduğu görülmektedir. Batı'da ve Arap dünyasında da ahlak üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında, düşünüldüğü gibi alanda çok metnin üretilmediği bariz bir şekilde görülür. Bunun sebebinin belirli isim ve problemlere yoğunlaşmaktan kaynaklandığı söylenebilir. Bu açıdan ülkemizde hem zımnen bu eksikliğe işaret eden hem de Cahız özelinde bu eksikliği giderme amacı güden Yunus Cengiz'in *Doğa ve Öznellik Cahız'ın Ahlak Düşüncesi* isimli eserini değerlendirmek, bu eserin İslam ahlak düşüncesi üzerine yapılacak çalışmalar için zihin açıcı birtakım hususları barındırması hasebiyle gereklidir. Eseri değerlendirmeye konu yapan en önemli hususlardan biri; kelâmcı, felsefeci ve edebiyatçı kişiliğiyle bilinen Cahız'ın ahlak düşüncesi üzerine ülkemizde yapılmış ilk çalışma olmasıdır.

Doğa ve Öznellik; "Doğa, Beden ve Nefs İlişkisi," "Ahlakın Epistemolojik Temelleri" ve "Ahlakî Öznenin Kuruluşu" olmak üzere üç bölüm şeklinde tanzim edilmiştir. Cengiz'in ahlakı bilgi, fizik, insan doğası ve zihinsel durumlarla irtibatlandırarak ele alması, okuyucuya ahlakı anlamada çok yönlü bir bakış açısı kazandırır. Yazara göre, Cahız'ın ahlakın çok boyutlu olduğuna ve farklı etkenlerin hesaba katılması gerektiğine dair vurgusu, ahlakın öznelliğini gündeme getirir. Cahız, ahlak ile irtibatlandığı durumların kişiye özgü olarak gerçekleşeceğini iddia ederek ahlakın öznelliğini savunur. Bunun gerekçesi ise fizyolojik duyuların, arzu ve şehvet gibi zihinsel hallere etki etmesi ve bu etkinin de bilme ve ahlak edinmede öznel yansımalar şeklinde ortaya çıkmasıdır.

Cengiz'in "Giriş" bölümünde, deyim yerindeyse bir "Cahız'ı okuma ve anlama metodolojisi" inşa ettiği söylenebilir. Bu metodolojiye göre, Cahız işlediği konuyu hem zihnindeki felsefi kurguya göre ele aldığı için onun bü-

tün eserleri dikkatle okunmalı hem de araştırılan konu sıklıkla geçen kavram ve kelimeler üzerinden ortaya konmalıdır. Eserlerindeki aforizmaların çokluğunun Cahız'ı her zaman net bir şekilde anlamaya imkân vermediği bilinmeli ve bu durum okuyucuya bildirilmelidir. Ayrıca yazar bu metnin yazılma amacının, Ali Bû Mühlhim'in *el-Münâhi'l-felsefi inde'l-Câhız*, İzzet Seyyid Ahmed'in *Felsefetü'l-ahlak inde'l-Câhız* ve Van Ess'in *Al-Jahiz and Early Mu'tezilî Theology* gibi Cahız üzerine yapılan çalışmalardaki birtakım eksiklikler olduğunu dile getirir. Mezkûr eserler yazarın ifade ettiği eksikliklere sahip olmasaydı bile, İslam düşünce tarihi açısından telif olarak böyle bir metnin yazılmasının başlı başına yeter sebep olduğu söylenebilir. Ayrıca Cahız'ın "hayatın içinden" yazmış olduğu metinler kelâm ve felsefenin, gündelik hayata yönelik yazıldığında nasıl etkili olabileceğine dair önemli ipuçları barındırır. Sözelimi insandan bitkilere günlük hayatta karşılaştığı bütün canlılara özel bir ilgisinin olduğunu gördüğümüz Cahız, felsefesini kurgularken bunlardan bağımsız hareket etmemiştir. İşte bu durum Cahız'ı muadillerinden ayıran en önemli noktadır. Bu yönüyle hayatın içerisinde bir gerçeklik olarak karşımıza çıkan cimrilik meselesini ele aldığı *Kitabu'l-Buhala'*dan tutun da canlıların hayatına dair felsefeden, edebiyattan, tıptan ve kelâmdan bahsettiği *Kitabü'l-Hayevân'a* kadar konusu itibarıyla mikro, açıkları itibarıyla makro ölçekli etkili metinler yazmıştır denebilir.

Birinci bölümde Cengiz Mutezile'nin doğa düşüncesiyle ilgili tartışmalarını işledikten sonra, Cahız'ın bu soyut tartışmaları nasıl somutlaştırdığı üzerinde durur. Bu açıdan Cahız'ın, hocası Nazzam'ın geliştirdiği *kumûn* teorisini ahlak bahsinde ele alması dikkate değerdir. Yazarın ifade ettiği gibi, Cahız her cismin sonsuz sayıda bölünebileceğini ve ortaya çıkan her parçanın öznel olduğuna işaret eden hocasının bu ifadelerini kişilerin ahlakî olanı edinme ve gerçekleştirmede farklılıklara sahip olmasıyla izah eder. Bu bahiste ifade edilenler, Cahız'ın soyut olan meseleleri hayat tecrübesiyle bağlantılı bir şekilde ele almasının en veciz örneklerinden sadece biridir. Doğa hakkında dile getirilen teorik konuları insan ve hayvan bedeni üzerinden okuyan Cahız bunu ahlakla da irtibatlandırarak, Galenci tıp ve ahlak görüşünü sürdürür. Yazarın haklı olarak işaret ettiği gibi Cahız kelâm, felsefe ve tıp arasında güçlü bir bağ kurmasının doğal bir neticesi olarak, tıp ve ahlakı birbiriyle ilişkilendirerek ele alır. Beden-ahlak ilişkisini klasik dönemde *ahlât-ı erba'a* (kan, balgam, sarı safra, kara safra) üzerinden tartışmak genel bir temayüldür. Cahız'ın bunu sürdürmekle beraber üzerinde daha fazla durduğu görülür. Burada dikkat çekici nokta, bedende yer alan sıvıların tam bir denge halinde bulunduğu kişinin ahlakî olarak sergileyebileceğinin iddia edilmesidir. Ayrıca bu dört sıvıdan müteşekkil olan beden, aldığı besine göre değişeceği ve bu değişimin de ki-

şiyi neşeli, saldırgan ya da üzgün yapacağının öne sürülmesi önemlidir. Çünkü bu sınırları oluşturan, insanın yediği ve içtiği şeylerdir. Dolayısıyla beslenme bu sınırların oranını değiştirir ve bu değişiklik de kişinin mizacını etkiler. Cahız tarafından bunun savunulması onun sistemiyle tutarlılık arz eder. Çünkü o, ahlaki bilgidен veya tıptan ayırmaz. Bu noktayla bağlantılı bir şekilde cinsellik ve beslenmenin insan hayatında ne kadar önemli olduğunu; beslenmeyi insanın şehirler imar etmesiyle, cinselliği ise erkeklerin sergiledikleri haneyi geçindirme, kılık kıyafetlerine düzen verme, süslenme vb. şeylerle örneklendirerek açıklar. Özetle Cahız insanın beslenme ve cinselliğe doğası gereği muhtaç olduğuna ve bunların ahlaka sirayet edebileceğine işaret eder. Ayrıca insanın, doğası gereği sahip olduğu şeylere birtakım sebeplerden dolayı gem vurulduğunda, fiziksel ve ruhsal olarak nasıl değişimler ve dönüşümler yaşayabileceğine, hadım edilmiş insanları örnek göstererek açıklık getirir. Bu durumdan hareketle insanın doğasında olan her şeyin fiili hale gelmesi gerektiği gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Açık bir şekilde görülmektedir ki Cahız ahlak düşüncesini insanın doğasını temel alarak inşa eder.

Bu bölümde yazarın, Cahız'ın ahlak nazariyesine ilişkin üzerinde ısrarla durduğu bir noktayı zikretmek mühimdir. Mutezili bir düşünür olan Cahız, hocası Nazzâm'ın *kumûn* teorisini ahlak düşüncesi bağlamında yorumlayarak onun felsefi sistemine bağlılığını sürdürmüştür. Bu yaklaşıma göre, "her cisimde bir cismin sahip olabileceği tüm nitelikler mevcuttur. Odunda ağırlık, hafiflik, sıcaklık, soğukluk vd. nitelikler vardır. Odundaki her bileşen hedefine varmayı hedefler." (s. 43) Cahız'a göre bu durum insanın tabiatı için de geçerlidir. İnsanın sahip olduğu nefret, sevgi vb. güçler sürekli birbirleriyle mücadele halindedir. İnsan bunları dengeleyebildiği ölçüde ahlaki olan eylem kendisinden sudur eder.

"Ahlakın Epistemolojik Temelleri" başlığı altındaki ikinci bölümde yazar, Cahız'ın bilgi ve ahlak ilişkisini kendi sistemi içerisinde tutarlı bir şekilde ele alması üzerinde durur. Cahız nefret ve sevgi gibi güçlerin insanında sürekli bir mücadele içerisinde oluşunun, bilgi ve ahlak ilişkisi için de geçerli olduğunu iddia eder. Ona göre "tüm zihinsel durumlar kalpte bir çatışma halindedir ve her birisi öznenin istenci dışında nefsin baskın eğilimi olmaya çalışmaktadır. Burada bilen özneye düşen görev, tecrübe ve akıl yürütme gibi bilişsel etkinliklerle temiz bir ahlaka kavuşmaya yönelik pratik faaliyetlerde bulunarak zihinden geçen şeyleri kontrol etmeye çalışmaktır." (s. 78) İnsanın doğasındaki güçlerin bu mücadelesi ile bilgi ve ahlak arasında bir irtibat kuran Cahız'ın katkısı değerli kılan iki husus vardır. İlki, insanı eyleme geçiren ve ondan sadır olan eylemlerin temelini zihinsel faaliyetleri koyması, ikincisi ise bilgi meselesinin soyut bahislerini ahlak bağlamında yorumlamasıdır.

“İnsan niçin eylemde bulunur?” sorusunu temel alan Cahız insanın zarar, fayda, gereksinim, haz ve sevinç gibi olgularla eyleme yöneldiği sonucuna ulaşır. Bu bahiste ahlakın devreye girdiği nokta zikredilmeye değerdir. Galenci tıp anlayışının etkisiyle insan bedeninin, eksikliklerini giderip fazlalıklarını attığından hareket eden Cahız, ahlaki insanın fayda, zarar, haz, şehvet, sevinç veya gereksinimlerini karşılama noktasında dengeleyici bir unsur olarak görür. Ahlakın bilgiyle etkileşime girmesinin bir süreç içerisinde gerçekleştiğini öne süren yazar, duyumsama, zihnin uyarılması (*havâtır*), kalbi sezgi, zan ve kuşku, akıl yürütme ve akli sezgi gibi kavramların Cahız’ın eserlerinde yer almasının bu düşünceyi ispatladığını düşünür. Özetle Cahız, bu sürecin içerisindeki her bir basamağı kişiye özgü kabul ederek ahlakın öznel olduğunu savunur.

“Ahlakî Öznenin Kuruluşu” isimli son bölümde Cengiz evveleminde öznenin gayesinin akıl tarafından belirlendiği meselesini tartışır. Öznel sürecinde gerçekleşen iç çatışma şekillerini ele alır ve bunlar içerisinde Cahız’ın hangi fikri desteklediğini açıklar. Sabır, hilm, vefa, doğruluk ve şükür gibi erdemlerin öznenin temel ilkesi olduğunu zikrederek iç çatışmanın ahlaki sonuçlarını, yani aşk ve sevgi, kibir ve tevazu gibi hususları ele alır. Son olarak ise ahlaki öznenin kurma pratiklerinden bahseder. Din, siyaset, toplum içinde olmak, konuşmak, sır tutmak, yazmak, mizah ve şiir gibi tamamen hayatın içerisindeki şeylerden kişinin ahlaki öznenin nasıl inşa edildiğini ispata girer. Cahız yukarıda ahlak bağlamında ele aldığı tüm kavramları insan doğasına ve öznenine imada bulunarak izah eder. Bunu yaparken hayvanların tabiatı ve hayatın içerisinden getirdiği sahneleri misal getirmeyi ihmal etmez. Cahız’ı muadillerinden ve dahi ahlak üzerine kalem oynatanlardan ayıran mihenk noktasının bu olduğu söylenebilir.

Aristo etkisinin üzerlerinde yoğun bir şekilde hissedildiği Farabi ve İbn Sina gibi birçok filozoftan daha önce yaşamış olan Cahız, bu düşünürlerden bağımsız bir ahlak nazariyesi ortaya koymuştur denilebilir. Aristonun kalan filozoflarda arzu ve öfkeden tamamen bağımsız bir şeymiş gibi ele alınan düşünme gücü, Cahız’da arzu ve öfke gücü ile sürekli irtibatlı bir şekilde tasvir edilir. Dolayısıyla İslam ahlak felsefesinde alternatif bir ahlak teorisi geliştirme adına Cahız’ın önemli bir sima olduğu söylenebilir. Ancak, buna rağmen İbn Miskeveyh ile başlatılan İslam ahlak felsefesinde Cahız hak ettiği değeri görememiştir. İslam ahlak literatürüne farklı bir bakış kazandıracak bu çalışma, hem ahlaki güncel felsefi problemler içerisinde okuma imkânını barındırır hem de Cahız gibi düşünürlerin ahlak düşüncesi merkezli bir okumaya tâbi tutulduklarında İslam ahlak literatürünün yeniden tefekkür edilerek tanzim ve tevsî edilebileceğini gösterir.

Asma Sayeed. *Women And The Transmission of Religious Knowledge in Islam*. New York: Cambridge University Press, 2013. x+220 sayfa.

Büşra Sıddıka Kaya

busrasddkakaya@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5799-6684

DOI: 10.20519/divan.495375

Batılı araştırmacılar arasında İslam tarihinin belirli dönemlerine dair entelektüel tarih çalışmaları son yılların popüler konuları arasında yer almaktadır. Çağdaş Batılı tarih algısı kendi dışındaki dünyaları Batı-merkezli tanımlamakta ve İslam tarihinin belirli bir dönemini tasvir ve tahlil etmeyi hedefleyen araştırmalarında elde ettiği neticeleri, tüm İslam tarihine teşmil edebilmektedir. İslam medeniyetini Batı'ya ekmeleme çabasında olan bu anlayış, uzun bir tarihî süreçte meydana gelen gelişmeleri göz ardı ederek, birtakım genellemelerle bu medeniyetin kendi içindeki farklılık ve çeşitliliği değersiz kılmaktadır. İslam tarihine yönelik çalışmaların gerçeğe yakın bir netice vermesi ancak ele alınan meseledeki sürekliliğin mukayese edilebilmesiyle aynı zaman dilimindeki farklı zeminlerle mukayesesiyle mümkündür. Bu bağlamda, Batılılar tarafından ortaya konan İslam tarihi çalışmalarının dikkatle incelenip kendi anlam dünyası içerisinde yeni bir bakış açısıyla değerlendirilmesi gerekmektedir. Asma Sayeed'in çalışması modern Batılı bakış açısından farklı bir perspektifle, İslam'ın ilk dönemlerinden Osmanlı'ya kadar olan süreçte kadınların hadis aktarımındaki rolünü ele almaktadır.

Kalifornia Üniversitesi, Los Angeles (UCLA), Near Eastern Languages and Cultures bölümü Islamic Studies genel koordinatörü olan Sayeed, İslam tarihinde kadınların dinî bilginin aktarımına dahil olmaları, İslam eğitim tarihi, Müslüman sosyal ve entelektüel tarihi, hadis araştırmaları gibi çeşitli konularda çalışmalar yapmıştır. *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* adlı eserinde, modern Batılı bakış açısından farklı olarak, İslam dünyasında kadınların modernleşme dönemine kadar entelektüel hayatta yer almadıkları, modernleşmenin etkisiyle ilmî faaliyetlere katılabildikleri yönündeki yaygın algıyı, klasik kaynaklardan hareketle eleştirmektedir.

Kitap giriş, "Gelenegin Ortaya Çıkışı: Kadın Sahabiler," "Halefler," "Klasik Canlanma" ve "Gelenekçilikte Zirve" başlıklı dört bölümden oluşmak-

tadır. Kadınların İslam tarihinin ilk on asrındaki ilmî faaliyetlerini aydınlatmayı hedefleyen çalışmada yazar, Batı'nın baskın bir konuma sahip olduğu XIX. yüzyıla kadar, İslam dünyasında kadınların ilmî faaliyetlerine dair kayda değer bir gelişme olmadığı yargısının tarihsel bir yanılsamadan ibaret olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Osmanlı'nın, XVI. yüzyıl itibarıyla Mısır ve Şam gibi ilim merkezlerini ele geçirmesiyle, kadınların ilmî faaliyetlerden çekildiği iddiasının tüm İslam tarihine teşmil edilemeyeceğini ifade eden Sayeed, XVI. yüzyıla kadarki süreçte kadınların ilmî konularını tespit etmeye çalışır.

Birinci bölümde, İslam tarihinin ilk asırlarında kadınların pek çok erkek sahabe gibi Hz. Peygamber'den bilgi edindiklerini belirtilir. Bu sayede, Hz. Aişe'nin naklettiği hadislerde olduğu gibi, Hz. Peygamber'den gelen pek çok bilgi muhafaza edilebilmiştir. Diğer yandan, ilk nesilden kimi kadınlar bazı fihri bilgileri aktararak, İslami pratiğin ve bakış açısının geliştirilmesine katkıda bulunmuşlardır. Nitekim Hz. Peygamber'in hanımları bu nitelikleriyle öne çıkarlar. Yazar ele aldığı kadınları üç kategoride incelemektedir: i) Hz. Peygamber'in hanımlarının bizzat şahit oldukları pratiklerin aktarımı hususunda bilginin birinci elden kaynağını teşkil etmeleri; ii) Hz. Peygamber'in kadın akrabaları; ve iii) katıldıkları savaşlar yahut ilk dönem İslam toplumunun yaşamı hakkında verdikleri bilgiler nedeniyle fakihlerin yahut tarihçilerin dikkatini çeken kadınlar.

Hz. Peygamber'in hanımlarından Hz. Aişe 1500 ile 2400 arası hadis rivayet etmekle dinî bilginin aktarımında ilmî üstünlüğü elinde tutmaktadır. Ardından gelen Ümmü Seleme ise 175 ile 375 arası hadis nakletmiştir. Hz. Peygamber'in diğer hanımlarından da çeşitli nakiller yapıldığı bilinmektedir (ss. 24-25). Yazar İslami bilginin inşasında Hz. Peygamber'in eşlerinden gelen hadislerin önemli bir rolü olduğunu belirtirken, onlardan ne kadar hadis nakledildiğini de tablo halinde sunar. Hz. Peygamber'in akrabaları arasında yer alan kadınların başında 7 adet hadis rivayet eden kızı Fatıma gelir. Bu rivayetlerin pek çoğu Hz. Peygamber'in faziletleri ve ailesi ile ilgilidir. Ardından amcaları Zübeyr, Ebu Talib ve Ebu Leheb'in kızlarından gelen rivayetler yer alır (s. 45). Çeşitli savaşlara katılan, biat eden yahut Hz. Peygamber'e bir takım sorular yönelten kadınlar hakkında, daha ziyade İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı, ilk dönem hadis eserleri, Ebu Nuaym İsfehani'nin *Ma'rifetü's-sahâbe*'si ve İbn Hacer Askalânî'nin *el-İsâbe*'si gibi çalışmalardan hareket eden yazar, bu tür katkılar yapan kadınlara yer verir (ss. 55-60).

Kitabın ikinci bölümünde, ilk dönem kadınlarının Hz. Peygamber'den gelen bilgilerin aktarımındaki rolleri yol gösterici olur. Yazara göre, ilk asrın ardından ortaya çıkan siyasi, hukuki ve kelami tartışmalar ve hadis uydurma faaliyetleri bilginin aktarımı konusunda uzmanlaşmayı gerekli kıl-

mıştır. Böylelikle dinî bilginin aktarımı açısından önem arz eden birtakım kriterler belirlenmiştir. Fıkhi bilgi, dile hakimiyet, hocadan bilgiyi doğru-
dan almak ve bilgiye ulaşmak için yapılan uzun seyahatler şeklinde sırala-
nabilecek bu kriterler, yaklaşık iki buçuk asır boyunca kadınların bilginin
bu şekilde aktarımına katılmasına engel teşkil etmiştir. Yazar, dinî bilgi-
nin aktarımında kadınların aktif rol almadığı bu dönemde, sufi kadınların
dikkat çektiğini belirtmekte ve Ümmü'd-Derdâ, Hafsa bint Sîrîn gibi isim-
leri örnek olarak vermektedir. Yazara göre, Malik b. Enes'in (ö. 179/795)
vefatına kadar kadınlar dinî bilginin aktarımına dahil olmuşlar, ancak
Tirmizi'nin (ö. 279/892) vefatına kadarki süreçte, yani hicri 179'dan 279'a
kadar hiçbir isnadda yer almamışlardır (ss. 82-83). Hadislerin tespitinde is-
nad sisteminin getirilmesi, râvilerin fıkhi bilgilerinin sorulması, hadis ilmi-
nin özel bir disiplin olarak ortaya çıkması, ehlihadis ile ehlirey arasındaki
çekişmeler, hadislerin fikhın ve mezheplerin ana kaynağı olarak kullanımı
ve hadis elde etmek için yapılan rihleler nedeniyle kadınların bu dönemde
dinî bilginin aktarımında rol almadıkları ifade edilmektedir (ss. 87-91). Ya-
zar bu faktörlere ilave olarak hadis ilminde profesyonelleşmenin kadınla-
rın bu alandan uzaklaşmalarına sebep olarak gösterilebileceğini belirtir (s.
93). İfade edildiği üzere kadınların hadislerin nakli için rihle yapamamaları
onların bu alandaki varlığını zayıflatmıştır. Özellikle II./VIII. asrın ortala-
rında Basra, Kûfe ve Şam gibi şehirlerdeki ilim geleneğinin oluşmasında
rihlelerin büyük önemi vardır (s. 101). Hadis uğruna yaptığı rihlelerle şö-
ret kazanmış kişilerin hayatlarının çeşitli eserlerde derlendiğini söyleyen
yazar, örnek olarak Hatib Bağdâdî'nin *er-Rihle fî talebi'l-hadis*'ini zikreder.
Yazara göre bu gerilemenin sebeplerini, Bizans ve Sasani nüfuzunun İslam
toplumu üzerindeki etkisinde değil, bizzat hadis ilminin kendi içsel dönü-
şümü ve İslam toplumunun ele alınan dönem dinî anlayışında aranmalıdır
(ss. 106-107).

“Klasik Canlanma” başlıklı üçüncü bölümde, IV./X. asrın ortalarında ha-
dislerin tedvininin tamamlanması ile şifahi aktarımın yerini metinden ak-
tarımın alması gibi sebeplerle kadınların dinî bilginin aktarımına yeniden
katıldıkları belirtilir. Yazar, kadınların II./VIII. asırdan itibaren duraksama
yaşayan ilmî faaliyetlerinin IV./X. asırla birlikte canlanmaya başlamasını,
hadis eserlerinde tekrar kadınlara yer verilmesine bağlar. Talal Asad'ın bu
konudaki açıklamalarına atıfla meseleyi izaha çalışan yazar, kadınların
hadis naklindeki inişli çıkışlı konumlarını anlamının, İslam tarihinin geç-
mişinden hareketle gelecekteki gidişatı hakkında fikir yürütme imkanı ve-
rebileceğini belirtir (s. 110). Bu bölümde Kerime Merveziyye (ö. 463/1070)
ile Fatıma bint Hasan Dekkâk (ö. 480/1088) isimli muhaddiseler üzerinde
duran yazar, kadınların nasıl ve niçin IV./X. asırdan itibaren yeniden ha-
dis aktarımına başladıklarını kaynaklardan hareketle açıklamaya çalışır.

Sayeed'in belirttiğine göre bu dönemde canlanmanın üç temel sebebi vardır. İlk olarak, hadislerin büyük mecmular halinde derlenmesiyle oluşan *Sahîh-i Buhârî* gibi meşhur hadis eserlerinin III./IX. asrın son çeyreğinde yaygın olarak kabul görmesi, kadınların dinî bilginin aktarımına yeniden katılımında önemli etkiye sahiptir. Bu gelişme bir yandan hadislerin sıhhatinin araştırılması kapısını kapatırken, diğer yandan paradoks oluşturacak bir şekilde uzman olmayanların hadis aktarımına kapı aralamıştır. İkinci olarak, ilk iki asırda şifahi aktarım yazılı aktarımdan daha güvenilir bir metot olarak kabul edilmişken, IV./X. asra gelindiğinde yazılı ve şifahi aktarım birbirini tamamlayıcı ve birbirine denk olarak görülmeye başlamıştır. Bu noktada fihri görüş ve rihle gibi şartların kalkması da kadınların hadis aktarımına dahil olmasını kolaylaştırmıştır. Son olarak, ulema ailelerinin sayıca artması da kadınların hadis aktarımına yeniden katılmasını sağlayan etkenlerdendir. Yazar, kadınların sadece hadis aktarımına değil, bir ulema sınıfı olarak kültürel elitlerin oluşmasına da yardımcı olduğunu belirtir. Bu konuda Pierre Bourdieu'nun *sosyal kapital* kavramından hareketle kadınların ilmî faaliyetlere yeniden katılımının, kültürel ve sosyal kapitalin bir parçası olarak ulema sınıfının hayatta kalmasına ve gelişmesine imkan verdiğini kaydeder (ss. 112-13). Yazar, Richard Bulliet'nin Nişabur ulema eliti hakkındaki çalışmasından istifadeyle, her bir mezhebin kendi içerisinde farklı anlayışlar nedeniyle, o mezhebe mensup kadınların farklı oranlarda hadis aktarımıyla meşgul olduklarını, mesela Şafii ulema aileleri arasında daha fazla kadının hadis aktarımına katıldığını, Fatıma bint Hasan örneği üzerinden açıklar (ss. 132-43).

Dördüncü bölümde yazar, IX./XV. asırda tabakat eserlerinde binlerce kadının ismi yer alırken, X./XVI. asra gelindiğinde kadınların hadis aktarımındaki rolünün dikkat çekici bir şekilde azaldığını belirtir. Yazar bu düşüşün nedenini hadis rivayetine olan ilginin azalıp dirayetin öne çıkmasıyla hankah ve zaviyelerin yaygınlaşarak kadınların sufi pratiklere ilgisinin artmasına bağlamaktadır. Bu hususları kadınların hadis aktarımındaki rolünün azalmasının nedenleri olarak kaydeden yazar bu bölümde üç örnek isme yer verir: Şühde Kâtibe (ö. 574/1178), Zeyneb bint Kemal (ö. 740/1339), Aişe bint Muhammed (ö. 816/1413). Yazar öncelikle bu kadınların yaşadığı dönem İslam dünyasının içinde bulunduğu durumu değerlendirir ve Memlûkler döneminde kadınların ilmî faaliyetlerinin arttığını kaydeder. Aileleri tarafından ilmî faaliyetlerinde destek gören bu kadınlar devrin siyasi eliti ile de irtibat içindedir (ss. 149-53). Yaşadıkları dönemde hadis alanında otorite kabul edilen bu kadınlar Zehebî, Safedî, Sübkî ve İbn Hacer gibi dönemin ileri gelen alimlerinin de hocalarındandır. Yazar, verdiği örneklerle birlikte bu dönem sufi pratiklerin kadınlar arasında giderek yaygınlaştığını ve Osmanlı'nın idareyi ele almasıyla bir anda kadın-

ların hadis ilmi ile irtibatının sükun ettiğini, ayrıca Sünni geleneğin bir tür tutuculuk olarak hüküm sürdüğünü ve kadınların bu alandaki konumunu belirlediğini söyler.

İslam tarihinin Osmanlı'ya kadarki sürecinde kadınların ilmî hayata katkılarını tabakat ve rical eserlerinden hareketle ortaya koyan Sayeed, alanında örnek bir çalışma sunmaktadır. Ulema sınıfı ve İslam tarihinde ilmî faaliyetlerin nasıl bir pratiğe sahip olduğu hakkındaki söylemlerinde Lapidus, Makdisi, Bulliet, Berkey ve Chamberlain gibi isimlerin etkisi görülen yazar, ele aldığı on asırlık süreçte oldukça spesifik bir konuyu aydınlatmaya çalışmıştır. Batılı araştırmacılar tarafından İslam entelektüel tarihine yönelik çalışmaların genellikle büyük üst başlıklar halinde ele alınmasına mukabil, çalışma konusunu kadınların hadis aktarımı ile sınırlamıştır. Yazar, çalışmasında 1980'lerden itibaren yaygınlık kazanan tabakalar üzerinden ulema ağlarını tespit ederek İslam entelektüel tarihini okumaya çalışan John Obert Voll'un, Goldziher, Gibb ve Grunbeaum'un yaklaşımlarını birleştiren bakış açısından etkilenmiştir. Tarih çalışmalarında belli bir konuyu uzun bir zaman diliminde aydınlatmaya çalışmak, birtakım detayların atlanmasına yahut gözden kaçmasına sebep olabilir. Bu ise ele alınan zaman zarfında kimi gelişmelerin anlamlarını yitirmesine neden olur. Nitekim on asır gibi uzun bir süreçte İslam toplumunda kadınların hadis aktarımı konusunu ele alan yazar, mesela Endülüs tecrübesine hiç yer vermemiş, sufi pratiklere dahil olduğu söylenen kadınların dinî bilgiyle irtibatı hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Yazar çalışmasında, kadınların ilk on asır boyunca ilmî faaliyetlere katılımının inişli çıkışlı seyrini, İslam dünyasında kadınların entelektüel hayata katılımının ancak modernizmin etkisiyle mümkün olduğuna dair yaygın Batılı kanaatin aksini ortaya koyduğunu söylemektedir. Ancak, Osmanlı tecrübesini tamamıyla yok sayan yazar, kaydedilen süre zarfında kadınların modernleşme ile entelektüel hayata girdiklerine dair genel kabule uygun hareket etmiştir. Bu durum, modernleşme öncesinde yaşanan farklı gelişmelerin bir kalemde değersizleştirilmesi ve tarihte anlamını yitirmesi sonucunu doğurmaktadır. Nitekim Osmanlı dönemi Şam ve Kahire bölgelerinde ulema aileleri varlıklarını güçlendirerek devam ettirmiş, kız ve erkek çocuklarının eğitimlerine büyük önem vermişlerdir. Ayrıca özellikle saray çevresindeki kadınların, yaygın kanaatin aksine, yüksek bir dinî eğitim aldıkları bilinmektedir. Yazarın ilk on asrı ele alıp Osmanlı dönemindeki gelişmeleri büyük genellemelerle olumsuzlaması tarihsel bir önyargının sonucu gibidir. Yazar, Batılı tarihçilerin yanılgısına düşmeyeceğini belirtirken bir başka yanılsamaya düşmekte ve modernleşme öncesi dört-beş asrın tarihteki anlamını değersiz kılarak, ele aldığı on asırlık süreci genel bir okuma üzerinden dönemlendirmeye çalışmaktadır. Bu anlamda eserin

kaynak zenginliği ve Osmanlı öncesi İslam tarihinde kadınların hadis aktarımına dair, alana yaptığı katkı takdire şayan olmakla birlikte, Sayeed'in Batılı tarih algısının etkisinden kurtulabildiğini söylemek oldukça zordur.

Joshua M. White. *Piracy and Law in the Ottoman Mediterranean*. Stanford: Stanford University Press, 2017. xvi+273 pages.

Bahar Bayraktaroglu

Istanbul Medeniyet University

baharbayraktar@yahoo.com

ORCID: 0000-0003-4767-9113

DOI: 10.20519/divan.495382

Where was the Ottoman Mediterranean? What was the legal status of Ottoman North African provinces? Were they autonomous dependent regions or independent sovereign entities? Just as many scholars engaged in these questions on the Mediterranean history, Joshua White's new book titled *Piracy and Law in the Ottoman Mediterranean* is a remarkable contribution to the historiography. It basically explores the emergence of the Ottoman Mediterranean legal space and the role piracy played in shaping it. The book is not only about piracy but also administration, diplomatic relations, jurists, and victims and those who faced with the maritime violence in the Early Modern Mediterranean. Although there are doubts on the Ottoman presence in the Mediterranean, White prefers "The Ottoman Mediterranean" to refer the eastern half of the Mediterranean basin as he sees it as a legally unified space. *Piracy and Law in the Ottoman Mediterranean* consists of an introduction, six chapters in three parts (two chapters for each) and a conclusion. Every chapter begins with a case that exemplifies the everyday experiences of the Ottoman subjects in the Mediterranean.

The first part is about disorder and captivity in the Mediterranean where the author discusses various forms of piracy and captivity. In the first chapter, titled "Ottoman Pirates, Ottoman Victims," White examines the connections between legal and illegal forms of the maritime violence and their eye-witnesses, chronicles, and slave raiding after the 1570s. Concerning

“The Golden Age of Piracy” in the Mediterranean, the author discusses the political, military, and geographic reasons lying behind pirates’ activities. Furthermore, taking the theory of Mustafa Ali on the origins of the piracy as a starting point, White considers “multi-stage pirate life cycle” significant to show how religious identity determined the borders between legal raiding and illegal piracy. Next, the author analyzes the Ottoman response to it through the *Mühimme Defterleri* (The Registers of Important Affairs). Registers indicate government’s enduring interest in punishing pirates; yet, the complex security, different political and military interests made it difficult to overcome the piracy.

In the second chapter titled “The Kadi of Malta” the author brings a new perspective in imagining a *kadı*. When *kadıs* went to the regions where they were appointed, they could often find themselves in the captivity. There is no doubt that they were high-priced captives for ransom but in case of Malta, “it was the kadi of slaves who was also a slave” who provided ransom networks and local administration. Regarding the position of the *kadı*, White argues that they were the only representatives of the Ottoman political authority and justice on the ship. Thus, Malta appears as another space in the Mediterranean within which Ottoman law was enforced.

The second part is devoted to a treatment of the piracy within the framework of diplomacy and international law. In the third chapter, “Piracy and Treaty Law,” the author observes the changing nature of the maritime violence from the fifteenth century to the seventeenth century. Since the activities of *levends* damaged the foreign interest and the diplomatic relations of the Ottoman Empire. In speaking from a perspective of binding nature of *ahidnames*, North African corsairs notably increased their activities, which violated them. White also observes an increase in the number of anti-piracy clauses in the *ahidnames*. Furthermore, this chapter suggests that *ahidnames* indicate not only the diplomatic relations between two sides but also the relation between Ottoman capital and its provinces. Underlining the difference in the implementation of these *ahidnames*, the author states that the orders of the sultan were often disobeyed; thus, the fate of the captives depended on the internal conflicts within the empire.

In the fourth chapter, White discusses the reasons for and consequences of the changes in the nature of the maritime violence. Considering political, social, and economic developments of the time, the author asserts the seventeenth century was a period when the Sublime Porte began to question both the loyalty and the utility of Africa. While maintaining the cultural, commercial and military connections with Istanbul, North African provincial authorities could make negotiations and agreements with Eng-

land, France, and the Netherlands, being almost completely independent from the Sublime Porte. This chapter seems to suggest that the crises in Istanbul accelerated the European powers' close connections with North African provinces and reduced the political connections between Istanbul and Algiers-Tunis.

The third part focuses on the Ottoman Mediterranean where the Ottoman legal system was implemented. The fifth chapter basically explores the *fatwas* issued by Muslim jurists concerning maritime violence. The author also examines how *Sheikh al-Islams* handled with the contradictory clauses of Islamic law and the interest of the state. According to the author, the *fatwas* of *Sheikh al-Islams* served as a bridge between both the state policies and the Islamic law, and among Ottoman subjects who brought questions to the *Sheikh al-Islams* or *kadis* throughout the empire. Lastly, White, who examined the implication of these legal responses for plaintiffs and judges, concludes that Ottoman jurists could respond to the problems posed by the piracy and their responses spread throughout the Ottoman Mediterranean through *fatwa* collections.

In the sixth chapter, *kadi's* court appears as a place where every Ottoman subject could apply and the problems of individuals and communities were resolved within a context of imperial policies and legal, diplomatic, and military developments. In this chapter, Joshua White discusses the Ottoman court records from Istanbul to Crete that contain the legal, financial, and human phase of piracy. Examining the everyday experiences of coastline habitants affected by piracy and mechanism of jurisdiction in detail, White asserts that there were decisive factors in the experience of piracy and response to it. In his argument, the identity of actors, the time of peace and war, the space of falling into captivity, the spheres of *Dar al-Islam* and *Dar al-Harb* all to some degree affect the jurisprudential process.

As for sources, Joshua White uses a variety of chronicles, traveler accounts, ambassadorial reports, court records, and memoirs. He effectively combined unedited archival and literary sources, and published primary sources. Among archival sources, he gives more places to Venetian State Archives (ASVe) and Prime Ministry Ottoman Archives (BOA). In addition, he also employs documents and manuscripts from Center of Islamic Studies (ISAM), Topkapı Palace Museum Archives and Süleymaniye Library.

Regarding the valuable sources and the clear-cut language, *Piracy and the Law in the Ottoman Mediterranean* is worth of attention. It appeals rather to researchers and students who have interest in ransoming slavery narratives of captivity, piracy, and the establishment of international law

in the Mediterranean and less to general readers. Through pages, one will notice again the significance of geography and spatial dimension in historical studies. In the end, the readers will find answers for questions circling around whether an Ottoman Mediterranean ever existed. It is obvious that White has opened a window for researchers to investigate the subject further without feeling influenced by various current social, political, religious, and national prejudices and biases. After all, minor criticism for the book could be the meager use of maps. The maps in fact help the readers to visualize the geography in a specific time period. Last but not least, the cover of the book could have been simpler, appealing and reflective of the content of the book.

Shahab Ahmed. *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press, 2016. xvii+609 sayfa.

Kamuran Gökdağ

Mardin Artuklu Üniversitesi
 kamurangokdag@artuklu.edu.tr
 ORCID: 0000-0003-1753-6496
 DOI: 10.20519/divan.495385

İslam felsefesi, İslam tasavvufu, İslam bilimi, İslam sanatı ve İslam şiiri gibi terkiplerde ifade/ima edilen “İslam(i)” olanın *ne olduğu* sorusu gerek Müslüman düşünürler gerekse oryantalistler ve/ya batılı düşünürler tarafından çokça tartışılmış ve birbirinden oldukça farklı şekillerde cevaplandırılmış bir sorudur. Aynı soruyu *What is Islam? The Importance of Being Islamic* isimli kitabının merkezine alarak yeniden soran Shahab Ahmed; bu sorunun hem mevcut tartışmanın kapsamı, bağlamı, kavramları ve problemleri ile hem de bu soruya verilebilecek yeni cevaplarla ilgilenmektedir. Metodolojik olarak gelişen bu ilgi, önce söz konusu sorunun özellikle Arapça ve Ortadoğu coğrafyası (Arap, Türk, Fars) merkezli çağdaş cevaplarını mahkûm ederken, ardından bu soruyu Balkanlardan Bengal’e kadar uzanan coğrafyadaki Müslümanların tarihsel tecrübesini de içeren geniş bir alana doğru kaydırmaktadır. Böylece, ilgisi ve takip ettiği metodolojisi gereği, yazar kitabını üç ana bölümden oluşturmaktadır: Birinci bölümde

(*Questions*) “İslam(i) olan nedir?” sorusu altı alt soruda farklı bağlamlarda yeniden problematize edilmekte, ikinci bölümde (*Conceptualizations*) bu problematik için sunulmuş mevcut çözüm önerileri eleştirilmekte ve üçüncü bölümde ise (*Re-Conceptualizations*) müellif kendi çözüm önerisini yeni kavramsallaştırmalara giderek tartışmaktadır.

Birinci bölümde “İslam(i) olan nedir?” sorusu sırasıyla i) İslam felsefesi, ii) İslam tasavvufu, iii) İshraki ve Ekberi okul gelenekleri, iv) İslam şiir ve edebiyat geleneği, v) İslam sanatı ve vi) çeşitli İslam bilim geleneklerinde içki içmenin İslami açıdan durumuna ilişkin yaklaşımlar/yorumlar şeklinde altı alanla ilişkilendirilerek ortaya konulmaktadır. Söz konusu alanların önemli simalarının görüşleri üzerinden açıklanan soru, örnek olarak İbn Sina'nın Tanrı'nın bilgisine, âlemin ezeliğine ve cismani haşrin olup olmayacağına ilişkin çokça tartışılmış açıklamalarının İslami olup olmadığı sorulmaktadır. Aynı şekilde tasavvufta Hallac-ı Mansur, Beyazid-ı Bistami ve Mevlana; işraki ve ekberi geleneklerde Sühreverdi ve İbn Arabi; İslam şiir geleneğinde ise Hafız ve içki içmeye ilişkin Ebu Zeyd Belhi ve Nasiruddin Tusi gibi isimlerin İslam hukukuyla (*Islamic law*) çelişen bazı açıklamaları ile İslam sanatında, örnek olarak, resim çizmenin ve içki kadehleri yapmanın İslam'la çelişen durumları hakkında yine aynı soruyu sormaktadır. Böylece her bir soru kendi bağlamında “İslami” olanın referans noktasını soruşturmaktadır. Yazar bu örneklemedeki pozisyonunu, yukarıda söz konusu edilen simaların, İslam düşüncesi geleneklerinde herhangi bir aşırılığı veya istisnai bir durumu temsil etmedikleri, aksine bütün klasik medrese geleneği ve mevcut İslami akademi içinde en çok dolaşımda olan temel kurucu metinlerin müellifleri olduğu iddiasıyla sağlamlaştırmak istemektedir. Ona göre bu müellifler, zihin kurucu metinlerin müellifleridirler.

İkinci bölümde ise müellif önce genel olarak dinî olanın referans noktasının tespiti için şimdiye kadar gerek oryantalist gerekse Müslüman düşünürler tarafından ileri sürülen bazı kavramsal ikilikleri (dinî-seküler, din-kültür, kutsal-profana, tanrı merkezli-insan merkezli) örneklemleriyle eleştirmekte, ardından bu ayrımların da etkisinde gelişen, İslami olanın ne olduğuna ilişkin arayış ve tespitlerdeki eksiklikleri ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu tespitlerin başında ise *muayyen bir kültür olarak İslam, semboler sistemi olarak İslam, söylemsel bir gelenek olarak İslam ve ortodoksi olarak İslam* gelmektedir. Söz konusu arayışları detaylıca inceleyen müellifin eleştirisi en temelde tüm arayışların paylaştıkları ortak iki eksiklik üzerinde yoğunlaşmaktadır: Bu çalışmalar ya İslam'ı oldukça dar bir çerçevede bir öz ve nüve olarak tanımlama eğilimiyle sadece belirli tarihi kesitlerin “İslamiliğine” karar verip diğer tüm dönemleri marjinalleştirmekte ya da yukarıda söz konusu edilen ikili ayrımların içinde adeta esir kalarak İslam'ın insani ve tarihsel boyutunu ıskalamaktadırlar. Çünkü, müellife

göre, olayları/eylemleri/şeyleri tamamen ayrıştırarak onların İslami olup olmadığını belirleyebilecek herhangi bir ölçüte sahip değildir.

Kitabın özgün ve esas iddialarının işlendiği üçüncü bölüm ise müellifin kendi teorisini ortaya koyduğu bölümdür. Ahmed burada öncelikle İslam ile birey arasındaki dinamik ilişkiyi keşfetmek istemekte ve bu ilişkiyi *hermenötik ilişkilendirme* (hermeneutical engagement) şeklinde tanımlayarak, İktbal'den ödünç aldığı *kendi* (self/khûdî) kavramı üzerinden İslam ile birey arasında karşılıklı *anlam yaratma* (meaning-making) döngüsü oluşturmaktadır. Bu döngüye göre İslam bireyi meydana getirmekte (self making by Islam) ve birey de İslamı meydana getirmektedir (Islam making by self) (326-327, 345). Ahmed'e göre bu döngü hiçbir zaman yok olmamakta ve yukarıda söz konusu edilen ve edilmeyen tüm İslam düşünce gelenekleri her an bu döngünün içinden yeniden anlam üretmektedirler. Bu nokta Ahmed'in teorisinin temelidir. Müellif bu karşılıklı anlam yaratma döngüsünün nasıl, hangi araçlar ve prosedürlerle gerçekleşeceğini ise üç önemli kavramsallaştırma üzerinden analiz etmektedir: *Text*, *Pre-text* ve *Con-text*. Bu üç kavram yazarın teorisinin taşıyıcı unsurlarıdır. Ahmed'e göre *text* (Kuran ve Hadis) hakikattir fakat hakikatin tümü olmadığından *nihai hakikati* (ultimate truth) temsil etmemektedir. Ona göre hakikati tamamlayan diğer parça ise metni de aşan ve onun ötesindeki *pre-text*'tir. Müellif kelam, felsefe, tasavvuf ve fıkıh başta olmak üzere hemen hemen tüm İslam bilimlerinin ya doğrudan ya da *text* aracılığıyla, *texti* aşarak *pre-text*'le irtibatlandıklarını ve böylece ondan anlam çıkardıklarını düşünmektedir. Ancak, Ahmed'e göre hermenötik ilişkilendirme döngüsü için *text* ve *pre-text* tek başına yeterli değildir. Bütün bu süreçler bir *con-text*'te meydana gelmektedir, çünkü herkes bir *con-text* içinde yaşamakta olup hiç kimse yaşadığı *con-text*'in etkilerinden azade değildir. Ayrıca *con-text* semantik olarak *text* ve *pre-text*'i içermektedir. Fakat müellif tümel olarak hiçbir *con-text*'in herhangi bir zamanda ve yerde temsil edilemeyeceğini düşünmektedir. Bu sebeple yazar *con-text*'i ayrıca ikiye ayırmakta ve "İslam(i) olan nedir?" sorusunu bu bağlamlarda yeniden gündeme getirmektedir: *Yerel con-text* (con-text in locality) ve *bütünsel con-text* (con-text in totality). O hâlde, müellife göre, eğer "İslam(i) olan nedir?" sorusu *bütünsel con-text* katedilerek soruluyorsa, cevap *bütünsel con-text*'in tamamını içermek zorundadır. Ancak eğer soruda *yerel con-texte* kastediliyorsa bu durumda cevap "şu con-textteki İslam şudur." olmak zorundadır. Bu da yazarın vardığı sonucu özetlemektedir.

Kuşku yok ki "İslam(i) nedir?" sorusu yeni bir soru değildir ve uzun bir geçmişe sahip olan bu soru gerek oryantalistler gerekse Müslüman düşünürler tarafından farklı disiplinlerde ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır. Bu anlamda kitabın ilk iki bölümünün başarısı, farklı literatürlerde/disiplin-

lerde parça parça tartışılan bir problematiği başarılı bir sentez içinde bir araya getirmesi olarak kabul edilebilir. Bu bölümlerin zayıf noktası ise yazarın, konuyu yeterince problematize etme çabasıyla, güçlü metinlerin yanında son derece zayıf metinlere de temsil pozisyonu atfetmesi olarak belirlenebilir. Öte yandan, metnin ele aldığı temel problematiğe biz çözüm sunulan üçüncü bölüm ilk iki bölümü daha anlamlı kılmaktadır. Bu bölümdeki analizler ve çözüm önerileri ayrıntılı bir şekilde okunduğunda, İslam(i) olanın içeriğinin başta kültür olmak üzere tüm yerel farklılıklarla genişletilmesi, okuyucunun zihninde radikal bir gevşeklik/ılımlılık algısı oluşturmaktadır. Ancak söz konusu analizlerin, İslam coğrafyasının kayıp halkası olarak nitelenebilecek “Balkanlardan Bengal’e” uzanan alanda yaşayan Müslümanların İslam ile kültürel ve tarihsel tecrübesine de yoğunlaşması, onları okuyucu için daha anlamlı ve dikkat çekici kılmaktadır. Ayrıca bu bölümdeki analizler şu soruyu da okuyucunun zihnine getirecektir: “İslam(i) olmayan nedir?” Özellikle yazarın içki konusundaki açıklamaları ve bu açıklamalarına klasik metinlerden destek bulduğunu iddia etmesi belki ilgili çevrelerde bir tartışma yaratabilir. Fakat kitap kendi içinde tutarlı bir yaklaşım sergilemekte ve iddialarını İslam düşünce geleneğine başvurarak delillendirmektedir. Bu durum ise okuyucuyu anlamlı bir tartışmanın içine çekebilir. Netice itibarıyla Shahab Ahmed’in sözkonusu çalışmasının şimdiden literatürde önemli bir yer edindiği söylenebilir.

ŞERİF MARDİN'İN ARDINDAN

Ahmet Okumuş

İstanbul Şehir Üniversitesi
ahmetokumus@sehir.edu.tr

Cumhuriyet döneminde yetişmiş en önemli ilim adamlarından birini anmak üzere bu yazıyı kaleme alıyorum. Kuşkusuz hakkında pek çok çalıştay yapılacak, ilmi mirasına ve külliyatına daha doğrudan odaklanan toplantılar tertip edilecektir. Eseri ve etkisine dair çokça çalışma yapılacaktır.

Pek çok bakımdan erken ve öncü addedilebilecek çalışmalara imza atmış, bize dair, Osmanlı-Türkiye serüvenine dair ciddi bir külliyat miras bırakmış birinden söz ediyoruz. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, *Din ve İdeoloji*, merkez-çevre tahlilleri, onun bir çırpıda aklımıza gelen çalışmalarından bazıları. Muhtelif bilgi disiplinlerine doğru genişleyen ilgi ve ürünler. Türkiye'nin akademik-fikri sicilinde yeri müstesna bir şahsiyet. Yaşamı ve yapıtıyla Şerif Mardin.

Bizler, yani bizim kuşak, bu yaşamı ve yapıtı hayli olgun bir dönemde tanımış olduk. Şerif Mardin'i araştırma programını uzun zaman önce tanımlamış, esas sorularını vaz etmiş, temel eserlerini vermiş ve bu temel eserlerden belki bazı tamamlayıcı diyebileceğimiz konulara doğru açılmak istediği, artık çoktan yerleşik bir ilim adamı olduğu dönemde tanıdık. Hayata, insana ya da biyografiye evreler halinde bakacaksak eğer, biz bu yaşamöyküsüne son evrelerinde tanıklık eden insanlardık. Dolayısıyla değerlendirmelerimiz, hissiyatımız, kaçınılmaz olarak böyle bir 'olgun dönem' prizma-

sından bakıyor oluşun izlerini taşıyacaktı. Fakat bizde *el-i'tibaru bil-havâtim* diye bir düstur vardır ki buna göre itibar hitama göre- dir. Hayatın, yaşamöyküsünün nasıl bir hitama erdiği, bir bakıma kapanışın nasıl yapıldığı, ibretin ve itibarın kıstasıdır. Öyleyse her ne kadar bizimkisi bu yaşamöyküsünün son evrelerine dair bir ta- nıklık ise de itibarı ya da sunacağı ibret az olmasa gerektir.

Şerif Mardin Türkiye'ye yapmak istedikleriyle dönmüştü. Son yıllarına kadar üzerinde durmak istediği meseleleri vardı. Yapmak istedikleri arasında Osmanlı on dokuzuncu asrı üzerine bir araş- tırma grubu yetiştirmek, Osmanlı odaklı bir bilim tarihi gündemi oluşturmak, Osmanlı-Türk kavramlar tarihini ya da bizde semantik dönüşümlerin tarihini izlemek de vardı. Bunlar daha önceki çalış- malarında yeterince uzanma imkânı bulamadığı, geliştirilmesi ge- reken yönler, ulaşmak istediği vuzuh için eksik kaldığını düşündü- ğü noktalardı. Tablonun tam olarak rengini bulamamış köşeleri... Denebilir ki zaman içinde bunları kısmen de olsa gerçekleştire- bildi. Mesela bir dönem kavram tarihi üzerine meclis zabıtlarına odaklanan bir derse girişti. Diğer taraftan, genel bir Türkiye tarihi yazmak istediğini söylüyor ama girmesi gereken netameli bahis- lerin doğurabileceği anafolar karşısında artık sanki biraz yorgun hissediyordu

Tamamladığı yahut teşebbüs ettiği bütün bu çalışmalarda bizi aradı; biz denen o girift ve pek de saydam olmayan zatiyeti anla- mak istedi. Osmanlı-Türkiye macerasını... Bu nedenle iç dinamik- lere odaklanmak, içimizdeki zemberekleri kavramak, bize ait nü- ansları yakalamak onun başat meselesi oldu. Fakat bunu yaparken sürekli kendisiyle meşgul olmanın getirebildiği muhayyile darlı- ğından, akademik miyopluktan sakındı. Benim bazen “otomatik özgünlükler” dediğim o yaygın vehme kapılmadı; yani sırf falanca asra ait diye, sırf mazide ve bize ait diye bir metnin-kişinin-sürecin incelenmesinde kendiliğinden, hazır, otomatik bir özgünlük olaca- ğı zehabına kapılmadı. Mukayeseli ve dünya-tarihsel bakış açısını korudu.

Çok çeşitli teorik ve metodolojik geleneklerden yararlandı. Yal- nızca Weber, Marx gibi klasiklerden değil, daha ikincil ama önemli araştırma gelenekleri ya da çerçevelerden de... Ama teorisinin suni tatbikinden, mevzuya eğreti biçimde uygulanmasından kaçındı. Yüksek teori katı ile somut inceleme nesnesini/alanını buluşturma zorluğuna karşı hep duyarlı oldu. Gerçekliğe metazori teori giydir- mek değil, teoriyi ustalıkla damıtmak ve pek çok ince ayarla sahaya

uyarlamak gerektiğini göstermeye çalıştı. Bu yapılamadığı zaman ortaya çıkan akademik manzaraları “Türkler teoriyi keşfetti” ya da “benim Derrida’m senin Derrida’nı döver” gibi ironik tasvirlerle yargıladı.

Bu bakımdan fikri serüveni itibariyle Şerif Hoca’yı Isaiiah Berlin’in meşhur ayrımıyla kirpilerden çok tilkilerin cenahına yerleştirmek daha doğru olacaktır. Kirpiler, yani her şeyi büyük bir model, tek bir vizyon uyarınca görmek isteyenler ile tilkiler, yani pek çok meseleye girip, yeni yeni vadilerden geçmek isteyenler. Ya da pek çok şey bilen tilkiler ile büyük, bir şey bilen kirpiler... Malzemesi kirpi olmaya elverişli değildi; Şerif Hoca bunu erkenden görmüştü. Bu nedenle tek bir ideolojik, metodolojik ya da metateorik çerçeveyi zorlamayan, dahası tarihsel-toplumsal gerçekliğin karmaşık tabiatını, çok da tutarlı olmayan gelişim hatlarını yadırgamayan, keşfedici çalışmalara girişti. Yine bu nedenle olsa gerek, boşluk, paradoks, müphem ve nüanslar ilgisini çeker ve bunlar üzerinde özellikle dururdu. Onu “Tanrı ayrıntılarda gizlidir” sözünü zikrederken hatırlıyorum. Zannediyorum bu dikkatleri merkeze alan çalışmaları, yani çelişki, paradoks ve müphem açıklamalarında merkeze alan yaklaşımları, bizimle ilgili olarak akademik dünyada daha yeni yeni görmeye başladık. Şahab Ahmad’ın *What is Islam?* kitabı ile Thomas Bauer’ın *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams* başlıklı çalışması bu meyanda zikredilebilir.

Buraya kadar bahsettiklerim Şerif Mardin’in daha çok akademik-ilmî pratiğinde öne çıkan ve anmak istediğim vasıflarıydı. Diğer yandan biz onu bir de hoca olarak izledik, hocalık pratiğinde gördük. Hoca olarak Şerif Mardin’i soru yüklü bir insan olarak tanıdık. Soruları her zaman cevaplarından çok oldu. Zihinlerde çaktığı sorular, açtığı meseleler, cevaplarından çok oldu ki bu da yolda olan bir ilim adamının nişanelerindendi. Her bir öğrenciyi o öğrencinin kendi ilgi ve becerileri istikametinde teşvik edip, mizacına ve meşrebine uygun tecessüsler aşılacak isterdi. Daima öğrencisinden daha hazır, daha çalışmış bir halde derse gelmeye gayret ederdi. Bu hazırlık, öğrencisinden de öğrenmeye açık tavrıyla perçinlenirdi. O kadar ki, derslerde üzerinde ılık bir teyakkuz hissederdiniz, bir tür istim üstünde olma hali. Bu tür sahneler bana hep Leo Strauss’un eğitimle ilgili bir deyişini hatırlatmıştır. Kendisine iyi bir öğretici, iyi bir hoca olmanın yöntemini soran kıdemli bir talebesine şöyle söyler: “Daima ders verdiğin sınıfta sessiz fakat aslında kafaca ve gönülce senden üstün bir öğrenci bulunduğunu farz et.”

Mardin'in çok talebesi oldu ama paradigma muhafızlığına, teori bekkçiliğine girişmedi ya da müntesip davası gütmedi. Talebesi oldu ama tilmiz aramadı. Birikimi, tecrübesi ve üslubunun getirdiği tabii ve yumuşak denebilecek bir *aurası* vardı ama bunu bir tilmiz halkası oluşturmak için kullanmadı.

Peki ya Mardin'e çokça atfedilen o mesafeli oluş, o elit tavır, aristokratça eda için ne demeli? Gerçekten de mesafe ve seçkinlik Mardin söz konusu olduğunda hep vurgulanan hususiyetler oldu. Vefatını müteakip söylenenler arasında da bunlar çokça zikredildi; ondaki "Osmani-aristokratik" eda hatırlatıldı yahut da "Şerif Mardin bizim için hep Şerif Bey idi" gibi değerlendirmeler yapıldı. Kuşkusuz Şerif Hoca da içinden çıkıp geldiği toplumsal konumun izlerini taşıyordu. Fakat burada, bu mesafeli entelektüalizmde, aydınca bir kibir ya da tekebbür alameti var mıydı? Meşhurdur, Şerif Hoca'nın da iyi etüt etmiş olduğunu bildiğimiz Max Weber, "Kibir hem akademide hem de siyasette bir meslek hastalığıdır, lakin akademide mesleğin özüne zarar vermez." der. Mardin'in mesleğin özüne ne derece duyarlı olduğunu biliyoruz. Toplumsal konumuna rağmen hiçbir zaman bir salon zekâsı olmadı; bilakis kolayca kalıba sokulabilir olmadığı için salon zekâlarının tepkisini çekti. Salon zekâlarının yani derine inmeyen, hazır, şablon, günü kurtaracak cevapların aydınlarının... Bu itibarla Mardin'de izlediğimiz olsa olsa eskilerin *kibr-i nefis* dediği bir tavır biçimi olarak görülebilir.

Ayrıca bu mesafe bahsine biraz da bizim o asırlık aydın-halk gerilimi itibariyle bakarsak şunu da not etmemiz gerekir. Biz meselenin aydın-halk tarafını çokça işledik. İşin bu tarafı önemliydi ve önemsedik. Hatta Mardin de işin bu cephesi üzerinde bir hayli durdu, bu konuda önemli makaleler kaleme aldı: "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma," Bihruz Bey'ler vesaire. Ama meselenin diğer ucunu yani belki daha çok bizim taraflarda rastladığımız, ilim adamının, fikir adamının eninde sonunda bir vaize dönüşmesi sorununu sanki pek işleyemedik. İlim adamının eninde sonunda kitlelerin gönül tellerine dokunup "müthişsiniz, harikasınız, sizin tarihiniz de zaten bir harika" demeyi alışkanlık haline getiren bir tip olup çıkması... Vaiz derken tereddüt etmiyorum zira Gazali'den beri bizde böyle bir ayırım olmuştur; siyasetin dört mertebesi ayırt edilmiş ve en aşağıya 'vaizlerin siyaseti' yerleştirilmiştir. Bu hükmü Osmanlı klasik yazarlarında da görebiliriz.

Mesafe önemlidir ve Mardin memleketimizde sık gözlediğimiz o ikili konformizmden, bir yanda Cumhuriyet seçkinlerinin, diğer yanda halk dalkavuklarının konformizminden belli bir mesafe ile sakınmıştır. Halk, muhit ya da devir dalkavuklarının konformizminden... Bununla birlikte bu mesafe tutuş onu kamusal tartışmalara katılmaktan, hatta nadiren de olsa bazı kamusal tartışmaların ateşleyicisi olmaktan alıkoymamıştır. “Mahalle havası” ve “Ak Parti Kemalizm’in zaferidir” gibi anahtar ifade ve tespitlerle kamuoyuna yansıyan değerlendirmeleri bunun en şöhret bulmuş örnekleridir. Ben böyle daha sansasyonel çıkışlarının bile çoğunda uygun vasat oluştuğunda ciddiyetle tartışılmaya değer noktalar bulunacağını düşünüyorum.

Konu bu vadiye girmişken Mardin’in siyasi değerlendirmelerinde, iktidara ve zor araçlarına dair yorumlarında da pek bir naifliğe ya da belki liberal diyebileceğimiz bir naifliğe rastlamadığımı söylemeliyim. Buna ilişkin benim için en çarpıcı değerlendirmesi 2000’li yılların ortalarında o zamanlar başbakan olan Erdoğan için “Kızmasını da biliyor!” demesi olmuştu. Belki, belirli türden kızmalarda demokratik kitle siyasetinde pek de beklenmedik şeylerden olmadığını düşünüyor, belki de bu tür kızmalarda popülizm beklentisiyle çelişen bazı unsurlar bulunduğunu hissediyordu. Elbette bu 2000’li yılların ortalarına ait, sınırlı ve hususi bir siyasi edim biçimi için yapılmış bir değerlendirme idi. Köprünün altından çok sular aktı...

Bir İrlanda şairinin şöyle dediği rivayet edilir: “İnsan ya yaşamın mükemmelliğini aramalıdır, ya da yapıtın mükemmelliğini.” Neticede Şerif Mardin için yaşam sona erdi ama yapıt önümüzde duruyor.

Yapıt ya da eser, içinde bir saf anlamı sabitleyip çıkarsayabileceğimiz bir zarf, bir kap değildir. Bir tür manevi/tinsel kendinde şey olarak ‘anlam’ değildir karşımızdaki. Eser etkileriyle vardır, eser tesir eder. Mardin’in eserleri de oluşturduğu o geniş tesirler âlemi içinde değerlendirilmeye, yorumlanmaya, tashihe ve yeneden yazılmaya müsait, hatta bunu kışkırtan yönleriyle istifademize açık olacaktır. Yeneden yazılma diyorum zira mesela merkez-çevre makalesini bugün yeniden kaleme alsak yahut da mesela Ak Parti Kemalizm’in zaferidir yorumunu bugün yeniden ele alsak ilginç sonuçlara ulaşabileceğimizi zannediyorum.

Bitirirken sorabiliriz; neydi aradığı? Topyekûn bakarsak neydi amaçladığı ve salık verdiği? Bunu 2004 yılında yaptığımız ve Tür-

kiye Araştırmaları Literatür Dergisi'nde yayınlanan bir mülakatın sonlarına doğru sormuştuk kendisine. Verdiği cevapla toparlamak yerinde olacaktır diye düşünüyorum:

“şimdi, eski Yunanlıların bir sözü var: kendini bil! Bir araştırma alanıdır bu. Bizim ne olduğumuzu, bizzat kendimizi daha iyi anlamamız lazım, bunun ilk plana çıkarılması lazım.”

İşte benim mahdut zaviyemden şerif Mardin.



