

S A Y I 3 • 1 9 9 9

İslâm

Araştırmaları

Dergisi

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

OSMANLI DEVLETİ'NİN



700. KURULUŞ YIL DÖNÜMÜ

İSAM

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 3 • 1999

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Başkan	Doç. Dr. Ş. Tufan Buzpınar
Genel Sekreter	Süleyman N. Akçeşme
Yayın Kurulu Başkanı	Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu	Adnan Aslan, Ş. Tufan Buzpınar, Tahsin Görgün, Hayreddin Karaman, Ali Köse, Reşat Öngören, Azmi Özcan, M. Sait Özerverli, Mustafa Sinanoğlu, Recep Şentürk
Kitâbiyat	M. Sait Özerverli
Redaksiyon	Nurettin Albayrak
İngilizce Özetler	Joyce Matthews
Dizgi	Ender Boztürk
Baskı	Nümüne Matbaacılık ve Cilt Sanayii Ltd. Şti.

Dergide yayımlanan makalelerin ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yönetim

Gümüşyolu caddesi 40, 81200 Üsküdar-İstanbul

Tel. (0 216) 474 08 50 (pbx)

Fax. (0 216) 474 08 74

E-mail: tdvisam@superonline.com

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999

ISSN 1301-3289

Dağıtım ve Pazarlama

DİVANTAŞ, Diyanet Vakfı Neşriyat Pazarlama Ticaret Sağlık ve Turizm A.Ş.

Gümüşyolu caddesi 40, 81200 Üsküdar-İstanbul

Tel. (0 216) 474 08 77 - 492 03 47

Fax. (0 216) 474 08 78

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 3 • 1999

İçindekiler

Osmanlı'nın 700. kuruluş yıldönümünü anarken Osmanlı, Devlet-i Aliyye, Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye NEJAT GÖYÜNÇ	1
Osmanlı'da Sûfilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları REŞAT ÖNGÖREN	9
Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi YAŞAR SARIKAYA	23
The Politics of Reform in Iraq under Abdülhamid II, 1878-1908 GÖKHAN ÇETİNSAYA	41
Şehzâde Elçisi Safiyesultanzâde İshâk Bey KEMAL BEYDİLLİ	73
Osmanlı Kronikleri ve Biyografisi FERİDUN M. EMECEN	83
Personnel Employed in Ottoman Libraries İSMAİL E. ERÜNSAL	91
Sofyalı Bâli Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları TAHSİN ÖZCAN	125
Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in "İctimâî İlm-i Kelâm"ı M. SAİT ÖZERVARLI	157
Büyük Sahra'da Gat Kazasının Kurulması ve Osmanlı-Tevarik Münasebetleri AHMET KAVAS	171
Osmanlı Aydınlarınınca Dozy'nin <i>Târih-i İslâmiyyet</i> 'ine Yöneltilen Tenkitler İBRAHİM HATİBOĞLU	197
Ali Kuşçu'nun <i>Risâle fi'l-İsti'âre</i> 'si MUSA YILDIZ	215
İbn Kemâl'in <i>Risâle fi Beyâni'l-Akl</i> 'i ÖMER MAHİR ALPER	235

Kitâbiyat

- Ahmet Atilla Şentürk, *Yahya Beğ'in Şehzade Mustafa Mersiyesi yahut Kanuni Hicviyesi* (Vildan Serdaroğlu-Şişman) 271
- Fethi Gedikli, *Osmanlı Şirket Kültürü: XVI-XVII. Yüzyıllarda Mudârebe Uygulaması* (Tahsin Özcan) 273
- Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık* (Hilal Görgün) 276
- T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere (ed.), *Alevî Kimliği* (İlyas Üzüm) 280
- Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri* (Casim Avcı) 283
- Eva de Vitray-Meyerovitch, *İslâm'ın Güleryüzü* (Ali Köse) 286
- Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar* (Casim Avcı) 290
- Brannon M. Wheeler, *Applying the Canon in Islam: The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanefi Scholarship* (Eyyüp Said Kaya) 293
- Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılâhları Kâmûsu, I-V* (Ferhat Koca) 297
- Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkapları: Mihne Olayı ve Haşeviyeye Olgusu* (Müjdat Uluçam) 300

Vefeyât

- Abdurrahman Gürses, 1909-1999 (Tayyar Altıkulaç) 309

Osmanlı'nın 700. kuruluş yıldönümünü anarken

Nejat Göyünç*

Osmanlı, Devlet-i Aliyye,

Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye

1999 Türkiye'de ve dünyanın birçok ülkesinde Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun 700. yıldönümünü anma faaliyetlerinin alabildiğine sürüp gittiği bir yıl oldu. Osmanlılar ve Osmanlı Devleti, zaman zaman televizyon programlarındaki açık oturumların, üniversite ve bazı vakıf kuruluşlarının düzenledikleri ilmi seminerlerin ana konusunu teşkil etti. Bu tür toplantıların ülkemizde tarih şuurunun gelişmesine, geçmişin daha objektif değerlendirilmesine katkıda bulunduğu âşikârdır. Bununla birlikte bu kutlamalar sırasında ortaya çıkan bir garip gerçek vardır, ki o da pek çok aydının daha devletin ismini dahi doğru dürüst bilmediğidir. Gerek popüler yayınlarda gerekse bilimsel çalışmalarda sıkça görülen bu âlimane cehâlet "Osmanlı" ve onun devleti "Devlet-i Aliyye", "Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye" isimleri üzerinde biraz durmanın gerekliliğini ortaya koymuştur.

1. **Osmanlı.** Bu isme ilkin Ahmedî'nin ünlü mesnevisi *İskendernâme*'nin içerisindeki (*Dâstan-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman* isimli manzum tarihinde rastlarız.¹ Bu eserin büyük bir kısmı Yıldırım Bayezid devrinde yazılmış, sonradan bizzat müellif tarafından ilâveler yapılmıştır. Ahmedî 815'te (1412-1413) ölmüştür. İsmail Ünver tarafından tıpkıbasımı yayımlanan yazmanın 7602-7605 numaralı beyitlerinde şöyle denilmektedir:

* Prof. Dr. Nejat Göyünç, Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü (Emekli).

1 Bu kıymetli eser ilkin uzun bir monografi ile birlikte Nihat Sami Banarlı tarafından *Ahmedî ve Dâstan-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman* adı ile yayımlandı (bk. *Türkiyat Mecmuası*, VI (1939), s. 49-176, metin s. 111-135 arasındadır). Daha sonra Çiftçioğlu N(ihal) Atsız, *Osmanlı Tarihleri* (Türkiye Yayınevi, İstanbul 1949) dizisinin ilk kitabı olarak basıldı (s. 6-25). İsmail Ünver de Ahmedî'nin *İskendernâme* adlı manzum eserini yayımlarken *Dâstan*'ın da tıpkıbasımını neşretti (Ahmedî, *İskendernâme* [inceleme-tıpkıbasım], Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1983, vr. 65b-68a, 7537-7869 arasındaki beyitler). Atsız neşrinde eserin adı *Dâstan-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman* şeklinde veriliyor. Ünver neşrinde tıpkıbasımında eserin ismi okunamıyor, fakat Ünver kendisi *Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osmân* başlığını kullanmıştır (s. 45).

- “Çünkü Hak Orhanı itdi pâdişâh” (Hak, Orhan'ı padişah yapığundan)
“Oldı ol dîn ehline püşt-i penâh” (O, dîn ehline dayanak ve sığınak oldu)
“Oldı âlî câvidân râyât-ı dîn” (Yüce, ölümsüz, dinin bayrakdan oldu)
“Oldı zâhir tâ ebed âyât-ı dîn” (Dinin âyetleri ebediyete kadar açık oldu)
“Munsif idi Örhan-ı dâd-ger” (Âdil olan Orhan insafli idi)
“Unıdıldı anunla ahd-i Ömer”² (Onunla Hz. Ömer'in zamanı unutuldu)
“Kande kim Osmaniler adli ola” (Nerede Osmanlılar'ın adli olursa)
“Orda adl-i Ömer nîşe anıla” (Orada Ömer'in adaleti neden anılsın?)

Ahmedî, aynı eserinde iki yerde daha “Osmânî”, “Osmâniler” isimlerini kullanıyor:

- “Bilinür Osmâniler hâli ayân” (Osmanlılar'ın hali açıkça bilinir)³
“Şâh-ı Osmânî ki adliydi Ömer” (Osmanlı Şâhi ki Ömer'in adaletini uygulardı),⁴

hemen altındaki mısradaki da:

- “Bildi k'olur kadılar bî-dâdger” (Kadıların adaletsiz olduklarını bildi)

deniyor. Olay, Yıldırım Bayezid zamanında (1389-1402) kadıların rüşvet almalarından dolayı, hükümdarın onları cezalandırma isteği ile ilgilidir.

Bu isimlerin böylece tekrar tekrar üç defa kullanılması XV. Yüzyıl başlarında veya ondan biraz daha önce “Osmanlı” kavramının benimsendiğini gösterir.

Osmanlı kimdir? Aşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âli Osmân*'ında Bilecik'teki Hıristiyan halk ile Osman Gazi arasındaki ilişki anlatılırken “Bilecik'in kâfirleri dahi gayet itimâd itmışlerdi kim, bu Türk (Osman Gazi) bizüm ile eyü doğrılık ider, dirler idi” şeklinde bir ifade kullanır.⁵ İstanbul'un fethinden sonra da “Türkler yine bu şehri mamûr ettiler” diye yazar.⁶ 1481'de vefat ettiği bilinen müellif, eserine “Osmanlı Hanedanı (Âl) Tarihi” adını vermiştir. O çağlarda hanedan tarihleri yazmak modadır,

2 Banarlı (s. 116), Atsız (s. 10) yayınlarında “adl-i Ömer”, Ünver'in tıpkıbasımında “ahd-i Ömer” (beyit nr. 7604) sözleri geçmektedir. Banarlı bir yazma nüshasında “ahd-i Ömer”e işaret ediyorsa da, yine “adl-i Ömer”i benimsemiştir. Ben de dalgınlıkla *Cogito*'daki makalede İsmail Ünver'in tıpkıbasımındaki “ahd-i Ömer” sözünü gördüğüm halde, “adl-i Ömer” yazmışım. Tekrar tekrar aynı sözler şiirde olsun, nesirde olsun güzelliği, akıcılığı bozar. Bu bakımdan “ahd-i Ömer” doğrudur, sanırım. bk. Nejat Göyünç, “Osmanlı Devleti Hakkında”, *Cogito*, XIX (1999), s. 86.

3 Banarlı neşri, s. 127, mısra 224b; Atsız neşri s. 19, mısra 448; Ünver neşri, vr. 67a, mısra 7758.

4 Banarlı neşri, s. 131, mısra 274a; Atsız neşri, s. 22, mısra 549; Ünver neşri, vr. 67b, mısra 7809. Bu mısradaki son iki kelime Atsız tarafından “adl ile Ömer”, Banarlı tarafından “adliydi Ömer” okunmuştur. Ünver'in metninde hareke vardır, bu bakımdan okunması zor olmamaktadır. Şimdi harflere ve hareketlerine bir göz atalım: ayn-dal-lam-ye-dal-ye Ömer. Birinci dal'ın üstünde sükûn, lam'dan sonraki ye'nin üstünde üstün, ikinci dal üzerinde yine sükûn, sonra yine dal'ın altında bir esre, sonuncu ye'nin de altında bir esre vardır. Böylece adl-yedi-yi okunabiliyor. Eski Türkçe metinde zaten “i” sesleri hep esre ile belirtiliyor, yazılmıyor. Altında esre olan ye de tamlama eki olmaktadır. Biz burada mısraı Ünver neşrinin esas alarak okuduk.

5 Ahmed Âşıkî, *Tevârih-i Âli Osman* (nşr. Çiftçioğlu Nihal Atsız), Türkiye Yayınevi, İstanbul 1949, s. 99).

6 a.e., s. 198.

devletler hep hanedan adı ile anılır. Selçuklu dediğimiz zaman, nasıl Selçuk Bey'in soyundan gelenlerin devletini anlıyorsak, Avrupa'da Habsburg'lar denilince yine bir hanedan adı ile bir siyasî oluşumu ifade ediyorsak, Osmanlı Hanedanı denilince de yine bir devleti kastediyoruz.⁷

XVI. yüzyılda Avrupa'da basılan Türkler'le ilgili bütün eserlerde⁷ hep Türkler'in kökeninden, dilinden, dininden, onların geleneklerinden bahsedilir. İngiliz dilinde yazılan ilk tarihî eserlerden biri olan ve Kraliçe Elizabeth (1558-1603) devrinin nesir alanında bir âbidesi olarak tanımlanan Richard Knolles'un eseri *General Historie of the Turkes* adını taşır. İlk baskısı 1603'te, ikincisi 1610'da yayımlanmış, XVII. Yüzyıl içinde pek çok defalar da yeniden basılmıştır. Rönesans devri İngiliz yazarlarından Thomas Goffe'nin (1591-1629) iki tarihî piyesi de *The Raging Turke* ve *The Courageous Turke* adlarını taşımaktadır.⁸ Paul Rycout'nun eseri *The Present State of the Ottoman Empire*'dir, Londra'da 1668'de yayımlanmıştır.

İlber Ortaylı "Osmanlı Kimliği" adlı makalesinde bu ismin "son yüzyıla ait (XIX. yüzyıl) bir toplumsal kurum" olduğunu söyler, bu kimliğin Osmanlı seçkinleri ve Osmanlı millet sistemi gibi iki altyapıda şekillendiğini de ilâve eder. Bu yüzyılın aydını iki dillidir, Rumeli eyaletlerindeki memurların da çoğu Türkçe dışında iki Balkan dilini çok iyi bilirler.⁹ Hilmi Uran da *Hatıralarım*'da kendi tahsil döneminde (1905-1908) İstanbul'daki Mekteb-i Mülkiye'de Fransızca dışında bir yabancı dilin daha öğretilmeye çalışıldığından bahseder: Rumeli vilâyetlerinden gelenlerin Bulgarca veya Rumca, Batı Anadolu'luların yine Rumca, Doğu'dan gelenlerin Ermenice, Arap vilâyetlerine mensup olanların da Arapça bilmeleri zorunludur.¹⁰ Bu yöntemle yönetici sınıfın halk ile kaynaşmasının sağlanmak istendiği anlaşılmaktadır.

Mekteb-i Sultani'de (Galatasaray), Mekteb-i Tıbbiye'de, askerî okullarda farklı etnik kökenlerden gelenler Osmanlılık içerisinde kaynaştırılmak isteniyordu. Lâkin bunun özellikle II. Meşrutiyet döneminde pek tutmadığı da görülmektedir.¹¹

Osmanlı isminin kimleri kapsadığını en açık olarak 1876 Kanûn-u Esâsî'sinde 8. maddede görmek mümkündür: "Devlet-i Osmaniyye tâbiyyetinde bulunan efradın cümlesine her kanğı din ve mezhepten olur ise olsun, bilâ istisnâ Osmanlı tabir olunur ve Osmanlı sıfatı kanunen muayyen ahvâle göre istihâl ve isga edilir".

Doğan Kuban bir açikoturumda "1914'ten 1918'e kadar Osmanlılar olarak savaştık, Anadolu'ya da Osmanlı olarak geçtik. Osmanlı paşaları Cumhuriyet'i kurdu. İstiklâl Savaşı yaptılar. Bunların hepsi Osmanlı'ydı" demektedir.¹²

7 Nejat Göyünç, "16. Yüzyılda Avrupa'da Türkler ile İlgili Yayınlar", *Cogito*, XIX, 313-319.

8 Orhan Burian, "Interest of the English in Turkey as Reflected, English Literature of the Renaissance", *Osmanlı Araştırmaları (OA)*, XIX (1999), s. 101.

9 *Cogito*, XIX, 179.

10 Hilmi Uran, *Hatıralarım*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1950, s. 12-13.

11 Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1979, s. 55-56.

12 "Bizans'ın Mirası Üzerine Tartışma", *Cogito*, XVII (1999), s. 386.

Prof. Dr. Baskın Oran'ın da bir bildirisindeki şu değerlendirmesi ilgi çekicidir: "Türkiye Cumhuriyeti Osmanlı İmparatorluğu'nun kesintisiz devamıdır ve Osmanlı dediğimiz, bizim atalarımızın ta kendisidir. (Osmanlı'yı) belgeleri hiç incelemeden sırf acayip bir 'Kemalizm' anlayışı nedeniyle mahkûm etmek, ancak bir 'ideoloji körlüğü'nün belirtisi sayılmak gerekecektir".¹³

Osmanlı Devleti bir Türk devletidir. Onun kurucuları da Türkler'dir. Zamanla muhtelif etnik menşeli insanlar bu devlete hizmet etmişler, XIX. yüzyılda ve sonrasında da gayri müslim pekçok kimse birer Osmanlı yöneticisi, elçisi, nazırı olarak bu devleti temsil etmişler, onun yükselmesi için çalışmışlardır. Bu itibarla, kendilerini Osmanlı dışında görmeye çalışanların, nereden geldiklerini, köksüz bir ağaç gibi mi dünyaya geldiklerini anlayabilmek mümkün değildir.

Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı'yı o kadar benimsemiştir ki, onun bir kısım borçlarını Atatürk döneminde ve sonrasında ödemiştir, redd-i miras etmemiştir.

"Osmanlı" ismi günümüzde "Osmanlı Devleti" ile eş anlamlı kullanılıyor, İsmail Hakkı Uzunçarşılı ve Enver Ziya Karal'ın yazımını paylaştıkları *Osmanlı Tarihi* kitapları tekrar tekrar basılıyor. Burada "Osmanlı" kavramı aynı zamanda onun devletini de kapsamıyor mu?

2. Devlet-i Aliyye. Bir Alman Osmanlı tarihçisi bu konu ile ilgili bir makalesine "Devletin Adı Yok – Bir Amblemin Okunması" başlığını seçmiştir. Yazar, "Osmanlılar kendilerine ne dediler", sorusuna bugün "Devlet-i Aliyye" cevabının verileceğini belirtiyor, ardından da Mustafa Selânikî'nin (ölümü: 1600'den sonra) bu sözü ilk kullananlardan olduğunu söylüyor.¹⁴

Kanûnî Sultan Süleyman zamanında 1539-1541 yılları arasında iki sene sadrazamlık yapan, hükümdarın da kızkardeşi ile evlendiğinden eniştesi olan Lutfi Paşa (ölümü: 1563) ünlü eseri *Asaf-nâme*'de "asitâne-i Osmâniyye" (s. 58), "âyin-i Âl-i Osmân" (s. 61), "memâlik-i Osmâniyye" (s. 66), "Devlet-i Âl-i Osmân" (s. 89) ve "atabe-i Osmâniyye" (s. 89) deyimleri dışında "Devlet-i Aliyye emekdarları" (s. 65), "ricâl-i Devlet-i Aliyye" (s. 69) ve "Devlet-i Osmâniyye" (s. 71) terimlerini de kullanır.¹⁵ Resmî belgelerde ve eserlerde "memâlik-i mahrûsa" deyimini ile Osmanlı ülkeleri ifade olunmaktadır.

XVII. yüzyılda *Telhîsü'l-beyân fî kavânîni-î Âl-i Osmân* müellifi Hezarfen Hüseyin Efendi¹⁶ eserinin pekçok yerinde "Devlet-i Aliyye"yi kullandığı gibi, "Devlet-i Osmâniyye", "Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye" isimlerine de yer verir.

13 Baskın Oran, "Lozan'ın Öncülü Bir Onur Anıtı: Müttefiklerin Sevr Barış Antlaşması Tasarısına Osmanlı Hariciye'sinin Yanıtı", *Çağdaş Türk Diplomasisi: 200 Yıllık Süreç Sempozyumu (Ankara 15-17 Ekim 1997)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999, s. 257.

14 Christoph K. Neumann, *Cogito*, XIX, 269-283.

15 Lutfi Paşa, *Âsaf-nâme* (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan), İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırmaları Merkezi, İstanbul 1991, s. 49-99.

16 (nşr. Sevim İlgürel), Türk Tarih Kurumu, Ankara 1998. Eser 1676'da yazılmıştır.

Eserini 1714-1716 arasında tamamladığına ve Mart 1717 başlarında hayatına son verildiğine işaret olunan Defterdar Sarı Mehmed Paşa *Zübde-i Vekayiât*'ta tam 190 defa Devlet-i Aliyye ismini kullanır.¹⁷ Bunlardan yalnız birisinde bu kavram hükümdar ile eşanlamlıdır: "... Bu sene Devlet-i Aliyye inşâ'allahü te'âlâ vakt-i şitâyı Burusa'da geçürmek üzere karar ve âdemler irsâl olundu" (s. 17) Aynı eserin Kahire ve Revan yazmalarından aktarılan ufak bir dipnotu parçasındaki "... Defterdâr-ı sâbık Vezir Ali Paşa Trabzon mansıbı ile Devlet-i Aliyye'den tard ve ib'âd olunmuş idi" (s. 297) sözlerinden bu sefer de İstanbul'dan adı geçen defterdarın uzaklaştırıldığını anlıyoruz. Bir defa daha Feyzullah Efendi vak'asından az önce ülemâ ile ocak ağaları arasındaki bir muhavere den bahsolunurken, ocak ileri gelenlerinin "Bizim da'vamız mutlak... Müftî Seyyid Feyzullah Efendi'yi ve evlâd ve etbâ'mın Devlet-i Aliyye'den tard ve ib'âd olunmasıdır" (s. 790) şeklindeki taleplerinden sözün "İstanbul'dan" tarzında anlaşılması mümkün ise de, Erzurum'a sürülmek istenen Feyzullah Efendi, âsîler tarafından ele geçirilerek birkaç gün ziyetten sonra oğlu ile birlikte Edirne'de katledildiğine göre, "Devlet-i Aliyye'den tard ve ib'âd olmasıdır" sözlerinden Osmanlı Devleti anlaşılmalıdır.¹⁸

Zübde-i Vekayiât'ta ayrıca "devlet-i aliyye-i Osmâniyye" (s. 10 ve 784), "devlet-i Osmâniyye" (s. 305), "devlet-i Âl-i Osmân" (s. 315), "devlet-i kâhire-i sultânî" (s. 375), yedi defa "devlet-i aliyye-i ebedpeyvend" (s. 10, 30, 85, 514, 654, 662, 758) ve bir defa da "devlet-i pâdişâhî" deyiimi geçiyor. Bu itibarla, XVIII. Yüzyılın ilk on yılı sonlarında "devlet-i aliyye"yi padişahla özdeşleştirme eğilimi devam ediyor, fakat can çekişiyor, demek gerekir.¹⁹

Devlet-i Aliyye böylece XVI. yüzyıl ortalarından itibaren Osmanlı Devleti anlamında kullanılmaya başlanmış, bu ismi yine Osmanlı yazarları icat etmişlerdir; içlerinden bir kısmı da uzun yönetim deneyimine sahip, yönetimi paylaşmış kimselerdir.

Aslında "Âl-i Osman" ismini de pek yabana atmamak gerekir. İslâm Tarihi'nden verilen bazı örneklerde "devlet" terimi ile egemen bir hanedan veya onun temsil ettiği siyasî hakimiyet ifade edildiği gibi,²⁰ bir hanedan tarihi dolayısı ile yine bir siyasî oluşumun tarihçesi kaleme alınmaktadır: *Târih-i Âl-i Muzaffer, Tevârih-i Âl-i Selçuk* gibi. Bunlar XV. yüzyılda Osmanlı Tarihi yazarlara örnek teşkil etmişlerdir.

"Devlet-i Aliyye-i edebpeyvend" Karlofça Antlaşması'nda (1699) Osmanlı Devleti'nin büyük arazi kayıplarına uğramasından sonra, belki mânevî bir destek olmak üzere ihdas olunmuştur. Daha sonraları da "devlet-i ebed-müddet" şeklini almıştır. İkisi de aynı anlamdadır.

17 (nşr. Abdülkadir Özcan), Türk Tarih Kurumu, Ankara 1995. Alıntılara ait sahifeler metinde gösterilmiştir.

18 Feyzullah Efendi için bk. Orhan F. Köprülü, "Feyzullah Efendi", *İA*, IV, 593-600; Mehmet Serhan Tayşi, "Feyzullah Efendi, Seyyid", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XII, 527-528.

19 krş. Christoph K. Neumann, a.g.m., *Cogito*, XIX, 279.

20 Ahmet Davutoğlu, "Devlet", *DİA*, IX, 235.

3. Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye veya Devlet-i Osmaniyye

Türkiye'nin para, kâğıt para tarihinde önemli bir rol üstlenen Osmanlı Bankası 4 Şubat 1863 tarihinde bir fermanla kurulur ve faaliyete geçer.²¹ Bankanın 16 Kasım 1863'te piyasaya sürdüğü 200 kuruşluk kâğıt paranın (banknot) bir yüzünde "Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye Bankası" diğeri de "Banque Impériale Ottomane" yazılıdır (s. 30-31). Banka kendisini "Osmanlı İmparatorluğu Bankası" olarak tanımlıyor, Osmanlı tarafı ise "Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye" (s. 138, 150) veya "Devlet-i Osmaniyye" (s. 98, 99), hatta yalnız "Devlet-i Aliyye"de (s. 96-97) ısrar ediyor.

Avusturyalı diplomat ve tarihçi Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall'ın *Osmanlı Tarihi*'nin orijinal ismi *Geschichte des Osmanischen Reiches*'tir.²² Onun Fransızca çevirisi de *L'histoire de l'empire Ottomane* adını taşır. Fransızca'dan Türkçe'ye bu eseri tercüme eden ve pek de zengin notlar ve ilâvelerle Türk İlim Âlemi'ne büyük bir hizmette bulunan Mehmet Atâ Bey de kitabına *Tarih-i Devlet-i Aliyye* ismini vermiştir.²³ Almanca'daki **Reich** ile Fransızca'daki **empire** kelimeleri eşanlamlıdır, ikisi de "imparatorluk" demektir.

Şu halde gerek XIX. yüzyılın ikinci yarısında, gerekse XX. yüzyıl başlarında Osmanlı Devlet adamları ve bilim mensupları devletlerini bir imparatorluk olarak görmekte, bu ismi kendilerine yakıştıramamaktadırlar.

Mustafa Kemal Paşa da 24 Nisan 1920'de Büyük Millet Meclisi'nin açılışının ikinci gününde Mondros Mütarekesi'nden (30 Ekim 1918) o güne kadar geçen olayları özetlerken yaptığı konuşmada²⁴ "câmia-i Osmâniyye" (s. 30), "memâlik-i Osmâniyye" (s. 36), "Devlet-i Osmâniyye" (s. 62) diyor. Saltanat'ın kaldırılmasından sonra 1 Kasım 1922'de de "Efendiler! Osmanlı Devleti ki, 699'da (1299) teessüs etmişti, hilâfeti aldığı 924 (1518) tarihinden ancak elli sene sonrasına kadar tarih-i cihanda devr-i itilâ denilen ve muvafakiyet-i mütevâliye ve azîme ile mâlî olan takriben üç asırlık bir devir yaşadı" (s. 276) diyor ve devam ediyor: "ondan sonra... inhitat başlıyor... devr-i inhitatın her safhası Türkiye Devleti'nin hudutlarını biraz daha darlaştırıyor".

Christoph K. Neumann'ın²⁵ 1930 yılında yazılan *Türk Tarihi'nin Anahatları* adlı eserde bazan "Osmanlı İmparatorluğu"ndan, bazan da "Osmanlı Devleti"nden söz edilirdi, diyor. İlâve ediyor, "Son birkaç on yılda ise, Türk sağında Osmanlı İmparatorluğu'ndan söz edilmez oldu. Kafesoğlu'nun *Türk-İslâm Sentezi* önermesi ile Osman

21 Edhem Eldem, *Osmanlı Bankası Banknotları (1863-1914)*, İstanbul 1998, s. 21. Diğeri alıntılar metinde gösterilmiştir.

22 Pest 1827-1835, 10 cilt. Hammer için bk. İlber Ortaylı, "Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall", *DİA*, XV, 491-494.

23 İstanbul 1329-1337/1913-1912.

24 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, I, sayfa numaraları metin içinde verilmiştir.

25 "Devletin Adı Yok", *Cogito*, XIX, 272.

Turan gibi tarihçilerin *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi* adı altında yaydıkları düşünceler, daha önce nisbeten marjinal bir konumda olan bir 'Türk Devleti' devamlılığı önermesinin kabul görmesini sağlamıştır".

Yukarıdaki açıklamalar ve verilen örnekler şu sonuçlara varır:

a) Osmanlı Devleti zamanında devlet kendisini "devlet-i aliyye", "devlet-i aliyye-i Osmâniyye", "Devlet-i Osmâniyye" olarak tanımlamıştır, yani isimsiz değildir, belki çağına uygun bir adlandırmadır, diyebiliriz.

b) Atatürk de "Devlet-i Osmâniyye", "Osmanlı Devleti" isimlerini kullanmış, "bu devletin gerilemesinin sonucu olarak Türkiye Devleti'nin sınırları biraz daha daralmıştır", hükmü ile de iki devletin aynı mayaya sahip olduğunu ifade etmiştir.

c) *Türk Tarihi'nin Anahatları* kitabının bazı yerlerinde Osmanlı Devleti, bazı kısımlarında da Osmanlı İmparatorluğu şeklindeki isimler, o tarihlerde Türkiye'de hakim yabancı dil olan Fransızca'nın tesiri ile olmalıdır. Nitekim, rahmetli Ömer Lütfi Barkan da eserlerinde hep Osmanlı İmparatorluğu diye yazar. Uzun yıllar ders kitaplarında da Osmanlı İmparatorluğu okutulmuştur, hatta Türk-Moğol İmparatorluğu, Selçuklu İmparatorluğu isimleri de kullanılmıştır. İmparatorluk, Almanca'da das Reich, Fransızca'da L'empire, İngilizce'de The Empire karşılığıdır, "devlet" in karşısı da *der Staat, l'état ve the State* olmaktadır. Aslında Osmanlı Devleti de deseniz, Osmanlı İmparatorluğu da, ikisi de çok uluslu bir devletin adıdır. Sonuncusu 1980'lerde terk olunmuştur.

Osmanlı Devleti'nin 700. yıldönümünü kutlama girişimlerinde 699 Hicrî yılın Milâdî 1299'un kaç ayını kapsadığı düşünülmemiştir.²⁶ Bununla beraber 1971'de İran Şehinşahı İran Devleti'nin 2500. yıldönümünü kutlamıştı. 1981'de Bulgarlar kendi devletlerinin 1300. yılını kutladılar. Hangi 2500, hangi 1300? Bunlar milletlere devletin moral vermesi için başvurulan yöntemlerdir. Bereket, Osmanlı kutlamaları üç eksiği de olsa, birkaç fazlası da, yine 700'e yakın bir rakam eder.

Temennimiz, bu vesile ile başkalarının yanlışını düzeltiyorum, derken, kendi ceahletlerini ortaya koyanların bu devletin isminin "Devlet-i Âliye" olmayıp "Devlet-i Aliyye" olduğunu öğrenmeleridir.²⁷

26 "(699) hicrî yılın dört ayı 1299 senesine, sekizi 1300'e tesadüf eder.. Belli ki, Osmanlı'nın sene-i devriyesinin 2000 yılında gereken ilgiyi bulmayacağı konusu 1999'u kuruluşun 'yıldönümü' yapmış." Ch. K. Neumann, a.g.m., s. 270.

27 *Cogito*, "Osmanlı Özel sayısı", s. 88, 276, 278, 279, 280'de dergi yayın kurulundan birisi "Devlet-i Aliyye"leri hep "Devlet-i Âliye" yapmış, hangi hakla?

Osmanlı'da Sûfilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları

Reşat Öngören*

The Social Relational Modes of Ottoman Sufis

The evidence of diverse studies and archival records supports the view that adherence to Sufi practice was common among not only ordinary Ottoman subjects, but also members of the ruling class and religious scholars. No monograph, however, has yet ascertained the reasons whereby the religious devotional practices of these segments of the population of varying social status frequently came to be expressed by membership in Sufi orders. This study suggests that the manner of the relations maintained by the Sufis themselves with administrators, scholars, and the public-at-large during the classical Ottoman period (1300-1600) constituted a significant factor in accounting for its widespread acceptance. In conclusion, the author argues that this phenomenon can be attributed to the fact that, by virtue of the nature of these relations, Sufism gained a position of respect and a positive image-an important factor in contributing to its acceptance by different segments of society.

Osmanlı toplumunda tasavvufun oldukça yaygın olduğunu gösteren araştırmalar yapılmış olmakla birlikte, henüz bunun sebepleri üzerinde yeterince durulmuş değildir. Osmanlı'da halkın yanı sıra, sosyal statü olarak halktan oldukça farklı bir yerde bulunan ilmiye mensupları ve idâreciler arasında da tasavvufun yayılmış olması, bunun değişik sebeplere dayandığını göstermektedir. Osmanlı klasik döneminin (1300-1600) esas alındığı bu araştırmada, tasavvufun farklı kesimlerce benimsenmesinin temel sebeplerinden biri olarak, sûfilerin bu kesimlerle kurduğu ilişki biçimi ve bu ilişkiler sırasındaki konumları ortaya konulacaktır. Zira tasavvuf ehlinin idareciler, ilmiye

* Dr. Reşat Öngören, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Tasavvuf.
Bu makaleyi baskıdan önce okuyup önemli tavsiyelerde bulunan Prof. Dr. Mustafa Tahralı, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Dr. Nihat Azamat, Dr. Recep Şentürk ve Doç. Dr. Ali Köse beylere teşekkür ederim.

mensupları ve halkla olan ilişkileri, büyük ölçüde zaman ve mekâna bağlı olarak şekillendiği gibi, muhataplarının durumuna göre de farklılıklar arz etmektedir. Bu münâsebet tarzları ve farklılıklarının belirlenmesi, tasavvufun değişik kesimlerce neden benimsendiğinin de anlaşılmasına önemli ölçüde yardımcı olacaktır.

I. Sûfiler ve İdâreciler

Osmanlı Devleti kurulmadan önce muhtelif bölgelerden Anadolu'ya göç eden şeyh ve dervişlerin, burada kurulmakta olan devlete önemli katkılarda bulunduğu bilinmektedir. Ömer Lütfi Barkan'ın belgelerle ortaya koyduğu gibi, bu dervişlerin bir kısmı gâzilerle beraber fetihlere katılıyor, bir kısmı da Anadolu'nun köylerine veya tamamen boş ve tenha yerlere yerleşerek ziraat ve hayvan yetiştirmekle meşgul oluyorlardı. İçlerinde ilim erbabı müderrislerin de bulunduğu bu kişilerin iskâna elverişli olmayan dağ ve bayırlarda zor şartlarda kurdukları zâviyeleri, oraların îmar ve iskânı hususunda büyük katkılar sağlamaktaydı. Çünkü yerleştikleri yerleri ziraat edip bağ bahçe haline getiriyorlar; gayet iyi cins meyve ağaçları yetiştiriyor, araziyi sulamak için kuyular açıyor ve muhtelif yerlere değirmenler kuruyorlardı. Diğer yandan sefer anında orduya destek olmaktan da geri durmuyorlardı. Osman Gâzi ve Orhan Gâzi'nin silah arkadaşlarından birçoğunun muhârip dervişlerden meydana gelmesi, bunun açık bir göstergesidir. Bu derviş gruplardan bir bölümünün zâviyelerini hudut boylanında kurmuş olması, ayrıca orduların harekâtını da önemli ölçüde kolaylaştırmaktaydı.¹

Yerine göre bir rençber, yerine göre de bir asker olan bu dervişler, yöneticilere tekke ve zâviyelerinde yalnızca zikirle meşgul olan insanlar topluluğu olmadıklarını, ihtiyaç halinde devlete hizmet etmeye hazır birer nefer olduklarını göstermişlerdir. İşte onların yöneticilerle bu tür bir ilişki tarzını benimsemeleri, yöneticilerin güven ve takdirini kazanmalarına sebep olmuş ve devlet tarafından himaye edilmelerini sağlamıştır. Nitekim kuruluştan itibaren dervişlerin bazı vergilerden muaf tutulduğu ve imar ettikleri topraklara âileleriyle birlikte yerleştirildikleri görülmektedir.² Ayrıca Osman Gâzi'nin, büyük hürmet duyduğu kayınpederi Şeyh Edebâlî'nin müridlerinden Torud'un (Turgut) zâviyesi için bir köy temlik ettiği, kendisine saltanat müjdesi veren Kumral Baba'ya da Ermeni Derbendi (Pazarcık) mevkiinde bir zâviye yaptırıp (Kumral Baba Zâviyesi) vakıflar tayin ettiği bilinmektedir.³ Oğlu Orhan Gâzi ise babasının vasiyeti üzerine Şeyh Edebâlî'nin kabrine bir türbe ve yanına da bir zâviye (Edebâlî Zâviyesi) yaptırmıştır.⁴ Aynı şekilde Bursa fethine katılan Abdal Mûsâ, Geyikli Baba ve

1 bk. Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, II (1942), İstanbul 1974, s. 288, 290-292, 294, 296-297, 299.

2 a.g.m., s. 297-298. Anadolu'da zaman içinde meydana gelen birçok köyün, adını bu şeyh ve dervişlerden aldığı bilinmektedir (a.g.m., aynı yer).

3 İbn Kemal, Şemseddin Ahmed, *Tevârih-i Âl-i Osman* (I. Defter, nşr. Şerafeddin Turan), Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1970, s. 90-92, 94-95.

Abdal Murad gibi süfilere Uludağ yamaçlarında birer zâviye yaptırıp vakıflarını tanımlattırılmış,⁵ Geyikli Baba vefat ettiğinde üzerine bir türbe, yanına da bir tekke ve câmi yaptırmıştır.⁶ Kocaeli vilâyetinde kendi mülkü olan Mekece nâhiyesini de dervişlerin, gariplerin, fakirlerin ve yolcuların konaklaması maksadıyla inşa ettirdiği hân-kâhın masraflarının karşılanması için vakfetmiştir.⁷ Sultan I. Murad'ın da Bursa'ya yerleşen Postinpuş Baba'ya Yenişehir kasabasında bir zâviye kurduğunu,⁸ Dimetoka'yı (Bugün Yunanistan sınırları içindedir) fethettikten sonra burada ilk inşa edilen sosyal ve dinî kurumun Abdal Cüneyd Zâviyesi olduğu kaydedilmektedir.⁹ Yıldırım Bâyezid de gazâyâ büyük önem veren Kazerûniyye Tarikatı mensupları için Bursa'da bir zâviye (Ebû İshak Zâviyesi) inşa ettirmiştir.¹⁰ Yıldırım Bâyezid'in başlayıp da bitiremediği Bursa'da bir başka zâviye daha vardır ki, bu kendisinden sonra Mûsâ Han (Çelebi) tarafından tamamlanmıştır.¹¹ Ayrıca Yıldırım'ın, kızı Hundi Fatma Hâtun'la evlendirdiği Kübreviyye şeyhi Emir Sultan için de Hundi Hâtun tarafından Bursa'da tam teşekküllü bir tarikat merkezi kurdurulmuştur.¹²

Süfilere ziraatle iştigallerinin kuruluş yıllarıyla sınırlı kalmadığı, devletin yükseliş döneminde de (XV ve XVI. asırlar) buna devam ettikleri, bir kısım kayıtlardan anlaşılmaktadır.¹³ Diğer yandan kuruluş yıllarındaki takdire şayan gayretleri sebebiyle yöneticilerin âlâka ve güvenine mazhar olan süfilere devlet himayesinin daha sonraki yıllarda da sürdüğü görülmektedir. Sultan II. Murad'ın değişik yerlerde yaptırdığı pek çok hân-kâhın yanı sıra Edirne'de bir Mevlevîhâne kurduğunu belirtilmektedir.¹⁴ Tarihçi Neşrî'nin "Onca azametini rağmen bir derviş görse ona tevazu ve meskenet gösterirdi" diye tavsif ettiği Fâtiha Sultan Mehmed'in¹⁵ ise süfilere yakın ilişkileri

4 M. Baha Tanman, "Edebâlî Zâviyesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, X, 394.

5 Ahmed Yaşar Ocak, "Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, XII (1978), s. 257.

6 Mehmed Neşrî, *Kitâb-ı Cihan-nümâ* (nşr. Fâik Reşit Unat-Mehmed A. Köymen), Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1949, I, 171.

7 bk. *Osmanlı Padîşah Fermantları-Imperial Ottoman Fermans* (haz. Ayşegül Nadir), London 1986, s. 26.

8 Neşrî, a.g.e., I, 203; Taşköprizâde İsmâmedin Ahmed, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* (nşr. Ahmed Suphi Furat), İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1985, s. 20-21.

9 Machiel Kiel, "Dimetoka", *DİA*, IX, 306.

10 Semâvî Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dîni-İctimâî Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Câmiler", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmûası*, c. 23, sy. I-II (1962-1963), s. 35; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Uludağ Yayınları, Bursa 1993, II, 25-27.

11 Eyice, a.g.m., s. 36.

12 M. Baha Tanman, "Emîr Sultan Külliyesi", *DİA*, XI, 149.

13 bk. Lâmfî Mahmud Çelebi, *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds Tercüme ve Şerhi*, Marifet Yayınları, İstanbul 1980, s. 466; Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 227, 545; Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 78-79, 81, 85, 199, 203-204; Ömer Fuâdî, *Menâkıb-ı Şerîf-i Pir-i Halvetî*, Kastamonu 1294, s. 80, 82, 84-85; Böcüzâde Süleyman Sâmî, *Kuruluşundan Bugüne Kadar Isparta Târîhi I-II* (nşr. Suat Seren), Serenler Yayınları, İstanbul 1983, s. 122.

14 Neşrî, a.g.e., II, 679.

15 Neşrî, a.g.e., II, 841; ayrıca bk. Taşköprizâde, a.g.e., s. 167.

bilinmektedir. Nitekim o, pek çok şeyhe faaliyetleri için beratlar verip, onları bazı vergilerden muaf tutmuş,¹⁶ Zeyniyye Tarikati'nden Şeyh Vefâ ve dervişleri için de bir tekke ve hamam yaptırmıştır.¹⁷ Yine, İstanbul'un fethi sırasında önemli yardımlarını gördüğü Şeyh Akşemseddin için de başşehirde bir câmi ve tekke kurdurmak istemiş, ancak şeyhin fetihten sonra İstanbul'da kalmak istememesi üzerine bu istek gerçekleşmemiştir.¹⁸ Daha sonra oğlu Sultan II. Bâyezid, Akşemseddin'in tarikatine mensup Şeyh Muhyiddin Yavsi adına başşehirde bir tekke yaptırmıştır.¹⁹ Devletin güç ve imkân bakımından zirveye çıktığı XVI. asırda ise sûfilere verilen desteğin maddî ihtîşâma paralel bir şekilde daha da arttığı gözlenmektedir. Daha önceki dönemlerde olduğu gibi bu dönemde de şeyhlere faaliyetleri için beratlar verildiği, bâzılarına tekke ve zâviyeler kurularak vakıflarının tanzim edildiği, bâzıların bir kısım vergiden muaf tutulduğu, hatta bir kısmına hazineden maaş bağlandığı görülmektedir.²⁰ Ayrıca yöneticilerin zaman zaman şeyhlerin bizzat şahıslarına yaptıkları külliyetli ihسانlardan da söz edilmekte, fakat bunların çoğu zaman nazikçe reddedildiği belirtilmektedir.²¹

Sûfilerin ihtiyaç anında bir asker ya da çiftçi gibi devlete hizmetten geri durmadıklarını göstermeleri yöneticileri ne kadar etkilemiş ise, kanaatimizce maddî ihسانlar karşısındaki müstağni tavırları da onları o kadar etkilemiş olmalıdır. Nitekim devlet erkânının kuruluş sonrasında sûfilere karşı itibarının çok ileri boyutlara ulaştığını gösteren mühim olaylara rastlanmaktadır. Bunlardan en önemlisi pâdişahların saltanat

16 Bu hususla alâkalı belgeler için bk. Barkan, a.g.m., s. 311-312, 315, 319, 320, 322-323.

17 Tursun Bey, *Tarih-i Ebû'l-feth* (haz. Mertol Tulum), İstanbul Fetih Cemiyeti Yayını, İstanbul 1977, s. 74-75.

18 Taşköprizâde, a.g.e., s. 230.

19 a.g.e., s. 343.

20 Geniş bilgi için bk. Reşat Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1996, s. 203-205.

21 Meselâ Fâtiḥ Sultan Mehmed İstanbul'un fethinden sonra Akşemseddin'in çadırına kadar giderek görüşüp kendisine iki bin dinar vermek istemişse de şeyh bunu kabul etmemiştir (Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 229). Halvetiyye şeyhi İbrahim Gülşeni İstanbul'dan Mısır'a döneceği zaman başta Kanûnî Sultan Süleyman olmak üzere idareciler, ilmiye mensupları ve halkın verdiği hediyeleri; giyecek ve paraları Sarban Hasan Halife'ye teslim ederek İstanbul fukarasına dağıttırması ve bir kuruluşunu dahî Mısır'a götürmemiştir (Muhyî-yi Gülşeni, *Menâkıb-ı İbrâhim Gülşeni* [nşr. Tahsin Yazıcı], Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1982, s. 422-423; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr*, Süleymâniyye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2305-2309, III, 112). Kanûnî Sultan Süleyman ayrıca Belgrad seferi sırasında askerin mânevîyatını yükseltmede çok mühim yardımını gördüğü Nakşibendiyye'den Yorgancı Emir Efendi'ye (Atâi, s. 200), I. İnan seferine giderken ve dönerken Konya'da ziyaret ettiği Melâniyye piri Ali Aksarayî'ye (San Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebed-i ve'l-meâd*, İstanbul 1288, s. 248), Nahcivan seferine hazırlandığı sırada Amasyalı Şeyh Nûh'a (Atâi, s. 202-203) Konya'da bulunan Mevleviyye şeyhi Hüsvrev Çelebi'ye (Esrar Dede, *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye* [Tahkik: İlhan Genç, doktora tezi, Erzurum 1986], s. 106) türlü ihسانlarda bulunmak istemiş, ancak adı geçenler tarafından bunlar nazikçe reddedilmiş ya da kabul edilerek fukaraya dağıtılmıştır. Sultan III. Murad da Halvetiyye'den Şeyh Mehmed-i Dâğî'ye 24.000 akçe göndermiş, fakat şeyhin kabul etmemesi üzerine fakirlere dağıtılmıştır (Gelibolulu Mustafa Âli, *Menâkıb-ı Şeyh Mehmed-i Dâğî*, British Museum, India Office Library and Records, Or. 12795, vr. 21a-22b).

hakkını kazanabilmeleri için gerekli görülen kılıç kuşatma işini, bazan şeyhülislâmların yerine tarikat şeyhlerinin icrâ etmiş olmasıdır.²²

Tarikat şeyhlerinin kazandığı bu güven, devlet adamlarının tasavvufa meyiletmelerini ve dolayısıyla yönettikleri coğrafyaya da yayılması için destek olmalarını sağlamıştır. Nitekim yukarıda kaydedilen örneklerden başka pek çok devlet adamının derişler için tekke ve zâviye inşâ ettirmesi, zaman zaman dergâhlara gidip şeyhlerden hayır duâ ve yardım istemesi, bir kısım meseleleri onlarla da istişâre ederek görüşlerine başvurması, hatta etkileri altında kalıp onlara intisap etmesi bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.²³ Diğer yandan süfîlerin seferler sırasında gönüllere nüfûz eden sohbetleri, fetih öncesi gördükleri rûyâ ve benzeri işaretlerle fethin kısa sürede gerçekleşeceğine dair müjdeli haberleri,²⁴ orduları çoşturmakla kalmamış, askerî çevrelerin de tasavvufa karşı sevgi ve muhabbetini artırmıştır. Pek çok askerî tarikatlara intisap etmiş olması bunun açık bir göstergesidir.²⁵

II. Süfîler ve İlmîye Mensupları

Osmanlı klasik döneminde tasavvufun ilmîye mensupları arasında da yaygın olduğu görülmektedir. Tasavvufun bu çevrelerde yayılmasında, yönetici kesimde olduğu gibi yine süfîlerin ilişki tarzlarının önemli derecede etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu ilişki tarzlarına işaret edilmeden önce, Osmanlı'nın ileri gelen bir kısım âlimi tarafından "vahdet-i vücûd" anlayışının temel teşkil ettiği Ekberîyye mektebine ait görüşlerin, kuruluştan itibaren benimsenip sürdürüldüğü belirtilmelidir. Bu görüşlerin ilk

-
- 22 bk. Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 55; Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, *Risâle-i Melâmîyye-i Bayrâmîyye*, İstanbul Üniversitesi Ktp., İbnülemîn, nr. 3357, vr. 9b; İsmâil Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1984, s. 189-190; Hüseyin Algül-Nihat Azamat, "Emîr Sultan", *DİA*, XI, 147. Kanûnî Sultan Süleyman'ın çocuklarından Şehzâde Bâyezîd'in, kardeşi Şehzâde Selim ile Konya ovasında taht kavgasına tutuştuğu sırada, Şeyh Abdullah Dede'den kılıç kuşanmak istemesi de ayrıca önemlidir (Atâî, s. 74).
- 23 Meselâ bk. Lâmiî, s. 580-581; Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 55, 167, 229, 268-269, 343, 374-375; Mahmud Kefevî, *Ketâibu âlâmî'l-ahyâr min fukahâil mezhebi'n-Nûmân el-Muhtâr*, Süleymâniye Ktp., Hâlet Ef., nr. 630, vr. 479a-b, 518a; Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı Şerîf ve Tarîkatnâme-i Pirân ve Meşâyh-i Tarîkat-ı Aliyye-i Halvetiyye*, 1290, s. 19-20, 44, 49; Atâî, s. 26, 43, 72-73, 74, 149, 193, 198, 203-204, 213; Muhyî, s. 397, 413, 415-416, 431, 455; Esrar Dede, *Tezkire*, s. 105-107; Sâkıb Mustafa Dede, *Sefîne-i Nefise-i Mevleviyân*, Kâhire 1283, I, 144-145; Harîrizâde Kemâleddin, *Tibyânü vesâilî'l-hakâik fi beyâni selâsili't-tarâik*, Süleymâniye Ktp., Fâtih, nr. 430, I, 247 a-b; Vassâf, *Sefîne*, I, 270, II, 277, III, 248, 250.
- 24 Bu hususta değişik örnekler için bk. Lâmiî, s. 657; Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 228; Emir Hüseyin Enîsî, *Menâkıb-ı Akşemseddin* (nşr. Ali İhsan Yurd, *Fatih'in Hocası Akşemseddin Hayatı ve Eserleri* isimli kitabın içinde), Fatih Matbaası, İstanbul 1972, s. 52-53; Hüseyin Algül-Nihat Azamat, "Emir Sultan", *DİA*, XI, 147; Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, s. 208-210.
- 25 Bu hususta özellikle XVI. asırdaki durum için bk. Öngören, *a.g.t.*, s. 256-258. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, devlet erkânı ile tasavvuf ehlinin ilişkilerinde değişik sebeplerle zaman zaman gerinlikler de yaşanmış; şeyh ve derişlerden sürgün edilenler, hapse atılanlar, hatta idam edilenler olmuştur (Meselâ bk. Reşat Öngören, "Şeriatın Kestiği Parmak: Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. I, sy. 1 [1996], s. 123-140). Ancak hiçbir dönemde devletin tasavvuf ehline topyekün cephe almak gibi bir eğilim içerisine girdiği görülmemiştir.

Osmanlı medresesi müderrisi Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), ilk şeyhülislâm Molla Fenârî (ö. 834/1430), onun talebesi Kutbu'ddin İznîkî (ö. 855/1450) ve dirâyetiyile bilinen Şeyhülislâm İbn Kemâl (ö. 940/1534) gibi etkili şahsiyetler tarafından benimsenmiş olması,²⁶ tabii olarak bunların müderrisler, kadılar ve medrese talebeleri arasında da yaygınlık kazanmasına sebep olmuştur.

Kuruluş yıllarında bir çiftçi gibi çalışarak toprakları verimli hâle getiren sûfilerin, daha sonraki devirde kendilerini bir kısım bilgi, san'at ve meslek dallarında geliştirmeye başladıkları görülmektedir. Ayrıca bu dönemde şeyhlerin çoğunlukla medrese çıkışlı oldukları ya da zâhirî ilimleri bir şekilde tahsil ettikleri de dikkat çekmektedir. Bu şekilde ilm-i zâhirle ilm-i bâtını cem ettiği anlaşılın şeyhlerden saraya davet edilip "sohbet" ettirilenler, askerinin mânevîyatını yükseltmesi için seferler sırasında "ordu şeyhliği" ne getirilenler, müsikiye vâkîf olması sebebiyle "hünkâr imamı" olarak tayin edilenler, ilmi kudretinden dolayı şehzâdelere "husûsî muallim" yapılanlar, şeyhülislâm gibi "fetvâ verme" yetkisi tanınanlar, hatta "hekimbaşı" ve "müneccimbaşı" olarak vazîfelendirilenler bulunmaktadır.²⁷ Yine bu dönemde, muhtemelen hurûfîler ve kalenderîler gibi marjinal sûfî grupların dinî hükümler karşısındaki lâubalî tutumları sebebiyle, çoğu mutasavvîfın şerîata husûsiyle vurgu yaptığı ve şerîatsız tarîkatın sıhhatli ve düzgün olamayacağı husûsunu özellikle belirttikleri görülür.²⁸ Bunun bir tezâhürü olarak bazı şeyhler müridlerine şerîat ilimleri de denilen ilm-i zâhiri öğrenmelerini tavsiye etmiş, hatta tekkelerinde bu ilimleri bizzat okutmuşlardır.²⁹ Bu ve benzerî faaliyetler neticesinde tasavvufî çevrelerde sıhhatli bir zâhir-bâtın/şerîat-tarîkat dengesi oluşmuştur.³⁰

-
- 26 Osmanlı'da Ekberîye mektebinin görüşlerini benimseyen diğer âlimler ve bu konuda kaleme aldıkları bazı eserler için bk. Mustafa Tahralı, "Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Tesirleri", *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, yıl: 23, sy. 1 (1994), s. 33; Reşat Öngören, "XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı", *XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997, s. 418-420.
- 27 Öngören, *a.g.t.*, s. 198-201, 206-210, 241-242; a.mlf., "Osmanlılar'da Devlet Ricâlî-Meşâyih Mü-nâbetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir Kaynak: Âlî'nin Şeyh Mehmed-i Dâğî İle Alâkalı Menâkibi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1 (1997), s. 110-113.
- 28 Meselâ bk. Abdurrahim Merzifonî, *İşknâme*, İstanbul Üniversitesi Ktp., TY, nr. 1359, vr. 114b; Ali Semerkandî, *Keşfü'l-esrâr*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 2883, vr. 4a; Esrefoğlu Abdullah Rûmî, *Tarîkatnâme*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 4667, vr. 7a; Abdullah-ı İlâhî, *Zâdü'l-müşâkin*, İstanbul Üniversitesi Ktp., TY, nr. 1955, vr. 28b-29a; Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Mar-maravî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul Üniversitesi Ktp., TY, nr. 9385, vr. 34a; Baba Yûsuf Seferihisârî, *Risâletü'n-nüriyye*, Süleymaniye Ktp., Antalya-Tekelioğlu, nr. 801, vr. 11b; Cemâleddin Ishak Karamanî, *Tefsîr* (Fâtîha sûresi ile Duhâ sûresinden Nas'a kadar), Süleymaniye Ktp., Hâlet Ef., nr. 805, vr. 14a; Taşköprüzâde, *eş-Şekâik*, s. 361, 371; Fuâdî, *Menâkîb-ı Şerîf*, s. 55-57, 111; Nüreddinzâde Mustafa Müslîhiddîn, *Şerhu Menâzillî's-sâirîn*, Süleymaniye Ktp., Hacı Reşid Bey, nr. 111, vr. 1b, 3b; a. mlf., *Fukarâya Nashat*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Ef., nr. 818, vr. 58a (Mecmûa içinde bir varak); Müstakimzâde, *Risâle-i Melâmiyye*, vr. 13b.
- 29 bk. Atâf, s. 87, 213; Harîrîzâde, *Tibyân*, II, 210b.
- 30 Bu hususta bilgi için bk. Öngören, "XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı", s. 414-416.

Bu durumda süfîlerin ilmiye mensuplarının karşısına bir takım san'atlara vâkîf, ilm-i bâtinla birlikte ilm-i zâhiri de bilen ve şeriatın taviz vermeyen bir kimlikle çıktıkları anlaşılmaktadır. Bu kimliğe sahip olmak onlara ilmiye mensupları ile daha kolay diyaloga girme imkânını sağlamıştır. Böylece teması geçtikleri ilim ehli kimseleri, mânevî dirâyetleri, ilmî seviyeleri ve iknâ kabiliyetleri ölçüsünde tekkelerine çekmeyi başarmışlardır. Meselâ, zâhiri ilimlerde mâhir, astronomiye vâkîf, mûsikîyi iyi bilen, "vefk" yazmakla tanınmış, Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç dilde şiirler yazan Zeyniyye Tarikatı şeyhi Şeyh Vefâ'nın (Muslihiddin Mustafa, ö. 896/1491) sohbet meclislerine Fâtih Sultan Mehmed'in hocalarından Sinan Paşa,³¹ meşhur âlim Molla Lütî,³² Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi³³ gibi mühim zâtlar başta olmak üzere birçok âlim ve sanatkârın katıldığı,³⁴ Nakşibendiyye'nin ileri gelen şeyhi Emir Buhârî'nin (Seyyid Ahmed Buhârî, ö. 920/1516) çoğu müridinin müderris ve kadılardan oluştuğu,³⁵ onun halifesi Mahmud Çelebi'nin (ö. 938/1531-32) Edirnekapı'da yaptırdığı tekkenin âdeta ulemâ ve sulehânın uğrak yeri haline geldiği,³⁶ Halvetiyye şeyhlerinden Nûreddinzâde'nin (ö. 981/1574) ilmî dirâyeti ve etkili sohbetleri sebebiyle meclislerine diğer insanlarla birlikte ulemânın da devam ettiği³⁷ muhtelif kaynaklarda ifâde edilmektedir.

Tasavvufla bir şekilde teması sağlanan ilmiye mensuplarının, öteden beri karşı çıktığı bir kısım meseleleri hemen kabullendiğini ileri sürmek elbette zordur. Ancak bu noktada, özellikle medrese ilimlerine de vâkîf mutasavvıf-âlimlerin önemli fonksiyonlar icrâ ettiğini belirtmek gerekir. Kaleme aldıkları risâleler ve Mevlânâ, İbn Arabî, Sadreddin Konevî, Ferîdüddin Attâr gibi büyük süfîlerden yaptıkları şerh ve tercümeleler vâsıtasıyla bir yandan tasavvuf düşüncesi ve anlayışını ortaya koyarak, diğer yandan tasavvufla fıkıh, kelâm ve felsefe gibi disiplinleri bir araya getirme teşebbüsünde bulunarak³⁸ tasavvuf anlayışını ilmiye mensuplarına kabul ettirmeye çalışmışlardır. Ayrıca bazı mutasavvıf-âlimlerin bir kısım tasavvufî konularda ulemâyı iknâ için husûsî çaba sarfettikleri de dikkat çekmektedir. Yukarıda zikri geçen Ekberîyye mektebinin önemli mümessillerinden mutasavvıf-âlim Molla Fenârî (ö. 834/1430), Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* isimli eserine yazdığı şerhte (*Misbâhu'l-üns*),

31 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 176; Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şekâik* (Şekâiku Nûmâniyye Tercümesi, nşr. Abdülkâdir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 196.

32 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 281.

33 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 286; Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, *Devhatü'l-meşâyih: Osmanlı Şeyhülislâmlarının Biyografileri* (nşr. Ziya Kazıcı), Çağrı Yayınları, İstanbul 1978, s. 15;

34 Meselâ bk. Sehî, *Tezkire*, İstanbul 1325, s. 107; Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 526, 548; Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, *Tuhfe-i Hattâtin*, Devlet Matbaası, İstanbul 1928, s. 366.

35 Lâmiî, s. 467; Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 360.

36 Mecdî, s. 519.

37 Atâî, s. 213.

38 Bu hususta bk. Öngören, "XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı", s. 416-418; a.mlf., "Osmanlı Klasik Dönemi Tasavvuf Kelâm İlişkisi", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, IV (2000), (baskıda).

tasavvuf ehlinin keşif yoluyla ortaya koyduğu kaideleri, nazar ve burhan metodunu kullanan âlimlerin aklına uygun gelecek şekilde açıklamaya çalıştığını belirtmekte,³⁹ *Aynü'l-a'yân* isimli eserinde de yine aynı çabayı sergilediği müşâhede edilmektedir. Burada *Fusûsü'l-hikem*'in ilk şârihi olarak bilinen Müeyyidüddin Cendî'nin bir mesele hakkındaki izâhına karşı, "Şeyhin bu görüşünü zâhir bakımından doğru anlamak çok zordur (müşkildir). Hatta bu, tasavvuf ehli olmayan akıl sahiplerini dalâlete düşürecek mahiyettedir" diyerek kendisi o hususta anlaşılabilir bir açıklama yapmaya çalışmaktadır.⁴⁰ Yine, ulemâ ile meşâyih arasında öteden beri ciddî tartışmalara sebep olan "semâ" ve "devrân"la zikir konusunda Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi'nin (ö. 932/1526) bir risâle kaleme alıp bunu sûfiyenin anlayışına uygun olarak savunması,⁴¹ Halvetiyye'nin medrese kökenli dirâyetli şeyhlerinden Sünbül Sinan Efendi'nin (ö. 936/1529) aynı konuda Arapça ve Türkçe olarak ayrı ayrı kaleme aldığı eserinden Arapça olanını (*Risâle-i Tahkikiyye*) çoğaltarak devrin âlimlerine göndermesi,⁴² Şeyhülislâm İbn Kemâl'in (ö. 940/1534) de ulemâ ile meşâyih arasında bir başka önemli ihtilâf konusu Muhyiddin b. Arabî'nin bazı eser ve görüşleri hakkında müspet fetvâ vererek onu savunması⁴³ aynı çabanın bir ürünü olarak değerlendirilebilir. İbn Kemâl bu fetvâsında özetle, İbn Arabî'nin özellikle *Fütühât-ı Mekkiyye* ve *Füsûsu'l-hikem* isimli eserlerinde ortaya koyduğu bir kısım meselelerin lafzı ve mânasıyla açık olup şerîata uyduğunu, bazı konuların ise zâhir ehlinin anlayamayacağı ölçüde gizli olduğunu belirtmekte, dolayısıyla orada ifâde edilmek istenen mânalara muttâlî olmayanların konuşmaması gerektiğini vurgulamaktadır. İbn Kemâl'in, bir kısım tenkitlere mâruz kalan Halvetiyye ricâlinden İbrâhim Gülşenî'nin kırk bin beyitlik *Mânevî'si* hakkında da yukarıdaki fetvâyâ benzer nitelikte bir fetvâ tertip ettiği görülmektedir.⁴⁴ Bu teşebbüslerin ilmiye mensupları üzerinde önemli tesirler icrâ ettiği anlaşılacakla birlikte, yine de bazı tasavvufî konularda tartışmaların son bulmadığını belirtmek gerekir.

39 Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns* (thk. Muhammed Hacevî), İnan 1416 h., s. 10.

40 a.mf., *Aynü'l-âyan*, İstanbul 1325 h., s. 164.

41 Arapça olan bu risâlenin kütüphânelerde birçok nüshası bulunmaktadır. Meselâ bk. Süleymâniye Ktp., Fâtih, nr. 2891, vr. (12b-14b), Pertev Paşa, nr. 621, vr. (93b-94b), aynı bölüm, nr. 628, vr. (115a-117b).

42 Mahmud Cemâleddin Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemezât-ı Ulviyye* (haz. Mehmed Serhan Tayşî), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayını, İstanbul 1993, s. 451. Kütüphânelerde birçok nüshası bulunan *Risâle-i tahkikiyye*'nin Süleymâniye Kütüphânesi'ndeki bir nüshası için bk. Es'ad Ef., nr. 1761.

43 Bu fetvânın bir sûreti Londra'da India Office Library and Records, Or. 12933'de yazma bir mecmûada bulunmaktadır. Ayrıca *Şezerâtü'z-zeheb* isimli eserde de basılmıştır (bk. Ebulfelâh Abdülhay b. İmad el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, Daru'l-kalem, Beyrut, ts., V, 195). Hüseyin Atay ise Topkapı Ktp., Revan 20/2 (3570) numaradaki yazmasını kullanarak bu fetvâyı tahlil etmiştir (Hüseyin Atay, "İlmî Bir Tenkid Örneği Olarak İbn Kemâl Paşa'nın Muhyiddin b. Arabî Hakkındaki Fetvâsı", *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu [26-29 Haziran 1985]*, Ankara 1986, s. 263-275).

44 bk. Muhyî, s. 419-422.

İlmiye mensuplarını iknâ konusunda kaydedilmesi gereken bir başka husus, bazı şeyhlerin, ilm-i zâhir noktasından yanlış görülen bir kısım tasavvufî meseleleri izah sadedinde muhataplarına tarikat metod ve usullerini önermiş olmalarıdır. Nakşibendiyye şeyhi Mahmud Çelebi'ye (ö. 938/1531-32), devrin ileri gelen âlimlerinden Taşköprizâde (ö. 968/1560-61), bazı tasavvuf kitaplarında şeriatın zâhirine aykırı olarak gördüğü şeyleri inkâr etmesinde bir sakıncanın olup olmadığını sorduğunda, şeyh şöyle cevap vermiştir: "Elbette inkâr edeceksiniz. Tâ ki o hal sizin için de hâsil oluncaya kadar. Ne zaman ki o hâli yaşarsınız, o zaman şerîata uyduğunu görürsünüz."⁴⁵ Yine nakledildiğine göre, Şeyh İbrâhim Gülşenî (ö. 940/1533-34) bir mesele hakkında Şeyhülislâm İbn Kemâl'in, Şeyh Şâban Efendi (ö. 976/1569) de önemli âlimlerden Mehmed Çelebi'nin müşküllerini, bazı tasavvufî metotları uygulayarak/uygulatarak çözmeye çalışmışlardır.⁴⁶

Şeyhlerin tekkelerine çekmeyi başardıkları ilmiye mensuplarından müderris ve kadılara, diğer dervişlerden farklı olarak, tekkedeki vazîfeleriyle dışarıdaki görevlerini birlikte yürütmelerine imkân tanımaları da, tasavvufun geniş bir ulemâ topluluğunca benimsenmesini kolaylaştırmıştır denilebilir. Bu anlayış çerçevesinde Halvetiyye'den Şeyh Ramazan Efendi (ö. 952/1545 veya 963/1556) müridliğe kabul ettiği Sarhoş Bâli Efendi'nin müderrislik görevini tamamen terk etmesine râzı olmamış, halvethâne-sinden çıkıp dersini verdikten sonra tekrar dönmesini uygun bulmuştur.⁴⁷ Nakşibendiyye ricâlinden Muslihiddin Tavîl de (ö. II. Bâyezid devri) ulemâdan kendisine intisap etmek isteyen birisine, ilim yolunu terk etmeden tasavvufî eğitimini tamamlamasını tavsiye etmiş ve "Kişi gayretli (himmetli) olursa tasavvuf mertebelerini kadı olarak da müderris olarak da tamamlayabilir" demiştir.⁴⁸ Nakşibendiyye'nin bir başka

45 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 535.

46 Rivâyete göre İbn Kemâl, muhtemelen intisabından sonra Şeyh İbrâhim Gülşenî'ye "Meşâyih 'Vücûd-i Vâcib' eşyâya zamîmedir derler mi?" diye sormuş, şeyh de: "Evet öyledir ve muhittir" diye cevap vermiş. Şeyhülislâm, "Hem zamîme, hem ihâta nasıl olur?" diye mukabele edince, Gülşenî: "Sâri ve âri... zâhir ve bâtin, evvel ve âhiri; bütün zıdları bile cemî isimleriyle ihâta eder. Siz zamîme ve ihâta husûsunda şüphe ettiniz. Şimdi bir miktar murâkabeye varın (*Murakabe*, tasavvufta gözlerini kapatarak, kalbiyle Allah'a yönelip feyz bekleme anlamına gelmektedir), umulur ki, gerçeği görürsünüz" diyerek kendisi de başını eğip murâkabeye varmıştır. Her ikisi de bir müddet hareketsiz bekledikten sonra şeyh başını kaldırıp "*Elhamdülillahillezi hedânâ li hâzâ vemâ künnâ li nehtediye levlâ en hedânallah*" (Hidâyetiyle bizi [bu nîmete] kavuşturan Allah'a hamdolsun! Allah bizi doğru yola iletmeyeydi kendiliğimizden doğru yolu bulacak değildik, A'raf, 43) âyetini okumuş, şeyhülislâm da "*Radıyallahu Taâlâ anküm yâ şeyhe'z-zâhiri ve'l-bâtın*" (Allah sizden râzı olsun ey zâhir ve bâtinin şeyhi) deyip Gülşenî'den duâ etmesini istemiştir (Muhyî, s. 404-405). Mehmed Çelebi ise, Ebüssüüd Efendi'nin bile ilmî seviyesinden sitâyîşle bahsettiği devrin önemli âlimlerdendir. Onca ilmine rağmen neden Kastamonulu Şâban Efendi'ye mürid olduğu sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Bir ara gönlüme ilâhî bir cezbe düştü. Hak Taâlâ'nın ef'âli, sıfâtı, esmâsı ve zâtı husûsunda hayretler içinde kalmıştım. Bu mes'elelerle alakalı pek çok kitap ve risâle mütâlaa ettim. Hattâ bunları ilmî seviyelerine güvendiğim âlimlerle de konuşup tartıştım. Ancak müşkilâtım bir türlü hallolmadı. Ne zaman ki derdimi Şâban Efendi'ye açtım ve inanarak ona teslim oldum, o zaman bütün müşkilimin çözüldüğünü gördüm (Fuâdî, s. 64).

47 Ali Çelebi b. Bâli, *el-İkdü'l-manzûm fi zikri ef'âdli'r-Rûm* (*eş-Şekâiku'n-nûmâniyye* sonunda), Beyrut 1975, s. 426-428; Atâî, s. 209-210.

48 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 363.

şeyhi Hekîm Çelebi'ye (ö. 974/1567) mürid olan Niğdeli Mahmud Efendi ise tasavvuf mücâhedeyle birlikte, Eyüp'te Defterdar Mahmud Çelebi Dârulhadîsi'nde muhaddislik yapmaya devam edebilmiştir.⁴⁹

Burada son olarak şeyhlerin mânevî nüfuzu, sabrı ve âlicenaplıklarının da özellikle iyi niyet ve güzel sebeplere dayanmayan ilişkilerde etkili olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim sohbet meclislerine şeyhle münâzara edip onu susturmak ya da imtihan edip mahcup etmek maksadıyla gittiği halde muhabbetle dönenlerin,⁵⁰ en ağır ithamlar karşısında bile itidâlini kaybetmeyip geniş hoşgörü, sabır ve âlicenaplık gösteren şeyhlerden etkilenenlerin⁵¹ bu dönemde birçok örneği bulunmaktadır.

III. Sûfiler ve Halk

İdâreci ve ilmiye sınıfından sonra kaydedilmiş olsa da, tasavvufun halk arasında diğerlerinden daha yaygın olduğunu öncelikle belirtmek gerekir. Bununla birlikte, halkın üst seviyede gördüğü câmideki imamından medresedeki müderrisine, mahkemedeki kadısından sancakbeyi şehzâdesine kadar, bazı istisnâlar dışında birçok önde gelen şahsiyetin tasavvufu benimsemesi veya en azından karşı çıkmaması, tasavvufa rağbeti arttıran önemli sebeplerden biri olarak kabul edilmelidir.

İdâreci ve ilmiye mensuplarıyla ilişkilerinde zamana, mekâna ve muhataplarının durumuna göre münâsebet tarzı benimseyen sûfilerin, halkla da değişik şekillerde ilişki kurdukları görülmektedir. Sûfilerin halkla ilişkisi çoğunlukla vâiz/mürşid-cemaat şeklinde meydana gelmiştir. Nitekim Anadolu'nun hemen her yerleşim bölgesinde bulunan tekke ve zâviyelerde, belirli gün ve gecelerde halka da açık olan sohbet programlarının yanı sıra, büyük şehirlerdeki merkezî câmilerden, en ücrâ köşelerdeki mescidlere kadar hemen her tarafta dinî-tasavvufî meseleleri anlattıkları konuşmalarla halkı irşada çalıştıkları kaynakların sıkça sözünü ettiği bir husustur. Yine, özellikle cehri zikir uygulayan tarikat tekkelerinde müzik eşliğinde ilâhîler söylenerek icrâ edilen zikirlerin ve çekilen tevhidlerin dervişlerle birlikte onları dinlemeye gelen halkın da kalbini çoşturduğu nakledilmektedir. Sûfilerin bu faaliyetleri müslüman halkın gönülünü tasavvufa ısındırmakla kalmamış, birçok ihtidâ olaylarına da vesile olmuştur.⁵²

İlim erbabı sûfilerin vaazlarında çoğunlukla tefsir ve hadis nakline ağırlık verdikleri ve Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden de çokça nakillerde buldukları görülmektedir.⁵³ Esâsen bu dönemde; özellikle de devletin ihtişam dönemini yaşadığı XVI. asra

49 Atâî, s. 194.

50 Yûsuf b. Yâkub, *Menâkıb-ı Şerîf*, s. 43; Muhyî, s. 418; Hulvî, s. 443-444.

51 Fuâdî, s. 67-68.

52 Meselâ bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 371, 374-375; İlyas Saruhânî, *Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddin ve Âdâb-ı Sâlikin*, Atatürk Ktp., Osman Ergin, nr. 323, vr. 47 b-48 b; Muhyî, s. 299.

53 Meselâ bk. Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 369; Atâî, s. 21, 77-78, 87, 201, 358; Baldirzâde Mehmed, *Vefeyâtnâme*, Süleymâniye Ktp., Es'ad Ef., nr. 1381, vr. 28b; Muhammed Nazmî, *Hediyyetü'l-ihvân* (haz. Osman Türer, doktora tezi, Ankara 1982), s. 54; İsmâil Hakkı Bursevî, *Silsile-i Celvetiyye*, İstanbul 1291 h., s. 77.

gelindiğinde birçok tarikat tekkesinde ve bazı câmilelerde tefsir ve hadis dersleri verildiği ve *Mesnevî* okutmanın âdet hâline geldiği görülüyor.⁵⁴ Halvetiyye-Gülşeniyye'ye bağlı bazı tekkelere ise *Mesnevî* ile birlikte, Şeyh İbrâhim Gülşeni'nin yukarıda adı geçen manzum eseri *Mânevî*'nin de okunduğu kaydedilmektedir.⁵⁵ Diğer yandan mutasavvif-âlimlerce kaleme alınan *Müzekki'n-nüfûs*, *Ahmediye*, *Muhammediye*, *Envârü'l-âşîkîn* gibi dinî-tasavvufî konuların ele alındığı eserlerin de halk arasında oldukça yaygın olduğu anlaşılmaktadır.

Halkın tasavvuf kültürüyle irtibatını sağlayan bu tür faaliyetlere⁵⁶ ilâveten, şeyhlerin devlet ricâli nezdindeki itibarlarını, çoğu kez halkın menfaatleri doğrultusunda kullanarak yöneticilerle halk arasında âdetâ bir köprü vazîfesi görmeleri, devâsı bilinmeyen bazı hastalıkları okuyarak ya da çiçek ve otlardan ilaçlar yaparak tedâvî etmeleri, daha da önemlisi zâviye ve tekkelere vakfedilen arazîlerden elde ettikleri mahsûlü insanlara ikram etmeleri, halkın onlara güvenle bağlanmasını ve tekkeleri de birer emin sığınak olarak görmesini sağlamış gözükmektedir.⁵⁷

Süfîlerin halk lehine devlet nezdindeki en önemli fonksiyonları, yöneticileri her fırsatta âdil olmaya teşvik etmeleri ve zaman zaman da halka zulmeden idârecileri doğrudan sultana bildirerek adâletin teminine yardımcı olmalarıdır.⁵⁸ Ayrıca, öyle anlaşılıyor ki bazı kimseler tekke şeyhlerinden aldıkları yazılarıyla devlet ricâline işlerini daha kolay yaptırma imkânına da sahip olmuşlardır. Nitekim saraya davet edilip sohbet ettirilen Halvetiyye şeyhi Mehmed-i Dâğî'nin (ö. 1020/1611), Sultan III. Murad'a, kendisinden yazı alan ihtiyaç sahiplerinin taleplerini geri çevirmemesini münâsip bir lisanla söylemesi,⁵⁹ Beşiktaşlı Şeyh Yahyâ Efendi'nin (ö. 978/1571) de yine bir

54 bk. Taşköprizâde, a.g.e., s. 534, 549; Atâî, s. 24, 201; İsmâîl Belîğ, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfan ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân*, Hüdavendigar Matbaası, Bursa 1302 h., s. 141; Abdülbâkî Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkilap ve Aka Kitabevi, İstanbul 1983, s. 134.

55 Atâî, s. 208.

56 Süfîlerin bu tür faaliyetlerine Ahmed Yaşar Ocak da ana hatlarıyla şu yazısında temas etmektedir: "Selçuk ve Osmanlı Dönemi Tekkelerinde Dinî-Tasavvufî Eğitime Genel Bakış", *Türkiye I. Din Eğitimi Semineri (23-25 Nisan 1981)*, Ankara, ts., s. 76-79.

57 Tekkelerin çok yönlü fonksiyonları ve ictimâî rollerine dair Mustafa Kara'nın müstakil bir eseri (*Din Hayatı Sanatı Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, Dergah Yayınları, İstanbul 1990 [üçüncü baskı], Mustafa Tahralı'nın da henüz neşredilmemiş bir araştırması bulunmaktadır (*Tasavvuf Tarihi Ders Notları*).

58 Bu hususta bilgi için bk. Öngören, "XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı", s. 411-413; ayrıca bk. a.m.f., "Osmanlılar'da Devlet Ricâli-Meşâyih Münasebetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir Kaynak: Âlî'nin Şeyh Mehmed-i Dâğî ile Alakalı Menakıbı", s. 112.

59 Şeyh Mehmed-i Dâğî'nin pâdişâha şöyle dediği kaydediliyor: "...Bâzı ahvâli mükedder nâ-muradlar bu hakîrden cenâb-ı saltanata duânâmeler alurlar. Muradları hâsil olursa size hayır duâlar kilurlar. Olmazsa bu fakîre incinmezler, verdiğin mektûba râğbet olunmadı demezler. Pes mektup vermekten dahî murad hazretinizi sevâba ilkadır ve onları kâdir oldukça irzâdır. Felâ-cerem ber-murad olmaları ve olmamaları bu hakîre hep birdir. Hatta nâ-murad olmaları bize râcih bir yerdîr. Zirâ bu tarikle halkın ibrâmından kurtuluruz. Kâğıdımıza râğbet olunmaz deyü savmaamızda zikrullah ile meşgul oluruz." (Gelibolulu Mustafa Âli, *Risâle-i Menâkıb-ı Mevlânâ Şeyh Mehmed eş-şehîr bi'd-Dâğî*, British Museum, India Office Library and Records, Or. 12795, vr. 21a-22b; ondan naklen Reşat Öngören, "Osmanlılarda Devlet Ricâli-Meşâyih Münasebetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir Kaynak: Âlî'nin Şeyh Mehmed-i Dâğî ile Alakalı Menakıbı", s. 112).

kısım ihtiyaç sahiplerine mektup vererek sadrâzama göndermesi⁶⁰ bunu açıkça göstermektedir. İşte sûfilerin devlet adamları katındaki itibarlarını halkın menfaatleri doğrultusunda kullanması, onları halkın hâmisî durumuna getirmiştir ki, bu, tasavvuf ehline ve tasavvufa rağbeti artıran önemli sebeplerden biri olmuştur.

Sûfilerin halkla münâsebetinin bir de hasta-tabip ilişkisi şeklinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Zîra kaynaklarda bazı şeyhlerin bir kısım hastalıkları tedâvî ettiklerine dâir önemli bilgiler verilmektedir. Meselâ Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halifesi Şeyh Akşemseddin (ö. 863/1459) için "Ruhların doktoru olduğu gibi bedenlerin de doktoruydu", "Devrinin Lokman'ı idi" gibi ifâdeler kullanılmakta,⁶¹ Sultan II. Murad'ın vezirlerinden Halil Paşa'nın bir türlü iyileştirilemeyecek oğlunu⁶² ve Fâtih Sultan Mehmed'in de kızını tedâvî ettiği kaydedilmektedir.⁶³ Akşemseddin'in oğlu Şeyh Hamdullah'ın (ö. 909/1503) da tabîp olduğu belirtilir.⁶⁴ Yine Bayrâmiyye ricâlinden Muk'ad Hızır Dede'nin (ö. 913/1507) de devâsî bilinmeyen bir kısım hastalıkları iyi ettiği nakledilir.⁶⁵ Onun halifesi Şeyh Üftâde'nin (ö. 988/1580) ise vebâ ve sar'a gibi hastalıkları tedâvî ettiği görülmektedir.⁶⁶ Sar'a hastalığını ayrıca Şeyh Abdullah b. el-Hâc Mahmud'un (ö. 972/1564-65) da iyileştirdiği rivâyet edilir.⁶⁷ Bir başka Bayrâmiyye şeyhi Mecdüddin İsâ'nın (ö. 937/1531) ise bir kısım hastalıkları okuyarak tedâvî ettiği,⁶⁸ oğlu ve hâlifesi Şeyh İlyas Saruhânî'nin (ö. 967/1559-60) de bazı kaynaklarda "Tabîb İlyas" diye geçtiği görülmektedir.⁶⁹

Diğer yandan Nakşibendiyye şeyhlerinden Mehmed b. Seyyid Ahmed (ö. 974/1567) tıp ilmindeki mahâretinden dolayı halk arasında "Hekim Çelebi" diye meşhur olmuştur.⁷⁰ Onun bu ilmi, mürşidi bulunan Emîr Ahmed Buhârî'den (ö. 922/1516) öğrendiği belirtilmektedir.⁷¹ Yine Nakşibendiyye'den Pîrî Halife'nin (Pîrî Mehmed Halife Hamîdî, ö. 960 veya 961/1554) delileri hem okuyarak hem de hazırladığı bazı

60 bk. Atâî, s. 149.

61 Lâmiî, s. 686; Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 227.

62 Adı geçen eserlerin mezkur yerleri.

63 Enisî, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, s. 41-42.

64 Bursalı: Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, II, 136.

65 bk. Hasan Kâmil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyi ve Celvetiyye Tarikatı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayını, İstanbul, ts., s. 176.

66 Anonim, *Menâkıb-ı Hazret-i Üftâde* (nşr. Abdurrahman Yünel), Celvet Yayınları, Bursa 1996, s. 29-31, 33.

67 Atâî, s. 85.

68 bk. İlyas Saruhânî, *Menâkıb*, vr. 44a.

69 bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'l-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerefeddin Yaltkaya), Millî Eğitim Bakanlığı Yayını, İstanbul 1360-62/1941-43, II, 1270.

70 Ali Çelebi, *İkdü'l-manzûm*, s. 381; Atâî, s. 216; Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, *Meşâyihname-i İslâm*, Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 1716/1, vr. 5a. Hekim Çelebi'nin *İkdü'l-manzum*'da adı "Şeyh Muhyiddin" şeklinde, *Peçevî Târihi*'nde ise Muhyiddin Mehmed diye kaydedilmiştir (bk. Peçoğlu İbrâhîm Efendi, *Peçevî Târihi* [haz. Bekir Sıdkı Baykal], Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 1981, I, 326). Ayrıca *Peçevî Târihi*'nde bu zâta, derin felsefî bilgisi sebebiyle "Hakîm Çelebi" denildiği de kaydedilmektedir (bk. aynı yer).

71 Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1281 h., I, 190.

ilaçlarla bir kısım formüller uygulayarak tedâvî ettiği ve bu sebeple tekkesinin halk arasında "bimarhâne" veya "dârü ş-şifâ" olarak meşhur olduğu,⁷² "Kara Sofu" veya "Kara Kadı" diye bilinen ve Pîri Halife'nin dervişlerinden biri olması muhtemel bulunan bir zâtın da, uyguladığı bir tedâvî usulüyle sıtmayı iyileştirdiği ve bu sebeple Sıtma Dedesi (ö. 965 veya 970/1562-63) diye şöhret bulduğu,⁷³ rivâyetler arasındadır. Bir başka Nakşibendî şeyhi Kütahyalı Şemseddin Efendi (ö. 968/1560-61) ise tesirli okumaları sebebiyle, nıkris (damla=gut) hastalığından muzdarip olan Pâdişah Kanûnî tarafından zaman zaman saraya dâvet edilmekteydi. Şemseddin Efendi pâdişâha okuyup eliyle ağrıyan yerlerini meshedince sancuların geçtiği rivâyet edilmektedir.⁷⁴ Bu şeyhin vefâtından bir sene sonra, tıp ilminde mâhir olduğu bildirilen Kadirîye Tarikatı şeyhlerinden Kaysûnîzâde Mahmud Efendi (ö. 976/1568), nıkris hastalığını tedâvî etmeyi başardığı için pâdişah tarafından sarayın Hekimbaşı'sı olarak tayin edilmiştir.⁷⁵ Bunların yanı sıra meşhur âlimlerden Lâmiî Çelebi (ö. 933/1532), üveysî-meşrep olduğu anlaşılan Rüstem Halife'den (ö. 917/1511) öğrendiği duâlarla, kör olan gözlerinin açıldığını eserinde bizzat kaydetmektedir.⁷⁶ Yukarıda adı geçen bir başka üveysî sûfi Beşiktaşlı Yahyâ Efendi'nin (ö. 978/1571) yaptığı ilaçlardan da pek çok kimsenin istifâde ettiği naklediliyor.⁷⁷ Onun tedâvî ettikleri arasında hekimlerin bir türlü derdine derman bulamadığı Kânûnî'nin kızı Mihrimah Sultan da bulunmaktadır.⁷⁸

Tekkelerin mânevî eğitim kurumları olması yanında, hayır kurumu hüviyetine de bürünmüş olması, sûfîleri halk katında "alan el" değil "veren el" konumuna getirmiştir. İlk dönemdeki kadar olmasa bile, sonraki dönemlerde de ziraatle iştilal etmeye devam eden dervişler, öyle anlaşılıyor ki, geniş arâzîlerin ortaya çıkmasıyla birlikte, elde edilen mahsûlü insanlara ikram etme ve ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını karşılama gayreti içerisine girmişlerdir. Nitekim bu dönemde bir kısım dervişlerin geceleri zikir ile, gündüzleri de ziraatla iştilal ettikleri, tekkelere gelen misâfirlere ve konaklayan yolculara ikramlarda bulunmak sûretiyle zamanlarını değerlendirdikleri görülmektedir. Hatta bazı şeyhlerin kendi alın teriyle geçinebilmeleri için dervişlerini san'at öğrenmeye teşvik ettiği nakledilir. Kaynaklarda bir kısım şeyh ve dervişlerin kendi el emeğiyle geçinmeyi prensip edinip, hiçbir şekilde sadaka kabul etmediği, bir kısmının da kendisine getirilen hediyelere daha fazlasıyla mukabele etmeyi âdet hâline getirdiği özellikle ifâde edilmektedir.⁷⁹

72 Bôcüzâde, *Isparta Târîhi*, s. 116.

73 a.g.e., s. 121-122.

74 Atâî, s. 73-74.

75 a.g.e., s. 196-197.

76 Lâmiî, s. 562-563.

77 Atâî, s. 149.

78 Nazmî Sevgen, *Beşiktaşlı Şeyh Yahya Efendi Hayatı Menkıbeleri Şiirleri*, Türkiye Basımevi, İstanbul 1965, s. 8.

79 Bu hususlar için meselâ bk. Lâmiî, s. 466, 562, 563; Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 227, 350, 351, 545; İlyas Suruhânî, *Menakıb*, vt. 72a; Hoca Sa'deddin, *Tâcû't-tevârih* (nşr. İsmet Parmaksızoğlu),

Son olarak şunu da kaydetmek gerekir ki meşâyihin kabirleri başında yapılan duâların makbul olacağına inanılması, bazı şeyhlerin, eğer kendilerinden istimdât edilirse, insanları denizde boğulmaktan, yırtıcı hayvanların saldırısından, cinlerin tassallutundan, kazâya ve belâyâ uğramaktan koruduklarına inanılması ve bu türden yaşanmış olayların bir kısım eserlerde anlatılmış olması, şeyhlerin halk arasında ke-râmet sâhibi mübârek bir zât olarak tanınıp bilinmesine vesîle olmuştur. Bu da tasavvufun yayılmasını hızlandıran önemli sebeplerden biri olarak görülmelidir.

IV. Netîce

Sûfilerin buldukları coğrafya ve yaşadıkları zamanı dikkate alarak, muhâtaplarının durumuna göre takındıkları tutum ve geliştirdikleri münâsebetler, toplumun farklı kesimlerine tasavvufun ulaşmasını sağlamış gözükmektedir. Bu dönemde farklı kesimlerin değişik bakış açılarıyla değerlendirildiğinde, sûfi imajının, bazı istisnâlar dışında oldukça olumlu olduğu görülmektedir. Sözelimi ülkeyi yönetenler açısından bir "sûfi", kuruluş yıllarında toprağı imar eden bir bahçıvan, el emeğı ile geçinmeye çalışan bir çiftçi, sefer anında orduya destek olan gönüllü bir askerdir. Yükseliş ve refah döneminde ise, bir kısım san'at ve meslek dallarında yetişmiş san'atkâr, sözü sohbeti dinlenen bir mürşid, fetihler sırasında askerin maneviyâtını yükselten bir vâiz, maddî ihسانlara iltifat etmeyen kanaatkâr bir dervîştir. İlmiye mensupları nazarında ise, san'atkârlığın yanı sıra ilm-i zâhîrle ilm-i bâtını cem etmiş, şerîattan tâviz vermeyen, farklı anlayışlara hoşgörüle bakan kendinden emin bir şahsiyettir. Halk cephesinden bakıldığında da tesirli konuşmalarıyla gönülleri fetheden bir uyarıcı, hastalıkları tedâvi eden bir tabip, idârecilerle kendileri arasında bir aracı hatta bir hâmi, dilenmeyen ve fakat ihtiyaç sahiplerine karşılıksız dağıtan bir yardımseverdir. Belirtilen bu vasıflara uymayan örneklerin de olabileceğini kabul etmekle birlikte, toplumda genel anlayışın olumlu olduğunu vurgulamak gerekir. Birbirinden oldukça farklı, muhtelif kesimlerce tasavvufun benimsenmiş olması bunu göstermektedir.

Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 1992, V, 260, 261; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kühû'l-ahbâr*, İstanbul Üniversitesi Ktp., TY, nr. 5959, vr. 72a, 377b; Atâî, s. 74, 78, 79, 81, 85, 149, 199, 203, 204; Fuâdî, s. 80, 82, 84, 85; Baldırzâde Mehmed, *Vefeyâtnâme*, Süleymâniye Ktp., Es'ad Ef., nr. 1381, vr. 100b-101b; Böcüzâde, *Isparta Târîhi*, s. 122.

Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi

Yaşar Sankaya*

On the Decline of Ottoman Theological Schools: A Critical Re-assessment

This study exposes the view that the charges and criticisms put forward and the negative assumptions held in regard to the Ottoman medrese, or theological school, of the post-16th century era are in need of reassessment. Sankaya argues that our understanding of this institution, which remained active until 1924 and which provided instruction to meet the religious, educational, and juridical needs of the Ottoman state and society for centuries, is hindered by stock criticisms devoid of scholarly merit to the effect that this educational system fostered regressive thinking, fanaticism and backwardness. The implications of the medrese institution for the state -especially during its final century of existence- are key to an understanding of the issue. When these are taken into consideration, we will find that, rather than framing the matter in terms of the decline and breakdown of a system, a more balanced perspective of the question may reflect, on the one hand, an institution no longer in possession of the capacity to develop as a form of self-defense and, on the other, a political state that had allowed the system to deteriorate through neglect and indifference.

Osmanlı medreseleri mevcut araştırmalarda genellikle, siyasal tarihe paralel olarak ele alınmış, siyasi tarih alanında uygulanan tasnifler, sorgulanmaksızın medreseler için de kullanılmıştır. Bu cümleden olarak, devletin siyasî gelişme ve yükselme devri, aynı zamanda medreselerin de gelişme ve yükselme devri olarak ele alınmış, devletin duraklama ve gerileme devri, medreseler için de duraklama ve gerilemenin yaşandığı süreç olarak nitelendirilmiştir.¹ Medreseler sözkonusu olduğunda birer

* Ruhr-Universität Bochum.

1 Böyle bir tarihlendirme için bk. M. Kemal Özergin: "Eski Bir Rûznâme' ye Göre İstanbul ve Rumeli Medreseleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, IV-V (1973-74), s. 263-264.

başvuru kaynağı haline gelen çeşitli eserler, bu çerçevede XVI. yüzyılın sonlarını, Osmanlı medreselerinin gerileme sürecinin başlangıcı olarak vermişlerdir. Hakim olan görüşe göre, bu müesseselerin, XVI. yüzyılın ortalarına kadar fevkalâde düzgün işledikleri; buralarda “aklî” ve “naklî” ilimlerin birlikte okutulduğu; fakat mezkur yüzyılın sonlarından itibaren bu durumun tersine döndüğü, aklî ilimlerin ders programlarından çıkarıldığı, rüşvet ve iltimasın yaygınlaştığı, zâdegân denen imtiyazlı bir sınıfın yaratıldığı; böylece medreselerde duraklama ve gerilemenin başgösterdiği ve nihayet bu durumun, Devlet-i Aliyye-i Osmâniye'nin gerilemesini hızlandırıp yıkılışına zemin hazırladığı gibi ifâdeler, medreseler hakkında bir “müteârife” haline gelmiştir.

Biz bu makalemizde medreselerin gerilemesi hakkındaki bu edebiyatı eleştirel bir gözle ele alacağız. Amacımız, Osmanlı medreseleri ile ilgili olarak günümüzde genel kabul gören ve gelenekselleşen bilgilerimizin ve bize intikal eden tezlerin doğruluğunu sorgulamaktır. Maksadımız, gerileme tezinden yola çıkarak öne sürülen sebepleri yeniden gözden geçirip değerlendirmek, böylece bu cihan devletinin ve ona vücut veren müesseselerinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmaktır.

Konuyu işlerken önce meseleyi gerileme veya bozulma şeklinde ele alan ve bir müteârife olarak günümüze kadar gelen görüşler üzerinde durulacak, sonra ileri sürülen gerileme nedenleri ele alınacaktır. Daha sonra, bizim burada önerdiğimiz yaklaşıma geçilecek; medreseler incelenirken, hesaba katılmasını teklif ettiğimiz hususlar ve metodolojik yaklaşım biçimleri üzerinde durulacaktır. Nihayet medreseler için, gerileme ve bozulmadan söz etmek yerine, dışlanma, yüzüstü bırakılma ve tasfiyeden söz edilmesinin daha isabetli olacağı hususu ele alınacaktır. Meselemiz, konuya ilişkin yeni ve bilinmeyen belgeler ortaya koymak değil, daha ziyade, konuyla yakından ilgilenen araştırmacılarca da bilinen malzemenin yeni bir yorumunu ve değerlendirilmesini sunmaktır.

Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi

Osmanlı medreseleri hakkında araştırma yürüten ve eser veren ilim adamlarının çoğu, her şeyden önce bu kurumların, bilhassa XVI. yüzyılın sonlarından itibaren bozuldukları, geriledikleri ve nihayet çöktükleri hususunu hiç sorgulamadan peşinen kabul etmişe benzemektedirler. Nitekim merhum İ. H. Uzunçarşılı, sahasında muteber bir kaynak olan *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı* adlı eserinde “daha evvelki tarihlerde müderrislik kanununa aykırı tek tük yapılan usulsüzlükler istisna edilecek olursa bilhassa XVI. asır sonlarına doğru hem müderris kalitesi itibarıyla ve hem de tedrisat ve talebe cihetiyle medreseler bozulmaya başlamış ve seneler geçtikte bu bozukluk artmak suretiyle devam etmiştir” demektedir. XVI. asır sonlarında başgösteren bu bozulma, ona göre: 1) Aklî ilimlerin terk edilerek, bunların yerine tamamen naklî ilimlerin kaim olması, 2) Medreseler kanununa aykırı yapılan usulsüzlükler (müderris tayinlerinde rüşvet, iltimas, büyük ulema çocuklarının kayırılması, tedris görevinde ihmalkarlık v.s.), 3) Anadolu ve Rumeli halkından olup, büyüklere intisap etmiş olanların hâmilelerinin iltimaslarıyla medreselerde mürettep tahsil görmeden ilmiye

yoluna girmiş olmaları, 4) Rüşvet, 5) Ehl-i ilim ile cehilin derece ve kıymetinin ölçülmemesidir.²

Çahit Baltacı da, medreselerin XVI. asrın sonlarına doğru bir gerileme ve bozulma dönemine girdiği hususunu tereddütsüz kabul eder. Ona göre bunun başlıca sebepleri şunlardır: "Nüfus kesâfeti, devletin diğer müesseselerindeki bozukluklar, ulemâ-zâdegân sınıfının doğuşu, ilmiyeye âid kanun, talimât ve geleneğin çiğnenmesi".³

Medreselerin gerilemesi konusuna Hüseyin Atay da değinmektedir. Ona göre medresede öğretim gerilemiştir ve bunun başlıca sebepleri "merkeziyet, saltanat kavgaları, talebe isyanları, öğretim dili, dinî ve ilmi hürriyetin olmaması, ferdiyetçilik ve bencillik"tir. Bunları kitabında tek tek anlatan Atay "Medreselerin İslahını İsteyenler" başlığı altında tekrar aynı konuya döner ve bu defa daha farklı nedenlerden bahseder. Gelibolulu Âlî'nin ifadelerine dayanarak, onun beş neden üzerinde durduğundan bahisle, derse devamsızlığın, üst kademelerin tıkanmasının, iltimas yoluyla haksız olarak ilmiyeye girişin, rüşvet ile müderrislik ve kadılık elde edilmesinin ve ilmin kıymetinin takdir edilememesinin, medreselerin gerilemesine yol açtığını ifade eder. Gelibolulu Âlî'nin yazılarında dile getirilen beş gerileme sebebinden bahsederken, Atay tarafından her bir başlığın alt başlıklara bölündüğünü, farklı konuların birbirine karıştırılarak ele alındığını görmemek mümkün değildir. Konular o kadar dağılmış ve birbirine öylesine karışmıştır ki bazan, yazarın neden bahsettiğini, neyi neden tenkit ettiğini tam olarak anlamak zordur.⁴

Şehabettin Tekindağ da Kâtip Çelebi ve Hezarfen Hüseyin Efendi'nin rivayetlerine dayanarak, XVI. yüzyılın sonlarına doğru bozulma ve gerileme başladığı şeklindeki genel kabule katılır.⁵

M. Şevki Aydın, gerilemeyi biraz daha erken başlatır ve "*medreselerin XVI. yüzyıldan itibaren devamlı bir surette gerilediğini, bozulduğunu görüyoruz*" der. Ona göre, bu gerileme ve bozulmanın iki ana nedeni vardır: 1) İlmî zihniyetin ölmesi, 2) Yönetimdeki bozulmalar, çözümler.⁶

Başlangıçtan 1993'e Türk Eğitim Tarihi adlı eserin yazarı Yahya Akyüz ise bozulmanın XVI. yüzyılın ortalarında başladığı inancındadır. Bu bozulmanın sebepleri olarak o da devletin diğer kurumlarının bozulmaya başlamasını, rüşvet ve iltiması, sistem içi unsurları, medreselerin hayır kurumu gibi kullanılmaya başlanmasını göstermektedir.⁷

2 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. baskı, Ankara 1988, s. 67-70.

3 Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976, s. 64.

4 Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1983, s. 133-173.

5 Şehabettin Tekindağ, "Medrese Dönemi", *Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi*, s. 29-30.

6 Muhammed Şevki Aydın, "Medreselerin Gerileme Sebepleri Üzerine", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV (1987), s. 321-336.

7 Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1993'e)*, 4. baskı, İstanbul 1993, s. 67.

Son olarak Z. Salih Zengin'in "Osmanlı Medreselerindeki Gerilemenin Sebep ve Sonuçları Üzerine Bir Değerlendirme" adlı makalesinden bahsetmek istiyorum. Makalenin başlığından da anlaşılacağı gibi, medreselerin gerilediği ön kabulünden hareket eden araştırmacı, mezkur gerilemenin sebeplerinin iki grupta toplanabileceğine kanaat getirmektedir. Bunlar: a) "Medreselerdeki ilmî zihniyetin, gelişmeye ve üretken olmaya kapalı hale gelerek hedefin, mevcut bilgi birikimini belirli kaynaklardan aktarmaya dönüşmesi". Bu cümleden anlaşıldığına göre, yazar, medreselerdeki ilmî zihniyette sonradan ortaya çıkan bir "kapalı hale gelme" ve menfi "dönüşme"den bahsetmektedir. b) "Rüşvet ve iltimasla kanuna aykırı olarak, ehil olmayanların ilmî mevkilere getirilmesi, eğitim-öğretimde belirli kurallara uyulmaması, kısaca medrese teşkilatının bozulması".⁸ Bu, hemen hemen diğer yazarların da üzerinde durduğu bir husustur.

Tanzimat sonrası başlayan ve bilhassa İkinci Meşrutiyet'ten sonra yaygınlaşan bu "gerileme" edebiyatını benimseyenler arasında Osman Ergin,⁹ Sadrettin Celâl Antel,¹⁰ Necdet Sakaoğlu¹¹ gibilerinin ayrı bir yeri vardır. Bunlar, meseleye ilmî ciddiyetten uzak, sathî, sübjektif ve hatta ideolojik olarak bakmaktadırlar.

Görüldüğü gibi medreselerin bozulması veya gerilemesi hemen hemen benzer nedenlere bağlanmaktadır. Bunlar da özetle, aklî ilimlerin terk edilerek, bunların yerine naklî ilimlerin konması¹² rüşvet ve iltimasın yaygınlaşması, ilmiye kanunlarına uygunsuz davranışlar, usulsüzlükler, göçler nedeniyle bazı bölgelerde medreselere çok sayıda öğrencinin akın etmesidir. Peki, yazar ve araştırmacılarımızı bu kanaate sevkeden hususlar nelerdir?

Medreselere Yönelik İlk Şikayet ve Tenkitler

Medreselerde XVI. asırdan sonra bozulma ve gerileme başladığı görüşünü savunan araştırmacılar, bu kanaatlerini Gelibolulu Âlî, Kâtip Çelebi ve Koçi Bey gibi Osmanlı aydınlarının rivayetlerine dayandırmaktadırlar. O halde kısaca bunlara değinmekte yarar vardır.

Medreselerle ilgili ilk şikayet ve tenkitler, XVI. yüzyıla kadar gitmektedir. Nitekim tarihçi Gelibolulu Âlî (ö. 1600), XVI. yüzyıl sonlarında, medreselerde öğretimin düzensiz ve plansız olmasından ve çoğu zaman derslerin, rüşvet ve iltimasla müderris olan ehliyetsiz hocalar tarafından verilmesinden şikâyetle bahsetmektedir.¹³ Koçi Bey

8 Z. Salih Zengin, "Osmanlı Medrelerindeki Gerilemenin Sebep ve Sonuçları Üzerine Bir Değerlendirme", *Vakıflar Dergisi*, XXVI (1997), s. 401-409.

9 Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, Eser Neşriyat, İstanbul 1977, I-II, s. 108.

10 Sadrettin Celâl Antel, "Tanzimat Maarifi", *Tanzimat I*, Maarif Vekâleti, Ankara 1940, s. 441-462.

11 Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İletişim Yayınları-Cep Üniversitesi 50, İstanbul 1991.

12 Bu maddeyi, S. Zengin ve Ş. Aydın, "ilmî zihniyetin kapalı hale dönüşmesi ve ölmesi" olarak ifade ediyorlar.

13 Mustafa Ali, *Nushatü's-selâtin* (Hrsg. von A Tietze: Mustafa Ali's Counsel for Sultans of 1581), s. 174-179.

de döneminin ilim hayatını değerlendirirken, XVI. asır sonlarına doğru ilmî mevkilerin lâyik olmayan kimselere verildiğinden, Sahn medreselerindeki itibar kaybindan söz etmektedir.¹⁴ Kâtip Çelebi ise akli ilimlerin ihmal edilmesinden şikâyet etmektedir.¹⁵ Ona göre, Fâtih'in ders programlarına koydurduğu *Hâşiye-i Tecrid*¹⁶ ve *Şerh-i Mevâkif*¹⁷ dersleri, sonra gelenler tarafından kaldırılmış ve bununla "Osmanlı ülkesinde ilim pazarına kesat gelip bunları okutacak olanların kökü kurumaya" yüz tutmuştur.¹⁸ Ancak bu ilk şikâyetler ve eleştiriler, medrese kurumunun varlığına ve sistemine yönelik olmayıp, daha ziyâde sistem içerisinde zamanla ortaya çıkan bozuklukların ve aksaklıkların ifadesidir. Nitekim sözkonusu aksaklıkları gidermek için bazı sultânlar tarafından çıkarılan bir dizi fermânda, talebe ve müderrisler ile diğer medrese görevlilerinin, Fâtih ve Kanûnî zamanlarında tespit ve teşkil edilen eğitim- öğretim sistemine ve okul disiplinine uymalarının emredilmesi bu görüşümüzü kuvvetlendirmektedir.¹⁹

Görüldüğü gibi, ne mezkur Osmanlı aydınları ne de resmî vesikalar, medresenin varlığını tartışmaya açmışlardır. Burada sözkonusu olan, zamanla ortaya çıkan aksaklıklar, rüşvet, adam kayırma gibi usulsüzlükler ve disiplinsizliktir.

Medrese Kurumunun Varlığını Hedef Alan Tenkitler

Bir eğitim-öğretim kurumu ve bir tedris sistemi olarak, yani kurum ve sistem bazında medreseye yönelik eleştiriler, Tanzimat sonrası dönemde ortaya çıkmıştır. Dikkat edilirse, bu dönem, medreselerin tamamen ihmal edildikleri, can damarları mesabesinde olan vakıflarına el konulduğu, hocaları ve talebelerinin küçümsendiği, yıkılıp yok olmalarının beklendiği dönemdir. Bu dönemde öne çıkan Ali Suâvi²⁰ ve Ziya Paşa²¹ gibi Osmanlı aydınları, bilerek veya bilmeyerek, yazdıkları ve anlattıklarıyla,

14 Koçi Bey, *Risâle-i Koçi Bey*, Mösyö Vats Tabhanesi, İstanbul 1277 h., s. 10.

15 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I, 680.

16 Hâşiye-i tecrid, ünlü matematikçi ve astronom Allâme Nâsirüddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1273) *Tecridü'l-i'tikâd* veya *Tecridü'l-kelâm* ismindeki eserinin Seyyid Şerif diye bilinen Ali b. Mahmûd el-Cürcânî (ö. 816/1413) tarafından tedkik ve izah edilmiş olan hâşiyesidir.

17 *Şerh-i mevâkif*, Altı mevkif (fasıl) ihtiva eden İlhaniler zamanında yaşamış Kadı Adudüddin el-İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkif* adlı eserinin Seyyid Şerif el-Cürcânî tarafından yapılan bir şerhidir (GAL, Supl., II, 289).

18 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak fî İhtiyari'l-Ehak* (nşr. Orhan Şaik Gökyay), Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul 1980, s. 20-21. Kâtip Çelebi'nin kaldırıldığını söylediği dersler, kelâm ilmine aittir. Kâtip Çelebi'nin iddiasının aksine gerek *Tecrid* ve gerekse *Mevâkif* adlı eserlerin, sonraki devirlerde de şerh veya hâşiyeleri yoluyla tedris ve tahsil edildikleri görülmektedir.

19 Medrese ve ilmiyenin ıslahına yönelik ferman ve kânûnnâmeler için bk. Ahmed Refik, *Onuncu Asrı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1495-1591)*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1988, s. 34-35; Uzunçarşılı, s. 241-260; Baltacı, s. 623-634; Mehmet İpşirli, "Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XVI.-XVII. Asırlar)", *Osmanlı Araştırmaları (OA)*, VII-VIII (1988), 273-285.

20 Ali Suavi'nin medrese sistemi ve programlarını tenkit ettiği yazılarını *Muhbir* dergisi, 9 Ramazan 1283, 18 Ramazan 1283; 21 Ramazan 1283 tarihli sayılarında yayınlamıştır.

21 Ziya Paşa'nın medreseyi eleştiren yazısı için bk. *Hürriyet* gazetesi, Londra tab'ı, 5 Rebiu'l-âhir 1285.

medreselere yönelik oluşmaya başlayan olumsuz imajın kök salmasına yardımcı oldular. Bunlardan sonra nihâi hamle Meclis-i Mebusan'da Yanya Mebusu olarak görev yapan Abdül Bey'den geldi. Abdül Bey, bütün medreselerin rüşdiye ve idâdilere çevrilmesini talep etti.²²

Bu örnekler bize şunu açıkça göstermektedir: Medreselerin varlığı, yapısı, işleyişleri, açık bir şekilde ilk defa, Tanzimat'tan sonra sorgulanmaya ve tartışılmaya açılmıştır. Medreseleri gereksiz gören zihniyet, işe önce bu kurumları yıpratmakla başlayacak, bir imaj değişikliği ve itibar kaybı sağlayacaktır. Medreselerin gerilediği, bozulduğu, asrın ihtiyaçlarına uymadığı, Türklüğe hiç bir yararının dokunmadığı, milli değerleri körelttiği propagandası, hep bu amaca hizmet edecektir.

Medrese kurumunun varlığını hedef alan ve sistemin çöktüğü tezini işleyen tartışmalar, İkinci Meşrutiyet döneminde daha da yoğunlaşmaya başladı. En sert eleştiriler Batıcı olarak nitelenen grubun mensuplarından geliyordu. Nitekim bu grubun önde gelenlerinden Hemedânîzâde Ali Nâci *Softalar ve Medreseler* adıyla kaleme aldığı eserinde aşağılayıcı ve tahkir edici bir üslûpla medrese ve ulemâ hakkında şunları yazdı: "Ben bunlara (medreselere) dâru't-tedrisden ziyâde birer imârethâne-i ma'îşet diyeceğim. ... Senelerce süren tedris bir hiçle neticeleniyor. ... Bugün medreselerden çıkanlar ilim ve irfan adına sankilerinden başka bir şey gösteremezler. Kendilerini allâme sanırlar ama... O sarığı taşıyan kafada insan biraz zekâ, biraz fikir, biraz hayat, biraz beyin göremeyince inkisâr-ı hayâle uğruyor".²³

Abdullah Cevdet ve Kılıçzâde Hakkı gibi diğer Batıcılar da eleştiri ve suçlamalardan geri kalmadılar. Abdullah Cevdet, çıkardığı *İctihâd* adlı dergide "Softalığa Dâir" adlı makalesinde medreseleri ve medreselileri ağır bir şekilde tenkit etmekte ve bazen tahkir boyutlarına varan suçlamalarda bulunmaktadır.²⁴ Kılıçzâde ise softalığa ve dervişliğe karşı kendi deyimiyile çoktan "ilân-ı harp" etmişti.²⁵

Medreseleri, Cumhuriyet'ten sonra konu edinen ilk kuşak araştırmacıların, bu kurumların lağvedilmelerini meşrulaştırma çabasında oldukları gözden kaçmamaktadır. *Türkiye Maarif Tarihi*'ni yazan Osman Ergin, medreseleri, tamamen subjektif bir bakış açısıyla ele alarak "...Bu medreselerin memlekete, Türklüğe ve ilim âlemine ne hizmeti ve faydası olmuştur? Belli başlı hangi âlimleri yetiştirmiştir? Bunlar arasında beynelmilel şöhreti haiz kimseler var mıdır?" diye sormuştur. Ergin, "Bunları araştırmaya lüzum yoktur, hiç kimseyi yetiştirmemiştir, demekle iktifa etmek daha muvafık olur" diyecek kadar ilmi ciddiyetten uzak, muhtemelen siyasî ve ideolojik hezeyanlar ileri sürebilmiştir.²⁶ Bu çizgi, yukarıda gördüğümüz Ali Nâci, Kılıçzâde ve Abdullah

22 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1970, VIII, 382.

23 Ali Nâci (Hemedânîzâde), *Softalar ve Medreseler*, İstikbal Matbaası, İstanbul 1325 h., s. 3-6.

24 Abdullah Cevdet, "Softalığa Dair", *İctihâd*, LX (1329), s. 1303-1306.

25 Kılıçzâde Hakkı, "Sahte Softalığa ve Dervişliğe İlân-ı Harp", *İctihâd*, LVIII (1329), s. 1277-1281.

26 Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, I-II, 108.

Cevdet çizgisidir ve bunu, Cumhuriyet'ten sonra Ergin miras almış, S. Celâl Antel²⁷ ve Necdet Sakaoğlu²⁸ gibiler devam ettirmişlerdir.

Buraya kadar yazılanların özeti şudur: Osmanlı medreselerine yönelik başından günümüze kadar yapılan değerlendirme ve eleştiriler dikkate alındığında, bunları iki zaman dilimine bölmek mümkündür: 1) Klasik Dönem (Modernleşme Sürecine Kadar): Başlangıcından, Tanzimat'la başlayan geniş kapsamlı modernleşme sürecine gelmesine kadarki süre içerisinde dile getirilen şikayet ve eleştiriler, sistem ve kurum bazında medresenin kendisine yönelik değildir. Burada daha ziyade, kurulan sisteme aykırı hareketler (disiplinsizlik, derslere devamsızlık, ihmal ...) ve mevcut kanunlara aykırı uygulamaların (rüşvet, su-i isti'mal, adam kayırma, iltimas, haksız görev alma ...) dile getirilmesi sözkonusudur. 2) Modernleşme Süreci: Tanzimat'la başlayan bu ikinci aşamada, tenkit ve şikayetlerin karakter değiştirdiği görülmektedir. Medreseler, artık kurum ve sistem bazında eleştirilmekte, varlıkları sorgulanmaktadır. Medrese, gerilemiş bir kurumdur; sistem artık bozulmuştur. Zamanın şartlarına uymamaktadır. Bu süreçte, medreseler, hep, "gerileme" ve "bozulma" edebiyatı ekseninde ele alınacaktır.

Gerileme Sebeplerinin Değerlendirilmesi

Peki Osmanlı medreseleri gerçekten bozulmuş mudur? Ya da şöyle soralım: Yukarıda zikredilen hususlar, bir sosyal kurum olan medreselerin gerilemesi ve bozulmasının sebepleri olarak görülebilir mi?

Gerileme ve bozulma sebepleri olarak birçok husus gösterilmesine karşılık, bunları esas olarak iki ana başlık altında değerlendirmek mümkündür: 1) Aklî ilimlerin ihmal ve terki (Bazı yazarlar bu konuyu, ilmî zihniyetin bozulması çerçevesinde değerlendirmektedir); 2) Rüşvet ve iltimas gibi medrese kanunlarına aykırı davranışlar.

Medreselerde aklî ilimlerin ihmal edilmesi, bu kurumların gerileyiş ve çöküş sebeplerinden sayılmaktadır. Bu görüşü savunanlara göre aklî ilimlerin ihmalî hem maarifin ve hem de medresenin çöküşünün sebeplerinden birisidir. Halbuki böyle bir sebep medreseler için makbul sayılamaz. Zira bu okullar, esas itibarıyla İslâmî ilimlerin tedris ve tahsil edildiği müesseselerdir. Aklî ilimler olarak nitelenen, "hesap, hendese, hey'et, hikmet" gibi ilimler ise, baştan beri tedrisatın temelini teşkil eden dinî-hukukî ilimleri anlamada "aracı, yardımcı" ilimler olarak okundu ve bu özelliğini büyük ölçüde lağvedildikleri tarihe kadar da sürdürdüler. Dolayısıyla burada birbirine bağlı olarak iki türlü hata yapılmaktadır: 1) Aklî ilimlerin belli bir tarihten sonra ihmal edildikleri ve 2) bu durumun medreseleri inhitata sürüklediği iddiası.

27 "Tanzimat Maarifi", *Tanzimat I*, 441-462. Bu pedagoji profesörü (?) medreseleri, çok sert ifadelerle ağır bir şekilde "...her türlü terakkiye engel olan cehalet, taassup ve fesat ocakları" haline gelmekle itham edebilmiştir.

28 *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İstanbul 1991.

Aklî ilimler olarak nitelenen ilimlerin ihmal edildikleri doğru mudur?

Daha önceki bir araştırmamızda aklî ilimlerin ihmali meselesini incelemiş, eldeki mevcut kaynaklar, belge ve vesikalarla böyle bir durumun sözkonusu olmadığı sonucuna varmıştık. "Ulûm-i aklıyye" olarak tanımlanan derslerin ve bu derslere ait klasik eserlerin, XVI. yüzyıldan sonra da okutulduklarını, medrese sistemi (program, amaç, işleyiş, içerik v.s.) içerisinde bir bütünlük, süreklilik ve değişmeyen uzun bir geleneğin mevcut olduğunu, dolayısıyla XV-XVI. asırlarda tahsil ve tedris edilen ilimlerin, bu süreklilik ve gelenek gereği, XVII, XVIII ve XIX. asırlarda da okutulduklarını, medrese sistemi içinde ilk esaslı değişmelerin, ancak II. Meşrutiyet'ten sonra gerçekleştirildiğini göstermiştik.²⁹ Dolayısıyla burada bu konu üzerinde detaylı bir şekilde durma gereği yoktur. Yalnız şu kadarını söylemekle yetinelim: Bugün elimizde olan bilgi ve belgeler - ki bunlar ulemâ biyografileri,³⁰ dönemin ilim anlayışını yansıtan eserler,³¹ batılı seyyah ve görevlilerin gözlemleri,³² icâzetnâmeler ve medreselerde yapılan istinsahlardır- ihmal ve terk edildiği sanılan ders ve kitaplarının, sonraki devirlerde pekala bilindiği, okunduğu ve okutulduğunu göstermektedir.

Aklî ilimlerin ihmalinden yola çıkan yazarlar, bu durumun medreselerin gerilemesine yol açtığını, tefekkürün durduğunu, ilmin inhitata uğradığını söylemek suretiyle zincirleme bir hataya düşüyorlar. Burada cevaplanması gereken soru şudur: Medreselerin gerilemesiyle aklî ilimler arasında bir bağ kurmak mümkün müdür?

Medreselerin gerilemesi ile aklî ilimler arasında bir bağ kurma, bu kurumların kuruluş, amaç ve işleyişleri dikkate alındığında anlamsız -hatta imkansız- kalmaktadır. Medreselerin gerilemesinden sözedildiğine göre, bu kurumlar için bir gelişme ve yükselme dönemi kabul ediliyor demektir. Öyleyse şu soruyu sormak gerekir: Medreselerin yükselmesi, aklî ilimlerin buralarda okutulması neticesinde mi olmuştur? Osmanlı medreselerinin, XV. asırda yükseldiği ve XVI. asırda en parlak dönemine ulaştığı genel olarak kabul edilirse, bu yükselmeyi sağlayan temel dinamiklerin aklî ilimler olduğu söylenebilir mi? İkinci bir adım: Yükselme ve gerilemenin ölçüsü nedir? Bu sorulara doğru cevaplar verebilmek, medrese sistemini, amaç, içerik ve işleyiş açısından iyi anlamak ve doğru değerlendirmekle mümkündür. Yukarıda kısaca değinildiği gibi, medrese tedris sisteminde, "esas" olan dinî/naklî ilimlerdir. Aklî ilimler ise "araç"tır, aslî ilimlere "hazırlayıcı" ve "yardımcı" derslerdir. Bu itibarla, medreselerin

29 Yaşar Sankaya, "Osmanlı Medreselerinde Aklî İlimlerin İhmali Meselesi", İrcica tarafından ve 12-15 Nisan 1999'da İstanbul'da düzenlenen Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Kongresi'ne sunulan tebliğ.

30 Meselâ, Şeyhülislâm Feyzullah Efendi (ö. 1703) ve Muhammed el-Ahıskavî'nin (ö. 1803) hal tercümeleleri.

31 Bunlara, İshak b. Hasan et-Tokâdî'nin (ö. 1689) *Nazmü'l-ulûm'u* ve Saçaklızâde'nin (ö. 1732) *Tertîbü'l-ulûm'u* örnek olarak gösterilebilir.

32 Bu çerçevede, Luigi Ferdinando Marsigli, Harold Bowen ve Fransız elçiliği tarafından hazırlatılan *Kevâkib-i Seb'a* adlı rapor örnek olarak gösterilebilir.

gerileyişi, aklı ilimlerin okutulup okutulmaması ile ilgili bir durum değildir. Böyle bir kriter, asıl gayesi dinî kaynaklardan yararlanarak görev yapacak kadı, müftü ve müderris yetiştirmek olan bir eğitim kurumu için geçerli olamaz. Medrese kendisinin aslı görevi olan İslâm ilimlerinin eğitim ve öğretimi görevini, pek çok dış etkenler tarafından etkilenmiş olmasına rağmen, tarih boyunca kesintisiz bir şekilde sürdürmüştür.

Kaldı ki, bu derslerin okutulup okutulmaması, medrese sistemi bütünlüğü düşünlüğünde ne bu kurumların yükselmesine ne de gerilemesine önemli ölçüde sebep teşkil edecek ehemmiyeti hâizdir.

Gerilemenin diğer faktörleri olarak disiplinsizlik, intizamsızlık, su-i isti'mâl, adam kayırma, rüşvet ve iltimas gösterilmektedir. Yukarıda "Medreselere Yönelik İlk Şikâyetler" bölümünde de gösterildiği gibi, konuyla ilgili bilinen ilk şikâyetler, XVI. asra kadar varmaktadır. Ancak bu ilk şikâyetler ve eleştiriler, medrese kurumuna ve sistemine yönelik değildir. Daha ziyâde sistem içerisinde şahısların sebep olduğu bozuklukların ve aksaklıkların ifadesidir.

Rüşvet, iltimas, adam kayırma, ihmalkarlık gibi Osmanlı devlet idaresinde gide-rek kronikleşen genel hastalıklar, elbette medreseyi dolaylı veya dolaysız bir şekilde etkileyecekti. Ulemânın kudret ve ehliyetinin, verimlilik ve kapasitesinin, öğretimin seviyesinin, ülkenin genel sosyo-ekonomik atmosferinden olumsuz yönde etkilenmesi de tabiidir.

Ancak bu nevi olumsuzluklar, Osmanlı medreselerinde az çok her zaman yaşanagelmıştır.³³ Hatta denebilir ki her sosyal kurum, içinde bu ve benzer sosyal marazları az-çok taşır. İyi işleyen bir kurumda aksaklıklar daha fazla dikkat çektiği için, böyle bir kurum ile ilgili bazı şikâyetler, aksi için bir delil teşkil edebilir.

Koçi Bey, Âlî ve Kâtip Çelebi gibi Osmanlı aydınları tarafından dile getirilen eleştiri ve şikâyetler, bir müesseseyi anlamak için önemli ipuçları taşırlar; ancak tek başlarına bir hüküm vermemiz için yeterli sayılamazlar. Dolayısıyla bu tür hadiselerin (rüşvet, su-i isti'mâl, iltimas v.s.) eğitim-öğretimi menfi yönde etkilediği muhakkaktır; ancak medreselerin gerilediğine ya da bozulduğuna kani olmamız için yeterli değildirler. Zîrâ, bu âlimler kusuru sistemde değil, sistemi işleten kişilerde görmekteydiler. Şayet tersi olsaydı, yani sözkonusu etkenler, gerilemenin gerekçeleri olsaydı, medreselerin 1924'te değil, daha 1500'lü yıllarda kapatılmaları gerekirdi. Halbuki öyle olmadı. Bozulduğu ve gerilediği söylenen bu eğitim kurumları, üç asır gibi uzun bir süre daha tadrîs faaliyetlerinin merkezi olarak ayakta kaldı. Kaldı ki, mezkur kusurları bütün medreselere şâmil kılmak imkânı da yoktur. Ülkenin bazı yerlerinde, bazı medreselerde görülen aksamalar, diğer bütün medreselerin de aynı sorunların ve

33 Nitekim, imtiyaz ve iltimasın, ehliyetsiz ve liyakatsiz kimselerin müderris veya kadı olduklarının örneklerine XV. yüzyılın ortalarına kadar gitmektedir. Bu tür usulsüzlüklerin, medreselerin en ileri dönemi olarak gösterilen Kânûnî devrinde daha sıkça yapıldığı görülmektedir (geniş bilgi için bk. Zuncançarsılı, a.g.e., s. 67-74; Baltacı, a.g.e., s. 61-71; Atay, a.g.e., s. 148-149).

olumsuzlukların içine düştüklerini göstermekten uzaktır. Bazı medreselerde başgösteren olumsuzlukları konu alan rivayetler ve bu olumsuzlukları ıslah etmeyi amaçlayan çeşitli kanun veya fermanlar da zaten medrese kurumunun varlığını tartışma konusu yapmamakta, medrese sisteminin gerilediğine işaret etmemektedir.

Burada mezkur hususların olumsuz etkilerini küçümsediğimiz anlaşılmamalıdır. Elbette bunlar önemli sosyal yaralardır. Sağlıklı bir eğitim-öğretim faaliyeti için bu tür menfi hâdiselerin hiç görülmemesi en ideal olanıdır. Ama en ideal olan, her zaman gerçek olandan çok farklı ve uzak olabilmektedir.

Medrese Hakkındaki Araştırma ve Değerlendirmelerde Hesaba Katılması Gereken Hususlar

Bugüne kadar değişik araştırmacılar ve yazarlar tarafından “medreselerin gerileme sebepleri” çerçevesinde sıralanan nedenler, medrese sistemini, medreselerin itibar kaybını ve “gerilemelerini” izah etmekten uzaktır. Bizim kanaatimize göre meseleyi incelerken aşağıdaki hususları hesaba katmak mecburiyeti vardır:

- 1) Medresenin kuruluşundan itibaren temsil ettiği din, ilim ve dünya zihniyeti,
- 2) Tarihi bağlam,
- 3) Yabancıların gözlem ve değerlendirmeleri (medreselerin dışardan görüntüsü),
- 4) Medresenin, devlet için arzettiği ehemmiyet (medrese-devlet ilişkisi).

1) Din, İlim ve Dünya Zihniyeti

Medresenin ilk ortaya çıktığı X. asırdan ve ilk kurumsallaştığı Nizâmiye örneğinden beri taşıdığı temel dinî görüş Ehl-i Sünnet inancı çerçevesindedir. İlim ve fikir hayatında Abbasiler devrinde görülen çalkantılı dönemden sonra sular durulmuş, özellikle Gazâlî ekolünün egemen olmasıyla Sünnî din, ilim ve dünya görüşü, medreseler kanalıyla işlenmeye başlanmıştır. Sünnî olan Selçuklular'ın Anadolu'da kurdukları medreseler ve daha sonra Osmanlı medreseleri, hep bu temel dinî-ilmî yapı üzerine inşa olmuşlardır. Bu yapının ilmî zihniyeti “fayda esası”na göre düzenlendiğinden, dine ve ibadete yaramayacağı düşünülen ilmî istigaller, tartışmalar ve faaliyetlere öncelik verilmemiştir. Buna ilaveten, din sahasında söylenecek yeni bir şeyin kalmadığı, içtihat kapısının kapandığı, görevin, önceki büyük müctehitlerin (ulemâ-i kadîm) tespit ettiği dinî sınırları korumak, bunları öğrenmek ve yeni nesillere aktarmak olduğu inancı yerleşmiştir. Osmanlı âliminin kafasındaki yaygın anlayış budur. Bu anlayış, medreselerde işlenecek ve yeni nesillere aktarılacaktır. Burada özellikle vurgulanması gereken husus, bu zihniyetin bazı yazarların iddialarının aksine XVI. yüzyıldan sonra ortaya çıkmadığıdır.³⁴ Osmanlı âlimi XV. asırda hangi ilmî zihniyete sahip

34 M. Hulûsi Lekesiz, “Osmanlı İlmî Zihniyeti: Teşekkülü, Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Türk Yurdu*, XI (1991), sy. 49, s. 20-31), M. Şevki Aydın (a.g.e., s. 325-331) ve Y. Salih

idiyse XVI. ve XVII. asırda da büyük ölçüde aynı çizgi üzerindedir: Sünnîdir, geçmişe bağlıdır ve otorite sayılan büyüklere saygılıdır. Bütün Osmanlı tarihi boyunca ulemanın beslendiği kaynaklar hemen hemen aynıdır.

Kuruluş döneminden kapatılıncaya kadar Osmanlı medreselerinde okutulan dersler ve kitaplar dikkatlice incelendiğinde, yukarda özetlenen ilmî zihniyete titizlikle uyulduğu, yani medrese sisteminin baştan beri sahip olduğu temel ilkelerin korunduğu, bunda bir "bozulmanın" veya "gerilemenin" olmadığı görülecektir. Ancak, böyle bir anlayış, kendi içinde birtakım sakıncaları da barındırmaktadır. En önemlisi, bazı alimlerce benimsenen yazılacak yeni bir şeyin, söylenecek yeni bir konunun olmadığı inancıdır. Bu, ilmî ve fikrî tefekkürü oldukça daraltmakla kalmayıp, zamanla ortaya çıkan yeni şartlara uyum sağlayacak değişim ve dönüşümlerin de önünü kesmiştir. Yeni bir şey söyleyemeyecek olan âlim, yeni fikrî ve ilmî etütler, araştırmalar, faaliyetler de yapamayacak ve yazamayacaktır. Nitekim bütün Osmanlı tarihi boyunca yazılan literatür göz önüne alındığında, te'lif eserlerin oranının oldukça düşük olduğu dikkatten kaçmayacaktır.³⁵ Osmanlı âlimi, telif eser vermek yerine şerh, haşiye ve ta'lik yolunu seçecektir. Aslında bu da küçümsenecek bir faaliyet değildir. Ama, bu tür çalışmalar da yine yukarda çerçevesi çizilen ilmî zihniyet içerisinde olabilmıştır.

2) Tarihî Bağlam

Diğer medeniyetlerdeki eğitim kurumları incelendiğinde Osmanlı medreselerinde hakim olan ilmî zihniyetin, tefekkür ve tahsil anlayışının, tarihî bağlam dikkate alındığında en azından klasik dönem için yadırganacak bir tarafı yoktur. Hatta, medreseler, kuruldukları çağ dikkate alındığında, denebilir ki zamanın şartlarına en uygun, en güzel örgütlenmiş müesseselerdir. Batı'nın ancak modernleşme sürecinde keşfettiği pedagojik prensiplere büyük ölçüde uygundur. Birçok ek tesisi içinde barındıran kompleks (külliye) türü mimarisi, öğretimin parasız olması, öğrencilerin zarûri ihtiyaçlarının karşılanması, dersler arasında uyum, öncelik sonralık bakımından tutarlılık, sınıf yerine ders geçme sisteminin esas alınışı ve öğrencileri pratik meslek hayatına alıştıran staj (cer) uygulaması modern pedagojik prensiplerle asla çelişmeyen hususlardır.³⁶

Zengin, (*a.g.e.*, s. 402-404) Osmanlı medreselerinde ilk zamanlar hakim olan ilmî zihniyetin XVI. asrın sonlarına doğru değişmeye daha doğrusu bozulmaya başladığını, bu çerçevede aklî ilimlere karşı menfi tutum takınıldığını, gelişmeye ve üretken olmaya kapalı hale geldiğini savunmaktadır. Oysa, XVII. yüzyılda ortaya çıkan Kadızadeli hareketine mensup birkaç âlimi örnek alarak, bütün Osmanlı ulemâsını aynı kefeye koymak ve buradan hareketle XVII. asrın başlarından itibaren ilmî zihniyette çözümlenmiş olduğu sonucuna varmak, kanaatimizce, meseleyi olduğundan fazla büyütmeğe.

35 Fahirî Unan, "Osmanlı Medreselerini İlmî Performansı Üzerine Bâzi Düşünceler", *Türkiye Günlüğü*, XXX (1994), s. 49-57.

36 Akyüz, *a.g.e.*, s. 71-72. Medrese sisteminin kuruluşundan beri muhafaza ettiği bu evrensel değerlere ilk dikkat çekenlerden biri merhum Muallim Cevdet'tir. Medreselerin kapatıldıkları dönemde kaleme aldığı makalelerinde, bu hususları görmezden gelerek medreseleri eleştirenleri insafsız ve haksız olarak değerlendirir (bk. *Mektep ve Medrese*, s. 31-40).

Klasik medrese sistemi, diğer uygarlıklardaki eş zamanlı eğitim kurumlarıyla karşılaştırıldığında pek çok paralelliklerin varlığı dikkat çekecektir. Nitekim, aynı dönemde, Avrupa üniversitelerinin yapıları, işleyişleri, programları ve metotları da hemen hemen aynıdır. Teoloji ve hukuk, eğitimin esasını teşkil etmektedir. Retorik (beyan, belâgat) programlarda önemli yer işgal etmektedir. Derslerde otorite olmuş geçmiş bilginlerin söz konusu alanlardaki eserleri okutulmaktadır. Öğretimin en önemli gayesi, Hıristiyanlık inancını öğretmek ve yaymaktır. Avrupa üniversiteleri de medreseler gibi, dinî otoriteye (kilise) bağlıdır; öğretimin içerik ve formu da bu otorite tarafından belirlenmektedir.³⁷ İlginç olan, medreselerin gerileme nedenlerinden sayılan disiplinsizlik, rüşvetle makam ve mansıp kazanma ve iltimas, Avrupa üniversitelerinde de görülmektedir.³⁸ Öğretim sonu verilen diplomalar, icra edilen meslek, öğretim esnasında yapılan seyahatler gibi hususlar bakımından da her iki kurum arasında bağlar ve benzerlikler kurmak mümkündür.³⁹

Özet olarak söylemek gerekirse, medrese sistemi, tarihî bağlam içerisinde düşünüldüğünde XVII. asra kadar yeterli ve geçerli, ancak bu yüzyıldan sonra “yenilenmeye” ve geliştirilmeye muhtaç bir sistemdi. Bir başka ifadeyle medresede “bozulma” veya “gerileme” değil, geleneği koruma uğruna yeniliklere ve değişime (yani çağa) “intibak edememe” sorunu vardır.⁴⁰ Medresenin yaşadığı, kendini yenileyememe ve geliştirememe -zamanın gelişmelerine ayak uyduramama- sorunu, tedavisi ve çözümü mümkün olan bir sorundur. Bu da, müesseseyi yıkmak ve lağv etmekle değil, yeni şartlar ve gelişmeler ışığında ıslah ve ihya etmekle olabilirdi. Bunu yapacak olanlar da medreseyi yaptıran ve sistemin esasını belirleyen kurucular, mütevellî veya vâkıflardı. Eğer medreseler için bir gerilemeden bahsedilecekse, bundan birinci derecede sorumlu olanlar, medresede ders veren hocalar ve ders okuyan talebeler değil, elinde yetki bulunanlar, yani kurucular, vâkıflar ve mütevellîlerdir. Bunlar, sultanlar, hanedan mensupları, vezirler ve diğer ileri gelen zengin kimselerdir.

37 Thomas Ellwein, *Die Deutsche Universität: Vom Mittelalter bis zum Gegenwart*, Frankfurt am Main 1992, s. 26-28; Kemal Aytâç, *Avrupa Eğitim Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1992, s. 205.

38 Ellwein, *a.g.e.*, s. 50.

39 Medreseleri, diğer uygarlıkların eş zamanlı yüksek eğitim kurumlarıyla mukayeseli incelemek, herhalde ilginç sonuçlar verecektir. Konuyu bu perspektiften ele alan makale düzeyindeki birkaç araştırma fevkalade faydalı sonuçlar ortaya koymuştur. Medrese-üniversite arasındaki farklar için bk. George Makdisi, “Madrasa and University in the Middle Ages”, *Studia Islamica*, XXXII (1970), s. 255-264; İki kurum arasındaki paralellikler için: Aptullah Kuran, “The Medrese and the University”, *Turkish Review*, 1 (1986), s. 91-102.

40 Bu iki kavram arasında çok önemli fark vardır. “Bozulma” ve “gerileme”de, bir dejenerasyondan ve bozulmuş bir sistemi yeniden inşa ve ihya etmenin gereksizliğinden sözedilebilir. Halbuki yeniliklere ve değişime “intibak edememe” de durum böyle değildir. Burada yapılacak iş, sistemin önünü açmaktır. Zaman içerisinde kazanılan bilgileri ve usulleri sisteme dahil etmektir. Mevcut sistem korunarak gerekli değişikliklerin ve tadilatın yapılmasıdır. Birinci ifadede zımnen medreselerin lağvınının, ikinci ifadede ise geliştirilmesinin lüzumu söz konusudur.

3) Yabancıların gözlem ve değerlendirmeleri (Medreselerin Dışardan Görünüşü)

Medreseler incelenirken, bu kurumların dışardan, yani yabancılar tarafından nasıl göründüklerini hesaba katmak, herhalde yanlış olmayacaktır.

Bunlardan birisi, 1679-80'de İstanbul'da bulunan İtalyan Comte de Marsigli'nin gözlemlerine yer verdiği eserdir. Osmanlılar'ın en önemli meşguliyetlerinden birisinin ilim tahsili olduğuna dikkat çeken yazar, okullarda dini ilimleri öğrenenlerden ilerlemek ve yükselmek isteyenlerin mantık, antik çağ bilimleri ve bilhassa tıp sahalarına büyük ilgi gösterdiklerini; geometri, astronomi, coğrafya ve ahlâk dersleri üzerinde ilgiyle durduklarını belirtmektedir.⁴¹ Yine, XVII. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Devleti'ne gelen İngiliz seyyah Wheler, İmparatorluğun bütün büyük şehirlerinde geometri ve diğer ilimlerde ders veren müderrislerin varlığından söz etmektedir.⁴²

1741 yılında Fransa'nın İstanbul elçiliğince hazırlattırılan *Kevâkib-i Seb'a* (Yedi Yıldız) adlı eserdeki bilgiler, medreseleri, üzerine karanlık çökmüş kurumlar olarak görenleri şaşırtacak kadar müspet ifadeler içermektedir. Bir öğrencinin, sırasıyla aldığı dersleri ayrıntılarıyla veren eser, akli ilimler kategorisinde gösterilen mantık, hikmet, kelam, müstakil bir ders olmamakla beraber hey'et, hendese ve hisâb gibi derslerin, dönemin Osmanlı medreselerinde hâlâ okutulmaya devam edildiğini çarpıcı bir şekilde göstermesi bakımından önemlidir.

Eserin, talebelerin tatil günleri ve bu günlerdeki meşguliyetleriyle ilgili aktardığı bilgiler arasındaki şu ifadeler konumuz açısından oldukça önemlidir: "...Mâlûm ola ki âlimler, öğrencilerin tabiatlarına melâl gelmeyip dâimâ ilme teşvik etmek için salı ve cuma günlerini tatil etmişlerdir. Bu iki günde öğrenciler bazı malzemelerini hazırlar, yaz günü ise mesire yerlerine gezmeye giderler. Orada da yine pek boş durmayıp hisâb, hendese ilmi, usturlâb, rub', misâha, Hind, Kıbt ve Zenc hisâbı, parmak hisâbı, ağırlıkları kaldırma ilmi (=mekanik) ve bunlar gibi müstakillen derse ihtiyaç duyulmayan ilimleri müzakere ederler. Kış günü ise, geceleri sohbet edip, muammâ, bilmece, muhâdarat, târih, şiir, aruz ve divan müzâkere ederler..."⁴³

Bu raporda çizilen medreseli portresi, bir kısım Türk araştırmacı ve yazarlarının anlattığı medreseli imajundan oldukça farklıdır. Rapora göre medreseli, okulunda temel dersleri görmekle yetinmiyor, akli ilimler olarak nitelenen bilgileri de elde etmeye çalışıyor. Din bilgileri içinde boğulmuş birisi değil, hem dîni hem dünyevî bilgileri tahsil eden, gerektiğinde eğlenen, gerektiğinde dinlenen; tarih, şiir ve edebiyatla ilgilenen çok yönlü bir kimsedir.

41 Luigi Ferdinando Marsigli: *Stato Militare dell'Imperio Ottomano* = L'Etat Militaire del, Empire Ottoman, I, 39, Graz, 1972; Eserin tercüme ve özeti için bk. M. Kaymakam Nazmi: *Osmanlı İmparatorluğu'nun Zuhur ve Terakkisinden İnhitatu Zamanına Kadar Askeri Vaziyeti*, Erkân-ı Harbiye Reisliği, Ankara 1934.

42 Harold Bowen, *British Contributions to Turkish Studies*, 1945, s. 19.

43 Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, I, 73-74.

Medreselerin yabancı gözüyle değerlendirmesine bir başka örnek, İtalyan Abbe Toderini'nin 1789'da yayınlanan *De La Littérature des Turcs* adlı çalışmasıdır. Eserin akli ilimlerle ilgili bölümlerinde Toderini, İstanbul'daki Türkler'in, aritmetik ve cebir ilimlerinde çok derinleştiklerini, en iyi Avrupa matematikçilerini şaşırtacak derecede bilgili olduklarını, hendese (geometri) dersinde Euclides, Arşimed, Theodosius, Menelaos ve Apollonius gibi eski Yunan bilginlerinin Arapça'ya tercüme edilen eserlerinden yararlandıklarını ve astronomi ilmine çok ilgi duyduklarını, denizcilikte, takvim yapımında, güneş saatleri yapımında ve harita çiziminde bu ilimden yararlandıklarını kendi gözlemlerine dayanarak ifade etmektedir.⁴⁴

XVII. ve XVIII. asırlara ait bu rivayetler ve değerlendirmeler, Türk tarihçilerinin aksine, yabancı gözlemcilerin medreseler hakkındaki intibalarının oldukça müspet olduğunu göstermektedir. Meseleye dışardan bakıldığında, ne bozulma vardır ne de gerileme söz konusudur. Medreselerle ilgili değerlendirmelerimizi tamamlamak için yabancı seyyah ve araştırmacıların rivayetlerini de dikkate almak herhalde daha isabetli olacaktır. Bu, meseleye daha geniş bir perspektiften bakmak ve yerli ve yabancı gözlemcilerin rivayetleri arasında mukayese yapmak imkânı sağlar.

4) Medresenin Devlet İçin Arzettiği Ehemmiyet (Medrese-Devlet İlişkisi)

Selçuklu veziri Nizâmü'l-mülk'le birlikte medrese-devlet ilişkisi sistemleştirilip kurumsallaştırıldı. Medrese, devletin ihtiyaç duyduğu elemanları yetiştirecek, meşruiyeti sağlayacak ve sistemin ana unsuru olacaktı. Çünkü devlet sistemi ve bürokrasisi medresede eğitilmiş personele ihtiyaç duyuyordu. Bu durum, Osmanlılar için de geçerlidir. İslâmî bir eğitim kurumu olarak medrese başlangıçta devlet elitinin, memurların, müderrislerin, kadı, müftü ve diğer önemli devlet görevlilerinin eğitiminde ve yetiştirilmesinde çok önemli bir rol oynuyordu. Zira devletin temel düzeni şeklen de olsa İslâmî esaslara ve prensiplere dayanmaktaydı. Bunlar da ancak medresede öğretiliyordu. Bu düzenin hukuk ve adâlet sistemleri yine İslâm hukukundan (fıkıh) kaynaklanıyordu. Klasik dönemde devlet kendini şer'î olarak tanımlıyordu. Yönetim, meşruiyetini, şer'î esaslarda arıyordu. Ulemâ ve medrese, sistemin ortasında, tam merkezinde yer alıyordu. Ulemânın başı şeyhülislâm, protokolde vezir-i azamın arkasında kalmasına rağmen ne sultân ve ne de vezirleri, onun fetvâsına dayanmadan önemli kararlar alamıyor ve icraatlar yapamıyordu. Özde İslâm'dan çıkmayan yerel ve ulusal öğelerin ağır bastığı "örf"e dayalı nizâm ve kânûnnâmelerin bile, ulemânın onayından geçmesi gerekiyordu. Medresenin ürettiği zihniyet ve kültür, sistemin arzu ve hedefleriyle çelişmiyordu. Sistem için medrese ve medrese için sistem gerekiyordu.

44 Toderini, *De La Littérature des Turcs*, I, Paris 1789, s. 89 vd. Toderini, araştırmaları çerçevesinde Vâlîde Medresesi'nde iki defa bulunduğunu, bu esnada geometri dersini izlediğini, bu derste Euclides'in Arapça'ya tercüme edilen eserinin kullanıldığını gördüğünü zikretmektedir.

Medrese devlet ilişkilerindeki bu sıkı sıkıya bağlılık, ulemânın XVIII. asırdan sonra tedricen nüfuzunu kaybetmesi, buna karşılık Kalemîye mensuplarının oluşturduğu bürokrasinin gelişmesiyle gevşemeye başladı.⁴⁵ Yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan yeni askerî ve sivil kurumlar, bürokrasinin gücünü artırıyordu. Yeni kurumlar, bu kurumlarda istihdam edilecek yeni elemanlara ihtiyaç duyacaktı. Bunların eğitilmesi gerekiyordu. Bu maksatla yeni askerî ve sivil eğitim kurumları kurulacaktı. Ulemânın ve medresenin itibar kaybetmesi, bu gelişmelerle daha da arttı; XIX. asrın başlarından itibaren medrese ve ulemânın can damarı mesabesindeki vakıfların denetim altına alınması, gelirlerinin akış yönünü değiştirme girişimleri,⁴⁶ ulemâyı mahallî idarelerdeki geleneksel rollerinden yoksun bırakma çabalarıyla⁴⁷ doruk noktaya ulaştı. Bu süreç Tanzimat'la beraber daha da somutlaşacaktı.

Tanzimat'tan sonra devlet kendini yeniden tanımladı; eski sistemde gedikler açılmaya ve buralara, Avrupa uygarlığının ürünü kurum ve kuruluşlar yerleştirilmeye başlandı. Batı'ya yöneliş Avrupa'nın sadece tekniğini değil aynı zamanda zihniyetini, ideolojisini, felsefesini, bilimini, kültürünü de beraberinde getirdi. Yöneticilerin devlete yeni bir yön vermesi ile beraber medrese artık önemini kaybetmek zorundaydı. Zirâ değişen ve yenileşen devletin ihtiyaçlarına cevap vermesi mümkün değildi. Şimdi devlet yeni durumuna uygun müesseseler kurmalı ve bu müesseseler için gerekli elemanlar ve bürokratlar yetiştirmeliydi. İşte bu amaçla, Avrupa örneğine uygun eğitim sistemi kuruldu ve okullar açıldı. Böylece medrese, kendisini bir anda sistemin merkezinden dışına itilmiş olarak gördü. Medreseliler de hem kıyafetleri hem de zihniyet ve ideolojileriyle gücü ve iktidârı elinde bulunduranların yanında ve yeni sistem içerisinde âhengi bozan bir görüntüye sahip hale geldi.

Bütün bu gelişmeler karşısında medrese, önce görmezlikten gelinen, daha sonra ulemânın büyük tesiriyle isteksizce de olsa çağın gereklerine uygun olarak modernleştirilmeye çalışılan, ama nihâyetinde çağa ve devletin yeni seküler yapısına uymadığı için kapatılacak olan bir müessese olarak devletin sırtında eski bir yük haline geldi. Hakikatte, medresenin ilgası, yöneticilerin, devleti ve toplumu Batılılaştırmaya ve sekülerleştirmeye karar vermelerinin bir neticesidir.⁴⁸

45 Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte 1789-1922*, Princeton University, New Jersey 1980; İlhan Tekeli, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitim Sistemindeki Değişmeler", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1986, II, 457.

46 Vakıflarla ilgili gelişmeler ve bunların ulemâ ve medreseler açısından anlamı için bk.: Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukuât* (nşr. Neşet Çağatay), Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1979, III-IV, 287; Bernard Lewis: *The Emergence of Modern Turkey*, second ed., Oxford University Press, London 1961, s. 92-94.

47 İber Ortaylı, *Tanzimattan Sonra Mahallî İdareler (1840-1878)*, Sevinç Matbaası, Ankara 1974, s. 95-96.

48 İkinci Meşrutiyet Dönemi cerayan eden medrese tartışmaları, konumuz açısından oldukça ilginçtir. Bu tartışmalar incelendiğinde, dönemin ulemâsının, şu hususları öne çıkardığı görülür: 1. Medreseleri perişan duruma düşüren ve çöküşe iten son dönem idârecilerinin uygulamalarıdır. Daha önceki sultânlar ve diğer ilgili devlet yöneticileri medreseye ilgi gösterip ilmi ve tedrisi teşvik ve himaye ederken, sonra gelenler bu kurumları yüzüstü bırakmışlardır.

Görüldüğü gibi, medreselerin gözden düşmesi ve faaliyet yapamaz hale gelmesinde en önemli faktör, Osmanlı devlet yönetimi ve sisteminde gerçekleşen düşünsel, siyâsal, sosyal ve kültürel “Batılılaşma” ve “sekülerleşme” hâdisesidir. Bu yüzden, medresenin gerilemesinden ya da bozulmasından değil, dışlanmasından, ihmal edilmesinden, gözden çıkarılmasından bahsedilmesi daha doğru olacaktır. Bu, devletin dayandığı ilke ve hedeflerin, siyâsal ve sosyal önceliklerinin değişmesinin bir sonucudur. Osmanlı Devleti'nin hukuk ve adâlet sistemi İslâm hukukuna bağlı kaldığı ve devlet, gücünü bu şer'î hukuktan aldığı sürece medreseden yetişen müftü, müderris, ulemâ ve kadılar devlet için vazgeçilmez kişilerdi ve medreseler de buna bağlı olarak o derece önemli kurumlar olarak yaşadıklarından mali olarak güvence içerisindeydiler.

Sonuç

Bir sosyal kurumu en iyi şekilde anlamak ve tahlil etmek için, o kurumun ilişkide olduğu yakın ve uzak, merkez ve çevre unsurları, zaman ve mekan boyutunu dikkate almak gerekir. Oysa medreseler, bugüne kadar büyük ölçüde, ilişkili oldukları, diğer kurum ve kuruluşlardan, zaman ve mekandan ayrı ve bağımsız olarak incelenmiştir. Bu, meselenin, tam kavranması ve anlaşılması açısından önemli bir eksiklikler.

Medreselerin XVI. yüzyıldan sonraki tarihlerine, bu temel prensip esasından hareketle bakıldığında, özetle şu sonuçlara varmak mümkündür:

Medreselerin XVI. asırdan sonraki tarihleri hakkında ileri sürülen iddialar, tenkitler ve tezler, yeniden gözden geçirilmeye muhtaçtır. 1924'e kadar ayakta kalan, tedris faaliyetlerine mekân olan, devletin ve toplumun din, eğitim, adalet ve hukuk gibi birçok alanlarındaki ihtiyaçlarını öyle veya böyle asırlarca karşılayan bir müesseseyi, “bozuldu, geriledi, bağımsızlık ve gericilik yuvası haline geldi” gibi kalıplaşmış ifadelerle açıklamak, ilmî kriterlere uygun değildir.

Aynı husus, medreselerin XVI. asırdan önceki dönemleri hakkındaki değerlendirmeler için de geçerlidir. Bu dönem için büyük ölçüde övme, hatta göklere çıkarma söz konudur. Her şeyin yerli yerinde, derslerin muntazam, programın çok ileri, aklı ve nakli ilimlerin aynı değerde okunmakta ve okutulmakta, ilme büyük değer verilmekte olduğu gibi toptancı ve genellemeci yaklaşımların, ne medreseler ne de herhangi bir başka sosyal müessese için doğruluk değeri yoktur.

2. Böylece medreseler ve medreseliler, parasızlık yüzünden sefil ve bakımsız durumlara düştüler. Devlet ne hocalara yeterli maaş veriyor ne talebenin yeme-içme ve barınma ihtiyaçlarını karşılamak için çaba sarfediyor ve ne de binâ ve odaların tamirini üstleniyordu. Bir sistem ne kadar mükemmel olursa olsun, onu işletecek kişiler açsa onun yürümesi mümkün değildir. Burada, son dönem Osmanlı ulemasının, medreselerin gerilemesi meselesine farklı baktıkları, medreselerdeki vehametten, büyük ölçüde, sistemin kendisini değil, bu kurumları, uygulamalarıyla çöküşün eşğine iten idarecileri sorumlu tuttıkları dikkat çekmektedir. (Bu tartışmalar hakkında daha fazla bilgi için bk. Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997).

Medreselerin gerilemesi çerçevesinde dile getirilen sebepler, meselenin özünü kavramamız için yeterli değildir. Yukarıda teklif ettiğimiz araştırma metodu uygulandığında, konunun daha sağlıklı anlaşılabilmesi için medreselerin, kuruluşlarından itibaren temsil ettikleri ve nesilden nesile yeniden üretilen aktardıkları ilim, din ve dünya görüşünün, zaman ve mekan boyutunun ve ilişkili olduğu diğer kurumların, bilhassa devletle ilişkisinin hesaba katılması lüzumu vardır. Sadece aleyhteki rivayetler değil, aynı zamanda lehte olan rivayetler (Batılı gözlemcilerin değerlendirmeleri gibi) de dikkate alınmalıdır. Bu yapılmadığında, XVI. asra kadar göklere çıkardığımız sistemi, kurumu, aslında özünde hatırı sayılır hiç bir değişme olmadığı halde, yerden yere vururuz. Oysa, göklere çıkarmanın da yerin dibine geçirircesine eleştirmenin de sağlıklı değerlendirme olmadığı açıktır.

Medresenin devlet için ne anlam ifade ettiği sorusu, medreselerin özellikle son yüzyıllık tarihini anlama ve açıklamada anahtar rolü oynamaktadır. Bu yapıldığında, medreseler için gerileme ve bozulma nitelendirmesi yerine, kendisi açısından bakıldığında geleneği muhafaza uğruna gelişememe, devlet açısından bakıldığında “ihmal edilme” ve “dışlanma” tanımlamasının daha isabetli olacağı görülmektedir.

The Politics of Reform in Iraq under Abdülhamid II, 1878-1908

Gökhan Çetinsaya*

The problems faced by Abdülhamid II's policy regarding the provinces of Iraq are explored in this article in the light of Ottoman and British archival material. The analysis focuses on the need for reforms and the reform proposals and projects as viewed and formulated by the Ottoman government and the ineffectiveness of their implementation. The position of the center vis-à-vis the provinces of Iraq is examined with respect to the center's principle objectives and proposed solutions to its problems. The author argues that the relative regional "backwardness" of Iraq should not be viewed as a reflection of ignorance or indifference on the part of the Ottoman state. This is because Ottoman officials, both in the capital and in the Iraqi provinces, were well aware of the need for reform and development in Iraq and had reached a broad consensus on the means of amelioration.

The idea of reform was the most recurrent theme in the 19th century Ottoman history. The *Tanzimat* reforms, proclaimed in 1839, promised an overall reorganization of every state and social institution from more orderly tax collection to a fair and regular system of military conscription and from reform in education to reform in the justice system. In the provinces, the *Tanzimat* reforms envisaged a radical overhaul of provincial administration and a considerable strengthening of central control. *Tanzimat* reforms were gradually introduced in the empire, and continued until the early 1870s with ups and downs. From 1875 onwards, the *Tanzimat* regime entered a

* Assoc. Prof. Dr. Gökhan Çetinsaya, Hacettepe University, Department of Public Administration.

period of profound crisis, marked by the bankruptcy of the state treasury, a series of Christian rebellions in the Balkan provinces, a constitutionalist revolution, a major diplomatic confrontation with the European great powers, and a protracted and disastrous war with Russia, which ended in 1878 with the empire's territorial truncation by the treaties of San Stefano and Berlin.

Western and Arab studies generally agree in treating the 19th century Iraq as a "sleepy backwater" of the Ottoman empire or, in other words, as a region comparatively neglected by the centre. But, research into Ottoman official records challenges this perception. Iraq's relative "backwardness" was not a reflection of ignorance or indifference on the part of the state. Ottoman officials, whether at the centre or in the Iraqi provinces, were well aware of Iraq's need and potential for reform and development, and had reached a broad consensus on what needed to be done.

From the late 1840s onward, Ottoman authorities tried to implement centralising and modernising (Tanzimat) reforms in Iraq, from administrative and military reorganisation to land-tenure and from financial aspects to educational progress. They had almost fully established a new civil administrative and military organisation in Iraq by 1870; moreover, they managed in part to achieve certain reforms in the areas of finance, land and education. It was a long and gradual process that was interrupted primarily by tribal and financial difficulties. During the Tanzimat period, however, the step by step reform approach on the part of the Ottoman authorities was generally concentrated on the Christian-populated Balkans, and to some extent the central Anatolian provinces. After all, Iraq was not a region that constituted an imminent source of problems.

In August 1876, in the midst of the crisis, the throne passed to Sultan Abdülhamid II (1842-1918). The reign of Abdülhamid II was a continuation of the Tanzimat period regarding the reforms, and carried further the reforms started by the Tanzimat statesmen. Nonetheless, Abdülhamid's approach to the question of reform varied from that of Tanzimat statesmen on certain points. The source of these differences of opinion on the issue of reform in general lay in the immediately preceding and following events of the accession of Abdülhamid. His approach to the question of reform was also affected by his authoritarianism and centralism, his emphasis upon Islam and Muslim solidarity, and his financial prudence.

This article seeks to explore the problems faced by the Ottoman central government under Abdülhamid II and its official representatives in Iraq, by employing Ottoman and British archival material. It attempts to analyse the Ottoman administration's views on the possibilities for reforms in Iraq, the reform proposals and projects formulated by the Ottoman government and the ineffectiveness of their implementation. It asks how the centre saw the Iraqi provinces; what was its perception of the situation and problems of the provinces; what were its basic aims; and what were its solutions.

I

The question of reform in Iraq was raised, shortly after Abdülhamid's accession, in the debates of the first Ottoman Parliament, which met between 19 March and 28 June 1877. The necessity of reforms in Iraq, in particular in the fields of land tenure and taxation, was urged in the Chamber of Deputies (*Meclis-i Mebusan*) on several occasions by the representatives of Baghdad.¹ The outbreak of war between the Ottoman Empire and Russia in the spring of 1877 precluded any further discussion of the issue, but in the summer of 1878, shortly after the war's conclusion, Abdülhamid invited the British Ambassador, Sir Henry Layard, to furnish him with a general report on the prospects for reform in the Empire.² Layard had personal experience of Iraq, where he had conducted archaeological excavations, and he devoted a section of his lengthy report to the region, lamenting its current backwardness and decay, but also stressing its considerable potential for development, particularly if it could be linked to the Ottoman capital by a railway:³

That this now neglected country [Iraq] could recover some, if not all, of its ancient prosperity there can be little doubt. This is shown by the improvement that has taken place in the trade of Baghdad during the last few years in consequence of the navigation of the Tigris by Turkish and English steamers, and even during the last few months on account of the opening of new lines of communications with Europe in consequence of the interruption by the war of the routes to Persia and Central Asia by Trebizond and Erzeroum. It now only remains for Your Majesty to put into execution your wise and benevolent intentions as regards the reform of the administration, and for Your Majesty to give every encouragement to foreign and native enterprise.. Amongst the public works which are necessary for the full development of the resources of Anatolia and Arabistan a railway connecting Your Majesty's capital with Baghdad, and hereafter with the Persian Gulf, is the most important. It would be equally advantageous to both provinces.

Abdülhamid appears to have been thinking on similar lines. The unsuccessful war with Russia had cost the Empire some of its most valuable Balkan provinces, which, in addition to being relatively well-developed, economically, had also been major contributors of revenue to the treasury, and there was much talk in government

1 See *Meclis-i Mebusan: 1293=1877 Zabıt Ceridesi*, ed. Hakkı Tark Us (Istanbul: Vakıt Matbaası, 1940), pp.176, 190, 380-81; for the representatives of Iraq, see R. Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament*, The John Hopkins Press, Baltimore 1963.

2 See FO 198/90, "Memorials by Sir A. Layard to the Sultan regarding the state of the Ottoman Empire, reforms etc. 1878-1879." A Turkish translation of the report is found in the Yıldız Archive, and partially published by Münir Aktepe in *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 22 (Temmuz 1969), as "Osmanlı İmparatorluğu'nun Islahı hakkında İngiltere Elçisi Layard'ın II. Abdülhamid'e Verdiği Rapor", pp.13-27. For Layard and his travels in Iraq, see Gordon Waterfield, *Layard of Nineveh*, John Murray, London 1963.

3 *Ibid.*

circles of the need to compensate for these losses by developing the Empire's Asiatic provinces.⁴ Professor Shaw shows that, as early as the spring of 1879, Abdülhamid envisaged a detailed general reform project, concerning all issues from military to financial affairs.⁵ In addition, in late 1879 and early 1880, Abdülhamid took up the issue of reform in Iraq separately, and asked every high civil official in the region, i.e., the *vali*, *mutasarrıfs*, and *kaymakams*, to prepare detailed reports on the needs and problems of their own districts. Although these reports are not yet available, a valuable summary of some of them is provided in a report drawn up, on 29 September 1880, by Abdurrahman Pasha, the *vali* of Baghdad.⁶

Abdurrahman Pasha's report began by describing the general needs of the country and the people. Abdurrahman Pasha emphasized five main needs, but placed the greatest emphasis on the first of them, *hüsn-i muaşeret* (civility), arguing that this was the key to the satisfaction of the others, namely education, agriculture, industry and craft, and trade and commerce. What he meant by "civility" in Iraq was simply the establishment of security and public order. He warned that since Iraq contained very different cultures, sects and customs, and since the only means to collect taxes and effect conscription was force, it was impossible to keep law and order by ordinary measures. Iraq, he argued, had more need of security and public order than any other region of the Empire, and the means to achieve this would be as follows: first, the existing, inadequate gendarmerie must be expanded and furnished with adequate funds, equipment, and qualified personnel; second, given that the gendarmerie required the support of regular troops in such matters as tax collection and suppression of brigandage and given that the voluntary cooperation of the local military authorities was not always forthcoming, the civil administration must be given some authority over the local army garrisons; and thirdly, the local courts and civil administration must be reinforced.⁷ Once, by these means, proper security had been provided, the nomadic tribes could be encouraged to settle and expand cultivation, thus facilitating progress and prosperity. Even the "wild tribes" would not have enough power to do much harm.⁸

4 For further elaboration of this point, see Engin D. Akarlı, "Abdülhamid II's Attempt to Integrate Arabs into the Ottoman System" in *Palestine in the Late Ottoman Period*, ed. David Kushner, E.J.Brill, Leiden 1986, pp.74-89, and his "Abdülhamid II's Islamic Policy in the Arab Provinces" in *Türk-Arap İlişkileri*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1979, pp.44-60.

5 For details, see Stanford J. Shaw, "A Promise of Reform: Two Complementary Documents", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 4 (1973), 359-368.

6 See YEE 14/205/126/7, "Bağdad Valisi Abdurrahman Paşa'nın Irak'ın İslahına dair Lâyihası", dated 24 Şevval 1297-17 Eylül 1296.

7 Ibid.

8 Ibid.

Having made this point, Abdurrahman Pasha went on to discuss the other four needs. He began with education, noting that at that time, education in Iraq was confined to the upper classes of the towns and cities and was largely traditional religious education taught in irregular madrasas and private houses by the ulama. Education in the modern sciences was poorly developed though popular demand for it was not lacking. Primary and secondary schools should be expanded, and primary education should be made compulsory.⁹

The third issue on the *vali's* agenda was agriculture. He deplored the fact that Iraq, which had much fertile land, had made no agricultural progress to date, and had even been obliged to import grains from India and Europe in times of natural disaster, such as famine, floods and epidemics.¹⁰ It was essential to develop the existing irrigation systems and to construct a series of dams on the Tigris and the Euphrates; notwithstanding the initial cost, these investments would pay for themselves in the longer term. In addition, railways should be built between Istanbul and Baghdad, Baghdad and Nadjaf, and Baghdad and Khaniqin; river navigation should be improved; and a modern agricultural school should be opened.¹¹

The fourth issue on Abdurrahman Pasha's list was crafts and industry. He proposed to establish textile factories to compete with foreign imports, to improve the Baghdad Industrial School, to abolish the stamp tax paid by local craftsmen, and to discourage idleness by closing the coffee houses during working hours.¹² The fifth issue was trade and commerce, and Abdurrahman Pasha proposed that this be developed by the promotion of railways, the construction of new telegraph lines, improvements in education, and the abolition of certain taxes that were harmful to local commerce.¹³

Mazhar Pasha, the *mutasarrıf* of Basra, also wrote a separate report to the Palace on a reform policy for Iraq, dated 13 August 1880.¹⁴ After describing the physical features of the region and comparing the potential wealth of its rivers with the Nile of Egypt, he drew attention to the insufficient development of agriculture: only one portion

9 Ibid.

10 For these natural disasters, see J.G. Lorimer, *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, Superintendent Government Printing, Calcutta 1908-1905, I/1, p. 1496; Hanna Batatu, *The Old Social Classes and Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton University Press, Princeton 1978, p. 15; and Charles Issawi, *The Fertile Crescent, 1800-1914: A Documentary Economic History*, Columbia University Press, New York, pp. 99-101, 105.

11 Ibid.

12 Ibid.

13 Ibid.

14 See BOA, YEE 14/413/126/9, "Hıttı-ı İrakiye'nin imarında mevkuf-i aleyhi olan vesait hakkında Basra Mutasarrıflığından takdim olunan layihadır", dated Şevval 1297-1 Ağustos 1296. According to the information given in preface of the document, Mazhar Pasha spent forty years in the region in several administrative posts, being *mutasarrıf* for the last fifteen years. He had previously been the *mutasarrıf* of Karbala.

out of ten cultivable lands was in use, and only one in ten of the population was settled. The latter, he added, meant that only one tenth of the population was under effective governmental jurisdiction. Mazhar Pasha reasoned that since the people were religious, obedient and loyal to the Sultanate and Caliphate, and beyond the influence of foreign intrigues, it was the government's duty to reform and improve Iraq, and so compensate for the recent loss of Balkan provinces. Practically, he emphasized the need for more irrigation, in order to extend the cultivated area and raise agricultural production. He conceded that this would cost much money, that the government lacked the funds to attempt a large-scale programme all at once, and that it must proceed step by step; but he emphasized that investment in agriculture would eventually pay for itself, and even generate the revenues to finance a railway between Baghdad and Istanbul.¹⁵

In a further report, dated 13 September 1880, Mazhar Pasha put forward more detailed proposals for the improvement of agriculture in the Basra region.¹⁶ He pointed to the growth in exports of dates during the preceding two decades and to the possibility of expanding rice cultivation, thanks to the natural irrigation furnished by the tides in the Shatt al-Arab. He suggested that the local tribes and Bedouin could be encouraged to settle and cultivate if they were furnished with state lands, and also offered tax exemptions. In addition, he suggested that the shores of the Shatt al-Arab be banked, as a means of bringing more land into cultivation, and of eradicating malaria. He argued that settlement of the tribes might be accomplished over a five-year period.¹⁷

Abdülhamid also sought the advice of statesmen who had served in Iraq in the past. One of them was Mehmed Namık Pasha, a former *müşir* and *vali* of Baghdad. In his brief report, dated July 1879, Namık Pasha first gave a historical summary and then described the current political problems in the region: economic poverty, insufficient agriculture and trade, an important Shi'i presence, and a potential Iranian military threat. His main proposal to resolve these problems was to unite Baghdad, Basra and Mosul as one province under one powerful *vali*, with full authority over civil, military and financial administration.¹⁸

15 Ibid. For the miserable state of the region, Mazhar Pasha put the blame on the apathy of the local population, who did not work for the long run, but merely tried to obtain annual profits. According to him, this was caused by the uncertain state of the Empire and the experience of earlier, troubled years.

16 See BOA, YEE 14/88/10/88/12, "Basra Sancağı'nın ihtiyacât ve islahâtına dair layihadır", dated 8 Şevval 1297-Gurre-i Eylül 1296.

17 Ibid.

18 See BOA, YEE 14/88/8/88/12, dated 25 Receb 1296, "Padişah emri mucibince Namık Paşa tarafından hıttâ-i İrakîyeye dair bağzı malumatı hâvi kaleme aldırılan varakadır...", in Ahmet Nuri Sinaplı, *Mehmet Namık Paşa*, Yenilik Basımevi, İstanbul 1987, pp. 259-60.

Meanwhile, the Minister of Public Works, Hasan Fehmi Pasha, was conducting an extensive investigation into possible projects for road and railway construction, harbour improvements, and irrigation and drainage schemes throughout Ottoman Asia. The results of his investigations were incorporated in a detailed report, and submitted to the Prime Minister's Office in June 1880.¹⁹ The report and its appendices were long and very detailed. The sections on road building and harbour improvements made no proposals concerning Iraq. However, Iraq occupied an important part in the section on railways, which examined three possible routes for a Baghdad railway, coming down in favour of an Izmit-Eskişehir-Kütahya-Konya-Adana-Alep-po-Baghdad route, with a sub-line from Anbarlı to Basra. It estimated the cost of the 2,200 km Izmit-Baghdad line at 14,885,434,78 liras.²⁰ Iraq also featured prominently in the section on marshland drainage, with particular attention paid to Mesopotamia (*Ceziretü'l-Arab*): draining the marshes of this region, which were estimated to cover 11,000,000 *dönüms*, would require repairs to the old banks (*sed*), the cleaning of old canals, and the construction of new dams (*bend*). The total cost of draining was estimated at 4,348,260,86 lira. This was followed by an irrigation project for Mesopotamia: the lands to be irrigated (*irva ve iska*) were about 66,000,000 *dönüms*, and it was estimated to cost about 521,739,13 liras.²¹ In addition, a project to open most parts of the Tigris and the Euphrates to navigation was also included in the report.²² After nearly two years of unexplained delay, Hasan Fehmi's report was approved in November 1882 by the Council of Ministers and by Abdülhamid.²³

The events and the reports examined above suggest that within two years of the ending of the war with Russia, local and central government officials had reached a broad consensus with regard to the question of reforms in Iraq. The *vilayets* of Baghdad and Basra, it was agreed, had considerable potential for agricultural development. The key to unlocking this potential lay partly in irrigation and marshland drainage, partly in better river and rail communications, and partly, and most importantly, in

19 See BOA, İrade-Mecelis-i Mahsus, no.3325, 17 Muharrem 1300, published in *Belgeler: Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, cilt: V-VIII, sayı: 9-12 (1968-1971), (TTK, Ankara 1971), Celal Dinçer, "Osmanlı Vezirlerinden Hasan Fehmi Paşa'nın Anadolu'nun Bayındırlık İşlerine Dair Hazırladığı Layiha", pp. 153-233. The report was titled "Anadolu'da İmalat-ı Umumiyyeye Dair Layiha", and dated 26 Cemaziyelâhîr 1297.

20 Ibid., pp.179 and 182.

21 Ibid., pp.189-190.

22 Ibid., p.190.

23 Ibid. Several reform commissions (*islahat komisyonları*) were established in 1882 by the order of the sultan. One of them was put in charge of the reforms and progress in public works, agriculture, trade and industry (*umur-ı naflâ ile ziraat ve ticaret ve sanayiün esbab-ı islah ve terakkisini ta'yine memur*), and consisted of Hasan Fehmi Pasha, Raif Efendi, Mösyö Sibald, and Mösyö Galan. When the commission set to work, it was decided that although agriculture, trade, industry, forestry and mining required separate surveys, Hasan Fehmi Pasha's report of 24 Mayıs 1296 regarding public works was good enough to re-submit to the Council of Ministers, without any change. The report was examined by the Council of Ministers and approved in November 1882 (7 Muharrem 1300). When it came before Abdülhamid, he also fully approved it after ten days of consideration. See Ibid., pp. 224ff.

the settlement of the tribal population, who should be encouraged to become peaceful cultivators. The process of settlement, it was further agreed, was in part a question of stronger administrative and military control and in part a question of continuing the policy, initiated by Midhat Pasha in the 1870s, of releasing state lands to the local population. What is clear is that none of the major proposals made in the reports was implemented. In the case of the ambitious plans for railway construction and irrigation and drainage works, it may plausibly be suggested that the problem was finance: the sultan's government had no money of its own to spare for such projects, and, with memories of the 1875 bankruptcy still fresh, it was unwilling to resort to large-scale foreign loans. It also seems likely that political considerations frustrated the proposals to give *valis* powers over local garrisons or to unite the three Iraqi *vilayets*, or provinces: Abdülhamid was firmly opposed to anything which might point in the direction of administrative decentralisation and provincial autonomy. However, it also seems probable that he had political objections to a continuation of the earlier policy of distributing state lands.

Since Midhat Pasha's term as *vali*, a special Land Commission at Baghdad had been supervising the matters related to state land grants. In the face of continuous problems, in 1879, a handbook of instructions for the Land Commission was prepared by the Office of the Registry of Landed Property (*Defterhâne*).²⁴ This, however, proved unsatisfactory, and after hearing several cases of abuse, the Porte decided in May 1881 to prepare a revised and more detailed manual.²⁵ In August 1881, after a series of communications between governmental departments, Said Pasha, the prime minister, submitted some proposals on the issue, together with a copy of the new manual, to the sultan.²⁶ Abdülhamid withheld his approval from the manual,²⁷ and one year later, he issued a decree to the effect that all grants (*müzayede ve fûruhtu*) of state lands were to cease, provisionally.²⁸ Abdülhamid did not state his

24 See BOA, Y.A.Res. 12/48, enclosure 20, dated Nisan 1295; cf. Albertine Jwadiéh, "Midhat Pasha and the Land System of Lower Iraq" in *St. Anthony's Papers: Middle Eastern Affairs*, No.3 (London, 1963), pp.105-136. My account differs from that of Professor Jwadiéh on certain points.

25 See *Ibid.*, enclosure 4, "Hıttâ-i Irakiye Arazi Komisyonununun Vezâifini Mübeyyin Talimatdır", dated 27 Cemâziyelâhîr 1298-7 Mayıs 1297, signed *Umur-ı Nafta Komisyonu*. It proclaimed that no state (*mirî*) land could be granted without a specific authorisation from Istanbul.

26 BOA, Y.A.Res. 12/48, 28 Ramazan 1298-11 Ağustos 1297. Among these proposals: firstly, a new president should be appointed to the commission. Secondly, one of the members, Arif Efendi, was to be sacked for his corruption. Thirdly, two military officers of the general staff should be sent to Baghdad for inspection and observation.

27 In the meantime, Said Pasha at least twice raised the issue, saying that in practice the application came to a halt, and as a consequence, the provinces were suffering financially. See BOA, Y.A.Hus. 168/94, 25 Zilkâde 1298-7 Teşrin-i evvel 1297, and Y.A.Res. 14/33, 8 Safer 1299-17 Kanun-ı evvel 1297; and Y.A.Res. 19/37, 17 Cemâziyelevvel 1300-14 Mart 1299: "Bağdad ve Musul vilayetleriyle Şehrîzör ve Müntefik sancaklarında bulunan arazi-i emiriyenin fûruhtu halinde menâfi-i kesire husule geleceği.."

28 See the first paragraph of the document in *Düstur, birinci tertib*, vol.6, 1260-61; this was forwarded by the grand vizier to other departments. See the first paragraph in Y.A.Res. 19/37, enclosure 4, by *Vergi Emaneti*, no.48, 14 Safer 1300-13 Kanun-ı evvel 1298.

reservations explicitly, in spite of several requests by the financial authorities, who pointed out that the decree deprived the treasury of a useful source of income. It appears, however, that the Sultan's hesitation was due to his fear of abuses by foreigners: in the future, with their wealth, Iranians and British might easily buy these lands from the local people. When, for example, he was asked by the Administrative Council of Baghdad in 1886 to grant state lands to date cultivators, Abdülhamid accepted on condition that: "They do not in future pass, through deception and trickery, into the hands of Iranians and other foreigners."²⁹ Around 1889, the sultan revised his thinking on the subject. He was at first persuaded to resume selling state lands in Iraq and issued a decree to this effect. But, when requisite regulations and conditions were submitted to him by the Porte, Abdülhamid abandoned the idea and refused to approve the documents.³⁰ This situation continued for many more years, and with the exception of a few grants to local sheikhs and other special cases, no state land was permitted to be purchased by the local population.³¹ As will be seen, the Sultan's decision was criticised by almost every official and statesman, whenever the topic of reform in Iraq re-appeared on the agenda. It should also be added that, while Abdülhamid, insisted on his decision, he had himself been acquiring arable state lands in Iraq for his Privy Purse (*Hazine-i Hassa*), since 1877.³²

As regards the reforms, the only initiative during this period up to 1890 seems to have come from Mustafa Asım Pasha, the Vali of Baghdad, in late 1887. He first asked the Porte to maintain the *aşar* tax of Baghdad and Basra at a fixed price to ease the financial burden of the population; and then wanted 20,000 gold lira allowance per year to spent for public works and improvements in the *vilayet* of Baghdad. Though this was discussed and accepted by both in the Council of Ministers and the Council of State, it finally seems to have come to nothing.³³

-
- 29 BOA, Y.A.Res. 40/35, 20 Rebiyülevvel 1305-23 Teşrin-i sâni 1303: "...ilerüde te'vilat ve desayis ile İrani ve sair ecnebi uhdelirine geçmemek şartıyla..."
- 30 BOA, Y.A.Res. 49/31, 28 Safer 1307-11 Teşrin-i evvel 1305; in January 1890, Kamil Paşa once more raised the issue to the sultan on the request of local financial authorities. See Y.A.Res. 50/25, 20 Cemaziyelâhir 1307-29 Kanun-ı sâni 1305.
- 31 As an example of these exceptions: in March 1887, permission was sought to grant four parcels of miri lands at Baghdad, with no reply (Y.A.Res. 37/16, 20 Cemaziyelâhir 1304-4 Mart 1303). Only in April 1889, in response to the second application did Abdülhamid consent to give permission for the above mentioned lands, together with a special grant of state land (2,200 dönüms, 37,000 qurush) to a Naqshbandi-Khalidi sheikh of Sulaymaniyah, Osman Efendi (Y.A.Res. 47/17, 12 Şaban 1306-1 Nisan 1305).
- 32 On the Privy Purse (or Civil List), and its development under Abdülhamid in general, see Vasfi Şensözen, *Osmanoğulları'nın Varlıkları ve II. Abdülhamid'in Emlâkı*, TTK, Ankara 1982. For the application in Iraq, see A. Jwaideh, "The Sanniya Lands of Sultan Abdul Hamid II in Iraq" in *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*, ed. G. Makdisi, E.J. Brill, Leiden 1965, pp.326-36; apart from the partial list given by Jwaideh, a complete list of Privy Purse properties and their revenues, both in Iraq and other parts of the Empire, for the year 1884, see Murat Bardakçı, *Son Osmanlılar: Osmanlı Hanedanının Sürgün ve Miras Öyküsü*, Gri Yayın, İstanbul 1991, pp. 170-186.
- 33 BOA, Y.A.Res.40/34, 15 Rebiyülevvel 1305-18 Teşrin-i sâni 1303, and Ibid. 41/41, 27 Cemaziyelâhir 1305-27 Şubat 1303.

II

Not until the early 1890s did central government again turn its attention to the prospects for reform in Iraq, apparently as a by-product of a current scheme for a general reorganisation of the Empire's armed forces.³⁴ In 1890, as part of this scheme, a Committee of Military Inspection (*Heyet-i Teftişiye-i Askeriye*) was dispatched to Iraq. The committee's report has not been traced, but its principal recommendations may be inferred from detailed comments made by the Vali of Baghdad, Sırrı Pasha, by the Military Inspection Commission (*Teftiş-i Umum-u Askeri Komisyonu*) at the Yıldız Palace, and by the Council of Ministers at the Porte.³⁵ The committee's immediate concern was the need to strengthen the 6th Army, and it appears that, with this end in view, it made four major recommendations. First, the population of the Iraqi *vilayets* must be registered, as a necessary preliminary to bringing the 6th Army up to strength through conscription. Second, the gendarmerie forces should be reorganised and brought to an active state. Thirdly, the tribes of Basra should be settled and stopped from causing damage. Finally, the civil administration should employ capable and qualified officials.³⁶

Commenting upon the committee's proposals for the registration of population, the *vali* of Baghdad conceded that the failure to date to register the tribal population had seriously limited the flow of conscripts to the 6th Army, but he warned that it was precisely the tribes' hostility to conscription that led them to resist registration. Registration would take time and would require the presence of a large armed force to prevent the tribes from escaping across the Iranian border or into Najd. Eight battalions of infantry, and two regiments of cavalry would need to be transferred to Iraq from the other armies. The *vali*'s point was endorsed by the Military Inspection Commission and also by the Council of Ministers, which both agreed that only after the 6th Army had been reinforced from without could a start be made on the registration of the population of the three *vilayets* of Baghdad, Basra and Mosul.³⁷

34 See A. Merwin Griffiths, *The Reorganization of the Ottoman Army under Abdülhamid II, 1880-1897* (Unpublished Ph.D. Thesis, University of California, Los Angeles, 1966), pp. 118ff, 128, 154, 140-41.

35 All documents related to this subject are found in Y.A.Res. 55/9. For the Vali's report, 55/9 (15), 13 Şaban 1308-11 Mart 1307. For the Military Inspection Commission's report, 55/9 (3), 27 Ramazan 1308-24 Nisan 1307. The Sultan's decree is in 55/9 (6), 28 Ramazan 1308-25 Nisan 1307. For the Council of Ministers' report, see Ibid. 55/9 (2), 22 Şevval 1308-19 Mayıs 1307. After having received the committee's report, Abdülhamid ordered that some items of the report regarding administrative and political affairs be executed. Receiving this order, in January 1891 (14 Kanun-ı sâni 1306), the Minister of the Interior sent a copy of the report to Sırrı Pasha, the vali of Baghdad, and asked his opinion. Afterwards, together with the report compiled by Sırrı Pasha, dated 23 March 1891 (11 Mart 1307), the committee's report was discussed first in the Military Inspection Commission, and then in the Council of Ministers.

36 Ibid.

37 Ibid.

Inextricably bound up with the issues of registration and conscription was the question of settling the tribes. The *vali*, the Military Inspection Commission, and the Council of Ministers were all agreed that such settlement was the key to the solution of Iraq's problems in the long run, but all admitted that it would be difficult to implement. The Council of Ministers doubted that force alone would suffice and suggested that the tribes should be drawn into the "circle of civilisation" through "justice", by which they apparently meant good treatment. This in turn focused attention upon the committee's recommendations for improvements in the gendarmerie and, more generally, in the civil administration. The *vali* of Baghdad, in particular, was highly critical of the efficiency of the gendarmerie, noting in passing that it was recruited largely among Kurds, Chechens and Circassians. It was agreed that, in the civil administration as in the gendarmerie, it was essential to employ capable and qualified officials, preferably with a knowledge of local languages and conditions. It was also agreed that an honest and capable judicial inspector should be sent to the region.³⁸

The Military Inspection Commission placed particular emphasis upon the need for united action by the authorities of the *vilayets* of Bagdad, Basra and Mosul, and also by the *vilayet* authorities and the commander of the 6th Army. It emphasized that the 6th Army needed a capable and active commander and proposed to appoint Recep Pasha to the post. Once the 6th Army and the gendarmerie had been reorganised, the civil authorities and the commander of the 6th Army should work together to implement a general reform policy. Discussion of the committee's proposals was concluded in May 1891, with the Council of Ministers finally endorsing all the recommendations that had emerged in the course of the consultations. The immediate practical outcome was a series of personnel changes, including the dismissal of the *valis* of Mosul and Baghdad, and the appointment of Receb Pasha as Commander of the 6th Army.³⁹

Over the next two years, further reports on the subject of reform in Iraq were submitted, possibly at the Sultan's own request, including two from his former confidant Nusret Pasha, who had been sent into honorary domestic exile at Baghdad in 1888 as Inspector of the 6th Army.⁴⁰ Nusret Pasha's first report, probably drawn up in 1892, struck an alarmist note:⁴¹

-
- 38 *Ibid.* The *vali* admitted that some of the local officials were inclined to corruption and abuse, but he was also hopeful since this was the least of the *vilayet's* concerns. See also 55/9 (5), and 55/9 (17).
- 39 *Ibid.* One of the members of the Military Inspection Commission added to the report that although it made no difference from the political point of view whether there were one or two more battalions in some *vilayets* such as Rumelia, it was very important to have a few more battalions in regions such as Iraq and the Yemen in view of the present and future political situation. According to his statement, given the fact that Iraq was in the Hijaz region, this connection made Iraq much more important, and since the situation of 6th Army appears to have been paralysed, it was therefore vital to transfer an essential number of soldiers to Iraq from other armies.
- 40 For Nusret Pasha (d.1896), see, Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, Matbaa-i Âmire, Istanbul 1308-1315, IV, 870-71; *Türk Ansiklopedisi*, XXV, 353-54; FO 195/1794, no.21, 22 May 1893, by Chermiside, the Military Attache; Hadduç Fazıl Dağıstanlı, *Muhammed Fazıl Paşa*, Doğan Kardeş, Istanbul 1969, p. 38.
- 41 BOA, YEE 14/2256/126/11, "Irak'a Dair Müşir Nusret Paşa'nın Mufassal Bir Layihası", no date [c.1308].

The imperial territories of Iraq have gained such sensitivity and importance and are so ready to be lost that to explain the situation in detail would require several volumes. Instead of such details, I choose to present only the most important and the most urgent [points].

Specifically, Nusret Pasha emphasized the political threats posed by British ambitions in Iraq, and by the spread of Shi'ism there: "It is demonstrated by the preceding evidence that Iraq and Arabia will not be in our possession in a few years' time if they are left in their present circumstances." He also warned that Iraq's large tribal populations were effectively outside the government's control:

Neither can one call these subjects who are of no benefit to the state subjects nor can one regard the places and lands they inhabit as the state's dominion. For the Ottoman state has neither an established local government nor a barracks and outpost nor an organised administration in those places.

Nusret Pasha urged the Sultan to appoint a special commission for Iraq and the adjoining regions of Kurdistan and Arabia. The members of this commission should be selected among the most capable men available in Istanbul, and the chairman should be Küçük Said Pasha, a former Grand vizier. In addition, Nusret Pasha put forward a detailed agenda for the commission.

The first item on Nusret's agenda was the reform and reinforcement of the 6th Army, which "has nothing but its name". Echoing the views which the central government itself had endorsed in 1891, he warned that the 6th Army was seriously under strength, that conscription was deficient, and that the solution lay in the registration of the population and the settlement of the tribes. He added that the 6th Army in its present state was too weak to accomplish this task, and must be reinforced by units transferred from the 4th (Erzincan) and the 5th (Damascus) Armies. He also complained of a shortage of military transport, ammunition and other facilities: barracks and outposts should be constructed where needed, and the walls of Baghdad, demolished by Midhat Pasha, must be rebuilt.⁴²

Nusret's second item was the gendarmerie, which was in as poor a state as the 6th Army, but which was additionally plagued by corruption and abuses. The third item was the tribes. First and foremost, tribes and Bedouins needed to be settled by giving them possession of lands (*temlik-i arazi*). After distinguishing and describing the tribes of the region, nomads and settled, he mainly concentrated on the former type as it needed a special policy, and made some detailed suggestions for settling them. The fourth item was public works, whose deficiency Nusret blamed on the neglect of previous *valis*. Nusret Pasha argued that the region had the resources to sustain a public works policy. For instance, the many rich merchants who came from India and Iran might be encouraged to invest in shipping, textile, food or clothing companies. But, first of all, the sultan should strengthen the authority of *valis* and

42 Ibid.

mutasarrıfs, by granting them sufficient security of tenure (*idame-i memuriyet*) and extended powers (*tevsi-i vezâif*). The fifth item was agriculture and trade. He argued that there was an immediate need to increase the volume of trade through the promotion of companies, measures of irrigation and forestry, the introduction of new products, and the setting up of a mobile official commission (*seyyar bir heyet-i resmîy'e-i muvazzafa*) to prepare and implement a ten-year programme of development. Success would increase the revenues of the treasury, and also of the sultan's Privy Purse, 'tenfold'. Here, too, Nusret touched on the sensitive topic of land tenure, openly criticising the sultan's prohibition on the granting of state lands (*temlik-i arazi*) to local people, and stressing its harmful effects upon agriculture. He insisted that the distribution of lands (*temlik-i arazi*) was essential for the progress of agriculture and would also give the feeling of security and private property to the people. He advised that a similar policy be adopted in Najd.⁴³

The final item on Nusret's agenda was education. He described Iraq as "almost a country of ignorance" (*âdeta bir darü'l cehl*), and threw the blame upon the government's sequestration of the funds formerly devoted to the upkeep of religious scholars:

This is due to the fact its religious monuments were reduced to nothing, the madrasas and zaviyes being in utter ruin, and the greater part -almost 90 per cent- of its waqfs, which had once secured the maintenance of men of piety and learning, have been gradually annexed by the treasury of the Ministry of Waqfs.

The state of Najd in this respect was even worse, for not only did the population live in total ignorance (*cahillik*), but there was also a growth of Wahhabism and Shi'ism among them. For this, he laid the blame on the Ottoman government, and proposed a special program for "spreading knowledge" (*neşr-i maarif*) in order to "warm the people to the Ottoman government" (*halkı hükümet-i Osmaniye'ye ısındırmak*).⁴⁴

It appears that Nusret's proposals provoked no response from Abdülhamid for in the following year he submitted a further report, essentially recapitulating the first one.⁴⁵ He again called for the appointment of a special reform commission under Küçük Said Pasha, and re-stated his previous agenda.⁴⁶ However, he added certain new proposals. First, Iraq and the adjoining regions of Arabia must be placed under martial law, and subjected to a military administration. Second, qualified experts must be sent to register the population and prepare statistics and maps.

43 Ibid.

44 Ibid.

45 BOA, YEE 14/211/126/7, "İrak'a Dair Nusret Paşa'nın Layihası" dated 26 Nisan 1309.

46 He stressed at the beginning that "I again swear upon oath to our beloved Majesty the Sultan that Iraq, in its present state, will not remain long in our possession..."

These general measures were to be supported by a programme of more specific initiatives: the proposed commission was to deal with unsettled tribes and bedouins. It tried to settle them by distributing lands, group by group; to register the population; to appoint travelling (*seyyar*) *muhtars*, *müdürs*, *kaymakams* and *mutasarrıfs*; to establish tent primary schools; to send teachers, among whom were the educated from the region, to teach catechism (*ilmihal*) and Islamic tenets (*akaid-i İslam*); to construct canals along the Tigris and the Euphrates for irrigation; to do other irrigation works in other places such as Shamiye desert; to construct banks and dams and pools as measures against floods; to clean the basin of the rivers by boats; to construct a dockyard and a pool to build both small and large ships; to make general improvements in transport, such as building bridges; to make repairs of roads and walls and to construct outposts (*karakol*) between Heyt (next to the Euphrates) and Damascus and to establish a military road through Arabia; to establish new administrative posts in Najd and to appoint pious, religious and capable officials to this district.⁴⁷

But, to carry out this program, he estimated, it would require an initial 250,000 liras as a temporary budget, and a permanent budget of 1,000,000 to 2,000,000 liras. In the long run, he argued, this investment would more than pay for itself, but he was aware that this amount of money could not be obtained at once and proposed a ten-year incremental plan.

Another statesman who compiled a report for the sultan, dated April 1892, was Süleyman Hüsnü Pasha, a well-known military officer and expert on education of the 1860s and 1870s, whose constitutionalist sympathies had resulted in 1878 in his banishment to Baghdad.⁴⁸ Not surprisingly, Süleyman Pasha gave particular attention to the issue of education.⁴⁹ After describing the present state of education in Iraq, he proposed the establishment of *Darü'l-Muallimin* (teacher training school for men) in Baghdad, of *Mekteb-i İdadî* (preparatory schools) in Mosul, Baghdad, Basra and Kirkuk, and of *Mekteb-i Kebir-i Rüşdi* (modern primary Schools) in every village. The results of these efforts would be as follows:

-
- 47 Ibid. At the same time, he proposed to put both the Christian monasteries and the Sufi lodges under control of the state; to pursue a hardline policy against the *tariqas* and dervishes because of their intrigues; and also to pursue a similar policy against *ulama* families due to the misuse of their privileges and to force them to take examinations, then recruiting those who failed to the army.
- 48 Süleyman Hüsnü Pasha (d. August 1892), military officer and educator. Commander at Şıpka Pass (1876), director of the War Academy, involved in deposition of Abdülaziz (1876), and banished to Baghdad (1878). His best biography is in Robert Devereux, "Süleyman Paşa's 'The Feeling of the Revolution'", *Middle East Studies*, 15 (1979), 5-10.
- 49 BOA, YEE 14/1188/126/9, "İrak'ın İslahına Dair Bağdad'da İkamete Memur Süleyman Paşa Layihası", dated 9 Ramazan 1309.

The people who were trained through such education and upbringing could in the future assume a position of benefit to the state, it could be said that we have subjects who can distinguish between good and evil. But as long as they remain in the grip of ignorance, and religious leaders of heretic beliefs continue to spoil them, it is impossible for the state to benefit from them.

However, Süleyman Pasha did not confine his attention to education. He broadly echoed Nusret Pasha's criticisms of the state of the 6th Army, and suggested that the problems of security and order might best be resolved by the establishment of a form of tribal militia, similar to the Hamidiye Regiments set up in Eastern Anatolia. He also had a great deal to say about agriculture, stressing that "The Euphrates, the Tigris, and the Diyala are each a gold mine, and conduit for treasures of wealth. It is a pity that so far we can not profit properly from these sources of favour and grace which were granted to us by God".⁵⁰ Like Nusret Pasha, he urged the sultan to distribute state lands to tribes and the local people in general, and blamed the notables for putting obstacles in the way of this process.⁵¹ The distribution of lands (*temlik-i arazi*), he argued, was the key to solving the tribal problem:

It is a rightful duty incumbent upon the state to work to free these hundreds of thousands of people from oppression, and from being tools of the intrigue and greed of various individuals, and to gradually place them upon the high road of prosperity by making them owners of property and by establishing schools among them.

He added that agricultural development would increase the state's tax revenues and proposed the establishment of Agricultural Administrations (*Ziraat Müdürlükleri*) and of branches of the state-run Agricultural Bank (*Ziraat Bankası*) in all three *vilayets* in Iraq. In addition, Baghdad should also have a model farm (*nümune çiftliği*) and an Agricultural School (*Ziraat Mekteb-i Umumisî*).⁵²

Finally, Süleyman Pasha paid attention to the issues of trade and justice. As regard to trade, he proposed that a chamber of commerce should be established in Baghdad and that steps should be taken to improve river, road and railway communications.⁵³ With respect to justice, he criticised the court system, and in particular, the practice of recruiting members of the civil courts among local persons who had no idea of law and justice.⁵⁴

50 Ibid.

51 Ibid.

52 Ibid.

53 Ibid.

54 He therefore proposed to revise the present legal system in accordance with local necessities and realities. He complained, by referring to Midhat Pasha's policies: "Tuna vilayeti teşkilât-ı kanunîyesinden beklenen istifadenin hayalât-ı safiyeden ibaret olduğunu vukuât bize göstermiş iken hâlâ o meslekden ayrılmıyoruz.."

He concluded his report in a "tragic" style:

If the İraqi reforms which I have set out in 12 points... are gradually put into practice... it is certain that before long İraq will make its presence felt as another Egypt.... However, the *valis* who are to be appointed to this region must be clever, active, capable, knowledgeable about the law and acquainted with the affairs, lovers of religion, fatherland and state, and patriotic. If it is not possible to find three *valis* who possess these qualities, the provinces of Mosul and Basra must be united [with Baghdad] and the whole entrusted to a single authority. Otherwise, with persons of inferior quality (*tabakat-ı hilkat-ı beşeriyenin mertebe-i payebendinde*), especially with the present *valis* in this region, it is an obvious fact that the proposed reforms will not take place."

Mehmed Pasha, a former *vali* of Bitlis, also prepared a report, dated August 1892, to give his opinion about reforms in İraq.⁵⁵ After praising the fertility of the land in İraq and comparing it with that of Egypt, he focused attention on three points: the problems of irrigation, arrears in taxes, and the tribes. He concentrated on the latter issue, as the key to a solution of all other problems. Specifically, he argued that it was essential to break the power of the tribal sheikhs. He argued that the tribesmen were willing to get rid of their sheikhs, but complained that local officials protected the sheikhs. If state land were distributed to the tribesmen, and if they were supervised by *muhtars* (elected village headmen) instead of sheikhs, he asserted, tribal inter-relationships, or rather, the solidarity of the tribes, would eventually dissolve. The beneficial effects of such a policy would include growth in agriculture, and new conscripts for the army. "It is obvious that if this harmful state of affairs is ended and the land is distributed to the cultivating population, in a short span of time, İraq will be thoroughly prosperous, and the state will benefit in full from its revenues, army recruits, and other matters."⁵⁶

The sultan referred Mehmed Pasha's report to Müşir Şakir Pasha, one of his chief advisers.⁵⁷ Şakir Pasha generally endorsed the points that Mehmed Pasha had made, and, like Mehmed Pasha, he stressed the issue of nomadism. In his opinion, the

55 BOA, YEE 31/252/76/81, "Mehmed Paşa Layihası", dated 19 Muharrem 1310.

56 He elaborated the harmful position of shaikhs to the tribesmen and to the state. He showed the sheikh system to be the core of the problem in agriculture and discussed the share of this in the misery of the region.

57 BOA, YEE31/252/76/81, "Yâver-i Ekrem Şakir Paşa Layihası", dated 14 Eylül sene 92. For Müşir Şakir Pasha, see Ali Karaca, *Anadolu İslahatı ve Ahmet Şakir Paşa, 1838-1899*, Eren, İstanbul 1993; FO 195/1794, no.13, 21/4/1893, military biographies by Chermiside, no.15: "Mushir Shakir Pasha, ex-ambassador to Russia... He served under Midhat Pasha at Baghdad."; cf. *Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları*, Boğaziçi, İstanbul 1990), p. 21; comparing with Mehmed Pasha, Şakir Pasha preferred a more moderate way in dealing with the tribes. He proposed to partly use force, and mainly administrative and financial arrangements, in order to encourage the tribesmen to settle and cultivate. He assured the sultan that, "there is no doubt that a province as prosperous and wealthy as Egypt will come into being..."

tribes' power should first be broken, even by using force, and they should be settled; the encouragement of agriculture should follow. He also supported the idea of forming Hamidiye Regiments in Iraq. In addition, however, he proposed the establishment of a *Firat Vilayeti* (Province of the Euphrates) in northern Iraq as an aid to dealing with the tribal problem.⁵⁸

III

Not until 1898 did the central government return to the question of reform in Iraq. In that year, complaints of alleged misconduct by the *vali* and the *defterdar* of Baghdad led to the appointment of a commission of investigation, which drew up two reports, one for Baghdad, and one for Mosul.⁵⁹

In its report on the *vilayet* of Baghdad, the commission stated that it was very unfortunate that the province, despite having the most abundant rivers and lands "in the world", remained undeveloped, and that the people of the *vilayet* lived in poverty in spite of such resources. The commission added that the treasury of the state had been gaining nothing from Baghdad, and blamed all these deficiencies upon the incapacity of the local officials, which left the people of the *vilayet* deprived of proper education and agricultural means and vulnerable to the influence of Shi'i *mujtahids*. The report also stated that in spite of the previous visits of several similar commissions to the region nothing practical had resulted.⁶⁰

As for Mosul, the commission indicated that although Mosul had fertile lands, no public works had been carried out, and the province still remained in its old state. It was unfortunate, it declared, that *vilayet* officials did not care about anything but their own interests; not surprisingly, bandits and usurpers had emerged in every corner of the province, and even existing public works had been demolished. The

58 Ibid. Sultan Abdülhamid seems to have read these reports carefully. The following statement is found in *Pensees et souvenirs de l'ex-Sultan Abdul Hamid II*, dated 1899:

Baron von Oppenheim's book on Mesopotamia beautifully demonstrates the economic importance of the Tigris and Euphrates valley. This remarkable study, of which a summary was given to me, confirms the truth of my valis' reports on the future of Mesopotamia.

After stressing the importance of the construction of Baghdad railway from economic and strategic points of view, he went on to say that:

If later we can establish a sensible irrigation network, by exploiting the twin rivers of the Tigris and the Euphrates, we can transform these very dessicated places of the present into a paradise just as it was thousands of years ago.

In Sultan II. Abdülhamid, *Siyasi Hatıratım*, Dergah Yayınları, İstanbul 1974, p.94.

59 See BOA, Y.A.Res. 112/54, 18 Safer 1319. In 1898, Mustafa Bey, a Lieutenant of the General Staff (*Erkân-ı Harbiye Kaymakamı*) in Baghdad, had sent a telegram to the Grand Vizier to complain about the misconduct of Namık Pasha, the *vali*, and of the *defterdar*. In response, a commission of investigation was formed by Abdülhamid and sent to Baghdad.

60 Ibid. 112/54 (26), 27 Nisan 1317.

commission stated that it was high time to stop this corruption and abuse and to execute a serious reform policy in the *vilayet*. In particular, taxes should be collected properly, and the revenues should be remitted to the state treasury.⁶¹

IV

If the 1890s, like the 1880s, were marked by governmental discussions of reform in Iraq, which led to little practical result, the first years of the twentieth century saw the Ottoman government give serious attention to concrete projects for action. The cause of this change was the belated taking in hand of the long-discussed plan for a Baghdad railway that would link the Ottoman capital with the Persian Gulf.⁶² In 1888, as a first step toward the realisation of this plan, Abdülhamid had awarded to a group of German entrepreneurs a concession for an Anatolian railway to link Istanbul with Ankara and Konya. Even before the completion of this Anatolian railway in 1896, the sultan had approached the Germans on the subject of an extension of the railway to Baghdad and the Gulf.⁶³ Initially, however, the German government and German financiers were cautious, and not until May 1899, following Kaiser Wilhelm II's visit to Istanbul,⁶⁴ did the promoters of the Anatolian railway decide to apply for a concession. Accordingly, Abdülhamid issued a preliminary decree to award the project to the Germans in November 1899.⁶⁵ The following negotiations on the

61 Ibid. 112/54 (25), 28 Nisan 1317.

62 At least as early as 1871, the Ottomans were interested in a railway project linking Istanbul with Baghdad. From Midhat Pasa's governor-generalship onwards, on every possible occasion, Ottoman statesmen and the advisers of the Porte advocated the merits of a such project, from a political to a financial point of view. For example, in almost all the reports dealing with reform in Iraq, in early 1880s and 1890s, from Abdurrahman Pasha to Nusret Pasha, special consideration was given to a railway between Istanbul and Basra. For a general overview, see İlber Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu*, Hil, Istanbul 1983, pp. 89ff. For the story of Baghdad railway in general, see J.B. Wolff, *The Diplomatic History of the Baghdad Railroad*, Octagon Books, New York 1973 and Edward Earle, *Turkey, the Great Powers and the Baghdad Railway: a Study in Imperialism*, Macmillan, New York 1923.

63 For details, see Ortaylı, *Alman Nüfuzu*, p.102; Murat Özyüksel, *Osmanlı-Alman İlişkilerinin Gelişim Sürecinde Anadolu ve Bağdat Demiryolları*, Arba, Istanbul 1988, pp.101ff; Wolff, *Baghdad Railroad*, pp.12ff.

64 For details, see Özyüksel, *Bağdat Demiryolları*, pp.120ff and 130ff; Wolf, *Baghdad Railroad*, pp.32ff.

65 Earle, *Baghdad Railway*, pp.21 and 59ff; Özyüksel, *Bağdat Demiryolları*, pp.133-34, 152-154, 172; Griffith, 'The Reorganization of the Ottoman Army', pp.81-82; Ortaylı, *Alman Nüfuzu*, pp.113-114, 145. By then Abdülhamid appears to have been firmly convinced about the importance and future prospects of the Baghdad railway project. In 1899, most probably in the midst of fresh negotiations after the Kaiser's visit, it was noted in the *Pensees et Souvenirs de l'ex-Sultan Abdul Hamid II* that:

project, however, immediately ran into serious financial and diplomatic complications, provoked not least by the reservations of the Russian, French and British governments; and although final agreements were included with the German consortium in 1902 and 1903, only a small proportion of the project had been completed by 1908, the year of the Young Turk Revolution, which put an effective end to the Hamidian regime.⁶⁶ The details of these financial and diplomatic complications will not be examined here; rather, attention will be focused on the implications of the railway project for Ottoman policy towards Iraq.

From the start, Abdülhamid appears to have foreseen that the railway could open the way to substantial irrigation projects in Iraq. He discussed his ideas with the Kaiser in 1899, but in the event, German financiers proved reluctant to commit themselves.⁶⁷

The first practical demonstration of interest came from a British engineer, Sir William Willcocks, who visited southern Iraq in the winter of 1904-1905, examining the districts between the Tigris and the Euphrates in the vicinity of Baghdad, with a view to ascertaining what schemes of irrigation would be practicable.⁶⁸ After completing his studies, Willcocks published a pamphlet, *The Irrigation of Mesopotamia*, in April 1905. In June of that year, Willcocks visited Istanbul and asked the British Ambassador, Sir Nicolas O'Connor, whether he would draw the sultan's attention to the two particular schemes outlined in his pamphlet, by which a territory of some 640,000 acres between Baghdad and Fallujah would be restored to cultivation, saying that he hoped to be able to form a company in London for the purpose. But although O'Connor

"The time has come to give serious consideration to the construction of the Baghdad railway. In spite of the British who make every effort to hinder the application of our plans, the works must be started as soon as possible. Thanks to the Baghdad railway, the old European-Indian trade route is to become useful once again. If this railway is connected with Syria and Beirut, and Alexandria and Haifa, a new trade route would emerge. This railway will not only secure great benefit to our Empire from the economic point of view, but at the same time it will be very important from the military point of view as it will serve to strengthen our force in those parts." in *Siyasi Hatıratım*, p.94.

66 See Earle, *Baghdad Railway*, pp.67ff; Wolf, *Baghdad Railroad*, pp.32ff; Özyüksel, *Bağdat Demiryolları*, pp.134-35, 146-49, 152ff; for the text of 1903 agreement, see J.C. Hurewitz, *The Middle East and North Africa in World Politics*, I, Yale University Press, New Haven 1975, pp.495-506; see also *Düstur I*, vol.7, p.361: "Bagdad Demiryolu Mukavelenâmesi, 21 Receb 1317", and, p.953: "Bagdad Demiryolu İmtiyaz Mukavelenâmesi, 20 Şubat 1318"; for a discussion on the 1903 convention, see Earle, *Baghdad Railway*, pp.82ff; for the rest of the events up to 1908, see *Ibid.*, passim, and Wolf, *Baghdad Railroad*, pp.40ff, 48ff. After 1904, only a few hundred kilometers of line were constructed; the line was stopped in Bulgaria.

67 See *Siyasi Hatıratım*, p.94, and his conversation with the Kaiser, in Özyüksel, *Bağdat Demiryolları*, p.121.

68 See FO 424/208, no.56, O'Connor to Lansdowne, no.406 conf., Therapia, 12 June 1905; and FO 424/210, no.4, O'Connor to Lansdowne, no.36, Constantinople, 23 January 1906; see also FO 195/2164, no.1035/81, 26 December 1904; for Sir William Willcocks, see Earle, *Baghdad Railway*, p.214 n.41, and p.205; the matter first mentioned in the British sources during the Baghdad railway debate in early 1903, see 424/205, no.40, Lascelles to Lansdowne, no.110, Berlin, 8 May 1903.

presented the general features of the two schemes to Abdülhamid, the latter warned that he would be prepared to consider them only after a company had been formed and its terms made known to him.⁶⁹ Willcocks went to London, but was unable to obtain sufficient British capital to carry out his schemes, and for a while the matter was dropped.⁷⁰ It may be suspected that even if Willcocks had obtained the necessary capital, Abdülhamid would not have given the concession to him or any other British company, given his long-standing suspicion of British ambitions in Iraq.⁷¹ Nonetheless, no foreign alternative to Willcocks' proposal presented itself, and the Porte decided around 1906 to take the initiative into its own hands, sending a French engineer, M. Cuny, to examine the possibility of damming the Euphrates at Hindiya and also to find out whether the Euphrates could be made navigable.⁷²

At the beginning of 1907, another French Engineer, M. Cugnin, was brought in to work out the Hindiya irrigation scheme. It appears that the new *vali*, Ebubekir Hâzım Bey, had also received instructions on this project, for soon after his arrival he called a meeting of the local committee that had been reporting on it,⁷³ and later, in March 1907, he visited Hindiya, where he inspected the site of the proposed barrage.⁷⁴ The details of the work at the Hindiya barrage are not known, but British

69 Details of the conversation between Abdülhamid and O'Conor on the subject is in FO 424/208, no. 56, dated 12 June 1905. The proposal given to the Sultan is in Ibid. inclosure in no.56, "Brief precis of Sir W. M. Willcocks' report on the irrigation of Mesopotamia." Upon the request of the sultan, a brief summary of these proposals in Turkish was presented to the Palace, see Ibid. enclosure 2 in no. 56, "Memorandum Laid before the Sultan on Friday, June 9", and subsequently translated into Turkish and forwarded to the Palace. For Willcocks' proceedings afterwards, see 424/208, no.73, O'Conor to Lansdowne, no. 543, Therapia, 7 August 1905.

70 FO 424/210, inclosure in no.4, "Memorandum on Sir W. Willcocks' Projects in Southern Mesopotamia", by Mark Sykes.

71 He had become convinced over the years that to give a concession to the British in Mesopotamia, whether it was a railway or irrigation project, meant, in the long run, giving the title-deed of Iraq to Britain. See, for example, his remark on a British-backed railway proposal (İskenderun-Aleppo-Baghdad) in 1903: "...İngilizlere burayı inşa ettirmek, Dicle-Firat vadisini onlara bırakmak demektir." in *Siyasî Hatıratım*, p. 161; ironically, Willcocks concluded one of his pamphlets on the issue as follows: "...It may surely be permitted us to contemplate the dawn of a new area of peace and prosperity in this afflicted land. Thousands and tens of thousands of industrious labourers from British India, and possibly from Egypt, will soon be flocking to the Delta of the Tigris...." in *The Restoration of the Ancient Irrigation Works on the Tigris or the Re-Creation of Chaldea*, Cairo 1903, p.31.

72 The government borrowed 100.000 liras from the Ottoman Bank for this initiative. See the memorandum by Grand Vizier Rifat Pasha, dated 13 Ramazan 1324-17 Teşrin-i evvel 1322, enclosed with İrade-Dahiliye, no.12, 11 Şevval 1324; at about the same time, in January 1906, Willcocks once again resumed his activities and was willing to obtain a concession from the Privy Purse. See FO 424/210, enclosure in no.4, "Memorandum on Sir W. Willcocks' Projects in Southern Mesopotamia", by Mark Sykes.

73 FO 195/2242, Political Diary of the Baghdad Residency for the week ending 25th February 1907. In February, M. Cugnin was in the area to make soundings, in accordance with orders received from Istanbul.

74 FO 195/2242, Political Diary of the Baghdad Residency for the week ending 19th March 1907.

consular reports show that M. Cugnin was dismissed by the Porte in October 1907.⁷⁵ It appears, however, that the work did not stop, but was carried on by Ottoman engineers.⁷⁶

A further issue related to the Baghdad railway was petroleum. The Ottoman government had realized the importance of petroleum in Iraq as early as the 1880s, when, at the suggestion of Agob Pasha, the Treasurer of the Privy Purse, Abdülhamid had issued two decrees, placing the oil properties of Mosul and Baghdad in the possession of the Privy Purse.⁷⁷ Around 1893-94, Calouste Sarkis Gulbenkian, an Armenian petroleum engineer, was commissioned by the Privy Purse to prepare a comprehensive report on the oil prospects of Mesopotamia.⁷⁸ From an international point of view, this had been a delicate issue since 1888, when the Anatolian railway concession was granted, because the concessionnaires had obtained from the Ottoman government a promise of preferential treatment with regard to mining rights. In the end, these rights were confirmed in the Baghdad Railway Convention of 1903, which permitted the continuation of the railway, line from Konya to the Persian Gulf, and included specific mineral and oil exploitation rights, applicable to a twenty-kilometre strip on either side of the proposed line.⁷⁹ Accordingly, in July 1904, the Anatolian Railway Company signed a contract with the Privy Purse authorities, giving the company a one year option to undertake preliminary soundings for oil in the Mosul and Baghdad *vilayets*, on the understanding that the petroleum concession would be determined according to the results of this preliminary investigation. In the event, however, the Germans exceeded the one-year time limit without any reasonable explanation, and negotiations on a petroleum concession remained deadlocked until the

75 FO 424/213, no.165, O'Connor to Grey, no.746 confidential, Pera, 5 December 1907; FO 424/214, enclosure 1 in no.28, Ramsay to O'Connor, no.133 strictly confidential, Baghdad, 3 December 1907. Also includes a "Note by M.Cugnin on the Suklawiya Canal" in French; the official reason was that there might be delay in carrying out the project. See FO 424/214, enclosure in no.31, extract from confidential memorandum no.12 by Consul-General Newmarch.

76 See the article "Irrigation" by Suleiman Sirri, in *Modern Turkey* (ed. E.G. Mears), New York 1924, pp. 265-79. Süleyman Sirri Bey himself was in charge of the project; after the Young Turk Revolution, however, the project was conceded to Willcocks. For the rest of the story, see FO 424/214, no. 100, Barclay to Grey, no.141, Pera, 25 March 1908; FO 424/216, no.138, Lowther to Grey, no.583, Therapia, 17 September 1908; FO 424/213, inclosure in no.174, Memorandum by Consul-General Ramsay, no.11 Confidential, dated 25 November 1907.

77 See Marian Kent, *Oil and Empire: British Policy and Mesopotamian Oil 1900-1920*, Macmillan, London 1976 and Stephen H. Longrigg, *Oil in the Middle East: its Discovery and Development*, 3rd ed., OUP, London 1968; for the texts of the decrees, see Şensözen, *Abdülhamid'in Emlâkı*; see also Uriel Dann, "Report on the Petroliferous Districts of Mesopotamia (1905)- An Annotated Document," *Asian and African Studies*, 24 (November 1990), 283-292; Captain F.R. Maunsell, "The Mesopotamian Petroleum Field", *The Geographical Journal*, 9 (1897), 528-532.

78 See, Ralph Hewins, *Mr Five Per Cent: the Biography of Calouste Gulbenkian*, Hutchison, London 1957, pp.x, xvi, 29.

79 Marian Kent, *Oil and Empire*, p.16; cf. Hurewitz, *Middle East and North Africa*, p.501: article 22.

Young Turk Revolution.⁸⁰ It should be added that from 1904 onwards, other bidders, including British entrepreneurs, made approaches to the Ottoman government for Iraqi petroleum concessions, but with no positive result.⁸¹

The sultan had also begun to manifest a new interest in the question of improving navigation on the Tigris and the Euphrates. In 1898, he had broached the topic to the German Kaiser and hinted at his interest in obtaining German finance, but this and subsequent approaches to Berlin brought no positive result.⁸² For unclear reasons, the matter was dropped for a long while. At last, in early 1904, a new administration, the Hamidiye Navigation Company, was formed under the Privy Purse, and all property and vessels of the Oman-Ottoman Administration were transferred to the new company. There were four steamers with two barges at the time of the takeover. Two new steamers, built in Scotland, were added in 1905, together with four new barges.⁸³

In the meantime, the sensitive issue of land tenure in Iraq had also come to the fore. In April 1902, a memorandum was sent to the Council of State by the Ministry of Finance, warning that the problems in the region concerning land tenure, and therefore taxation, were coming to a head and a radical solution was needed. After nearly two years, having examined the related documents, the Reform Legislation Section of the Council of State backed the arguments put by the Ministry, and reached the conclusion that a special commission should be formed for this purpose.⁸⁴ Although Grand Vizier Ferid Pasha presented this proposal for the sultan's approval with an encouraging introduction, saying that "the apportionment and cultivation of the land in Iraq takes place in a variety of ways, and it is not right to leave the lands of Iraq, which have the capacity to increase the present financial strength of the state, in such a situation....",⁸⁵ Abdülhamid does not appear to have given his consent for this, at least in the short term.

80 For the articles of the contract, see Kent, *Oil and Empire*, pp.16-17. for the developments after 1904, *Ibid.*, pp.18-20, and appendix. After the Young Turk Revolution, all properties of the Privy Purse, together with the petroleum fields, were transferred to the Ministry of Finance, to which all claims had to be re-submitted.

81 For details, see *Ibid.*, and Longrigg, *Oil in the Middle East*.

82 In their conversation with the Kaiser in late 1898, beside the extension of the railway to Mesopotamia, Abdülhamid proposed another project to him concerning Iraq: to organise and improve the navigation on the Tigris and the Euphrates, with the help of German finance. For details, see Özyüksel, *Bağdat Demiryolları*, pp.109-111.

83 J. G. Lorimer, *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman, And Central Arabia*, Superintendent Government Printing, Calcutta 1908-1915, I-1B, 1540. For many years the Ottoman commercial steamers in Iraq had been run by the Oman-Ottoman Administration, which was a branch of the Ottoman Ministry of the Navy. The property of the Administration was transferred to the Privy Purse, in consideration of a payment of 9,500 lira; cf. BOA, Y.A.Res. 147/106 (5), 7 Mayıs 1323. For the Privy Purse in Iraq, see Lorimer, *Gazetteer*, II A, 861-68.

84 BOA, Y.A.Res. 126/26, enclosure 2, "Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi tezkeresi, no. 425", dated 2 Safer 1322-5 Nisan 1320. For the commission, they proposed Yanko Efendi and Nazif Beyefendi, members of the Council of State, and Zuheyrzâde Ahmed Pasha, a member of the Council of State and a notable of Basra, and Hüsnü Efendi, *Mahkeme-i Teftiş-i Evkaf Müsteşarı*, and Aram Efendi, *Ziraat Heyet-i Fenniyesi Reisi*, and Şevket Pasha, a former Chief Secretary of the Baghdad *vilayet*.

85 BOA, Y.A.Res. 126/26, enclosure 1, signed Sadrazam Ferid, dated 17 Rebiülevvel 1322-20 Mayıs 1320.

V

The year 1905 proved to be a watershed, marking the point at which Abdülhamid's regime finally set out to consider, as well as implement a project of general reform in the Iraqi *vilayets*. This change of attitude was prompted in the first instance by concern at the state of the 6th Army, a concern heightened by a growing number of serious security problems in and around Iraq. These problems included serious tribal outbreaks in the *vilayets* of Basra and Mosul; troubles between Ibn Saud and Ibn Rashid in Najd; the eruption of a major border conflict with Iran; the possibility that growing political conflicts within Iran might lead to difficulties with Iraq's substantial Shi'i population; and fears of British aggression in the Gulf.

At the beginning of 1905, Abdülhamid despatched a commission of investigation, under Major-General Veli Pasha, to Iraq. The commission's report has not been traced, though it is known that it was closely examined at the Porte.⁸⁶ What is certain is that from this time onwards the central government grew more active in the region. The appointment in October 1905 of a new *vali* to Baghdad, Mecid Efendi,⁸⁷ was followed by measures concerning the 6th Army.

In March 1906, Abdülhamid appointed another commission, under Major-General Veli Pasha, to enquire into the conflict, which had broken out between Süleyman Şevki Pasha, the Commander of the 6th Army, and Muhlis Pasha, the *vali* and commander of Basra, over the implementation of policies towards the tribes of Amarah and Muntafiq, and also to enquire into the current state of the 6th Army. The commission left Istanbul in April 1906,⁸⁸ and evidently returned a damning initial report. Orders followed to the effect that the 6th Army should be brought to the level of perfection of the other armies (*diğer ordular gibi bir hâl-i mükemmele*),⁸⁹ and that salaries and allowances due to the soldiers and the officers of the 6th Army should be paid on

86 The commission reported back to the Palace in May 1905. Abdülhamid sent their report to the grand vizier, Ferid Pasha, and asked for the establishment of a new commission, under the Minister of the Interior, to study the report. Afterwards, the conclusion reached by this later commission was to be discussed in the Council of Ministers. See BOA, İrade-Hususi, no.64, 25 Rebiyülevvel 1323-17 Mayıs 1321; the three members of the commission were Major-General Veli Pasha, the Sultan's aide-de-camp, Fehmi Bey, deputy chairman of the Office of the Domestic Press (*matbuat-ı dahiliye müdür muavinlerinden*), and Colonel Mustafa Bey of the General Staff.

87 See BOA, İrade-Hususi, no.65, 23 Şaban 1323. It was reported, for example, towards the end of July 1906 by the British Consul-General at Baghdad that some of the results of the labours of the special commission under the vali were now becoming known. FO 195/2214, Diary to Government of India for the week ending 30th July 1906. Cf. diary dated 7th May 1906.

88 BOA, İrade-Hususi, no.105, 29 Muharrem 1324, and *Ibid.*, no.51, 10 Safer 1324. The members were Major-General Veli Pasha, Colonel Mehmed Tevfik Bey, and Adjutant Major (*Kolağası*) Süleyman Fethi Efendi of the General Staff.

89 BOA, İrade-Hususi, no.18, 4 Cemaziyevvel 1324.

time.⁹⁰ Before long, a re-shuffle took place among the staff of the 6th Army, some of whom were compulsorily retired and replaced.⁹¹ Other steps followed. It was reported in July 1906 that a commission from Istanbul to inquire into the state of the tribes along the Tigris was expected at Baghdad⁹² and that another commission was expected to examine the accounts of the 6th Army. Material improvements in the 6th Army continued: an important amount of munitions was sent to Baghdad from Mosul.⁹³

Most important of all, in July 1906, Pertev Pasha, a young, German-educated officer, was sent to Baghdad.⁹⁴ As the British Military Attache, Colonel Surtees, reported:⁹⁵

Pertev Pasha... has been sent to Baghdad, nominally as Chief of the Staff of the Marshal Suleiman Pasha, but, in reality, with full powers to reorganise the VIth Army corps, which for a long time has been in a lamentable condition of disorganisation- all the more unfortunate from a Turkish point of view, as this Corps should be an important factor in dealing with the rebellion in the Nejd, as well as with possible developments on the Persian frontier and in the Kuwait district. Pertev Pasha, it is understood, has received instructions to form, as soon as he has reorganised the VIth Army Corps, a flying column at Bussorah, fully equipped with the *material* necessary to a desert campaign, and with it to penetrate into the Nejd and the adjacent country, which is peopled by tribes who have never yet really submitted to Turkish authority. Pertev Pasha... has received instructions to reorganise the troops at Baghdad and at Bussorah, but the principal object of his mission is to create some sort of order amongst the tribes, soldiers, and officials, who all join in pillaging Arabs in the country between Baghdad and Bussorah.

It appears from the British consular reports that Pertev Pasha was very active. It was reported in December 1906 that twenty four officers had come to Baghdad from the 4th Army at Erzincan for the purpose of teaching the Mauser drill to the troops of the Baghdad command.⁹⁶ As part of Pertev Pasha's mission to the region, another

90 BOA, İrade-Hususi, no.81, 27 Rebiyülâhir 1324.

91 See FO 195/2214, Diary to Government of India for the week ending 30th July 1906; FO 195/2214, no. 564/53, Ramsay to O'Conor, Baghdad, 25 June 1906, gives full list of the names of those who were put on the pension list and officers who were appointed to the latter's posts; FO 195/2214, no. 564/53, Ramsay to O'Conor, Baghdad, 25 June 1906. Cf. Dağistanlı, *Muhammed Fazıl Paşa*, pp.67-68.

92 FO 195/2214, Diary to Government of India for the week ending 30th July 1906.

93 Ibid.

94 For Pertev Pasha [Demirhan], see İbrahim Alaettin Gövsa, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, Yenigün, İstanbul n.d., pp.308-309. Before coming to Baghdad, he was Military Attache with the Japanese Army during the Russo-Japanese War. Cf. FO 195/2176, from Military Attache, Colonel Maunsell, to O'Conor, no.49, Therapia, 8 August 1904.

95 FO 424/210, inclosure 2 in no.71, Memorandum respecting Affairs in the Yemen and Nejd, by Colonel Surtees [Military Attache], dated Constantinople, August 9, 1906.

96 FO 195/2215, Political Diary of the Baghdad Residency for the week ending 10th December 1906.

attempt was made in Mosul to register the population in proper. Yet, as was expected, riots soon broke out and this came to nothing.⁹⁷ In 1907, he made long inspection tours throughout the three *vilayets*.⁹⁸

Before long, however, it became apparent that a purely military reform would not suffice. In August 1906, in response to a request from the War Ministry, Süleyman Şevki Pasha, the Commander of the 6th Army, submitted a report on the measures required to bring the forces under his command to "an active state."⁹⁹ Süleyman Pasha put the blame for current inadequacies squarely on the civil authorities, who, being mostly incapable and corrupt, were obstructing the Army's ability to function properly. The immediate problems were, first, that the military authorities could not recruit sufficient conscripts from the three *vilayets*; second, that because of continuous tribal uprisings, troops had to be diverted to southern Iraq; and third, that the Army lacked the funds to pay regular salaries, and even to feed its soldiers. The root cause of these problems, he argued, was the incompetence and corruption of the administrative and financial officials of the three *vilayets*, and in particular their serious abuses in the field of tax-collection and their practice of farming out substantial state lands to the chiefs of the tribes, who consequently gained influence and power. He also warned that almost all tribes in the Mosul region were armed with illegal (*mem-nu*) modern weapons, and that this encouraged them to cause trouble in the region. He proposed that a Reform Committee (*heyet-i islâhiye*) be sent to Iraq, and be given four tasks. It should investigate the administrative and financial officials, and remove the incapable and corrupt ones; it should reorganise the system of tax-collection; it should work to settle the tribes, and therefore improve agricultural and social conditions; and it should disarm the tribes, and thereby protect the inhabitants from their aggression. As a result of these measures, once conscription had been improved, the population had been registered, the army's supply needs had been met, and tax-farming had been placed on a proper footing, the 6th Army could be brought to an active state (*hâl-i faaliyet*).¹⁰⁰

Süleyman Pasha's report was at once challenged by the Minister of the Interior, Memduh Pasha, who questioned whether the entire blame for the state of the 6th Army could be placed on the civil and financial authorities of the three *vilayets*. He

97 FO 424/210, inclosure in no.126, Political Diary of the Baghdad Residency for the week ending October 29, 1906. See also FO 195/2215, p.258, para. 133&138.

98 See Dağistanlı, *Muhammed Fazıl Paşa*, p.217.

99 BOA, İrade-Dahiliye, no.12, 11 Şevval 1324, enclosing the *tezker*e of Serasker Rıza Paşa. After having received the last instruction of the sultan to the effect that the 6th Army should bring to an active state, the *serasker* had asked the commander of the 6th Army to give his opinion as to the measures to be taken.

100 BOA, İrade-Dahiliye, no.12, 11 Şevval 1324, enclosing the *tezker*e of the commander of the 6th Army, dated 30 Temmuz 1322.

noted that a recent investigation by the *vali* of Baghdad had uncovered serious misconduct and irregularities within the 6th Army itself. The Minister did not deny the need for measures of reform, and in particular, for the suppression of tribal disturbances, but he questioned whether there was any point in sending a commission to the region. After all, several such commissions had been sent to Iraq over the years, at considerable expense, and their collected reports contained ample information upon which to base a policy decision.¹⁰¹

Memduh Pasha's objections were endorsed by Grand Vizier Ferid Pasha, who advised Abdülhamid to appoint a four-man commission at the Porte to re-examine all previous proposals for reform in Iraq. Ferid Pasha particularly stressed the damage sustained by the central treasury as a result of the inadequacies of tax-collection and the disorganisation of agriculture in Iraq; he also suggested that the commission examine the personnel records of all civil and financial officials employed in the three Iraqi *vilayets*.¹⁰² After a month's consideration, Abdülhamid endorsed these proposals.¹⁰³ A commission was set up under Hacı Akif Pasha, the official with overall responsibility for military supplies (*Teçhizat-ı Askeriye Nâzırı*); the other members were Zühdü Pasha, a former vali of Mosul, Rifat Bey, a former *defterdar* of Baghdad, and Sayyid Talib Pasha, the son of the Naqib of Basra. After five months of deliberations, the commission reported in May 1907.¹⁰⁴

The commission's report imparted an important revelation, which may help to explain the government's revived interest in Iraqi reform. It stated explicitly that the revenues of the Iraqi *vilayets* were in serious decline. It blamed this in part upon failure to control the Tigris and the Euphrates, which exposed the agriculture of the region to periodic drought and to periodic flooding. In Baghdad, floods occurred every two or three years, destroying valuable agricultural land and property; in the Basra *vilayet*, too, considerable damage had been caused in recent years by the flooding of the Tigris. The commission urged the government to construct dams and irrigation works, as the essential foundation for the steady development of Iraq's considerable agricultural resources.

101 BOA, İrade-Dahiliye, no.12, 11 Şevval 1324, enclosing the *tezkere* of the Ministry of the Interior, dated 22 Şaban 1324-27 Eylül 1322. He therefore proposed that, instead of sending another commission to the region, all available documents and reports produced by the previous reform commissions and civil and military officials should be brought together, examined and then studied. Only then, the proper measures could be taken and implemented, in accordance with the result of this re-examination; among the previous commissions, he mentioned the Veli Pasha commission as the last one.

102 BOA, İrade-Dahiliye, no.12, 11 Şevval 1324, enclosing the *tezkere* of Sadrazam Rifat Pasha, dated 13 Ramazan 1324-17 Teşrin-i evvel 1322.

103 Ibid., the minute on the Grand Vizier's *tezkere*, dated 11 Şevval 1324-14 Teşrin-i sani 1322.

104 All relevant documents are found in BOA, Y.A.Res. 147/106, 26 Cemaziyelevvel 1325-24 Haziran 1323.

The commission was also highly critical of the existing methods of tax-collection in Iraq, which pre-dated the Tanzimat era. The present system of tax-farming gave no incentive to agricultural improvement, since short-term contracts discouraged fallowing and investment in drainage. Taxes upon livestock were another problem. Although stock-breeding in Iraq was a major activity, the tribes were adept at hiding their flocks from the tax-collectors.¹⁰⁵

The commission expressed forthright opinions on the subject of the state lands. It noted that official records identified 1,248 parcels of such land, covering an area of 11,275,100 *dönüms*, in the three Iraqi *vilayets* and that the bulk of these lands were leased out under the supervision of local officials of the Finance Ministry. The commission raised three objections to this system: it produced poor returns to the treasury; it was wide open to corruption and abuse; and the leasees had no incentive to improve their lands. The solution was to sell the state lands to the public. With security of tenure, the new owners would develop their lands, bringing prosperity and order to Iraq. The tribes, which currently migrated from one temporary lease to another, would be permanently settled. The treasury, too, would gain. It would obtain millions of liras from the sales, and in the longer term, as agriculture prospered, tax revenues would rise "tenfold".¹⁰⁶

The commission paid particular attention to the tribal issue, distinguishing between settled tribes who lived in huts and practised farming and stock-breeding; and unsettled tribes who lived by the sheep and camel trade and by looting. The latter were usually at war with each other, and special measures should be taken against this tribal fighting, which was destroying the population, agriculture, trade and infrastructure of Iraq. Specifically, special commissions, whose members were accustomed to the region, should be appointed to deal with tribes, in particular the chiefs; refractory tribes should have their rights to land withdrawn, at least for a while; efforts should be made to educate the children of the tribes; and lands or leases should be distributed. The report also mentioned the need for general registration of the population of Iraq.

The report recommended that the government should establish a reform commission, composed of persons who were capable, trustful, and had local knowledge, to visit Iraq and to prepare a report on a reform policy:¹⁰⁷

If God wills, this time, under the successful auspices of His Imperial Majesty, through an initiative of the utmost seriousness and activity, a way of benefiting from the sources of wealth which Iraq's land bears is to be taken. For it is clear that His Imperial Majesty will not tolerate, but will surely remedy, the afore-explained decline of Iraq, which produced, as history proves, one hundred

105 See *Ibid.*, 147/106 (5), 7 Rebiyülâhir 1325-7 Mayıs 1323.

106 *Ibid.*

107 *Ibid.*

million gold liras' revenue annually in ages when continents now accounted among the world's most developed regions were as yet unknown and undiscovered, and which, with its numerous fine arts, was an example of skill and civilisation to the whole world. It is true that an enormous region, which has been subjected over long ages to various disasters, and finally come to this condition, will not be brought to the level of prosperous civilised countries all at once. It is not, however, wise to leave it in its present state, which allows the increase and extension of the scope of an illegitimate way of life. To bring about the desired effect, it is enough only to secure the relation between government and country, and to apply a system of administration in which both of them, with one heart and one goal may work for the prosperity of the region. For there can be no greater proof that mankind cannot be turned away from a law of nature such as self-interest, than the fact that almost all the people of a country, which was once the birthplace of the Hanafî sect, have been converted to Shi'ism through the material seductions of the Iranians and the English. Therefore, since preaching and exhortation will scarcely suffice to save the order of the country from its chronic internal sickness, it is above all essential to pay attention to the population's material interests, and this depends upon securing benefits by stopping damage [caused by] the Iraqî rivers, and upon giving the population a right to exploit the land.

The commission went on to give a list of its preferences in this respect. First and foremost, the works at the Hindiya barrage should be continued without any interruption.¹⁰⁸ Secondly, the state lands in Iraq should be divided into three classes, and transferred (*tefviz ve ihalât*) to the public. The first class, comprising irrigated lands should be sold by auction. With the money thus obtained, the second class of lands should be irrigated, and sold off at appropriate prices (*bedelât-ı lâyike ve münâsibe*). The third class of land should be given to the people without charge, on the condition that they themselves should build irrigation canals. As a rule, nobody should be allowed to possess more than 5,000 *dönüms* of land. The commission's third preference was for the removal of the 6th Army's headquarters to Suleymaniya, since the sancaks of Kirkuk and Sulaymaniya were the most troubled areas in Iraq.¹⁰⁹ The fourth preference was that the reform in Iraq should be carried out through a single and powerful committee, in order to avoid the problems arising from the existence of three separate *vilayets*.¹¹⁰ Speed was of the essence, given Iraq's increasing international importance:

In short, apart from the evident foreign deceptions and influences, it has seemed essential that the state manifest some sign of concern and activity in the Iraq region, which is exposed to several [European] powers' rivalry on account of the Baghdad railway, before [those powers] commence action on their own behalf.

108 Ibid.

109 Ibid. They added: "...hiçbir vakit kuvve-i askeriye ile mülkiye beynindeki münasebetin esaslı bir surette devam edememiş olduğuna kanaat hasıl olmuş.."

110 Ibid.

The fifth preference stressed the fact that agricultural reform also depended on proper navigation on the Tigris and the Euphrates, an increase in the number of transport vessels, settlement of the tribes, and a forestry and a mining policy. Finally, the commission proposed that examination of personnel records (*memurların terâcim-i ahvâlî*) be left to the proposed commission. The report concluded:¹¹¹

Although it may be apprehended that in the course of this reform, a small decline may occur in the present revenues, and the treasury may assume extra expenses for the reform commission, yet, in the event that the proposed thorough reform and new development are actively and materially brought to realisation, a multiple increase in the general revenues of Iraq will be achieved within a very small period of time. Indeed, the additional expenses for the sake of reform in Iraq, which cause anxiety, are the sole means of accomplishing and completing numerous administrative and political benefits, and important material, religious and sectarian virtues.

The Council of Ministers gave broad approval to the commission's report, and endorsed most of its specific recommendations, the only major exceptions being the priority accorded to the Hindiya barrage and the transfer of the 6th Army's headquarters to Sulaymaniyah, for financial reasons.¹¹² As candidates for the proposed reform commission, the Council of Ministers nominated Mustafa Nâzım Pasha, a former *vali* of Mosul, Kemal Efendi, a former *Defterdar* of Aydın, Avni Efendi, a former *naib* of Manastir, and General Pertev Pasha, the chief of staff of the 6th Army.¹¹³

These proposals of the Council of Ministers, dated July 1907, were fully approved by the sultan, and, accordingly, a reform commission chaired by Mustafa Nâzım Pasha made its way to Iraq in September 1907.¹¹⁴ The reform commission's instructions were more or less identical with those proposed by Akif Pasha's commission, and it was given extensive authority over the local administration, including all the civil, financial, and gendarme affairs in the three *vilayets*. In each *vilayet* centre, a consultative committee was to be formed from the local civil and military officials, and

111 Ibid.

112 BOA, Y.A.Res. 147/106 (2), 26 Cemazıyelevvel 1325-24 Haziran 1323. The Council of Ministers in its comment on the commission's report also gave preference to the local people and backed the idea put forward by the commission to the effect that first and foremost the well-being of the inhabitants of the region should be concerned with: "for the purpose of strengthening the bonds of loyalty and submission, and of attracting the peoples' hearts and minds, the first point which must be taken into consideration is especially to secure the benefit of the population. This depends upon ending the damage caused by the rivers which flow through Iraq and placing them in useful condition and upon giving the people the right to exploit the state lands."

113 Ibid. For Mustafa Nâzım Pasha (1862-1909), see Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, Mars Matbaası, Ankara 1969-1971, II, 1054-56.

114 See FO 424/213, no.110, O'Connor to Grey, no.617, *Therapia*, September 25, 1907. See also FO 424/213, inclosure in no.174, "Memorandum by Consul-General Ramsay", no.11 Confidential, dated 25 November 1907.

notables. The valis and all civil officials of the three *vilayets* were to be under the commission's authority in all matters, including finance, public works, land and agriculture, though in case of a conflict, they had a right to consult the Porte.¹¹⁵

Soon after the reform commission's arrival in Baghdad, the British Consul-General, Major Ramsay, called on Nâzım Pasha, and reported their conversation as follows:¹¹⁶

When I called on Nazim Pasha, I told him that I had served for some years in a tribal country, and had also seen something of a country which had been changed from a desert to a rich province by means of irrigation. I offered to give him, or obtain for him, any information in my power. He asked many intelligent questions about the Indian frontier system of Government, the method of administering the country with the help of the tribal leaders, and the system of taking revenue, and seemed much interested in the answers I gave. I said that he could easily go to India and see things for himself, and that I was sure that the Government of India would be glad to assist him. He said that he could not do so without sanction from Constantinople, and that he would think about asking for this. He may be really thinking of this, as he has mentioned during the conversations in subsequent meetings of the Commission. He does not seem to be inclined to do anything in a hurry, and is first giving his intention to the measures required to increase the security in the country. One of the chief aims of the Commission is, I understand, to sell the Government lands and induce private individuals to improve them, but this he finds he cannot do unless he can assure would-be buyers that they can safely visit and cultivate the lands they buy; this, I think, is the chief reason why he lays so much stress on pacifying the country. When he returned my call, the only point of Indian administration to which he referred was the maintenance of law and order.

In practice, however, the reform commission soon ran into difficulties. A fresh outbreak of tribal disturbances in Basra took up much of the commission's time and energy, and diverted its attention from the larger issues of reform. Nâzım Pasha soon clashed with the *vali* of Baghdad, Hâzım Bey, over the demarcation of their respective authorities, leading to the *vali*'s resignation in May 1908.¹¹⁷ Nâzım Pasha succeeded him, combining the tasks of *vali* and reform commissioner until the Young Turk Revolution two months later.

115 For full details, see BOA, YA.Res. 147/106 (6), "Hitta-i Irakiye'ce İcra Olunacak İslâhât ve İmârâta Me'mur Heyet'in Vezâifini Mübeyyin Talimât Lâyihasıdır", dated 7 Rebiyülâhîr 1325-7 Mayıs 1323.

116 FO 424/213, enclosure in no.174, "Memorandum by Consul-General Ramsay", no.11 confidential, dated 25 November 1907. Ramsay added that "the Commission has been reinforced by the addition of a number of local members, and these seem to be fairly well chosen. Most people seem convinced that the Commission has no authority to sell Government lands to foreigners. To ascertain the views of the Commission on this subject a British merchant here is going to ask whether he can buy any of the State land."

117 See, for example, BOA, Y.A.Res. 156/83, dated 23 Rebiyülâhîr 1326-11 Mayıs 1324: "Hitta-i Irakiye Müfettişi Nâzım Paşa ile Bağdad Valisi Hâzım Bey arasındaki sürtüşmenin izale edilmesi ve bu muntıkadaki islahâtın elbirliğiyle icrâ edilmesine dâir mazbata."

VI

Ottoman officials, whether at the centre or in the Iraqi provinces, had reached a broad consensus with regard to the question of reform in Iraq. The *vilayets* of Baghdad and Basra, it was agreed, had considerable potential for agricultural development. The key to unlocking this potential lay partly in irrigation and marshland drainage, partly in better river and rail communications, and partly, and most importantly, in the settlement of the tribal population, who should be encouraged to become peaceful cultivators. The process of settlement, it was further agreed, was in part a question of stronger administrative and military control, and in part a question of continuing the policy, initiated in the 1870s, of releasing state lands to the local population. More controversially, some officials argued that the success of these reform and development proposals would be enhanced by a fundamental administrative re-structuring, with much greater powers devolved to *valis*, and with the whole of Iraq established as a single *vilayet*.

Yet, for most of the period under study, except the last decade, the sultan and his government failed to adopt these proposals. In the case of the ambitious plans for railway construction and irrigation, it may plausibly be suggested that the problem was finance: the sultan's government had no money of its own to spare for such projects, and with memories of the 1875 bankruptcy still fresh, it was unwilling to resort to large-scale foreign loans. It also seems likely that political considerations frustrated the proposals to give *valis* powers over local garrisons, or to unite the three Iraqi *vilayets*: Abdülhamid was firmly opposed to anything which might point in the direction of administrative decentralisation and provincial autonomy. However, it also seems probable that he had political objections to a continuation of the earlier policy of distributing state lands. These objections, as he explicitly expressed them, turned on a fear that the distributed lands might end up in the hands of foreigners, and specifically, of Iranian or British subjects.

Not until about early 1900s onwards did Abdülhamid begin to change his policies in Iraq. This change appears to have been prompted partly by a concern at the serious decline in the revenues of the Iraqi *vilayets*, and partly by concern at the state of the 6th Army, a concern heightened by a growing number of serious security problems in and around Iraq. These problems included serious tribal outbreaks in the *vilayets* of Basra and Mosul; troubles between Ibn Rashid and Ibn Saud in Najd; the eruption of a major border conflict with Iran; the possibility that growing political conflicts within Iraq might lead to difficulties with Iraq's substantial Shi'i population; and fears of British aggression in the Gulf. All these appear to have led the central government to give serious attention to concrete projects for action, from railways to irrigation,

as well as to a project of general reform in the Iraqi *vilayets*. The new policy encompassed the following changes: from strict centralisation to a partial decentralisation in civil and financial administration, at least in the sense that he delegated substantial powers to the Reform Commission sent to Iraq in late 1907; from efforts to explore the natural sources and increase public revenues to attempts to improve the well-being of the inhabitants and gain their sympathy and confidence; and from a strict ban on the distribution of state lands to its encouragement.

ÖZET

II. Abdülhamid Döneminde (1878-1908) Irak'ta Reform Siyaseti

Bu makale Osmanlı merkezi hükümetinin II. Abdülhamid döneminde Irak vilayetlerinde karşılaştığı problemleri ve uyguladığı politikaları incelemektedir. Bu amaçla esas olarak Osmanlı ve İngiliz arşiv kaynaklarını kullanmakta, merkezde ve Irak'ta görevli Osmanlı yöneticilerinin hazırladıkları reform projelerini ve bunların uygulanmasındaki engelleri tartışmakta ve şu sorulara cevap aramaktadır: Merkez'in Irak'a bakışı nedir? Irak vilayetlerinin durumu ve problemleri nasıl algılanmaktadır? Temel amaçlar ve çözümler nelerdir? Ulaşılan sonuçlar ise şu şekilde özetlenebilir: Irak'ın diğer bölgelerle kıyaslandığında ortaya çıkan nisbi 'geri kalmışlığı' Osmanlı yöneticilerinin ilgisizliğinden ya da bilgisizliğinden kaynaklanmamaktadır. İster merkezde ister Irak'ta görevli olsunlar Osmanlı yöneticileri Irak'taki reform ihtiyacının ve kalkınma potansiyelinin farkındadırlar ve ne yapılması gerektiği konusunda mutabıktırlar. Bu amaçla Abdülhamid dönemi boyunca Irak vilayetlerinde bir dizi reform projesi uygulanmaya çalışılmıştır. Makale aynı zamanda bu reform projelerinin niçin başarısız kaldığı sorusuna da cevap aramaktadır.

Şehzâde Elçisi Safiyesultanzâde

İshâk Bey

Kemal Beydilli*

Ishak Bey, the "Prince Envoy" and "Descendant of Princess Safiye"

Ishak Bey -known as Sultan Selim III's "prince envoy" (şehzade elçisi) and descendant of Princess Safiye (Safiyesultanzâde)- is commonly confused with Ishak Efendi, an instructor at the Imperial School of Engineering. Ishak Bey, who led an adventurous life, lived long years outside the realm on account of his having aroused the enmity of Cezayirli Gazi Hasan Pasha, the admiral of the imperial fleet. Subsequently, under the patronage of Küçük Hüseyin Pasha, the admiral of the fleet, he served as interpreter in the fleet and acted as consultant to the pasha in political matters. In this role, his services were called upon in the negotiations for the withdrawal of the French from Egypt upon the arrival of the English fleet before Istanbul. In the present study, the author concentrates on revealing the nature of Ishak Bey's status as the "Prince envoy," documents his political activities and presents evidence for his certain identification, which eliminates the possibility of his having been Ishak Efendi, the engineering professor.

Maceracı kişiliği ile temayüz eden İshâk Bey, kardeşi İsmail ile birlikte III. Mustafa devrinde içoğlanlar arasında yer alıp Küçük Hüseyin Paşa gibi şehzade Selim'e (1761-1808) yakın olarak yetişti. Ailesi ve hanedana olan sihriyeti hakkında tam bilgiler mevcut olmamakla beraber, kendisinden kaynaklar "Safiyesultanzâde" olarak bahsetmekte ve günümüz tarihçileri tarafından yapılan çalışmalarda ise hiçbir bilimsel veriye dayanmadan Mühendishâne başhocası İshâk Efendi ile aynı şahıs olduğu ileri sürülmekte¹ veya açık kanıtlara rağmen bu karışıklığı giderecek kesin bir ayırımda bulunulmamaktadır.²

* Prof. Dr. Kemal Beydilli, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

1 bk. F. R. Unat, "Başhoca İshâk Efendi", *Belleten*, XXVIII (Ankara 1964), s. 89-107.

2 bk. Seyitdanlıoğlu, "Sultanzâde İshâk Bey ve Başhoca İshâk Efendi Aynı Kişi midirler", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, VI, 1-2 (Ankara 1989), s. 228; Ekmeleddin İhsanoğlu, *Başhoca İshâk Efendi, Türkiye'de Modern Bilimin Öncüsü*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1989, s. 1-5.

Kaynaklarda kendisinin *Safiyesultanzâde* olarak belirtilmesinden ötürü önce bu yönde bir inceleme yapılması cihetine gidilmiştir. İshâk Bey'in "*Şehzâde elçisi*" olarak Fransa'ya gönderilişi ve III. Selim'in şehzâdeliğinde Fransa kralı XVI. Louis ile olan yazışmaları üzerinde belgesel bir çalışma yapmış bulunan Uzunçarşılı, İshâk Bey'in ceddinin IV. Murad'ın kızı Safiye Sultan ile Hüseyin Paşa olduğuna dair bilgileri doğru kabul ederek yola çıkmış olmakla beraber, şeceresini tanzim ettiği bu ailenin ahfâdı arasında İshâk ve dolayısıyla kardeşi İsmail Bey isminde birisinin yer almadığını tespit etmiştir.⁵ Unat ise, bu duruma bir çözüm bulabilmek amacıyla, İshâk Bey'in III. Ahmed'in kızı Saliha Sultan ile Sarı Mustafa Paşa soyundan geldiğini ileri sürmekte, Fransız arşiv kaynaklarında şahıs isimlerinin yanlış yazılımları ihtimalinden hareketle "Saliha" isminin "Safiye" olarak kaydedilmiş olabileceğine dikkati çekmekte ve böylece İshâk Bey'in bu çiftin kızı olan Hatice Sultan'ın, Mehmet Bey adında biriyle evliliğinden doğmuş olmasını mümkün görmektedir. Mehmet Bey ise III. Ahmed'in bir diğer kızı olan Fatma Sultan ile Nevşehirli İbrahim Paşa'nın izdivacından dünyaya gelen yine Fatma isimli bir Sultan ile Mustafa Bey adında bir zâtın oğludur. Dolayısıyla Unat, İshâk Bey'i "Fatma Sultanzâde İshâk Bey" olarak takdim etmekte, ayrıca İshâk Bey'in hayat hikâyesini İshâk Hoca'nunki ile birleştirerek büyük bir yanlışlığa düşmektedir.⁴ İshâk Bey'in "*Safiyesultanzâde*"liği ile ilgili sağlam bir şecere oluşturulması istikametindeki bu zorlamalar, Safiye Sultan'ın IV. Murad'ın kızı olarak belirtilmiş olmasında yatmakta, tartışılmadan kabul gören bu bilgi dışına çıkılmadığından ve bir başka Safiye Sultan ve Safiyesultanzâdeler'in de olabileceği sorgulanmadığından sağlam bir şecere tanzimi ve kimlik tesbiti yapılamamış bulunmaktadır.

İshâk Bey'in ahfâdı, IV. Murad'ın değil II. Mustafa'nın 1696-1778 arasında yaşamış olan kızı Safiye Sultan'dır.⁵ "Kapıcıbaşı" olduğu ileri sürülen babasının adı Mehmet olup, devrinde ve annesinin sağlığında da "*Safiyesultanzâde*" olarak bilinmekte ve "vakt-i namaz" lakabıyla anılmaktaydı.⁶ Safiyesultanzâde Mehmet Efendi'nin önceleri Saray'da "Çukadarağa" olarak görev yaptığı ve 13 Recep 1171'de (23 Mart 1758) "Kapıcıbaşılık" ile çırağ edildiği istidlâl edilmekte⁷ ve 3 Şevval 1171'de (10 Haziran 1758) "ulûfeciyân-ı yesâr kâtibi"⁸ ve 8 Şevval 1176'da (22 Nisan 1763) yükselecek "ulûfeciyân-ı yemin kâtibi" olduğu anlaşılmaktadır.⁹

3 İ. H. Uzunçarşılı, "Selim III'ün veliaht iken Fransa Kralı Lui XV ile muhabereleleri", *Belleten*, II (Ankara 1938), s. 199-200.

4 Unat, "Başhoca İshâk Efendi", s. 102-103.

5 Hakkında bk. M. Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1980, s. 77-78.

6 bk. Şemdanîzâde Fındıklılı Süleyman, *Mür'it-tevârih* (nşr. Münir Aktepe), II-A, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1978, s. 17.

7 Yunus Irmak, *III. Mustafa Rûznâmesi* (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1991, s. 16.

8 Şemdanîzâde, a.e., II-A, s. 17.

9 Şemdanîzâde, a.e., II-A, s. 57.

Bununla beraber, aynı sıralarda IV. Murad'ın kızı Safiyesultanzâdeler'in de devlet hizmetinde yer aldıkları tesbit ve tefrik edilmektedir: Safiye Sultan'ın Hüseyin Paşa ile olan izdivacından doğan oğlu Mehmet Remzî Paşa'nın (ö. 1718) torunları olarak Abdi (ö. 1773), Mehmed Sadık (ö. 1780), Ahmed (ö. 1802), İsmail (ö. 1797) ve Mehmed Dâniş (ö. 1836) bilinmektedir.¹⁰ Bunlardan Mehmet Sadık "Hacegân"dan olup, Temmuz 1760'ta "Tarihçi" olarak vazife görmekteydi.¹¹ Mehmet Sadık, Şevval 1176 tevcihatında (22 Nisan 1763) İstanbul Baruthânesi Nâzırı olarak tayin edilmiştir.¹² Aynı yerde belirtilen Şevvâl tevcihatında "Sergi Kâtibi" olarak atanan Dâniş Efendi'nin de Mehmed Dâniş olduğu istidlâl edilmektedir.

İshâk Bey'in babası Mehmed Efendi'nin II. Mustafa'nın kızı Safiye Sultan'ın han-gizdivacından dünyaya geldiği, dolayısıyla babasının ismi kesin olarak tespit edilememiştir. Safiye Sultan, 1710-1723 yılları arasında Maktûlzâde olarak anılan Merzi-fonlu Kara Mustafa Paşa'nın oğlu Ali Paşa,¹³ 1726-1728 yılları arasında Mirzâ Meh-met Paşa¹⁴ ve 1740-1759 yılları arasında Ebubekir Paşa¹⁵ ile olmak üzere üç evlilik yapmıştır.¹⁶ Son evliliği yaşlılığında ve ikinci evliliği geçkinliğinde vaki olduğu nok-tasından hareketle Mehmet Efendi'nin Maktûlzâde Ali Paşa ile olan ilk evliliğinden doğmuş olduğunu kabul edebiliriz. Safiye Sultan'ın 1790'da ölen kızı Zahide Han-ım'ın, üçüncü kocası Ebubekir Paşa'nın oğlu Elhâc Süleyman Bey ile evlendiği bildi-rilmektedir.¹⁷ Bu durumda da bu kızının Mehmet Efendi ile öz kardeş olması gereke-cektir. Mehmet Efendi'nin İsmail ve İshâk isimlerinde iki oğlu olmuştur. Bunların da Saray'a alınarak yetiştirildikleri bilinmektedir. Nitekim İshâk Bey'in 1769'da "Peşkir-ağası" olduğu belirtilmektedir.¹⁸ Zahide Hanımsultan'ın Safiye Sultan'ın tek evladı olduğu ileri sürülmektedir.¹⁹ Bunun ölümüyle aile soyunun kesildiği ve "bunun üzeri-ne 1224 Recebi guresinde" (Ağustos 1809) aile vakıfları idaresinin Hamidiyye Vakfı mütevellisine bırakıldığına dair verilen bilgi,²⁰ Zahide Hanım'ın 1790'da (h. 1204) ölmüş olması ve vefatından yirmi hicri yıl sonra vakıfların idaresinin devredil-diği gerçeği karşısında, "bunun üzerine" ifadesinin isabetsizliği yanında, torunları İs-mail ve İshâk beylerin 1809'dan sonra aşağıda belirtileceği üzere herhangi bir şekilde ortadan kaybolmalarıyla ilgili bir tasarrufa işaret etmesi bakımından ayrıca önemlidir.

-
- 10 . Uzunçarşılı, "Selim III'ün veliiaht iken...", s. 199-200; Şamil Mutlu, *Yeniçeri Ocağının Kaldırılışı ve II. Mahmud'un Edirne Seyahati: Mehmet Dâniş Bey ve Eserleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fa-kültesi, İstanbul 1994, s. 9-11.
- 11 bk. BOA. *Cevdet Maliye*, nr. 1786: künyeli ve "Safiyesultanzâde" imzalı arzuhal.
- 12 bk. Şemdânizâde, a.e., II-A, s. 57.
- 13 Râşid Mehmet Efendi, *Râşid Tarihi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1282, III, 215, 319-320.
- 14 *Küçükçelebizâde Asum Tarihi (Raşid Zeyli)*, VI, 296-397.
- 15 Şemdânizâde, a.e., I, 98, 157.
- 16 Cengiz Orhonlu, "II. Mustafa", *IA*, VIII, 699. Burada Safiye Sultan'ın dört defa evli olarak gösterilmesi, Kara Mustafa [paşazâde] ve Maktûlzâde Ali'nin aynı şahıslar olması icab ettiğinden yanlıştır.
- 17 Uluçay, a.e., s. 78.
- 18 Salih Münir Paşa, "Louis XVI et le Sultan Selim III" *Extrait de la Revue d'Histoire diplomatique*, Paris 1912, s. 4 ve buradan naklen Unat, a.g.m., s. 100; Uzunçarşılı, a.g.m., s. 220.
- 19 Uluçay, a.e., s. 77-78.
- 20 Uluçay, a.e., s. 78, n. 1.

Bununla beraber, arşiv belgelerinden Zahide Hanımsultan'ın Ümmügülüm adında bir kızı olduğu anlaşılmaktadır.²¹ Öte yandan çağdaş bir kaynak olarak Câbi'nin III. Selim devri kayıtları içinde İshâk Bey'den "Safiyesultan üveyisi" olarak bahsetmesi ilgi çekici olmakla beraber,²² genelde duyduklarına yer veren müellifin bu hususta yanıldığını veya İshâk Bey'in o zamanlar halk arasında bu şekilde anıldığını kabul etmek zorundayız. Ancak Şemdânîzâde'nin henüz Safiye Sultan'ın hayatta olduğu bir dönemde babasını "Safiyesultanzâde" olarak tanımlaması Câbi'nin bu kaydını hükümsüz kılmaktadır. Aksi takdirde Mehmet Bey'in Safiye Sultan'ın birinci eşinden üvey oğlu olması icap edecektir. Sultanın bu kocasının daha önceki evliliğinden olması gereken Ahmed Bey isimli bir oğlu olduğu ve buna babasının ölümüyle (1723) Sayda eyaletinin mîrimîrânlık ile tevcih edildiği kaydedilmekle beraber,²³ Mehmed isminde başka bir oğlu olduğu belirtilmemektedir.

Fransa ve Avrupa'ya İlk Seyahati

İshâk Bey 1769'da Rus savaşına iştirak etmek amacıyla Moldovancı Ali Paşa kumandasındaki orduya katılmak üzere Saray'dan ayrılmış, 1770'te Hotin Muharebesi'nde yaralanarak tekrar İstanbul'a dönmüş ve iyileştikten sonra Cezayirli Hasan Paşa'nın idaresindeki donanmaya katılmıştır. İki sene kadar Hasan Paşa'nın hizmetinde kalmış, 1773'te hayatında önemli bir merhale teşkil edecek olan hadise; Baron de Tott ile tanışması gerçekleşmiştir. İshâk Bey'in Tott'un öğrencisi olduğu da ileri sürülmüştür.²⁴ Müteakip seneler içinde bir Rus subayı olan ve Yedikule'deki esaret hayatından henüz kurtulmuş bulunan Binbaşı Zorik ile tanışarak dostluk kurdu ve kendisine Rusya'ya dönebilmesi için borç vererek yardım etti. Bu subaya müslüman kıyafeti içinde Ayasofya'yı gezdirmesi Cezayirli Hasan Paşa'nın amansız tepkisine yol açmış ve İshâk Bey'in Hasan Paşa'nın elinden canını kurtarmak için yurt dışına gitme fikri böylece doğmuştur. İshâk önceleri dostu Zorik'in bulunduğu Rusya'ya kaçmayı düşünmekteydi.

1776'da Tott'a, o sıralarda Rusya'da generalliğe yükselmiş olan Zorik'i, alacağını da tahsil etmek üzere, ziyaret etmek istediğini açtı. Tott, kendisini bu düşüncesinden caydırmış ve Fransa'ya gitmesine öncülük etmiştir. Bunda İstanbul'daki Fransız elçisi olarak bulunan Saint-Priest'in Bâbiâli ile irtibatla Rum tercümanlara bağlı kalmaktan ve bunların Ruslar lehine yaptıkları tahrifat ve suistimalden kurtulmak üzere bir Türk gencinin lisan eğitiminden geçirilmesinin faydalı olabileceğine dair düşünceler taşımasının ve bu hususta hariciye nazır olan Vergennes'in de onayını almasının etkili olduğu anlaşılmaktadır. İshâk Bey, böyle bir seyahat ile ortalıktan

21 BOA. *Cevdet Maliye*, nr. 22624.

22 *Câbi Tarihi* (haz. Mehmet Ali Beyhan), (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1992, vr. 6^b, 14^b.

23 *Küçükçecelebizâde*, VI, 12.

24 F.C.H.L. Pouqueville, *Voyage en Morée, a Constantinople, en Albanie et dans plusieurs autres parties de L'Empire Ottoman, pendant les années 1789, 1799, 1800 et 1801*, I, Imprimerie de Marchant, Paris 1805, s. 176.

kaybolmayı, yabancılarla olan yakın ilişkisi sebebiyle kendisine düşman olan Hasan Paşa'dan da bir kaçış olarak görmekteydi. Tott vasıtasıyla Fransız elçisi Saint-Priest ile tanışır ve elçinin yardımıyla Marsilya'ya giden bir gemiye yerleştirilerek Fransa'da Vergennes tarafından kabul edilmesi için bir tavsiyenâme alır. Marsilya'da kendisini İzmir'den gelmiş olan Tott karşılar ve Lyon'a davet ederek bir müddet evinde misafir kalmasını sağlar. Paris'e vardığında College de France'da hoca olan Pierre Jean-Marie Ruffin tarafından ağırlanır, evinde yaklaşık bir sene kadar kalır ve kendisinden Fransızca öğrenir. Bu arada Saray'daki aile fertlerinin de kendisinin kollanması için girişimlerde buldukları anlaşılmaktadır.²⁵ Paris'te on ay kalan İshâk Bey'in, bu süre içinde eğlence hayatına fazlaca kapılmış olduğundan geri gönderilmesine karar verilmiştir. 1777'de bir Tunus elçilik heyetine Toulon'a kadar refakat eden ve Marsilya'da gemiye binerken karşılaştığı bir Ermeni'den Cezayirli Hasan Paşa'nın hâlâ peşinde olduğunu öğrenen İshâk Bey yolunu değiştirir, Cezayir ve Tunus'a yönelir, oralarda birkaç ay kaldıktan sonra Malta ve Girit üzerinden gizlice İzmir'e gelir. Buradan kardeşi İsmail'e bir mektup yazarak gelişmeleri öğrenmek ister. Cezayirli'nin gazabının geçmediğini ve kendisinin Paris'te frenk elbisesi giymiş olduğunu da duymuş olarak hiddetinin daha da arttığını öğrenir. Çanak kale Boğazı'ndan geçerek İstanbul'a gelmeye cesaret edemediğinden önce Enez'e, daha sonra Edirne'ye ve oradan da gizlice İstanbul'a gider (1778).²⁶ İshâk Bey burada kardeşi ile irtibata geçer ve Cenova'ya gitmek üzere ondan borç para alır. Cenova'dan Toskana ve Napoli'ye geçer, oradan Tirol üzerinden Viyana'ya ve nihayet Petersburg'a gider. Rus dostu general Zorik'i gözden düşmüş bir halde yaşamakta olduğu Smolasko'daki çiftliğinde bulur ve 1782 senesine kadar onun yanında kalır. Borcunun geri ödenmesini ise ağzına almaz. Bu arada kendisine yapılan Rusya hesabına çalışması ile ilgili câzip teklifleri kabul etmez. Çariçe Katharina'nın desteğini elde etmiş olarak Londra'ya geçerse de (Aralık 1783), burada uzun zaman kalmaz, Paris'e geri döner ve Vergennes tarafından dostça kabul edilir. 1784'e kadar Paris'te Ruffin'in evinde kalır ve o sırada İstanbul'a elçi olarak atanan Choiseul Gouffier ile birlikte geriye döner. İshâk Bey, Choiseul Gouffier vasıtasıyla nihayet Hasan Paşa'nın affına nail olur. O sıralarda sadrazam olan Halil Hamid Paşa'nın (1782-1785) hizmetine girer ve paşanın azlinden hemen sonra Gelibolu'ya sürgün edilışinden idamına kadar ona sadık kalır.²⁷ Bundan sonraki yıllarda hizmete alınan Fransız subay ve teknisyenlerle yakın ilişki içinde bulunduğu ve Fransız elçiliğiyle sıkı temas içinde olduğu, seyahat maksadıyla İstanbul'a gelenlerle aynı meclisi paylaştığı anlaşılmaktadır.²⁸ Fransız elçisi Choiseul Gouffier ile yakın ilişkisi, arşiv belgelerinde "Choiseul'ün ayakdaşı" tanımlamasıyla ifade edilmekte ve "Fransız" lakabıyla anılmasına yol açmaktaydı.²⁹

25 H. Dehérain, *La Vie de Pierre Ruffin, Orientaliste et Diplomate (1742-1824)*, I, 57.

26 Pouqueville, *Voyage*, I, 169.

27 Pouqueville, *Voyage*, I, 169-170.

28 *Voyage de Milady Craven a Constantinople par la Crimée en 1786*, I, 59'den naklen Unat, a.g.m., Paris 1789, s. 105.

29 Unat, a.g.m., s. 97, 105.

İshâk Bey “Şehzâde Elçisi”

İshâk Bey'in Fransa'ya ikinci gönderilişi resmî bir hüviyet arz eder. III. Selim'in Fransa kralı XVI. Louis ile yazışmalarına aracılık etmek üzere kendisini seçmesi sebepsiz değildir. Çocukluğundan beri tanıdığı, Küçük Hüseyin (Paşa) gibi yakın çevresi içinde gördüğü, Halil Hamid Paşa hadisesinde güvenilirliğine şahit olduğu İshâk Bey'i bu gizli mektuplaşma ile vazifelendirirken, kendisinin daha önce Fransa'da bulunmasından ve Fransızlar'la olan yakın ilişkilerinden de istifade etmek istemiş olmalıdır. Bununla beraber, padişah I. Abdülhamid mektup teatisinden habersizdir ve İshâk Bey'in eğitim amaçlı olarak gönderildiğini sanmaktadır. Nitekim, kendisi de topçulukta kullanılan bir cins dürbün ve benzeri bazı eşyaları sipariş etmiştir. Mektup teatisi hizmeti yanında kendisine “tahsil-i ulûm-i nâfi'a ve kesb-i ma'arif-i lâzime” ve “tahsil-i istidâd zımında iktizâ eden envâ'-ı fûnûn ve ma'arif ta'lîm ve telkîn” olunması da beklenmekteydi.³⁰ Bu anlamda İshâk Bey'i eğitim için Avrupa'ya gönderilenlerin öncüsü olarak saymak yanlış olmayacaktır.

İshâk Bey 31 Temmuz 1786'da bir Fransız gemisi ile gizlice İstanbul'dan yola çıkmıştır. Yanında Şehzâde Selim'in kral ve başvekil için kaleme aldığı iki mektubundan başka Gouffier'in hariciye nazırı Vergennes'e hitaben kendisi için hazırladığı ve Fransa'da yetiştirilmesini iltimas eden bir tavsiyenâme bulunmaktaydı. Toulon'a varan İshâk Bey, burada karantina süresinin bitmesini beklerken, beraberinde getirdiği mektuplar mühürlü bir kutu içinde Versaille'a gönderilmiştir. Nihayet Paris'e varan İshâk Bey, burada Vergennes ve kral tarafından kabul edilmiştir. Getirdiği mektuplar Ruffin tarafından tercüme edilerek 3 Aralık 1786'da Vergennes'e teslim edilmiştir.³¹ Versaille'da Ruffin'in nezaretinde kendisine “düvel-i Avrupa'nın keyfiyet-i ahvâli ve birbirleriyle muvafakat veyahut mugâyeretleri ve sinîn-i vefireden beru icâdolunan fûnûn-ı harbiye ve ma'arif-i bahriye ta'rîf ve ta'lîm” edilmeye başlanmış ve kralın İshâk Bey'in avdetinde gönderdiği mektupta dile getirdiği üzere kendisi bu gibi bilgiler ile donatılmış ve Fransa'nın en muteber kaleleri, tophaneleri, tersaneleri ve diğer imalathanelerini gezmesi temin edilerek, “lâzım olan âmme-i ulûm ve ma'arifi cem' ü tahsil etmiş” olarak dönmesi sağlanmıştır.³² Böyle olmakla beraber, İshâk Bey'i III. Selim devrinde yeniden düzenlenen ve hizmete başlayan mühendishanelerin eğitim kadroları arasında görmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu donanımının kendisinden istifade edilebilir bir seviyede olduğu da şüphelidir. Kendisinin çeşitli vesilelerle kayıtlara geçmesini sağlayan hizmetleri yabancı dil bilgisi sebebiyledir ve ileriki yıllarda sadece tercümanlık ve danışmanlık hizmetinde kullanılmış olduğu görülmektedir. İshâk Bey Versaille'da Vergennes ve onun ölümü üzerine Montmorin ile birçok görüşmelerde

30 Bu konuda Choiseul Gouffier tarafından Şehzâde Selim'e iletilen cevâbi mektup: *TSMA*, nr. 2031, bk. Uzunçarşılı, a.g.m., s. 217-218.

31 İsmail Soysal, *Türk-Fransız Diplomasî Mûnasebetleri (1789-1802)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1964, s. 56.

32 Uzunçarşılı, a.g.m., s. 217-219, 243-245.

bulunmuş, kral tarafından ikinci defa kabul edilmiş, bunların Selim'e yazdıkları cevabî mektupları ve bizzat İshâk Bey'in şehzâdeye yazdığı 29 Mayıs 1787 tarihli iki mektubu özel bir kurye ile İstanbul'a gönderilmiştir.³³ İshâk Bey Fransa'da iken kendisine şehzâde Selim tarafından da bir mektup yazılmıştır.³⁴ Bu yazışmalarda Cezayirli Hasan Paşa'nın hâlâ İshâk Bey'in peşinde olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen İshâk Bey'in Cezayirli'den olumlu bir şekilde bahsetmesi ve kendisinin Avrupa'da tanınan bir şahsiyet olarak, devlet hizmetinden alıkonulmaması gerektiğini belirtmesi dikkat çekicidir.

İshâk Bey, I. Abdülhamid'in vefatı ve gençlik yıllarının efendisi ve hamisi olarak kabul ettiği III. Selim'in tahta çıktığını (7 Nisan 1789) duyduğunda İstanbul'a dönmeye karar verir (1789 sonbaharı). Kendisinin İstanbul'a döndükten sonra neler yaptığı kesin olarak tespit edilemiyor. Selim'in İshâk Bey'in hizmetinden memnun kalmadığı, mektuplarında verdiği bilgilerin yetersiz olduğu, özellikle Fransa'nın Osmanlı devleti ile bir ittifaka gideceği zannını uyandırması ve Fransa'nın tahta çıktığında Rusya'ya karşı açmayı düşlediği seferde desteğinin kazanılmadığı, nihayet kralın kendisine yazdığı mektubun içeriğinden hoşlanmadığı bilinmektedir. Bütün bunlar için ayrıca İshâk Bey'i suçlamış olması mümkündür. Pouqueville'in verdiği bilgiye göre, İshâk Bey İstanbul'a vardığında padişah katına ulaşması mümkün olmaz. Bir müddet sonra da, muhtemelen 3 Aralık 1789'da sadrazam olan Cezayirli'nin tasarrufuyla bir çavuşun nezaretinde mevkufen Limni adasına sürülmek ve orada idam edilmek için yola çıkarılır. Kaderinin acı tecellisine yanar ve kurtuluş ümidi kalmadığını düşünürken, geminin Çanakkale'de durduğu bir esnada Fransız konsolosunun hizmetinde çalışan ve kendisini tanıyan iki yahudi tercüman imdadına yetişir. Konsolosun girişimleri ve oradaki Cezayirli gemicilerin yardımları ile İshâk Bey kaçınılarak kurtarılır. İzmir'deki Fransız konsolosu Amoureux kendisini saklar ve korur. İshâk Bey iki üç sene burada kalır. 1792'de, kendisi ile beraber sarayda yetişmiş olan Başçukadar Hüseyin Paşa'nın kaptan-ı derya olduğunu duyması üzerine bununla haberleşir ve hayatta olduğunu bildirir. İstanbul'a döndüğünde başına birşey gelmez. Hüseyin Paşa'nın himayesine girer ve paşanın maiyetinde çalışır.³⁵

İshâk Bey'in Küçük Hüseyin Paşa'ya müşavirlik ve tercümanlık hizmeti vermekte olduğu, Tersane'deki iyi hizmetlerinin takdir edildiği³⁶ ve daha sonraki çeşitli hadiseler vesilesiyle de kendisinden yabancı dil bilmesinden ötürü istifade edildiği anlaşılmaktadır. Fransa'nın Mısır'a saldırması, "eski bir Fransız" olarak kendisini herhalde zor duruma sokmuş olmalıdır. Mısır'ın tahliyesi için yola çıkartılan ordu ve donanma; bu amaçla yapılan Rus ve İngiliz ittifakları sebebiyle lisan bilir bir şahsiyet olması

33 Bunlar için bk. Uzunçarşılı, a.g.m., s. 227-238.

34 Bu yazışmaların metin ve resimleri için bk. Uzunçarşılı, a.g.m., s. 231-239.

35 Pouqueville, *Voyage*, I, s. 170-171.

36 *BOA, HH*, nr. 1444.

bakımından, Küçük Hüseyin Paşa'nın müşaviri ve tercümanı olarak İngilizler'le beraber çalışmış ve Fransızlar'la yapılan görüşmelerde faydalı hizmetler ifa etmiş, Mısır'ın tahliyesi ile ilgili olarak Fransızlarla yapılan görüşmelere Kaptan Paşa adına iştirak etmiş ve bu amaçla hazırlanan mukavelenameye imza atmıştır.³⁷ Kendisini o sıralarda tanımış olan genç Hammer, hatıralarında onun, "uzun zamanlar Paris'de yaşamış olduğunu, "filo kaptanı" olarak vazife gördüğünü, kaptan paşanın amiral gemisinde verilen ziyafetin Avrupa usûlüne göre tertiplenmesine yardım ettiğini ve paşanın müşavirliğini yaptığını bildirmektedir.³⁸

İshâk Bey, 1805'te Avrupa'da Fransa, dolayısıyla Napoleon lehine değişen şartlar karşısında tekrar sahneye çıkar³⁹ ve Fransa ile yapılması düşünülen ittifakta Fransa'ya yollanılarak istifade edilmek istenirse de, kendisine pek güvenilmediği de açığa vurulur.⁴⁰ Kaptan-ı Derya Bostancıbaşı Hafız İsmail Paşa'nın gerek kaptanlığında gerekse sadaretinde Paşa'nın maiyetinde hizmetinden istifade edilmiş, ancak İsmail Paşa'nın azliyle tekrar gözlerden uzaklaşmış olduğu bildirilmektedir (1806). Bunda Paşa'nın Nizâm-ı Cedîd aleyhtarı tutumu ve Nizam-ı Cedîd'in Rumeli'ye de teşmilinin akim kalmasıyla ilgili olarak patlayan ayaklanma (Edirne Vak'ası) ve tehlikeli gelişmelerden kendisini uzak tutmak istemesi etken olmuş olmalıdır. Karışık ve netameli zamanlarda ortadan kaybolmak İshâk Bey'in eskiden beri takip ettiği bir davranış şekli olmuştur.

Şubat 1807'de İngiliz filosunun İstanbul önlerine gelmesi⁴¹ İshâk Bey'in Fransız elçisi Sebastiyani ile olan yakın iş birliğini gözler önüne serer ve son defa olmak üzere tarih sahnesine çıkmasına vesile olur. Bâbiâli'yi Fransız yanlısı siyasetten ayrılması talebiyle İstanbul'u bombalamakla tehdid eden filonun, şehrin savunulması ile ilgili gerekli askerî tedbirlerin alınmasına kadar oyalanması için sürdürülen görüşmelerde İshâk Bey önemli bir rol oynar. Filo kumandanı Duckworth ve İngiliz elçisi Arbuthnot ile yapılan görüşmelerin yürütülmesine katkıda bulunur. İshâk Bey bu amaçla 21 ve 22 Şubat günleri amirallik gemisi olan Royel George'a çıkmıştır.⁴² Bu görüşmelerde divan tercümanı Hançerî Efendi de vazife almış olduğundan, bazı kaynaklarda hangisinin gönderilmiş olduğuna dair tereddütlü ifadelerin yer alması geçersizdir.⁴³

Şubat 1807'de İngiliz filosunun birşey yapamadan geri çekilmesi ve akabinde meydana gelen Nizâm-ı Cedîd aleyhtarı isyan ve Selim'in tahtan indirilmesi (29

37 *Cevdet Tarihi*, VII, 125; *Câbi Tarihi*, vr. 65^b; Douin-Fawtier-Jones, *L'Angleterre et L'Égypte La Politique Mameluke (1801-1803)*, Soc. Roy de Georg, Kahire 1929, I, 60-61; BOA, *Mühimme Defteri*, nr. 177, 181, 211.

38 J. von Hammer, *Erinnerungen aus meinem Leben 1774-1852*, Adolf, Wien-Leipzig 1940, s. 72, 101.

39 *Câbi Tarihi*, vr. 32^a-32^b.

40 Unat, a.g.m., s. 97.

41 Bu konu ile ilgili bir çalışma tarafımızdan hazırlanmaktadır.

42 Douin-Fawtier-Jones, *L'Angleterre et L'Égypte*, I, XCVI-XCIX; *Câbi Tarihi*, vr. 88^a; BOA, HH, 7975.

43 bk. *Cevdet Tarihi*, VIII, 158; Mustafa Nuri Paşa, *Netayicü'l-vukuat*, Uhuvvet Matbaası, İstanbul 1327, IV, 44; İhsanoğlu, *Başhoca İshâk Efendi*, s. 5, n. 17.

Mayıs 1807) olayları, İshâk Bey'in tekrar ortadan kaybolmasına sebep olmuştur. Bu karışık dönemde, muhtemelen Fransız elçisi Sebastiyani'nin himayesinde olarak, o dönem ilerici ricalinin pek çoklarının yaptığı gibi kaçarak canını kurtarmış olmalıdır. Kendisi ve kardeşi İsmail ile ilgili bu hadise sonrası herhangi bir ize rastlamak şimdiye kadar mümkün olamamıştır.

Kendisini şahsen tanımış olan bir müellifin eserinde “çok zeki, dikkate değer bir şahsiyet, Fransa, Rusya ve İngiltere’de bulunmuş, Kaptan-ı Derya Hüseyin Paşa’nın dostu ve tercümanı” olduğu belirtilen İshâk Bey, “Fransız ve Türk karakterinin tüm kötü taraflarını şahsında birleştirmiştir” şeklinde nitelendirilmekte, İslâma karşı olan “reformcu” tutumundan ötürü herkesin düşmanlığını üzerine çektiğine işaret edilmektedir.⁴⁴ Câbi’ye göre Fransızca yanında İngilizce de bilmekteydi.⁴⁵ İshâk Bey’in Mühendishâne hocası İshâk Efendi ile karıştırılmaması icap etmektedir. Nitekim İshâk Bey’in İngiliz filosu ile görüşmeleri sürdürdüğü tarihte (Şubat 1807), İshâk Efendi’nin 1806-1815 yılları arasında olmak kaydıyla Mühendishâne-i Berrî’de talebe olarak bulunduğu ayrıca belgelenmiş bulunmaktadır.⁴⁶ Ortadan kaybolduğu sıralarda 55-60 yaşlarında olmalıdır.

44 R. T. Wilson, *History of the British Expedition to Egypt*, London 1802, s. 75; Douin-Fawtier-Jonès, *L’Angleterre et L’Égypte*, I, 60-61.

45 *Câbi Tarihi*, vr. 88^a.

46 bk. İhsanoğlu, *Başhoca İshâk Efendi*, s. 5, 9.

Osmanlı Kronikleri ve Biyografi

Feridun M. Emecen*

Ottoman Chronicles and Biography

Ottoman historical writing began to produce independent works by the 15th century, yet works of a biographical nature made their first appearance quite late. This observation is somewhat surprising in view of the fact that biographical works occupied a place of special importance in the schools of Islamic historiography, the source from which Ottoman historiography derives. Innovation in the form of the Ottoman chronicle was achieved through appendices of biographical material, whose application was varied, and this feature became increasingly prevalent. Hence, in addition to works of biography devoted to certain social groups, Ottoman chronicles were enhanced by biographical sketches and obituaries. The earliest representative of this type is the history written by Nişancı Mehmed Pasha in the mid-16th century. In this work, systematically, at the conclusion of each sultan's reign, biographical notices of the viziers, religious scholars and high bureaucratic officials who held appointments during the reign were appended. This style gradually became adopted by Court chroniclers and assumed a standard form until the final days of the empire.

İlk müstakil eserlerini XV. yüzyılda vermeye başlayan Osmanlı tarih yazıcılığında biyografi tarzı oldukça geç başladığı gibi fazla verimli olmayan bir edebî sahayı da oluşturmuştur. Halbuki Osmanlı tarihçiliğinin geniş ölçüde etkilendiği İslâm tarihçiliğinde tabakât ve terâcim-i ahvâl kitaplarının, özellikle ulema tarafından telifine büyük önem verildiği ve çeşitli dallarda birçok telifatın vücuda getirildiği bilinmektedir. Çok erken devirlerden beri Arap tarihçiliğinde teşekkül eden ve rağbet gören bu tarz, özellikle vekayinâme türü siyasî tarihçiliği saray kâtiplerine ve memurlarına bırakmak zorunda kalan ulemanın geniş ölçüde dikkatini, ilgisini çekmek suretiyle, farklı bir mahiyet kazanarak çeşitlenmiştir. Önceleri muhaddislerin ve fakihlerin tasnif edilmiş listeleri yapılmış ve giderek yüksek şahsiyetlere ait bilgiler için ayrı ayrı mecmualar

* Prof. Dr. Feridun M. Emecen, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

tertip olunmaya başlanmış; sufi çevrelerinin ve velîlerin hayatlarını konu edinen bu tür eserler, bazan bir şehir veya bölgeye mahsus meşhur kimseler ve hususiyle âlimlere ait biyografi lügatleri şeklinde de kendisini göstermiştir. Fakat zamanla biyografi tarzında yeni türler ortaya çıkarak, hususiyle edebiyat ve filoloji sahasında, nahivciler ve filologların hal tercümeleri yanında, şair ve edipleri konu alan geniş bir edebiyat sahası doğmuş; bunu tabiiler, matematikçiler, musiki üstatları gibi değişik meslek kolları ve toplumun çeşitli kesimlerine ait mecmualar takip etmiştir. Hatta öyle ki zamanla toplumun hemen her önde gelen kesimini ele alan bir nevi “grup biyografileri”, yahut lügatler oluşturulmuştur.¹

Müstakil biyografi kitapları yanında, hal tercümelerinin tarih kitaplarına vekayinâme türü eserlere eklenmesiyle, yeni bir tarih anlayışı ve tarzı şekillenmeye başladı. Giderek geliştirilen bu tarz, “biyografi vekayinâmeleri” denilebilecek yeni bir ekolün doğuşuna da yol açmıştır. Nitekim halifeler, vezirler, hatta kadınlara ait eserler, bir nevi edebî ve siyasî hal tercümeleri şeklindeydi ve biyografileri verilen şahsın çevresinde siyasî olaylardaki rolü konu edilmekteydi. Hanedan tarihlerinin ananevî vekayinâmelerin yerini almasıyla, söz konusu tarz gelişme gösterdi; ancak o ölçüde de sun’i bir havaya büründü. Öte yandan siyasî olayları konu edinen çoğu sıkı bir kronolojik seyre göre düzenlenmiş eserlere, yani kroniklere, hal tercümeleri eklenmesi geleneği de sürdürüldü.²

Osmanlı tarihçiliğinde ise İslâm tarihçiliğinin inkişâfına benzer bir tekâmül husule geldi. İlk mütekamil örneklerini XV. yüzyılda veren Osmanlı tarihçiliği de öncelikle ulema menşeli tarihçilerin kalemiyle yükseldi, bilâhare resmî bir havaya bürünmeye ve İran edebî tarihçiliğinin etkisi altında kalmaya başladı. İşte bu sırada, siyasî olaylar ve mensubu oldukları çevreden ziyade üslup endişesi içinde kaleme alınan şair tezkireleri yanında farklı bir alan olarak tamamiyle müstakil yeni biyografi mecmuaları ortaya çıktı.

Osmanlılar’da ilk şuarâ tezkiresi Sehî Bey’in 1538’de kaleme aldığı *Heşt Bihişt*’tir.³ Diğer sahalara göre çok daha istikrarlı bir seyir takip eden şair tezkireleri, İran sahasında yazılanların etkisi altında gelişme göstermiştir. Bunların dışında biyografileri toplanan ikinci zümre, ulema ve meşayih olmuştur. 1558’de yazılan ve Osmanlı

1 Genel olarak biyografi edebiyatının tarihçilikteki yeri hakkında bk. H. Gibb, “Tarih”, *İA*, XI, 777-799.

2 Arap tarihçiliğinde, vekayinâmelere eklenen biyografiler özellikle İbnü’l-Cevzî’nin eseriyle yeni bir şekil halinde yerleşmiş görünüyor. Bu, her sene sonuna konulan vefeyât kayıtlarıyla olmuştur. Zehebî de biyografileri on yıllık gruplar halinde vefeyât başlıklarıyla vermiştir. Arap kroniklerindeki vefeyât kayıtları için bk. H. Gibb, “Islamic Biographical Literature”, *Historians of the Middle East* (ed. B. Lewis-P. M. Holt), Oxford University Press, Oxford 1962, s. 53-58. İran tarihçiliğinde de vekayinâmelere vefeyât kayıtları eklenmesi oldukça geç başlamıştır. Meselâ *Tarih-i Güzide*’de (nşr. E. Browne, Gibb Memorial Series XIV/1, Leiden-Londra 1910) detaylı biyografi bentleri vardır. XVI. yüzyıl müelliflerinden Handmir de *Habibü’s-Siyer*’inde bu usulü takip etmiştir (bk. Ann K. S. Lampton, “Persian Biographical Literature”, *Historians of the Middle East*, s. 141-151).

3 Ö. F. Akün, “Sehi Bey”, *İA*, X, 316-320; G. Kut, “Heşt Bihişt”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, 273-274.

sahasında "Hanefî-mezhlep ulema"ya daha çok ağırlık verildiği adından anlaşılın *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, başlı başına bir ekol oluşturmuş görünmektedir. Müellif Taşkôprülüzâde'nin, daha çok Arap ilmî tarihçiliğinin etkisi altında, gayet sade ve basit Arapça ile kaleme aldığı *Şekâik*, Osmanlı dünyasında ilk önemli biyografi kitabı olmuş, tercüme ve zeyilleriyle başlı başına büyük bir külliyyâtın teşkiline zemin hazırlamıştır.⁴ Öyle ki, biyografileri verilen şahsiyetlerin hayat hikâyeleri, zamanla vekayinâme bentleri şeklinde bazı tarihçilerin eserlerine derc edilmiş; dolayısıyla kronikleri boşluklarını dolduracak özellik ve kıymeti haiz olmuştur.

İlk müstakil biyografi kitapları dışında Osmanlı tarihçiliğinde yeni bir ekolün daha ortaya çıktığı dikkati çekmektedir: Siyasî tarihi konu alan vekayinâmelerdeki biyografi veya vefeyât bentleri. Daha önce belirtildiği gibi İslâm tarihçiliğinde yaygın olarak görülen bu ekol, acaba Osmanlı tarihçiliğinde nasıl ve ne zaman başladı; hangi şartlar altında gelişme gösterdi? Genel olarak pek farkına varılmayan ve müstakil bir çalışmaya mevzu olmayan bu konu,⁵ Osmanlı tarihçiliğinin mahiyeti ve getirdiği yeni üslûp ve metot arayışlarının bir örneği olarak takdim edilmek istenmektedir. Bu aynı zamanda bugün modern tarihçinin muhtaç olduğu -ancak başını alıp giden resmî belge tutkusu yüzünden çok defa ihmal edilen- kitabî kaynakların özelliklerinden ve temel problemlerinden birini ortaya koyabilmeyi sağlayacak kıymette görülmektedir.

İlk Osmanlı kronikleri incelendiğinde, bunların bazılarında yer yer -mütekamil anlamda olmasa bile- biyografik malzeme kırıntılarının bulunduğu dikkati çekmektedir. Benzerleri arasında bu kabil bilgilere en çok rastlanan eser, Âşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osman* adlı çok iyi bilinen, ancak bir o kadar da bu özellikleri itibarıyla dikkatlerden kaçan Osmanlı tarihidir.⁶ Döneminin diğer muasır kaynaklarında görülmeyen bir yenilik olarak bu eserin sonunda Osmanlı padişahlarının hasletleri, ilk Osmanlı uleması, fukahası, sulehası ve meşayihî her padişah dönemi için ayrı ayrı tasnif edilerek verilmiş, bazılarında mufassal pasajlar ayrılmış, ardından aynı sistem üzere vezirler sıralanmış ve bu şahıslar çevresinde menkıbevî hikâyeler anlatılmıştır. Bu bölüm onun eserinin "sorulu-cevaplı" kısmında yer almıştır. Şekil ve tertip itibarıyla önemli bir farklılık arz eden bu ilk Türkçe müstakil Osmanlı tarihinin biyografik bilgileri de içine alacak şekilde tanzim edilmiş olması, ulemanın tasarrufundaki ilmî tarihçilik ekolünün, basit bir anlayış ve şekil tahtında da olsa, ilk mühim misali olarak

4 *eş-Şekâik-i Nu'mâniyye ve Zeyilleri* (nşr. A. Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, I-V.

5 Sadece Gelibolulu Mustafa Âlî'nin tezkire kısmını yayımlayan Mustafa İsen, kitabının giriş kısmında "Tarih ve Biyografi" başlığı altında vekayinâmelerdeki biyografiler hususunda nisbî de olsa bilgi vermiştir. Ancak burada daha çok Âlî'nin yaklaşımı esas alınmış gözükmektedir (*Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1994, s. 20-23). Müellif bu kısmı daha sonra müstakil makale haline de getirmiştir.

6 Eserin müteaddit neşirleri ve hatta tercümeleri vardır. Âlî Bey (İstanbul 1332) ve Giese (Leipzig 1929) neşirleri yanında en çok kullanılan yayımı N. Atsız tarafından yapıldı. Bu neşir diğer yazmalar da nazarı itibara alınarak hazırlanmış yeni bir versiyondur. Ancak bazı okuma hatalarına rastlanabileceğini de okuyucu peşin olarak bilmek mecburiyetindedir (*Osmanlı Tarihleri*, Türkiye Basımevi, İstanbul 1949, I, 77-319).

karşımıza çıkmaktadır . Bu tarz bir tertibe ihtiyaç duyması, belki tamamıyla müellifin hitap ettiği zümrelerin hissiyatı dolayısıyladır. Aslında belirli bir muhalefet ve hizip cephesinin görüşlerini yansıtan Âşıkpaşazâde'nin mensubu bulunduğu çevreyi, bu tür biyografik bilgilerle yönlendirme isteği sonucu hareket ettiği de düşünülebilir. Meselâ gerek Karamanî Mehmed Paşa ve gerekse Şeyh Cüneyd hakkındaki bilgiler dikkat çekicidir.⁷ Her ne olursa olsun, biyografi bentlerinin yer aldığı ilk Osmanlı tarihi olarak bu eser gösterilebilir. Sorulu-cevaplı kısımlarda yer alan bu biyografik bilgilerle Âşıkpaşazâde'nin eseri bir anlamda daha sonraki tarihçilere de model oluşturmıştır.

XVI. asrın başlarında yazılan tarihlere düzenli biyografik malzeme bulunmamaktadır. Tek istisna Kemalpaşazâde'nin, Kanunî Sultan Süleyman döneminin bir bölümünü de içine alan, genel bir Osmanlı tarihi olan *Tevârih-i Âl-i Osman* adlı eserdir. Gerçi Kemalpaşazâde biyografik bilgiler için tarihinde özel bir kısım ayırmamıştır, ancak yeri geldikçe tayin, azil veya vefat eden idarecilerden bahsetmiş, onların bazen kısa, bazen de oldukça mufassal tarzda hayat hikâyelerini vermiştir.⁸ Meselâ VIII. Defter kabaca incelendiğinde, vefatı dolayısıyla Yakub Paşa, İskender Paşa, veziriazamlığa getirildiği için Davud Paşa, Ali Paşa, ayrıca Rumeli beylerbeyi Sinan Paşa ve görevden ihtiyarlığı sebebiyle tekaüde ayrılan İshak Paşa bu meydana zikredilebilir.⁹

XVI. asrın ortalarında kronolojik bilgileriyle dikkati çeken ve tarihçilik anlayışına farklı bir bakış ve tertip getiren Ramazanâde Nişancı Mehmed Paşa'nın muhtasar eserinde¹⁰ Osmanlılar'a ait bölümde bu kabil biyografik bilgilere yer verilmiştir. Fazla teferruata rastlanmamakla birlikte, onun eserinde her padişah dönemi anlatıldıktan sonra o dönemdeki ulema, evliya ve vezirlerin kısa biyografileri sıralanır. Âşıkpaşazâde bunları toplu olarak eserinin sonunda vermişken, burada şekil açısından yenilik yapılarak her padişah devrinin sonuna ilgili biyografiler eklenmiştir. Meselâ kitapta Fâtih Sultan Mehmed dönemi için şöyle bir sıra takip edilmiştir: 1) Tafsîlât-ı Vüzerâ-i İzâm 2) Tafsîl-i Gazâ-yı Ebûlfeth 3) Tafsîl-i Hayrât u Hasenât 4) Tafsîl-i Ulemâ 6) Tafsîl-i Meşâyih. II. Bayezid devri anlatılırken bu sıralamaya ayrıca kazaskerler, defterdarlar, nişancılar da eklenmiş; gazâlar tafsîl edildikten sonra mevâli, ulemâ,

7 Bu tür biyografik malzeme bir soru ile başlanmak suretiyle verilir. Önce padişahların hasletlerine temas edilir (Atsız neşri, s. 230-234). Ardından "...bunların zamanında âlim-i rabbanîler ve fukaha ve suhâdan kimesne yok mudur." denilerek biyografik tafsilata girilir (234-239). Hemen sonra vezirler ve yaptırdıkları hayır eserleri zikredilir (239-246).

8 Mustafa İsen Kemalpaşazâde'nin biyografiye yer vermediğini söyler (a.e., s. 22). Bu ifade, müstakil, ayrı bir biyografi bölümü bulunmaması şeklinde anlaşılmalıdır. Yoksa Kemalpaşazade metin içlerinde birer vesileyle son derece dikkate değer biyografik bilgiler vermektedir.

9 *Tevârih-i Âl-i Osman, VIII. Defter* (haz. A. Uğur), Türk Tarih Kurumu, Ankara 1997, s. 56-58 (İshak Paşa); 220-221 (Mesih Paşa); 235-237 (Yakub Paşa); 241-243 (İskender Paşa); 237-238 (Sinan Paşa); Davud Paşa (243-245); 245-248 (Ali Paşa).

10 Bir nevi el kitabı mahiyetinde olan Nişancı Mehmed Paşa'nın (ö. 1571) bu eseri çok tutulmuş ve baskısı yapılmıştır (İstanbul 1279).

meşâyih başlıkları altında giderek daha da ayrıntı kazanan biyografilere yer verilmiştir. Müellifin idrak ettiği dönemlere ait biyografik künyelerin tesbitinde tafsilâta girdiği de görülmektedir. Ayrıca belki ilk defa vezir ve ulema dışındaki bürokraside görevli devlet adamlarına burada topluca temas edilmiştir. Bu önemli bir gelişme olarak mütalaa edilebilir. I. Selim ve Kanunî Sultan Süleyman devirleri anlatılırken beylerbeyiler ve aşiret beyleri gibi çok daha farklı zümrelere de değinilmiştir. Her padişah dönemine hasır edilen ve dönemin bütün önde gelen zevâtını gösteren bu tarz, XVI. asrın sonlarındaki meşhur Osmanlı tarihlerine de yansımış gözükmektedir. Şu halde söz konusu eser şimdilik vekayinâme ve biyografi ilişkisini yansıtan ilk örnek olarak tanımlanabilir.

Özellikle bir cihan tarihi tasarlamış olan Cenâbî, Gelibolulu Mustafa Âlî ve Osmanlı tarihi kaleme alan Hoca Sadeddin Efendi'nin eserleri XVI. yüzyıl sonlarında biyografik malzemenin ve bilgilerin daha düzenli bir plan dahilinde verildiği tarihler olarak öne çıkarlar. Müstakil biyografi kitapları da bulunan Âlî, dört rükün olarak kaleme aldığı *Künh'ul-ahbâr*'ının Osmanlı tarihine ayırdığı son rüknünde, her padişah devri için o dönemde yaşamış vüzerâ, ulema ve sair devlet adamlarının kısa hayat hikâyelerini vermiştir.¹¹ Keza Hoca Sadeddin Efendi de *Tâcü't-tevârih* adlı meşhur eserinde, farklı bir usul takip etmiş, eserin sonuna topluca Osman Bey'den itibaren ulema ve meşâyih biyografilerini eklemiştir. Bu şekli ile bir bakıma Hoca Sadeddin Efendi, Âşıkpaşazâde'nin eserindeki usulü takip etmiş gözükmektedir. Fakat sadece ulema ve meşâyih biyografisine yer verip diğerlerine temas etmemesi, muhtemelen kendi mensup olduğu zümre ile ilgili olmalıdır. Ayrıca onun ulema menşeli İslâm tarihçiliği tarzını sürdürdüğü de düşünülebilir. Oldukça ayrıntılı biyografi bentlerinde daha ziyade *Şekâik* kullanılmıştır.¹² Mustafa Cenâbî de klasik Arap tarihçiliği ekolü dairelerinde yazdığı ve 1587'de tamamlayarak III. Murad'a ithaf ve takdim ettiği *el-Aylemü'z-zâhir* adlı Arapça umumi tarihinin son bölümünde Osmanlı tarihinden söz ederken, her padişah devri sonuna vefat eden ulemanın biyografilerini eklemiştir.¹³ Bu durum tamamıyla Hoca Sadeddin Efendi gibi onun da mensup olduğu zümreyle alâkasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bunda bir bakıma Osmanlı Devleti'nin yükselişinde, siyasi bir vahdet olmayan ulemanın mânevî desteğini unutturmamak, yahut ön plana çıkarmak gayretinin de payı olduğu anlaşılmaktadır. Bunların aynı zamanda kendi dönemlerine belirli bir mesaj vermek gayesini de gütmüş oldukları düşünülebilir. Öte yandan Âlî eserinde hem şuarâ tezkirelerini kullanmış hem de bazı

11 Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 4225, vr. 326a, 318a-373b.

12 *Tâcü't-tevârih*, Matbaa-i Âmirî, İstanbul 1279-1280, I-II (Biyografi kısmı II. cildin hatime bölümünde bulunmakta olup burada "Ulemâ-yı Kibâr ve Meşâyih-i Vilâyet-şî'ar" a siyasi hadiselerin bitiminden sonra temas edilmesinin gerekli görüldüğü ve Osman Bey'den itibaren kronolojik sıra ile her padişah devri için bunların hal tercüme ve menakıbının nakledildiğini yazar (II, 402-600). Mustafa İsen *Tâcü't-tevârih*'in bu bakımdan önderlik ettiğini yazarsa da (a.e., s. 22-23), ondan önceki müelliflerin biyografi anlayışlarını dikkate almak icap eder.

13 Eserin muhtelif nüshaları için bk. Mehmet Canatar, "Cenâbî, Mustafa Efendi", *D/Â*, VII, 352-353.

devlet adamlarının biyografilerini Nişancı Mehmed Paşa'dan aktarmıştır. *Şekâik* tercümesi ve zeyilleri de onun bir başka temel kaynağını oluşturmuştur. Ancak Âli, İslâm tarihiyle ilgili çok eser gördüğü için bunlardan model olarak istifade etmesi tabiidir.¹⁴ Böylece daha sonraki Osmanlı tarihçilerinin daima ön planda tuttıkları, hatta zeyl olmak üzere eserlerini kaleme aldıkları bu üç eserin şekli yapısı, onları etkileyerek temel olduğu gibi, Osmanlı tarihçiliğinde yeni ekolün yaygınlaşmasına da yol açmış; artık vekayinâme ve biyografiler birbirinin ayrılmaz parçaları olarak telakki edilmeye başlanmıştır.

XVII. asrın ilk yarısında kaleme alınmış bir başka eser, biyografik malzemeyi verme bakımından ayrı bir önemi haizdir. Bu eser, şuarâ, ulemâ ve meşâyih biyografilerine nispetle zayıf kalan, toplu olarak üzerlerinde pek durulmayan ve ilk müstakil mecmuaları XVIII. yüzyılda kaleme alınan vüzerâ biyografilerini de derlemiş olmasıyla dikkatleri çeker. Osmanlı biyografi külliyyâtı içinde eseri müstesna bir yere sahip olan bu tarihçi Mehmed b. Mehmed'dir.¹⁵ 1276'da tabedilen *Nuhbetü't-tevârih* adlı eserine ek olarak kaleme aldığını tahmin ettiğimiz ve kütüphane kataloglarına yanlış olarak *Târih-i Âli-i Osman* şeklinde geçen bir biyografi eseri kaleme alan Mehmed b. Mehmed, kendi idrak ettiği hicri 1000 yılından 1050'ye kadar padişahların, veziriazamların, vezirlerin, şeyhülislâmların, kazaskerlerin, İstanbul ve Edirne kadınlarının hal tercümelerini toplamasıyla dikkati çekmektedir.¹⁶ Bu eserin *Nuhbe* müellifine ait olup olmadığına dair tereddütler varsa da, her iki eserin yazarının aynı şahıs olma ihtimali oldukça kuvvetlidir. Hatta biraz daha ileri giderek devlet adamlarının biyografilerini toplu ve mufassal olarak veren ilk eser olma özelliğine sahip bu mecmuanın müstakil bir kitap olmaktan ziyade *Nuhbe*'ye ilave yahut zeyl olarak kaleme alınmış olabileceği de ileri sürülebilir.

XVII. yüzyılda bu tarzın iyice yerleştiğini gösteren iki misal daha sonraki tesirleri bakımından önemlidir. İyi bir kompilasyon olan Kâtib Çelebi'nin Türkçe *Fezleke*'sinde yine kronolojik sırayla olaylar anlatıldıktan sonra, her sene sonuna vefeyât bahis-

14 Âli ve eserleri pek çok araştırmaya konu olmuştur. Onun eserinin tahlili ve iyi bir değerlendirmesi için bk. J. Schmidt, *Pure Water for Thirsty Muslim: A Study of Mustafa Âli of Gallipoli's Künhü'l-ahbâr*, Het Oosters Instituut, Leiden 1991; ayrıca bk. C. Flaischer, *Tarihçi Mustafa Âli. Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996. Eserin tezkire kısmı Mustafa İsen tarafından yayımlanmıştır (Ankara 1994). Bu çalışmanın giriş kısmında Âli'nin biyografi anlayışı daha çok şair tezkireleri çerçevesinde ele alınmaktadır (bk. s. 26-33).

15 Hayatı için şimdilik bk. Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları*, s. 200-202.

16 Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Efendi, nr. 300. Müellif kitabının giriş kısmında "...Bu fakir-i pür-takstir zümre-i müderrisinden Mehmed b. Mehmed er-Rumî el-hakir bin tarihinden elli tarihinde değın kâmil elli yıllık ezmânda asırlarına erişüp ve yüzlerin görüp ekserinin dâhil-i meclis ve muhâtabı olduğu selâtin-i 'izâm ve vüzerâ-i kirâm ve erkân-ı devlet ve a'yân-ı hazret... ulemâyı zevî'l-ihtirâm ve fuzalâ-yı benâmdırlar ki esâmî-i sâmiyeleri ve fi'l-cümle tafsîl-i halleri iş bu ceridede sebt ü tahîr ve tesvîd ü tasîr olundu..." şeklinde ifadelerle padişahların listeleri, sonra kısa biyografileri, veziriazamların yine önce liste, sonra milliyetleri, künyeleri ile hayat hikâyeleri, vezir-i sani olanlar, kaymakamlar (1a-46b); vezir rütbesini haiz olan defterdarlar (54b), şeyhülislâmlar (76b) ve diğerleri kaydedilmiştir.

leri konulmuş ve bazı önemli zevat hakkında müstakil geniş biyografilere yer verilmiştir.¹⁷ Peçuylu ise Âli'nin metodunu izleyerek her padişah devri için ayrı bir vefeyât ve biyografi bentleri koymuştur.¹⁸ Kâtib Çelebi'nin verdiği şekil daha sonra resmî vak'anüvisler tarafından takip edilmiş, bunlar kronolojik sıra dahilinde aktardıkları olayların sonuna vefeyât bahisleri eklemişlerdir. Böylece bu şekil iyice yerleştiği gibi son devirdeki Cevdet Paşa, Lutfi Efendi gibi vak'anüvislerin eserlerine de yansımış ve "vekayinâme-biyografi" dengesi canlı bir şekilde sürdürülmüştür.

Buraya kadar belirtilenler İstanbul merkezli kaleme alınmış telifleri içine almaktadır. Fakat Osmanlı hâkimiyeti altındaki Arap topraklarında canlı bir tarihçilik geleneğinin sürdürüldüğü ve farklı mevzularda bilhassa bölge ve şehir tarihlerinin kaleme alındığı bilinmektedir. Bunlardan bazılarında Osmanlı devlet adamlarına ait biyografik malzeme de yer alır. Meselâ XVI. asrın ilk yarısında telif edilmiş olan İbn Tolun'un *İ'lâmü'l-verâ* adlı eserinde Şam bölgesinde idârecilik yapan Osmanlı paşalarının tercüme-i halleri bulunur.¹⁹ Bunu Mısır sahasında yazılan başka eserlerde de görmek mümkündür. Bunlar daha çok mahalli hüviyeti haiz olduklarından tesirleri fazla olmadığı gibi modern araştırmacılar tarafından da Osmanlı sahası dışında imiş gibi mütalaa edilmiştir.²⁰ Öte yandan Gibb'in Osmanlı hakimiyeti altında Arap bölgesinde tarihçiliğin zayıfladığı, az sayıda umumi vekayinâme, bir kaç mahalli tarih ve hal tercümesi kitabı yazıldığı ve XIX. asır başlarında Mısır, Suriye, Irak ve Arabistan'da çok az eserin bulunduğunu belirtmesi, söz konusu telifatın mahiyetini tam anlamıyla kavrayamamaktan kaynaklanan bir peşin hükümden başka bir şey değildir. Eğer burada kastedilen eski Arap tarihçiliğinin şahika noktasını yaşadığı devirlere göre yapılmış bir mukayese ise, o vakit bunun sadece Osmanlı hakimiyeti devresine mal edilmesi gayri mantukî olur. Hakkında hemen hemen hiç bir çalışma yapılmamış olan Osmanlı hakimiyeti altındaki Arap dünyasında tarihçilik konusu için hüküm vermek henüz erken olup yeni çalışmalara ihtiyaç göstermektedir.

Modern tarihçilikte bir ara oldukça moda olan ve Osmanlı tarihine de uygulanan, fakat daha sonra hızı kesilen prosopografi türü çalışmalarda biyografi malzemelerinin çok önemli bir yeri olduğu âşikârdır. Bu çerçevede içinde çalışacaklar için vekayinâme-biyografi imtizacını gerçekleştiren eserler hiç şüphesiz karşılaştırma yapmak, şahsın mensup bulunduğu muhiti belirlemek, bunları siyasî olaylarla birlikte aktarmak ve önemli ipuçları vermek bakımlarından muhtaç olunan malzemeyi sağlayan bir özellik göstermektedir. Ancak burada biyograf tarafından kurulan tuzaklara dikkat edilmelidir. Genel biyografi kitapları dışında vekayinâmelerde yer alan biyografilerde müellifin

17 *Fezleke*, I-II, İstanbul 1286-1287 (baskısı oldukça hatalıdır).

18 *Tarih*, I-II, İstanbul 1283.

19 nşr. M. Ahmed Dühman, Dimaşk 1984.

20 Özellikle dikkate değer eserler arasında, Muhibbi (*Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdi aşer* [nşr. Mustafa Vehbi], el-Matbaatü'l-Vehbiyye, Kahire 1284, I-IV); Muradî (*Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sâni aşer*, el-Matbaatü'l-Miriyye, Bulak 1301, I-IV) ve Cebertî'nin (*Acâ'ibü'l-âsâr*, Bulak 1297, I-IV) çalışmalarını zikretmek yeterlidir.

İNİNDE bulunduğu zamanın şartları çerçevesindeki yorumu ön planda olduğundan bu tuzaklara kolayca düşme ihtimali büyüktür. Bunlar bazen zamanının değer mefhumlarıyla mücehhez araştırmacıyı yanlış fikir ve kanaatlere sevk edebilecek ve sun'î bir şahsiyet ortaya koyma tehlikesine düşürebilecek nitelikte olabilir. Biyografi bentlerinde yer alan övücü veya yerici parlak ifadelerin etkileyiciliğinden sakınmak ise, herhalde karşılaştırmalı bir çalışma, muhitin, siyasi ve ekonomik boyutun mücbir faktörlerini hesaba katmak ile mümkündür. Şahsı muhiti içinde değerlendirmeye yarayan kaynak külliyâtının bir cüz'ünü teşkil eden vekayinâme-biyografilerinin belirttiğimiz mahzurlarına rağmen öneminin büyük olduğu âşikârdır. Bunların müstakil biyografi kitaplarında yer alan bilgilerle karşılaştırmalı olarak kullanılması, doğrudan ve sadece tabakât kitaplarından alınan bilgilere dayalı çalışmaların eksik kalacağını açık biçimde gösterir.²¹ Bütün bunlar muvacehesinde, dönemi açısından bu tür, yani vekayinâme-biyografileri, Osmanlı tarih yazıcılığında yeni bir tarz ve üslup arayışının sonucu ortaya çıkmış olup daha sonra çok tutulduğundan, yeni bir "ekol" olarak tarif ve takdim edilmek istenmektedir.

21 Böyle bir çalışma örneği için bk. Feridun M. Emecen, "İki Osmanlı Ricâlinin Resmî Hayatlarının Kaynaklarına Dair", *Osmanlı Araştırmaları*, XVII (İstanbul 1997), s. 91-97.

Personnel Employed in Ottoman Libraries

İsmail E. Erünsal*

In the Ottoman State, as indeed in most Islamic societies, the public library system formed part of a larger system that served the religious and educational functions in society. All mosques, schools, colleges, libraries and indeed many other institutions that one would associate with a welfare society were endowed by wealthy individuals. It was customary for a founder to establish his pious foundation and make provisions for the upkeep of his endowment by allocating revenues to it in perpetuity. These revenues would go towards such things as paying for the staff, lighting, cleaning, and repairs. The running of the foundation was governed by a foundation deed, *vakfiye*, in which was stipulated in varying degrees of detail the manner in which the foundation was to be run. There was usually a system of strict financial accounting for these endowments, and we find in these account books, which were rendered at regular intervals, more detailed information on the running of these foundations. The present article is based on the study of about 300 foundation deeds and several thousand books of accounts and judicial registers and other records which are interspersed among some two hundred thousand separate documents in the Ottoman Archives (Başbakanlık Osmanlı Arşivi-BOA), the Court Register Archives (şer'i Siciller) and the Topkapı Palace Archive (Topkapı Sarayı Arşivi) at Istanbul and the Archives of the Directorate General of Pious Foundations (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi-VGMA) at Ankara and in various libraries. While much of the information in any single document is somewhat patchy, it was hoped that by making a comprehensive survey, some sort of pattern about the employment of personnel would emerge.

Since the circumstances affecting the employment of personnel in Ottoman libraries varied from period to period, a chronological treatment of the subject is perhaps the most useful approach, especially in that it allows us to view historical developments in this field. In the early years of the Ottoman Empire, for instance, as the libraries did not have a separate building, being part of a mosque or a college or a larger complex surrounding these, there was no particular establishment allocated for a body of library

* Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Marmara University, Department of Archival Studies.

staff.¹ Indeed, in some cases there was no librarian appointed for the care of the books that were placed within these institutions, and his duties were performed by a member of staff of the institution in which the library was located. For example, there was no allowance made for a librarian in the libraries of the college founded by Umur Bey at Bergama (1440),² in the college founded by Sultan Murad II at Adrianople (1435),³ or in the college founded by Saruca Pasha at Gallipoli (1442).⁴ However, Umur Bey allocated an extra stipend of one asper per day for the *müezzin* of the mosque he built in Bursa to care for the books.⁵ In this early period, the only member of staff for the library tended to be a single librarian appointed with a stipend of between one and three aspers per day. The other duties associated with libraries, such as supervision, cleaning, maintenance and financial control were carried out by the staff of the institution in which the library was located.

a. Introduction

Although the Ottoman libraries after the conquest of Istanbul (1453) continued to form part of larger institutions and were administered by them, there is a discernible increase in the number of librarians and the appointment, for the first time, of assistant librarians. The daily stipend however was, with a few exception, not increased. Only with the inflation of the second half of the sixteenth century do we see any significant rise in stipends for library personnel. Moreover, it is only toward the end of the seventeenth century, with the endowment of rich foundations and appearance of libraries independent of colleges or mosques that we find a further increase in the number of library personnel allocated to a library.

While at first the staff appointed to the independent libraries consisted, as for example in the famous Köprülü Library, of personnel whose duties encompassed those of librarians, later, in the 18th and 19th centuries, the staff of the independent libraries proliferated to such an extent that they included teachers who taught part of college syllabus. Thus, over four centuries the Ottoman library evolved from its humble beginnings as an ancillary function of the mosque and college through that of an independent institution to a position where the library itself performed the functions of mosque and college. The difference between libraries in the early period and to a certain extent up to the 16th and 17th centuries and those founded after the 17th century is one of emphasis. While in the first period the library was an extension of the functions of prayer and learning, in the second period, prayer and learning became incidental functions of the library.

1 In the account books governing the establishment of these pious foundations, the post of librarian is listed among the staff of mosques, colleges or the complexes. See for example, Başvekalet Archive M. Müd. 22, p. 5; M. Müd. 626, p. 72; M. Müd. 5455, p. 18; Ruus 94, p. 674.

2 VGMA no. 591, p. 181.

3 Topkapı Palace Archive no. D. 7081.

4 M. Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1952, pp. 248-252.

5 VGMA no. 591, p. 182.

Thus, while the staff of the Köprülü Library consisted of three librarians, a binder and a door-keeper, the libraries of Sultan Ahmed III and Hagia Sophia acquired instructors of the *Qur'an*, Tradition and Islamic Law. In this period the complement of library personnel greatly increased. Apart from the teaching staff, the library of Hagia Sophia was able to boast of no less than six librarians, one assistant librarian, one cataloguer, two *noktacı*,⁶ two keepers charged with the security and cleaning of the books, two door-keepers, three floor-sweepers, one painter/decorator to keep the walls clean, two building maintenance personnel, one plumber for maintenance of the lead roof, and one *buhurcu*.⁷

On the staff of those libraries endowed in the 16th and 17th centuries that were not established as independent entities, the staff generally consisted of one librarian, one binder and one door-keeper. Other duties, such as administration, repairing and maintenance were performed by the staff of the complex in which the library was situated. With the emergence of libraries with their own independent buildings, it followed that the staff should be enlarged to include a separate corps of maintenance personnel, but administratively, the library tended to be treated as an annex of the larger complex.

1. The Selection and Appointment of Staff to the Libraries

The deed of endowment governing the establishment of a library usually avoided describing the qualifications, duties and selection of the staff in general terms, but tended to specify, at some considerable length, the relevant criteria for each individual post. This section will therefore deal with the general principles governing the appointment and dismissal of staff, while the particular qualifications and duties of each member of the staff will be dealt within pertinent sections.

According to the documents and deeds of endowments, the following procedure seems to have been adhered to in the employment of library staff: whenever a position fell vacant, the administrator of the endowment chose a candidate who met the conditions of the foundation deed and submitted his name to the supervisor (*nâzır*).⁸ The supervisor, in turn, would forward the proposal to the imperial *Divan*. In the deed for Hacı Selim Ağa Library this process is neatly summarized:

-
- 6 Some endowments for mosque complexes made allowance for daily salaries to be paid to persons who were required to read Bukhari's book of Traditions. In order to check that the conditions of the endowment were fulfilled by those persons in receipt of the salaries, *noktacı* were appointed to note the progress of each reader of Bukhari.
 - 7 The *buhurcu* was charged with ensuring that incense was burnt throughout the library to keep the air scented.
 - 8 Each endowment was under the ultimate control of a supervisor (*nâzır*), usually a high-ranking member of the government who was entrusted with ensuring that the endowment was properly administered.

The administrator of the endowment will select a person possessed of knowledge and virtue and recommend him to the supervisor (*nâzır*). Upon appending his Signature of approval, the person will be appointed.⁹

Having reached the *Divan*, the document of application for the appointment of a member of staff would be sent to the appropriate offices of government, a note to the effect "append records" or "search records" being attached to the application. Firstly, the seal on the application would be checked for authenticity; if authentic a marginal note "seal corresponds" would be made on the document. Meanwhile, the registry copy of the deeds would be brought from store, and the clerks would check that the post did in fact exist and that the procedure for appointment had been followed correctly. On finding everything in order, a note would be made on the top of left-hand corner, and this would be initialed by the head of the office. Thereafter, the application would be checked against the current register of posts to discover whether the post was vacant. Only then was it returned to the *Divan* for final approval. If approval was given, it was appended to the document of application, and the decision was registered in the registry of appointments. The *Divan* retained the document of application and issued a warrant to the appointee.

The reason for this painstaking process becomes clear when examining the correspondence and records surrounding such appointments. The forging of documents and applications for unvacated posts were common offenses.¹⁰ According to one registry of appointments, the post of librarian at Balıkesir was awarded when it was claimed that its holder had died.¹¹ A similar case can be found in an account book dealing with the Süleymaniye endowment. When the irregularity was discovered, it was immediately rectified.¹²

In another document, it is noted that a certain Musa, who was working as a second librarian in the Merzifonlu Mustafa Pasha Library in Istanbul, had applied for a copy of his warrant which had been lost. The document notes tersely: "No record of a Musa appointed as second librarian can be found".¹³ When the librarian of Fazlullah Pasha Mosque in Adrianople died, the judge of this city, who was also supervisor of this endowment, submitted the name of Sunullah Efendi, for the post. However, on checking the application against the current register of posts it was discovered that the post had already been given to a certain Ali without the knowledge of the judge of the city, whose recommendation was a necessary condition of appointment for this endowment.¹⁴

9 VGMA 579, p. 122.

10 See, for some examples: BOA. Mühimme Register 6, pp. 177 and 458; Mühimme Register 14, p. 1080; Mühimme Register 16, p. 181; Ruus 30, p. 357; Ruus 35, pp. 56, 294 and 353; Ruus 37, p. 179; Cevdet-Evkaf 10 344.

11 BOA. Ruus 64, p. 295.

12 BOA. Mütferrik 89, p. 114a.

13 Topkapı Palace Archive E. 474/7.

14 BOA. Ruus 13.

Library personnel therefore carefully guarded their warrants of appointment against loss, lest fraudulent claims be made to the post. Should a warrant be lost, the same procedure was followed as in the original appointment, in order to avoid any possibility of fraud. It often happened that all posts were reviewed on the accession of a new sultan and fresh warrants were issued.¹⁵ In the Hacı Beshir Agha endowment register there is a fresh entry for every member of the library staff on the accession of a sultan, indicating that warrants were renewed with a change of sultan.¹⁶

2. Dismissal of Library Personnel

As with appointments, dismissals were also made on the recommendation of the administrator of the endowment. Because the administrator was usually the founder of the endowment and, thereafter, one of his descendants, the founder was able to keep the prerogative of appointments and dismissals within his family. A recommendation for dismissal was forwarded to the *nâzır* who then submitted it to the *Divan* where it was treated very much in the same way as a recommendation for an appointment. There was also a procedure for dismissing personnel when the administrator was unprepared to do so either out of favoritism or some other reason. It was possible to raise a complaint against a member of staff through the inspector of endowments who was able to forward the complaint to the imperial *Divan*.¹⁷

In endowment deeds, the reasons for dismissal of library personnel were indicated in the broadest terms with the exception of the post of librarian, where specific faults are listed as cause for dismissal.

On dismissal, a member of staff had his warrant taken away or rendered void, and a new warrant was issued for his replacement, these warrants being registered in the appropriate offices of government.

3. The Salaries of Library Personnel

The salaries allocated for the staff of the library was specified by the founder in the endowment deed. In the early period when libraries were located within a mosque or dervish convent, the payment for the staff servicing the library was usually an additional payment and, consequently, very small. For example, while the preacher at the Umur Bey Mosque in Bursa was given 4 aspers a day, the *müezzin*, who received two aspers, was given one additional asper for performing extra duties as the librarian.¹⁸ In the college of Sultan Murad II at Adrianople, the teacher received 50 aspers

15 BOA. Mühimme Register 27, p. 50; İbnülemin-Evkaf 3109 and 3194.

16 VGMA 29, p. 57.

17 BOA. Mühimme Register 35, p. 340.

18 BOA. M. Müd. 22, p. 5; M. Müd. 626, p. 72.

per day, the preacher four and the librarian two.¹⁹ In the Conqueror's complex at Istanbul, there was allocated 50 aspers a day for the teachers, ten for a preacher and five for a librarian. In the Hagia Sophia Mosque, which was administered under the same endowment, the preacher's salary was 25 aspers and, in Eyüp complex, the preacher's salary was five aspers while the librarian's was one.²⁰

During the 17th and 18th centuries, we can observe that the salaries of college librarians increased and that the differential between their salaries and those of other staff of the colleges decreased. In Hekimoğlu Pasha's College in the Davud Pasha district of Istanbul, a certain Mehmed Efendi who was a teacher at the college was also appointed as supervisor of the library with a daily stipend of 30 aspers. At the same time, librarians were receiving 10 aspers a day.²¹ The teacher at Nevshahirli Ibrahim Pasha's College in the Shehzadebashi district of Istanbul was in receipt of a daily stipend of 100 aspers, while the *Qur'an* teacher received 30 aspers and the librarians 15 aspers.²² The teacher of the Hacı Beshir Aga College in Eyüp was given 25 aspers, the teacher of Tradition 20, and the librarian 15.²³

With the emergence of the independent libraries, we can observe that provision was made for the appointment of librarians in receipt of relatively high salaries. While the librarians of the colleges were receiving between 15 and 20 aspers, the librarians in independent libraries were receiving between 20 and 140 aspers. In spite of these enhanced salaries, within less than a century, the staff of the libraries had to demand large increases in order to counteract the effect of inflation.²⁴

The salaries of the library personnel were paid by the administrators. If the administrator did not reside in the same city, he would appoint a deputy to carry out his duties including the payment of salaries. Although library personnel were usually paid monthly, some libraries situated in distant provinces made allowance for the librarians to be paid twice yearly, e.g. Yusuf Ağa in Konya and Rashid Efendi libraries in Kayseri.²⁵

19 Ömer L. Barkan, "Edirne ve Civarındaki Bazı İmaret Tesislerinin Yıllık Muhasebe Bilançoları", *Belgeler*, I/2 (1965), p. 322.

20 Ömer L. Barkan, "Fatih Camii ve İmaret Tesislerinin 1489-1490 Yıllarına Ait Muhasebe Bilançoları", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, XXIII/1-2 (1962), pp. 311-12.

21 Millet Library, Feyzullah Efendi section 2197.

22 VGMA Defter 38, p. 90.

23 VGMA 736, p. 4.

24 The librarians at the Atuf Efendi Library, in 13 Receb 1251 (1835), submitted a petition requesting an increase in their salaries:

The salaries allocated to librarians are small and the librarians having families to support are suffering deprivation. Although they have requested the administrator of the endowment for an increase, the administrator rejected the request on the grounds that the endowment was unable to afford an increase. According to another document, in Muharrem of 1252 (1836) the salaries of the librarians of Aşır Efendi Library, which was set at 12 piastres, were increased to 46 piastres. Cevdet Türkay, "İstanbul Kütüphaneleri", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, XII/69 (1973), pp. 13 and 32.

25 Müjgan Cunbur, "Yusuf Ağa Kütüphanesi ve Kütüphane Vakfiyesi", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, I/1 (1963), p. 216.

4. Increases in Salaries of Library Personnel

Because salaries were specified by the foundation deeds of the endowment libraries, the conditions of which were strictly upheld by law, there was no way in which salaries could be increased to counteract the ravages of inflation. Any increase had to be awarded by extraordinary measures. An exception to this principle were the imperial endowments founded by the sultans themselves; the terms of these could often be reviewed by succeeding sultans.²⁶ In the account books of the Mehmed the Conqueror's mosque in Fatih, we can clearly observe the mechanism for reviewing salaries: While the salaries for the librarian had been set at 6 aspers in a deed prepared during the reign of Bayezid II (1481-1512), it was revised upwards to 8 aspers on 28 Cem II 1000 after a petition had been submitted by the judge of Istanbul for approval of the sultan, who gave his consent.²⁷ This salary was again revised to 12 aspers on 21 Z.Kade 1003 after a petition had been submitted by the *reisülküttab*.²⁸

However, with those endowments founded by statesmen, scholars, merchants and others, we notice that they invariably provided for fixed salaries that could not be revised with the passage of time. For example, the librarian at the complex of Çoban Mustafa Pasha at Gebze was in receipt of a daily stipend of three aspers in 1522,²⁹ and, almost one century later, it can be noted that in the account book for the period 1602-1606 his salary remained unaltered.³⁰ However in some account books, we observe that the librarian was given irregular supplements to his salary out of the money that remained unallocated at the end of the fiscal year. We can therefore assume that this practice of making up the fixed salaries from the yearly financial surplus was not an uncommon practice.³¹

There were also other extraordinary methods for increasing the salaries of library personnel, of which the most common was for the descendants of the founder to establish a foundation supplemental to the original endowment, precisely for the purpose of increasing salaries by enriching the original endowment. We can see supplementary foundations endowed for the purpose of providing additions to salaries in the

26 This imperial endowments were considered inheritable endowments (*irsâdî vakıfs*) and the law books provided means whereby alteration could be made to their original conditions.

27 BOA. M. Müd. 5103, p. 108.

28 BOA. M. Müd. 5305, p. 79.

29 BOA. M. Müd. 626, p. 244.

30 BOA. M. Müd. 5070, pp. 4, 24, 40, 114 and 126.

31 For example, Vahid Pasha, in his endowment deed, specifies that the librarians at his mosque should receive not only their fixed salary, but also the revenue from a certain flour mill. VGMA 579, p. 702.

deed trusts of the Köprülü,³² Atıf Efendi,³³ Âşir Efendi,³⁴ Süleymaniye³⁵ and Abdullah Münzevi³⁶ libraries.

Another method for keeping incomes abreast of inflation was to allocate extra duties to the incumbent of a post, thus providing him with a further source of income: for example, in an account book dated 1766, we observe that the second librarian of the library of Ahmed III also acted as a factor for the foundation of the Valide Sultan endowment.³⁷ This multiple tenure of posts can be seen in some other cases, for example, in the Mihrimah Valide Sultan mosque, where we can see that on the death of the librarian in 1595 the librarian's post at 3 aspers was given to the preacher of the mosque who earned 10 aspers.³⁸ In the same mosque the post of librarian was held by the sheikh of the dervish convent situated in the complex according to the accounts of 1629.³⁹ We also see in Mehmed IV's mosque on Crete that in 1630 a certain Hasan Efendi, who was the librarian, also occupied the posts of preacher and teacher of the mosque.⁴⁰

Two entries in the account book of the Valide Sultan endowment in Bahçekapı at Istanbul give us a clearer idea of the extra duties performed by librarians. According to these accounts, which were for the year 1727, the monthly stipend of Mustafa Efendi, a librarian, was 450 aspers, but this was supplemented by the salaries for three other duties, boosting his salary to a total of 730 aspers. The second entry in this account book shows that although the assistant librarian's monthly stipend was fixed at 300 aspers a month, he performed 4 additional duties, leaving him with a total monthly salary of 1, 290 aspers.⁴¹

This system of supplementing fixed incomes of personnel by appointing them to extra salaried duties was the method most favored for combating inflation in those endowments founded in the fifteenth and sixteenth centuries, where the stipends are likely to have become inadequate. Thus, we see in a record from 1761 that Mehmed Efendi, a librarian in the mosque founded by Süleyman the Magnificent's mother Hafsa Sultan at Manisa, had 11 extra duties.⁴² In a library in Balat at Istanbul, founded

32 VGMA 580, pp. 13-14; VGMA 76, pp. 42-43 and 46-47.

33 Şer'i Siciller Archive, Evkaf-ı Hümayun Müfettişliği 164, p. 383b; Atıf Efendi Library 2858, p. 133b, and 2859, pp. 2, 6.

34 Süleymaniye Library, Aşir Efendi section 473, p. 8b; Hafid Efendi section 486, pp. 6b-9b.

35 Şer'i Siciller Archive, Evkaf-ı Hümayun Müfettişliği 233, p. 82b; Kısmet-i Askeriyye 533, pp. 91b-92a.

36 Bursa Eski Eserler Library, Abdullah Münzevi Vakfiyesi pp. 17-26.

37 BOA. Süleymaniye 26, p. 23.

38 BOA. M. Müd. 5455, pp. 85, 91.

39 BOA. M. Müd. 6483, p. 5.

40 BOA. Süleymaniye 2918, p. 2a.

41 BOA. Sül. 2874, p. 1b.

42 BOA. Cevdet-Maarif 360.

by Ferruh Kethüda also during the reign of Sultan Süleyman, the librarian received 10 aspers per day from extra duties over and above his fixed stipend of 5 aspers.⁴³ The assistant librarian of the Fatih Mosque library at Istanbul had 4 extra duties according to a record from 1818.⁴⁴

These extraordinary measures necessary to combat inflation continued up to the time of the foundation of the Ministry of Endowments (1826). Shortly after this date, the Minister of Endowments began to adjust salaries to realistic levels. Correspondence concerning the salaries of librarians in the Atıf Efendi and Aşir Efendi libraries shows that the Ministry made considerable charges to the stipends of personnel, especially after 1834.⁴⁵ With the amalgamation of all the separate account offices into a single centralized office under the control of the Minister of Endowments in 1838, the state was for the first time in a position to direct policy concerning all foundations.

b. The Supervisors of Endowments

Although there were many personnel who performed a supervisory role in the administration of an endowment there were only two offices directly concerned with the running of libraries: the *nâzır* of the endowment and the administrator.

1. The Supervisor (*Nâzır*)

The function of the *nâzır* was to represent the State in its role of supervising the endowment and in particular to ensure that the administrator was running the endowment properly and in accordance with the conditions specified in the foundation deeds. The founders of the endowments usually specified that the holders of a particular post were to act as *nâzır*. Before the creation of the Ministry of Endowments in 1826, the *nâzırs*, whose function was to represent the state, were usually chosen from among the highest ranks of the state, for example the grand vizier, the SheikhuIslam, the darüssaade ağası (chief eunuch), and the kazasker of Rumeli and Anatolia. Some endowments were under the *nâzır*ship of the sultan himself.

Besides supervising the endowment, the *nâzırs* were also able to play a part in the appointment and dismissal of library personnel. The recommendations for appointments and dismissals forwarded by the administrator required the approval of the *nâzır*. It was also his duty to inspect the yearly accounts of all the endowments under his charge, which he did by appointing his own auditors.⁴⁶ Furthermore in some library deeds, it is specified that the *nâzır* should count the books at specific intervals, either himself or by means of his auditor.⁴⁷

43 BOA. Cevdet-Evkaf 711.

44 BOA. Cevdet-Maarif 7991.

45 C. Türkay, "İstanbul Kütüphaneleri", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, XII/69 (1973), pp. 31-32.

46 BOA. Mühimme Register 55, p. 151.

47 VGMA 82, p. 8; Şer'i Siciller Archive, Evkaf-ı Hümayun Müfettişliği 171, p. 10b.

The most influential of the *nâzırs* were the chief eunuchs. Koçi Bey, an important early 17th century critique of governmental maladministration, states that the number of endowments under the control of the chief eunuch was at one time 360. The chief eunuch would in fact set aside Wednesdays as his day to convene meetings, to discuss matters pertaining to the endowments in his charge, and to approve or veto appointments and dismissals.⁴⁸ The grand vizier, on the other hand, was too busy to supervise the endowments in his charge, and the supervision was carried out on his behalf by the *reisülküttab*.⁴⁹

The founders of an endowment would allocate a stipend to the *nâzır*. At one point it was claimed that the Chief Eunuch was receiving 38.280.000 piastres a year from the endowments. Some founders made no provision for a stipend for the *nâzır*, wishing the *nâzır* to perform his duties gratis.⁵⁰

With the creation of the large library collections, which were to become more numerous particularly from the middle of 18th century onwards, we observe that the founders of libraries, appointed a further *nâzır* of books or *nâzır* of the library besides the normal *nâzır* of the endowment. The reason for this was that it was realized by the founders in this period that the statesmen from whose ranks the *nâzırs* were chosen were usually too concerned with affairs of state to occupy themselves with the necessary intricacies of supervising the running of a library. It can be seen from this trend that the founders considered that close supervision by a secondary *nâzır*, who was to be chosen from among the employees of the endowment was essential for preserving the libraries that they had endowed.

Thus, Grand Vizier Hekimoğlu Ali Pasha appointed the chief eunuch as *nâzır* for his endowment at Davudpasha at Istanbul, and chose a teacher from his college to act as *nâzır* of books.⁵¹ In Hüseyin Agha's library at Bursa, there was, in 1760, a *nâzır* of books.⁵² According to some endowment records, the *nâzır* of the library of Hagia Sophia founded by Mahmud I, was in 1747, the Palace preacher Mehmed Efendi, who had a stipend of 20 aspers a day,⁵³ and, in 1786, it was the librarian Süleyman Efendi.⁵⁴ Other examples from this period were the appointments of supervisors to the libraries of Nuruosmaniye (1755),⁵⁵ Bostancılar Ocağı (1768),⁵⁶ Galata Sarayı (1754),⁵⁷ Kılıç Ali Pasha (1801)⁵⁸ and Rashid Efendi (1797).⁵⁹

48 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1945, p. 179.

49 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1948, p. 176.

50 VGMA 579, pp. 69 and 704; VGMA 730, p. 86.

51 VGMA 736, p. 68.

52 VGMA 578, p. 41.

53 VGMA Defter 87, p. 1b.

54 BOA. Süleymaniye, Sultan Mahmud I's File.

55 Topkapı Palace Archive D. 3311; VGMA 98, pp. 10-12.

56 VGMA Kasa 187, pp. 356-358.

57 VGMA Defter 87, p. 9.

58 Süleymaniye Library, Kılıç Ali Paşa section 1050, p. 9a.

59 VGMA 579, p. 67.

We can see from foundation deeds that the *nâzırs* of the libraries were expected to oversee the counting of the books at a specified time, to ensure that the library hours were carefully kept, and, generally, to safeguard the books. In his foundation deed of 1559, Bedreddin Mahmud stipulated that one of the two keys to the bookstore should be given to the *nâzır* of the library and that the store should not be opened unless he was present.⁶⁰

Some founders specified that the people of the quarter in which the library was found were to act communally, and without payment, as *nâzır*. Thus we see in the libraries of the Üsküplü mosque in Cibali at Istanbul⁶¹ and in the İplikçi mosque library at Konya⁶² and in the dervish convent library in the Tenmiye quarter of Bursa,⁶³ no individual *nâzır*, but rather the communal supervision of the local population.

2. The Administrator (*Mütevelli*)

Because the administrator was the person most directly involved in the running of an endowment, there was a tendency for founders to make provisions for the post to be kept within his or her family. Thus, many endowments remained within the control of a single family over several centuries. In cases where the founder did not nominate a person to the post, he would usually specify those qualities necessary for the post, and it would be left to the local judge to select a suitable candidate.

The administrators were usually required not only to be scholarly, religious and virtuous, but also to have the necessary experience for administration. Founders often went to great lengths to ensure that the administrator was a man of religious orthodoxy, so that we find that in 1681, the preacher of Hagia Sophia, Sheykh Ali, when donating his books to this mosque, stipulated that the administrator should be a supporter of the Kadızâde movement, a puritanical group noted for their overzealous propagation of strict orthodoxy.⁶⁴

The administrator's main function was to ensure that the endowment was run in a way that rendered it financially viable. To this end, he employed collectors (*câbîs*) to gather the revenues, and he would ensure that all the expenses and salaries of the endowment were met, and render accounts for auditing at the end of every financial year. The administrator was involved in many aspects of the running of the library. As mentioned above, he recommended the appointment and dismissals of all library personnel. We presume that he was also responsible for granting permission for personnel to leave their posts for any pressing reason. Thus, we see Rashid Efendi, when

60 VGMA 582, p. 33.

61 Şer'i Siciller Archive, Ahi Çelebi 19, p. 36b.

62 Şer'i Siciller Archive, Ahi Çelebi 29, p. 23a.

63 Şer'i Siciller Archive (Bursa), B. 41/235, p. 160a.

64 Şer'i Siciller Archive, Rumeli Sadareti 129, p. 81b.

founding his library, making the administrator responsible for granting leave for the librarians to go on pilgrimage or to visit their families.⁶⁵

Another aspect of the administrator's function was to supervise the regular count of books in the library. In some endowment deeds, it is stipulated that whenever a librarian left his post all the books were to be counted again, whereupon they became the responsibility of the administrator until the appointment of a new librarian. The administrator was ultimately responsible for the care of the books, besides the building in which they were housed. He was responsible for ensuring that all broken bindings or loose fascicles brought to his attention were repaired by the binder. In some endowment deeds, it is stipulated that the administrator was responsible for having missing books replaced out of the general funds of the endowment.⁶⁶

As with the supervisor, the administrator was usually provided with a stipend, but in some cases the founder would stipulate that the duties be performed without financial reward.

The majority of administrators appointed to libraries in the provinces chose to remain resident at Istanbul, in which case they would appoint a deputy (*kaimmakam-ı mütevelli*).⁶⁷ Although the deputy had the authority of the administrator, he still required his approval for many decisions.

c. Personnel Working in the Library

The number of personnel in a library would vary according to the period, its size and its status, namely, whether it was housed within another building or was independent. In the early period, library personnel often consisted of a single librarian while by mid-eighteenth century Hagia Sophia Library could boast of no fewer than 29 members on its staff, although some of them were appointed as teachers.

Prior to the conquest of Istanbul in 1453, library staff was usually limited to one librarian, thereafter, the post of assistant librarian became increasingly common. From the end of the 16th century onwards, a steady proliferation of library personnel can be observed. In the 17th century, with the enlargement of collections belonging to the libraries that were housed in the colleges and mosque complexes, we see the addition of binders to the library personnel. With the appearance of the independent library building, provision was made for the library to employ its own cleaners, repairmen, doormen and other functionaries.

65 VGMA 579, p. 68.

66 VGMA 82, p. 8; VGMA 571, p. 119; VGMA 579, pp. 67-68; VGMA 731, p. 150; VGMA 735, p. 169; VGMA 737, p. 213; Şer'i Siciller Archive, Evkaf-ı Hümayun 171, p. 10b; Galata Mahkemesi 17, p. 187; Ahi Çelebi Mahkemesi 19, p. 36b.

67 Even deputies were appointed for libraries in Istanbul as when Ragıp Pasha, having no sons, appointed his daughter to the post of administrator and then appointed a deputy to assist her in administration.

1. The Librarian (*Hâfız-ı Kütüb*)

When the founder of a library drew up his deed of foundation, he specified the qualities sought in all members of the staff. While many posts were described in a couple of lines, the founder was often at a great pains to describe in some detail the qualifications of candidates for the post of librarian. Similarly the circumstances surrounding his appointment and dismissal, his duties and the conditions of his employment were often specified in considerable detail.

The librarian was usually referred to by the title *hâfız-ı kütüb*, namely, the “keeper of books”. More rarely he was referred to as *emin-i kütüb*, the “custodian of books” or by the term more popular in the Arabic-speaking provinces, *hâzin*, “guardian” or *hâzin-i kütüb*, “guardian of books”.

i. The Qualifications of the Librarian

The scanty information concerning librarians in the early period give us very little idea of the qualities sought in the candidates for the post. The earliest foundation deed to give any substantive information about the qualities of librarians is the deed for the library in the Fatih complex (1470). According to a clause in the deeds the librarian should be a person with a good grasp of bibliography and should be very familiar with the text books used by teachers, assistant teachers, and students at the college.⁶⁸ The deeds of other libraries founded in the reign of Mehmed the Conqueror (1451-1481) do not, however, make any stipulation as to the qualities of the librarian.

In the foundation deeds of the library founded by Bayezid II at Edirne in 1488, it is specified that the librarian should be religious, a believer and trustworthy.⁶⁹ When Süleyman the Magnificent (1520-1566) endowed a complex in the name of his daughter, Mihrimah, he specified the conditions noted above for the Fatih Mosque deed and those in the deed of Bayezid II.⁷⁰ In the deed of Bedreddin Mahmud at Kayseri (dated 1559) we find further qualities, namely that the librarian should be able to protect the books.⁷¹

When Feridun Bey, a well-known statesman, founded a library in his school at Istanbul (1560) he summarized in his elegant Ottoman style those qualities we find above to which he adds some of his own:

68 *Fatih Mehmet II Vakfiyeleri*, Ankara 1938, facsimile p. 268-269.

69 Belediye Library (now Atatürk Kitaplığı), Mc. O. 61, p. 43b.

70 Süleymaniye Library, Esad Efendi section 3752/2, p. 22b.

71 VGMA 582/1, p. 33.

A person should be appointed who is trustworthy religious and upright, a man of dignity and good faith... a man of knowledge and wisdom... a man by nature suited to the protection of books... nor should he be (as in the words of the holy *Qur'an*) as the likeness of an ass carrying books... nor should he be an ignorant evil-doer who would scatter books to the winds like autumn leaves.⁷²

The deed for the Selimiye complex library (1575) at Edirne adds two further conditions: the second librarian should be possessed of a good scribal hand and the third librarian should be a good artist capable of decorating books.⁷³

In the seventeenth century, the conditions found are essentially the same as in previous deeds except in one deed which requires that the librarian should know the procedure for issuing and recalling books.⁷⁴ Although in the 18th and 19th centuries, the qualifications of the librarian remain, on the whole, the same as before, we may observe in some cases particular stipulations laid down according both to the nature of the library and the particular wishes of the founder. Where the library was attached to a larger institution such as a mosque, college or dervish convent, it was sometimes stipulated that the duties of librarian be carried out by one or the other of the officers of that institution, a preacher of a mosque, a teacher or student of a college or the sheikh of a convent. Thus, we see that while Beshir Agha, demanded that the first librarian in his college library in Eyüp (1735) should be appointed from outside, the second and third librarians should be students at the college.⁷⁵ The purpose of this was to ensure that, when the first librarian went home the second and third librarians, being resident students, would be able to extend the opening hours of the library for the convenience of their colleagues. Sherif Halil Efendi envisaging that the first librarian in his mosque in Cerrah Pasha (1744) would also be the time keeper at the mosque, specified that he should be a man qualified in the science of astronomy.⁷⁶

While many founders considered scholarship a useful additional quality for their librarians, when they began to be required to teach students in the library it became essential. Thus, we see in some endowments careful provision to ensure the possession of a certain level of scholarship by their librarians. Selim Agha for instance, specified that two of the three librarians of his library in Üsküdar (1782) should be good scholars, and to this end he provided for an examination of the candidates for

72 VGMA 570, p. 198. We see, two centuries later, that the same clauses with the same wording are repeated in the deed of Seyyid Ahmed Efendi, who founded a library in Yakup Bey Mosque at İzmir (Smyrna) in 1775.

73 Müjgan Cunbur, "Osmanlı Çağı Türk Vakıf Kütüphanelerinde Personel Düzenini Geliştirme Çabaları", *VII. Türk Tarih Kongresi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1973, p. 679.

74 Süleymaniye Library, Yeni Cami section 150, p. 45a-b.

75 VGMA 736, p. 4.

76 It was the duty of the time keeper to calculate the exact time of the five daily prayers.

the post to be conducted by the SheikhuIslam.⁷⁷ Similarly, Dervish Mehmed Pasha also believed it to be essential that his librarians be good scholars, but does not, however, indicate how they were to be chosen.⁷⁸

In order to prevent the abuse of multiple tenures by which several posts were held by one person, we see in the 18th century measures taken to avoid this, particularly in the independent libraries and college libraries with large collections where the regular presence of a librarian was essential to its proper functioning. Thus, we see Veliyüddin Efendi stipulating that no judge, teacher, preacher or dervish sheykh should be appointed librarian.⁷⁹ A century later we see this same clause in more comprehensive versions in the library deeds of Rashid Efendi (1797)⁸⁰ and Yusuf Agha (1794)⁸¹ who among other categories excludes candidates who were occupied in crafts, industry or trade.

We occasionally come across unusual stipulations in deeds governing the choice of librarians as, for instance, in the endowment of Halet Efendi (1820), where it was required that the first librarian be a man free of the contagion of lethargy and that he should be a bachelor,⁸² a status which was relatively rare in an Islamic society.

ii. The Selection and Appointment of the Librarian

While the administrator of an endowment was ultimately responsible for the appointment of librarians, the criteria for selecting a suitable candidate were often laid down in the foundation deeds. While these criteria were usually in the form of remarks noting the qualities desirable in a librarian, as we have seen above, in some cases the choice was restricted by other considerations. Morevi el-Hac Hüseyin Agha had his son, Mustafa Efendi, appointed to the post of librarian in his college at Izmir (1740) and stipulated that his successors in the post were to be the eldest and the most knowledgeable and upright member of his family in the succeeding generations.⁸³ When founding his library (1801) in the Kılıç Ali Pasha Mosque at Istanbul, Debbagh-zâde Ibrahim Efendi nominated four individuals to the posts of librarian, and, thereafter, it was left to the administrator to select and appoint successors.⁸⁴ Sheikh Mustafa Ali Efendi appointed his son as first librarian and his son-in-law as

77 VGMA 579, p. 122.

78 Şer'i Siciller Archive, İstanbul Kadılığı 122, p. 37b.

79 VGMA 745, p. 80.

80 VGMA 579, p.68.

81 Cunbur, "Yusuf Ağa Kütüphanesi...", p. 214.

82 Süleymaniye Library, Halet Efendi section 837/1, p. 8b-9a.

83 VGMA 736, p. 217.

84 Süleymaniye Library, Kılıç Ali Paşa section 1049/2, p. 44b.

second librarian in the library he founded in Balat (1798).⁸⁵ In 1824, when endowing the college of Sheikhulislam Cedide Mehmed Efendi with a library, Nişastacı el-Hac Hasan Efendi nominated one of the students to the post of librarian and provided that after his death a successor was to be elected by the students of the college.⁸⁶ Vahid Pasha envisaged that the librarian would be chosen by the consensus of the judge, teachers and scholars of Kütahya, the city in which the library was situated.⁸⁷

In situations where a founder endowed a library but failed to provide for librarians, we see the administrator appointing personnel on an ad hoc basis. Thus we see that the administrators of the Mehmed Pasha library in Erkilet at Kayseri and Keyvan Bey's library in Bosnia appointed two librarians each in order to preserve the collections.⁸⁸ We see from a petition to the Imperial *Divan*, that Sheikh Hacı Ahmet Efendi endowed books to an unnamed institution in Amasya and, claiming that the library thus founded had no income to provide for a librarian, he requested that the state allocate funds from properties in Amasya to make good this deficiency. He also nominated himself as librarian.⁸⁹

Like all posts in endowment institutions, there was a tendency, as we shall see below, for the librarian posts to be handed down from father to son. In some cases, as a result of this, a position as librarian was held by several people, the most common example being when a librarian passed the position to his sons who were all suitable candidates and therefore shared the stipend and duties. This situation was termed a "shared post". When the second librarian of the Köprülü Library died in 1783, his three sons were appointed to the post.⁹⁰ We see this happening also in other libraries.⁹¹

iii. The Duties and Responsibilities of Librarians

The basic duty of the librarian, throughout the whole of the Ottoman period, was the conservation of the collection in his care. However, as the role of librarian became established, his duties became more specific and wide ranging. Because the information we have from early period is fragmentary, we can only assume that the role of the librarian in this period was that of custodian. We see, for example, that the librarian in Umur Bey's Mosque at Bursa (1440) was simply required to issue books to the faithful in the mosque, and to prevent them from taking the books outside.⁹²

85 Şer'i Siciller Archive, Kasımpaşa Mahkemesi 107, p. 90.

86 Şer'i Siciller Archive, Davudpaşa Mahkemesi 95, p. 85.

87 VGMA 579, p. 702.

88 BOA. Cevdet-Maarif 8093; BOA. Cevdet-Maarif 141 respectively.

89 BOA. Cevdet-Maarif 2342.

90 BOA. Cevdet-Maarif 103.

91 See for some examples: BOA. Cevdet-Maarif 5825; BOA. Ruus 33, p. 40; Ruus 35, p. 294; Cevdet-Evkaf 13, 507; BOA. Müteferrik 89, p. 114a.

92 VGMA 591, p. 183.

After the conquest of Istanbul (1453), the first college library was established in Eyüp by Mehmed the Conqueror. The deed for this library describes the role of librarian in the most basic terms: "A person will be appointed to protect the books which are to be placed there".⁹³

However, only a little later we see in a deed for the Fatih complex that the librarian was forbidden from denying books to the students and staff and was required to direct all his efforts to conserving the collection and supervising the lending of books.⁹⁴

Some twenty years later, when Bayezid II founded a library in his complex at Adrianople (1490), the deeds had become comparatively specific in describing the role of the librarian. Apart from protecting the books, he is required to follow a set procedure for lending books, namely he should always lend a book in front of witnesses, he should then count the fascicles and the pages and note these, together with the condition of the binding, the size of the book and the names of witnesses, in his register. It is further specified that students not be allowed to take the books out of the college.⁹⁵

In the deed of Süleyman the Magnificent's foundation (1549), made in the name of his daughter Mihrimah Sultan, it is added that the librarian should not keep readers waiting for books, which should be presented free of dust.⁹⁶ Thereafter, in later deed we notice that cleaning the books becomes one of the specific duties of the librarian. The deed of the Bedreddin Mahmud Library at Kayseri (1559) stipulates that the cleaning of books should be done annually during the month of Ramazan, at which time the annual checking of books was to take place and their replacement in the same order as that of inventory. It was also specified that the librarian was to keep one of the keys to the store-room.⁹⁷

In the sixteenth century, further duties were added; for example, Sinan Pasha, conqueror of Yemen, required his librarian to survey the state of the books in his charge and to inform the administrator when book bindings needed repair or renewal.⁹⁸ Mehmed Agha, the chief eunuch, in his library (1591) also provided for repair and renewal but stipulated that the librarian should attend to any broken binding that very day, without delay or procrastination.⁹⁹

93 Şer'i Siciller, Evkaf-ı Hümeyun Müfettişliği 46, p. 83.

94 T. Öz, *Zwei Stiftungsurkunden des Sultan Mehmed II, Fatih*, Istanbul des Archäologischen, Istanbul 1935, pp. 14-15.

95 Belediye Library, Mc. O. 61, p. 44a.

96 Süleymaniye Library, Esad Efendi section 3752/2, p. 22b.

97 VGMA 582/1, p. 33.

98 BOA, Süleymaniye, Haremeyn File I.

99 Topkapı Palace Library, EH. 3208, 96a.

In the deeds of the collection endowed to the Cihangir Mosque by Mahmud Bey (1593), the master of the guild of Bosphorus boatmen, the duties of the librarian are described thus:

The librarian was to lend books to those who were able to read and those who wished to read that they might benefit from the books that they had asked for. The books should be lent on the deposit of a sizable pledge. The librarian is to register the name of the book, the name of the borrower and his physical description, and below this he is to enter details of the pledge and the date of lending. No book is to be lent for more than a month.¹⁰⁰

We see little change in the terms concerning the duties of librarians during the second half of the 17th century. We have found only one deed that adds any further requirement to the previous conditions, such as the taking of pledges and cleaning of books: in his endowment at Balat in Istanbul (1677), Reisülküttab Mustafa Efendi demands that his librarian perform his duties with a cheerful disposition, that he should always be well spoken and polite and that he should refrain from rudeness and severity.¹⁰¹

Towards the end of century, we find in the foundation deed of the Feyzullah Efendi Library (1699) that, besides the emphasis being placed on the cleanliness of the books in the collection, for which purpose an extra stipend was allocated to the librarian, there is the somewhat unusual stipulation that the doors of the library should be sealed every night by librarian.¹⁰²

In the 18th century, we find a gradual proliferation of conditions in the foundation deeds of the libraries. In the independent library founded by Atif Efendi, there is the provision for the first librarian to lead noon and afternoon prayers in the library and the second librarian was to recite the call to prayer in the reading room.¹⁰³ We also see that the third librarian was required to light the lamps in the library.¹⁰⁴ This provision for the librarians to act as functionaries in the recital of the daily prayers also occurs in the deeds of Ragıb Pasha (1762).¹⁰⁵ Of course, these were obligatory daily prayers. In the 19th century, we see the addition of supererogatory prayers and religious ceremonies to the list of requirements for the librarian and his assistants. Thus, it was specified in the foundation deeds of Kılıç Ali Pasha (1801), that the librarian should open the doors of the library with a prayer consisting of the "Ya-Sin",

100 Şer'i Siciller, Galata Mahkemesi 17, p. 187.

101 Şer'i Siciller, Bab Mahkemesi 29, p. 130b.

102 VGMA 571, p. 118.

103 VGMA 735, p. 257.

104 The son of Atif efendi made an additional endowment (1752) in which he stipulated that the third librarian was to recite the first chapter of the *Qur'an*, which is a short prayer, in return for which he was to receive an extra daily stipend of one asper (Atif Efendi Library 2858, p. 134a). This condition was also added to the endowments of Yusuf Agha (1794) and Rashid Efendi (1797).

105 VGMA 82, p. 6.

a chapter of the *Qur'an*, and that after the noon prayer each of the four librarians should silently read a section of the *Qur'an*, so that the whole *Qur'an* would be read by them every week, for the soul of the founder.¹⁰⁶ When endowing his library (1805), Hafid Efendi, for his part, demanded that the whole *Qur'an* should be recited over a period of one year, by a librarian whose competence in reading the *Qur'an* was recognized by the others.¹⁰⁷ In the deed of Dervish Mehmed Pasha (1818), it was specified that the librarians should read *Buhari*, the famous book of Islamic Tradition and should participate in the Sufi ceremonies of the Nakshibendi order of dervishes, which would take place one a week in the library.¹⁰⁸

The attitude and behavior of the librarian towards the readers seems to have been a prime concern of the founders. Hüseyin Agha, founding his library in Bursa (1760), describes the relationship between librarian and readers thus:

When a student or scribe requests a book, the librarian should issue the book in a professional manner and not embarrass the reader by reminding him that he had already fetched the book for him several times before.¹⁰⁹

In the foundation deeds drawn up by Tırnovalı Ali Agha (1762), Ragıp Pasha (1762) and Veliyüddin Efendi (1769), we find that the three founders have felt the necessity to prescribe the correct attitude of the librarian to his readers, all three employing virtually the same words: "The librarians should not be of a forbidding disposition and they should be encouraging and cheerful, welcoming and respectful".¹¹⁰

This stipulation also appears in a different form in the imperial endowment of Abdülhamid I (1781): "He should avoid treating the reader harshly nor should he refuse his request or reprimand him".¹¹¹ When es-Seyyid Ahmed Efendi endowed a library to the Yakub Bey Mosque at Izmir (1782), he forbade his librarian to refuse issuing books for some spurious excuse: "Whoever it may be, should he wish to read or copy a book, they are not to use a pretext, such as the time of day or some other excuse to avoid issuing a book".¹¹²

Requirements governing the behavior of librarians is not restricted to the tasks of issuing and recalling books. From the 18th century onwards, we observe an increasing interest by the founders in the way that the reading room was supervised. Thus we see, for example, Yusuf Agha in his foundation in Konya (1794), specifying that the librarian or his junior assistant should observe the conduct of readers out of the corner of

106 Süleymaniye Library, Kılıç Ali Paşa section 1049/1, p. 10a.

107 Süleymaniye Library, Hafid Efendi section 487, pp. 6b-7a.

108 Şer'i Siciller Archive, İstanbul Kadılığı: 122, p. 37b.

109 VGMA 578, p. 41.

110 Şer'i Siciller Archive, Evkaf-ı Hümayun 171, pp. 10a-b; VGMA 82, p. 5; VGMA 745, p. 80 respectively.

111 VGMA Kasa 159, p. 11.

112 VGMA 742, p. 7.

his eye to insure against the loss of books or pages.¹¹³ Rashid Efendi, in his endowment (1797), stipulated that the librarian should prevent the disfigurement of books with ink or by other means and should supervise the reader carefully, but politely.¹¹⁴

As was mentioned in the general introduction, it became increasingly common in the 18th century for the larger libraries to include some teaching. This teaching was carried by a qualified teacher who was on establishment of the library staff. However in exceptional cases the librarian was required to teach, as, for example, in the foundation of Selim Agha (1782), who wanted two of his three librarians to offer classes in the library and allocated extra stipends for this duty.¹¹⁵

Another of the librarian's duties was the regular checking of books. Although it is not regularly specified in the foundation deeds, we can see that in practice the librarian always participated in the periodic checking of books. After reviewing the contents of the collection, it was often the case that a new catalogue was drawn up. We do not know, however, to what extent the librarian was involved in drawing up the book lists.

Up to the 18th century, there is no particular provision stating how long a librarian was expected to be on duty or prohibitions against his deputizing his duties to others. But, from the beginning of the 18th century, we observe founders requiring that the librarian should be personally on duty for the entire period that the library was open. Mustafa III (1757-1774) even issued an imperial decree to proscribe these abuses in his own endowment.¹¹⁶ In the libraries endowed by Köprülü, Feyzullah Efendi, Ragıp Pasha, Veliyüddin Efendi, Hacı Selim Agha, Yusuf Agha, Rashid Efendi and Vahid Pasha, we see stipulations that the librarian himself should perform his duties personally and should work all day. In some of the libraries which employed many librarians, we often find established in the foundation deeds a rota specifying the days on which the librarians were to work. In the foundation deeds of Nevshahirli Ibrahim Pasha (1729) and Kılıç Ali Pasha (1801), there were four librarians, of which two were always to be on duty.¹¹⁷ In the deeds for the Nuruosmaniye Library there is a provision for the librarians to perform their duties in rota. In Toderini's account of the Nuruosmaniye Library, he describes the rota, thus:

Il y a six bibliothécaires, dont deux sont constamment en exercice, chaque jour, ce qui fait que leur tour revient, deux fois le semaine; cars les bibliothèques sont fermées le Vendredi, qui est toujours fête pour les musulmanes.¹¹⁸

113 Cunbur, "Yusuf Ağa Kütüphanesi...", p. 215.

114 VGMA 579, pp. 67-68.

115 VGMA 579, p. 122.

116 VGMA, Kasa 187, p. 352-353.

117 VGMA 38, p. 90; Süleymaniye Library, Kılıç Ali Paşa section 1049/1, p. 10a.

118 G. Toderini, *De la littérature des Turcs*, tr. de l'italien en François par l'Abbe De Cournand, vol. II (Paris 1789, pp. 95-96).

In order to ensure that the collections housed in the libraries did not suffer losses, the deeds often made the librarians responsible for making good the loss of a book out of their own pocket. Although there is no provision for reimbursement to be paid by librarians in the deeds of the Mehmed the Conqueror's library, we see from a sixteenth century inventory of the books that the librarian actually made good the loss of a book or obtained from the reader a replacement copy. The following entries from this inventory are instances where books have been replaced:

Kitâbu'l-Lemha: This book was lost while in the hands of the late Mevlânâ Nureddin, and Librarian Muhyiddin accepted in its place a book that has a decorated binding and contain several essays on mysticism;

Kitâb-u Bihâru'z-Zahire. This book was lost during the term of Librarian Muhyiddin. When the aforementioned librarian was departing for Baghdad, the books were checked, and it was found that this book was not in the store-room. A replacement was given by the aforementioned librarian. The name of the replacement is also *Bihâr-ı Zahire*.¹¹⁹

In the foundation deeds of the several libraries, it is specified that the librarian should make good any loss.¹²⁰ To further insure against loss of books, provision is made in many deeds for the dismissal of a librarian whose behaviour was likely to lead to losses. The deeds provide for the dismissal of a librarian should he lend a book without first taking a pledge as deposit or lend a book where the deeds forbade the practice or fail to turn up on three consecutive days without an excuse or fail to meet other stipulations in the deeds. He was also to be dismissed if he left his post while on duty or employed a deputy or attempted to work on rota where it was not provided for in the deed, or if he were lazy or took outside employment, such as that of a teacher or a judge, or extended his period of leave without permission.

iv. Librarian Stipends

As we have already seen, the stipends allocated to librarians differed to a great extent, depending not only on the period when the endowment was made, but also on the size of the library and on whether the post was full-time. In the early period the stipend allocated to the librarians was one or two aspers a day. Even after the conquest of Istanbul (1453), this sum was not increased, with the sole exceptions of the librarians of the Fatih complex, who were allocated six aspers,¹²¹ and the librarian of Mahmud Pasha college (1474), who was given five.¹²²

119 Topkapı Palace Archive D. 9559, pp. 38b 23a.

120 See, for some examples, İsmail E. Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimata Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988, pp. 169-170.

121 BOA. M. Müd. 5103, p. 108.

122 Ömer L. Barkan-Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli*, Baha Matbaası, İstanbul 1970, p. 43.

There is little evidence for increases in stipends during the reign of Bayezid II (1481-1512), the son of Mehmed II, the Conqueror. In his imperial foundations he allocated a stipend of two aspers for his librarian at Amasya,¹²³ two aspers for his librarian at Adrianople,¹²⁴ and three aspers for his librarian at Istanbul.¹²⁵ By the reign of Süleyman the Magnificent, there are small increases, so the librarian's stipend varied from one to six aspers.

During the latter part of the 16th century and early part of the 17th century the Ottoman Empire suffered the ravages of inflation.¹²⁶ Although stipends were increased, they only went up to an average of between three and eight aspers and lagged behind the rate of inflation to a significant extent. In order to counteract the erosion of the value of the asper, Sokollu Mehmet Pasha in a foundation deed dated 981/1574 included the following clause:

Let it be known that whenever the asper is mentioned, we refer to the Ottoman asper. At the time of compilation of this book [foundation deed] one dinar is equivalent to 60 Ottoman dirhems. If, with time, changes occur to the values of the dirhem and dinar, then changes are to be made to re-establish the former parity.¹²⁷

It is only toward the end of the 17th century, with the foundation of independent libraries and the large college libraries, that we find any significant increase in stipends. The first librarian of the Köprülü Library (1678) had a stipend of 20 aspers, the second and third librarians receiving 10 aspers each.¹²⁸ The first librarian of Merzifonlu Koca Mustafa Pasha College library (1681) received 20 aspers and the second 10 aspers.¹²⁹ The three librarians of Amca-zâde Hüseyin Pasha Library (1700) each received 20 aspers,¹³⁰ and three librarians at the Feyzullah Efendi Library each received 15 aspers.¹³¹ These last two cases are rare examples where the founders chose to pay the various grades of librarians the same stipend.

Up to the foundation of the Hagia Sophia Library in 1740, stipends in the libraries of Istanbul and Anatolia generally varied between 5 and 25 aspers. However, in the first endowment deed for Hagia Sophia, we see salaries set at 45 aspers for the first librarian and 35 aspers each for the second, third and fourth librarians.¹³² In the

123 BOA. M. Müd. 5455, p. 76.

124 Belediye Library Mc. O. 91, pp. 298 and 321.

125 BOA. M. Müd. 5103, p. 273.

126 Ömer L. Barkan, "XVI. Asrın İkinci Yarısında Türkiye'de Fiat Hareketleri", *Belleterin*, XXXIV/136 (1970), p. 568.

127 VGMA 572, p. 62.

128 Köprülü Library, Vakfiye 4, p. 60a.

129 BOA. Ruus 42, p. 303; Cevdet-Maarif 8213.

130 BOA. İbnülemin-Tevcihat 890.

131 VGMA 571, p. 119; BOA. Cevdet-Maarif 583.

132 VGMA 47, p. 15; VGMA 639, p. 3.

second endowment, twelve years later, a further two librarians were added to the establishment and their stipends raised to 90 for the first librarian, 80 for the second, 70 for the third and 50 for the fourth, while the two new posts had a stipend of 40 aspers each.¹³³ When Atif Efendi founded an independent library in 1741, he stipulated that he wished to ensure that the librarians would devote themselves to their duties and was therefore allocating them generous stipends, which were 80 aspers for the first librarian, 75 for the second librarian and 70 for the third.¹³⁴ In this period, the librarians in the other large libraries were in receipt of stipends around 30-60 aspers. The smaller libraries, however, offered stipends of between 2 and 15 aspers.

In the second half of the 18th century, two further large libraries were founded, the founder of the first of these, Ragıp Pasha stipulated that as the librarians were forbidden to do any other work, 120 aspers were to be given to the first librarian and 110 aspers to the second.¹³⁵ The second of these large libraries was the imperial foundation of Abdülhamid I, where the librarians had stipends similar to those at Ragıp Pasha's library.

There was little significant increase during the last quarter of the 18th and first quarter of 19th centuries, so that by the time of the establishment of the Ministry of Endowments in 1826, the larger libraries tended to offer between 80 to 120 aspers to the first librarian and slightly less for the second and third librarians.¹³⁶

Throughout the whole Ottoman period, we find instances where libraries were endowed without any provision for a paid librarian. In these cases, it was usually stipulated that the work of librarians would be carried out without remuneration by a specified member of staff in the institution to which library was endowed.

Besides their salaries, librarians also benefited from perquisites that went with the post. As it was the custom for the imperial complexes in which teaching was carried out to provide accommodation and meals from the kitchens, we see that librarians were often provided with free meals and a ration of bread. We see in a document concerning the Fatih Complex that the librarian was included in a list of those members of the staff who were entitled to eat in the kitchens.¹³⁷ The account book for Bayezid II's complex is even more specific, for we see that the librarian was included among the "87 persons who were to be given at each meal, one piece of meat, two loaves of bread and one ladle of vegetable or rice soup".¹³⁸

133 VGMA 639, p. 62b; Topkapı Palace Archive, E. 1767.

134 VGMA 735, p. 257.

135 VGMA 82, p. 6.

136 İsmail E. Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimata Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988, p. 175.

137 Süheyl Ünver, *Fatih Aşhanesi Tevzi'nâmesi*, İstanbul Fetih Demeği Yayınları, İstanbul 1953, p. 10.

138 Ömer L. Barkan, "Edirne ve Civarındaki Bazı İmaret Te'sislerinin Yıllık Muhasebe Bilançoları", *Belgeler*, 1/2 (1965), pp. 287-288.

We see instances where other arrangements were made for providing the librarians with food. In Süleyman the Magnificent's college on Rhodes, the librarian was supplied with loaves of bread,¹³⁹ but his counterpart in Istanbul was given meals.¹⁴⁰ We see from the foundation deed of Hagia Sophia's library that the librarian was provided with food thus:

Every day after the morning prayer, there should be cooked bread and soup, and before noon soup, but on Friday rice, and this should be offered to the staff of the library.¹⁴¹

In the libraries of the Mahmud Pasha College and the Kasım Pasha Mosque, the librarians were given money with which to buy food.¹⁴²

Accommodation was also provided by some foundations. In the deeds of the Atuf Efendi (1741),¹⁴³ Ragıp Pasha (1762)¹⁴⁴ Veliyüddin efendi (1768)¹⁴⁵ Karavezir Mehmed Pasha (1780),¹⁴⁶ Abdülhamid I (1781),¹⁴⁷ Halil Hamid Pasha (1783),¹⁴⁸ Çelebi Mehmed Said Efendi (1789)¹⁴⁹ and Rodosi Ahmed Agha (1793)¹⁵⁰ the librarian was to be housed in a residence belonging to the foundation.

v. The Number of Librarians Employed in the Libraries

As we have seen above, it was only in the 17th century, with the emergence of the independent library, that we see the employment of more than a single librarian. The odd instance of libraries with more than one librarian before this period was very much the exception.

With the foundation of the Köprülü Library (1678), we see the establishment of a library staff consisting of three librarians. Thereafter, it became increasingly common for the larger college libraries to employ two or three librarians. This would seem to be due to two factors, firstly the example of Köprülü Library, and, secondly, the large number of rich endowments made at this time, which so enlarged the collections that it became necessary to provide for more librarians. In the three college libraries founded between 1699 and 1701 by Amca-zade Hüseyin Pasha,¹⁵¹ Merzifonlu

139 BOA. Cevdet-Maarif 6585.

140 BOA. M. Müd. 19, 342.

141 VGMA, Kasa 47.

142 BOA. M. Müd. 5102, pp. 79, 150, 463 and BOA. Ruus 1, p. 145, respectively.

143 VGMA 735, p. 257.

144 VGMA 82, p. 6.

145 VGMA 745, p. 79.

146 VGMA 742, p. 72.

147 VGMA, Kasa 159, p. 115.

148 VGMA 628, p. 547.

149 VGMA 743, p. 501.

150 VGMA 743, p. 80.

151 Süleymaniye Library, Yazma Bağışlar section 2272, p. 3b.

Kara Mustafa Pasha¹⁵² and Feyzullah Efendi,¹⁵³ respectively, we see that more than one librarian was to be appointed.

In the first half of the 18th century, we see the larger Istanbul libraries employing between two and four librarians, while the provincial libraries continued to employ a single librarian. In Istanbul, this trend remained fairly stable throughout the second half of the 18th century and, the first quarter of the 19th century, with a few exceptions where we may observe up to six librarians employed in the largest libraries, as for example in the Hagia Sophia Library and the Nuruosmaniye Library. In the provinces, however, we see an increase in the number of librarians during this period, as, for example, in the Halil Hamid Pasha Library at Isparta, the Yusuf Agha Library at Konya and Vahid Pasha Library in Kütahya, each of which employed two librarians, and the Rashid Efendi Library at Kayseri and the Dervish Mehmed Pasha Library at Burdur, each of which had three librarians.

When more than one librarian was appointed, it was usual to refer to them as the first, second or third librarian. However, there are instances where the first librarian is termed the “head librarian”. It was usually the case that promotion came with the death, retirement or dismissal of a senior librarian, so that when the post of first librarian became vacant, it was filled by that of the second librarian, whose post was, in turn, filled by the third, and so on, the most junior post being filled by an appointment from outside the library.

vi. The Transfer and Inheritance of the Librarian’s Post

It was a common practice in foundations for a holder of a post to transfer it to another person. Although spurious reasons may have been given for the transfer, it is known that these posts were actually sold. The mechanism for transferring a post was to apply to a judge for permission to transfer, and then to go through the normal procedures for appointments.¹⁵⁴ This type of transfer was known in Ottoman Empire as cession (*ferağ*) and renunciation (*kasr-ı yed*). It is clear, from some documents, that this practice was, for a time, also prevalent in libraries. In order to avoid situations where librarians may have transferred their post to a person who was not qualified, many founders began, at the beginning of the 18th century, to insert clauses in deeds that expressly forbade this practice.¹⁵⁵ Furthermore any attempt to transfer a post was made grounds for dismissal.

152 BOA. Cevdet-Maarif 8213.

153 VGMA 571, p. 119.

154 Ali Haydar, *Tertibü's-Sunûfi Ahkâmî'l-Vukûf*, İstanbul 1337, pp. 542-545.

155 Exceptions to this tendency can be seen in two deeds drawn up in this period. The first, belonging to Ashir Efendi Efendi's library at Istanbul, states that under certain conditions a post may be transferred (Süleymaniye Library, Aşir Efendi section 473, p. 10a. The second can be found in Ahmed Agha's library on Rhodes, where we see that posts may be transferred with the consent of the people of the town, who, in turn are to guarantee that the transfer is for good reasons (VGMA 734, p. 93).

Posts were also inherited by the sons of the holders, the practice becoming so common that it came to be accepted as legitimate. Although it was realized that this practice was not in the interest of the libraries, the founders knew that they were powerless to prevent it and therefore attempted, starting at the beginning of the 18th century, to regulate it as much as possible. Hence, we see many examples of founders attempting to prevent the inheritance of a post by a son who was too young or insuitable. In the deeds of the Veliyüddin Efendi Library, the harmful effects of this practice are clearly described:

Since this above [the librarian's] post requires a mature and capable person, if it be given to a child there is no doubt that since he himself will be unable to perform the duties, he will be forced to use a deputy who may be a stranger whose circumstances are unknown, and it is clear that there will be deficiencies in the conservation of the collection. When a librarian dies, his post should not, therefore, be given to his son, if he be a child, or if he be a man who is unqualified or inappropriate, on the sole grounds that the post was his father's. Let the post be given to a person who deserves it and is suitably qualified.¹⁵⁶

2. Assistant to the Librarian (*Hâfız-ı Kütüb Yamağı*)

In a few libraries we come across the position of auxiliary librarian, who functioned as an assistant to the librarian. They are variously termed *yamak*, *muâvin*, *mülâzim* in Ottoman Turkish, which all mean helper or assistant in English. It is clear that their function is more or less identical. The only mention of this post in the 16th and 17th centuries occurs in the deeds for Ferruh Kethüda's library (1566), where provision is made for 2 aspers a day to be given to a person who would aid the librarian.¹⁵⁷ However, here the post is referred to by the term *muâvin* (helper) rather than *yamak* (assistant). It is not until almost two centuries later that we see this post again, in the deed for Ragıp Pasha's library (1762), his duties are described, thus:

There should be appointed two persons of capability and aptitude to act as assistants to the first and second librarians. Every day they should be present at the library and generally aid the librarians and, in particular, fetch books for them and replace them with perfect diligence and attention.¹⁵⁸

Just as in Ragıp Pasha's library, so too in Hacı Selim Agha's library (1782), two assistants were provided for.¹⁵⁹ In the former library the daily stipend for these assistants was set at 15 aspers, while in the latter it was only 10. In Yusuf Agha's library in Konya (1794), the two posts of assistant carried the extraordinarily high stipend of 50 aspers, and furthermore the assistants were graded as first and second assistant.¹⁶⁰

156 VGMA 745, p. 80.

157 VGMA 570, p. 60.

158 VGMA 82, p. 6.

159 VGMA 579, p. 122.

160 Cunbur, "Yusuf Ağa Kütüphanesi", p. 214.

In Ashir Efendi's library (1800) provision was made for two assistants (here termed *mülâzim*), who were graded and paid differentially, 35 aspers for the first, and 30 for the second.¹⁶¹

The reason why we do not see this post during the latter part of the 16th and all of the 17th and the early part of the 18th century is that his duties were performed by the assistant librarian, whose post was abolished about the middle of the 18th century, for reasons that will be given below.

3. Assistant Librarian (*Kâtib-i Kütüb*)

The assistant librarian is invariably, with a single exception, referred to as *kâtib-i kütüb*. While the librarian's title, *hâfız-ı kütüb*, suggests that he functions as the person responsible for the books, the assistant's title of *kâtib-i kütüb* implies that his function is primarily secretarial.

The earliest record of this post is found in an account book for Murad II's imperial foundation at Adrianople. According to these accounts, the assistant librarian was paid two aspers a day.¹⁶² In the imperial foundation of Mehmed the Conqueror (1451-81), at Istanbul, the duties of the assistant librarian is described thus:

He has appointed an assistant who is comprehensive in his knowledge in order that he may keep the number and the names of the books in his register and whatever a book is lent, it should be registered by him that he may know it. And whenever a request for a book is made, it should be lent with the help of the assistant.¹⁶³

In the imperial foundation of Süleyman the Magnificent, we see that no provision is made in the deeds for the appointment of librarians, except that on the endowment of books to the foundation, a librarian and assistant librarian was to be appointed.¹⁶⁴ In an account book for this complex for the years 1583-93, we observe that a certain Mustafa Efendi was holding the post of assistant librarian on a daily stipend of 4 aspers.¹⁶⁵ In Selim II's library in the complex he founded at Adrianople, we can see that the duties of assistant librarian were given to the third librarian.¹⁶⁶ In the foundation deeds (1662) of Turhan Valide Sultan, the sultan's mother, it is stipulated that the assistant librarian will keep the receipts for books lent out and will register their names.¹⁶⁷ In a further deed she made in 1666, new duties were added to the post of assistant librarian: when lending books the assistant librarian is to establish the

161 Süleymaniye Library, Aşir Efendi section 473, pp. 8b-9a.

162 BOA. M. Müd. 5455, p. 18.

163 *Fatih Mehmed II Vakfiyeleri*, Ankara 1938, facsimile pp. 269-270.

164 Kemal Edib Kürkçüoğlu, *Süleymaniye Vakfiyesi*, Vakıflar Umum Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1962, facsimile pp. 151-152.

165 BOA. M. Müd. 5103, p. 4.

166 Müjgan Cunbur, "Osmanlı Çağı Türk Vakıf Kütüphanelerinde Personel Düzenini Geliştirme Çabaları", *VII. Türk Tarih Kongresi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1973, p. 679.

167 Süleymaniye Library, Yeni Cami section 150, pp. 45a-b.

branch of science to which it belongs and he is also to establish its title and count the pages and fascicles. He is also required to consult with the librarian as to whether the book should be lent and should make inquiries as to the character of the borrower before the book is lent.¹⁶⁸

As we have seen from the above examples taken from the 15th to the 17th centuries, the most important duty of the assistant librarian was to register books lent out. But, with the trend against the practice of lending books from the end of the 17th century and its complete abolition during the 18th century, the duties of the assistant librarian gradually switched to the cataloguing of books and the preparation of inventories. In the deeds of the libraries of Amca-zâde Hüseyn Pasha, Yeni Cami and Damad İbrahim Pasha it is stipulated that the assistant librarian should draw up catalogues.¹⁶⁹ In Beshir Agha's college library in Eyüp, we see a student being appointed as assistant librarian to prepare a catalogue of the books.¹⁷⁰

In the libraries in the Fatih and Hagia Sophia complexes endowed by Mahmud I, an assistant librarian was appointed to draw up a catalogue, which would be used to check losses whenever an inventory of books was taken.¹⁷¹

In the libraries founded at the end of the 18th century and the beginning of the 19th century, we do not see the post of assistant librarian either at Istanbul or in the provinces. It seems as if the post had become redundant due, most probably, to the fact that other personnel, such as the inspectors of foundations or librarians increasingly became involved in the task of cataloguing the collection and making regular inventories.

When comparing the salary of an assistant librarian to that of librarian, we see that as time went on the assistant librarian received increasingly less. In Murad II's foundation (1435) both the librarian and the assistant received two aspers, while in the Fatih (1470) and Süleymaniye complexes (1557) the librarian received six aspers and the assistant librarian four. From this period to that of the endowment of the library in Hagia Sophia (1740), the assistant librarian seems to have generally received half of the stipend allocated to the librarian. Thereafter, there is a marked decrease in the stipend of the assistant compared to that of the first librarian. According to the endowment document of Hagia Sophia, the assistant librarian received a mere 10 aspers compared to the 90 aspers allocated to the first librarian, while in the endowment of Mahmud I in Fatih (1742), the assistant librarian received a fifth of the stipend given to the first librarian.

168 VGMA 744, p. 28.

169 Süleymaniye Library, Yazma Başlıklar section 2272, p. 4a, Yeni Cami section 1200, p. 22a and VGM Archive 38, p. 90, respectively.

170 VGMA 736, p. 4.

171 VGMA 47, pp. 16, 25 and VGM Archive, Defter 87, p. 6, respectively.

172 Belediye Library, Mc. O. 70, p. 335.

4. Bookbinders (*Mücellid*)

The earliest reference to bookbinders is in the 15th century, where we find provision for a binder to be paid 2 aspers daily, so that he may see to the repair and maintenance of separately bound sections of the *Qur'an* and the law books belonging to the imperial foundation of Mehmed I at Amasya (1417).¹⁷² This, however, strictly speaking, was not a library position, as the binder was responsible to the complex as a whole and was not employed exclusively in the library. During the reign of Mehmed II (1451-1481), the only reference to binders is in an account book for the Eyüp Mosque, where again he is responsible to the complex rather than the library.¹⁷³ What is surprising is that no provision is made for a binder to maintain the rich collection in the college library founded by Mehmed II. We can only presume that the books were looked after by the binder in the Palace library.¹⁷⁴

Throughout the next hundred years references to binders are sparse and uninformative.¹⁷⁵ Although there is no mention of a binder among the personnel of Süleymaniye complex in its deeds, we learn from a record that at a later date a binder was appointed.¹⁷⁶ It is only in the foundation deed of Ismihan Sultan, daughter of Selim II, that we begin to have any information on the role of the binder:

It is a condition that if it becomes necessary to renew the bindings of the scriptures and the books listed below, which become worn with the passage of days and months, they are to be bound with bindings identical to the originals to prevent fraud, deception and substitution.¹⁷⁷

In the deeds for Selim II's own complex at Edirne, it is stipulated that "an upright person who was skilled in his craft" should be appointed as bookbinder.¹⁷⁸ Sinan Pasha, in the deeds of his foundation (1586), did not provide for a binder, but required that the administrator see to the repair and maintenance of books, presumably by sending the books out to a binder.¹⁷⁹

No libraries founded in the 17th century employed their own binders, with the exception of the Turhan Valide Sultan's library in Yeni Cami, the Köprülü Library¹⁸⁰ and the college library founded by Feyzullah Efendi, who stipulated that a binder was

173 BOA. M. Müd. 4792, p. 31.

174 An account book from 14...., mentions that the Palace employed two binders one of whom received 12 aspers and the other five aspers.

175 In an account book of Şehzade Mehmed's complex in Istanbul, for instance, for the year 1584, it is mentioned that a certain Mehmed is receiving two aspers per day for repairing books. (BOA. M. Müd. 5103, p. 397).

176 BOA. Ruus 66, p. 233.

177 The point of this condition was that as books were generally described by their bindings as well as their contents, the substitution of a book by another copy required that the binding be changed too.

178 Müjgan Cunbur, "Osmanlı Çağı Türk Vakıf Kütüphanelerinde Personel Düzenini Geliştirme Çabaları", *VII. Türk Tarih Kongresi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1973, p. 679.

179 Süleymaniye Library, Haremeyn File I.

180 In the Köprülü Library we see the post of a second binder endowed in 1764.

to be employed and that he should not take the books out of the premises, probably a precaution against any possible abuse.

However, in the larger libraries founded in the first half of the 18th century we generally see provision for a binder to be appointed. The following libraries all employed a binder: the college library of Amcazâde Hüseyin Pasha, Ahmed III's Palace library built for the use of the palace staff and his library at Yeni Cami, the college library founded by Nevşehirli Ibrahim Pasha, the college libraries of Hacı Beshir Agha in Eyüp and Cağaloğlu, Mahmud I's library in Hagia Sophia, the Atif Efendi Library and the Hekimoğlu Ali Paşa Library. In the Nuruosmaniye Library, the binder was also required to ornament and gild the books.¹⁸¹

Towards the end of the 18th and the beginning of the 19th century we see a reversal in the trend, so that with the exception of the Selim Agha and Halet Efendi libraries, the post of binder ceases to exist, and the maintenance of bindings is left to outside craftsmen. The library founders in this period usually allocated a special fund for binding and repairs. Hüseyin Agha, for example, allocated the sum of 2,880 aspers a year for binding.¹⁸² Vahit Pasha and Ahmed Agha specified in their foundation deeds that bindings should be repaired when required from the general fund of surplus revenue.¹⁸³ In the foundation deed of the mosque library founded by Mehmed Ali Pasha of Kavalla, provision is made for repairs to bindings to be paid for out of the general fund of the foundation.¹⁸⁴ In the Rashid Efendi library at Kayseri, the deeds allow for income from the endowments to be allocated to the repair and renewal of binding when the need arose, and we see in a financial summary for the year 1827 that 47 piastres were spent on binding.¹⁸⁵

The stipends offered to binders were comparatively low, never exceeding ten aspers a day, which would suggest that the post of binder was part time. Despite the comparatively low sum allocated to the binder's stipend, it seems that, towards the end of the period under discussion, the founders still considered it more economical to have books bound by self-employed binders.

5. Door-Keeper (*Bevvâb and Mustahfız*)

In almost all complexes and colleges, there was a door-keeper who opened and closed the main gate at the prescribed hours. As one would expect, it was only with the emergence of the independent library that we see the post of door-keeper on the staff of libraries.

181 VGMA Dolap 49, p. 23.

182 VGMA 578, p. 75.

183 VGMA 579, p. 703 and VGMA 743, p. 94, respectively.

184 VGMA 580, p. 275.

185 VGMA 579, p. 68.

In the foundation deeds we see that door-keepers were required to be trustworthy, reliable and upright. His duties, apart from attending to the main gate, are very rarely described, and then only in vaguest terms. In the college library attached to the Palace in Galatasaray (1754), it was stipulated by Mahmud I, the founder, that the door-keeper should hand over the key to the Agha of the Palace, after shutting up for the night.¹⁸⁶ The door-keeper in Ashir Efendi's library was required to act as sweeper, to fetch water and light the charcoal stoves in the reading room during winter.¹⁸⁷ In the libraries that Mahmud I endowed in Hagia Sophia and Fatih, the door-keeper was required to act as watchman and his title was expanded to watchman-porter.¹⁸⁸ However, in the libraries of Yeni Cami, the Nuruosmaniye and Veliyüddin Efendi, there were two distinct posts, watchman and door-keeper.

While the vast majority of libraries had only one door-keeper, the richly endowed libraries could boast more than one, as in the foundations at Hagia Sophia and Fatih, which had two "watchmen-porters", and the Nuruosmaniye Library which had six watchmen and three door-keepers.

The daily stipend of the door-keepers varied between 5 and 15 aspers. In the Hamidiye library, however, the post of door-keeper was amalgamated with that of sweeper and his stipend was 50 aspers daily.¹⁸⁹

6. Sweepers (*Ferrâş*)

It was the responsibility of the sweeper to keep the building clean. It is only with the emergence of the independent library that the library staff acquired its own sweeper. Not surprisingly, there are no particular qualifications expected of the sweeper, except in those libraries where the post is amalgamated with that of the more responsible position of door-keeper, in which case he was expected to be trustworthy, reliable and upright.

In very few deeds do we see any description of his duties. When the Süleymaniye mosque library was reorganized by Mahmud I and his vizier, Köse Mustafa Bahir Pasha, it was stipulated that:

In the glorious library the sweeper is to present himself in the library every day from morning time until the time of the afternoon prayer. He is to attend the librarian and sweep and dust the library and lay the cushions and then to stand at the door of the library and check the books on the persons entering and leaving the library.¹⁹⁰

186 VGMA 87, p. 9.

187 Süleymaniye Library, Aşir Efendi section 473, pp. 9a-b.

188 Topkapı Palace Archive E. 1767.

189 VGMA Kasa 159, p. 115.

190 BOA. Mütferrik 89, p. 114b.

This is the only reference we have to any personnel acting as a security check on people entering and leaving a library. In the Vahit Pasha library at Kütahya, the sweeper was expected to clean and sweep the library, while in the library of Rashid Efendi, he was also required to roll up and relay the carpets and rush matting.¹⁹¹ Although in some cases it was a full-time position, this post, which carried its own daily stipend, was often given as an extra duty to a functionary of some nearby institution or was given to the door-keeper. Most libraries employed a single sweeper, but in the following larger libraries there was more than one sweeper: Topkapı Palace Library, Hagia Sophia Library, Fatih Library, Süleymaniye Library, Nuruosmaniye Library and the Bostancılar Ocağı Library.

7. Personnel for the Maintenance of the Library Building

In the independent libraries, it was necessary to make provision for the maintenance of the building. Some founders therefore created posts for maintenance men. Atıf Efendi allocated a daily stipend of eight aspers for a plumber to maintain the lead drains and water conduits, and four aspers for a carpenter.¹⁹² In Mahmud I's foundation deeds for the Hagia Sophia Library, provision was made for the posts of "repairer", a worker in lead for the roof, a worker in mother-of-pearl to repair the inlaid wood furnishings, and a cleaner to remove marks and stains from the walls.¹⁹³ In the Fatih foundation, endowed by the same sultan, there was only one maintenance man.¹⁹⁴ In the deeds of other independent libraries, provision is made for one or more maintenance personnel.

We have, in the above few pages, surveyed the general trends in the staffing of Ottoman libraries, from their humble beginnings when there was likely to have been just a single member of staff to the later period where a library could boast of an establishment of more than 20 personnel. Together with this increase in the number of personnel, we also have, as one would expect, specialization in the job descriptions of the staff, so that personnel were assigned particular tasks from maintenance of the fabric to the cleaning and security of the building to the care, repair, lending and cataloguing of books as well as the administration of the whole establishment.

191 VGMA 579, p. 703 and VGMA 579, p. 67.

192 Topkapı Palace Archive D. 3306.

193 Topkapı Palace Archive D. 1767.

194 Topkapı Palace Archive D. 1767.

ÖZET

Osmanlı Kütüphanelerindeki Görevliler

İslâm toplumlarının çoğunda olduğu gibi, Osmanlı Devleti'nde de halk kütüphanesi, toplumun din ve eğitim hizmetlerini üstlenen daha geniş bir sistemin parçasıdır. Camiler, okullar, üniversiteler, kütüphaneler ve aslında refah toplumunun bir parçası olarak düşünülebilecek diğer bir çok kurum tamamen zengin şahıslar tarafından vakfedilmiştir. Vakıf yapan bir kimsenin vakfının idamesi için carî gelirler bırakması adetti. Bu gelirler, personel ücretlerinin ödenmesinde, aydınlatma, temizlik ve tamir masraflarının karşılanmasında kullanılırdı. Vakfın idaresi vakfiyelerde değişen derecede ayrıntılı bir şekilde belirtilen kurallara göre yürütülürdü. Genellikle bu vakıfların titiz muhasebe kayıtları vardı ve biz, düzenli aralıklarla hazırlanan, bu defterlerde vakıfların işleyişi hakkında daha ayrıntılı bilgi bulmaktayız. Elimizdeki makale, yaklaşık 300 vakfiye, bir kaç bin muhasebe defteri, mahkeme kayıtları ve İstanbul'daki Başbakanlık Osmanlı Arşivi-BOA, Şer'iyye Sicilleri, Topkapı Sarayı Arşivi, Ankara'daki Vakıflar Genel Müdürlüğü ve muhtelif kütüphanelerde yaklaşık iki yüz bin kayıt arasında dağılmış diğer evrakın incelenmesine dayanmaktadır. Tek bir belgede bulunan malumat çoğu zaman bölük pörçük olduğu için, kapsamlı bir tarama yaparak, personel istihdamı konusunda ortaya çıkan ilişki tarzlarının tespitine çalışılmıştır.

Sofyalı Bâlî Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları

Tahsin Özcan*

Letters by Bâlî Efendi of Sofia on Ottoman Cash Foundations

The texts of letters written by Bâlî Efendi of Sofia (d. 1553) in connection with his prominent position in the debate that erupted during the reign of Sultan Sulaiman I, over the legitimacy of cash foundations (para vakıfları) form the substance of the present article. Rising in opposition to the prohibition against cash foundations, Bâlî Efendi expressed his views on the consequences of such a prohibition in letters addressed to Sultan Sulaiman, Çivizade Mehmed Muhyiddin Efendi, a proponent of the prohibition and a supreme military judge (kazasker) of Rumelia, and Shah Çelebi, one of Çivizade's students. The texts of these letters -up to this time only one of the letters has been published- are here presented in their entirety. Of value to the researcher, the contents of the letters reveal the positions taken in the debate; the legal aspects of the matter; the spheres in which the establishment of cash foundations were applicable; and the arguments for the prohibition and its practical consequences.

Bu makale Sofyalı Bâlî Efendi'nin (ö. 960/1553) para vakıfları ile ilgili olarak devrin padişahı Kanunî'ye (ö. 974/1566), Rumeli kazaskeri Çivizâde'ye (ö. 954/1547) ve onun talebesi Şah Çelebi'ye hitaben kaleme aldığı mektuplarından oluşmaktadır. Yazdığı mektuplarla para vakıfları ile ilgili yasağın uygulamada yol açtığı sıkıntılara dikkat çeken Bâlî Efendi'nin dile getirdiği hususların, sonradan yasağın

* Dr. Tahsin Özcan, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Osmanlı İktisat Tarihi.

1 Şah Çelebi, Kınalızade ile birlikte Çivizâde'nin yetiştirdiği iki meşhur talebesinden biridir. Celaleddin Rûmî soyundan gelen Şah Çelebi (Şah Mehmed b. Hürrem) uzun yıllar Çivizâde'nin yanında bulunmuş, onun Mısır kadılığı esnasında yerine vekaleten Sahn müderrisliği yapmıştır. Daha sonra çeşitli medreselerde müderrislik ve Mısır (Kahire), Edirne, İstanbul kadılıkları görevinde bulunmuştur. bk. Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmilleti's-Şekâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 137-139.

kaldırılarak para vakıflarının serbest bırakılmasında önemli bir etken olduğu görülmektedir. Çivizâde'ye hitaben yazılan mektuplardan bir tanesi daha önce yayımlanmış olmakla birlikte, diğer mektupların yayımlandığına dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Dolayısıyla Bâli Efendi'nin para vakıflarıyla ilgili olarak yazdığı ve bugün mevcudiyetinden haberdar olduğumuz mektuplar ilk olarak bu makalede bir arada ilim aleminin istifadesine sunulmaktadır.

Kanunî dönemi Halvetî şeyhlerinden olan Sofyalı Bâli Efendi, ilmî kişiliği ve tasavvufî yönü yanında, başta padişah olmak üzere devlet erkânı üzerindeki etkisi ve nüfuzu ile tanınan bir şahsiyettir. Kaynaklarda Usturumca'da doğduğu belirtilmekle birlikte doğum tarihi bilinmemektedir. Sofya'da başladığı tahsilini İstanbul'da tamamladığı kaydedilmekle beraber kaynaklarda bu hususlarda da ayrıntılı bilgi verilmeyiz. Ancak, eserlerinden iyi bir medrese tahsili aldığı anlaşılmaktadır. Bâli Efendi, H. 960/M. 1553'te Safer ayının son cuma günü (16 Kanunisanı) Sofya civarında bugün Knejova denilen Salihîye'de (veya Salahiye) vefat ederek aynı yerde defnedilmiştir.² Sonradan mezarının bulunduğu yere Ali Kuşçu neslinden Abdülaziz oğlu Kadı Abdurrahman tarafından bir cami ile türbe ve zaviye yaptırılmış ve bölge ihya edilmiştir.³

- 2 Bâli Efendi'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şekâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 521-522; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, İstanbul 1936, II, 737-740; Mustafa Kara, "Bâli Efendi, Sofyalı", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, V, 20-21. Evliya Çelebi'nin türbe ve tekkenin Kanunî'nin yerine tahta çıkan II. Selim tarafından yaptırıldığı şeklindeki naklini diğer kaynaklar teyid etmemektedir. bk. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* (nşr. Ahmed Cevdet), İkdâm Matbaası, Dersaadet 1314, III, 404-405.
- 3 bk. Osman Keskiöğlü, "Bulgaristan'da Bazı Türk Abideleri ve Vakıf Eserleri", *Vakıflar Dergisi*, VIII (1969), ss. 309-322, s. 315-316. Keskiöğlü türbenin kitabesinden hareketle vefat yılını H.958/M.1551 olarak vermektedir. Evliya Çelebi, bu koruluktan bahsederken Kanunî'nin son seferi olan Sigetvar Seferi esnasında Sofya'ya uğrayarak Bâli Efendi ile görüşmek istediğini menkıbevi bir rivayette anlatmaktaysa da bunun doğruluğu tarihi açıdan mümkün gözükmemektedir. Bâli Efendi'nin vefatı Sigetvar Seferinden on üç veya on beş yıl öncedir. Evliya Çelebi'nin rivayeti için bk. Evliya Çelebi Mehmed Zillî b. Derviş, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, III, 402-404. Türbenin etrafındaki ağaçların bizzat Bâli Efendi tarafından dikildiği kaydedilir. Bulgarlar tekkeyi ve camiye kiliseye çevirmişler, türbeyi de ortadan kaldırmak istemişler, ancak başarılı olamamışlardır. Yahya Kemal bu hususla ilgili olarak şu malumatı verir: "Şimdi Knejova denilen Bâli Efendi'nin mesiresi berbâd bir varış olmuş. Bulgarlar istilada Bâli Efendi'nin dergahını hemen kiliseye çevirmişler, veliyyullahın türbesini de yok etmişler. Lakin Bâli Efendi türbesinin bozulduğu gece papazı çarpmış kötürüm etmiş. Derhal mezarını tekrar meydana çıkarmışlar. Türkler'in rahmetle andığı komiser merhum Ali Ferruh Bey'de mezarını dört kötü duvarla çevirmiş. Şimdi öyle duruyor. Penceresi iplikten görünmüyor. Bulgar köylülerinin Bâli Efendi'ye itikadı var." Yahya Kemal [Beyatlı], *Balkan'a Seyahat*, Ahali Matbaası, Rahova (Bulgaristan) 1339/1923, s. 27-28. Bâli Baba Türbesi adıyla bilinen türbenin 1943'te Sofya'da bulunan II. Abdülhamid'in oğlu Abdülkadir tarafından tamir edildiği ve bugün de hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler için bir ziyaret yeri olarak varlığını sürdürdüğü kaydedilmektedir. bk. Osman Keskiöğlü, "Bulgaristan'da Türk Vakıfları ve Bâli Efendi'nin Vakıf Paraları Hakkında Bir Mektubu", *Vakıflar Dergisi*, IX (1971), sy. 81-94, s. 90-91. Makalenin sonunda Bâli Efendi'nin türbe bahçesi ile türbenin dilek penceresinin bulunduğu cepheden bir resmi verilmektedir. bk. Resim 18 ve 19. Ayrıca bk. Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, İstanbul Fetih Derneği, İstanbul 1982, IV, 101.

Bâli Efendi, Çatalca'da Baba Nakkaş'ta medfun bulunan Halvetî şeyhlerinden Kasım Çelebi'nin (ö. 926/1520) halifesidir.⁴ Bu nedenle bazı kaynaklarda Bâli Halife şeklinde zikredilir. Sofya civarında yerleşerek bölgenin ihyasına çalışan ve halka yönelik irşad faaliyetlerini yürüten Bâli Efendi'nin Kanunî'nin takdir ve iltifatlarını kazandığı, Macaristan Seferi gibi bazı seferlere de iştirak ederek ordunun maneviyatını yükseltmek amacıyla mübarek vakitlerde fetih ve zafere ulaşılması için dua ettiği kaydedilir. Hem zahiri ilimler hem de tasavvufla ilgili eserler kaleme aldığı gibi şiir de yazan Bâli Efendi'nin eserleri arasında en dikkat çekici olanı Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem* isimli eserine yazdığı şerhtir.⁵ Bunun dışında Bâli Efendi'nin *Usûl-u fakr* olarak da bilinen *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, İbn Kemal'in aynı isimli risalesine reddiye olarak kaleme aldığı *Risale fi'l-kazâ ve'l-kader*, *Şerhu hadis-i küntü kenzen mahfiyyen*, *Kıssa-i İbrahim Aleyhisselam*, *Mecmûatü'n-nesâih*, *Risaletü't-tasavvuf* ve *Manzûme-i Vâridât* gibi eserleri mevcuttur. Ayrıca tefsirden müşkil meselelere dair risalelerinin de bulunduğu kaydedilir.⁶

- 4 Evliya Çelebi Bâli Efendi'nin Bayramiye tarikatından olduğunu belirtirse de diğer kaynaklarda bu bilgiyi teyid eder mahiyette herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. bk. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, III, 416. Yine Evliya Çelebi'nin, sandukasındaki yeşil imameden istidial ederek Bâli Efendi'nin Hz. Peygamber'in neslinden olduğu şeklindeki iddiası da diğer kaynaklar tarafından teyid edilmemektedir. ay, s. 417. Sofya ve civarında oldukça etkili olduğu görülen Bâli Efendi'nin kendisine ve halifelerine mensup olanların sayılarının on binlerle ifade edildiği kaydedilmektedir. Bu hususla ilgili olarak Yusuf Sinan Efendi şu ifadeleri kullanır: "Kasım Çelebi'nin iki halifesi zuhur edüb ve biri dahi Sofyevî Bâli Efendi'dir ki ol tarafları ihya edüb kendinin ve halifelerinin fukarası on bin vardır." Yusuf b. Yâkûb, *Menâkıb-ı Şerif ve Tarikatnâme-i Pirân ve Meşâyih-i Tarikat-i 'Alıyye-i Halvetiyye*, İstanbul 1290, s. 31. Evliya Çelebi abartılı bir şekilde yetmiş bin rakamını vermektedir. bk. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, III, 417. Sefine müellifi ise yetiştirdiği halifelerinin sayısının dört yüz kadar olduğunu, müridanının ise on iki bin civarında olduğunu kaydeder. Hüseyin Vassâf, *Sefne-i Evliyâ-yı Ebrâr III*, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar, nr. 2307, s. 227. Bâli Efendi'nin müridleri arasında Kurd Efendi diye bilinen Mehmed b. Helvacı Ömer (ö. 996/1587), Nureddinzâde Şeyh Muslihüddin Efendi (ö. 981/1573) gibi şahıslar ile oğlu Şeyh İshak Efendi (ö. ?) sayılmaktadır. Yusuf Sinan Efendi, a.g.e., s. 31. Bâli Efendi'nin tarikat silsilesi ve tabilerinin Balkanlardaki faaliyet alanları için bk. Nathalie Clayer, *Mystiques, État & Société Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin de XVe siècle à nos jours*, E.J. Brill, Leiden 1994, s. 428-429.
- 5 Nakleildiğine göre, Bâli Efendi rüyasında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi görmüş, "benim Fusûs nâm kitabının müşkilatını hal eyle" demesi üzerine durumu şeyhi Kasım Çelebi ile de müzakere ederek *Şerhu'l-Fusûs* isimli şerhi kaleme almıştır. bk. Mecdi Mehmed Efendi, *Hadaïku's-Şekâik*, s. 522. Eserin kütüphanelerde muhtelif yazma nüshaları bulunduğu gibi İstanbul'da 1309 tarihli bir baskısı da mevcuttur.
- 6 Eserleri hakkında geniş bilgi ve yazma nüshaları için bkz. Mecdi Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şekâik*, s. 521-522; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerefeddin Yaltkaya), Maarif Matbaası, İstanbul 1941-1943, I, 883; II, 1040, 1263; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin* (nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerefeddin Yaltkaya), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951, I, 230; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1311, II, 4-5; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, I, 42; C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*, E.J. Brill, Leiden 1937, I, 793; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: terâcimü musannifi'l-kütüb-i'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Müsennef, Beyrut, ts., II, 38. Mustafa Kara, "Bâli Efendi, Sofyalı", *DİA*, V, 20-21. Kehhâle'nin zikrettiği İbn Kemal'in *İslâhu'l-Vikâye* isimli eserine yazılan talikatun Sofyalı Bâli Efendi'ye nisbeti yanlıştır. Eser Uzun Bâli Efendi'ye (ö. 977/1569) aittir.

Bâli Efendi'nin Mektupları

Bâli Efendi'nin eserlerine ilâveten çeşitli konularla ilgili olarak kaleme aldığı mektupları da mevcuttur. Bu mektuplar daha çok gündemdeki tartışma konularıyla ilgili olarak idarecilerin nasıl davranması ve hangi tedbirlerin alınması gerektiği konularındaki görüş ve nasihatlerden oluşmaktadır. Bâli Efendi'nin padişah ve devlet ricali nezdinde itibarlı bir yere sahip olması ve zaman zaman da kendisine danışılması bu mektupların yazılmasında bir etken olduğu gibi, daha sonraki gelişmelerden de yapılan tavsiyelerin muhatapları tarafından dikkate alındığı anlaşılmaktadır.

Devlet ricaline hitaben kaleme alınan ve günün ictimâî ve siyasî olayları ile ilgili tespit ve tavsiyelerin yer aldığı bu mektupların bir kısmı çeşitli şekillerde günümüze kadar ulaşmıştır. Ancak, burada şu hususu da vurgulamakta fayda var. Sözkonusu mektupların orijinal nüshalarının günümüzde mevcudiyetine dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Elimizdeki metinler ise, muhtelif kaynaklarda çeşitli vesilelerle aktarılan suretler, yani mektubun kendisinden ziyade metnidir.

Bâli Efendi'nin mektuplarından bir kısmı Râfîzîler, mühlidler ve Safevîler'le ilgilidir. Balkanlar'da önemli bir kriz unsuru olan Şeyh Bedreddin Simavî (ö. 823/1420) ve takipçileri hakkında yazılan mektup doğrudan padişaha hitaben kaleme alınmıştır. Teknik açıdan arzuhal olarak niteleyebileceğimiz mektupta Şeyh Bedreddin neslinden Çelebi Halife'nin Dobruca vilayeti ve Deliorman civarındaki faaliyetleri anlatılarak yol açabileceği tehlikelere işaret edilmekte ve gerekli tedbirlerin alınması istenmektedir.⁷

— Kanunî dönemi vezirlerinden Rüstem Paşa'ya (ö. 968/1561) hitaben kaleme alınan mektup ise, Safevîler'le yapılan mücadelelerden istenen neticenin elde edilememesinin sebeplerine dairdir. Safevîler'in ortaya çıkışıyla ilgili tarihî bazı anekdotların anlatılmasından sonra Şîî tehlikesinin büyüklüğü ve bu konuda ne yapılması gerektiği hususunda tavsiyelerin yer aldığı mektupta, Bâli Efendi'nin Rüstem Paşa'ya "Oğlum Paşa hazretleri" şeklinde hitap etmesi aradaki yakın ilişkinin bir göstergesidir.⁸

7 Bâli Efendi'nin bu mektubu için bk. M. Şerafeddin Yaltkaya, *Simavne Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, Kitabevi, İstanbul 1994, s. 164-166. Mektubun University of California at Los Angeles Research Library, Special Collections Division, codex 898, T. 6-325'de yer alan bir nüshasından yapılan neşri ve İngilizce çevirisi için bk. Andreas Tietze, "Sheyh Bâli Efendi's Report on the Followers of Sheykh Bedreddin", *Osmanlı Araştırmaları, VII-VIII* (1988), ss. 115-122. A. Refik de bir eserinde bu mektuba işaret eder ve kaynak göstermeden alıntıda bulunur. bk. *Onaltıncı Asırda Rafîzîlik ve Bektaşîlik*, Muallim Ahmed Halim Kütüphanesi, İstanbul 1932, s. 4. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bir yazma nüshası için bk. M. Arif M. Murad, nr. 213, vr. 30a-b.

8 Mektupla ilgili bir değerlendirme ve İngilizce çevirisi için bk. V. Minorsky, "Shaykh Bâli-Efendi On the Safavids", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, XX (1957), s. 437-450. Mektubun yazma nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., M. Arif M. Murad, nr. 213, vr. 27b-29b.

Bu makalede asıl üzerinde durulan metinler ise, Bâli Efendi'nin para vakıfları konusunda yazdığı mektuplarıdır. Bâli Efendi, yaşadığı dönemde cereyan eden para vakfı tartışmalarına yazdığı mektuplarla doğrudan katılarak katkıda bulunmuştur. Bu mektuplarda konunun ilmi yönüne değinilmekle beraber daha ziyade para vakıflarının yasaklanmasının yol açtığı içtimai sıkıntılar ve bu konudaki popüler tepki dile getirilmektedir. Dolayısıyla bu mektuplarla tartışma teorik zeminden pratiğe çekilerek para vakfı yasağının gündelik hayata etkileri tespit edilmekte, meselenin gerçekçi ve popülist bir yaklaşımla çözüme bağlanmasının gerekliliği vurgulanmaktadır. Tartışmanın Bâli Efendi'nin talepleri doğrultusunda para vakıflarının serbest bırakılmasıyla sonuçlanması da, mektuplarda dile getirilen eleştirilerin haklılığını göstermektedir.

Şekâik tercümesinde Bâli Efendi'nin para vakıfları ile ilgili olarak yazdığı mektup hakkında şu ifadeler yer alır: "Ve derâhîm ve denânîr vakfiyyetinin cevâzi ve sıhhatine müteallik nukûd-i hakâyik-i bâriayi şâmil mektûb irsâl eyledi. Bu mektûbda mü'min kardeş deyi Çivizâde Efendi'ye hitâben ol nakkâd-ı âlem kelimât-ı râyice-i mühezzebe ve makâlât-ı câize-i müzehhebe derc eyledi."⁹ Burada sadece Rumeli kazaskeri Çivizâde Mehmed Muhyiddin Efendi'ye yazılan mektuptan söz edilmektedir. Halbuki, Bâli Efendi para vakıfları konusunda bir dizi mektup kaleme almıştır. Elimizde Çivizâde'ye hitaben yazılmış üç ayrı mektup metni bulunduğu gibi, bunun dışında da, yine aynı konuda Kanunî'ye ve Şah Çelebi'ye hitaben kaleme alınan mektuplar mevcuttur. Eldeki bilgilerden hareketle mektupların kronolojik sırasını tam olarak tespit edebilmek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla mektuplar muhataplarına göre tasnif edilerek sıralanmıştır. Aşağıda bu sıralamaya bağlı olarak mektubun muhtevası üzerinde yapılan kısa bir tahlilden sonra metni verilmektedir.

Padişaha Yazılan Mektuplar

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Bâli Efendi'nin dönemin padişahı Kanunî'ye hitaben kaleme aldığı üç ayrı mektup metni mevcuttur. Bu üç metinden ikisinin başlangıcı hemen hemen aynı olmakla birlikte devamında farklılık olduğu görülmektedir. Dolayısıyla ayrı birer mektup olarak değerlendirdiğimiz bu üç metinde Bâli Efendi para vakfının yasaklanması konusundaki itirazlarını doğrudan padişaha aktarmaktadır.

Padişaha Mektûb-1

Kanunî'ye hitaben yazılan ilk mektubun¹⁰ para vakfını yasaklayan hüküm ulaştırıldığına kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bu mektupta kısaca Çivizâde'nin hükmünün doğru olmadığı, Hâce Çelebi (Ebüssuûd Efendi) ve Muhyiddin Çelebi'nin (Mehmed Fenârî) para vakfının cevazına dair görüşlerinin daha makbul olduğu belirtilmektedir. Bu konuda o zamana kadar herhangi bir itirazın vaki olmadığı, para vakıflarının iki

9 Mecdî Efendi, *Hadâiku's-Şekâik*, s. 522.

10 Mektubun tespit edilebilen tek nüshası Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 404, vr. 228b-229b'de yer almaktadır.

yüz yıla yakın zamandan beri uygulanageldiği; geçmiş ulemânın kendi zamanlarında bu hususu araştırdıkları, ittifakla cevazına hükmettikleri ve bunun Sultan tarafından da kabul edilerek buna göre amel edilegeldiği; bu noktada Çivizâde'nin yalnız kaldığı ve itirazının yersiz olduğu ifade edilerek görüşüne itibar edilemeyeceği vurgulanmaktadır.

“(228b) Merhûm Sofyevî Bâlî Efendi Saâdetlü Padişaha Gönderdiği Mektûbun Sûretidir.

Padişahım, etrâf-ı memâlike hükümler geldi, vakf-ı nükûdun men'i için ol kimesne bu husûsda gâyet hatâ eylemiş, erkân-ı İslâm'ın rûkn-ü a'zamın helâk eylemiş, kavlinde götürü memâliki bâği kâfir helâk eylemekten nice derecâtla artuktur, ümmet-i Muhammed'in ulemâsının ve fukarâsının rızkın kesmeye ve hayır kapuların kapamağa sebep oldu.

Padişahım, Hâce Çelebi¹¹ ve Muhyiddin Çelebi¹² vakf-ı nükûdun cevâzına on dört kitabdan nakil bulmuşlar ve Çivizâde dört kitâbda adem-i cevâzına nakil bulmuş, bu cümle kitâblar mu'teber ve ma'mûlün bih kitâblardır, ammâ Çivizâde naklin ma'nasın ahz etmekte hatâ eylemiş, cümle nakiller bize vâsıl oldu gördük aralarında muhâlefet yoktur, cümlesi vakf-ı derâhimin cevâzına delâlet ider.

Padişahım, ictihâd zamanından sonra ibtidâ bu mes'eleyi kimler câyiz gördü diyelüm, ictihâd zamanından sonra fukahâdan bir tâyife geldi anlara ashâb-ı tercîh ve ehl-i temyîz derler, müctehidîn beyninde olan akvâl-i muhtelifenin kangisi akvâ ve evlâdır temyîz eyleyüb kitâblar tedvîn eylediler, biz anların kitâblarıyla amel iderüz, müctehidîn zamanından gayri kitâblar ile amel etmezüz; zîrâ ehl-i temyîz değılüz, ol fukahâ-i ashâb-ı tercîh bizüm muktedâlarımızdır. Nazar eylediler, müctehidîn zamanında olan kitâbları tetebbu' eylediler, vakf-ı derâhimin vücûdu akvâ olduğuna nakil buldular. Ademi akvâ olduğuna nakil bulmadılar, maslahat-ı İslâm'a nâfi'dir deyû vücûdunu tercîh eylediler. Evvel-i hudûsünde bir kimesne kâdîya vardı ben bu derâhimi vakf ettim dedi mevâzi'ini ta'yîn eyledi, (229a) kâdî hükm eyleyüp müftî imzâ eyledi, tâ bu zamâna gelince cümle selâtin ve müftîler ve kudât bu vech üzre sâbit oldular ve âmme-i nâs tâbi' oldular, hiç kimesneden muhâlefet vâki' olmadı. Bu mes'elenin temeli bid'at üzre veya uğurleyin örülmedi tâ ki yıkmak lazım ola. Neresine bahâne bulalım, hâzır yapılmış beyt-i İslâm'ı nice yikalum, temeli şer'le örölmüş binâdır, gıtdikçe muhkem olmaktadır, yıkılmağa kâbil değıldir, tâ Allah'ın emri gelince, iki yüz yıldan beri müftîlerin imzâsıyla vakf-ı derâhim bulundu ve ba'zı kudâtın berâtında böyle bulundu ki, mevâzi-i ihtilâfâtta vâki' olan akvâlin akvâsıyla amel eylesin, illâ vakf-ı derâhimle amelde za'ifdir dimeyesin deyû bulundu. Sahîh şer'î hüküm budur, ameli mücibdir. Şimdi hâdis olan hüküm, şer'î değıldir ve kânûna dahî muhâlifdir. Amel

11 Ebüssüüd Efendi.

12 Mehmed Fenârî.

etmek dürüst değildir, şimdiki hâlde bir kimesne kâdiya gelse, bu derâhimi vakf ittim dise yerin ta'yîn eylese, kâdi hükm eylemese âsî olur, zîrâ akvâl akvâli¹³ terk etmiş olur. Eğer hükm eylese me'cûr olur, kavli-i akvâyla amel etmiş olur, müftî imzâ etmese gene ancileyin.

Padişahım bizden evvel gelenler şeriatı elekten eleğe geçürmüşlerdir. Yanlış nesne komamışlardır, hemân bir hata etmeyelüm, yohsa biz anların hatâsın bulmak kande olur, anlar bizüm muktedâlarımızdır, biz anların ardınca gitmek vâcibdir. Bin kişiyi koyub bir kişi ardınca gitmek olmaz, üç yüz yıldan berü bi'l-fiil mevcûd olan cemî-i ulemâ benimle bilebilir, benim kavlim hak ve akvâdir. Yalnız kavline itibar yoktur. Eğer şimdiki zamânda cemâat-i müslimîne bir hâcet vâki' olsa (229b) ulemâ-i zamân tetebbu' eyleseler anun cevâzına nakil bulunmasa, cümlesinin re'yi ve ittifâkıyla ve sultân ma'rifeti ile anun cevâzına hükm etseler, âmme-i nâs tâbi' olup amel eyleseler, nice zamân amel olunsa, andan sonra bir kimesne kavli-i müctehidden hilâfına nakli-i sahih getürse fâyide eylemez amel olunmaz.

Şer'isi budur ki ol nakil sâhibi naklin terk eyleye cemâat-i müslimîne tâbi' ola, eğer olmaz ise âsî olur, zîrâ ol hâcet vaktinde ol nakil gelmek gerekirdi. Şimden sonra fâyide kalmaz. Tahkîk budur ki, vakf-ı derâhimin vücûdu, akvâdir, akvâdir, akvâdir. Ve dahî şimden sonra nice bunun gibi ahvâl zamân iktizâsınca hâdis olur sonra gelenler ânı bozamazlar.

Padişahdan murâd budur ki, şer'atı yerine koya ve illâ cümlemiz günâh deryâsına şark olduk. Hak Sübhânehü ve Teâlâ padişahın ömrünü ve devletini ziyâde eyleye ve dîn-i islâm üzerine sâbit-i kadem eyleye, âhirette evliyâ ile haşr eyleye ve's-selâm.

Hâverehü? el-hakîr Bâli es-Sofyevî"

Padişaha Mektûb-II

Bâli Efendi padişaha yazdığı ikinci mektubunda¹⁴ da meselenin ortaya çıkışını özetleyerek bir taraftan Rumeli kazaskeri (Çivizâde) tarafından para vakıflarını yasaklayan hükm-i şerifler gönderildiğini, diğer taraftan ise müftî (Ebüssuûd Efendi) ve sâir ulema tarafından câiz olduğuna dair fetvalar verildiğini, bu durumun halk arasında karışıklığa yol açtığını ve vakıf kurmak isteyen hayır sahiplerini kararsızlığa sevkettiğini belirtmektedir. Mektupta, Rumeli fethedildiğinden beri para vakıflarının meşru görülerek uygulandığı ve bunun üç yüz yıla yakın tarihi olduğu hususu tekrarlanmakta, kadıların berâtlarında zayıf da olsa para vakfı konusunda cevazla amel olunmasının kayıtlı olduğu ifade edilmektedir.¹⁵

13 Burada muhtemelen istinsah hatası yapılmıştır. Metnin "akvây-ı akvâli" şeklinde okunması daha uygun olacaktır.

14 Bâli Efendi, *Padişah'a Mektup*, Süleymaniye Ktp., Şeyhülislâm Esad Efendi Medresesi, nr. 188, vr. 38b-43a.

15 Örnek olarak H. 1025/M. 1616 yılında Sarte kadılığına atanan Meviana Ahmet'in berâtında şöyle denilmektedir: "... kaza-i mezbûrede kâdi ve hâkim olup icrây-ı akhâm-ı şer'iyeye eyleye ve derâhim ve denânir tescilinden gayri eimme-i Hanefiyeden muhtelefün fihâ olan akvâli tetebbu' edüp esahhi ile amel eyleye, ..." bk. BOA, İbnülemin, Tevcihat, 17.

Bâlî Efendi, meselenin ortaya çıkışını anlattıktan sonra yasağın anlamsızlığını izaha koyulmakta ve ümmet-i Muhammed'in âlimlerinin bir yanlışı üç yüz yıl devam ettiremeyeceklerini, iki taraftan birinin, yani ya yasaklayan kişinin ya da para vakıflarının başlangıcından itibaren gelmiş geçmiş ulemânın tamamının hatalı olması gerektiğini belirtir. Burada yaşanmış örneklerden bahsederek para vakıflarının yasaklanmasının yol açacağı sıkıntılara dikkat çeken Bâlî Efendi, yasağın anlamsız ve gereksizliği konusunda padişahı iknaya çalışmaktadır.

Türkçe olarak başlayan mektup, Arapça olarak devam etmekte ve Çivizâde'nin görüşüne mesned teşkil eden rivayetler değerlendirilmektedir. Ancak, zikredilen nakilleri değerlendirmek yerine, konu fıkıh usulü açısından ortaya konularak şer'î meselelerde ulemanın tercih ettiği görüşün kuvvetli görüş olduğu ve onunla amel etmek gerektiği belirtilmekte, bununla ilgili örnekler verilmektedir. Para vakfıyla ilgili meselede de, nesih ve zamana bağlı olarak ahkâmın değişebilirliği gibi hususlar da vurgulanmak suretiyle, dönemin ulemâsı tarafından ehl-i zamanın haline daha uygun olan cevâzın benimsendiği ifade edilmektedir. Bâlî Efendi son olarak para vakfının sadece Hanefî mezhebine ya da dört mezhebe göre değil, diğer dinlere göre de sahih olduğunu belirtmekte; para vakfının batıl olduğunu söyleyerek meşâyihün terkettiği görüşü tercih eden kişinin şeytan tarafından sapıtıldığı şeklinde ağır ifadelerle mektubuna son vermektedir.

“(38b) Vakf-ı nükûd husûsunda olan kazâyâdır, li's-Şeyh Bâlî Efendi kuddise sirruhû.

Devletlû padişahım bin dürlü duâlar ve senâlardan sonra arz olunan oldur ki, vakf-ı derâhim mes'elesi için padişah hazretleri cânibinden Rumeli kazaskeri etrâf memâlike hük-m-i şerif irsâl eyledi, min ba'd amel olunmasun, (39a) sahîh değıldir deyû, semî'nâ ve eta'nâ, müftî'z-zamân ve ulu mollalar fetvâ gönderirler, sahihdir amel olunsun deyû. Bu sebebden ulemânın ve sulehânın ve fukarânın ve sâhib-i hayrâtın ahvâli müşevveş oldu ve hâtırları perîşândır. Ne tarafa gidesin bilmezler, cümle hayretde dururlar ve avâmu'n-nâs bu bir bâtil ve haram fi'ildir dimeğe sebep oldu, hâşâ ki eyle ola. Rumeli feth olalı amel olunur ulemâ ittifâkıyla ve padişahlar emriyle, üç yüz yıla karîb târîh bulundu, amel olagelmiş. Ba'zı kudâtın berâtında yazılmış mevâzi'i ihtilâfâtta olan mesâyilin akvâsıyla amel idesin kavî-i za'if ile amel itmeyesin, illâ vakf-ı derâhimde amel idesin, za'ifdir deyu terk itmeyesin demiş. Hâşâ ki ümmet-i Muhammed'in ulemâsı arasında bir hatâ üç yüz yıl karâr eyleye, ümmet-i Muhammed'in (39b) dünyâsına ve âhîretine zararlı emr üç gün karâr eylemez. Tahkîk budur ki biz vakf-ı derâhimi hak bilürüz ve akvâ bilürüz, bunu men' eylemeyi günâh-ı kebâyirden bilürüz, eğer bu ilmimizin ve bu i'tikâdımızın hilâfî zâhir olursa bir delîl-i akvâ ile rücû' ederiz.

Padişahım bunu men' eylemekte ikiden birinin hatâsı mukarrer olur ya ibtidâ-i târîhden bu zamana gelince cümle ulemânın hatâsı lâzım gelür ya men' eyleyen kimesnenin hatâsı lâzım gelür, ammâ men olunmayup hâlinde konıcak hiç kimseye hatâ lâzım gelmez.

Padişahım bir huccet getürelim, anınla şüphe kat' olsun. Padişahımdan istifsâr iderim ne buyururlar ol cum'anın hakkında ki vakfına müstehak çıktı, şer'le sâbit oldu, mülküne hükm olundu yâhud vakfı zâyi' oldu, cum'a cihetsiz kaldı ol sebebdan hatîb ve müezzin ferâğat eyledi, cum'a (40a) namâzı terk olundu, bir kimesne malından otuz bin akçe ifrâz eyledi, cum'anın ihyâsı için emlâk taleb eyledi, ol akçe ile satun alup ol camî'a vakf eylemek için mümkün olmadı, bulunmadı. Padişah hazretleri ne buyururlar, İmâm Züfer kavliyle amel olunsun, ol akçe vakf olsun, ol camî' anınla ihyâ olsun mu yohsa İmâm A'zam kavliyle amel olunsun, ol akçe vakf olmasun ol camî' kapansun namaz kılınmasun, harâba müteveccih olsun, cevâb virüb padişah hazretleri müsâb olalar. Bunun gibi ahvâlde memleket mübtelâdır el'ân bir camî' bu hâlde mevcuddur.

ثم نرجع الى تحقيق ما اورده المانع من الاقاويل التي تدل على عدم جواز وقف الدراهم وأجمعوا [١] على أنه لا يجوز وقف الدراهم غاية البيان وأما وقف ما لا ينتفع به (40b) الا بالاتلاف كالذهب والفضة والماكول والمشروب فهو غير جائز في قول عامة الفقهاء ابن الهمام اوصى رجل وقال ثلث مالى وقف ولم يزد على هذا ان كان له دراهم او دناتير فهذا القول باطل لأن رجلا لو قال هذه الدراهم وقف كان باطلا بخلاف العقار واقعات جعفر الشهيد اقول اعلم ان كل ما اخذه المشايخ من المسائل الشرعية واختاروا ها واصطلحوا عليها فهو اقوى يجب العمل به ولو قال واحد كما اختاروا في قعود المريض في الصلوة قول زفر لكونه ايسر بحال المريض وتركوا قول الأئمة وكذلك اختاروا قوله في تضمين الساعى اذا سعى الى السلطان بغير ذنب وتركوا قولهم جميعاً وكما أنهم اختاروا نفقة القضاة من الخصماء حفظاً لبيت المال وتركوا قولهم وكذلك اختاروا في وقف (41a) الدراهم قوله للمنافع كثيرة في دين الاسلام وضرورة دينوى في بعض المواضع وهذا الترك والعمل منهم لا يكون الا بالشرع فكل ما ترك المشايخ فهو ضعيف متروك لا يعمل به في زماننا فلو كان قول ثلثة ما تركوا اقوالهم الا بقولهم فانهم دقيقة من دقائق الشرع المطهر على من كان له نصيب من الشريعة فما اورد قاضى القضاة وغير ذلك مما يدل على عدم الجواز كله من الاقاويل التي تركها العلماء بالشرع وعملوا بخلافها بالشرع فكان تركهم وعملهم اقوى يجب الاتباع علينا وصرحوا في بعض كتبهم جوازاً وقيل في بعض المواضع في حقه به يفتى وعليه الفتوى وان كان قول واحد فهو اقوى من خلافه فان كان قول ثلثة فلا يعتبر الشرع في القوة والضعف العدد (41b) والفضل صاحب القول بل يعتبر ما هو اوفق وارفق بحال اهل الزمان قال جامع المضمرات والمشكلات ولا يجوز للمفتى ان يفتى ببعض الاقاويل المهجورة تجر منفعة او يجذب شهوة لان خرب ذلك في الدنيا والآخرة اتم وعم بل يختار [ر] اقاويل العلماء ومختاراتهم ويقتدى بسير السلف وقال ايضاً ويجوز للمشايخ ان يأخذوا بقول واحد من اصحابنا عملاً لمصلحة اهل الزمان تم كلامه ونظن ان هذا [١] لقول من عند نفسه بل هذا اصل جميع الاديان من لدن آدم عليه السلام الى محمد صلى الله عليه

وسلم لا يخرج في الدين "ان الدين عند الله الاسلام" (سورة آل عمران؛ الآية، ١٩) فيعلم في نفي الحرج الى جميع الاديان وكذلك قوله تع "لا يكلف الله نفساً الا وسعها" (سورة البقرة؛ الآية، ٢٨٦) لذلك ورد التأسخ والمنسوخ فكلّ منها احسن بحال (42a) نفوس العباد في زمانهم فمن علم حكمة الناسخ والمنسوخ لايو عليه قبول وقف الدراهم فعلمنا من ذوق الشريعة لا بالقياس ولا باجتهاد انه مواضع الله الشرايع الا على اسر حال العباد بحسب اقتضاء الزمان فينقلب بعض الاحكام الشريعة بحسب انقلاب الزمان بالعسرة واليسرة واجر القيادة جايزة بعين ما لا يجوز الاجرة فعمل بعدم الجواز في مدة لكونه اسر بحال اهل ذلك الزمان ثم عمل بخلاف بعدد (؟) الزمان لكونه اسر بحال اهل ذلك الزمان وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى انه سئل من فقيهين افتيا بجوابين مختلفين اى جوابين يتبع قال ما يكون اوفق بحال الناس وارفق واحسن بحال اهل الزمان تم كلامه ونحن نسئل من وقف الدراهم عن فقيهين مفتيين فافتى احدهما بالجواز والاخر بعدم الجواز (42b) فاتبعنا بالجواز لكونه اسر بحال اهل زماننا في امور ديننا و دنيانا وذهاب جمهور علماء الزمان والسلف وهى مسئلة شريفة وبها كملت العبادات في الروم وبدونها نقصت فلا شك ان الاقوال التى تدل على عدم جوازه متروكة فى زماننا بتعامل الناس بخلافها فباطال المعمول به بالمتروك كتنسخ الناسخ بالمنسوخ اختلاف الاديان سبب عن اختلاف الزمان فعمل بعدم جواز وقف النقود لكونه اسر بحال اهل الزمان فبهذا الطريق الذوقى الشرعى يعود صححة وقف الدراهم الى مذهب ابي حنيفة لا بل يعود الى المذاهب الاربعة لا بل يعود الى احكام الاديان المختلفة فوقف النقود صحيح شرعى فمن قال ضعيف او باطل يجب منعه فليات البرهان حق يتكلم فبعد وضع الطريق فى وقف النقود ومرور الناس عليه (43a) لا يفيد البحث عن احواله من اللزوم والصحة والجواز وعدم الجواز ومن بحث واخذ ما ترك المشايخ فان مثل ذلك فى الخواطر النفسانية عند فقهاء الصوفيين المحققين يريد به الشيطان ان يضل عباد الله الصالحين من العلماء بالصورة الشرعية ويريد ان يوقع العداوة والبغضاء بينهم ليفرق جماعتهم ويذل شريعتهم بذلك نعوذ بالله من ذلك".¹⁶

16 "Şimdi, para vakfını yasaklayan kişinin vakf-ı derâhimin adem-i cevâzına delalet ettiğini iddia ettiği görüşleri tahkik edelim: "Derâhimin vakfının caiz olmadığı konusunda icma ettiler." Çâyetü'l-beyân. "Kendisinden ancak itlâf suretiyle intifâ edilebilen altın, gümüş, yiyecek ve içecek gibi şeylerin vakfına gelince, bu fukahânın geneline göre câiz değildir." İbnü'l-Hümâm. "Bir kişi vasiyet etse ve 'malımın üçte biri vakıftır' dese, başka birşey de söylemese, malı dirhem ve dinardan ibaret olsa bu söz bâtil olur, çünkü bu şahıs şayet 'bu dirhemler vakıftır' demiş olsaydı, akardakinin aksine bâtil olurdu." Vâkiâtü Cafer eş-Şehîd. Ben de derim ki: Şer'î meselelerde meşâyih'in alıp tercih ettiği ve üzerinde anlaşığı hususlar akvâdir ve bir kişi de söylemiş olsa onunla amel etmek gerekir. Hastanın namazını oturarak kılması konusunda hasta için daha kolay olduğu için diğer imamların görüşlerini terkederek İmam Züfer'in görüşünü tercih etmeleri gibi. Aynı şekilde gammazın günahsız kişiyi Sultan'a gammazladığında (verdiği zararını) tazmini konusunda da bütün diğer imamların görüşünü terkederek

İmâm Züfer'in görüşünü tercih etmişlerdir. Bunun gibi, beytülmalı muhafaza amacıyla hâkimin ücretini hasımlardan temin etmesi hususunda diğerlerinin görüşünü terk ederek İmâm Züfer' in görüşünü tercih etmişlerdir. Yine aynı şekilde, vakf-ı derâhim konusunda da, bazı hususlarda dîn-i İslâm için pek çok menfaat bulunması ve dünyevî zaruretlere nedeniyle İmâm Züfer'in görüşünü tercih etmişlerdir. Bu şekilde (bir görüşü) terk veya (onunla) amel etmek ancak şer' ile olur. Meşâyihin terkettiği her bir görüş zayıf ve metrûkdur ve eimme-i selâsenin kavli de olsa günümüzde onunla amel olunmaz, zira onların görüşü yine kendi görüşleriyle terkedilmiştir. Bu meselenin şeriatın nasibi olanların anlayabileceği şeriat-ı mutahharanın inceliklerinden bir incelik olduğunu fehm et. Kâdi'l-kudâtın [Kâdi'l-kudât ile kastedilen kazaskerdir. Burada Rumeli kazaskeri Çivizâde kastedilmektedir.] naklettikleri ile bunun dışında adem-i cevâza delalet eden görüşlerin tamamı, ulemânın şeriatla terkettikleri ve yine şeriatla dayanarak hilâfiyla amel ettikleri görüşlerdir. Onların terketmeleri ya da amel etmeleri akvâdır ve bizim onlara tabi olmamız gerekir. (Para vakfı hususunda) bazı kitaplarında cevâzını tasrih etmişler; bazı yerlerde ise hakkında "bihi yüftâ", "ve aleyhi'l-fetvâ" denilmiştir; bir kişinin görüşü olsa bile hilâfından daha kuvvetlidir, velev ki eimme-i selâsenin görüşü olsun. Şeriatla, kuvvet ve za'fda sayıya ve görüş sahibinin faziletine itibar edilmez, bilakis ehl-i zamanın haline en uygun ve en faydalı olana itibar edilir. Câmîu'l-muzmarât ve'l-müşkilât'ta denir ki: "Müftün bir menfaat sağlayan veya bir isteği gerçekleştiren terk edilmiş görüşlerle fetva vermesi caiz değildir, çünkü bunun dünyada ve ahirette vereceği zarar çok daha etkili ve geneldir. Bilakis ulemânın kâvillerini ve onların ihtiyâr ettiklerini tercih eder ve selefin yolunu takip eder." Yine aynı kitapta denir ki: "Meşâyihin ehl-i zamanın maslahatına uygun olarak imamlarımızdan birinin görüşünü esas almaları caizdir." Sözü bitti. Bu sözün kendi şahsî kanaati olduğunu zannederiz, halbuki bu Adem'den (A.S.) Muhammed'e (S.A.V.) kadar bütün peygamberlerin katındaki dinin aslıdır: "Dinde zorluk yoktur.", "Allah katında yegâne din İslamdır.", [Âl-i İmrân, 19] Dinde zorluğun olmaması bütün dinlere şâimdir. Allahu Teâlâ'nın şu sözü de böyledir: "Allah kişiye gücünün yettiğinden fazlasını yüklemez." [Bakara, 286] Bu nedenle nâsîh ve mensûh vârid olmuştur. Bunların her biri kulların hali için kendi zamanlarında en güzel olanlar ve nâsîh ile mensûhun hikmetini bilen kişinin derâhimin vakfını kabul etmesi gerekir. Kıyas veya ihtihadla değil, doğrudan zevk-i şer'î ile biliriz ki Allah'ın şeriatı koyduğu esaslar zamanın gereklerine göre kulların halini kolaylaştırmak üzerinedir. Bazı şer'î hükümler zamanın değişmesiyle kolaylık ve zorluğa bağlı olarak değişir. İmamlık için ücret caiz olmadığı halde (sonradan) yine aynı delille caiz olmuştur. Bu hususta ehl-i zamanın haline daha uygun olduğu için bir müddet adem-i cevâzla amel olunmuşken sonra yine ehl-i zamanın haline uygun olarak hilâfiyla amel olunmuştur. Abdurrahman b. Ebi Leylâ'dan rivayet edildiğine göre kendisine iki fakihin aynı meselede iki farklı fetva vermesi durumunda hangi fetvaya uyulacağı sorulmuş, o da şöyle cevap vermiştir: "İnsanların haline en muvafık olanı, ehl-i zamana en uygun ve güzel olanı." Sözü bitti. Biz de vakf-ı derâhim mevzuunda iki fakih müftiden birinin cevâza diğerinin adem-i cevâza hükmettiği durumu sorduğumuzda dinî ve dünyevî işlerimizde zamanımız ahalisinin haline daha uygun olması ve ulemâ-i zaman ve selefin cumhurunun tercihi olması nedeniyle cevâza tâbi olduk. Çünkü bu Osmanlı ülkesinde kendisiyle ibadetlerin kemâle ulaştığı ve yokluğu halinde eksik kalacağı önemli bir meseledir. Adem-i cevâza delalet eden görüşlerin, günümüzde hilâfında teâmül-i nâs câri olduğu için metrûk olduğunda şüphe yoktur. Ma'mûlün bihi metrûk ile iptâl etmek nâsihi mensûhla neshetmek gibidir. İhtilâf-ı edyân ihtilâf-ı zamandan kaynaklanır. (O dönemde) ehl-i zamanın haline daha uygun olduğu için vakf-ı nükûdun adem-i cevâzı ile amel edildi. (Bugün ise) zevk-i şer'î yoluyla (anlıyoruz ki) vakf-ı derâhimin sıhhati Ebû Hanife'nin mezhebine avdet eder, hatta dört mezhebe avdet eder, hatta belki de muhtelif dinlerin ahkâmına avdet eder. Vakf-ı nükûd sahih ve şer'îdir, zayıf ya da bâtil diyen kişinin men' edilmesi gerekir ve kendisiyle (bu mevzuda) konuşabilmemiz için bürhân getirmelidir. Vakf-ı nükûd konusu yol edinildikten ve insanlar onun üzerinden geçtikten sonra onun lüzûm, sıhhat, cevâz ya da adem-i cevâz gibi hallerini araştırmanın faydası yoktur. Bunu araştıran ve meşâyihin terk ettiği alan kişinin yaptığı muhakkık sufi fakihler katında havâtur-ı nefsanîyye gibidir. Şeytan bu şekilde Allah'ın ulemâdan olan salih kullarını şer'î suretle sapırtmak ister; birlikliklerini bozmak için aralarına düşmanlık ve buğz sokmak, bu yolla şer'i'atlarını zelil etmek ister. Bundan Allah'a sığınırız."

Padişaha Mektûb-III

Padişaha hitaben yazılan ikinci mektupla benzerlik arzeden üçüncü bir metin daha vardır¹⁷ ki bunun başlangıcı bir önceki mektupla aynı iken Arapça olarak kaleme alınan kısım kısa kesilmiş ve önceki mektupta olmayan bazı bilgiler verilmiştir. Dolayısıyla, metnin ayrı bir mektup olarak düşünülmesi daha uygun olacaktır.

Bu mektupta da önceki hususlara ilaveten, Bâli Efendi'nin elinde bizzat Çivizâde tarafından imzalanarak tasdik edilmiş vakfiyeler bulunduğu ve Çivizâde'ye bunları neden tasdik ettiği sorulduğunda "Ol zamanda vâkıf olmadım idi, şimdi fesadına vâkıf oldum men' eyledim" diye cevap verdiği belirtilmektedir. Ayrıca, para vakıflarını yasaklamasından dolayı Çivizâde ile daha önce farklı konularda benzer görüşler ortaya koyarak karmaşaya yol açan ve bundan dolayı cezalandırılmış olan bazı kişiler arasındaki benzerliğe işaret edilmekte ve bu tavrın yanlışlığı vurgulanmaktadır. Çivizâde'nin bu meselede devrin ulemâsı ile arasındaki çekişmeden dolayı öç alma gayreti içinde olduğu belirtilerek buna meydan verilmemesi istenmektedir.

"(80b) Bu mektûb merhûm ve mağfûrun leh Şeyh Bâli Efendi kaddesellâhu Teâlâ sirrahu'l-azîz hazretlerinin mahmiye-i Kostantniyye'de sabikâ kazasker olan merhûm ve mağfûrun leh Çivizâde Efendi hazretlerine irsâl eyledükleri mektûbunun sûretidir el-meşhûr bi Sofyevî Sarhoş¹⁸ Bâli Efendi.¹⁹

Devletlû padişahın rikâb-ı hümayunlarına bin dürlü duâ ve senâdan sonra arz olunan oldur ki (81a) vakf-ı derâhim mes'elesi için padişah hazretleri cânibinden Rumeli kazaskeri etrâf memâlike hüküm irsâl eyledi, min ba'd olunmasûn, sahih değıldir deyû, semi'nâ ve eta'nâ, müftî'z-zamân ve ulu mollalar fetvâ gönderir câizdir amel olunsun deyû. Bu sebebden ulemânın ve sulehânın ve fukarânın ve sâhib-i hayrâtın ahvâli müşevveşdir ve hâtırları perîşândır, ne tarafa gidesin bilmezler, cümle hayrettedirler ve avâmü'n-nâs bu bir bâtil ve harâm fi'ildir dimeğe sebep oldu, hâşâ ki öyle ola, Rumeli feth olalı amel olunur ulemâ ittîfâkıyla ve padişahlar emriyle yüz yıla karîb târîh bulunub amel olunagelmîş. Ba'zı kudâtın berâtında yazılmış mevâzi-i ihtilâfâtan olan mesâilin akvâsıyla amel idesin, kavli-zâ'ifle amel itmeyesin, illâ vakf-ı derâhim ile amel ide za'ifdir deyû terk itmeyesin demiş, hâşâ ki ümmet-i Muhammed'in ulemâsı arasında bir hatâ üç yüz yıl karâr eyleye, ümmet-i Muhammed'in

17 bk. Bâli Efendi, *Padişah'a Mektup*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3729, vr. 80b-82b.

18 Bâli Efendi sık sık kendisiyle aynı ismi taşıyan çağdaşlarıyla karıştırılmaktadır. Sarhoş Bâli Efendi'de (ö. 980/1573) bunlardan biridir. Mektubun isim benzerliğinden dolayı ona nisbet edilmesi de yanlıştır. Sarhoş Bâli Efendi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nihat Azamat, "Bâli Efendi, Sarhoş", *DiA*, V, 20.

19 Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3729, vr. 80b-85a'da kaydedilen mektubun başında Bâli Efendi tarafından Çivizâde'ye gönderildiği belirtilmiş olmakla beraber metnin baş tarafının (vr. 80b-82b) padişaha hitaben yazıldığı anlaşılmaktadır. Bâli Efendi "Oğlum padişah hazretleri" (vr. 81b) gibi hitab cümleleri kullanılmaktadır. Metnin devamında (vr. 82b-85a) ise Çivizâde'ye hitap edilmektedir ki, bu kısım da, Süleymaniye Ktp., Şeyhülislâm Esad Efendi Medresesi, nr. 188 vr. 43b-52b'de yer alan ve Çivizâde'ye gönderilen üç mektupla hemen hemen aynıdır.

dünyâsına ve âhiretine zararlı emr üç gün karâr eylemez. Tahkîk budur ki biz vakf-ı derâhimi hak bilürüz, bunu men' eylemeyi günâh-ı kebâyirden bilürüz, ilmimizin ve bu i'tikâdımızın hilâfı zâhir olursa bir delîl-i akvâ ile rücû' ederiz.

Padişahım bunu men' eylemekten ikiden birinin hatâsı mukarrer olur ya ibtidâ-i târîhten bu âna gelince cümle ulemânın hatâsı lâzım gelür ya men' eyleyen kimesnenin hatâsı lâzım gelür, ammâ men' olunmayub halinde koyucak hiç kimesneye hatâ lâzım gelmez.

Padişahım bir huccet getürelim, ânınla şüphe kat' olsun: Padişahımdan istifsâr idelim ne buyurlar ol cum'anın hakkında kim vakfına müstehak çıktı, şer'le sâbit oldu, mülkiyete hükm olundu veya vakfı zâyî' oldu, cum'a cihetsiz kaldı, ol sebepten hatîb ve müezzin ferağat eyledi, cum'a namâzı terk olundu. Bir kimesne malından otuz bin akçe ifrâz eyledi, cum'anın ihyâsı için ve emlâk taleb eyledi, bulunmadı. Padişah hazretleri ne buyurlar, ammâ İmâm Züfer kavliyle amel olunsun, ol akçe vakıf olsun, ol câmi' ihyâ olunsun mu yohsa İmâm A'zam kavliyle amel olunsun, ol akçe vakf olmasun mu? Câmi' kapansun, namâz kılınmasun, haraba müteveccih olunsun mu, cevâb virüb padişah hazretleri müsâb olalar. (81b) Bunun gibi ahvâlde memleket mübtelâdır, el'ân bir câmi' bu hâlde mevcûddur.²⁰

Padişahım Zübdetü'l-fetvâ adlu bir kitâbda vakıfta teâmülden murâd ashâb zamânında olan teâmüldür, bu zamânda olan teâmül değildir didi. Çivizâde, bu kelâmı delîl kıldı, vakf-ı derâhimi men' eyledi, hatâ eyledi. Bizim ahvâlimiz budur ki kitâbda vâki' olan kelâm vakf-ı derâhimin lüzûmuna delîldir, men'ine delîl değildir. Bu kelâm-dan maksûd şol vakıf ki mücerred teâmül-i nâs ile sâbit ola, kavli-i müctehid ile sâbit olmaya, ol vakıftır. Vakf-ı derâhim bundan hâricdir. Zîrâ vakf-ı derâhimin sübûtu müctehid ile, lüzûmu vukûu teâmül-i nâs ile, Bir cevâb dahî budur ki teslim idelim. Çivizâde didüğü gibi vakf-ı derâhimi men' eylesün ammâ bizim murâdımıza bir huccet-i akvâ olur, maksûdumuzu isbât olur; zîrâ men' eyledüğünden ne fâide men'i makbul olmadı, ol kitâb te'lif olalı dört yüz yıldır bu bize bir târîh oldu. Dört yüz yıldan berû amel oluna, tâ bu zamâna gelince ulemâdan bir kimesne dahl ve men' eylemeye, şimdi âni men' eylemek bâtildir. Hususâ ki mâni' olan bir ferd ola, sâyir ulemâ cümleten hilâfına zâhib olalar.

Padişahım bizim huccetimiz vücûddur, hayr-ı mahzûd, merhamettir. Mü'minlerin dünyasına ve âhiretine enfa' ve eyserdir ve cumhûr-ı ulemâyâ muvâfıktır. Çivizâde'nin hucceti men'dir, ademdir, mü'minlere dıyktır, 'usrdur, cumhûra muhâlefettir.

Padişahım mes'elenin aslın beyân idelim: İbtidâ amel olunmasına sebep budur ki ulemâ bir mes'elenin dîn-i İslâm'a fâidesine vâkıf oldular, amel olunmasına hükmettiler, re's-i mâli habs ettiler. Muâmele itmekle akâr cinsinden kıldılar, İmâm A'zam mezhebine mülhak kıldılar. Min ba'd bu dünyâ yıkılmağa kâbil değildir. Ulemâdan her kim hedmine kâsd eyleye münhedim olur.

20 Mektubun buraya kadar olan kısmı önceki mektupla aynıdır.

ثم نرجع لا [الى] تحقيق ما أوردته المانع من الاقاويل التي يدلّ على عدم جواز وقف الدرّاهم
و اجمعوا على أنّه لا يجوز وقف الدرّاهم من غاية البيان.²¹

Oğlum padişah hazretleri gözlerin öpüp selâm duâdan sonra devâm-ı devlet duâsına müdâvim biline. Ba'dehû malûm-ı hazret ola kim, merhûm Sultân Bâyezid Hân devrinin evâyilinde Selanik'de Köle Şucâ' nâm bir kimesne hâdis oldu, da'vasın etti, Rasûl Aleyhisselâm (82a) zamânında ücretle ibâdet olmadı, sonra oldu câyiz değildir didi, nice kimesne tâbi' oldu. Şimdiki zamân imâmlarına uyıcak câiz değildir didi, cemâati ve cum'a namâzını terk ettiler. Şer' üzre imâm ve hatîb yoktur didiler, âbdestlerinde ve namâzlarında ve sâir ibâdetlerinde hadden (?) aşûru dikkat eyleyüb başka bir tarîk ihdâs eyleyüb cemâat-i müslimînden ayrıldılar. Kendülere Şucâiler deyû âd virdiler. Bu ahvâl şâyi' oldu cümlesin katl eylemeye emr-i şerîf geldi. Reisleri ölmüş bulundu; tevâbi'i perâkende oldular. Bundan sonra Hakîm İshâk zâhir oldu. Şimdi zamân ulemâsının namâz deyû kıldukları namâz değildir; zîrâ şer'i değildir didi, risâleler yazdılar. Nice kimesneler tâbi' oldu, kendülere İshâkiler deyû âd verdiler. Âhir başına belâlar getürdiler ve tevâbi'ine hakâretler eylediler. Allahu Teâlâ 'ırâk eylesün, hikâyeti beyne'n-nâs meşhûr ve ma'rûf oldu. Bundan sonra Çivizâde zâhir oldu, vakf-ı derâhim sahîh değildir ve ânı yemek harâmdır didi. İmâm Züfer kavli üzre vakf-ı derâhimle amel eyleyen ulemâyı techîl ve tahtie etti. Hünkâr hazretlerine ekâvîl-i met-rûke kuvvet ve rûchânet gösterdi, etrâf âleme hükümler gönderdi. Bi'l-fi'l vakf-ı derâhimle ma'mûr olan hayrâtı harâb eyledi, min ba'd ol bâbı men' eyledi. Bu masla-hattan anlanan budur ki tâ kim beyne'l-halâyik meşhûr olan bu zamândan müctehidîn zamânına değin Çivizâde gibi âlim ve fâzil gelmemiştir, Cumhûr-ı ulemâ yanlış yola gitmişlerdir, Çivizâde geldi ânların hatâsın bildi, hakkı izhâr eyledi. Hâşâ ve kellâ, ümmet-i Muhammed'in Aleyhisselâm ulemâsı ve sulehâsı muktedây-ı nâsdir, ehl-i sünnet mezhebinde olalar ve harâm ziyeler ve harâma helâl diyeler, dâl ve mudil olalar. Nice yıllardır ki vakf-ı derâhimle amel olunur, müftülerin ve kâdîların imzâlarıyla, sahîh şer'i vakıfnâmelerle cümle ulemânın ittifâkiyla tâ bu zamâna gelince ulemâdan bir kimesne muhâlefet eylemedi, hattâ ba'zı vakıfnâmeler bulundu kendü imzâsıyla içinde vakf-ı derâhim mestûr olmuş. Fakîr suâl eyledim, cevâb gönderdi, ol zamânda vâkîf olmadım idi, şimdi fesâdına vâkîf oldum, men' eyledim didi. Vakf-ı derâhimle amel eylemekden ihtirâz eyledi, hususâ ki muhtelefün fihdir cumhûr-ı ulemâya (82b)

21 "Şimdi para vakfını men edenin vakf-ı derâhimin adem-i cevâzına delâlet ettiğine dâir ileri sürdüğü görüşlerin tahkikine dönelim. Ğâyetü'l-beyândan: 'Derâhimin vakfının câiz olmadığı hususunda icma ettiler.'" Arapça olarak kaleme alınan bu paragraf, önceki mektupta yer alan Arapça kısmın girişi ile aynı olmakla beraber mektubun bundan sonrası yine Türkçe olarak devam etmekte olup muhtevâsı da önceki mektuptan farklıdır. Buraya kadar kaydedilen metnin önceki mektubun tekrarı olduğu düşünülebilir. Bu durumda metnin bundan sonrasının ayrı bir mektup olması da ihtimal dahilindedir.

muhâlefet eylemek hatâdır; hususâ ki müttefekun aleyhdır. Bu fi'lin fesâdı güneşten ezhardır. Âl-i Osmân devrinde ma'lûm değildir, yokdur. Dîn-i İslâm'a zararlı emr-i hâdis olduğu şöyle ma'lûm ola ki, bu zikr olan tâife-i şeytân idlâl eylemiştir, ulemâyı şer'î suretiyle idlâl eylemeye şeytân gâyet harîsdir. Allah 'ırâğ eylesün, bu didüğüm tâife şerî'atın nizâmına hâlel ve zarar getürmüşlerdir. Bunun gibi tâifenin âsârını erbâb-ı devlete izâle vâcibdir bilürsüz. Çivizâde padişah hazretlerinin civâr-ı şeriflerinde bulundu, bu kadar fırsat buldu, ulemâ arzların sakınub kimesne kelimât eylemedi, henüz Hünkâr hazretlerinden icâzet olmasa kelimâta ikdam idemezler. Mesh ve top ve tüfenk mes'elesinde kîn bağlamış idi, ulemâdan ânınla öcün aldı. Padişah hazretlerine vâcibdir ki ulemâyâ tenbîh ideler, mahal görüle tâ ki hak zâhir ola. Dîn bâbidir ihtimâm vâcibdir, bin kişinin sözün koyub bir kişinin sözüne uymak olmaz.”

Görüldüğü gibi Bâli Efendi padişaha yazdığı mektuplarda Çivizâde'nin görüşünde hatalı olduğunu hem ilmi açıdan hem de yasağın pratik sonuçları açısından çeşitli deliller getirerek izah etmekte ve Çivizâde'nin daha önce mesh ve top, tüfek konularındaki görüşlerinden dolayı ulemâ tarafından reddedilmesinin öcünü bu yolla almak istediğini belirtmektedir. Bu noktada getirdiği teklifle, Bâli Efendi, konunun devrin önde gelen alimleri tarafından incelemeye tabi tutulmasını ve işin doğrusunun ortaya çıkarılmasını istemektedir.

Çivizâde'ye Yazılan Mektuplar

Bâli Efendi, Çivizâde'ye hitaben yazdığı mektuplarda para vakıflarının yasaklanmasını ağır bir üslûpla eleştirmekte ve buna sebep olan Çivizâde'nin görüşlerini tenkid ederek hatadan dönmesini istemektedir. Para vakfını yasaklayan kişi olarak kaydedilen ve o dönemde Rumeli kazaskerliği makamında bulunan Çivizâde'ye hitaben kaleme alınan farklı birkaç mektup metni bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi Şeyhülislam Esad Efendi Medresesi bölümünde 188 numarada kayıtlı mecmuada, padişaha hitaben kaleme alınmış olan mektubun devamında Çivizâde'ye hitap eden üç ayrı mektup metni bulunmaktadır. Bu mektupların bir benzeri tek bir mektup şeklinde ve yine padişaha hitaben yazılan mektubun devamında Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi bölümünde 3729 numaralı mecmuada yer almaktadır. Çivizâde'ye gönderilen mektupların bu zikredilenlerin dışında da nüshaları mevcuttur. Mektuplar arasında müstensihden kaynaklanan birtakım kelime farklılıklarının yanında bazı metin farklılıkları da mevcuttur. Mevcut metinler değerlendirildiğinde, aralarında bazı tedahüller bulunmakla birlikte, ortaya üç ayrı mektup metni çıkmaktadır. Bu makalede, elimizdeki nüshalardan Süleymaniye Kütüphanesi, Şeyhülislâm Esad Efendi Medresesi 188 numaralı mecmuada yer alan metinler esas alınmış, diğer nüshalardaki farklılıklara da gerekli yerlerde işaret edilmiştir.

Çivizâde'ye Mektûb-I

Çivizâde'ye hitap eden ilk mektubun²² üslûbu oldukça ağırdır. Bu mektuba günaha sebep olan konuda itaati terketmenin vacip olduğu, şerre (kötülüğe) sebep olan şeyin kendisinin de şer olduğu belirtilerek başlanmakta ve kastedilen masiyetin ne olduğu izah edilmektedir. Para vakıflarının yasaklanmasıyla mevcut olan hayrâtın harap olmaya yüz tuttuğu ve yapılan hizmetlerin kesintiye uğradığı, teşvik edilmesi istenen vakıflar hakkında nefret uyanmasına sebep olduğu belirtilmektedir. Devamla para vakıflarının eskiden beri uygulanageldiği, ulemanın ittifakı, sultanların emri ve teamül ile bu konudaki görüşün kuvvetinin sabit olduğu ifade edilerek o zamana kadar amel edilen bir şeyin batul olduğunun yeni mi anlaşıldığı alaycı bir üslûpla sorgulanmaktadır. Bâli Efendi mektubun sonunda "mü'min kardeş" diye hitap ettiği Çivizâde'yi bid'at, dalâlet ve cehalet gibi oldukça ağır sıfatlarla itham etmektedir.

"(43a) صورة المكتوب الذى ارسل الى من منع وقف النقود

بسم الله الرحمن الرحيم "ولا تسيبوا الذين يدعون من دون الله فيسيبوا الله عدواً بغير علم" (سورة الانعام؛ الآية، ١٠٨) قال القاضي وقيل كان المسلمون يسبونها فنهوا لئلا يكون سبهم سباً لسب الله قال ذلك الفاضل وفيه دليل على ان الطاعة اذا ادت الى معصية راجحة وجب تركها فان ما يؤدى الى الشر شر (43b) كذا قال الكشاف ينقلب الطاعة معصية.²³

Bundan ulu ma'siyet ne ola ve bundan ulu²⁴ ma'siyet ne ola? Mevcûd olan hayrât-ı ma'mûre harâbe müteveccih ola²⁵ ve min ba'd münkatı' ola ve kızılbaş fi'lini müeddî ola ve evkâfa ba'zı kütüb-i meşhûrede²⁶ terğîb vâcibdir²⁷ denilmiştir, tenfire sebep ola.

22 Mektubun elimizde iki nüshası mevcuttur. Burada, Süleymaniye Ktp., Şeyhülislam Esad Efendi Medresesi, nr. 188, vr. 43a-44b'de yer alan nüshanın (A nüshası) metni esas alınmıştır. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3729, vr. 82b-83a'da yer alan diğer nüshanın (B nüshası) metni de birkaç önemsiz fark dışında hemen hemen aynıdır. Gerekli durumlarda bu nüshaya da dipnotta atıf yapılmaktadır.

23 "Vakf-ı nükûdu men' edene gönderilen mektûbun sûreti.

Bismillahirrahmânirrahîm. "Allah'tan başkasına tapanlara (ve putlarına) sövmeyin; sonra onlar da bilmeyerek taşkınlıkla Allah'a söverler." [En'âm, 108] Kâdî der ki: "Bir görüşe göre, Müslümanlar putlara sövmekteydiler, ancak sövmelerinin Allah'a sövülmesine sebep olmaması için bundan nehyedildiler." Bu fâzil kişi (Kâdî) der ki: "Bunda, daha güçlü bir günaha (ma'siyete) sevkeden tâatin terkinin vâcib olduğuna delil vardır. Çünkü şerre sevkeden şey de şerdir." Aynı şekilde Keşşâf da: "Tâat ma'siyete kalbolunur" der. "B nüshasında mektubun başından buraya kadar olan kısım yer almaktadır. Mektubun başında "Çivizâde edillesi budur ki zikir olunur" denildikten sonra şu ifadelerle devam edilmektedir:

"قال صاحب الكشاف ينقلب الطاعة معصية"

24 B'de, "dîn-i İslâm'a" ilavesi vardır.

25 B'de "harâb ola".

26 B'de "şer'iyyede".

27 B'de "lâzımdır".

قال في الخلاصة ومثل هذا كثيرة في الرى وناحية دماوند.²⁸

Bu memleketler İmâm Fahrü Râzî şehirleridir, ulemâ ma'denidir. Ol zamânda anda olan ulemâ kim²⁹ vakf-ı nükûd ile amel etmişlerdir.³⁰ Şimdiki zamân ulemâsi anların huzûrunda diz çöküb okumağa müstehak olurlarsa eyidür. Vakf-ı nükûdun sübûtu kavî-i müctehidle ola ve kuvveti ulemânın ittifâkıyla ola ve selâtinin emri ile ola ve teâmül-i nâs ile sâbit ola. Ya müctehid³¹ zamânından ya anâ karîb zamandan ba'zı memâlikde (44a) bu zamâna gelince ma'mûlün bih ola ve bu zamânda butlânı zâhir ola. Ol³² tâyife³³ cümle ömürlerin cehâlette geçürüb dalâlet üzre³⁴ hatm ola, âhirette azâba istihkâkla nakl ideler. Bundan a'zam musîbet³⁵ nice ola ve kütüb-i fikhiyyede ma'mûlün bih olan mesâyil ki ictihâdî ola. Kuvvette vakf-ı nükûd mes'ele-i kadardır, dahî ziyâde değildir. Mezkûr mes'elenin hilâfı mukarrer ola;³⁶ hiç anlarda yakîn kalur mu? Bundan özge musîbet ve³⁷ ma'siyet ne ola?³⁸ Talebe tâyifesi hücrelere münhasır ola, zevâyid hazf ola, bundan özge musîbet ne ola?³⁹ İslâm'ın ırkını kesmeğe müeddî ola⁴⁰ ve dahî topdan ve tüfekden ölenler şehîd olmaz denile, gazâdan terğibe ve tenfire müeddî ola. Bundan özge musîbet ne ola? Gazâyâ terğib şer'an vâcibdir ve ol kitâb ki (44b) tahkîran ihrâk ola. Yirmi yedi enbiyânın âdları ve ânların hakkında nâzil âyetle ve Hak Teâlâ'nın zâtında ve sıfâtında vârid olan âyet bile ihrâk ola bundan özge ma'siyete müeddî ne ola?

Mü'min kardâş!⁴¹ Şöyle malûm olsun kim sen bildüğün fûnûnu⁴² senden dahî⁴³ ben bilürüm ve nice fûnûn⁴⁴ bilürüm ki sen anları⁴⁵ bilmezsin. Elhamdülillahi teâlâ

-
- 28 "Hülâsâ'da denilmiştir ki: 'Bunun örnekleri Rey ve Dümâvend nahiyesinde çoktur.'" Dümâvend, Rey şehri yakınlarında bir dağdır. bk. Yâkût b. Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemü't-tûrâsi'l-Arabî*, Beyrut 1957, II, 462. B'de bu metin şöyledir: "Hülâsâ da der ki: Bunun gibisi çoktur".
- 29 Bu kelime B'de yoktur.
- 30 B'de "eylemişlerdir".
- 31 B'de "veya müctehid" ilavesi vardır.
- 32 bu kelime B'de yoktur.
- 33 B'de "tâife-i şerîfe".
- 34 B'de "cehâlet ve dalâlet üzre".
- 35 B'de "ma'siyet".
- 36 B'de "olsa gerekdir".
- 37 B'de "musîbet ve" ifadesi yoktur.
- 38 B'de "ki" ilavesi vardır.
- 39 B'de "talebe tâyifesi hücrelere münhasır ola zevâyid hazf ola bundan özge musîbet ne ola" cümlesi yoktur.
- 40 B'de paragrafın bundan sonrası şöyledir: "Hayrâta hod terğib vâcibdir. Ol kitâb ki tahkîr ihrâk yirmi yedi bin enbiyânın ve Hak celle ve alânın zât ve sıfâtından vârid olan âyât ihrâk ola. Bundan özge ma'siyet ne ola ve vakf-ı derâhimin eğer geçmiş bâtil ise bâtili niçün ibkâ eylersin ya sahîh ise ya geleceği men' eylersin."
- 41 B'de "karındâş".
- 42 Bu kelime B'de yoktur.
- 43 B'de "ziyâde" ilavesi var.
- 44 B'de "dahî" ilavesi var.
- 45 B'de "ânı".

Hak celle ve alâ⁴⁶ hidâyet eyledi, şerî'atın usûlün müyesser eyledi ve⁴⁷ ânınla hakkı bâtıldan fark eylemeye temyîz⁴⁸ ve teşhîs verdi ve hakkı izhâr eylemeye⁴⁹ emr eyledi. Ne senden korkum vardır ve ne gayriden. Allah'tan gayri kimesneden korkum yoktur. Senin⁵⁰ mezkûr olan ef'âlin şer'a muhâlifdir bid'atdır, dalâletdir cehâletdir.⁵¹"

Çivizâde'ye Mektûb-II

Üslûbu ilki kadar sert olmayan ikinci mektupta⁵² bütün delillerin incelendiği ve para vakıflarının serbest bırakılmasının yasağa tercih edilmesi gerektiği, bu konudaki deliller zayıf olsa bile kazaskerlik, kadılık görevleri ile bunların aldıkları maaşların da zayıf görüşlere dayandığı ve para vakıflarının da bu neviden olduğu ifade edilmektedir. Bâli Efendi her görüşün kendi zamanı ile ilgili olduğunu belirterek Çivizâde'yi zamanın akışına tabi olmaya ve fitne çıkarmaktan uzak durmaya davet etmektedir. Mektubun devamında para vakıflarını yasaklamayı gerektirecek bir durum bulunmadığı, bu meselenin kendi haline bırakılması ve nasıl geldi ise öyle gitmesinin doğru olacağı söylenmektedir. Para vakıflarının ümmet-i Muhammed'in hem dünyasının hem de ahiretinin imarına sebep olduğu, bunu yasaklayarak zorluğa ve sıkıntıya yol açılacağı belirtilmektedir. Daha sonra Rumeli'de imâret ve medreselerin bir kısmının cami ve mescidlerin ise çoğunun vakfının nukûd olduğu, şayet yasak devam edecek olursa hepsinin harabe haline geleceği ve bundan sonra tekrar imarının da bir hayli zor olacağı, suları evkaf-ı nukûd vasıtasıyla temin edilen şehir ve kasabaların susuz kalacağı tesbiti yapılmakta ve bundan sonra yapılacak hayırların da engellenmiş olacağı belirtilmektedir. Bu suretle, halkın dinî duygularının zaten zayıf olduğu yerlerde dinî hayatın tamamen sona ereceği de belirtilerek acilen bu konuda gerekenin yapılması istenmektedir.

46 "celle ve alâ" B'de yoktur.

47 "ve" kelimesi B'de yoktur.

48 B'de "mümeyyiz".

49 B'de "hak eylemeye".

50 B'de "bu" ilavesi vardır.

51 B'de "cehâletdir, dalâletdir".

52 Bu mektubun elimizde üç nüshası mevcuttur. Metinde Süleymaniye Ktp., Şeyhülislam Esad Efendi Medresesi, nr. 188, vr. 45a-50a'da yer alan nüsha (A nüshası) esas alınmıştır. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3729, vr. 83a-84b'de yer alan nüsha (B nüshası) ile yine Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 621, vr. 65b-67a'da yer alan nüshadaki (C nüshası) farklılıklara dipnotta işaret edilmektedir. Çivizâde'ye hitaben kaleme alınan bu ikinci mektubun bir başka yazma nüsha esas alınarak daha önce de yayımlandığı anlaşılmaktadır. bk. Osman Keskiöglü, "Bulgaristan'da Türk Vakıfları ve Bâli Efendi'nin Vakıf Paraları Hakkında Bir Mektubu", *Vakıflar Dergisi*, IX (1971), ss. 81-94. Keskiöglü'nun yayınladığı mektubun daha önce de Varna'da neşredilen Muallimler Dergisi'nin I/2 (Kanun Sani, 1924), s. 57-61'de yayımlandığı kaydedilmektedir. bk. a.g.m., s. 92. Ayrıca bk. Osman Keskiöglü, *Bulgaristan'da Türkler: Tarih ve Kültür*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1985, s. 54. Zikredilen mektup ile yine *Sırât-ı Müstakîm*, II/31 (11 Temmuz 1324), s. 79-80'de yayımlanan mektup aynıdır. Verilen bilgilerden her ikisinin de kaynağının Sofya Milli Kütüphanesi'nde bulunan bir yazma eser olduğu anlaşılmaktadır. Ali Ferruh Bey'in (ö. 1907) Sofya'da Türk Komiseri iken Varna'da öğreten olan Osman Nuri'ye (Peremeci) Sofya Milli Kütüphanesi'nde bulunan şarkıyyat eserlerini tasnif ettirdiği ve mektubun da bu tasnif sırasında bulunduğu kaydedilmektedir.

Mektubun devamında para vakıfları konusunda mezhep imamlarından nakledilen görüşler değerlendirilerek Çivizâde'nin bu konuda muhalefetinden başka bir şeyi olmadığı ve ulemaya aykırı hareket ettiği ifade edilmektedir. Bâli Efendi hatadan dönmenin faziletinden bahsederek bu konuda örnekler vermekte ve Çivizâde'yi hatasından dönmeye, yıktığını yapmaya davet etmektedir.

(45a) " هذا صورة المكتوب الآخر⁵³"

Mü'min kardâş,⁵⁴ cümle edilleye nazar olundu, münâfât yoktur, tevfiik âsândır.⁵⁵ Teslim idelim ki münâfât olsun, adem-i cevâzından cevâzı akvâdır. Bu mes'elenin cevâzında geçmişte ve hâzırda⁵⁶ sizden gayri ulemâdan bir âhad⁵⁷ muhâlefet itmedüğü akvâ idüğüne delâlet eyler.⁵⁸ Elinizde olan temessükleri cümle bilürler, ekserî senden a'lem ve⁵⁹ etkâdir, amel etmediler.⁶⁰ Bu delîl yetmez mi? Müsellem ki za'îf olmuş, akvâ dururken kavî-i za'îfle amel eylemek⁶¹ câyiz değildir, dîrsin.⁶² Size kim cebr⁶³ eyledi, kazasker oldunuz⁶⁴ ve mülâzımına ne deyû⁶⁵ kâdîlik virürsüz? Bu mes'ele⁶⁶ akvâ-yı⁶⁷ akvâlden kangî kaville amel eyledünüz ve kazaskerlikten olan avâyd akvâ-yı akvâlden kangî kavilledir ve tâlib olanlara kâdîlik (45b) virmek akvâ-yı akvâlden kangî kavilledir ve ânların mahsûlâtı akvây-ı akvâlden kangî kavilledir?⁶⁸ Bu cümleyi men' eylese bir kimse ihdâs eyler.⁶⁹ Vakf-ı derâhim bu cümleden dahî mi⁷⁰ za'îf oldu? Eğer dîrsen kazaskerlik⁷¹ fî zamâninâ üzerime lâzımdır, bu mes'ele-i za'îfe birle⁷² fî zamâninâ amel etmek lâzımdır. Eğer dîrsen tâlibîne⁷³ kâdîlik

-
- 53 "Başka bir mektup sureti". Bu başlık B ve C nüshalarında yoktur. C nüshasında mektubun başında şöyle bir takdim yazısı bulunmaktadır: "Merhûm ve mağfûr Molla Çivizâde Efendi Hazretleri Kazasker iken vakf-ı nükûd câiz değildir deyû hükm idüb Sofyalı Bâli Efendi niçün câiz değildir, câizdir, deyûb gönderdiği mektûbun sûretidir ki zikr olunur."
- 54 "kardâş" kelimesi B nüshasında "karindâş" şeklindedir. C'de ise mektuba "Ba'de's-selâm ey mü'min kardâş" ifadeleriyle başlanmaktadır.
- 55 B'de "şândır".
- 56 B'de "geçmiş ve hâzır".
- 57 B'de "kişi".
- 58 B ve C'de "ider".
- 59 "ve" kelimesi B'de yoktur.
- 60 B ve C'de "sana" ilavesi vardır.
- 61 B'de "etmek".
- 62 B'de "dîrsenüz".
- 63 B'de "haber".
- 64 B'de "olduğun".
- 65 B'de "deyûb de".
- 66 C'de "mes'elede".
- 67 Bu kelime B'de yoktur.
- 68 C'de "ve ânların mahsûlâtı akvây-ı akvâlden kangî kavilledir" cümlesi yoktur.
- 69 Bu cümle B'de "bu cümle bir kimesne-i men' eylese bid'at ihdâs eyler?" C'de ise "bu cümleyi bir kimesne bid'at ihdâs eyler" şeklindedir.
- 70 C'de "cümleden mi dahî".
- 71 C'de "kazasker olmak".
- 72 "birle" kelimesi C'de yoktur.
- 73 "talibîne" kelimesi C'de yoktur.

virme ve kazasker olmak ve⁷⁴ bu mahsûlâtı ahz itmekte⁷⁵ teâmül-i nâs cârî olmuşdur, akvâl-i müctehidle men' olunmaz, vakf-ı nükûdda teâmül-i nâs cârî olmuşdur, akvâl-i müctehidle⁷⁶ men' olunmaz. Vakf-ı nükûdda⁷⁷ cemî-'i ahvâliniz fetvâ ve akvâ üzerine⁷⁸ oldu hemân za'f ve nükûda mı münhasır oldu ki men' idersin?⁷⁹

Mü'min kardâş, hâşâ ki⁸⁰ bu izhâr-ı hak ola,⁸¹ a'râz-ı nefsanîyyededir, nisbet ve⁸² ta'assubdur. (46a) Üç yüz yıla karîb amel olagelmıştır,⁸³ müctehid kavli eğer zaîf dahî⁸⁴ olursa men' eylemek şer'î değildir bid'attir. Eğer şer'an men' eylemek câyiz olursa bir yıldan⁸⁵ kazasker olanın şer'an azli vâcib olur. Min ba'd amel olmasûn deydü men' eyledin, kendü sözünle nefsinî⁸⁶ azl eyledin ve mülzem⁸⁷ oldun. Akvâl-i za'ife-den bir kavî yoktur, illâ vaktinde amel olsa⁸⁸ gerekdir, hattâ eimme-i müctehidîn ba'zı ahkâmı men' etmişler,⁸⁹ muktezây-ı zamânla⁹⁰ amel olunur. Eimme-i⁹¹ müctehidîn ba'zı⁹² mesâyil-i şer'îyyede zamâna ve mekâna i'tibâr etmişlerdir.⁹³ İstidâre-i zamâna tâbî' olmak lâzımdır, ba'zı ahkâmı şer'î atın ba'zı ahvâli muktezây-ı zamâna tâbî'dir. Ayık git, yürür âlemi karışdırma,⁹⁴ ıztırâb virme fitneye bâis olma, eğer vakf-ı nükûdun men'ine⁹⁵ şer'an⁹⁶ bir delîl bulmak istersen (46b) müyesser değildir, bulamazsın. Emek harc eyleme,⁹⁷ elinde olan temessükler ânın dâyiresine uğramaz, ânınla memnû' olmak ihtimâli yoktur. Riâyeti müsâvât⁹⁸ olan şey müsâvîsi ile bâtul

74 "ve" kelimesi C'de yoktur.

75 C'de "ahz etmek".

76 C'de "ve Zübdetü'l-fetvâ kelâmıyla" ilavesi vardır.

77 "vakf-ı nükûdda" ifadesi C'de yoktur.

78 C'de "takvâ ve akvâ üze".

79 Son cümleler B'de şu şekilde yer almaktadır: "eğer kazasker olmak üzerime fi zamâninâ lâzımdır, bu mes'eleden zaîf birle amel eylemek lâzımdır. Eğer derisen tâlibine kâdîlik virme ve bu mahsûlâtı ahz etmek teâmül-ü nâs cârî olmuşdur, akvâl-i müctehidle ve Zübdetü'l-fetvâ kelâmıyla men' olunmaz, cemî'i ahvâliniz takvâ ve akvâ oldu hemân zaîf vakf-ı nükûda mı münhasır oldu, men' idersin" C'de son kelime "idersiz" şeklindedir.

80 "ki" kelimesi B'de yoktur.

81 B'de "belki" ilavesi vardır.

82 "nisbet ve" kelimeleri B'de yoktur.

83 B ve C'de "olagelmış".

84 B'de "dahî zaîf" şeklindedir.

85 B'de "ziyâde" ilavesi vardır.

86 B'de "kendini".

87 B'de "mâni".

88 B'de "olunsa".

89 C'de "etmişlerdir".

90 C'de "muktezây-ı zamânıyla".

91 Bu kelime C'de yoktur.

92 Bu kelime C'de yoktur.

93 B'de "etmişler".

94 B'de "edebinle yürür âlemi karışdırma"; C'de "eyü gideyor âlemi karışdırma".

95 B'de "za'fına".

96 Bu kelime B'de yoktur.

97 Son kelimeler B'de şu şekildedir: "istersen sen, bulunmaz emeğin harc itme".

98 "olmak ihtimâli yoktur riâyeti" kelimeleri B'de yoktur. "riâyeti" kelimesinin yerinde "gâyet" kelimesi vardır. C'de de "riâyeti" kelimesinin yerinde "gâyet" kelimesi vardır.

olmaz. Bu mes'eleyi hâline ko, men' eyleme. Nice geldi ise eyle gitsün, azîz ve kuvvetlû mes'eledir, ümmet-i Muhammed'in dünyâsının ve âhiretinin⁹⁹ ma'mûr olmasına sebebidir. Erkân-ı İslâm'ın rûkn-i a'zamından birisin kat' eyleme, harac ve mudâyaka¹⁰⁰ ve¹⁰¹ bid'at ve dalâlet¹⁰² ihdâs eyleme, kendüni akvâl-i za'ife ile amel itmekten¹⁰³ men' eyleme,¹⁰⁴ andan gayrileri men' eyle.¹⁰⁵

Mü'min kardâş, akvâl-i zaife ile amel itmekte vakf-ı derâhimle amel idenlerle berâbersin. Âhirette ânlarla¹⁰⁶ ne lâzım gelürse sana dahî¹⁰⁷ ol lâzım gelür. Hemân muhâlefetinle sen kalursun, ulemâ zümresinden âyru düşüb ya kiminle haşr olursun.

Mü'min kardâş, Rumeli'nin (47a) ba'zı imâretleri ve ba'zı medârisi ve ekser mesâcidi ve câmi'i¹⁰⁸ evkâf-ı nükûddur. Cümle ât âhûru olmak mukarrer oldu¹⁰⁹ ve min ba'd ma'mûr olmak müyesser olmaz ve şehirlerin¹¹⁰ ve kasabâtın¹¹¹ suları evkâf-ı nükûddur, kurumak mukarrer oldu ve min ba'd yeniden imâret ve mesâcid ve medâris ve dahî bunların emsâli hayrâtтан, ne kim vârlırsa gâyet âz vâki' olur.¹¹² Ve dahî nice yerler¹¹³ ola ki halkı ne dîn ve ne İslâm ömürleri behâyim gibi gele geçe.¹¹⁴ Vakf-ı nükûdu men' etmekten hâsıl budur, bilmüş olasız. Eğer ne gerekse olsun hemân bu mes'elenin âlemden¹¹⁵ vücûdu götürülsün dersen ânı sen bilürsün.

Mü'min kardâş, kudâtın kitâblarında¹¹⁶ ta'yîn olunandan ziyâde nikâhdan ve huccetten¹¹⁷ ve gayrilerden aldıkları akçe¹¹⁸ harâmdır diseler, küfür korhusu vardır, zîrâ teâmül-i nâs (47b) cârî olmuştur. Teâmül-i nâs icmâ'¹¹⁹ mertebesindedir, sünnetle¹²⁰ sâbit olmuştur. Huccet-i kâtrı'adır. Vakf-ı nükûd¹²¹ sıhhatine İmâm Ebû¹²²

99 B'de "dünyâ ve âhiretin".

100 B'de "çekme" ilavesi vardır.

101 C'de "ve" yoktur.

102 "ve dalâlet" kelimeleri B'de yoktur.

103 B ve C'de "eylemekden".

104 C'de "ile".

105 B'de "eyleye". C'de son kısım şöyledir: "andan gayriler men' olmaz."

106 B'de "ânda".

107 B'de "gelür sana da", C'de "gelürse sana da".

108 B ve C'de "câmi'leri".

109 Son kısım C'de şöyledir: "cümlelere nüfûzu olmak mukarrerdir."

110 C'de "şehirlerinin".

111 "ve kasabâtın" kelimeleri B'de yoktur.

112 Son kelimeler B'de şu şekildedir: "ne kim olursa âz vâki' olur." Aynı yer C'de de şu şekildedir: "ne kim vârlırsa az vâki' olur."

113 B'de "yıllar".

114 Bu son cümle B'de şu şekildedir: "halkın dîn-i İslâm'ın ömürleri behâyim gibi gele ve geçe." Aynı yer C'de de şöyledir: "halkı nedim ide ve ehl-i İslâm ömürleri behâyim gibi gele geçe."

115 Bu kelime B'de yoktur.

116 B'de "kitâblarda".

117 B'de "hucceden".

118 Bu kelime B'de yoktur.

119 B'de "icmâ-i nâs".

120 B'de "sünnet birle".

121 B ve C'de "nükûdan".

122 "Ebû" kelimesi C'de yoktur.

Yûsuf'dan ve İmâm Muhammed'den ve İmâm Züfer'den sarîhan¹²³ nakil vârid oldu¹²⁴ ve fukahâdan fetvâ kitâblarında "ve bihî yüftâ" denildi ve teâmül-i nâs câri oldu. Bir kimesne¹²⁵ bu mes'eleye bâtil ve harâmdir dise¹²⁶ ne fikr idersin, ol kimesne hiç ola mı sağlıkla kurtula? Ânın hakkında evlâ budur ki tevbe ve istiğfâr eyleye, belki ahvâlin yenileye.¹²⁷ Ve kudâta lâzım¹²⁸ olan budur ki olagelmîştenden ziyâde almaya- lar¹²⁹ ve fukarâyı malından ötürü tazyîk etmeyeler, sû ile ve deyne müeddî olmaya- lar mekrûhdur ve teaddî ve tezallüme râci'dir,¹³⁰ sû-i ameldir, yevm-i cezâda suâl ihtimâli vardır.¹³¹ İhtirâz mahallidir; fukarânın mesâlihînin rızâen lillâh görmek (48a) üzerlerine vâcibdir. Saâdetlerine mebnîdir,¹³² Hakk'ın ğufrânına istihkâktır.

Mü'min kardâş, müftiler bir taraftan etrâf¹³³ âleme fetvâlar gönderirler, sahîhdür, akvâdir deyû. Siz¹³⁴ bir taraftan hükümler gönderirsiniz¹³⁵ amel itmen deyû. Bu¹³⁶ nice hidâyettir ve nice islâhdır? Dîn-i İslâm'ın inkirâzına sebep olmakdan gayri bir şey-i sahîh-i¹³⁷ müfid değildir. Bunun gibi sıfat¹³⁸ mü'mine lâyük değildir, husûsan ehl-i ilm ola. Alâniyen¹³⁹ söylersin, Züfer'in bu kavli şer'î değildir deyû.¹⁴⁰ Züfer müctehid fi'l- mezhebdür,¹⁴¹ ba'zı akvâli müftâ bihdür; husûmete vekîl kabza vekîldür,¹⁴² e'imme-i selâse katında, İmâm Züfer katında câyiz değildir.¹⁴³ Fî zemâninâ kudât ânınla amel

123 "sarîhan" kelimesi C'de yoktur.

124 Bu cümle B'de şu şekildedir: "vakf-ı nükûdun sıhhatine âni İmâm Yûsuf'dan ve İmâm Muhammed'den delâlet ve İmâm Züfer'den rahimehümüllahu teâla sarîhan nakil vârid oldu."

125 C'de "kimse".

126 B'de "mes'eleyi harâm ve bâtil dise".

127 C'de "istiğfâr ile yenileye".

128 C'de "lâyik".

129 B'de "almaya".

130 Son kısım B'de şu şekildedir: "ve fukarâyı maldan ötürü tazyîk eylemeyeler, sû-i hâle ve deyne mü-teallik müeddî olmaya, mekrûhdur ta'zire ve zulme râci'dir". Aynı yer C'de de şöyledir: "ve fukarâyı maldan ötürü tazyîk eylemeyeler, suâle ve deyne müeddî olmaya, mekrûh ve teaddîye tezallüme râci'dir".

131 C'de "sû-i amel yevm-i cezâda suâl ihtimâli var."

132 B ve C'de "sebebdür".

133 "etrâf-ı" kelimesi C'de yoktur.

134 B ve C'de "sen".

135 B ve C'de "gönderirsin".

136 "bu" kelimesi B ve C'de yoktur.

137 Bu kelime B'de yoktur.

138 C'de "fiil".

139 B'de "olana alâniyeten" C'de "ola alâniyeten".

140 B'de "dirsin".

141 B'de sayfa kenarında ayrıca "müctehid fi'l-mes'eledir" kaydı bulunmaktadır.

142 B'de "vekîl olan kabza vekîl olur"; C'de "vekîl olan kabza vekîl olmaz mı?"

143 C'de "câizdir". *Strât-ı Müstakim*'de yayınlanan nüshada bu kısım "Husûmete vekîl olan kabza vekîl olmaz ... Eimme-i selâse katında, İmâm Züfer katında câizdir" şeklinde kaydedilmiştir. Ancak, yayın esnasında bunun doğru olmadığı farkedilerek dipnotta: "İşbu ibarenin aslına temâmiyle muvâfakata cây-ı tereddüddür. Bir iki kelime eksik olmak ihtimâli vardır, zirâ husûmete vekâletin kabza vekâleti istilzâm etmeyeceği İmâm Züfer hazretlerinin kavlidir. Nitekim siyâk ve sibâk ifade dahi bunu gösteriyor, eimme-i selâsemiz (İmâm A'zam, İmâm Ebû Yusuf, İmâm Muhammed) hazerâtınca husûmete

ederler.¹⁴⁴ Gâyeti bu ki¹⁴⁵ hatâ eylemiş ola, müctehidin hatâsı dahî şer'idir, ehl-i ilme lâyıkmıdır, şer'i değildir demek?¹⁴⁶ (48b) Gayri kimesne dise küfrüne hükm iderdiniz, bu husûsda Müftî'ye ve Muhyiddin Çelebi'ye¹⁴⁷ ârkûri komağa yol yoktur. Ânların ellerinde¹⁴⁸ temessüklerinden gayri bu mes'ele ma'mûlün bih olalıdan¹⁴⁹ berû cümle ulemâ hucet-i nâtikadır. Senin muhâlefetinden¹⁵⁰ gayri nesnen yoktur. Senin¹⁵¹ aklın ve ilmin ve İslâm'ın bu cümle ulemânın aklına ve ilmüne ve İslâm'ına¹⁵² beraber mi olsa gerek,¹⁵³ yâ ziyâde mi olsa gerek?¹⁵⁴ Ânların¹⁵⁵ cümle hatâ üzerine ömürleri hatm ola, sen üzerine olasın,¹⁵⁶ ne fikr idersin?¹⁵⁷ Hâs ve âm¹⁵⁸ zevi'l-ukûlden olan hiç câyiz görür kimse vâr mıdır? Şer'an sana hükmünü îade eylemek vâcibdir. Cehil özür olan yerlerde insandan hatâ gelmek hatâ değildir.¹⁵⁹ Hatâ oldur ki hatâsın bile rücû' itmeye. Kemâlpaşaoğlu¹⁶⁰ üç fetvâsından rücû' itdüğün¹⁶¹ fakîr bilürüm. İmâm Fahrüddin Râzî¹⁶² (49a) nice yıllar bir mes'eleda yakîni vâr idi, hilâfî zâhir oldu, nice günler ağladı, nice olur benim hâlim, eğer cümle bildüğüm¹⁶³ bunun gibi hilâf vâki' olursa didi.

Mü'min kardâş, mü'minler ve ehl-i ilimler ve kâmiller buncileyin olur, hatâların i'tirâf ederler, Hak katında mecbûr(?) ve mukarreb olurlar.¹⁶⁴

vekil olanın kabza salâhiyeti kabul olunmuştur. Diğer eimme-i selâse yani İmâm Malik ve Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel hazerâtı da İmâm Züfer gibi ictihâd buyurmuşlardır. Binâberin bu vecihle asl-ı vesikadan tedkikini Mustafa Sabri Efendi hazretlerinin lütüflarından bekleriz. Hilâl Matbaası, Ebû'l-Ulâ." şeklinde duruma işaret edilmiştir. bk. *Sirât-ı Müstakîm*, II/31 (11 Temmuz 1324), s. 80.

144 C'de "fi zemâninâ amel eylerler."

145 B'de bu arada okunamayan bir kelime mevcuttur.

146 B ve C'de "bir" ilavesi vardır.

147 Müftî ile Ebüssüüd Efendi, Muhyiddin Çelebi ile de Fenarizâde Muhyiddin Efendi (Mehmed el-Fenârî) kastedilmektedir.

148 C'de "olan" ilavesi vardır.

149 C'de "olandan".

150 C'de "muhalefetden".

151 Bu kelime B'de yoktur.

152 C'de "aklına, ilmüne, İslâm'ına".

153 B'de "gerekdir".

154 B ve C'de "gerekdir".

155 B'de "ânlar".

156 B'de "Cümle hatâ üzre olalar sen isâbet üzre mi olasın?"; C'de "cümle hatâ üzre ömürleri hatm ola, sen isâbet üzerine olasın."

157 "ne fikr idersin." cümlesi C'de yoktur.

158 C'de "âm ve hâs".

159 "Cehil özür olan yerlerde insandan hatâ gelmek hatâ değildir." cümlesi B'de yoktur.

160 B'de "Paşazâde"; C'de "rahmetullahi aleyh" ilavesi vardır.

161 B ve C'de "etdi".

162 B'de "Fahr-u Râzî"; C'de "Fahr-u Râzî" şeklinde ve "rahmetullahi aleyh" ilavesiyle.

163 "eğer cümle bildüğüm" kelimeleri B'de yoktur.

164 Bu cümle B'de şu şekildedir: "Mü'min karındâş, mü'min ve ehl-i ilm ve kâmiller buncileyin olur, hatâsına i'tirâf ederler. Hak katında mahbûb ve mukarreb olurlar." C'de ise şöyledir: "Mü'min kardâş, mü'minler ve ehl-i ilimler ve kâmiller bu kelimâtada âciz olurlar, hatâlarına i'tirâf ederler, Hak katında mahbûb ve mukarreb olurlar."

Mü'min kardâş, Hak Teâlâ hazretine yüz aklıyla¹⁶⁵ vârmak murâdın ise,¹⁶⁶ nice yıkydın, yine¹⁶⁷ eylece¹⁶⁸ yap. Zâhir-i rivâyet-i kütüb¹⁶⁹ ile amel eyledün, vakf-ı nükûdu men' eyledin. Akvâdan za'ife udül eyledin, her neden kaçtın anâ satâştın. Cumhûr-ı ulemâdan hatâ merfû'dur, fi eyyi asrın¹⁷⁰ kân tasdik etmek vâcibdir. Hakikatü's-şer' sâni evveli musaddık¹⁷¹ üzerine muntazam olmuştur. Cumhûr-ı ulemâyı¹⁷² tekzib eylemek kizbdır. Hatm-i kelâm budur ki, vakf-ı nükûdda¹⁷³ teârûf-i (49b) nâsa i'tirâf edersin ve akvâl-i müctehidle ibtâl edersin, bu bir emr-i garîbdır ki ma'nâsını ancak gene sen bilürsün.

Mü'min kardâş,¹⁷⁴ bu mezkûrât ki vâki' oldu, bizden bilme kendü nefsenden bil. Gayret-i hak¹⁷⁵ galebe eyledi, bî-ihyâr sâdır oldu. Gâyetle kendü nefsinin¹⁷⁶ gördün i'zâz ve ikrâm eyledin, şer'an ta'zîmi vâcib olur tâyîfenin ölüsünü ve dirisini ve ulusunu ve küçüsünü(?)¹⁷⁷ tahkîr ve techîl¹⁷⁸ eyledin. Anlar muhtî olmaktan akreb budur ki sen olasın. Âz nesne değildir, bu bir¹⁷⁹ küllî kazıyyedir, ukubât müteretteb olacak nesnedir. Bu¹⁸⁰ bizim kelimâtımız size¹⁸¹ cânib-i Hak'dan itâb-ı gâyettir ve tenbîhdır.¹⁸² Bir dürlü dahî¹⁸³ değildir, bilmiş olasın. Hakk'ın bu lütfu ve bu inâyeti¹⁸⁴ değmelere nasib olmaz. Nolaydı Hak Teâlâ bize de nasib ideydi,¹⁸⁵ bir kimesne hatâmızı i'lâm ideydi.

Mü'min kardâş, bu kelimât ki (50a) bizden sizin hakkınızda¹⁸⁶ vâki' oldu, eğer hak ise istiğfâr idesiz,¹⁸⁷ eğer bâtil ise i'lâm idesiz,¹⁸⁸ tevbe idelim.¹⁸⁹

165 B'de "aklıyla".

166 B'de "mes'eleyi", C'de ise "mes'ele" ilavesi vardır.

167 C'de "yine" kelimesinin yerinde "ise" kelimesi vardır.

168 B'de "yıkduysa yine öyle".

169 B'de "zâhir-i rivâyât", C'de "zâhir-i rivâyet-i kitâb".

170 B'de "cihetin".

171 B ve C'de "olmak" ilavesi vardır.

172 C'de "ulemâ".

173 B'de sadece "nükûdda" şeklindedir.

174 "Mü'min kardâş" C'de yoktur.

175 B'de "gayri hak".

176 B'de "kendünü".

177 C'de "tâife-i ölüsün ve dirisin ve ulusunu ve küçüsünü?" şeklindedir.

178 C'de "tahmîl?"

179 C'de "bir" kelimesi yoktur.

180 "bu" kelimesi B ve C'de yoktur.

181 C'de "seni".

182 B ve C'de "inâyetdir ve tenbîhdır."

183 Bu kelime B'de yoktur.

184 B'de "lütuf ve inâyeti".

185 C'de "idüb".

186 C'de "hakkınıza".

187 B'de "idesin".

188 B'de "idesin".

189 C'de "vallahu a'lem" ilavesi vardır.

Çivizâde'ye Mektûb-III

Çivizâde'ye yazılan üçüncü mektubun¹⁹⁰ baş tarafında Arapça olarak para vakfıyla ilgili nakiller yapılarak konu, ahkâmın istinbatında takip edilen metot açısından değerlendirilmekte; neticede nükûdun vakfının cevâzının daha kuvvetli olduğu beyan edilmektedir. Bu konuda cumhûra muhalefetin hata olduğu belirtilerek, Allah'ın helâl kıldığı bir şeyi haram sayıp men' etmenin ve hüküm-i sultanî ile bunu icbar etmenin daha büyük bir hata olduğu vurgulanmaktadır. Daha sonra para vakıflarının üç yüz yıla yakın bir tarihi bulunduğu hatırlatılarak bir önceki mektupta kazaskerlik, kadılık gibi vazifelerle ilgili eleştiriler tekrarlanmakta; Çivizâde tevbe ve istiğfara davet edilerek mektuba son verilmektedir.

" (50a) الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه اجمعين ولنا ان لزر في تلك قولين الجواز وعدم الجواز فهو متفق عليه وعليه واقعات جعفر الشهيد حيث قال اوصى رجل وقال ثلث مالى وقف ولم يزد على هذا ان كان له دراهم او دينار فهذا القول باطل لان رجلاً لو قال هذه الدراهم وقف كان باطلاً أى عند امام زفر وغيره من الأئمة أما عند زفر فلانتفاء ما شرطه لصحة الوقف وأما عند غيره فلعدم تحقق التأييد بخلاف العقار فإنه يتحقق التأييد فيه واطهر من هذا دلالة (50b) على ما قلناه غاية البيان فانه قال واجمعوا على أنه لا يجوز وقف الدراهم ولا شك ان زفر من الجماعة الحنفية فان بعض ما ذهب اليه المعمول به فى مذهبنا واما ابن الهمام فإنه قال وأما وقف ما لا ينتفع به الا بالاتلاف كالذهب والفضة والمأكول والمشروب فغير جازى فى قول عامة الفقهاء فان زفر لا ريب فيه أنه من جملة الفقهاء فى السبب الاصلى فى وقف الدراهم قول المجتهد الذى اقترن بتعامل الناس فىكون سبب الوقف فيه فى زمان الاجتهاد وان كان التعامل مؤخراً وكلام زبدة الفتوى مع أنه لم يسمع من احد غيره لا ينافيه فان المراد به التعامل الذى لم يقترن بقول المجتهد ولا يجوز الوقف فى زماننا اى بعد انقضاء زمان الاجتهاد بمثل هذا التعامل فان هذا التعامل سبب مستقل (51a) لا بد ان يكون فى زمان الاجتهاد وما نحن فيه ليس كذلك ولا يظهر الفرق بينه وبين العين فى القوة بعد تحقق التأييد بما شرط لصحة الوقف وأما الجواز فهو على شرط معروف شرعى وهذه الاقوال كلها ساكتة عن عدم الجواز بهذا المعنى والساکة لا يعارض الناطق فلا يحكم بمثل هذه الاقوال على بطلان ما فى حقّه من الدلالة الناطقة والاقوال الصريحة التى فى الكتب

190 Süleymaniye Ktp., Şeyhülislam Esad Efendi Medresesi, nr. 188, vr. 50a-52a (A nüshası). Mektubun başında herhangi bir kayıt bulunmaması, önceki mektubun devamı olabileceği ihtimalini hatıra getirmekle birlikte, gerek yayımlanan nüshalarda gerekse diğer yazma nüshalarda bu kısmın yer alması nedeniyle ayrı bir mektup olarak düşünülmesi daha uygun olacaktır. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3729 vr. 84b-85a'da (B nüshasında) ise bu mektubun Arapça kısımları bulunmadığı gibi, bunun dışında da sadece birkaç paragrafı yer almaktadır.

المعتبرة المشهورة ولو كان الامر كما فهمت لكان البين من أيام الجاهلية فلا بد من الاصابة ولا بد ان يكون
فى زعمه فى طرف نفسه والا فلا معنى المخالفة الى الجمهور التى هو خطأ لا سيما المبالغة فى المنع بتحريم ما
احل الله والجر عليه بحكم السلطان وهذا خطأ فى خطأ.¹⁹¹

Mü'min kardâş,¹⁹² bu gittüğün yol doğru¹⁹³ cehenneme ya¹⁹⁴ gider ya gitmez. Eğer gitmez ise ibtidâ-i tarîhden ilâ yevminâ hâzâ (51b) cumhûr-ı ulemâ yolu¹⁹⁵ gider, dimezsen, ya bir yol ki cehenneme gitmeye sen ândan niçün¹⁹⁶ kaçarsın? Ulemâ zümresinden ayru düşüb gitmekle¹⁹⁷ haşr olursun. Eğer dîrsen mesâil-i şer'iyyenin akvâsiyla amel olunsun, kâdî ve kazasker olmaktan olmamak akvâdır, eğer dîrsen fi zamâninâ üzerime lâzımdır; bu za'îfe ile amel etmek fi zamâninâ lâzımdır.¹⁹⁸

191 "Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'adır. Salât ve selâm rasûllerin seyyidine, âl ve ashâbının üzerine olsun. Bu hususta Züfer'in iki görüşü mevcuttur: Cevâz ve adem-i cevâz ki bu müttefekun aleyhdir. Ca'fer eş-Şehîd'in Vâkiât'ı da bu görüşü benimser; şöyle ki: "Bir kişi vasiyet etse ve 'malımın üçte biri vakıftır' dese, başka birşey de söylemese, dirhem ve dinarları bulunsa bu söz bâtil olur, çünkü bu şahıs şayet 'bu dirhemler vakıftır' demiş olsaydı, İmâm Züfer ve diğer imamlar katında bâtil olurdu. Ancak, İmâm Züfer katında vakfın sıhatinde şart koştuğu şeyin bulunmamasından dolayı; diğer imamlar katında ise akârda te'bîd şartı gerçekleştiği halde, akârın aksine (nüküdda) bu şartın gerçekleşmemesi nedeniyle bâtil olurdu." Bu söylediklerimize Gâyetü'l-beyân'ın delaleti daha açıktır. Gâyetü'l-beyân'da şöyle denir: "Vakf-ı derâhimin câiz olmadığı hususunda (Hanefî imamları) icma' etmişlerdir." Züfer'in Hanefî imamlarından olduğunda şüphe yoktur, çünkü onun bazı görüşleri mezhebimizde ma'mûlün bihtir. İbnü'l-Hümâm'a gelince, o da şöyle der: "Kendisinden intifânın ancak itlaf etmek suretiyle mümkün olabildiği altın, gümüş, yiyecek ve içecek gibi şeylerin vakfı âmme-i fukahânın kavline göre câiz değildir." Züfer de şüphesiz fukahâyâ dahildir. Vakf-ı derâhimde sebepi aslı, beraberinde teâmül-i nâs bulunan müctehid kavlidir. Teâmül daha sonra ortaya çıksa bile müctehid kavli içtihad zamanında para vakfı mevzuunda vakfa sebep teşkil eder. Zübdetü'l-fetvâ'da "onun dışında bir başkasından işitilmemiş olmakla birlikte" denmesi buna aykırı değildir. Çünkü bununla kastedilen müctehidin kavliyle birlikte olmayan teâmüldür. Zamanımızda, yani içtihad zamanı sona erdikten sonra bu tür teâmül ile vakıf câiz olmaz, çünkü bu teâmül içtihad zamanında bulunması gereken müstakil bir sebeptir; halbuki üzerinde durduğumuz mesele böyle değildir. Vakfın sıhhati için şart koşulan şeyde te'bîd tahakkuk ettikten sonra ayn ile onun (nakit) arasında kuvvet açısından bir fark yoktur. Cevâza gelince, o bilinen şer'î bir şarta göredir. Bu görüşlerin hepsi bu manada adem-i cevâz konusunda sâkittir. Sâkit ise nâtuka muarız olmaz. Bu gibi görüşlerle, muteber meşhur kitaplarda hakkında delâlet-i nâtuka ve akvâl-i sarîha bulunan şeylerin butlanına hüküm olunamaz. Şayet iş senin anladığın gibi olsaydı, apaçık cahiliye günlerinden olurdu. Ya isabet etmek gerekir ya da kendi zanınca nefsinin tarafında olmak gerekir; aksi takdirde cumhura muhalefetin anlamı olmaz ki bu hatadır. Özellikle Allah'ın helâl kıldığını haram sayarak men' etmek ve hükm-i sultânî ile bu hususta cebreylemekte mübalağa etmek hata içinde hatadır."

Arapça metin B nüshasında yoktur.

192 "kardâş" kelimesi B'de "karındâş" şeklindedir.

193 B'de "dosdoğru".

194 "ya" kelimesi B'de yoktur.

195 B'de "cehenneme" ilavesi vardır.

196 B'de "ne".

197 B'de "kiminle".

198 B nüshasında "Kiminle haşr olursun?" ifadesinden sonra sadece şu cümle yer almakta, paragrafın bundan sonrası bulunmamaktadır: "Murâdınız hâsıldır gam yeme sen?"

Mü'min kardâş, Rumeli'nin, ba'zı imârâtı ve ba'zı medârisi ve ekser mesâcid ve câmi'i vakf-ı nükûddur, ât âhurları olmak mukarrer oldu. Ve şehirlerinin suları vakf-ı nükûddur, kurumak mukarrer oldu. İslâm'ın erkânından bir rûkn-i a'zamı kesdin, Hakk'ın la'netin ve halkın bedduâsın aldın; bu hatâ-i fâhişi hâs ve âm bildi sen bilmedin. Mesâyil-i şer'iyyenin kavîsin ve za'ifin kande bilürsün.¹⁹⁹

Mü'min²⁰⁰ kardâş, vakf-ı nükûdun hâli senin hâlinden (52a) dahî za'îf ve dahî hatâ mı oldu?²⁰¹ İmâm A'zam kavli mukarrer akvâdır ya niçün kazasker olursun? Yıkduğun²⁰² nükûddan²⁰³ dahî mi akvâdır? Çünkü ehl-i takvâsin, niçün bu hâli ihtiyâr idersin? Senin akrânın mevâlî çok, maslahat sana münhasır değil. Tahkîk şöyle ki, ne yollu ehl-i takvâsin ve ne yollu ehl-i ilimsin? İslâm'a zararlı hatâ ümmet-i Muhammed'in²⁰⁴ içinde üç gün karâr eylemez. Bu mes'ele ma'mûlün bih²⁰⁵ olalıdan üç yüz yıla karîb târîh bulundu. Olacak maslahat değildir, size tevbe ve istiğfâr vacib kıldı.²⁰⁶

Şah Çelebi'ye Yazılan Mektub

Bâli Efendi Padişah'a ve Çivizâde'ye yazdığı mektuplarla yetinmemiş, Çivizâde'nin çok sevdiği talebesi ve muîdi (asistanı) Şah Çelebi'ye de Çivizâde'yi para vakıfları konusundaki yasakçı tavrından vazgeçirebileceği düşüncesiyle ayrı bir mektup yazmıştır.²⁰⁷ Bâli Efendi'nin "birâder-i azîz" diye hitap ettiği Şah Çelebi'ye yazdığı mektuptaki üslubu oldukça yumuşaktır. Mektubun başında para vakıflarının Rumeli'de yaptığı hizmetler hatırlatılarak "şayet Çivizâde Rumeli'de âyin-i İslâm'ın nasıl yerleştiğini bilseydi hatasını anlardı" denilmektedir. Daha sonra para vakfının meşruiyeti izah edilerek Şah Çelebi'den meselenin aslını "Hünkâr Hazretlerine" anlatması istenmekte ve bir şeyin sadece men' etmekle men' edilmiş olmayacağı, mübah (serbest) olan bir şeyi zaruret olmadıkça yasak saymanın doğru olmadığı belirtilmektedir.

Mektuptaki ifadelerden Bâli Efendi'nin Çivizâde'ye karşı eleştirileri ve kullandığı hitap tarzı nedeniyle uyarıldığı ve kınandığı anlaşılmaktadır. Bâli Efendi bu hususa da cevap vererek getirdiği eleştirilerin kişiye mertebesini bildirmekten ibaret olduğunu ve Çivizâde'nin yaptığı hata nedeniyle bunu hakettiğini vurgulayarak mektubuna son vermektedir.

199 B nüshasında bu paragrafın sadece son kısmı mevcuttur: "İslâm'ın erkânından bir rûknü a'zamı kesdün, Hakk'ın la'netin ve halkın bedduâsın aldın; bu hatâ-i [fâ]hişi hâs ve âm bildi bilmedin sen. Mesâil-i şer'iyyenin kavîsin ve za'ifin kande bilürsün."

200 B'de "mü'min" kelimesi iki kere tekrarlanmıştır.

201 B'de "dahî mi zaîf oldu ve dahî mi hatâdır."

202 B'de "yapduğun".

203 B'de "vakf-ı nükûddan".

204 B'de bu arada okunamayan bir kelime vardır.

205 B'de "bihâ".

206 B'de "vâcib olmuşdur". Ayrıca "Allah Teâlâ a'lem ve ahkem bi hakikatihî temme bi'l-hayri ve's-saâdeti." ilavesi vardır.

207 Mektubun tesbit edebildiğimiz tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Şeyhülislam Esad Efendi Medresesi Bölümü, 188 numarada, padişaha ve Çivizâde'ye gönderilen mektupların devamında vr. 52a-54b'de yer almaktadır.

Birâder-i azîz, gözlerin öpüp selâm ve duâ itdikden sonra hayır duâyâ müdâvim biline. Ba'dehû ma'lûm ola kim eğer Çivizâde Efendi Rumeli'nde âyîn-i İslâm ne vecihle ikâmet olunmuşdur bileydi, vakf-ı derâhime hatâ eylemiş bilürdü. Ne kadar hayrât-ı vakfiyye (52b) vâir ise ekserî sâfi vakf-ı nüküddur. Hak Teâlâ'nın ümmet-i Muhammed'e in'âm ve ziyâfetidir, bunun gibi azîmü'ş-şân emrin helâkine kasd eyleyenin hâli bir âhada mahfî değildir.

Efendim şeriatın usûlü vardır, ilm-i şerife mahfî değildir. Vakf-ı derâhim kangî asıl tahtında münderic oldu dinleyesiz. Rasûl Aleyhisselâm hazretlerinin zamân-ı şerîflerinde ücret-i ibâdet câyiz olmadı, adem-i cevâz-ı aslî mübâyindir. Asıl eşyâda ibâhatdır, nehiy sıfatıdır. Ba'zı ahkâmıda ümmet üzerine devâm olmayub muvakkat olmak ihtimâli vardır. Dahî nice ahkâm-ı selbiyye vardır anların da ba'zı bu vecihle ihtimâli mutazammın olmak câyizdir. Rasûl Aleyhisselâm bunun gibi ihtimâlâtı nûr-i velâyetle bildi ammâ beyân eylemedi. Bunun gibi ilmin ahkâmı budur ki beyân olmaya. Bu ilim nûr-i velâyete muhtasdır. Ümmete bu ilimden nasîb vardır, o ilim ki nûr-i nübüvete (53a) muhtas ola, ânın ahkâmı beyân olmak lâzımdır. Gerçi ki bu makûle ahkâmı hazret beyân eylemedi, lâkin bunların ahkâmın ba'zı kelîmât-ı tayyibesinde cem' idüb beyân eyledi:

لا تجتمع أمتي على الضلالة، مارآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن، العلماء ورثة الانبياء²⁰⁹

Bes, imdî bir zaman oldu ki nâs muztar oldular, ibâhat-i asliyye zuhûr eyledi, ümmet cem' oldular, ibâhate hükm itdiler, halîfe-i zamân tâbi' olub icâzet virdi. Bundan ma'lûm oldu ki emr-i evvel Hakk'ın ilminde muvakkat imiş. Vaktâ kim maslahat tamâm oldu, bundan sonra bir kimesne muhâlefet eylese frak-ı dâlledendir. Bes' imdî ahkâm-ı ictihâdînin ba'zı müteaddır, asla mübâyindir. İmâm A'zam²¹⁰ وقف المنقول باطل didi, men' itti, İmâm Züfer câyiz didi. Beher hâl ba'zı nehy mezâyıkı mutazammındır, ba'zı zamân da hâlet (53b) ıztırâra yetişüb ibâhat derecesine varmak ihtimâlinden hâli değildir. Vâkiâ bir zamân oldu ki vakf-ı emlak esbâb-ı ibâdâta müsâade eylemedi. Ol zamânda olan ulemâ cem' oldular ve vakf-ı nükûdi cevâzına hükm itdiler. Def'an li'z-zarûre an dîni'l-İslâm ol zamânın halîfesi tâbi' olup icâzet virdi. Maslahat hatm oldu, tâ kıyâmete bu mühür bozulmak şer'î değildir, vebâldir. Madâm ki bu sebep bâki ola, bundan ma'lûm oldu ki²¹¹ وقف المنقول باطل hakkın ilminde muvakkat imiş. Nice yıllar amel olduktan sonra kimdürür Hakk'ın ilmin zuhûrun men' eyleye ve Hakk'ın

208 "Mevlânâ Şâh Çelebi'ye (yazılan mektup)."

209 "Ümmetimin dalâlet üzerinde birleşmez, mü'minlerin güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir, âlimler Nebilerin vârisleridir."

210 "Menkûlün vakfî bâtıldır."

211 "Menkûlün vakfî bâtıldır (hükmü)."

hükümüne mukâbil ola, hatâdır, hatâdır. Esbâb-ı ibâdâtıdan kılındı, memleket-i Rûm'da dîn-i İslâm'ın çerâğı yakıldı ve dînin direği dikildi. Dîn-i İslâm'da olan ibadât bununla tekmîl oldu. Ba'dehû ma'lûm ola ki, şöyle (54a) istimâ' olundu kim Çivizâde Efendi vakıfıdan sadakaya udûl eyleye, ândan vakfa duhûl oluna ve ²¹² وهذا خطأ فوق الخطأ el-Evvel bunun aynını Hünkâr hazretlerine anladın, men' eylemeyince memnû' olmaz. Emr-i mübâhı harâm eylemek bi-lâ zarûret-i şer'iyeye şer'î değildir vebâldir. Sadaka sadakadır, vakıf vakıf, halt eylemek ve istilâh-ı fukahâyı tebdîl ve tağyîr câyiz değildir. Ba'dehu bu mektûb ve mezkûr olan mes'ele şeriatın ahkâm-ı külliyesinden zâhiri ve bâtını câmi'dir, tetimme vaktidir, kablehû zuhûr eylemiş değildir. Ol sebebden sizlere irsâl olundu tâ ki kadri ve kıymeti ma'lûm ola. Ba'dehu ma'lûm ola ki, ba'zı dostlardan bu muhibbinize 'itâb-güne kelimât gönderilmiş, bir fâzıl kişiye itâle eylemişsin, sohteler derecesine komuşsun, hilâf-ı vâki' söylemişsin, bu ne İslâm'a (54b) ve ne dervişliğe lâyıkdır dimişler. Benim efendim cevâb budur ki, ehlüllah katında ve ulemâ katında itâle değildir. Kişiye hakkın i'tâ eylemekdir ve mertebesin i'lâm eylemekdir, efdal-i a'mâldendir. Bir kişi, ulemâ-i zamân ve ulemâ-i selef ve âmme-i mü'minin bu mes'ele ile amel edegelmişlerdir, hattâ İmâm Züfer, cümlesin techîl ve tahkîr eyleye ve arzların yıka, sohte yerine tutmaya ve İslâm'ın düşen çırağın söndürmek kasd eyleye, ol kimesnenin hakkıdır ki sohte derecesinde kılına. Ve's-selâmü ale'd-devâm."

Para Vakfı Tartışmaları ve Bâî Efendi

Para vakıflarının II. Murad ve Fatih dönemlerinden itibaren mevcudiyeti bilinmektedir. Ancak, vakıf sistemi içindeki ağırlığı %1'ler civarında olduğu için o dönemlerde pek dikkat çekmediği anlaşılmaktadır.²¹³ Ancak, Kanunî dönemine geldiğinde, para vakıflarının hem sayı olarak hem de nisbî açıdan vakıf sistemi içinde önem kazanması²¹⁴ şiddetli bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Tartışmanın konusu para vakıflarının meşruiyetidir. Bir yandan paranın (nükûdun) vakfedilmesinin mümkün olmadığı ileri sürülürken diğer yandan da menkûlün vakfının caiz olduğu, dolayısıyla paranın da menkûl kapsamında düşünülerek vakfedilebileceği iddia edilmiştir. Konu teorik düzeyde tartışılırken, uygulamada da para vakıfları önce yasaklanmış, daha sonra tekrar serbest bırakılmıştır. Bu tartışmalar içinde Bâî Efendi'nin mektupları önemli bir yer tutmaktadır.

212 "Bu hatâ üstüne hatâdır."

213 Edirne vakıflarından hareketle yapılan bir değerlendirmede II. Murad ve Fatih dönemlerinde kurulan vakıfların içinde para vakıflarının oranı %1'in altında tesbit edilmiştir. bk. Jon E. Mandaville, "Usurious Piety: Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire", *IJMES*, X (1979), s. 290-291.

214 H.953/M.1546 tarihli İstanbul'a ait vakıf tahrir defterindeki verilerden hareketle H. 927-953/M.1521-1546 yıllarında kurulan vakıfların kuruluş sermayesi %40.06'sı için sadece nakit para, % 11.04'ü için akar ve nakit para ve geriye kalan % 48.9'u için sadece akardan oluşmaktadır. Verilen rakamlara göre bu tarihte para vakıfları vakıf sisteminin hemen hemen yarısını oluşturacak hale gelmiştir. bk. Ömer Lütfi Barkan-Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953/1546 Tarihli*, İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü, İstanbul 1970, s. VIII, 1 no.lu cetvel.

Para vakfı ile ilgili tesbit edilebilen ilk metin İbn Kemal'e aittir. *Risale fi cevâz-ı vakfî'd-derâhim ve'd-denânir* ismini taşıyan bu risalede konu kısaca ele alınmakta ve para vakfının cevâzı sonucuna ulaşılmaktadır. Bunu takiben Ebüssüüd Efendi de para vakıflarıyla ilgili Hanefî kaynaklarında yer alan görüşleri mufassal bir şekilde derlediği *Risale fi vakfî'l-menkûl* isimli risalesinde yine aynı sonuca ulaşmaktadır. Ancak, Ebüssüüd Efendi'nin risalesini ele alarak yaptığı nakilleri tek tek inceleyen ve reddeden Rumeli kazaskeri Çivizâde Mehmed Muhyiddin Efendi, yazdığı reddiyeyi padişaha arz ederek para vakıflarının yasaklanmasını sağlamıştır. Fakat, yasağa karşı başta şeyhülislâm Ebüssüüd Efendi olmak üzere devrin önde gelen ilim adamlarının tepkisi gecikmemiştir. Bâlî Efendi de, yazdığı mektuplarıyla yasağa karşı tepkisini dile getirenler arasında yer almaktadır.

Çivizâde karşılaştığı muhalefet üzerine kendisine taraftar aramış ve bu amaçla, Ebüssüüd Efendi'den önce şeyhülislâmlık yapmış olan Fenarizâde Muhyiddin Efendi'nin (Mehmed el-Fenârî) görüşünü sormuştur. Ancak, Mehmed Fenârî de yasağın anlamsızlığını dile getiren bir mektupla Çivizâde'yi görüşünden dönmeye davet etmiştir.²¹⁵ Buna rağmen Çivizâde'nin vefatına kadar görüşünde ısrar ettiği anlaşılmaktadır. Neticede ise, Çivizâde'nin vefatından sonra devrin önde gelen ilim adamlarından oluşan bir komisyon konuyu tekrar incelemiş ve varılan sonuç doğrultusunda para vakıfları yeniden serbest bırakılmıştır.

Sonraki tarihlerde eserlerinde Çivizâde'nin görüşlerini yeniden gündeme getiren ve ayrıca *Risale li ibtâl-i vakfî'n-nükûd* ya da *Seyfun sârimun fi adem-i cevâz-ı vakfî'd-derâhim ve'd-denânir* isimli bir de risale kaleme alan Mehmed Birgivi'nin (ö. 981/1573) ise bu konuda pek etkili olamadığı anlaşılmaktadır. Birgivi'nin para vakıflarının işletilme usulleri ile ilgili itirazları ve ribaya yol açtığı şeklindeki eleştirileri uygulama üzerinde herhangi bir tesire yol açmamıştır. Neticede, meşruiyeti tescil edilen para vakıfları Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar vakıf sistemi içinde varlığını devam ettirmiştir.²¹⁶

Para vakıflarının yasaklanmasıyla birlikte tartışmaya katılan Bâlî Efendi, vakıf sisteminde meydana gelen tahribata işaret ederek tepkileri dile getiren ve para vakıflarının tekrar serbest bırakılmasını isteyen bir şahıs olarak karşımıza çıkmaktadır. Bâlî Efendi konuyla ilgili olarak yazdığı ve yukarıda metinleri verilen mektuplarıyla yasağın neticelerini ve para vakıflarına olan ihtiyacı dile getirmiştir. Mektuplarda dile getirilen hususların ve yapılan eleştirilerin yasağın kaldırılmasında önemli bir etkisi

215 bk. Mehmed el-Fenârî, *Çivizâde'ye Mektup*, Süleymaniye Ktp., Şeyhülislâm Esad Efendi Medresesi, nr. 188, vr. 54b-56a.

216 Para vakfı tartışmaları ile ilgili örnek bir çalışma için bk. Mandaville, *a.g.m.* Konunun ayrıntılı bir tahlili için bk. Tahsin Özcan, *Kanunî Dönemi (M.1520-1566/H.926-974) Üsküdar Para Vakıfları*, yayınlanmamış doktora tezi, MÜSBE, İstanbul 1997, s. 29-52. Bu tartışmalar esnasında kaleme alınan risaleler de Tahsin Özcan tarafından neşre hazırlanmaktadır.

olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, Bâli Efendi'nin yaptığı tavsiyeler doğrultusunda oluşturulan bir heyet tarafından konunun yeniden incelenmesi ve para vakıflarının cevazına hükmedilerek tekrar serbest bırakılması da bunu göstermektedir.²¹⁷

Bâli Efendi'nin mektupları tartışmanın taraflarını ve safhalarını tesbit açısından önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Ayrıca, verilen bilgilerden para vakıflarının Osmanlı toplumundaki yerini ve fonksiyonlarını da ayrıntılı olarak tespit edebiliyoruz. Yine mektupların muhtevassından hareketle, para vakıflarının hangi delillere dayanarak ve nasıl bir usul takip edilerek meşruiyet kazandığı hususunda da tafsilatlı bilgiye ulaşılabilmektedir. Para vakıfları yasağıyla bağlantılı olarak yapılan tartışmanın seyrinden, o dönemde ortaya çıkan ictimai-hukukî problemlerin hallinde takip edilen yolun ve din-devlet, tarikat-siyaset ilişkilerinin tespiti noktasında da zengin malumat mevcuttur.

217 Tartışmayı sona erdirerek para vakıflarının serbest bırakıldığını bildiren hükümle ilgili bir tahlil için bk. Tahsin Özcan, "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge", *İLAM Araştırma Dergisi*, III/2 (Temmuz-Aralık 1998) s. 107-112.

Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in "İctimâî İlm-i Kelâm"ı

M. Sait Özervarlı*

New Directions in Late Ottoman Thought and "İctimâî İlm-i Kelâm" Proposal by Mehmed Şerafeddin

An examination and discussion of the theological thought of M. Şerafeddin (1879-1947), a late Ottoman scholar, are presented in this article, with primary attention focused on his *İctimâî İlm-i Kelâm* theory. This theory was an attempt to establish a relation between Islamic theology (kalâm) and modern social theories and was influenced by Ziya Gökalp's effort to combine Islamic jurisprudence (fiqh) with the social sciences. M. Şerafeddin's thesis primarily centers on the idea that religious beliefs are shaped by society-closely paralleling Durkheim's theory of religion. Furthermore, he expresses the view that the essence of the idea of sacredness, whether found in symbols or actions, derives from their social aspect. In support of his view, Şerafeddin offers an analysis of the formative period of Islamic history and attempts to show the impact of society on changes in religious beliefs over time. In opposition to this position, Islamic theology maintains that monotheistic religions are created wholecloth by divine revelation through the medium of prophets for the guidance of society. The present writer concludes that Şerafeddin's contribution should be characterized as a modification of the kalâm tradition and its methodology, rather than as a step toward its renewal, such as was evident in the work by İzmirli İsmail Hakkı titled *Yeni İlm-i Kelâm*.

Bu makale Osmanlıların son yıllarında yetişen Kalelizâde Mehmed Şerafeddin'in (Yaltkaya, 1879-1947) kelâm ve sosyal bilimler arasında bağlantı kurmayı amaçlayan İctimâî İlm-i Kelâm tezini son dönem Osmanlı düşüncesi bağlamında ortaya koyup onun kelâm ilmi için yaptığı teklifleri tahlil ve tenkide tabi tutmayı hedeflemektedir. Dârü'l-hilâfeti'l-âliye projesine aktif olarak katılan ve müderrislik yapan M. Şerafeddin,

* Doç. Dr. M. Sait Özervarlı, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Kelâm ve Mezhepler Tarihi.

çeşitli mekteplerde muallimlik de yapmış, ayrıca Batı düşüncesine müspet tavır sergileyen aydınlara oldukça yakın olmuştur. Modernist eğilimleri dolayısıyla onun Cumhuriyet döneminde de çok etkili olduğu görülmektedir.¹

M. Şerafeddin'in yetiştiği XIX. yüzyıl sonları Osmanlılar'daki modernleşme ve Batılılaşma hareketinin zirveye ulaştığı, pozitivist bilimin büyük rağbet gördüğü, ilim anlayışı hakkında kararsızlık ve tereddütlerin yaşandığı bir dönemdir. Bu tarihlerde Osmanlı aydınlarının Doğu-Batı, İslâm-bilim sentezi şeklindeki entelektüel arayışının neticesi olarak İslâmî ilimlerin metot ve muhtevası üzerinde durulmaya başlanmıştır. Bu konuda yapılan tartışmalar kelâm ilmine de tesir etmiş ve bu ilim hakkında bazı teklif ve projeler ileri sürülmüştür. Bunlardan birincisi M. Şerafeddin'in katılmadığı, Abdülatif Harputî ve İsmail Hakkı İzmirli tarafından savunulan Yeni İlm-i Kelâm hareketidir.² Bu hareket kelâm ilminin geleneksel yapısını bozmadan onu güncelleştirme gibi bir iyi niyeti taşımakla birlikte, Batı düşüncesi ve modern bilime tam bir güven ve teslimiyet yanılığısına düşmüştür. Yenilik olarak ortaya konulan, daha çok kelâmın modern bilim ve felsefenin verilerini kullanması veya yeni mantık ve metodolojilerden yararlanması olmuştur.

M. Şerafeddin'in İctimâî İlm-i Kelâm adıyla teklif ettiği ve bu makalenin konusunu teşkil eden ikinci projede ise kelâm ilmi Batı'nın modern felsefe veya tabii bilimleri yerine sosyoloji teorileriyle uzlaştırılmak istenmiştir. Ancak bu projede pozitivist hedefleri olan bir teorinin metodolojisi esas alınmakta, kelâm ilminin geleneksel hüviyeti değiştirilmekte, dolayısıyla hem klasik kelâmı hem de Yeni İlm-i Kelâm hareketi ile önemli farklılıklar arz etmektedir. Temel olarak topluma kudsiyet atfeden ve inançları toplumsal değişim ile izah etmeye çalışan bu tez, bize göre esasta önemli sorunlar ihtiva etmektedir.

İctimâî İlm-i Kelâm projesi, fıkıhla başlatılan İslâmî ilimleri, toplumbilimle bağdaştırma faaliyetinin, İslâm akâid usûlü olan kelâmın da buna uyarlanarak tamamlanması düşüncesine dayanmaktadır. Bununla birlikte M. Şerafeddin'in söz konusu projesi ve onun genel düşüncesi hakkında henüz muhtevalı bir çalışma yapılmamıştır. Bazı gazete yazıları hariç tutulacak olursa, onunla ilgili kayda değer tek yazı yalnızca onun hayatı ve eserlerine tahsis edilmiştir.³ Bu sebeple onun temel

- 1 Cumhuriyet'in ilanından hemen sonra 1924 yılında kurulan Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'ndeki hocalığı, aynı fakültenin mecmuasında çok sayıda yazıları ve Borekçizâde Mehmed Rıfat'tan (1860-1941) sonra getirildiği Diyanet İşleri Başkanlığı görevi, Yaltkaya soyadını alan M. Şerafeddin Bey'in yeni dönemdeki etkinliğini gösterir.
- 2 Bu hareketin nasıl oluştuğu ve içeriği daha önce tarafımızdan incelenmiştir (bk. M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İSAM Yayınları, İstanbul 1998). Osmanlı âlimlerinden İzmirli İsmail Hakkı, Mısır'dan Muhammed Abdüh ve Hindistan'dan Şibli Numânî gibi belli şahsiyetler üzerine bina ettiğimiz bu çalışmamızda M. Şerafeddin'in düşünceleri ele alınmamıştır.
- 3 Aykut Kazancıgil, "Mehmed Şerafeddin Yaltkaya (1879-1947): Hayatı ve Eserleri", *İlim ve Sanat*, 26 (1989), s. 52-62. Kıymetli bilgiler ihtiva eden, ancak "İctimâî İlm-i Kelâm" yazılarına temas etmeyen bu yazı bazı değişikliklerle daha sonra tekrar yayımlanmıştır (bk. *Bilim Felsefe Tarih*, 1 (İstanbul 1991), s. 113-142).

görüşleri ve kelâmla ilgili tekliflerinin eleştirel bir bakışla müstakil bir makale halinde incelenmesi gerekli görülmüştür. Ancak bir mukayese yapabilmek için Batılılaşma ve modernleşme sürecinin kelâm ilmi üzerindeki tesirlerine ve dönemdeki diğer kelâm araştırmalarına kısaca göz atmakta fayda vardır.

1. Modernleşme Süreci ve Kelâm İlmi

Osmanlı ilim adamları ile idarecilerinin çeşitli vesilelerle Batı'nın idâri yapı, askeri donanım ve güçlü teknolojisini tanımlarıyla ortaya çıkan, aynı seviyeyi yakalama ideali olarak özetlenebilecek yeni süreçte, münevver olarak adlandırılan aydınlar arasında Batı medeniyetinden yararlanmanın sınırı ve ölçüsü konusunda farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır.

Batılılaşmada hiçbir mahzur görmeyen, hatta bunu kaçınılmaz gören aydınlara göre medeniyet Avrupa medeniyetidir ve bir ikinci medeniyet yoktur, dolayısıyla Osmanlı bu medeniyette bulunan her şeyi almak ve istese de istemese de Avrupalılaşmak durumundadır. Çünkü Osmanlı devletinin kurtulması ve ilerlemesi için başka çare yoktur. Bu arada İslâm âlimlerinin eserleriyle uğraşma işi tarihçilere ve tarihî eser uzmanlarına bırakılmalıdır. Osmanlı kimliği ile sentezi dahi gereksiz bulan bir Batılılaşmayı savunan bu gruba mensup aydınlar arasında Beşîr Fuad, Abdullah Cevdet, Bâhâ Tefkik, Ahmed Şuayb, Ahmed Rızâ, Rızâ Tefkik ve Hüseyin Cahid zikredilebilir.

Osmanlı aydınlarının çoğunluğu ise İslâmî kimliği muhafaza etmek ve sahip olunan ilmî gelenekten kopmamak şartıyla Batı'nın modern ilim ve tekniğini elde etmek istemişlerdir. Yani mâhiyet-i ruhiyyelerini yitirmeden, ancak geleneği olduğu gibi taklit etme hastalığına da kapılmadan, ictihad üzerine kurulu canlı bir ilim anlayışını yeniden kazanmak ve Garb'ın son üç yüz yıllık fenlerini elde etmek istiyorlardı.⁴ Çünkü bilim ve teknik, müslümanlara zararlı olması şöyle dursun, Batı'ya ödünç olarak verilmmişti ve artık geri alınmalıydı.

Bu düşünelere göre söz konusu yeniliği sahip olunan değerlere dayalı olarak yapmadıkları takdirde başarıya ulaşmayacakları gibi, kendi kimliklerini hatta varlıklarını dahi kaybedebilirlerdi. Nitekim Tanzimat'tan sonra problemlerin daha da ağırlaşması, her şeyde Batılı gibi olmanın, Batılılaşmayı bütün alanlara yaymaya çalışmanın, yani bir nevi imkânsız yapmaya kalkışmanın sonucuydu. Ayrıca Avrupa medeniyeti, onlara göre takdir edilecek bazı tarafları olmakla birlikte, nihâi hedef olabilecek bir mükemmelliği temsil etmiyordu. Bu grubun temsilcileri olarak çeşitli farklılıklarıyla beraber Filibeli Ahmed Hilmi, Said Halîm Paşa, Abdullatîf Harpûti, Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım, Mehmed Âkif, Elmalılı Hamdi ve İzmirli İsmail Hakkı gösterilebilir.

4 Mehmed Âkif, *Safahat* (nşr. Ertuğrul Düzdağ), Mehmed Âkif Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 1987, s. 155-156, 160, 370.

Bu dönemde ortaya çıkan, Osmanlıların yeni Avrupa medeniyetine hangi ölçülerde yaklaşacağı tartışmalarıyla birlikte tabii olarak İslâm ilimlerinin mevcut durumu da gündeme gelmeye başladı. Aydınlanma sonrası modern Batı'da dinî değerlere, inanç ilkelerine ve doğrudan vahye yönelik sorgulamalar ile varlık hakkında yapılan "bilimsel" izahlar, son dönem Osmanlı ulemâsının bunları karşılayacak bir kelâm oluşturma hassasiyetlerinin başlıca sebebiydi. Öyle ki, kelâm kitaplarının günün ihtiyaçlarına göre yeniden yazılmasının artık zorunlu olduğu ve buna karşı taassup gösterilmemesi gerektiği,⁵ okutulan kelâmın ilmî değerini kaybettiği,⁶ dolayısıyla müte-kaddimîn ve müteahhirîn dönemlerinden sonra bu ilimde bundan böyle üçüncü bir dönemin başladığı⁷ şeklinde tespitler dile getirildi.

Kelâm ilminin yeniden ele alınmasını isteyen (M. Şerafeddin'in dışındaki) ilim adamları görüşlerini iki ana noktaya dayandırıyorlardı: Birincisi, kelâm kitaplarında görüşlerine cevap verilen, ancak bugün mevcut olmayan Sûfistâyîye, Dehriyye ve hatta Mu'tezile gibi mezhep veya akımlarla uğraşmak abesle iştigâldir.⁸ İkincisi ise Batı'da son asırlarda Aristo mantığı ve felsefesi geçerliliğini kaybettiği için eski düşünce ve nazariyelere değil, ulûm ve fûnûn-i cedîde ile irtibata geçilmelidir. Yani kelâm ilmi, eski bilgi ve istidlâllerden arındırılıp yeni verilere dayandırılmak suretiyle modern felsefeye denk bir ilme dönüştürülmelidir.⁹

Görüldüğü üzere bu dönemde kelâm ilmi ile meşgul olan Osmanlı âlimlerinin çoğu bir yandan Batı modernliğini dikkate almak, diğer yandan da İslâmî ve ilmî geleneklerinden kopmamak gibi bir durumla karşı karşıya kalmışlardır. Dolayısıyla hem geleneksel bir ilim olan kelâma sahip çıkıp bu ilmin gerekliliğini kabul etmişler, hem de yaşadıkları modernleşme sürecinden etkilendikleri için onu yenilemek istemişlerdir.

2. İctimâî İlm-i Kelâm Tezinin Tahlili, Kaynakları ve Eleştirisi

M. Şerafeddin Batı düşüncesine yönelirken bunun keyfiyeti konusunda yukarıda sözü edilen diğer ilim adamlarından ayrılarak bu ilimleri ve özellikle kelâmı Osmanlıların son yıllarında rağbet görmeye başlayan ictimâîyyât ilminin verileri doğrultusunda temellendirmeye çalışmıştır. Ne var ki onun model olarak seçtiği ictimâîyyât o dönemde dinin menşeyini başka kaynaklara dayandırma ve onu kontrol etme gayesiyle ortaya atılan teorilere dayanıyordu. Bu sebeple aslında bu teorilerin kelâm ilim

5 bk. *Külliyât-ı Şeyhülislâm Müsâ Kazım: Dîni İctimâî Makâleler*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1336, s. 292-293.

6 İzmirli İsmail Hakkı, "İslâm'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm", *Sebilürreşâd*, XIV/344 (1333), s. 43.

7 Abdüllatif Harpûti, *Târîh-i İlm-i Kelâm*, Necm-i İstikbâl Matbaası, İstanbul 1332, s. 114.

8 Bu yöndeki fikirler için bk. Muhammed Sâdik, "Açık Mektup: Şeyhülislâm Efendi Hazretlerine", *Sı-rât-ı Müstakîm*, VII/167 (1329), s. 165; Dardağanzâde Ahmed Nazif, "Yeni İlm-i Kelâm'a Lüzum Var mı, Yok mu?", *Sebilürreşâd*, XXII/561-2 (1342), s. 119. Ayrıca krş. Celâl Nûri, *Târîh-i İstikbâl*, İstanbul 1331, I, 119-120.

9 İzmirli, *Muhassalât-ı kelâm ve'l-hikme*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1336, s. 13.

geleneği ile bağdaştırılması hem bu ilim açısından hem de inançların kaynağı konusunda ciddi sorunlar meydana getirmektedir.

Bilindiği gibi ictimâiyât ilmi, Osmanlıların son döneminde yapılan çevirilerde bir kısım Osmanlı aydınlarının sosyoloji ekollerinin etkisinde kalmaları ile tanınmaya başlamıştır. Özellikle Ziya Gökalp'in Durkheim, Prens Sabahattin'in de Le Play mektebini benimseyip görüşlerini yaymalarıyla bu etki daha çok hissedilmiştir. Aralarındaki metod farklılığına rağmen her iki Osmanlı ictimâiyâtçısı da Şark'ta bulunmayan sosyoloji ve psikoloji gibi sosyal bilimlerin Garb'dan alınması gerektiği ve toplumun ilerlemesinde bunun zorunlu olduğu noktasında hemfikir olmuşlardır.

İctimâiyât teorilerinden etkilenen M. Şerafeddin *İslâm Mecmuası*'nda¹⁰ çıkan yazılarında ortaya attığı İctimâî İlm-i Kelâm¹¹ tezinde kelâm ilmini bu teorilere dayanarak yeni bir teklifte bulunmuştur. Modern felsefe yerine ictimâiyât teorilerine yönelmesinde onun felsefî kelâma olan tepkisinin büyük rolü olmalıdır. M. Şerafeddin genel düşüncesi itibarıyla nazarî istidlâller, fikrî tartışmalar, cedel ve reddiyelerin inanç konularının içinde bulunmasını uygun görmemiştir. O bu sebeple Abdülatif Harputi veya İzmirli İsmail Hakkı'nın savunduğu modern bilim ve felsefe ile irtibatlı Yeni İlm-i Kelâm projesine tamamen sessiz kalmış, dinî ve imânî meselelerin fennî ve felsefî yorumlara tâbi tutulmasının yanlışlığını vurgularken isim vermeden çağdaşlarını tenkit etmek istemiştir.¹²

M. Şerafeddin'in bu düşüncesi onun Batı düşüncesinin bir diğer vechesi olan toplumbilim teorilerine yönelmesine engel olmamıştır. Ancak o, belli bir geleneği ve İslâmî ilimler arasında hususi bir yeri bulunan kelâmı, dine kaynak bulma ve onu kontrol altında tutma gayretlerinden ibaret olan zayıf ve zorlama teorilere teslim etme yanlışlığına düşmüştür. İslâm'ın güçlü bir sosyal yönünün bulunması, iman ve ibadetlerin sosyal gayeler ihtiva etmeleri, muhtemelen söz konusu teorileri M. Şerafeddin'e cazip kılan unsurlar olmuştur. Ancak o, bu teorilerin arkasında dine kaynak arama, onu beşerileştirme ve sıradan bir sosyolojik olguya dönüştürme amacının bulunduğunu görememiş veya görmezlikten gelmiştir.

10 *İslâm Mecmuası* ve dönemin düşünce faaliyetleri içindeki yeri hakkında bk. Tuba Çavdar, *İslâm Mecmuasının Türk Dönemsel Yayını İçindeki Yeri ve Önemi* (Yüksek Lisans Tezi), İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü 1988; Yıldız Akpolat-Davud, "II. Meşrutiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: İslâm Mecmuası", *Türkiye Günlüğü*, 45 (Mart-Nisan 1997), s. 204-218.

11 M. Şerafeddin'in bu başlık altında çıkan yazıları için bk. *İslâm Mecmuası*, II/15 (1332), s. 434-436; II/18 (1333), s. 490-491; II/19 (1333), s. 506-507; III/25 (1333), s. 604-605; III/28 (1333), s. 650-653. Bu makalelerden bazı bölümler Cumhuriyet'ten sonra ictimâî ilm-i kelâmdan söz edilmekszin yeni harflerle tekrar yayımlanmıştır (bk. M. Ş. Yalıtıkaya, *Dini Makalelerim*, T. C. Diyanet İşleri Reisliği, Ankara 1944, s. 4-13). Dört makaleden oluşan seriden birincisine Recep Şentürk de muttali olmuş ve giriş mahiyetindeki bu kısmı, hakkında tam bir değerlendirme yapma imkânı bulmadan eserinde neşretmiştir (bk. *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 150-151, 335-338).

12 Şerafeddin, "Din Aklî Değil Mâkuldur", *İslâm Mecmuası*, III/28 (1333), s. 653.

Nitekim M. Şerafeddin İctimâî İlm-i Kelâm tezi için yaptığı temellendirmede topluma kutsallık ve ruhanilik yükleyerek toplumun yapısı ile inançları arasında yakın bir bağ kurmaya çalışır. Aşağıda kısaca tanıtılacak olan ve bu görüşün kaynağını teşkil eden teori de bu ilişki üzerine kuruludur. M. Şerafeddin, “Her ictimâdan bir rûhâniyyet doğar, bir mukaddesiyyet zuhûr eder” ifadesiyle dile getirdiği bu görüşü bayrak misali ile açıklayarak, ne bez ne direk kendi başına bir kutsallık taşımadığı halde vicdân-ı umûminin onda tecellisi sonucu bayrağın kudsiyet kazandığını savunur. Ancak o, bununla kalmayarak Kâbe'deki kudsiyet ve rûhâniyyetin de buradan doğduğunu, hatta Sahabe-i Kirâm'ın bile namaz, oruç ve hac gibi ibadetler vasıtasıyla meydana getirdikleri ictimâlar vasıtasıyla kutsalın tecellilerini hissettiklerini belirtir.¹³ Hatta “bütün kudsiyyetlerin ruhu, mevlidi ictimâdır” diyecek kadar ileri gider.¹⁴

Öte yandan ulûhiyyet anlayışı ile toplum arasındaki münasebet için “Ulûhiyyetin sûret-i telâkkîsi eşkâl-i ictimâiyyeye göre değişir”¹⁵ ifadesini kullanan M. Şerafeddin, cahiliyye, asr-ı saadet ve itikâdi ekoller dönemlerini ele alarak, inançların şekillenmesinde toplumun tesirini izah etmeye çalışır.

Ona göre cahiliyye Arapları'nın bir yandan putlardan özel ilahlar kabul edip onlara ta'zimde bulunurlarken, diğer yandan yeri ve göğü yaratan tek ilahı reddetmeyip düalist bir tutum sergilemeleri iki ayrı toplum yapısına sahip olmalarından dolayıdır. Puta tapmaları, onların her biri kendi içinde dar bir toplum olan ve mensupları arasında büyük bir dayanışma bulunan kabileler halinde yaşamaları sebebiyledir. Fertlerini diğer kabilelere karşı koruyan ve kanlarını yerde bırakmayan bu birliktelik, her bir kabileyi kendilerini gözetip koruyan hususi ilahlarını oluşturmaya yöneltmiştir. Bununla beraber haram aylar geldiğinde aralarındaki düşmanlıkları dondurup anlaşma yaptıkları için, bütün kabileler Kâbe'de ve çeşitli panayırılarda bir araya gelerek birçok dinî, içtimâî ve edebî etkinliklerde bulunuyorlardı. Bu durum onları dar kabile topluluklarından çıkarıp umûmî bir sosyal hayata dönüştürdüğünden zihin ve inanç dünyalarında da bir inkişâf meydana getiriyor ve böylece onlarda herkese şâmil bir ilâh tasavvuru ortaya çıkıyordu. Ancak senenin sadece dört ayında böyle bir birlikteliğin sağlanması ve bazı şiddetli ihtilaflarla bu aylarda bile barışın bozulabilmesi bu kaynaşmayı kabile içinde oluşan özel birliktelik kadar köklü ve güçlü kılamıyordu.¹⁶

13 Şerafeddin, “İctimâî İlm-i Kelâm-I”, *İslâm Mecmuası*, II/15 (1332), s. 436.

14 Şerafeddin, “İctimâî İlm-i Kelâm-II”, *İslâm Mecmuası*, II/18 (1333), s. 491. O, bu iddiasına evlilikle doğan mahremiyet, hac, cemaatla kılınan namaz vb. dinî birliktelikleri delil olarak getirir (a. g. m. s. 490-491).

15 Şerafeddin, “İctimâî İlm-i Kelâm-III”, *İslâm Mecmuası*, II/19 (1333), s. 506.

16 Kendi ifadesiyle “...Ulûhiyyet mefhumunu Hâmi, Nâsir, Muîn, Kâhîr gibi kendisince korku ve muhabbet hislerinin tevlihd ettiği sıfatlar ile tanıyan ve... husûsî dâire-i ictimâiyyede yaşayan insanların... bunu kendilerine mahsûs bir ilâh olarak telakkî edecekleri tabiidir. Her kabilenin ahvâl-i rûhiyyesi bu merkezde olduğundan Rabb-i hâslar taaddüd etmiş ve her kabile ayrı ayrı Rabb-i hâslara perestîş etmekte bulunmuş idi. Zihinlerinde pek haff bir iz bırakan umûmî ictimâlarıyla da, aralarındaki husûsiyyet kalkarak, ulûhiyyet-i mutlakanın, bir Rabb-i âmmin envâr-ı ilhâmını görür gibi olmuşlar idi. Bunun için Allah Zülcelâl hazretlerinin vücûd-i mukaddesini dahi uzaktan uzağa müterif idiler.” (Şerafeddin, a. g. m. s. 506-507).

Asr-ı saadette ise, Hz. Peygamber vahyin desteğiyle cahiliyye geleneğindeki kabileciliği ve onun ortaya çıkardığı çok tanrılılığı reddederek Araplar arasında birlik kurmaya çalıştı. Ayrıca kabilecilikten kaynaklanan çatışmaları, kan davalarını ve düşmanlığı kaldırarak kardeşlik tesis etti. Zira kuşatıcı bir merhamet sahibini hissedip kavramak dar ve sınırlı topluluklar içinde değil insanlar arasında yardımlaşmanın bulunduğu geniş bir ictimâî daire içinde mümkün olabilirdi. Hz. Peygamber de kabileler arası kaynaşmayı sağlamak suretiyle bunu temin etti. Böylece Araplar arasında bir peygamber veya millete nisbet edilen ilâh değil, bütün âlemlerin rabbi olan ilâh tasavvuru ortaya çıktı. Sonradan teşekkül etmeye başlayan hukuk da zihinlerde böyle aşkın bir ilah tasavvurunu pekiştirdi.¹⁷

Buna karşılık Hz. Peygamber'den sonra müslümanlar arasındaki ictimâî bağlar gevşeyince ihtilaflar baş gösterdi ve başta Kaderiyye ve Havâric olmak üzere birbirlerini tekfir eden yirmi kadar fırka ortaya çıktı. Halife Me'mûn zamanına (198-218/813-833) kadar ortaya çıkan bütün fırkalar genellikle ictimâî ihtiyaçlardan doğdu. Ancak daha sonra felsefe kitaplarının Arapça'ya tercüme edilmesi ve İran'da yaşamış olan muhtelif düşünce mensuplarının Abbasiler döneminde çeşitli mevkilere gelmeleri üzerine inanç meselelerini konu alan fıkhıtan ayrı bir kelâm ilminin tedvin edilmesi ihtiyacı hasıl oldu. Bu ilmin en önemli bahsini ise isbât-ı vâcib meselesi teşkil etti. M. Şerafeddin'e göre, fırkalar ortaya çıktıktan sonra Emevîlerin imanının yanında günahı hoş görebilen Mürcie'yi, diğer taraftan onlara muhalefet ederek iktidara gelen Abbâsilerin ise fikrî muhalefeti temsil eden Mu'tezile'yi sahiplenmesi tesadüfî olmayıp yine toplumsal ihtiyaçlarla bağlantılıdır.¹⁸

M. Şerafeddin'in söz konusu İctimâî İlm-i Kelâm tezinin ilham kaynakları, başta Ziya Gökalp olmak üzere toplumbilim teorilerinden etkilenen ve bunları İslâmî ilimlere uyarlamak isteyen Osmanlı aydınları olmuştur. Osmanlı'nın Batılılaşmasının öncülerinden olup "Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak" senteziyle yola çıkan ve daha sonra düşüncesinin esaslarını Türkçülüğe hasreden Ziya Gökalp, Fıkıh ve İctimâîyyât, İctimâî Usûl-i Fıkıh gibi yazılarıyla¹⁹ bu akımı da başlatan kişidir. Daha çok A. Comte'un üç hal kanunu, fıkıhın serbest yorumu ve Durkheimci sosyal evrim görüşünü öne çıkaran Gökalp'e göre fıkıh naklî ve ictimâî diye iki kısımdır ve ikincisi daima değişim ve dönüşüme tabi olup her asrın hayat şartlarına uyum sağlamalıdır.²⁰ Ziya Gökalp ve onu destekleyen aydınların fıkıh ile ictimâiyat arasında

17 Şerafeddin, "İctimâî İlm-i Kelâm-IV", *İslâm Mecmuası*, III/25 (1333), s. 604-605.

18 Şerafeddin, "İctimâî İlm-i Kelâm-I", s. 435-436.

19 Ziyâ Gökalp'in yazıları için bk. "Fıkıh ve İctimâîyyât", *İslâm Mecmuası*, I/2 (1330), s. 40-44; "İctimâî Usûl-i Fıkıh", *İslâm Mecmuası*, I/3 (1330), s. 84-87; "Hüsün ve Kubuh: İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle", *İslâm Mecmuası*, I/8 (1330), s. 228-230; "Örf Nedir?: İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle", *İslâm Mecmuası*, I/10 (1330), s. 290-295. Bu yazılan destekler mahiyette Hâlim Sâbit ve Mustafa Şeref tarafından da aynı mecmuada makaleler kaleme alınmıştır. Bu makaleler Recep Şentürk tarafından latinize edilerek yeniden yayımlanmıştır (bk. *Modernleşme ve Toplumbilim*, s. 297-338; ayrıca krş. Ziya Gökalp, *Makaleler-VIII* (haz. F. Tuncer), İstanbul 1982, s. 16-35).

20 bk. "Fıkıh ve İctimâîyyât", *İslâm Mecmuası*, II (1330), s. 44.

bir mutabakat oluşturmaya çalıştıkları bu girişimleri bazı tenkitleri de beraberinde getirmiştir. Meselâ Yeni İlm-i Kelâm düşüncesinin en ciddi savunucularından olan İzmirli İsmail Hakki'nin eleştirileri ile bu tez etrafında ilmî tartışmalar yapılmıştır.²¹

Makalelerinin adından da anlaşılacağı gibi Ziya Gökalp öncülüğündeki ictimâiyât ekolünün M. Şerafeddin üzerinde önemli tesiri olmuştur. Zira kelâm ilminin de sosyal temellere dayandırılması ictimâî İslâmî ilimler projesini daha da kolaylaştırmış olacaktı. Bu ekol kaynağını Fransız sosyal bilimcilerden A. Comte ve büyük ölçüde E. Durkheim'den almıştır. Aydınlanma sonrası modernleşme sürecinde Fransız ihtilalinin şartları içinde ve Hıristiyanlık özelinde dine en büyük muhalefeti temsil eden katı pozitivist teoriyi²² yumuşatarak devam ettiren Durkheim, sosyolojiyi felsefeden ayırarak din dahil bütün toplumsal olguların -bire "şey" olarak- bu ilim tarafından incelenip haklarında hüküm verilebileceğini ileri sürmüştür.²³ O toplumun kurumlar ve bilhassa din üzerindeki yansımalarını ele alırken toplumu dinin ruhu kabul ederek dinin aslında insanî ve ahlâkî bir güç olduğunu ifade etmiştir.²⁴ Ona göre din üzerine bilimsel bir teori ortaya koyabilmek için sosyoloji, psikoloji ve tabiat bilimleri incelemeler yaptıkları takdirde hem bilimin otoritesi tesis edilip hükümleri yegâne ölçü haline gelecek hem de din, eski rolünü oynayamayacaktır.²⁵ Zira din toplumun bir değişimi, geçmişin bütün tanıları da değişen toplumdan başka bir şey değildir. İlkel toplumlardaki totemlerden başlayarak tek tanrılı dinlere varıncaya kadar her toplum ihtiyaç duyduğu bir tanrı tasavvuru oluşturmaktadır. Böylece Durkheim, A. Comte'un tasarladığı "insanlık dini"nde olduğu gibi, bir düşünür veya sosyoloğun zihnî planlamasına dayalı bir din yaratma anlayışı yerine, özü toplumsal olan ve değişebilen bir

-
- 21 İzmirli'nin cevap mahiyetindeki ardı ardına yazıları için bk. *Sebilürreşâd*, 292, s. 294-297; 293, s. 129-132; 294, s. 134-138; 295, s. 150-154; 296, s. 170-175; 297, s. 190-195; 298, s. 211-216. İctimâî Usûl-i fıkıh görüşünün Osmanlıların modernleşmesi ve geleneksel fıkıhtan sosyal bilimlere kayması çerçevesinde değerlendirmesi için bk. Şentürk, *a. g. e.*, s. 143-155, bu tartışmalar üzerine fıkıh açısından tasvirî bir bakış için de bk. Abdülkâdir Şener, "İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *ACİİD*, V, 231-240.
 - 22 Pozitivizmin fikir babası kabul edilen ve insanlık tarihini üç devreye ayırarak din ve metafiziğin hakim olduğu dönemlerin kapandığını, pozitif bilimin yegâne belirleyici olduğunu öne süren (bk. *Discours sur l'esprit positif*, s. 2-29) Fransız düşünür ve sosyolog A. Comte (1798-1857) teorisinde dine hiç yer vermez. Bilimi her hakikatin kaynağı ve bütün sırların kâşifi olarak gören Comte, doğan manevî boşluğu "insanlık dini" adını verdiği, toplumun ve kadının kutsandığı, temel gayesinin düzen ve ilerleme (ordre et progres) olduğu beşerî bir sistemle doldurmaya çalışmıştır (*a. e.*, s. 50-62). Pozitivist düşüncenin Osmanlı aydınlarına tesiri konusunda bk. Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.
 - 23 E. Durkheim, *The Rules of Sociological Methods* (İng. trc. W. D. Halls), Macmillan, London, s. 159-162.
 - 24 E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Forms* (İng. trc. Karen E. Fields), The Free Press, New York 1995, s. 421. Ona göre dinin tamamen ferdî boyutunun söz konusu olduğu durumlarda bile onu besleyen canlı kaynak yine toplumun içinde bulunur (*a. e.*, s. 427).
 - 25 *a. e.*, s. 432-433. Çünkü Durkheim'e göre, bilim bir toplumsal olgu olarak dinin varlığını inkâr etmemekle birlikte, eşyanın tabiatı hakkında dogmalar koymasına, ayrıca insan ve tabiatı açıklayabilir görünmesine tahammül edemez.

din ve tanrı fikrini benimsemiştir. Çünkü dinler değişen toplumlara bağlı kılınmakla aslında somut bir gerçekliğe dayandırılmış olurlar.²⁶

M. Şerafeddin'in İctimâî İlm-i Kelâm tezini topluma kutsallık atfeden ve dinin kaynağı kılan Durkheimci sosyolojik teorilerin etkisiyle ileri sürdüğünü, verdiği misallerden dahi anlamak mümkündür. Meselâ onun kudsiyetin kaynağı için delil olarak zikrettiği bayrak misali Durkheim'den alınmış görünmektedir. Durkheim'e göre gelişmiş toplumlarda bir bez parçası olan bayrağa veya hayvandan hiçbir temel biyolojik farkı bulunmayan insana atfedilen kutsallık, Avustralya'daki yerli kabilelerin totemi temsil ettiğine inandıkları "Churinga" sembolüne yükledikleri anlam gibidir.²⁷

Ancak bu yaklaşım dinin kaynağını teşkil eden vahyin gücünü göz ardı etmekte, ilâhî kaynaklı kutsallık ile millî/örfî kıymet hükmünü özdeşleştirmekte, aralarındaki mahiyet farkını hiçe saymaktadır. Çünkü semâvî dinlerdeki kutsallıklar insiyâkî veya tedricî birtakım ictimâî yönelişlerle değil ilâhî buyruklarla geçerlilik kazanırlar. Dolayısıyla sözü edilen ictimâîlerin kendileri ibadetlerin kudsiyet ve bereketi ile ruhaniyet kesbeder. Eğer kutsallık ictimânın bizzat kendisinde olsaydı bütün ictimâîlerin aynı ruhaniyyeti taşıması gerekirdi. Kur'an-ı Kerim'de kutsama (takdîs) fiil olarak sadece Allah'a nisbet edilmiş,²⁸ kutsal (mukaddes) sıfatı ise mekân için kullanılmıştır.²⁹ Ancak söz konusu âyetlerde Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuştuğu vâdiye atfedilen kutsallığı vahye muhatap olan peygamberin dahi bilmeyip özen göstermesi için uyarılması, kudsiyetin Allah'tan geldiğine delildir. Yine sözgelimi Hz. Ömer'in, Kâbe'nin en mukaddes kısmı olan Hâcerü'l-esved'i diğer taşlardan farklı görmediğini, herkesin onu yüceltmesinden dolayı değil, Allah'tan vahiy alan Hz. Peygamber'in ona değer vermesinden dolayı kendisinin de aynı davranışta bulunduğunu dile getirmesi³⁰ kutsalın kaynağı açısından önemlidir.

Dolayısıyla M. Şerafeddin'in düşündüğünün aksine, gerçek kudsiyet meşruiyeti ni özünden ve kaynağından alır ve bu da ilahîdir. Fert ve toplumlarda zamanla oluşan veya oluşturulan sun'î kudsiyetlerin mevcudiyeti ve bunların kutsallıklarını içinde buldukları tarihî şartlardan veya birtakım güçlerden almış olmaları ilâhî menşeli kudsiyetlerin de bu kategoriye alınmasını ve bir şekilde toplumsal kabule dayandırılmalarını gerektirmez.

26 krş. Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* (trc. Korkmaz Alemdar), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1986, s. 338-340. Durkheim'in bazı Avustralya kabilelerindeki inançları inceleyen *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* adlı eseri bu teoriyi ortaya koymak için yapılmış bir çalışmadır. Bu eserde ortaya konan teze göre her toplum, başlangıçta kendisi için kutsal olan ve olmayan alanlar yaratır, sonra kutsalla ilgili inançlar oluşturur ve en son bu inançları ifade eden ayin ve merasimler düzenler. Primitif inançlar, daha mükemmel toplumlarda tanrılar ve ibadetler şeklini alır.

27 bk. *The Elementary Forms*, s. 228-231. İctimâî vicdanın kutsallaştırdığı sembollere misal olarak Ziya Gökalp da sancağın yanı sıra millî lisan, vatan, hilâl ve fesi zikreder (bk. "Fıkıh ve İctimâiyât", *İslâm Mecmuası*, 1/2, 1330, s. 41).

28 el-Bakara 2/30; krş. Günay Haral, *Kur'an-ı Kerim'de Kutsiyet Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1998, s. 102.

29 Tâhâ 20/12; en-Nâziât 79/16. "el-Ardü'l-mukaddese" ifadesi için bk. el-Mâide 5/21.

30 Buhârî, "Hac", 50, 57; Muslim, "Hac", 248-252.

Bununla birlikte ilâhî olanı topluma indirgemek ve kutsalı ona dayandırmak dinî inanç ve ibadetlerin sosyal yönünün bulunmadığı, din ve toplum münasebetlerinin inkâr edildiği, dinlerin insanlar tarafından tarihsel algılama biçimlerinin yok sayıldığı anlamına gelmemelidir. Öyle görünüyor ki M. Şerafeddin ve aynı görüşü paylaşan diğer son dönem âlimleri din ve tedeyyün ayırımını göz ardı ederek, dinin belirli şartlar altında yaşayan insanın veya toplumun hayatında tecessüm etmiş hali olan tedeyyündeki değişimi, Allah'tan gelen mutlak dinde bir değişim gibi algılamışlardır. Çünkü din ve onun kaynakları değişmez, yalnızca insanların onlarla ilgili anlayışları değişir. O halde M. Şerafeddin'in kendi ifadesiyle "suret-i telakkisi" değişen dine menşe aramak yerine söz konusu telakkilerin kaynakları ve sebepleri üzerinde durmak daha doğru olur.

M. Şerafeddin'in cahiliyye, asr-ı saadet ve itikâdî mezhepler arasında yaptığı üçlü ayırım da, Durkheim'in toplum değiştiğçe din telakkisinin değişeceği teorisi ile benzeşmektedir. Avustralya'daki kabile topluluklarının kendi inançları üzerinde yaptığı tesir ile büyük monoteist dinlere mensup olan toplumların kendi dinleri üzerindeki tesiri arasında toplumun gücü açısından Durkheim tarafından kurulan paralellik M. Şerafeddin tarafından İslâm öncesi, Hz. Peygamber ve Peygamber sonrası dönemlere uygulanmaya çalışılmıştır.

Görüldüğü gibi İctimâî İlm-i Kelâm tezinde savunduğu görüşlerle M. Şerafeddin, inancın veya kelâmın sosyal boyutlarını öne çıkarma arayışını aşmakta ve İslâm'ın teşekkül dönemi örneğinde dinî inançları toplumun oluşturduğunu savunan, dolayısıyla dinin ilâhî boyutunu göz ardı eden bir yaklaşım sergilemektedir. Bu da onun, döneminin şartlarının da tesiriyle, maksadını aşan pozitivist bir tavır içine girdiği izlenimini vermektedir. Muhtemelen o, İslâm tarihi ve ilimlerini bir kısım Osmanlı aydınları arasında ilmî kıymete sahip bir teori ile izah etmek suretiyle bilimselleştirme arayışına girerken bu teorisinin neye dayandığını ve nereye götürdüğünü fark edememiş veya bu yönde bir tahlil yapmayı önemsememiştir.

3. M. Şerafeddin'in Kelâmcılara Yönelik Metodolojik Eleştirileri

M. Şerafeddin klasik kelâmda Allah'ın varlığını delillerle ispat etme anlayışını yani inancın akla ve rasyonel temellere dayandırılması çabalarını da tartışmaya açmaktadır. O, dinî duyguları ve insan fitratının Allah inancına açık oluşunu ön plâna çıkararak ilk makalesine "Cenâb-ı Hak Bilinmez, Sezilir" ifadesi ile başlar.³¹

İnsanın duyuları ve idrakiyle ulûhiyyeti ihâta edemediği halde, vicdanında hissettiğini vurgulayan M. Şerafeddin bunu "meçhuliyet içinde bir mâlûmiyet" şeklinde tasvir eder. Zira ışığın görülmesini sağlayan esir gibi, kâinat da sayesinde vücut bulduğu mutlak varlık Allah'ı apaçık bir şekilde gösterir, insan da tabii olarak O'nu farkeder. Kur'an'da da bu apaçıklık "Gökleri ve yeri yaratan Allah (ın varlığı) hakkında

31 Şerafeddin, "İctimâî İlm-i Kelâm-1", s. 434.

şüphe mi var?" ayetiyle³² dile getirilir. Buradan hareketle, M. Şerafeddin, bu hissi son derece canlı bir şekilde yaşayan Ashâb-ı Kirâm'ın Hz. Peygamber'e Allah hakkında delil sormaya lüzum görmediğini ifade eder.³³

M. Şerafeddin'e göre tabii olarak bilinen ulûhiyyeti ispat etmeye kalkışan kelâm-cılar, bazı Yunân filozoflarının delillerini "burhân-ı tatbîkî" ve "burhân-ı limmî" diye aynen kullanmışlarsa da bunlar vehimden ibâret olup başkaları için bir işe yaramadığı gibi kendi inançlarını dahi sarsmıştır. Bu yüzden "men tekelleme tezendaka" denilmiş, hatta birçok mütekellim de kendi iç dünyalarında bir sorgulama ihtiyacı duyarak hayatlarının sonunda kelâmı meşguliyeti terk etmişlerdir.³⁴

Bu değerlendirmeden yola çıkarak M. Şerafeddin şu sonuca varmaktadır: "Kelâmın en mühim mebhasını isbât-ı vâcib teşkil etmiştir ki bu halde bugünkü ilm-i kelâmımız 'e fi'llâhi şekkûn' diyen dîn-i İslâm'a nazaran, menşeiini dinden ziyade dînsizlikten almış demektir." Halbuki O'nun varlığının "isbâtı değil sahâif-i vicdânda tesbîtinden" bahsetmek gerekir.³⁵ M. Şerafeddin'in tespit faaliyetini bu şekilde vicdana tahsis etmesi dikkat çekicidir.

Bu yaklaşımıyla M. Şerafeddin'in geleneksel kelâm anlayışından ayrıldığı görülmektedir. Çünkü kelâm ilminin biri müminlere, diğeri ise muârizlara yönelik olmak üzere iki metodu vardır. Birincisi tahkîk, diğeri ise ilzâm olarak adlandırılacak bu yöntemler, bu ilmin vazgeçilmez iki unsuru durumundadır. Zira hem inanç esasları ortaya konularak inananlar tahkîkî bir imâna ulaştırılırken hem de karşı delil ve şüphelerine cevap verilerek muârizlar ilzâm edilirken nazar ve istidlâle dayalı ispat yapılmaktadır. Kelâm ilmi ile ilgili tarifler incelendiği takdirde bu ilme yüklenen ispatlayıcı, yani tahkike ulaştırıcı ve ilzâm edici gaye açıkça görülür. Kelâm ilminin en meşhur tarifinde kelâmın, "Kesin deliller kullanmak ve vâki olacak şüpheleri izale etmek suretiyle dinî akîdeleri ispata kudret kazandıran bir ilim" olduğu ifade edilir.³⁶ Teftâzânî buradaki "ispat" kelimesini şöyle açıklamaktadır: "Akâid'in ispatının mânâsı kişinin kendisi için taklitten tahkîke yükselmek suretiyle söz konusu akâidi tahsil ve kesb etmek; başkası için ise muannidleri ilzâm etmek üzere onu ispat etmek demektir."³⁷

Kelâm ilmindeki ispat M. Şerafeddin'in vurguladığı gibi şek ve şüpheden doğan bir ispat değil, tahkik, itmi'nân ve itirazlara cevap maksadıyla yapılan bir ispattır. Teftâzânî'nin ifade ettiği gibi "Kelâmın hedefi imanın ve ahkâm-ı şer'iyyeyi tasdik

32 İbrahim 14/10.

33 Şerafeddin, a. g. m., s. 434-435.

34 Şerafeddin, a. g. m., s. 436. M. Şerafeddin'e göre isbât-ı vâcib yaparken Allah'ı illet-i ulâ ve mebd-i evvel gibi felsefi terimlerle tavsif etmek, vâcibü'l-vücûd olarak nitelemek aslında Müşebbihe düşüncesini andırmaktadır. O, bu görüşünü İmâm Şâfi'ye nisbet edilen "men intehada li-talebi müdebbirihî, fe-in it-meenne ilâ mevcûdin yentehî ileyhi fikruhu fehüve müşebbihun..." sözüne dayandırır.

35 a. y.

36 bk. Adududdîn el-Îcî, *el-Mevâkıf*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, ts., s. 7.

37 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1409/1989, I, 166.

etmenin, onu çürütmek isteyenlerin karşı delilleri ile sarsılmayacak şekilde sağlam ve muhkem hale gelmesidir.”³⁸ Bu sebeptedir ki, Kur’ân’ın akletme ve düşünmeyi teşvik eden emirlerinden de ilham alarak ilk dönemden itibaren kelâm âlimleri, imânın tahkike ulaşması gayesiyle “nazar” ve “istidlâl”de bulunmayı aklen ve naklen vâcip görmüşlerdir.³⁹

Öte yandan M. Şerafeddin’in vicdana hamlettiği sezgi daha çok içsel ve açıklanamaz hisse (intuition) dayanmaktadır. Halbuki bunun kelâm metodolojisine dahil edilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü kelâmcılar bu anlamda bir sezgiyi şöyle dursun, bundan farklı olan gelenekteki keşf, ilhâm veya tecellî adıyla anılan yöntemle dahi yer vermemişler,⁴⁰ varlığını inkâr etmeseler de bunun paylaşılabilir ortak bir bilgi vasıtası sayılmasına umumiyetle karşı çıkmışlardır. Bu tür bilginin değerini tartışırken onun test edilemeyişi, kaynağının tespit edilemeyişi, sübjektifliği ve sınırını belirsizliği gibi hususları öne çıkarmışlardır.⁴¹

Kelâmcıların ispat metotlarına karşı olarak, “Allah hakkında şüphe mi var?” âyetini öne çıkaran M. Şerafeddin, buna mukabil delil ve ispata işaret eden Kur’an’daki çok sayıda ayeti görmezlikten gelmiştir. Çünkü birçok âyet inanmayanlara Allah’ın aşkın varlığını haber verirken insan, canlılar, kâinat, tabiat hâdiseleri ve bunların işleyiş düzeni olmak üzere inkâr edilemez maddi varlığı delil olarak öne çıkarmaktadır.⁴² Ayrıca M. Şerafeddin’in öne sürdüğü âyette de Allah hakkında şüphenin gereksizliği O’nun “fâtürü’s-semâvât ve’l-ard” oluşuna bağlanmaktadır. Yine çeşitli âyetlerde düşünenler için ipuçları (âyât) verilmekte, inanmayanlar ise akletmemekle itham edilmekte,⁴³ dolayısıyla söz konusu âyette Allah’ın varlığı hakkında şüphenin olmayacağı gerçeğine deliliyle birlikte yer verilmektedir.

Bununla birlikte Kur’an’da Allah’ın varlığı daha çok bilinen ve müşâhede edilebilen maddi âlem ve olaylara bina edilmektedir. İnsanların kullanımına verilen varlıklar, her türlü ihtiyacı karşılayan imkânlar, her biri bir gayeye mâtuf olan hâdiseler ve hiç aksamayan mükemmel düzenler Kur’an’da sıkça kullanılan deliller arasında göze çarpmaktadır. Dolayısıyla M. Şerafeddin’in Kur’anî istidlâlleri hiç zikretmeyip Allah’a inanmayı sadece ictimâî vicdân ve sezgiye hasretmesi indirgemeci bir yaklaşım

38 Teftâzânî, a. g. e., s. 175.

39 bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Dârü’l-Maşriq, Beyrut 1970, s. 3-6; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti’l-Eş’arî* (nşr. Daniel Gimaret), Dârü’l-Maşriq, Beyrut 1987, s. 284-285; Kadî Abdülcebâr, *el-Muğni fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l’adl*, XII. cilt (nşr. İbrahim Medkûr), Kahire, ts., s. 123-127; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd* (nşr. Es’ad Temîm), Müessesetü’l-kütübî’s-sekâfiyye, Beyrut 1405/1985, s. 25-31; Fahrredîn er-Râzî, *Muhassalü efkâri’l-mütekaddimîn ve’l-müteahhirîn* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa’d), Mektebetü’l-Külliyâtü’l-Ezheriyye, Kahire, ts., s. 44-47.

40 Kelâmîla tasavvufu mezc etmeye çalışan ilk dönem Osmanlı âlimleri bundan istisna edilebilir.

41 bk. Kadî Abdülcebâr, a. g. e., XII, 343 vd.; Neseî, *Tebseratü’l-edille* (nşr. Claude Salamé), Institut Français de Damas, Dimâşk 1990, I, 22-23.

42 İlgili âyetlerin tasnifi için bk. Bekir Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1992, s. 23-24.

43 Misâl için bk. el-Bakara 2/21-22, 164; en-Nahl 16/12; el-Mü’minün 23/80.

olarak görülmektedir. Ancak M. Şerafeddin, ispatı reddetmek yerine kelâmcıların özelliklerle müteahhirin döneminde tecrübî deliller yanında felsefî/zihnî delilleri kullanmış olmalarını tenkit edebilirdi. Şu da var ki kelâm ilminin ilk dönemden sonra giderek İslâm düşüncesini ve yüksek tefekkürü temsil eden bir konuma gelmesi onu daha nazarı metotlara yöneltmiştir.

Ayrıca M. Şerafeddin kendi teziyle bağlantı kurarak Allah'ın varlığı ve birliği için sosyal adalet delilini yeterli görmektedir. Bu delile göre şirk düşüncesi istibdât, kanunsuzluk ve anarşiyi barındırdığı için, bütün insanlar arasında adaleti sağlayan bir düzenin oluşturulması, ancak ve ancak herkesin bir Allah'ı tanıyıp yalnız O'na ibadet etmesiyle gerçekleşebilir.⁴⁴ Sosyal bir delil bulmaya çalışsa da bu arayışıyla M. Şerafeddin'in delillendirmeden bütünüyle kaçamadığı da ortaya çıkmaktadır.

M. Şerafeddin'in kelâma yönelttiği eleştirilerden biri de bu ilmin teorik ve felsefi tartışmalar ihtiva etmesidir. Ona göre kelâm ilmi bir inanç ilmidir ve yalnızca Kur'an metodunu ihtiva etmelidir. M. Şerafeddin'in değerlendirmesine göre meselâ eğer Hz. Peygamber'in Hıristiyan Bizans ve Senevî (düalist) Sâsânî hükümdarlarına gönderdiği İslâm'a davet mektupları bir kelâmcı mantığıyla kaleme alınmış olsaydı bütünüyle teslis ve iki tanrılığa reddiyeler ile dolu olması gerekirdi. Halbuki sahih hadis kaynaklarında görüleceği üzere bu davetler "Ehl-i kitâb"ı ortak noktada buluşmaya çağıran Kur'an mesajını içermektedir.⁴⁵ Ortak nokta ise âyetin devamında belirtildiği şekilde Allah'tan başkasına ibâdet etmemek, O'na hiçbir şeyi ortak yapmamak ve Allah'ı bırakarak kendilerini ilahlaştırmamaktır. Kur'ân-ı Kerîm, metot olarak teorik birtakım tartışmalar, hayali faraziyeler kullanarak Allah'ın varlığını ispat veya şirk inançlarını reddetmek için kelâmî münakaşalara girmek yerine Allah'tan başkasına ibadet etmemek, hiçbir kimseyi ilahlaştırmamak gibi hayatla irtibatlı içtimâî âmiller üzerinde durmaktadır. Eğer amelî ve hayata dayalı bu metot daha önce kelâm kitaplarına geçmiş olsaydı şimdi elimizde kaynağını Kur'ân-ı Kerîm'den almış mükemmel kelâm kitapları bulmak mümkün olurdu.⁴⁶

M. Şerafeddin'e göre gerek Mu'tezilî, gerekse Eş'arî kelâmcıların dayanakları Kur'ânî olmadığı gibi kendilerinin ortaya çıkardığı fikirler de Kur'ânî değildir. Bunlar eski Yunân ve Süryânî kaynaklardan alınmadır.⁴⁷ Ayrıca kelâm ilmi çeşitli grup ve fırkalarla tartışma ve münazaralar ihtiva etmektedir.⁴⁸

44 Kendi ifadesiyle "din hayr-ı mahz olan böyle bir adalete; dünya ve uhrâ saadetine erbâb-i ukûlî sevk eden bir vaz'-i ilâhî ve bir kânûn-i sübhânî olduğu için artık onun vahdet-i ulûhiyyet üzerine müesses bulunduğunu ve sâir esâsâtını kazâda aramamalıdır." bk. Şerafeddin, "Din Akli Değil Mâkûldür", *İslâm Mecmuası*, II/28 (1333), s. 651.

45 "Kul yâ ehle'l-kitâbi teâlev ilâ kelimetin sevâin beyne-nâ ve beyneküm..." ("De ki: Ey Ehl-i Kitâb! Sizinle bizim aramızda müşterek olan kelimeye geliniz", *Âl-i İmrân* 3/64).

46 Şerafeddin, a. g. m., s. 650-651.

47 Kendi ifadesiyle kelâmcılar Yahyâ en-Nahvî b. Adî'nin tercümelerine "ma' görmüş Mağribî gibi" sarıldılar. Halbuki sonradan bunların çoğu alt üst edilmiş olduğu halde elimizdeki kitaplarda biz halâ bu eski hikâyelerle uğraşıyoruz (Şerafeddin, a. g. m., s. 651).

48 bk. "İctimâî İlm-i Kelâm-ı", s. 436.

Şu kadarı var ki kelâm ilminin muhtevası ve tarihî birikimine bakıldığında bu ilmin, M. Şerafeddin'in düşündüğünün aksine, sadece iman esaslarını ve itikâdî konuları ele alan bir disiplin olmadığı, kelâm âlimlerinin ulûhiyyet, nübüvvet ve sem'iyâtı İslâmî akılla edindikleri bilgi ve varlık düşüncesi etrafında ortaya koydukları görülecektir. Bu sebeple müteahhirin döneminde İslâm tefekkürünün zirvesine ulaşan kelâmçıların birçok felsefî nazariyeye meşgul olmaları ve aralarında görüş ayrılıklarının bulunması garipsenecek bir durum değildir.

Sonuç olarak M. Şerafeddin'in İctimâî İlm-i Kelâm tezinde topluma kudsiyet atfetmesi, inançların kaynağını beşerî bir zemine dayandırma fikrini barındırması onun bu projesinin kelâm ilmi açısından kabul edilemez olduğunu göstermektedir. Çünkü İslâm'ın tevhîd ve tenzîh prensibi üzerine kurulu olan kelâm ilmi gerçek kudsiyetin ilâhî ve tek kaynaklı olduğunu kabul eder, çeşitli topluluklarda sonradan ortaya çıkan kutsallık belirtilerine ise hiçbir dinî değer yüklemeyiz, bunları bozulma ve sapma olarak görür. M. Şerafeddin'in dinî inançları sosyolojik bir zemine bağlayarak bu inançların beşer ve toplum üstü özelliğini silmeye veya zayıflatmaya çalışan Durkheim teorisini, ilâhî inancı yerleştirmeyi gaye edinen bir ilme tatbik etmeye çalışması ciddi bir çelişki teşkil etmektedir. Ayrıca onun kelâm ilmini felsefî muhtevasından kopararak bütün fikrî temellerini ayıklamak istemesi, buna karşılık onu sosyal değişkenliğe dayalı pozitivist bir teoriye ircâ etmeye çalışması, kanaatimizce metodolojik olarak da bu ilmi daraltmak, basitleştirmek ve sathîleştirmek anlamına gelir. Kelâm ilmini yeniden inşa etme veya kelâmî meselelerin sosyal yönlerine dikkat çekme gibi kendinden beklenen ve adıyla münasip müspet bir açılımın aksine, bu projede sunulan görüşler kelâmî geçmişinden koparmakta ve inancı aşkınlıktan çıkarıp toplumsal ve tarihsel bir konuma indirgemektedir. Nitekim bu teklif Ziya Gökalp çevresindeki aydınlarca desteklense de dönemin diğer kelâmçıları tarafından rağbet görmemiş M. Şerafeddin bu görüşünde yalnız kalmıştır.

Büyük Sahra'da Gat Kazasının Kurulması ve Osmanlı-Tevarik Münasebetleri

Ahmet Kavas*

Creation of the Judicial District (kazâ) of Gat in the Sahara Desert and Ottoman-Tuareg Relations

Administratively organized in the second half of the 19th century, the town of Gat became a sanjak of Fizan (Fezzan) in the southern portion of the province of Tripoli and remained subject to Ottoman rule for some 35 years. As one of the transit points on the route for trade and pilgrimage caravans in the northern Sahara desert, the town's relations with the ruling administration and the local Tuaregs attained an importance for both Ottoman and regional history. The importance of the town lay in the fact that, because it was a center for interchange between the communities of the Sahara and those in the southern region, an enhancement of these relations was seen as a way of countering the parcelling underway at this time of a great proportion of the continent. The present study is based on records in the Turkish Prime Ministry Archives at Istanbul of various provenances (İradeler, Yıldız Tasnifi, Ayniyat Defterleri, Arabistan Gelen-Giden Defterleri, Trablusgarb Kataloğu and Şûrâ-yı Devlet) and those obtained from the French National Archives at Paris. A great many of the records have here been utilized for the first time and, thereby, presents heretofore unknown information on the relations between the Ottomans and the Tuaregs.

Trablusgarb vilayetinin Fizan Sancağı'na bağlı Gat kazasının kurulmasından sonra Osmanlı Devleti'nin bir Sahra kavmi olan Tevariklar'la¹ münasebetleri hakkında, pek çok arşiv belgesi bulunmakla beraber, şimdiye kadar bu belgelere dayalı olarak Abdurrahman Çaycı dışında dikkate değer bir çalışma yapılmamıştır. Mevcut matbu

* Dr. Ahmet Kavas, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İslâm Ülkeleri Coğrafyası.

1 X. asırdan itibaren Trablusgarb'tan Nijer nehrine kadar uzanan Sahra bölgesinde yaşayan Berberi Targa kabilesine Araplar tarafından Tevarik denmektedir. Fransızlar'ın Tuareg, İngilizler'in ise Tawarik dedikleri bu insanlar lisanları Temaşekçe'de kendilerine "hür insanlar" manasına gelen "İmohag" demektedirler.

kaynaklar ise genellikle hatırat türündedir. Bunlar da askeri görevle on beş yıl Fizan'da kalan ve mutasarrıf Ali Bey'le birlikte 1876'da Ezgar ve Tevarık bölgesine resmi görüşmeler yapmak üzere giden Müsevvizade Derviş Paşa, Fizan'a sürgün edildiğinde buradaki hatıralarını yazan Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, II. Abdülhamid'in elçi olarak gönderdiği Sadık el-Müeyyed Paşa ve Fransızlar'ın Sahra bölgesindeki faaliyetlerini engellemek için Trablusgarp Valisi Recep Paşa'nın Fizan Sancağı'na gönderdiği Kolağası Abdülkadir Cami Bey'in hatıralarıdır. Ancak Fizan Sancağı ve Gadamis kasabasında görev yapan memurların idareleri altındaki bölgelerle ilgili gönderdikleri belgeler bize Osmanlı-Tevarık münasebetleri konusunda doğrudan bilgi sağlamaktadır ve bugüne kadar yeterince değerlendirilmemiştir. Bu durumda da Fransız arşiv belgeleri, Avrupalı seyyahların hatıraları ve diğer ikinci elden kaynaklara dayalı Batılı çalışmalar bölgeye ilgi duyan herkeste genel olarak Tevarıklar konusunda eksik ve yanlış kanaatlar oluşturmuştur.²

Osmanlı Devleti'nin Büyük Sahra ve Sudan³ diye bilinen geniş coğrafi bölgedeki müslüman sultanlıklarla münasebetleri yaklaşık dört asır (XVI-XIX) başta hilafet konusu olmak üzere manevi bağlar ve karşılıklı hediyeleşmelerle devam etti. Garp Ocakları da denilen Trablusgarp, Tunus ve Cezayir eyaletleri ile bu sultanlıklar arasında asırlardır varolan ticaret ve hac kervan yollarının güvenlik içinde Tevarıklar tarafından korunması da bu münasebetlerde önemli yer tutmaktaydı.⁴

Afrika'nın iç bölgelerindeki müslümanlar ile Akdeniz sahilindeki Osmanlı eyalet merkezleri arasında ulaşımın sağlandığı Sahra'nın kuzeyindeki geçit bölgelerinde yaşayan ve kendi aralarında Ezgar- Haggar diye iki ayrı kola ayrılan Tevarıklar'ın idare altına alınmaları Fizan Sancağı'nın liva merkezi Merzuk, Cebel Garbi Sancağı'na bağlı Gadamis ve müstakil Gat kasabası idarecileri için Fransız işgaline karşı kaçınılmaz bir duruma gelmişti.⁵ Zira bugünkü Libya ile Cezayir hududu arasında yer alan Gadamis ve Gat kasabaları konumları itibarıyla Kuzey Tevarıkları'nın Ezgar kolunun uğradığı ve her türlü ihtiyacını giderdiği mahallerdi. Halen Cezayir'in en güney bölgesindeki Tamanrasset vilayeti civarında yaşayan Haggar Tevarıkları ise daha ziyade zaruri ihtiyaçlarını kendilerine yakın kuzeydeki Ayn Salah ve Tidikelt'ten temin ediyorlardı. Ancak bu iki Tevarık kolu arasında özellikle liderlik konusunda kavgalar bitmek

2 Kaymakamlık yaptığı Gat kasabasında Tevarıklar'la iki sene birlikte yaşayarak onları yakından tanıyan Abdülkadir Cami Bey (Baykurt soyadı almıştır. ö. 1958) Tevarıklar hakkında Avrupalılar'ın ve özellikle XIX. asırdaki seyyahların yaymış oldukları bazı yanlış bilgilerin daha o dönemde tashih edilmesi gerektiğini vurgulamıştır (Abdülkadir Cami Bey, *Trablusgarp'tan Sahray-ı Kebire Doğru*, Nişân Babıyan Matbaası, İstanbul 1326, s. 179-180, 199).

3 Tarihte Sudan bölgesi dendiği zaman sadece başkenti Hartum olan ülke anlaşılmayıp Kızıldeniz'den başlayıp Büyük Sahra'nın güneyinden geçen ve Atlas Okyanusu'na kadar uzanan coğrafi bölge kastedilmektedir.

4 Bunlar gelirlerini her ne kadar Sudan ve Fizan bölgelerine giden tüccarların yüklerini korumak suretiyle elde etseler de katıldıkları bu kervanlarda kendi hesaplarına fildişi ve devekuşu tüyü alış verişinde yapmaktaydılar (Sadık el-Müeyyed, *Afrika Sahra-ı Kebiri'nde Seyahat*, Alem Matbaası, İstanbul 1314, s. 79).

5 BOA, Y.Mtv. 1325 M 12, 295/46.

bilmiyordu. Hagggarlar genelde Fas sultanının tesirinde kalırken Ezgarlar ise Gat kasabasında "sultan" dedikleri buranın müstakil hakimine bağlı kalmayı tercih ediyorlardı. Hagggarlar Bilâdü's-Sudan'daki tarihî Mali ve Sonray sultanlıklarının toprakları olan ve Güney Tevarıkları'nın da yaşadığı Ayir, Agadez, Tîmbüktü ve Gao gibi bölgelerle Cezayir ve Fas arasında her türlü münasebetlerini yürütürken Ezgarlar daha ziyade Tîbesti, Kavar, Bornu, Kanem, Sokoto ve Kano gibi sultanlıklarla Trablusgarp ve Mısır arasındaki ticaret ve hac kervanlarının gidiş gelişleri sayesinde Sahra'nın güneyinde kalan toplumlarla Kuzey Afrika arasında önemli münasebetler kurdular. Bu açıdan bakıldığında Gat kasabası Osmanlı idaresi ile Ezgar Tevarıkları'nın önemli buluşma noktası olup arada uğradıkları Merzuk ve Gadamis'e göre daha önemli bir konumdaydı.

Osmanlı Devletiyle münasebetlerin geliştiği dönemde Ezgarlar'ın başında uzun zamanlardan beri reisliğini sürdüren Şeyh Nahnûhen (ö. 1885) bulunurken Hagggarların başına ise sırasıyla el-Hac Ahmed (ö. 1875), Şeyh Ahitağil (ö. 1902) ve Şeyh Etîsî geçmişti. İki kardeş kabilenin reislerinden sadece el-Hac Ahmed reisliği döneminde Fas sultanına yakınlığı ile bilinirken diğerleri Osmanlı Devleti'ne sadakat ve bağlılık gösterdiler. Hatta bunlardan Nahnûhen 1875-1885 yılları arasında Gat kasabasına bağlı Canet nahiyesinin önce müdürlüğünü, sonra Ezgar Tevarık adıyla kaza yapılmış kaymakamlığını kabul ederek maaşa bağlandı. Onun vefatından sonra tekrar nahiyeye çevrilen Canet'e onun kabilesinden Şeyh Amud müdür tayin edildi ve 1911 yılında Fransızlar'ın burayı işgal etmelerine kadar Osmanlı Devleti'nden maaş aldı. Yine Gadamis kazasına nahiye yapılan ve bir Tevarık köyü olan Temassinin ile Gat kasabasının köyleri olan Feyût, el-Bereket ve Tarat'taki Tevarık reislerine devlet tarafından belli miktarlarda maaş adı altında sembolik ücretler ödendi. Bunlar da devlete bağlılıklarını göstermek için bölgelerinden geçen kervanlardan korunmaları karşılığında aldıkları ve asırlar boyunca en büyük geçim kaynakları olan avaid dedikleri "ayak bastı" ücretinden vazgeçtiler.

Tevânklar idari bakımdan kontrol edilmeleri güç Sahra şartlarında yaşadıkları için tarih boyunca herhangi bir devletin hakimiyetini kabul etmediler. Bölgede seyreden kervanların muhafazasını ve yolların güvenliğini bunlar sağladığı için anlaşma yapmayan kervanların Sahra'yı geçmeleri mümkün değildi. XIX. asrın ikinci yarısından itibaren birçok Avrupa devletinin coğrafya enstitüleri adına ilmi araştırma gereğiyle Sahra'ya gitmek isteyen seyyahlar Trablusgarp eyaletinden teminat mektupları almadan bunların bölgesine gidemezlerdi.⁶ Birçok zorluklarla gerçekleştirdikleri seyahatleri neticesinde keşfettikleri bölgeler İngilizler ve Fransızlar tarafından işgal

6 Sahra bölgesine farklı sebeplerle seyahat eden Avrupalılar: 1797-1801'de F. Hornemann, 1805-1806'da M. Park, 1823-25'te D. Denham, H. Clapperton, W. Oudney, 1827-28'de René Caillé, 1850-51'de J. Richardson, 1850-55 yılları arasında H. Barth, 1860-61 Henri Duveyrier, 1862-69'da G. Rohlfs, 1869'da Alexine Tinné, 1869-74 arasında G. Nachtigal, 1876'da Erwin de Barry, 1880-1881 Flatters, 1900 Foureau (J.F. Ade Ajayı ve Michael Crowdet, *Atlas historique de l'Afrique*, [Adaptation française publiée sous la direction Catherine Coquery-Vidrovitch ve Georges Laclavère], Les éditions du Jaguar, Paris 1992, 122-123).

edilmeye başlanınca Osmanlı idarecileri daha temkinli olmaya başladı. İzinsiz bölgeye girdiklerinde ise karşılarında Tevanklar'ı buldular.⁷

Osmanlı Devleti'yle XIX. asrın ikinci yarısında başlattıkları münasebetleri arzu edilen neticeyi vermeden çıkan Osmanlı-İtalyan Savaşı her şeyi alt üst etti. Tevanklar bu sırada Fransız işgali ile karşı karşıya kaldılar. Osmanlı padişahından başkasını hükümdar kabul etmedikleri için topraklarında meydana gelen her türlü hadiseyi Trablusgarp vilayetine bildirmeye devam ettiler.⁸ I. Dünya Savaşı'nda Fransa'nın yorgun düşmesinden yararlanan bütün Tevank kabileleri 1916-1917'de Senusi şeyhi Muhammed el-Abid'in önderliğinde Büyük Sahra'nın her tarafında sonuçsuz bir bağımsızlık hareketi başlattılar. Fransızlar büyük zayıflar vermelerine rağmen yine de duruma hakim olmayı başardılar.⁹

Osmanlı İdaresi Kurulmadan Önce Gat Kasabasının Konumu

Gat kasabasının idaresini elinde bulunduran Ensari ailesi Cezayir'in Tuvât şehrinde buraya gelerek yerleşmiş Berberî-Arap karışımı bir aile idi. Bunlar Cezayir'i işgal eden Fransa'ya karşı düşmanlıklarıyla tanınmaktaydılar ve idare ettikleri bu müstakil kasabayı adeta Hıristiyanlara kapatmışlardı.

Gat'ın demografik yapısı yerleşik Berberiler ve Araplar'ın dışında zencilerle daha çok geçici olarak kasabaya girip çıkan fakat en kalabalık nüfusa sahip olan Tevanklar'dan meydana geliyordu. Nüfus artışı zencilerde daha fazla olduğundan büyük bir kitleye ulaşmaya başladılar.¹⁰ Kasabada çiftçilik, demircilik, marangozluk ve kunduracılık gibi el sanatları ile dellallık ve simsarlık gibi ticaretle ilgili meslekler de yaygındı. Genelde bu meslekler Gat'a köle olarak getirilen ve zamanla azat edilen zenci nüfusun elinde bulunuyordu.¹¹

XIX. asrın başında Tuvât'tan gelen ailenin reisi Hacı Ahmed Uld es-Sadık buranın ilk hakimiydi. 1855'te yerine kardeşi Hacı el-Emin geçti ve Tevanklar'a karşı kasabadaki gücünü artırmak için Türkler'e ve Senüsiler'e çağrıda bulundu. Bu davete ilk müspet cevap Senüsiler'den geldi ve tarikatın bölgedeki önemli zaviyelerinden birisi burada açıldı.¹²

Trablusgarp eyaletinin idaresi 1834'de Karamanlı hanedanından alınarak doğrudan İstanbul'a bağlandı. 1841'de güneydeki Fizan bölgesi de Bekir Bey tarafından merkeze dahil edilerek 1842'de Merzuk önce kaza ardından sancak merkezi yapıldı.¹³ Sancağın merkez kazası dışında üçü kaza, dokuzu nahiye olmak üzere

7 BOA. BEO. Vilayet Giden-Trablusgarp, defter n.370, s.112, n. 18/9118, 3 Kanuni evvel 1308.

8 BOA, Y.Mtv. 1325 M 12, 295/46.

9 Claude Champol, "Confrérie et Empire", *En Terre d'İslam*, 1942, année 17, 70.

10 Abdülkadir Cami Bey, *Trablusgarp'dan Sahra'yı Kebire Doğru*, 163; a.mlf., "Canet meselesine dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.V, n. 113, s.153-154, 1326.

11 a.mlf., *Trablusgarp'tan*, 160.

12 Jean-Louis Triaud, *La Légende noire de la Sanüsiyya: Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français Editions de la Maison des sciences de l'homme*, Paris 1995, I, 79.

13 Henri Duveyrier, *Les Touaregs du Nord*, Challamel Ainé, Paris 1864, s. 275.

toplam doksan civarında yerleşim mahalli vardı. Merzuk'a en yakın yerleşim yeri olan ve kendine mahsus müstakil bir idari yapıya sahip Gat kasabası ile Trablusgarp arası yaya olarak kırk günde alınabiliyordu.¹⁴

Fransa'nın 1830'da Cezayir'le başlayan işgal faaliyetlerinden sonra bölgede içine kapalı birer kasaba halinde yönetimleri olan mahaller kendilerine en yakın gördükleri Osmanlı idaresine yaklaşmaya çalıştılar. Bunlardan Gat kasabası idaresi de 1849, 1854, 1858 ve 1868'de olmak üzere Osmanlı'ya bağlanmak için dört defa müracaat etti. Bu girişimlere ret cevabı verilmemesinin sebebi bölgenin mevcut yapısının hâlâ korunmakta olduğuna inanılmasıydı. Ayrıca Fizan yetkilileri ile Gat kasabası hakimi arasında bölgede meydana gelen hadiselerin çözümünde gerektiğinde işbirliği yapılmaktaydı.¹⁵ Trablusgarp ve Sudan ticaret kervanlarının bulunduğu Fizan ile Tuvât bedevî kabilelerinin sıkça uğradıkları Gat kasabası Büyük Sahra'ya giriş noktasında önemli bir kapı, belli bir süre için durulan ve gerekli ihtiyaçların sağlandığı bir dinlenme yeri ve aynı zamanda da ticaret merkeziydi.¹⁶

Trablusgarp'tan Sudan bölgesine senede altı veya yedi büyük kervan yola çıkmaktaydı. Gat'tan itibaren ise bütün kervanların korumasını Tevarıklar alıp Sahra'nın güneyine geçiriyorlardı.¹⁷

Tarih boyunca Gadamis ile Gat kasabalarında kim hakimiyetini sağladıysa Sahra onun kontrolüne girmişti. XIX. asrın ikinci yarısında her ikisi de Osmanlı idari yapısında yer alan bu kazalarla ilgilenmeye başlayan Fransızlar buraların ahalisine kendilerini kabul ettirerek güneye inmek istiyorlardı. İlk defa 1858'de babası Cezayirli annesi Fransız olan İsmail Buderba isminde bir görevli Fransız sömürge idaresi adına bölgeyi gezdi. Üç yıl sonra bir başka Fransız Henri Duveyrier buraya geldi. Ancak Ezgarlar'ın reisi Şeyh Nahnûhen'in himayesinde 14 Mart 1861'de kasabaya giren Duveyrier sıcak karşılanmayınca fazla kalamayacağını anladı ve 9 Haziran 1861'de Merzuk'a geçerek Osmanlı yetkililerine sığınmak zorunda kaldı.¹⁸

14 Mahmud Naci ve Mehmed Nuri, *Trablusgarp*, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, İstanbul 1330, 168.

15 Abdurrahman Çaycı, *Büyük Sahra'da Türk Fransız Rekabeti (1858-1911)*, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 1970, s. 30-31, 42, 48.

16 BOA. İrade-Dahiliye-1293, n. 50613, 13 C 1293; Abdülkadir Cami Bey, *Trablusgarp'tan*, s. 145.

17 Kervanların her birinde 1.000-3.000 arasında deve bulunmaktaydı. Arap muhafızlar tarafından korunan, yaklaşık iki yıl süren bu seferlerin her birine tüccarlar 5.000 ila 50.000 Fransız Frangı değerindeki mallarını vererek iştirak etmekteydiler (M.G. Lemay, "La Tripolitaine et le Grand Désert", *Bulletin de la Société de Géographie commerciale de Paris*, V/4, Paris 1883, s. 353-369) (Abdülkadir Cami Bey, *Trablusgarp'tan*, s. 151).

18 Paris, Société de Géographie 1821 yılında Fransa'da kuruldu. Kısa zamanda bütün Avrupa başkentlerinde hatta Fransa'nın diğer kentlerinde de aynı adla benzer kurumlar açıldı. Henri Duveyrier bu kurum adına Tevarıklar'ın ülkesine yaptığı başarılı seyahatinden dolayı 1864 yılında Büyük Altın Madalya ile ödüllendirildi (René Pottier, *Un prince saharien méconnu Henri Duveyrier*, Librairie Plan, Paris 1938, 171-173, 264); BOA, Y.E.E. 122 (121) n.2389; BOA, Y.Mtv., 1325 M 12, 295/46; BOA, Şura-yı Devlet, 1303/5277; Jean-Louis Triuad, 100, 106; Rouard de Card, *La France et la Turquie dans le Sahara oriental*, A. Pedone, Paris 1910, s. 11-14 (Mahmud Naci bu eser hakkında "Osmanlılar'ın Canet'i hiç bir zaman almadıklarını iftiralarla, bühtanlarla anlatmaktadır" demektedir. s. 167; Gadamis de 1842'de Trablusgarp'a bağlanmıştı).

Bölgeye Fransızlar'ın yerleşmesi ve güneye doğru genişlemeleri Tevarıklar'ın en önemli geçim kaynağı olan Trablusgarp merkezli ticareti tamamıyla yok edecekti ve Tevanklar da bunun farkındaydılar.¹⁹

Gat'ın Fizan Sancağı'na Bağlı Kaza Yapılması

Osmanlı idaresinin Gat'a yerleşmesi birçok sebebe dayanmaktadır. Buranın ileri gelenlerinin Ezgar Tevarıkları karşısında kaybettikleri konumlarını yeniden kazanma ve menfaatlerini koruma arzuları Fransızlar tarafından iddia edildiği gibi tek neden değildir. Zira kasaba ahalisi ile Tevarıklar arasındaki kavgalar sırasında Fizan'daki Osmanlı idarecileri zaman zaman bunlara müdahale ediyorlardı. Nitekim 1860'ta Fizan'daki Osmanlı yetkililerinin buraya bir sefer düzenlediğini Henri Duveyrier de nakletmektedir. Aksine en önemli sebeplerden birisi siyasi ve iktisadi bakımdan dik-katlerin üzerine yoğunlaştığı bölgede dolaşmaya başlayan Fransız görevlilerin faaliyetleridir.²⁰ Zira Ezgarlar'ın bir kısmı ilk irtibat kurdukları yıllarda onların saflarına geçmeye başlamıştı. Hatta Henri Duveyrier'nin Nahnühen'le tesis ettiği dostluk neticesinde 26 Kasım 1862 tarihinde Gadamis'te bir anlaşma imzaladılar. Gat hakimi el-Hac Emin'in kardeşi Ahmed el-Uld Sadık'a karşı Osmanlılar'ı buraya davetinde ısrarlı olması sadece kardeşler arası iktidar mücadelesiyle izah edilemez. Çünkü onların yetkilerini yok edecek Osmanlı idaresinin buraya yerleşmesiyle her ikisi de nüfuzlarını kaybedebilirlerdi.²¹

Osmanlılar 1875'te Gat'ı Fizan'a bağlı kaza yapmaya karar verdiklerinde el-Hac Emin'in oğlu Muhammed Safi buranın hakimiydi.²² Osmanlı öncesi Tuvâtlı Ensâri

19 BOA, Y.Mtv. 1325 M 12, n. 295/46.

20 Fransızlar'a karşı soğuk davranışlarıyla bilinen Gat hakimi Şeyh el-Hac el-Emin, kardeşi el-Hac Ahmed Uld Sadık'tan şehrin idaresini istediğinde ret cevabı aldı. Bunun üzerine 1861'de Osmanlıları, buraya çağırarak Gat'ı idarelerine dahil etmeleri talebinin etkili olduğu ileri sürülmektedir (Henri Duveyrier, s. 273).

21 Rouard de Card, s. 15-16.

22 Tuvât asıllı ve Ebu Eyyübi'l-Ensari soyundan geldiklerine inanılan Ensari ailesine bölgede "Evlâdü'l-Emin" de denmekteydi. Ayır, Zinder ve Hevsa sultanlıkları Fransızlar tarafından işgale uğrayınca İstanbul'a gönderdikleri heyeti Gat'ta Safi Efendi misafir etti (Filibeli Ahmed Hilmi, *Senûsiler ve Sultan Abdülhamid*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1325, s. 97; BOA, YEE, 122 (121), n. 2389). Fizan Mutasarrıfı Ali b. Mehmed, Muhammed Safi'nin daveti üzerine Gat'a giderek Osmanlı bayrağı astığı gibi buranın idari yapısına dokunmadan mevcut idareciyi paşalık rütbesiyle taltif edip 1292/1876'da kaymakam tayin etti (BOA, İrade-Dahiliye-1292, n. 49188 13 Ca 1292; Mahmud Naci, 165). Muhammed Safi Efendi kaymakamlık ve paşalık ile taltif olunca hem kasaba içinde hem de civarda söz sahibi Ezgarlar onun artan nüfuzu karşısında ancak kendi reisleri Şeyh Nahnühen de taltif edilince sükunete kavuştular. Fakat yerine geçen yeğeni Yahya kaymakam Safi Efendi'yi 1886'da yaptığı baskında öldürdü. Kaymakamdan memnun kalan Osmanlılar kısa süre sonra yeğeni Hasan b. Ahmed b. Hüseyin el-Ensari'yi kaymakam tayin ettiler (BOA, Sicilli Ahval, 25/143, Abdurrahman Çaycı, s. 69). Osmanlı Devleti Safi Efendi'nin devlete hizmetlerini unutmuyarak eşi ve çocuklarına maaş tahsis etti. Daha sonra oğullarından el-Emin b. es-Safi kardeşlerine maaş tahsis edildiğini ama kendisine maaş tahsis edilmediğini bildirince buna da 30-40 kuruş maaş bağlandı (BOA, BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp, defter n. 357, s. 35, 20 Eylül 1311).

ailesinin elindeki idari yapının kazaya çevrilince de muhafaza edilmesi ve yeni dönemde de bu ailenin itibarlı konumuna dokunulmaması devletin mevcut idare ve ahaliye verdiği önemi göstermektedir.²³

Trablusgarp valisi Ahmed Rasim Paşa 26 Eylül 1886 tarihli arızasında bu kasabada bahsederken Muhammed Safi'nin burayı kendi rızasıyla Osmanlı Devleti'ne 1875'te teslim ettiğini belirtmektedir. Zira bu yıllarda güneyde Tîbûlar'ın yaşadığı Kavar'ın merkez mahalli Bilma'nın muhafaza altına alınması, Gat'ta Osmanlı idaresi kurularak hakimi Muhammed Safi'nin müdür tayin edilmesi ve Fizan mutasarrıfının ise azledilmesi ısrarla istenmekteydi.²⁴

Muhammed Safi kadar Ezgar Tevarik reisi Şeyh Nahnûhen de Haggar reisi el-Hac Ahmed'in saldırmasından korkmaya başlamıştı. Gat'ta Osmanlı idaresi kurulduğu takdirde Tevariklar üzerindeki nüfuzunun devam edeceğine ikna olması bu kazanın kurulmasına zemin hazırladı. Zira bu şehir her ne kadar Muhammed Safi Efendi tarafından idare edilmekte idiyse de Şeyh Nahnûhen'in izni alınmadan atılacak herhangi bir adım tehlikeli sonuçlar doğurabilirdi. Böylece bölgedeki iki ayrı gücü temsil eden reislerin ortak girişimiyle 1873'te Trablusgarp valisi Ali Rıza Paşa'dan bir defa daha ısrarla istenilen Osmanlı topraklarına katılma talebinin gerçekleşme zamanı gelmişti.²⁵

Muhammed Safi kasaba civarındaki bölgelerde devamlı sıkıntı çıkaran bazı Tevarik gruplardan usandı ve Fizan mutasarrıfından kasabaya bir kışla kurmasını istedi. Böylece Ezgarlar'ın baskısından kurtulacaktı. Ahalisinin Osmanlı'ya tebaa olmayı kabul ettiklerine dair yazılı müracaatta dahi bulundu.²⁶

Gat'ın Osmanlı idaresine nasıl girdiğini tafsilatlı bir şekilde anlatan Müsevitzade Derviş Paşa'ya göre buraya 1875'te yapılan asker sevkini asıl amacı kaza kurmak değildi. Zira Haggarlar'a baskın düzenleyen Ezgarlar'ın üzerine el-Hac Ahmed, büyük bir ordu hazırlamış ve Gat'a doğru harekete geçmişti. Hem Muhammed Safi'nin şikayet ettiği Ezgarlar'dan bazı grupların cezalandırılması hem de bütün Tevariklar üzerinde reis olmak isteyen Şeyh Nahnûhen'in böyle bir saldırı sonucunda büsbütün nüfuzunu kaybetmekten korkması üzerine ikisi beraberce Fizan'dan yardım istediler.

Derviş Paşa, Haggarlar'ın Gat üzerine yürüyüşe geçmesini hazırlayan asıl hadisenin temelinde Şeyh Nahnûhen ile yeğeni Cebbur arasında kervanlardan aldığı avaidin paylaşılması konusunu gösterir. Yeğenine avaiden verdiği yardımı Şeyh Nahnûhen kesince Cebbur durumu Trablusgarp Valisi Ali Rıza Paşa'ya bildirmişti. Gerekli

23 Abdülkadir Cami Bey, *Trablusgarp'tan*, s. 164.

24 BOA. BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp-356, 21 Mayıs 1291/27 Rebiulevvel 1292 (2 Haziran 1876), n.14; 28 Mayıs 1291/5 Cemaziyelahir 1292, n.27, s. 38; BOA, Trablusgarp Kataloğu, A.VRK.DH.TG., 1304.4.5, n.55.

25 Abdurrahman Çaycı, s. 48.

26 BOA. BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp-356, 26 Mart 1291/29 Safer 1292, n. 3.

yardımı görmeyince bu defa bazı Haggarlarla anlaşarak Ezgarlar'a ait bir kervana saldırarak mallarına el koydu. Bunun üzerine Cebbur ve beraberindekiler yakalanarak tutuklandılar. Cebbur'un oğlu babasının bırakılmaması durumunda Sudan'a giderek bütün kervanların yollarını keseceğini bildirince serbest bırakıldı. Haggar reisi el-Hac Ahmed'e sığınan Cebbur bir girişimde bulunarak onu Şeyh Nahnûhen'le barıştırmak istedi. Çabaları netice vermediği gibi Ezgar reisinin hareketlerine kızarak Haggar'dan topladığı adamlarıyla Gat'a kadar geldi ve buldukları bütün hayvanları gaspedip kasabayı yağma ettirdi. Haggarlar bu çarpışmadan sonra Tuvât ile Gat arasındaki geniş toprakların sahibi oldular. Gat hakimi Muhammed Safi zor durumdaki Şeyh Nahnûhen'e tavsiyede bulunarak Fizan mutasarrıfından yardım istemesini sağladı. Gelen destekle Şeyh Nahnûhen saldırıya geçerek Haggarlar'dan mallarını geri aldı. Bunun üzerine 1875 yılı ilkbaharında Gat'a tekrar gelen el-Hac Ahmed'in adamları bunlara saldırarak ikinci defa bozguna uğrattılar.²⁷

Gat kasabasının Fizan Sancağı'na bağlanması bölgede Tevarıklar'ın hareketleriyle de yakından alakalıydı. Eskiden olduğu gibi burayı idare eden Muhammed Safi'nin bir taraftan bu göçebe toplumun hareketlerinden bunalması diğer taraftan Ezgar Tevarıkları reisi Şeyh Nahnûhen'in sadece Gat civarındakiler değil bütün Tevarık toplumunun amenükali olma isteği önlenemiyordu.²⁸ Bölgede seyreden kervanlara yapılan saldırılar sonucunda cezayı sadece suçlu Tevarıklar değil Gat halkı da çekiyor ve can güvenliği tehlikeye giriyordu.

27 Abdurrahman Çaycı, s. 45-46.

28 Gat kasabası ve civarında bulunan Canet nahiyesi, el-Bereket, Feyut ve Temassinin köylerinde yaşayan bütün Ezgar Tevarıklarının reisi Şeyh Nahnûhen'di. Fransızlar ona Ikhenoukhen derken Osmanlılar ise ismini Nahnûhen, Nahnûh ve Ahnûh şeklinde telaffuz etmekteydiler. Henri Duveyrier ilk karşılaşmasında seyahatini rahatça yapabilmek için ona 1.100 Fransız Frangı verdi (René Pottier, *Histoire du Sahara*, Paris 1947, s. 58-59). Onun sayesinde bütün Ezgar bölgesini gezdiği gibi Haggar ülkesiyle ilgili bilgileri de Şeyh Osman'dan aldı (Abdurrahman Çaycı, s. 34). Şeyhin yaşını Duveyrier 76. Müsevvizade Derviş Paşa 1876'da 125 ve E. de Barry ise abartılı olarak 200 diye yazmaktadır (Henri Schirmer, *Sur Ghat et les Touareg de l'Air (Journal de voyage d'Erwin de Bary, 1876-1877)*, Librairie Fischbacher, Paris 1898, s. 27). Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanan Evlâd-ı Süleyman reisi Abdülcelil'in başkaldırısına destek verdiği için Şeyh Nahnûhen, Osmanlılar'ın Fizan'a yerleşmesinden sonra buraya bir daha gelmedi. 1861'de yanına gelen H. Duveyrier ile dostluk bağı kuran Şeyh, onunla birlikte 9 Haziran 1861'de Merzuk'a gitti. Şehre girişlerinde Osmanlı yetkilileri tarafından iyi bir şekilde karşılandılar ve onun gelişi şerefine beş adet top atıldı. Yetkililer onunla bir mektup imzalayarak Eylül 1861'de Sudan'a gidecek kervana yardımcı olması için anlaşılar. 1862'de Fransızlar'la anlaşma imzalamasına rağmen daha sonra bundan vazgeçerek 1876'da Osmanlı vatandaşı olmayı kendisi kabul etti (René Pottier, s. 73-74, 144, 167). Bütün Tevarık topluluğunun amenükali olmak istediye de Haggar reisi Şeyh Ahitağıl'in seçilmesiyle bu emeline kavuşamadı. Padişah tarafından ferman gönderilmesi şeyhi çok gururlandırmaktaydı. Hatta gelen fermanlar karşısında takındığı tavır diğer reislerce eleştirilmekteydi (M. Gast, "Ajer, Azger, Adjer", *Encyclopédie Berbère*, III, 388-396; Henri Schirmer, 19). Osmanlı hakimiyetinin Gat'a yerleştiği günlerde oldukça yaşanmıştı. Haggarlar'ın reisi Şeyh Ahitağıl iki önemli Tevarık kabilesi arasındaki kavgalara son vermek için onunla anlaştı. Diğer taraftan kasabanın Safi Efendi tarafından Osmanlı'ya bağlanmasını hakkının ihlali olarak değerlendirdiği söylenirse de Nahnûhen'e eskiden olduğu gibi gerekli alaka gösterildi. 1885'te vefat etti (René Pottier, s. 60).

Osmanlı birliği daha önce Hollandalı bayan seyyah prenses Alexine Tinné'nin 1869'da Merzuk yakınında Tevarıklar tarafından öldürülmesinden sonra da harekete geçmişti.²⁹ Ayrıca Derviş Paşa'nın Tımbüktü sultanı dediği Haggarlar'ın reisi el-Hac Ahmed'in annesinin de aralarında bulunduğu hac kafilesinin Tevarık topraklarında saldırıya uğraması da aynı döneme rastlamaktadır. Hacı Ahmed bağlı bulunduğu Fas sultanından izin alarak dört top ve on bin askerle Gat'a saldırmak üzere yola çıktı. Bunun üzerine Ezgarlar'ın reisi bölgesini terkederek Fizan'a sığındı. Burada Mutasarrıf Ali Bey'e bir mektup vererek yurdunu Osmanlı'ya bıraktığını bildirdi.

Trablusgarp valisine gelişmeleri haber veren Ali Bey, Gat'a düzenleyeceği sefer için yeteri kadar askeri olmadığından yerli Araplar'dan iki bin civarında yeni asker almak istedi. Vali mutasarrıfın Fizan'da bulunan askere başıbozuk elbisesi giydirip götürmesini uygun gördü. Derviş Paşa'nın katıldığı bu sefere iki bin yerli Arap ile başıbozuk elbisesi giyen dört bölük Osmanlı askeri beraberlerindeki beş adet topla Ali b. Mehmed komutasında Merzuk'tan Sahra istikametine hareket ettiler.³⁰ Gat şehrine yaklaştıklarında Tevarık şeyhleri arasında ihtilaf çıktı. Bir kısmı Osmanlı idaresini isterken diğer grup bölgelerini kendileri korumak istiyorlardı. Ali b. Mehmed ise sefer konusunda Devleti Aliyye'nin emrinin ulaştığını ve geri dönemeyeceğini bildirerek karşı çıkanlarla çarpışmak zorunda kaldı. Yenilerek çöle kaçan Tevarıklar geride 54 ölü ve 31 yaralı bıraktılar. Osmanlı tarafında ise 11 ölü ve 17 yaralı vardı.

Kuşatılan Gat kasabası topa tutulacağı sırada Muhammed Safi yirmi şeyhle Osmanlı karargahına geldi. Mutasarrıf Ali Bey'e asıl geliş amaçlarını hatırlatarak Hacı Ahmed'in Tevarıklar'ı cezalandırmak ve Gat'ı işgal etmek üzere gelmekte olduğunu haber verdi. Bu saldırıdan Gat'ı kurtarmak için Sultan Abdülaziz'in idaresine girmek istediklerini belirtti ve Devleti Aliyye'ye şehrin kapılarını açtı. Ali Bey onunla beraber şehre girdi ve Osmanlı bayrağının dikilmesinin ardından müftü Şerif Şeyh Hasan Efendi dua yaptı. Çöle çekilen Tevarık emiri dört gün sonra itaat etmeyi kabul ettiğinden geri dönmesine müsaade edildi ve törenle karşılanıp kendisine maaş bağlandı.

Gat hududuna yaklaşan el-Hac Ahmed'le görüşmek üzere mutasarrıf Ali Bey yanına ikisi Tevarık, toplam on kişi alarak ayrıldı. Sekiz günlük yolculuktan sonra birlik Haggar reisinin bulunduğu yere ulaştı. Derviş Paşa ve Ali Bey yanlarına aldıkları iki askerle reisin huzuruna kabul edildiler.

Ali Bey, Fizan mutasarrıfı olarak Ezgar Tevarık bölgesinin Osmanlı Devleti tarafından alındığını bildirdi. el-Hac Ahmed'e çarpışarak girdikleri kasabada kendilerine Ezgar Tevarıkları reisinin oğulları karşı koyunca, onları yendiklerini anlattı. Trablusgarp'tan on dört top ile yedi bin asker gönderildiğinden bahsederek gücünü yüksek

29 Jean-Louis Triuad, I, 308 (Bu prenses bazı kaynaklara göre Danimarkalıdır).

30 BOA. İrade-i Hususiye: 5 Muharrem 1292.

gösterip el-Hac Ahmed'i Gat'a yönelmekten vazgeçirmek istedi. Hatta bu kuvvete Fizan'da mevcut iki top ile iki bin askerin de ilave edilerek kasabanın bu şekilde ele geçirildiğinden bahsetti. Hacı Ahmed ise annesinin de içinde bulunduğu hac kafilesinin Ezgar Tevarıkları tarafından öldürüldüğünü belirterek amacının Merrakes'ten topladığı askerlerle sırf bunları cezalandırmak olduğunu anlattı.

Ezgar Tevarıkları'nı her ne kadar kendisi cezalandırmamış olsa da Osmanlı Devleti'nin bölgeyi idaresine almasına sevinen el-Hac Ahmed, kervanların geçtiği bu önemli mevkide güvenliğin sağlanmasını uygun gördü. Sağlanan anlaşmanın ardından taraflar kendi bölgelerine çekildiler. Bu olumlu gelişme karşısında Ali Bey, Derviş Paşa'ya: "Derviş Efendi! Devletimiz Tevarik ülkesini cebine koydu, sana tebşir ederim" dedi.

Gat'a döndüklerinde Ali Bey görev yeri Fizan'a hareket etmeden önce halka yaptığı konuşmada kasabaya üç top ile üç bölük asker bırakacağını, reis ile müftüye maaş bağlanacağını, hududun korunması için Tevarıklar'dan üç zabıt ile develi bir bölük asker oluşturulacağını, iki okul açılacağını, yüksek seviyede eğitim görmeleri için her yıl bütün masrafları devlet tarafından karşılanmak üzere on Tevarik çocuğunun İstanbul'a gönderileceğini Osmanlı padişahına arz edeceğini bildirdi.³¹

Fizan mutasarrıfı Abdülhalim Paşa'nın idaresinden memnun kalmayan Trablusgarp valiliği onun yerine Kuloğlu eski kaymakamı Ali Bey'i getirmekle isabetli karar vermişti. Vilayetin yerlisi Ali Bey dirayet sahibi, bölgeyi iyi tanıyan ve ahalinin lisanı Arapça'yı konuşan birisi olarak 15 Ekim 1872'de Fizan mutasarrıfı tayin edildi. 25 Nisan 1876'da devlete büyük hizmetlerinden dolayı mükafatlandırılarak kendisine dördüncü dereceden nişan verildi. Ali Bey 2 Haziran 1876'da Gat kasabasını Osmanlı Devleti idaresine girdirdi. Yine Trablusgarp vilayetine bağlı Cebeli Garbi Sancağı mutasarrıfı Mustafa Faik Paşa ile 14 Ekim 1879'da becaiyy yapararak görev yerlerini değiştirdiler.³² Osmanlı Devleti bu uzak bölgesinde becerikli mutasarrıfı Ali Bey sayesinde büyük bir felaketi önlediği gibi Gat kasabası Fizan Sancağı'na bağlı bir kaza olarak on yıl problemsiz şekilde eski hakimî tarafından idare edildi. Devletin belli miktarda askeri dışında burada üst düzeyde görevlisi bulunmuyordu. Bu Tevarik seferi neticesinde Sahra bölgesinin büyük bir kısmına hakim olan Ezgar Tevarik toprakları hem Haggar Tevarıkları'nın hem de bölgeye inmeye çalışan Fransız birliklerinin seferlerine kapatıldı.

Gat kazasının kurulmasının ardından bu bölgede başka kazalar kurulması için Fizan mutasarrıfları yeni girişimlerde bulundular. Osmanlı Devleti salnamelerinde isimleri geçen Fizan'a bağlı diğer kazalar ise merkezi Canet nahiyesi olan Ezgar Tevarik

31 Müsevvtzade Derviş Paşa, "Osmanlı İmparatorluğu tarihine ait vesikalar", *İstanbul (Yeni Seri)*, c. 1 (1948), n. 10/12, s. 391-446.

32 BOA, İrade-Dahiliye-1289, n. 45837; İrade-Dahiliye-1293, n. 50613; İrade-Dahiliye-1297, n. 64574.

kazası, Hagggar kazası ve merkezi Barday olan Tibû Reşada kazasıdır.³³ Ayrıca yeni kurulduğu halde kaymakam tayin edilen Muhammed Şazeli Efendi'nin göreve başlamasından kısa süre önce Fransızlar tarafından işgal edilen merkezi Bilma olan Kavar kazasının konumu son dönemde Osmanlı Devleti'nin ısrarla üzerinde durduğu bir mesele oldu. Ayrıca Osmanlı Devleti salnamesinde Hagggar isminde bir kaza zikredilse de bu Ezgar Tevarik kazasının idaresiyle müşterek kabul edilmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Zira Hagggarlar'ın bölgesinde doğrudan bir kaza teşkil edilip kaymakam tayini konusunda her hangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Koruma altına alınan Gat'ın iyi muhafaza edilmesi için 90 asker ile Fizan'a gönderilen iki kıta dağ topundan birisi buraya sevkolundu.³⁴ İngiliz seyyah Erwin de Bary ise buraya 200 kişilik bir askeri kışlanın yerleştirildiğini ve kaymakam yapılan Muhammed Safi'ye verilen yetkiyle nüfuzunun Gat'ın dışına da yayıldığından bahsetmektedir.³⁵

Osmanlı idaresine geçtikten sonra kasabanın Fizan'a yakınlığı ve münasebeti dolayısıyla ayda bir defa gidip gelmek üzere Muhammedü'l-Muğribi ve Düali isimli iki kişi aylık bin kuruş maaşla posta sürücüsü tayin edildiler.³⁶

Fransızlar Ezgar Tevarikları'ndan bir kısmıyla 1862 yılında yaptıkları anlaşmaya dayanarak bunların kalabalık halde yaşadıkları Gat'ın da kendilerine ait olduğunu iddia etmeye başladılar.³⁷ Hatta burasının 1893'ten önce Osmanlı idaresine girmediğini iddia ettiler. Kasaba ancak bu tarihten itibaren bir daha kendilerine geçemeyecek şekilde Osmanlı'nın idaresine bağlanmıştı.³⁸ Halbuki 1876'da buraya seyahat yapan İngiliz Erwin de Bary, Osmanlı bayrağının dalgalandığını nakletmektedir. Muhammed Safi kendisine Gat'ın Osmanlı sultanına ait olduğunu, haliyle diğer Osmanlı şehirlerindeki gibi güvenlik içinde dolaşabileceğini, ama surların dışına çıkmamasını tavsiye etmişti.³⁹

Fizan'ın diğer kazalarına kıyasla uzak bir mevkide olmasına rağmen kaymakam tayin edilen Muhammed Safi Efendi'ye 700 kuruş maaş bağlandı. 1886'da Tevariklar tarafından yapılan saldırıda Gat'ta öldürülmesinden sonra yerine uygun bir kaymakam bulunamadı. Bir süre Şeyh Nahnûhen'in yeğenlerinden Mevlay ag Haddadi

33 Salnâme-i Devlet-i Osmaniye-1300, İstanbul 1299, s. 339; Salnâme-i Devlet-i Osmaniye-1323/1908, s. 767; 1290/1878 Salname-i Vilâyet-i Trablusgarp, 79; 1305/1888 Salname-i Vilâyet-i Trablusgarp, 158.

34 BOA. BEO. Vilâyet Gelen-Trablusgarp-356, 24 Temmuz 1291/4 Recep 1292, nr. 29, s. 39.

35 Henri Schirmer, 16.

36 BOA. BEO. Vilâyet Gelen-Trablusgarp-356, 17 Teşrinisani 1291/29 Şevval 1292, n.57, s.47. R. de Card bu konuda eksik bilgi vererek Muhammed Safi'nin isteği üzerine 40 kişilik birliğin bir top eşliğinde Gat'a gönderildiğinden bahsetmektedir (Rouard de Card, 15-16.)

37 Paris Milli Arşivi-CARAN 200MI 606- Activitéa turques dans l'hinterland tripolitain, 28 Fevrier 1908, nr. 57.

38 Paris Milli Arşivi-CARAN 200MI 606- Activitéas turques dans l'hinterland tripolitain, nr. 57.

39 Henri Schirmer, s. 14-15 (Gat'ta E. De Barry'i misafir eden kişi Mekke'ye giderken Trablusgarp'ta rahatsızlığı esnasında tedavi ettiği kazanın kaymakam naibliği yapan Hacı Muhammed Dedekora idi.

kaymakam oldu.⁴⁰ Daha sonra Fizan Sancağı'na bağlı Şati kazası kaymakamı Abdülkadir Efendi vekaleten buraya gönderildi.⁴¹

Gat'ın Osmanlı idaresine geçmesinden hem kasaba halkı hem de burada ikamet etmekte olan yabancı tüccarlar memnun kaldı.⁴² Osmanlı idaresinin tesisinden sonra kasabayı çevreleyen sur içine Tevanklar'ın silahlı girmeleri yasaklandı.⁴³

Trablusgarp'ın İstanbul'dan idare edilmeye başlanmasıyla birlikte bu vilayete askeri birlik olarak 155'nci alay görevlendirildi. Bu alayın üçüncü taburunun yarısını oluşturan dört bölükteki toplam 300 asker Merzuk'a sevkedildi. Bunların içinden 100 asker ise 1875'ten sonra Gat'taki bölüğe gönderildi. Ancak her zaman bu sayıda askeri bölgede tutmak imkânsız hale geldiğinden noksan asker ihtiyacının bölgedeki yerlilerden temin edilmesi istendi. Anadolu'dan çölün aşırı sıcak iklimine alışık olmayan askerlerin birkaç yıl için sevki ve terhis zamanı geri dönüşlerindeki sıkıntıları göz önüne alındığında yerli asker alınması konusundaki bu haklı talebe Padişah tarafından 29 Ağustos 1880'de izin verildi.⁴⁴

Gat'ın Osmanlı idaresine girmesinden birkaç yıl sonra Sudan'daki sultanlıklar İngiltere ve Fransa tarafından işgal edildi. Tevanklar'ın bunlarla asırlardır devam eden tarihi bağları koptu ve sadece Trablusgarp vilayeti ile ilişkileri kaldı. Bu arada Fransızlar Ezgar Tevankları'ndan da ileri gelen bazı aileleri hediyelerle kendi taraflarına çekmeyi başarmışlardı. Yine Tunuslu ve Cezayirli yerlilerden yetiştirdikleri bazı kimselere ulema kıyafeti giydirerek ellerine verdikleri paralarla Haggar Tevankları'ndan bir kısmının Fransa ile anlaşma yapmasını sağladılar.⁴⁵ Osmanlı Devleti'nin haklarını bu bölgede en fazla destekleyenler ise Senüsi tarikatına girmiş olanlardır. Hatta Gat kaza yapılıncaya Senüsiler burada beş cami açtılar ve tarikatın bir mukademinin buraya yerleştirdiler.⁴⁶

Sudan'daki büyük sultanlıklardan Bornu'nun İngilizler tarafından işgal edilmesiyle buradan kuzeye gelen ticaret kesildi ve Merzuk, bölgede önemli pazar olma özelliğini kaybetti. Buranın yerini alan Gat kasabası Sahra ticaretindeki düzenli gelirleriyle canlanıp kuvvetlenince dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı korunmalıydı. Kano ticaret yolu ise İngilizler'in yaptıkları demiryoluyla daha önce Gine körfezine

40 H. Bissuel, *Le Sahara Français*, Adolphe Jourdan, Alger 1891, s. 130-131.

41 Gat kaymakamının maaşı az bulunarak 1.700 kuruşa yükseltilmesi istendi. Ayrıca Gat'a gönderilecek memurlara Trablusgarp'ın diğer bölgelerindekilerle mukayese yapılmaksızın sadece buraya mahsus harcırah verilmesine karar verildi. BOA, İrade-Şura-yı Devlet-1303, n. 5277; BOA, ŞD. N. 220-Trablusgarp, n. 2327/6, 2 Nisan 1303 ve 19 Nisan 1303.

42 Henri Schirmer, s. 16.

43 BOA. A.MKT.TG.: 1329.5.15/nr. 1-80 (Fizan mutasarrıflığının Gat ve güney hudutları hakkında çeşitli malumatları bildiren rapor). Tevanklar bundan böyle kasaba içinde bir mesele çıkarınca cezalandırıldıkları için Osmanlıları sevmemeye başladılar.

44 BOA, Dahiliye-1297, 23 N 1297, n. 65547.

45 BOA, Y.Mtv. 1325 M 12, 295/46.

46 H. Bissuel, 128.

çevrilmişti. Buna karşılık Fransızlar'ın senelerce Sahra ticaretini Trablusgarp yerine Tunus'un Gabis iskelesine yöneltme istekleri sonuçsuz kaldı. Zaten projeleri gerçekleşseydi bu defa Gat'ın ehemmiyeti kalmayacak ve yapılanlar boşa gidecekti.⁴⁷ Kaldı ki Fransızlar'ın bu emellerini gerçekleştirmek için büyük paralar vererek teşvik ettiği Gabis ticaret yoluna ne Tunuslular ne de Tuvâtlılar cesaret edemediler. Sahra ticareti bir müddet daha Trablusgarplı ve Gadamisli tüccarlarla Tevarıklar'ın elinde kaldı.⁴⁸

Gerek coğrafi bakımdan gerekse nüfus yapısı bakımından son derece hareketli bir konuma sahip Gat kazasını idare eden Ensari ailesinin fertleri ile bölgede yaşayan Ezgarlılar arasındaki kavgalar Osmanlı idaresinde de durmadı. Şehirli olan ve Osmanlı devletine tamamen itaat eden Berberi, Arap ve zenci ahali yanında genelde surların hemen dışında çadırlarda yaşayan Tevarıklar serbest yaşamaktan hiçbir zaman vazgeçemediler. Aynı kavmin Haggar koluyla yaptıkları kavgalardan da en fazla zararı kasabada yaşayanlar çekiyorlardı.

Tevarıklar'ın Gat Baskını ve Kaymakam ile Osmanlı Askerlerinin Öldürülmesi

Gat kasabası'ndaki huzur dönemi yaklaşık on yıl sürdü. Ezgar Tevarik reisi Şeyh Nahnühen'in 1885'te ölümüyle yerine geçen yeğeni Yahya Ag in Tellimak bir işi dolayısıyla Timbüktü'de bulunduğu için Gat'a dönünceye kadar geçici olarak Muhammed b. Nahnühen Ezgarlar'ın reisi kabul edildi. Bu sırada Merzuk'ta gelişen bir hadise Osmanlı idaresi ile Ezgarlar'ın geçici reisinin arasını açtı. Merzuk'a gelen Ebubekir adında bir tüccar Osmanlılar aleyhinde faaliyet gösterince buradan kovuldu. Gat'a geldiğinde ise Muhammed Safi tarafından dövürülerek mallarına el kondu. Mallarını geri alabilmek için Tevarıklar'dan yardım istedi. Kaymakam Tevarıklar'ın ona yardım isteklerini reddedince Sudan'a giden iki kervana ve Gat'a erzak getiren kervana saldırdılar. Bunlara karşı Fizan mutasarrıfı bir sefer düzenlettiyse de başarılı olamadı.⁴⁹

Gat'ta bulunan Osmanlı garnizon komutanı ile kaymakam Safi Efendi'nin uygulamalarından tedirgin olan Ezgarlar durumu Fizan'a bildirmek istediler. Ancak gönderdikleri heyet Merzuk'ta rehin tutuldu ve Ebubekir isimli şahıs iade edilirse serbest bırakılacakları söylendi. Ezgar ve Haggarlar'ın bir kısmı bu durum karşısında birleşerek bu defa Sudan'dan gelen başka bir kervana saldırdılar. Timbüktü'de bulunan asıl reisleri Yahya dönerek Ezgarlar'ın başına geçti ve Tevarıklar'ı Gat idarecilerine karşı ayaklandırmayı başardı. 15 Şevvâl 1303/17 Temmuz 1886'da Gat kuşatıldı. Durumdan haberdar olan Trablusgarp valisi Fizan Mutasarrıfı'na yardım maksadıyla 100 asker

47 Abdülkadir Cami Bey, *Trablusgarp'tan*, s. 177.

48 BOA, Y.Mtv., 1325 M 12, 295/46; Abdülkadir Cami Bey, "Canet Meselesine Dair".

49 H. Bissuel, s. 130-131.

göndererek derhal bu kaza etrafındaki muhasarayı kaldırmasını istedi. Osmanlı birliğinin geldiğini gören Tevarıklar geri adım atarak kuşatmadan vazgeçtiler ve haber göndererek amaçlarının Gat'ı ele geçirmek olmayıp sadece kaymakam Muhammed Safi'yi cezalandırmak olduğunu ve kuşatmanın bunun için yapıldığını anlatmak üzere mutasarrıfın yanına geldiler. Asayişin sağlandığını düşünen mutasarrıf, beraberindeki askerlerle Merzuk'a iki, Gat'a sekiz gün mesafedeki Ubari isimli mahalle kadar çekildi ve beş ay burada kaldı. Gat baskınında yardımcı güç olarak götürülen Fizan'ın Şâfi kazasının yerlilerinden seçilen Kuloğulları da herhangi bir acil durum olmadığı için geri döndüler.⁵⁰

Fakat Fizan'dan gelen yardımın geri dönmesiyle Yahya tekrar harekete geçerek Gat konusundaki niyetini uygulamaya koydu ve bir plan ile kaymakamı ve Mülazım İbrahim Ağayı kasaba dışına davet etti. Sur dışına çıktıklarında onları zorla alıkoyarak Tasili Dağlarına götürdü ve kaymakamı burada öldürdü. Ayrıca Fizan'dan Gat'taki görevlilere getirilmekte olan zahireyi de gasp etti. Tevarık reisinin bu ikinci davranışını hemen öğrenmesine rağmen Fizan mutasarrıfı Yahya Nüzhet Bey (1301-1304/1885-1888) Gat'a gidecek yerde Tevarıklar'ın Merzuk'a da saldırılacağı haberine inanarak geri döndü. Trablusgarp'tan yeni gelen emirler ve askeri yardımlarla tekrar Gat kasabasının yardımına gitmesi istendiğinde yola çıktı, ancak önceki gibi Ubari'ye kadar gitti. İki ay bu mahalde ikamet ederek oyalanan mutasarrıfın yanına kadar gelen El-Bereket köyü Tevarık reisi Bu Fenayat kendisine yardım sözü verdi.⁵¹

Bölgedeki huzur ortamı bozulunca Trablusgarp vilayeti buraya bir kez daha müdahale etmek zorunda kaldıysa da yine mutasarrıf Yahya Nüzhet Bey'in hadiseyi ciddiye almaması sonucu Gat kazasının muhafazası tehlikeye girdi. Tevarık reisi Yahya, Gat ahalisinden bazılarıyla da işbirliği yaparak surdan içeri girdi ve az sayıdaki Osmanlı birliğiyle gün boyunca çarpıştı. Tevarıklar'ın başını Yahya çekerken Gat garnizon komutanı Yüzbaşı Cafer Bey kasabayı ve ahaliyi savunmaya başladı. Ancak saldırganlar bir Türk teğmenle birlikte şehir halkını rehin aldılar. İyice güç kaybeden Cafer Bey hükümet konağına girdi. Askerler erzak ve susuzluktan tamamen yorgun düştüler. Tevarıklar'ın konağına girerek kendisini öldüreceğini anlayan Cafer Bey silahıyla intihar etmek istedi. İçeri giren saldırganlar hala yaşadığını görünce onu öldürdüler. Böylece Yahya ve adamları 14/15 Ekim 1886'da Gat'ı ele geçirdiler. Bu saldırıda Osmanlılar onbeş civarında zayıat verirken Tevarıklar'dan da başta reisleri Yahya olmak üzere bir çok taraftarı öldürüldü. Yerine Şeyh Nahnühen'in yeğenlerinden Bessa geçti. Garnizondaki askerlerin bir kısmını öldüren Tevarıklar sağ kalanlara esir muamelesi yaptılar.⁵²

50 BOA. Trablusgarp Kataloğu, A.VRK.DH.TG., 1304.4.5, n. 55.

51 a.g.y.

52 Abdurrahman Çaycı, 69; Rouard de Card, 15-16.

Trablusgarp valisi Ahmed Rasim Paşa bu hadiseden bizzat mutasarrıf Yahya Nüzhet Bey'i sorumlu görerek derhal azledilmesini istedi. Yerine Fizan'ı iyi bilen, cesur ve özellikle Kuloğlu sınıfına kumanda edebilecek bir kimsenin tayin edilmesinde ısrar etti.⁵³ Fizan'ın yeni mutasarrıfı Mansur Paşa 14 Şubat 1888'de Gat'a vardığında kendisi için yapılan karşılama töreninde toplar atılıp Osmanlı bayrağı çekildi ve asayiş sağlandı. Mülazım İbrahim Ağa Tevarıklar'dan teslim alındı ve ahali bu hadiseden dolayı özür dileyerek yeniden Hükümet-i Seniyye'ye itaat etmekten dolayı memnuniyetlerini bildirdi. Mansur Paşa Sudan ticaret yollarının güvenliğinin aksamaması için gerekli tedbirlerin alınmasına, 150 askerinin içinden ihtiyaç duyulan miktarın burada bırakılmasına ve gerekli ıslahatların yapılmasına karar verip Tevarıklar'la münasebetleri yeniden sağladıktan sonra Merzuk'a döndü. Fizan mutasarrıfından önce ve onunla birlikte buraya sevk edilen Kuloğlu birliği de ahaliye aşırı masrafa sebep olacağı düşünüerek geri çekildi.⁵⁴

Gat saldırısını başlatan ve çarpışma esnasında ölen Yahya'nın etrafındakiler hariç hemen hemen bütün Tevarıklar gelişmeler karşısındaki üzüntülerini Trablusgarp vilayetine kadar iletiler ve bu hadiseyi nefretle kınadılar.⁵⁵ Osmanlı hakimiyetinde XX. yüzyılın başlarına kadar Büyük Sahra ticaretinin sağlandığı Gat'taki bu kışla Tevarık saldırısından sonra buraya gelen ikinci bölük tarafından yeniden inşa edildi.⁵⁶

Gat kazası kaymakamlığını 1293/1876 yılından 1303/1886 yılına kadar yapan Muhammed Safi el-Ensari'den sonra kısa süre Şeyh Nahnûhen'in yeğeni Mevlay ağ Haddadi geçtiyse de kısa zaman sonra onun yerine yine Ensârî ailesinden Hasan b. Ahmed el-Ensari Efendi geçerek 1319/1902 yılına kadar on beş yıl bu görevi yürüttü. Abdüsselam Efendi onun yardımcılığını yaparken kısa bir süre vekaleten bu görevi getirildiyse de aynı yıl yeterli derecede idare etme kabiliyetine sahip görülerek Fizan mutasarrıflığına tayin edildi.⁵⁷

1888 yılında Gat kazası kaymakamlığını Hasan b. el-Hac Ahmed el-Ensârî Efendi yaparken naibi Şerif Dedekura Efendi, tahrirat katibi Ahmed Ebubekir Efendi ve ambar memuru Muhammed Belhû Efendi idi. Kaza meclisi idaresi azalığına ise Ağ Ömer Efendi ile Huneyni Efendi seçilmişlerdi.⁵⁸

53 BOA. A.VRK.DH.TG:1304.5.15, n. 2-55.

54 BOA, YEE, 13 Cemaziyelahir 1304/12 Mart 1303, n.2366/51/78.

55 Mahmud Naci, 167.

56 Abdülkadir Cami Bey, *Trablusgarp'tan*, s. 160.

57 BOA., A.VRK.DH.TG., 2-100-1320.11.13; BOA, Sicilli Ahval, 25/213.

58 1305/1888 Salname-i Vilayet-i Trablusgarp, s. 158.

Gat Kazasının Sancak Yapılması

Gat kasabası konumu itibarıyla 1902'de sancak yapıldı ve üç yıl bu idari konumunu muhafaza etti. 1905'te tekrar Fizan'a bağlı kazaya dönüştürüldü.⁵⁹ Sancak yapıldığı günlerde Ömer Lütfi Bey buraya mutasarrıf tayin edildi ve bir ara Fizan Sancağı'nı da buradan vekaleten idare etti. 1323/1905'te Ömer Lütfi Bey bu görevinden alınarak Fizan mutasarrıflığına tayin edildiyse de bir süre sonra her iki sancak tek idare altında toplanarak Mustafa Bey mirmiran rütbesiyle mutasarrıf tayin edildi.⁶⁰ Gat tekrar kaza yapılarak kaymakamlığına Mehmed Tefvik Efendi ile yardımcılığına Muhammed b. Abdüsselam getirildi. Bir ara Gat'ın yeniden mutasarrıflık yapılması gündeme gelmişse de bunun idaresinin zorlukları ve devlete lüzumsuz yere masraf açacağı için eskiden olduğu gibi Fizan'a bağlı kalmasına karar verildi.⁶¹ 1905-1908 yılları arasında Hasan el-Ensari'nin tekrar Gat kaymakamı olduğunu görüyoruz. 1908'de buraya kaymakam tayin edilen Osmanlı askeri memuru Yüzbaşı Abdülkadir Cami Bey aynı yıl Fizan mebusu seçilerek İstanbul'a döndü.⁶² 1909-1911 yılları arasında Osmanlı Devleti'nin Gat kazasındaki son kaymakamlığını yüzbaşı Atıf Efendi yaptı.

Abdülkadir Cami Bey, Gat'a ilk defa geldiği 1905 yılında vergi toplamak istedi. Kaza merkezi ve buraya bağlı mahallerdeki yerli ahalinin toplam nüfusunun 1.300 kişiden ibaret olduğunu tespit etti. Ahalinin sahip olduğu hurma ağaçları ve nüfus miktarına göre vergi koydu. Hükümet konağı inşasında ve diğer yararlı hizmetlerinden dolayı kendisine üçüncü rütbeden bir kıta Mecidiye nişanı verildi.⁶³

Canet Nahiyesinde Ezgar Tevarik Kazası Kurulması⁶⁴

Osmanlı-Tevarik yakınlaşmasında en önemli hususlardan birisi de Canet nahiyesi olarak bilinen vahanın konumudur. Zira kuzeyden güneye giden bütün kervanlar burada istirahat verip yorulan develerinin yerine yenilerini temin ediyorlardı.⁶⁵ Özellikle meralarının bolluğundan dolayı kıymetli olan bu bölge Tevariklar'ın İmnen kabilesi elinde bulunuyordu.⁶⁶ Burası herhangi bir surette Gat'tan koparılarak mesela Fransa'nın eline geçecek olursa Gat önemini kaybedecek ve "suyu sıkılmış kuru bir limon" gibi kalacaktı.⁶⁷

59 Salnâme-i Devlet-i Osmaniye, İstanbul 1318, s. 567; Salnâme-i Devlet-i Osmaniye, İstanbul 1319, s. 619.

60 BOA.BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp, defter n.358, s. 67, n.42, 45, 9 Teşrin-i sani 1319/2 Ramazan 1321, s. 74, n. 7, 27 Mayıs 1320; Salnâme-i Devlet-i Osmaniye-1320, s. 633.

61 BOA.BEO. Vilayet Gelen-Yemen/Trablusgarp, defter n.371, n.110735/4, 25 Temmuz 1316; Salnâme-i Devlet-i Osmaniye-1321, 702.

62 1293-1329/1876-1909 tarihleri arasındaki Osmanlı Devleti Salnâmeleri; Salnâme-i Devlet-i Osmaniye-1323/1908, s. 767.

63 BOA.BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp, defter n.358, s. 126, n.46/14, 18 Ağustos 1323.

64 Bazı belgelerde bu mahallin adı Canet şeklinde geçmektedir (BOA, İrade-Hususi-1324, 536 [535] 106, 23 CA 1324).

65 Canet'e bağlı beş köyde toplam 10.000 hurma ağacı bulunmaktaydı (Mahmud Naci, s. 169; Abdülkadir Cami Bey, "Canet meselesine dair").

66 BOA. A.MKT.TG.:1329.5.15/n.1-80 (Fizan mutasarrıflığının Gat ve Güney hudutları hakkında çeşitli malumatları bildiren rapor).

67 BOA, Y.Mtv. 1325 M 12, 295/46.

Fransızlar'ın burayı elde etmek için girişimlerde bulunması üzerine Tevank ahalisi bu nahiyenin muhafazasını istedi. Canet'in Gat'a bağlı nahiye yapılarak nüfuz sahibi bir zatın 300 kuruş maaşla müdür, seçkinlerden başka birinin ise 150 kuruş maaşla nahiye katipliğine tayin edilmesine, Osmanlı bayrağı ile bir zabitin komutasında kırk kişilik bir müfrezenin gönderilmesine ve tamamının giderlerinin Trablusgarp gümrük vergilerinden sağlanmasına padişahın müsaadesiyle karar verildi.⁶⁸

Osmanlı Devleti'nin Sahra bölgesinde nüfuz faaliyetlerini ilk defa yürüten ve daha önce Cebel Sancağı mutasarrıfı iken 1879'da Fizan mutasarrıflığına nakledilen Mustafa Faik Paşa 1879-1885 yılları arasında bu görevde kaldı. Ezgar Tevankları'yla Osmanlı hükümeti arasındaki bağları daha da kuvvetlendirmek için bunların ikinci derecede önem verdikleri Canet'i önce Gat'a bağlı bir nahiye, ardından Fizan'a bağlı bir kaza yaptı ve kaymakamlığına da Şeyh Nahnûhen'i bütün Tevanklar'ın amenukalı sıfatıyla getirdi. Bu zat 1885'teki vefatına kadar Haggar, Kilvî, Ülimîn adındaki bütün Kuzey Tevankları'nın kaymakamı olarak görevini yürüttü.⁶⁹

Ezgarlar'ın Gat'tan sonra en önemli mahalli olan Canet, yaklaşık yirmi beş sene Osmanlı idaresinde kaldıktan sonra güneyden gelen Fransız işgali tehlikesiyle karşılaştı. Buranın elden çıkarması için Osmanlı Devleti 1906 ve 1910 yıllarında iki defa girişimde bulundu ve Canet'in kendi toprağı olduğunu ilan etti.⁷⁰

1906 yılı Temmuz ayında Trablusgarp valisi Recep Paşa yaveri Cami Bey'i kolağalıkla taltif ederek 40 kişilik bir müfreze ile Canet'e gönderdiyse de en fazla Gat'a kadar gidebildiler.⁷¹ Zira Fransızlar bu müfrezeden haberdar olup bu hareketin ağır sonuçlar doğuracağı konusunu gündeme getirince Bâb-ı Âlî tereddüt göstermeye başladı. Rouard de Card'a göre Osmanlı Devleti burada Eylül 1906'da geri adım atarak Canet'in Fransa'ya ait olduğunu kabullenmişti. Fakat bunun doğru olmadığı Tevanklar'dan Mingastin reisi Enîgadez ve Şeyh Amud gibi zatların kendilerine teslim edilen Osmanlı

68 BOA. İrade-i hususiye-1324, n.85 (101) 101-22 M 1324, 1324-596 (535) 106-23 Ca 1324; Sal-nâme-i Devlet-i Osmaniye-1322, s. 762.

69 Mahmud Naci, s. 165-166; Abdurrahman Çaycı, s. 57 (Enrico de Leone, *La colonizzazione dell Africa del Nord*, Pavoda, II, 308; BOA, H.A. 523, Fizan hudut mesaili tarihi).

70 Zira devlet adına maaşla müdür tayin edilen Şeyh Amud'un Gat kazasına bağlılığını ciddiye almayan Fransız yüzbaşı Touchard beraberindeki birkaç seyyahla 19 Ocak 1905'te buraya geldi. 40 gün konakladığını iddia ettiği Canet'te herhangi bir Osmanlı varlığına rastlamadığını ülkesine yazdı. Ancak onun şüpheli davranışları karşısında nahiye ahalisi derhal harekete geçerek Osmanlı bayrağını çektiler. Bunu gören subay derhal indirilmesini istedi. İleri gelenler Fransızlar'ı istemediklerini, eğer daha fazla kalacak olurlarsa Devlet-i Aliye topraklarına gereksiz bir tecavüz yapmış birisi gibi muamele göreceği konusunda ısrar edince Canet'i terk etmek zorunda kaldı. Fransız misyonunun amacı Ezgar Tevankları ile münasebet kurup özellikle en önemli reisleri konumundaki Canet'in hakimi Şeyh Amud'u kendilerine itaat ettirmektir. Aslında Touchard yazdığı raporda Canet'in ne kendileri ne de Osmanlılar için nihai amaç olmadığını her iki taraf için de asil gayenin bugünkü Nijer devleti içindeki Kavar'ın merkezi Bilma'yı elde etmek olduğunu belirtmişti (BOA, Y.Mtv. 1325 M 12, 295/46; M. Gast, "Djanet-L'Histoire récente", *Encyclopédie Berbère*, XVI, 2384-2390; M. Gast, "Ajjer, Azger, Adjer", *Encyclopédie Berbère*, III, 388-396).

71 Mahmud Naci, 171; M. Gast, "Djanet-L'Histoire récente", *Encyclopédie Berbère*, XVI, 2384-2390.

bayraklarını muhafaza etmeleri ve merkeze bağlılıklarını bildirmelerinden anlaşılmalıdır. Fransızlar'ın işgaline kadar bu mahalli idareciler Gat kazasına bağlı bölgelerinde Osmanlı nüfuzundan çıkmadıkları gibi Tevarıklar üzerinde sahip oldukları saygınlıklarını da muhafaza ettiler.⁷²

Bu gelişmelerden netice elde edemeyen Fransa, Tevarıklar'ın kontrollerine geçen yerli kabilelerin mallarını gaspettiklerini iddia etmeye başladı. Bunları geri almak gerekçesiyle yüzbaşı Niéger tekrar Canet'e gelerek Fransız bayrağını dikti. Sonra Teğmen Ömer Mikdat yirmi kişilik bir Osmanlı müfrezesi ile Canet'e gelerek yerleşti ve burada Osmanlı hakimiyetini tekrar tesis etti.⁷³ Bu arada Fizan bölgesindeki hadiseler İstanbul'a zamanında haber verilmemiş olsaydı Canet'in durumu Fransızlar'ın iddia ettikleri gibi onlara terk edilmekle sonuçlanacaktı.⁷⁴

3 Mayıs 1911 tarih ve 83 numaralı tahrirat ve beraberindeki diğer belgeler Canet'in Osmanlılar tarafından hâlâ kendi toprakları olarak kabul edildiğini göstermektedir.⁷⁵ Tevarıklar'ın bütün muameleleri Gat, Gadamis ve Trablusgarp ile bulunduğundan Canet'e bir kuvvet gönderilecek olursa Fransızlar'ın o civarda tutunma imkanı kalmayabilirdi. Daima istenmesine rağmen buranın hiç bir noktasına kuvvet sevkedilemedi. Bunun üzerine Fransızlar Osmanlı Hükümeti ile anlaşmayı beklemeyerek Canet'i işgal etmek ve Fransızlar'a avaid vermeyi kabul etmeyenleri vurmak üzere bir müfrezeye gönderdiler. Ezgarlar'ın nüfus ve hayvanlarını kaydetmeye başladılar. Bir taraftan Trablusgarp konsolosunun Osmanlı idaresindeki Fizan bölgesi ile Canet'e yaklaştıklarını beyan⁷⁶ diğer taraftan Osmanlılar'ın Canet'e Fizanlı Ahmet Ali isimindeki rehberle bir kuvvet sevkini şikayet etmesi ihtiyatla karşılandı.⁷⁷

Aslında Canet ve civarında yaşayan Ezgarlar'ın 1876 yılından itibaren siyasi ve idarî bakımdan Osmanlı Devleti'ne tabi oldukları açıkça ortadadır. Canet şeyhlerini Gat kaymakamı tayin ettiği gibi bu nahiyedeki mahkemelik hadiseler de Gat'taki şer'i mahkemede görülmekteydi.⁷⁸ Bunlardan haberi bulunan Fransa, Tevarıklar'ı Osmanlı tebaalığından çıkararak tamamını kendisine bağlamak için gayret gösterdi.⁷⁹ Bu nahiyeye 27 Kasım 1911'de Fransızlar girdiler ve Senusi zaviyesini kendilerine askeri bina yaptılar.

72 BOA, Y.Mtv. 1325 M 12, 295/46.

73 Abdurrahman Çaycı, s. 169.

74 1909 yılında buraya dikilen Osmanlı bayrağı 16 Eylül 1910'da hâlâ dalgalanıyordu. Yine de temin edilen durum fazla muhafaza edilemedi ve 1910 yılı ortalarında Fransız notalarına verilen cevaplarda Osmanlı askeri birliğinin burayı boşalttığı anlaşılmaktadır. Rouard de Card, s. 47-49; Abdurrahman Çaycı, s. 170 (BOA, H.A. 521, 23, IV, 1910 ve 8.VI.1910 tarihli Fransız protesto notaları, H.A. 521, 2.VII.1910 tarihli Osmanlı Türk cevabı notası).

75 BOA. A.MKT.TG.:1329.5.15/n.1-80 (Fizan mutasarrıflığının Gat ve Güney hudutları hakkında çeşitli malumatları bildiren rapor).

76 BOA.BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp, defter n.358, s. 104, n. 37, 6 Ağustos 1322, s. 108, n. 55, 12 Kanunievvel 1322, s. 121, n. 21, 14 Mayıs 1323, s. 124, n. 39, 16 Temmuz 1323.

77 BOA.BEO. Vilayet Giden, defter n. 362, s. 23, n. 220641/61, 29 Teşrin evvel 1322.

78 Abdülkadir Cami Bey, "Canet Meselesine Dair".

79 BOA, Y.Mtv. 1325 M 12, 295/46.

Çevredeki üç köyün reisleri Fransızlar'ın bölgedeki varlıklarını kabullendiler. Fakat Sultan Amud bahçelerine el konulduğunda ailesiyle birlikte Merzuk'a geldi. Canet'e yeniden sahip olmak için saldırılarını devam ettirdi ve burayı 1916'da geri aldı. Fransızlar ise bir daha bırakmamak üzere 28 Ekim 1918'de buraya yerleştiler. Bu tarihten itibaren sömürgecilik dönemi başladı ve Ezgar Tevarıkları'nın hakimiyet bölgeleri üç ayrı kısma ayrılarak Cezayir, Nijer ve Libya arasında ayrı ayrı idarelere verildi.⁸⁰

Osmanlı-Tevarik Münasebetlerinin Gelişmesi

Tevanklar'ın Ezgar kolunun Osmanlı Devleti'ne yaklaştığı dönem Hagggar kolu ile iç kavgalarının arttığı döneme rastlamaktadır. Cezayir'in güneyinde yaşayan Hagggarlar'ın Osmanlı padişahına bağlılıklarını bildirmeleri ise Sudan'daki sömürgecilerine demir yolu açmak isteyen Fransızlar'ın 1880 ve 1881'de Albay Flatters komutasında iki defa bölgelerine askeri birlik göndermesinden sonradır.⁸¹

Tevanklar tarih boyunca bölgelerine yakın güçlü devletlerin himayelerine girmelerine rağmen Osmanlı Devleti dışında herhangi bir devlete kendi istekleriyle tebaa olmayı kabul etmediler.⁸² Çünkü bunlar Sahra bölgesinde birlikte yaşadıkları başka toplumlara dahi karışmadan kendi reislerinin idaresinde kalmayı tercih ediyorlardı. Gat kasabası ve çevresinde en kalabalık topluluk olmalarına rağmen kasabanın idaresinin buraya sonradan gelen Ensari ailesinde olması zaman zaman yaşanan gerginliklere rağmen onları rahatsız etmiyordu. Zira kendilerinden daha fazla kültürlü Arap-Berberi karışımı bu aileye son derece saygılı davranıyorlardı. Kasabanın hakimi sur içerisinde hüküm sürdüğü halde çevresinde yaşayan Ezgarlar kendi reislerinin emirlerine itaat ediyorlardı. Asıl önemli olanı Gat hakimi ile Tevarik reisinin uyum içerisinde hareket edip hem Hagggar Tevarıkları'na hem de başka yabancılara karşı yurtlarını birlikte savunmalarıydı.⁸³

Tevanklar'ın yaklaşık dört asır Trablusgarp'ı elinde tutan Osmanlı Devleti'ne şartsız bağlanmaları Fransızlar'ın iddialarına göre mecburiyetten kaynaklanıyordu. Zira bu hareket Osmanlı'ya muhabbetten ziyade kendilerinin şiddet ve takiplerinden kurtulmaktı. Hudut boşluğundan yararlanarak Trablusgarp topraklarına rahatça geçmekteydiler. Fransızlar bu sınır ihlallerinde Osmanlı yetkililerini suçlamakta ve Tevanklar'a geniş bir müsamaha ile muamele ettiklerini iddia ediyorlardı. Haliyle bu insanlar onların itaati altına girmemek için ilticayı tercih ediyorlardı. Fransa daha da ileri giderek Osmanlı idaresini uzlaşma kabul etmeyen ve düşmanca davranan Tevarik hareketlerini desteklemekle suçladı.⁸⁴

80 M. Gast, "Ajjer, Azger, Adjer", *Encyclopédie Berbère*, III, 388-396; M. Gast, "Djanet-L'Histoire récente", *Encyclopédie Berbère*, XVI, 2384-2390.

81 BOA. BEO. Vilayet gelen- Trablusgarp, Defter n.357, s. 25, n.18, 25 Eylül 1310.

82 André Bourgeot, s. 159-185; Erwing de Barry ise bunlara Osmanlı'ya tabi olduklarını söylediğinde hiç bir idareyi kabul etmeyen bu insanların kızdıklarını zikretmektedir (H. Schirmer, s. 27).

83 Abdülkadir Cami Bey, "Canet Meselesine Dair".

84 Paris Milli Arşivi-CARAN 200MI 606- Activitéas turques dans l'hinterland tripolitain, 4 Juin 1904, nr. 97; Abdülkadir Cami Bey, *Trablusgarp'tan*, s. 213-214.

Cebel-i Garbi Sancağına bağlı Gadamis kazası civarında Temassinin'de yaşayan Tevarıklar'ın reisi Şeyh Muhammed ağ Musa 1878 yılında bölgesindeki Tevarık kabileleri arasında çıkan ihtilafın kaldırılması ve özellikle Fransızlar'ın yaklaşan istilası üzerine idaresi altındaki yerleri Osmanlı idaresine bırakmak istedi. Osmanlı Hükümeti buranın Gadamis kazası bünyesinde bir nahiye yapılması ve müdürlüğüne de Muhammed ağ Musa'nın tayin edilmesine karar verdi. Cebel mutasarrıfı Mustafa Faik Paşa tarafından müdürlük buyruktusu kendisine sunuldu. Gadamis civarındaki mahallerde yaşayan bu Tevarıklar Fransızlar'ın kendilerine gönderdikleri mektupları buradaki kaymakama verdikleri gibi Osmanlı Devleti'nden müsaade almayan hiçbir yabancı'nın topraklarında ikamet etmesine müsaade etmediler. Osmanlı resmi kayıtlarına Gadamis kasabasının bir köyü olarak kaydedilen burayı Fransızlar işgal ettiler ve Osmanlılar'a bağlı Hendbül ve Abdülhakim'in arazilerine askeri kışlalar inşa ettiler. Böylece ilk defa Sahra'da bir Osmanlı köyü ve Ezgarlar'a ait bir mevki, ahalinin karşı çıkmasına rağmen işgal edildi.⁸⁵

Haggar'a doğru giderek yaklaşan Fransız işgali Kuzey Tevarıklar'ın hakimi olan ve tamamekçede "amenukal" denilen Şeyh Ekberî Yunus Ahitağıl (Heytağıl) Muhammed Biska⁸⁶ tarafından Osmanlı Devleti'ne haber verildi. Bizzat şeyhin imzasıyla gönderilen iki mektuptan birincisi önce Gadamis kaymakamı Bu Aşşa'ya geldi. Trablusgarp Valisi Ahmed İzzet Paşa'nın (1879-1880) bu mektubu aldığıında Fransız konsolosuna verdiği söylenmişti. Yerine gelen vali Mehmed Nazif Paşa (1880-1882) bu mektubun aslıyla birlikte tercümesini İstanbul'a gönderdi. Şeyh Ahitağıl'ın II. Abdülhamid'e

85 Mahmud Naci, s. 168; Abdurrahman Çaycı, s. 56 (BOA, Ayniyat defterleri, 918, Trablusgarp Vilâyetine 2 Saban 1295/I.VIII.1878).

86 Şeyh Ahitağıl Haggarlar içinde en fazla nüfus sahibi yedinci amenukal el-Hac Ahmed'in yerine amenukal seçildi. Cesur bir savaşçı olan şeyh aynı zamanda büyük bir şairdi. Yirmi üç yıllık amenukalığı döneminde Haggar bölgesinde içtimaî, siyasi ve iktisadî canlanma görüldü. Fransız Albay Flatters misyonunun 1881'de Haggar'ı geçme operasyonu beklenmeyen bir şekilde sona erince onun gücü ve etkisi her tarafta duyuldu. Flatters misyonunu yok eden danışmanı ve oğullarından şikayetçi olmayınca hadiseyi kabullenmiş sayıldı (M. Gast, "Ahitarel, Aitarel, Ahitarhen (Ahitayel)", *Encyclopédie Berbère*, III, 315-319). Fransızlar'ın Cezayir'den Sudan'a geçme planlarını 1902'deki vefatına kadar engelledi. II. Abdülhamid'e yardım yapması konusunda ısrar etmemişse de yine de kendisine belli bir miktar yardım gönderildi. Kuzey Tevarıklar'ı arasında ilk defa banş yaptı ve vefatına kadar uygulattı. 1891 yılında Trablusgarp valisi Ahmed Rasim Paşa ve Fizan mutasarrıfı Mustafa Faik Paşa'yla birçok defa mektuplaştı (Mahmud Naci, s. 174). Bizzat kendi ifadeleriyle de sabit olarak Haggarlar Osmanlı hükümeti tabiiyetinde idiler: 1901 yılında Gat kaymakamı Hasan el-Ensari'nin biraderi Seyyid Ali Reis'in ölümü üzerine geçen Hacı Hucla Osmanlı adeti olduğu üzere Haggar kabilesine giderek ona Devlet-i Aliyye adına hilat giydirdi. Şeyh Ahitağıl'ın yerine geçen Şeyh Etîsi Osmanlılar'a daha fazla yakınlaştı. Gat'a dört günlük mesafedeki Tarat'a gelerek yerleşti. 13 Nisan 1910'da Teğmen Fazıl Bahaddin idaresinde bir Türk müfrezesi Tarat vadisine geldi. 21 Nisan'da bu defa Teğmen Rasim komutasında otuz kişilik ikinci bir Türk müfrezesi tekrar gelerek Tarat'a yerleşti. Osmanlılar Fizan bölgesinde kaldıkları müddetçe Etîsi'yi Haggar Tevarıklar'ının amenukali kabul ettiler (BOA. A.MKT.TG.:1329.5.15/n.1-80 (Fizan mutasarrıfınının Gat ve Güney hudutları hakkında çeşitli malumatları bildiren rapor); Abdurrahman Çaycı, s. 166-167 (BOA, H.A. 523, Seyh Etîsi'nin dilekçesi).

hitaben yazdığı ikinci mektup ise doğrudan Mehmed Nazif Paşa'nın kendi eline geçtiği için hemen tercümesini yaptırıp İstanbul'a ulaştırdı. Şeyh Ahitağıl daha önce Gadamis kasabası kaymakamına değişik mektuplar yazmıştı. Bunlardan bir kısmı o dönemde Fransızlar tarafından ele geçirildi ve Paris'te Tevariklar'la ilgili kitaplarda Fransızca tercümeleri yayımlandı.⁸⁷

Sultan II. Abdülhamid'e yazılan ve bugüne kadar Tevariklar'la ilgili araştırmalarda rastlayamadığımız ikinci mektup muhteva itibarıyla diğerlerine benzemekle birlikte yazılış gayesi Osmanlı padişahını bütün Müslümanlar'ın halifesi olarak Sahra'da cereyan eden hadiselerden doğrudan haberdar kılmaktı. İstanbul'dan hem maddi hem de manevî yardım bekleyen Şeyh Ahitağıl'ın devrin şartlarına vakıf birisi olarak maddî yardım konusunda fazla ısrarcı olmadığı ifadelerinden anlaşılmaktadır. Ancak manevî yönden mutlaka kendileriyle ilgilenilmesi gerektiğini, zira yurdunu Allah'ın ve Peygamberi'nin düşmanları olan Hıristiyanlara çiğnetmediğinin üzerinde ısrarla durmaktaydı. Kuvvetli kaldıkları sürece Fransızlar'ın bölgeden geçemeyeceklerini, Albay Flatters ve adamlarının başına gelen hadisenin İstanbul'a çok yanlış aktarılması endişesini taşıdığını ifade etmekteydi. Tevariklar'ın vahşi bir kabile olduklarından mutlaka cezalandırılmaları gerektiği şeklinde Fransız sefaretinin girişimde bulunacağını tahmin eden Şeyh Ahitağıl buna inanılmamasını istiyordu. Mektuptaki ifadelerinden anlaşılan bir diğer nokta da Fransızlar'la anlaşmaları yolunda yapılacak herhangi bir tavsiyeye ise sıcak bakmayacağı yolundaydı.

Bâb-ı Âlî bunun üzerine Trablusgarp valiliğinden bu topluluk ve onun bağlı olduğu bütün Tevariklar hakkında bilgi istedi.⁸⁸ XIX. yüzyılın ilk yarısında herhangi bir Osmanlı vatandaşı resmi görevle veya coğrafi gezi gibi ilmî gayeyle bu topraklarda bir seyahat gerçekleştirmedi. Bölgenin yabancılara fazla açık olmaması dolayısıyla Fransızlar'ın da bilgilerini mahallinde birinci elden temin ettikleri iddialarının daha sonraki yıllarda sıhhatli ve yeterli olmadığı anlaşıldı.

87 BOA.-A.VRK.DH.TG.1298.7.8 (24), 9 Receb 1298/ 25 Mayıs 1297; Gouvernement Général de l'Algérie, *Deuxième mission Flatters, Historique & Rapport*, Adolphe Jourdan, Alger 1882, s. 156-157.

88 Aslında Gat hakiminin Osmanlı idaresine girmek için yaptığı müracaatları zamanında değerlendirilseydi bunlar hakkında gerekli bilgiler daha önceden temin edilmiş olacaktı (Abdurrahman Çaycı, s. 33, 92). Bu gelişme sonrasında İstanbul'a sıhhatli bilgilerin ulaşmadığı muhtevastadaki yanlışlıklardan anlaşılmaktadır. Fas ile Trablusgarp arasında iki yüz bin nüfuslu bir aşiret oldukları ve Gadamis kazası ile Haggar arazisi arasında iki yüz saatlik mesafede Trablusgarplı tüccarlar bunların yardımlarıyla Sudan'a gidip gelmektedirler. Osmanlı halifesine bağlı bu Sahra toplumunun hakkında verilen bilgiler bölgenin gerçekleriyle dahi uyuşmamaktadır. BOA. A.VRK.DH.TG. 1298.7.8 (24); Osmanlı Arşiv belgelerinde nüfuslarının çok mübalağa edilerek verildiğini görüyoruz. 12 Şubat 1322 tarihinde Tevariklar'ın sayılarının bir buçuk milyon olduğu bildirilmişti (Y.Mtv. 1325.M.12, n.295/46); Sadık el-Müeyyed bunların nüfusları hakkında şöyle demektedir: "Muhtelif kabilelerden oluşan Tevariklar'ın nüfusu iki milyondur. Bunlardan Fizan Sancağının batı kısmında ve on beş günlük mesafede Ezgar köyünde oturanların nüfusu yirmi bin civarında, Büyük Sahra'nın batı kısmında yaşayan Haggarlar ise kırk bin nüfusa sahiptir. Ayır bölgesindeki Azbin bölgesinde beş yüz bin ve Sudan'da ise bir buçuk milyon Tevank yaşamaktadır" (Sadık el-Müeyyed, *Afrika Sahra-ı Kebiri'nde Seyahat*, s. 78-79).

Osmanlılar'ın Sahra'da tarih boyunca nüfuz edilemez bölgeleri kendisine bağlamasında Senüsiyye tarikatı şeyhi Seyyid Mehdi Senüsi'nin müritlerinin gayretleri çok fazlaydı. Onun teşvikleri sonucu Ezgar Tevarıkları'nın Gat'tan sonra kalabalık olarak yaşadıkları Canet'in emiri Şeyh Amud ve el-Bereket emiri Bu Fenayet Fizan mutasarrıflığına müracaat ederek topraklarının Osmanlı himayesine alınmasını istediler.⁸⁹

Tralusgarp valisi Asım Paşa zamanında Fizan mutasarrıfı Mustafa Faik Paşa 1880'de merkezi Canet olan Ezgar Tevarık ve diğerinin merkezi Barday olan Tîbû Reşada adıyla iki kaza daha kurmuştu. Birincisi ile Tevarıklar'ın tamamını ikincisi ile bugünkü Çad'ın kuzeyindeki Tibular'ı Osmanlı tabiiyetine dahil etti. Ezgar Tevarık'a Şeyh Nahnûhen'i 600 kuruşla, Reşada kaymakamlığına da Şeyh İbrahim Tekûmî'yi 500 kuruşla kaymakam tayin etti. Bu Ezgar kaymakamı artık Haggar, Ezgar, Kiluvi, Ulyemin adındaki bütün Tevarıklar'a hakimdi. Fakat Mustafa Faik Paşa'nın bu gayretleri uzun sürmedi. Zira yeni Tralusgarp valisi tayin edilen Ahmed Rasim Paşa sadece yerli reislerle maaş bağlayarak ahalinin Osmanlı yapılması gayretini lüzumsuz görerek mutasarrıflıktan azletti. Ezgar Tevarık kazası yeni kurulmasına⁹⁰ rağmen bir kaç sene geçmeden bu siyaset değiştirildi. Ne var ki Şeyh Nahnûhen kendisine ismen de olsa tevdi edilen bu kaymakamlık otoritesini 1876-1885 arasında kullandı ve geçen bu süre boyunca Osmanlı Devleti adına Ezgar ve Haggarlara kaymakamlık etti.

1885'te Şeyh Nahnûhen'in vefat etmesiyle yerine geçen Yahya'nın isyanı sonucu Osmanlı-Ezgar Tevarıkları arasındaki münasebetler bir müddet kesildi. Tralusgarp'tan gönderilen askerler ve Haggar Tevarıkları'nın yardımcılarıyla Gat'ta idare yeniden kuruldu. Ancak bu saldırının izleri uzunca bir süre hafızalarda kaldığı için Osmanlı hükümeti Tevarıklar'a karşı menfi düşünceler takındı. Özellikle saldırının cereyan ettiği dönemde Haggarlar'ın reisi Şeyh Ahitağıl'ın Osmanlı'ya sadakati bilindiği halde neden Osmanlı idaresine dahil edilmemiş olmasını Tralusgarp mebusluğu yapan Mahmud Naci (Balkış-ö. 1959) kayıp olarak görmektedir. Zira bu mahalleri sapsiz bulduklarını iddia eden Fransızlar ellerine geçen fırsatı değerlendirerek rahatça işgallerine başladılar.⁹¹

1894 yılı sonunda Gat'a dört günlük mesafede bulunan Tarat'ta biraraya gelen Vargla'nın Şaamba kabilesi şeyhi Abdülhakim ve Tevarık reisleri kendi bölgelerine asla Fransızları sokmayacaklarını, zira topraklarının Osmanlı Devleti'ne ait olduğunu kendilerinin de bu devletin bir tebaası bulduklarını ifade etmişlerdi.⁹² Bu sebeple bölgedeki memurlardan bu kavme mensup insanların Fransızlar'la ittifak ve ittifak anlaşmaları imzalamalarının kötü sonuçlar vereceği yolunda nasihatta bulunmalarını

89 Filibeli Ahmed Hilmi, s. 100.

90 BOA. BEO. Ayniyat Defteri 1516, Arabistan Vilayetleri, 19 Şubat 1292, n. 1610; BOA. Tralusgarp Kataloğu, A.MTZ.TG.DH, 6-67, 1329.5.14.

91 Mahmud Naci, s. 166-167.

92 BOA. A.MKT.Dh.TG.:1312.4.8/n.2/56.

istiyordu. Ayrıca kendisinden izinsiz olarak Tevarık arazilerinden geçmek isteyen Fransızlar'a müsaade etmedikleri için bunları mükafatlandırdı.⁹³

Fransız subaylardan Foureau 1890'daki seyahati esnasında askerî kimliğini saklayarak Sahra'ya giden birçok Avrupalı gibi sivil kıyafetle Canet'e uğradı. Şeyh Amud derhal Gat'a giderek durumu Osmanlı idaresine haber verdi. Trablusgarp valisi buraya gitmeyi kabul eden Yüzbaşı Cami Bey'i 1904'te vilayetten yola çıkardı. Bu görevlendirmenin amacını Fransızlar Bilma havalisine memur ve asker sevki olarak değerlendirdiler. Oysaki vilayet bu birliğin gönderilme amacını Gat kazasına Cezayir kabileleri tarafından başkın yapılmasını ve bu hadisede elli beş deve ile 7.500 lira ziyan verilmesini sebep gösterdi. Bu gibi tecavüzlerin engellenmesi için Abdülkadir Cami Bey komutasına kırk nefer verilerek Tunus ile Cezayir hudutlarına dikkat edilecekti.⁹⁴

Cami Bey'in Fizan'a doğru ilerleyişini haber alan Fransızlar derhal Sudan bölgesinden kuzeye doğru ilerleyerek Kavar'ı işgal ettiler. Birliğin maksadının Canet'te Osmanlı idaresini kurmak olduğunu iddia eden Fransa, Trablusgarp konsolosu ve İstanbul'daki büyükelçinin girişimiyle Canet'e her iki ülkenin de girmemesi kararını aldırttı ve burası 1906'da tarafsız bölge ilan edildi. Fransızlar bu anlaşmayı büyük bir fırsat bilerek cesaretlendiler ve bu nahiyenin etrafına sıkça uğramaya başladılar. Sahra'nın bu köşesinde iki ülke arasında Cami Bey'in ifadesiyle bir "Canet meselesi" çıktı. Fransızlar'ın özellikle buraya yönelmesinin sebebi Hagggar arazisinden Sudan'a geçmeye cesaret edememeleridir. Cezayir'den Kongo'ya kadar açmak istedikleri yolu Hagggar yerine Canet üzerinden geçirmeyi planlıyorlardı. Ne yazık ki Cami Bey'in 1908'de Fizan mebusluğunu kabul ederek İstanbul'a gitmesiyle Fizan bölgesinde Canet'le gerektiği gibi ilgilenen Osmanlı memuru kalmadı.⁹⁵

Fransa ile yaptıkları savaşı kaybeden Hagggar Tevarıklar'ın amenukalı Şeyh Etisi, Fransa'nın tebaalığını reddetmekle kalmamış ve 1905'te vatanını terkettikten sonra Cami Bey'in davetini kabul ederek ailesi ve kabilesinden bazı önemli kişilerle birlikte Gat'a göçtü.⁹⁶

Trablusgarp valileri bu Sahra kavmine genelde yakınlık gösteriyorlardı. İleri gelenlerinden Şeyh Cuyûr ve arkadaşlarına yiyecekleri için yevmiye elli kuruşluk masraf hazineinden ödendi.⁹⁷ Bu miktar ödendiği gibi iki Tevarık kabilesi arasında meydana

93 BOA, Trablusgarp Kataloğu, A.MKT.TG.DH, 2-5, 1312.4.8.; 2-57, 1312.7.17.

94 BOA.BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp, defter n.358, s.100, n.18, 20 Mayıs 1322.

95 BOA, AMTZ.TG., 1329.05.15, 1-80; Abdülkadir Cami Bey, "Canet meselesine dair".

96 Şehrin kaymakamı olarak Cami Bey onu hükümet konağına davet ettiğinde yetmiş beş yaşındaki bu Tevarık şeyhi sadece hükümetin emrine itaat ettiğini göstermek için ilk defa çatılı bir binaya girmişti. Yaşlı olmasına rağmen Gat'a birçok defa gelmekle birlikte şehrin içine girmeyip surların dışında çadır kurarak ikamet etti (Abdülkadir Cami Bey, "Canet Meselesine Dair"; a.mlf., *Trablusgarp'tan*, s. 197; Mahmud Naci Bey Etisi'nin Osmanlı topraklarına 1317/1899'da sığındığını bildirmektedir (Mahmud Naci, s. 174).

97 BOA. BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp, 353, 27 Şevval 1286, nr. 49.

gelen muhalefetin bertaraf edilmesiyle o bölgelerdeki tecavüzlerin giderilmesi sonucu tehlikelerin kalkması sağlandı.⁹⁸ Yine Fizan'a bağlı kazalardan olan Şâti kabilelerinin Tevarik develerine el koymaları üzerine bunların derhal sahiplerine iade edilmeleri sağlandı. Bu davranışlarla Tevarik kabilelerinin Hükümet-i Seniyye'ye zaten var olan bağlılıkları kuvvetlendirildi.⁹⁹

30 Aralık 1903 tarihinde Fransa'nın Trablusgarp başkonsolosunun kendi Dışişleri Bakanlığı'na bildirildiğine göre sadece Tevarıklar değil Şaambalar'dan önemli bir grup Cezayir'deki Fransız birliklerinden kaçarak Trablusgarp vilayetine sığınmıştı. Bunlar Osmanlı padişahının tebaası olduklarını kabul etmekle birlikte Devlet-i Aliyye'ye bağlılıkları sadece ismen bir girişim gibi görülmekteydi. Fransızlar'ın Trablusgarp ve Cezayir kabileleri arasındaki baskın davranışları yüzünden Gadamis ile Gat arasında hiç bir kervan gidip gelemez oldu.¹⁰⁰

Fransızlar'ın bu iddialarına karşılık Trablusgarp valisi ise saldırıya uğrayanların kendi ahaliyi Tevarıklar olduğunu belirtiyor ve Şaambalar'ın Cezayir'deki sömürge idaresine güvenerek giriştikleri baskınlardan şikayet ediyordu. Zira Şaambalılar Mayıs 1904'te Trablusgarp'a geçerek yaptıkları saldırıda Tevarıklar'a ve Gadamis yerli ahalisine ait 500 deveyi gaspettiler. Baskından canını kurtaran Tevarıklar, Osmanlı Devleti'nin sınırları içinde kalan Derc, Sinaun, Gadamis ve Fesato'ya sığındılar. Bu baskınlar esnasında her iki tarafta da ölenler oldu. Fransa bunların Osmanlı yetkililerinin gözleri önünde cereyan ettiğini ve baskınlardan sonra gaspettikleri hayvanlarla birlikte Gadamis ve civarındaki yerlere sığınarak dostça muamele gördüklerinden şikayette bulunuyordu. Osmanlılar bunu kesinlikle reddedip bölgedeki hayvanların vilayette yaşayan ahalinin olduğunu bildirdiler.¹⁰¹ Ancak Fransızlar bu suçlamalarda daha da ileri giderek Osmanlı idarecilerinin Tevarik reislerini tahrik ederek Fransızlar'a karşı hareketlerde bulundurduğuna dair haberler yaymaya başladılar.¹⁰² Şaamba Arapları bu kanşık durumdan istifade ederek Gadamis ahalisine ve Tevarıklar'a ait deve ve diğer malları gaspedince Trablusgarp valisi yerli ahaliye ve topraklarına sığınanlara huzur verilmediğinden şikayette bulundu.¹⁰³ Osmanlı hükümeti 10 Eylül 1908 tarihinde

98 BOA.BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp, 353, 4 Temmuz 1286/17 Recep 1287, nr. 26.

99 BOA.BEO. Vilayet Giden-Yemen-Trablusgarp Refit, defter n.370, s.121, 6/2821, 3 Ağustos, 1310.

100 Paris Milli Arşivi-CARAN 200MI 606- Activitéa turques dans l'hinterland tripolitain, 30 Aralık 1903, nr. 107, 30 Novembre 1903, nr. 111.

101 Paris Milli Arşivi-CARAN 200MI 606- Activitéa turques dans l'hinterland tripolitain, 24 Juin 1904, n. 90, 97.

102 BOA.BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp, defter n.358, s.128, n.56, 25 Eylül 1323; Paris Milli Arşivi-CARAN 200MI 606- Activitéa turques dans l'hinterland tripolitain, 24 Juin 1904, n. 90, 97.

103 Fransızlar'ın iddialarına göre 1900 yılı Ekim ayında Trablusgarp'a sığınan Tevarıklar sınırı tekrar geçerek 70 deveyi götürdüler. Eylül 1902'de bir Fransız'ı öldürdükleri gibi beraberindeki erzak kervanını gaspettiler. Cezayirli bir tüccarı Nisan 1903'te öldürerek develerine el koydular ve aynı yıl boyunca birçok saldırı düzenlediler. Derc, Seyet er-Receb, Nalut ve Fessato gibi Osmanlı topraklarına giren Şaambalar bir çok kez Tevarıklar'a ait olduğunu iddia ettikleri çok sayıda deveyi götürdüler. Trablusgarp valisi gaspedilen bu develerin Tevarıklar'a değil yerli ahaliye ait olduğu yolunda nota verince bu defa böyle bir husus

yayımladığı bir talimatı Paris büyükelçisi vasıtasıyla Fransa hükümetine ileterek Osmanlı'nın tebaası konumundaki Tevariklar'a ait develeri gaspmelerini protesto etti.¹⁰⁴

Osmanlı idaresine karşı bu hadiselerin meydana gelmesini bahane eden Fransızlar meseleyi daha ileri götürerek Trablusgarp vilayetinin haydutluğa taviz vermemesi gerektiğini, haydutluk devrinin geçtiğini, bu vilayetin topraklarının artık Tevariklar için bir sığınacak mekan olamayacağını iddia ederek Osmanlı Devleti'nin bunları korumamasını istediler.¹⁰⁵

Osmanlı Devleti, Sahra ticaret yollarında tehlikeler görülmesi ve özellikle Tevanklar'ın kendi hakimiyetine girmesi için ileri gelenlerini, reislik yaptıkları yerlere müdür tayin ederek Fransa'nın bölgede yayılmasını yaklaşık elli sene durdurdu. Fizan sancağının merkez şehri Merzuk'a uzak mesafedeki mahallerden Canet'te önce Ezgar Şeyh Nahnühen ve onun 1885'teki vefatından sonra tekrar nahiye olan buraya bu defa Şeyh Amud 600 kuruş maaşla, el-Bereket'te 1886'dan itibaren Vrağan kabilesi reisi İngedazen ağ Abakada 500 kuruş maaşla ve Tehnike'de Mingastin kabilesi reisi Şeyh Bu Fenayet 200 kuruş maaşla nahiye müdürü olarak tayin edildiler.¹⁰⁶ 1911-12 yıllarında devam eden Trablusgarp Savaşı'na katılan Fizan'lı asker ve gönüllüler arasında çok sayıda Tevarik bulunuyordu. İlk defa vilayetin kuzey bölgelerine gelen bu insanlar Osmanlı ordusunda İtalyanlar'a karşı savaştılar.¹⁰⁷

Büyük Sahra bölgesinde XIX. yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen siyasi ve askerî faaliyetler sadece Osmanlı-Fransız rekabetinin bir sonucu olmayıp aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin bu Müslümanlara yakınlaşmasının bir sonucudur. O günün zor şartlarında yardım için İstanbul'la bağlantı kurabilen Sahra Müslümanları bugün bir taraftan yokluk içerisinde yaşamakta diğer taraftan Fransa'nın sömürgeci zihniyetinin kurbanı olarak bağımsızlık sonrası Mali, Nijer, Çad, Libya ve Cezayir devletleri arasında parçalanmış yurtlarında geçmişteki haklarını aramaktadırlar.

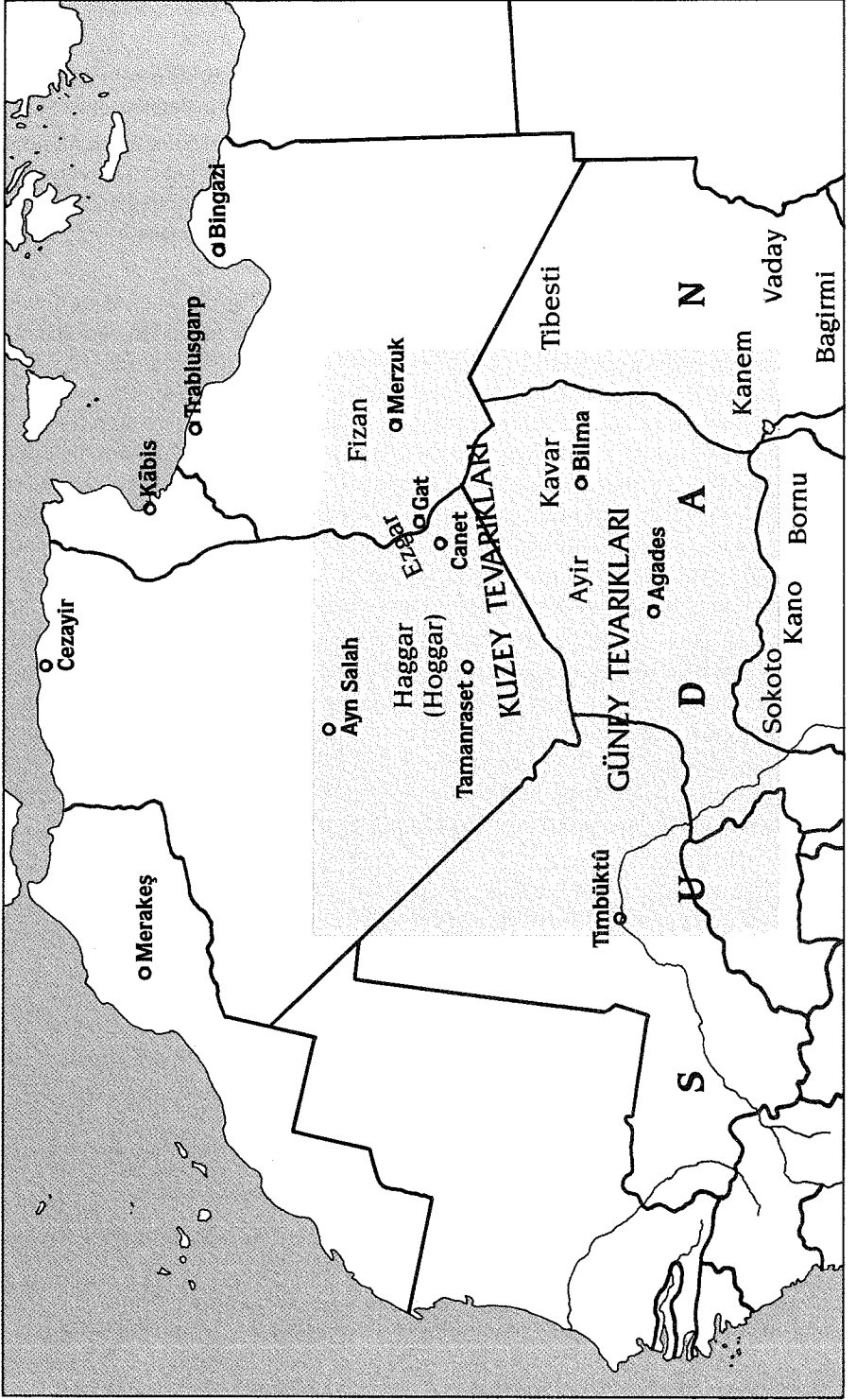
olmuşsa Fransız tarafı haksız yere gasp edilen develerin iadelerinin mümkün olduğunu bildirdi. Paris Milli Arşivi-CARAN 200M1 606- Activitéa turques dans l'hinterland tripolitain, 22 juin 1904, n.92; BA.BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp, defter n.358, s. 74, n.8/17, 27 Mayıs 1320.

104 Abdurrahman Çaycı, s. 155.

105 BOA. BEO. Vilayet Gelen, defter n. 357, s. 25, 4 Eylül 1310; Mahmud Naci, s. 192; Paris Milli Arşivi-CARAN 200M1 606- Activitéa turques dans l'hinterland tripolitain, 24 juin 1904, n.90, 96-97.

106 Abdurrahman Çaycı, s. 171 (H.A.523, Trab. Val. Den İçis.ne, 3.VII.1327 [15.VII.1911] no. 224 ve İçis. Muhasebat müd.nün 27.VII.1327 (9.VIII.1911 tarihli oluru).

107 Georges Rémond, Aux Camps Turco-Arabes, Librairie Hachette, Paris 1913, s. 49, 53, 67.



Osmanlı Devleti zamanında Tevanklar'ın yaşadığı bölgeler.

Osmanlı Aydınlarınca Dozy'nin *Târîh-i İslâmiyyet*'ine Yöneltilen Tenkitler

İbrahim Hatiboğlu*

Dozy's Târîh-i İslâmiyyet and the Critical Response by Ottoman Intellectuals

The present article outlines the criticisms directed by Ottoman Turkish intellectuals at Reinhart Dozy's work titled *Het Islamisme* (in French, *Essai sur l'histoire del' Islamisme*), following the appearance of its Turkish version, *Târîh-i İslâmiyyet*. The negative response also targeted its translator, Abdullah Cevdet. The translated work, issued in the atmosphere of intellectual freedom promised by the proclamation in 1908 of the Second Constitutional Period (İkinci Meşrutiyet Devri), was the first comprehensive publication that can be classified as anti-Islamic. In this study, the writer examines several primary sources contemporary with the publication of the translation, with special emphasis on journals like *Sırât-ı Müstakim* and *İctihad*, whose contents can be accurately described as fuel for the opposition. The position of the first of the two parties in the debate, which happened to represent the majority, was held by Muslim intellectuals, which can be summarized by stating that rather than standing in wholesale opposition to the translation, whose criticism was aimed at certain ideas contained in the translated work. The position of the second group, the minority, was represented by proponents of Westernization who were not to defend any specific view contained in the work, but to make their claims under the banner of freedom of expression.

Güç dengelerinin Batı lehine değişmeye başladığı XIX. yüzyıldan itibaren Osmanlı aydınının Batı ile teması önemli bir gelişme gösterdi. Askerî ve idarî alanda başlayan Batılılaşma hareketi, önceleri bilim ve fen ile sınırlı iken, zamanla düşünce

* Dr. İbrahim Hatiboğlu, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Hadis. Bu makalenin muhtelif safhalarında katkılarını esirgemeyen Prof. Dr. İsmail L. Çakan, Doç. Dr. Ali Köse, Doç. Dr. M. Sait Özerverli, Dr. Mustafa Sinanoğlu, Dr. Casım Avcı ve Alim Kahraman'a şükranlarımı sunarım. Ayrıca dergilerin temini hususundaki yardımları dolayısıyla İSAM Süreli Yayınlar Servisi'ne ve Selahattin Öztürk'e müteşekkirim.

alanında da etkili oldu. Ancak Batılılaşmayı yürütenlerin ilmî ve fikrî meselelerdeki seviyesi dolayısıyla, Batı düşüncesi fikrî yönü ile Osmanlı toplumuna gerektiği şekilde taşınmadı. Bununla birlikte Batılı araştırmacıların Osmanlı ve İslâmiyet hakkındaki düşünceleri Osmanlı aydınının ilgisini çekti. Böyle bir ilgi, İslâm'a dair araştırmalarıyla bilinen şarkiyatçılar ile Müslüman aydınları yüz yüze getirdi. Ne var ki bu süreçte Batılılar'ın İslâm hakkındaki düşünceleri önemli bir kesim tarafından, onların diğer alanlardaki üstünlüğünü benimseyen bir yaklaşımın gölgesinde ele alındı. Bu makalede, dinî alanda Osmanlı-Batı ilişkilerine kısaca temas edildikten sonra, sözü edilen döneme ışık tutması düşüncesiyle, müsteşriklerin İslâm tetkiklerinin Osmanlı-Türk aydını ve âlimlerince tanınmasında önemli rolü olan ve 1908 yılında matbuat alanında sağlanan hürriyet ortamının hemen ardından yayımlanan *Dozy'nin Târih-i İslâmiyyet'i* üzerinde durulacaktır.¹

Osmanlı'nın son döneminde Kethüdâzâde Mehmed Ârif, İsmâil Ferrûh gibi münevverlerin Batı düşüncesini yakından izledikleri, oradaki İslâm tetkiklerini bildikleri, sözgelimi *İhyâ-u 'ulûmi'd-dîn*'in Almanca'ya, Kur'an'ın ve diğer dinî kitapların bazı Batı dillerine tercümesini takdirle karşıladıkları görülmektedir. Bu çalışmalarını, '*İslâm'ın yüceliğinin Batı tarafından da kabul edildiği*' şeklinde yorumlamalarından da anlaşılacağı üzere,² onların tavrının aceleci ve savunmacı bir nitelik taşıdığını söylemek mümkündür.

Dinî düşünce alanında Osmanlı aydınının Batı ile temasa geçiş tarihinin, müesseseler bazında tespiti zor gözükmektedir. Bununla beraber, 1800'lü yılların başında faaliyet gösteren *Beşiktaşlı Ulema Grubu* ve 1853 yılında İstanbul'da kurulan *Societe Orientale de Constantinople* [İstanbul Şark Cemiyeti]³ bu alandaki ilişkilerin başlangıcı hakkında bir fikir vermektedir. Bunlardan ilki yabancı dil bilen, Batı'yı tanıyan, yeniliklere açık, Batı düşüncesi ile İslâm'ı uzlaştırmayı hedefleyen kişilerce oluşturulmuştu. Diğeri ise Osmanlı toplumunu tanıyıp, Batı'daki gelişmeler hakkında onları bilgilendirmek amacıyla müsteşrikler tarafından açılmıştı. Yine 1861'de Münif Mehmed Paşa tarafından kurulan *Cemiyet-i İlmîyye-i Osmâniyye*'nin yayın organı *Mecmua-i Fünûn*'da Batı'dan yapılan tercüme Osmanlı aydınının Batı'ya ilgisinin bir sonucudur. Yayınların bilim ve fen alanında olması, bilim ile ilerleme arasında doğrudan ilişki bulunduğu ön kabulünün sonucuydu. Bununla birlikte müsteşriklerin kurduğu

- 1 *Târih-i İslâmiyyet*'in orijinali ile Fransızca ve Türkçe çevirilerini mukayese eden müstakil bir makale neşredilmiş olmakla birlikte (Hülya Küçük, "Dozy'nin '*Het Islamisme*' Adlı Eseri Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt XXX, sayı 4 (1994), Ankara, s. 63-89), ona yöneltilen eleştirileri konu alan bir çalışmaya rastlamış değiliz. Ancak bazı çalışmalarda bunların bir kısmına atıfta bulunulmuştur (bk. Şükürü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Emek Matbaacılık, İstanbul 1981; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, Risale Yayınları, İstanbul 1987, II, 165, 168, 179).
- 2 Ekmeleddin İhsanoğlu, "19. Asrın Başlarında -Tanzimat Öncesi- Kültür ve Eğitim Hayatı ve Beşiktaş Cemiyet-i İlmîyyesi Olarak Bilinen Ulema Grubunun Buradaki Yeri", *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri*, İstanbul 1987, s. 59-60, 63-64, 73-74.
- 3 a.g.m., s. 59-60, 73-74.

İstanbul Şark Cemiyeti'ne nisbetle bu tür faaliyetler ilmî olmaktan uzaktı. Öte yandan 1914'te kurulan *Türk Bilgi Derneği* ve yayın organı *Bilgi Mecmuası* da İslâmîyât, felsefe, içtimâiyyât gibi faaliyet kollarının bulunduğu geniş bir sahada çalışmalar yürütmüştü.⁴

Öte yandan II. Abdülhamid döneminde her kademedeki yaşanan Batılılaşma süreci sonucu açılan okullarda Batı düşüncesini tanıyan *bilgili bir nesil* yetiştirilmeye başlandı. Batı'nın gücünü idrak eden bu neslin, Batı medeniyetini üstünlük ve kuvvetle eşdeğer görmeye başlaması, dinî değerlere ancak millî güce katkısı oranında yer vermeleri sonucunu doğurdu. Hatta İslâm ve Batı tartışmaları bile Batı'nın gücünün kabulü çerçevesinde yürütülmekteydi.⁵ Abdullah Cevdet'in buradan hareketle söylediği, '*Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet Avrupa medeniyetidir*'⁶ şeklindeki ifadeleri, benzeri aydınların Batı'ya bakışını açıkça ortaya koymaktaydı.⁷

Yeni okullarda yetişenlerin tesiri altında kaldıkları eserlerin pozitivist-materyalist ekole âdiyeti tabii olarak dinî düşüncelerini de etkilemiş; İslâm'a dair Batı'da yazılanlar tahlil edilirken bu bakışın etkisinde kalınmıştır.⁸ Özellikle tıbbiye kütüphanelerinde, Batı'da yazılmış, pozitivistleri savunan, din karşıtı çok sayıda eser bulmak mümkündür.⁹ Bu okullarda gerekli dinî bilgiden yoksun biçimde yetişen öğrenciler, İslâmî içerikli eleştirel nitelikli eserleri okuyup tercüme etmişlerdir. Aynı şekilde Batı'nın üstünlüğünü *ilim ve fûnûna* bağlayan biyolojik materyalizmi savunanların düşünce yapılarıyla,¹⁰ pozitivism veya Protestanlık yanlısı, geleneksel dinî anlayışa karşı araştırmacıların yaptığı çalışmalar modern eğitim almış kimselere yakın geliyordu. Dinî birikimden mahrum bu insanlar aynı zamanda Tanzimat sonrasının yeni aydın tipini temsil ediyordu.

4 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Modernleşme Süreci İçinde Osmanlı Devleti'nde İlmî ve Meslekî Cemiyetleşme Faaliyetlerine Genel Bir Bakış", *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri*, s. 8-9.

5 bk. M. Şükrü Hanioglu, "Batılılaşma", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, V, 148-152.

6 Şükrü Hanioglu, *a.g.e.*, İstanbul 1981, s. 359.

7 Nitekim Abdullah Cevdet'in bu tür fikirleri dolayısıyla 1932'de ölümü üzerine, cenaze namazı kılınmaz mı tartışmaları yapılmış, ismini değiştirmedeği ve alenen başka dine girmediği için müslüman mezarlığına gömülmüştür (Bezmi Nusrat Kaygusuz, *Bir Roman Gibi*, İhsan Gümüşayak Matbaası, İzmir 1955, s. 68; Abdurrahim Zapsu, *Büyük İslâm Tarihi*, M. Sıralar Matbaası, İstanbul 1955-1957, II, 66.

8 1847 yılında *Mekteb-i Tıbbiye*'yi (kuruluşu: 1827) ziyaret eden Charles Mac Farlane, okulda Fransız inkılabını hazırlayan materyalist filozofların hemen bütün kitaplarının bulunduğunu gözlemlemiştir. Bu müşahadesi hakkında o, "Çoktan beridir bu kadar düpedüz materyalizm kitaplarını toplayan bir koleksiyon görmemişim" ifadesini kullanır (*Turkey and Its Destiny* [London 1850], s. 270-271'den naklen Halis Ayhan, "Batılılaşma: Eğitim ve Öğretim", *DİA*, V, 160; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1978, s. 228). Bu dönemde rasyonalist, pozitivist ve materyalist akımların toplumu istilası ve gençlerin dinî düşüncesine tesirinin edebî eserlerdeki tezahürüne dair bk. Orhan Okay, "Batılılaşma Devri Fikir Hayatı Üzerine Bir Deneme", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1998, II, 208-210, 212, 214-215.

9 *Mekteb-i Tıbbiye*'nin pozitivist düşünce ile ilgisi ve düşünce alanındaki Batılılaşma için bk. İlhan Kutluer, "Batılılaşma: Felsefî Düşünce", *DİA*, V, 154-156.

10 Şükrü Hanioglu, *a.g.e.*, s. 325, 327.

Bu çerçevede, Osmanlı aydınlarınınca yakından izlenen meselâ, Renan'ın "*L'İslamisme et la Science* [İslâmiyet ve Bilim]" başlıklı konuşması,¹¹ o dönemde Batı'nın İslâm'a bakışını özetler mahiyettedir. Bu bakış sebebiyle Osmanlı aydınlarından bazıları ona reddiye yazmıştır.¹² Eleştirilerin temeli Renan'ın, '*İslâm ile bilimin birbirine tamamen zıt unsurlar olduğu*' iddiasına dayanmaktadır. Bilimsel keşifler dolayısıyla Avrupa'nın gündemi belirlediği bir ortamda İslâm'ın bilim ve terakkiye aykırılığı tezinin savunulmasının, reddi gerektiren bir husus olarak büyük önem arz etmesi sebebiyle, eleştirilerde bu hususlara cevap verme hedeflenmiştir. Renan İslâm'a dair kanaatlerini, tabii olarak dönemin müsteşriklerinin pozitivist temelli tezlerine dayandırmakta ve onları popüler bir dille ifade etmekteydi. Kanaatlerini Dozy'den yaptığı alıntılarla desteklemesi bunu göstermektedir.

Dozy ve *Târîh-i İslâmiyyet* Neşri

İslâm'ı doğrudan tenkide konu etmesi, temel esaslarını alaylı bir tarzda ele alması ve bunu yaparken bütün Müslümanlara dinini öğretmeye kalkışan bir yöntem izlemesi açısından *Târîh-i İslâmiyyet* neşri¹³ Osmanlı'da dinî alanda büyük çaplı toplumsal muhâlefeti göze alan ilk tercüme faaliyetidir. Hollandalı Reinhart Dozy (1820-1883)¹⁴ Fransız tarihçi ve oryantalistlerden oluşan bir fikrî ortamda yetişmesi sebebiyle, İslâm ve Hz. Peygamber'e dair 'toptan reddetme' şeklindeki anlayışı benimsemiştir.¹⁵ Aslında *Târîh-i İslâmiyyet* müstakil bir eser olarak kaleme alınmayıp, Kruseman'ın büyük dinlerin tarihini konu alan çalışmasının İslâm tarihi ile ilgili bölümü olarak yazılmış ve Hz. Peygamber'den 1863'e kadar İslâm tarihinde gelişen bazı olayları değerlendirmiştir.¹⁶ Eserde konular sathî ve popüler bir yöntemle ele

11 Ernest Renan, "İslâmlık ve Bilim", *Nutuklar ve Konferanslar* (trc. Ziya İhsan), Maarif Vekaleti, Ankara 1946. Renan'a göre Avrupa'daki keşifler Hıristiyan ilâhiyatçılara, geçmişte İslâm toplumundaki ilmi ve fikrî başarılar da Müslüman din adamlarına rağmen gerçekleşmiştir. Zira hakikatte din terakkiye mânîdir ("İslâmlık ve Bilim", *a.g.e.*, s. 183-205).

12 Bunların en meşhuru Namık Kemâl (*Renan Müdafaa-nâmesi*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1326) ve Efgâni'dir (bk. Alâeddin Yalçınkaya, *Cemâleddin Efgâni ve Türk Siyâsi Hayâtı Üzerindeki Etkileri*, Osmanlı Yayınevi, İstanbul 1991, s. 144-159). Diğer reddiyeler için bk. Düccane Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Diwan*, İstanbul 1996/2, 1-94.

13 Abdullah Cevdet tarafından *Târîh-i İslâmiyyet* (I-II, Matbaa-i İctihad, Kahire 1908, 733 s.) adıyla tercüme edilen eserin orijinali Flemence olup *Het Islamisme* (Haarlem 1863) adıyla neşredilmiştir. Abdullah Cevdet ise P. V. Chauvin tarafından *Essai sur l'Histoire del' Islamisme* (Leiden 1879) adıyla neşredilen Fransızca çevirisini esas almıştır. Mütercim eseri Kahire'de tab' ettirmiş, 1908'de İkinci Meşrûtiye'in ilânını ardından, beraberinde İstanbul'a getirmiştir.

14 Hayatı için bk. Mehmet Özdemir, "Dozy, Reinhart Pieter Anne", *DA*, IX, 513-514.

15 M. Per, "Dozy, Reinhart Pieter Anne", *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1972-1978, VI, 190. Fransız müsteşriklerin Hz. Peygamber ve Kur'an hakkındaki bu tür yaklaşımları için bk. Abdülaziz Hatip, *Kur'an ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*, İstanbul 1997.

16 1863'ten tercümenin yayımlandığı 1908'e kadar geçen dönemdeki gelişmeler ise, Arthur Guy'un (ö. 1928) *Târîh-i İslâmiyyet* üzerine yazdığı *Kırk Seneden Beri İslâmiyyet* (Mısır 1909) adlı zeyli esas alınarak anlatılmaktadır (Guy için bk. Necib el-Akîkî, *el-Müsteşrikûn* [genişletilmiş 4. baskı], I, 247-248). Guy için Abdullah Cevdet, "Efendi hazretleri, muhibb-i fâzîlimiz, ulemâ-i İslâm arasında adîli gösterilemez" ifadelerini kullanır.

alınmış,¹⁷ kendisinin dinleri itham edici yaklaşımından dolayı ateist olduğu suçlamasında bulunanlar bile olmuştur. Ancak yaygın kanaat, onun şarkiyat araştırmaları yapan pozitivist bir protestan olduğu şeklindedir. Kur'an'daki emir ve yasakları günün şartları ve Arap âdetleriyle açıklamaya çalışması da bunu göstermektedir.¹⁸ Dozy reform konusunda, Goldziher'in hocası ve Yahudi modernist hareketinin başlatıcısı Abraham Geiger'den istifade etmiştir.¹⁹ İslâm'a ve hadise dair fikirlerinde ise Alois Sprenger ve William Muir'in etkilerini görmek mümkündür.²⁰

Târîh-i İslâmiyyet'in yayımlanmasıyla (Kahire: Nisan 1908), her biri dinî muhtevalı olan *Sırât-ı Müstakîm* (İstanbul: 27 Ağustos 1908), *Beyânülhak* (İstanbul: 5 Ekim 1908) ve *Hikmet* (İstanbul: Mart 1910) dergilerinin neşre başlaması yakın tarihlere rastlamaktadır. Yine o tarihlerde Abdullah Cevdet'in düşüncesini ortaya koyan *İçtihad* (Kahire: Eylül 1904) dergisi yayın hayatını sürdürmektedir. Dolayısıyla eserin neşrinden sonraki gelişmeleri, İslâmî entelektüel bakışı ve toplumsal tepkileri öğrenebilmek için söz konusu dergiler önemli birer kaynak durumundadır.

Eserin neşrinin ardından, Dozy'nin fikirlerinden çok Abdullah Cevdet'in altı sayfalık "İfâde-i Mütercim" başlıklı takdim yazısı eleştirilmiştir. Burada mütercim özetle, tarihin önemine işaret edip, müslümanların yazdığı İslâm tarihi kaynaklarının tamamının taraflı olduğu; gerçekleri yansıtmayıp zorba idarecilerin baskıları sonucu tahrif edilerek yazıldığı gibi düşüncelere yer vermiştir.²¹ Abdullah Cevdet büyük bir cesaretle *Târîh-i İslâmiyyet*'in bu menfi özelliklerden uzak yegâne kaynak, Dozy'nin de iyi bir "müslüman" olduğu görüşünü ileri sürmüştür. Dozy'nin Müslümanlığına işaret ederken, "ed-Dinü el-mu'âmeletü (din davranıştır)" şeklindeki bir rivayeti kullanmıştır.²²

17 Bedevî, *Mevsû'atü'l-müşteşrikîn*, Beyrut 1984, s. 176.

18 Domuzun haram olduğunu bildiren âyeti (el-Bakara 2/173) günün şartları ve Arap örf ve adetleriyle açıklaması gibi.

19 Abdullah Cevdet'in çeviri sırasında *Târîh-i İslâmiyyet*'e eklediği bazı dipnotlarda bu bağlantıyı görmek mümkündür (Meselâ Geiger'in, Hz. Peygamber'in Yahudilik'ten ıktibas ettiği hususlara dair çalışmasına atıfta bulunur, bk. s. 157).

20 Alois Sprenger'in *Das Leben, und Die Lehre des Muhammed* (I-III, Berlin 1861-1865) ve William Muir'in *The Life of Mahomet* (Smith Elder, London 1877) adlı eserlerinden sık sık alıntı yapar ve onları sahasının en mükemmel eserleri sayar (meselâ bk. *Târîh-i İslâmiyyet*, I, 14, 36-37, 107, 127, 135, 674).

21 Mütercimin bu iddiasının aksine Mehmed Âkif de, İslâm tarihine dair bilgilerin İslâm tarihi kaynaklarından, mevsuk ve tanınmış olanların iyice tetkik edilip muhakeme edilmesinden sonra alınması gerektiği görüşündedir (*Sebîlû'r-reşâd*, VIII, 16 Rebûlâhîr 1330, sy. 187, s. 92).

22 Bu rivayetten hareketle o, ibadetlerin en üstününün kendi nefsinden başlamak üzere insanlara faydalı olmak olduğunu, Dozy'nin de bunu en geniş anlamıyla gerçekleştirdiğini ileri sürmüş, dolayısıyla onun "Müslüman" olduğunu savunmuştur. Onun Dozy'yi Müslüman ilân ederken kullandığı diğer deliller ise, "el-Müslimü men selime'n-nâsü [asıl rivayette "müslimüne" olmakla birlikte önsözde böyle verilmiştir] min yedihi ve lisânihi [yedihi ve lisânihi]" kelimelerinin rivayetin aslındaki tertibi değiştirilmiş, "Hayrû'n-nâs enfe'uhum li'n-nâs", "Talebû'l-ilmî sâ'aten hayrun min 'ibâdeti elfi senetin" şeklindeki rivayetlerdir (Rivayetlerin kaynağı daha sonra verilecektir), Abdullah Cevdet, "İfâde-i Mütercim", *Târîh-i İslâmiyyet*, s. 3-8.

Târih-i İslâmiyyet neşrinin ardından, yazılan reddiyeler kadar çevirinin, din karşıtı eserlerin tenkidi geleneğinin başlamasına vesile olması da büyük önem taşımaktadır.²⁵ Sözgelimi *Sırât-ı Müstakim*'deki bir yazıda, *Târih-i İslâmiyyet*'in benzerlerinin de Türkçe'ye çevrileceğine işaret edilip, medreselerin bu tür eleştirilere ciddi cevaplar verecek tarzda ıslâh edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.²⁴

Eserin, dinî değerlerle alay edildiği gerekçesiyle toplumun her kesiminden büyük tepki alması üzerine²⁵ Abdullah Cevdet, kalan nüshalardan *İfâde-i Mütercim* kısmını çıkarmıştır.²⁶ Daha sonra bu fikirleri savunmadığını, tercüme yayımlamaktaki amacının, Dozy'nin eserini ilim ehlinin dikkatine sunarak, onların İslâm'a yönelik tenkitleri duyup cevap vermelerini sağlamak olduğunu söylemiştir.²⁷ Bu "ric'ate" rağmen tepkiler devam edince İbrahim Hakkı Paşa kabinesi 15-17 Şubat 1910'daki toplantısında kitabın yasaklanmasına karar vermiş,²⁸ kalan nüshalar yakılmış veya Galata Köprüsü'nden denize atılmıştır.

***Târih-i İslâmiyyet*'e Yönelik Tenkitler**

Târih-i İslâmiyyet'in neşrinden yaklaşık bir yıl sonra, öncelikle ilk tepkileri ifade etmek üzere muhtelif dergilerde kısa makaleler yayımlanmıştır. Eserden ilk defa 12 Muharrem 1327'de (3 Şubat 1909) *Sırât-ı Müstakim*'de bir değerlendirme yazısında söz edilmektedir.²⁹ Dergi adına yayımlanan bu yazı, eserdeki "garazkarâne" iddialara karşı, "müdâfâ" vazifesinin yerine getirilmesini isteyen okuyucu mektuplarına verilen bir cevaptır. Yazıda mektupların içeriğinden söz edilmemekle birlikte, [Dozy ve Abdullah Cevdet gibi] bazı kimselerin kötü niyetli olabileceği belirtilerek, onların dine yönelttikleri tenkitlerin ciddiye alınmaması tavsiye edilmiş, bu suretle düşmanın, "Mütü bi gayziküm! (Kininizden geberiniz)" (Âl-i İmrân 3/19) ayeti ile yüz yüze bırakılacağı belirtilmiştir. Ayrıca eserdeki iddiaların bilgisiz Müslümanların kafasını karıştıracığı şeklindeki endişelerin yersiz olduğu, bununla birlikte derginin bu taarruzları,

23 Elbette reddiye geleneği, İslâm açısından yeni bir gelişme olmayıp İslâm'ın ilk asırlarına kadar iner. Ancak önceki reddiyeler daha ziyade dinler arası tenkit mahiyetindedir.

24 "Medreselerin İslâhı" cilt IV, sayı 79, 28 Safer 1328, s. 5-9.

25 Eserin satışa sunulmaya başlamasıyla birlikte, bahsedeceklerimiz dışında, resmî yollardan da Dâhiliyye Nezâreti'ne çok sayıda şikâyet mektubu gönderilmiştir (bk. M. Şükrü Hanioğlu, *a.g.e.*, s. 343-356).

26 Yırtılan bölümün yerine aynı hacimde bir fihrist eklendiği için, genellikle nüshalardaki eksiklik anlaşılmamaktadır. Nitekim incelediğimiz beş ayrı *Târih-i İslâmiyyet* nüshasında da mütercimin açıklamalarını içeren bölümün olmadığını gördük. Bu kısım Süleymaniye gibi, şahsî koleksiyonlara sahip kütüphanelerdeki nüshaların bazılarında mevcuttur.

27 Abdullah Cevdet'in ric'atine dair bk. Aksekili Ahmed Hamdi, *Bilinmesi Elzem Hakikatler*, Tevsi-i Tibaat Matbaası, İstanbul 1332, s. 13-14, Abdülazîz Çâviş, "Ulemây-ı İslâm'a Açık Bir Mektup", *Hilâl-i Osmânî*, 18 Safer 1331, s. 2.

28 Yasaklama kararı ile ilgili bk. Şükrü Hanioğlu, *a.g.e.*, s. 326-327. İncelediğimiz dergilerden *Sırât-ı Müstakim*, kararı fikir hürriyetine aykırı bulurken (IV, sayı 79, s. 13), *Beyânülhak* kararın kendilerini "azim meserretlere, ibtihâclara müstağrak eylediği"ni kaydetmiştir (II, 1048).

29 *Sırât-ı Müstakim* (SM), I, sayı 24, 12 Muharrem 1327, s. 383-384.

“delâil-i ‘akliyye ve berâhîn-i kat’iyye ile red ve cerh edeceği” ilân edilmiştir.³⁰ Bu değerlendirmenin ardından Mekteb-i Tıbbiye’den M. Nuri Dücânî, dergiye gönderdiği “Ma’hûd *Târîh-i İslâmiyyet*’e Dâir” adlı yazısında,³¹ bir buçuk yıldır niçin ciddi bir reddiye yazılmadığını sormuş, gün gibi ortada olan İslâm’ın değerini ispatın gereksizliğini, Batılilar’ın bile bu gerçeği kabul ettiğini, bununla birlikte söz konusu eserin ortadan kaldırılması ve halk üzerinde doğurduğu kötü sonuçların giderilmesinin ulemaya düştüğünü hatırlatmıştır. Bundan hemen sonra Ferîd [Kam], “*Târîh-i İslâmiyyet*’e Dâir” adlı yazısında³² kitabın yazılma sebebinin “ateizm” olduğunu, muhâkemesi ve dinî bilgisi noksan okuyucuların inançlarını sarsacak bir mahiyet arz ettiğini belirterek inançsızlığın açacağı tehlikelere dikkat çekmiş, dinî sahada aklın ulaşacağı sonuçların yanıltıcı olacağını, akli hükümlerin fizikte bile çoğu zaman yanlış sonuçlara götürdüğünü hatırlatmıştır. “Ma’hûd *Târîh-i İslâmiyyet*’in En Mühim Noktası Hakkında Bir İki Söz”³³ başlıklı ikinci makalesinde ise Ferîd Kam,³⁴ Dozy’nin, dini temelden yıkmak için eserinde onun en can alıcı noktası olan Hz. Peygamber’in nübüvvetine hücum ettiğine dikkat çekmiş ve yapılacak çalışmalarda bunun göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca, Hz. Peygamber’in vahiy aldığı iddiasında bulunduğu gerekçesiyle, saralı olduğu sonucuna ulaşmakla Dozy’nin bütün dinleri inkâr eden bir yaklaşım sergilediğini savunmuştur.

Müntesibîn-i fenden Vâsîf, imzasıyla gönderilen bir “Mektub” ise,³⁵ Batı’nın medeniyetini bize borçlu olmasına rağmen, biz güçsüz kalınca yalan yanlış düşüncelerini *Târîh-i İslâmiyyet* adı altında neşrettiklerinden söz etmekte ve “ifâde-i mütercim” kısmı hariç, böyle bir kitabın Türkçe’ye çevrilmesinin yerinde olduğunu belirtmektedir. Vâsîf, yayımlanan bu tür eserlerin her birine mufassal reddiyeler yazılması gerektiğini çünkü bu çevirilerin Mekâtib-i Âliye gibi okullardaki gençleri olumsuz etkileyeceğini de mektubuna eklemektedir. *Sîrât-ı Müstakîm*’e gelen okuyucu mektupları veya tercümeyle yöneltilen eleştirilerde genelde Batı tarzı eğitim kurumlarının tartışmaya sokulması buralardaki bazı kimseleri rahatsız etmiştir. İbrâhim Alâeddin’in “Evrâk-ı Vâride” adlı yazısı³⁶ bu rahatsızlığı yansıtır mahiyettedir. Burada, Vâsîf’in, “Mekâtib-i Âliye talebesinin, *Târîh-i İslâmiyyet* neşrinden pek memnun ve ma’lûmât-ı dîniyyeden bî nasib oldukları” şeklindeki görüşüne atıfta bulunulmuş, birkaç kişi dışında Mekâtib-i Âliyenin bu şâibeden uzak olduğu belirtilerek din karşıtı iddialarla ilişkili gösterilmeleri kınanmıştır. Mekâtib-i Âliye nâmına otuz iki öğrenci de aynı gerekçelerle

30 SM, I, sayı 24, 12 Muharrem 1327, s. 383-384.

31 SM, III, sayı 74, 22 Muharrem 1328, s. 346.

32 SM, III, sayı 75, 30 Muharrem 1328, s. 357-361.

33 Müellifin *Târîh-i İslâmiyyet*’e yönelttiği eleştirileri ihtivâ eden bu iki makalesi *Dinî Felsefî Musâhabeler* (İstanbul 1329) adlı eserinin ikinci musâhabeli olmak üzere ayrıca neşredilmiştir (bk. s. 22-48).

34 SM, III, sayı 78, 21 Safer 1328, s. 411-413.

35 SM, III, sayı 75, 30 Muharrem 1328, s. 361-364.

36 SM, III, sayı 77, 14 Safer 1328, s. 394-395.

“*Sırât-ı Müstakîm* Risâle-i Muhtereme-i Dîniyyesine” başlıklı yazıda,³⁷ fitne çıkarmak için yayımlanan *Târîh-i İslâmiyyet*'e bazı âlimlerin cevap verdiğini hatırlattıktan sonra, Mekâtib-i Âliye ve benzeri kurumların din karşıtı fikirlerle ilişkilendirilmesinin yanlışlığına dikkat çekmiş; aldıkları eğitim sayesinde İslâm'ın kendi nazarlarında daha da kıymetlendiğini ifade etmişlerdir.

Bunların ardından Kazan'da neşredilen *Beyânülhak* mecmuasında yayımlanmış bir yazı iktibas edilerek tartışma sürdürülmüş, “Ma'hûd *Târîh-i İslâmiyyet* Hakkında” başlıklı yazıda³⁸ eserin temel iddiaları olan, İslâm'ın Araplar'ın dini olduğu, Zerdüştlük, Müsevîlik, Hıristiyanlık ve putperestlikten alındığı, hatta Antropomorfizm'den etkilendiği, Kur'ân'ın tertibinin keyfî olduğu gibi iddialar ele alınarak eserin tarihi gerçeklere uymadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yine *Sırât-ı Müstakîm*'de Nazmi imzalı “Ebü'z-Ziyâ Tevfik Efendi'ye” başlığıyla bir yazı neşredilmiş³⁹ ve Ebü'z-Ziyâ Tevfik'in *Târîh-i İslâmiyyet* tercümesinin yasaklanmasını protesto etmek için *Tasvîr-i Efkâr*'da yayımladığı (26 Şubat 1910, sayı 267) makalesindeki bir iddiaya cevap verilmiştir. İtiraz, Ebü'z-Ziyâ Tevfik'in, şimdiye kadar Vehhâbilik'e dair Türkçe'de böyle bir eserin yazılmadığı şeklindeki iddiasına yönelik olup, bu konuda dört ayrı esere işaret edilmiştir. Ebü'z-Ziyâ Tevfik'in protesto yazısını cevaplayan bir diğer kişi de “Ebü'z-Ziyâ Tevfik Efendi'ye” başlıklı yazısıyla Mehmed Âkif'tir.⁴⁰ Âkif, Ebü'z-Ziyâ Tevfik'i kitabın çevirisi hakkındaki kanaatlerini ve yasaklama işiyle meclisin gereksiz yere meşgul olduğu iddialarını cevaplandırmıştır. Âkif ayrıca, dine hücum ederek halk arasında fitne çıkarması sebebiyle Abdullah Cevdet'in zâhiren ehl-i imandan sayılamayacağını savunmuştur. Âkif'in yazıdaki temel vurgusu ise, Ebü'z-Ziyâ Tevfik'in, “Dozy'nin sözleri hakikat, Abdullah Cevdet Efendi tercümân-ı hakikattir, hizmeti ise Rahmetullâh'ın mücadelesi⁴¹ kadar büyüktür” şeklindeki kanaatin yanlışlığı noktasındadır. Bunların ardından, Ebü'z-Ziyâ Tevfik'e en ciddi cevap, “*Târîh-i İslâmiyyet* Eser-i Ma'hûduna Ebü'z-Ziyâ Tevfik Efendi'nin Yazdıkları Takrîz Hakkında Tetkikât” başlığı ile ancak bu kez *Sırât-ı Müstakîm* imzasıyla yayımlanmıştır.⁴² Burada Ebü'z-Ziyâ Tevfik'in görüşleri iktibas edilerek on altı noktada ayrıntılı biçimde cevaplandırılmıştır. İddialar, hükümetin yasaklama mercii olmadığı, yasaklama kararının İslâm'a ve fikir hürriyetine aykırı olduğu, bunun İslâm karşıtı yayınları engellemek yerine artıracağı, karar neticesi kitaba olan rağbetin arttığı, kararlar bir Müslüman'ın inancının şâibe altında bırakıldığı, Abdullah Cevdet'in tercümeyle Müslümanlar'a hizmeti hedeflediği, yasaklama kararına dair içtihatla hatâ edildiği, eserin İslâm'ı

37 SM, III, sayı 78, 21 Safer 1328, s. 416-417.

38 SM, IV, sayı 80, 5 Rebiülevvel 1328, s. 40.

39 SM, III, sayı 78, 21 Safer 1328, s. 410.

40 SM, III, sayı 78, 21 Safer 1328, 409-410.

41 Rahmetullâh el-Hindî (ö. 1306/1889), İngiliz misyonerlerin İslâm aleyhindeki faaliyetlerini engelleyip ve eleştirilerini cevaplamak üzere *İzhârü'l-hakk* (Matbaa-i Âmire, İstanbul 1306/1889) adlı bir eser yazmış ve döneminde büyük bir ihtiyaca cevap vermiştir. Tercüme yayımlamakla Abdullah Cevdet'in de böyle teşebbüslere öncülük ettiği savunulmuştur.

42 SM, IV, sayı 79, 28 Safer 1328, s. 10-18.

eleştirmedeği, Abdullah Cevdet'in onu tercüme ederek reddiye yazılmasına zemin hazırlayıp kısmen itiraz ve açıklamalarda bulunduğu, bu tür eserleri tercüme edenlerin eskiden beri takdir edildiği⁴³ gibi başlıklar altında sıralanmış ve her birisine cevaplar verilmiştir. Ödemişli M. Refik de, "Ma'hûd *Târîh-i İslâmiyyet*'e Dair" başlıklı yazısında,⁴⁴ üç yüz milyon müslümanın kutsal değerlerine hücum edildiği, dinin kökünden yıkılmaya çalışıldığı bir ortamda âlim ve tarihçilerin suskunluğundan şikâyet ederek, Dozy'ye acilen cevap verilmemesinden duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. Ona göre, inançsız ve tarih bilgisi yetersiz bazı kişiler kitap sebebiyle geçmiş hakkında şüpheye düşebilecektir. Dolayısıyla belki kitabın iki misli hacminde bir reddiye ile, tehlikeye düşebileceklere yardım edilmiş olacaktır. Şayet ulemâ bunu yapmazsa Allah ve Müslümanlar nazarında sorumlu duruma düşecektir.

Daha sonra Midhat Cemâl'in "Rezil bir Eserin Müellif-i Mechûl ve Mel'ûnuna" başlıklı bir yazısı neşredilmiştir.⁴⁵ Dozy'ye ağır hakaretlerle başlayan yazıda, tercümenin 1908'de matbuat alanında verilen serbestliğin geri alınmasına bile neden olabileceğine dikkat çekilmiş ve bu neşirlere zemin hazırlaması sebebiyle menfi bir gelişme olduğu, toplumun dinî değerleriyle alay eden bir eseri neşredenlere gereken cezanın verilmesi gerektiği görüşü savunulmuştur. Dârü'l-fünûn talebesi imzasıyla çıkan "Edebî Cinâyetler" başlıklı bir başka yazıda ise,⁴⁶ eserin neşredilmesi hayli sert bir dille eleştirildikten sonra, eseri genç insanlara tavsiye etmeleri sebebiyle nâşirlerin cinayet işlemekten mahkum edilmesi gerektiği belirtilmiş, tercümenin milleti zehirlemek, onlara fenâlık edip öldürmek amacıyla yapıldığı iddia edilmiştir.

Yukarıda sözü edilen otuz iki öğrencinin imzasıyla *Sirât-ı Müstakîm*'de yayımlanan yazı Mustafa Sabri Efendi'nin neşrettiği *Beyânülhak* mecmuasında da "Muhterem *Beyânülhak* Risâle-i Dîniyyesine" başlığı ile aynen neşredilmiştir.⁴⁷ Yazının ardından dergi adına yapılan açıklamada, mektubu destekler tarzda Mekâtib-i Âliye öğrencilerinin Dozy ve Abdullah Cevdet'in iddialarına kapılmayacaklarından emin oldukları dile getirilmiştir. Ayrıca dergide, reddiyelerden, yasaklama kararından ve halkın esere gösterdiği tepkilerden duyulan memnûniyet, "manzûr-i dîde-i iftihânımız olan tezâhürât-ı millîye-i diyânetperverâne, bizleri azîm meserretle, ibtihâçlara müstağrak eylemiştir" sözleriyle dile getirilmiştir. *Beyânülhak*'taki reddiye yazmaya gerek kalmadığına dair açıklamaya rağmen bu yazıdan iki yıl sonra, Nevşehirli Hayreddin imzasıyla "Doktor Dozy'yi Red" başlıklı dokuz sayılık bir tefrika yayımlanmıştır.⁴⁸ Yazıda "ifade-i mütercim"deki, "şimdiye kadar böyle tarafsız bir İslâm tarihi yazılmadığı"

43 Buna Kâtib Çelebi'nin "Hıristiyanlığa Dair" bir tercümesini örnek vermektedir. Bu tercüme muhtemelen yazma haldeki *İrşâdü'l-hayara ilâ târîhi'l-Yûnân ve'r-Rûm ve'n-Nasârâ* (Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, no. 15) adlı eserdir.

44 SM, III, sayı 73, 15 Muharrem 1328, s. 328.

45 SM, IV, sayı 89, 10 Cemazıyelevvel 1328, s. 198-199.

46 SM, IV, sayı 89, 10 Cemazıyelevvel 1328, s. 198.

47 *Beyânülhak*, II, sayı 49, 18 Safer 1328, s. 1047-1048.

48 *Beyânülhak*, VII, sayı 163-172, 2 Recep 1330-6 Ramazan 1330.

iddiasına karşı, bu eserin İslâm tarihi değil, İslâm'a bir reddiye veya hicviye olduğu, ayrıca mütercimın, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'i konusunda Dozy'den daha aşırı değerlendirmelerde bulunduğu ifade edilmiştir. Yazar Abdullah Cevdet'in sağlıklı bir İslâm tarihi kaynağı olmadığı şeklindeki iddiasına hadis kaynaklarına işaret ederek, Müslümanlığın namaz ve oruçla değil davranışla olduğu iddiasına da, Batılı araştırmacıların ibadetlerin faydasına dair görüşlerini aktararak cevap vermiştir. Tefrikada üzerinde durulan bir başka konu da, Dozy'nin hac mekânlarının isimlerinin İbrânce'den geldiği; Kâbe dahil birçok mekânın Yahudiliğe ait kutsal yerler olduğu iddiasıdır. Yazar bu iddiaya İbrâhimî geleneğe işaretle cevap vermiş, dolayısıyla benzerliklerin, İslâm'ın Yahudilik'ten muharref olduğu tezini ispatlamayacağını ortaya koymuştur. Son olarak Süfzâde Mehmed Tevfik *Beyânülhak*'ta,⁴⁹ hayli ağır bir üslûpla kaleme aldığı yazıda, Abdullah Cevdet imzalı "hezeyânın" üç yüz milyon Müslüman'ın İslâmî duygularına açık hakaret içerdiğini, eserin neşri faaliyetinin isyân ve tuğyân olduğunu, ilgililerin cezalandırılması gerektiğini savunmuştur.

Makale türündeki tepkilerin ardından, *Târîh-i İslâmiyyet*'in yayımından bir buçuk yıl sonra *Sırât-ı Müstakim* dergisinde Manastırlı İsmâil Hakkı tarafından otuz sayı halinde tefrika edilen,⁵⁰ daha sonra da *Hakk ve Hakikat* (İstanbul 1329 [1331/1913], 242 s.) adıyla kitaplaştırılan çalışma, eserin ilk ve en ciddi tenkididir. Müellif, Dozy'nin, Allah ve Kur'an hakkındaki temel iddialarının yanı sıra, Hz. Peygamber'i aşağıladığını, mütercimın de 's.a.' yazmakla bunların mesuliyetinden kurtulamayacağını söylemiştir. Ayrıca Manastırlı, mütercimın, Dozy'nin iddialarını gerçek kabul edip onları savunmasını Kur'an ve mütevâtir sünnete aykırı bulmaktadır. Hz. Peygamber'in doğumu, çocukluğu, çobanlık yapması, kervanlara katılması, Hz. Hatice ile evliliği, oğullarının yaşamayış sebepleri, peygamberliği, ümmî oluşu ve Kur'an'ı kendisinin yazdığı gibi iddialar Manastırlı'nın ayrıntılı biçimde ele aldığı diğer konulardır. Bunların yanında çalışmada Hz. Peygamber'in sinirli ve saralı olduğu, büyük olayların onun dikkatini çekmediği, sanatla ilgilenmediği, dinî düşüncelere kapılmaya yatkın olduğu gibi kişiliği ile ilgili iddialara da cevap vermeyi ihmal etmemiştir. Yöntem konusunda Dozy'ye yönelttiği temel eleştiri ise, onun İslâm kaynaklarını bırakıp Sprenger'i esas alması konusundadır.

Târîh-i İslâmiyyet'e yönelik ikinci müstakil tenkit Dozy'nin eserinin neşrinden hayli uzun bir süre sonra yayımlanan İsmâil Fennî Ertuğrul'un hazırladığı *İzâle-i Şükûk*'tur (İstanbul 1928, 253 s.). Müellif iyi derecede Fransızca ve İngilizce bilmesi sayesinde, hem eserin Fransızca'sını mütâlâa etmiş hem de tartıştığı konularda diğer müsteşriklerin çalışmalarını incelemiştir. İsmâil Fennî eserinde, *Târîh-i İslâmiyyet*'in başlığına uygun bir İslâm tarihi olmadığını, sadece bazı tarihî olaylarla ilgili aleyhte görüşler ihtiva ettiğini, mütercimın ise açıkça küfür ifadelerinin yer aldığı konularda susup, Hz. Peygamber'in isminin geçtiği yerlerde "s.a." ifadesini kullanmasının tutarsız

49 *Beyânülhak*, VII, sayı 170, 21 Şaban 1330, s. 2994-2995.

50 8 Muharrem 1328, III, sayı 72 ile 16 Şevval 1328, V, sayı 111 arasında.

olduğunu belirtir. Hz. Peygamber'in bazı şahsî tasarrufları, Bahîra ve Nastûra ile görüşmesi, Arap kabîlelerinin korkudan iman ettikleri, kırtas olayı, Kur'an'ın üslubunun düzensiz olması, bazı âyetlerin Hz. Ömer'in arzusu doğrultusunda nâzil olması gibi konular *İzâle-i Şükûk*'ta üzerinde durulan diğer iddialardır. İsmâil Fennî, müellifin bahsi geçen iddialarına dair kanaatlerini bazı Batılı araştırmacıların ilgili konulardaki görüşlerini de zikrederek geniş biçimde incelemenin yanında, hadisler hakkında Avrupa'da ortaya atılan tenkitler, mevzû hadisler, rical tenkidi gibi hadis ilmine dair konulara da yer vermiştir.

Bu iki müstakil eser dışında, bir tıp doktoru olan Mehmet Ali Derman, sadece Hz. Peygamber ile ilgili iddiaları cevaplamak üzere *Târîh-i İslâmiyyet*'i, *Hz. Peygamber'e Dil Üzatan Dr. Duzi, Dr. Şiprenger ve Dr. Muir'e Cevabımız* (Garanti Matbaası 1972, 48 s.) adlı eserinde eleştiri konusu yapmıştır. Eserde öncelikle dinin beşerî bir ihtiyaç olduğu, insanların medenileştikçe dinden uzaklaşmaya müsait hale geldiği, dolayısıyla dinin bu boşluğu doldurduğu, İslâmiyyet'in sadece Arapların değil, insanlığın dini olduğu gibi hususları incelemiş, bazı Batılılar'ın görüşlerini aktarmış, daha sonra Hz. Peygamber'in "sara" veya "histeri-i adeli" müptelâsı olduğu iddiasını, Dozy yanında Sprenger ve Muir'in görüşlerini de dikkate alıp geniş şekilde cevaplandırmıştır.

Müstakil makale veya kitapların yanında çoğunluğu İslâm tarihine dair olmak üzere birçok çalışmada Dozy'ye atıflar görmek mümkündür. Hatta İslâm aleyhine neşredilen ilk tercümelerden olması dolayısıyla, hemen her çalışmada onun iddialarına yer verildiği vâkidir. Meselâ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Dozy'nin tercümesinden kısa süre sonra yayımlanan *Tarih-i İslâm* (I-II, İstanbul 1908) adlı eserinin,⁵¹ "Kârîin-i Kirâmla Hasbihâl" başlıklı girişinde Dozy'ye yapılan itirazların yetersiz ve ilmîlikten uzaklığına işaret etmiştir. Daha sonra da gayr-i müslim münekkitt ve müverrihlerin İslâm'a dair fikirlerini ayrı bir başlıkta ele alarak, onların düşüncelerindeki benzerlik ve farklılıklara işaret etmiş ve onların fikrî temelini, ilim ve fen prensiplerinden başka esasın olmadığı, mucize ve tabiat üstü olayların uydurma ve hayal mahsûlü olduğu, dinler ile tarihî hadiseler arasında illet ve gaye itibarıyla bir farkın bulunmadığı, dinde sembol ve işaretlerle anlatılan hususların ilmî ve fennî prensiplerle ifade edilmesi gerektiği, İslâm'ın bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiği gibi düşüncelerin oluşturduğunu savunmuştur.⁵²

Kıvâmüddîn b. Nûr Muhammed [Burslan] Şumnu'daki Medresetü'n-Nüvvâb'ın islâhî gayesiyle yazdığı *et-Ta'dil* (Şumnu 1339/1923, 47 s.) adlı raporunda, Avrupalı münekkittlerce ileri sürülen "İslâm'ın mâni-i terakkî olduğu" tezine cevap verirken, Dozy'nin Hz. Peygamber'e nisbet ettiği hastalıklar, onun Arap dilini iyi kullanmadığı, ifâde-i merâmı âciz kaldığı, Kur'an'da sarf-nahiv hataları bulunduğu gibi iddialarında

51 Filibeli, Ma'ârif Vekâleti'nce kurulan 'Târîh-i İslâm Encümeni' adlı komisyona başkanlık etmişse de heyet dağılıncı *Târîh-i İslâm*'ı kendisi yazmak durumunda kalmıştır. Eser ayrıca Ziya Nur tarafından genişletilerek yeni Türkçe harflerle *İslâm Tarihi* adıyla neşredilmiştir (I-II, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1974).

52 Filibeli, *a.g.e.*, s. 101.

son derece tarafgir ve insaf ölçülerini zorlayan bir tutum sergilediğini ifade etmiştir. Kısmen alaycı bir üslûpla ele aldığı bu iddiaların ardından bunlara Avrupa'da kimse-nin katılmayacağını, zaten eserin Avrupalılar için değil, Müslümanlar'ı saptırmak ve onların bu fikirleri kabul hususundaki tepkilerini ölçmek üzere yazıldığını ileri sür-müştür. Medreselerin ıslahı ile ilgili raporda, Dozy'den hareketle Batı'da yapılan araş-tırmaların da dikkate alınması gerektiğinin belirtilmesi önemli bir husustur. Daha geç bir dönemde yazılan Abdurrahman Zapsu'nun *Büyük İslâm Tarihi* de (I-II, İstanbul 1955-1957), Dozy ve eserine geniş yer veren bir çalışmadır. Zapsu, hem Dozy'yi hem de Caetani'yi hayli sert ve gayr-i ilmî bir şekilde değerlendirmiştir.

Târîh-i İslâmiyyet'i Savunan Yazılar

Tercüme hakkındaki ilk müspet yazı *İçtihâd* dergisinde yayımlanmış;⁵³ burada çalışmanın önemi vurgulanmıştır. Eser, "*Efâdil-ı ulemâ-i müsteşrikinden merhum Doktor Dozy'nin kıymetli eseri Doktor Abdullah Cevdet Bey tarafından bir hayli tahkîkât ve havâşî ilavesiyle Türkçe'ye tercüme olunmuştur. Biz bu kitabın de-rece-i ehemmiyet ve nâfi'iyetini ta'riften âciziz. Bu kitap her müslim için, bu derecelerde vâcibü'l-mütâlâ'a, bu derecelerde 'azîmü'l-istifâdedir*" sözleri ile övü-lerek Dozy'nin, İslâm tarihinin muhtelif dönemlerini tarafsız bir şekilde tasvir ettiği söylenmiştir. Tercüme aleyhinde çok sayıda yazı yayımlanıp, hakkında yasaklama kararı verilince, yine *İçtihâd*'da (Şubat 1910) bir yazı neşredilerek, iki yıl boyunca yaşanan gelişmeleri özetleyen kısa girişin ardından Ebü'z-Ziyâ Tefvîk'in eser ve mü-tercimi savunan ve eleştirileri cevaplayan "Târîh-i İslâmiyyet" adlı makalesine yer verilmiştir. Ebu'z-Ziyâ Tefvîk, eserin matbuat kanununun 35. maddesi gereği Osmanlı topraklarına girişinin yasaklanması kararının verilmesi üzerine kaleme aldığı yazısın-da, öncelikle karar metni ile ilgili hatalara daha sonra Abdullah Cevdet'in Müslüman-lığı hususundaki şüphelere ve kitabın faydalarına işaret etmiştir. Eserin İslâm'a karşı kasıtlı tenkitlerde bulunması durumunda bile bunun kötü bir şey olmadığı, bu ves-iyleyle eseri tetkike arz ettiği, Hind alt kıtasındaki Rahmetullâh gibi kimselerin çıkarak ona reddiyeler yazmasına imkân sağladığı ifade edilmiştir. Geçmiş dönemlerde de sap-ık fırkalar bulunmasına rağmen onlara karşı yasaklama ve cezalandırma yollarına başvurulmayıp, gereken cevabı verme işinin mütekellimine bırakıldığı belirtilerek, *Târîh-i İslâmiyyet*'te de aynı yöneme başvurulabileceğini, meselâ Musâ Kâzım'ın başkanlığında Rumeli Kazaskerliği muavini Âsım, İsmâil Hakkı, Ahmed Mâhir, Ubey-dullah ve Mehmed Zihni Efendi'lerden oluşan bir heyete havale ederek bir reddiye yazılmasına zemin hazırlanabileceğini ifade etmiştir.

Ayrıca eserin neşrinden dört yıl sonra İzmirli Mehmet Şükrü *Muallim Doktor Dozy'nin Târîh-i İslâmiyyet Ünvanlı Kitabı ve Mütercimi Hakkında Tenvîr-i Efkar* (İstanbul: Matbaa-i İçtihâd 1328, 23 s.) adlı küçük hacimli bir çalışma hazırlamış ve burada mütercim aleyhinde yazılanlara ışık tutacağı düşüncesiyle bir önsözün ardından

53 *İçtihâd*, yıl 2, sayı 8, Haziran 1908, s. 315.

Ebü'z-Ziyâ Tevfik'in yazısını yayımlamıştır. Bunların dışında tercümenin neşriden beş yıl sonra Mısırlı Abdülazîz Çâviş⁵⁴ (*Hilâl-i Osmânî*, 18 Safer 1331/27 Ocak 1913, s. 2) "Ulemây-ı İslâm'a Açık Bir Mektub" başlıklı bir yazı neşrederek, Abdullah Cevdet'in, Dozy'nin kanaatine asla katılmadığına, çevirinin Hz. Peygamber'e yönelik tenkitleri ulemânın dikkatlerine sunup, cevap verilmesini sağlamak üzere yayımlandığına işaret ederek mütercimi savunmaya çalışmıştır.⁵⁵

Eserin neşredildiği yıllarda yayımlanan bu yazılardan yirmi iki yıl sonra *İçtihad* dergisinde tartışmaların yoğun olduğu döneme, yapılan eleştirilere ve Meclis-i Vükelâ'nın yasaklama kararına atıfta bulunulduktan sonra kitabın "aforoz" edildiğinden söz edilerek, *Târîh-i İslâmiyyet*'ten naklen İslâm tarihinin en cazip ve canlı sayfalarının okuyuculara sunulacağı söylenmesine rağmen, Hz. Peygamber'in irtihali⁵⁶ ile Zeyd ve Zeyneb vak'ası⁵⁷ başlıklarıyla Latinize edilmiş⁵⁸ iki yazı dışında herhangi bir bölüm yayımlanmamış, iki yıl sonra da Abdullah Cevdet'in ölümüyle (ö. 1932) *İçtihad*'ın yayını sona ermiştir.⁵⁹

***Târîh-i İslâmiyyet* ve Hadis Tartışmaları**

Hadis problemlerinin tartışıldığı bir eser olmaması dolayısıyla *Târîh-i İslâmiyyet*, müsteşriklerin hadis anlayışları açısından zengin bir kaynak değildir. Eserde sünnet tartışmalarına bir bölüm veya başlık altında değil, gerek görüldükçe yer verilmiştir. Bu bebeple özellikle makale türündeki reddiyeler, ağırlıklı olarak onun genel iddialarına cevap vermeye çalışmış, hadise dair görüşlerine fazla temas etmemişlerdir.

Dozy İslâmiyet'i eleştirirken genelde Hz. Peygamber, vahiy ve Kur'an'a dair iddialara yer vererek, diğer esasları bu yolla kolay bir şekilde sarsmayı hedeflemiştir. O, dinin ikinci esasının sünnet olduğuna işaret ederken, Kur'an'ın yetersizliğini savunmuş ve Doğu milletlerinin bir din "müessisinden" hayatlarının her safhası ve ayrıntısı hakkında tafsilatlı bilgi edinmek istediklerini, sünnete bu noktada ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir. Ona göre hadislerin Hz. Peygamber zamanında yazılması mümkün olduğu halde, umumiyetle anane yoluyla korunmuş, yazılmaları ancak hicri II. asırda yaygınlaşmıştır. Bu durumu *şayân-ı teessüf* kabul eden Dozy'ye göre, şayet hadisler Emevîler döneminde toplanmaya başlansaydı uydurma hadisler daha az olurdu. Böylelikle Dozy, ilk hadis mecmualarının, Abbâsî hânedânını desteklemek üzere, değiştirilen ya da uydurulan hadislerden oluşturulduğunu benimsemektedir.⁶⁰

54 Hayatı için bk. Muhammed Eroğlu, "Abdülazîz Çâviş", *DİA*, I, 187-188.

55 Muhtemelen bu yazı sebebiyle kendisi de *Târîh-i İslâmiyyet* tartışmalarının içine çekilmiş; mücizeler konusunda Dozy'nin görüşünü destekler mahiyette açıklamalar yapması sebebiyle İsmâil Fennî tarafından eleştirilmiştir (bk. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 168).

56 *İçtihad*, 15 Haziran 1930, sayı 299, s. 5407-5408.

57 *İçtihad*, 1 Temmuz 1930, sayı 300, s. 5416. Bu nüshada "kıssa-i ifk" hakkındaki bölümün iktibas edileceği söylenmesine rağmen bu bölüm yayımlanmamış, yerine bu hadiseye yer verilmiştir.

58 *İçtihad* 1 Şubat 1929 (266. sayı) tarihinden itibaren Latin harfleri ile neşredilmeye başlanmıştır.

59 Abdullah Cevdet'in ölümü ve derginin hatıra sayısı için bk. *İçtihad*, yıl 28, sayı 358, s. 5863-5902.

60 *Târîh-i İslâmiyyet*, I, s. 161-162.

Dozy'ye göre bir usûlü'd-dîn veya siyâsî durum savunulmak istendiği takdirde uydurulmuş bir hadis ortaya atmak son derece kolaydır. Yine ona göre, altı yüz bin hadisten seçilerek meydana getirilen *Sahîh-i Buhârî*'de uygulanan tenkit yöntemleri, bütünü ile zahîrî delillere [senet tenkidi] dayandığı için yeterli değildir. Bir taraftan Buhârî'nin eserini kısmen tezkiye eder bir tavır sergilerken diğer yandan da güvenilir yolla gelen bilgilerde dahi utanılacak unsurların bulunduğunu savunan Dozy, tarihî vesîkaların hadislerde geçen bazı olayları desteklediğini doğrulamakla birlikte, uydurmaların hadis kitaplarına kolaylıkla girdiğini savunmuştur.⁶¹ Bununla birlikte o, hadis rivayet geleneğinin zahiren birbirinden nakletme esasına dayandığını, Batılı araştırmacıların da bu yöntemi kullanması ve dikkate alması gerektiğini savunmuştur. Esasen Dozy'ye göre imanlarına zarar vermeksizin Müslümanlar'ın hadisin muhtevasını ve diğer delillere uyup uymadığını [sıhhat-i bâtinîyyesi, kıymet-i zâtîyyesi] tespitleri mümkün değildir.⁶² Sınırlı ölçüde de olsa İsmâil Fennî'nin dışında herhangi bir münekkît Dozy'nin hadisle alâkalı bu iddialarını ele alıp eleştirmemiştir.⁶³

İsmâil Fennî bu iddialara, İslâm âlimlerinin hadislerin sahîhini zayıfından ayırmada gerekli çalışmaları yaptıklarını ifade ederek cevap vermiş, "usûlü'l-hadîs" ve "furûû'l-hadîs" ilimlerinin bu amaçla kurulduğunu ifade etmiştir. Ona göre Dozy, râvi tenkidinin esası olan ve özellikle râvinin adâlet ve zabtını tespit için kullanılan, "bir hadisin ma'kûle mübâyin veya menkûle muhâlif yahut usûle münâkız olduğunu gördüğün vakit bil ki o mevzûdur" ilkesini bilmemektedir. Oysa bu Dozy'nin metin tenkidi yapılmadığı iddiasını çürütmektedir. Yine ricâl tenkîdine dair eserler, sadece sened tenkidi ile sınırlı kalmadığını ispatlayan delillerle doludur. Buralarda yer alan birçok örnekte münekkîtlar Kur'an'a, Allah'ın şân ve celâline, tenzîhe, hürmet-i dîne, ismet-i enbiyâyaya uymayan pekçok râvinin rivayetini senedine bakmaksızın terk etmişlerdir.⁶⁴

Özellikle makale türündeki reddiyelerde Dozy'den daha çok eleştirilen Abdullah Cevdet'e yöneltilen tenkitlerin hadisi de ilgilendiren en önemli yönü, onun âyet ve hadisler hakkındaki bilgisizliğidir. "Haleka'llâhü Âdeme 'alâ sûretih"⁶⁵ şeklindeki

61 *Târîh-i İslâmîyyet*, I, 165.

62 Batılı tenkit yöntemlerinin bir müslüman tarafından sağlıklı biçimde uygulanmasının imkânsızlığına işaret eden bu yaklaşımın esası, pozitivist temelli, deney ve gözlemi esas alan bu maddecî yöntemi, ilâhî iradeye dayalı bir inanca sahip kimselerin uygulamasının imkânsızlığı düşüncesine dayanmaktadır. İsmail Fennî'ye göre bu iddialar Sprenger ve Muir'e aittir (*İzâle-i Şükûk*, s. 109-110). Nitekim İsmâil Hakki da (*Hakk ve Hakikat*, s. 77-79) İsmâil Fennî de (*İzâle-i Şükûk*, s. 184-185) bu etkileşim sebebiyle reddiyelerinde bu iki müsteşrikin görüşlerine yer vermişlerdir.

63 *Târîh-i İslâmîyyet*, I, 163. İsmâil Fennî burada Avrupa tenkit yönteminin kimleri ve ne şekilde yalancı sıfatıyla rûsvay ettiği sorusunu sormuş ve Avrupalı araştırmacıların istedikleri kadar hadisler hakkında araştırma yapabileceklerini, bize ise ulemâ-i dînimizin bu alandaki araştırmalarının kâfi geleceğini ileri sürmüştür (*İzâle-i Şükûk*, s. 111-112).

64 Yukarıdaki iddiaları ileri sürmesine rağmen esasen bunları Dozy'nin de bildiğini, hatta tahkik ve tetkik için böylesinin hiçbir millette görülmediğini muhtelif kereler itiraf ettiğini söyleyen İsmâil Fennî, kısaca da olsa ilgili eserleri inceleme ve bu bilgilere ulaşma imkânı bulamayanların itmi'nânı için bu bilgileri verdiğini ifade eder (*İzâle-i Şükûk*, s. 110).

65 Buhârî, "İstî'zân" 1; Müslim, "Birr" 115, "Cennet" 28; *Müsned*, II, 244, 251, 315, 323, 434, 463, 519. Çeviride Abdullah Cevdet'in antropomorfizm iddiasıyla da bağlantılı olarak işaret ettiği ve hadis

riyaseti âyet sanması yanında, Dozy'nin, eseri dolayısıyla Müslüman sayılması gerektiği iddiası ile ilgili olarak yer verdiği, "ed-Dînü el-mu'âmele,"⁶⁶ "Hayrû'n-nâs enfe'uhum li'n-nâs,"⁶⁷ "Talebû'l-'ilmi sâ'aten hayrun min 'ibâdeti elfi senetin"⁶⁸ gibi sözleri sahih hadismiş gibi Hz. Peygamber'e nisbet ettiği ve onları yerinde kullanmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.

Nevşehirli Hayreddin de, hadis kaynaklarının bir tarih kaynağı olması yönüne dikkat çekerek, Dozy'nin Müslümanların yazdığı tarih kitaplarının hurâfelerle dolu olduğu iddiasının bütünüyle iftira olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o, muteber ve mevsûk olmayan bazı eserlerdeki "Dünya öküzün boynuzları üstündedir" veya "Dünya balığın sırtındadır" gibi Kur'an'a aykırı (Fâtır 35/41) sözlerden hareketle dinin hurafe sayılamayacağını söylemiş ve *Sahihayn*'in, tarihî bilgiler açısından da en güvenilir kaynak olduğuna dikkat çekmiştir.

Dozy'nin ileri sürdüğü ve hadis problemleri ile dolaylı biçimde ilgisi bulunan ve münekkitlerce cevap verilen bir başka husus da dinin değişen ve değişmeyen yönüdür. Dozy'ye göre, dinin bütün hususlarını 'tanzim eden' tek bir kişi (Peygamber) olduğu için İslâm'da büyük bir donukluk vardır. Dozy'ye göre bu donukluk ölüm demektir. Çünkü insanlığın yükümlü kıldığı en temel sorumluluk sürekli ilerlemedir.⁶⁹ Görüldüğü üzere dinin esasını teşkil eden Kur'an'ı, bunun tatbiki olan Hz. Peygamber'in hayatını ve bu yaşantıyı sonraki nesillere aktaran hadisleri belirli bir zamanla (tarihsel bağlam) sınırlı tutan bu yaklaşım esasen bütün dinleri hedef almaktadır ve bu yönüyle pozitivist bakışı yansıtmaktadır.

kaynaklarında merfû kaydıyla yer alan "Haleka'llâhü Âdeme 'alâ sûretih" şeklindeki rivayeti âyet

zannetmesine ve aynı sözün *Teurat*'ta yer aldığına ("Tekvin", I, 27) atıfta bulunulmuştur. İfade, *Teurat*'ta Abdullah Cevdet'in kullandığı gibi, "Haleka'llâhü'l-insâne 'alâ sûretih" şeklindedir.

66 Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'îfe ve'l-mevdû'a*, Mektebetü'l-Maarif, Riyad 1417/1996, V, 11. Elbânî rivayet hakkında, mevzû hadislerle dair kaynaklarda dahi yer almayan uydurma bir sözdür demiştir.

67 Şehâvî, *Mekâsîdül-hasene*, Bağdad 1375/1956, s. 440 (Şehâvî burada, "el-Mü'minü ye'lefü ve lâ hayra fimen lâ ye'lefü ve lâ yû'lefü" şeklindeki zayıf hadisin sonuna idrâc yapılmış olduğunu, rivayetin muhtelif tarikhlerinde bu ilavenin bulunmadığını ifade etmektedir). Ali el-Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1985, XV, 777 (hadis no. 43065), Muhammed b. Muhammed et-Trablûsî (ö. 1177), *el-Keşfü'l-ilâhî 'an şedidi'd-da'f ve'l-mevdû'a ve'l-vâhî*, Mekke 1408/1, 364; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, Daru l-hyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut 1351, I, 393. Trablûsî rivayetin mevzû olduğunu, Aclûnî de mânâsı doğru olmakla birlikte bu sözün hadis olduğunu söyleyen kimseyi görmediğini belirtmiştir.

68 Bu ifadelerle hiçbir hadis kaynağında geçmemektedir. Buna en yakın rivayet İbn Abbas'tan nakledilen, "Talebû'l-'ilmi sâ'aten hayrun min kuyâmi leyletin ve talebû'l-'ilmi yevmen hayrun min sıyâmi selâseti eşhurin" şeklinde olup, sözün râvilerinden Neşhel b. Sa'îd *kezzâb* kabul edilmiştir (Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, Beyrut 1986, II, 441). Buna yakın bir başka ifade de, "Men harace yetlubü bâben mine'l-'ilmi li yentefi'a bihi ve yû'allimehü gayrahü ketebe'l-lâhü lehü bi külli hatvetin 'ibâdete elfi senetin" şeklinde olup (İbnü'l-Arrâk, *Tenzihü's-şerî'ati'l-merfû'a 'anı'l-ahbâri's-şeni'ati'l-mevdû'a*, Kahire 1378, I, 280; İbnü'l-Cevzî, *el-'İletü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, Mektebetü'l-Kahire, Beyrut 1983, I, 76). Bu rivayetlerin ilki dışındakilerin muhaddislerce sahih kabul edilmediği aşikârdır. Buna rağmen Abdullah Cevdet'in, görüşünü desteklemek için bunları hadis olarak kullanması dikkat çekicidir.

69 *Târîh-i İslâmiyyet*, s. 177.

Dozy'nin bu iddialarına İsmâil Fennî, Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in yazdığı bir kitap değil, "vahy-i ilâhî ve mucize-i dâime" olduğuna işaretle cevap vermektedir. Ayrıca İsmail Fennî dinin, ahlâkın ve hukukun bir kişi tarafından düzenlenmesinin imkânsızlığını hatırlatır. İslâm'ın "gayr-i kâbil-i tağyir" olmasına gelince, dinin esası tevhiddir ve Allah Teâlâ zaman ve mekândan münezzehtir olmakla ona ait olan bütün akâidin de zorunlu olarak değişmemesi gerekir. İbâdetlere dair ahkâm İslâm'da mükemmelle ulaştığı için değişmesine gerek kalmamıştır. Kaldı ki bu ibâdetlerin her birinin maddî, manevî ve içtimâî birtakım faydaları vardır. Dünya işleriyle ilgili hükümlere gelince, bunlar "münâkehât, mu'âmelât" ve "ukûbât" olmak üzere başlıca üç kısma ayrılırlar. Kur'an'ın dörtte üçü geçmiş ümmetlerin ahvâlini anlatan âyetler, bir kısmı "ahkâm-ı amelîye" ile ilgili, bir kısım hükümler ise örf ve âdetlere dayanır. Ayrıca içtihat vazifesi, hakkında nas bulunmayan konularla sınırlı olmayıp, örf ve âdete dayanan hükümler de zaman içerisindeki değişikliklere bağlı olarak müctehidin tasarrufuna bırakılmıştır.⁷⁰ Dinin zaman ve mekâna bağlı olarak değişime açık bu kısımları sayesinde yeni meselelere kolaylıkla çözüm bulunabilir.

Sonuç

1908'de İkinci Meşrutiyet'in ilânı ile birlikte neşriyat alanında bir fikir hürriyeti ortamı oluşmuş, *Târih-i İslâmiyyet* (Kahire 1908) bu müspet ortamdan istifade ile yayımlanmıştır. Batılı araştırmacıların İslâm'a yönelik kanaatlerini ifade etmesi ve İslâm'ı temelden eleştiren Türkçe ilk eser olması açısından tercüme hayli sert ve uzun süren tartışmalara neden olmuştur. Her ne kadar Abdullah Cevdet, Dozy'yi efâdil-i 'ulemâ-i müsteşrikinden, eserini "vâcibü'l-mütâla'a" saymışsa da alanındaki diğer çalışmalara nisbetle *Târih-i İslâmiyyet*, fazla iddia sahibi olmayıp, daha önce müsteşriklerce ileri sürülen görüşleri popüler tarzda ifade eder niteliktedir. Nitekim eser Batı şarkiyat geleneğinde, esaslı yer işgal eden çalışmalar arasında geçmemektedir. Bununla birlikte tercümesi Osmanlı toplumunda büyük infîâl uyandırmış, özellikle Abdullah Cevdet'in "İfâde-i Mütercim" başlığıyla yazdığı önsöz ciddi tenkide uğramıştır. Öte yandan *Târih-i İslâmiyyet* neşri, dini eleştiren çalışmalara karşı reddiye geleneğinin başlatılması çağrılarının sıkça yapılmasına da zemin hazırlamıştır. Bu çağrılar sırasında sadece bu esere cevap verilmesi değil, tercüme edilsin veya edilmesin Batı'da yazılan benzeri bütün çalışmalara ciddi tenkitlerin hazırlanması; medrese programlarının buna uygun hale getirilmesi önerilmiştir.

Yapılan tenkitlere bakıldığında, müsteşriklerin çalışmalarının medrese ulemâsından çok, Doğu ve Batı'yı tanıyan ve İslâmcılık hareketi içerisinde yer alanlar nezdinde yankı bulduğu görülmektedir. Dolayısıyla tartışmalara katılanlar genelde modern

70 *İzâle-i şükûk*, s. 137-138.

Batı düşüncesinden haberdar, mektepli münevver şahsiyetlerdir. Müsteşriklere karşı ciddî ve nitelikli reddiyeler de daha ziyade onlar tarafından yapılmıştır. Yine, günün ihtiyaçlarını karşılamış olmakla beraber, özellikle makale türündeki kısa tenkitler, birkaçı dışında hamasî, aceleci ve derinlikten uzak bir görünüm arz etmektedir.

Osmanlı toplumunun çok sesli bir fikrî ortama geçişi sürecinin başında yayımlanması, esere karşı toplumun her kesiminden yoğun eleştirilerin yöneltilmesine neden olmuş, bunun üzerine eserin Osmanlı topraklarına girişi, neşrinden iki yıl sonra hükümet kararıyla yasaklanmıştır. Hatta bu yasaklamanın da etkisiyle Dozy ve Abdullah Cevdet değişik kesimler tarafından din karşıtı hareketlerin sembolü haline getirilmiştir. *Târîh-i İslâmiyyet*'e, *Sırât-ı Müstakîm* ve *İctihad* gibi muhalif oluşumları temsil eden dergilerde yazılan reddiye ve cevaplar nispeten duygusal ve sathidir. Müstakil eser türünde Manastırlı İsmâil Hakkı ve İsmâil Fennî geniş çaplı birer reddiye yazmıştır. Daha geç bir dönemde yazması ve Batı dillerine de âşinâ olması sebebiyle İsmâil Fennî eserinde, Manastırlı İsmâil Hakkı'ya göre konuları daha ayrıntılı ve ciddi tarzda ele almıştır. Tercümenin neşrine yakın yıllarda yazılan reddiyeler Dozy'nin Kur'an ve Hz. Peygamber'e yönelik iddialarına ağırlık vermekle yetinmiştir. Bu durum Batı'daki tezlerin Osmanlı aydınlarının zamanla daha net bir şekilde anlaşılmasıyla izah edilebilir.

Târîh-i İslâmiyyet reddiyelerinde dinin esasını oluşturan, Kur'an'ın mevsûkiyeti, Hz. Muhammed'in peygamberliği, İslâm'ın mâni-i terakkî olup olmadığı gibi temel konulara dair iddialar dışındaki hususlar uzun bir dönem fazla dikkat çekmemiştir. Öte yandan neredeyse bütün reddiyeler gerek müellife gerekse mütercime ağır tenkitler yönelten bir üslûp ile yazılmıştır. Ayrıca tenkitlerin önemli bir kısmında Dozy veya Abdullah Cevdet'in iddialarına, diğer müsteşriklerin görüşlerinden de istifade edilerek, savunmacı bir yaklaşımla cevap verilmiştir. Bu durum aydın kesimde görülen Batılılaşma eğilimlerinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Târîh-i İslâmiyyet'in neşrini savunan az sayıdaki yazının ise, başlangıçtaki vurgusu müellif ve eserinin ilmî değeri noktasına iken, zamanla bu vurgu kaybolmuştur. Hatta eleştirileri hafifletmek amacıyla, mütercimın kitabın fikirlerine katılmadığı, bu fikirleri ilgililere tanıtmak için eseri tercüme ettiği bile söylenmiştir. Matbuat alanındaki serbestliğin henüz tanınmasının da etkisi ile, tercümeı savunan yayın organlarının sayısı son derece az olmuş, savunmalar neredeyse Ebü'z-Ziyâ Tevfik'in yasaklama kararına dair tenkidi ile sınırlı kalmıştır.

Bugünkü tecrübelerle bakıldığında, Dozy'nin *Târîh-i İslâmiyyet*'te değindiğı ve Batılı araştırmacıların İslâm'a yaklaşımını gösteren birçok husus bulunmakla birlikte, reddiyelerde ancak sınırlı sayıda konu üzerinde durulmuştur. Hadise dair iddialar karşısındaki yaklaşımlarda bu durumu açıkça görmek mümkündür. Fakat herşeye rağmen *Târîh-i İslâmiyyet* tercümesi, Osmanlı aydını ve din adamlarının müsteşriklerin İslâm'a yönelik tenkitlerini algılamaları ve karşılığında tepkilerini ortaya koymaları bakımından bir ilki temsil etmesi sebebiyle büyük önem taşımaktadır.

Ali Kuşçu'nun *Risâle fi'l-İsti'âre*'si

Musa Yıldız*

The "Risâle fi'l-isti'âre" by Ali Kuşçu

Though Ali Kuşçu is nationally and internationally recognized for his contributions to the fields of mathematics and astronomy (riyâzî) and Islamic theology (kalâm), his studies in the areas of language and rhetoric are little known. This article represents an attempt to establish a critical edition of *Risâle fi'l-İsti'âre*, a work on language by Ali Kuşçu, accompanied by an analysis of the text. In outline, first, the works by Ali Kuşçu on the subject of language will be listed. This will be followed by an identification of the manuscripts titled *Risâle fi'l-İsti'âre* whose authorship is attributed to Ali Kuşçu and the methodology by which the present critical edition was prepared. Finally, the Arabic text of this treatise will be presented.

Osmanlı ilim anlayışının inşasında faaliyetleri öğrencileri ve eserleriyle önemli bir yeri olan Kuşçu-zâde 'Alâ'uddin Ebü'l-Kâsım 'Ali b. Muhammed (ö. 879/1474)¹ daha

* Dr. Musa Yıldız, Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi Bölümü.

1 Hayatı ve eserleri konusunda daha fazla bilgi için bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye* (nşr. Ahmet Subhi Furat), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1985, s. 159; Mecdî Mehmet Efendi, *Hadâiku's-Şekâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 180; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, I, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., s. 495; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 286, 348, 351, 367-368, 448, 497, 572, 862, 883, 888-889; II, 966, 1021, 1173-1174, 1314, 1676; 'Abdu'l-Hay Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, Kahire 1324, s. 214; Salih Zekî, *Âsâr-ı Bâkiye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1329, I, 195-199; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1342, III, 271-275; Muhammed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1311, III, 486-487; Carl Brockelmann, *GAL*, II, 305; *Suppl.*, s. 329-330; Serkis, *Mu'cemu'l-Matbû'âti'l-'Arabiyye*, Matbaatü Serkis, Kahire 1928, II, 1281-1531; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediiyetu'l-'Ârifin*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951, I, 736; Abdülhak Adnan Adıvar, "Ali Kuşçu", *İA*, I, 322; a.mlf., "'Ali Kûsdhji", *El²* (İng.), I, 393; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinde İlimiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1988, s. 231; A. Süheyl Ünver, *Türk Pozitif İlimler Tarihinden Bir Bahis Ali Kuşci, Hayatı ve Eserleri*, Kenan Matbaası, İstanbul 1948, s. 11-78 (*İstanbul Risâleleri* içinde (nşr. İsmail Kara), Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 1995, II, 203-306); Şerafettin Yaltkaya,

çok riyazî ve kelâmî sahadaki çalışmalarıyla tanınır.² Ancak Ali Kuşçu dil alanında da te'lif ve şerh olmak üzere çok sayıda eser vermiştir. Bu makalede onun bu alandaki eserlerinden biri olan *Risâle fi'l-İsti'âre*'sinin tenkitli neşri yapılacaktır. Yazının giriş kısmında ise Ali Kuşçu'nun dil alanındaki eserleri yanında söz konusu risâlesinin nüshaları, şerhi ve muhtevası hakkında bilgi verilecektir.

Ali Kuşçu'nun Dil Alanındaki Eserleri

1. *Şerhu'r-Risâleti'l-Vad'iyye*: 'Adüduddîn İcî'nin *Fâ'ide fi'l-Vad'* adlı risâlesinin şerhidir (Köprülü Ktp., nr. 339/1, 21 varak; Râgıb Paşa, nr. 1116/6, 24 varak).

2. *el-İfsâh*: İbn Hâcib'in (ö. 646 h.) Arapça'nın cümle yapısı konusunda kaleme aldığı *el-Kâfiye fi'n-Nahv* adlı eserinin şerhidir (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Emanet Hazinesi, nr. 1891, 180 varak; nr. 1892, 284 varak).

3. *el-'Unküdu'z-Zevâhir fi Nazmi'l-Cevâhir*: Arapça sarf ilmi konusunda kaleme aldığı bir giriş ve üç bölümden oluşan eseridir (Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 4676, 148 varak; Şehit Ali Paşa, nr. 2576, 250 varak). Sultan III. Selim döneminde Müftüzâde Abdürrahim tarafından şerh edilmiştir (İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 4040, 603 varak).

4. *Şerhu's-Şâfiye*: İbn Hâcib'in sarf ilmi alanındaki *eş-Şâfi* adlı eserinin Farsça şerhidir (Köprülü Ktp., nr. 1598, vr. 42-234).

5. *Risâle fi Beyâni Vad'i'l-Müfredât*: Kelimelerin vadolonmasıyla ilgili küçük bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 2117/2, vr. 15b-17a; Pertevniyal, nr. 896, vr. 7b-8b).

*Tanzimattan Önce ve Sonra Medreseler, Tanzimat I, Maarif Vekâleti, İstanbul 1940, s. 463-467; Abdülhak Adnan Adivar, Osmanlı Türklerinde İlim, Maarif Vekâleti, İstanbul 1943, s. 32; Ebü'l-Kasım Kurbânî, Zindeğînâme-i Riyâzidânân-i Devre-i İslâmî, Tahran 1364, s. 361-364; Hilmi Ziya Ülken, "Fatih Devrinde İlim ve Kültür Hayatı", *Sosyoloji Dünyası*, c. 1, III (1953), s. 7; F. Rahman-D. Pingree, "'Ali Qûsjî", *Elr*, I, 876-877; Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988, s. 260-289; Wilhelm Barthold, *Uluğ Beg ve Zamanı* (trc. İsmail Aka), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1997, s. 115-117; Muammer Dizer, *Ali Kuşçu*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, s. 3-36; Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu", *DİA*, II, 408-410; Müjgan Cumbur, *a.g.e.*, s. 4-52; 'Âdil Nuveyhid, "'Alî b. Muhammed el-Kavşacı, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, Beyrut 1983, I, 383-384; Zirikli, *el-A'lâm*, Daru'l-İlmi'l-melâyin, Beyrut 1990, V, 9; Ömer Rıda Kehhâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, VII, 227; Necati Akgür, "Ali Kuşçu'nun Ölüm Günü", *Türk Dünyası Dergisi*, Yıl 4, sy. 46, İstanbul 1990, s. 32-42; Ali Kankal, "Ali Kuşçu", *AÖDTCF Dergisi*, c. XXXVI, sy. 1-2, s. 103-118; İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu'nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa'ya Nisbet Edilen Cevabı", *Divân Dergisi*, 1996/1, s. 85-106; Nuri Yüce ve diğerleri, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), IRCICA Yayınları, İstanbul 1998, II, 237.*

2. Astronomi alanındaki eserleri için bk. Ramazan Şeşen ve diğerleri, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi* (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), IRCICA Yayınları, İstanbul 1997, I, 27-38; matematik alanındaki eserleri için bk. a.mlf. ve diğerleri, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi* (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), IRCICA Yayınları, İstanbul 1999, I, 271-275; kelâm sahasındaki eserleri için bk. Müjgan Cumbur, *Ali Kuşçu Bibliyografyası (Ölümünün 500. Yılı Dolayısıyla)*, Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1974, s. 6-23.

6. *Fâ'ide li-Tahkiki Lâmi't-Ta'rif*: Harf-i tarifi bazı özellikleri üzerinde duran tek varaklık bir risâledir (Köprülü Ktp., nr. 1593/21; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1032/39).

7. *Risâle mâ Ene Kultu*: Taftazanî'nin *Telhîsu'l-Miftâh* üzerine yazdığı ve *el-Mutavvel* diye tanınan şerhte geçen "mâ ene kultu" ibaresiyle ilgili olarak yazılmıştır. *Risâle fi Beyâni Sebebi Takdîmi'l-Müsnedi İleyh* diye de anılır (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1032/30; vr. 183-187; Ragıb Efendi, nr. 374, vr. 208-211).

8. *Risâle fi'l-Hamd*: Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *el-Hâşiyetü'l-Kubrâ*'sında söz konusu ettiği "hamd" ile ilgili sözlerin tahkikine dair bir risâledir (Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2203, 3 varak).

9. *Risâle fi 'İlmi'l-Me'ânî*: Meânî ilmi konusunda küçük bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 2060, vr. 136-137).

10. *Risâle fi Bahsi'l-Müfred*: Arapça'da basit ve mürekkep kavramlar hakkında dil felsefesi ağırlıklı bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Pertevniyal, nr. 896, vr. 7b-8b; Şehit Ali Paşa, nr. 2761, vr. 63-68).

11. *Risâle fi'l-Fenni's-Sânî min 'İlmi'l-Beyân*: Belagat ilimlerinden beyan ilmi hakkında kısa bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 4140, vr. 78a-81a).

12. *Risâle fi'l-İsti'âre*: Çalışma konusu olan bu risâle aşağıda geniş olarak incelenecektir.

RISÂLE Fİ'L-İSTİ'ÂRE

Risâlenin Nüshaları:

Risâlenin zamanımıza ulaşan otuz beş nüshası tespit edilmiş olup, bu nüshalardan üçü tenkitli metinde kullanılmıştır.

Tenkitli Metinde Karşılaştırılan Nüshalar

1. Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 512, nesih, vr. 58b-63a, 19 satır, ne zaman ve kim tarafından istinsah edildiği bilinmemektedir. Tenkitli metinde ha harfiyle gösterilmiştir.

2. Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 373, nesih, vr. 1b-7a, 17 satır, 1194 yılı Rebî'u'l-Âhir ayında Mustafa b. Muhammed tarafından istinsah edilmiştir. Tenkitli metinde dal harfiyle gösterilmiştir.

3. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 910, nesih, vr. 120b-126b, 17 satır, ne zaman ve kim tarafından istinsah edildiği bilinmemektedir. Tenkitli metinde sin harfiyle gösterilmiştir.

Diğer Nüshaları

4. Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 425, vr. 167b-174a,
5. Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5373, vr. 52b-59b,
6. Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, nr. 871, vr. 38b-43a,
7. Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1412, vr. 35b-39b,
8. Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 440, vr. 1b-7b,
9. Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2581, vr. 10a-13a,
10. Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 3048, vr. 2b-7a,
11. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 910, vr. 120b-126b,
12. Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 32, vr. 28b-35b,
13. İzmir Millî Ktp., nr. 1117, vr. 45b-49b,
14. İzmir Millî Ktp., nr. 1737, vr. 17b-23a,
15. İzmir Millî Ktp., nr. 1754, vr. 60b-72b,
16. Beyazıt Ktp., İbrahim Hakkı Konyalı, nr. 405, vr. 43b-47b,
17. Beyazıt Ktp., İbrahim Hakkı Konyalı, nr. 545, vr. 102b-108b,
18. Beyazıt Ktp., İbrahim Hakkı Konyalı, nr. 546, vr. 102b-108b,
19. Beyazıt Ktp., İbrahim Hakkı Konyalı, nr. 547, vr. 102b-108b,
20. Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 269, vr. 246a-248a,
21. Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1552, vr. 46b-47a,
22. İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi, Emanet Hazinesi, nr. 3048/1, vr. 1-10,
23. İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi, Emanet Hazinesi, nr. 1544/3, vr. 43b-47b,
24. İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi, Emanet Hazinesi, nr. 1544/7, vr. 160b-168b,
25. İstanbul Millet İl Halk Ktp., Ali Emiri Bölümü, nr. 3514/5,
26. Burdur İl Halk Ktp., nr. 733/2,
27. Burdur İl Halk Ktp., nr. 1088/7,
28. Burdur İl Halk Ktp., nr. 1293/1,
29. Burdur İl Halk Ktp., nr. 1496/3,
30. Isparta Uluborlu Alâeddin Halk Ktp., nr. 1992,
31. Konya Yusufaga Ktp., nr. 7238/2,
32. Manisa İl Halk Ktp. nr. 1951/5,
33. Manisa İl Halk Ktp., nr. 2947/12,
34. Berlin, nr. 7319 (Lbg. 702), vr. 49-55,
35. Petersburg, AMK 930.

Risâlenin Şerhi

Risâleye İsmail Ayvalı (ö. 1194/1780) tarafından bir şerh yazılmıştır.³ Yaklaşık 25 varaktan oluşan bu şerhin sekiz nüshası günümüze kadar ulaşmış olup, bunlardan beş tanesi tarafımızdan incelenmiştir.

3 Carl Brockelmann, *a.g.e.*, II, 305; Müjgan Cumbur, *a.g.e.*, s. 50.

Nüshaları

1. Süleymaniye Ktp., Tirnova, nr. 1412, talik, vr. 45b-58a, müstensih Ali b. Abdulhay b. Mustafa ,
2. Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 373/2, nesih, vr. 8b-37a, müstensih Mustafa b. Muhammed (1194),
3. Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 440/2, nesih, vr. 48b-68b, müstensih Şeyh Yusuf b. Bekir (1196),
4. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 910/3, nesih, vr. 67b-92b, müstensih Süleyman b. Muhammed (1200),
5. Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 512, nesih, vr. 63b-79b, müstensih Ahmed Mevlud el-İskilbî (1225),
6. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, nr. 5847, nesih, vr. 98b-116b, müstensih ve istinsah tarihi belli değil,
7. Topkapı Sarayı Müzesi, Emanet Hazinesi, nr. 1573/1, nesih, vr. 1b-17b,
8. Berlin 7320 (Lbg. 702), vr. 57-81.

Risâlenin Muhtevası

Bilenin (âlim), bilinenle (malûm), bilgi (ilm) çerçevesinde kurduğu ilişkinin mâhiyeti ile kıymetinin ne olduğu, düşünce tarihinin en önemli sorunlarından birisidir. İlişki bir dil bağlamında vukû bulduğuna göre, dilin müfredâtının dile getirdiği var olanlarla münâsebetlerinin tespiti bizâtihi dilin muhtevasının incelenmesini gerektirmiştir.⁴ Nitekim, dil ile var olanlar arasındaki ilişki (alâka), murâdın edâsı bakımından vukû bulursa, hakikat, mecâz ve kinâye olarak isimlendirilir.⁵ Öte yandan bu ilişki (delâlet) murâdın mânâsı itibariyle vukû bulursa, hakikat, tazammun ve iltizâm diye adlandırılır.⁶ Molla Lütfi'nin de ifade ettiği gibi, "İlmu'l-beyân, kelâmı, muhtelif aklı delâletlerinin keyfiyeti açısından araştırır". Bu çerçevede dil ile varolan arasındaki ilişki (ittisâl) ister murâdın edâsı ister murâdın mânâsı bakımından vukû bulsun, aklı delâlet olmaları itibariyle müşterektirler.⁷ Öyleyse, varolana ilişkin tasavvurumuzun sahîh olabilmesi için, kelâmı maddesi açısından inceleyen beyân ilmi ile sureti açısından inceleyen mantık ilmi arasında, maksatları farklı olmakla beraber, çeşitli münâsebetler kurmak mümkündür. Kurulan münâsebetler bize, şüphesiz, bir dille varolana, hatta varlığa ilişkin dile getirme ile dile getirme tarzlarını tespit imkanı sağlayacaktır.

4 Dil ile düşünce ilişkisinin İslâm düşünce tarihî açısından bir incelemesi için bkz. Cîrâr Cehâmî, *el-İşkâliyyetü'l-Luğaviyye fi'l-Felsefetü'l-'Arabiyye*, Dârü'l-Meşrk, Beyrut 1994.

5 Mahmûd el-Antâkî, *el-'Alâka*, İstanbul ts., s. 2; Türkçe'ye çevirisi için bk. Nurettin Ceviz ve diğerleri, *Alaka ve Tercümesi*, Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, Erzurum 1999.

6 Geniş bir incelemesi için bk. Kutubuddîn er-Râzî, *Tahrîru'l-Kavâ'idü'l-Mantikiyye (Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye li-Necmiddîn el-Kazvînî)* ve *Hâşiye alâ Tahrîri'l-Kavâ'idü'l-Mantikiyye li's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1948, s. 28-35.

7 Molla Lütfi, *Risâle fi'l-'Ulûmü's-Şer'iyye ve'l-'Arabiyye* (nşr. Refik el-'Acem), Beyrut 1994, s. 33.

İslâm medeniyetinde, başta usul-i fikh olmak üzere, nahiv ve mantık bağlamında incelenen bu konular, nihâî hedefi Kurân-ı Kerim'i anlamak olan Osmanlı-Türk alimlerinde de tekrar tekrar ele alınmıştır. Osmanlı-Türk tarihinde Fatih Sultan Mehmed dönemi, ilmi hayat açısından, Selçuklular üzerinden devralınan İslâm ilim mirasının yeniden organize edildiği ve pek çok sahada önemli ilmi eserlerin ortaya konulduğu bir dönemdir. Bu organize faaliyetinde önemli bir yeri olan Ali Kuşçu yanında, dil alanında eser verenlerden Hüsameddin Tokadî (ö. 1456), Musannifek (ö. 1470), Muhyiddin Kâfiyeci (ö. 1474), Molla Hüsrev (ö. 1480), Kara Sinan (ö. 1480), Hacı Baba Tosyevî (ö. 1481), Muhammed Karamanî (ö. 1481), Alâeddin Tûsî (ö. 1482), Hasan Samsûnî (ö. 1486), Hocazâde (ö. 1488), Molla Lutfî (ö. 1494), Muhammed Hatîpzâde (ö. 1495), Muhyeddin Niksarî (ö. 1496), Fenarizâde Ali Çelebi (ö. 1497) ve Yusuf Kırmastî (ö. 1500) gibi pek çok isim sayılabilir.⁸ Bu âlimler dil alanında olağanüstü bir şekilde ayrıntılara inen bir üretim yapmışlardır. Çünkü sahih bir dil bilgisi, sahih bir din anlayışı ile sahih bir varlık tasavvuru için zorunludur.

Bu düşüncelerden hareket ettiğini düşündüğümüz Ali Kuşçu, istiâre adını taşıyan risâlesinde konuya, lafzı kısımlara ayırarak başlar. Lafız, hakikat ve mecâz olmak üzere ikiye ayrılır. Hakikat, lafzın ister müfred, ister mürekkebe olsun vadolunduğu⁹ şekilde kullanılmasına denir. Mecâz ise, lafzın vadolunduğu anlam dışında kullanılması ile lafzın vadolunduğu anlamının anlaşılması için bir karîne-i mâni'anın¹⁰

8 Fatih dönemi ilmi hayatı, medreseler ve ders programları konularında bilgi için bkz. A. Süheyl Ünver, *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç, Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İ.Ü. Tıp Fak. Yayınları, İstanbul 1946, s. 9-60, 194-230; Faik Reşit Unat, *Türkiye'de Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, M.E.B. Yayınları, Ankara 1964, s. 3-7; Şahâbeddin Tekindağ, "Medrese Dönemi", *Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi*, Sermet Matbaası, İstanbul 1973, s. 3-54; Halil İnalçık, "Mehmet II", *İA*, VII, 506-535; a.mlf., *The Ottoman Empire (The Classical Age 1300-1600)*, translated by Norman Hrkowitz and Calin Imber, Weidenfeld and Nicolson, London 1973, s. 165-172; Nasuhi Ünal Karaarslan, *L'enseignement en Langue Arabe chez les Turcs Ottomans Jusqu'aux Tanzimat* (doktora tezi, 1976), Université de Paris-Sorbonne Paris IV, s. 20-34, 49-51; Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri (Teşkilat, Tarih)*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1976, s. 16-46; a.mlf. ve diğerleri, *Osmanlı Dünyayı Nasıl Yönetti*, İstanbul 1999, s. 243-284; Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, Eser Matbaası, İstanbul 1977, s. 97-101; İ. Binark-N. Parmaksızoğlu, *İstanbul, Fatih, Fetih ve Fatih Devri Hakkında Yazılmış Kitaplar Bibliyografyası*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1977; Hüseyin Atay, "Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazetnameler", *Vakıflar Dergisi*, XIII (1981), s. 171-235; a.mlf., *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1983, s. 73-322; Abdülkadir Özcan, "Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizâm-ı Alem İçin Kardeş Katli Meselesi", *İÜTD (Fatih Sultan Mehmet'e Hatıra Sayısı)*, İstanbul 1982, s. 7-57; Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayınları, İstanbul 1984, s. 5-64; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 19-31; Ramazan Şeşen, "Osmanlılar Döneminde Arap Dili ve Edebiyatı Öğretimi", *Studies on Turkish-Arap Relations, Türk Arap İlişkileri İncelemeleri Vakfı Yayını, İstanbul 1986 Yıllığı*, s. 267-268; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1988'e)*, Ankara Ü. Eğitim Bil. Fak. Yayınları, Ankara 1989, s. 79-85; Semavi Eyice, "Fatih Camii ve Külliyesi", *DİA*, XII, 244-249; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, I, 36-38, 170-171; Nuri Yüce ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 245-248.

9 Bir kelimenin bir dilde belli bir anlam için konulmasına vadolunma (mâ vud'a lehu) denir.

10 Sözün hakikî anlamını düşünmimize engel olan ipucuna karîne-i mâni'a adı verilir.

bulunmasıdır. Örnek olarak arslan lafzının, bir hayvan olarak arslana konulması hakikattir. Cesaretli adama kullanılması ise mecâzdır. Mecâz da istiâre ve mürsel olmak üzere ikiye ayrılır. İstiâre, lafzın müsteârın müşebbeh için olmayıp, müşebbehun bih için konulmuş olmasına denir. İlk olarak, müfred ve mürekkeb lafızda olmak üzere iki bölümde ele alınır. Müfred lafızda, istiâreye örnek olarak, cesaretli adama "arslan" lafzının kullanılmasını, mürekkeb lafızda ise, istiâreye örnek olarak, "Ben senin bir adım ileri, bir (adım) geri attığını görüyorum" sözünün bir konuda tereddüt eden müftü için kullanılmasını örnek verir. Mecâz-ı mürsel ise, müşâbehet haricindeki sebebiyet, halliyet, mücâveret, itlak, umum vb. gibi bir alâkayla maksadı ifade etmeye denir. Mecâz-ı mürsel de istiâre gibi müfred ve mürekkeb lafızda olmak üzere iki alt bölüme ayrılır. Müfred lafızdaki mecâz-ı mürsele örnek olarak, "Yağmuru otlattık" cümlesini vererek, bu cümlenin "Yağmurun sebep olduğu bitkiyi otlattık" anlamında kullanıldığını belirtir. Mürekkeb lafızda ise, mecâz-ı mürsele örnek olarak, "Sevgilim Yemen kervanıyla uzaklaşmaktadır" sözünün "Çok üzüntülüyüm" anlamında kullanılmasını verir.

Ali Kuşçu hakikat, mecâz ve istiâre konusunu bir giriş mahiyetinde örneklerle kısaca bu şekilde özetledikten sonra kinâye konusuna geçer. Kinâyeyi "Bir lafzın vadolunduğu anlam dışında kullanılmasına ve vadolunduğu anlamın anlaşılmasına bir karîne-i mâni'a bulunmamasıdır" diye tarif eder. Örnek olarak, "Kılıcının bağı uzun" ifadesinden o kişinin hem boyunun hem de kılıcının bağının uzun olduğunu anlaşılmasını verir. Sonra kinâyeyi kast yönüyle mevsûf, sıfat ve ikisi arasında nispet kastedilen kinâye olmak üzere üçe ayırır. Mevsûfa örnek olarak insandan kinâye "Canlı, duruşu dik ve tırnakları geniştir" cümlesini; sıfata örnek olarak "kalın kafa" tanımlamasının ahmak kimse için kullanılmasını; nispet kastedilen kinâyeye örnek olarak, "Cömertlik, olgunluk, eli açıklık İbn Haşrec üzerinde kurulmuş olan kubbenin içindedir" denildiğinde güzel sıfatların Haşrec oğullarının kubbesine nispet edilmesini verir.

Bu alt yapıyı kurduktan sonra istiâre konusuna tekrar döner. İstiâreyi tasrîhiyye, mekniyye ve tahyiliyye olmak üzere Hafîb-i Dimeşkî'nin tasnifini¹¹ esas alarak üç kısma ayırır. Tasrîhiyyeyi, müşebbeh anlamında kullanılan, konulduğu anlamın anlaşılmasında bir karîne-i mâni'a olan istiâre diye tanımlar. Örnek olarak, "Ok atan bir arslan (adam) gördüm" cümlesini verir. Mekniyyeyi, müşebbeh anlamında kullanılan, müşebbehun bihin lafzı olan, fakat bu müşebbehun bihi zikredilmeyen istiâre şeklinde tarif eder. Örnek olarak; "Ölümün tırnakları ve pençeleri" cümlesini verir. Burada ölümün yırtıcı hayvana benzetildiğini, ancak benzetilen yırtıcı hayvanın zikredilmediğini belirtir. Tahyiliyyeyi, bir şeyin bir şeye maledilmesidir, diye açıklar. Örnek olarak, "Ölümün tırnakları" ifadesini verir ve burada tırnakların ölüme maledildiğini söyler.

11 el-Hafîb el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâğa* (nşr. Muhammed 'Abdulmun'im Hafacı), Kahire 1980, s. 444-446; *Telhîs* (trc. Mehmet Fahreddin Dinçkol), İstanbul 1990, s. 146-160.

Bu şekilde, istiâre çeşitlerini örneklerle açıkladıktan sonra, tekrar mecâz konusuna dönerek, mecâzı aklî ve lugavî olmak üzere ikiye ayırır. Mecâz-ı luğavîyi, “Lafzın vadolunduğu anlam dışında kullanılması ile lafzın vadolunduğu anlamının anlaşılması için bir karîne-i mânianın bulunmasıdır” diye tarif eder. Mecâz-ı aklîyi ise, bir şeyin kendisiyle doğrudan âlâkası olmayan bir şeye nispet edilmesidir, diye tarif eder. Örnek olarak da turnakların ölüme nispet edilmesini verir. Mecâzın bu iki kısmını da örneklerle izah ettikten sonra tekrar istiâre çeşitlerine geçer ve örnekler vermeye devam eder. Burada istiâre-i tasrîhiyye ile istiâre-i mekniyyenin mecâz-ı luğavî olduğunu belirtir. es-Sekkâkî’yi takip ederek, istiâre-i tasrîhiyye, mekniyye ve tahyîliyye’nin mecâz-ı luğavî olduğunu belirtir.¹²

İlk cümlelerde olduğu gibi, konuyu bağlamak amacıyla tekrar, hakikat ve mecâza dönüş yapar. Mecâzı, el-Mecâz bi’z-ziyâde ve el-Mecâz bi’n-nuksân olmak üzere ikiye ayırır. el-Mecâz bi’z-ziyâdeye örnek olarak, “Onun benzeri gibisi (dahi) yoktur” ayetini¹³ verir. Bu ayette “gibi” anlamındaki “kaf” ın fazlalık olduğunu söyler ve bunun, “Onun benzeri yoktur” anlamında kullanıldığını söyler. el-Mecâz bi’n-nuksâna örnek olarak, “Köye sor” ayetini¹⁴ vererek bu ayetin, “Köy halkına sor.” anlamında kullanıldığını, ancak halk anlamındaki “ehl” kelimesinin hafzedildiğini ifade eder.

Son olarak, hakikat ile mecâzı; luğavî ve örfî olmak üzere iki kısma ayırır. Örfîyi de, örfî-i hâssa ve örfî-i âmme olmak üzere iki kısımda, örfî-i hâssayı da kendi arasında şer’iyye ve gayri şer’iyye olmak üzere iki bölümde ele alır. Örnek olarak da “salât” kelimesinin dua anlamında kullanıldığında hakikat-ı luğavî, namaz anlamında kullanıldığında mecâz olduğunu belirtir. Şer’i anlamda ise salât kelimesinin, ibadet anlamında kullanıldığında hakikat, dua anlamında kullanıldığında mecâz olduğunu ifade eder.

Neticede, Ali Kuşçu, beyân ilminin konuları olan hakikat, mecâz, istiâre ve kinâye bahislerini işlediği bu risâlesinde atıflarını, belagat ilminin otoriteleri kabul edilen es-Sekkâkî ve el-Kazvîni’nin eserlerine yapmaktadır. Belagat ilminin konularını *Miftâhu’l-‘Ulûm* adlı eserinde sistematik bir şekilde işleyen es-Sekkâkî’den sonra el-Kazvîni, *el-Idâh* ve *et-Telhis* adlı eserlerinde bu konuları daha talimî (pedagojik) hâle getirmiştir. Ali Kuşçu ise, bu risâlesinde beyan ilminin ana kavramları arasındaki ilişkiyi çok iyi bir şekilde inşa ederek, istiâre konusunu öğrencilerin daha iyi anlamasını sağlamak maksadıyla daha talimî bir hâle kavuşturmuştur.

Tenkitle Metinde Takip Edilen Yöntem

Tenkitle metinde asıl hedef; zamanımıza müellif ile ilgisi olan bir metnin gelmemişse (müellif nüshası, kırâat ve semâ’ kaydı olan vb.) müellif metnini, elde mevcut olan nüshalardan hareketle yeniden kurmaktır.

12 es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm* (nşr. Na’im Zarzûr), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 400-401.

13 Şûrâ, 11/42.

14 Yusuf, 82/12.

Bu anlayıştan hareketle risâlenin tespit edebildiğimiz otuz beş nüshasından üçünü tenkitli metinde kullandık. Halet Efendi nüshasını çok az yanlış ve eksik ihtiva etmesi sebebiyle esas metin olarak aldık. Buradan hareketle esas nüshaya göre diğer nüshaların farklarını tespit ettik. Akabinde Arap dili ve belagatı kurallarını dikkate alarak tenkitli metni ortaya çıkardık. Tenkitli metne göre esas alınan nüsha dahil, diğer nüshaların farklarını dipnot olarak verdik. Nüshaların yapraklarının başlangıçlarını nüsha rumuzları ve yaprak numaralarını metnin içinde ilk kelimenin sağ tarafına parantez içinde farklı bir yazı karakteriyle belirttik.

[٥٨ ح (ظ)، ١٠ د (ظ)، ١٢٠ س (ظ)] / بسم الله الرحمن الرحيم^١

الحمد لله ذي المنّ والإحسان والصلوة على رسوله المؤيد ببراعة المعاني وفصاحة البيان وعلى آله الكرماء واصحابه العظماء الذين من بأبيهم يقتد يهتد^٢.

ثم اعلم أن اللفظ الموضوع المستعمل مفردا كان أو مركبا، ان أُستعمل فيما وضع له فحقيقة، ومثال^٣ الحقيقة في المفرد كالأسد في الحيوان وكالقتل^٤ في إذهاق الروح، ومثالها في المركب نحو قتل الأسد بمعنى أهلك الحيوان المفترس المخصوص^٥، وان استعمل في غير ما وُضع له، من حيث انه غير ما وضع

^١ بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في -د-.

^٢ ملهمة من الحديث الشريف "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم" رواه البيهقي وأسنده الدلمي عن ابن عباس بلفظ "أصحابي بمنزلة النجوم في السماء بأيهم اقتديتم اهتديتم"، عملوني، كشف الخفاء، المجلد الأول، بيروت ١٣٥١، الطبعة الثانية، ص ١٣٢.

^٣ ومثال: مثال في -د، س-.

^٤ وكالقتل: والقتل في -د، س-.

^٥ الحيوان المفترس المخصوص: الحيوان المخصوص المفترس في -س-.

له بالقرينة المانعة عن إرادة ما وُضع له والعلاقة بينهما أي بين الموضوع له وغير الموضوع له فمجاز،^٦ ثم المجاز ينقسم إلى قسمين؛ استعارة [١ د (ظ)]/ إن كانت علاقته^٧ المشابهة أي مشابهة بما وضع له اللفظ المستعار، ومرسل إن كانت^٨ علاقته غير المشابهة من السببية والحلول والجوار والإطلاق والعموم وغير ذلك.

[١٢٠] س (ظ) / مثال الاستعارة في اللفظ المفرد كالأسد في الرجل الشجاع، فإن الرجل غير ما وضع له الأسد، فإن ما وضع له الأسد هو الحيوان المفترس لا الرجل، ولكن استعمل الأسد في الرجل لكونه^٩ مشابها لما وضع للأسد من الحيوان المفترس في الشجاعة وكالقتل في الضرب الشديد لمشابهته القتل والإهلاك في كمال الإيلام؛ ومثال الاستعارة في اللفظ المركب نحو قولك^{١٠} للمفتي المتردد في امر إني أراك تقدم رجلا تؤخر أخرى. [٥٨ ح (ظ)]/ فإن تردده في الجواب مثلا إذا أستفتي في مسألة بالإقدام تارة وبالإحجام تارة^{١١} أخرى، شبه^{١٢} حال^{١٣} من أراد الذهاب إلى موضع فقدم رجلا أراد أن لا يذهب إليه فأخره أخرى وهذا القول المركب استعمل ما لم يوضع الا الثاني وتردد المفتي مثلا شبه^{١٤} بها ليس معناه حقيقة فيكون هذا اللفظ المركب استعارة في تردد المفتي؛ و^{١٥} مثال المجاز المرسل في اللفظ المفرد نحو الغيث في النبات في قولك رعيننا غيثا أي نباتا مسببا عن الغيث، ونحو النبات في الغيث في قولك أمطرت السماء نباتا أي غيثا هو سبب للنبات ونحو النهر في الماء والميزاب فيه في قولك جرى النهر وسال الميزاب أي جرى وسال [١٢١ س (و)]/ ماء النهر وماء الميزاب، الحال^{١٦} فيهما فذكر الحال^{١٧} وأريد به الحال ومثال المجاز المرسل في اللفظ المركب كقول الشاعر نحو هوأي مع الركب اليماني^{١٨} مُصْعِدٌ، أي محبوبي مع القافلة اليمانية مبعدٌ، فإن الشاعر لم يرد بهذا اللفظ المركب معناه الحقيقي^{١٩} من ذهاب محبوبه مع الاجانب، بل مراده به إظهار التحزن عن ذلك ونحو قول امرأة عمران: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ﴾^{٢٠} فإنها لم ترد بهذا

^٦ غير الموضوع له فمجاز: غير الموضوع للمجاز: في ح-.

^٧ من "إن كانت علاقته" ... إلى "كناية عن طول القامة": ناقصة في ح-.

^٨ كان: كانت في ح-.

^٩ لكونه: كونه في س-.

^{١٠} نحو قولك: قولك في س-.

^{١١} تارة: ناقصة في س-.

^{١٢} شبه: شبه في س-.

^{١٣} شبه: مشبه في س-.

^{١٤} و: ناقصة في س-.

^{١٥} الحال: المحل في س-.

^{١٦} الحقيقي: الحقيقية في ح-.

^{١٧} سورة آل عمران، الآية ٣٦: .

اللفظ المركب إنما^{١٨} وضعته انثى بل أرادت إظهار التحزن على خيبة رجائها وعكس تقديرها من أن تولد ما في بطنها ذكراً.

وان أستعمل اللفظ الموضوع في غير ما وضع له مع العلاقة بلا قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له فهو كناية كقولك طويل النجاد أي علاقة السيف، فإن طول^{١٩} النجاد كناية عن طول^{٢٠} القامة من غير منع عن إرادة ما وضع له -أعني طول^{٢١} النجاد بنفسه-،^{٢٢} ثم الكناية^{٢٣} تنقسم إلى [٥٩ ح (و)] / ثلاثة أقسام لأن ما يقصد إليه في الكلام، أما منسوب إليه بأي نسبة كانت فالكناية كناية يقصد بها الموصوف، وأما منسوب فالكناية يقصد بها الصفة، وأما نسبة فالكناية حينئذ^{٢٤} كناية يقصد بها النسبة، أي^{٢٥} إثبات الصفة للموصوف ولا^{٢٦} نفس الموصوف [١٢١ س (ظ)] / كما في الأول ولا نفس الصفة كما في الثاني، مثال الأول -أعني الكناية التي يقصد^{٢٧} بها الموصوف-، كما يقصد^{٢٨} بالحلي المستوي القامة عريض الاظفار^{٢٩} الكناية عن^{٣٠} الانسان، ومثال الثاني كما يقصد بعريض الوسادة، الكناية عن عريض القفا وبعريض القفا الكناية عن الأبله، وفي قولك طويل النجاد الكناية بطول^{٣١} النجاد عن طول^{٣٢} القامة، وقولك^{٣٣} جبان الكلب الكناية بجبن الكلب عن كونه مضيافاً، ومثال الثالث كقوله^{٣٤} أن السماحة والمروة والندى في قبة ضربت على ابن الحشرج، لأنه كنى بإثبات هذه الصفات بمكان ابن الحشرج عن إثباتها له.

١٨ إنما :ان ما في س-.

١٩ طول : طويل في س-.

٢٠ طول : طويل في س-.

٢١ طول : طويل في س-.

٢٢ بنفسه : نفسه في د-.

٢٣ الكناية : اعلم ان الكناية في د-.

٢٤ حينئذ : ح في س، ح- س-.

٢٥ أي : أو في س-.

٢٦ لا : ناقصة في س-.

٢٧ يُقصد : قُصد في س-.

٢٨ يُقصد : قُصد في س-.

٢٩ الاظفار : الاضفار في س-.

٣٠ عن : من في س-.

٣١ طول : طويل في س-.

٣٢ طول : طويل في س-.

٣٣ قولك : في قولك في س- و د-.

٣٤ كقولك : نحو قولك في د-.

ثم اعلم أن الاستعارة تنقسم [٢ د (و)] / بتأويل المسمى بالاستعارة الى تصريحية ومكنية وتخييلية عند صاحب الإيضاح،^{٣٥} لا بمعنى اللفظ المستعمل فيما شُبّه بمعناه الاصلي مع قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له، - أعني المشبه به كما ذكر فيما قبل - ولا بمعنى اللفظ المستعمل في غير الموضوع له^{٣٦} بعلاقة المشابهة كما اعتبر هذا المعنى للاستعارة عند السكاكي،^{٣٧} أي الاستعارة عند الخطيب وهو صاحب الإيضاح والتلخيص^{٣٨} تطلق^{٣٩} بالاشتراك^{٤٠} اللفظي على معان ثلاثة،^{٤١} الأول الاستعارة [١٢٢ س (و)] / التصريحية وهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه^{٤٢} الاصلي مع قرينة [٥٩ ح (ظ)] / مانعة عن إرادة^{٤٣} معناه الاصلي كقولك رأيت اسدا يرمي أو في الحمام، وقولك في تردد المفتي في الجواب، حيث أقدم عليه تارة وهرب عنه تارة^{٤٤} أخرى^{٤٥} تشبيها له حال من من أراد أن يذهب^{٤٦} فقدم رجلا تارة ولم يرد^{٤٧} أخرى فأخره أخرى إني أراك تقدم رجلا وتؤخر^{٤٨} أخرى^{٤٩}؛ والثاني استعارة مكنية وهي تشبيه شئ بشيء^{٥٠} في النفس مع عدم التصريح بشيء من أركانه سوى المشبه وإضافة خواص المشبه به الى المشبه دلالة على ذلك التشبيه المضمرة^{٥١} في النفس كقولك اظفار المنية ومخالبها، فإنه قد شبه فيه المنية [٢ د (ظ)] / بالسبع في

- ٣٥ هو جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني، المعروف بخطيب دمشق، انظر كشف الظنون، المجلد الأول، ص. ٤٧٩-٤٧٣.
- ٣٦ غير الموضوع له : غير ما وضع له في س-.
- ٣٧ صاحب الكتاب مفتاح العلوم سراج الدين أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي (ت. ٦٢٦ / ١٢٢٨)
- ٣٨ التلخيص : صاحب التلخيص في -د-.
- ٣٩ تطلق : يطلق في -د-.
- ٤٠ بالاشتراك : باشتراك في ح-.
- ٤١ معان ثلاثة : ثلاثة معان في -د-.
- ٤٢ بمعناه : بمعنى في -د-.
- ٤٣ إرادة : الإرادة في ح-.
- ٤٤ تارة : وله تارة في ح-.
- ٤٥ تارة أخرى : أخرى في س-، وله تارة أخرى تشبيها له حال من أراد الذهاب فقدم رجلا تارة ولم ترد أخرى : مكررة ومشطوبة في ح-.
- ٤٦ ان يذهب : ان يذهب الى موضع في -د-.
- ٤٧ لم يرد : لم يرد في -د-.
- ٤٨ تؤخر : تأخر في س-.
- ٤٩ إني أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى : ناقصة في -د-.
- ٥٠ بشيء : شيء في س-.
- ٥١ المضمرة : المضمرة في ح-.

إهلاك النفس^{٢٢} ولم يُذكر شيء^{٢٣} من أركان ذلك التشبيه سوى المشبه الذي هو المنية أي الموت، وأضيف إليه أي أثبت له الأظفار والمخالب التي هي من خواص المشبه به - أعني السبع - فالاستعارة بالكناية عند الخطيب ليس الأ هذا التشبيه المضمّر^{٢٤} في النفس وليس شيء من التشبيهات بمجاز من حيث هي تشبيهات وأما إذا تُرك التشبيه فيها يصير مجازاً واستعارة تصريحية أن استعمل لفظ المشبه به في المشبه مع قرينة عدم إرادة المشبه به، وأما إذا ترك التشبيه فيها صراحة ولكن أضرع في النفس يطلق عليه الاستعارة [١٢٢ س (ظ)] / المكنية من غير مجاز في اللفظ عند الخطيب؛ والثالث^{٢٥} الاستعارة التخيلية وهي عند الخطيب عبارة^{٢٦} عن جعل شيء لشيء، وليس ذلك الشيء له^{٢٧} كجعل الأظفار مثلاً للمنية وجعل اليد للشمال في قولك أظفار المنية ويد الشمال، فإن الأظفار للسبع لا للموت^{٢٨} واليد للإنسان لا للشمال، فالاستعارة التخيلية عند إضافة الأظفار [٦٠ ح (و)] / مثلاً إلى المنية^{٢٩} وهي مجاز عقلي، لا لغوي هذا كما^{٣٠} ذكرنا.

ثم اعلم أن المجاز يطلق أيضاً، أي الاستعارة [٣ د (و)] / بالاشتراك اللفظي على المعنيين أحدهما المجاز^{٣١} اللغوي وهو اللفظ الذي استعمل في غير ما وضع له مع العلاقة بينهما والقرينة المانعة عن إرادة الموضوع له؛ وثانيهما المجاز العقلي وهو نسبة الشيء إلى شيء كان إلى غير ما هو له في ظاهر حال المتكلم كنسبة الأظفار إلى المنية ونسبة اليد إلى الشمال ونسبة الإنبات إلى الربيع، في قولك أنبت الربيع البقل فإن الإنبات الذي هو لله^{٣٢} القادر، نُسب إلى الربيع لكون الربيع مناسباً للقادر في تعلق الإنبات له أيضاً من حيث كونه زماناً لخلق القادر الإنبات للبقل.

^{٢٢} النفس : النفوس في -س-.

^{٢٣} شيء : ناقصة في -ح-.

^{٢٤} المضمّر : المظمر في -ح-.

^{٢٥} الثالث : الثالث في -ح-.

^{٢٦} وهي عند الخطيب عبارة : وهي عبارة عند الخطيب في -س-.

^{٢٧} ذلك الشيء له : هو له في -س- هو له : مكتوب تحت كلمة ذلك في -ح- ذلك الشيء ناقصة في -د-.

^{٢٨} للموت : للمنية في -س-.

^{٢٩} إلى المنية : أي للمنية في -د-.

^{٣٠} كما : ناقصة في -د-.

^{٣١} يطلق أيضاً أي الاستعارة بالاشتراك اللفظي على المعنيين أحدهم المجاز : بالهامش في -ح-.

^{٣٢} لله : الله في -د-.

ثم اعلم أن مذهب الجمهور في الاستعارة التخيلية كمذهب الخطيب، وفي إطلاق المجاز ايضاً للاشتراك [١٢٣ س (و)] / اللفظي على المجاز اللغوي بمعنى اللفظ المستعمل في غير المعنى^{٢٣} الموضوع^{٢٤} له بعلاقة تُعمُّ المشابهة^{٢٥} وغيرها وبالقرينة المانعة عن إرادة الموضوع له، وعلى المجاز العقلي الذي هو نسبة الشيء الى غير ما هو له^{٢٦} في ظاهر^{٢٧} حال المتكلم كقولك أنبت الربيع البقل، وهزم الامير الجند، والهازم هو [٣ د (ظ)] / جيش الأمير، لا نفسه، لكن^{٢٨} نسب^{٢٩} الهزم اليه لكونه أمراً لهم، ولكن الجمهور خالفوا الخطيب في الاستعارة المكنية، فإن الاستعارة كما في اظفار المنية ويد الشمال عندهم، هو لفظ السبع الرموز اليه بالاظفار المستعمل في المنية^{٣٠} ولفظ الانسان المتمكن القادر في تصرف^{٣١} الاشياء بيد الرموز اليه^{٣٢} باليد المستعمل في الشمال المشبه به. فالاستعارة التصريحية والاستعارة المكنية كلاهما مجاز لغوي مستعمل فيما هو غير ما وضع له المشابه بما وضع له، أي كل منهما لفظ مستعمل فيما شبه بمعناه^{٣٣} الاصلي مع القرينة المانعة [٦٠ ح (ظ)] / عن إرادته، لكن في الاستعارة التصريحية ذكر لفظ المشبه به المستعمل في المشبه صراحة وفي الاستعارة المكنية لم يذكر لفظ المشبه به المستعمل في المشبه،^{٣٤} الأبطريق الكناية والرمز اليه^{٣٥} بخواصه ولوازمه كاليد والاظفار مثلاً^{٣٦} هذا كما ذكرنا.

ثم اعلم أن الاستعارة [١٢٣ س (ظ)] / التصريحية كلفظ الاسد في الرجل الشجاع، والاستعارة المكنية كما في قولك اظفار المنية، والاستعارة التخيلية كلها مجاز لغوي عند السكاكي، لأن الاستعارة

٢٣ المعنى : ناقصة في -د- .

٢٤ الموضوع : موضوع في -د- .

٢٥ المشابهة : المشابهات في -س- .

٢٦ ما هو له : ما وضع له في -س- .

٢٧ ظاهر : ناقصة في -س- .

٢٨ لكن : ناقصة في -س- .

٢٩ نسب : نسبت في -د، ح- .

٣٠ الاظفار المستعمل في المنية : الاظفار المنية المستعمل في المنية في -د- .

٣١ تصرف : تصرف في -

٣٢ بيد الرموز اليه : الرموز اليه باليد في -د- .

٣٣ بمعناه : بمعنى في -د- .

٣٤ صراحة وفي الاستعارة المكنية لم يذكر لفظ المشبه به المستعمل في المشبه : بالهامش في -د- .

٣٥ الرمز اليه : الرموز اليه في -د- .

٣٦ مثلاً : ناقصة في -س- .

بمعنى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة مع^{٧٧} قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له مع ترك احد طرفي التشبيه من المشبه به والمشبه^{٧٨} رأسا. [٤ د (أ)] / فإن كان المذكور المشبه به والمتروك المشبه فالاستعارة تصريحية كقولك رأيت اسدا يرمي أو في الحمام، وإن كان المذكور المشبه والمتروك المشبه به كالمنية المذكورة^{٧٩} في قولك^{٨٠} اظفار المنية مع إضافة خاصة المشبه به للمشبه كإضافة الاظفار الى المنية وإضافة اليد الى الشمال فالاستعارة حينئذ^{٨١} مكنية وبالكناية. فالمكنية^{٨٢} عند السكاكي لفظ المشبه المستعمل في المشبه به كلفظ^{٨٣} المنية المستعمل في السبع الذي شُبه به المنية ثم الاستعارة التصريحية هي اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي، إما تحقيقية لتحقق المراد بها حساً أو عقلا كقولك رأيت اسدا يرمي مرادا^{٨٤} به الرجل الشجاع فإنه متحقق حساً^{٨٥} وعقلا وكقولك ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^{٨٦} أي الدين القيم الذي هو كالصراط المستقيم في إصابة المتمسك به الحق والدين متحقق عقلا؛ [١٢٤ س (و)] / وإن لم يكن متحققا حسا وإما تخيلية لعدم تحقق معناه المراد لا حسا ولا عقلا كلفظ الاظفار ولفظ الخالب، فإنه لما شبه المنية بالسبع في إهلاك النفوس بالقهر والغلبة من غير تفرقة بين نفاع وضرار اخذ الوهم [٦١ ح (و)] / في تصوير المنية بصورة السبع، فثبت لها الوهم وتخيل لها ما للسبع من الاظفار والخالب المشبهة بالاظفار، والخالب الحقيقية^{٨٧} للاسد المشبه به للمنية، فأطلق اسم الاظفار المتحققة الموضوعه^{٨٨} هي^{٨٩} لها^{٩٠} وهي اظفار^{٩١} للسبع المشبه به للمنية على الاظفار المتخيلة^{٩٢} غير المتحققة،^{٩٣} وهي اظفار المنية

٧٧ مع : ومع في د- .
 ٧٨ المشبه به والمشبه : المشبه والمشبه به في د- .
 ٧٩ كالمنية المذكورة : كمنية المذكور في د- .
 ٨٠ قولك : ناقصة في د- .
 ٨١ حينئذ : ح في ح- وناقصة في د، س- .
 ٨٢ فالمكنية : فالاستعارة بالكناية في س- .
 ٨٣ لفظ : لفظة في د- .
 ٨٤ مرادا : مراد في د- .
 ٨٥ عقلا : ناقصة في د- .
 ٨٦ سورة الفاتحة، الآية ٥ : .
 ٨٧ الحقيقية : الحقيقة في س- .
 ٨٨ الموضوعه : الموضوع في د، س- .
 ٨٩ هي : ناقصة في د- .
 ٩٠ هي لها : هو لها في س- .
 ٩١ الاظفار : في د، س- .
 ٩٢ المتخيلة : التخيلية في د- .

ولم يوضع الازفار الأ للمتحققة، فاستعمالها في المتخيلة^{١٤} مجاز واستعارة تخيلية لكون المراد امرا تخيليا محضا.

ثم اعلم أن الاستعارة التخيلية تنقسم عند الجمهور والخطيب ايضا الى اصلية، إن كان لفظ المشبه به المستعمل للمشبه اسم جنس كالاسد في الرجل الشجاع والقتل في الضرب الشديد، والى تبعية إن كان لفظ المشبه به المستعمل في المشبه غير اسم الجنس كالفعل وما يشق^{١٥} منه والحرف؛ فإن الاستعارة في الفعل والمشتقات تابعة للاستعارة في المصدر وفي الحرف تابعة لمتعلق [١٢٤ س (ظ)] / معنى الحرف وهو ما عُبِّرَ به عن معناه كما يعبر بالابتداء عن معنى من، وعند السكاكي الاستعارة التبعية عند القوم^{١٦} مردودة [٥٥ و] / الى الاستعارة بالكناية، فإن الاستعارة التبعية في قولك نطقت الحال عند الجمهور والخطيب بمعنى دلت بقرينة كون الحال فاعلا، لأن النطق بمعنى التكلم اللساني لا يصدر عن الحال، فيكون نطقت بمعنى دلت بعد كون النطق بمعنى الدلالة، وعند السكاكي لا استعارة في نطقت، بل في الحال استعارة بالكناية بان يشبه^{١٧} الحال بالانسان الناطق في الدلالة على المقصود فترك المشبه به ونُسب الى المشبه ما هو من خواص المشبه به وهو النطق فيكون الحال المشبه^{١٨} بالانسان المتكلم مستعملا فيه بقرينة نسبة^{١٩} النطق الى الحال، فيكون استعارة^{٢٠} مكنية وما جعله القوم تبعية قرينة لها؛ وكذا عند السكاكي [٦١ ح (ظ)] / المجاز العقلي الذي هو عبارة عند غير السكاكي عن نسبة الشيء الى غير ما هو له بناء على ظاهر حال المتكلم مردود ايضا الى الاستعارة بالكناية، كقولك أنبت الربيع البقل، فإنه مجاز عقلي عند غير السكاكي بناء على أنه نُسبَ الإنبات الذي هو الفعل للقادر^{٢١} المختار الى الربيع الذي ليس الإنبات فعلا له [١٢٥ س (و)] / عند المتكلم الموحد لكونه^{٢٢} زمانا له، فيكون [٥٥ د (ظ)] / له ايضا تعلق^{٢٣} بالإنبات، وأما عند السكاكي فهو استعارة مكنية^{٢٤} بناء على تشبيه الربيع بالفاعل الحقيقي

^{١٢} المتحققة : المحققة في -د، س-.

^{١٤} المتخيلة : التخيلية في -د-.

^{١٥} يشق : يشقق في -ح-.

^{١٦} عند القوم : ناقصة في -د-.

^{١٧} يشبه : شبه في -ح، س-.

^{١٨} المشبه : المشبه به في -د-.

^{١٩} نسبة : نسبت في -ح-.

^{٢٠} فيكون استعارة : فيكون الحال استعارة في -د-.

^{٢١} الفعل للقادر : فعل القادر في -د، س-.

^{٢٢} لكونه : ناقصة في -د-.

^{٢٣} استعارة مكنية في -د، س-.

للإنبات في كون كل منهما متعلق بالإنبات وإن كان تعلق بالفاعل^{١٠٤} من حيث التأثير والربيع من حيث كونه زمانا^{١٠٥} للإنبات .

ثم^{١٠٦} اعلم أيضا أن المجاز كما يطلق عند القوم بطريق الاشتراك اللفظي على المجاز اللغوي وهو اللفظ الذي استعمل في غير ما وضع له وعلى المجاز العقلي الذي هو النسبة^{١٠٧} كذلك يطلق المجاز على المجاز بالزيادة وعلى المجاز بالنقصان كقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^{١٠٨} أي ليس مثله شيء والكاف زائدة ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾^{١٠٩} أي اهل القرية فالاهل المسؤول عنه^{١١٠} حقيقة محذوف فهو مجاز بالنقصان، ثم بعد ما^{١١١} تقرر لك ما ذكرنا فلك^{١١٢} أن تجعل مثل قوله ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ من قبيل تشبيه القرية باهلها بأن تذكر^{١١٣} القرية ويراد بها الاهل فيكون حينئذ^{١١٤} استعارة بالكناية وإن تجعل^{١١٥} من قبيل المجاز العقلي بأن تُنسب حال اهل القرية اليها لكونها مكانا له، كما نسب حال الماء^{١١٦} الى مكانه [٦ د (و)] / في قولك جرى النهر وسال الميزاب، وكما نسب حال القادر وهو الإنبات^{١١٧} الى زمان إيجاده أعني^{١١٨} الربيع وجعل أنبت الربيع البقل مجازا [٦٢ ح (و)، ١٢٥ س (ظ)] عقليا لا مجازا بالحذف، ولك أن تجعل مثل أنبت الربيع البقل وهزم الامير الجند من قبيل المجاز بالحذف لا من المجاز^{١١٩} العقلي بأن تقدر أنبت

- ١٠٤ بالفاعل من حيث التأثير : بالفاعل الحقيقي عليه من حيث التأثير في -د- .
- ١٠٥ زمانا : ناقصة في -د- .
- ١٠٦ ثم : ناقصة في -د- .
- ١٠٧ النسبة : نسبة في -د- .
- ١٠٨ سورة الشورى ٤٢ / ١١ .
- ١٠٩ سورة يوسف ١٢ / ٨٢ .
- ١١٠ عنه : ناقصة في س- .
- ١١١ بعدما : اذا في س- .
- ١١٢ فلك : لك في س- .
- ١١٣ قوله : ناقصة في س- .
- ١١٤ تذكر : يذكر في -د، س- .
- ١١٥ حينئذ : ح في سح- .
- ١١٦ وإن تجعل : ولك أن تجعل في -د، س- .
- ١١٧ حال الماء : حال القادر في -د- .
- ١١٨ الإنبات : حاله الإنبات في -د- .
- ١١٩ أعني : أي في س- .
- ١٢٠ من المجاز العقلي : من قبيل المجاز في -د- .

خالق الربيع البقل وهزم جيش الأمير الجند بحذف الخالق والجيش كما حذف الاهل في قوله تعالى^{١٢١} ﴿وَاسْتَفْلِلُ الْقَرِيَّةَ﴾.

ثم اعلم أن كل واحد من الحقيقة والمجاز ينقسم الى لغوية وعرفية، والعرفية^{١٢٢} الى عرفية خاصة وعرفية عامة،^{١٢٣} والعرفية الخاصة الى شرعية وغير شرعية من الاصطلاحات الخاصة كاصطلاح النحوي^{١٢٤} وغيره من العلوم المدونة؛ والحقيقة والمجاز اللغويان كالاسد في السبع والرجل الشجاع، والحقيقة والمجاز الشرعيان كالصلوة في العبادة المخصوصة والدعاء؛ والحقيقة والمجاز العرفيان العاميان كالدابة لذي القوائم الاربع^{١٢٥} والانسان؛ والحقيقة والمجاز الاصطلاحيان^{١٢٦} باصطلاح اهل^{١٢٧} الكلام كالحادث في الوجود^{١٢٨} المسبوق بالعدم^{١٢٩} وفي الإضافات المتجددة والاحوال التي تحصل للموجود بعد [٦ د (ظ)] / ما لم يحصل^{١٣٠} له كتجدد العالميات وتغيرها؛^{١٣١} فالضابطة^{١٣٢} في هذا التقسيم أن كل واحد من الحقيقة والمجاز لا بد له من التشابه الى وضع سابق من الاوضاع، فالوضع [١٢٦ س (و)] / الذي كانت^{١٣٣} الحقيقة حقيقة بحسبه، إن كان وضع اللغة كانت^{١٣٤} الحقيقة حقيقة لغوية والمجاز المستعمل^{١٣٥} في ذلك الوضع اللغوي يكون مجازا لغويا، وإن كانت^{١٣٦} الوضع الذي كان الحقيقة حقيقة بحسبه وضع الشرع يكون المجاز^{١٣٧} في ذلك الوضع مجازا شرعيا، كما^{١٣٨} أن حقيقة ذلك الوضع حقيقة شرعية هكذا في غيره،

١٢١ في قوله تعالى : في قولك في سح، س-.

١٢٢ والعرفية : ناقصة في د-.

١٢٣ عرفية خاصة وعرفية عامة : عرفية عامة وعرفية خاصة في س-.

١٢٤ كاصطلاح النحوي : كاصطلاحات النحو في د- كالنحو في س-.

١٢٥ لذي القوائم الاربع : الذي القوائم الاربعه في د-.

١٢٦ الاصطلاحيان : الاصطلاحيان من ملتبسات في د-.

١٢٧ اهل : ناقصة في س-.

١٢٨ الوجود : الموجود في س-.

١٢٩ في الوجود المسبوق بالعدم : ناقصة في د-.

١٣٠ لم يحصل : لم تحصل في د-.

١٣١ وتغيرها : ناقصة في س-.

١٣٢ الضابطة : الضابط في س-.

١٣٣ كانت : كان في سح-.

١٣٤ كانت : كان في سح-.

١٣٥ المستعمل : ناقصة في س-.

١٣٦ كانت : كان في سح، د، س-.

١٣٧ يكون المجاز : يعني يكون المجاز المستعمل في د-.

فالصلوة في الدعاء حقيقة لغوية في العبادة مجاز كذلك، وفي الشرع بالعكس حقيقة شرعية في العبادات ومجاز شرعي في الدعاء، لأن وضعه في اللغة للدعاء وفي الشرع المخصوصة^{١٣٨} للعبادة. الحمد لله على التمام وأفضل الصلوة على سيد الأنام وعلى آله [٦٢ ح (ظ)] / الشرفاء والكرماء، غفره الله ولوالديه وأحسن إليهما، مادامت السموات والارض وضحكت القرطاص ببيكاء الاقلام تمت.^{١٤٠}

١٣٨ - كما : ناقصة في -د- .

١٣٩ - المخصوصة ناقصة في -ح، س- .

١٤٠ - في نهاية نسخة -د- : تمت الكتاب بعون الملك الوهاب كتبه الحقيير الفقير يحتاج الى رحمة ربه الغفور مصطفى بن محمد غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات يوم يقدم الحساب تمت الكتاب في نصف الآخر الليل في سنة اربع وتسعين ومائة والى في ربيع الآخر. تمت الرسالة بعون الله الملك الوهاب، الخط باقي والعمر فاني العبد عاصي والرب عافي تاريخ ١١٤٠ في س- .

İbn Kemâl'in *Risâle fî Beyâni'l-Aql*'ı

Ömer Mahir Alper*

Risâle fî Beyâni'l-Aql: A Treatise by Ibn Kemâl

This article presents a critical edition of *Risâle fî Beyâni'l-Aql* by Ibn Kemâl (d. 1534), who served as the Ottoman sheikh al-Islam. Ibn Kemâl is the leading representative of scholars of the 15th and 16th centuries-the period considered the most brilliant in the history of Ottoman science and thought. In addition, the present author offers an analysis of the contents of the work. Examining first the principal studies conducted on *aql*, or reason, within the Islamic philosophical tradition, the author places Ibn Kemâl's work securely in the context and continuity of this tradition. The author goes on to treat the differences between this work and previous works on *aql*, with particular emphasis on the roles played by manifestation (*keşf*), revelation (*vahy*) and reason in the formation of Ibn Kemâl's synthetical epistemology.

Bugünün vâkiasının tespiti ve bu vâkıanın icaplarının yerine getirilmesi hiç kuşkusuz geçmişten devralınan fikrî ve kültürel mirasın sağlıklı bir biçimde anlaşılıp yorumlanmasını zorunlu kılmaktadır. Oysa bu mirasın önemli bir kesiti olan Osmanlı düşünce geleneğinin doğru bir biçimde belirlenip kavranması konusunda hâlâ büyük bir boşluğun olduğu âşikardır. Zira bu boşluğun giderilmesini sağlayacak malzemeler arasında belki de en mühim yeri işgal eden Osmanlı müelliflerinin eserlerinden pek çoğu henüz yazma halinde olup neşredilmiş değildir. Bu nedenle sağlıklı tespit ve değerlendirmeler de mümkün olamamaktadır.

Osmanlı ilim ve fikir hayatının en parlak dönemi kabul edilen IX. (XV) ve X. (XVI) yüzyıllarda yaşamış zirve şahsiyetlerden biri olan Şeyhülislam İbn Kemâl'in¹

* Dr. Ömer Mahir Alper, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İslâm Felsefesi.

1 İbn Kemâl'in hayatı, şahsiyeti ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. M. A. Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemalpaşazade: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, Risale Yayınları, İstanbul 1995;

(873/1468-940/1534) *Risâle fi Beyâni'l-Akl* adlı felsefi eserinin neşredilmesinin yukarıda değinilen eksikliği gidermede bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Çünkü risâle İslâm düşünce geleneğinin Osmanlı'daki tezâhürünü göstermesi yanında, Osmanlı düşüncesinin kaynaklarını, yapısını ve yöntemini yansıtmaya bakımından da bir örnek teşkil etmektedir. Aşağıda neşirle ilgili bilgiler verilmeden önce eserin değerlendirilmesi yapılırken bu duruma işaret edilmeye çalışılacaktır.

A. Risâlenin Muhtevâsı ve Tahlili

Bir problem olarak akıl, İlk Çağ'dan itibaren filozoflar tarafından muhtelif yönleriyle tartışılmaya başlanmış, konuyla ilgili müstakil eserler kaleme alınarak çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. İlk defa Aristoteles (ö. 322 m. ö.) *De Anima* adlı eserinde nefis teorisiyle bağlantılı olarak meseleyi bir bütün halinde ve sistematik olarak ortaya koymaya çalışmış ve böylece kendisinden sonraki düşünürlere de önemli bir zemin oluşturmuştur. Daha sonra İskender Afrodisî (ö. 200 m. s.) ve Themistius (ö. 360 m. s.) gibi Aristoteles'in ünlü Hristiyan yorumcuları akıl hakkında risâleler kaleme almışlar ve konuyu Aristoteles'in yaklaşımından zaman zaman farklılaşan çizgilerle birlikte açıklamaya çalışmışlardır.

Tarihî süreç içerisinde Müslümanlar'ın dış dünyaya açılmaları ve farklı kültürlerle temas kurmaları sonucunda gerçekleşen tercüme faaliyetleri, diğer felsefi ve bilimsel literatür yanında akılla ilgili olarak kaleme alınmış müstakil eserlerin de İslâm dünyasında tanınmasına yol açmıştır.² Böylece İslâm düşünürleri tarafından önceleri muhtelif kitaplarda dağınık vaziyette ele alınan akıl konusu daha bütüncül olarak ayrı birer eser halinde işlenmeye başlanmıştır. Hâris el-Muhâsibî³ (ö. 243/857), Kindî⁴ (ö. 260/873) ve Fârâbî'nin⁵ (ö. 339/950) çalışmaları bunların ilk örnekleri arasında yer almaktadır. Daha sonra akıl konusu gerek İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı eserinin bir cildini oluşturan *Kitâbü'n-nefs*'inde⁶ olduğu gibi ansiklopedik tarzda yazılmış eserler içerisinde bir bölüm olarak, gerekse İbn Bâcce⁷ (ö. 533/1139) ve Nâsuriddin et-Tûsî'nin⁸

Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1997; Brockelmann, *GAL*, II, 597-603; Nihal Atsız, "Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, VI, s. 71-112; VII, s. 83-135.

2 Mesela Aristoteles'in *De Anima*'sı ve İskender Afrodisî'nin akıl ile ilgili kaleme almış olduğu eseri, IX. yüzyılda Huneyn b. İshak tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Geniş bilgi için bk. Aristoteles, *Fi'n-nefs* (trc. Huneyn b. İshak, nşr. Abdurrahman Bedevi), *Vekâletü'l-Matbûât*, Beyrut 1980, neşredenin girişi, s. 1-21.

3 *Şerefü'l-akl ve mâhiyyetuhu* (nşr. Mustafa Abdulkadir Atâ), *Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut 1986.

4 *Risâle fi'l-akl* (trc. Mahmut Kaya, *Felsefi Risâleler* içerisinde), İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 149-152.

5 *Risâle fi'l-akl* (nşr. Maurice Bouyges), *Dârü'l-Meşrik*, Beyrut 1986.

6 Neşriyle ilgili olarak bk. bk.

7 *İttisâlü'l-akl bi'l-insân* (nşr. Mâcid Fahrî, *Resâilü İbn Bâcce el-İlahiyye* içerisinde), *Dârü'n-Nehârî*'n-Neşr, Beyrut 1991, s. 155-173.

8 *Fi İsbâtü'l-akl*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2291, vr. 14-15; Carullah, nr. 1341, vr. 8-9.

(ö. 672/1274) te'liflerinde, Devvânî⁹ (ö. 908/1502) ve Mustafa el-Kürdî'nin¹⁰ Tûsî'nin mezkur eserine yaptıkları şerhlerinde ve Kemâleddin Hüseyin İlâhî Erdebilî'nin (ö. 950/1513) Devvânî'nin şerhine yazdığı hâşiyesinde¹¹ olduğu gibi müstakil çalışmalar halinde Osmanlı dönemini de kapsayacak şekilde mütemâdiyen işlenmeye ve tartışılmaya devam etti.¹² Böylece teorik ve pratik pekçok alanla irtibatlı olan ve bütün bu alanlarla ilgili tasavvurun kendisiyle ilgili tasavvura bağlı olarak oluşturulduğu akıl konusu Osmanlı düşünce sisteminde önemli karşılıklar buldu. Bu bakımdan İbn Kemâl'in bu eserini bahsi geçen alanlarla ilgili tasavvura zemin hazırlayan bir akıl tasavvuru oluşturma geleneğinin devamı olarak düşünmek mümkün görünmektedir.

İlk dönemlerde ortaya konulan akıl risâlelerinden konusu itibarıyla daha şumüllü olduğu görülen ve akıl meselesini epistemolojik, kozmolojik ve metafizik boyutlarıyla ele alan risâle, farklı güçlere sahip bulunsa da, insanî nefsin birliği; şuur, fehm (kavrayış), idrak ve hatırlama gibi özelliklerin ortaya çıktığı kalbin merkezî önemi; insanî aklın mâhiyeti, fonksiyonu, gücü ve sınırları; hayvanların davranışlarını idare eden bir tür aklın mevcûdiyeti, her feleğin ve hatta göklerde ve yerde bulunan her varlık türünün onu yöneten bir ruhu, akılı ya da nefsi olduğu gibi konuları işlemektedir.

Bütüncül bir akıl görüşünün verilmeye çalışıldığı ve okuyucunun bütün bir evrene o pencereden bakmaya sevk edildiği risâlede, sadece insan türünün değil, canlı cansız tüm evren ve içerisindekilerin Allah'ın kendilerine verdiği bir çeşit "aklı" kabiliyetlerle kendileri için uygun olan fiilleri yerine getirdikleri görüşü vurgulanmaktadır. Mesela insan türü nefsi-nâtıkasıyla, dünyadaki diğer varlık türleri "türün rabbi" ya da "hurre" denilen bir tür yönetme melekesi ya da gücüyle¹³ ve göksel cisimler kendilerine özgü akıllarıyla varlıklarını sürdürmekte ve fiillerini yerine getirmektedirler.

İbn Kemâl'in ortaya koymuş olduğu bu yaklaşım aslında bütün bir evrenin işleyişini Allah'tan gelen her türe özgü bir akıl gücüyle açıklamaya matuftur. Bu ise varlıkların içerisinde yer aldığı kâinatın kendi kendisine değil, Allah'tan gelen bu bilgi ve yönetme gücüyle varlığını sürdürdüğü ve işlevini yerini getirdiğini ifade etmektedir.

9 Şerhü Risâle fi İsbâti'l-cevheri'l-mufârik, Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 1259, vr. 52-54.

10 Şerhü İsbâti'l-akl, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 392, vr. 72-76.

11 bk. Harun Anay, *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyâset Düşüncesi* (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1994, s. 151.

12 Devvânî'nin öğrencilerinden Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (ö. 922/1516), Muzafferuddin Ali Şîrâzî (ö. 922/1516), Hekim Şah Muhammed Kazvîni (ö. 926/1520'den sonra), Germiyanlı Kethüdâzâde (ö. 940/1533 civarı), Sinanuddin Yusuf Aydınî (ö. 935/1528) ve Mevlânâ İsmâil Şîrnâvî (ö. 942/1535) gibi pekçok zât İstanbul'a gelmiş, orada talebe yetiştirmiş ve Devvânî'nin eserlerinin tanınmasına sebep olduğu gibi onun bir kısım eserlerini de medresede okutmuşlardır. bk. Harun Anay, *a.g.e.*, s. 95-109. Ayrıca İbn Kemâl'in Devvânî'nin talebesi ve Ebussuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) hocası Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi ile olan yakın ilişkisi ile ilgili olarak bk. Harun Anay, *a.g.e.*, s. 98.

13 İbn Kemâl'in doğrudan işrâkî felsefeden almış olduğu bu kavramlar için bk. Kutbeddin eş-Şîrâzî, *Şerhü Hikmeti'l-İsrâk* (nşr. Henry Corbin, *Mecmûa-i Musannefâtî Şeyhi İsrâk* içerisinde), Pejuheş-kâh Ulûm-i İnsânî, Tahran 1373/1953, II, 144, 157, 158, 159, 160, 176, 179, 200.

Böylece akıl ya da bir tür akli güç, Tanrı-âlem ilişkisinde cansız nesnelere göre simlerine kadar ortak bir noktayı işaret etmektedir. Bu nedenle İbn Kemâl akli sadece insanın bilme ve eyleme fiiliyle alâkalı olması açısından değil, aynı zamanda bütün varlık türlerinin fiillerinin ve işleyişinin izahını sağlayan metafizik ve ontolojik açıklardan da ele almaktadır. Diğer bir ifade ile söylemek gerekirse eserde her varlık türüne göre verilmiş bir çeşit "akıl" vasıtasıyla Allah'ın bütün bir evreni nasıl yönettiğinin açıklaması yapılmaktadır.

İslâm düşünce geleneğinin üç ana çizgisi olan felsefe, kelâm ve tasavvufun mezcedilmeye çalışıldığı ve bu çerçevede "müteahhirin" tarafından büyük ürünlerin ortaya konulduğu¹⁴ fikri ve kültürel bir ortamdan beslenen İbn Kemâl, risâlesini oluştururken böyle bir akıma paralel olarak akli, vahyî ve keşfî denilebilecek üç tür yöntemin verilerine başvurmakta ve bunları bir senteze tâbi tutmaktadır. Nitekim o, risâlesinde belli konularda bir taraftan açıkça akli ya da felsefî deliller öne sürmekte, diğer taraftan sık sık âyet ve hadislerle atıflar yapmakta ve öte yandan bazı hususlarda mükâsefe ehlinin desteğine başvurmaktadır. İbn Kemâl'in niçin böyle bir tarzı benimsemiş olduğu sorusu bu noktada önem arz etmektedir. Elimizdeki eser incelendiğinde müellifin bu usûlü benimsemesinin ve bunlar arasında belirli bir senteze gitmesinin nedeninin doğrudan onun düşünce sisteminin merkezinde yer alan epistemolojisiyle irtibatlı olduğu açığa çıkmaktadır.

İbn Kemâl'in bu risâlesinde insânî akılla ilgili açıklamaları, onun, bilginin üç yoldan elde edilebileceği görüşünde olduğunu ortaya koymaktadır. Bunlardan biri "kudsî nefis" aracılığıyla gerçekleşmektedir. İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi¹⁵ bu güç sayesinde insan herhangi bir öğrenime ve rasyonel çabaya başvurmaksızın doğrudan eşyânın hakikatine vâkıf olabilmekte, kendisindeki akli yetkinlik sayesinde ulvî âleme yükselerek metafizik bilgileri elde edebilmektedir. Bununla birlikte, peygamberliğin temelinde yatan bu güç, Tanrı tarafından çok az kimseye verilmiştir. Diğerisi ise, nefsin Tanrı'dan başka her şeyden arındırılması sûretiyle elde edilen bilgi yoludur. İbn Kemâl bu kimselerin veliler olduğunu söylemektedir.¹⁶ Üçüncüsü ise öğrenmeye ve mantık

14 İslâm düşüncesinin bu üç ana akımının mezcine ilişkin tipik bir örnek olarak Osmanlı düşüncesini gerek eserleriyle gerekse yetiştirdiği talebeleriyle önemli ölçüde etkisi altına almış olan Devvânî gösterilebilir. Devvânî, İbn Kemâl'i de doğrudan etkisi altına alan Sühreverdî, Tûsî, İcî, Cürçânî (ö. 816/1413) ve Taftazânî gibi pekçok filozof ve kelâmcının eserlerine şerh ve hâşiye yazmış bir düşünür olarak aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) görüşlerinden de ciddi bir biçimde etkilenmiştir. Hatta o hassaten bir kelâmcı olmasına rağmen, Fir'avun'un imâmı meselesiyle ilgili olarak *Fî İmâni Fir'avun* adlı bir risâle kaleme almış ve burada, böyle hassas bir konuda dâhî muhâliflerine karşı İbnü'l-Arabî'yi savunmuştur. Böylece o, tefsirle ilgili çalışmalarını da dahil hemen hemen bütün eserlerini kelâmî, felsefî ve tasavvufî bir zemine oturtmaya çalışmıştır. bk. Harun Anay, a. g. e., s. 88-95.

15 İbn Sînâ'nın meseleyle ilgili benzer yaklaşımı için bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünya), Müessesetü'n-Nu'mân, Beyrut 1993, II, 390-391, 395; a.mlf., *en-Necât*, Dârü'l-Cil, Beyrut 1992, II, 15; a.mlf., *el-Mebde' ve'l-meâd* (nşr. A. Nûrânî), Müessesesi-i Mutâleât-i İslâmî, Tahran 1984, s. 115-117; a.mlf., *Fî İsbâtî'n-nübüvât ve te'vîli rumûzihim* (*Tis'u Resâil* içerisinde), Matbaatü'l-Cevâib, Kostantiniyye 1881, s. 116.

16 Bir filozof olarak İbn Sînâ da tasavvufî düşüncenin merkezinde yer alan bu anlayışı kabul etmekte ve *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın son bölümünde geniş bir biçimde buna temas etmektedir.

kurallarına başvurmak gibi belirli bir rasyonel süreci izlemeye bağlı olarak elde edilen bilgi yoludur.

Burada şöyle bir soru sorulabilir: Eğer her üç yol da insanın eşyânın hakikatini elde etmesini sağlamaktaysa niçin bunlardan birine uyulmuyor da bir senteze gidiliyor? Öncelikle söylemek gerekirse İbn Kemâl, Gazzâlî'de (ö. 505/1111) olduğu gibi¹⁷ rasyonel denilebilecek bilgi yoluna belli bir önem atfetse de onu yeterli, güvenli, kuşatıcı ve bütünüyle itmi'nân verici bir bilgi yolu olarak görmemektedir. Zira ona göre akıl hiçbir zaman şüpheden kurtulamamaktadır. Aklî bilgi herhangi bir şüphe karşısında zaafa uğrayabilir ve değerini kaybedebilir. Ayrıca akıl her alan hakkında yeterli bilgi verebilecek güçte değildir. Nitekim aklın matematik konusunda gösterdiği başarıyı metafizik alanında göstermesi mümkün olamayabilir. Bu durumda İbn Kemâl'e göre peygamberlerin aldığı vahyî bilgi ile velilerin keşf yoluyla elde ettikleri bilgi önem kazanmaktadır.¹⁸ Bununla birlikte keşfi bilginin de akıl ve vahiy ile kontrol edilmesi gerekmektedir. Özellikle velilerin sekr halinde iken söylediği sözlerde birtakım yanlışlıklar söz konusu olmaktadır ki bunları tashih edecek olan vahiy ve Allah'ın yeryüzünde insana bahşettiği bir ölçü olan akıldır.¹⁹ Ayrıca keşfi bilgi, o bilgiyi elde edeni bağlar ve bu nedenle başkası için kesin delil oluşturmaz.²⁰ Yine velilerin Tanrı'nın bilgisine vâkıf olması kendilerindeki kemâl derecesi oranındadır ve bu da bilgide bir izâfiyeti ve subjektifliği ortaya çıkarmaktadır.²¹ İşte bütün bu nedenler, keşfi bilginin vahiy ve akılla kontrol edilmesini gerektirmektedir. Bu da aklî bilgi gibi keşfi bilginin de tek başına yeterli olamayacağını göstermektedir.

17 bk. Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl* (nşr. Ahmed Şemseddin, *Mecmûatü Resâilî'l-Gazzâlî* içerisinde), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 38-40, 48, 66-67; a.mlf., *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, Bulak 1324, I, 3, 6-7; a.mlf., *Kavâidü'l-akâid fi't-tevhîd* (nşr. Ahmed Şemseddin, *Mecmûatü Resâilî'l-Gazzâlî* içerisinde), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 127.

18 İbn Kemâl, *Hâşiye ala Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinin girişinde rasyonel yoldan elde edilmiş ilimleri bir tasnife tâbi tutmakta ve bu ilimleri değer açısından farklı ele almaktadır. Ona göre akla dayalı olarak elde edilen bu ilimler her konu ve meselede doğruyu temsil etmemektedir. Bu nedenle bunların özellikle metafizik ve tabiiyyât alanında vahyî bilgi ile kontrol edilmesi gerekmektedir. O şöyle demektedir: "Biz bu risâlede filozofların ancak ilâhî ve tabii ilimler ile ilgili iddialarını çürütmek istiyoruz. Çünkü şer'î kâideler ve dinî akidelerle sabit olmuş şeylere aykırı düşen iddiaları bu iki ilimde bulunur. Orta hikmete gelince bundan hesap ve hendesenin şeriatla bir ilgisi yoktur; kaynakları muhayyilenin eseri olduğu için onlar akla tabidirler, yani bu ikisinde yanlışlık söz konusu olamaz". a.g.e. (trc. Ahmet Arslan), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 18. Ayrıca İznik'te kurulan ilk Osmanlı medresesinin müderrisi Dâvûd el-Kayserî'nin (ö. 751/1350) İbn Kemâl'in ifadeleriyle benzeşir bir biçimde aklın bütünüyle doğruya ulaştıramayacağı, kalpte itmi'nân sağlayamayacağı ve insanı şüpheden uzaklaştıramayacağı gerekçesiyle vahyî ve keşfi bilgiye sahip olmak gerektiği ile ilgili olarak bk. Dâvûd el-Kayserî, *Risâle fi İlmi't-tasavvuf* (nşr. Mehmet Bayraktar, *er-Resâil* içerisinde), Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Kayseri 1997, s. 119.

19 bk. İbn Kemâl, *Risâletü'l-münira*, Matbaat-i Cemâl 1308/1890, s. 32-33, 42, 50-53; Hayrani Altıntaş, "İbn Kemâl ve Tasavvuf", *Şeyhülislâm İbn Kemâl* (nşr. S. Hayri Bolay-Bahaeddin Yediyıldız), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986, s. 235.

20 Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, s. 114.

21 a.g.e., s. 172.

Bu iki bilgi türü dışında vahyî bilgi daha farklı bir konumda bulunmakla birlikte o da tek başına yeterli olamamaktadır. Her ne kadar vahyî bilgi fizik ya da metafizik alanlarla ilgili olarak ortaya koyduğu konularda kesin ve mutlak ise de, onun bu yönü vahye inanmayanlar açısından bir anlam ifade etmemektedir. Bu nedenle aynı zamanda bir kelâmcı olarak İbn Kemâl, vahyî bilginin anlaşılması ve geliştirilmesi yanında evrensel olarak savunulması ve gerçeği ifade ettiğinin ispatlanması konusunda da akla ya da akli bilgiye başvurmanın gerekliliğine inanmaktadır. Nitekim o diğer bazı eserlerinde olduğu gibi bu risâlesinde de birtakım görüşlerin doğruluğunu ortaya koymaya çalışırken sadece vahye istinad etmemekte, aynı zamanda akli bilgilere ya da çıkarımlara da başvurmaktadır. Hatta o kimi yerde vahyî bilgi ile ortaya konulan bir görüşü akla dayalı olarak oluşturulmuş felsefi bilgi ile desteklemekte ya da varsa oradaki karşılığını bulmaya çalışmaktadır.²²

İbn Kemâl, akıl ya da akli bilgi yanında keşfi bilginin de vahyî bilgiyi doğru bir biçimde anlamada, gerçek maksadını yakinen kavramada ve onu geliştirmede katkı sağlayacağını düşünmektedir. Nitekim o, keşfi bilgiye sahip olanların, vahyî bilginin sadece zâhirine bakarak ilim elde etmeye çalışanların karşılaşılabilecekleri bir tür anlama problemi ile karşılaşmayacaklarını açıkça beyan etmektedir. Çünkü ona göre keşfi bilgiye sahip olduğunda sadr genişlemekte, yakın artmakta ve insan hikmeti kavramaya ve bu kavrayış gücüyle düşünmeye ve konuşmaya başlamaktadır.²³

Anlaşılabileceği üzere İbn Kemâl, her üç bilgi türünün bahsedilen bir kısım özellikleri nedeniyle tek başına yeterli olamayacağını düşünmekte ve bu nedenle de aralarında bir senteze gitmenin gerek kişi gerekse muhatap açısından daha doğru, bütüncül ve isabetli olacağını öngörmektedir. Böylece o, akıl risâlesini kaleme alırken zihninde oluşturmuş olduğu epistemolojik çerçeveyi eserine tatbik etmekte ve akli, vahyî ve keşfi yöntemin üçünü bir arada kullanabilmektedir.

İbn Kemâl, yukarıda özetle verilmeye çalışılan yönteminden ve bu yöntemin bağlı olduğu epistemolojik çerçeveden hareketle risâlesinin kaynaklarını geniş bir ilim ve düşünce alanıyla irtibatlı olarak oluşturmuştur. O, İslam düşüncesinin ilk devirlerinde yetişmiş bir kısım düşünür ve âlimlerinde görülebildiği gibi akılcı, keşfçi ya da nasçı denilebilecek akımlardan sadece birine kendini bağlı görüp diğerlerini dışta tutmamış, aksine müteahhirün denilen ulemâda karşılaşılan ve pekçok Osmanlı dönemi düşü-

22 Eldeki bu eseri de dahil pekçok eserinde İbn Kemâl akıl-vahiy ilişkisi çerçevesinde değerlendirilebilecek olan bu yöntemi pratik olarak göstermektedir. Onun bu tarzı benimsemesinin kuşkusuz teorik bir zemini bulunmaktadır. Örnek olarak o, *Hâşiye ala Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde, akla dayalı olarak oluşturulan astronominin vahyî bilgiye aykırı düşmeyeceğini, hatta bu ilmin kible tayini ve namaz vakitleri gibi bazı meselelerde dine faydalı olabileceğini kaydetmektedir. Dahası o astronominin ortaya koyduğu bazı bilgilerin insanları göğün ve yerin yaratılışı konusunda ileri derecede düşünmeye sevkettiğini ve bunun Tanrı'nın hikmetine daha fazla vâkıf olmaya götürdüğünü söylemektedir. İbn Kemâl, a. g. e., s. 18.

23 İbn Kemâl, *Risâletü'l-müntra*, s. 28-29. Dâvûd el-Kayserî'nin vahyî bilgi ile keşfi bilgi arasındaki ilişki ve keşfi bilginin vahyî bilgiyi anlamadaki katkısı ile ilgili benzer yaklaşımları için bk. Dâvûd el-Kayserî, *Risâle fi İlmi't-tasavvuf*, s. 121-123.

nürlerini de etkisi altına alan sentezci bir tavrı benimseyerek²⁴ bu eserinde olduğu gibi diğer eserlerinde de doğrudan ya da dolaylı bir biçimde felsefi, tasavvufi ve kelâmî olarak nitelendirilebilecek bir kısım kaynakları birarada kullanabilmiştir.²⁵

İbn Kemâl bu risâlesinde Zerdüşt (ö. 551 [?] m. ö.), Aristoteles, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209), eş-Şehristânî (ö. 548/1153), Sühreverdî (ö. 587/1191), el-Kurtûbî (ö. 671/1272), Kutbuddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311), el-Kâşânî (ö. 730/1329), Sadruşşerîa (ö. 747/1346) ve el-İcî (ö. 756/1355) gibi kimselere doğrudan atıflarda bulunmakta ve onların görüşlerinden istifade etmektedir. Bunlar arasında özellikle Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhiyye* adlı eseri en çok yararlanılan ve ictibaslar yapılan kaynağı teşkil etmektedir.

İbn Kemâl sadece felsefi, kelâmî ve tasavvufî alanlarda bir senteze doğru gitmekte, aynı zamanda yöntemine uygun olarak İslâm felsefe geleneği içerisinde yer alan farklı çizgileri de birleştirebilmektedir. Nitekim o, bu risâlesinde de görüldüğü üzere, nefsin birliği meselesinde olduğu gibi, bir yandan Aristoteles'in görüşünü benimserken diğer taraftan Aristotelesçiliğe ya da meşşâilîğe aykırı görüşler ileri süren ve hatta bu çizgiyi eleştiren İsrâkî felsefe geleneğinin temsilcilerinden Sühreverdî ve Kutbuddîn eş-Şîrâzî'yi me'haz edinebilmektedir.²⁶ Ayrıca o dinî ve felsefî kaynakların her ikisine birden müracaatta bulunurken İslâm düşünce geleneği içerisinde temel bir problem olan felsefe-din ilişkisi meselesine yaklaşımını da serdetmekte ve İslâm filozoflarının önemli bir kısmının yapmaya çalıştığı gibi²⁷ bu iki alanın belli noktalar-dan uzlaşabileceğini de göstermiş olmaktadır.²⁸

-
- 24 Mesela İbn Kemâl tıpkı eserine hâşiye yazdığı Bursalı Hocazâde (ö. 893/1488) gibi, görünüşte kelâmî kimliği ile *Hâşiye ala Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserini filozofların metafizik ve tabiiyyât konularındaki bir kısım görüşlerini çürütmek üzere kaleme almış olmasına rağmen, kesinlikle bir felsefe karşıtlığına veya kelâm taraftarlığına gitmemiş, aksine filozofların ortaya koyduğu birçok görüşe sahip çıkmıştır. O gerçekte bir kelâmcı olarak salt filozoflara karşı çıkmaktan ziyâde her iki grubun da dışında olarak kelâmcı ve filozofları muhâkeme etmekte ve kendi anlayışı çerçevesinde hangi görüşü doğru bulursa onu desteklemektedir. Geniş bilgi için bk. Ahmet Arslan, *Hâşiye ala't-tehâfüt Tahlîli*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 17-21, 374 vd.
- 25 İbn Kemâl'in sadece felsefe ve kelâm alanıyla ilgili olarak değil, aynı zamanda tarih, dil ve nahiv, hadis, kırâet, tefsîr ve fıkıh kaynakları için bk. Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, s. 66-68; Mustafa Kılıç, "İbn Kemal'in Tefsirdeki Metodu", *Şeyhülislam İbn Kemâl*, s. 158-160.
- 26 İsrâkî filozofların Aristoteles'e ve meşşâilîğe yönelik mezkûr bakışı ve tutumuna ilişkin bir örnek olmak üzere bk. Sühreverdî, *Kitâbü Hikmeti İsrâk* (nşr. Henry Corbin, *Mecmûa-i Musannefâtü Şeyhi İsrâk* içerisinde), Pejuheşkâh Ulûm-i İnsânî, Tahran 1373/1953, II, 9-13, 20, 58-59, 73-75, 156-157. Ayrıca İsrâkî felsefenin meşşâilîğe ilişkin tavrının genel değerlendirilmesiyle ilgili olarak bk. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 105-135.
- 27 İslâm felsefesindeki "uzlaştırmacı" geleneğin en etkili temsilcilerinden Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın konuyla ilgili yaklaşımı için bk. Ö. Mahir Alper, *Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1998.
- 28 İbn Kemâl felsefe ile dinin belli ölçülerde uzlaşabileceği fikrini sadece felsefi ve naklî delilleri bir arada kullanmasıyla ortaya koymamakta; aynı zamanda felsefede kullanılan birtakım kavramların kendi tabiriyle din dilindeki (lisânü'ş-şer') karşılıklarını bulmak şüretile de bu uzlaştırmacı tavrını izhâr etmektedir. Mesela o, bu risâlesinde akıl, rabbü'n-nev' ve hurre gibi felsefi içerikli kavramlara din dilinde melek denildiğini açık bir biçimde kaydetmektedir.

B. Risâlenin Neşri ile İlgili Bilgiler

1. Kullanılan Yazma Nüshalar ve Neşirde Takip Edilen Yöntem

İbn Kemâl'in ilk defa neşre hazırlanan *Risâle fi beyâni'l-akl* adlı bu eserinin, başta İstanbul olmak üzere Berlin ve Londra gibi dünyanın muhtelif yerlerindeki kütüphanelerde müellifin adına kayıtlı otuz civarında yazma nüshası bulunmaktadır.²⁹ Risâlenin tahkiki İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut bulunan aşağıdaki dört yazmaya dayalı olarak gerçekleştirilmiştir:

B: Hacı Beşir Ağa Bölümü, nr. 656/23, vr. 123b-127a. Ta'lik hattıyla yazılmış olup her sayfada 31 satır bulunmaktadır. Ferağ kaydında Ya'kûb b. Habîb el-İskilîbî³⁰ tarafından hicrî 995 senesinde istinsâh edildiği kaydedilmektedir. Neşirde esas alınan metindir.

E: Esad Efendi Bölümü, nr. 3652/39, vr. 114b-120b. Ta'lik hattıyla yazılmış olup her sayfada 23 satır bulunmaktadır. Ferağ kaydında müstensih adı ve istinsâh tarihi bulunmamaktadır. Bununla birlikte yazı karakteri ve özelliklerinden hicrî XI. yüzyılın başlarında yazıldığı anlaşılmaktadır.

H: H. Hüsnü Paşa, nr. 1230/5, vr. 25a-36a. Nesih hattıyla yazılmış olup her sayfada 21 satır bulunmaktadır. Ferağ kaydında müstensih adı ve istinsâh tarihi bulunmamaktadır. Ancak mecmûanın yedinci risâlesi olan *Taksimû'l-mevcûdât* adlı risâlenin (40b-41b) aynı müstensih tarafından aynı yazı karakteriyle hicrî 971 senesinde yazılmış olduğu kaydına istinâden bizim risâlemizin o sene içerisinde veya ona yakın bir zamanda yazılmış olduğu anlaşılmaktadır.

L: Laleli Bölümü, nr. 3682/25, vr. 148b-158b. Nesih hattıyla yazılmış olup her sayfada 21 satır bulunmaktadır. Ferağ kaydında müstensih adı ve istinsâh tarihi bulunmamakla birlikte yazı karakterinden XII. yüzyılın başlarında istinsâh edildiği anlaşılmaktadır.

Neşirde kullanılmak üzere seçilen nüshaların nisbeten erken döneme âit olmalarına özen gösterilmiş, bununla birlikte bir mukâyese imkânı sağlayarak metnin daha sonraki yüzyıllarda nasıl bir seyir izlediğini göstermek amacıyla diğerlerine göre daha geç dönemde istinsâh edilmiş olan L nüshası erken dönemde yazılmış diğer nüshalara ilâve edilmiştir. Ayrıca nüsha seçiminde metnin eksiksiz ve okunabilir olması da dikkate alınmış, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, nr. 5381'de (vr. 31a-41b) kayıtlı yazmada olduğu gibi, eksik olduğu anlaşılan nüshalar terk edilmiştir.

29 bk. Brockelmann, *GAL*, II, 600; Nihal Atsiz, "Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul 1972, VII, 86.

30 Biyografik çalışmalarda adına rastlayamadığımız müstensihin, kütüphane kayıtlarının incelenmesi sonucunda fıkîh, kelâm ve hadis gibi birçok alanda muhtelif müelliflerin eserlerini istinsâh ettiği anlaşılmıştır.

İncelemelerimiz sonucunda B nüshasının, müstensihî ve istinsâh tarihi bilinen tek yazma olduğunun anlaşılması ve müellifin dönemine en yakın bir tarihte yazılmış olduğu kanaatinin hâsıl olması bu nüshanın metnin neşrinde esas alınmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte esas alınan metinde tespit edebildiğimiz birtakım hatalar, imkân nispetinde müellifin istifâde ettiği kaynaklar da göz önünde bulundurulmak sûretiyle diğer nüshalardan yararlanılarak düzeltilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede farklı nüshalardan istifâde ile yapılan ilaveler aşağıda da belirtildiği gibi, [] işâreti ile gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca metinde, [] işâreti içerisinde bold olarak yazılmış ara başlıklar tarafımızdan ilave edilmiştir.

2. Kısaltma İşâretleri

-: Esas alınan metinde mevcut olan ibârenin mukâyese edilen nüshalarda eksik olduğunu göstermektedir.

+: Önüne konulduğu ibârenin esas alınan metinde olmayıp mukâyese edilen metinlerde fazladan mevcut olduğunu göstermektedir.

<<>>: İşâret edilmek istenen ibâre birden fazla kelime içerdiğinde kullanılmaktadır.

<>: <<>> işâretiyle gösterilmek istenen ibârenin içerisinde yer alan bir başka ibâreye atıfta bulunulmak üzere kullanılmaktadır.

[]: Esas alınan metinde olmayıp mukâyese edilen metinlerden alınmış ibâreleri göstermek için kullanılmaktadır.

رسالة في بيان العقل لابن كمال باشا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله «الذي خلق الإنسان، و^١ علمه البيان،^٢ وفضله على سائر الحيوان بأدراك بديع المعاني بالعقل . والصلوة على سيد البشر محمد المبعوث «إلى الأسود والأحمر المنعوت»^٣ بفصيح [الكلام]»^٤ بصحيح الخبر وصريح النقل، وعلى آله الكرام، وصحبه العظام خير آل وأصحاب ما أورد العود واخضر البقل»^٥.

١ - : L

٢ يشير إلى قوله تعالى: "خلق الإنسان، علمه البيان"، الرحمن، ٥٥ / ٣-٤ .

٣ - : L

٤ من LHE ؛ B : كرام .

٥ - : H

[مقدمة]

وبعد :

فهذه رسالة في بيان أن العقل الذي به شرف الإنسان ما هو وذلك مسبوق بتمهيد مقدمة، وهي أن مذهب جمهور المحققين من أرباب الملل وأصحاب النحل أن النفس الإنسانية^٦ واحدة تنبعث منها قوى متعددة، بحسب الأفعال المختلفة متعلقة بالقلب^٧ أولاً. وهو^٨ العضو الرئيس المطلق لسائر الأعضاء، وبواسطة ذلك التعلق تصير^٩ متعلقة^{١٠} بسائر الأعضاء. صرح بذلك أرسطاطاليس^{١١}، وتبعه جمع من القدماء والمتأخرين.

ومذهب جالينوس^{١٢} واتباعه من الأطباء: أن الإنسان عبارة عن مجموع نفوس ثلاثة: النفس الشهوانية، وتعلقها الأول بالكبد. والنفس الغضبية، وتعلقها الأول بالقلب. والنفس الناطقة الحكيمة^{١٣}، وتعلقها الأول بالدماغ. وهذه الأعضاء الثلاثة، كل واحد منها مستقل بنفسه، متفرد^{١٤} بخواصه وأفعاله. والحق ما ذهب إليه الجمهور. واحتج عليه الإمام^{١٥} في المطالب العالية^{١٦} بوجود اقناعية. أظهرها^{١٧} أن كل

^٦ هذا القسم مأخوذ من المطالب العالية من العلم الإلهية لفخر الدين الرازي، (تحقيق: أحمد حجازي السفا)، بيروت ١٩٨٧، ج. ٧، ص. ١٥٩، ١٦٣، ١٦٦، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠.

^٧ النفس الإنسانية: هو كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكليات ويفعل الأفعال الفكرية. انظر: الجرجاني، كتاب التعريفات، استانبول بدون تاريخ، ص. ٢٤٤.

^٨ L: -.

^٩ L: هي.

^{١٠} H: يصير.

^{١١} L: -.

^{١٢} هو فيلسوف وعالم موسوعي (ت ٣٢٢ ق م) ومؤسس علم المنطق وعدد من الفروع الأخرى للمعرفة الخاصة. انظر: ابن القفطي، اخبار العلماء بأخبار الحكماء، مصر ١٣٢٦، ص. ٢١-٤؛ ابن أبو أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء (تحقيق: نزار رضا)، بيروت ١٩٦٥، ص. ٨٦-٩٤، *DIA*, İstanbul, "Aristo", Mahmut Kaya, 1991, III, 375-378.

^{١٣} هو أشهر الأطباء اليونانيين القدماء (ت ٢٠٠ م) بعد أفقراط (ت ٣٧٥ ق م). انظر: ابن القفطي، اخبار العلماء، ص. ٨٥-٩٢؛ ابن أبو أصيبعة، عيون الأنباء، ص. ١٠٩-١٤٩، *DIA*, İstanbul, İlhan Kutluver, "Cālinūs", 1993, VII, 32-34.

^{١٤} L: الكلية.

^{١٥} LH: منفرد.

^{١٦} المراد به هو أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن حسين الرازي (ت ٦٠٦ هـ)؛ كان من أفاضل أهل زمانه في

أحد إذا قال "أنا"، فانه يشير بقوله "أنا" إلى صدره، وإلى ناحية [قلبه].^{١١} وهذا يدل على أن كل أحد يعلم بالضرورة، أن المشار إليه بقوله "أنا" حاصل في القلب، لا في سائر الأعضاء. والمعتمد في هذا إنما^{١٢} الدليل النقلى. فان الآيات والأخبار الدالة على أن موضع الفهم والشعور هو القلب كثيرة. منها قوله تعالى: "قل من كان عدوا لجبريل، فانه نزله على قلبك".^{١٣} ومنها قوله تعالى: "وانه لتنزيل رب العالمين. نزل به الروح الأمين على قلبك".^{١٤} ومنها قوله تعالى: "إن في ذلك لذكرى، لمن كان له قلب، أو ألقى السمع وهو شهيد".^{١٥} فهذه النصوص دالة بصريحها على أن محل الذكر والفهم هو القلب.

واعلم: أن في الآية الأخيرة دققة أنيقة ولطيفة شريفة، وبيانها: إنما يتم بتقديم مناقشة. تقريرها^{١٦} إن "الواو" العاطفة أليق بقوله "أو ألقى السمع وهو الشهيد". لان القلب عبارة عن محل الإدراك، وإلقاء السمع عبارة عن الجد والاجتهاد في تحصيل تلك الإدراكات والمعارف، ومعلوم: انه لا بد من الأمرين معا، فكان ذكر "الواو" الجامعة ههنا أولى من ذكر^{١٧} "أو" الفارقة، وليس الأمر كما ذكر، فانه الظاهر في بادئ النظر. والحق وراء ذلك، وبيانها: أن القوى العقلية قسمان: منها ما يكون في غاية الكمال والإشراق، ويكون مخالفا لسائر القوى العقلية بالكم والكيف. أما الكم فلأن حصول المقدمات البديهية والحسية و التجريبية^{١٨} بها أكثر، وأما الكيف فلأن تركيب تلك المقدمة على وجه تنساق^{١٩} إلى تلك النتائج الحقة،^{٢٠} <<بها أسهل وأسرع>>.^{٢١} وإذا عرفت [هذا]،^{٢٢} فنقول: مثل هذه النفس القدسية^{٢٣} يستغني^{٢٤} في^{٢٥} معرفة

علوم الدين والحكمة. انظر: ابن القفطي، اخبار العلماء، ص. ١٩٠-١٩٢؛ ابن أبو أصيبعة، عيون الأنباء، ص.

٤٦٢-٤٧٠.

١٧ راجع: فخرالدين الرازي، المطالب العالية من العلم الالهي، ج. ٧، ص. ١٦٦.

١٨ HL: وأظهرها.

١٩ من LHE؛ B: قائمة.

٢٠ LHE: + هو.

٢١ البقرة، ٩٧/٢.

٢٢ الشعراء، ١٩٢/٢٦-١٩٤.

٢٣ ق، ٥٠، ٣٧.

٢٤ H: تقديرها.

٢٥ L: -.

٢٦ L: التجربة.

٢٧ L: ينساق.

٢٨ L: الحقية.

٢٩ HE: بأسهل وأسرع؛ L: أسرع وأسهل.

حقائق الأشياء عن التعلم والاستعانة بالغير، إلا أن مثل هذه^{٣٤} يكون في غاية الندرة.

وأما القسم الثاني: وهو الذي لا يكون كذلك، فهو يحتاج في^{٣٥} اكتساب العلوم النظرية إلى التعلم، والاستعانة بالغير، والتمسك بالقانون الصناعي^{٣٦} الذي يعصمه من الزلل. وإذا تقرر هذا فقوله تعالى: "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب" إشارة إلى القسم الأول، وإنما ذكر بلفظ التنكير ليدل ذلك على الكمال التام، أي لمن كان له قلب كامل في قوة الإدراك عظيم، الدرجة في الاستعداد للوقوف على عالم القدس. فان مجيء التنكير للتعظيم شائع، كما في قوله تعالى: "ولتجدنهم احرص الناس على حياة"^{٣٧}؛ أي حياة عظيمة طويلة المدة، وأما قوله تعالى: "أو ألقى السمع وهو شهيد" فهو إشارة إلى القسم الثاني، وهو الذي يفتقر إلى [الكسب]^{٣٨} والاستعانة بالغير، وهذا من الأسرار التي عليها بناء علم المنطق. وقد لاح في درج هذه ولما كان القسم الأول نادراً^{٣٩} جداً، وكان الغالب هو القسم الثاني، لا جرم «أمر الكل»^{٤٠} في أكثر الآيات بالطلب والاكتساب. قال تعالى: "أولم يسيروا في الأرض، فتكون"^{٤١} لهم قلوب يعقلون بها، أو آذان يسمعون بها"^{٤٢}.

قال صاحب المنطق^{٤٣} أن القسم الأول، وإن كان غنياً عن الاستعانة بالمنطق، إلا أنه نادر جداً، والغلبة للقسم الثاني، وكلهم محتاجون إلى المنطق. فانظر إلى هذه الأسرار العميقة، والأنظار الدقيقة،

٣٠ من LHE؛ B: - .

٣١ النفس القدسية: هي التي لها ملكة استحضار جميع ما يمكن للنوع أو قريباً من ذلك علي وجه يقيني وهذا نهاية الحدس. انظر: الجرجاني، كتاب التعريفات، ص ٢٤٤.

٣٢ LHE: تستغني.

٣٣ L: عن.

٣٤ H: + النفس القدسية.

٣٥ L: إلى.

٣٦ يعني المنطق. هي آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر. انظر: الجرجاني، كتاب التعريفات، ص ٢٣٢.

٣٧ البقرة، ٩٦/٢.

٣٨ من LHE؛ B: الكشف.

٣٩ H: نافذاً.

٤٠ LE: إن الكل.

٤١ B: فكيف.

٤٢ الحج، ٤٦/٢٢.

٤٣ المراد به ارسطاطاليس.

والاعتبارات الأنيقة، كيف تجدها تحت أستار ألفاظ القرآن.

[ماهية العقل وقدرته ووظيفته]

وإذا فرغنا عن تمهيد ما حقه التقديم، وقرعنا سمعك بتقريره، فلنشرع بأصل المطلوب، فنقول ومن الله التوفيق.

العقل الإنساني، على ما قرر مشايخنا في كتب الأصول نور للقلب^{٤٤} يحصل بإشراق العقل الذي أخبر النبي عليه الصلاة والسلام "أنه أول المخلوقات"^{٤٥}. قال صاحب التوضيح:^{٤٦} وبيانه،^{٤٧} أن النفس الإنسانية مدركة بالقوة، فإذا اشرق عليها الجوهر المذكور، خرج إدراكها من القوة إلى الفعل. فالمراد من العقل، النور المعنوي الذي حصل بإشراق ذلك الجوهر، ولم يرد به تطبيق ما نقل عن^{٤٨} المشايخ على أصل الفلاسفة، كما توهمه صاحب التلويح،^{٤٩} حيث قال:^{٥٠} واعلم أن العقل الذي يحصل الإدراك بإشراقه وإفاضة نوره، وتكون نسبتته إلى النفوس نسبة الشمس إلى الأبصار، على ما ذكره الحكماء،^{٥١} هو العقل

^{٤٤} يشير المؤلف في ذلك إلى رأي أهل السنة والجماعة حول معني العقل. انظر: محمد بن عبد الكريم البزدوي، كتاب أصول الدين (تحقيق: هانز بيتر لنس)، القاهرة ١٣٨٣/١٩٦٣، ص. ٢٠٥-٢٠٧.

^{٤٥} علي القاري، موضوعات علي القاري، استنبول ١٨٩٠، ص. ٣٠؛ العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس من الأحاديث على سنة الناس، بيروت ١٣٥١، ج. ١، ص. ٢٦٣.

^{٤٦} المراد به هو عبيد الله صدر الشريعة بن مسعود المجهوبي (ت ٧٤٨هـ)؛ الإمام متفق عليه، عالم المعقول والمنقول، والعلامة المختلف إليه، ملخص مشكلات الأصل والفرع. انظر: عبد القادر بن محمد بن القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلوي)، القاهرة ١٤١٣/١٩٩٣، ج. ٤، ص. ٣٦٩؛ البغدادي، هدية العارفين، بيروت ١٤١٠/١٩٩٠، ج. ١، ص. ٦٤٩-٦٥٠.

^{٤٧} راجع: صدر الشريعة، التوضيح، بيروت ١٩٥٧، ص. ١٥٧.

^{٤٨} LH: من.

^{٤٩} المراد به هو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت ٧٩١هـ)؛ كان من أكبر علماء عصره في أكثر العلوم. انظر: ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر بانباء العمر في التاريخ (تحقيق: محمد عبد المعيد خان)، بيروت ١٤٠٦/١٩٨٦، ج. ٢، ص. ٣٧٧-٣٧٩؛ علي الشوكاني، البدر الطالع، بيروت بدون تاريخ، ج. ٢، ص. ٣٠٣-٣٠٥؛ البغدادي، هدية العارفين، ج. ٢، ص. ٤٢٩-٤٣٠.

^{٥٠} راجع: التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، بيروت ١٩٥٧، ص. ١٥٧.

^{٥١} يقول الفارابي: "نسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصير بالقوة". انظر: الفارابي، مقالة في معاني العقل (في الثمرة الرضية في بعض الرسائل الفارابية)، ليدن ١٨٩٠، ص. ٤٧.

العاشر المسمى بالعقل الفعال،^{٥٢} لا العقل الذي هو أول المخلوقات. ففي كلام المصنف تسامح. انتهى.

وتفصيل المقام: أن^{٥٣} القوة الباصرة، لا يمكنها إدراك المبصرات إلا عند صيرورة الهواء مضيئاً بسبب طلوع الأشياء النيرة، فكذلك القوة البصيرة المودعة في القلب لا تقدر على الاعتبار^{٥٤} إلا عند طلوع النيرات الروحانية، ثم نيرات العالم الجسماني أربعة: الشمس، والقمر، والكواكب، والنار. وأعظمها الشمس، ثم القمر، ثم الكواكب، ثم النار. فكذلك نيرات العالم الروحاني أربعة: المبدأ الأول تعالى وتقدس، وبعده الروح الأعظم^{٥٥} «الذي هو أشرف الأرواح المقدسة»^{٥٦}، وبعده درجات الملائكة مثل^{٥٧} الكواكب،^{٥٨} وبعده الروح البشري،^{٥٩} وهو بمنزلة النار. ومراتب الأرواح البشرية على نوعين: منها إشراقها وقوتها بسبب التصفية وتطهير النفس عن غير الله تعالى،^{٦٠} وبعضها بسبب تركيب^{٦١} البراهين اليقينية.

^{٥٢} L: الفعال. فحد العقل الفعال أما من جهة ما هو عقل، فهو أنه جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علائق المادة هي ماهية كل موجود. وأما من جهة ما هو عقل فعال فهو أنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه. انظر: ابن سينا، في الحدود (نشر: حسن عاصمي، في تسع رسائل)، بيروت ١٩٨٦/١٤٠٦، ص. ٦٩.

^{٥٣} L: -.

^{٥٤} LHE: الأَبصار.

^{٥٥} يقول المرحاني في حد الروح الأعظم: "الذي هو الروح الإنساني مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها، ولذلك لا يمكن أن يحوم حولها حاتم، ولا يروم وصلها رائم، لا يعلم كنهها إلا الله تعالى، ولا ينال هذه السبغية سواه، وهو العقل الأول، والحقيقة الخمدية، والنفس الواحدة، والحقيقة الأسماوية، وهو أول موجود خلقه الله على صورته، وهو الخليفة الأكبر، وهو الجوهر النوراني، جوهريته مظهر الذات، ونورانيته مظهر علمها، ويسمى باعتبار الجوهرية نفساً واحدة، وباعتبار النورانية عقلاً أولاً، وكما أن له في العالم الكبير مظاهر وأسماء من العقل الأول، والقلم الأعلى والنور والنفس الكلية، واللوح المحفوظ، وغير ذلك له في العالم الصغير الإنساني مظاهر وأسماء بحسب ظهوراته ومراتبه في اصطلاح أهل الله، وغيرهم وهي السر والخفاء، والروح، والقلب، والكلمة، والروح، وأنفؤاد، والصدر، والعقل، والنفس". انظر: جرجاني، كتاب التعريفات، ص. ١١٢-١١٣.

^{٥٦} L: -.

^{٥٧} HE: +مراتب.

^{٥٨} L: -.

^{٥٩} الروح البشري: هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيواني نازل من عالم الأمر تعجز العقول عن إدراك كنهه وتلك الروح قد تكون مجردة، وقد تكون منطبقة في البدن. انظر: جرجاني، كتاب التعريفات، ص. ١١٢.

^{٦٠} HL: + وتقدس.

^{٦١} E: تراكيب؛ L: -.

والأولون هم^{٦٦} الأولياء^{٦٦} والثاني هم الحكماء الإلهيون . واعلم : أن نور العقل له عيوب^{٦٤}، كما أن النار له^{٦٥} عيوب^{٦٦} فالأول : أن نور النار ممزوج بدخان كثير يسود الثوب ويخفف الدماغ، وكذلك^{٦٧} نور العقل ممزوج بدخان [الشبهات] .^{٦٨} والثاني : أن^{٦٩} نور النار فيه إشراق^{٧٠}، فكذلك^{٧١} نور العقل فيه إشراق، وهو إذا وقع على الدلائل وإحراق إذا وقع على [الشبهات] .^{٧٢} والثالث : أن نور السراج ينطفئ بأدنى سبب، فكذلك سراج العقل ينطفئ بأدنى شبهة . والرابع : أن السراج إنما يضيئ إذا وضع في بيت صغير، وأما إذا وضع^{٧٣} في صحراء واسعة، فإنه يقل ضوءه، ويصير كالمظلم، فكذلك سراج العقل، إنما يظهر نوره إذا استعمل في المطالب الحقيرة كالحسابيات والهندسيات، فأما إذا وقع في المطالب العالية، فإنه ينطفئ، بل نقول : إن الروح لما طلب معرفة نفسه، صار كالمنطفئ، و^{٧٤} حصلت الشبهات المشروحة في الكتب، والخامس : أن ظهور^{٧٥} السراج مشروط بأن يحصل بينه وبين قرص الشمس حائل، أما إذا وقع^{٧٦} في مقابلة قرص الشمس انطفى، فكذلك^{٧٧} سراج العقل، إذا وضع في مقابلة الأرواح المطهرة انطفى، والسادس : أن نور السراج وان طال بقاءه ينطفى بالآخرة، وان قدرنا انه يستمر، لكنه تطلع الشمس فيبطل ضوءه، فكذلك نور سراج العقل إنما ينطفئ بطريان الغفلات والشبهات، أو يبقى إلى آخر العمر، لكنه عند موت البدن ينجلي^{٧٨} من « عالم الغيب أنوار »،^{٧٩} لا يبقى لنور عقله في مقابلتها^{٨٠} أثر^{٨١} . وقال العلامة^{٨٢} في

E + الأنبياء .	٦٦
H : الأنبياء .	٦٣
L : عيون .	٦٤
LE : لها .	٦٥
L : عيون .	٦٦
L : كذا .	٦٧
من LHE ؛ B : الشهاب .	٦٨
L - .	٦٩
LHE : + وإحراق .	٧٠
L : وكذا .	٧١
من LHE ؛ B : الشهاب .	٧٢
L : وقع .	٧٣
H : أو .	٧٤
LHE : + نور .	٧٥
LHE : وضع .	٧٦
L : + نور .	٧٧
LHE : + له .	٧٨
L : أنوار عالم الغيب ما .	٧٩

شرح حكمة الإشراق^{٨٢} نقلا عن زرادشت الأذربايجاني: ^{٨٤} "الخرقة" نور بسيط من ذات الله تعالى >> به يرى >>^{٨٥} الخلق بعضهم بعضا، ويتمكن كل واحد من عمل أو صناعة بمعونته، وما يتخصص بالملوك الأفاضل يسمى "كيان خرة" على ما قال^{٨٦} الفاضل السهرودي^{٨٧} في الألواح: الملك الظافر كيوخسرو المبارك أقام التقديس والعبودية، فأنته منطقية روح القدس، ونطقت معه الغيب، وعرج بنفسه إلى العالم الأعلى منتقشا بحكمة^{٨٨} الله تعالى، وواجهته أنوار الله تعالى مواجهة، فأدراك منها المعنى الذي يسمى كيان خرة، وهو ألق^{٨٩} في النفس تخضع له الأعناق، إلى هنا كلامه. وسنفرع^{٩٠} لبيان حال زرادشت المذكور. وعبر حكماء العرب عن هذا الألق^{٩١} بالعز، قال الإمام القاشاني^{٩٢} في تأويل قوله تعالى: ^{٩٣} "إن آية ملكه أن

^{٨٠} L : مقابله.

^{٨١} L: أنه.

^{٨٢} المراد به هو قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي الشيرازي (ت ٧١٠هـ)؛ عالم مشترك في التفسير والفقه والأصول والفلسفة. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو-محمود محمد الطناحي)، القاهرة ١٩٦٤، ج. ١٠، ص. ٣٨٦؛ ابن قاضي شهبه؛ طبقات الشافعية (تحقيق: عبد الحلیم خان)، بيروت ١٩٨٧/١٤٠٧، ج. ٢، ص. ٢٣٧-٢٣٨؛ عمر رضا كخانة، معجم المؤلفين، بيروت بدون تاريخ، ج. ١٢، ص. ٢٠٢-٢٠٣.

^{٨٣} راجع: قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، (تحقيق: هنري كربين، في مجموعة مصنفات شيخ إشراق)، تهران ١٣٧٣، ج. ٢، ص. ١٥٧.

^{٨٤} هو (ت ٥٥١٩ م) مصلح ديني فارسي. نبي زرادشتية و مؤسسها. ينسب إليه وضع واحد من أجزاء خمسة يتألف منها كتاب الزرادشتيين المقدس. لسنا نعرف شيئا يقينيا يذكر عن حياته. انظر: ابن النديم، الفهرست (تحقيق: مصطفى الشويبي)، تونس ١٩٥٥/١٩٨٥، ص. ٨٧؛ الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، بيروت ١٩٨٦/١٤٠٦، ج ٢، ص ٧٧-٧٨؛ منير البعلبكي، موسوعة المورد، بيروت ١٩٨٣، ج. ١٠، ص. ٢١٢.

^{٨٥} E: بروس، في شرح حكمة الإشراق: وبه يرأس الخلق.

^{٨٦} LE: قاله.

^{٨٧} هو أبو الفتوح شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي المقتول (ت ٥٨٧هـ)؛ كان أوحدا في العلوم الحكمية، جامعا للفنون الفلسفية. اشتهر السهروردي من هؤلاء الأشراف المسلمين اشتهاارا عظيما. لقد قتل لآرائه بأمر الملك الظاهر. انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص. ٦٤١-٦٤٦؛ ابن فضل الله العمري، مسالك الأبيصار في ملكك الأمصار (نشر: فؤاد سزكين)، فرانكفورت ١٩٨٨/١٤٠٨، ص. ٨٦-٨٨؛ البغدادي، هدية العارفين، ج. ٢، ص. ٥٢١.

^{٨٨} H: حكم؛ E: لحكم.

^{٨٩} H: ألقى؛ L: التي.

^{٩٠} L: شفرع.

^{٩١} L: الأثر.

^{٩٢} هو جمال الدين عبد الرزاق بن أحمد بن أبي الغنائم محمد الكاشاني (كاشي/القاشاني) السمرقندي (ت

يأتيكم التابوت فيه سكينه" ^{١٤}، لما بين أن الملك بالاستحقاق إنما يكون بالعلم والشجاعة، اثبت أن له علامة يرجع إليها في إثبات الملك له، وهي هيئة اتصالية نورية من متجليات العظمة الإلهية، يتنور ^{١٥} بها النفس فينقاد، ويدعن له الخلق، ويقع هيئته ^{١٦} ووقاره في القلوب، فتسكن إليه، وتجه وتطيعه، وتقبل أوامره طوعاً، وتخضع له طبعاً، وذلك المعنى يسمى خر، وسماه التابوت أي ^{١٧} ما يرجع إليه في إثبات ملكه، أي يأتيكم من جهة ما يرجع إليه، ويستدل به في تملكه على سلطنته، فيه سكينه من ربكم ما يطمئن به قلوبكم من جهة الله تعالى بإلقاء قبوله وهيئته ومحبته وطاعته فيها، وبقية ما ^{١٨} ترك آل موسى وآل هرون في أولادهم من الهيئته في النورية. ^{١٩} والقوة الملكوتية ^{٢٠} التي ^{٢١} تستضيئ ^{٢٢} بها النفس <<المسماة خر وهي التي تستفيض بها النفس>> ^{٢٣} من عالم القدرة المدد ^{٢٤} الملكوتي، والنصر ^{٢٥} السماوي، والتأييد الإلهي، فيفتح بها ^{٢٦} أبواب العلوم ^{٢٧} السياسية، ^{٢٨} والتدابير الرئاسية، والحكم المدنية، تحمله الملائكة، وتنزل إليهم بواسطة الملكوت السماوية، انتهى كلامه.

٧٣٠هـ)؛ مفسر، صوفي. انظر: البغدادي، هدية العارفين، ج. ١، ص. ٥٦٧؛ عادل فويهد، معجم المفسرين، بيروت

١٩٨٣، ج. ١، ص. ٢٨١.

انظر: القاشاني، تاويلات القرآن، مكتبة سليمانية، قسم حكيم اوغلي، رقم ٤٩، ق. ٢٨. ١

بقرة: ٢/٢٤٨.

L: تننور.

E: -.

E: إلى.

L: مما.

H: النورات.

L: الملكية.

E: + استفى بها النفس المسمى الخرة هي.

E: تستفيض؛ H: يستضيء.

HE: -؛ L: + السامنة.

LH: الدر.

H: النصير.

LE: لها؛ H: + منها.

L: -.

L: الياسة.

وهذا المعنى^{١١٠} الذي عبر عنه حكماء الفرس بالخرقة،^{١١٠} وحكماء العرب بالعز غير مخصوص بالإنسان، بل يعم سائر أصناف الحيوان.

ألا يرى إلى^{١١١} عجائب^{١١٢} النحل في رياسته، وفي تدبيره لأحوال الرعية، وفي كيفية خدمة الرعية لذلك الرئيس على الوجه المذكور تفصيله في كتاب الحيوان.^{١١٣} ومن عجائب تدبيره، أنه يبني البيوت المسدسة. وهذا الشكل فيه [منفعتان]^{١١٤} لا تحصلان^{١١٥} إلا من المسدس. وتقريره: أن الأشكال على قسمين: منها أشكال متى ضم بعضها إلى بعض، امتلأت العرصة منها،^{١١٦} ومنها أشكال ليست كذلك.

فالقسم الأول كالمثلثات والمربعات، فانهما وإن امتلأت العرصة منهما، إلا أن زواياهما^{١١٧} ضيقة،^{١١٨} فتبقى معطلة. وأما المسبع والمثمن وغيرهما، فزواياهما^{١١٩} وإن كانت واسعة، إلا أنه لا تمتلي العرصة منها^{١٢٠} بل يبقى^{١٢١} بينهما^{١٢٢} فضاء. فأما الشكل المستجمع لكلا المتفعتين، فليس إلا المسدس. وذلك لأن زواياها واسعة، فلا يبقى شيء من الجوانب^{١٢٣} معطلا، وإذا ضمت المسدسات بعضها إلى بعض لم يبق فيما بينهما فرجة ضائقة. فإذا^{١٢٤} ثبت أن الشكل الموصوف بهاتين الصفتين هو المسدس، لا جرم اختار النحل بناء بيوتها على هذا الشكل، ولولا أنه تعالى أعطاها من الفهم والذكاء، لما حصل هذا الأمر. وفيه أعجوبة

١١٠ - : L

١١٠ H : الخيرة.

١١١ E : أن .

١١٢ LHE : + أحوال .

١١٣ راجع : فخر الدين الرازي، المطالب العالمة من العلم الإلهية، ج . ٧ ، ص . ٣٠٤ .

١١٤ من LHE ؛ B : متفعتان .

١١٥ LH : تحصل ؛ E : يحصلان .

١١٦ LH : - .

١١٧ H : زواياها .

١١٨ LE : مضيقة .

١١٩ HE : فزواياها .

١٢٠ L : منها .

١٢١ H : تبقى .

١٢٢ H : بينها .

١٢٣ HE : + فيه .

١٢٤ - : L

أخرى. وهي: أن البشر لا يقدر على بناء البيت [المسدس]^{١٢٥} إلا بالمسطر والفرجار. والنحل تبني تلك البيوت من غير حاجة إلى شيء من الآلات والأدوات.

وبما قدمناه من التفصيل في أحوال الأشكال تبين الاختلال في قول الإمام، حيث قال في المطالب العالية^{١٢٦} بعد تقريره مذهب ديمقراطيس^{١٢٧} ومن تبعه: ثم هؤلاء اختلفوا في أشكال تلك الأجزاء، فالأكترون قالوا: أنها كرات، ثم انهم لما عرفوا أن تلك الكرات المتماسكة لا بد^{١٢٨} «وإن يبقى»^{١٢٩} فيما بينهما فرجة خالية، لا جرم التزموا القول بالخلاء، وقال الباقون لا يجب أن يكون كرات لان القول بالخلاء ممتنع. ثم انهم^{١٣٠} اختلفوا، فمنهم من قال: انه يجب أن يكون أشكالها المكعبات، لان الشكل الذي يملأ الفرج ولا يبقى معه شيء من الخلاء ليس إلا المكعب، حيث غفل عن أن المربع والمثلث أيضا يشارك المكعب في الحكم المذكور، فان قلت: أليس يتجه ما ذكر على قول صاحب المواقف^{١٣١} أيضا^{١٣٢} حيث [قال]:^{١٣٣} واختيارها^{١٣٤} المسدس، لانه أوسع من المثلث والمربع والخمس، ولا يقع بينها فرج كما يقع بين المدورات وما سواها. قلت: [لا]،^{١٣٥} لان مراده^{١٣٦} ما سوى المثلث والمربع والخمس من المعضلات،^{١٣٧} لا ما

^{١٢٥} من LHE؛ B: -.

^{١٢٦} لدى البحث عن الموضوع لم نجد العبارة في كتاب المذكور.

^{١٢٧} فيلسوف يوناني (ت ٣٧٠ ق م)؛ وهو القائل بانحلال الأجسام إلى جزء لا يتجزأ. انظر: ابن القفطي، اخبار العلماء، ص. ١٢٥، G. E. R. Lloyd, "Leucippus and Democritus", *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), London 1972, IV, 446-451.

^{١٢٨} E: -.

^{١٢٩} E: لا يبقى.

^{١٣٠} L: -.

^{١٣١} المراد به هو أبو الفضل عضد الدين عبد الرحمان بن احمد بن عبد الغفار بن احمد الايجي (ت ٥٧٦هـ)؛ كان إماما في المعقولات، عارفا بالأصلين، والمعاني، والبيان، والنحو، مشاركا في الفقه. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج. ١٠، ص. ٤٦-٤٧؛ ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، بيروت بدون تاريخ، ج. ٢، ص. ٣٢٢؛ ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط - محمود الأرنؤوط)، بيروت ١٤١٣ / ١٩٩٢، ج. ٨، ص. ٢٩٨.

^{١٣٢} LH: -.

^{١٣٣} من LHE؛ B: -.

^{١٣٤} LE: اختارها؛ H: اختيارنا.

^{١٣٥} من LH؛ EB: -.

^{١٣٦} LHE: + من قوله وما سواها.

^{١٣٧} L: المعضلات.

سوى المدورات، نعم يتجه على ما ذكره في أوائل موقف الجواهر^{١٣٨} من أن بعضهم قال يشبه الجزء الذي لا يتجزأ المربع، إذ يتركب منه^{١٣٩} الجسم بلا فرج، وذلك إنما يتأتى إذا كان مشابها للمربع من أن^{١٤٠} المسدس والمثلث يشاركان المربع فيما ذكر، فلا صحة لقوله، وذلك إنما يتأتى إذا كان مشابها للمربع.

وأحوال النمل،^{١٤١} فإنها تسعى في إعداد الذخيرة لنفسها، وما ذلك إلا لعلمها^{١٤٢} بأنها^{١٤٣} قد يحتاج^{١٤٤} في الأزمنة المستقبلية إلى الغذاء ولا يكون قادرة على تحصيله في تلك الأوقات، فوجب السعي في تحصيله في ذلك الوقت الذي^{١٤٥} حصلت فيه القدرة على تحصيل الذخيرة. ومن عجائب أحوالها أمور ثلاثة: أحدها: أنها^{١٤٦} إذا أحست بنداوة المكان، فإنها تشق الحبة بنصفين لعلمها أن الحبة لو بقيت سليمة، ووصلت الندوة إليها لنبتت^{١٤٧} منها وتفسد الحبة على النملة. أما إذا^{١٤٨} صارت مشقوقة بنصفين لم تنبت. وثانيها: انه إذا وصلت الندوة إلى تلك الأشياء،^{١٤٩} ثم طلعت الشمس، فإنها^{١٥٠} تخرجها من جحرها، وتضعها^{١٥١} حتى تجف. وثالثها: أن النملة إذا أخذت في نقل متاعها إلي داخل الجحر انذر ذلك بنزول الأمطار وهبوب الرياح. وهذه الأحوال تدل على حصول تدبير جليل لهذا الحيوان الذليل.

١٣٨ راجع: الإيجي، المواقف في علم الكلام، القاهرة بدون تاريخ، ص. ١٨٢.

١٣٩ LE: فيه.

١٤٠ L: + يكون.

١٤١ هذا القسم (وأحوال النمل... قبل معناه كل من الطير قد علم صلوته وتسيحه) مأخوذ من المطالب العالية من

العلم الإلهية لفخر الدين الرازي، ج. ٧، ص. ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥-٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠.

١٤٢ H: علمها L: يعلمها.

١٤٣ H: أنها.

١٤٤ L: يحتاج؛ H: قد تحتاج.

١٤٥ E: -.

١٤٦ LH: -.

١٤٧ L: تنبت.

١٤٨ E: -.

١٤٩ H: الحيات.

١٥٠ LH: -.

١٥١ L: تضع.

وأحوال العنكبوت: فإنها تبنى بيوتها على وجه عجيب. وذلك أنها ما^{١٥٢} نسجت^{١٥٣} الشبكة^{١٥٤} التي هي مصيرتها،^{١٥٥} إلا بعد أن علمت أنه كيف ينبغي أن يكون وضعها، حتى تصلح لاصطياد الذباب بها. وأحوال الفأرة: فإنها تدخل ذنبها في قارورة^{١٥٦} الدهن، ثم تلحسه. وهذا الفعل لا يصدر عنها إلا عن تدبير. والثعلب: فإنه إذا اجتمع في جلده البق الكثير، والبعوض الكثير يأخذ بفيه قطعة من جلد حيوان ميت، ثم انه يضع يديه ورجليه في الماء، ولا يزال يغوص فيه قليلا قليلا، فإذا أحس البق والبعوض بالماء أخذت تصعد إلى المواضع الخارجة من الماء، ثم انه لا يزال يغوص قليلا قليلا، وتلك الحيوانات ترتفع قليلا قليلا.^{١٥٧} فإذا غاص كل بدنه في الماء وبقي رأسه خارج الماء، يتصاعد كل^{١٥٨} تلك الحيوانات إلى الرأس، ثم انه يغوص رأسه <<في الماء قليلا>>^{١٥٩} قليلا، فتلك الحيوانات تنتقل إلى تلك الجلدة، وتجتمع^{١٦٠} فيها. فإذا أحس الثعلب بانتقالها إليها، رماها في الماء، وخرج من الماء سليما فارغا عن تلك المؤذيات. ولا شك انه حيلة عجيبة في دفعها.

وهذه أحوال فكرية، وليست اقل من الأفكار الإنسانية. ومنها أن الجمل والحمار إذا سلكا طريقا في الليلة الظلماء^{١٦١} ففي المرة الثانية يقدر على سلوك ذلك الطريق من غير إرشاد^{١٦٢} مرشد، ولا تعليم معلم. حتى أن الناس إذا اختلفوا^{١٦٣} في ذلك الطريق، وقدموا <<الجمل أو>>^{١٦٤} الحمار وتبعوه، وجدوا الطريق المستقيم عند متابعتة. وأيضا: ان الإنسان لا يمكنه الانتقال من بلد إلى بلد، إلا عند الاستدلال بالعلامات المخصوصة. إما الأرضية كالجبال والرياح، أو السماوية كأحوال الشمس والقمر. وأما القطا، فإنه

١٥٢	E :-
١٥٣	LHE : + ما سحق.
١٥٤	L : الشبكة.
١٥٥	H : يصاد بها.
١٥٦	LH : قارورات.
١٥٧	H :-
١٥٨	LHE :-
١٥٩	H :-
١٦٠	E : يجتمع.
١٦١	LHE : المظلمة.
١٦٢	LE : + و.
١٦٣	H : ضلوا.
١٦٤	H :-

يطير في الهوى من بلد إلى بلد طيرانا سويا من غير غلط^{١٦٥} ولا^{١٦٦} حيط^{١٦٧} وكذلك الكراكي والخطاطيف تنتقل من طرف^{١٦٨} العالم إلى طرف^{١٦٩} آخر لطلب الهوا الموافق من غير غلط. ^{١٧٠} وهذا مما يعجز عنه البشر. ألا^{١٧١} يرى^{١٧٢} إلى تديبرها^{١٧٣} في باب المعالجة. فأن الفهد، إذا سقى الدواء^{١٧٤} المعروف بخائق^{١٧٥} الفهد يطلب زبل الإنسان فيأكله. والسلحفات تتناول بعد أكل الحية صعترا جبليا والكلاب يتعالج^{١٧٦} بالعشب المعروفة لها. ^{١٧٧} وإذا تدود بطنها تأكل سنبل الحنطة. وإذا [جرحت] ^{١٧٨} اللقالق بعضها بعضا، عاجلت تلك الجراحات بالصعتر الجبلي.

وابن عرس ستظفر في قتال الحية بأكل^{١٧٩} السذاب فإن النكهة السذابية مما تكرهه^{١٨٠} الأنعي. ^{١٨١} وقصة تعلم بقراط^{١٨٢} رئيس الأطباء الحقنة من الطير مشهورة مذكورة^{١٨٣} في الكتب الطبية.

	LH : خلط .	١٦٥
	L : - .	١٦٦
	E : خطأ .	١٦٧
	LHE : +من أطراف .	١٦٨
	H : - .	١٦٩
	LH : خلط .	١٧٠
	H : إلى .	١٧١
	هذه العبارة (يرى ... البية) في ورق b ١١٧ / ٧-١٢ في نسخة ؛ b ٣٠ / ١١-٢٠ في نسخة H ؛ ١٥٤ / ٢-١٠ في نسخة L .	١٧٢
	E : تديبرها .	١٧٣
	E : يتناول ؛ LH : الداء .	١٧٤
	L : بخائف .	١٧٥
	LHE : تتعالج .	١٧٦
	LHE : بها .	١٧٧
	من LHE ؛ B : خرجت .	١٧٨
	L : - .	١٧٩
	H : يكرهه ؛ L : نكره .	١٨٠
	H : فعليه ؛ L : الأفاعي .	١٨١
	هو أشهر أطباء يونانيين (ت ٣٧٥ ؟ ق م)؛ انظر: ابن القفطي، إخبار العلماء، ص . ٦٤-٦٧، Esin Kahya، "Hipokrat", <i>DİA</i> , İstanbul 1998, XVIII, 119-121.	١٨٢
	L : - .	١٨٣

ومنها ان النعامة^{١٨٤} إذا اجتمع لها بيض كثير قسمتها ثلاثا، فتدفن ثلثها في التراب، وتترك ثلثها في الشمس، وتحضن ثلثها. فإذا خرجت الفراريح، كسرت ما كان في الشمس، [وسقت] ^{١٨٥} تلك الفراريح ما فيها من الرطوبات التي ذوبتها الشمس، رققتها، ^{١٨٦} فإذا قويت تلك الفراريح، أخرجت الثلث الذي دفنت ^{١٨٧} في الأرض وثقبتها. وقد اجتمع فيها النمل والذباب والديدان والحشرات، فتجعل ^{١٨٨} تلك الأشياء طعمة للفراريح، فإذا تم ذلك، فقد صارت تلك الفراريح قادرة على تحصيل الغذاء. ولا شك أن هذا الطريق [حيلة] ^{١٨٩} عجيبة في تربية الأولاد. ^{١٩٠}

واعلم: أن الناس بعد اعترافهم بهذه الأفعال العجيبة والآثار الغريبة، صاروا فرقتين. فذهب إحداهما إلي إثبات العقل للطيور والدواب متمسكا بما ^{١٩١} صدر عنهما ^{١٩٢} من الآثار المتقنة والأفعال المحكمة. وذهبت ^{١٩٣} الأخرى إلى إنكار المقدمة القائلة، كل من فعله متقن، فهو عالم متمسكا بصدوره عنهما. ^{١٩٤} وتفصيله: ^{١٩٥} أن الإمام الرازي قال في المطالب العالية: ^{١٩٦} أما الفلاسفة المتأخرون فقد اتفقوا على أن نفوس سائر الحيوانات لها ^{١٩٧} قوى جسمانية. وأنه يمتنع أن يكون لها نفوس مجردة. ولم يذكروا في تقريره حجة ولا شبهة. وأما سائر الناس فقد اختلفوا في أنه هل لها نفوس مجردة، وهل لها شيء من القوى العقلية ^{١٩٨} أم لا. فزعمت طائفة من أهل النظر ومن أهل الأثر أن ذلك ثابت. وقد احتجوا على ثبوته بالمعقول والمنقول. أما المعقول فهو أنهم قالوا: أنا نشاهد من هذه الحيوانات أفعالا لا تصدر إلا من

١٨٤ L : البيغات .

١٨٥ من LHE ؛ B : وسعت .

١٨٦ E : ورققتها .

١٨٧ LHE : دفتته .

١٨٨ LH : فجعل .

١٨٩ من LHE ؛ B : - .

١٩٠ H : + إلى هنا كلامه .

١٩١ H : - .

١٩٢ L : عنها .

١٩٣ L : ذهب .

١٩٤ L : عنها .

١٩٥ L : تفصيل ذلك . هذه العبارة (وتفصيله . . . وتسيبته) في ورق ١١٨ b / ٩-٢٢ في نسخة E .

١٩٦ لذي البحث عن الموضوع لم نجد العبارة في كتابه .

١٩٧ E : - .

١٩٨ L : - .

أفاضل العقلاء، وذلك يدل على أن معها قدرا من العقل. وبينوا ذلك بوجوه عشرة، ثم أطنبوا^{٢٠٠} في تفصيل تلك الوجوه، وملخصها^{٢٠١} ما قدمنا بيانه، ثم قال «وقد ظهر منها أن هذه الحيوانات قد تأتي بأفعال يعجز عنها أكثر الأذكىاء من الناس. ولولا كونها عاقلة قائمة لما صح شيء من ذلك. فهذا ما يتعلق بالعقل»^{٢٠١}.

وأما النقل فقد تمسكوا في إثبات قولهم بآيات. أحديها: قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه السلام: "يا أيها الناس علمنا منطق الطير، وأوتينا من كل شيء. إن هذا لهُو فضل المبين"^{٢٠٢} وسمعت بعض تلامذتي يقول: لا يبعد أن يكون تعلم منطق الطير هو دعوة عطار د. والثانية: قوله تعالى: "إذا أتوا على وادي النمل. قالت نملة: يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم"^{٢٠٣}. والثالثة: [قوله تعالى]^{٢٠٤} "وتفقد الطير، فقال: مالي لا أرى الهدهد"^{٢٠٥} الآية. وهذا التهديد لا يليق إلا مع [العقل].^{٢٠٦} والرابعة: قوله تعالى حكاية عن الهدهد: "أحطت بما لم تحط به"^{٢٠٧} الآية. والخامسة: قوله تعالى: "والطير صافات. كل قد علم صلاته وتسبيحه"^{٢٠٨}. قيل: معناه كل من الطير قد علم صلواته وتسبيحه.

والحق أن تلك الأفعال والآثار لا تصدر^{٢٠٩} إلا عن تدبير مدبر حكيم. وإنكار هذا مكابرة. والقول بثبوت العقل والحكمة لكل فرد^{٢١٠} من الطيور والدواب القادرة^{٢١١} على الأفعال المتقنة مما يستتبعه العقل، ولا يساعده النقل. ومنهم من اختار واسطة^{٢١٢} بين الإفراط وهو إثبات العقل لها^{٢١٣} والتفريط وهو إنكار

٢٠٠	E : أطنب .
٢٠١	L : وملخصه .
٢٠٢	E : - .
٢٠٣	النمل، ٢٧ / ١٦ .
٢٠٤	النمل ٢٧ / ١٨ .
٢٠٥	من LHE ؛ B : - .
٢٠٦	النمل ٢٧ / ٢٠ - ٢١ .
٢٠٧	من LH ؛ B : قائل ؛ E : العاقلة .
٢٠٨	النمل ٢٧ / ٢٢ .
٢٠٩	النور ٢٤ / ٤١ .
٢١٠	E : يصدر .
٢١١	LH : + فرد .
٢١٢	LE : - .
٢١٣	L : الفراسة .

دلالة تلك الآثار على تدبير حكمي.^{٢١٤} وذهب إلى انه بالهام من الله تعالى قال نجم الهداية في عين الحياة^{٢١٥} اخبر^{٢١٦} عن فهم النحل حين ألهمها مع^{٢١٧} العقل بقوله تعالى "وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذ من الجبال بيوتا"^{٢١٨} أي اعتزلي عن الخلق، وتبتلى إلى الحق إشارة إلى أن تصرف كل حيوان في الأشياء مع كثرتها واختلاف أنواعها، إنما هو بتصرف^{٢١٩} الله تعالى وإلهامه على قانون حكمته الأزلية وإرادته القديمة، لا من طبعه وهواه. وإنما خص النحل بالوحي وهو الإلهام والرشد من بين سائر الحيوان. لأنه أشبه شيء بالإنسان، لا سيما بأهل السلوك. فان من دأبهم ومجيراتهم^{٢٢٠} الاعتزال عن الخلق والتبتل إلى الحق. وان من شأنهم النظافة في الموضوع^{٢٢١} والملبوس والمأكل. كذلك النحل من نظافتها «تضع ما في بطنها»^{٢٢٢} على الحجر الصافي أو على خشب نظيف لئلا يختلط طين أو تراب. ولا يقعد^{٢٢٣} على جيفة ولا على^{٢٢٤} نجاسة احترازاً عن التلوث، كما يحترز الإنسان عنه.

وهذا منه بيان مشيع لمقالة الفرقة الأولى. وقال في موضع آخر من كتابه المذكور^{٢٢٥} بعد تقريره دليل الإحكام والإتقان على كونه^{٢٢٦} عالماً بالمعلومات معترضاً عليه السؤال الثابت.^{٢٢٧} نزلنا عن البحث عن تفسير^{٢٢٨} الإحكام والإتقان. فلم قلت أن من كان فعله محكماً متقناً فانه يجب أن يكون عالماً، والذي يدل على أن الأمر ليس كذلك.

٢١٣	H : لهما .
٢١٤	E : حكيمي؛ H : حكيم .
٢١٥	لم نهدي إليه .
٢١٦	LE : - .
٢١٧	LHE : + عدم .
٢١٨	النحل، ١٦ / ٦٨ .
٢١٩	L : بتصرف .
٢٢٠	H : - .
٢٢١	H : الوضع .
٢٢٢	L : - .
٢٢٣	LE : تقعد .
٢٢٤	H : - .
٢٢٥	لدي البحث عن الموضوع لم نجد العبارة في كتابه .
٢٢٦	LH : + تعالى .
٢٢٧	LHE : ثالث .
٢٢٨	E : - .

وجوه الأول : انه لا نزاع أن الجاهل بالصنعة، قد يصدر عنه الفعل المحكم المتقن على سبيل الإتقان مرة واحدة. فالعاجز عن نظم الشعر، قد ينطبق على سبيل الإتقان بمصراع من الشعر. والجاهل بالخط، قد يكتب حرفا واحدا على سبيل الإحكام والإتقان^{٢٢٩} بالاتفاق والندرة. وإذا ثبت هذا فنقول قد ثبت في العلوم العقلية، أن حكم الشيء حكم مثله، فلما ثبت أن العمل القليل قد يوجد من الجاهل وجب أن يكون حكم أمثاله وأشباهه كذلك. وهذا يدل على أن صدور الفعل المحكم من الجاهل جائز.

والثاني : وهو أنا نشاهد أن النحل يبني البيوت المسدسة^{٢٣٠} من غير مسطرة ولا فرجار على احسن^{٢٣١} الوجوه. والعقلاء الحصفاء الكاملون، لو أرادوا بناء البيوت المسدسة من الشمع مثلها^{٢٣٢} تبنيه النحل، لعجزوا عنه. والعنكبوت أيضا، إذا أرادوا^{٢٣٣} إصلاح بيتها يأتي^{٢٣٤} بأعمال عجيبة في ذلك البناء. والنملة إذا اخبأت^{٢٣٥} في جحرها حبات الخنطة فإنها تفلق كل حبة إلى نصفين، لأجل انه إذا أصابتها الرطوبة فإنها لا تنبت. وعجائب أفعال^{٢٣٦} الحيوانات مذكورة «في الكتب». فهذه أفعال محكمة متقنة، فان دل الفعل المحكم المتقن على علم الفاعل وجب القول بأنها الأكثر علما من الإنسان. لأن «ما في»^{٢٣٨} هذه الأنواع من الأفعال من وجوه الإحكام والإتقان أكثر^{٢٣٩} مما في أفعال الناس وذلك بعيد جدا.

والثالث : وهو أن الفلاسفة القائلين بالموجب أضافوا تكون^{٢٤٠} أبدان الحيوانات إلى تأثير الطبيعة، واقتضاء القوة المصورة مع أن الطبيعة ليس لها شعور وإدراك البتة. فإذا قيل لهم [كيف]^{٢٤١} [يعقل]^{٢٤٢}

٢٢٩	E : - .
٢٣٠	H : + من الشمع .
٢٣١	L : حسن .
٢٣٢	E : مثل ما ؛ LH : مثل ما .
٢٣٣	HE : أراد .
٢٣٤	LHE : تأتي .
٢٣٥	LH : أصابت .
٢٣٦	L : أحوال .
٢٣٧	LH : - .
٢٣٨	L : - .
٢٣٩	LE : - .
٢٤٠	E : يكون .
٢٤١	من LH ؛ EB : - .
٢٤٢	من LHE ؛ B : - .

إِسْنَاد هذه الأفعال العجيبة والآثار المحكّمة إلى قوة^{٢٤٢} ليس لها شعور وإدراك، أجابوا بان قالوا: أن هذا غير مستبعد في العقول. وذلك لان الفاعل إذا صار ماهرا في صنعته، كاملا في حرفته وأراد العقلاء مدحه بأنه صار كاملا في تلك الحرفة، قالوا أن هذه الحرفة صارت كالأمر الطبيعي^{٢٤٤} له. فهذا إقرار من العقلاء، بان كمال^{٢٤٥} حال العاقل الصانع أن يشبه في كيفية أفعاله بالطبيعة وهذا^{٢٤٦} يدل على إقرار العقلاء بان أفعال الطبيعة افضل واكمل من أفعال الصناعة. وهذا منه تقرير^{٢٤٧} بليغ لمقالة الفرقة الثانية.

وما يتراءى من كلام صاحب المقاصد^{٢٤٨} من الجواب المنفى حيث قال في شرحه: ^{٢٤٩} فان قيل قد يصدر من الحيوان العجم بالقصد والاختيار أفعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو «في الكتب»^{٢٥٠} مسطور وفما بين الناس مشهور مع أنها ليس^{٢٥١} من أولى العلم، قلنا: لو^{٢٥٢} سلّم أن موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات، فلم لا يجوز أن يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي إلى ذلك بان يخلق^{٢٥٤} الله تعالى عالمة بذلك، أو يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل فليس بصواب. لان مبنى الكلام في هذا المقام على صدور تلك الآثار والأفعال عن الحيوانات المذكورة بالقصد والاختيار^{٢٥٥} كما يصدر أفعالنا^{٢٥٦} الاختيارية عنا. كذلك سواء كانت^{٢٥٨} نسبتبه الصدور إلى الموجد أو إلى الكاسب^{٢٥٩} على اختلاف المذهبين. ولا فرق بين أفعالنا وأفعالها من هذه

٢٤٢	E : قوله .
٢٤٤	LH : المطيع .
٢٤٥	LE : إكمال؛ H : الكمال .
٢٤٦	L : - .
٢٤٧	LH : تقرير .
٢٤٨	المراد به هو التفازاني .
٢٤٩	لم نهتدي إليه في كتابه .
٢٥٠	H : - .
٢٥١	LHE : ليست .
٢٥٢	H : قلت .
٢٥٣	H : فإن .
٢٥٤	HE : يخلعها .
٢٥٥	LH : الاعتبار .
٢٥٦	L : أفعالها .
٢٥٧	L : هنا .
٢٥٨	E : كان .
٢٥٩	H : الكاشف .

الجهة بان يكون أفعالنا بكسبنا دون أفعالها، أو يكون أفعالنا بإيجادنا دون أفعالها. وأما جوابه التسليمي، فستقف «على ما فيه»^{٢٦٠} بإذن الله تعالى.^{٢٦١}

وهذا لاح^{٢٦٢} عن إشكال. إذ فيه التزام تشريك الهوام بخواص الأنام في خاصية الإلهام [التي بها يمتازون عن العوام، بل تفضيل لها^{٢٦٣} عليهم، حيث يكون حصول الإلهام]^{٢٦٤} لهم نادرا في بعض أمورهم، ولها مطردا في جميع مهماتها، وارتكاب للقول بتشريف أحسن^{٢٦٥} البهائم وتفضيله على أفاضل الأنام من جهة أنه يقوم الهام لله تعالى في حقه مقام القوة العاقلة في حقهم، وتلك الوساطة لا يخلو^{٢٦٦} عن تطرق الغلط بخلاف الإلهام.

والخيار عندي هو أن لكل نوع من أنواع الحيوان ما خلا الإنسان «مدبرا مخصوصا»^{٢٦٧} لهذا^{٢٦٨} النوع، حكيمًا^{٢٦٩} في تدبيره بما يليق بشان كل فرد من أفراده قائم مقام النفس الناطقة للإنسان، بحيث يكون مجموع أفراد نوع واحد بمنزلة بدن^{٢٧٠} الشخص بالنسبة إلى [نفسه]،^{٢٧١} ولا بعد في ذلك، فإن النفس الكلية للفرد تدبير في جميع «ما في جوفه»^{٢٧٢} من المخلوقات على تفاوت طرائقها، وتباين حقائقها، «تدبير نفس في بدنها المخصوص»^{٢٧٣}. هذا المدير [هو]^{٢٧٤} الذي عبر عنه في حكمة

٢٦٠ : - .

٢٦١ : H + إلى هنا؛ L + إلى هنا كلامه : - .

٢٦٢ : L : لا يخلوا .

٢٦٣ : E : - .

٢٦٤ : من LHE .

٢٦٥ : LE : أخس؛ H : أخص .

٢٦٦ : HE : لاح؛ L : لاخ .

٢٦٧ : E : مدير مخصوص .

٢٦٨ : L : بهذا .

٢٦٩ : HE : حكيم .

٢٧٠ : H : - .

٢٧١ : من LHE؛ B : شخصه .

٢٧٢ : LH : ما فوقه .

٢٧٣ : LE : بالمخصوص .

٢٧٤ : E : - .

من LHE .

الإشراق^{٢٧٦} برب النوع. وقد ورد في لسان الشرع التعبير عنه بالملك.^{٢٧٧}

وقال الإمام في فصل تقسيم الأرواح من المطالب العالية:^{٢٧٨} والمرتبة الثالثة من النفوس: الأرواح المدبرة لفلك زحل وهكذا^{٢٧٩} القول في سائر أطباق السماوات، وأجرام الكواكب على اختلاف درجاتها، وتباعد مراتبها، حتى ينتهي إلى الروح المدبرة «لكرة» القمر. ثم بعد هذه المراتب: الأرواح المدبرة لكرة^{٢٨٠} الأثير، ثم لكرة الهواء، ثم الأرواح المدبرة^{٢٨١} لأقسام هذا العالم، وذلك لأن كرة الأرض مقسومة بأربعة أقسام، فاعظم الأقسام الأربعة: البحار. والقسم^{٢٨٢} الثاني: المعادن والنباتات.^{٢٨٤} والقسم^{٢٨٥} الثالث: الجبال.^{٢٨٧} والقسم الرابع العمرانات.^{٢٨٨} ولا يبعد في العقل أن يحصل لكل قسم من هذه الأقسام روح واحدة، وأرواح كثيرة مدبرة لها، وكل^{٢٨٩} ما ذكرناه مما نطق به أصحاب الوحي والتنزيل. فانه عليه السلام كان يقول: جاءني ملك البحار، فقال كذا وكذا؛^{٢٩٠} وجاءني ملك الجبال، فقال: كذا وكذا؛^{٢٩١} وجاءني ملك الأمطار؛^{٢٩٢} وجاءني ملك الحروب. وخازن الجنة فلان؛^{٢٩٣} وخازن النار فلان.^{٢٩٤}

^{٢٧٦} قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ج. ٢، ص. ١٤٤، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٧٦، ١٧٩، ٢٠٠.

^{٢٧٧} أنظر مثلاً في استعمال تعبير "لسان الشرع" وإفادة العقل بمعنى الملك من قبل: ابن سينا، الكرامات والمعجزات والأعاجيب (تحقيق: حسن عاصي، في التفسير القرآني واللغة الصوفية عند ابن سينا)، بيروت ١٩٨٣، ص. ٢٢٩؛ الدعاء والزيارة (في كتاب المذكور)، ص. ٢٨٤.

^{٢٧٨} فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهية، ج. ٧، ص. ٢٠-٢١.

^{٢٧٩} L: هذا.

^{٢٨٠} H: -.

^{٢٨١} E: -.

^{٢٨٢} L: -.

^{٢٨٣} E: + في.

^{٢٨٤} E: والبيئات؛ L: -.

^{٢٨٥} L: -.

^{٢٨٦} L: + النباتات.

^{٢٨٧} L: -.

^{٢٨٨} LH: العمارات.

^{٢٨٩} LH: لكل.

^{٢٩٠} رواه أحمد بلفظ "أن ملكاً موكل بقاموس البحر"، السند، ٥/ ٣٨٢.

^{٢٩١} رواه البخاري بلفظ "فناداني ملك الجبال"، بدء الخلق، ٧، بدء الوحي، ٧، ورواه بلفظ "وقد بعث إليك ملك

الجبال"، بدء الخلق، ٧؛ رواه المسلم بلفظ "فناداني ملك الجبال وسلم علي ثم قال"، الجهاد، ٣٩.

وإذا كان كل واحد من هذه الأقسام أمرا محتملا في العقول، ولم يوجد دليل علي نفيه، وأصحاب الوحي والمكاشفات^{٢٩٥} أخبروا عن وجودها، وجب الاعتراف بها.

ثم قال: إن الحكماء بينوا أن لكل فلك عقلا ونفسا. وبينوا أيضا أن كل فلك ينقسم بحسب الجهات الست^{٢٩٦} إلى أقسام ستة. فللفلك يمين وشمال، وقدام وخلف، وفوق وتحت. ولا يبعد أن يحصل له بحسب كل قسم من هذه الأقسام الستة روح مدبرة. والفلاسفة اثبتوا مجموع كل فلك عقلا ونفسا، فيكون المجموع ثمانية. وإليه الإشارة بقوله تعالى: "ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية".^{٢٩٧} ثم لا يبعد أيضا أن يتولد عن^{٢٩٨} كل واحد من تلك الأرواح القوية القاهرة شعب ونتائج. الله يعلم عددها. وإليه الإشارة بقوله: ["يوم يقوم الروح والملائكة صفا"،^{٢٩٩} وقوله تعالى]: "وترى الملائكة حافين من حول العرش، يسبحون بحمد ربهم"^{٣٠٠}، ["يحملون العرش ويسبحون بحمد ربهم"^{٣٠١}] إلى هنا كلامه.

وقال صاحب المقاصد:^{٣٠٢} أن لكل فلك روحا كليا يدبره، وينشعب منه أرواح كثيرة، مثلا للعرش. أعنى الفلك الأعظم يرى^{٣٠٣} أثره في جميع ما في جوفه يسمى بالنفس الكلية، والروح الأعظم، وينشعب منه أرواح كثيرة متعلقة بأجزاء العرش وأطرافه، كما النفس الناطقة تدبر^{٣٠٤} أمر^{٣٠٥} بدن^{٣٠٦}

- ٢٩٢ رواه أحمد بلفظ "إن ملك المطار استأذن ربه"، "واستأذن ملك المطار أن يأتي النبي"، المسند، ٣/٢٤٢، ٢٦٥.
- ٢٩٣ رواه البخاري بلفظ "دعاه خزنة الجنة كل خزنة باب"، بدء الخلق، ٦؛ الجهاد، ٣٧؛ ورواه المسلم، زكاة، ٨٦؛ ورواه النسائي، الجهاد، ٤٥؛ ورواه أحمد، المسند، ٢/٣٦٦. L. + وخازن العقل فلان.
- ٢٩٤ رواه مسلم بلفظ "وأري مالكا خازن النار"، إيمان، ٢٦٧، ولفظ "وذكر مالكا خازن جهنم"، إيمان، ٢٦٦؛ ورواه الترمذي بلفظ "هل يعلم نبيكم عدد خزنة جهنم"، تفسير سورة، ٧٤/٣؛ ورواه أحمد بلفظ "كم خزنة النار وحملة العرش"، المسند، ٢/١٧٢، ٢١٢، ولفظ "أري الدجال ومالكا خازن النار"، و"وذكر مالكا خازن جهنم"، المسند، ٣٤٢/١.
- ٢٩٥ L: المكاشفات.
- ٢٩٦ L: -.
- ٢٩٧ الحاققة، ٦٩/١٧.
- ٢٩٨ E: من.
- ٢٩٩ النبأ، ٧٨/٣٨.
- ٣٠٠ من LH؛ HB: -.
- ٣٠١ الزمر، ٣٩/٧٥.
- ٣٠٢ H: -.
- ٣٠٣ الزمر، ٣٩/٧٥.

الإنسان،^{٣١١} ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو، وعلى هذا يحمل قوله تعالى: "يوم يقوم الروح والملائكة صفا". وقوله تعالى: "وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم". «وهكذا سائر الأفلاك»،^{٣١١} واثبتوا لكل درجة روحا، يظهر أثره عند حلول^{٣١٢} الشمس تلك الدرجة، وكذا الكل من الأيام، والساعات، والبحار، والجبال المعادن،^{٣١٢} والعمرانات^{٣١٤}، وأنواع النباتات،^{٣١٥} والحيوانات، وغير ذلك، على ما ورد في لسان الشرع من ملك الأرزاق، «وملك الجبال»،^{٣١٦} وملك الأمطار، وملك الموت، ونحو ذلك. وبالجملة؛ فكما ثبت^{٣١٧} لكل^{٣١٨} من الأبدان البشرية نفس تدبره. فقد اثبتوا لكل نوع من الأنواع، بل لكل [صنف]^{٣١٩} روحا يدبره،^{٣٢٠} ويسمى بالطبائع التام، لذلك النوع يحفظه عن الآفات والمخافات، ويظهر أثره في النوع، ظهور اثر النفس الإنسانية في الشخص، وقد دلت الأخبار الصحاح على كثرتهم جدا كقوله عليه السلام: "أطت السماء، وحق لها أن تغط ما فيها موضع قدم [و]^{٣٢١} إلا فيه ملك ساجد أو راعع".^{٣٢٢} انتهى كلامه.

وكان في عبارة ربك الواقعة في آية النحل في قوله تعالى: "ثم كلى من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك: وكذا يخرج من بطونها شراب"^{٣٢٣} إشارة إلى هذا، أي فاسلكي الطرق^{٣٢٤} التي [سهلها]^{٣٢٥} لك^{٣٢٦} مدبر أمورك في عمل العسل. وإنما قال "يخرج من بطونها" لان استحالة الأطعمة لا يكون إلا في

- ٣١١ من LHE؛ B: - .
 ٣١٥ التفتازاني، شرح المقاصد (تحقيق: عبد الرحمان عميره)، بيروت ١٩٨٩، ج ٣، ص ٣٦٧-٣٦٨.
 ٣١٦ E: روح.
 ٣١٧ H: يدبر.
 ٣١٨ E: - .
 ٣١٩ E: يدون.
 ٣٢٠ من LHE؛ B: السلطان.
 ٣٢١ LH: - .
 ٣٢٢ LH: حول.
 ٣٢٣ LH: - .
 ٣٢٤ L: الغمرات.
 ٣٢٥ LHE: نبات.
 ٣٢٦ LE: - .
 ٣٢٧ LHE: يثبت.
 ٣٢٨ LH: - .
 ٣٢٩ من LHE؛ B: - .
 ٣٣٠ E: مدبرة.

البطن، ولا دلالة فيه على تعيين^{٢٢٧} المخرج، [لأنه]^{٢٢٨} روى عن علي رضي الله عنه انه قال في تحقيره للدنيا: "أشرف لباس ابن آدم فيها لعاب دودة وأشرف شرابه رجيع نحلة".^{٢٢٩} وفي تفسير^{٢٣٠} الإمام القرطبي^{٢٣١} قال الإمام الغزنوي: قد صنع^{٢٣٢} أرسطاطاليس^{٢٣٣} بيتا من زجاج لينظر إلى كيفية ما تصنع، [فأبت]^{٢٣٤} أن تعمل حتى [لحطت]^{٢٣٥} باطن الزجاج بالطين.^{٢٣٦}

وعلى الوجه الذي اخترناه، يظهر وجه شرف الإنسان، وكرامته، وفضله على سائر أنواع الحيوان، حيث كان^{٢٣٧} كل فرد منه بمنزلة نوع مستقل من تلك الأنواع في الانفراد بمدبر^{٢٣٨} روحاني.

- ٢٢١ من HE .
- ٢٢٢ رواه الإمام ترميذي، كتاب الزهد، ٩؛ ورواه ابن ماجة، كتاب الزهد، ١٩ .
- ٢٢٣ النحل، ١٦ / ٦٩ .
- ٢٢٤ H : الطريق .
- ٢٢٥ من LHE ؛ B : سلكه .
- ٢٢٦ H : لكي .
- ٢٢٧ LHE : تعين .
- ٢٢٨ من LH ؛ EB : إلا أنه .
- ٢٢٩ راجع: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (نشر: محمد إبراهيم الحفناوي)، القاهرة ١٩٩٦، ج ١٠، ص ١٤٢ .
- ٢٣٠ LH : رسالة .
- ٢٣١ هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ)؛ مفسر. قال الذهبي: إمام متفنن متبحر في العلم. انظر: السيوطي، طبقات المفسرين (تحقيق: علي محمد عمر)، القاهرة ١٣٩٦ / ١٩٧٦، ص. ٩٢ ؛ الداوودي، طبقات المفسرين (تحقيق: لجنة من العلماء)، بيروت بدون تاريخ، ج. ٢، ص. ٦٩ .
- ٢٣٢ H : وضع .
- ٢٣٣ L : أرسطاطاليس .
- ٢٣٤ من LHE ؛ B : قائدة .
- ٢٣٥ من LHE ؛ B : لطخت .
- ٢٣٦ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٠، ص ١٤٢ .
- ٢٣٧ من HEB .
- ٢٣٨ E : بمدبر؛ LH : مؤثر

[خاتمة]

ولنختتم الرسالة بمقالة^{٣٣٩} في تفصيل ما وعدناه^{٣٤٠} من بيان حال زرداشت الحكيم. قال محمد الشهرستاني^{٣٤١} في كتاب الملل والنحل: ^{٣٤٢} انه ظهر في زمان شتاسف^{٣٤٣} الملك، ودعاه إلى دينه فأجابه وهو عبادة الله تعالى، والكفر بالشیطان، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجتناب الخبائث. وقال: النور والظلمة أصلان يتضادان. ^{٣٤٤} وكذلك يزدان وأهرمن،^{٣٤٥} وهما مبدأ^{٣٤٦} موجودات^{٣٤٧} العالم، وحصلت التراكيب من امتزاجها، وحدثت^{٣٤٨} الصور من التراكيب المختلفة. والباري تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما،^{٣٤٩} وهو واحد لا شريك له ولا ضد ولا ند.

ومن حسن الظن بشأنه من قال عند الحاجة إلى النقل عنه، عن زرداشت الأذربيجاني، صاحب كتاب الزند،^{٣٥٠} النبي الكامل، والحكيم الفاضل. فان قلت: أليس في قوله عليه السلام: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم وأكلي ذبائحهم"،^{٣٥١} وقوله تعالى «أن تقولوا»:^{٣٥٢} "إنما انزل

٣٣٩ : LH . -

٣٤٠ : L وجدناه.

٣٤١ هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)؛ شيخ أهل الكلام والحكمة، برع في الفقه. انظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ (تحقيق: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية)، الهند ١٣٧٧/١٩٥٨، ج. ٤، ص. ١٣١٣؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء (تحقيق: شعيب الأرنؤوط- محمد نعيم انعمقسوسي)، بيروت ١٤٠٥/١٩٨٥، ج. ٢٠، ص. ٢٨٦-٢٨٧.

٣٤٢ الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، ج ٢، ص ٧٧-٧٨.

٣٤٣ L: ستاسق. وهو الملك كشتاسف بن لهراسب. وظهر في زمانه زرداشت، الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، ج. ٢، ص. ٧٧.

٣٤٤ : LHE : متضادان.

٣٤٥ هما الإلهان في ديانة فارسية قديمة، يزدان يمثل الخير و أهرمن (أهريمان) يمثل الشر، الصراع بين هذين الإلهين لا ينقطع. انظر: الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، ج ٢، ص. ٧٣.

٣٤٦ : E : مبدأ.

٣٤٧ : L : وجودات.

٣٤٨ : L : حصلت.

٣٤٩ : LHE : مبدئهما.

٣٥٠ : انظر: رقم ٣١٤.

٣٥١ البيهقي، السنن الكبرى، الهند ١٣٥٦، ج. ٩، ص. ١٨٩-١٩٠؛ محمد ناصر الدين الألباني، ارواء الغليل في تخريج احاديث منار السبيل (نشر: محمد زهير الشاويش)، بيروت ١٩٧٩، ج. ٥، ٨٨.

الكتاب^{٣٥٣} على طائفتين من قبلنا^{٣٥٤} دلالة على بطلان ما ذكر من نبوة زرداشت، وصحة^{٣٥٥} دينه، وقد^{٣٥٦} قال صاحب التيسير^{٣٥٧} في تفسير الآية المذكورة: ^{٣٥٨} دل هذا على أن المجوسي ليسوا من أهل الكتاب، إذ لو كانوا كذلك كانوا ثلاث طوائف. قلت: مبنى الدلالة المذكورة على أن يكون دينه دين المجوسي، أو يدعى انه [نزل]^{٣٥٩} عليه^{٣٦٠} كتاب من السماء. والأول ظاهر البطلان على بيان صاحب الملل والنحل، حيث فرق بينه وبين دين المجوسي،^{٣٦١} والثاني غير ثابت. قال الفاضل المذكور: وله كتاب صنفه. وقيل: ^{٣٦٢} أنزل عليه،^{٣٦٣} وهو زند وستا.^{٣٦٤} والله تعالى اعلم بحقيقة^{٣٦٥} الحال.^{٣٦٦}

تمت بعون الملك المتعال.

- ٣٥٢ L : - .
- ٣٥٣ E : - .
- ٣٥٤ الأنعام، ٦ / ١٥٦ .
- ٣٥٥ من LHE ؛ B : حجة .
- ٣٥٦ L : - .
- ٣٥٧ المراد به هو أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد بن لقمان النسفي (ت ٥٣٧هـ)؛ كان صاحب فنون، ألف في علوم متعددة مثل الحديث، والتفسير، والفقه. أنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ٢٠، ص. ١٢٦؛ السيوطي، طبقات المفسرين، ص. ٨٨؛ الداوودي، طبقات المفسرين، ج. ٢، ص. ٨ .
- ٣٥٨ عمر النسفي، التيسير في التفسير، مكتبة سليمانمانية، قسم طرخان والده سلطان، تحت رقم ١٥، ج. ١، ق. ١٨٩ب .
- ٣٥٩ من LHE ؛ B : ينزل .
- ٣٦٠ L : - .
- ٣٦١ أنظر: الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، ج. ٢، ص. ٧٣-٨٠ .
- ٣٦٢ H : قبل .
- ٣٦٣ أنظر: الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، ج. ٢، ص. ٧٩ .
- ٣٦٤ E : وستان؛ ل: يستان. كتاب الزرادشتيين المقدس. وهو ينقسم إلى خمسة أجزاء رئيسية مكتوبة باللغة الأيرانية القديمة، أحدها -واسمه ال "ياسنا" the Yasna- منسوب الي زرادشت Zoroaster نفس. أما الأجزاء الأخرى فيعتقد أنها وضعت في قرن الرابع للميلاد. والمعني الحرفي ل "زند أفستا" Zend-Avesta هو "تأويل الأفتسا". وقد استخدم هذا الاسم، في الأصل، للدلالة على الترجمة البهلوية، ثم اتخذ علما علي عدد من الترجمات الغربية. أنظر: الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، ج. ٢، ص. ٧٩؛ منير البعلبكي، موسوعة المورد، ج. ١، ص. ٢٢٣؛ Gherardo Gnoli, "Avesta", *The Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircea: Eliade), II, 16.
- ٣٦٥ : بحقائق .
- ٣٦٦ LH : الأحوال .

KİTÂBİYAT

Yahya Beğ'in Şehzade Mustafa Mersiyesi yahut Kanuni Hicviyesi

Ahmet Atilla Şentürk,

Enderun Yayınevi, İstanbul 1998, 100+127 sayfa.

Son yıllarda Eski Türk Edebiyatı alanında ortaya konulan eserlerin ülkemizde ve yurt dışında nicelik ve nitelik bakımından önemli aşamalar kaydettiği görülmektedir. Bu yazıda tanıtmaya çalışacağımız Ahmet Atilla Şentürk'ün *Yahya Beğ'in Şehzade Mustafa Mersiyesi yahut Kanuni Hicviyesi* adıyla yayımlanan eseri bunlardan biridir. Bu çalışma her şeyden önce yazarın eski edebiyat sahasındaki "şerh-i mütûn" geleneğine yeni bir yaklaşım getirmek amacı ile yayımladığı eserler zincirinin son halkasıdır.

Kitabın konusu, XVI. yüzyılın önemli şairlerinden Yahya Beğ'in (?-1582), dönemin padişahı Kanuni Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Mustafa'nın (1515-1553) birtakım siyasi entrikalar sonucu öldürülmesi üzerine yazdığı ünlü mersiyesi ve onun şehhidir. Tarihte Şehzade Mustafa Olayı olarak bilinen ve derin bir infiale neden olan hadise karşısında şair kendi duygularını olduğu kadar, şehzadeyi seven ve katline üzümlü yas tutan büyük bir topluluğun da hissiyatını dile getirmek için bu eseri kaleme almıştır. Fakat o, içinde Kanuni Sultan Süleyman ve Rüstem Paşa'ya açık hicivler bulunan bu manzumeyi Divan'ına almaya cesaret edememiş (bkz. b. I/3, s. 8, b.I/5, s. 12, b.IV/1, s. 47, b.V/5, s. 65 vs.) ve ölümünden sonra okunmak üzere saklamıştır (bkz. LXXXIX). Ancak başka birinin eline geçmesi sonucu şiiri, kendisinin olmaktan çıkmış ve dilden dile yayılarak kendi türünde başka örneklerin ve nazirelerin de yazılmasına yol açmıştır.

Kitabın düzeni şu şekilde kurulmuştur: Giriş, mersiye ve şerhi, ekler ve notlar, Osmanlıca metin, transkripsiyonlu metin ve el yazması metinler, dizin ve açıklamalı minyatürler. Giriş bölümünde mersiye kahramanı olan Şehzade Mustafa'nın hayatı, yetişmesi, onu çevreleyen ve sonunda hayatına mal olan siyasi ortam, tarihî bir çerçeve içinde biraz da fazlaca detaya kaçılarak verilmiştir. Bu tarihî arkaplanın yanı sıra Yahya Beğ'i bu hadise karşısında mersiye kaleme almaya sevk eden psikolojik ve

sosyolojik unsurlar da ihmal edilmemiştir. Bütün olarak verilen bu arkaplan aynı zamanda okuyucuyu edebî metinleri daha yakından anlamayı sağlayan bir seviyeye getirmesi bakımından önem taşımaktadır. Giriş bölümü için kısaca "sebeb-i telif-i eser" demek de mümkündür.

Kitabın yaklaşık yarısını oluşturan ilk kısmından sonra ikinci kısımda esas metin yani manzume verilmiş ve şiirin geniş bir şerhi yapılmıştır. Eserin çekirdeğini oluşturan bu bölümde bütün bir metni müstakil olarak sunup açıklamaları da ayrı bir bölümde topluca vermek yerine şerh, beyit beyit yapılmış, böylelikle girişte verilen tarihî, psikolojik ve sosyolojik bilgilerin de desteği alınarak zihinlerde kalıcı olması sağlanmıştır. Şerh yapılırken hem mersiyenin tamamı göz önüne alınmak sureti ile şiir makro düzeyde incelenmiş hem de beytin taşıdığı dil ve mânâ özelliklerine yer verilerek mikro düzeyde bir açıklama yapılmıştır. Bunların yanı sıra aynı zamanda tarihî bir belge olduğu kabulünden hareketle metin tarihî bağlam içerisinde şerh edilmiştir. Bu bölümün en can alıcı noktası ise birbirinden bağımsız olarak ele alınması mümkün olmayan bir başka disiplinden –güzel sanatlar– istifade edilerek minyatürlerin bir tür yan belge olarak metni desteklemek üzere kullanılmış olmasıdır. Kısaca, A. Atilla Şentürk bu eserde uygulamaya çalıştığı metotla, yani bir edebî metni disiplinlerarası bir okuma ve yorumlama biçimiyle onu farklı kılmayı başarmıştır. Metin şerhi yapılırken yine alışılmadık bir şekilde seyahatnamelerden de yararlanılarak sadece yerli kaynaklarla yetinilmek yerine yabancı kaynakların da şerh-i mütûna hizmet etmesi sağlanmıştır.

Kitabın müstakil bir sonuç bölümü yoktur. Onun yerine yazar ekler ve notlar kısmı koyarak hem bu kitabı hazırlarken metnin anlaşılması karşısında yaşadığı tedricî süreci, zihnî oluşumu iyi ve iz bırakıcı bir teknikle sunmuş hem de şerhine kısa haşiyeler yazmak sureti ile bu konudaki görüşlerini en azından eser bazında nihayetlendirmiştir.

Bu eser, konunun işlenişi, tekniği, kullanılan malzemenin yan disiplinlerden de faydalanılarak iyi bir şekilde örülmesi ve –belki de en önemlisi– sahadaki şerh-i mütûn geleneğinin mecrasını değiştirmek gibi bir yolu açmış olması bakımlarından farklıdır.

Bu kitapla eski Türk edebiyatı sahasındaki çalışmaların, artık edisyon-kritikler ve divan tahlillerinden öteye geçtiği, hatta klasik edebiyat metinlerinin disiplinlerarası bir metotla ele alınmasının, metnin anlaşılması açısından ne kadar gerekli olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Beyit açıklamalarında tenkit edilebilecek bazı noktalar tabii olarak mevcuttur (II/5'e ek gibi). Ancak bunlar, eserin kendi içindeki bütünlüğünü bozacak kadar çok ve büyük nitelikte değildir.

Vildan Serdaroğlu-Şişman

Osmanlı Şirket Kültürü: XVI-XVII. Yüzyıllarda Mudârebe Uygulaması

Fethi Gedikli,

İz Yayıncılık, İstanbul 1998, 296 sayfa.

İslâm ticaret hukuku ile ilgili konular, özellikle İslâm ekonomisi alanındaki teorik tartışmalar ve bunun bankacılık, sigortacılık gibi alanlardaki uygulamalarının da etkisiyle son zamanlarda artan bir ilgi görmektedir. Ancak, konunun teorik yönü daha çok fıkıh kitaplarında yer alan ahkâm çerçevesinde tartışılarak ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bunun ötesinde, fıkıh kitaplarındaki ahkâmın uygulamaya nasıl yansıdığı konusunu tespiti yönelik araştırmalar ise nisbeten yenidir. Bu anlamda ortaya konulan ve İslâm hukukunun prensipleri çerçevesinde işleyen muhtelif şirket modelinin uygulama alanları ile ilgili tarihi bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. Osmanlı bağlamında düşündüğümüzde, konu zengin arşiv kaynaklarının mevcudiyetine rağmen bugüne kadar ilim çevrelerinden hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Bu açıdan bakıldığında Fethi Gedikli tarafından ortaya konulan çalışma, doğrudan arşiv kaynaklarından hareketle Osmanlı ticarî hayatı ve şirket hukuku alanındaki uygulamanın ortaya çıkarılması açısından önemli bir adım teşkil etmektedir.

Yazarın doktora tezini esas alan ve Osmanlı şirket kültürü başlığıyla sunulan eser, konuyu doğrudan uygulamayı yansıtan şer'iyî sicillerinden ve kayıtlardan hareketle ele aldığı için kendi sahasına önemli bir katkı oluşturmaktadır. Girişle birlikte dokuz bölümden oluşan eser, alt başlığında da belirtildiği gibi, doğrudan mudârebe'nin Osmanlı ticari hayatındaki uygulamasını tespiti çalışmaktadır.

Eserin girişinde konunun 1950'lerden sonra gündeme gelen İslâm bankacılığı ile ilişkisi kurularak faizsiz bankacılık uygulamaları açısından mudârebenin önemi vurgulanmakta ve Batı'da yaygın bir finans şekli olan risk sermayesi ile mudârebe arasındaki benzerliklere işaret edilmektedir. Araştırmancın kaynakları nazariyat ve uygulamaya ait kaynaklar şeklinde bir ayırıma tabi tutularak tanıtılmaktadır. Burada nazariyatla ilgili kaynaklar arasında sayılan fetva mecmualarının, fonksiyonları açısından değerlendirildiğinde konunun teorisinden ziyade uygulama yönüne yakın bir konumda bulunduğu hususu dikkate alınarak uygulamaya ilişkin kaynaklar arasında sayılması belki daha uygun olabilirdi. Yine de, kaynaklar arasında sayılması, bugüne kadar araştırmacıların gerektiği kadar ilgi göstermediği fetva mecmualarının gündeme getirilmesi açısından önemlidir.

Giriş kısmında bir başka konu olarak şirket kurumunun tarihçesi verilmektedir. Bu çerçevede Yahudiler'de, Romalılar'da, Cahiliye dönemi Araplar'ında ve Bizans'taki şirketler hakkında bilgi verildikten sonra İslâm hukukunda şirketler başlığı altında özet bilgi verilmekte, bunu takiben de mudârebe kurumunun tarihçesi ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Verilen bilgiler oldukça faydalı olmakla beraber zikredilen konularda bu kadar ayrıntıya girilmesi kitabın bütünlüğü açısından zaid gibi gözükmektedir. Dolayısıyla zihni bütünlük açısından şirket kurumu hakkında verilen bilgilerin birkaç paragrafta özetlenmesi ve konuyla ilgili çalışmalara işaret edilmesinden sonra doğrudan mudârebe kurumunun tanıtımına girilmesi tercih edilmeliydi.

Eserin sonraki bölümlerinde mudârebe akdinin tanımı, kaynaklardaki yeri, diğer akitlerle ilişkisi, Osmanlı ticarî hayatında şirketlerin yeri ve mudârebe, akdin kuruluşu, sermaye ve kâr unsurları, hükümleri, akdin sona ermesi ve mudârebe sermayesinin helak olması gibi hususlar ayrıntılı olarak tahlil edilmekte ve bütün bu hususlarla ilgili tespit edilen örnek belgeler tahlil edilmektedir. Verilen örneklerden mudârebenin Osmanlılar tarafından çok iyi bilindiği ve ticarî ilişkilerde yaygın bir şekilde uygulandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada varılan sonuçlar, mudârebenin Osmanlılar tarafından bilinmediği ve uygulanmadığı şeklindeki iddiaların temelsizliğini net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Örneklerin şer'iyeye sicillerinden seçilmesi uygulamanın doğrudan tespiti açısından önemlidir. Bu açıdan siciller Osmanlı gündelik hayatı ile ilgili ulaşabileceğimiz en ayrıntılı malzemeyi ihtiva etmektedir. Dolayısıyla bu eserde Galata sicilleri üzerinde ve mudârebe konusunda yapılan incelemenin farklı bölge ve tarihler için değişik konularda tekrarlanması ve mevcut malzemenin ortaya çıkarılarak tahlil edilmesi, pek çok konuda zengin mâlumata ulaşılmasını sağlayacaktır.

Burada vurgulanması gereken bir husus, ister mudârebe ister bir başka şirket türü olsun, herhangi bir uygulamaya gereğinden fazla önem atfedilmesinin doğru olmadığıdır. Günümüzde faizsiz bankacılık adı altında yapılan faaliyetler için teorik temeli teşkil eden mudârebe akdinin, uygulamada finans kurumlarının fon kullandırma işlemlerinde murabaha vb. işlemlere göre %5-10 gibi sembolik bir paya sahip olduğu görülmektedir. Aynı şekilde Osmanlılar'ın geliştirdiği bir kurum olan para vakıflarının da mudârebe ile işletilmesi öngörüldüğü halde uygulamada muamele-i şer'iyeye denilen bir işlem türünün yaygınlık kazanması dikkat çekicidir. Bu açıdan, mudârebenin yanında diğer şirket türleri ve finansman usullerinin de araştırılması, böylece yapılacak mukayeselere zemin hazırlanması gerekmektedir. Ancak bu suretle daha kapsamlı değerlendirmeler yapılabilecek ve sağlıklı sonuçlara ulaşılacaktır. Üzerinde durulması gereken diğer bir husus da, risk sermayesi ile mudârebe arasında kurulan benzerliktir (s. 28). Bir ölçüde benzerlik arz etse bile, tarihî kökenleri ve uygulama alanları açısından bunun tahkik edilmesi gerekmektedir. Ayrıntılı tahliller yapılmadan ulaşılacak sonuçların yanıltıcı olması ihtimal dahilindedir.

Burada para vakıfları ile ilgili tespitler konusuna da değinmek gerekir. Eserde para vakıfları tarafından yapılan mudârebe uygulamasına örnek verilmiş (s. 96), ancak bununla ilgili mudârebeye verilen malın vakfa aidiyeti konusunda bazı şüpheler serdedilmiştir. Buna rağmen, aynı sayfada Yeniçeriler'e ait orta sandıklarının mudârebe ile para işletmeyi istikrarlı bir şekilde sürdürdükleri şeklindeki tespit çelişkili gözükmemektedir. Az sayıda örneği bulunsa bile, para vakıflarının işletilmesinde, mudârebe gibi riskin paylaşıldığı bir uygulamadan ziyade, vakfa garantili bir getiri sağlayan muamele-i şer'iyeye, bey' bi'l-vefâ, bey' li'l-istiğlal gibi uygulamalar tercih edilmiştir. Nitekim, eserin sonuç bölümünde de (s. 263) Yeniçeriler'in orta sandıkları için mudârebe uygulamasının nadir olduğundan bahsedilmektedir.

Mudârebenin Osmanlı öncesi yaygın bir uygulama alanına sahip olduğu bilinmektedir. Ancak, Osmanlı uygulaması ile ilgili ayrıntılı bir çalışmanın mevcut olmayışı,

bu konuda spekülâtif değerlendirmelerin yapılmasına yol açmaktaydı. Galata sicillerinden hareketle ortaya konulan bu eserle, mudârebenin Osmanlı ticarî hayatında yaygın bir şekilde uygulandığı, Müslümanlar kadar Zimmiler tarafından da bilinip tatbik edildiği tespiti yapılmaktadır. Dolayısıyla, Osmanlı tatbikatı ile ilgili değerlendirmeler, bu çalışmayla spekülâtif olmaktan çıkarak verilere dayalı bir mahiyet kazanmaktadır. Yapılan tespitlere göre, (s. 262-263) vezir, müderris, asker, hatta kadınlara kadar toplumun her kesiminden insanın mudârebe ortaklığına katıldığı görülmektedir. Bu da uygulamanın yaygınlığını göstermesi açısından önemlidir.

Eserde sadece Galata sicilleri ile yetinilmeyerek daha ayrıntılı bir veri tabanına ulaşılmaya çalışıldığı da görülmektedir (bkz. ekler kısmı). Şer'iyye sicillerinin araştırmacılar için ayrıntılı verilere ulaşma bakımından kullanıma pek elverişli durumda bulunmayışı dikkate alındığında Galata dışındaki diğer mahkemelere ait sicillerden referanslar kullanılması önemli bir katkı oluşturmaktadır.

Yine yazarın tespitlerine göre, mudârebe konusunda önceki dönemlerde görülen tartışmalar neticesinde mudârebe uygulaması belli bir olgunluğa ulaştığından Osmanlı uygulamasında konunun hukukî yönü ile alâkalı tartışmalara fazlaca rastlanmamıştır. Eserden, mudârebeye verilen sermayenin genellikle para olduğu ve bunun da kişilerin küçük ve orta büyüklükteki tasarruflarından oluştuğu görülmektedir. Yine verilen örneklerden mudâriblerin ağırlıklı olarak gemi reislerinden oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu da mudârebe usulünün daha çok deniz yoluyla yapılan ticaretin finansmanında tercih edilen bir uygulama olduğunu göstermektedir. Mamafih, burada Galata örneğinin deniz ticareti ile bağlantısı düşünüldüğünde bunun böyle olması normaldir. Farklı bölgelerle ilgili yapılacak araştırmalarda kervan ticareti gibi farklı yollarla yapılan ticarî faaliyetlerin finansmanı konusunda da mudârebe örneklerinin bulunması muhtemeldir.

Ulaşılan malzeme açısından bakıldığında eser yeni ve orijinal bilgiler içermekte ve konuyla ilgili teorik bilgilerimizin ana hatlarıyla uygulamaya da yansıdığını ve mudârebe akdinin Osmanlı ticarî hayatında yaygın bir şekilde uygulandığını göstermesi bakımından önemli bir katkı oluşturmaktadır. Ancak, bu katkı eserin planına yeterince yansımadağı gibi, metin içinde de uygulamayla ilgili örnek ve tesbitler teorik tartışmalar arasında ikinci planda kalmakta, dokuz bölüm başlığından sadece birinde Osmanlı ticarî hayatına atıf yapılmaktadır. Bu durum, eserin nüvesini müellifin doktora tezinin teşkil etmesi ve bir tezde aranan asgarî bazı şekil şartlarını gerçekleştirme kaygısından kaynaklanması açısından bir ölçüde mazur görülebilir. Ama en azından malzemenin kitabın yayını safhasında ulaşılan belgelerden hareketle oluşturulacak bir çerçevede sunulması, ulaşılan sonuçların daha net ifade edilebilmesine imkân sağlayabilirdi. Buna rağmen eserin, mudârebenin yanında İslâm ticaret hukukunun diğer uygulamaları konusunda yapılacak araştırmalarda hem iktisat hem de hukuk tarihi araştırmaları için örnek olması açısından önemli bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz.

Tahsin Özcan

Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık (1908-1918)

Hasan Kayalı

(çev. Türkan Yöney), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, 260 sayfa.¹

Osmanlı'nın son döneminin yakın tarihimizi oluşturmasına rağmen bizim için en muammalı dönemlerden birisi olduğunu söylersek pek abartmış olmayız. Bu açıdan Kayalı'nın Osmanlı Devleti'nin son dönemine damgasını vurmuş olan Jön Türkler'in Arap vilayetlerinde güttükleri siyaseti ele alan çalışması ayrı bir önem kazanmaktadır. Müellifin de önsözde belirttiği gibi özellik'e Batı'da bu yüzyılın ilk yarısında Osmanlı'nın Arap eyaletleri hakkında araştırma yapanların "Osmanlı geçmişine dair belli bilgileri seçip çarpıtarak kullanmaları" ile elde ettikleri sonuçlar Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra kurulan devletlerin resmî tarihlerindeki milliyetçi ideolojik düşünceleri pekiştirmiştir (s. 4-5). Bu çalışmaların sonradan Orta Doğulu bilim adamlarını da etkilediği görülür. Kayalı başta Başbakanlık Osmanlı Arşivi ve Bâbiali Evrak Odası olmak üzere Avrupa'nın belli başlı arşivlerinde çalışarak Osmanlı'nın son döneminde Arap eyaletlerinin durumuna ışık tutmaya çalışmıştır. Kayalı'nın çalışmasının başlıca tezi "Osmanlı İmparatorluğu'ndaki belli başlı Müslüman gruplar arasında, siyasi milliyetçiliğin Birinci Dünya Savaşı sonuna kadar tutarlı bir güç olmadığı" şeklindedir. Ona göre "tek tek milliyetçi ideolojilerin önemli bir bileşen olarak dine başvurmaları, Müslüman halkın birincil sadakat olarak milliyetçiliğe yönelmesini paradoksal biçimde engellemiş, böylelikle aslında milliyetçi akımların gücünü kırmıştır" (s. 13-14). Kayalı'nın bu noktada az da olsa kendisiyle çeliştiğini görüyoruz: Bir taraftan siyasi milliyetçiliğin I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar "tutarlı bir güç" olmadığını söylemekte, diğer yandan dine dayalı da olsa "Tek tek milliyetçi" ideolojilerin varlığından bahsetmektedir ki kanaatimize göre bu dönemde Arap âleminde (Mısır dahil) bir "milliyetçilik" ideolojisinden bahsetmek çok zor, hatta imkânsızdır. Bu dönemde özellikle Mısır'da İngiliz işgaline karşı ortaya çıkan "vatanperver hareket" (el-hareketü'l-vataniyye) sonradan "milliyetçilik" (nationalism) adı altında ele alınmıştır.

Kayalı eserinde o dönemle ilgili çalışmaları haklı olarak sorgular. Mesela 1908'de oluşturulan meclisteki temsil oranı hakkında yapılan çalışmalarla ilgili şu tespit ilginçtir: "Arapların eksik temsil edilmiş olmalarıyla meclis bileşimini ele alan bilimsel çalışmalardaki yaklaşımı, günümüzün siyasi gerçekleri ve kaygılarına eşlik eden anakronik kategoriler biçimlendirmiştir." İmparatorluk sonrasında ortaya çıkan devletlerde Osmanlı ayrımcılığı öne çıkarılmaktadır. Kayalı buna resmî Ürdün tarihinin

1 Kayalı'nın bu eseri Harvard Üniversitesi'nde 1988 yılında *Arabs and Young Turks: Turkish-Arab Relations in the Second Constitutional Period of Ottoman Empire (1908-1918)* başlığı altında hazırladığı doktora çalışmasının yayıma hazırlanmış şeklidir.

Osmanlı İmparatorluğu içinde politik ya da idarî bir birim teşkil etmeyen Ürdün'den meclise sadece bir mebus alınmış olmasını Osmanlı ayrımcılığı olarak görmesini, geriye doğru muhakeme ve anakronik bölgesel-siyasal farklılaşmanın ne kadar güçlü olduğunun bir örneği olarak verir. Halbuki onun tespitlerine göre Araplar'ın ve Türkler'in meclisteki temsil edilme oranları iddia edildiğinin aksine nüfus dağılımına az çok te-kabül eder (s. 96-97).

Kayalı'nın çalışmasında tenkit ettiği diğer bir nokta da Antonious'un başını çektiği, sayıları hiç de az olmayan, bir grup araştırmacı tarafından Arap milliyetçiliği hareketlerinin çok erken bir dönemde başlatılmasıdır. Son zamanlarda yeniden gözden geçirilen bu konu hakkında farklı kanaatler ortaya konmaya başlanmıştır.² Bunları destekleyen Kayalı'ya göre I. Dünya Harbi öncesinde Araplar arasında var olduğu iddia edilen siyasi bir "Arap milliyetçiliği" hareketinden çok bir "Suriyecilik akımın-dan söz etmek" daha doğrudur (s. 238). Kayalı savaş öncesi dönemdeki Türk ve Arap milliyetçiliği tartışmalarının siyasi çerçevesinin muğlaklığına dikkat çeker ve Araplar'ın Jön Türk döneminde Osmanlı sultanına bağlı olmayı ve İslâm imparatorluğunun ayrılmaz bir parçası olarak kalmayı tercih ettiklerini belirtir (s. 238).

Eser "Giriş" ve "Sonuç" bölümleri hariç altı bölümden oluşmaktadır. "Jön Türk Hareketinin Evriminde Araplar ve Arap vilâyetleri" başlıklı ilk bölümde (s. 18-58) müel-lif Tanzimat ve Abdülhamit dönemlerindeki idarî, sosyal ve siyasi yeniden yapılan-madan Araplar'ın ve Osmanlı idaresi altındaki Arap vilayetlerinin nasıl etkilendiğini inceler. Yaptığı tespitlere göre Arap kökenli bürokratların Tanzimat hareketinin lider kadrosu içinde yer alamamaları, onların daha sonra 1877-78 meclisinde hükümeti sert bir şekilde tenkit etmelerine ve eski devlet adamlarına muhalefet etmelerine sebep olmuştur (s. 24). Kayalı bu bölümde Hıristiyan bir bürokrat olan Halil Ganem gibi bazı Arap asıllıların Jön Türk hareketi içinde önemli mevkilere gelebilmelerine rağmen ayrı bir fraksiyon oluşturamadıklarını vurgular (s. 57).

"İkinci Meşrutiyet Deneyi" başlıklı ikinci bölümde (s. 59-90) ise 1908 devrimi-nin başkente ve Arap vilayetlerine getirdiği yenilikler ele alınmaktadır. Kayalı II. Meş-rutiyet'in ilanını Araplar'ın da diğer birçok grup gibi coşkuyla karşılamış olmasına rağmen devrimin üzerinden henüz bir buçuk yıl geçmeden bir "Arap" muhalefet parti-si ortaya çıktığını ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne muhalif Araplar'ın sayısının hızla çoğalmaya başladığını söyler (s. 59). Ona göre İttihat ve Terakki, uzak Arap vilayet-lerini daha sıkı denetlemeye başlamış, bununla birlikte, güvenilir personel sıkıntısına düşmüştür (s. 66). 1908'de açılan I. Meclis'te Arap mebuslar da yer almıştır. 31 Mart Vak'ası ise Şam hariç Arap vilayetlerinde önemli bir akis bulmamıştır (s. 82).

2 Arap Milliyetçiliği hakkında yapılan çalışmaların bir değerlendirmesi için bk. Rashid Khalidi, "Otto-manism and Arabism in Syria Before 1914: A Reassessment", *The Origins of Arab Nationalism*, R. Khalidi (ed.), New York 1991.

“Muhalefet ve Araplar” başlıklı üçüncü bölümde (s. 91-128) Türkleştirme meselesi ve Arap vilayetlerindeki huzursuzluklar ele alınmaktadır. Yazarın bu bölümde vurguladığı konu İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iddia edildiğinin aksine, Türk milliyetçisi kültürel ya da siyasi bir programın düzenlenip uygulandığına dair inandırıcı bir delilin olmamasıdır. Kayalı'ya göre İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin zorba tavrı, Türk-Arap ilişkilerinde huzursuzluk verici bir unsur olmuş, Araplar'ın politize olmasına ve Araplar'la Türkler'in etnik ve dilsel çizgilerde birbirlerine giderek daha fazla yabancılaşmalarına yol açmıştır (s. 97). Nitekim hükümet meclisteki Arap mebusların muhalefetine sebep olan ve o dönemde siyasi bunalıma yol açan bazı girişimlerde bulunmuştur: Bunlardan birincisi Irak'ta Lynch Biraderler adlı bir İngiliz denizcilik şirketine İngiltere'den borç alabilme umuduyla ticarî imtiyaz sunma teklifinden ibarettir (s. 111 vd.). İkincisi de bazı muhalefet milletvekillerinin İttihatçı hükümeti bir takım kredi anlaşmalarında Siyonistler'in etkisinde kalmak ve Yahudiler'e ekonomik imtiyazlar vermekle suçlamalarıdır (s. 115). Neticede Arap mebusları da bu mesele üzerinde durarak hükümeti Yahudiler'in toprak edinmelerine karşı daha etkin önlemler almaya çağırılmışlardır (s. 116-117). Bu yıllarda Trablusgarp'ın yitirilmesi İttihat ve Terakki destekli hükümetin aralarında pek çok Arab'ın da bulunduğu güçlü bir örgütlü muhalefetle karşı karşıya kalmasına neden olmuştur (s. 127).

“Adem-i Merkezîyetçi Muhalefet ve Yeni ‘Arap Siyaseti’” başlıklı dördüncü bölümde (s. 129-159) 1912-1913 yılları arasında Arap vilayetlerindeki ıslahat hareketleri, İttihat ve Terakki Cemiyeti ve onun adem-i merkezîyetçi muhalefeti, Hürriyet ve İtilaf Fırkası arasındaki siyasi rekabet ve Düvel-i Muazzama'nın Arap bölgelerinde giderek artan çıkarları incelenmiştir. Kayalı'ya göre Balkanlar'daki toprakların kaybedilmesiyle birlikte çok ırklı ve çok dinli bir imparatorluğun bir Türk-Arap çekirdeğe dönüşmesi neticesinde Arap ıslahatçı gruplar ağırlıklarını koyarak İttihat ve Terakki Cemiyeti politikalarını yeniden gözden geçirmek zorunda bırakmıştır. Buna göre İttihat ve Terakki Cemiyeti, Arap vilayetlerindeki adem-i merkezîyetçilerin isteklerini yerine getirerek özerklik eğilimlerini söndürecek bir siyaset geliştirme yoluna gitmiştir (s. 129). 1913 yılının sonuna gelindiğinde ise İttihatçı hükümet, ideolojisinin temelini İslâm'ı koymuş ve bu siyasetiyle Osmanlı halifesine bağlılığı ön plana çıkaran Araplar'ın bu fikir etrafında toplanmalarını hedeflemiştir (s. 159).

“Bir Merkezîleşme Örneği: Jön Türk Yönetimi Altında Hicaz” başlıklı beşinci bölümde (s. 160-194) yazar 1908'de Mekke emiri olarak tayin edilen ve 1916 yılına kadar da bu görevde kalan Şerif Hüseyin ile merkezî hükümet arasındaki ilişkileri ele alır. Kayalı'ya göre Hicaz'ın ekonomik potansiyel bakımında önemsiz ve dinî sebeplerden dolayı da ayrıcalıklı bir statüsü olması açısından Jön Türkler burada doğrudan merkezî bir otorite tesis etmeye çalışmamakla birlikte stratejik ve dinî nedenlerden ötürü buranın da kısmî ve dolaylı bir merkezî denetim altında tutulması gerektiğini düşünüyorlardı. Bunun için Şerif Hüseyin'i onun aracılığından faydalanmak amacıyla desteklediler. Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na katılmasından sonra ise Hüseyin güç arayışını 1916 yılında İngilizler'in Suriye ve Filistin'i işgal etmelerini kolaylaştıran ayaklanmaya dönüştürmüştü (s. 165).

"Savaş Yılları" başlıklı son bölümde (s. 195-232) Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte değişen politikalar ve Mekke emiri Şerif Hüseyin'in İngilizler'in bağımsız Arap devleti vaatlerine kanarak Arap isyanını başlatması ve bunun sonuçları irdelenmektedir. Kayalı'ya göre Hüseyin'in ayaklanması hem ülke hem de savaşın gidişatı açısından ciddi sonuçlar doğurmuştur. Ayaklanmanın ortaya çıkaracağı panik ve cep-hedekilerin moralinin bozulmasından korkan hükümet olayların boyutunu küçük göstermeye çalışmıştır. Hicaz dışındaki Araplar'ın çoğunluğu ise ayaklanmaya karşı çıkmasalar bile kararsız kalmışlardır (s. 222). Cemal Paşa'nın Arap liderlerini -hükümetle uzlaşsın veya uzlaşmasın- hiç bir ayırım gözetmeksizin idam ettirmesi, Osmanlı ordusundaki Arap subayları radikalleştirilmiş ve milliyetçi hedefler güden bir grup olmalarına neden olmuştur (s. 224). Bu noktada Kayalı'nın şu tespitlerinin de üzerinde düşünmek gerekmektedir: "Pek çoğu (Arap subayların-HG) Şerif Hüseyin'in tarafına geçmiş ve İngiltere-Şerif ortaklığına büyük destek vermişlerdi. Ancak Arap subaylar hükümet yanlısı ve bağımsızlık yanlısı olarak bölünmekle kalmamış... Şerif Hüseyin'in yanında yer alanların bazıları, sonuçta Osmanlı hükümetinden ayrılma çabalarına katılmak istememişlerdi." Kayalı'nın çalışmasından, Osmanlı'nın 1918'de Mondros ateşkes anlaşmasıyla teslim olmasının ardından İstanbul'da yeni kurulan Ahmet İzzet Paşa hükümetinin Arap vilayetleri sorununu Arapların milli iradesiyle çözmeye söz vermesinin de etkisiyle Araplar'ın Türkler'le birlikte hareket etme duygularını tekrar gündeme getirdiğini (s. 229), 1919 yılında da Yunanlılar'ın Anadolu'ya çıkmalarından sonra Suriye ve Filistin'deki Araplar'ın gerek işgal korkusuyla gerekse topraklarının parçalanıp Siyonistler'e bir "ulusal yurt" olarak bağışlanacağı endişesiyle Türkiye'de başlatılan savunma harekâtının yanında yer almaya karar verdiklerini öğreniyoruz (s. 230). Kayalı Türkiye'de değişen politikaların Arap nüfusun yaşadığı topraklar hakkındaki tartışmalarda da kendisini gösterdiğini ve bu bölgelerin geleceği ile ilgili tartışmalara dönemin yöneticilerinin katılmayarak dikkatlerini Anadolu'yu kurtarma konusuna yoğunlaştırdıklarını, bunun da bir "reelpolitik" olduğunu belirtir (s. 231).

700. Kuruluş yıldönümünü kutladığımız Osmanlı'nın son dönemiyle ilgili araştırmaların 1980 ve 1990'lı yıllarda hız kazanması yakın tarihimiz açısından oldukça sevindiricidir. Bunlardan birisi olan Kayalı'nın çalışması Jön Türkler ve Araplar hakkında bugüne kadar genel geçer bir doğru olarak kabul edilen bir çok konu üzerinde yeniden düşünülmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu açıdan Osmanlı'nın son dönemiyle ilgilenenlerin bu eseri mutlaka okumaları gerektiğini düşünüyorum.

Hilal Görgün

Alevî Kimliği

(ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere), çev. B.K. Torun, H. Torun,
Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, 276 sayfa.

Kitap, İstanbul'daki İsveç Araştırma Enstitüsü'nün 25-27 Kasım 1996 tarihleri arasında düzenlediği "Osmanlı ve Modern Türkiye Alevileri"nde Din, Kültürel Kimlik ve Toplumsal Örgütlenme" başlıklı konferansa sunulan tebliğlerin derlenmesinden oluşmaktadır. Aslı *Alevi Identity* adıyla (İstanbul 1998) basılan eser iki mütercim tarafından itinalı bir şekilde Türkçe'ye aktarılmıştır. Üç bölüm halinde hazırlanan eserin "Alevî Kimliği Üzerine" başlıklı ilk bölümünde İrene Melikoff'un "Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları", Eric Cornell'in "Bosna Bektaşiliği", David Shankland'ın "Antropoloji ve Etnisite: Yeni Alevî Hareketinde Etnografyanın Yeri", Karin Worhoff'un "Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik'le ilgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar", Faruk Bilici'nin "Alevî-Bektaşî İlahiyatının Günümüz Türkiye'sindeki İşlevi", Ruşen Çakır'ın "Politik Alevilik ile Politik Sünnilik: Benzerlikler ve Zıtlıklar", Helga Rittersberg-Tılıç'ın "Almanca Kimliğinin Alevî Kimliğine Dönüştürülmesi", Reha Çamuroğlu'nun "Türkiye'de Alevî Uyanışı" ve Fuad Bozkurt'un "Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi" olmak üzere dokuz makale bulunmaktadır. "Ötekiler" başlıklı ikinci bölüm ise İlber Ortaylı'nın "Osmanlı Modernleşmesi ve Sebetarycılık", Jean During'in "Avrupa ve İran'daki Ehl-i Hak Araştırmalarının Eleştirel Bir Değerlendirmesi", Jakop Skovgaard-Petersen'in "Takiyye mi Yoksa Sivil Din mi? Lübnan'daki Mezhep Esasına Dayanan Devlet Çerçevesinde Dürzi Din Uzmanları", Aharon Layish'in "Politik Bir Araç Olarak Dürzilerin Dinî Vasiyetnameleri", Marianne Arinberg-Laana'tza'nın "Türkiye Alevileri - Suriye Alevileri: Benzerlikler ve Farklılıklar", Tord Olsson'un "Dağlıların ve Şehirlilerin 'İrfan'ı Suriyeli Alevilerin ya da Nusayrîlerin Mezhebi" isimli makaleleri olmak üzere altı çalışmadan meydana gelmektedir. "Sonsöz" başlıklı üçüncü bölümde ise ilki Catharina Raudvere'nin "Kentin Bugünü ile Geleceğine Bakış ve Dinî Cemaatler: Erişim ve Görünürlük", ikincisi de Tord Olsson'un "Ali Odaklı Mezheplerde Yazıya Geçirme" isimli makaleleri yer almaktadır.

Aleviliğin tarihî arka plânı ile ilgili çalışmalarıyla tanınan İrene Melikoff'un makalesi, yeni malzemeler ve yeni bakışlar ortaya koymaktan çok, kendisinin konuyla ilgili muhtelif yerlerde yayımladığı çalışmalarının kısa bir özetinden ibarettir. Zaten müellif sık sık kendi çalışmalarına referanslar göndererek bu durumu bir tür teyit etmektedir.

Erik Cornell ise, tarih boyunca Bosna'da hâkim olan İslâmî anlayışın Sünnî çizgi- de seyrettiğini, ancak 1826'lara kadar heteredoks eğilimlere mensup Müslümanlar'ın da bulunduğunu kaydettikten sonra, bunu temellendirecek arşiv malzemelerinin yakın bir zaman önce Saraybosna'nın bombalanmasıyla tahrip edildiğini, dolayısıyla buradaki Bektaşî varlığını İstanbul'daki arşivlerden yararlanarak ortaya koymak gerektiğini belirtmektedir. Bugün Bosna'da Bektaşî olmadığını söyleyen Cornell'in makalesi, ilgili eserlere atıfta bulunarak bu ülkede, geçmişte Bektaşî kimliğine sahip insanların bulunduğunu ifade etmekten ibaret görünmektedir.

David Shankland, Alevî kimliği üzerinde son zamanlarda kendini gösteren “keşfedilme” girişimleri ve “yeniden yapılanma süreci”ne eğilmekte ve konuyla ilgili antropolojik tahliller yapmaktadır. Bu değerlendirmelerin önemi ya da önemsizliği bir tarafa, onun Alevî-Sünnî çatışmasının Osmanlı İmparatorluğu tarihinin en kanlı sayfaları arasında yer aldığı yolundaki ifadeleri (s. 21) ilmî temelden uzak ve yanlı bir yaklaşım olarak görünmektedir. Osmanlı tarihinin hiçbir döneminde ve Osmanlı topraklarının hiçbir bölgesinde, Shankland'ın kullandığı ifade ile “Alevî-Sünnî çatışması” olmadığı tarihçilerin üzerinde birleştikleri bir durumdur. Bazı heterodoks zümrelerin resmi otoriteye karşı ayaklanmaları Alevî-Sünnî çatışması ya da mezhep farklılığından kaynaklanmayıp muhtelif sosyal ve ekonomik şartlara karşı duyulan hoşnutsuzluğun tezahürleri biçiminde kendini göstermiştir.

Karin Worhoff'un Alevîlik ve Bektaşîlik'le ilgili akademik ve popüler nitelikli yayınlara dair çalışması bu alanda büyük ölçüde derli-toplu bir çerçeve sunmaktadır. Yazar, yer yer sosyal sürece atıflarda bulunarak konuyla ilgili Hasluck, Melikoff gibi oryantalistler ile Köprülü, Gölpınarlı ve Ocak gibi Türk akademisyenlerin çalışmalarına değinmekte, 1970'lerde Alevî inanç sisteminin çözülmesi ve Alevîliğin siyasi alana kayması ile birlikte 1980'lerde canlanan, 1990'lı yıllarda da ciddi biçimde artan akademik ve amatör nitelikli çalışmaları değerlendirmektedir. Bu arada dernekleşme faaliyetleriyle birlikte Alevî camianın kendi kitap, dergi ve broşürlerinden de bahseden Worhoff, Sünnî çevreye mensup araştırmacıların eserleri ile bunların bakış açıları hakkında da değerlendirmeler yapmaktadır. Bu arada okuyucuyu Türkiye dışındaki üniversitelerde konuyla ilgili bazı doktora çalışmalarından da haberdar eden yazarın, makalenin sonunda verdiği on iki sayfalık bibliyografya -sınırlı da olsa- son çeyrek yüzyılın Alevîlik-Bektaşîlik literatürü mahiyetindedir.

Kitapta dikkat çeken bir diğer makale de Faruk Bilici'ye aittir. Bilici'nin Alevî-Bektaşî teolojisinin günümüz Türkiye'sindeki fonksiyonuna tahsis ettiği çalışması biraz problemli görünmektedir. Zira “senkretik bir inanç yapısı” bulunmakla beraber şifahi geleneğe dayalı ve şimdiki kadar teologları tarafından geliştirilip sistematize edilmiş bir Alevî ya da Bektaşî teolojisi bulunmadığından, böyle bir teolojiden söz etmek pek sağlıklı değildir. Bununla birlikte Bilici'nin günümüz Alevîleri'ni materyalistler, İslâm tasavvufunun heterodoks köşesinde kendilerine yer bulanlar, Alevîliği gerçek İslâm kabul edenler ve Şîî renkli Alevîler şeklinde birbirinden kesin çizgilerle ayrılmayan dört ana grupta toplamaya yönelik tasnifi büyük ölçüde isabetlidir. Ayrıca yazarın, biri Alevî kaynaklarının ve Alevî toplumunun çok dağınık ve çok yönlü bir görünüm arzemesi, diğeri toplumda temel İslâm bilimleri hakkında yetişmiş eleman bulunmayışı gibi bugün iki temel açmazın bulunduğu şeklindeki yaklaşımları önemli bir tespit olarak dikkate alınmalıdır.

Türkiye'deki İslâmî hareketler konusunda yaptığı çalışmalarıyla bilinen araştırmacı-gazeteci Ruşen Çakır'ın politik Alevîlik'le politik Sünnîliğin benzerliklerine ve zıtlıklarına dair yazısı sağlıklı tespitler içermektedir. Alevîler'in kendilerini “İslâm'ın hümanist yüzü”, Sünnîleri ise “İslâm'ın saldırgan yüzü” olarak nitelendirdikleri,

Türkiye’de yaşanan Alevî hareketliliğin esas olarak dinsel temelli politik bir hareketlilik olduğu, Sünnî İslâmcılar için Alevîliğin önemli bir gündem maddesi oluşturmadığı, Alevîler’in politik nedenlerle, Sünnî İslâmcılığı olduğundan daha güçlü gösterdikleri, esasen Alevî hareketinin Sünnî İslâmcılığa bir tepki ve onun bir nevi taklidi olarak doğduğu, hem Sünnî İslâmcılığın hem Alevî hareketliliğinin monolitik görünmekle beraber bir dizi grup, eğilim, çevre ve şahsın aritmetik bir toplamı olmaktan öteye gidemediği gibi örnekler genelde önemli tespitler olarak dikkat çekmektedir.

Helga R. Tılıç’ın saha çalışmasına dayalı olarak kaleme aldığı Almanya’da yaşayan Alevî işçilerin Türkiye’ye döndükten sonra Alevî kimliklerindeki değişimle ilgili çalışması konuyla ilgili önemli bir başka boyutu ele almaktadır. Tılıç’a göre Almanya’da çalışmış olan Alevîler ülkeye geldikten sonra Alevî canlanmayı olumlu yönde etkilemektedirler. Ancak bu canlanma Alevîliğin dinî ve tasavvufî cephesinden ziyade politik ve kültürel yönüne dönük olarak seyretmektedir.

Kitabın ilk bölümünün bundan sonraki son iki makalesi “Alevî” iki yazara aittir. Bunlardan ilki Alevîlik’le ilgili telif ve tercümeleriyle tanınan Reha Çamuroğlu’nun Alevî “uyanışı”nı ele aldığı çalışmasıdır. Yazarın 1970’lerde Alevî kökenden gelen gençlerin sosyalizme yönelip Alevîliği ittiklerini, ama sosyalizmin çöküp Doğu bloğunun dağılmasından sonra bu kitlenin sosyalizmden daha eşitlikçi, daha paylaşımcı buldukları Alevî kimliğine geri döndüklerini, ancak bu kimliği “modernite”nin kavramlarıyla donatmaktan da geri kalmadıklarını kaydetmesi yerinde bir tespit olarak karşımıza çıkmaktadır. 1980’lerden sonra kendini gösteren Alevî hareketlenmenin bizzat içinden birisi olan Çamuroğlu, hareketliliğin iki temel sebebinden söz etmektedir: Birincisi kırsal kesimden şehirlere başlayan göç, ikincisi ise zamanla şehirlerde yaşayan toplumun kendi burjuvasını oluşturarak yeni bir toplumsal tabakalaşmanın oluşmasına neden olması ve bir dizi politik sebepler. Yazarın ikinci sebep olarak saydığı Türkiye’de İslâm köktendinciliğinin güçlenmesi, İran devriminin gerçekleşmesi ve Kürt sorununun ülkenin en önemli gündemi haline gelmesi doğru, fakat eksik bir tespittir. Yazar, tabii olarak bu sebepleri detaylandırırken muhtelif Alevî gruplanmalarından ve farklı Alevî algılamalarından bahsetmekte, bilhassa batı aydınlanmasının Alevîlik’le özdeşleştirilmesine yönelik teşebbüslere işaret etmektedir. Ancak yazarın Alevî uyanışı hareketinde, Bektaşîliğe doğru gittikçe artan bir yönelim olduğu şeklindeki tespitleri tartışmaya açık görünmektedir. Esasen öteden beri toplumda mevcut olan Hacı Bektaş-ı Veli saygısını ve derneklerin özel otobüslerle gerçekleştirdikleri dergâh ziyaretlerini Bektaşîliğe kayma olarak görmek mümkün değildir.

“İçeriden” bir bakışla sunulan diğer tebliğ ise Fuat Bozkurt’a aittir. Alevîliğin İslâm dışı olduğunu benimseyenlerden biri olan Bozkurt, yeniden yapılanma sürecinde bazı ritüellerin günün şartlarına uygun hale getirilmesi ya da sembolik olarak kalması teklifi üzerine kurduğu makalesinde, söz gelimi, Alevîliğin “doğuştan Alevîlik” ilkesini aşması gerektiğini, yol kardeşliğinin (musahiplik) sembolik olarak devam edip bunun geçmişte uygulanan biçiminin bugün kent ortamında yerine getirilemeyeceğini, görgü cemlerinin bugünkü hukuk ve yargılama sistemi karşısında bir anlam ifade etmediği için artık devre dışı kalmasının şart olduğunu ileri sürmektedir. Bize göre Bozkurt’un

teklifleri Aleviliğin tarihî kimliğinin yeniden yapılanması değil, adeta tümüyle başkalaştırılması mahiyetinde görünmektedir. Oysa toplumun uygulamada söz konusu ritüelleri yerine getirmese bile bu tür tekliflere ne kadar itibar edeceği de göz önünde bulundurulması gereken bir husustur. Diğer taraftan Bozkurt'un toplumun ne kadarının bu talebi benimsediğine atıf yapmaksızın Aleviler adına okullardan din derslerinin kaldırılması yolundaki teklifi de birçok açıdan müzakereye muhtaç görünmektedir.

Kitabın ikinci bölümü ise İlber Ortaylı'nın Osmanlı modernleşmesi ve Sebataycılık üzerine kaleme aldığı makalesinden başka İran'daki Ehl-i Hak, Suriye'deki Nusayriler ve Lübnan'daki Dürziler'le ilgili yazılardan oluşmaktadır. Ortaya koydukları sonuçlar itibarıyla iştirak edilebilecek noktaların yanında iştiraki mümkün olmayan yaklaşımlar da bulunmakla beraber makalelerin zengin içerikli olduğu belirtilmelidir. Bu çalışmaları doyurucu kılan en önemli unsur ise yüzyıllar boyunca "kapalı toplum" olarak varlıklarını sürdüren bu kesimlerle ilgili verilerin sadece kitaplardaki yanlış-yansız bilgilerle yetinilmeyerek kısmî saha çalışmaları ile desteklenmiş olmasıdır.

Bazı tespit hataları ve tartışmaya açık sonuçları bulunmakla birlikte eserin Alevîliğin tarihî ve kültürel yapısına önemli bir bilimsel katkı olduğu ortadadır.

İlyas Üzüm

Haçlı Seferleri

Işın Demirkent

Dünya Yayıncılık, İstanbul 1997, VII+306 sayfa+236 adet harita, resim, minyatür, gravür.

Dünya tarihinin en önemli olayları arasında yer alan Haçlı Seferleri, Papa II. Urbanus'un 1095'teki çağrısı üzerine 1096 yılında başlayan Birinci Sefer ile 1291'de Lâtin Hıristiyanlar'ın Doğu'daki son merkezleri Akkâ'dan çıkarılıp atılmaları arasında geçen yaklaşık iki yüz yıllık bir dönemi kapsar. Küçük çaplı bazı girişimler yanında dokuz büyük seferin düzenlendiği bu süre içerisinde Haçlılar tarafından Birinci Sefer esnasında Urfa, Antakya, Kudüs ve Trablus'ta, Üçüncü Sefer sırasında Kıbrıs'ta, Dördüncü Sefer sonunda da İstanbul'da Lâtin devletleri kurulmuştur. Işın Demirkent'in *Haçlı Seferleri* adlı bu kitabı, seferlerin başlangıcından sonuna kadar "genel bir tasvirini" amaçlayan Türkçe telif edilmiş ilk eser olma özelliği taşımaktadır.

Birinci Haçlı Seferi ordularının Türk dünyası ile ilk temasının gerçekleştiği 1097 senesinin 900. yılında yayımlanan eserin önsözünde yazar, Batı'da Haçlı Seferleri'ni çeşitli yönleriyle ele alan birçok çalışmanın yapılmış olmasına rağmen "tarihimizin bir parçası olan" bu konu ile ilgili ülkemizde yapılan çalışmaların yok denecek kadar az olduğuna dikkat çekmekte ve eserini, daha doğru sonuçlara ulaşabilmek amacıyla Türk-İslâm dünyası bilim çevresinin görüşlerini dile getirme yolunda bir adım olarak takdim etmektedir. Yazarın bu bakış açısı eserin birçok yerinde kendisini göstermektedir.

Yazara göre insanlık tarihinin değişmeyen olgusu olan Doğu-Batı çekişmesinin en uzun süreli ve geniş kapsamlı bir devresini teşkil eden Haçlı Seferleri, XI. yüzyılın sonlarında Avrupa dünyasının “kutsal toprakları kurtarma” sloganıyla Türkler’i Anadolu’dan atmak ve bütün Yakın Doğu’yu ellerine geçirmek amacıyla düzenlediği siyasi amaçlı askerî bir harekettir. 1291’de Doğu’daki Lâtin hâkimiyetinin sona ermesinden sonra da Son Haçlı Seferleri adıyla sürüp giden bu hareketin uzantılarını günümüzde de görmek mümkündür.

“Haçlı Seferleri Düşüncesinin Doğuşu” ve “Haçlı Seferi İçin Çağrı” başlıkları altında hareketin sebepleri ve çağrının mahiyeti üzerinde durulmaktadır. Yazar, Batı dünyasında bu konuda sebeplerin çeşitliliğine işaret edilmekle birlikte din unsurunun ön plana çıkarıldığını, halbuki Haçlı Seferleri düşüncesinin doğuşunu zorlayan unsurların aslında siyasal, sosyal ve ekonomik nedenler olduğunu belirtmektedir. Dinî motifi ise “sadece itici bir güç” olarak görür. Haçlı Seferleri’nin, Hıristiyan kilisesinin 1054 yılında kesin bir şekilde ikiye bölündüğü, Avrupa’da yıllardır süregelen ekonomik sıkıntıların açlık ve sefaletle dönüştüğü, eyaletlerin parçalanmasıyla şiddetin arttığı, Türk ve Normanlar’la mücadele eden Bizans’ın askerî bakımdan gücünü yitirdiği, 1071’deki Malazgirt zaferinin ardından Anadolu’da Türk hakimiyetinin kurulduğu ve Büyük Selçuklu Devleti’nde iç çekişmelerin yaşandığı bir döneme rastladığına dikkat çeken Demirkent, Roma kilisesinin öteden beri süregelen arzusu paralelinde bütün Hıristiyanlık âlemi üzerinde hâkimiyet kurmak isteyen Papa II. Urbanus’un Bizans İmparatoru Aleksios I. Komnenos’tan gelen Türkler’e karşı yardım isteğini fırsat bileerek Clermont Konsili sırasında 27 Kasım 1095’te Haçlı Seferleri için çağrıda bulunduğunu kaydetmektedir. Bu dönemde Avrupa’da yaşanan ekonomik sıkıntı ve toplumsal çalkantılardan kurtulmak için Doğu’ya gidip güç, para ve toprak sahibi olmanın hedef gösterildiğini, bununla birlikte daha geniş ve etkili bir katılım sağlamak için seferin “İsa aşkına, din uğruna fedakârlık ve sevgi” temeline oturtulduğunu ifade etmektedir. Kısacası, kilise siyasî amacını gerçekleştirmek için dinî motiften faydalanmış ve 457 yıldır Müslümanlar’ın elinde olan “Kutsal topraklar”ı kurtarma sloganıyla asıl amacını gizlemiştir.

Müteakip bölümlerde 1096’da Pierre l’Ermite idaresindeki ve 1101 yılındaki Haçlı Seferleri ile sekiz Haçlı seferini müstakil başlıklar halinde ele alan yazar, bu arada Avrupa ve Doğu’daki durumlara da yer verir. 1291’den sonraki son Haçlı seferlerini özellikle Niğbolu (1396) ve Varna’da (1444) Osmanlılar’ın göğüslediğini ve böylece Avrupa’nın Türkler’e karşı fiilen düzenlediği Haçlı Seferleri döneminin kapandığını belirtir.

Haçlı Seferleri’nin Yakındoğu’daki yerli Hıristiyanlar, Bizans, Türk-İslâm dünyası ve Avrupa açısından sonuçlarını değerlendirirken müellif özetle şu hususlara yer vermiştir: Kutsal toprakları kurtarma ve Doğu Hıristiyanları’na yardım sloganıyla başlayan Haçlı hareketi Yakındoğu’nun yerli Hıristiyanları’na faydadan çok zarar vermiştir. Haçlılar’ın asıl kötülüğü 1204’te başkent İstanbul’u işgal edip elli yedi yıllık Lâtin hakimiyetini kurdukları ve “aciz bir devlet” durumuna düşürdükleri Bizans’a karşı olmuştur. Haçlı Seferleri başlangıçta Anadolu Türkleri üzerinde de olumsuz etki

yapmış ve baskın niteliğindeki saldırılarla Türkiye Selçuklu Devleti'ne gerçekten bir darbe vurmuştur. Ancak Haçlılar'a karşı verdikleri başarılı mücadeleler sonunda Türkler, uğradıkları bütün zararlara rağmen Anadolu'da köklü bir şekilde yerleşmişlerdir.

Haçlı Seferleri Avrupa toplumunun değişen yapısını siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel bakımdan etkilemiştir. Haçlı Seferleri'nde başlangıçta elde edilen başarılar Papalığa prestij kazandırıp yapılan bağışlarla zenginleşmesine sebep olurken daha sonraki başarısızlıklar ve seferler için vergiler konulması, gelirlerin Doğu'daki Haçlılar'a yardım yerine Papalık sarayına harcanması kilisenin gücünü azaltmıştır. Bu arada Roma kilisesi misyonerlik faaliyetleri neticesinde hakimiyet alanını İran'a, Asya içlerine hatta Çin'e kadar genişletmiştir. Haçlı Seferleri sayesinde Avrupa'nın Doğu ile ticareti olağanüstü gelişme göstermiş, bunun sonucu olarak zenginlik artmıştır. Müslümanlar'la teması genelde savaşlar ve ticarî ilişkilerle sınırlı kalmış olan Haçlılar, Müslümanlar'ın yaşayış tarzından etkilenmişler ve geldikleri bu yabancı ülkelerde pek çok yeni şeyler öğrenip bunları Avrupa'ya taşımışlardır. Doğu'nun bazı yiyecek maddeleri, şifalı bitkileri, baharat çeşitleri, giyim ve ev eşyaları, dokuma ürünleri bunlar arasındadır. Müslümanlar'la çeşitli münasebetler sonucu birçok Arapça kelime ve terim Avrupa dillerine girmiş, Doğu'nun bazı hikâye ve masalları Avrupa'da yayılmıştır. Ayrıca askerî alanda bazı savunma teknikleri konusunda da Doğu'dan yararlanmışlardır.

Haçlı Seferleri, Haçlı Devletleri ve Bizans İmparatorluğu tarihi konularında dersler veren Demirkent'in bu kitabı *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1146)* (I-II, Ankara 1990-1994), "1101 Yılı Haçlı Seferleri" (*Prof. Dr. Fikret İşıltan'a 80. Doğum Yılı Armağanı*, İstanbul 1995, 17-56), *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıçarslan* (Ankara 1996) ve *TDV İslâm Ansiklopedisi*'ndeki "Haçlılar" maddesi (c. XIV, s. 525-546) gibi konuyla doğrudan ilgili çalışmalarının bir devamı niteliğindedir. Böylece Türk okuyucuları Steven Runciman'ın Fikret İşıltan tarafından tercüme edilen üç ciltlik *Haçlı Seferleri Tarihi*'nden sonra (TTK Yayınları, Ankara 1987) konuyu derli toplu ele alan yeni bir eseri elde etme imkanına sahip olmaktadırlar.

Ortaçağ Avrupası ve Yakındoğu'nun oldukça hareketli iki yüz yıllık bir kesitini siyasi ve sosyal açıdan tasvir eden eser, Haçlı Seferleri başta olmak üzere Avrupa, Bizans, Fâtımî, Selçuklu, Moğol, Eyyübî, Memlûk ve Osmanlı tarihlerine ilgi duyan herkesin faydalanabileceği bir mahiyet taşımakta olup sade bir anlatımla okuyucuya sunulmaktadır. Konuların arasına serpiştirilen renkli harita ve resimlerle ayrı bir önem kazanan eser, yazarın ve kaliteli baskısıyla yayınevini ilim dünyasına değerli bir katkısı olarak görülmeyi hak etmektedir.

İçinde bulunduğumuz yılların Haçlı Seferleri'nin başlamasının 900., Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun 700. yıldönümlerine denk geldiği dikkate alınırsa, Osmanlı'nın hemen öncesinde yaşanmış olan Haçlı Seferleri'ne dair bu eserin doldurduğu boşluk daha iyi anlaşılacaktır.

İslâm'ın Gülüryüzü

Eva de Vitray-Meyerovitch

(çev. Cemal Aydın), Şule Yayınları, İstanbul 1998, 167 sayfa.

Akıl ile gönlün birleşiminin bir insanı nerelere götürebileceğini bu tecrübeyi yaşayan bir kişinin dilinden anlatan bir kitap *İslâm'ın Gülüryüzü*. Kitabın yazarı Eva de Vitray-Meyerovitch 1954 yılında Müslüman olan ve Temmuz 1999'da vefat eden bir Fransız hanım. Meyerovitch'in birçok özelliği var. Bunlardan en önemli gözükeni onun bir ilim ehli olması. Belki de Yahudi iken Müslüman olan Amerikalı Meryem Cemile'den sonra yeni dinlerine ilimle katkıda bulunmaya çalışan en önemli hanım mühtedilerden birisi. İslâm'ı Muhammed İkbâl ve Mevlana Celaleddin Rûmî vasıtasıyla tanımış. Onlardan çok etkilenmiş ve belki de bu sebeple onların hemen bütün eserlerini Fransızca'ya çevirmiş. Meyerovitch profesörlük unvanını almış bir akademisyen. İlim hayatını da Paris'te bulunan CNRS kısaltmasıyla tanınan Centre National des Recherches Scientifiques'te (Bilimsel Araştırmalar Millî Merkezi) geçirmiş. Mesnevî'yi çevirmek için on yıl çalışmış. Fransızca'ya çevirdiği bu eserler ve Fransa'da Mevlana üzerine verdiği konferanslar sayesinde birçok kişinin de Müslüman olmasına katkıda bulunmuş.

İslâm'ın Gülüryüzü ismiyle Türkçe'ye tercüme edilen Meyerovitch'in bu kitabının Fransızca orijinal baskısı Albin Michel yayınları arasında 1995 yılında yayımlanmış. Kitabın böyle sıra dışı bir başlık taşımasının anlamı var. Yayın tarihi bu konuda bir ipucu vermekte. 1990'lı yılların başlarında Batı ile İslâm'ı veya en azından İslâm dünyasının bir kısmını karşı karşıya getiren iki önemli olay yaşandı. Bunlardan birincisi Selman Rüştü hadisesi, diğeri ise Körfez Savaşı idi. Bu iki olay Batı'da zaten İran Devrimi'nden bu yana iyice menfi hale gelen İslâm imajını daha da kötüleştirdi. *İslâm'ın Gülüryüzü* başlığı işte bu imajın gerçek olmadığını ispatlamaya çalışan bir görev üstleniyor. Aslında kitabın orijinal ismi *İslâm'ın Diğeri Yüzü* şeklinde bir Türkçe ifadeye sahip. Ama bu isim de neticede aynı anlamı yansıtıyor. Batılılara "İslâm'ı hep menfi açıdan gördünüz. Onu bir de bu diğeri yüzünden görünüz!" çağrısında bulunuyor.

İslâm'ın Gülüryüzü aslında bir söyleşi kitabı. Rachel ve Jean-Pierre Cartier isimli çiftin Meyerovitch ile yaptıkları bir söyleşi bu. Dolayısıyla kitaba verilen isim onların eseri. Onlar da *İslâm'ın Gülüryüzü* ifadesinin nerede durduğunu fazlasıyla hissetmişler. Kendileri Hıristiyan olan bu insanlar Batı'daki İslâm imajının gerçeği yansıtmadığının bilincindedir. Bu bilinçlerini yazıya dönüştürdükleri, İslâm'ın yararlanılması gereken bazı değerler taşıdığı imajını kitaplara taşıdıkları zaman yakın dostlarından dahi şu sözlerle tepki görmüşler: "Hakikaten siz çok safsınız. Son iki kitabımızda İslâm'ı hoşgörü dini ve katıksız sūfi dini gibi takdim eden insanları konuşturdunuz. Açın gözünüzü artık. Gerçek İslâm, sizin görmek istemediğiniz İslâm, mollaların veya Saddam Hüseyinler'in İslâm'ıdır. Kin dinidir, kutsal savaş dinidir o..." Rachel ve Jean-Pierre Cartier çifti Meyerovitch'le sohbetlerinin mahiyetini anlattıkları önsözlerinde *İslâm'ın Gülüryüzü*'nün bu imajın kırılmasına yardımcı olacağını belirtmektedirler:

“Hıristiyan olan ve kendi geleneğimizden memnun bulunan bizler için, bu fevkalade hanımefendinin yanında, sevdiğimiz bu İslâm'la, sûfilerin İslâm'ı, şefkat ve merhametin İslâm'ı ile karşılaşmak bir saadet oldu.”

İslâm'ın Güler yüzü'nün iki temel anlatısı var. XII bölümden oluşan kitabı bu iki temelde mütalaa etmek mümkün. Bunlardan ilkinde Meyerovitch'in İslâm'a giden yoldaki serüvenini, ikincisinde ise onun İkbâl ve özellikle Mevlana sevgisini, tasavvuf anlatılarını bulmak mümkün.

Meyerovitch, Katolik geleneğine sıkı sıkıya bağlı aristokrat bir ailenin rahibelerin elinde büyüyen bir çocuğu. Belki bu sebepten çocukluk ve gençlik yıllarında dogmatizmden ve onun getirdiği otoriter tutumdan hiç hoşlanmamış. On sekiz yaşında felsefe okumaya başlayınca bir din tecrübesi yaşamayı istemiş. Katolik mezhebinin dogmalarını bu tecrübeyi yaşamaya engel gördüğü için bunları tamamıyla reddetmiş, bu dogmalara inanmayı ve bunlarla yaşamayı “içinde aşk ve sevginin bulunmadığı bir cinsel ilişkiye” benzetiyor (s. 14). Hıristiyanlığı terk eden insanların birçoğu gibi Meyerovitch'in de bu sorgulama döneminde gündeme aldığı en önemli nokta Kilise'nin Tanrı adına yetki kullanması. “Hangi hakla?” diyor Meyerovitch “Kilise 1943 yılında Hz. Meryem'in göğsü kaldırıldığı dogmasını ilan edebiliyordu?” Bu sorgulamanın ardından Kilise'nin değer hükümleri vermeye hakkı olduğu, fakat vakıalar üzerine karar verme yetkisinin olmadığı gibi belki her dinin kurumları için geçerli olabilecek önemli bir tespitte bulunuyor. Kilise'nin bu yetkisini bugün bile yanlış kullandığını yine bir anekdotla anlatıyor: “Geçenlerde büyük bir ilâhiyatçı (rahip) ile sohbet fırsatı buldum... Bir soruma şu karşılığı verdiğini duyunca hayretten dondum kaldım: ‘İyi de, bugün ârafa, cehenneme veya ilk günaha gerçek anlamda kim inanıyor ki? Bence bunlar, insan tabiatının boşluklarını izah etmek için ilâhiyatçıların ortaya attıkları uydurmalarıdır.’ Kendi Kilisesi tarafından hiç tenkit edilmeyen bu parlak adam karşısında, yine de şöyle düşünmekten kendimi alamadım: ‘Bu rahip, bütün bunları boşaltırsa geriye ne kalır ki? Demek ki o, kendisini rahatsız eden her şeyi silkeleyip zihninden atıyor.’ Ben ise beni huzursuz eden şeylerden kendimi çekip alamazdım.”

Meyerovitch'in belirttiği bu nokta bugün Batı dünyasında din adamlarının modern dünyanın istekleri karşısında dinin kurallarını bir “kaybedenler psikolojisi” ve “evrimsel rasyonalist” mantığıyla yorumlama yoluna gitmelerine neden olmaktadır. Artık Batılı bir din adamı Kitab-ı Mukaddes'te var olan domuz eti yasağını domuz etinin Ortadoğu'ya yönelik tarihsel bir yasağı olduğunu, soğutma yöntemlerine sahip olunmayan o tarihte Ortadoğu'nun kavurucu sıcaklığında domuz etinin çok çabuk bozulacağını, dolayısıyla da insan sağlığına zarar vereceğini, yasağın sebebinin bu olması gerektiğini son derece rahat bir şekilde söyleyebilir hale gelmiştir. Batı'nın yaşadığı bu tecrübeden hareketle bugün modernleşme karşısında İslâm'ı bekleyen en büyük tehlikenin bu olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir.

İslâm'a girenlerin birçoğunun ortak bir özellikleri var: Önce Hinduizm ve Budizm gibi dinleri denemek. Meyerovitch'in İslâm serüveninde de böyle bir deneme söz konusu. “Bu denemeler neden başarısız oldu?” sorusuna onun cevabı hazır: “Ben

'mutlak'ın susuzluğunu çekiyordum." (s. 31). Meyerovitch'in İslâm'la karşılaşması Müslüman bir arkadaşının hediye ettiği İkbâl'in *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası* isimli kitabı ile olmuş. Kendi tabiriyle bu kitap İslâm'ı keşfetmesini sağlamış. Aradan fazla vakit geçmeden de Müslüman olmuş. Kitabın bu satırlarını okuyunca "Bir kitap bir insanın hayatını, üstelik din gibi bir konuda, nasıl böylesine hızlı bir şekilde değiştirebilir?" sorusu akla geliyor. Meyerovitch bu soruya hazırlıklı: "Bu kitabın bir anda benim bütün sorularına cevap verdiği hissine kapıldım... Evrenselliği buldum... Vahyin ancak bir tane olabileceği, iki kere ikinin her yerde dört ettiği ve ister Aztekler'in harfleriyle yazılmış olsun, ister Çince, isterse Arapça, bütün bu rakamların her zaman tek ve aynı hakikati ifade ettikleri düşüncesine rastladım o kitapta. Evet, tek bir hakikat. Zaten Kur'an da başka bir şey demiyor ki... Bir karşılaşmanın veya bir kitabın hayatınızı alt üst edebilmesi için önceden hazır olmak gerekir... Müslüman olmuşum. Hem de hiçbir şeyi inkâr etmeden. Ne Tevrat'ı inkâr ediyordum ne de İncil'i. Sadece beni her zaman rahatsız etmiş olan hususları, konsüllerin kararlarını, Allah'ın şu veya bu gibi olduğuna karar vermek için Roma'da toplanmış o beylerin dogmalarını bir tarafa bırakıyordum." (s. 32-33).

Meyerovitch Müslüman olduktan sonra İslâm'ı en iyi şekilde öğrenmeye çalışır. Bu öğrenmeyi hızlandıran süreçlerden en önemlisi de onun 1969-1973 yıllarında Ezher Üniversitesi'nde profesör olarak görev yapması, daha sonra da Libya, Kuveyt ve Suudi Arabistan'da görevi gereği bulunması, İran, Sudan, Fas ve Türkiye'yi defalarca ziyaret etmesidir. Bu süreç onu artık kültürel olarak da Müslüman yapmıştır. Bu sebeple "Benim kendimi evimde hissettiğim yegane ülke, mesela Paris değildir. Ben Paris'te hayran hayran dolaşan bir turist gibiyim. Yunanistan da değil..." der. Onun kendisini en çok evinde hissettiği ülke Türkiye'dir. Türkiye'nin de Konya'sıdır. Çünkü orası "Sevgili Mevlana"sının memleketidir: "Türkiye'ye ayak basınca, evine tekrar kavuşan bir kedi gibiyimdir. Her şey bana tanıdık gelir... Sokaklarda insanların önümü kesip bana yollarını sordukları olur. Beni bir Türk sanırlar... Tabi Konya'da her yerden daha fazla." (s. 52-53).

Meyerovitch mistik karaktere sahip bir insan ve bunun izlerini de kitabın tasavvufu ilgili bölümlerinde görmek mümkün. Hatta onu İslâm'a tamamiyle taşıyan adımlarda bile onun bu özelliğinin katkısı var. Meyerovitch, İkbâl'in kitabını okuduktan sonra Müslüman olmaya çok net olarak karar veremediği günlerde dua ederek Allah'tan ne yapması gerektiği konusunda bir işaret göndermesini ister. Bir rüya görür ve bunu bir işaret olarak algılar: "Rüyamda kendimi kabre konulmuş gördüm... Kendi mezarımı dışarıdan görüyordum. Hiç görmediğim bir mezardı bu. Mezar taşımın üstünde Eva (adım) Arapça veya Farsça bir yazıyla yazılmıştı ve bu da Havva şeklinde idi... Uyandığımdaya bana aynen şöyle denildiğini hatırladım: 'Bak yavrum, sen bir işaret istedin, işte senin işaretin. Sen bir Müslüman hanım olarak gömüleceksin.' Bu rüyadan on beş yıl sonra Meyerovitch İstanbul'a gelir. İlk gelişidir bu. Orada daha önceden tanıştığı bir Mevlevî dervişi ve aynı zamanda mimar olan birisiyle karşılaşır. O da kendisini halen restorasyon çalışmaları yaptığı bir Mevlevî tekkesine götürür:

"Oraya gittim. Moloz, çöp ve paslanmış demir yığınları üzerinde yürümek zorunda kaldım... Bir çeşit avlunun tâ dip tarafında işçilerin restore etmekte oldukları küçük bir köşk vardı. İtiraf edeyim, biraz endişeliydim. Üstelik çoraplarının yırtılmamasını ve bileğimin bükülmemesini düşünüyordum ki, bir anda sanki kalbim durdu. Tam önümde bana rüyamda gösterilmiş olan mezar taşımı gördüm. Bunun tıpatıp aynıydı... Birkaç sene sonra, bu mezar taşı üzerindeki Havva ismi, artık tamamen resmî bir şekilde benim adım oldu. Hacca niyet ettiğim zaman, Ezher Üniversitesi'nden izin belgesi almaya gittim. Karşıma tanıdığım bir profesör çıktı, bana, 'Müslüman olduktan sonra hangi adı aldınız?' diye sordu. Kendisine Müslüman adımın olmadığını söyledim. O bana bunu mutlaka edinmem gerektiğini ifade etti... Şaşırıp kaldım ve kendisi buna bir çözüm buldu: 'Şimdiki Eva adınızı İslâmîleştirmeniz kâfi. Hem sonra bu, Kur'an'da geçen bir kelime' dedi. Böylece Eva'dan, ben Havva oldum. Zaten Havva, rüyamda mezar taşımın üzerinde gördüğüm kendi isimimdi." (s. 56). Meyerovitch kendisinin bu mistik yapısını ortaya koyan bir başka ilginç tecrübeyi de Konya'da Şems Camii'nde yaşadığını kitabın 73-74. sayfalarında uzun bir şekilde anlatıyor.

Meyerovitch daha çok Mevlana'dan edindiği tasavvuf öğretilerinin tesiriyle eski dini Hıristiyanlığın bazı doktrinlerine yeni yorumlar getirmektedir. Bunu yapmakla aynı zamanda eski dinini tamamen reddetmiş olma gibi bir suçluluk duygusunu yenmiş olmaktadır. Bu doktrinler de genellikle Hz. İsa'nın mahiyeti üzerinedir. Tasavvuf da bu yorumların yapılması için gayet uygun bir zemine sahiptir: "Müslüman olarak ben, Hz. İsa'nın tamamen ilâhî varlıkla dolu bir kişi olduğunu düşünebilirim. O, Allah değildir, Mutlak Kudret değildir, galaksilerin yaratıcısı değildir, ama bununla beraber O, ilâhî ruhla dopdoludur" (s. 59). Hallâc-ı Mansur'un 'Ene'l-Hak' sözünü ele aldığı bir başka yerde de Meyerovitch buna benzer bir yorumla Hz. İsa ile Hallâc arasında benzerlikler kurar (s. 52).

Kitabın Meyerovitch'in İslâm'ı bulma serüvenini, onun Mevlânâ sevgisini, İslâm'ın tasavvufi boyutunu dile getiren temel bölümlerinden sonra Meyerovitch bir VIII. bölümde Batı'da menfi İslâm algısına sebep olan İslâm'ın çok evlilik, kadın hakları, miras ve faiz gibi bazı prensiplerini irdeliyor. Bunları hem sosyolojik yaklaşımlarla hem de İslâm'ın kendi sistemi içinde değerlendirmek gerektiği gibi bir yaklaşımla savunuyor. İslâm ve kadın konusunda aktardığı bir anekdot onun bu sosyolojik yöntemini yansıtması bakımından önemli:

"Mesela ben Pakistan'daki kadınların hürriyetini görünce şaşım kaldım. Geçenlerde hacdan dönen iki Malili genç kızla karşılaştım ve onlara, biraz da riyakârca, maalesef, 'Anne babalarınız size birer koca seçtiğinde...' deyiverdim. İkisi birden kızgın dişi kediler gibi neredeyse üzerime atıldılar ve bana, 'Zamanı gelince, biz anne babamıza beğendiğimiz delikanlıyı onların da rızasını almak için götürür, daha sonra da meseleyi görüşürüz' dediler. Onlar böyle konuşabiliyor ve bu tarzda yaşayabiliyorlardı, çünkü Mali'nin sosyolojisi, Suudi Arabistan'ınki değildi." (s. 118).

Genelde İslâm'a menfi imaj yükleyen kitapların yayımlandığı Fransa'da bir mühtedinin kendi hayat hikâyesinden de hareketle İslâm'ın müspet imajını ortaya koymaya çalışan bir kitaba imza atması takdir edilmesi gereken bir teşebbüs. Ayrıca bu eser İslâm dünyasından İkbâl ve Mevlânâ gibi iki önemli ismi çok iyi bilen, onlara aşk derecesinde bağlı olan ve onların eserlerini Fransızca'ya çeviren bir Fransız Müslüman'ın varlığından bizleri haberdar ettiği için de çok önemli. Eserin Türkçe'ye kazandırılması en azından böyle bir katkı sağlamaktadır. Mütercimi hem bu sebeple hem de çevirideki rahat okumayı sağlayan üslubu dolayısıyla kutlamak gerekiyor.

Ali Köse

Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar

Muhittin Serin,

Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, İstanbul 1999, 327 sayfa+170 levha, resim, fotoğraf.

İslâm sanatlarının en önemli kollarından olup ondört asırdan beri İslâm toplumlarının kültür hayatında derin izler bırakan hat sanatına dair olan bu eser, önsözden sonra altı bölüm ve bibliyografya ile indeksten oluşmaktadır.

Önsözde hat sanatının İslâm medeniyetindeki yerine işaretlerle Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerin, edebî ve hikemî sözlerin dinî gayret ve heyecanla levhalara yazılmak, mâbetlere ve mimarî eserlere hakkedilmek suretiyle müslümanların ictimaî hayatına girdiği, bu hayata yön verdiği ve güzellik duygularını tatmin ettiği belirtilmektedir. Hat sanatının mimarî, minyatür, tezyinat, ahşap ve maden sanatlarında da denetleyici, hâkim bir rol oynadığı, kültür ve sanat hayatında yaşanan buhranlı devirlerde dahi bu canlılığını ve önemini koruduğu ifade edilmektedir.

İslâm sanatlarının Şam, Bağdat, Kahire, İsfahan, Tebriz, Meşhed ve Herat gibi kültür merkezlerinden sonra İstanbul'da yeni bir terkip kazandığı ve İstanbul'un, fethedilişinden günümüze kadar İslâm sanatlarına yön veren en büyük medeniyet merkezlerinden biri olduğu hatırlatılarak burada bulunan müze ve kütüphanelerin, arşivlerin, tekke ve konakların, cami ve vakıf müesseselerinin henüz tamamen keşfedilmemiş olan sanat zenginliğine dikkat çekilmektedir.

Genel olarak sanat ve hat sanatının ele alındığı birinci bölümde (s. 15-39) sanatın gayesi, insanın güzelliğe karşı doğal ilgisi, İslâm yazılarını sanat seviyesine yükselten sebepler, İslâm yazılarında fizikî ve manevî güzellik (âhenk), terkip (istif, kompozisyon), malzemenin yazı güzelliğine tesiri, ictimaî ve tarihî estetik, İslâm yazılarında diğer güzellik duyguları gibi hususlar üzerinde durulmaktadır. Sanatın Allah için ve beşeriyetin tekâmülü için kullanılmasının önemine işaret eden yazar sanatı bir medeniyetin ruhu ve o medeniyetin uzun bir tecrübeden sonra elde edilen meyvesi olarak vasıflandırarak bir toplumda sanata duyulan ilgiyi ilim ve irfan seviyesinin

yüksekliği ile paralel görmektedir. Sanatın fert ve toplum üzerindeki olumlu etkilerine de değinerek nefis ve irade terbiyesi sağlaması, ruhlara sukûnet ve huzur vermesi, bediî zevkleri geliştirmesi, toplumda duygu ve düşünce birliği sağlayarak millî varlığın devamını temin etmesi gibi noktalara işaret eder.

Eserde estetik kurallara bağlı kalarak ölçülü ve güzel yazı yazma sanatı olarak tanımlanan hat sanatının (hüsn-i hat) yalnız İslâm yazıları için kullanıldığı, diğer bir ifadeyle İslâm medeniyetine mahsus bir sanat olduğu belirtildikten sonra, Kur'ân-ı Kerîm'i Allah sözüne yaraşır güzellikte yazma heyecanı, gayret ve titizliğinin Arap yazısının hüsn-i hat seviyesine yükselmesinde önemli bir etken olduğu, müslümanların ibadet coşkusu ve disiplini içinde Kur'ân'ı istinsah ettikleri kaydedilmektedir.

Hat sanatının geliştiği ve güzel örneklerinin verildiği sahalarda içerisinde, Kur'ân-ı Kerîm başta olmak üzere, Enâm-ı şerîf, hadis ve duâ mecmuaları, ilmî ve edebî eserler, âyet, hadis ve hikmetli sözler, hilye, camilerdeki kubbe, kuşak, mihrap ve kitâbe yazıları ile tuğra, ferman, berat, menşûr, nâme-i Hümâyûn gibi resmî yazılar zikredilmektedir.

Hat Sanatının Tarihçesi ve Aklâm-ı Sitte başlıklı ikinci bölümde (s. 41-92) İslâm öncesinden başlayarak Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve Abbâsîler döneminde yazının gelişimi incelenmekte, bu arada her döneme ait yazı örneklerine yer verilmektedir. Arap yazısının ortaya çıkışı ve yayılışı konusundaki görüşler zikreldikten sonra Arap yazısının Nabatî yazıdan geliştirilmiş olduğu, Nabatî yazının da Ârâmî yazı çağından Fenike yazısına bağlandığı sonucuna varılmaktadır. İslâm'ın doğuşunda yazı bilenlerin sayısının oldukça sınırlı olduğuna işaret edilerek özellikle Hz. Peygamber'e gelen vahyin kaydedilmesine yönelik çalışmalar neticesinde bu sayının arttığı ve Câhiliyye dönemindeki cezm ve meşk yazılarının yeni bir safhaya girdiği kaydedilir. Hulefâ-yi Râşidîn devrinde Kur'ân'ın kitap haline getirilip çoğaltıldığı, Emevîler döneminde genişleyen idarî teşkilata bağlı olarak divanlarda, günlük yazışmalarda el-müstedîr yazının yaygınlık kazandığı, düz ve köşeli Mushaf yazısının ise cezm, Medenî, Kûfî ve Şâmî adlarıyla geçirdiği tekâmül merhalelerinden sonra genellikle Kûfî diye isimlendirilmeye başlandığı belirtilir. Ebu'l-Esved ed-Düelî, Nasr b. Âsım el-Leysî, ve Yahya b. Ya'mur'un Kur'an'ın harekelenmesi ve noktalanmasına yönelik çalışmalarından bahsedilir ve daha sonra Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) yazı sisteminde en önemli ıslâhâtı yaparak bugünkü harekeleme usûlünü ortaya koyduğu ifade edilir. Abbâsî hilâfetine ilk zamanlarında yazı çalışmalarından bahsedildikten sonra IX. ve X. Asırlarda Arap yazısının estetik bakımdan formüle edildiği belirtilir ve "imâmü'l-hattâtîn" diye şöhret bulan Vezir İbn Mukle ile kardeşi Ebû Abdullah Hasan b. Ali'nin aklâm-ı sittenin doğuşuna zemin hazırladıkları kaydedilir. Ali b. Hilâl (İbnü'l-Bevvâb) ile Yâkût el-Musta'simî ve yazı ekolünden sonra Kûfî yazı çeşitleri (basit, kıvrık dallı, zemini nebâtî motifli tezyinî, örgülü, satrancî) ve aklâm-ı sitte (veya şeş kalem) denilen altı çeşit yazıdan (tevkî', rikâ', muhakkak, reyhânî, sülûs, nesih) bahsedilir. Celfî yazı ve bu yazının hazırlanışı konusunda bölüm sona erer.

Eserin en geniş yer tutan Üçüncü bölümü (s. 93-209) Osmanlı Devrinde Aklâm-ı Sitte ve Meşhur Hattatlar başlığını taşımaktadır. Abbâsiler, Tolunoğulları, Fâtımiler, Eyyübîler, Memlükler, Gazneliler, Selçuklular, İlhanlılar, Celâyirîler ve Timurlular'ın ilim ve sanata verdikleri önem hatırlatıldıktan sonra Osmanlılar dönemi ele alınmaktadır. Osmanlılar tarafından fethedildikten sonra İstanbul'un ilim ve sanat merkezi haline geldiğine işaret edilerek önceki Türk devletlerinden hareketle Osmanlı hat sanatının teşekkülünü hazırlayan âmiller ve Osmanlı hat üslûbunun oluşması üzerinde durulmaktadır. Bu arada İstanbul'dan önce çeşitli devlet ve hanedanlar döneminde Bağdat, Kahire, Herat, Horasan, Semerkant, Konya, Kayseri, Sivas, Bursa, Edirne ve Amasya'nın ilim ve sanat açısından önemine değinilmektedir. Daha sonra meşhur Osmanlı hattatlarının biyografilerinden bahsedilerek yazılarından örnekler verilmektedir.

Dördüncü bölüm (s. 211-279) aklâm-ı sittenin dışında gelişen yazılara, özellikle ta'lik ve nesta'like ayrılmıştır. VI-VII. (XII-XIII) asırlarda İranda tevkî' ve rikâ' yazılarından ta'lik yazı çeşidinin geliştirildiği, VIII. (XIV) asrın ikinci yarısında ise yine İran'da ta'like dayalı olarak nesta'lik yazısının elde edildiği ve bunun sülûs ve nesiheden sonra İslâm dünyasında en çok kullanılan yazı çeşidi olduğu kaydedilir. Sonra İranlı meşhur nesta'lik hattatlarının biyografisi ve hat örneklerine yer verilir. Osmanlılar'ın İran, Azerbaycan, Akkoyunlu ve Karakoyunlular'la siyasi münasebetleri, ayrıca İran kültür ve sanat muhitleriyle yakın alakaları neticesinde nesta'lik yazının İstanbul'da da yaygınlık kazandığı belirtildikten sonra meşhur Osmanlı Nesta'lik hattatlarından bahsedilerek yazılarından örnekler sunulur. Daha sonra Osmanlı Devleti'nin resmî yazısı olan divânî ile tuğra, rik'a ve siyâkattan bahsedilir.

Beşinci bölümde (s. 281-301) yazı aletleri ve malzemesi ile yazı öğrenimi üzerinde durulmaktadır. Kalem çeşitleri (kamuş, Cava, menevişli veya Hindî, kargı, tahta), kalem açma ve tutma usûlü, kaleme hürmet, kalemtıraş, makta', parşömen, kâğıt (kırtâs), kâğıdın boyanması, âhârlanması ve mührlenmesi, mıstar, mürekkep ve çeşitleri, mürekkeplik (hokka), yazı altlığı (zîr-i meşk) gibi başlıklarla yazı alet ve malzemeleri resimleriyle birlikte tanıtılır. Ardından yazı öğreniminde usûl konusuna geçilerek iyi bir yazıda aranan vasıflar (vuzuh, intizam, sür'at ve tenâsüb) sayıldıktan sonra meşk ve ta'lim ile icâzetten bahsedilir. Hat sanatında bir üstattan yazının usul ve kaidelerini meşk ederek mezun olma, hat sanatını icrâ ve imza atma (ketebe koyma) selahiyetine sahip olma anlamındaki icâzetin önemi vurgulanır.

Altıncı bölümde (s. 303-309) hat sanatı ile ilgili Türkçe yayımlanmış başlıca eserler tanıtıldıktan sonra eser, bibliyografya (s. 311-316) ve şahıs isimleri indeksi (s. 317-327) ile sona ermektedir.

İstanbul ve yurt dışındaki müze, kütüphane ve özel koleksiyonlarda on yıllık bir çalışmanın ürünü olduğu belirtilen ve kaliteli büyük boy bir baskıyla ilim ve sanat dünyasına sunulan eser, İslâm öncesi dönemden yakın zamanımıza kadar hat sanatının gelişimi yanında çeşitli dönemlerde yaşamış meşhur hattatlar hakkında bilgi vermesi ve renkli hat örnekleriyle zenginleştirilmiş olması dolayısıyla konuya ve bu

sanata ilgi duyan, herkese hitap etmektedir. Müellifin hem konunun teorik yönünü bilen uzman bir bilimadamı hem de hat meşkededen bir sanatkâr olması, eseri daha da önemli kılmaktadır. “Re’sü’l-hikmeti mehâfetullâh=hikmetin başı Allah korkusudur” kapak yazısıyla sunulan eserdeki âyet, hadis veya hikmetli sözleri ihtiva eden hat örnekleri de İslâm kültür ve medeniyetinde bazı konularda ön plana çıkan anlayış ve bakış açılarını yansıtmaları bakımından ayrıca dikkat çekicidir.

Casim Avcı

Applying the Canon in Islam: The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafi Scholarship

Brannon M. Wheeler,

State University of New York Press, Albany 1996. pp xv + 324 sayfa.

Meseleler anlamlarını büyük ölçüde içinde yer aldıkları bağlamlara borçludur. Bağlamlarının kısmen yitirilmesi dahi bir meselenin tabiatını değiştirecektir. Wheeler’ın eseri, daha önce bir bağlam çerçevesinde tartışılmış, hakkında bir literatür oluşturulmuş bir meseleyi farklı bir bağlam, tartışma ve literatür içine yerleştirmenin bu meselenin tabiatını nasıl değiştireceğini gösteren bir özellik taşımaktadır.

Kitap, fıkıh literatüründe hükmün vazedilmesi (ictihad, tahrir, tercih) ve izharı (fetva ve kaza) çerçevesinde ele alınan meseleleri ele almaktadır. Aynı konu Batı dillerindeki fıkıh tarihi çalışmalarında da büyük ölçüde fıkıh literatürünün kavramları kullanılarak işlenmektedir. Müellif bu kavramlara ve tartışmalara bigane kalarak, söz konusu meselelerin oluşturduğu sahayı, modern din felsefesinin dinî geleneklerdeki “canon” ve yorumu ekseninde geliştirdiği tartışma ve literatüre bağlamaktadır. Nitekim Wheeler eserini çeşitli din/ medeniyetlerdeki “canon” yorumları hakkında yapılan çalışmalar arasında görmekte; bu eser için bir sunuş kaleme alan P. J. Griffith de müellifin çalışmasının mukayeseli din felsefesi sahasında yorumlama konusunda yayımlanacak bir serinin ilk kitabı olduğunu kaydetmektedir.

Wheeler, kendi ifadesi ile Hanefi fıkıhında “yorumcu düşüncenin otorite kazanması”nı ve bu “otoritenin aktarımı”nı incelemektedir. Çalışmanın başlıca tezi, söz konusu otoritenin süreklilik arz ettiği, geçmişe ait bir metin veya insanla sınırlı kalmadığı, nesiller boyunca aktarıldığıdır. Buna göre her nesil veya dönem otoritenin sınırlarını geçmişe doğru yeniden belirler. Geçmişte kalan, kendiliğinden otorite sahibi olmaz, kendinden sonraki çalışmalar ona bu sıfatı atfeder.

Müellif, kendinden önce aynı disiplin içinde oluşturulan “canon” yorumları hakkındaki çalışmaların mukaddime ve ilgilerine paralel olarak, eserini “canon”, “yorum” ve “otorite” kavramları üzerinde inşa etmiştir. Bu literatür, ait olduğu medeniyet ve disiplinin vazettiği söz konusu üç kavramın medullerini başka medeniyet ve tarihlerde aramaktadır. Her üç kavramın da İslâm medeniyetinde ve özellikle fıkıhta

mütekabillerini belirlemek ise muhtemel değildir. İstılahlar mikro kurumlardır ve her birinin kendine has bir tarihi vardır. Mesela başlıca anlamı kilise kuralları veya nizamı olan “canon” kelimesi bu literatürde Hint vedalarından Tevrat’a, Konfüçyüsçülükten Kara Afrika’nın Ndembu dinine kadar birçok gelenek veya tarih hakkında kullanılmaktadır. Mezkur kelime, İslâm medeniyetinde müteaddit açılardan birbirinden tefrik edilmiş birden fazla ıstılah ile kesişmektedir. Aynı hal “otorite” ve “yorum” kelimeleri için evleviyetle geçerlidir. Müellif bu iki mefhumu, çalışmasında niçin ve hangi anlamda kullandığı hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir.

Eserin belki de en dikkat çekici yönü furû-u fikhî metinlerini esas almasıdır. Müellif eserindeki her bölümü fikhî metinlerinden seçtiği pasajları tahlil etmeye çalışarak işler. Bu amaçla seçtiği bölümler genelde Hanefî fikhî eserlerindeki ihramlı kişi hakkında Harem bölgesinde bulunmaya bağlı yasaklar ile selem akdine dair kısımlardır. Bu bölümlerin tercih edilmesi hakkında herhangi bir sebep zikretmeyen müellif, çalışmasının mühim bir kısmını söz konusu mevzulara ait metinlerin tercümelerine ve bu metinlerde yer alan meselelerin tasvirlerine ayırmıştır.

Dört bölümden müteşekkil eserin ilk iki bölümü, hicri üçüncü asrın sonuna kadar süren fikhî gelişmeler hakkındadır. Mâlik b. Enes ve Ebû Yusuf’un eserleri esas alınarak, mezheplerin teşekkülünden önceki dönemi inceleyen “The Authorization of Exegesis” başlıklı ilk bölümde, hicri ikinci asır boyunca Medine ve Kûfe’de gelişen fikhî faaliyet ve telakkilerin sünneti bir delil sıfatı ile nasıl kullandıkları tespit edilmeye çalışılır. Eserin söz konusu dönem ve gelişmeler hakkındaki temel yaklaşımını Schacht çizgisindeki çalışmalar belirlemektedir. Müellif bu çalışmalardaki sünnet tasavvurunu sorgulamadan kabullenmekte, bunun da ötesinde söz konusu döneme ait tespitlerini de bu tasavvur üzerine inşa etmektedir. Hadislerin kaydedilmesi hakkındaki iddialardan Şafii’nin usul anlayışına kadar hicretin ilk iki asrına dair tüm ifadelerinde bu etki bariz bir şekilde görülebilir.

Hem Medineli hem Kûfeli fakihlerin kendi bölgelerindeki “otorite”leri ve uygulamaları, bu uygulamaları desteklemeyen rivayetlere (text-reported) tercih ettiğini ve hadis metnini ancak söz konusu uygulamaları desteklemek için kullandığını vurgulayan Wheeler, bu iddiayı İmam Mâlik ve Ebû Yusuf’un eserlerinden seçtiği pasajlarla teyit etmeye çalışmaktadır. Müellife göre Kûfe ve Medinelilerin icmâa muhalif rivayetleri reddetmeleri de “bir neslin uygulamalarının geçmişe ait bir metinden/ haberden daha fazla otorite sahibi olduğu”nu göstermektedir. Böylece “otorite”nin kronolojik olarak, sonra gelenden önce olana, “fakihten nassa aktarıldığı” vurgulanmak istenir. Müellif, Schacht’ın Şafii hakkındaki klasikleşmiş iddialarını da eserin temel çizgisini teyit için kullanmaktadır. Buna göre, Şafii kendinden önceki fikhî çevrelerinin sünnetle kurduğu ilişkiyi kabul etmeyerek, “metin rivayeti ve yorumuna dayalı bir otorite anlayışı” getirmiştir. Geçmişte farklı muhitlerde ortaya çıkan fikhî faaliyetlerin birbirinden farklı “epistemolojik temelleri” de bu sayede tek bir zemine irca edilmiş ve bu çevrelerin fikhî görüşleri “aynı metnin farklı yorumları” olarak kabul edilmeye başlanmıştır.

Wheeler, bundan sonraki üç bölümde birbirinden farklı anlayışlara sahip olduklarını iddia ettiği üç dönemi inceler. Söz konusu dönemler dördüncü, beşinci ve altıncı asır ile sonrası olarak belirlenir. Bu bölümlerde her döneme ait fıkıh metinlerinden yapılan tespitler, çağdaşları olan diğer metinlerle ve kendilerinden önce telif edilmiş eserlerle karşılaştırılmadan yazıldığı dönemin fârik âlâmetleri olarak takdim edilmektedir.

Mezheplerin metin esaslı anlayışı nasıl benimseyip geliştirdikleri “Restricting Authority to the Classical Schools” başlıklı ikinci bölümün mevzuunu teşkil eder. Söz konusu “metin esaslı (text-based) epistemoloji”nin ihdası sayesinde ikinci asrın “yerel otoriteleri”nin görüşleri dördüncü asırda “canon” haline getirilmiştir. Müellif bu epistemoloji vasıtası ile fıkıh mezheplerinin geçmiş fikhî birikim ile irtibat kurduğunu ve bu amaçla çeşitli metotlar geliştirdiğini iddia ederken, fıkıh usulüne dair ikinci ve üçüncü asırdaki tartışma ve çalışmalardan habersiz görünmektedir. Wheeler’ın iddiasına göre, dördüncü asır ile birlikte “fikhî görüşlerin otorite kazanması”, artık sünnet metnindeki ifadeler ile arasında uygunluk bulunması sayesinde değil, sünnette yer alan “vahyi yorumlama modellerine” uygun olması sayesinde gerçekleşmiştir. Böylece sünnet hakkındaki bilgi, Hz. Peygamber’in “sünnetinde kullandığı modeli” bilmek anlamına gelmiştir. Muhtemelen bir yandan sorgulamadan yararlandığı Batılı kaynaklar, öte yandan yorum faaliyetinin sürekliliğine dair vurgusu Wheeler’ın fıkıh eserlerindeki sünnet tasavvurunu görmesini engellemiştir. Tahlil edilen metinlerin müellifleri Hz. Peygamber’in zihninde gizli olan bir yorum modelinin varlığına dair hiçbir ifadeye bulunmadıkları gibi, böyle bir modelin keşfi için herhangi bir çabaları da olmamıştır.

Hicri beşinci asırdaki Hanefi fakihlerinin, ilk Hanefi imamlarının görüşlerini nasıl kendilerine mal ettikleri, “The Logic of Opinions” başlıklı üçüncü bölümde ele alınmaktadır. Kuduri’nin *el-Muhtasar*’ı, Debûsî’nin *Te’sisu’n-Nazar*’ı ve Serahsî’nin *el-Mabsût*’u ile *Usûl*’ünün ele alındığı bu bölümde, söz konusu eserlerin Hanefi fikhını temsil eden görüşleri nasıl tespit ve tahdit ettiği gösterilir. Müellife göre mezhep de böyle bir tahdit neticesi elde edilen hükümlerin “canon” haline getirilmesi sureti ile teşekkül etmiştir. Wheeler’ın bu teşekkülün keyfiyeti üzerinde durmamasına ve mezhep kavramı hakkında hatalı tasvirlerde bulunmasına rağmen, mezhebin teşekkülü ile geçmiş fikhî birikim içinden yapılan tercihler arasında ilişki kurmuş olması yerinde bir tespit olarak nitelenebilir. Wheeler, ele aldığı metinlerin mezhep içi ihtilafların arka planına değinmeleri ve ihtiva ettiği görüşlerin metodolojik bir yapı üzerinde bina edildiğini varsaydıklarına dikkat çekerek, söz konusu metinlerin mezhebin ilk nesline ait görüşleri ortak bir zihniyete sahip ifadeler olarak gördüklerini belirtmekte ve söz konusu zihniyeti keşfetmeye çalışan gayretler olarak nitelemektedir.

Dördüncü bölümde müellif, muhtemelen Yaakov’dan yararlanarak, “klasik sonrası dönem” diye tavsif ettiği hicri altıncı asır ve sonrasındaki Hanefi mezhebini ele almaktadır. Müellife göre söz konusu dönem, vahyi anlamak için klasik dönem (beşinci asır) fikhının kendinden önceki Hanefi görüşleri üzerinde gerçekleştirdiği akıl

yürütmelerini anlamak gerektiğini savunmaktadır. Böylece “klasik sonrası” Hanefi fikhî “canonic otoriteyi” kendinden önceki nesle kadar genişletmektedir. Burada Merğînânî'nin *el-Hidâye*'sinde ve sonrasında kaleme alınan furû-u fikhî metinlerinde yer alan Hanefi imamlarının görüşlerinin Hz. Peygamber ve sahabenin uygulama ve anlayışlarının bir devamı olduğunu gösterme gayretlerine dikkat çekilir. Buna yönelik olarak Kudûri şârihi el-Haddâd'dan, İbn Hümâm'a, *el-Ihtiyâr* müellifi el-Musûlî'den yirminci asrın başında vefat eden Nesefî şârihi Abdülhakîm el-Afgânî'ye kadar bir dizi metinden istifade edilerek, “klasik dönem sonrası” Hanefiliğinin şerhçi yapısı ve hüküm elde etmek için geçmiş birikimi nasıl geriye doğru okuduğu gösterilmeye çalışılır.

Wheeler'ın, her birini eserinin ayrı bir bölümünde incelediği üç dönem hakkındaki tespitleri, yukarıda belirttiği gibi, bir dizi furû-u fikhî metninin belirli bablarına aittir. Müellifin başka bir tarihî delile istinat etmeden, metin hakkındaki tespitlerini bu metinlerin yazıldığı döneme teşmil ettiği görülmektedir. Halbuki eserde bir dönemin telakkisi olarak nitelenen önerme ve anlayışların birçoğu, bu dönemin öncesi ve sonrasında da rahatlıkla bulunabilecek türdendir. Eserin “klasik sonrası” diye nitelenen dönem hakkındaki kısmı, bu kabil tespitlere dair müteaddit misal ihtiva etmektedir. Yer yer spekülasyon sınırına ulaşan söz konusu tespitlerdeki hataları sıralamak ise bu yazının imkânlarını aşmaktadır.

Hanefi furû-u fikhî eserlerini esas alacak bir çalışma, bu literatürün tamamını kapsayamayacağına göre, tabii olarak belirli kıstaslar ışığında, fikhî tarihi içerisindeki yeri tespit edilmiş, temsil kabiliyetini haiz bir dizi metin seçecektir. Mamafih müellif böyle bir tercihten söz etmediği gibi, eserde işlenen metinler de bu kabil bir tercihin neticesi oldukları intibahını vermemektedir. Öte yandan incelenen metinler üzerinde icra edilen tahlillerin hangi mukaddimeler üzerine bina edildiği ve bu mukaddimelerin gerekçeleri de kaydedilmemektedir. Eserde tahlil olarak nitelenen işlemler ise yer yer üslûp ve muhteva tasvirinin ötesine geçememektedir. Böyle bir tasvirde daha fazlasını ihtiva eden incelemelerin mühim bir kısmı da herhangi bir akıl yürütme mahsulü metnin mantıksal yapısının sergilenmesinden ibaret kalmaktadır.

Wheeler eserinin başına ve sonuna Ndembu dini hakkında birer bölüm koyarak, Hanefi fikhî ile Ndembu dinindeki “canon”un yorumlanması arasında bir mukayese yapmaya teşebbüs etmektedir. Ndembu, Kara Afrika'da yayılmış bir dindir ve bir sepetten çekilen birbirinden farklı yirmi ila otuz civarında nesne, Wheeler'ın kendi çalışmasının sibakı saydığı literatür tarafından “canon” olarak nitelenmektedir. Ndembu “canon”unun yorumlanması, yorumların otorite kazanması ve sürekliliği ile fikhî ve fakihin mesaisi arasında yapılan bir mukayeseye karşı, İslâm medeniyeti ve fikhî ilmi hakkında asgari bir birikime sahip herkesin getirebileceği itiraz noktalarının burada sayılmasına gerek dahi görülmemektedir. Öte yandan bu mukayesenin müellifin çalışmasına herhangi bir katkı da sağlamadığı anlaşılmaktadır. Mamafih bu gayret, eserdeki tahlillerin sathiliğini ve tarihî tespitlerin hatalarını da büyük ölçüde açıklayabilir. Zira çalışmanın irtibatlandırıldığı literatürün telakki ve ilgilerinin eserde ele alınan sahaya dair birçok veçhenin fark edilmesini engellediği anlaşılmaktadır.

Mukayese, kıyas edilen iki şeyin birbirine tekabül etmeyen yönlerini görmeyi engelleyebilir. Muhtemelen bu sebeple müellif, nass ve hüküm, nass ve fıkıh metni, şeriat ve fıkıh, metodoloji ve epistemoloji, fıkıh usulü ve epistemoloji, fikhî istidlal ile formel mantık kavramlarını birbirinden tefrik etmemiş, böylece yorum olarak nitelediği faaliyetlerin esas aldıkları metinlere ve istidlal nevilerine göre, muhteva, şekil ve değer değiştirdiklerini gereği gibi tespit edememiştir.

Müellifin fıkıh terimlerini ve fikhî metinleri tercüme ederken gerek orijinal ibarelerine yer vermemesi gerekse fıkıh hakkında kendisinden önce kaleme alınmış Batılı literatürün ilgili tercüme denemelerinden umumiyetle faydalanmaması, eserini okunması zor bir metin haline getirmektedir. Özellikle fıkıh ve fıkıh tarihi hakkında malumatı olan bir kişi için müellifin ifadelerinin medlullerini tespit etmesi ve kendi zihnindeki fıkıh haritasına yerleştirmesi yorucu bir gayreti gerektirmektedir. Şeriat kelimesinin "definition of practice" olarak tercüme edilmesi de bu tavrın tipik bir misali olarak kaydedilebilir. Eserde bu ibarenin yalnız şeriat için değil, bazen fıkıh, fikhî hüküm vaz'ı vb. için de kullanıldığı görülmektedir.

Eserin sonunda geniş bir bibliyografya yer almaktadır. Eser içinde zikredilmediği halde, bu bölüme kaydedilen bazı eserlerin, müellifin çalışması ile nasıl bir ilişkisinin bulunduğu cevaplandırılmamış bir soru olarak durmaktadır. Öte yandan Arapça kelimelerin yazılışında da birtakım hatalar göze çarpmaktadır. Bunların bir kısmı basıkı hatalarına hamledilse bile, geriye kalanların müellifin yanlış okumasından kaynaklandığı barızdır. "Hajar"ın "hicr" (s. 189), "nusiba"nın "nasab" (s. 294), "al-durr"ün "dâr" (s. 294) olarak yazılması bu kabil hatalara verilebilecek misaller arasındadır.

Eyyüp Said Kaya

Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstilâhları Kâmûsu, I-V

Elmalılı M. Hamdi Yazır

(nşr. Sıtkı Güllü), Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1997.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) Mısırlı Prens Abbas Halim Paşa'nın (ö. 1934) teşvikleriyle bir hukuk kâmusu yazmaya başladığı, ancak çeşitli engeller ve diğer çalışmaları sebebiyle tamamlayamadığı için yarım kalan bu eserin merhumun metrûkâtı içerisinde bulunduğu bilinmekteydi (Nazif Öztürk, "Elmalılı M. Yazır'ın Metrûkâtı Hakkında Ön rapor", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 337).

Eser Neşriyat ve Dağıtım tarafından yayımlanan *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstilâhları Kâmûsu* adlı eserin önsöz veya başka herhangi bir yerinde konuyla

İlgili bir açıklama yapılmadığı için yayımlanan bu kitabın, söz konusu yarım kalan “İslâm Hukuku Kâmusu”nun bizzat kendisi mi yoksa onun sadece sözlük kısmı mı olduğuna dair bir bilgiye sahip değiliz. Öte yandan, kitabın arkasında fotokopisi verilen, müellifin orijinal sayfalarına bakılarak, yaklaşık aynı dönemlerde yazılan Ömer Nasuhî Bilmen'in (ö. 1971) *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (I-VI, İstanbul 1949-1952) ile karşılaştırıldığı zaman, Elmalılı merhumun bu eserinin, konuları geniş bir şekilde incelemeye değil, sadece fikhî kavramları tanımlamaya yönelik, küçük bir fıkıh lügatçesinden ibaret olduğu görülmektedir.

Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh Istilâhları Kâmûsu, dört bini aşkın kavramın ele alındığı beş ciltten meydana gelmektedir. Ancak eserde bazı kelimeler, müellifin yazdığı Osmanlıca'dan, Latin harflerine aktarılıp alfabetik sıraya konulurken yanlış harflerin altına girmiş ve böylece müellifin asıl sıralaması bozulmuştur. Her cildin başında veya sonunda, Elmalılı'nın mı yoksa eseri neşre hazırlayanın mı yararlandığı belli olmayan (muhtemelen ikincisinin) on sekiz eserin ismi herhangi bir araştırma tekniğine uyulmadan, bibliyografya olarak sıralanmıştır. Halbuki esere dikkatli bir şekilde bakıldığı zaman, kitapta yararlanılan kaynakların sayısının belirtilen on sekiz eserden çok fazla olduğu görülür. Ayrıca her cildin sonunda Elmalılı'nın kendi el yazısı ve kâmusundan bazı sayfaların fotokopileri ile söz konusu ciltte bulunan kelime ve kavramların listesi (beşinci cilt eksik) indeks olarak verilmiştir.

Eserde “abdest, âriyet, bey”, cihad, cinayet, cin, ferâiz, gasb, hac, hibe, şehâdet, şirket, talâk, vakıf, zekat” gibi çeşitli kavramlar, her biri birer risale olacak boyutta geniş bir şekilde açıklanmıştır. Açıklamalar yapılırken, özellikle ahlâkı ilgilendiren bazı kavramlarda Türk edebiyatından çeşitli beyitler tanık olarak kullanılmıştır.

Eserin elimizdeki baskısı bu teknik bilgileri içermekle beraber, kitapta verilen bilgilerle müellifin el yazısıyla yazdığı orijinal nüsha karşılaştırıldığında, arada büyük farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Zira, orijinal metinde kelime veya kavramların tanımı ile ilgili bilgiler çok kısa ve azamî yarım sayfa iken, elimizde bulunan eserde sayfalarca açıklamalar yer almaktadır. Müellifin asıl nüshasından bazı örnekleri okuyucunun dikkatine sunarak, kitabın aslı ile neşredilen hali arasındaki bu farklılığı göstermek istiyoruz:

Cin (I, 486, müellif nüshasının fotokopisinde): “Ecsâm-ı âkile-i hafıyye; bir kavle göre, ervâh-ı mücerrededen bir nev'i; diğer bir kavle göre, ebdânından ayrılmış nüfûs-i beşeriyye; havâstan müteessir rûhânîler ki insan mukâbilidir.”

Neşredilen nüshada (I, 269-294) bu tanımlar verildikten sonra, cin nedir, İslâm alimleri ne diyorlar, Eş'arîler ne diyor? Zevbaa ve şeysaban, gayba iman, cinlerin mevcudiyetlerini bildiren naslar, cinlerin yaratıldıkları madde, cin ile şeytan arasındaki fark, cinlerin şekil ve suretleri, cinler arası cinsel ilişki ve cin çarpması gibi konular tam yirmi beş sayfa ayrıntılı bir biçimde anlatılmıştır.

Cinayet-i acmâ (I, 486, müellif nüshasının fotokopisinde): “İnsanlardan maada, dilsiz hayvanâtın kendiliklerinden olan cinayetleri ki, hederdir.”

Neşredilen nüshada (I, 265-269) yukarıdaki tanım verildikten sonra, bekçi köpeğinin ısırması hali, ekinleri basan hayvanların zararları, mahallenin köpekleri, hayvanlara karşı yapılan tecavüzler ve hayvanların gözünü çıkarmak... gibi konular dört sayfa halinde işlenmiştir.

Tedâvî (I, 482, müellif nüshasının fotokopisinde): “Deva istimal etmek.”

Neşredilen nüshada ise (V, 281-284) bu üç kelimelelik tanımdan başka, tedavi çeşitleri ve okuma ile tedavi konuları üç sayfa halinde verilmiştir.

Hâit (II, 559, müellif nüshasının fotokopisinde): “Duvar. Bostan manasına da gelir. Bu manaca cem’i havâit. Havâit-i seb’a; Peygamber Efendimizin Medine’de ilk vakfettiği rivayet olunan yedi bostan.”

Neşredilen nüshada (II, 167-182) söz konusu tanım verildikten sonra, ortak duvarda tasarruf, vesayet altındaki küçük çocukların malları, ortak vakıf yapıların onanımı, tasarruflarda zarar mefhumu, bir yerin alttan ve üstten mülkiyet hakkı, aşırı zararın ölçüsü ve örnekleri, selamlıklar ve müşterek hâit gibi ilgili-ilgisiz konular on beş sayfa halinde anlatılmıştır.

Hisbe (II, 561, müellif nüshasının fotokopisinde): “Lügatte hesaba almak, hesap yapmak anlamında olup şer’an ‘Bir işte, yalnız hakkullah hesaba alınıp başka garaz ve sâik düşünülmemek’. Hisbeten-lillah yapmak ki, hasbî de denilir. Diğer bir tarif ise: Terki zahir oldukça, yani yapılmadığı görüldüğünde marufu emretmek, fiili zâhir oldukça münkerden nehiy etmektir. Hâsılı, emir bi’l-marûf ve nehiy ani’l-münker etmek, ahkâm-i kaza ile ahkâm-ı mezâlîm arasında vâstadır.”

Neşredilen nüshada (II, 253-263) söz konusu tanımdan sonra, emri bi’l-marûf ve nehiy ani’l-münkerin önemi, konuyla ilgili çeşitli ayet ve hadislerin mealleri, sözleri işlerine uymayanların durumları, kötülöklere engel olmanın dereceleri, hisbe memurunun vazifeleri gibi konular on sayfa halinde çeşitli kitaplardan derlenmiştir.

Zekât (III, 486, müellif nüshasının fotokopisinde): “Lügatta nema ve tahâret manalarıdır (*Tilbe*). Şer’an: Şâri’in tayin ettiği cüz’i malı, menfaat-i mâlikten her vech ile âzâde olarak Hâşimî olmayan fakir müslime rızâen-lillah temlik etmek (*Dürrer*). Lâkin, *Bahr-i Râik*’in tasrihine göre, bu tarif zekâtın değil, itâ-i zekâtın tarifidir ve şer’an zekât bu suretle te’diye olunan mal demektir. Zira Cenabı Allah, ‘Ve âtüz-zekâh’ buyurmuştur.”

Neşredilen nüshada (V, 454-481) söz konusu tanımdan sonra, zekat hakkındaki âyet ve hadislerin mealleri, zekâtın farziyetinin hikmetleri, zekâtın sebebi, farz olmasının ve sıhhatinin şartları, zekâta tabi olan malların cinsleri, zekâtı ödeme yolları ve zekâtın sarf yerleri gibi konular yirmi yedi sayfa halinde anlatılmıştır.

Öncelikle, müellifin asıl nüshasında bulunan bilgiler ve tanımlar neşredilirken bazı kelimeler doğrudan doğruya sadeleştirilmiş ve sadeleştirildiğine dair de bir işaret konulmamış; bazı kelimelerin kullanılan Türkçe karşılıkları ise parantez içinde verilmiştir. Bu durumda bir kavramın tanımında kullanılan kelimelerin hangilerinin

müellifin orijinal kelimeleri, hangilerinin hazırlayanın kelimeleri olduğu belli değildir. Halbuki eser ya tamamıyla aslına sadık kalınarak neşredilebilir ve bu takdirde anlaşıl-mayan kelimeler dipnotta veya kitabın arkasına konulacak bir lügatçede verilebilir ya da kitap tümüyle sadeleştirilebilirdi. Bu sebeple eserin tanımlar kısmında kullanılan ifadelerin ilmî bir referans olarak kullanılmasında dikkatli olunmalıdır.

Öte yandan, tanımlardan sonra yapılan ilavelerin güvenilirliği, yeterliliği ve kalitesi hakkındaki değerlendirmeler bir yana, bu ilavelerin kimin tarafından yapıldığı belirtilmemiştir. Bu ilaveler bizzat müellifin kendi nüshasında bulunmadığına göre, eseri neşre hazırlayan veya neşredenler tarafından yapılmış olmalıdır. Bu durumda, söz konusu ilaveler adı geçen kavramın dipnotunda belirtilmeli veya farklı bir punto ya da fontla yazılmalı idi. Ayrıca bu ilavelerin yazarının kim olduğu ve hangi referanslardan yararlandığı ilmî usullere uygun bir biçimde belirtilmeliydi. Halbuki şu an elimizde bulunan kitapta böyle bir ayırım yapılmamıştır. Okuyucu kitabı eline aldığı zaman, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a nispet edilen beş büyük cilt ve yaklaşık 2500 sayfalık muazzam bir kitapla karşı karşıya bulunduğunu zannetmektedir. Çünkü aksine bir bilgi kitabın ne önsözünde ne takdiminde ve ne de herhangi bir yerinde belirtilmemiştir. Halbuki eser, asıl nüshasıyla karşılaştırıldığı zaman, ancak bir cilt kadar tutar ve yaklaşık dört ciltlik kısım neşredenler tarafından derlenmiş ve Elmalılı merhumun adına nispet edilmiştir.

Netice olarak bu eser, mevcut haliyle ilmî çalışmalarda referans olarak kullanılamayacak niteliktedir. Çünkü eserin neresinin müellife, neresinin hazırlayana ait olduğu belli değildir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın söz konusu kâmusunu hazırlayan ve neşreden kişiler, ilmî bir hizmette bulunmak istiyorlar ise, söz konusu eseri aslına sadık kalarak yeniden neşretmelidirler.

Ferhat Koca

İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkapları:

Mihne Olayı ve Haşeviyye Olgusu

Mehmet Emin Özağar, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, 175 sayfa.

Halku'l-Kur'an inancını baskı yoluyla benimsetme teşebbüsü olarak tarihe geçen Mihne politikası, İslâm düşünce tarihiyle meşgul olan pek çok araştırmacı tarafından incelenmiştir. M. Emin Özağar da bu çalışmasında sözkonusu süreci hadis ilmiyle ilgisi ve hadis tarihi açısından değerlendirmektedir.

Eser, "Önsöz", "Giriş" ve iki bölümden oluşmaktadır. Önsöz'de Mihne hadisesi ile Haşeviyye olgusu arasındaki ilişkiye işaret eden müellif, bu iki fenomenin hadis tarihindeki etkisine dikkat çekmek ve Mihne olayıyla hadis ve hadisçiliğin sosyal tarihine, Haşeviyye olgusuyla da onun ideolojik tarihine vurgu yapmayı amaçladığını ifade etmektedir.

Yazar giriş kısmında hadis tarihi yazımı üzerinde duran ve kapsamlı bir hadis tarihine ihtiyaç bulunduğunu oysa, sistematik bir hadis tarihinin yazılmadığını, bunun ise ilim tarihi mefhumunun klasik kültüre yabancı olmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Ayrıca Özafşar, hadis tarihinin “hıfz”, “kitâbet”, “tedvin” ve “tasnif” şeklinde dönemlere ayrılarak incelenmesini yeterli görmemekte ve ilk üç dönemle ilgili problemlere girilmemesini de eleştirmektedir (s. 11). Ona göre, hadis tarihi, “Oluşum Dönemi, Gelişim Dönemi, Açılım Dönemi, Daralma ve Bunalım dönemi, Dönüşüm Dönemi-Yeni Dönem” şeklinde tasnif edilerek yazılmalı, ayrıca tasnif sistemlerini etkileyen unsurlar üzerinde hassasiyetle durulmalı, ideolojik kamplaşmaların hadisçileri nasıl etkilediği ve bu etkinin çalışmalara nasıl aksettği sorgulanmalıdır (s. 14).

Yazar Mihne'yi, “Siyasal otoritenin, “devletin güvenliği” gerekçesiyle muhalif düşüncelere karşı başlattığı sistematik bir sorgulama, caydırma ve imha politikası” olarak tanımlamaktadır (s. 23). Haşviye veya Haşeviye sıfatının bir zümreyi ya da fırkayı nitelemek üzere, ilk defa ne zaman ve kimin tarafından kullanıldığı konusunda farklı kanaatler ileri sürüldüğüne dikkat çeken yazar, bu hususu ilgili kısımda inceleyeceğini (s. 23-25) belirtmesine rağmen, kitabın ilerleyen sayfalarında buna temas etmemekte, konuyla ilgili olarak sadece iki örnek zikretmektedir. Fakat aktarılan metinlerde Haşeviye kelimesi bir sıfat olarak kullanılmadığı gibi, bu kelimeyle belirli bir zümre de kastedilmemektedir. Zira birinci örnekte haşv kelimesi bir eserin muhtevasına yönelik olarak kullanılırken, ikinci örnekte bir şahıs hakkında kullanılmıştır. İbn Teymiyye'nin Haşviye tabirini ilk defa, Abdullah b. Ömer'in “haşvî” olduğunu iddia eden Amr b. Ubeyd'in (ö. 200/815 ?) kullandığı şeklindeki görüşü bilinmesine rağmen, yazar buna ve Haşeviye ile ilgili diğer görüş ve düşüncelere temas etmemiştir. Ayrıca bu kelimenin kültür düzeyi düşük, entelektüel birikimden yoksun kalabalık halk yığınları ve özellikle de toplumun alt katmanlarına mensup kalabalıkları (s. 27) ifade ettiği iddiası da ciddi bir delile dayanmamaktadır.

Özafşar'a göre ikinci asırdan itibaren, özellikle ikinci asrın ikinci yarısında, hadisçilik cereyanı muazzam derecede kitleselleşmiştir. Bu ise hadis rivâyetiyle meşgul olan kesimlerin halkla iç içe ve halk tipi bir alim prototipine sahip olduklarını göstermektedir. “Bu itibarla daha ikinci asırda, râvilerin diyâr diyâr dolaşıp hadis toplamalarına, topladıkları hadislerin içeriğinden çok, muhtelif türden senetleriyle ilgilenip, onları biriktirmelerine, râvilerin fıkıh, kelâm gibi entelektüel alt yapıdan yoksun bulunmalarına ve kalabalık halk yığınlarının etraflarında toplanmalarına bakılarak “Hadis rivâyetiyle meşgul olanların geneline bu ad, yani Haşevî adı verilmiş gibi gözükmektedir” (s. 28) diyen yazarın bu hükme ve genellemeye ulaşmak için hangi metodu kullandığını tespit etmek mümkün değildir. Çünkü nakledilen metinlerde ve zikredilen örneklerde râvilerin hadislerin içeriğinden çok, senetleriyle ilgilendiği, fıkıh, kelâm gibi entelektüel alt yapıdan yoksun olduklarını gösteren hiç bir delil ve dayanak bulunmadığı gibi, Haşeviye nitelemesinin hangi saiklerle ortaya atıldığını bildiren herhangi bir işaret de yoktur. Bir kimsenin kültür ve bilgi seviyesini tespit

etmek için o kişinin etrafında kalabalık halk yığınlarının olup olmaması ilmi bir kriter kabul edilemez. Bununla birlikte müellif eserin ilerleyen sayfalarında “hadis rivâyetiyle meşgul olanların geneline Haşevî adı verildiği” genellemesinden vazgeçmekte; Hanbelî bazı hadis çevrelerinin kendi doktrinleri konusundaki tavizsiz tutumlarına ve avam tabakasına dayanmalarına bakılarak birtakım çevrelerin onları Haşevî olarak nitelediğini (s. 81) belirtmekte Haşevî nitelemesinin odaklaştığı ekolün Hanbelîlik olduğunu (s. 87) iddia etmektedir. Sonuç kısmında ise “Kavramın daha çok ‘Hanbelî hadisçilerin aktivist *kanadını*’ nitelediği söylenebilir. Farklı ekollerden, özellikle Şafîî ekolünden kimi hadisçilerin de bu kapsamda görüldüğü vakidir” (s. 153-154) sözleriyle bütün Hanbelîler’in değil, Hanbelî hadisçilerin aktivist kanadının kastedildiğini söylemek suretiyle daha önceki iddiasından ve bu kavramın Hanbelîlikle özdeşleştiği savından vazgeçmekte, son olarak Hanbelîler’in aktivist kanadında karar kılmaktadır. Hanbelîler’in aktivist kanadından kimlerin kastedildiğini ise ayrıca incelemek gerekmektedir. İslâm hukuk tarihi, kelâm ve mezhepler tarihi ile ilgili eserlerde Hanbelî mezhebinin aktivist bir kanadı bulunduğu dair bir bilginin bulunduğunu zannetmiyoruz. Mevcut bilgilerimize göre Kur’ân ve sünnete dayalı olan yaygın ulûhiyet anlayışına aykırı çeşitli inanç ve telakkileri benimseyenler hakkında kullanılan haşevîye tabiri, tarihî süreç içinde “Allah’a sıfat nispet etmekte aşırılığa düşenler, bu konuyla ilgili dinî metinleri teşbih ve teccim anlayışıyla yorumlayanlar” şeklinde bir anlam kazanmış, kullanıldığı döneme ve çevreye, ayrıca yönettildiği ve yerilmesi amaçlanan karşıt gruba göre, kendisine yüklenen sübjektif değerlendirmeler sebebiyle tarih boyunca farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu sebeple haşviyye olarak nitelenen bir grubun kimliğini her zaman tam anlamıyla belirleyip tanımlamak güçtür (geniş bilgi için bk. Metin Yurdagör, “Haşviyye”, *DîA*, XVI, 426-427). Dolayısıyla kavramın Hanbelîlik’le özdeşleştiği şeklindeki bir değerlendirme temelsiz bir iddiadan ibarettir.

Eserin ilk bölümünde Mihne olayı öncesinde İslâm toplumunda yaşanan siyasi ve sosyal olayların genel bir panoraması verilmiş, bu olaylarla onların doğurduğu fikrî akımlar arasındaki sebep-sonuç ilişkisine dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Yazara göre Halife Mehdi döneminde halkı dinî bakımdan “enforme etmede” özellikle hadisçilerden yararlanılmış, devlet nezdindeki “kredibilitesi” son derece artan hadisçiler de bunu muhalifleri için bir baskı unsuru olarak kullanmaya kalkışmışlardır (s. 38). Peygamber’e nispet edilen hadislerle, İslâmî renge büründürülen İncil ve Tevrat kıssalarıyla halkı dinî bakımdan “enforme etmişler”, böylece bir “halk İslâm’ı” vücuda gelmiş (s. 39), “hadisçilerin avâm kesiminin” etkinliğini arttırdığı bu dönemde gittikçe güçlenen ve yoğunluk kazanan “halk İslâm’ında” kadim İran kültür ve dinlerinin Müslüman toplumu tehdit eden heretik izlerini sezen Mutezili alimler ve yönetime geçen Me’mun (198-218/813-833) kendi entelektüel birikimi ile farketmediği bu duruma müdahale etmek istemiş, devletin âli menfaatleri de bunu gerekli kılmıştır. Kelâmî konularda Mutezili yorumu benimseyen ilim adamları da kendisini buna teşvik etmiş, sonunda İslâm tarihinin ilk kitlesel engizisyon hadisesi yaşanmıştır. Me’mun, öncelikle halk üzerinde etkili olan ilim adamlarını, özellikle hadisçileri Kur’an’ın mahluk olduğu

fikrini benimsemeye zorlamış, “halkın tevhid inancını” ve “devletin yüksek çıkarlarını koruma” adına “anlamsız bir baskı politikası” izlemiştir. Halku'l-Kur'ân meselesinin teorik ve teolojik tartışmasına girmek istemeyen Özafşar, bu hususu kelâm tarihçilerine havale etmektedir (s. 39-40). Oysa bu tartışmalarla ilgili olarak, halkı dinî bakımdan bilgilendirmede hadisçilerden yararlanan devlet, niçin âni bir politika değişikliği ile hadis ehlini kitlesel engizisyona tabi tutmaya girişmiştir? Şayet Me'mun entelektüel birikimiyle ve etrafındaki hür düşünceli ilim adamlarının teşvikiyle duruma müdahale etme ihtiyacı hissetmiş ve bununla halkın tevhid inancını ve devletin çıkarlarını korumayı amaçlamış ise neden bu politika “anlamsız bir baskı politikası” olarak nitelensin? Niçin kitlesel bir engizisyon olarak tavsif edilsin? Me'mun'un amacı ve gayesi yazarın iddia ettiği gibi tevhid inancını korumak ise ve halkın tevhid inancı hadisçilerin asılsız ve uydurma haberleri ile bozulmuş ise neden bu tür haberlerin rivâyetine engel olunmamış ve bu tür rivâyetler yasaklanmamış da, halku'l-Kur'ân inancı zorla benimsetilmeye çalışılmıştır? Bu hususların yazar tarafından daha detaylı ve gerekçeli olarak izah edilmesi gerekirdi.

Halku'l-Kur'an anlayışının ve buna bağlı olarak Mihne olayının öncelikle teolojik endişelerden kaynaklandığını (s. 41) belirten yazar, daha sonra bir devlet politikası olan Mihne'nin “siyasal bir perspektifle” yorumlanması gerektiğini, bu politikanın tek gerekçesinin ise “devletin güvenlik sorunu” olduğunu ifade etmektedir (s. 43). Halbuki bu sürecin halkın tevhid inancını korumak gayesiyle başlatıldığı ileri sürülmüştü (s. 39). Dolayısıyla çelişkili gözükken bu ifadeler sebebiyle Mihne politikasının temel gerekçesinin ne olduğu tesbit edilememektedir.

Yazar, Abbâsî topraklarında çeşitli gerekçelerle baş gösteren isyanların Me'mun'u Mihne sürecini başlatmaya, kanlı bir şekilde de olsa bütün topraklarda hakimiyetini sağlamaya mecbur kaldığını ifade etmektedir (s. 46-47). Zira yazara göre “hadisçilerin dönemin siyasal ve sosyal muhalefet hareketleri ile yakın ilişkisi” mevcuttur (s. 50). Söz konusu dönemde devlete karşı isyanlar vardır ve bu isyanların başında hadisçiler yer almaktadır; dolayısıyla cezalandırılmaları bir görev olmuştur! Şayet bu iddia doğru ise devletin Halku'l-Kur'ân meselesini ortaya atıp onları sınamasına gerek yoktur. Devlete isyan ettikleri aşikar olan hadis ehlini devlete isyan suçuyla yargılayıp cezalandırmak en mantıklı yoldur. Hatta halkı buna inandırmak daha kolay iken devlet bu yolu tercih etmemiş; hadis ehline karşı da devlete isyan ettikleri ithamında bulunulmamıştır. Me'mun'un ani bir kararla Şîî imamlarından Ali b. Musa'yı kendisine halef yapıp, ona er-Rıza lakabını vererek veliaht ilan etmesi, Abbasiler'in sembolü olan siyah giysiyi yasaklayıp, Şîîler'in sembolü olan yeşil elbise giymeyi zorunlu kılması hangi gerekçeyle izah edilecektir? Devlet kendisine sürekli olarak isyan eden, Şîîler'i cezalandırmayıp, aksine onları memnun edecek bir politika izlerken bu tavır neden diğer gruplardan esirgenmiştir? İsyân ettikleri için birilerinin cezalandırılması gerekiyorsa bunların başında Şîîler'in yer alması gerekmez miydi?

Me'mun'un ulema konseyini toplayıp, kendisine danışman seçtiği on kişi arasında Ahmed b. Duâd (159-239/776-854) ve Bişr el-Merîsî gibi Mu'tezilenin ileri gelen-

lerinin yanında hadisçilere yakınlığıyla bilinen Yahya b. Eksem'in (242/856) de bulunması, Basra ve Bağdat kadılıklarından sonra Kâdı'l-kudât makamına terfi edip, Me'mun tarafından ülke yönetimi kendisine tevdi edildikten sonra aniden görevinden azledilmesi de ikna edici tarzda izah edilmemiş, müphem bırakılmıştır. Müellifin, "Aslında Me'mun yetişme tarzı itibariyle hadise meraklı olan, hatta kendisi bizzat hadis rivâyet eden bir kimsedir" (s. 52) cümlesini aktarması yazarın Me'mun'u aklama girişimi olarak yorumlanabileceği gibi, onu da Haşeviyye zümresine dahil etmek istediği şeklinde de anlaşılabilir. Hatta onun Haşeviyye tanımına göre Me'mun da hadis rivâyetiyle meşgul olduğundan Haşeviyye'den addedilebilir. Yazar'ın "Kur'ân mahluktur" diyenlerin Kur'ân'ın kıymetini azaltma, yahut onu önemsememe gibi bir tavır içinde olduklarını düşünmenin güç olduğunu savunmasını, buna delil olarak ise Me'mun'un Kur'ân hafızı olduğunu ve bu olayda rol alan fakih ve kadıların hemen hepsinin dinî ilimlerde yetkin kimselerden oluştuğunu ileri sürmesini (s. 57) de Mihne sürecini tatbik edenleri aklama teşebbüsü kapsamında değerlendirmek mümkündür.

Özafşar'a göre Mütevekkil'in Mihne sürecine son vermesi tesadüfi değildir. Zaten bu sürecin tarihi, sosyal ve stratejik gerekçeleri çoktan ortadan kalkmıştır. Mütevekkil 234 (848) yılında fiilen durdurduğu bu süreci 237'de (851) resmen yürürlükten kaldırmış, ardından sürecin baş aktörlerini görevlerinden uzaklaştırıp, Mihne'nin mağdurlarını yanına almak suretiyle askerî bürokraside açılan gediği kapatmaya çalışmıştır (s. 56). Bu sürecin tarihi, sosyal ve stratejik gerekçeleri gerçekten ortadan kalkmış mıdır? Devlete karşı isyan girişimlerinde bulunan(!) hadisçi çevreler devlete isyan etmeyeceklerine dair bir taahhütte mi bulunmuşlardı ki bu gerekçeler ortadan kalkmış olsun? Bu sürecin gerekçesi yazarın iddia ettiği gibi devletin güvenliği ise neden bundan vazgeçilmiş ve Mihne'nin mağdurlarını yandaş yapma ihtiyacı hissedilmiş olsun? Hadisçiler askerî başarılar elde etmiş silahlı gruplar mıdır ki siyasi otorite onları memnun ederek ve yandaş kılarak, askerî bürokraside açılan gediği kapatmaya çalışsın? Hadisçiler hangi askerî görevleri üstlenmişlerdir? Ayrıca Câbirî'nin konuyla ilgili yorumunu tercih ederek Abbasiler devrinde "Kur'ân mahluk değildir" fikrinin Abbâsî yönetimine karşı muhalefetin sembolü haline geldiğini ve bunu Emevî döneminde sıcak bakan hadis çevrelerinin dile getirdiğini (s. 57-58) ifade eden yazar, İmam Eş'arî ve Maturîdî'nin ve daha pek çok kelâm aliminin de "Kur'an mahluk değildir" fikrini savunmasını nasıl izah edecektir? Yoksa tarih boyunca Ehl-i sünnete mensup olan bütün Müslümanlar'ı Emevî dönemine sıcak bakmak ve özlem duymakla mı suçlayacaktır?

Yazara göre, Mütevekkil'in fakih ve muhaddislere lütuf ve ihsanlarda bulunup, onlara devlet kademelerinde görev vermesi, hadis ehlinin Mu'tezile ve Cehmiyye aleyhinde veya rü'yetullah konusyla ilgili hadisler rivayet etmelerine zaman hazırlamış, hatta "Mütevekkil dönemi bu tür rivâyetlerin mebzûl miktarda nakledildiği bir dönem olmuştur." (s. 64). Hanbel b. İshak'ın (273/886) *Zikru Mihneti'l-İmam Ahmed b. Hanbel* adlı eserinde siyasi otoriteye bağlılığı ifade eden yirmi beş hadise yer vermesini

Mütevekkil'in yumuşama politikasına karşılık olarak hadisçilerin güvence vermeleri şeklinde yorumlayan Özağar, Ahmed b. Hanbel'in siyasal otoriteye karşı tavır takınmayı teşvik eden hadislerin, *Müsned'*inden çıkartulmasını emrettiğini iddia etmekte ve bundan hareketle "hadisçilerin siyasal otoriteyle uzlaşma arzularının had safhada olduğunu" (s. 64) vurgulamaktadır. Oysa sadece bir örnekten yola çıkarak genellemelerde bulunmak, ilmî bir yaklaşım olmadığı gibi delil olarak zikredilen rivâyette siyasi otoriteye karşı tavır takınmayı teşvik eden sarîh bir husus bulunmamaktadır. Daha da önemlisi Özağar'ın iddiasının aksine *Müsned'*de zalim sultanın zulmüne mani olmayı teşvik eden, zalim sultan huzurunda hakkı söylemenin en üstün cihad olduğunu belirten pek çok rivâyet bulunmaktadır (meselâ bk. *Müsned*, I, 7; III, 19, 22, 55, 61; IV, 314, 315; V, 251, 256).

Mihne sonrasında yaşanan olaylara da değinen müellif, bu safhada Ahmed b. Hanbel'in kişiliğinin ve ilmî şahsiyetinin çok fazla abartıldığını, mihne öncesinde İbn Maîn, Ali b. el-Medîni gibi önde gelen fakat "asla bir numara olmayan" Ahmed b. Hanbel'in Mihne patlak verdikten sonra hepsinin önüne geçtiğini (s. 66), bir simge, bir sembol haline geldiğini, onu sevenlerin sünnet kampına, ona ilişenlerin ise zındıklar ya da fasıkların kampına mensup addedildiğini (s. 67), hatta bu aşırı tebci ve takdir neticesinde Ahmed b. Hanbel'in te'lif etmesi düşünölmeyecek olan eserlerin ona nispet edildiğini ifade etmektedir. Zira Ahmed b. Hanbel'in kelâm ilmine karşı tavrı esas alındığında onun *er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eseri yazması mümkün değildir. Ancak o "Mihne'den sonra bir sembol haline geldiğinden, onun bu konularda bir şeyler yazmış olması değil, bir şeylerin ona nisbet edilmesi önemlidir" (s. 68).

Yazarın dikkat çektiği bir diğere husus ise, İslâm kültür tarihinin erken döneminde yaşanan bu "kültür travması" neticesinde hem siyasi arenada hem de kültürel zeminde hadisçiliğin kârlı çıkmış olmasıdır. Ancak bu travmanın şoku onlar arasında da ayrılık rüzgârları estirmiş, kırk yıllık dostlar birbirine düşmüş, hoca talebesine düşman olmuştur. Hadisçiler siyasi sahada bir devri sâbık başlatamamışlar, rövanşı ancak "kültürel engizisyonla" almak istemişlerdir. Hukuka yargılatıp idam edemediklerini, kaleme yargılatıp ilmî kişiliklerini yok etmek suretiyle idama mahkum etmişlerdir. İnsanlar Mihne'deki tavırlarına göre kritik edilmiş, ilişkiler ona göre yeniden düzenlenmiştir (s. 70-71). Zühli, kulların lafızlarının yaratılmış olduğunu söylemenin veya bu konuda tevakkuf etmenin bir nevi küfre benzeyeceğini, bu görüş sahibinin bidatçi olup kendisiyle asla bir mecliste oturulamayacağını belirtmiş ve bundan sonra her kim bu görüşü savunan Buhârî'nin yanına giderse onun da töhmet altına alınması gerektiğini cemaatına deklare etmiş, onun derhal Nisabur'u terketmesini istemiş, çeşitli bölge emirlerine mektuplar yazarak Buhârî aleyhine kampanya başlatmıştır. Neticede bu mektuplardan etkilenen Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a, Buhârî'den hadis rivayet etmekten vazgeçmemişlerdir (s. 76-77). Mütevekkil döneminde devletin desteğini kazanan hadis çevreleri kendileri gibi düşünmeyenlere karşı mezhep, meşrep ayırımı yapmaksızın sosyal baskı uygulamaya başlamışlar (s. 79) böylece Haşevîlik "boy salmıştır".

İkinci bölüm, Kevserî'nin İbn Asâkir'in *Tebyînü Kezîbi'l-Müfterî* adlı eserine yazdığı mukaddimenin çevirisinden ibarettir. Kevserî bu mukaddimesinde bazı hadisçilerin Hanefî alimlerine yönelik tenkitlerine cevap vermekte, Hasan b. Ziyâd ve Muhammed b. Şucâ es-Selcî gibi mezhebin ileri gelenlerini savunmaktadır. Özafşar'ın söz konusu mukaddimeye bu eserinde yer vermesinin sebebi, Kevserî'nin Mihne olayı ve sonrası ile ilgili değerlendirmeleri yanında hadis ehline yönelik tenkitlerini ihtiva etmesi olmalıdır.

Müellif sonuç kısmında ise, Mihne'nin Hâşeviye olgusuna vücut vererek perçinlendiğini, Hâşevîliğin Haricîlik gibi toplumsal ve duygusal oluşumu niteleyen bir sıfat olduğunu vurgulamış, Hâşevîliğin Hanbelî hadisçilerin aktivist kanadını nitelediğini, fakat özellikle Şafîî ekolünden kimi hadisçilerin de bu kapsamda görüldüğünü belirterek sözlerini noktalamıştır (s. 153-154).

Kitabın bütünü dikkatle okunduğunda resmedilen manzara şudur: Hadis ehli, Mihne öncesi devlet tarafından desteklenen ve devletin halkı enforme etmede kullandığı, entelektüel birikimi olmayan, vulgarize İslâmı savunan, tevhid inancını bozan fikir ve düşünceleri halk arasında neşreden, halk tipi alimler oldukları için geniş halk kitlelerinin desteğini kazanan ve bu büyük destek sebebiyle de devlete kafa tutacak noktalara gelen bir kesimdir. Bu durumu entelektüel birikimi ile farkedilen Me'mun ve etrafındaki seçkin aydınlar grubu, halkın tevhid inancını korumak ve devletin güvenliğini sağlamak gayesiyle Mihne sürecini başlatmayı gerekli görmüşlerdir. Ancak uzun yıllar süren Mihne neticesinde zafer hadisçilerin olmuş, Mütevekkil'in desteğini kazanan hadis ehli, tekrar devlet kademelerindeki görevlerine getirilmiş, bunun karşılığında da devlete itaati emreden rivâyetleri nakletmeye başlamış, siyasal otoriteye isyanı emreden rivâyetleri ise eserlerinden çıkarıp atmışlardır. Ayrıca Ehl-i hadis bununla da yetinmeyip kültürel engizisyona girişmiş ve kendileri gibi düşünmeyenlere karşı sosyal baskı ve şiddet uygulamaya başlamışlardır. Bunun üzerine pek çok çevrede de haklı olarak onlara toplumun aşağı, bayağı, değersiz kimseleri anlamında Hâşeviye nitelemesi uygun görülmüştür. Mihne sürecini başlatan ve destekleyen kesimler ise entelektüel birikimi yüksek, aslında hadise ve hadis ilmine meraklı, Kur'ân'ın önemini ve değerini bilen, seçkin ve yetkin kimselerdir. Halkın tevhid inancını korumak ve devletin güvenliğini sağlamak amacıyla bu operasyonu yapmak zorunda kalmışlardır.

Resmedilen bu manzaranın hadis tarihine katkısı, Mihne sürecini başlatan ve acımasızca sürdüren Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık gibi halifelerle Mutezile bilginlerinin aslında hadis ilmine meraklı, Kur'ân hafızı seçkin ve yetkin kimseler olduğunun tespit edilmesinden ibarettir. Çalışmada ideolojik hadisçilik yapmakla itham edilen zümrelerin ideolojisinin mahiyeti ve bu ideolojinin politik, hukukî, bilimsel, felsefî, dînî, moral ve estetik zeminde hangi düşünce ve hayat tarzını savunduğuna dair herhangi bir bilgi sunulmamıştır. Bilindiği gibi cerh ve ta'dil ilminde, aynı dönemde yaşayanların ve akranların birbirleri hakkındaki değerlendirmelerine itibar edilmez. Çünkü, Buhârî ve Zührlî arasında cereyan eden olaylarda görüldüğü gibi, çoğu zaman subjektif yaklaşımlar

sözkonusu olabilir. Fakat asıl yanlış olan, daha sonra da aynı sübjektif tutumun sürdürülmesidir. İbn Teymiyye'nin belirttiği gibi, bir görüşü ve temsilcileri bulunan bir itikadî zümreyi ifade etmekten ziyâde, karalama ve küçümseme amacıyla kullanılan, kendisine yüklenen sübjektif anlamlar sebebiyle tarih boyunca farklı şekillerde tanımlanan bir kavramı esas olarak sistematik bir hadis tarihinin yazılması ve hadis literatürünün bu bakış açısına göre değerlendirilmesi mümkün değildir.

Müjdat Uluçam

VEFEYÂT

Abdurrahman Gürses (1909-1999)

1325 (1909) yılında Hendek'e bağlı Soğuksu köyünde doğdu. Hıfzını babası Said Efendi'nin yanında tamamladıktan sonra Hendek'e giderek Hafız Abdurrahman Efendi'den talim okudu. 1922 yılında İstanbul'a gitti. Ayasofya yakınlarındaki Soğukkuyu medresesine intisap ederek oradan mezun oldu ve Hendek'e geri dönüp burada çeşitli hizmetlerde bulundu. 1934 yılında tekrar İstanbul'a giderek Üsküdar Selimiye Camii imam-hatibi Fehmi Efendi'den kıraat tahsil etti ve 1937 yılında hocasından bu ilimde icazet aldı.

1939 yılında Fatih Mihrimah Camii'nde ilk resmi görevine başlayan Gürses Hoca, bir ay sonra da Teşvikiye Camii imam-hatipliğine tayin edildi. 1944 yılında Beyazıt Camii imam-hatipliğine getirildi ve bu görevde iken aynı camideki Kur'an kursunda çok sayıda hafız yetiştirdi. 1979 yılında emekli olduktan sonra Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı İstanbul Haseki Eğitim merkezinde açılan ilm-i kıraat (aşere, takrib, tayyibe) kursunda İstanbul tariki üstadı olarak göreve başladı. Burada Mısır tariki üstadı merhum Mehmet Rüştü Aşıkkutlu hoca ile beraber çalıştı. Gönenli Mehmet Efendi'nin vefatından sonra Reîsü'l-kurrâ oldu. Bütün ömrü Kur'an'a ve onun tahsiline hizmet etmekle geçen Abdurrahman Gürses'in hastalığı 1998 yılında ağırlaştı ve yatağa düştü. 11 Ağustos 1999 Çarşamba günü Hakk'ın rahmetine kavuşan Hocaefendi uzun yıllar ders verdiği Beyazıt Camii'nin haziresine defnedildi.

Abdurrahman Gürses kıraat ilminde Türkiye'de kendi kuşağının son halkasıdır. Aşere'yi takrib seviyesinde hıfzetmiş ve cem' metoduyla bu ilmi yıllarca tedris etmiştir. Fevkalâde dik ve güzel sesiyle okuduğu mihrabiyeleri dinlemek için uzak yerlerden gelenler, cemaati içinde bir yekun teşkil ederdi. Tilavetindeki kendine has üslûbuyla Türk hafızlarının ağızında genellikle incelen bazı kalıpları aslına yakın bir ölçüde korumayı başarmıştı. Kur'an-ı Kerim'i tedris ederken ve imtihan meclislerinde dinlerken onun canlı ve içten okunması konusunda hassasiyet gösteren hocaefendi birçok uluslararası yarışmada jüri üyeliği yapmış ve çeşitli ülkelerde Türkiye'yi temsil

etmiştir. Hayatının sonlarında hastalığı ağırlaştığında bilinci kaybolduğu halde Kur'an tilavetini farkediyor, anlıyor, hatta d¼zeltebiliyordu.

Abdurrahman G¼rses meslek¼ vekarı, g¼zel ahl¼k ve edebiyetle de daima ¼n planda oldu. Kibir ve gururla vekarı karıştırıp zaman zaman onu eleştirenler ve mağrur olduğunu ¼yleyenler olmuştur. Hiç ř¼phe yok ki bunlar, onun talebelerine dahi kendi eliyle ikram etmekten ve gerektiğinde onların hizmetinde bulunmaktan zevk aldığını bilmeyenlerdir. Aslında o gerçeğten m¼tevazi, c¼mert ve temiz giyinen bir alimdi. Bembeyaz sarığına en k¼çük bir leke s¼rmeden bu d¼nyadan g¼ç¼p gitti. Allah rahmet eylesin.

Tayyar Altıkulaç