



Journal of the
Faculty of Divinity
of Ankara University

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Fuqahā'-i Rüm: Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 1098/1687) Rümî Aidiyet Temelinde Fakihleri Listeleme Çabası
Fuqahā' al-Rüm: Attempt of Bayâzîzâde Ahmed Efendi (d. 1098/1687) to List Fuqahā' on the Basis of Rümî Identity
Mehmet Kalaycı

Modernleşme Sürecinde Osmanlı Taşrasında İftâ': Uşak Müftüleri ve Müftü Hacı Mustafa Asım Efendi
İftâ' in the Ottoman Province in the Process of Modernization: Uşak Muftis and Muftî Hacı Muştafâ 'Asım Efendi
Biray Çakmak

Platon'da Ruhun Ezeli Bir Form Olarak Ölümsüzlüğünün İspatı
Proof for the Immortality of the Soul as an Eternal Form in Plato
Eyüp Şahin

The Free Will Defense and the Problem of Heavenly Freedom
Özgür İrade Savunusu ve Cennet'te Özgür İrade Sorunu
Ferhat Taşkın

Tanrı ve Ahlaki Müeyyide
God and Moral Sanction
Münteha Beki

'Abbâsiler Döneminde Mekke'de Meydana Gelen Sel Baskınları
Floods in Mecca During the 'Abbâsîd Period
Hacı Ataş

Fâtımiler Dönemi Musiki Kültürü Üzerine Bir Değerlendirme
An Evaluation on the Music Culture During the Fâtîmid Period
Muhammet Sevinç

Eser Değerlendirmesi / Book Review

Trenton Merricks. *Self and Identity*
Aykut Alper Yılmaz



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

64 : 1 (2023)

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

ISSN: 1301-0522 | Cilt:64 • Sayı:1 • Yıl: 2023



ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

Cilt/Volume: 64 Sayı/Issue: 1 (Mayıs/May 2023)

(ISSN: 1301-0522 • e-ISSN: 1309-2057)

YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/PUBLISHING INSTITUTION AND OWNER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına/on behalf of Ankara University Faculty of Divinity
İrfan Aycan (Dekan/Dean)

EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF

Muzaffer Tan, Ankara Üniversitesi, Türkiye

EDİTÖRLER KURULU/EDITORIAL BOARD

Abdulahap Kösesoy, Marmara Üniversitesi, Türkiye

Ahmet Erkan, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye

Ayman Şihadeh, Soas University of London, UK

Cemil Kutlutürk, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Cihat Ekiz, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Fatma Çapcıoğlu, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Fatma Kenevir, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Hadi Ensar Ceylan, Ankara Üniversitesi, Türkiye

İbrahim Fidan, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Mahmut Ay, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Mehmet Akif Koç, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Metin Bozan, Dicle Üniversitesi, Türkiye

Mustafa Ülkü, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Müberra Aygündüz, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Nuran Üçok, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Ömer Özsoy, Goethe-Universität Frankfurt, Germany

Suat Koca, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Thomas Bauer, University of Münster, Germany

Tuba Nur Umut, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Tuğba Özoğlu, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Walid Saleh, University of Toronto, Canada

Yusuf Kabahasanoğlu, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Zehra Erşahin, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye

DİL EDİTÖRLERİ/LANGUAGE EDITORS

İbrahim Fidan, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Recep Gürkan Gökteş, Ankara Üniversitesi, Türkiye

DANIŐMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Abdulkader Tayob**, University of Cape Town, South Africa
Abdulkadir Dündar, Yozgat Bozok Üniversitesi, Türkiye
Abdülmecit İslamoğlu, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Adem Arıkan, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Ahmed Cahid Haksever, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Ahmed El-Shamsy, The University of Chicago, US
Amidu Olekan Sanni, Fountain University, Nigeria
Ayşe Zıőan Furat, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Baki Adam, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Bilal Orfali, American University of Beirut, Lebanon
Bünyamin Erul, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Celal Türer, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Edward Ryan Moad, Qatar University, Qatar
Eyüp Öztürk, Trabzon Üniversitesi, Türkiye
Fadıl Ayđan, Siirt Üniversitesi, Türkiye
Fatih Koca, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Georg Gasser, Universität Innsbruck, Austria
Hanifi Şahin, Atatürk Üniversitesi, Türkiye
Hayrettin Yücesoy, Washington University in St. Louis, US
Hikmet Yaman, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Himmat Taşkömür, Harvard University, US
Hüseyin Yılmaz, George Mason University, US
İhsan Toker, Ankara Üniversitesi, Türkiye
İsmail Çalıőkan, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Judith Pfeiffer, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Germany
Kenan Özçelik, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye
Konrad Hirschler, Freie Universität Berlin, Germany
Lejla Demiri, Eberhard Karls Universität Tübingen, Germany
Mehmet Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Mustafa Karagöz, Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Orhan Şener Koloğlu, Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Osman Aydınlı, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Osman Güman, Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Recep Kılıç, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Reza Pourjavady, Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Germany
Servet Bayındır, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

DİZİNLENME BİLGİLERİ/INDEXED BY

- Index Islamicus** (1955'ten itibaren / since 1955)
DOAJ (2009'dan itibaren / since 2009)
ULAKBİM TR Dizin (2010'dan itibaren / since 2010)
Atla Religion Database (2016'dan itibaren / since 2016)
Index Copernicus (2018'den itibaren / since 2018)
SCOPUS (2019'dan itibaren / since 2019)
EBSCO CEEAS (2020'den itibaren / since 2020)

ONLINE YAYIN TARİHİ/ONLINE RELEASE DATE

31 Mayıs/May 2023

İLETİŞİM ADRESİ/CORRESPONDENCE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 06500 Beşevler - Ankara
Telefon: +90 312 212 68 00 dah./ext. 1242 Fax: +90 312 213 00 03
E-mail: iladergi@ankara.edu.tr URL: <https://dergipark.org.tr/auifd>

GENEL BİLGİLER/GENERAL INFORMATION

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kör hakemlik sisteminin uygulandığı akademik bir dergidir. 1952 yılında yayın hayatına başlamış ve Türkiye’de ilahiyat alanında uzunca bir süre tek akademik dergi olarak faaliyet göstermiştir. İlk sayısından itibaren akademik vasfını hiçbir zaman kaybetmemiş, Türkiye’de ilahiyat alanında doğru bilginin ve akademik ilmi üslubun tesis edilmesinde öncü rol oynamıştır. *Dergi*, yetmiş yıl boyunca Türkiye’de ilahiyat sahasının alt disiplinlerinde faaliyet göstermiş çok sayıda akademisyen tarafından kaleme alınan geniş bir yazı arşivine sahiptir. *Dergi*, niteliği ilke edinmiş bir dergidir; halen bu ilke doğrultusunda yılda iki kez (Mayıs, Kasım) yayınlanmaktadır.

Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University is a peer-reviewed open-access academic journal published continuously since 1952. It is the oldest continuously published academic journal in the fields of Islamic and religious studies (*ilahiyat*) in Turkey and one of the oldest in the entire Islamic world. Articles published in earlier decades were some of the first modern academic studies in various sub-disciplines of Islamic and religious studies in Turkey. *The Journal* played the most significant role in establishing an academic style in modern Turkish *ilahiyat* studies and it has been one of the leading and the most respected journals in its field since its establishment. *The Journal* is published twice a year (May, November).

AMAÇ/AIM

Derginin öncelikli amacı, ilahiyat ve sosyal bilimler alanında gerçekleştirilmiş nitelikli ve özgün çalışmaları akademik çevrelerin dikkatine sunmak, akademik bilginin üretilmesine ve yayılmasına olanak sağlamaktır. Bu kapsamda ilahiyat alanında oluşmuş bilgi birikiminin değerlendirilmesi, geliştirilmesi, yeni ve özgün fikirler üretilmesi amaçlanmaktadır.

The Journal is dedicated to bringing to the attention of the international scholarly community well-written original research articles by qualified specialists in Islamic and religious studies, thereby providing a forum to share and discuss new academic findings and supporting the development of new scholarly approaches and problematics.

KAPSAM/SCOPE

Dergi, belirlediği ve kendi platformunda ilan ettiği yayın ilkeleriyle uyumlu olduğu sürece akademik bilginin her türlü versiyonuna alan açmaktadır. Bu çerçevede araştırma makalesinin yanı sıra araştırma notu, söyleşi, kitap ve toplantı değerlendirmesi ve vefa notu gibi farklı yazı türleri de kabul edilmektedir. *Dergide*, Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde bulunan bütün bilim alanlarıyla ilgili Türkçe, Arapça, Farsça, İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde makaleler değerlendirmeye alınmaktadır.

The Journal publishes articles, research notes, book and conference reviews, interviews, and tributary notes related to any subdiscipline of Islamic and religious studies taught at the Faculty. These include historical studies and modern interpretations of Qur’anic studies, hadith, fiqh, kalam, Sufism, Islamic history, Islamic intellectual tradition as well as religious and philosophical studies. *The Journal* considers articles in Turkish, English, and Arabic, and occasionally publishes papers in Persian, German, and French.

TELİF/COPYRIGHT

Dergide yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak *Derginin* görüşlerini yansıtmazlar. *Dergi*, kamuoyunda serbestçe araştırma yapmanın daha büyük bir küresel bilgi alışverişini desteklediği ilkesine dayanarak içeriğine doğrudan açık erişim sağlar. Bilimsel etik ve kurallara uygun olarak atf yapılması şartıyla, dergide yayınlanan hakem değerlendirmesinden geçmiş bilimsel literatüre serbestçe erişilebilmesini ve her türlü yasal amaç için kullanılabilmesini kabul eder.

Opinions expressed in *the Journal* belong solely to the authors and do not necessarily represent those of *the Journal*. *The Journal* provides immediate open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge. On condition that proper citation of references is provided in accordance with scientific ethics and rules, that the peer-reviewed and published scientific literature can be accessed and used for any legal purposes via internet without any financial, legal and technical obstacles.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

Cilt/Volume: 64 Sayı/Issue: 1 (Mayıs/May 2023)

(ISSN: 1301-0522 • e-ISSN: 1309-2057)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Fukahâ'-i Rûm: Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 1098/1687) Rûmî Aidiyet Temelinde Fakihleri Listeleme Çabası <i>Fuqahâ' al-Rûm: Attempt of Bayâzîzâde Ahmad Efendi (d. 1098/1687) to List Fuqahâ' on the Basis of Rûmî Identity</i> MEHMET KALAYCI.....	1-68
Modernleşme Sürecinde Osmanlı Taşrasında İftâ': Uşak Müftüleri ve Müftü Hacı Mustafa Asım Efendi <i>İftâ' in the Ottoman Province in the Process of Modernization: Uşak Muftîs and Muftî Hacı Muştafâ 'Asım Efendi</i> BİRAY ÇAKMAK.....	69-97
Platon'da Ruhun Ezelî Bir Form Olarak Ölümsüzlüğünün İspatı <i>Proof for the Immortality of the Soul as an Eternal Form in Plato</i> EYÜP ŞAHİN.....	99-120
The Free Will Defense and the Problem of Heavenly Freedom <i>Özgür İrade Savunusu ve Cennet'te Özgür İrade Sorunu</i> FERHAT TAŞKIN.....	121-135
Tanrı ve Ahlaki Müeyyide <i>God and Moral Sanction</i> MÜNTEHA BEKİ.....	137-162
'Abbâsîler Döneminde Mekke'de Meydana Gelen Sel Baskınları <i>Floods in Mecca During the 'Abbâsîd Period</i> HACİ ATAŞ.....	163-176
Fâtîmîler Dönemi Musiki Kültürü Üzerine Bir Değerlendirme <i>An Evaluation on the Music Culture During the Fâtîmid Period</i> MUHAMMET SEVİNÇ.....	177-201

Eser Değerlendirmesi/Book Review

Trenton Merricks. <i>Self and Identity</i> . New York: Oxford University Press, 2022. 208 s. ISBN: 978-0-19-284343-2 AYKUT ALPER YILMAZ.....	203-208
--	---------

Genel Yayın İlkeleri/Author Guidelines.....	209-212
--	----------------



Fuḳahā³-i Rûm: Beyâzîzâde Aḥmed Efendi'nin (ö. 1098/1687) Rûmî Aidiyet Temelinde Fakihleri Listeleme Çabası*

MEHMET KALAYCI

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University, Faculty of Divinity, Turkey
mehkala@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9016-3123>

Öz

11./17. yüzyıl Osmanlı alimi ve bürokrati olan Beyâzîzâde Aḥmed Efendi'nin, biri Muhyiddin el-Ḳuraşî'nin *el-Cevâhiru'l-Muḍîyye*'si diğeri de Muşliḥuddin el-Amâsî'nin *Maḥzenu'l-Fıḳh*'i olmak üzere iki yazma eser nüshasının vikaye ve zahriye sayfalarına not ettiği fuḳahâ³-i Rûm'a dair listeleri bu yazının konusunu oluşturmaktadır. Beyâzîzâde'nin gözünden Anadolu fıkıh geleneğinin nasıl okunduğunu gösteren bu listeler, her bir yazma eser nüshasının kendine özgü olarak değerlendirilmesi gerektiği gerçeğini teyit etmektedir. Beyâzîzâde; 8./14. ve 12./18. yüzyıllar arasında yaşamış, Rûmî nispesi taşıyan, Ḥanefîliğe mensup ve Ḥanefî fıkhında eser yazmış kimseleri listelemeye çalışmış, bu kapsamda toplamda altmışa yakın kişiye listelerinde yer vermiştir. Listelerde benzer isimleri zikretmiş olsa da bunları geç-erken dönem, meşhur olup olmama, eser yazıp yazmama, muhakkik alim olup olmama gibi değişkenlere göre farklı şekillerde sınıflamıştır. Listelerin en dikkat çekici özelliği, Beyâzîzâde'nin fakihleri Rûmî kimlik temelinde sunmasıdır; bu haliyle listeler, aynı zamanda onun bu kimliği nasıl algıladığına dair de anlamlı bir resim ortaya koymaktadır. Bu makalede, ilkin listelerin Beyâzîzâde'ye aidiyetini ele aldım ve listelerin oluşturulmasının ardında yatan muhtemel saikler hakkında öngörülerde bulundum. Beyâzîzâde'nin, orijinalinde her birini ayrı bir metin olarak yazdığı listeleri tablolara dönüştürdüm ve kendisinin verdiği bilgileri korudum. Dipnotlarda, listelerdeki isimlere dair verdiği Beyâzîzâde'nin bilgilerin doğruluğuna ilişkin tamamlayıcı mahiyette değerlendirmelerde bulundum. Son başlıkta, listelere dahil ettiği ya da etmediği isimleri dikkate almak suretiyle Beyâzîzâde'nin listeleri oluştururken gözettiği belirli kriterleri tespit etmeye çalıştım. Sonuç bölümünde ise ana hatlarıyla Beyâzîzâde'nin zihin dünyasında Rûm/Rûmî kavramlarının neye karşılık geliyor olabileceğini tartıştım.

Anahtar Kelimeler: Beyâzîzâde, Osmanlı, Fıkıh, Fuḳahâ³, Ulema, Ḥanefîlik, Yazma Eser Notları.

Fuḳahâ³ al-Rûm: Attempt of Bayâzîzâde Aḥmad Efendi (d. 1098/1687) to List Fuḳahâ³ on the Basis of Rûmî Identity

Abstract

The subject of this article is the four lists of *fuḳahâ³ al-Rûm* recorded by the 11th/17th century Ottoman scholar and bureaucrat Bayâzîzâde Aḥmad Efendi in the *wiqāya* and *zahriyya* pages of two manuscripts. One of these two works is Muhyî al-Dîn al-Ḳuraşî's *al-Jawâhir al-Muḍîyya* and the other is Muşliḥ al-Dîn al-Amâsî's *Makhzan al-Fıḳh*. These lists,

which show how the Anatolian fiqh tradition was read by Bayāḏizāda, confirm the fact that each and every single manuscript is unique. Bayāḏizāda attempted to list *fuqahā'* who lived between the 8th/14th and 12th/18th centuries, bore the Rūmī identity, belonged to the Ḥanafism, and wrote works on Ḥanafī *fiqh*, and accordingly, he included nearly sixty names in his lists. Although he mentioned similar names in the lists, he classified them according to variables such as whether they lived in earlier or later periods, whether they were famous, whether they compiled works, whether they were verifier scholars. The most striking feature of the lists is Bayāḏizāda's presentation of the *fuqahā'* on the basis of Rūmī identity. The lists provide a considerable picture of how he perceived this identity. In the article, I have first examined the attribution of the lists to Bayāḏizāda and made some predictions about the motives behind their composition. I have converted the lists, each of which Bayāḏizāda originally prepared as a separate text, into tables and preserved the information he provided. I have in the footnotes made complementary evaluations regarding the accuracy of the information provided by Bayāḏizāda. Under the last heading, taking into account the names that Bayāḏizāda included or omitted from the lists, I have tried to identify the specific criteria that he observed while compiling the lists. In the concluding part, I have discussed what the terms Rūm/Rūmī might have meant in Bayāḏizāda's mind.

Keywords: Bayāḏizāda, Ottoman, *Fiqh*, *Fuqahā'*, '*Ulamā'*, Ḥanafism, Manuscript Notes.

Giriş

Yazma eserler, ihtiva ettikleri metinlerin yanında çok sayıda metin dışı unsuru da bünyesinde barındırabilmektedir. Bu unsurlar hem metinlerin dolaşım hikayelerine hem de metinleri kendi mülkiyetlerinde bulunduran şahısların sosyal ve entelektüel biyografilerine, başka eserlerden gerçekleştirdikleri müstakil alıntılara veya farklı saiklerle düştükleri ilmî mütalaalara ayna tutabilmektedir. Metin dışı unsurlar açısından bakıldığında her bir nüsha, kendine özgü bir mahiyet arz etmekte ve sıra dışı bilgilere ev sahipliği yapabilmektedir. Bu yazının hareket noktasını oluşturan *fuqahā'*-i Rūm'a dair listeler bunun bir örneğini oluşturmaktadır. Bu listelerin kime ait olduğu veya olabileceği hususunu, halli müşkil bir problem olarak uzunca bir süre kenarda bekletmek durumunda kaldım. Bu yüzden ilkin yazının hikayesine kısaca değinmek ve yazma eser merkezli tetkiklerde temkinli davranmanın bazen ne kadar önemli olabileceğine bu vesileyle dikkat çekmek isterim.

Altı yıl kadar önce Nuruosmaniye Koleksiyonunda taramalarda bulunurken 1821 numarada kayıtlı bir yazma eserin vikaye ve zahriye sayfalarında kayıtlı iki liste dikkatimi çekti. Eser, Muşliḥuddīn Mūsā b. Mūsā el-Amāsī'nin (ö. 922/1516-1517) *Maḥzenu'l-Fıkh* isimli eserinin bir nüshasıydı. Eserin vikayesinde *fuqahā' u'r-Rūm* ibaresiyle başlayan ve talik

hatla kaleme alınmış bir liste mevcuttu.¹ Listede 7./13.–11./17. yüzyıllar arasında yaşamış ve eser yazmış altmış kişi, yazdıkları eserler ve vefat tarihleri not edilerek sıralanmıştı. Aynı hatla yazılmış olan zahriyedeki listede ise, Osmanlı Devleti'nin fıkıh ve fıkıh usulünde tahkik ehli olan meşayihinin isimlerine ve eserlerine yer verilmişti. Tâşköprizâde'nin (ö. 968/1561) *eş-Şekâ'îku'n-Nu'māniyye*'sinin, yazıldığı dönemden itibaren Osmanlı ulemasının kayıt altına alınması yönünde bir boşluğu doldurduğu ve sonrasında bu çabanın artan bir ivme ile sürdüğü zaten bilinmekteydi. Fakat bu yönde oluşan kapsamlı çaba içerisinde bile fuḫahâ'-i Rûm şeklinde bir niteleme üzerinden gerçekleştirilmiş bir tasnif söz konusu değildi. el-Amāsî'nin eserinin vikayesi ve zahriyesindeki listeler bu bakımdan ayrıca önemli ve anlamlıydı. Ne var ki bunların kim tarafından oluşturulduğu veya yazıya döküldüğü belli değildi.

Söz konusu nüshanın vikayesindeki listede yer alan isimler içerisinde vefat tarihi en muahhar olan kişinin Muşliḥuddîn Muştafâ İbnu'l-'Azmi (ö. 1040/1631) olması, listenin bu tarihten sonra oluşturulmuş olabileceğine yönelik bir işaret sayılabılırdi. Bu ipucunun, nüsha üzerindeki muhtemel başka kayıtlarla ilişkilendirilmesi belki doğru cevaba ulaştırabilirdi. İlgili nüshada bu açıdan önemsenebilecek iki kayıt söz konuydu. Bunlardan ilki, düzgün bir nesih hatla yazılmış altı varaklık içindekiler tablosunun akabinde ve tabloyu hazırlayan kişi tarafından düşülmüş bir kayıttı. Kayıтта fihristin Aḥmed b. Ebî Bekr et-Tuḫâtî eliyle 1051 (1641-1642) tarihinde yazıldığı ifade edilmmişti.² İkinci kayıt ise hatimede yer alan ve Efḍalzâde'nin öğrencisi Muşliḥuddîn el-Amāsî'nin tashih ve ıslah ettiği bir nüshadan hareketle nüshanın mukabelesinin yapıldığının belirtildiği bir mukabele kaydıydı.³ Nüshanın sonunda herhangi bir istinsah kaydı mevcut değildi, bununla birlikte fihristin hattı ile nüshanın metninin hattının aynı oluşu, istinsahın da fihristi hazırlayan et-Tuḫâtî nispetli kişi tarafından gerçekleştirilmiş olabileceğini düşündürdü. Üstelik vikaye sayfasında yer alıp da listenin kime ait olabileceği yönünde bir ipucu teşkil eden 'Azmi'zâde'nin vefat tarihi de göz önünde bulundurulunca, listelerin Aḥmed b. Ebî Bekr et-Tuḫâtî tarafından hazırlanmış olabileceğini düşünmek pekala mümkündü. Bu durumda listeleri ona yönelik muhtemel bir nispet

* Bu yazının son şeklini alana kadarki süreçte sundukları birbirinden kıymetli katkıları için Muzaffer Tan'a, Recep Gürkan Göktaş'a, Eyüp Öztürk'e, Murat Er'e, Nuran Üçok'a, Tuba Nur Umud'a, dergi editöryal ekibine ve yazı hakemlerine minnettarım.

¹ Muşliḥuddîn el-Amāsî, *Maḥzenu'l-Fıkh*, Nuruosmaniye, no. 1821, v. VIIb.

² el-Amāsî, *Maḥzenu'l-Fıkh*, v. VIIa.

³ el-Amāsî, *Maḥzenu'l-Fıkh*, v. 215b.

konumlandırması üzerinden yayımlayabilirdim. Lakin fihristin ve nüshanın hattı ile fuḫahā²-i Rūm'a dair listelerin hattının bariz bir biçimde farklılaşıyor oluşu, beni temkinli olmaya sevk etti. Bu yüzden de daha sonra değerlendirmek üzere kenara kaldırdım.

İyi ki de kaldırmışım, çünkü bir süre önce Aşir Efendi Koleksiyonundaki çalışmalarım sırasında listelerin gerçek sahibini tespiti için bir yazma eserle karşılaştım. Söz konusu koleksiyonda 248 demirbaş numarasıyla kayıtlı bu eser, Muḫyiddīn 'Abdulkādir el-Ḳuraşī'nin (ö. 775/1373) *el-Cevāhiru'l-Muḫīyye* adlı Ḥanefī tabakatının tam bir nüshasıydı. Bu nüshanın vikayesinde *fuḫahā'u'r-Rūm*, zahriyesinde ise *el-fuḫahā'u'r-Rūmiyye* ifadesi ile başlayan iki ayrı liste bulunmaktaydı.⁴ Nuruosmaniye Koleksiyonu 1821 numaralı nüshada yer alan listelere konu olan şahıslar, ana hatlarıyla buradaki iki listede tekrar edilmişti. Benzer isimlere dair, farklı işlevler gözetilerek dört ayrı liste hazırlandığı anlaşılmaktaydı. Üstelik Nuruosmaniye Koleksiyonu 1821 numaralı nüshadaki listelerin yazıldığı talik hattı ile bu iki listenin hattı birebir örtüşmekteydi. Aşir Efendi Koleksiyonu 248 numaralı nüshadaki listelerden birinin kenarına, sonradan düşüldüğü anlaşılan "Bu hatların hepsi Beyāzizāde olarak bilinen Fāzıl Aḫmed'e aittir." şeklinde bir not,⁵ listelerin Beyāzizāde Aḫmed Efendi'nin kaleminden çıktığına karine oluşturdu. 11./17. yüzyılın sonlarında vefat etmiş olması, onun sadece listeleri yazıya geçiren değil, aynı zamanda bunları telif eden kimse olduğunu düşünmeye imkan tanıdı. Buradan hareketle yazıda listeler Beyāzizāde'ye aidiyeti üzerinden değerlendirme konusu kılındı.

Yazıda önce listelerin Beyāzizāde'ye aidiyeti ele alındı ve oluşturulma saiklerine dair muhtemel bazı tespitlerde bulunuldu. Bu noktada onun *el-Cevāhiru'l-Muḫīyye* nüshasının vikaye sayfalarından birine yazdığı Ḥanefī geleneğe ait literatürle ilgili fevaid notları ile yine aynı nüshanın hamişlerine düştüğü kenar notları tetkik edildi. Bu notlara yansıyan çaba ile *fuḫahā'u'r-Rūm* başlıklı listeleri arasında doğrudan veya dolaylı bir ilişki olup olmadığı sorgulandı. Listeler arasında farklı açılardan karşılaştırmalar yapıldı ve bu sayede her birinin hangi kronolojik sırayla yazılmış olabileceğine dair çıkarımlarda bulunuldu. Listelerin yazı içerisindeki sunum sırası da bu doğrultuda oluşturuldu. Beyāzizāde'nin orijinalinde bütünlük bir metin olarak kaleme aldığı listeler, takip kolaylığı oluşsun

⁴ Muḫyiddīn 'Abdulkādir el-Ḳuraşī, *el-Cevāhiru'l-Muḫīyye*, vv. IIb, 1a.

⁵ el-Ḳuraşī, *el-Cevāhiru'l-Muḫīyye*, v. IIb.

diye yazıda tabloya dönüştürülerek verildi. Tablolarda Beyâzîzâde'nin verdiği bilgiler tercüme edilirken onun yazar ve eser isimlerine dair kullanımları veya kavramsallaştırmaları mümkün mertebe korundu. Sadece gerekli olduğu düşünülen yerlerde köşeli parantez içerisinde bazı bilgiler ilave edildi. Listelerdeki isimlere ilk geçtikleri yerde dipnot düşülmek suretiyle Beyâzîzâde'nin sunduğu isim, literatür veya vefat tarihi bilgilerinin sıhhatine dair tamamlayıcı mahiyette bazı değerlendirmelerde bulunuldu. Son başlıkta Beyâzîzâde'nin listelerine daha geniş bir zaviyeden yaklaşılmaya çalışıldı. Bu çerçevede onun listelerde isimlerine yer verdiği kimseler kadar yer vermedikleri de dikkate alınmak suretiyle onun listeleri oluştururken gözettiği kendine özgü kayıtlamalar tespit edilmek istendi. Beyâzîzâde'nin zihin dünyasında Rûm/Rûmî kavramlarının neye karşılık geldiğine dair birer ipucu vasfı taşıyan bu kayıtlamalar, sonuç kısmında ana hatlarıyla ele alındı.

Yazıya geçmeden önce birbiriyle ilişkili iki hususa dikkat çekmek yerinde olacaktır. Bunlardan ilki Rûm ve Rûmî kelimelerinin nasıl anlaşılması gerektiği hususunun halen tartışılan bir konu olmasıdır.⁶ Bu kelimeler, tarih boyunca çeşitli anlam değişimlerine ve kaymalarına maruz kalmıştır. Bunun temelinde de bugün Anadolu olarak adlandırdığımız bölge yatmaktadır. Bu bölge, Roma İmparatorluğunun farklı devletler ve medeniyetlerle uzunca bir süre sınır alanı olmuş, sonrasında da Bizans Devleti'nin ana hakimiyet alanını oluşturmuştur. Diyâr-ı Rûm veya Rûmî en azından ilk Müslümanların hafızasında Roma/Bizans Devleti'nin hakimiyetinde olan bölgeye karşılık gelmektedir. Ancak zamanla ilgili kelimelerin siyasi hakimiyet temelli içeriği ile bu hakimiyete konu olan topraklar arasında bir özdeşlik ilişkisi söz konusu olmuş, Rûm aynı zamanda coğrafi bir bölge adına dönüşmüştür. Bölgenin Müslümanların hakimiyetine girmesi sonrasında Rûm veya Rûmî kelimeleri kullanımda olmaya devam etmiştir. Bölgenin yeni sahipleri kendilerini Rûmî olarak nitelemekte bir beis görmemiş, diğer bölgelerdeki Müslümanlar tarafından da yine bu kavramla nitelenmişlerdir.

Rûmî kelimesine ilişkin halihazırda süren tartışma, bunun bugün Anadolu olarak adlandırdığımız fizikî bir coğrafyaya mensup olmayı mı yoksa buradaki beşerî durumu da içine alan daha geniş bir mensubiyeti mi

⁶ Bu tartışmanın çok yönlü bir resmi ve belirli açılardan tahlili konusunda bkz. Salih Özbaran, *Bir Osmanlı Kimliği: 14./17. Yüzyıllarda Rûm/Rûmî Aidiyet ve İmgeleri*; Cemal Kafadar, *Kendine Ait Bir Roma: Diyâr-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam*.

ifade ettiği noktasında düğümlenmektedir. Buna göre, kendisini Rûmî olarak niteleyen bir kimse, sadece adı Rûm olan coğrafi bir bölgeye mensup olduğunu mu ifade etmektedir yoksa aynı zamanda o bölgenin kendine özgü beşerî hususiyetlerini de göz önünde bulundurarak bir kimlik ve aidiyet tanımlamasında /ayrıştırmasında mı bulunmaktadır? Benzer şekilde Rûmî kelimesi, daha çok, Müslümanların -modern dönemdeki ulus-devlet telakkisi buna aynı zamanda Türklüğün de ilave edilmesine neden olmuştur- bu kelimeye kendileri üzerinden yükledikleri yeni anlam üzerinden mi, yoksa bu kelimedeki buldukları ve mirasçı oldukları eski anlam üzerinden mi anlaşılmalıdır? Müslümanların hakimiyetindeki Rûm'da Müslüman bir Rûmî olmak, İslamlaşmış bir Rûm'a mı yoksa Rûmleşmiş bir İslam'a mı karşılık gelmektedir? Ya da Rûmî olmak bu türden dikotomik konumlandırmaların dışında/ötesinde hem eski anlamını hem de Müslümanların buna yükledikleri yeni anlamı birlikte kuşatan kendine özgü bir delalet zemininde mi anlaşılmalıdır?

Bu yazı, doğrudan bu sorular etrafında gelişen değerlendirmelerin argümanlarını veya gidişatını analiz etmek, temel parametrelerini tartışmak amacıyla oluşturulmuş değildir. Esasen Rûmî kelimesinin bir kimlik ve aidiyet olarak tartışıldığı bir bağlamın geniş bir yelpazede fazlaca örneği gerektirdiği, bu yüzden Beyâzîzâde'nin listelerinin -bütün kıymetine karşın- bu tartışmayı tek başına tekeffül edemeyeceği açıktır. Bununla birlikte bu listelerin, Rûm ve Rûmî kelimeleri etrafında cereyan eden kimlik merkezli tartışmada en azından dikkate alınabilecek, hatta alınması gereken önemli bir veri niteliği taşıdığını belirtmek gerekir.⁷

Dikkat çekmek istediğim ikinci husus ise, Rûm ve Rûmî kelimelerinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bu tartışmanın beraberinde getirdiği belirsizliğin bu yazının metnini oluşturma sürecinde bana yaşattığı zorluktur. Aslında Beyâzîzâde'nin listeleriyle ilk karşılaştığımda ve bunlara dair bir çalışma ortaya koymaya niyetlendiğimde Rûm ve Rûmî kelimelerini Anadolu veya Anadolu kelimeleriyle karşılamak gayet normal gelmişti. Bu nedenle de yazı başlığını zihnimde "Anadolulu Fakihler" şeklindeki bir

⁷ Belki bunu Özbaran'ın, eserinin sonuç kısmının hemen başında ifade ettiği şu tespite/çağrıya yönelik bir katkı olarak değerlendirmek daha doğrudur: "Son dört-beş yıldır üstüne gittiğim Osmanlı kimliği ve onun bir parçası olan 'Rûm/Rûmî' ve 'Türk' imgesi deşildikçe genişliyor. Bu kitapçıkta ortaya koymaya çalıştığım hususların sadece bir giriş ve özet, hatta öneri niteliğinde olduğu daha da belirginleşiyor. Belli ki, değişik yaklaşımları da görmek, Osmanlı'nın içinde barındırdığı kültür gruplarını yansıtan öğeler kadar, dışarıdan ona kimlik biçen, en azından onun hakkında bir imge yaratmış olan birçok toplumun dilinde yazılmış belgelerden de okumak gerekecek Müslüman damgalı "Osmanlı"yı ve onu oluşturan "Rûmî" ile "Türk'ü." Bkz. Özbaran, *Bir Osmanlı Kimliği*, 121.

kavramsallaştırma üzerinden tasarlamıştım. Ancak ilgili kelimelere dair halen devinimini sürdüren tartışma açısından bakıldığında bu şekilde bir tercüme, ilgili ifadelerle dair önsel bir tercihte bulunmak anlamına gelecekti. Böylesi bir tercihin ise, aynı zamanda Beyâzîzâde adına gerçekleştirilecek bir tercih olması beni ihtiyatlı davranmaya sevk etti. Bu yüzden yazı genelinde Rûm veya Rûmî kelimelerini Beyâzîzâde nasıl kullanmışsa o şekilde muhafaza etmenin daha doğru olacağını düşündüm. Bununla birlikte, sonuç kısmında listelerde yer verdiği isimlerin yanı sıra yer vermediği isimleri de dikkate almak suretiyle Beyâzîzâde'nin Rûm veya Rûmî ifadelerini nasıl işlevselleştirdiği hakkında bazı çıkarımlarda bulundum.

1. Fuḫahâ'-i Rûm'a Dair Listelerin Beyâzîzâde'ye Aidiyeti ve Oluşturulma Saikleri

Beyâzîzâde Aḫmed Efendi, 11./17. yüzyılda yaşamış bir Osmanlı alimi ve bürokratıdır. İstanbul kadılığı görevinde bulunmuş Bosnalı Ḥâsen Efendi'nin oğludur. Babasının yanı sıra Molla Çelebi el-Âmidî, Fâzıl Uzun Ḥâsen Efendi ve Şeyhülislam Ebû Sa'îd Efendi'den tahsil görmüş; bu son ismin yanında da mülazemetini tamamlamıştır. 1056/1646 yılında Edirne'de başladığı, sonrasında ise İstanbul'un çeşitli medreselerinde sürdürdüğü müderrislik hayatı boyunca Sahn-ı Seman ve Süleymaniye gibi önemli medreselerde müderrislik payesi elde etmiştir. 1077/1667 yılında Halep'e kadı olarak atanmış; takip eden süreçte sırasıyla Bursa, Mekke ve İstanbul kadılığı görevlerinde bulunmuştur. 1091/1680 yılında getirildiği Rumeli kazaskerliği görevini 1094/1683'e kadar sürdürmüştür. Geri kalan ömrünü Kanlıca'da kendi yaptırdığı yalısında toplumdan soyutlanmış bir şekilde geçirmiş ve 1098/1687 yılında burada vefat etmiştir.⁸ Kazaskerliği sırasında verdiği recm fetvası ve Patburunzâde Meḫmed Ḥalîfe'nin ilhadına hükmederek katli yönünde verdiği fetva ile döneminin hafızasında yer etmiştir. Yaşadığı dönemde talik hattını en iyi kullanan kimselerden olduğu belirtilmiştir.⁹ Yazdığı eserler itibarıyla ise daha çok kelimacı kimliğiyle ön plana çıkmıştır. Ebû Ḥanîfe'nin eserlerini cemettiği *el-Uşûlu'l-Munîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe* ile bunun şerhi mahiyetinde kaleme aldığı *İşârātu'l-Merâm*

⁸ Ahmet Zeki İzgöer ve İlyas Çelebi, "Beyâzîzâde Ahmed Efendi," *DİA*, 6:55. Şeyhî Meḫmed Efendi, Beyâzîzâde'nin vefatı için 14 Cemaziyelevvel 1098 (28 Mart 1687) tarihini (*Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 2:1307), Râşid Meḫmed Efendi ile Defterdar Sarı Meḫmed Paşa 1096/1685 tarihini öne çıkarmıştır. Bkz. *Zübde-i Vekâyiât*, 210; *Târih-i Râşid ve Zeyli*, 1:287.

⁹ Mustakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 642.

min 'İbārāti'l-İmām en bilinen eserleridir.¹⁰

Bu yazının konusunu oluşturan listeleri de Beyāzizāde'nin telifatı kapsamında mütalaa etmek mümkündür. Onun bu konuda -şimdilik- tespit edilebilen dört ayrı listesi söz konusudur. Bunlardan ikisi el-Amāsī'nin *Maḥzenu'l-Fıḫ* adlı eserinin bir nüshasının vikaye ve zahriye sayfalarında, diğer ikisi ise el-Ḳuraşī'nin *el-Cevāhiru'l-Muḍiyye* adlı eserinin bir nüshasının vikaye ve zahriye sayfalarında kayıtlıdır. Listelerin ana metninde herhangi bir yazar bilgisi bulunmamaktadır. Bunların Beyāzizāde'ye ait olduğunu tespitite en önemli bilgi, girişte de ifade edildiği üzere *el-Cevāhiru'l-Muḍiyye* nüshasındaki listelerden birinin kenarına düşülmüş olan ve sayfadaki yazının tamamının Beyāzizāde olarak maruf Fāzıl Aḫmed'e ait olduğunu bildiren bir tetkik notudur. Listenin hattı ile tetkik notunun hattı farklıdır; bu durumda kenar notunun kim tarafından yazıldığı ve hattın Beyāzizāde'ye ait olduğunun nasıl teşhis edildiği sorusunu öncelikle sormak gerekir. Bunun cevabı, ilgili *el-Cevāhiru'l-Muḍiyye* nüshasında yer alan bazı kenar notlarının tahlilinde gizlidir.¹¹

El-Cevāhiru'l-Muḍiyye nüshasının ilk vikaye sayfasında yer alan "İbn Nuceym, Çivizāde ve Beyāzizāde ḥāşiyeleriyle muḥaṣṣā Ṭabaḳāt-ı Ḥanefiyye-i Ḳuraşī'dir." şeklinde Türkçe bir tetkik notu¹² bu noktada önemsenmeyi hak etmektedir. Bu notun hattıyla, Beyāzizāde'nin hattının teşhisinin gerçekleştirildiği tetkik notunun hattının benzer oluşu her iki notun da tek bir kişi tarafından düşülmüş olabileceğini ihsas etmektedir. Benzer bir tetkik notuna, zahriye sayfasında bozuk bir nesih hatla yazılmış üç ayrı fevaid notundan¹³ birinin altında da tesadüf edilmektedir ve hattın İbn Nuceym el-Mıṣrī'ye ait olduğu belirtilmektedir. Bu durumda, söz konusu tetkik notlarının musanniflerin/müelliflerin hatlarını iyi derecede ayırt

¹⁰ Bu ikisi dışında bazı ayetlere dair getirdiği yorumlardan oluşan *Sevāniḥu'l-Muṭārahāt*, itikadi ve fıkhi konularda soru-cevap tarzında manzum olarak kaleme aldığı *Risāletu'l-Bāḫiṣ ve'l-Mucīb*, kadı ilam ve hüccetlerinin yazıya geçiriliş şekillerini örnekleyen bir mecmua olarak oluşturduğu *Şak*, farklı konularda çok sayıda eserden birebir nakillerin biraraya getirilmesinden oluşan *Mecmū'a fī'l-Mesā'ili'l-Munteḥab* gibi yaygınlık kazanmamış bazı eserleri de mevcuttur. Eserleri hakkında ilave değerlendirme için bkz. Beyāzizāde, *İmam Azam Ebu Hanife'nin İtikadî Görüşleri*, 25-58; *Mecmū'a fī'l-Mesā'ili'l-Munteḥabe* adlı derlemesi hakkında bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, "Bir Osmanlı Kelamcısı Ne Okur? Osmanlı İlim Geleneği Çerçevesinde Beyazizade'nin Mecmū'a fī'l-Mesā'ili'l-Munteḥabe Adlı Eseri," 64-91.

¹¹ Esasında söz konusu nüsha, ihtiva ettiği fevaid kabilinden çok sayıda kenar notu ile müstakil bir ilgiyi hak etmektedir.

¹² el-Ḳuraşī, *el-Cevāhiru'l-Muḍiyye*, v. 1a.

¹³ Zahriyenin üst kısmındaki fevaid notunda Şemsu'l-E'imme el-Kerderī'den bir nakil, soldakinde yine el-Kerderī kanalıyla Ebū Maṣṣūr el-Māturīdī'den bir nakil, eser ve müellif bilgisinin altındaki notta ise İbn Ḳutlubogā'dan hareketle Muḫyiddin el-Ḳuraşī'nin hal tercümesi yer almaktadır. Bkz. el-Ḳuraşī, *el-Cevāhiru'l-Muḍiyye*, v. 1a.

etme becerisine sahip bir kimse tarafından düşülmüş olabileceği söylenebilir. Söz konusu eserin 83b sayfasında yer alan bir başka tetkik notu, nüsha üzerindeki hatları tefrik eden kişinin kimliğini açığa vurmaktadır. İlgili tetkik notu, İmânzâde Muḥammed b. Ebî Bekr eş-Şerğî'nin hal tercümesinin yanına düşülmüş "İmânzâde el-Buḥârî şâhibu *Şir'ati'l-İslâm*" şeklindeki bir kenar notunun altındadır ve şu şekildedir:

Bu hattın ilk kısmı [İmânzâde el-Buḥârî şâhibu], azledildikten sonra 1098'de (1687) vefat eden kazasker Beyâzîzâde Aḥmed'e aittir. İkinci kısmı ise [*Şir'atu'l-İslâm*] İbn Nuceym'e (*rahimehullâh*) aittir...

Notun altında "Suleymân İbnu'l-Mustaḳîm" ibaresi ile "1200" (1785-1786) tarihi yer almaktadır.¹⁴ Tetkik notunu yazan kişi, tahmin edileceği üzere Mustaḳîmzâde Suleymân Sa'deddîn Efendi'dir (ö. 1202/1788). Onun hatlar ve hattatlar konusunda geniş bir bilgi ve görgü birikimine sahip olduğu, bunu da *Tuhfe-i Ḥattâtîn* adlı eserinde ortaya koyduğu bilinmektedir. Nitekim bu eserde, Beyâzîzâde'ye de bir başlık açmış ve onun meşhur Dervîş 'Abdî'nin yanında hat talimi yaptığı ve kendi devrinde hurde taliki en iyi yazan kişi olduğu bilgisini paylaşmıştır.¹⁵

Sözü edilen nüshanın zahriyesinde Rumeli kazaskeri unvanıyla Muṣṭafâ 'Âşir Efendi tarafından düşülmüş bir mütalaa notu söz konusudur. Bunun hemen üstünde yer alan ancak tam okunamayan mühür de muhtemelen onun mührüdür.¹⁶ Nüsha üzerinde Muṣṭafâ 'Âşir Efendi'ye ait başka bazı kenar notları da mevcuttur. Bunlar içerisinde en dikkat çekici olanı ve onun hattını teşhis etmeye imkan tanıyanı *el-Cevâhiru'l-Muḍîyye*'nin dibacesinin bulunduğu sayfanın hemen üstünde yer almaktadır. 1209 (1794-1795) tarihli olan notta kendisinin eserle ilgili, müellifi el-Ḳuraşî'ye uzanan rivayet senedini paylaşmıştır.¹⁷

İlgili nüshanın 68b sayfasında yer alan ve Muṣṭafâ 'Âşir Efendi'nin isminin de kayıtlı olduğu alt alta dört farklı not, nüshadaki notlar içerisinde

¹⁴ el-Ḳuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muḍîyye*, v. 83b.

¹⁵ Mustaḳîmzâde, *Tuhfe-i Ḥattâtîn*, 642.

¹⁶ el-Ḳuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muḍîyye*, v. 1a.

¹⁷ Rivayetin senedi şu şekildedir: Muṣṭafâ 'Âşir b. Muṣṭafâ er-Re'îs > el-Ḥâc Ḥuseyn el-Başrî el-Mîmî > eş-Şeyḥ Nûruddîn Ebû'n-Nuhâ [?] Suleymân eş-Şehrâzûrî el-Başrî > el-'Ârif bi'llâh eş-Şeyḥ Şafiyuddîn Aḥmed b. Muḥammed el-Ḳuşâşî el-Medenî > el-'Ârif bi'llâh Ebû'l-Mevâhib Aḥmed b. 'Alî el-'Abbâsî eş-Şinnâvî el-Medenî > 'Abdurrahmân b. 'Abdilḳâdir b. 'Abdil'azîz b. Fehd el-'Alevî el-Mekkî > 'Umer Cârullâh b. 'Abdil'azîz b. Fehd el-Mekkî > el-Muftî Sirâcuddîn 'Umer b. 'Abdirrahîm > el-'Allâme Mecduddîn [...] b. Muḥammed ez-Zerendî el-Medenî > Şeyḥu'l-Ḥanefiyye Eminuddîn Yahyâ b. Muḥammed b. İbrâhîm el-Aksarâî el-Ḳâhîrî > Ḳâḍî'l-Ḳudât Zeynuddîn Ebû Bekr b. el-Ḥuseyn el-'Uşmânî el-Merâğî el-Medenî > eş-Şeyḥ el-İmâm el-'Âlimu'l-Evḫadî Muḥyiddîn Ebû Muḥammed 'Abdulḳâdir b. Muḥammed b. Muḥammed b. Naşrillâh b. Sâlim İbn Ebî'l-Vefâ el-Ḳuraşî el-Ḥanefî. Bkz. el-Ḳuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muḍîyye*, v. 1b.

belki de en dikkat çekici olandır. En üstte yer alan, iri ve bozuk bir talik yazıyla ‘İmâduddîn ‘Alî b. ‘Abdilvehhâb’a dair bir açıklamanın sunulduğu notun altına, başka birisi tarafından düzgün bir talik hatla not düşülmüş ve hattın Çivizâde olarak bilinen el-‘Allâme Meḥmed b. İlyâs’a ait olduğu belirtilmiştir. Bunun altına düşülen bir başka notta “Bu hat Beyâzîzâde olarak bilinen el-‘Allâme Aḥmed’e aittir.” denilmiştir. Bunun altına da “Bu hat Fâzîl Mustakîmzâde’nin hattıdır. Allah hepsine rahmet etsin, ben fakir ‘Âşir.” notu düşülmüştür.¹⁸ Bu durumda *el-Cevâhiru’l-Muḍiyye*’nin İbn Nuceym, Çivizâde ve Beyâzîzâde’nin yanı sıra Mustakîmzâde ile Muştafâ ‘Âşir Efendi’nin de elinden geçtiğini, onların da notlarını barındırdığını ifade etmek mümkündür.

Nüsha üzerinde Beyâzîzâde’ye ait olan notlara genel olarak değinmek gerekir. Zira bu notlar aynı zamanda onun fuḫahâ-i Rûm’a dair oluşturduğu listeleri hazırlama saikiyle de dolaylı olarak ilişkilidir. Beyâzîzâde’nin notlarını kendi içerisinde iki kısımda mütalaa etmek mümkündür. Bu notların bir kısmı *el-Cevâhiru’l-Muḍiyye* metninde olmayan bazı şahısların ana metnin alfabetik akışı doğrultusunda kenara not edilmesinden ibarettir. Bunları da el-Ḳuraşî’den önce veya onun zamanında yaşayıp da *el-Cevâhiru’l-Muḍiyye*’de yer almayanlar ve el-Ḳuraşî’den sonraki süreçte vefat ettiği için *el-Cevâhiru’l-Muḍiyye* metninde yer almayanlar şeklinde iki kategoride mütalaa etmek gerekir. Beyâzîzâde ilk kategorideki notların altına “Musannif ihmal etmiştir.”,¹⁹ ikinci kategorideki notların altına da “Musannif [vefatını] görememiştir.” şeklinde²⁰ kayıt düşmüştür.²¹ Bu açıdan

¹⁸ el-Ḳuraşî, *el-Cevâhiru’l-Muḍiyye*, v. 68b.

¹⁹ Örneğin Ebû Ḥalîl İsrâ’îl b. Emîrek olarak kenara kaydettiği isme dair sunduğu bilgiler bu türdendir. Beyâzîzâde bu kişinin *eş-Şâfi fî Uşûli’-d-Dîn* adlı eserin sahibi olduğunu, Ḳârî’u’l-Hidâye’nin bu kişiden söz ettiğini, musannifin bu kişiyi ihmal ettiğini belirtmektedir. Bkz. el-Ḳuraşî, *el-Cevâhiru’l-Muḍiyye*, v. 28b. Nüsha üzerinde tespit edebildiğimiz buna benzer başka örnekler için bkz. el-Ḳuraşî, *el-Cevâhiru’l-Muḍiyye*, vv. 29a-b, 36a, 41b, 44b, 73a, 74a-b, 75a, 78b, 82b, 107b, 123a.

²⁰ el-Ḳâdi İsmâ’îl b. İbrâhîm Meccuddîn el-Bilbîsî el-Mısrî için düştüğü kenar notu bu türden bir örnektir. Beyâzîzâde bu kişinin el-İmâm ez-Zeyla’î, et-Turkmânî ve el-Moḡultâyi’nin talebesi, fıkıh ve feraizde maharet sahibi, hadis ve edep alanında müktesebi olan, feraiz alanında eser yazmış bir kimse olduğunu ve 802 (1399-1400) yılında vefat ettiğini, ancak musannifin onun vefatını göremediğini belirtmektedir. Bkz. el-Ḳuraşî, *el-Cevâhiru’l-Muḍiyye*, v. 30a; Benzer örnekler için bkz. vv. 35a, 36a, 106b, 117a.

²¹ Beyâzîzâde’nin bazen tek bir notta bu iki türde bilgiye yer verdiği görülmektedir. Bunun en dikkat çeken örneği Kıvâmuddîn el-İtkânî ile oğlu Humâmuddîn Emîr Gâlib’e dair bilgi verdiği bir pasajdır: “Kıvâmuddîn Emîr Kâtib b. Emîr ‘Amîd el-Fârâbî el-İtkânî. Ebû Ḥanîfe Meşhedî’nde tedris görevini üstlendi. Sonra Mısır’a geldi. Burada Emîr Şurḡatmış en-Nâşirî kendisine ikramda bulundu ve onu kendi medresesine görevlendirdi. Şeyḫ [mederesenin açılış günü] atına bindiğinde söz konusu Emîr atın ipinden tuttu ve yanında yöneticilerden yaya bir topluluk ile medreseye götürdü. Bunun üzerine [el-İtkânî]: “Ey Emîr! Kendine pay çıkarma, benim ipimi Selçukoḡullarından olan sultanımız tutmuştur.” dedi. el-İtkânî, ez-Zehabî’den sonra Zâhiriyye Medresesi’nin tedris görevini üstlenmişti. *el-Hidâye*’ye *Ġayetu’l-Beyân* olarak isimlendirdiği bir şerh, *Uşûlu’l-Pezdevî’ye eş-Şâmil*

bakıldığında ilk kategorideki bilgiler *el-Cevâhiru'l-Muğiyye* metni için bir tetimme, ikinci kategoridekiler ise bir sıla veya zeyl türü eklemeler olarak değerlendirilebilir. Beyâzîzâde'nin tetimme veya zeyl tarzında eklediği bilgiler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Rûm menşeli isimlerin kaydedilmesi yönünde hususi bir çaba da göze çarpmaktadır. Bu çerçevede isimlerine ve eserlerine dikkat çekilen kişiler arasında Cunejd b. Sendel er-Rûmî el-Ĥanefî,²² Celâluddîn Rasûl b. Aĥmed et-Tebbânî,²³ Ĥıdır b. 'Umer b. 'Alî Şalâhuddîn er-Rûmî,²⁴ 'İsâ b. Muĥammed el-Ķırşehrî er-Rûmî,²⁵ Zeynuddîn Muştafâ b. Zekerıyyâ el-Ķunevî el-Ķaramânî,²⁶ Cemâluddîn Yûsuf b. Mûsâ b. Muĥammed el-Malaṭî'dir.²⁷ Celâluddîn et-Tebbânî ve Cemâluddîn el-Malaṭî hariç, diğer isimler Beyâzîzâde'nin fuĥahâ-i Rûm başlıklı listelerinde en az bir kez yer almıştır.

Beyâzîzâde'nin *el-Cevâhiru'l-Muğiyye* metninin kenarlarında yer alan notlarının önemli bir kısmı ise el-Ķuraşî'nin metninde geçen bazı şahısların kaydedilmesinden oluşmaktadır. Bunun önemseneni bazı şahısların isimlerinin kenarda belirginleştirilmesi, böylelikle de gerektiği takdirde ilgili isimlere kolayca ulaşılabilmesini sağlama amacı doğrultusunda şekillendiği anlaşılabilir. Ancak bu şahısların isimlerinin altına, yazdıkları²⁸ veya rivayet ettikleri²⁹ eser isimlerinin de not edilmiş olması Beyâzîzâde'nin gerçek amacının Ĥanefî literatürün tespiti yönünde bibliyografik bir çaba olabileceğini düşündürmektedir. Esasında onun, müellifleri *şâhibu*, *şârihu*, *râvî* vb. ifadelerle yazdıkları eserler üzerinden

adıyla bir şerh, *Munteĥabu'l-Aĥşiket'ıye et-Tebyîn* adıyla bir şerh telif etmişti. Daha önceden Bağdad kadılığı da yapmıştı. Şam'a geldiğinde rûkûda ellerini kaldırmalarına tepki gösterdiği için Şâfi'ilerle tartışmış, bu konuda da bir risale kaleme almıştı. Mısır'da 758 (1357) yılında vefat etti. Ardında da oğlu Humâmuddîn Emîr Ġâlib'i bıraktı. Emîr Ġâlib, Dimeşk kadılığı görevi yapmış, hükümlerinde adalet sahibi önde gelen bir alimdi. 784 (1382-1383) yılında Dimeşk'te vefat etti. Musannif, el-İmâm Ķıvâm'ı ihmal etmiş, oğlu Humâm'ın [n vefatını] ise görememiştir." Bkz. el-Ķuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muğiyye*, v. 32b.

²² el-Ķuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muğiyye*, v. 36a.

²³ el-Ķuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muğiyye*, v. 36a.

²⁴ el-Ķuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muğiyye*, v. 44b.

²⁵ el-Ķuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muğiyye*, v. 74b.

²⁶ el-Ķuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muğiyye*, v. 106b.

²⁷ el-Ķuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muğiyye*, v. 117a.

²⁸ İbnu's-Sâ'âtî için düştüğü "*el-Mecma'* sahibi ve şarihi" (el-Ķuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muğiyye*, v. 17a), Ebû'l-'Abbâs es-Suġdî için düştüğü "*Musnedu'l-İmâm Ebî Ĥanîfe ve Menâkıbuh* sahibi" (el-Ķuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muğiyye*, v. 22a) ve Cemâlu'l-İslâm Es'ad b. Muĥammed için düştüğü "*el-Manzûme* şarihi, *Furûku'l-Kerâbisî* ve *el-Mucez fî'l-Fıĥ* sahibi" şeklindeki (el-Ķuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muğiyye*, v. 29a) notları örnek göstermek mümkündür. Benzer türde notlar için bkz. el-Ķuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muğiyye*, vv. 51a, 55a, 57b, 58b, 61b, 63b, 65a, 69b, 71b, 73b, 77b, 80a, 83a, 86b, 87b, 90b, 98a, 99b, 100b, 104a, 105b, 110b, 116b, 137a.

²⁹ Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid eş-Şaffâr için düştüğü notta onun Ebû Ĥanîfe'nin *el-'Âlim* adlı eserinin ravisi olduğunu belirtmesi bu kabildendir. Bkz. el-Ķuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muğiyye*, v. 8a.

niteliyor oluşu bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Nüshada baştan ikinci vikayede yer alan ve hattı itibarıyla Beyâzîzâde'ye ait olduğu anlaşılan fevaid notlarını³⁰ da bu minvalde değerlendirmek mümkündür. Fuḫahâ'-i Rûm'a dair listelerinin içeriği ile de kısmen kesişiyor olduğu için onun bu çerçevedeki fevaid notlarından bazılarının tercümesine burada yer vermek tamamlayıcı olacaktır. Bunlardan ilki farklı şehirlerdeki Ḥanefî topluluklarının önderlerine dairdir ve şu şekildedir:

Ḥanefilerden Belh'te Ebû Ḥanîfe'nin öğrencisi Ebû Muṭṭ' el-Belḥî'nin liderliğinde, Hârezm'de Ebû Ḥanîfe'nin öğrencisi 'Abdulkerim ... [?'in liderliğinde, Buhara'da Muḥammed'in öğrencisi Ebû Ḥafş el-Buḥârî'nin liderliğinde ve Semerkand'da Muḥammed'in öğrencisi Ebû Suleymân el-Cüzcânî'nin liderliğinde birer topluluk mevcuttur.

el-Cevâhiru'l-Muḍiyye'nin vikaye sayfasında yer alan bir başka not, farklı bölgelerdeki Ḥanefîler açısından meşhur olan metinlere dairdir. Burada "Rûmiler nezdinde" şeklinde bir ayrıştırmanın yapılmış ve bu kapsamda şöhret elde etmiş metinlerin zikredilmiş olması dikkat çekicidir:

- Iraklılar nezdinde meşhur metinler: *el-Câmi'ü's-Şağîr ve'l-Kebîr* ve *ez-Ziyâdât*, *Muḥtaşaru'l-Kerḥî*, *Muḥtaşaru'l-Ceşşâş er-Râzî*, *Muḥtaşaru'l-Kudûrî*, *Mecma'ü's-Sâ'âtî*, *Muḥtârü'l-Mevşîlî*.
- Semerkandlılar nezdinde meşhur metinler: *Hızânetu'l-Fıkh*, *el-Kenz*, *el-Vâfî*, *Mücezu'l-Ferğânî*, *Tuhfetu's-Semerḳandî*, *Cumelu's-Şağânî*, *Muḥtaşaru'l-Mes'ûdî*, *Tekmiletu'n-Nisâbü'rî*.
- Buharalılar nezdinde meşhur metinler: *Tecrîdu'l-Kirmânî*, es-Semerḳandî'nin *el-İrşâd'ı*, Burhânuddîn eş-Şerî'a el-Buḥârî'nin *el-Vikâye'si* ve *en-Nukâye*.
- Mısırlılar nezdinde meşhur metinler: *Muḥtaşaru't-Taḥâvî*, *Uyûnu'l-Mezâhib*, *Tenvîru'l-Ebşâr*.
- Rûmîler nezdinde meşhur metinler: el-Ḥusrevî'nin *Ġureru'l-Aḥkâm'ı*, es-Simâvni'nin *Letâ'ifu'l-İşârât'ı*, el-Kemâlî'nin *el-İşlâḥ'ı*, el-Cemâlî'nin *el-Muḥtârât'ı*.³¹

³⁰ el-Ḳuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muḍiyye*, v. Ia.

³¹ Beyâzîzâde, bu fevaid notunun kısmen farklı bir şeklini el-Amâsî'nin *Maḥzenu'l-Fıkh'ı*nın zahriyesinde şu şekilde paylaşmıştır: "Iraklılar nezdinde muteber olan kitaplar: el-İmâm Ebû'l-Ḥasen el-Kerḥî'nin *Muḥtaşaru'si*, el-İmâm Ebû Bekr el-Ceşşâş er-Râzî'nin *Muḥtaşaru'si*, el-İmâm Ebû'l-Ḥasen el-Ḳudûrî'nin *Muḥtaşaru'si*, Ebû'l-Faḳl el-Mevşîlî'nin *el-Muḥtâr'ı*, Muẓafferuddîn es-Sâ'âtü el-Bağdâdî'nin *el-Mecma'ı*. Semerkandlılar nezdinde muteber olan kitaplar: el-İmâm Ebû'l-Leys es-Semerḳandî'nin *Hızânetu'l-Fıkh'ı*, el-İmâm Ebû Ḥafş el-Ferğânî'nin *Müciz'ı*, el-İmâm Ebû'l-Ḥasen 'Alî el-Ferğânî es-Semerḳandî'nin *Bidâye'si*, el-İmâm 'Alâ'uddîn es-Semerḳandî'nin *Tuhfe'si*, Ebû'l-Berakât en-Nesefî'nin *el-Kenz'ı*. Buharalılar nezdinde muteber olan metinler: el-İmâm Ebû'l-Faḳl el-Kirmânî el-Buḥârî'nin *Tecrîd'ı*, el-İmâm Ruknuddîn el-Mes'ûdî el-Buḥârî'nin *Muḥtaşaru'si*, el-İmâm Raḍıyyuddîn en-Nisâbü'rî'nin *Tekmile'si*, el-İmâm eş-Şağânî el-Buḥârî'nin *Cumel'ı*, el-İmâm Burhânuddîn el-Buḥârî'nin *Vikâye'si*, el-İmâm Kıvâmuddîn el-Kâkî el-Buḥârî'nin *Uyûn'u*, el-İmâm

Vikayedeki en kapsamlı not, Haneî gelenek içerisinde öne çıkan eserlerin sıralandığı, devamında müellifine dair bilgilerin sunulduğu bir listedir. Listede erken dönemden geç döneme kadar geniş bir aralıkta, mümkün merteye kronolojiye riayet edilerek oluşturulmuş bir sıralama söz konusudur. Notun tercümesi şu şekildedir:

- *el-Câmi'ât ve'z-Ziyâdât*: 187 (803) yılında Rey'de vefat eden el-İmâm eş-Şânî Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybânî'nin.
- *el-Muḥtaşar*: Ebû Sa'îd el-Berdaî'nin öğrencisi olan ve 340 (952) yılında vefat eden el-İmâm Ebû'l-Ḥasen 'Abdullâh el-Kerhî'nin.
- *el-Muḥtaşar*: el-Kerhî'nin öğrencisi olan ve 370 (981) yılında vefat eden el-İmâm Ebû Bekr Aḥmed el-Ceşşâş er-Râzî'nin.
- *el-Muḥtaşar*: Ebû 'Abdillâh el-Curcânî'nin talebesi olan ve 428 (1037) yılında vefat eden el-İmâm Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed el-Ḳudûrî'nin.
- *Mecma'u'l-Baḥrayn*: ez-Zahîr el-Buḥârî'nin öğrencisi olan ve 694 (1295) yılında Bağdat'ta vefat eden el-İmâm Ebû'l-Muzaffer Aḥmed es-Sâ'âtî'nin.
- *el-Muḥtâr*: 683 (1284) yılında Bağdat'ta vefat eden el-İmâm Ebû'l-Faḍl Mecduddîn 'Abdullâh el-Mevşîlî'nin.
- *Ḥizânetu'l-Fıkh*: Ebû Ca'fer el-Hinduvânî'nin öğrencisi olan ve 373 (983) yılında vefat eden el-İmâm Ebû'l-Leyş Naşr es-Semerḳandî'nin.
- *el-Kenz ve el-Vâfi*: Şemsu'l-E'imme el-Kerderî'nin öğrencisi olan ve 751 (1351) yılında³² vefat eden el-İmâm Ebû'l-Berakât en-Nesefî'nin.
- *el-Mücez*: Maḥmûd el-Uzcendî'nin öğrencisi olan ve 556 (1160-1161) yılında vefat eden el-İmâm Ebû Ḥafş 'Umer b. Aḥmed el-Fergânî'nin.
- *Tuḥfetu'l-Fuḳahâ'*: 'Alî el-Pezdevî'nin öğrencisi olan ve 550 (1155-1156)³³ yılında vefat eden 'Alâ'uddîn Ebû Mañşür Muḥammed es-Semerḳandî'nin.
- *el-Cumel*: el-İmâm eş-Şagâni'nin.
- *el-Muḥtaşar*: es-Seraḥsî'nin öğrencisi olan ve 520 (1126-1127) yılında vefat eden el-İmâm Ebû Muḥammed Ruknuddîn Mes'ûd b. el-Ḥuseyn el-Mes'ûdî'nin.

Nüh b. Mañşür el-Buḥârî'nin *İrşâd*'ı. Mısırlılar nezdinde muteber olan metinler: el-İmâm Ebû Ca'fer eṭ-Ṭahâvî'nin *Muḥtaşar*'ı, Zeynuddîn İbn Nuceym el-Mıṣrî'nin *el-Eşbâh*'ı, el-Ğazzî'nin *et-Tenvîr*'idir. Rûmîler nezdinde muteber olan metinler: el-'Allâme el-Ḥusrevî'nin *Ğurer*'i, Bedr es-Simâvî'nin *Leṭâ'ifu'l-İşârât*'ı, 'Alâ'uddîn 'Alî el-Cemâlî'nin *el-Muḥtârât*'ı ve eş-Şems el-Kemâlî'nin *el-İşlâh*'ı." Bkz. el-Amâsî, *Maḥzenu'l-Fıkh*, v. 1a.

³² Burada muhtemelen bir yazım yanlışlığı olmalıdır, zira en-Nesefî'nin vefat tarihi 710/1310'dur. Bkz. Murteza Bedir, "Nesefî, Ebu'l-Berekât," *DİA*, 32:567-568.

³³ es-Semerḳandî'nin genellikle kabul gören vefat tarihi 539/1144'tür. Bkz. Hacı Mehmet Günay, "Semerkandî, Alâeddin," *DİA*, 36:470.

- *et-Tekmile*: (...) yılında³⁴ vefat eden el-İmâm Rağıyyuddîn Muḥammed en-Nisâbü'rî'nin.
- *et-Tecrîd*: 543 (1148-1149) yılında vefat eden el-İmâm Ebü'l-Fağl Ruknuddîn 'Abdurrahmân b. Muḥammed el-Kirmânî'nin.
- *el-İrşâd*: 615 (1218-1219) yılında vefat eden el-İmâm Nüh b. Mansûr es-Semerḳandî'nin.
- *el-Vikâye*: (...) yılında³⁵ vefat eden el-İmâm Burhânu's-Şerî'a b. Maḥmûd b. Şadru's-Şerî'a el-Maḥbûbî'nin.
- *en-Nuḳâye*: 747 (1346) yılında vefat eden el-İmâm Şadru's-Şerî'a 'Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Maḥbûbî'nin -o bunu Şadru's-Şerî'a olarak bilinen *Şerhu'l-Vikâye*'den ihtisar etmiştir-
- *el-Muḥtaşar*: el-Ḳâđî Ebü Hâzim'in öğrencisi olan ve 321 (933) yılında vefat eden el-İmâm Ebü Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed eṭ-Ṭahâvî'nin.
- *'Uyûnu'l-Mezâhib*: *el-Keşf* sahibinin öğrencisi olan ve (...) yılında³⁶ vefat eden el-İmâm Kıvâmuddîn Muḥammed b. Muḥammed el-Kâkî'nin.
- *Tenvîru'l-Ebşâr*: 1004 (1595-1596) yılında vefat eden el-İmâm Muḥyiddîn Muḥammed b. 'Abdillâh et-Timurtâşî el-Ğazzî'nin.
- *Ġureru'l-Aḥkâm*: el-'Allâme el-Yegânî'nin öğrencisi olan ve 885 (1480) yılında vefat eden el-İmâm Muḥyiddîn Muḥammed b. Ferâmurz el-Ḥusrevî'nin.
- *Leṭâ'ifu'l-İşârât*: el-İmâm ez-Zeyla'î'nin öğrencisi olan ve 820 (1417-1418)³⁷ vefat eden Bedruddîn Maḥmûd b. İsrâ'îl es-Simâvî'nin.
- *el-İşlâḥ*: el-'Allâme el-Kestelî'nin öğrencisi olan ve 940 (1534) yılında vefat eden el-İmâm Şemsuddîn Aḥmed b. Suleymân el-Kemâlî'nin.
- *el-Muḥtârât*: el-Ḥusrevî'nin öğrencisi olan ve 932 (1526) yılında vefat eden el-İmâm 'Alâ'uddîn 'Alî b. Aḥmed el-Cemâlî'nin.

Vikaye sayfasından buraya taşımak istediğimiz son not, beş önemli Ḥanefî alimin hocaları ile vefat tarihlerinin kaydedilmesi amacına matuftur ve şu şekildedir:

el-Hidâye sahibi ile Ḳâđiḥân'ın öğrencisi olan Şemsu'l-E'imme Muḥammed b. 'Abdissettâr el-Kerderî el-Ḥârizmî 642 (1244) yılında Buhara'da vefat etti. Onun arkadaşı, *el-Câmi'u'l-Kebîr* şarihi ve *el-Fetâvâ* sahibi Cemâluddîn Maḥmud b. Aḥmed el-Ḥasîrî el-Buḥârî 636 (1238) yılında Şam'da vefat etti. el-Kerderî'nin öğrencisi, *el-Hidâye* şarihi ve *el-Muġnî* sahibi Celâluddîn 'Umer b. Muḥammed el-Ḥabbâzî el-Buḥârî 691

³⁴ Notun aslında tarih bilgisi boş bırakılmıştır.

³⁵ Notun aslında tarih bilgisi boş bırakılmıştır.

³⁶ Notun aslında tarih bilgisi boş bırakılmıştır.

³⁷ es-Simâvî'nin 823/1420 yılında vefat ettiği bilinmektedir. Bkz. Bilal Dindar, "Bedreddîn Simâvî," *DİA*, 5:331.

(1292) yılında Şam'da vefat etti. el-Ḥaşîrî'nin öğrencisi, *el-Câmi'u'l-Kebîr* şarihi Şadrüddîn Suleymân b. Vehb kadılık görevi esnasında 677 (1278-1279) yılında Mısır'da vefat etti. el-Ḥabbâzî'nin öğrencisi, *el-Câmi'u'l-Kebîr* şarihi -ki eseri *et-Taqrîr* adını taşımaktadır- Sirâcuddîn Ahmed b. Mes'ûd el-Ḳunevî kadılık görevi sırasında 750 (1349-1350) yılında Şam'da vefat etti.

Bütün bu fevaid notları, Ḥanefî fıkıh geleneğini farklı eğilimleri ile bir bütün olarak anlamaya matuf kapsamlı bir çabaya işaret etmektedir. Ḥanefîlik içerisinde bölgesel yönelimlerin ve bunların itibar ettikleri metinlerin ortaya konulması, hoca-öğrenci irtibatının ve ulema irtibat ağının kronolojik dökümünün yapılması, belli başlı metinlerin yazarları ve yazarlarının hocaları üzerinden bağlamlaştırılarak sunulması gibi hususlar söz konusu çabanın tezahürleridir. Üstelik notlara yansıyan muhteva herhangi bir kaynaktan doğrudan yapılmış bir nakil olmaktan ziyade Beyâzîzâde'nin kendi bakışından unsurlar barındırmaktadır. Bu haliyle onun temel çabasının, Ḥanefî fıkıh geleneğine dair kendi içerisinde hiyerarşik, bütüncül ve kapsamlı bir tablo ortaya koymak, mensubu bulunduğu Rûmî fıkıh geleneğini de bu tablonun bir parçası olarak sunmak olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, Beyâzîzâde'nin oluşturduğu listeleri daha da anlamlı hale getirmektedir. Bu listeler, sadece Rûmî nispeyi taşıyan fıkıh alimlerini kayda geçirme amacına matuf bibliyografik bir çaba değildir; yanı sıra ve belki daha fazla Rûm fıkıh geleneğini daha büyük ve köklü bir geleneğin uzantısı olarak konumlandırma çabasıdır. Bu haliyle de Beyâzîzâde'nin mensubu bulunduğu Rûmî fıkıh geleneğine, aynı zamanda esaslı bir kök kazandırma çabasında olduğu söylenebilir.

2. Fuḳahâ'-i Rûm'a Dair Listeler

Beyâzîzâde'nin listeleri 7./13. ile 11./17. arasındaki süreçte Rûmî nispele alimlerin kaydedilmesi amacını haizdir. Ancak bu listeler, içeriği ve bu içeriğin sunumu bakımından farklılık arz etmektedir. Bu durum listelerin her birinin farklı bir amaç ve işlev gözetilerek hazırlanmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu listelerin ne zaman yazıldıklarına dair herhangi bir tarih kaydının bulunmayışı, bunların kronolojik yazım sırası noktasında bir takdirde bulunmayı zorlaştırmaktadır. İkisinin *el-Cevâhiru'l-Muḍiyye*, ikisinin de *Maḥzenu'l-Fıḳh* nüshasında kayıtlı oluşu, en azından ikişerli bir tasnifte bulunmaya imkan tanımaktadır. *el-Cevâhiru'l-Muḍiyye* nüshasındaki listelerde, fuḳahâ'-i Rûm "meşhur olan-olmayan" ve "geç dönem-erken dönem" şeklinde iki farklı kriter üzerinden taksim edilmiştir. Bu taksimlerde, genel olarak alimlerin vefat tarihleri esas alınarak kronolojik

olarak sıralandığı ve listelerde yer verilen kişilerin öne çıkan eserlerinin zikredildiği görülmektedir. Alimlerin listelerde yer almasını mümkün kılan temel hususun fıkıh alanında en az bir eser telif etmek olduğunun altını çizmek gerekir. Bu durum listelerde *şāhib*, *şāriḥ*, *muḥaṣṣī*, *cāmi* ve *muḥākım* gibi kişilerin yazdıkları eserlerin türüne işaret edecek ifadeler kullanılarak bir anlatı oluşturulmasına neden olmuştur. Nitekim bu iki listeden vikayede olanın kenarına, şerh veya haşiye hareketliliğine konu olan bazı eserlerin yazıldığı ve listedeki tekrar sıklığına göre altlarına sayısal karşılıklarının not edildiği görülmektedir. Muhtemelen liste ortaya çıktıktan sonra Beyāzīzāde, belirli eserler etrafında fuḫahā-i Rūm'un yazdığı eserlerin toplam sayısını tespit etmek istemiş ve bunu da kenara not ederek gerçekleştirmiştir. Burada kenara not ettiği ve altına tekrar sıklığını yazdığı eserleri, *Maḥzenu'l-Fıḫ* nüshasının vikayesindeki listenin de hareket noktası kılmış ve listeyi bu taksimat doğrultusunda sistemleştirmiştir. Bu durum, *el-Cevāhiru'l-Muḍiyye* nüshasının vikayesindeki "meşhur olan-olmayan" ayrımı üzerinden oluşturulan listenin, *Maḥzenu'l-Fıḫ* nüshasının vikayesindeki literatür merkezli taksimden daha önce yapıldığını düşünmeye imkan tanımaktadır. Bu yüzden listelerin sunumuna *el-Cevāhiru'l-Muḍiyye* nüshasındakilerle başlamak daha doğrudur.

2.1. Geç Dönem (Mute'aḥḥirūn) - Erken Dönem (Muteḫaddimūn) Ayrımı Üzerinden Fuḫahā'-i Rūm

el-Cevāhiru'l-Muḍiyye nüshasının zahriyesinde kayıtlı ilk listede *min mute'aḥḥirī'l-fuḫahā'ī'r-Rūmiyyīn* ve *min muteḫaddimī'l-fuḫahā'ī'r-Rūmiyyīn*³⁸ şeklinde önce ikili bir tasnif yapıldığı, her bir tasnifte yer verilen isimlerin kronolojik olarak sıralandığı görülmektedir. Aslında bu şekilde bir tasnifte önce erken dönem, sonra da geç dönem alimlerinin sunulması beklenir. Fakat listede bu durum tersine çevrilmiş ve geç dönem fakihlere öncelik verilmiştir. Bu tasnifte, 800/1400'lü yılların baz alındığı, bu tarihten sonrakiler için mute'aḥḥirūn öncekiler için de muteḫaddimūn nitelemesinin yapıldığı görülmektedir. Ne var ki tarihsel olarak tam da tasnife zemin oluşturan tarih aralığında yer alan bazı isimlere farklı kategorilerde yer verilmiş olması, bu noktada başka saiklerin de göz önünde bulundurulmuş olabileceğini düşündürmektedir. Örneğin Nūruddīn et-Tuḫātī, 'İzzuddīn İbn Melek ve Bedruddīn es-Simāvnī mute'aḥḥirūn alimler kapsamında değerlendirilirken bunlarla akran olan 'Alā'uddīn el-Esved ile Molla el-

³⁸ Notun aslında *min mute'aḥḥirī'l-fuḫahā'ī'r-Rūmiyyīn* ve *min muteḫaddimī'l-fuḫahā'ī'r-Rūmiyyīn* şeklinde yazılmıştır.

Fenârî mutekaddimün alimler olarak konumlandırılmıştır. Bunda ilgili şahısların eserlerinin sonraki dönemde dolaşımında olup olmamasının bir etkisi olup olmadığı belirsizdir. Bu çerçevede listede on biri geç dönem, dokuzu erken dönem kapsamında olmak üzere toplamda yirmi fakihin adına ve eserlerine yer verilmiştir. Liste şu şekildedir:

Geç Dönem Fuḫahâ'-i Rûm	
	<i>Ġunyetu'l-Muftî</i> sahibi Nûruddîn 'Abdulmu'min b. Ramaḏân b. Meḫmed et-Tûkâtî er-Rûmî (ö. 800 [1397-1398]) ³⁹
	<i>el-Mecma'</i> ve <i>el-Menâr</i> şarihi 'İzzuddîn 'Abdullaḫîf İbn Melek er-Rûmî (ö. 800 [1397-1398]) ⁴⁰
	<i>el-Kenz</i> şarihi Faḫruddîn ez-Zeyla'î'nin, <i>el-Hidâye</i> sahibinin neslinden olan Hâce 'Abdumelik es-Semerḫandî'nin ve <i>el-Hidâye</i> şarihi Ekmeluddîn el-

³⁹ Tabakat eserlerinde hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kâtib Çelebi, 'Abdulmu'min b. Ramaḏân el-Kâmî olarak künyesini paylaşmış ve *Ġunyetu'l-Muftî* adlı eserinin çok sayıda fetvayı içerdiğini belirtmiştir. Ayrıca onun *Buġyetu'l-Ġunye* adında bir başka eserinden söz etmektedir. Yine Çivizâde'nin onunla ilgili "Zannedersem Tokat'lıdır." şeklindeki değerlendirmesine yer vermektedir (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:1212; *Sullemu'l-Vuşûl*, 2:310). et-Temimî'de geçen bilgilere bakılırsa, Kâtib Çelebi'nin verdiği bütün bilgilerin kaynağı Çivizâde'dir. et-Temimî, diğer eserini *Binyetu'l-Ġunye* olarak zikretmiştir (et-Temimî, *et-Tabakâtu's-Seniyye*, 4:394). Şükrü Özen, İstanbul Müftülüğü Koleksiyonu 349 numarada kayıtlı *Binyetu'l-Ġunye fî'l-Fetâvâ* adlı eserini tespit etmiş ve kitabın kapak sayfasında künyesinin "el-Kâbî" olarak yazıldığını, bunun da Trabzon'un Canik nahiyesine karşılık geldiğini ifade etmiştir. Özen'in eserin mukaddimesinden hareketle aktardığına göre *Binyetu'l-Ġunye*, çok uzun olan *Ġunyetu'l-Muftî*'nin talebelere kolaylık sağlamak amacıyla özetlenmiş halidir. Bkz. Şükrü Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü," 343.

⁴⁰ İbn Melek, eserlerinin dibacelerinde ismini 'Abdullaḫîf b. Feriḫte olarak kaydetmektedir. Taşköprüzâde, hal tercümesine Sultan 1. Bayezid döneminde yaşamış alimler arasında yer vermiş, ancak herhangi bir vefat tarihi zikretmemiştir (Taşköprülüzâde, *es-Şakâ'ik*, 90-91). Kâtib Çelebi'nin, İbn Melek'e atıfta bulunduğu yerlerin hiçbirinde vefat tarihini zikretmemiş olması vefat tarihi konusunda bir belirsizlik olduğuna işaret etmektedir. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge, Kâtib Çelebi'nin *Şerḫu'l-Menâr*'ının zikrinin geçtiği yerde İbn Melek'in vefat tarihi için köşeli parantez içerisinde "takriben 885" kaydını düşmüşlerdir (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:1825). Halbuki eserin yazmalarında "*el-muteveffâ sene ...*" şeklinde tarih bilgisi boş bırakılmıştır (Örneğin bkz. *Keşfu'z-Zunûn*, Ragıp Paşa, no. 1042, v. 437b; Ayasofya, no. 4202, v. 451a). Mustafa Baktır, Cemal Muhtar'ın Tire Necip Paşa Kütüphanesi'nde kayıtlı, 9 Muharrem 821 istinsah tarihli bir *Şerḫu'l-Menâr* nüshasının müellif nüshası olduğu yönündeki tespitine dikkat çekmiş ve İbn Melek'in bu tarihten sonra vefat etmiş olmasının muhtemel olduğunu belirtmiştir (Mustafa Baktır, "Tireli İbni Melek, Hayatı, Eserleri ve Menar Şerhi," 50). Muhtar'ın tespitine zemin oluşturan nüshanın ne ölçüde müellife ait olduğunu tetkik etmek mümkün olmasa da nüshadan hareketle zikrettiği "9 Muharrem 821" tarihinin, aynı zamanda Fatih Koleksiyonu 1409 numarda kayıtlı *Şerḫu'l-Menâr* nüshasının da istinsah kaydı olduğuna dikkat çekmek gerekir (İbn Melek, *Şerḫu'l-Menâr*, Fatih, no. 1409, v. 172b). İbn Melek'in *Vikâyetu'r-Rivâye* üzerine de bir şerḫ yazdığı, ancak bunu temize çekmeden müsveddinin dolaşımına girdiği, sonra müsveddinin oğlu tarafından temize çekildiği, bundan dolayı da eserin iki ayrı nüshasının dolaşımında olduğu kaydedilmiştir (Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:2021; Mustafa Baktır, "İbn Melek," *DİA*, 20:175). Beyâzîzâde ne burada ne de eser merkezli oluşturduğu listede İbn Melek'in bu serhinden söz etmektedir. İbn Melek'in müsveddinin ve oğlunun ilavelerle temize çektiği nüshasının yazma eser kütüphanelerinde çeşitli nüshaları mevcuttur.

Bābertī'nin öğrencisi, *Leṭā'ifu'l-İşārāt, et-Teshīl ve Cāmi'u'l-Fuṣūleyn* sahibi Bedruddīn Maḥmūd b. İsrā'īl es-Simāvnī er-Rūmī (ö. 820 [1417-1418])⁴¹

eş-Şems el-Fenārī'nin öğrencisi 'Allāme el-Yegānī'nin öğrencisi, *ed-Durer ve şerhi, el-Mirkāt* ve *şerhi* sahibi Muḥyiddīn Meḥmed el-Ḥusrevī (ö. 885 [1480])⁴²

⁴¹ Bedruddīn es-Simāvnī, kaynaklarda çoğunlukla Ekmeluddīn el-Bābertī ve Mubārakşāh el-Buḥārī'nin öğrencisi olarak zikredilmektedir. Faḥruddīn ez-Zeyla'ī'nin öğrencisi olduğu yönünde bir bilgiye el-Kefevī *Ketā'ib*'inde yer vermiştir. el-Kefevī, ez-Zeyla'ī'nin hal tercümesinde Bedruddīn es-Simāvnī'yi onun öğrencilerinden biri olarak takdim etmektedir (*Ketā'ib*, 4:41). Kendisinin 760/1359'da doğduğu (Dindar, "Bedreddin Simavī," 5:331), ez-Zeyla'ī'nin de 743/1343'te vefat ettiği (Necmettin Kızılkaya, "Zeyla, Osman b. Ali," *DİA*, 44:354) göz önünde bulundurulduğunda ikisi arasında Beyāzizāde'nin bahsettiği şekliyle bir hoca-öğrenci ilişkisinin bulunması mümkün görünmemektedir. es-Simāvnī'nin Ḥāce 'Abdumelik es-Semerḳandī'den tahsil gördüğü yönündeki bilgiye ise başka hiçbir kaynakta tesadüf edilememektedir. Bir eş-Şekā'ik nüshasının kenarına düşülmüş bir notta, es-Simāvnī'nin gençliğinde ilim tahsili için Semerkand'a gittiği, burada akranları arasında öne çıktığı ve Rūm'a döndüğü bilgisi yer almaktadır (Tāşköprizāde, eş-Şekā'ik, H. Hüsnü Paşa, no.835-M, v. 16b). Şayet bu bilgi doğru ise, es-Semerḳandī'den Semerkand seyahati esnasında ders almış olması muhtemel görülebilir. Ayrıca onun 823/1420 yılında Serez'de idam sonucu öldüğü yönünde genel kanaat söz konusudur.

⁴² Tāşköprizāde, asıl adının Meḥmed b. Ferāmurz olduğunu, eniştesi Ḥusrev Bey'in himayesinde büyüdüğü için Ḥusrev'in kayını olarak tanındığını, sonra da Ḥusrev olarak bilinir hale geldiğini belirtmektedir (Tāşköprülüzāde, eş-Şakā'ik, 200-201). et-Teftāzānī'nin talebesi Burhānuddīn Ḥaydar el-Herevī'den tahsil görmüştür. Molla Ḥusrev düştüğü bir kiraat notunda, et-Teftāzānī'nin *Muḥtaşaru'l-Me'ānī*'sinin Burhānuddīn Ḥaydar'ın huzurunda okunduğunu belirtmiş, adını da Meḥmed b. Ferāmurz b. Ḥāce 'Alī el-Anivī/İnevī [?] olarak kaydetmiştir (et-Teftāzānī, *Muḥtaşaru'l-Me'ānī*, Hamidiye, no. 1241, v. 130a). Molla Ḥusrev'in aslen nereli olduğu tartışmalıdır. Bunda da Tāşköprizāde'nin "Babası Varsak emirlerinden Rūmī asıllı bir kimseydi, sonradan Müslüman oldu." şeklindeki ifadesi etkili olmuştur. eş-Şekā'ik'in bir yazma nüshasının hamişlerinde bu hususun birkaç kenar notunda ele alındığı görülmektedir. Bunlardan birinde Molla Ḥusrev'in künyesi "Meḥmed b. Ferāmurz b. Ḥoca 'Alī et-Tükāṭī" olarak sunulmuş, bir başkasında ise onun aslen Sivas'ın Çarkın/Çırkın (جرقین) köyünden olduğu, babası Ferāmurz'un velayet ehliinden Kürt asıllı bir kimse olduğu ve söz konusu köyde bir zaviyesinin bulunduğu belirtilmiştir. Bir başka notta ise Molla Ḥusrev'in aslen Sivas ile Tokat arasında bir köyden olduğu ifade edilmiştir (Tāşköprizāde, eş-Şekā'ik, H. Hüsnü Paşa, no. 835-M, v. 36a). Burada geçen Çarkın/Çırkın (جرقین) kelimesi, Cumhuriyet dönemi bazı tarihçilerinin tespitlerine Kargın olarak yansımıştır. Ferhat Koca, bu konudaki ihtimalleri Kargın merkezli olarak tartışmış ve Molla Ḥusrev'in, aslen Sivas ile Tokat arasında bulunan ve her iki şehre de aynı mesafedeki Yıldızeli'nin Kargın köyüne mensup olabileceğini ileri sürmüştür (Ferhat Koca, "Molla Ḥusrev'in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği," 25-26). et-Teftāzānī'nin *Muḥtaşaru'l-Me'ānī*'sine Molla Ḥusrev'in kendisinin düştüğü not dikkate alırsa, bu ihtimallere el-Anivī/İnevī [الانوي] şeklindeki nispeyi de eklemek gerekir. el-Anivī şeklinde okunması durumunda bunun Kars'ın Ani köyüne, el-İnevī olarak okunması durumunda da günümüzde Kuşadası olarak bilinen İne'ye karşılık gelebileceğine dikkat çekmek gerekir. Beyāzizāde'nin burada zikrettiği iki eser ve şerhleri dışında Molla Ḥusrev'in, et-Teftāzānī'nin *et-Telviḥ*'i üzerine ve es-Seyyid eş-Şerif el-Curcānī'nin 'Aḫduddīn el-İcī'nin *Şerḫu Muḥtaşari'l-Muntehā*'sına yazdığı haşiyesi üzerine haşiyeleri söz konusudur. *Uşūlu'l-Pezdevi* üzerine de bir şerh kaleme aldığı belirtilmişse de bunun günümüze ulaşan bir nüshası mevcut değildir (Eserleriyle ilgili genel bilgi için bkz. Recep Cici, "Molla Ḥusrev'in Osmanlı Hukuk Sistemindeki Yeri," 156-166; *Durer* adlı eserinin Osmanlı fıkıh geleneğindeki etkisine dair bilgi için bkz. Orhan Ençakar, "Osmanlı'da Şerh-Hāşiyeye Geleneği: Dürer Hāşiyeleri Örneği," 86-117).

el-Ḥusrevî'nin öğrencisi <i>el-Muhtârât</i> sahibi 'Alâ'uddîn 'Alî el-Cemâlî (ö. 932 [1526-1527]) ⁴³
<i>el-İdâh</i> , <i>Şerhu'l-Hidâye</i> ve <i>et-Tefsîr</i> sahibi Şemsuddîn Aḥmed İbnu'l-Kemâl (ö. 940 [1534]) ⁴⁴

⁴³ Asıl adı 'Alâ'uddîn 'Alî b. Aḥmed el-Cemâlî olup, daha çok Zenbilli 'Alî Efendi olarak bilinmektedir. Küçüklüğünde Ḥamza el-Karamânî'den *Muhtaşaru'l-Kudûrî*'yi ve *Manzûmetu'n-Nesefî*'yi okuyup ezberlemiş, sonrasında İstanbul'a gelip Molla Ḥusrev'den ders almaya başlamıştır. Ancak Molla Ḥusrev'in fetva işleriyle meşguliyeti nedeniyle Bursa'da Muşlihüddîn Efendi'nin yanında tahsil görmüş ve onun muidi olmuştur. Sultan 2. Bayezid döneminde daha çok Amasya'da fetva ve tedris işleriyle meşgul olmuş, bu görevi esasında hac ziyaretine yönelmiş ancak Mekke'de yaşanan olumsuzluklar nedeniyle bu vazifesini bir yıl erteleyerek Mısır'da bir yıl beklemek durumunda kalmıştır. Hac dönüşü Semaniye müderrisliği sırasında bir müddet İstanbul kadılığının fetva işlerine eşzamanlı olarak vekalet etmiş, 1. Selim zamanında hem İstanbul kadılığı hem de kazaskerlik görevini yürütmüştür. Taşköprizâde onun hayatı boyunca fetva ile iştigal ettiğini, fetva konusunda emsalsiz bir kimse olduğunu, fetvalarını derlediği *el-Muhtârât* adlı eserinin de faydalı bir eser olduğunu belirtmektedir (Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'ik*, 458-467). Sufilerin cehrî zikri esasında yaptıkları deveranın cevazı yönünde yazdığı ifade edilen ve müstakil yazma nüshaları bulunan risalenin gerçekte ona aidiyetinin tartışmalı olduğu belirtilmiştir (Ahmet İnanır, "Osmanlı'da Semâ, Raks ve Devrân Tartışmaları Bağlamında Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye İsnat Edilen 'Risale fi Hakkı'd-Devrân ve'r-Raks'ın Aidiyet Sorunu," 162-175). Bir *eş-Şekâ'ik* nüshasında hac ziyareti için Mısır'da beklemek durumunda kaldığının anlatıldığı yere bir kenar notu düşülmüş ve onun dönüştü biri ['Alâ'uddîn el-Kâsânî'nin] *Bedâ'iyü's-Şanâyî*' diğeri de İbnu'l-Humâm'ın *Fethu'l-Kadîr*'i olmak üzere iki eseri yanında Rûm'a getirdiği belirtilmiştir (Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, H. Hüsnü Paşa, no. 835-M, v. 91a). Bununla, muhtemelen bu iki eserin Anadolu'ya girişinin 'Alî el-Cemâlî vasıtasıyla gerçekleştiğine işaret edilmek istenmiştir.

⁴⁴ Molla Luṭfî'nin yanı sıra Muşlihüddîn el-Kesteli, Ḥaṭîbzâde Muḥyiddîn, Mu'arrifzâde Sinânuddîn gibi isimlerden tahsil görmüş, çoğu Edirne'de olmak üzere önemli medreselerde müderrislik payesi elde etmiş, Edirne kadılığı ve Anadolu kazaskerliği görevlerinde bulunmuş, 'Alî el-Cemâlî'nin vefatı üzerine şeyhülislamlık görevine getirilmiş ve vefatına kadar yaklaşık sekiz yıl bu görevi kesintisiz sürdürmüştür (Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'ik*, 598-601). Bir *eş-Şekâ'ik* nüshasının hamisinde yer alan Luṭfibezyâde'ye ait notta Kemâlpaşazâde'nin akli ve felsefi ilimlerdeki bilgisinin çoğunu Molla Luṭfî'den aldığı, genç yaşına karşın akranları arasında öne çıktığı ve hocasının övgüsüne mazhar olduğu, mülazemetini 2. Bayezid'in hocası olan Mu'arrifzâde'nin yanında almak istediği, ancak dönemin Rumeli Kazaskeri olan Ḥaçîhasenzâde Mehmed Efendi'nin bu tercihten hoşnut olmadığı için müderrislik mansibının geciktirildiği, Kemâlpaşazâde'nin bu yüzden uzunca bir süre mülazemette beklemek durumunda kaldığı belirtilmektedir (Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, H. Hüsnü Paşa, no. 835-M, v. 118b). Beyâzîzâde'nin burada zikrettiği eserlerden *el-İdâh*, onun Burhânu's-Şerî'a'nın *Vikâyetu'r-Rivâye*'sini yanlışlıklardan ve düzensizliklerden arındırmak kastıyla yazdığı *İşlâhu'l-Vikâye* adlı eser üzerine, kendisinin kaleme aldığı şerhtir. *el-İdâh*'ın tamamı veya bir kısmı üzerine, sonraki süreçte lehte veya aleyhte talikler yazılmıştır (Kâtib Çelebi, *Kesfu'z-Zunûn*, 1:109). Kâtib Çelebi, *el-Hidâye*'ye yazdığı şerhin *tahâre*, *zekât*, *şavm*, *hacc* kitaplarının yanı sıra *nikâh* ve *buyû'* kitaplarının bir kısmına yönelik olduğunu belirtmektedir (*Kesfu'z-Zunûn*, 2:2037). Taşköprizâde, vefatı nedeniyle tamamlayamadığı hoş bir tefsiri olduğunu ifade etmektedir (Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'ik*, 600). Bunlar dışında Kemâlpaşazâde'nin fıkıhta, Şadru's-Şerî'a'nın *Tenkîhu'l-Uşûl*'ünün metnini yeniden oluşturarak şerh ettiği ve *Tagyîru't-Tenkîh* olarak isimlendirdiği bir eseri, benzer şekilde es-Secâvendî'nin *el-Ferâ'idu's-Sirâciyye*'sinin metnini yeniden oluşturarak şerh ettiği *Eşkâlu'l-Ferâ'id*'i, et-Teftâzânî'nin *et-Telvîh*'i üzerine bir haşiyesi, *Muhimmâtu'l-Muftî* adlı bir fetva derlemesi bulunmaktadır (İlyas Çelebi, "Kemalpaşazade: Eserleri," *DİA*, 25:247).

<i>el-Hidāye</i> ve <i>et-Tefsīr</i> haşiyecisi Sa'dī b. 'Īsā el-Ḳaṣṭamūnī (ö. 945 [1539]) ⁴⁵
<i>ed-Durer</i> ve <i>el-Eşbāh</i> haşiyecisi Muhyiddīn Meḥmed b. İlyās (ö. 954 [1547]) ⁴⁶

⁴⁵ Sa'dī Çelebi olarak meşhur olmuş, mülazemetini Şamsūnī Meḥmed Efendi'nin yanında tamamlamıştır. İstanbul, Edirne ve Bursa'da müderrislik görevlerinde bulunduktan sonra bir süre İstanbul kadılığı yapmış, Kemalpaşazade'nin vefatı sonrasında şeyhülislamlık görevine getirilmiştir. Beş yıla yakın sürdürdüğü bu görev esnasında da vefat etmiştir (Taşköprülüzade, *eş-Şakā'ik*, 700-703). Sa'dī Efendi daha çok el-Beydāvi'nin *Envāru't-Tenzī'i* üzerine yazdığı haşiyesi ile bilinmektedir. Kâtib Çelebi, onun uzunca bir süre *el-Hidāye* ve Ekmeluddīn el-Bāberti'nin bu eser üzerine yazdığı *el-İnāye* adlı şerhi üzerine mütalaalarda bulunduğunu, bu mütalaalarını metin kenarlarına not ettiğini, bunları bir kitapta birleştirmeye ömrünün yetmediğini, daha sonra öğrencisi 'Abdurrahmān b. Seydī 'Alī el-Amāsī'nin (ö. 983/1575-76) Kastamonu'da kadılık görevi sırasında bu iki eserin kenarlarındaki notları fark edip bunları mezcederek bir araya getirdiğini ve bunu *Terğibu'l-Edeb* olarak isimlendirdiğini belirtmektedir (*Keşfu'z-Zunūn*, 2:2035-36). Sa'dī Efendi'nin verdiği fetvaları not ettiği fetva defteri günümüze ulaşmıştır. Nüshanın zahriyesinde *Mecmū'atu'l-Fetāvā li-Sa'dī Efendi* kaydının yanı sıra, biri "Bu cildin içinde olan fetvâlar ... 'aded fetvâlardır... Merḥūm Muftī Sa'dī b. 'Īsā Efendi'nin virdüğü fetvâlardır, kendi hatt-ı şerifleriyle dir. Ğayet gerekli fetvâlar olmağın hıfz olındı." şeklinde, diğeri de "*Kulluhum huṭuṭ vāhīde* (Hepsi tek bir hattır.)" şeklinde iki not mevcuttur (Sa'dī Efendi, *Mecmū'atu'l-Fetāvā*, Şehid Ali Paşa, no. 1073, v. 1a).

⁴⁶ Beyāzizāde'nin, diğer listelerde de tekrarladığı bu bilgiye ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Burada geçen Muhyiddīn Meḥmed b. İlyās, Sa'dī Efendi'nin vefatı sonrasında şeyhülislamlık görevine getirilmiş olan meşhur Çivizāde'dir (Mehmet İpşirli, "Çivizāde Muhyiddin Meḥmed Efendi," *DİA*, 8:348). Ancak Kâtib Çelebi'nin *Durer* üzerine haşiyeye yazarlar listesinde onun ismi geçmemektedir (*Keşfu'z-Zunūn*, 2:1199-1200). Esad Efendi Koleksiyonu 3600 numarada kayıtlı bir mecmuada *Hāşiyetu Durer li-Çivizāde* şeklinde başlıklandırılmış bir haşiyeye mevcuttur (Çivizāde, *Hāşiyetu Durer*, Esad Efendi, no. 3600, v. 1b-20b). Ancak kendisi gibi şeyhülislamlık görevinde bulunmuş olan oğlu Meḥmed b. Meḥmed (ö. 995/1587) de Çivizāde lakabıyla meşhur olduğu için bu haşiyenin baba Çivizāde'ye mi yoksa oğul Çivizāde'ye mi ait olduğunu tefrik etmek güçtür. Laleli Koleksiyonu 3653 numarada kayıtlı mecmua içerisinde Çivizāde'nin, *Durer ve Ğurer* kitabında geçen ve yanlışlık oluşturan bazı ibareler konusunda dikkatli olunması gerektiğine dikkat çektiği bir sayfalık değerlendirmesi mevcuttur (Laleli, 3653, v. 151b). Mehmet Gel, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Nadir Eserler Bölümünde 610 numarada yer alan bir nüshada geçen bilgiden hareketle, *Durer* üzerine haşiyeye yazanın oğul Çivizāde olduğunu tefrik etmiştir (Mehmet Gel, "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizāde Muhyiddin Meḥmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme," (doktora tezi), 135). İstinsahı 963 Muharrem'inde (1555) Meḥmed b. İlyās eliyle gerçekleştirilmiş ve kenarlarda çok sayıda haşiyeye/talikh notu bulunan bir *Dureru'l-Ḥukkām* nüshasına tereddütlü mahal vermemesi açısından dikkat çekmek yerinde olacaktır (Molla Ḥusrev, *Dureru'l-Ḥukkām*, Konya Bölge Yazma Eserler, no. 7345, v. 278a). İlk tahlilde baba Çivizāde'ye ait olabilmemiş gibi dursa da, onun 954/1547'de vefat etmiş olması istinsah eden kişinin benzer isimde başka bir kimse olduğunu düşünmeyi gerektirmektedir. Beyāzizāde'nin Çivizāde Meḥmed b. İlyās'ın *el-Eşbāh*'a haşiyeye yazdığı yönündeki bilgisi ise doğru değildir. Zira eser -hatimesinde belirtildiği üzere- onun vefatından yaklaşık on beş yıl sonra 969 (1562) yılında telif edilmiştir (İbn Nuceym, *el-Eşbāh ve'n-Nezā'ir*, Ayasofya, no. 1024, v. 229b). Beyāzizāde'nin gerçekte kastettiği kişi, oğul Çivizāde olmalıdır. Zira onun *el-Eşbāh* üzerine bir talika yazdığı belirtilmektedir (Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 1:99). Çağdaş literatürde zaman zaman baba Çivizāde'ye nispet edilen (Örneğin bkz. İpşirli, "Çivizāde Muhyiddin Meḥmed Efendi," *DİA*, 8:348) *Fetāvā*'sının gerçekte oğul Çivizāde'ye ait olduğu Gel tarafından ortaya konulmuştur (Gel, "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım," 131-134). Baba Çivizāde Meḥmed b. İlyās'ın, el-Mevsilî'nin *el-Muḥtār*'ı üzerine *el-İşār li-Hallî'l-Muḥtār* adıyla bir şerh yazdığı yönündeki bilginin (İpşirli, "Çivizāde Muhyiddin Meḥmed

<i>et-Tefsîr</i> ve <i>el-Fetâvâ</i> sahibi Ebu's-Su'ûd b. Meḥmed el-İmâdî (ö. 982 [1574]) ⁴⁷
<i>et-Tekmile</i> ve Sadru'ş-Şerî'a'nın ḥaşıyelerinin ḥaşıyecisi Şemsuddîn Aḥmed İbnu'l-Ḳâdî (ö. 988 [1580]) ⁴⁸
<i>ed-Durer</i> ve <i>el-Menâr</i> ḥaşıyecisi Muşliḥuddîn Muştafâ İbnu'l-'Azmi [ö. 1040/1631] ⁴⁹

Efendi," 8:349) doğru olmadığı, eserin Meḥmed b. İlyâs isminde başka birisine ait olduğu Gel tarafından temellendirilerek ortaya konulmuştur (Gel, "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım," 141-142). Buna rağmen eserin, İlyas Kaplan tarafından Çivizâde Meḥmed Efendi'ye nispetle neşredilmiş olduğuna dikkat çekmek gerekir. Bkz. Çivizâde, *el-İşâr li-Ḥallî'l-Muhtâr*.

⁴⁷ Sultan 2. Bayezid'e yakınlığı ile bilinen Şeyḫ Muḥammed Yavsî'nin oğludur. Babasının yanı sıra, Mu'eyyedzâde 'Abdurrahmân Efendi, Seydî el-Ḳaramânî ve Kemâlpaşazâde'den tahsil gördüğü belirtilmektedir. Sultan 1. Süleymân döneminde sekiz yıl Rumeli kazaskerliği yapmış, 952/1547 yılında Fenârîzâde Muḥyiddîn'in yerine şeyḫülislam olmuş ve bu görevi vefatına kadar kesintisiz olarak sürdürmüştür (Ahmet Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi," *DİA*, 10:365). Beyâzîzâde'nin listesinde zikri geçen tefsir, onun *İrşâdu'l-Akli's-Selîm* adını verdiği meşhur tefsiridir. *el-Fetâvâ* ise bizzat kendisi tarafından tertip edilmiş olmayıp, uzun süreli şeyḫülislamlık görevi kapsamında verdiği çok sayıda fetvanın kendi zamanından itibaren başkaları tarafından derlenmesiyle oluşturulmuştur. Özen, bu kapsamda gerçekleştirilen derlemeleri karakteristik özelliklerini öne çıkararak listelemiştir ("Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü," 285-289, krş. Ahmet Akgündüz, "Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi," *DİA*, 12:441-42). Ebû's-Su'ûd Efendi'nin, en-Nesefî'nin *Menâru'l-Envâr*'ının ilk kısmı üzerine *Şevâḳbu'l-Enzâr* adıyla bir şerh, ayrıca *el-Hidâye*'nin bazı bahisleri üzerine talik ve ḥaşıyeler yazdığı belirtilmiştir (Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi," 10:365).

⁴⁸ Sultan 3. Murâd döneminde şeyḫülislamlık görevinde bulunan Ḳâdîzâde Şemsuddîn Aḥmed b. Bedruddîn Maḥmûd'dur. Kılıççizâde İshâḳ Çelebi, Çivizâde Meḥmed Efendi, Ebû's-Su'ûd Efendi ve Sa'dî Efendi'den tahsil görmüş, mülazemetini Ḳadrî Çelebi'nin yanında almıştır. Aralarında Semaniye ve Süleymaniye payelerinin de bulunduğu müderrislik görevlerinin ardından sırasıyla Halep ve İstanbul'da kadıllık görevlerinde bulunmuş, iki kez Rumeli kazaskerliği görevini yürütmüş, 985/1577'de Hâmid Efendi'nin yerine getirildiği şeyḫülislamlık görevini de vefatına kadar sürdürmüştür (Mehmet İpşirli, "Kadızzâde, Ahmed Şemseddin," *DİA*, 24:96). Beyâzîzâde'nin atıfta bulunduğu *et-Tekmile* adlı eseri İbnu'l-Humâm'ın *el-Hidâye* üzerine kaleme aldığı, ancak *vekâle* bahsine kadar getirebildiği kapsamlı şerhin kaldığı yerden *el-Hidâye*'nin sonuna kadarki kısmın tamamlanmasından oluşmaktadır. Nüshalarında herhangi bir dibace bulunmasa da Kâtib Çelebi, Ḳâdîzâde'nin bu tekmileyi *Netâ'icu'l-Efkâr fî Keşfi'r-Rumûz ve'l-Esrâr* olarak isimlendirdiğini belirtmiştir (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:2034). Bir nüshasının zahriyesinde bir öğrencisi tarafından düşünüldüğü anlaşılır bir methiyede hem Ḳâdîzâde'ye hem de eserine yönelik övgülerde bulunulduğu, "و لو راه ... لقال" formu üzerinden Ḥanefî geleneğin önemli fıkıh alimleri adına esere yönelik muhayyel övgüler ortaya konulduğu görülmektedir (Ḳâdîzâde, *Netâ'icu'l-Efkâr*, Damad İbrahim, no. 635, v. 1a). Ḳâdîzâde'nin ayrıca *el-Hidâye*'nin *ṭahâre* bahsi üzerine kaleme aldığı bir ḥaşıyesi mevcuttur (Ḳâdîzâde, *Ḥaşıyetu Ḳâdîzâde*, Damad İbrahim, no. 630, 1a-68a). Onun Sadru'ş-Şerî'a'nın *Şerḫu'l-Vikâye*'si üzerine yazdığı ḥaşıyenin bir nüshasının zahriyesinde, bunun *Nukâye* üzerine ve *Vikâye*'nin *ṭahâre* kitabıyla ilişkilendirilmiş bir ḥaşıye olduğu ve Ḳâdîzâde'nin Sultan Bayezidiyye Medresesi'ndeki müderrisliği sırasında yazıldığı belirtilmektedir. Bkz. Ḳâdîzâde, *Ḥaşıye 'alâ Şerhi'l-Vikâye*, Carullah, no. 847, v. 1a.

⁴⁹ 'Azmi'zâde Muştafâ b. Pîr Meḥmed'dir. Kâtib Çelebi, onun *Durer*'a yazdığı ḥaşıyenin makbul ve mütaber bir ḥaşıye olduğunu belirtmektedir (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:1199). Bu ḥaşıye, aynı zamanda *Durer* üzerine yazılmış en kapsamlı ḥaşıyelerden biridir (Vefatından kısa bir süre sonra kaleme alınmış bir nüshası için bkz. 'Azmi'zâde, *Ḥaşıyetu Durer*, Hamidiye, no. 465, v. 1a-296a). Beyâzîzâde'nin kendisine nispet ettiği diğer eser ise, İbn Melek'in *Şerḫu'l-Menâr*'ı üzerine yazdığı ḥaşıyedir. Dibacesinde ḥaşıyeye konu olan içeriği *Şerḫu'l-Menâr* hamîşlerinden derlediğini, ders ve

Erken Dönem Fuḫahā ² -i Rûm	
	<i>el-Câmi'ü'l-Kebîr</i> ve <i>Manzûmetu'n-Neseḫî</i> şarihi Raḫıyyuddîn İbrâhîm b. Suleymân el-Ḳunevî er-Rûmî (ö. 732 [1331-1331]) ⁵⁰
	<i>el-Yenâbî' fî Ma'rifeti'l-Uşûl ve't-Tefârî' fî Şerhi Muhtaşarı'l-Ḳudûri</i> sahibi el-İmâm Muḫyiddîn Muḫammed b. Ramaḫân er-Rûmî (ö. 640 [1242-1243]) ⁵¹
	el-Celâl el-Ḥabbâzî el-Buḫârî'nin öğrencisi, <i>et-Takrîr min Şerhi'l-Câmi'ü'l-Kebîr</i> sahibi el-İmâm Sirâcuddîn Aḫmed b. Mes'ûd el-Ḳunevî er-Rûmî (ö. 740 [1339-1340]) ⁵²
	el-Cemâl Maḫmûd el-Ḥaşîrî el-Buḫârî'nin öğrencisi, <i>Telḫîşu'l-Câmi'ü'l-Kebîr</i> sahibi el-İmâm Muḫyiddîn Muḫammed b. 'Abbâd b. Melikdâd el-Aḫlâtî er-Rûmî (ö. 652 [1254]) ⁵³

müzakare sırasında bunları yazıya döktüğünü belirtmektedir. Hatimede eserini ismini ise *Netâ'icu'l-Efkâr inde'l-İştigâl bi-Muḫâla'ati Şerhi'l-Menâr* şeklinde zikretmektedir ('Azmîzâde, *Ḥâşîye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, Esad Efendi, no. 456-M, vv. 1b, 174b). 'Azmîzâde'nin öğrencisi Nev'îzâde, onun *el-Hidâye* şerhleri üzerine kitap olmaya yetecek büyüklükte talikatı olduğunu belirtmektedir. Bkz. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 2:1813.

⁵⁰ Fıkıh tahsilini Anadolu'da gerçekleştirdiği, sonra Dimeşk'e gelip burada ders verdiği ve başta İbnu'r-Rabve olarak bilinen Nâşıruddîn Muḫammed b. Aḫmed el-Ḳunevî olmak üzere çok sayıda kişinin ondan fıkıh tahsil ettiği kaydedilmektedir. Fıkıhçı kimliğinin yanı sıra nahiv, tefsir ve mantıkta da yetkin olduğu belirtilmektedir (el-Kefevî, *Ketâ'ib*, 3:429-30). *el-Câm'ü'l-Kebîr*'e yazdığı şerhin altı ciltten oluştuğu kaydedilmektedir (Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 1:569). Bunun herhangi bir nüshasına rastlanılamamıştır. Buna karşın *Manzûmetu'n-Neseḫî* üzerine yazdığı şerhin biri 723/1323 diğeri de 725/1325 istinsah tarihli olmak üzere iki nüshası günümüze ulaşmıştır. Zahriyelerinde kitabın adı *el-Cevâhiru'l-Maḫmûme fî Şerhi'l-Manzûme* olarak kaydedilmiştir. Bkz. el-Ḳunevî, *el-Cevâhiru'l-Maḫmûme*, Feyzullah Efendi, no. 821, v. 1a; no. 822, v. 246a; Laleli, no. 1050, vv. 1a, 269b.

⁵¹ el-Kefevî, ismini Ebü 'Abdillâh Maḫmûd b. Ramaḫân er-Rûmî olarak kaydetmektedir (*Ketâ'ib*, 3:337). Kâtib Çelebi, ilave olarak Raşiduddîn olarak lakabını vermekte, Halep'te Ḥaleviyye Medresesinde müderris olduğunu ve eserini 616 (1219-1220) yılında tamamladığını belirtmektedir (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:1631). Eserinin bir nüshasının başlangıç sayfasının kenarına düşülmüş bir notta ismi Râşiduddîn Ebü 'Abdillâh Maḫmûd b. Ramaḫân olarak kaydedilmiştir (*el-Yenâbî'*, Veliyyüddin Efendi, no. 1178, vv. 1b, 225b). 711 Cemaziyelevveli (1311) tarihli bir başka nüshasında ise dibace ismi Ebü 'Abdillâh Muḫammed b. Ramaḫân olarak, eser ismi ise *el-Yenâbî' fî Ma'rifeti'l-Uşûl ve't-Tefârî'* olarak kayıtlıdır (*el-Yenâbî'*, H. Hüsnü Paşa, no. 328, vv. 1b, 213b). Muḫammed b. Ḥuseyn er-Rûmî eliyle 689 Rebülevvel'i (1290) tarihinde istinsah edilmiş bir nüshasının mevcut oluşu, müellifin vefat tarihine dair Beyâzîzâde'nin zikrettiği 640 (1242-1243) tarihini teyit eder niteliktedir. Bkz. Muḫammed b. Ramaḫân, *el-Yenâbî'*, Afyon Gedik Ahmed Paşa, no. 18246, v. 211b.

⁵² Vikaye sayfasındaki fevaid notlarında da zikri geçmiş, ancak orada vefat tarihi 750 (1349-1350) olarak kaydedilmişti. Fıkıhta özellikle de hilaf ilminde yetkin bir kimse olduğuna dikkat çekilmektedir. Oğlu Ebu's-Şenâ Cemâluddîn Maḫmûd b. Aḫmed el-Ḳunevî ve Muḫyiddîn Yahyâ b. 'Alî el-Kerderî, öğrencileri arasında zikredilen isimlerdir. *el-Câmi'ü'l-Kebîr*'e yazdığı şerhin dört cildi bulunduğu, ancak temize çekme imkanı bulamadığı için şerhin oğlu Cemâluddîn tarafından temize çekildiği belirtilmektedir. Bkz. el-Ḳuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muḫıyye*, 1:330-31; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 1:569.

⁵³ Cemâluddîn el-Ḥaşîrî'nin öğrencisi, Aḫmed b. İbrâhîm es-Serrüci'nin de hocasıdır (Cengiz Kallek, "Hilâti," *DİA*, 17:321). el-Ḳuraşî, lakabını Şadrüddîn olarak vermekte, *Telḫîşu'l-Câmi'ü'l-Kebîr*'in yanı sıra Ebü Ḥanîfe'nin *Musned*'ini özetleyip *Maḫşadu'l-Musned* olarak isimlendirdiği bir eser kaleme aldığını belirtmektedir (*el-Cevâhiru'l-Muḫıyye*, 3:180; el-Kefevî, *Ketâ'ib*, 3:281). *Telḫîş*'in günümüze

el-Kıvâm el-Kâkî el-Buĥârî'nin öğrencisi, <i>et-Takrîr min Şerĥi Uşûl'l-Pezdevî</i> , <i>el-İnâye Şerĥu'l-Hidâye</i> ve <i>Şerĥu Telĥîs'i'l-Câmi'i'l-Kebîr</i> sahibi el-İmâm Ekmeluddîn Muĥammed b. Maĥmûd el-Bâbertî er-Rûmî (ö. 786[1384]) ⁵⁴
<i>İrşâdu'd-Dirâye fî Şerĥi'l-Hidâye</i> sahibi el-İmâm Zeynuddîn Muştâfâ b. Zekeriyyâ el-Kunevî er-Rûmî (ö. 809[1406-1407]) ⁵⁵
<i>el-Mubteĝî</i> sahibi Faĥruddîn 'İsâ b. Muĥammed el-Kırşehrî er-Rûmî (ö. 740[1534]) ⁵⁶

ulaşmış çok sayıda nüshası mevcuttur (Zahriyesinde "Haşiyeler Ekmeluddîn'in hattıyladır" notunun bulunduğu bir nüshası için bkz. el-Ĥilâti, *Telĥîşu'l-Câmi'i'l-Kebîr*, Yeni Cami, no. 378, v. 1a).

⁵⁴ Aslen Bayburtlu olup, Kahire'de başta Kıvâmuddîn el-Kâkî olmak üzere Ebû Ĥayyân el-Endelûsî, Şemsuddîn el-İsfahânî gibi isimlerden tahsil görmüştür. Burada Memlûk emiri Şeyĥü ile Memlûk Sultanı Berĥûk'la yakın ilişkiler kurmuş, Emîr Şeyĥü'nun Kahire'de inşa ettirdiği Şeyĥüniyye Ĥânkâh'ının meşihatlığı ve Ĥaneî müderrisliği görevine getirilmiş, vefatına kadar da bu görevi sürdürmüştür (Arif Aytekin, "Babertî," *DİA*, 4:377). Beyâzîzâde'nin zikrettiği eserler dışında el-Bâbertî'nin fikh usulünde *Menâru'l-Envâr'a* yazdığı bir şerhi, *el-Ferâ'idu's-Sirâciyye* üzerine de bir şerhi olduğu kaydedilmektedir (Kâtib Çelebi, *Sullemu'l-Vuşûl*, 3:260). Veliyuddîn Cârullah Efendi, *el-Ferâ'idu's-Sirâciyye* üzerine yazılan şerhleri sıraladığı bir mütalaa notunda, el-Babertî'nin şerhini el-Kelâbâzî'nin *Āav'u's-Sirâc* adlı eserini ihtisar etmek suretiyle oluşturduğunu ve bu kapsamda yazılmış şerhlerin en iyisi olduğunu belirtmektedir (Molla el-Fenârî, *Şerĥu'l-Ferâ'idü's-Secâvendiyye*, Carullah, no. 1118, v. 1a). Kâtib Çelebi, *el-İnâye* adlı *el-Hidâye* şerhinin Anadolu beldelerinde muteber bir metin olduğunu (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:2035), el-Ĥilâti'nin *Telĥîş'*ine yazdığı şerhin tamamlanmamış bir şerh olduğunu (*Keşfu'z-Zunûn*, 1:472), en-Neseî'nin *Menâru'l-Envâr'*ına yazdığı şerhi *el-Envâr* olarak isimlendirdiğini (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:1823) belirtmektedir. Bunlar dışında el-Bâbertî'nin İbnü'l-Ĥâcib'in *Muĥtaşaru'l-Muntehâ'sı* üzerine kaleme aldığı ve hatimesinde dört aylık bir sürenin ardından 14 Zilkade 773 (1372) tarihinde tamamladığını belirttiği bir şerhi bulunmaktadır. Şerhin 775 (1354-1355) tarihli bir nüshasının zahriyesinde "Şarih Şeyĥ Ekmeluddîn'in huzurunda Necmuddîn'in kiraatıyla eseri başından sonuna dinledim. Sonra ikinci kez mütalaa ettim ve bazı noktaları şarihe sordum." şeklinde kim tarafından yazıldığı belli olmayan bir not mevcuttur (el-Bâbertî, *Şerĥu Muĥtaşari'l-Muntehâ*, Fatih, no. 1365, vv. 1a, 290a). *el-İnâye* adlı eserinin 20 Receb 768 (1367) tarihli bir nüshasının hatimesinde "Bu müellifinin hattıdır." şeklinde bir not mevcuttur ve bu bilgi zahriyede de tekrarlanmıştır. Bkz. el-Bâbertî, *el-İnâye*, Carullah, no. 806, vv. 1a, 487b.

⁵⁵ Beyâzîzâde'nin *el-Cevâhiru'l-Muğiyye* kenarına tetimme tarzında not düşerek hakkında bilgi verdiği Rûmî aidiyetli isimlerden biridir. Daha çok Ebû'l-Leyş es-Semerĥândî'nin *Muĥaddime fî Ş-Şalât* adlı eseri üzerine yazdığı *et-Tavđih* isimli şerh ile tanınmıştır. Bu konuda uzun ve kısa iki şerh yazdığı, her ikisinin de kabul gördüğü belirtilmektedir (Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1796). Bu eserinde güneşe ve aya karşı bevletmenin kerih olduğu hususunu temellendirirken, bu ikisinin yüce varlıklar olduğunu, bu yüzden de Hz. İbrahim'in Kur'an'da geçtiği üzere bunlara "Rabbim" dediğini söylemesi 797 (1394-95) yılında Memlûk Kahire'sinde tartışma konusu olmuş, şikâyet üzerine sorguya çekilmiş, küfrü gerektiren bir söz olduğu gerekçesiyle öldürülmesine hükmedilmiştir. Ancak sonrasında karar geri alınmıştır. Bu olayın, Celâluddîn et-Tebbânî'nin vefatı sonrasında onun Şurĝatmışiyye Medresesi'ndeki tedris makamına geçmek isteyen oğlu Şerafuddîn Ya'ĥûb'un, bu görevi Muştâfâ b. Zekeriyyâ'nın gelmesine duyduğu öfke ve kıskançlıktan kaynaklandığı, ilgili ibare bağlamında sultana kadar uzanan şikâyeti onun gerçekleştirdiği belirtilmektedir. Bkz. İbn Ĥacer, *İnbâ'u'l-Ġumr*, 1:488.

⁵⁶ Tabakat eserlerinde herhangi bir bilgi mevcut değildir; eserinin eski bir nüshasının zahriyesinde ismi Şerafuddîn 'İsâ b. Muĥammed b. İnanç el-Kırşehrî, eserinin ismi de *el-Mubteĝî fî'l-Fıĥh 'alâ Mezĥebi Ebî Ĥanife* olarak kayıtlıdır (el-Kırşehrî, *el-Mubteĝî*, Adana İl Halk, no. 242, v. 1a). Kâtib Çelebi, vefat tarihini 734 (1333-1334) olarak zikretmiştir (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:1509); ancak eserin bir başka nüshasının zahriyesinde sonradan düşüldüğü anlaşılan bir notta müellifin 740'tan (1339-1340) sonra vefat ettiği belirtilmektedir. Bkz. *el-Mubteĝî*, Feyzullah Efendi, no. 982, v. 1a.

<p><i>el-İnāye fî Şerhi'l-Vikāye, Şerhu'l-Cāmi'i's-Şağîr ve Şerhu Muğni'l-Uşûl</i> sahibi 'Alā'uddîn 'Alî b. Muḥammed el-Esved el-Ḳaraḥiṣārî er-Rûmî (ö. 800[/1397-1398])⁵⁷</p>
<p><i>Fuṣûlu'l-Bedāyi' fî'l-Uşûl ve Şerhu Telḥiṣi'l-Cāmi'</i> sahibi Şemsuddîn Muḥammed b. Ḥamza el-Fenārî (ö. 833[/1429-1430])⁵⁸</p>

⁵⁷ *el-İnāye*'sinin sadece Esad Efendi Koleksiyonu 590 numarada kayıtlı nüshasında 'Alā'uddîn el-Esved'in dibacesi mevcuttur. O, burada talebelerin *Vikāyetü'r-Rivāye* isimli eserle çokça meşgul olduklarını gördüğü için bir şerh yazmak istediğini ifade etmekte, eseri de vezir Sināuddîn Yūsuf b. Mūsā'ya ithaf ettiği belirtilmektedir (*el-İnāye Şerhu'l-Vikāye*, Esad Efendi, no. 590, v. 1a). Bu durum muhtemelen Orazsahet Orazov'u da yanıltmış, onun eserin Esad Efendi Koleksiyonu 590 numarada kayıtlı bu nüshasını ayrı bir *Vikāye* şerhi olarak değerlendirmesine ve müellifini de dibacesinde geçen bilgidir hareketle 'Alî b. 'Umer el-Ḳaraḥiṣārî olarak tespit etmesine neden olmuştur (Orazsahet Orazov, "Vikāyetü'r-rivāye fî mesāli'l-Hidāye Bağlamında Oluşan Fıkıh Edebiyatı," 100-101). Nüshada 3b'den itibaren başlayan metin ile Fatih Koleksiyonu 1883 ve Ragıp Paşa Koleksiyonu 562 numaralarda kayıtlı nüshaların metni aynıdır. *eş-Şekā'ik*'in bazı nüshalarının hamisinde bulunan ve Kâtib Çelebi'nin de alıntıda olduğu bir kenar notunda Luṭfibezyāde, eserin içeriğinin önemli bir kısmının *el-Hidāye* şerhlerinden alındığını, müellifin kendinden çok az şey kattığını, yine de faydalı bir kitap olduğunu belirtmektedir (Tâşköprizāde, *eş-Şekā'ik*, Carullah, no. 1613, v.3a; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:2021). 'Alā'uddîn el-Esved'in Celāluddîn el-Ḥabbāzî'nin *el-Muğni*'si üzerine bir şerh kaleme aldığı bilgisi, Anadolu dışındaki kaynaklara bile yansımıştır (Örneğin bkz. *İnbā'u'l-Gumr*, 3:464; Taşköprülüzāde, *eş-Şakā'ik*, 32). Kâtib Çelebi, onun *el-Muğni*'ye yazdığı şerhin "الحمد لله الذى نور قلوب العلماء" ibareleriyle başladığını, hacimlice bir şerh olduğunu ve 787 Cemaziyelahir'inde (1385) yazımının tamamlandığını belirtmektedir. *el-Muğni*'ye yazılmış şerhler arasında yer verdiği Sirācuddîn el-Ġaznevî'nin şerhinin " الحمد لله الذى نور قلوب العلماء بنور هدايته وشرح صدورهم بوفور عنايته" şeklinde başladığını ifade etmiştir (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:1749). Bu iki metin başlangıcının benzer oluşu, Kâtib Çelebi'nin verdiği bilgide bir karışıklık olabileceğini düşündürmektedir. Metin karşılaştırması yapıldığında, ilgili başlangıç ibaresinin el-Ġaznevî'nin şerhine ait olduğu tespit edilmektedir (Kırş. el-Ġaznevî, *Şerhu'l-Muğni*, Kılıç Ali Paşa, no. 306, v. 1a-b). Kâtib Çelebi'nin 'Alā'uddîn el-Esved'in şerhinin başlangıcını niçin aynı şekilde sunduğunun cevabı ise el-Ġaznevî'nin şerhinin Amasya Bayezid Koleksiyonu 1249 numarada kayıtlı bir nüshasının zahriyesinde geçen bir bilgidir. Zahriyede nüshanın, 'Alā'uddîn el-Esved'in şerhi olduğu yönünde sonradan yazıldığı anlaşılan bir kaligrafik not mevcuttur. Muhtemelen bu not, Kâtib Çelebi'nin ilgili nüshayı 'Alā'uddîn el-Esved'e nispet etmesine neden olmuş gibidir. Zira nüshanın ferağ kaydında yer alan ve nüshanın yazımının 787 Cemaziyelahir'inde (1385) tamamlandığı yönündeki bilgi, tam da Kâtib Çelebi'nin 'Alā'uddîn el-Esved'in şerhiyle ilgili olarak paylaştığı bilgidir. Oysaki ilgili şerh, el-Ġaznevî'nin şerhinin bir nüshasıdır (el-Ġaznevî, *Şerhu'l-Muğni*, Amasya Beyazıt, no. 1249, vv. 1a-b, 318a). Beyzizāde'nin 'Alā'uddîn el-Esved'e *Şerhu'l-Cāmi'i's-Şağîr* adıyla bir eseri nispet etmesi ise tartışmaya açıktır. Zira hiçbir kaynağa, 'Alā'uddîn el-Esved'e bu şekilde bir eser nispet edilmesi söz konusu olmadığı gibi, mevcut *el-Cāmi'u's-Şağîr* şerhleri içerisinde de bu doğrultuda bir metne rastlanılamamıştır (Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 1:561-564). Burada zikri geçenler dışında 'Alā'uddîn el-Esved'in, Tācuddîn Ebū Bekr b. İbrāhîm es-Sultānyükî'nin *Rumūzu'l-Esrār*'ı üzerine kaleme aldığı bir şerhi bulunmaktadır. Bkz. 'Alā'uddîn el-Esved, *Kunūzu'l-Envār*, Nuruosmaniye, no. 1334. es-Sultānyükî'nin metni ve 'Alā'uddîn el-Esved'in buna şerhi hakkında bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, "Tācuddîn el-Kürdî Gerçekte Tācuddîn es-Sultānyükî Olabilir mi? Biyo-Bibliyografik Veriler Işığında Beylikler Dönemi İlim Hayatına Dair Bir Tahlil," 513-514,

⁵⁸ Osmanlı ilim ve fıkıh geleneğinin genellikle kendisine raci kıldığı Molla el-Fenārî'dir. 'Alā'uddîn el-Esved, Cemāluddîn el-Aḳsarāyi ve Ekmeluddîn el-Bābertî'den tahsil görmüş, Sultan 1. Bayezid döneminde Bursa kadılığı görevine getirilmiş, Ankara Savaşı sonrasında on yıldan fazla Karamanoğulları coğrafyasında kalmış, 1. Mehmed ve 2. Murād dönemlerinde de vefatına kadar Bursa'da kadılık görevinde bulunmuştur (İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenārî," *DİA*, 30:245). Tâşköprizāde, el-Fenārî'nin *Fuṣûlu'l-Bedāyi'*e otuz yıl kadar harcadığını ve eserde en-Nesefî'nin

2.2. Meşhur Olan – Olmayan Ayrımı Üzerinden Fuḡahâ³-i Rûm

Beyâzîzâde, *el-Cevâhiru'l-Muḏiyye*'nin vikayesinde yer alan ikinci listesine şu şekilde bir girişle başlamaktadır:

Fuḡahâ³-i Rûm kalabalık bir topluluktur. Müftüler ve kadılar arasında fıkha dair bir kitap telifiyle şöhret bulan çok sayıda kimse bulunmaktadır. Bu zümreden olup da bir kitap yazıp yazmadığı bilinmeyen önemli fakihler bulunmaktadır.

Beyâzîzâde, ilk listenin sınırlı içeriğine karşın bu listede çok sayıda isme yer vermiştir. Bu listeyi de meşhur olan (*min meşâhîri'l-fuḡahâ³-i Rûmiyyîn*) – olmayan (*min ğayri'l-meşâhîr mine'l-fuḡahâ³-i Rûmiyyîn*) şeklinde bir tasnif üzerinden oluşturmuştur. Listede meşhur olan fakihler kategorisinde yirmi bir, meşhur olmayanlar kategorisinde otuz dokuz olmak üzere toplamda altmış kişinin ismine yer verilmiştir. Daha önceki listede yer alıp bu listede yer almayan herhangi bir kimse yoktur. Beyâzîzâde'nin meşhur olan-olmayan şeklindeki tasnifinin merkezinde tam olarak hangi hususun yattığını tespit edebilmek güçtür; ancak her iki kategoride yer alan şahıslar bir bütün olarak değerlendirildiğinde, meşhur olup olmama yönündeki bir tayinde sanki *bilâd-ı Rûm*'un dışında kalan bölgeler esas alınmıştır. Meşhur olanlar kategorisinde yer alan isimlerin ilk yarısı, zaten *bilâd-ı Rûm* dışında bulunan ve bilinen kimselerdir. Kategorinin ikinci yarısı ise ömürlerinin önemli bir kısmını *bilâd-ı Rûm*'da geçiren kimselerdir. Bu ikinci yarıdakiler muhtemelen yürüttükleri şeyhüslamlık görevi ile yazdıkları eserler nedeniyle *bilâd-ı Rûm* dışında da bilinir olmuşlardır. Meşhur olan veya

Menâr'ı, el-Pezdevî'nin *Uşûl*'ü, er-Râzî'nin *el-Maḥşûl*'ü ve İbnu'l-Hâcib'in *Muḥtaşar*'ı ve başka kitapları cemettiğini belirtmektedir (Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'ik*, 56-57). Burada otuz yıl kadar zaman harcadığının belirtilmesiyle, muhtemelen eserin sadece telifi değil, aynı zamanda tedrisi de kastedilmektedir. Sa'd b. Receb el-Ķırîmî tarafından 798 (1396) yılında istinsah edilmiş bir nüshasının mevcudiyeti bu ihtimali doğrulamaktadır. İstinsah kaydının kenarına düşülmüş Türkçe bir not bu bakımdan ayrıca dikkat çekicidir: "Bu nüsha-'i celîle muşannif-i kitâb 'Allâme Muḥammed el-Fenârî ḫazretlerinin ḫuzûrlarında kıra'at olunup muşannifin telâmîzîn-i kirâmından ve kibâr-ı muşannifinden Mollâ Sa'd Ķırîmî ḫazretlerinin ḫaṭṭı ile muḫarrerdür. Muşannifin fevtinden otuz altı sene muḫaddem yazılmış, kibrit-i aḫmer gibi 'azîz bir nüsha-i nefisedür." (el-Fenârî, *Fuṣûlu'l-Bedâi'*, Hacı Beşir Ağa, no. 202, v. 299a; krş. Kadir Gömbeyaz, "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası," 478-479). Şadrüddin el-Ĥilâfî'nin *Telḫîşu'l-Câmi'i'l-Kebîr*'i üzerine yazdığı şerh, ana metnin altında birlik bir kısmı üzerine yazılmış eksik bir şerhtir. Veliyyüddin Carullâh Efendi, mütalaasını gerçekleştirildiği bir nüshasının zahriyesine düştüğü notta el-Fenârî'nin şerhte kullandığı kaynakları listelemiş, şayet tamamlanabilmiş olsaydı eşsiz bir şerh olabileceğini belirtmiştir (el-Fenârî, *Şerḫu Telḫîşu'l-Câmi'i'l-Kebîr*, Carullah, no. 656, v. 1a). el-Fenârî'nin fıkḫ alanında kaleme aldığı eserlerden biri de es-Secâvendî'nin *el-Ferâ'idü's-Sirâciyye*'s üzerine kaleme aldığı şerhtir. Taşköprüzâde, bu şerh için esere dair yazılan şerhlerin en güzel nitelemesinde bulunmaktadır (*eş-Şakâ'ik*, 58-59). Carullâh Efendi, kendi kütüphanesinde bulunan ve mütalaa ettiği bir nüshasının zahriyesine, el-Fenârî'nin bu metinde kullandığı bazı kelimelerin kimlere karşılık geldiğini *ıştîlâhât* başlığı altında sunmuştur. Bkz. el-Fenârî, *Şerḫu'l-Ferâ'idü's-Sirâciyye*, Carullah, no. 1118, v. 1a.

olmayan her iki kategoride, fakihlerin sıralanmasında vefat tarihleri esas alınmıştır. Bunun tek istisnası, meşhur olmayan kategorisi altında isimlerine yer verilen Maḥmūd b. ez-Ẓahīr el-Lārendī, Hıdır b. ‘Umer er-Rūmī ve Cunejd b. Sendel’dir. el-Lārendī’nin vefat yılı 719 (1319-1320) olmasına karşın listenin en sonunda yer almıştır. Bu isimlerin, listeye sonradan eklenmiş olması da ihtimal dahilindedir.

Beyāzīzāde’nin, bu listenin kenarına belirli eser isimlerini not ederek altına sayısal değerler düştüğüne dikkat çekmiştik. Bunlar, adı geçen eserlerin isimlerinin listede kaç kez tekrar ettiğini gösterme amacına matuftur. Bu çerçevede onun kenara not ettiği eser isimleri ve tekrar sıklıkları şu şekildedir:

el-Cāmi‘u’l-Kebīr şerhleri ve telhisleri (5), *el-Manzūme* şerhleri (4), *el-Hidāye* şerhleri (9), *el-Hidāye* haşiyeleri (3), *el-Vikāye* şerhleri (5), *el-Vikāye* haşiyeleri (15), *el-Mecma‘* şerhleri (3), *Muḥtaşaru’l-Ḳudūrī* şerhleri (2), *ed-Durer* haşiyeleri (6), bağımsız metin ve fetvalar (15)

Meşhur Olan Fuḳahā’-i Rūm (21)	
<i>el-Yenābī‘ Şerḫu’l-Ḳudūrī</i> sahibi Muḥammed b. Ramaẓān [ö. 640/1242-1243]	
<i>Telḫiṣu’l-Cāmi‘i’l-Kebīr</i> sahibi Muḥammed b. ‘Abbād [ö. 652/1254]	
<i>Taḳrīru’l-Cāmi‘i’l-Kebīr</i> sahibi Aḥmed b. Mes‘ūd [ö. 740/1339-1340]	
<i>el-Cāmi‘</i> ve <i>el-Manzūme</i> şarihi İbrāhīm b. Suleymān [ö. 732/1331-1331]	
<i>el-Mubteḡī</i> sahibi ‘İsā b. Muḥammed [ö. 740/1534]	
<i>Ḡunyetu’l-Muḫtī</i> sahibi ‘Abdulmu’min b. Ramaḍān [ö. 800/1397-1398]	
<i>el-‘İnāye</i> sahibi ve <i>Telḫiṣu’l-Cāmi‘</i> şarihi Ekmeluddīn Muḥammed [ö. 786/1384]	
<i>Şerḫu’l-Hidāye</i> sahibi Muṣṭafā b. Zekerıyyā [ö. 809/1406-1407]	
Bedruddīn Maḥmūd el-‘Ayntābī [ö. 855/1451] ⁵⁹	

⁵⁹ İlk tahsilini babasının yanında yapmış, sonrasında Anadolu’nun çeşitli şehirlerinde tahsilini sürdürmüştür. Cemāluddīn el-Malaṭī, ‘Alā’uddīn es-Sirāmī, Sirācuddīn el-Bulḫīnī, Zeynuddīn el-‘Irāḳī ve Nūruddīn el-Heysemī gibi önemli isimlerin öğrencisi olmuştur. Ömrünün önemli bir kısmını Memlūk Kahire’sinde geçirmiş, burada çeşitli idari görevlerin yanı sıra tedarik ve tasnifle meşgul olmuştur. Geriye farklı alanlarda çok sayıda eser bırakmıştır (Ali Osman Koçkuzu, “Aynī, Bedreddin,” *DİA*, 4:271-272). Beyāzīzāde, listede yer verdiği diğer isimlerden farklı olarak el-‘Aynī’nin eserlerine temas etmeden sadece adını zikretmekle yetinmiştir. Kaynaklarda onun fıkıh alanında kaleme aldığı eserler arasında *el-Hidāye* üzerine kaleme aldığı *el-Bināye* adlı şerhi, Ebū’l-Berakāt en-Nesefī’nin *Kenzu’d-Deḳā’iḳ*’i üzerine yazdığı *Remzu’l-Ḥakā’iḳ* isimli şerhi, Zeynuddīn er-Rāzī’nin *Tuḫfetu’l-Mulūk*’ü üzerine yazdığı *Minḫatu’s-Sulūk* adlı şerhi, İbnu’s-Sā‘ātī’nin *Mecma‘u’l-*

<i>el-İnāye Şerhu'l-Vikāye</i> sahibi ve <i>el-Cāmi'u's-Şağîr</i> şarihi 'Alî el-Esved [ö. 800/1397-1398]
<i>el-Fuṣūl</i> sahibi ve <i>Telḥîşu'l-Cāmi'</i> şarihi Muḥammed b. Ḥamza el-Fenārî [ö. 833/1429-1430]
<i>el-Mecma'</i> ve <i>el-Menār</i> şarihi 'Abdullaṭîf İbn Melek [ö. 800/1397-1398]
<i>et-Teshîl</i> ve <i>Cāmi'u'l-Fuṣūleyn</i> sahibi Maḥmūd b. İsrā'îl es-Simāvnî [ö. 820/1417-1418]
<i>ed-Durer</i> ve <i>el-Mirḳāt</i> sahibi Meḥmed el-Ḥusrevî [ö. 885/1480]
<i>el-Muḥtārāt</i> sahibi 'Alî b. Meḥmed el-Cemālî [ö. 932/1526-1527]
<i>el-İdāh</i> ve <i>Şerhu'l-Hidāye</i> sahibi Aḥmed İbnu'l-Kemāl [ö. 940/1534]
<i>el-Hidāye</i> ve <i>et-Tefsîr</i> haşiyecisi Sa'dî b. 'İsâ [ö. 945/1539]
<i>ed-Durer</i> ve <i>el-Eşbâh</i> haşiyecisi Meḥmed b. İlyās [ö. 954/1547]
<i>et-Tefsîr</i> ve <i>el-Fetāvā</i> sahibi Ebu's-Su'ūd b. Meḥmed [ö. 982/1574]
<i>et-Tekmile</i> ve <i>Ḥāşiyetu Şerhi Şadru's-Şerî'a</i> sahibi Aḥmed İbnu'l-Kāḏî Bedr [ö. 988/1580]

Bahrayn'i üzerine yazdığı şerhi, Ḥusām er-Ruhāvî'nin *el-Bihāru'z-Zāhira* isimli eseri üzerine yazdığı *ed-Dureru'z-Zāhira* isimli şerhi yer almaktadır. Bu son şerhin dibacesinde el-'Aynî, er-Ruhāvî'yi kendisinin hocası olarak zikretmekte, metnin çoğunu, ayrıca farklı ilimlere dair başka metinleri 778 (1376) yılı civarında kuzey beldelerinde ondan dinlediğini belirtmektedir (el-'Aynî, *ed-Dureru'z-Zāhira*, Feyzullah Efendi, no. 820, v. 1b). *Mecma'u'l-Bahrayn*'e yazdığı ve *el-Mustecma'* olarak adlandırdığı şerhin hatimesinde, şerhi 785 Ramazan'ının (1383) ilk yarısının sonlarında ve yirmi dört yaşındayken tamamladığını belirtmektedir (el-'Aynî, *el-Mustecma'*, Murad Molla, no. 888, v. 259a [Nüshanın yazımı 801 Cemaziyelevvel'inin (1399) başında Kahire'de el-'Aynî eliyle gerçekleştirilmiştir. Bu haliyle nüsha müellif hattıdır. Ancak ilk telif tarihinin 785 (1383) olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu bilgi kısmen tereddüt uyandırmaktadır. Belki de bu nedenle kenara bir not düşülmüş, nüshanın müellifin hattı ve onun elinden çıkan nüshaların dördüncüsü olduğu belirtilmiştir.]). el-'Aynî, *Minḥatu's-Sulūk* adlı eserinin dibacesinde Mısır diyarına gittiğinde Türklerin *Tuḥfetu'l-Mulūk* adlı esere çokça ilgi gösterdiklerini gördüğünü, bu yüzden bir şerh kaleme almak istediğini belirtmektedir (el-'Aynî, *Minḥatu's-Sulūk*, Mehmed Asım Bey, no. 82, v. 1b). *Kenzu'd-Deḳā'ik* üzerine yazdığı şerhin dibacesinde, ömrünün oldukça sıkıntılı geçen bir dönemine dair bir betimlemede bulunmakta, şerhi de bu sıkıntıları unutturmaya vesile olması için yazdığını kaydetmektedir (el-'Aynî, *Remzu'l-Ḥakā'ik*, Yusuf Ağa, no. 216, v. 1b). el-'Aynî'nin eserleri içerisinde en fazla şöhret bulmuş olanı ise kuşkusuz *el-Hidāye* üzerine kaleme aldığı *el-Bināye* adlı şerhtir. Aynı zamanda kendisinden tahsil gördüğü hocalarını da zikrettiği bu senetlerden ilki, Şerafuddîn Ebū'r-Rūḥ 'İsâ b. Ḥāş es-Surmārî > Şemsuddîn en-Niksarî + Tâcuddîn el-Kurdî > Ḥusâmuddîn es-Signâkî > Ḥâfîzuddîn el-Buḥārî > Şemsu'l-E'imme el-Kerderî > el-Merğânî şeklinde. İkincisi, Cemâluddîn Yûsuf b. Müsâ el-Malaṭî > Kıvâmuddîn Emîr Kâtib el-İtkânî > Burhânuddîn el-Ḥarîfeğnî > Ḥamîduddîn ed-Ḍarîr > Ḥâfîzuddîn el-Buḥārî > Şemsu'l-E'imme el-Kerderî şeklinde; üçüncüsü de el-'Alâ' es-Sirâmî > Celâl [el-Kurlânî] > Ḥusâmuddîn es-Signâkî şeklindedir. Dördüncü ve son senet ise Celâluddîn el-Mısrî > Kıvâmuddîn el-İtkânî kanahıyladır. Bkz. el-'Aynî, *el-Bināye Şerhu'l-Hidāye*, Fazıl Ahmed Paşa, no. 631, v. 1b-2a.

	<i>ed-Durer ve el-Menār</i> haşiyecisi Muştafâ İbnu'l-'Azmi [ö. 1040/1631]
Meşhur Olmayan Fuḫahâ-i Rüm (39)	
	<i>Manzūmetu'n-Nesefî</i> şarihi Ḥaṭṭāb b. Ebî'l-Kāsim el-Ḳaraḥiṣārî (ö. 720/[1320-1321]) ⁶⁰
	<i>Manzūmetu'l-Fıkh ve el-Ferâ'id</i> sahibi Muḥsin el-Ḳayserî [ö. 772/1370'ten sonra] ⁶¹

⁶⁰ Taşköprizâde, ilk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra Şam diyarına göçtüğünü, buranın alimlerinden fıkıh, hadis ve tefsir ilimlerini tahsil edip tekrar memleketine döndüğünü ve burada vefat ettiğini belirtmektedir. Necmuddin en-Nesefî'nin *Manzūmetu'n-Nesefî* olarak bilinen hilafiyat metni üzerine yazdığı şerhi 717 (1317-1318) yılında tamamladığını belirtmektedir (*eş-Şekâ'ik*, 26-27). O, bu bilgileri muhtemelen ilgili şerhin dibacesi ve hatimesindeki bilgilerden çıkarmıştır. Dibacede ismini el-Ḥaṭṭāb b. Ebî'l-Kāsim el-Ḳaraḥiṣārî olarak veren müellif, Dimeşk'e gittiğini ve buranın alimlerinden ilim tahsilinde bulunduğunu belirtmektedir. Bir nüshasında, eserin telifinin 26 Safer 717 (1317) tarihinde tamamlandığı ve *el-Kāfi* olarak isimlendirildiğine dair bilgi bulunmaktadır (el-Ḳaraḥiṣārî, *el-Kāfi fi Şerhi'l-Manzūmeti'n-Nesefiyye*, Fatih, no. 1816, vv. 1b, 213a). Eserin nüshasının zahriyesinde el-Ḳaraḥiṣārî'nin Celâluddin el-Ḥabbâzî'nin öğrencisi olduğu yönünde bir not mevcuttur (*el-Kāfi*, Laleli, no. 1044, v. 1a). el-Ḳaraḥiṣārî'nin Dimeşk'e gitmiş olması, el-Ḥabbâzî'nin de 691/1292'de Dimeşk'te vefat etmiş olması birlikte düşünüldüğünde bu durum mümkün görünmektedir, ancak bunu doğrulayabilecek bir ilave bilgiye rastlanılamamıştır. Kâtib Çelebi, İbn Tūlūn'dan naklen el-Ḳaraḥiṣārî'nin *el-Kenz*, *el-Muḥtâr* ve *Menār* üzerine şerhler yazdığı (1320-1321) yılını doğrulayabilecek herhangi bir bilgiye tesadüf edilememiştir.

⁶¹ *eş-Şekâ'ik*'te geçen kısa hal tercümesinde Meccuddin el-Ḳayserî'den ilim tahsil ettiği, edebi ilimler başta olmak üzere çeşitli ilim alanlarında yetkinlik kazandığı, Şam diyarına gidip tefsir ve hadis ilimlerini tahsil ettiği, sonra da memleketine geri döndüğü, fıkıhta başarılı bir manzum eser ile feraz alanında edebi değeri yüksek manzum eser telif ettiği, bu sonuncusunu ayrıca şerh ettiği belirtilmektedir (Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, 34-37). Feraizle ilgili manzum eseri *Câmi'u'd-Durer* adını taşımakta olup son beytinde geçen "لود" kelimesiyle 736 (1335-1336) yılında yazıldığına dair tarih düşürmüş (el-Ḳayserî, *Câmi'u'd-Durer*, Ayasofya, no. 1621, v. 3b), yazdığı şerhte de bu kelimeye açıklık getirmiştir. İlgili tarihte Sultan Ebü Sa'îd'in vefat ettiğini, insanların iltica edecek yer arayışına düştüğünü, bu yüzden büyük bir fitnenin ortaya çıktığını, bu fitnenin etkilerinin de halen sürdüğünü ifade etmektedir. Şerhin dibacesinde, manzum metni gençliğinde yazdığını ve 736 (1335-1336) yılında zuhur eden fitnenin halen devam ettiğini ifade etmesine bakılırsa, şerhi ilerleyen yaşlarında yazmış olması muhtemeldir (*Şerhu Câmi'i'd-Durer*, Laleli, no. 1296, vv. 12b, 60b). Ebü Sa'îd Bahâdir Ḥân, son İlhanlı hükümdarıdır ve vefatı sonrasında İlhanlıların hakimiyeti altındaki topraklarda uzun bir süre dinmeyecek bir siyasi istikrarsızlık baş göstermiştir. el-Ḳayserî'nin bu istikrarsızlığa yönelik kaygı düzeyi yüksek tespitleri, kendisinin bundan doğrudan veya dolaylı olarak etkilenmiş olabileceğini düşündürmektedir. Beyâzizâde'nin -muhtemelen Taşköprizâde'de geçen bilgidен hareketle- 'Abdulmuḥsin el-Ḳayserî'ye nispet ettiği *Manzūmetu'l-Fıkh* adlı eserin ne ölçüde doğru bilgi olduğu belirsizdir. Zira el-Ḳayserî'ye ait bu şekilde bir eser tespit edilememektedir. Beyâzizâde'nin *Câmi'u'd-Durer* ve *Şerhu Câmi'i'd-Durer*'i ayrı ayrı eserler olarak değerlendirmiş olması ihtimal dahilindedir. Muhtemelen onun *Manzūmetu'l-Fıkh* ile kastettiği eser, manzum olarak kaleme alınan *Câmi'u'd-Durer* metni olmalıdır. Recep Cici, *Şerhu Kitâbi'n-Necdiyyât* adlı eserinin 760 (1359) tarihinde istihsan edilmiş bir nüshasında telifin 759 (1358) yılında gerçekleştirildiği yönündeki bilgidен hareketle el-Ḳayserî'nin 761 (1360) yılında vefat etmiş olabileceği öngörüsünde bulunmaktadır (Recep Cici, "Muḥsin-i Kayserî," *DİA*, 31:48). Bununla birlikte Kıvâmuddin el-İtkânî'nin *Ġâyetu'l-Beyân* adlı eserinin 'Abdullah b. 'Abdillah eliyle 771 Zilkade'sinde (1370) istinsahı gerçekleştirilmiş bir nüshasında, ferağ kaydının hemen

el-Fenârî'nin öğrencisi Kara olarak bilinen, <i>el-Hidâye</i> haşiyecisi ve <i>el-Meşâbih</i> şarihi Ya'kûb b. İdrîs en-Nikdevî (ö. 833/[1429-1430]) ⁶²
el-Yegânî'nin öğrencisi, <i>el-Mecma'</i> şarihi ve <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> telhişçisi Mehmed İbnu'l-Ķâđî el-Ayâşlüğî [ö. 9./15. yy.] ⁶³
<i>el-Vikâye</i> şarihi Seydî 'Alî el-Ķümenâtî (ö. 800/[1397-1398]) ⁶⁴

kenarında yer alan bir mukabele notu el-Ķayşerî'ye aittir ve onun daha sonraki bir tarihte vefat ettiğini düşünmeye imkan tanımaktadır. Notta müellif nüshasından istinsah edilmiş bir nüshadan hareketle yazımı gerçekleştirilmiş ve müellife okunmuş bir nüsha ile mukabelesinin yapıldığı belirtilmekte, bunun ise 'Abdulmuhsin el-Ķayşerî tarafından 18 Safer 772 (1370) tarihinde yazıldığı kaydedilmektedir (el-İtkânî, *Ķâyetu'l-Beyân*, Yeni Cami, no. 497, v. 325a). Bu durumda, el-Ķayşerî'nin 772 (1370) yılında sağ olduğu tespitinde bulunmak mümkündür. el-Ķayşerî'nin 739 Şevval'inde (1339) istinsah ettiği bir *el-Keşşâf* nüshasına da bu vesileyle dikkat çekmek mümkündür. Bkz. *ez-Zemaşşerî, el-Keşşâf*, Fatih, no. 389, v. 345a.

⁶² Taşköprizâde, Kara Ya'kûb'un Şam ve Kahire'de tahsil gördükten sonra Anadolu'ya dönüp Larende'ye -günümüzde Karaman- yerleştini ve vefat edene kadar da burada yaşadığını belirtmektedir (Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'ik*, 118-119). Kara Ya'kûb'un, Karamanoğulları diyarında bulunduğu süreçte Molla el-Fenârî'den tahsilde bulunduğu kaydedilmektedir (Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'ik*, 60-61). Bir *Fuşûlu'l-Bedâyi'* nüshasının zahriyesinde bulunan icazet belgesi bunu doğrulamaktadır; icazet el-Fenârî tarafından ilgili eser merkezli olarak 812 Rebiülahir'inde (1409) Kara Ya'kûb'a verilmiştir ve künye bilgisi burada Şerafuddîn Ya'kûb b. İdrîs b. İbrâhîm b. 'Abdillâh olarak zikredilmiştir (*Fuşûlu'l-Bedâyi'*, Murad Molla, no. 704, v.1a). Beyâzîzâde'nin burada zikrettiği iki eserin de günümüze ulaşmış bir nüshasının olup olmadığı bilinmemektedir. Adem Çiftçi'nin ona nispet ettiği ve çok sayıda nüshasının günümüze ulaştığını belirttiği *Şerhu'l-Vikâye* haşiyesi (Adem Çiftçi, "Şerhu'l-Hidâye Üzerine Ya'kûb. İdrîs'in Hâşiyesi," 101-109) gerçekte Ya'kûb Paşa b. Hıdır Bey'e aittir. Onun bu kapsamda listelediği nüshaların neredeyse tamamında Ya'kûb Paşa'nın ismi kayıtlıdır.

⁶³ Ayaslug kadısının oğlu olduğu ve Ayaslug Çelebisi olarak şöhret bulduğu, Molla Yegân'dan tahsil gördüğü, Hocazâde'nin de hocası olduğu belirtilmektedir. Taşköprizâde, İbnu's-Sâ'âtî'nin *Mecma'u'l-Bahrayn*'i üzerine yazdığı şerhin kendisinin de çokça istifade ettiği faydalı bir şerh olduğunu ve *el-Hidâye* şerhlerinden yapılmış derlemelerden olduğunu ifade etmektedir (Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'ik*, 170-171). Eserin, zahriyesinde müellif hattı olduğu bilgisinin paylaşıldığı bir nüshası günümüze ulaşabilmiştir. Oldukça hacimli olan nüshanın zahriyesinde müellifin adı, Mehmed b. Yünus el-Ayâşlüğî olarak kaydedilmiştir. Bkz. *Şerhu Mecma'î'l-Bahrayn*, Laleli, no. 995, v. 1a.

⁶⁴ *eş-Şekâ'ik*'te geçen künye bilgisine bakılırsa ismi es-Seyyid Ķasen b. es-Seyyid 'Alî el-Ķümenâtî'dir. Taşköprizâde, nispesinin menşesinin Tokat yakınlarında bir yer olduğunu belirtmekte, kendisini de bütün ilim dallarında yetkin bir kimse olarak vasıflandırmaktadır. *el-Vikâye*'ye yazdığı şerhin müellifin ilmi yetkinliğini ortaya koymaya yeter mahiyette olduğunu, ayrıca *ez-Zicu's-Şâmil*'e bir şerh yazdığını, 800 (1397-1398) yılında vefat ettiğini kaydetmektedir (*eş-Şakâ'ik*, 178-180). Beyâzîzâde muhtemelen İbnu's-Seyyid 'Alî diyeceği yerde, Seydî 'Alî olarak yazmıştır. Taşköprizâde'nin verdiği, Beyâzîzâde'nin de bu şekilde not ettiği vefat tarihi yanlıştır. Zira *Vikâye*'ye yazdığı şerhin bir nüshasında müellifin ferağ kaydı bilgisi paylaşılmış olup buna göre o, 827 Cemaziyevvel'inin (1424) ilk günlerinde şerhi yazmaya başlamış, 832 Safer'inin (1428) ortalarında tamamlamıştır. Eserin dibacesinde ismini es-Seyyid Ķasen b. es-Seyyid 'Alî olarak vermekte, doğum yerine atfen el-Ķümenâtî, ikamet yerine atfen de es-Sivâsî nisbesini paylaşmaktadır (el-İnâye *Şerhu'l-Vikâye*, Fatih, no. 1886, vv. 1b, 391a). Bu durumda onun 832'den (1428) sonraki bir tarihte vefat ettiğini söylemek imkan dahilindedir. *ez-Zicu's-Şâmil*'e yazdığı şerh de ona dair bazı önemli bilgiler ihtiva etmesi bakımından önemlidir. Dibace verdiği bilgiler göre el-Ķümenâtî, eserini *el-Kâmil fî Şerhi'z-Zicu's-Şâmil* olarak adlandırmış ve Sultan 1. Mehmed'e ithaf etmiştir. Hatimede eseri 821 Ramazan'ının (1418) ikinci on günü içerisinde yazmaya başladığını, aynı yılın Zilkade ayının 25'inde tamamladığını belirtmektedir (*el-Kâmil*, Laleli, no. 2137, vv. 1b-2b, 68b). Hatimede bir özür sadedinde kadılık görevi ile meşguliyeti ile divan emirliği görevi arasında

Şadru's-Şerî'a'nın <i>Şerhu'l-Vikāye</i> 'sinin haşiyecisi Ya'küb Paşâ b. Hıdır Bey b. Celâl (ö. 891[/1486]) ⁶⁵
Hocazâde'nin öğrencisi, <i>el-Vikāye</i> şarihi Yûsuf b. Huseyn el-Kirmâstî (ö. 900[/1494]) ⁶⁶
Şadru's-Şerî'a'nın <i>Şerhu'l-Vikāye</i> 'sinin haşiyecisi, Kara Sinân olarak meşhur Yûsuf [ö. 9./15. yy.] ⁶⁷

sıkışmış bir vaziyette iken eseri yazmak durumunda kaldığını belirtmesi ve eseri 1. Mehmed'e ithaf etmesi, onun bu sırada Osmanlı topraklarında görevli olabileceğini düşündürmektedir.

⁶⁵ Sultan 2. Mehmed döneminin önemli isimlerinden Hıdır Bey'in oğludur. Taşköprüzâde, *Şerhu'l-Vikāye* üzerine yazdığı haşiyenin alimler arasında makbul bir eser olduğunu belirtirken, Kâtib Çelebi de eserin ihtiva ettiği pek çok hususun, *el-Hidāye* ve *et-Telviḥ* şerhlerinden alınma olduğuna dikkat çekmektedir (*eş-Şakâ'ik*, 296-297; *Keşfu'z-Zunûn*, 2:2022). Bu haşiyenin günümüze ulaşmış çok sayıda nüshası mevcuttur. Bunlardan birinin zahriyesinde Ḥâsen Çelebi'den (muhtemelen el-Fenârî) naklen Ya'küb Paşa ve eseriyle ilgili bir değerlendirme mevcuttur. Onun oldukça veciz bir biçimde sorular ortaya koyduğu bu haşiyesinin ulema nezdinde kabul gördüğü ifade edilmektedir (*Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Vikāye*, Fatih, no. 1602, v. 1a). Bunun dışında Fatih Koleksiyonu 2523 numarada kayıtlı bir feraiz şerhi, vikaye sayfasında Ya'küb Paşa'ya nispet edilmiştir. Zahriyesinde "Min kutubi Ya'küb b. Hıdır Beg b. Celâl" şeklinde bir mülkiyet notu bulunan nüshanın ferağ kaydında musannifinin eliyle 854 Ramazan'ının (1450) ilk günü tamamlandığı kaydedilmiştir (*Şerhu'l-Ferâ'id*, Fatih, no. 2523, vv. 1a, 68b). Nüshanın müellifinin kaleminden çıktığı açık olmakla birlikte, müellifin Ya'küb Paşa olduğu net değildir. Kâtib Çelebi, *el-Ferâ'idu's-Sirâciyye* üzerine kaleme alınan şerh ve haşiyeleri sıraladığı yerde onun ismine yer vermemiştir (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:1247-1250). Bununla birlikte, diğer şerhlerin metinlerinden ayrışıyor oluşu metnin Ya'küb Paşa'ya ait olabileceğini düşündürmektedir. Yine de kesin bir değerlendirmede bulunabilmek zordur.

⁶⁶ Başta Hocazâde olmak üzere önemli isimlerden tahsil görmüş, dilci ve fıkıhçı kimliği ile öne çıkmıştır. Eserlerinden bazılarını ithaf ettiği Sultan 2. Bayezid'in nezdinde hüsni kabul görmüştür. el-Kirmâstî'nin burada zikri geçen şerhini, *el-Himāye 'inde'l-Hatm bi'l-Hidāye mim-men lehu'l-İ'âne fi'l-Bidāye ve'n-Nihāye* olarak isimlendirdiği belirtilmektedir (Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:2021). el-Kirmâstî'nin fıkıh usulünde kaleme aldığı *el-Veciz*, *Zubdetu'l-Vuşûl ilâ 'Umdeti'l-Uşûl* ve *el-Medâriku'l-Aşliyye ilâ'l-Makâşidi'l-Fer'iyye* adlı eserleri mevcuttur (Ahmet Özel, "Kirmastî," *DİA*, 26:67-68). Beyâzîzâde'nin, onun bu eserlerine atıfta bulunmamış olması düşündürücüdür. Bu eserlerle ilgili olarak bkz. Abdurrahman Haçkalı, "Bir Osmanlı Fıkıh Usulcüsü Olarak Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmastî ve Eserlerindeki Metodu," 41-53; Hayatı hakkında bilgi ve eserlerinin geniş bir dökümü için bkz. Mustafa Agâ ve Sahip Aktaş, "Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'nin Hayatı ve Eserleri," 211-250.

⁶⁷ Kâtib Çelebi'nin *Şerhu'l-Vikāye*'ye haşiye yazarlar arasında Kara Sinân olarak yer verdiği ancak vefat tarihi bilgisi paylaşılmadığı bir kimsedir (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:2023). Ancak tahmini vefat yılı 885/1480 olarak tespit edilmiştir (Tahsin Özcan, "Kara Sinan," *DİA*, 24:365-366). Tahsin Özcan'ın - muhtemelen Kâtib Çelebi'nin verdiği bilgiden hareketle- eseri *Şerhu'l-Vikāye* üzerine yazılmış bir haşiye olarak tanımlaması doğru değildir. Zira Damad İbrahim Koleksiyonu 583 numarada kayıtlı tek nüshasının dibacesindeki bilgiler, eserin *Vikāyetu'r-Rivāye* üzerine müstakil bir şerh olduğunu ortaya koymaktadır. Özcan'ın Kara Sinân'a nispet ettiği Laleli Koleksiyonu 866 numarada kayıtlı *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Vikāye* gerçekte Şâ'ir Sinân'a, Murad Molla Koleksiyonu 799 numarada kayıtlı baştan ve sondan eksik nüsha ise zahriyesinde belirtildiği üzere muhtemelen 'Arab Sinân'a aittir. Kara Sinân şerhinin girişinde ismini Yûsuf b. 'Abdulmelik b. Baḥşâyîs olarak paylaşmış, yazdığı şerhi *Ri'āyetu'l-Vikāye* olarak isimlendirmiş, Sultan 2. Murâd'ın adını anmış ve 836 yılında (1432-1433) Manisa'da tamamladığını belirtmiştir (*Ri'āyetu'l-Vikāye*, Damad İbrahim, no. 583, v. 1b) Kara Sinân'ın, en-Neseffî'nin *Menâr*'ı üzerine yazdığı ve *Zeynu'l-Menâr* olarak isimlendirdiği bir şerhi de mevcuttur. Dibacede yine 2. Murâd'ın adını anmış, eseri de 842 Zilkadesi'nin (1439) ikinci haftasında tamamlamıştır. Bkz. *Zeynu'l-Menâr*, Yozgat, no. 373, vv. 1b, 156b.

el-Yegânî'nin öğrencisi, <i>Şerhu'l-Vikâye</i> haşiyecisi Meḥmed b. İbrâhîm en-Nikisârî (ö. 901[1495-1496]) ⁶⁸
el-Ḥusrevî'nin öğrencisi, Şadru's-Şerî'a'nın <i>Şerhu'l-Vikâye</i> 'sinin haşiyecisi, Aḥî olarak bilinen Yûsuf b. Cunejd et-Tûkâtî [ö. 905/1499-1500] ⁶⁹
el-Ḥusrevî'nin öğrencisi, Şadru's-Şerî'a'nın <i>Şerhu'l-Vikâye</i> 'sinin haşiyecisi, Sinân eş-Şâ'ir olarak bilinen Yûsuf [ö. 10./16. yy.] ⁷⁰
<i>el-Muhtârât</i> derleyicisi 'Abdurrahmân İbnu'l-Mu'eyyed el-Amâsî (ö. 922[1516]) ⁷¹

⁶⁸ Molla Yegân'ın yanı sıra Molla el-Fenârî'nin oğlu Yûsuf Bâlî'den de tahsil görmüş, daha çok dilci ve tefsirci kimliği ile öne çıkmıştır (Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'ik*, 440-441). *Şerhu'l-Vikâye*'ye yazdığı haşiye, aynı zamanda fikh alanında yazdığı bilinen tek eseridir. Bu haşiyeyi, Sultan 2. Meḥmed için kaleme aldığı belirtilmektedir (Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:2022). Gökbulut'un -muhtemelen Kâtib Çelebi'den hareketle- ona nispet ettiği *Şerhu 'Ummedi'l-Akâ'id* ve *Şerhu Kaşideti Bed'i'l-Emâlî* adlı iki akide şerhi (Hasan Gökbulut, "Niksârî," *DİA*, 33:122) gerçekte bir Beylikler dönemi alimi olan Şemsuddîn en-Niksârî'ye aittir.

⁶⁹ eş-Seyyid Aḥmed el-Kırîmî ile Sultan 2. Bayezid'in hocası olan Molla Şalâhuddîn'den tahsil görmüş, Molla Ḥusrev'in hizmetine girmiştir (Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'ik*, 442-443; Halit Ünal, "Aḥîzâde Yûsuf Efendi," *DİA*, 1:549). Kâtib Çelebi, vefat tarihi olarak 905 (1499-1500) yılını göstermekte, *Şerhu'l-Vikâye*'ye yazdığı haşiyenin kabul gören bir haşiye olduğunu ve tamamlanmasının on yıl kadar sürdüğünü belirtmektedir (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:2022). Eserin Türkiye yazma eser kütüphanelerinde çok sayıda nüshasının mevcut oluşu, Kâtib Çelebi'nin değerlendirmesini doğrular niteliktedir. Dibacesinde haşiyeyi *Zahîratu'l-Uḫbâ fi Şerhi Şadri's-Şerî'ati'l-Uzmâ* olarak isimlendirdiğini belirtmekte ve Sultan 2. Bayezid'e ithaf etmektedir. Bkz. *Zahîratu'l-Uḫbâ*, Çelebi Abdullah, no. 99, v. 2b.

⁷⁰ Kâtib Çelebi, *Şerhu'l-Vikâye*'ye haşiye yazarlar listesinde ismine yer vermiş, Aḥî Yûsuf'a eleştiriler yönelttiğini belirtmiş, haşiyeyi de makbul bir haşiye olarak nitelemiştir (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:2022). Eserin iki nüshası mevcuttur, ancak ismini daha açık tespit etmeye imkan tanıyacak bir dibaceden yoksundur. Bkz. Şâ'ir Sinân, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Vikâye*, Damad İbrahim, no. 583, vv. 1b-188a (Nüşhada önce Kara Sinân'ın şerhi, ardından da Şâ'ir Sinân'ın haşiyesi yer almaktadır).

⁷¹ Mu'eyyedzâde 'Abdurrahmân Efendi'nin bu isimde bir eserine hiçbir bibliyografik kaynakta rastlanılamamıştır. Muhtemelen Beyâzîzâde onun fetvalarını içeren ve *Mecmû'atu'l-Fetâvâ, el-Fetâvâ, Mecmû'atu'l-Mesâ'il* gibi adlarla anılan bu eserini *el-Muhtârât* şeklinde takdir etmiştir. Kâtib Çelebi'nin muteber olarak nitelediği (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:1606-1607) eserin Osmanlı tarihi boyunca en fazla müracaat edilen ve en çok kaynak gösterilen fetva derlemelerinden biri olduğu kaydedilmiştir (Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü," 352; ayrıca bkz. Emine Arslan, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Fetvâ Mecmûası ve Kaynaklarının Değerlendirilmesi," 286-291). Damad İbrahim Koleksiyonu 624 numarada Mu'eyyedzâde'ye ait olarak kataloglanmış *Terğîbu'l-Lebîb* isimli eser, gerçekte 'Abdurrahmân isminde başka birisine aittir. Dibacede *el-Hidâye* üzerine bir şerh yazmak istediğini, bu amaçla var olan bütün şerhleri toplayıp gözden geçirdiğini, gereksiz pek çok bilgiyle karşılaştığını, bunun ise temelde Kemâlpaşazâde'nin şerhinde ortaya koyduğu bazı polemiklere sonraki eserlerde geniş bir şekilde temas edilmesinden kaynaklandığını belirtmekte ve fazlalık olarak gördüğü hususlardan arındırarak gerçekleştirdiği şerhi *Terğîbu'l-Lebîb* olarak isimlendirdiğini belirtmektedir. Şerhe geçmeden önce de Kemâlpaşazâde'ye yer yer sert tenkitler yöneltmektedir (*Terğîbu'l-Lebîb*, Damad İbrahim, no. 624, v. 1b-2a). Kemâlpaşazâde'nin Mu'eyyedzâde'den yaklaşık yirmi yıl sonra vefat ettiği göz önünde bulundurulursa, eserin Mu'eyyedzâde'ye ait olması mümkün görünmektedir. Nitekim *Terğîbu'l-Lebîb*'in Şehid Ali Koleksiyonu 723 numarada kayıtlı bir başka nüshasının dibacesinde aynı zamanda Sultan 3. Murâd'a yönelik bir ithafın yer alıyor oluşu (*Terğîbu'l-Lebîb*, Şehid Ali Paşa, no. 723, v. 2b) bunu teyit etmektedir. Aksoy'un *Terğîbu'l-Lebîb*'in farklı nüshaları olarak atıfta bulunduğu ve üzerlerinde Mu'eyyedzâde'ye ait olduğunu düşünmeye imkan tanıyacak veri bulunmadığını söylediği (Hasan

<i>Muṣṭemilu'l-Aḥkām</i> sahibi Faḥruddīn Meḥmed er-Rūmī (ö. 880[/1475-1476]) ⁷²
Ḥocazāde'nin öğrencisi, <i>Murtaḍā'l-Vāḳı'āt</i> sahibi Nūruddīn el-Ḳaraşūvī (ö. 928[/1521-1522]) ⁷³
<i>Mecma'u'l-Baḥrayn</i> şarihi, Şadru'ş-Şerī'a'nın <i>Şerḥu'l-Vikāye</i> 'sinin haşiyecisi, üç yüz seksenden fazla itirazı çerçevesinde es-Simāvnī ile fuḫahā' arasında muhakematta bulunan Suleymān b. 'Alī el-Ḳaramānī (ö. 926[/1519-1520]) ⁷⁴

Aksoy, "Müeyyedzāde Abdurrahman Efendi," *DİA*, 31:485) Esad Efendi Koleksiyonu 947, Nuruosmaniye Koleksiyonu 2038, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu 691 numaralarda kayıtlı nüshaların gerçekte Mu'eyyedzāde'nin *Mecmū'a*'sının farklı nüshaları olduğunu bu vesileyle belirtmek gerekir.

⁷² "Tedavüldeki zayıf kitaplardan biri" şeklinde el-Birgivi'den bir nakilde bulunan Kâtib Çelebi, eserin küçük ve büyük iki nüshası olduğunu, eserin Sultan 2. Meḥmed için Edirne'de kaleme alındığını, büyük olan nüshasının ferağ kaydında eserin 879 Cemaziyelahir'inde (1474) tamamlandığının ifade edildiğini belirtmektedir (*Keşfu'z-Zunūn*, 2:1692). Şükrü Özen, müellifin ismini "Fahreddin Yahya b. Abdullah el-Mudurni er-Rumi", vefat tarihini de - *Ferā'idu'l-Le'ālī* adlı eserinden hareketle - "890/1485'ten sonra" şeklinde tespit etmiş, var olan nüshaları küçük ve büyük metin özelinde tefrik etmiş ve Kâtib Çelebi'nin el-Birgivi'den gerçekleştirdiği naklin küçük olan metinle ilişkili olduğunu kaydetmiştir (Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü," 348-349). *Ferā'idu'l-Le'ālī* isimli eserinin girişinde yer verdiği bilgiye bakılırsa, Faḥruddīn er-Rūmī *Şerḥu'l-Vikāye* üzerine de bir haşiyeye kaleme almıştır. O burada ayrıca *Muṣṭemilu'l-Aḥkām* isimli eserinde Bedruddīn es-Simāvnī'nin *Cāmi'u'l-Fuṣūleyn*'inde ortaya attığı sorulara da cevaplar vermeye çalıştığını belirtmektedir. Bkz. *Ferā'idu'l-Le'ālī*, Karaçelebizade, no. 177, v. 1b.

⁷³ İsmi Nūruddīn Ḥamza b. Yūsuf el-Ḳaraşūvī'dir. Ḥocazāde'nin yanı sıra Ḥaṭibzāde ve Sinān Paşa'dan ders almış, sürgüne gönderildiğinde de Sinān Paşa'ya eşlik etmiştir. 2. Selim döneminde İstanbul kadılığı, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği görevlerinde bulunmuş, Safeviler aleyhine verdiği fetva ile şöhret olmuş ve 928/1522 yılında vefat etmiştir (Mehmet İpşirli, "Sarigörez Nūreddin Efendi," *DİA*, 36:151-52). Kâtib Çelebi, *el-Murtaḍā*'nın Ḥanefi fūrūna dair ve bazı meseleler merkezli derleme bir eser olduğunu belirtmekte, müellifinin de vefat tarihini 934 (1527-1528) olarak sunmaktadır. Bkz. *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1653.

⁷⁴ Kâtib Çelebi, vefatını 924/1518-1519 olarak vermiştir (*Keşfu'z-Zunūn*, 2:2023). *Şerḥu'l-Vikāye*'ye yazdığı ve Sultan 2. Bayezid'e ithaf ettiği haşiyenin bir nüshasının vikaye sayfasında eserin 21 Rebiülevvel 901 (1495) tarihinde yazıldığı bilgisi mevcuttur. Bunun altında Ahmed Paşa b. Hıdır Bey'in eserle ilgili manzum bir değerlendirmesi, sonraki vikaye sayfalarında da dönemin önemli isimlerinin eserle ilgili övgü dolu kısa mütalaa mektuplarının suretleri bulunmaktadır. Bu isimler sırasıyla 'Alī el-'Arabī, Mu'arriżzāde Yūsuf b. Meḥmed, Aḥaveyn Meḥmed, Aḥī Yūsuf b. Cunejd, Kāsim b. Ahmed el-Cemālī, Yūsuf b. 'Abdirrahmān, Muştāfā b. Evḥaddīn el-Yārḥişārī, 'Alī b. Ahmed el-Cemālī, el-'İzārī, Yahyā el-Ḳaramānī ve Mu'eyyedzāde 'Abdurrahman'dan oluşmaktadır (el-Ḳaramānī, *Hāşiyeye 'alā Şerḥi'l-Vikāye*, Turhan Valide Sultan, no. 110, vv. Ia-IIa, 1b). Beyāzizāde'nin dikkat çektiği diğer eserin bir nüshasında, eser ismi zahriyede *el-Es'ile ve'l-Ecvibe el-Mute'allika bi-Cāmi'u'l-Fuṣūleyn* olarak sunulmuş, karşı yaprağında ise eserin 15 Ramazan 913 (1508) tarihinde yazıldığı not edilmiştir. el-Ḳaramānī, uzunca yazdığı dibacesinde Karahisar kadılığından azline değinmekte ve bundan duyduğu teessüfü ince bir şekilde ifadelere dökmektedir. Bu olay sonrasında *Cāmi'u'l-Fuṣūleyn*'i mütalaa etmeye yönelmiş, eserin ne kadar önemli bir metin olduğunu gözlemlemiş, ancak müellifinin bazı konularda farklı kitaplardan selefte karşılığı olmayan ve halef alimlerinin de itirazına sebebiyet veren "der ki - derim ki" formu üzerinden eklemeler yaptığını, bu çerçevede üç yüz seksen soru ortaya koyduğunu tespit etmiştir. Eserde bu sorulara önceki ve sonraki alimlerin görüşlerine müracaat etmek suretiyle cevaplar vermiş ve yazımına 904 Ramazan'ında (1499) başladığı eserin müsveddesini altı ayda tamamlamıştır. Ancak Kastamonu

el-Hüsvrevî'nin öğrencisi, Şadru's-Şerî'a'nın <i>Şerhu'l-Vikâye</i> 'sinin haşiyecisi, Kara Kemâl olarak bilinen İsmâ'îl el-Şaramânî [ö. 920/1514-1515] ⁷⁵
<i>Muhtaşaru'l-Kudûrî</i> şarihi Mehmed Şâh İbnu'l-Hâc Hâsenzâde (ö. 939[/1532-1533]) ⁷⁶
<i>el-Vikâye</i> ve <i>el-Meşârih</i> şarihi, <i>Tefsîru'l-Beydâvî</i> haşiyecisi, Şeyhzâde olarak bilinen Mehmed b. Muşlihuddîn el-Kocevî (ö. 951[/1544-1545]) ⁷⁷
Efdalzâde'nin öğrencisi, <i>Maḥzenu'l-Fıkh</i> sahibi ve şarihi Mûsâ b. Mûsâ el-Amâsî (ö. 920[/1514-1515]) ⁷⁸

kadılığı görevi nedeniyle temize çekememiş, bir zaman sonra eseri tekrar elden geçirip son halini vermiş ve Sultan 2. Bayezid'e ithaf etmiştir. Bkz. *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, Turhan Valide Sultan, no. 97, vv. 1b, 1a-2a; es-Simâvî'nin soruları ve el-Şaramânî'nin cevaplarının seçilmiş örnekler üzerinden genel bir tahlili için bkz. Ayhan Hıra [Hıra], "Süleyman b. Ali el-Karamanî'den Şeyh Bedreddin'e Cevaplar," 635-661.

⁷⁵ Asıl adı Kemâluddîn İsmâ'îl b. Bâlî el-Şaramânî olsa da Kara Kemâl olarak tanınmıştır. Molla Hüsvrev'in yanı sıra el-Ḥayâlî'den tahsil görmüştür. Mu'eyyedzâde 'Abdurrahmân Efendi'nin kazasker oluşu sonrasında daha önceden yaşadıkları bir anlaşmazlık nedeniyle emekliye sevk edilmiş, vefatına kadar da ilimle meşgul olup çok sayıda eser kaleme almıştır (Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'ik*, 534-537). Daha çok kelamcı kimliği ile öne çıkan Kara Kemâl'in fıkıh alanında yazdığı tek kapsamlı eser, *Şerhu'l-Vikâye* üzerine yazdığı haşiyedir. Kâtib Çelebi, hacminin genişliği nedeniyle bunu şerh olarak nitelemiş, ana metin ve şerhin iç içe geçtiğini, ana metnin ibarelerinin çizgiyle belirginleştirildiğini belirtmiştir (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:2023). Nüshalarının bazılarının zahriye veya vikaye sayfalarında haşiyeye (Çelebi Abdullah, no. 100, v. 1a; Damad İbrahim, no. 516, v. 1a), bazılarında ise şerh (Esad Efendi, no. 739, v. 1a; Şehid Ali Paşa, no. 810, v. 1a) nitelemesinin kullanılması bu noktada küçük de olsa bir tereddüt yaşanmış olabileceğine işaret etmektedir. Eserin girişinde çok sayıda ilme temas etmiş, bu ilimlerin ne ölçüde faydalı ve meşgul olunması gereken ilimler olduklarına dair kısa kısa değerlendirmelerde bulunmuştur. Esad Efendi Koleksiyonu 739 numaradaki nüshasının sonunda yer alan 910 (1504-1505) tarihinin, aynı zamanda eserin telif tarihi olabileceğine göz önünde bulundurmak gerekir. Bkz. Kara Kemâl, *Şerhu Şerhi'l-Vikâye*, Esad Efendi, no. 739, v. 580b.

⁷⁶ Hâcîhasenzâde Mehmed Efendi'nin oğlu olup, tahsilini de babasından ve devrinin ileri gelen alimlerinden yapmıştır. Taşköprizâde, *Muhtaşaru'l-Kudûrî*'ye yazdığı şerhin yanında, üzerinde ittifak edilen meselelerden hareketle *Vikâye*'ye ilavelerde bulunduğu bir eser karaladığını, ancak temize çekemediğini belirtmektedir. Bkz. *eş-Şakâ'ik*, 608-611; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1632.

⁷⁷ Taşköprizâde, onun Efdalzâde'den tahsilde bulunduğunu, el-Beydâvî'nin tefsirine yazdığı haşiyenin yanında *Vikâye*, *el-Ferâ'idü's-Sirâciyye*, es-Sekkâkî'nin *Miftâh*'i ve *Kaşide-i Burde* üzerine şerh yazdığını belirtmektedir (Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'ik*, 534-537). *Vikâye* üzerine kaleme aldığı hacimli şerhin müsvede nüshası ile temize çekilmiş nüshası günümüze ulaşabilmiştir. Müsvede nüshasında yazımın 938 Ramazan'ında (1532), nihai nüshada ise 25 Safer 939'da (1532) tamamlandığı kayıtlıdır (Şeyhzâde, *Şerhu'l-Vikâye*, Fazıl Ahmed Paşa, no. 616, v. 436b [ikinci cilt]; *Şerhu'l-Vikâye*, Nuruosmaniye, no. 1691, v. 401 [ikinci cilt]). Temize çekilmiş nüshanın hatimesinde, her ders öncesi işleyeceği konu ile ilişkili hususları yazıya döktüğünü, eserin bu şekilde ortaya çıktığını belirtmektedir. Kâtib Çelebi'nin bu esere dair verdiği bilgilere, temize çekilmiş nüshanın kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:2022-2023). *el-Ferâ'idü's-Sirâciyye* üzerine kaleme aldığı şerhin en eski nüshası 2 Zilhicce 933'te (1527) yazımı tamamlanmış bir nüshadır. Bkz. Şeyhzâde, *Şerhu'l-Ferâ'idü's-Sirâciyye*, Kadızade Mehmed, no. 263, v. 147b (Nüshanın müellif hattı olabileceğini belirtmek gerekir).

⁷⁸ *eş-Şekâ'ik*'teki hal tercümesinde Amasya Bayezid Camii Kütüphanesinde hafız-ı kütüb olduğu, memleketindeki tahsilin ardından Acem ve Arap diyarlarına giderek buralarda ilim tahsilinde bulunduğu, Anadolu'ya döndükten sonra da Efdalzâde'nin hizmetine girip ondan tahsil gördüğü belirtilmiştir. Hayatının son dönemini Amasya'da tedrisle meşgul olarak geçirmiş, özellikle fıkıh

el-Hidāye, Fethu'l-Kadīr, Şadru'ş-Şerī'a'nın Şerhu'l-Vikāye'si ve Tefsīru'l-Beydāvi haşiyecisi 'Arabzāde olarak bilinen Meḥmed b. Meḥmed (ö. 969[1561-1562])⁷⁹

ilminde öne çıkmış ve meşhur fıkah metinlerinden on tanesini derleyerek oluşturduğu *Maḥzenu'l-Fıkh* isminde bir eser yazmıştır (Taşköprülüzāde, *eş-Şakâ'ik*, 664-665). Kâtib Çelebi, kitaptaki toplam mesele sayısının 9268 olduğunu kaydetmektedir (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:1639). Şükrü Özen, bu eserin Osmanlı yöneticilerinin emriyle gerçekleştirilen ilk fetva derlemelerinden biri olduğuna dikkat çekmektedir (Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü," 339). Beyâzîzāde, *Maḥzenu'l-Fıkh*'ın bir nüshasına bu yazıda ele alınan listelerinden ikisini not etmiştir. Bu listelerde birinin bulunduğu sayfada, müellife dair Taşköprizāde'de geçen bilgilere yakın kısa bir değerlendirmede bulunmuştur: "*Maḥzenu'l-Fıkh* gerçekten ilginç bir tertibi olan usul meselelerinin ve nadir hadiselerin kaydedildiği faydalı bir eserdir. Şeyh, Muftî İmâm Muşlihüddin Müsâ b. Müsâ el-Amâsî'ye aittir. Kendisi Arap, Acem ve Rum alimlerinden ilim tahsil etmiş, 'Allâme Muftî Ḥamîdüddin b. Efdalüddin el-Ḥuseynî'nin yanında tahsilini tamamlamıştır. Sonrasında kendi memleketinde müftülük yapmış ve ders vermiştir. On eseri derleyerek yazdığı bu eserin ibadetler bölümü için de bilahare bir şerh kaleme almıştır. O 922 (1516-1517) civarında vefat etmiştir." (*Maḥzenu'l-Fıkh*, Nuruosmaniye, no. 1821, v. 1a). el-Amâsî, dibacede eseri Sultan 2. Bayezid'den gelen bir talep üzerine Rüm Muftî'sinin işaretleriyle kaleme aldığını, *Vikāye, Mecma', Muhtâr, Kenz, 'Uyûn, Ğureru'l-Ahkâm, et-Tekmile, Letâ'ifu'l-İşârât, Nukāye* ve *el-Hidāye*'den oluşan on kitaptan derlemede bulunduğunu, bu eserlerin her birini eserde rumuzlandığını, eseri de 913 yılına karşılık gelecek şekilde *Maḥzenu'l-Fıkh* olarak isimlendirdiğini belirtmektedir. Eserin bazı nüshalarında, kendisinden işaret aldığı müftünün Ḥamîdüddin b. Efdalüddin el-Ḥuseynî olduğu yönünde kenar notu düşüldüğü görülmektedir (Nuruosmaniye, no. 1821, v. 1b; Hamidiye, no. 560, v. 1b). Efdalzāde, şeyhülislamlık görevine 901/1496'da getirilmiş ve 908/1503'te vefat edene kadar da bu görevi sürdürmüştür (Cahit Baltacı, "Ḥamîdüddin Efendi, Efdalzāde," *DİA*, 15:476). el-Amâsî eseri tamamladığında, muhtemelen Efdalzāde artık hayatta değildir. Eserin Feyzullah Efendi Koleksiyonu 954 numaradaki nüshasının zahriyesine Dıyâ'uddin Sinân el-Amâsî'nin düştüğü bir mülkiyet ve alım-satım notuna bu vesileyle dikkat çekmek gerekir. Notta, nüshanın müellif Muşlihüddin'in oğlunun terekesinden altı altın karşılığında satın alındığı, nüshanın da müellifin hattı olduğu belirtilmektedir. Bkz. *Maḥzenu'l-Fıkh*, Feyzullah Efendi, no. 954, v. 1a.

⁷⁹ 'Alî b. Bālî'nin sunduğu genişçe hal tercümesinde Sultan 2. Süleymân'ın hocası Ḥayruddin Efendi'nin yanında mülazemetini aldığı, ilmf yetkinliği ile akranları arasında öne çıktığı ve çok geçmeden Semaniye medreselerinden birinde müderrislik makamına ulaştığı not edilmektedir. Şeyhülislam Ebu's-Su'ûd'un bir öğrencisini kendisine mürid olarak ataması, epeyce sıkıntılı bir süreç yaşamasına neden olmuş, Ebu's-Su'ûd'un şikayeti ve verdiği fetva gereği görevinden süresiz bir şekilde azledilmiş, herkesin önünde dayak cezasına maruz bırakılmış ve payitahttan temelli olarak sürülmüştür. Bursa'da iki yıllık sürgün hayatından sonra, Sultan 2. Selîm'in tahta geçmesiyle Süleymaniye medreselerinden birinin müderrisliğine, ardından da Kahire kadılığı görevine getirilmiştir. Kış şartlarında kara yolculuğuyla Kahire'ye seyahatinin meşakkatli olacağı düşünüldüğü için, deniz yoluyla gitmeye karar vermiş, Rodos adasındaki konaklamadan sonra gemi hareket ettiği yerde şiddetli bir fırtınaya yakananmış, büyük bir dalgada on yedi kişi ile denize düşmüş ve bir daha kendisinden haber alınmamıştır. 'Alî b. Bālî, onun zamanın önde gelen isimlerinden biri olduğunu, *Tefsīru'l-Beydāvi, el-İnāye, el-Hidāye, Fethu'l-Kadīr, Şadru'ş-Şerī'a, es-Seyyid eş-Şerīf'in Şerhu'l-Miftāh'ı* ve *el-Mutavvel* üzerine haşiyeler yazdığını, ancak bunların çoğunun müstakil bir kitaba dönüşemediğini belirtmektedir (*el-Ikdu'l-Manzûm*, 148-156). Nev'îzāde, bunlardan *Tefsīru'l-Beydāvi*'ye ve *Şerhu'l-Miftāh'a* olanı haşiye, *el-Hidāye* ve *el-İnāye*'ye olanları talikat, *Fethu'l-Kadīr* üzerine olanı kelimat olarak nitelemekte, *el-Hidāye* üzerine yazdığı şerhin meşhur ve makbul olduğunu belirtmektedir (*Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 1:305). Nev'îzāde'nin *el-Hidāye* üzerine yazdığını belirttiği şerh, muhtemelen *el-Hidāye* üzerine el-Bâbertî'nin yazdığı *el-İnāye*'ye 'Arabzāde'nin yazdığı haşiye olsa gerektir. Zira diğer eserlerine nazaran bu eserin pek çok nüshası bulunmaktadır (Örneğin bkz. 'Arabzāde, *Hâşiye 'alâ'l-İnāye*, Murad Molla, no. 807). Murad Molla Koleksiyonu 808 numarada kayıtlı bir mecmuanın vikaye ve zahriye sayfalarındaki iki not dikkat çekicidir. Vikayedeki not, "merhûm Ğarîk 'Arabzāde Efendi'niñ *Hidāye*, evâ'ili Şadri'ş-Şerī'a, *Şerh-i Mişbâh-ı*

<i>ed-Durer</i> haşiyecisi Muşlıhuddîn İbnu'l-Mî'mâr [ö. 972/1565] ⁸⁰
İbnu'l-Kemâl'in öğrencisi, Şadru's-Şerî'a'nın <i>Şerhu'l-Vikâye</i> 'sinin haşiyecisi Şâlih b. Celâl (ö. 973[/1565-66]) ⁸¹

Şerîfiyye, fenn-i şânî mine'l-*Muṭavvel*, ilâhiyyât-ı *Şerh-i Mevâkıf*a yazdığı havâşi-yi celiledir. Kendi hatıyılardır." şeklinde, zahriyedeki ise "Garîk-i baḥr-i rahmet olan Mısr Kâğısı merhûm 'Arabzâde Efendi'niñ kendi haṭṭı ile ba'zı funûna taḥrîridir." şeklindedir. Metinler birbirinden ayrıştırılıp bunların hangi eser olduğu tayin edilmiş değildir; bu nedenle nüshayı 'Arabzâde'nin kitap müsveddelerinden oluşan kendisine ait bir mecmua olarak takdir etmek daha doğrudur. Bkz. 'Arabzâde, *Mecmû'a*, Murad Molla, no. 808, vv. 1a, 1a.

⁸⁰ 'Ali b. Bâli, Ma'lûl Emîr olarak bilinen Muḥyiddîn Efendi ve Çivîzâde Meḥmed Efendi'den tahsil gördüğünü, mülazemetini de Sultan 2. Suleymân'ın hocası Ḥayruddîn Efendi'den aldığını belirtmektedir. Semaniyye ve Süleymaniyye medreselerinde müderrislik payelerine ulaşmış, Bursa, Edirne ve Medine kadılığı görevlerinde bulunmuştur. Ḥasen Çelebi'nin *et-Telviḥ* üzerine yazdığı haşiyeye haşiyeye kaleme almış, ancak bu haşiyeye ana metnin kenarında kalmıştır. *Durer* üzerine de haşiyeye yazmış ancak tamamlayamamıştır (*el-İkdu'l-Manzûm*, 208-210). Nev'îzâde, eserlerini *et-Telviḥ*'e haşiyeye, Ḥasan Çelebi'ye haşiyeye, *Durer* üzerine haşiyeye, *Miftâḥ* ve *Mevâkıf*a talikat, *Kâfiye* üzerine bir şerh ve *Câmî* kenarında kelimat olarak sıralamaktadır. (*Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 1:335). Eserlerinin herhangi bir nüshasına rastlanılamamıştır. Kâtib Çelebi, *Durer* üzerine haşiyeye kaleme alanlar arasında yer vermiş, ancak vefat tarihini muhtemelen 1021 olarak zikretmiştir. Bkz. *Kesfu'z-Zunûn*, 2:1199.

⁸¹ 'Ali b. Bâli, Kemâlpaşazâde'ye olan öğrenciliğinden söz etmemekte, yalnızca Ḥayruddîn Efendi'ye mülazım olduğunu belirtmektedir. Semaniye müderrisliği payesine ulaştıktan sonra, Sultan 2. Suleymân'ın isteği ile bazı Farsça kitapları tercüme etmiş, bunun karşılığında Bayezid Medresesi müderrisliğine getirilmiştir. Halep ve Kahire kadılıkları görevlerinde bulunmuş, seksen yaşına yakın vefat etmiştir. *Şerhu'l-Mevâkıf*, Şadru's-Şerî'a'nın *Şerhu'l-Vikâye*'si ve es-Seyyid Şerîf'in *Şerhu'l-Miftâḥ*'i üzerine haşiyeleri bulunmaktadır (*el-İkdu'l-Manzûm*, 216-219). Nev'îzâde onun Kemâlpaşazâde'nin meclisinde çokça vakit geçirdiğini, yazdığı haşiyeleri temize çekip metinleştirmeye de imkan bulduğunu ifade etmektedir (*Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 1:345-349). Nev'îzâde'nin, Celâlzâde'nin *Şerhu'l-Vikâye*'ye yazdığı haşiyeye için "Molla-yı merhûm ile beynlerinde muḥâkeme itmişdir." şeklinde bir değerlendirmede bulunması dikkat çekicidir. Bu durumda, Celâlzâde'nin *Şerhu'l-Vikâye* üzerine bir haşiyeye ile Kemâlpaşazâde'nin eserleri üzerine bir haşiyeye olmak üzere iki ayrı eser mi yoksa tek bir eser mi yazdığı anlaşılabilir. Kâtib Çelebi'nin hem *Şerhu'l-Vikâye*'ye haşiyeye yazanlar listesinde hem de Kemâlpaşazâde'nin *el-İdâḥ*'i üzerine haşiyeye yazanlar listesinde ismine yer vermiş olması (*Kesfu'z-Zunûn*, 1:109; 2:2022), Celâlzâde'nin iki ayrı eser ortaya koyduğunu düşündürmektedir. Kemâlpaşazâde'nin *İşlâḥ* ve *İdâḥ* adlı eserleri üzerine yazdığı haşiyenin birkaç nüshası mevcuttur. Dibacesinde Sultan 2. Suleymân'ın adını anan Celâlzâde, hocası Kemâlpaşazâde'nin *İşlâḥ* ve *İdâḥ* adlı eserlerinin muhtevasını tetkik ederken, yaşadığı dönemde alimler arasında makbul olan bu iki eserin şanına yakışacak bir haşiyeye kaleme almak istediğini belirtmekte ve haşiyeye olabildiğince objektif bir yaklaşımla hakkı ortaya çıkarmaya yöneldiğini vurgulamaktadır. Haşiyeye önemli bir kısmının *el-Hidâye* ve şerhleri, *el-Kâfi*, *et-Tebyin* gibi fıkıh eserlerini mütalaası sırasında aldığı notlardan oluştuğunu, haşiyeye yazdığı metni anlaşılır kılacak veya var olan tereddütleri ortadan kaldıracak şekilde bu fıkıh eserlerinden çokça alıntı bulunduğunu, bu yüzden de hacimli bir eserin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Hatimede ise haşiyenin yazımının 3 Zilkade 961'de (1554) tamamlandığını not etmektedir (*Ḥâşiyeye 'alâ'l-İşlâḥ ve'l-İdâḥ*, Damad İbrahim, no. 512, vv. 2a-b, 484a; Bir başka nüshasının hatimesinde yazımın tamamlanma tarihi 968 Şaban'ının (1561) ortaları olarak verilmiştir. Bkz. Murad Molla, no. 780, v. 474a). Celâlzâde'nin *Şerhu'l-Vikâye* üzerine bir şerh yazdığı yönünde herhangi bir katalog kaydına tesadüf edilememektedir. Kemâlpaşazâde'nin *İşlâḥ* ve *İdâḥ* adlı eserlerinin de odağında ana metin olarak *Vikâyetu'r-Rivâye* ve *Şerhu'l-Vikâye* yer aldığı için, Celâlzâde'nin bu iki esere yazdığı haşiyenin *Şerhu'l-Vikâye* üzerine yazılmış bir haşiyeye olarak algılanmış olması ihtimal dahilindedir. Bu durum, anlaşıldığı kadarıyla Beyâzîzâde için de geçerlidir; o burada Celâlzâde'ye *Şerhu'l-Vikâye*'ye haşiyeye yazan bir kimse olarak atıfta bulunmuştur. Onun Rûmî fakihleri eser merkezli tefrik ettiği listesinde Celâlzâde'ye yine yer verdiği

<i>ed-Durer</i> haşiyecisi Muhyiddin Meḥmed el-Vānī [ö. 1000/1592] ⁸²
<i>Şerḥu'l-Vikāye</i> haşiyecisi, İbnu'l-Kemāl ile Şadru'ş-Şerī'a arasında muhakemat ortaya koyan Tācuddin İbrāhīm el-Ḥamīdī (ö. 973/[1565-1566]) ⁸³

görülmektedir, ancak bu kez ona Şadru'ş-Şerī'a'nın *Şerḥu'l-Vikāye*'si hakkında es-Simāvnī'nin itirazlarına cevap verenler" arasında yer vermiştir. Bilindiği kadariyla Celālzāde'nin buna imkan verecek bir eseri veya haşiyesi mevcut değildir.

⁸² Vankulu olarak da bilinen ve el-Cevherī'nin *eş-Şihāh*'ının mütercimi olmasıyla meşhur Muhyiddin Meḥmed b. Muştafā el-Vānī'dir (Mustafa S. Kaçalın, "Vankulu," *DİA*, 42:513). Mülazemetini Ḥāmid Efendi'nin yanında tamamlamış, Semaniye müderrisliği payesi sonrasında sırasıyla Manisa, Selanik, Kütahya, Yenişehir ve Medine kadılığı yapmıştır. Nev'izāde, onun özellikle fıkıh ilmi ve usulündeki yetkinliğine vurgu yapmakta, *Durer* üzerine yazdığı haşiyenin yanı sıra bazı risalelerinin mevcudiyetine dikkat çekmektedir (*Hadā'iku'l-Hakā'ik*, 1:925-926). *Naḳdu'd-Durer* adını taşıyan haşiyeye *Durer* üzerine yazılan haşiyeler içerisinde en fazla yaygınlık kazananlardır ve çok sayıda nüshası mevcuttur. Kısa dibacesinde oğlu Pīr Meḥmed'in *Durer*'i kendisine okuması sürecinde, şarihin hatalarına işaret etmek suretiyle metinde tereddüt oluşturan hususların ortadan kaldırılması ve belirsizlik taşıyan kimi noktaların açıklanması sadedinde pek çok not aldığını, bunları temize çekmeye muvaffak olduğu sırada da oğlunun Hakk'ın rahmetine kavuştuğunu belirtmekte, metni okuyan herkesin başta oğlu olmak üzere, kendisi ve bütün müminler için istiğfarda bulunmasını talep etmektedir. Hatimede telifi, 995 Muharrem'inin (1586) ilk günü tamamladığını ifade etmektedir. (*Naḳdu'd-Durer*, Damad İbrahim, no. 517, vv. 1b, 250b). Kātib Çelebi, el-Vānī'nin *el-Ferā'idu's-Sirāciyye* üzerine 992'de (1584-1585) tamamladığı bir haşiyeye yazdığını belirtmektedir (*Keşfu'z-Zunūn*, 2:1248). Bu haşiyeye, es-Seyyid eş-Şerīf'in *el-Ferā'idu's-Sirāciyye* üzerine kaleme aldığı şerhe yönelik bir haşiyedir ve hatimesinde telifin 28 Şevval 992'de (1584) tamamlandığı belirtilmektedir (el-Vānī, *Haşiyetu Şerḥi's-Seyyid 'alā's-Sirāciyye*, Şehid Ali Paşa, no. 1093, v. 112a).

⁸³ 'Alī b. Bālī, öğrencisi olduğu Tācuddin İbrāhīm b. 'Abdillāh el-Ḥamīdī'nin hal tercümesine genişçe yer vermiştir. Buna göre o, Sarıgörez Nūruddin Efendi'nin yanında mülazemetini tamamlamış ve İznik'te Süleyman Paşa Medresesi'ndeki müderrislik görevi sırasında *Şerḥu'l-Vikāye* üzerine bir haşiyeye kaleme almıştır. Haşiyesinde pek çok yerde Kemālpāşazāde'ye karşı görüşler ortaya koymuş, sonra bu hususları müstakil bir risaleye dönüştürmüştür. Risalenin önsözünde ise *İslāh ve İdāh* adlı eserleri özelinde Kemālpāşazāde'ye ağır eleştiriler yöneltmiştir. Sonrasında bu risaleden iki ayrı nüsha çoğaltıp birini Vezir Şūfī Meḥmed Paşa'ya diğerini de Veziriazam Rustem Paşa'ya vermiştir. Rustem Paşa, Kemālpāşazāde'den ders almış olması nedeniyle risalenin özellikle de dibacedeki eleştirilerinden rahatsız olmuş ve bunu Şeyhülislam Ebu's-Su'ūd'a bir şikayet sadedinde intikal ettirmiştir. Tācuddin el-Ḥamīdī, bu yüzden sorguya alınmış ve sıkıntılı bir süreç yaşamak durumunda kalmıştır. Aradan zaman geçtikten sonra Bursa Sultaniye Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiş, *ḥacc* bahsinin başından kitabın sonuna kadar *Şerḥu'l-Vikāye* üzerine yazdıklarını da burada temize çekmiştir (*el-İkdu'l-Manzūm*, 222-229). Kātib Çelebi, onun *Şerḥu'l-Vikāye*'ye yazdığı haşiyenin *ḥacc* bahsine kadar geldiğini belirtmektedir (*Keşfu'z-Zunūn*, 2:2022). Bu durumda onun haşiyesinin *Şerḥu'l-Vikāye*'nin *ḥacc* bahsine kadarki kısım üzerine mi yoksa *ḥacc* bahsinden kitabın sonuna kadarki kısım üzerine mi olduğu noktasında bir tereddüt oluşmaktadır. Bir nüshasında, haşiyenin 'Alī b. Bālī'nin betimlemesiyle paralel olarak *ḥacc* bahsinden metnin sonuna kadarki kısım üzerine olduğu görülmektedir. Bkz. *Hāsiye 'alā Şerḥi'l-Vikāye*, Murad Molla, no. 801, v. 1b-298a; el-Ḥamīdī'nin haşiyesi hakkında genel bir değerlendirme için bkz. Kemal Yıldız ve Rūveyda Yıldız, "Tāceddin el-Asḡār İbrahim b. Abdullah el-Ḥamīdī'nin 'Hāsiyetün ale'l-İslāh ve'l-İzāh li İbn-i Kemalpaşa' Adlı Haşiyesinin Neşri, Tercümesi ve Değerlendirilmesi (Kemalpaşazāde'nin 'İzāhu'l-İslāh' Adlı Eserine Yazılan Bir Reddiye Örneği)," 83-87.

<i>Manzûmetu'l-Fıkh</i> sahibi ve <i>Şerhu'l-Vikâye</i> haşiyecisi, Dede olarak maruf Muhyîddîn es-Sünusevî (ö. 973[1565-1566]) ⁸⁴
<i>el-İdâh</i> ve <i>et-Tecrîd</i> haşiyelerinin haşiyecisi Muhyîddîn Şâh Mehmed b. Hurrem el-Çarâhişârî (ö. 978[1570-1571]) ⁸⁵
<i>ed-Durer</i> haşiyecisi, el-Fevrî olarak bilinen Aḥmed b. 'Abdillâh (ö. 978[1570-1571]) ⁸⁶
<i>ed-Durer</i> haşiyecisi ve <i>el-İstikâf fî'l-Evkâf</i> sahibi, Ḥinnâvîzâde olarak bilinen 'Alî b. Mehmed (ö. 979[1571-1572]) ⁸⁷

⁸⁴ Dede Halife olarak da bilinen Kemâluddîn İbrâhîm b. Bahşî es-Sünusevî'dir. Bursa Bayezid Paşa Medresesi'nde mülazımlığını almış, çeşitli müderrislik görevlerinin ardından Kefe müftülüğü görevine getirilmiş ve vefatından birkaç yıl öncesine kadar bu görevi yaklaşık yedi yıl boyunca sürdürmüştür. 'Alî b. Bâli, fıkıh ve tefsirde yetkin olduğunu, fıkıh ilminde bir manzumenin yanı sıra farklı ilim alanlarında risaleler yazdığını belirtmektedir. Bunlar içerisinde en bilinen *es-Siyâsetu's-Şer'iyye* adlı siyasetnamesidir. (*el-İkdu'l-Manzûm*, 232-235). Akgündüz vefat yılını 975/1567 olarak tespit etmiştir (Ahmet Akgündüz, "Dede Cöngü," *DİA*, 9:76-77) ki bu Beyâzîzâde'nin sunduğu tarihi iki yıldan fazla ileriye çekmektedir. Fıkıhta yazdığı söylenen *Manzûme*'sinin herhangi bir nüshasına tesadüf edilememektedir. Kâtib Çelebi'nin *Şerhu'l-Vikâye*'ye haşiyeye yazanlar listesinde de onun adı geçmemektedir, ancak dibace ve hatmeden yoksun olduğu için müellifi tayin etmenin zor olduğu bir *Şerhu'l-Vikâye* haşiyesinin zahriyesinde, "Sultan Suleymân devrinde Kefe isimli beldede müftü olan ve Dede Efendi olarak bilinen Fâzılî Ḥâşiyetu *Şerhi'l-Vikâye*'si" şeklinde bir fevaid notu mevcuttur. Bkz. *Ḥâşiyetu Şerhi'l-Vikâye*, Damad İbrahim, no. 514, v. 1a.

⁸⁵ Merhabâ Efendi ve Çivizâde'den tahsil görmüş, Semaniye ve Süleymaniye medreseleri müderrislik payeleri elde etmiş, Kahire, Edirne ve İstanbul kadılıkları görevlerinde bulunmuştur. 'Alî b. Bâli, Kemâlpaşazâde'nin *İşlâh* ve *İdâh* adlı eserleri üzerine haşiyeler yazdığını ancak bunları tamamlamadığını belirtmektedir (*el-İkdu'l-Manzûm*, 324-327). Nitekim Kâtib Çelebi de bunun *İşlâh* ve *İdâh*'in ilk kısımlarına yönelik bir talikat olduğunu ifade etmiştir (*Keşfu'z-Zunûn*, 1:109).

⁸⁶ Aralarında Taşköprizâde'nin olduğu önemli isimlerden tahsil görmüş, Semaniye müderrisliği payesi elde etmiş, Şam'daki müderrisliği ve müftülüğü sırasında vefat etmiştir (Ali b. Bâli, *el-İkdu'l-Manzûm*, 330-331). Daha çok edebî kimliğiyle öne çıkmaktadır. Onun *Durer*'e yazdığı ve metnin tamamına yönelik olduğu kaydedilen haşiyenin (Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1199) günümüze ulaşmış bir nüshasına tesadüf edilememiştir.

⁸⁷ Kınalızâde olarak bilinen 'Alâ'uddîn 'Alî Efendi'dir. Ma'lûl Emîr, Muḥaşşî Sinân, Merhabâ Efendi gibi isimlerden tahsil görmüş, Çivizâde Mehmed Efendi'nin muidi olmuştur. Önemli müderrislik görevlerinin yanı sıra Şam, Kahire, Bursa, Edirne ve İstanbul kadılığı görevlerinde bulunmuş, vefatından önce de Anadolu kazaskerliği görevine getirilmiştir. Es-Seyyid eş-Şerif el-Curcânî'nin *Ḥâşiyetu't-Tecrîd*'i, Molla Câmî'nin *Şerhu'l-Kâfiyye*'si, Molla Hüsrev'in *Durer*'i, *el-Hidâye*'nin *kerâhiyye* bölümü üzerine haşiyeleri olduğu, *Durer*'e yazdığı haşiyenin tamamlanmadığı, ayrıca *el-Es'âf fî 'İlmi'l-Evkâf* adıyla bir risalesi olduğu belirtilmektedir (Ali b. Bâli, *el-İkdu'l-Manzûm*, 360-364, 378-379; Hasan Aksoy, "Kınalızâde Ali Efendi," *DİA*, 25:416-417). Kâtib Çelebi, onun *Durer* üzerine yazdığı haşiyeyi, *Durer*'in bir kısmı üzerine yazılan haşiyeler arasında zikretmektedir (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:1199). Velîyuddîn Cârullâh Efendi, kendi koleksiyonundaki bir nüshasının zahriyesine düştüğü notta, haşiyenin *Durer*'in ilk kısımlarına yönelik olduğunu ve aslı itibarıyla eksik olduğunu belirtmiştir; metnin de *el-mesh' alâ'l-ḥuffeyn* bahsinin sonuna kadar geldiği görülmektedir (Kınalızâde, *Ḥâşiyetu 'alâ Durer*, Carullah, no. 612, v. 1a-70b). *İsticâr* ve *istibdâl* meselelerine odaklandığı vakıf konusuyla ilgili eserini dibacede ihtiyaca binaen yazdığını belirtmekte, hatimesinde de yazımını 973 Zilkadesi'nin (1566) sonlarında tamamladığını belirtmektedir (*Risâle fî Ba'dı Aḥkâmî'l-Vakf*, Şehid Ali Paşa, no. 785, vv. 1b-29b). Kınalızâde'nin Ekmeluddîn el-Bâbertî'nin *el-İnâye*'sinin baş kısımlarına yönelik yazdığı talikatın, sonradan başkaları tarafından bir araya getirilmesiyle oluşturduğu anlaşılan bir nüshası söz konusudur. Nitekim nüshanın zahriyesinin alt kısmında Şun'izâde kaydının düştüğü bir notta bu durum şu şekilde dile getirilmiştir: "Merḥûm

<i>Mu'ınu'l-Ḥukkām</i> sahibi, Aklık olarak bilinen Muḥyiddīn Meḥmed [ö. 10./16. yy.] ⁸⁸
<i>Muḥtārātu'l-Vākı'āt</i> derleyicisi Ḥāmid b. Meḥmed el-Ḳunevī (ö. 985/[1577-1578]) ⁸⁹

Kınalızāde 'Alī Efendi'nin kendi muṭāala'a idüp ḥavātırını yazdığı Ekmel nüshası ihvāndan birinden isti'ān olunub ḥavāmışinde olan ta'likāt kendi ḥaṭṭından tecrid olunmuşdır" (*Ta'likāt 'alā'l-İnāye*, Fazıl Ahmed Paşa, no. 556, v. 1a). Bunun bir başka nüshasının zahriyesinde de "Ḥāsiye 'alā'l-Hidāye ve'l-İnāye ve's-Sā'di li'l-Mevlā el-Fāḍil 'Alī el-Ḥinnā"ı" notu yer almaktadır (Murad Molla, no. 789, v. 1a). 'Alī b. Bālī'nin *el-Hidāye*'nin *kerāhiyye* bölümü üzerine ḥāsiyesi olduğu yönündeki bilgisi, muhtemelen bu talikatlara karşılık gelmektedir. Kınalızāde'nin *Durer* ḥāsiyesi içerisinde de yer verdiği, ancak yeniden gözden geçirmek suretiyle müstakil risale olarak kaleme aldığı *Ṭabakātu'l-Mesā'il* adlı risalesine de bu vesileyle dikkat çekmek gerekir. Ḥānefi fıkıh mesailinin hiyerarşisinin ortaya konulduğu, sonraki literatüre de etkide bulunan bu risale, üç farklı versiyon halinde Orhan Ençakar tarafından neşredilmiştir (Orhan Ençakar, "Kınalızade Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) *Ṭabakātu'l-mesā'il* Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili," 97-143). Kınalızāde'nin dikkat çekilmesi gereken bir başka eseri, Ebū Ḥānife'den Kemālpāşazāde'ye kadar iki yüz yetmiş altı Ḥānefi fıkıh aliminin kısa biyografisine yer verdiği *Ṭabakātu'l-Ḥānefiyye* adlı eseridir. Bkz. Orzasahet Orazov, "Ḥānefi Fıkıh Edebiyatının Tasnifi: Kınalızade Ali Çelebi'nin Risale fi Beyāni'l-Istilahati'l-Mütedavilat fi Kütübi'l-Fıkıh Adlı Risalesinin Tahlili, Tahkiki ve Çevirisi," 373-374; Nazım Büyükbāş, "Ḥānefi *Ṭabakāt* Kitapları Arasında Kınalızade'nin *Ṭabakātu'l-Ḥānefiyye*'sinin Yeri," 247-262.

⁸⁸ Bu isme ve eserine dair herhangi bir bilgiye rastlanılamamıştır.

⁸⁹ Çivizāde Meḥmed b. İlyās'ın damadadır. Tahsilini Sa'di Efendi, Ḳadrī Efendi ve kayınpederinin yanında tamamlamış, Bursa ve İstanbul'daki çeşitli müderrislik görevlerinden sonra Kahire, Bursa ve İstanbul kadılığı ile Rumeli kazaskerliği yapmıştır. Ebu's-Su'ūd Efendi'nin vefatı üzerine şeyḫülislamlık görevine getirilmiş ve vefatına kadar yaklaşık üç yıl bu görevi sürdürmüştür (Cahit Baltacı, "Ḥāmid Efendi, Çivizāde Damadı," *DİA*, 15:460-461). 'Alī b. Bālī, onun fıkıh fūrūundaki yetkinliğine dikkat çekmiştir (*el-İkdu'l-Manzūm*, 618-619). Nev'izāde, dört kıtalık bir vakıat derlemesi bulunduğunu ve bunun *Fetāvā-yı Ḥāmidīyye* olarak bilindiğini belirtmektedir (*Ḥadā'ıku'l-Hakā'ik*, 1:766). Kātib Çelebi ise eseri dört cilt olarak kaydetmiştir (*Keşfu'z-Zūn*, 2:1222). Beyāzizāde'nin eseri için *Fetāvā-yı Ḥāmidīyye* olarak değil de *Muḥtārātu'l-Vākı'āt* olarak zikrettiği merak konusudur. Ḥāmid Efendi'nin *Fetāvā*'sı dışında başka bir eseri olmadığı bilinmektedir. Cahit Baltacı'nın eserin bir nüshası olarak zikrettiği Esad Efendi Koleksiyonu 554 numaradaki nüshanın gerçekte ona ait olmadığı Şükrü Özen tarafından tespit edilmiştir (Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü," 356). Molla Çelebi Koleksiyonu 104 ile Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 953 numaradaki nüshalar, müsvedde vaziyette fetva derlemelerinden oluşmaktadır. Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 953 numaralı zahriyesinde "Bu, Ḥāmid b. Meḥmed'in fūrū kitaplarından Şadru's-Şer'ia'nın tertibine göre cemettiği çok sayıda meseleyi barındırmaktadır." şeklinde bir not ile bunun hemen altında "Mecmū'a fi'l-Fıkıh li-Ḥāmid b. Meḥmed" ibaresi mevcuttur. Benzer bir ifade birkaç sayfa sonrasında "Bu, Ḥāmid b. Meḥmed b. Şeyḫ Dervez'in cemettiği bir mecmuadır." kaydı yer almaktadır (*Mecmū'a*, Şehid Ali Paşa, no. 953, vv. 1a, 5a). Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu 496 numaradaki nüshasının vikayesinde yer alan "Merḥūm ve mağfūr Şeyḫülislām Çivizāde Efendi ḥāzretlerini *Mecmū'a*-i mu'tebereleridir." şeklindeki not, eserin Ḥāmid Efendi'ye nispetinin yanlış olabileceğini düşündürmektedir. Bu durum, Nev'izāde ve Kātib Çelebi'nin dört kıta/cüz şeklinde vasıflandırdıkları *Fetāvā-yı Ḥāmidīyye* tarifine uymadığı gibi, Beyāzizāde'nin *Muḥtārātu'l-Vākı'āt* nitelemesine de karşılık gelmemektedir. Ayasofya Koleksiyonu 1563 ile Murad Molla Koleksiyonu 1190 numaralarda kayıtlı iki nüsha bu belirsizliği kısmen ortadan kaldıracak türdendir. Zahriyesinde "Mecmū'a-i Şeyḫülislām Ḥāmid Efendi" kaydının bulunduğu Murad Molla Koleksiyonu 1190 numaralı nüsha "Bu, fakir Ḥāmid b. Meḥmed el-Ḳunevī (Allah onu ve babasını bağışlasın) der ki tercih edilen nevazilde ihtiyaç duyulan hususları barındıran [bir mecmua] olup dört kısımdan oluşmaktadır ve *Muḥtārātu'l-Vākı'āt* olarak isimlendirilmiştir." ifadeleriyle başlamaktadır. İlk kısım *vekāle*, ikinci *kefāle*, üçüncü *taḍmīn*, dördüncü de *nikāḥ* olarak başlıklandırılmıştır. Ancak *nikāḥ* kısmından sonraki bölümlerde düzensiz bir şekilde farklı konu başlıkları altında bilgiler verildiği

	<i>et-Tekmile</i> sahibi, <i>Şerhu'l-Vikâye</i> haşiyecisi Zekeriyâ b. Bayrâm el-Ankaravî (ö. 1001[1593]) ⁹⁰
--	---

görülmektedir (*Mecmû'a fî'l-Fıkh*, Murad Molla, no. 1190, v. 1a-b). Oldukça hacimli bir nüsha olan Ayasofya Koleksiyonu 1563 numaradaki nüshanın zahriyesinde nüshanın ismi *Muhtârâtü'l-Vâkı'âtü'l-Hâmidîyye* olarak sunulmuş ve nüshanın içindekiler liste olarak verilmiştir. Listede ilki *İbâdât*, ikincisi *mu'âmelât*, üçüncüsü *mezâcîr*, dördüncüsü de *âdâb* olmak üzere eserin dört kısma ayrıldığı ve her bir kısım altında da fıkhın temel konularının alt başlık olarak zikredildiği görülmektedir. Nüshanın dibacesinde müellif ismi, Hâmid b. Mehmed b. Dâvûd el-Kunevî şeklinde sunulmuş, eserin telif gerekçesi ortaya konulmuş, *Muhtârâtü'l-Vâkı'ât* olarak isimlendirildiği ve dört bölümden oluştuğu belirtilmiştir (*Muhtârâtü'l-Vâkı'ât*, Ayasofya, no. 1563, v. 1a-b; Eserin ferağ kaydında ise nüshanın yazımının musannifin nüshasından hareketle 1088 (1677-1678) yılında gerçekleştirildiği belirtilmektedir. Bkz. v. 868b). Beyâzîzâde, eser ismini kaydederken muhtemelen Ayasofya Koleksiyonu 1563 numaralı nüshayı veya bu nüshanın kaynak nüshasını referans almış olmalıdır.

⁹⁰ Aslen Ankaralıdır. 'Arabzâde 'Abdülbâkî Efendi ve Ma'lûl Emîr Efendi'den tahsil görmüş, mülazemetini de Ma'lûl Emîr'den almıştır. Semaniye müderrisliği payesinin de aralarında bulunduğu çeşitli müderrislik görevlerinin ardından sırasıyla Halep, Bursa ve İstanbul kadılığı ile Anadolu ve Rumeli kazakerliği görevlerinde bulunmuştur. Vefatından yaklaşık bir yıl önce de şeyhülislamlık görevine getirilmiştir (Mehmet İpşirli, "Zekeriyâ Efendi, Bayramzâde," *DİA*, 44:211-212). Nev'îzâde, onun pek çok alanda yetkinlik sahibi bir kimse olduğunu belirtmekte, eserlerini *el-Hidâye*'ye haşiyeye, *vekâle* bahsinden kitabın sonuna kadar İbnu'l-Humâm'a zeyl, el-A'râf suresi özelinde el-Beydâvî tefsirine haşiyeye, es-Seyyid eş-Şerîf'in *Şerhu'l-Miftâh*'ına haşiyeye, Şadru's-Şerî'a'ya haşiyeye olarak sıralamaktadır. Ayrıca el-Beydâvî tefsiri, *el-Keşşâf*, *et-Telvîh*, *Mevâkıf*, *Durer* ve *Hâşiyeye-i Tecrid* gibi metinlerin kenarlarına talikatı olduğunu, bunların her birinin müstakil haşiyeye olmaya yetecek kadar geniş muhtevaya sahip olduğunu belirtmektedir (*Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 1:936). Beyâzîzâde'nin zikrettiği iki eserden *et-Tekmile*, Zekeriyâ Efendi'nin İbnu'l-Humâm'ın *el-Hidâye*'ye yazdığı ancak tamamlamadığı *Fethu'l-Kadîr* adlı şerhe yönelik bir zeyldir. Kâtib Çelebi, bu zeylin *vekâle* bahsinden ilgili kitabın sonuna kadarki kısmı içerdiğini, Zekeriyâ Efendi'nin bunu, benzer bir zeyl olan Kâdîzâde'nin *et-Tekmile*'sine yönelik bir reddiye olarak yazdığını ve 994 Rebiülevvel'inde (1586) tamamladığını belirtmektedir (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:2037). Mevcut nüshaları incelendiğinde eserin iki parçadan oluştuğu, *vekâle* bahsinin başından ilgili kitabın sonuna kadarki kısma yönelik şerhin - hatimede de belirtildiği üzere - 994 Rebiülahir'inde (1586) tamamlandığı anlaşılmaktadır (*Şerh 'alâ'l-Hidâye*, Murad Molla, no. 815, vv. 80b-563b). Diğer bir kısım ise *buyû'* bahsinden başlamak suretiyle *şehâdât* kitabının şerhini içermekte olup yazımı 997 Rebiülevvel'inde (1589) tamamlanmıştır. Bu kısmın hatimesinde Zekeriyâ Efendi'ye ait olan ve aynı zamanda otobiyografik bazı veriler içeren bilgiler iki parçalı şerh meselesine açıklık getirmektedir. O burada *şehâdât* kitabının şerhini Allah'ın inayeti ve tevfiği ile 997 Rebiülevvel'inde (1589) tamamladığını, şerhe bir önceki yılda yaptığı hac ziyareti sonrasında ve *buyû'* bahsinin başından itibaren başladığını, hacca yönelmeden önce de *vekâle* kitabının başından sonuna kadar şerh ettiğini, son yazdığı kısım ile *el-Hidâye*'nin ikinci defterinin tamamlanmış olduğunu belirtmektedir. Zekeriyâ Efendi'nin devamında sunduğu bilgiler, kendi yazdığı eserlerin bir listesidir ve Nev'îzâde'nin bu noktadaki bilgilerinin de kaynağı konumundadır (*Şerh 'alâ'l-Hidâye*, Murad Molla, no. 815, v. 1b-79a). Nüshalarda -muhtemelen Zekeriyâ Efendi'nin kendi tertibi doğrultusunda - sonradan şerh edilen kısma öncelik verildiği görülmektedir (Sultan Ahmed I, no. 90; Serez, no. 964; Murad Molla, no. 815). H. Hüsnü Paşa Koleksiyonu 466 numarada Zekeriyâ Efendi'nin *hibe*, *icârât*, *mekâtib*, *velâ'* ve *ikrâh* bahisleri çerçevesinde *el-Hidâye*'ye yazdığı belirtilen bir haşiyeye mevcuttur (*Havâşî li'l-Hidâye*, H. Hüsnü Paşa, no. 466, vv. 114b-185b). Beyâzîzâde'nin atıfta bulunduğu diğer eser Zekeriyâ Efendi'nin *Şerhu'l-Vikâye*'ye yazdığı haşiyedir. Kâtib Çelebi, *Şerhu'l-Vikâye*'ye yazılmış haşiyeler arasında onunlike yer vermekte, ancak herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:2037). Resid Efendi Koleksiyonu 1116 numarada kayıtlı *Şerhu'l-Vikâye* nüshası 961/1554 tarihinde Zekeriyâ Efendi'nin elinden çıkmış olup *da'vâ* kitabının bir kısmına kadar da kenarlarda ona ait haşiyeye ve talik notları yer almaktadır (Şadru's-Şerî'a, *Şerhu'l-Vikâye*, Resid Efendi, no. 1116, vv. 1b-146a). Ne ölçüde bu notların biraraya getirilmesinden müteşekkik olduğu net değilse de zahriye sayfasında "Zekeriyâ Efendi b. Bayrâm'ın tahrîrâtlarından oluşan Şadru's-

<i>el-Hidāye</i> şarihi Meḥmed b. ‘Abdulcebbār (ö. 1000[/1592]) ⁹¹
<i>el-Hidāye</i> ’nin bir kısmının şarihi, Sinān es-Sünusevī olarak bilinen Yūsuf el-Muḥaṣṣī (ö. 986[/1578]) ⁹²
<i>et-Tevfīk Şerḥu’l-Vikāye</i> sahibi Şeyḥ Cunejd b. Sendel [ö. 8-9./14-15. yy.] ⁹³

Şerī’a haşiyesi” notunun bulunduğu kısa bir metne bu vesileyle dikkat çekmek gerekir. Bkz. *Hāşiye ‘alā Şerḥi’l-Vikāye*, Laleli, no. 3650, vv. 9a-16b.

⁹¹ Zekeriyā Efendi’nin damadı olup ‘Abdulcebbārzāde Derviş Meḥmed Efendi olarak bilinmektedir. ‘Aṭā’ullāh Efendi’den tahsil görmüş, Semaniye, Valide Sultan gibi müderrislik payelerini elde ettikten sonra Yenişehir, Kudüs, Halep, Mekke, Mısır ve İstanbul kadılığı yapmıştır. 1023 Muharrem’inde (1614) vefat etmiştir. Nev’izāde, onun eserlerini *el-Hidāye*’ye şerh, *Miftāh* şerhleri ve *Tecrid* haşiyeleri üzerine de talikat şeklinde zikretmektedir (*Hadā’iku’l-Hakā’ik*, 2:1459-61). Kātib Çelebi’nin *el-Hidāye* üzerine şerh yazan kimseleri sıraladığı listede ‘Abdulcebbārzāde’nin ismine tesadüf edilememektedir. Nev’izāde ve Beyāzizāde’nin *Şerḥu’l-Hidāye* olarak ‘Abdulcebbārzāde’ye nispet ettikleri eser, muhtemelen Murad Molla Koleksiyonu 784, 785 ve 786 numaralarda kayıtlı olan ve ‘Abdulcebbārzāde’nin kendi kaleminden çıkmış müsvvede üç nüshadır. Bunlardan 784 ve 785 numaralı nüshaların zahriyesinde ‘Abdulcebbārzāde’nin *el-Hidāye* haşiyesi notunun yer aliyor olması, onun yazdığı eserin *el-Hidāye* üzerine bir şerh mi yoksa mevcut *el-Hidāye* şerhlerinden biri üzerine bir haşiye mi olduğu yönünde bir tereddütü beraberinde getirmektedir. Ancak 786 numaradaki nüshanın hatimesinde “Bu, *el-Hidāye*’den *şulḥ* kitabının şerhi noktasında ifade etmek istediklerimizin sonudur.” şeklindeki kapanış ifadesi ‘Abdulcebbārzāde’nin eserinin *el-Hidāye* üzerine bir şerh olabileceğini de düşündürmektedir. Yine de bu hususun tetkike muhtaç olduğunu belirtmek gerekir. Bkz. *Hāşiye ‘alā Şerḥi’l-Hidāye*, Murad Molla, no. 784, vv. 1a-103b; Murad Molla, no. 785, vv. 1a-432b; Murad Molla, no. 786, vv. 1b-445b.

⁹² el-Beydāvi tefsirine yazdığı haşiye ile şöret bulmuş, bu yüzden de Muḥaṣṣī Sinān olarak adlandırılmıştır. Sarıgözü Nürüddin Efendi’nin damadıdır. Zenbilli ‘Ali Efendi’den ve mülazemetini yanında tamamladığı Ḥayruddin Efendi’den tahsil görmüştür. Aralarında Semaniye haşiyesinin de bulunduğu müderrislik görevlerinden sonra Halep, Dimeşk, Bursa, Edirne ve İstanbul kadılığı yapmış, ardından da Anadolu kazaskerliği görevinde bulunmuştur. Āsiyāb vakasında sorumluluğu olduğu gerekçesiyle görevinden alınmış, adı temize çıktıktan sonra Süleymaniye Darulhadisinde başladığı müderrislik görevini vefatından bir süre öncesine kadar sürdürmüştür (Eyüp Said Kaya, “Sinan Efendi,” *DLA*, 37:228-229). ‘Ali b. Bālī, onun *el-Hidāye*’nin *kerāhiyye* ve *veşāyā* bahisleri üzerine şerh yazdığını belirtmektedir (*el-İkdu’l-Manzūm*, 618-619). Nev’izāde, Sinānuddin Efendi’nin torunlarından olan ve Kethudā Muṣṭafā Efendi’nin oğlu Maḥmūd Çelebi’nin *el-Hidāye* ve şerhlerinin kenarında bulunan notlarını biraraya getirerek dedesinin şerhini ikmal ettiğini kaydetmektedir (*Hadā’iku’l-Hakā’ik*, 1:780). İkmal edildiği belirtilen şerhin dibacesinde torunu, ismini “Maḥmūd b. Ḥuseyn b. el-Mevlā el-Merhūm Sinān” olarak zikretmiştir. O, dedesinin, dersleri sırasında *el-Hidāye*’nin ve Ekmeluddin tarafından yazılan şerhinin hamişlerine bazı talikler düştüğünü, fakat vaktinin çoğunu el-Beydāvi’nin tefsirinin ve el-Buḥārī’nin *eş-Şaḥīh*’inin haşiyesine, ayrıca kelam ve felsefe kitaplarıyla ilişkili bazı risalelere harcaması, aynı zamanda fetva işleriyle ve hasımlarıyla meşgul olması gibi nedenlerle talikatını temize çekme fırsatı bulamadığını, bütün ömrünü ibadetlerin edasına ve iyi işlerin yerine getirilmesine harcadığını belirtmekte, kendisinin de zayı olmaması için bu talikatı tek bir ciltte bir araya getirmeye niyet ettiğini ifade etmektedir (Sinānuddin Efendi, *Hāşiye ‘alā’l-Hidāye*, H. Hüsnü Paşa, no. 466, v. 28b [Mecmuanın zahriyesinde eser ismi *Hāşiyetu’l-’İnāye ve’l-Hidāye* li’l-Mevlā Sinān Efendi” olarak kaydedilmiştir]). Nev’izāde ve Kātib Çelebi’nin, Sinān Efendi’nin *el-Hidāye*’nin *kerāhiyye* ve *veşāyā* bahislerine yazdığını belirttiği şerhin de birkaç nüshası mevcuttur (Sinān Efendi, *Hāşiye ‘alā’l-Hidāye*, Damad İbrahim, no. 621, vv. 1b-139a [sadece *kerāhiyye* kitabı]; Damad İbrahim, no. 622, vv. 1b-196b; Veliyyüddin Efendi, 1095, vv. 1b-281b). Metin karşılaştırması yapıldığında torunu Maḥmūd Efendi’nin derlemesinin bu haşiyelerden farklı bir metin olduğu ve Sinān Efendi’nin hamişlerde kalmış bazı notlarının *el-Hidāye*’nin genel tertibi doğrultusunda sıralanması üzerine kurulu olduğu anlaşılmaktadır.

⁹³ Kaynaklarda hayatı hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Beyāzizāde, *el-Cevāhiru’l-Muḍiyye*’nin harf tertibine göre düştüğü bir kenar notunda onun için şu bilgiyi paylaşmıştır: “Şeyḥ

<i>et-Taṭbîḳ min Ḥavâṣî'l-Vikâye</i> sahibi Kâsım b. Suleymân en-Nikdevî (ö. 970[/1562-1563]) ⁹⁴
<i>Nûru'l-'Ayn</i> sahibi, İbnu't-Tevḳî'î olarak bilinen Meḥmed [ö. 1031/1621] ⁹⁵
<i>el-'Udde mine'l-Hidâye</i> sahibi, Kemâl olarak bilinen Meḥmed (ö. 1032[/1622-1623]) ⁹⁶

Cuneyd b. Sendel el-Ḥanefî, *el-Vikâye*'yi hacimli bir cilt halinde şerh etti ve *Tevfîku'l-İnâye* olarak isimlendirdi. Musannif onu ihmal etmiştir." Muhtemelen daha sonra bunun üstüne "er-Rûmî, *Sulle*m'de kayıtlı olduğu üzere el-Kâfiyeci ondan nakilde bulunmuştur. O, 9./[15.] asrın müelliflerindedir. Musannif onu görememiştir" şeklinde bir ilave yapmıştır (el-Ḳuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muḍîyye*, v. 36a). Eserinin, çoğu da 9./15. asırda istinsah edilmiş ve en eskisi de 24 Zilkade 808 (1406) olan çok sayıda nüshası mevcuttur. Nüshalarda müellifin kimliğine dair bir fevaid notuna rastlanılamamıştır. 808 (1406) tarihli nüshanın zahriyesinde "Ġayet şahîḥ kitâbıdır. Merḥûm Şeyḫulislâm Muftî Sa'dî Efendi'nin muṭâla'a[sından] geçmiştir." şeklinde bir not ile aralarında Aḫî Yûsuf b. Cuneyd'in oğlu Aḫmed Çelebi'nin ve Sa'dî Efendi'nin de bulunduğu bazı mülkiyet kayıtları söz konusudur. Müellif, eserin dibacesinde ismini Cuneyd b. Şeyḫ Sendel el-Ḥanefî olarak zikretmekte ve *Vikâyetu'r-Rivâye* için başka bir şerhe ihtiyaç bırakmayacak açıklıkta ve genişlikte bir şerh kaleme aldığı ve *Tevfîku'l-İnâye fî Şerḫi Vikâyeti'r-Rivâye* olarak isimlendirdiğini belirtmektedir. Bkz. Cuneyd b. Sendel, *Tevfîku'l-İnâye*, Kadızade Mehmed, no. 170, vv. 1a-b, 262a.

⁹⁴ Niğde'de başladığı tahsil hayatını İstanbul'a gelip Ḥayruddin Efendi'ye mülazım olarak sürdürmüş, Siroz'da Selçuk Sultan Medresesi'nde müderrislik yapmış, muhtemelen erken bir yaşta vefat etmiştir. Nev'îzâde, onun *Vikâye*'yi şerh edip *et-Taṭbîḳ* olarak isimlendirdiğini, Molla-yı merhuma cevap vermek için tahkik yolunu tuttuğunu ifade etmekte, kitabını da takdir etmektedir (*Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 1:320). Nev'îzâde'nin, Kâsım b. Suleymân'ın cevap verme çabasında olduğunu belirttiği kişiyi, Kâtib Çelebi Kemâlpaşazâde olarak teşhis etmektedir (*Keşfu'z-Zunûn*, 2:2021). Nitekim müellifin, uzunca dibacesinde dolaylı olarak buna işaret ettiği görülmektedir. İsmi Kâsım b. Suleymân b. Meḥmed olarak sunmaktadır. Şerhini iki medresedeki öğrencilere komşuluk ettiği sırada yazdığını, *Vikâye*'nin metnini tam ibare olarak, *Şerḫu'l-Vikâye*'nin metnini de sadece başlangıç lafızlarına işaret etmek suretiyle şerhine taşıdığını, *et-Taṭbîḳ* adını bu yüzden tercih ettiğini, bununla metnin ve şerhin siyak ile sibakının tam olarak örtüşüğünü göstermeyi, ayrıca bu noktadaki zayıf evhamları ve zekice şüphelerin karanlığını ortadan kaldırmayı amaçladığını belirtmektedir. Şerhi 952 Muharrem'inin (1545) ilk günü yazmaya başladığını, 960 Cemaziyevvel'inin (1553) başlarında da tamamladığını not etmekte, ayrıca Sultan 2. Suleymân'ın adını anmaktadır. Bkz. *et-Taṭbîḳ Şerḫu'l-Vikâye*, Kadızade Mehmed, no. 148, vv. 1b-2a.

⁹⁵ Nişancızâde Muḫyiddin Meḥmed Efendi'dir. Mülazemetini Ḥoca Sâ'düddin Efendi'nin yanında yapmıştır. Aralarında Sahn payesinin de olduğu çeşitli müderrislik görevleri sonrasında Bağdat, Yenişehir, Üsküdar, Halep ve Mekke kadılığı yapmıştır (Tahsin Özcan, "Nişancızâde Muḫyiddin Meḥmed," *DİA*, 33:161). Kâtib Çelebi onun Bedruddin es-Simâvni'nin *Câmi'u'l-Fuşûleyn*'i yeniden tertip ettiğini ve ilave ya da eksiltme tarzında fazlaca tasarrufta bulunduğunu belirtmekte, içinde problemler hususlar olsa bile asıl metnin tedavülde devam ettiğini belirterek de Nişancızâde'nin yaptığı tasarrufa ince bir eleştiride bulunmaktadır (*Keşfu'z-Zunûn*, 1:566-567). Nişancızâde eserin dibacesinde, yaptığı kapsamlı tasarrufun çerçevesini sunmakta ve eseri *Nûru'l-'Ayn fî İslâhî Câmî'i'l-Fuşûleyn* olarak isimlendirdiğini belirtmektedir. Bkz. *Nûru'l-'Ayn*, Aşir Efendi, no. 127, vv. 1b-2a (Baştaki ilk vikiyede müellifin hattı olduğu bilgisi mevcuttur).

⁹⁶ Taşköprizâde Aḫmed Efendi'nin oğlu Kemâluddin Meḥmed Efendi'dir. Şeyḫulislam Ebu's-Su'üd Efendi'den tahsil görmüş, mülazemetini de yine onun yanında almıştır. Çeşitli medreselerdeki müderrislik görevlerinden sonra Selanik, Halep, Şam, Bursa, Galata ve İstanbul kadılığı yapmıştır, birkaç kez de Anadolu ve Rumeli kazaskerliği görevlerine getirilmiştir. 4 Şevval 1030/22 Ağustos 1621'de vefat etmiştir (Mehmet İpşirli, "Taşköprizâde Kemâleddin Efendi," *DİA*, 40:152-153). Beyâzîzâde'nin verdiği vefat tarihi isabetli değildir, ayrıca onun listede Kemâluddin Efendi'ye yer verdiği kısmın hemen altına düşülmüş bir notta "*es-Şekâ'ik* sahibi Taşköprizâde'nin oğlu 'Udde sahibi Kemâluddin" ifadesi yer almaktadır. Bu notun Beyâzîzâde'ye ait olup olmadığı tam

<i>el-Ahkām</i> sahibi Hıdır b. ‘Umer er-Rūmī (ö. 766[1364-1365]) ⁹⁷
<i>İrşādu'l-Ferā'id</i> sahibi Maḥmūd b. ez-Zahīr el-Lārendī (ö. 719[1319-1320]) ⁹⁸

2.3. Eser Telif Eden Fuḳahā'-i Rūm

Beyāzizāde, *Maḥzenu'l-Fıkh* nüshasında yer verdiği iki listeden biri olan bu listeye şu ifadelerle başlamıştır:

Fuḳahā'-i Rūm içinde bir eser telifinde bulunduğu bilinen (60) ve herhangi bir telifte bulunup bulunmadığı bilinmeyen kimseler söz konusudur. Telifte bulunduğu bilinenler şu kimselerdir:

Onun bu listesi, önceki iki listede isimleri geçen fakihlerin, yazdıkları eserler merkeze alınarak yeniden tasnif edilmesiyle oluşturulmuştur. Bir önceki listenin kenarına düştüğü ve altına listede kaç kez tekrarlandıklarını not ettiği eser isimlerinin bu listenin hareket noktasını oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bunu yaparken kendi içerisinde bir hiyerarşi gözetmiştir. İlkin, şerhlere, ardından haşiyelere ve ardından telhis ya da muhtasar tarzı metinlere yer vermiş, müstakil metinleri ise en sonda zikretmiştir. Bu muhtemelen, Ḥanefî geleneği temel bazı metinler üzerinden okuma çabasından kaynaklanmaktadır. Zira Beyāzizāde'nin bu çerçevede merkeze aldığı *el-Cām'iu'l-Kebīr*, *el-Hidāye*, *Şerḥu'l-Vikāye*, *Mecma'u'l-Baḥrayn* gibi metinler bütün Ḥanefî topluluklar nezdinde köşe taşı hüviyetindeki eserlerdir.

anlaşılamamaktadır. *'Udde*, *el-Hidāye*'nin delillerden arındırılarak sadece meselelerinin tertiplenmesi ve gerekli bazı ilavelerde bulunulması üzerine kurulu bir eserdir. Kemāluddīn Efendi, Sultan 1. Ahmed'e yönelik bir ithafın da bulunduğu genişçe dibacesinde bunun gerekçesini kadılık görevinin beraberinde getirdiği bir ihtiyaç olarak zikretmekte, bu düşüncenin uzunca bir süre zihninde beklediğini ancak gerçekleştirmeye imkan bulamadığını belirtmektedir. Bkz. *'Uddetu Aşhābi'l-Bidāye ve'n-Nihāye fī Tecridi Mesā'il-i-Hidāye*, Amcazade Hüseyin, no. 215, vv. 1b-3a.

⁹⁷ İbn Hacer, Şalāhuddīn Hıdır b. 'Umer b. 'Alī b. 'İsā er-Rūmī el-Ḥanefi olarak ismini vermekte, Şam'da vefat ettiğini ve ahkam konusunda bir kitap cemettiğini belirtmektedir (*Inbā'u'l-Gumr*, 1:84). Kâtib Çelebi, Dimeşk'te Şalīhiyye'de atasının zaviyesinde şeyhlik yaptığını, Kahire'de 776'da (1364-1365) vefat ettiğini kaydetmektedir (*Sullemu'l-Vuşul*, 2:80). Beyāzizāde, *el-Cevāhiru'l-Muḍiyye*'nin harf tertibine göre düştüğü bir kenar notunda onun için şu bilgiyi paylaşmıştır: "Hıdır b. 'Umer b. 'Alī Şalāhuddīn er-Rūmī. Fazilet sahibi bir kimse olup, Ebū Bekr b. 'Anter'den dinlemiştir. Ders vermiş, öğretmiş, eser yazmış, uzmanlaşmış ve ahkam konusunda bir kitap cemetmiştir. 766 (1364-1365) yılında Şam'da vefat etmiştir. Müellif onu ihmal etmiştir." (*el-Kuraşi, el-Cevāhiru'l-Muḍiyye*, v. 44b). Eserin günümüze ulaşmış bir nüshası tespit edilememiştir.

⁹⁸ el-Kuraşi, ismini Maḥmūd b. Ahmed b. Zahīr b. Şemsuddīn el-Lārendi olarak kaydetmekte, Şadrud-dīn Suleymān el-Ezra'i'den tahsil gördüğünü, feraiz ve hesap ilminde alim bir fakih olduğunu belirtmektedir. Vera sahibi, dilinde Acem şivesi bulunan bir kimsedir. Feraiz konusunda *İrşādu Ulī'l-Elbāb ilā Ma'rifeti's-Şavāb* isimli bir eser yazmış, daha sonra buna *el-Ferā'idu's-Sirāciyye*'yi dahil edip bazı bölümler eklemiştir, dört mezhebe göre bir tertipte bulunmuş ve *İrşādu'r-Rāci li-Ma'rifeti'l-Ferā'id-i-Sirāci* olarak isimlendirmiştir. Bunun yanında *el-'Arūdu'l-Endelūsiyye* üzerine bir ciltlik bir eser yazmıştır. el-Kuraşi, el-Lārendi'yi gördüğünü, heybet ve haşmet sahibi iyi ahlaklı bir kimse olduğunu, sufilerin libasını giydiğini ve ders verdiğini, 720'den (1320-1321) önce de vefat etmiş olabileceğini düşündüğünü ifade etmektedir. Bkz. *el-Cevāhiru'l-Muḍiyye*, 2:154.

<i>el-Câmi'ü'l-Kebîr'e şerh yazarlar</i>	
	Rağıyyuddîn İbrâhîm b. Suleymân el-Ğunevî (ö. 732[/1331-1331])
	Sirâcuddîn Aĥmed b. Mes'ûd el-Ğunevî (ö. 740[/1339-1340])
<i>el-Câmi'ü'l-Kebîr'e telhis yazarlar</i>	
	Muĥyiddîn Muĥammed b. 'Abbâd el-Aĥlâti (ö. 652[/1254])
<i>el-Aĥlâti'nin Telhiş'ine şerh yazarlar</i>	
	Ekmeluddîn Muĥammed b. Maĥmûd el-Bâberti (ö. 786[/1384])
	Şemsuddîn Muĥammed b. Ĥamza el-Fenâri (ö. 833[/1429-1430])
<i>en-Nesefî'ye veya başkalarına ait manzumelere şerh yazarlar</i>	
	Faĥruddîn Ĥattâb b. Ebî'l-Ğâsım el-Ğaraĥişâri (ö. 720[/1320-1321])
	Muĥsin b. Muĥammed el-Ğayseri [ö. 772/1370'den sonra]
	Zikri geöen Rağıy[yuddîn el-Ğunevî]
	Dede es-Sûnusevî olarak bilinen Muĥyiddîn (ö. 973[/1565-1566])
<i>el-Ğudûri'nin Muĥtaşar'ına şerh yazarlar</i>	
	<i>el-Yenâbi'</i> sahibi Ebû 'Abdillâĥ Muĥammed b. Ramağân er-Rûmî (ö. 640[/1242-1243])
	Meĥmed Şâĥ İbnu'l-Ĥâc Ĥasenzâde (ö. 939[/1532-1533])
<i>el-Hidâye'ye şerh yazarlar</i>	
	Zikri geöen Ekmel[uddîn el-Bâberti]
	<i>İrşâdu'd-Dirâye</i> sahibi Zeynuddîn Muştafa b. Zekerıyyâ el-Ğunevî (ö. 809[/1406-1407])
	Bedruddîn Maĥmûd el-'Aynî (ö. 855[/1451])
	Şemsuddîn Aĥmed İbn Kemâl (ö. 940[/1534])
	<i>et-Tekmile</i> sahibi Şemsuddîn Aĥmed b. el-Ğâği Bedr (ö. 988[/1580])
	<i>et-Tekmile</i> sahibi Muĥyiddîn Zekerıyyâ b. Bayrâm el-Anĥaravî (ö. 1001[/1593])
	Faĥruddîn Meĥmed b. 'Abdulcebbar (ö. 1001[/1593])
	Bir paröa <i>et-Tekmile</i> sahibi Sinânuddîn Yûsuf el-Muĥaşşî es-Sûnusevî [ö. 986/1578]
<i>el-Hidâye'ye haşıye yazarlar</i>	

	Kara olarak bilinen Şerafuddīn Ya'qūb b. İdrīs en-Nikdevī (ö. 833[/1429-1430])
	Sa'duddīn Sa'dī b. 'Īsā el-Ķaşamūnī (ö. 945[/1539])
	'Arabzāde olarak bilinen Muhyiddīn Meḥmed b. Meḥmed (ö. 969[/1561-1562])
Mecma'u'l-Baḥrayn'e şerh yazanlar	
	'İzzuddīn 'Abdullaṭīf İbn el-Melek Rūmī (ö. 800[/1397-1398])
	Muhyiddīn b. el-Ķāḍī el-Ayāşlūġī (ö. 738[1337-1338])
	Keh [?] olarak bilinen Bedruddīn Suleymān b. 'Alī el-Ķaramānī (ö. 926[/1519-1520])
el-Vikāye'ye şerh yazanlar	
	Kara lakabıyla meşhur 'Alā'uddīn 'Alī b. Muḥammed el-Ķarahişārī (ö. 800[/1397-1398])
	Seydī 'Alī el-Ķūmenātī (ö. 800[/1397-1398])
	Yūsuf b. Ḥuseyn el-Kirmāstī (ö. 900[/1494])
	Şeyḫzāde olarak bilinen Muhyiddīn Meḥmed b. Muşliḫuddīn el-Muḥaşşī (ö. 951[/1544-1545])
	<i>et-Tevfīk</i> isimli eserin sahibi Şeyḫ Cunejd b. Sendel (ö. 800[/1397-1398])
Şadru's-Şerī'a'nın Şerḫu'l-Vikāye'sine haşiye yazanlar	
	Faḥruddīn Ya'qūb Paşā b. Hıdır Bey (ö. 891[/1486])
	Zikri geçen Aḥmed İbnu'l-Ķāḍī Bedr
	Muhyiddīn İbrāhīm en-Niksārī (ö. 901[/1495-1496])
	Kara olarak bilinen Sinānuddīn Yūsuf [ö. 9./15. yy.]
	Aḫī olarak bilinen Yūsuf b. Cunejd et-Tūḫātī [ö. 905/1499-1500]
	Şā'ir olarak bilinen Sinānuddīn Yūsuf [ö. 10./16. yy.]
	Zikri beçen Bedruddīn Suleymān -ki es-Simāvnī'nin tespitlerine cevap vermiştir-
	Kara olarak bilinen Kemāluddīn İsmā'īl el-Ķaramānī [ö. 920/1514-1515]
	Zikri geçen 'Arabzāde Muhyiddīn
	Şemsuddīn Şāliḫ b. Celāl (ö. 973[/1565-66])

<i>et-Taṭbîk</i> sahibi Tâcuddîn İbrâhîm el-Ḥamîdî [ö. 973/1565-1566] -İbnu'l-Kemâl'in tespitlerine cevap vermiştir-
Şâh Meḥmed b. Ḥurrem el-Ḳaraḥîşârî (ö. 978[/1570-1571]) -İbnu'l-Kemâl'in <i>el-İdâḥ</i> 'ı ile <i>Şerḥu's-Şadrî</i> arasında bir muhakemede bulunmuştur-
Müstakil metin, şerh ve fetva sahibi olanlar
<i>Leṭâ'ifu'l-İşârât, et-Teshîl</i> ve <i>Câmi'u'l-Fuṣûleyn</i> isimli eserlerin sahibi Bedruddîn Maḥmûd İbnu'l-Ḳâḍî es-Simâvnî (ö. 820[/1417-1418])
<i>ed-Durer</i> sahibi Muḥyîddîn Meḥmed el-Ḥusrevî (ö. 885[/1480])
Durer üzerine haşiye yazarlar
Çivizâde olarak bilinen Meḥmed b. İlyâs (ö. 954[/1547])
'Alâ'uddîn 'Alî b. Meḥmed el-Ḥinnâvî (ö. 979[/1571-1572])
Fevrî olarak bilinen Şemsuddîn Aḥmed b. 'Abdillâh (ö. 978[/1570-1571])
Muşliḥuddîn Muştafâ İbnu'l-Mî'mâr (ö. 972[/1565])
Muḥyîddîn Meḥmed el-Vânî [ö. 1000/1592]
Muşliḥuddîn Muştafâ İbnu'l-'Azmi (ö. 1040[/1631])
Müstakil metin, şerh ve fetva sahibi olanlar
<i>el-Fetâvâ</i> ve <i>er-Resâ'il</i> sahibi Ebû's-Su'ûd b. Meḥmed el-'İmâdî (ö. 972[/1565])
<i>el-Muḥtârât</i> sahibi 'Alâ'uddîn 'Alî b. Aḥmed el-Cemâlî (ö. 932[/1526-1527])
<i>el-Mubteḡî</i> sahibi Faḥruddîn 'Îsâ b. Muḥammed el-Ḳırşehrî (ö. 740[/1339-1340])
<i>Ġunyetu'l-Muftî</i> sahibi Nûruddîn 'Abdulmu'min b. Ramaḍân et-Tûḳâtî (ö. 800[/1397-1398])
<i>Maḥzenu'l-Fıḫ</i> sahibi Muşliḥuddîn Mûsâ el-Amâsî (ö. 920[/1514-1515])
<i>el-Murtaḍâ</i> sahibi Nûruddîn el-Ḳaraşûvî (ö. 928[/1521-1522])
<i>el-Muḥtârât</i> derleyicisi 'Abdurrahmân İbnu'l-Mu'eyyed el-Amâsî (ö. 922[/1516])
<i>Nûru'l-'Ayn</i> sahibi İbnu't-Tevḳî'î olarak bilinen Muḥyîddîn Meḥmed [ö. 1031/1621]
<i>Mu'inu'l-Ḥukkâm</i> sahibi Muḥyîddîn

<i>el-Aḥkām</i> sahibi Hıdır b. ‘Umer er-Rūmī (ö. 766[/1364-1365])
<i>Muṣtemilu’l-Aḥkām</i> sahibi Faḥruddīn Meḥmed er-Rūmī (ö. 880[/1475-1476])
<i>Muḥtārātu’l-Fetāvā</i> derleyicisi Ḥamīduddīn Ḥāmid el-Ḳunevī (ö. 985[/1577-1578])
<i>‘Uddetu’l-Hidāye</i> sahibi Kemāluddīn b. Meḥmed (ö. 1032[/1622-1623])

2.4. Tahkik Ehli Kabul Edilen Osmanlı Meşayihî

Beyâzîzâde’nin *Maḥzenu’l-Fıkh* nüshasında yer verdiği ikinci liste, takdim ifadesi bakımından önceki listelerden kısmen ayrışmaktadır. Daha önceki listelerde hep *fuḳahā’u’r-Rūm* veya *el-Fuḳahā’u’r-Rūmiyyūn* ibaresi üzerinden söze başlarken, bu listeyi *min meşāyihî’d-Devleti’l-‘Osmāniyye* ibaresi ile başlatmıştır. Beyâzîzâde’nin tahkik ehli nitelemesi üzerinden fakihleri sıraladığı bu listede sadece dokuz kişinin ismine yer verilmiştir. Aslında listenin zaman aralığını, 700/1300’lerin başından 1000/1600’lerin sonuna olacak şekilde geniş tutmuştur. Buna rağmen listede az kişi oluşu, muhtemelen onun tahkik ehli ifadesine yüklediği anlamla ilişkilidir. Listenin ilk sırasında yer alan ‘Alā’uddīn el-Esved hariç diğer sekiz isim resmî görevlerde bulunmuştur.

Tahkik Ehli Osmanlı Meşayihî	
1	<i>el-Cāmi’u’ş-Şağîr</i> , <i>el-Vikāye</i> ve <i>el-Muğnī</i> şarihi, Sultan ‘Osmān ve oğlu Orḥān zamanında müftü, 800[/1397-1398] yılında vefat eden el-İmām ‘Alā’uddīn el-Esved el-Ḳarahiṣārī
2	[‘Alā’uddīn el-Esved’in] öğrencisi, <i>Telḥiṣu’l-Cāmi’i’l-Kebîr</i> şarihi ve <i>Fuṣūlu’l-Bedāyi’</i> sahibi, Sultan Yıldırım Bāyezid ve oğlu Sultan Meḥmed zamanında müftü, 833[/1429-1430] yılında vefat eden el-İmām Şemsuddīn Meḥmed el-Fenārī
3	[el-Fenārī’nin] öğrencisi el-Yegānī’nin öğrencisi, <i>ed-Durer</i> ve <i>Mirkātu’l-Uṣūl</i> sahibi, Sultan Meḥmed zamanında müftü, 885[/1480] yılında vefat eden Muḥyiddīn Meḥmed el-Ḥusrevī
4	[el-Ḥusrevī’nin] öğrencisi, <i>el-Muḥtārāt</i> sahibi, Sultan Selīm b. Bāyezid zamanında müftü, 933[/1526-1527] yılında vefat eden ‘Alā’uddīn ‘Alī el-Cemālī
5	<i>el-Hidāye</i> şarihi ve <i>el-İḍāḥ</i> sahibi, zikri geçen Sultan zamanında müftü, 940[/1534] yılında vefat eden muhakkik Şemsuddīn Aḥmed İbnu’l-Kemāl

6	<i>el-Hidâye</i> 'ye haşiye yazan, Sultan Suleymân zamanında müftü, 945[/1539] yılında vefat eden muhakkik Sa'duddîn Sa'dî el-Ğaştamûnî
7	<i>ed-Durer</i> ve <i>el-Eşbâh</i> 'a haşiye yazan, Sultan Suleymân b. Selîm zamanında müftü, 954[/1547] yılında vefat eden muhakkik Muhyiddîn Meĥmed b. İlyâs
8	<i>el-Fetâvâ</i> ve <i>er-Resâ'il</i> sahibi, zikri geçen Sultan ve oğlu Selîm zamanında müftü, 982[/1574] yılında vefat eden muhakkik Ebû's-Su'ud b. Meĥmed el-'İmâdî
9	<i>et-Tekmile</i> sahibi, Şadru's-Şerî'a'ya haşiye yazan, Sultan Murâd b. Selîm zamanında müftü, 988[/1580] yılında vefat eden muhakkik Şemsuddin Aĥmed İbnu'l-Ğâdî Bedruddîn

3. Fuĥahâ'-i Rûm'a Dair Listelerin Muhtevası

Beyâzîzâde'nin listelerinde yer verdiği fakihlerle ilgili olarak, Ĥanefî fikhinin usulü veya fûruunda en az bir eser yazmış olmayı bir kriter olarak belirlediği anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında onun listelerinin ne ölçüde bu kriteri karşıladığını sorgulamak gerekir. Listelerde zikri geçen eserlerin kahir ekseriyeti fikhin fûru alanına tekabül etmektedir; fikhin usul alanıyla ilişkili olup da listede yer alan eser sayısı oldukça sınırlıdır. Bu durumun, Rûmî aidiyete sahip fakihlerin daha çok fikhin fûruuyla ilgilenmiş olmasından mı yoksa Beyâzîzâde'nin listelerini oluştururken daha çok bu alanı merkeze almış olmasından mı kaynaklandığı merak konusudur. Onun listelerinde zikri geçen fikhin usulü eserleri; Ekmeluddîn el-Bâbertî'nin *et-Takrîr*'i, 'Alâ'uddîn el-Esved'in *Şerĥu'l-Muĥnî*'si, İbn Melek'in *Şerĥu'l-Menâr*'ı, Molla Ĥusrev'in *Mirĥât*'ı ve *Mir'ât*'ı, Molla el-Fenârî'nin *Fuşulu'l-Bedâyi*'i ve 'Azmiżâde'nin İbn Melek'in *Şerĥu'l-Menâr*'ı üzerine kaleme aldığı haşiyesidir. Bu eserler, listede yer alan fûru fikhî eserlerine nazaran oldukça sınırlıdır.

Fikhin usul alanının fûru alanıyla kıyaslandığında genel olarak daha az telife konu olduğu bilinmektedir. Bu durum ana hatlarıyla Osmanlı ilim geleneği için de geçerlidir. Bununla birlikte Osmanlı muhitinde fikhin usulü alanında, özellikle de belirli metinler etrafında kümelenmiş bir yazım faaliyeti söz konusudur. Bunun belki de en önemli zemini Şadru's-Şerî'a'nın *Tenĥîhu'l-Uşûl*'ü, bunun üzerine yazdığı *et-Tavdîĥ*'i ve Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin *et-Tavdîĥ* üzerine kaleme aldığı *et-Telvîĥ*'i etrafında oluşan hareketliliklerdir. Kâtib Ćelebi'nin verdiği bilgilere bakılırsa bu kapsamda ana metin veya *et-Telvîĥ* üzerine haşiye veya talikat yazan Osmanlı alimleri

arasında Hasan Çelebi el-Fenārī, Şamsünizāde Meḫmed, Molla Muşannifek, ‘Alā’uddīn eṭ-Ṭūsī, Molla Husrev, Kāḏī Burhāneddīn, Molla Yūsuf Bālī ve oğlu Meḫmed, ‘Alī Kuşcu, Kemālpasazāde, Hıdır Şāh el-Menteşevī, Husāmzāde Muşlihuddīn Muştafā, Surūrī Muşlihuddīn Muştafā, Hocazāde, Kāḏizāde Şemsuddīn Aḫmed, Hidāyetullāh el-‘Alā’ī, Mi‘mārzāde ve Ebū’s-Su‘ūd Efendi’nin yer aldığı anlaşılmaktadır.⁹⁹ Bu isimlerden çoğu, Beyāzizāde’nin fuḫahā’-i Rūm nitelemesi altında yer vermediği kimselerdir. Bu durum, Beyāzizāde’nin ilgili niteleme altında yaptığı seçimde *et-Tavḏīh* ve *et-Telvīh* etrafında oluşan literatürü dikkate almadığına işaret etmektedir. Onun listelerinde, bu isimlerden yalnızca Molla Husrev, Kemālpasazāde, Kāḏizāde, Mi‘mārzāde ve Ebū’s-Su‘ūd yer almaktadır. Fakat listelerde bu beş ismin yazdıkları *et-Telvīh* haşiyelerine veya taliklerine yönelik herhangi bir gönderme söz konusu değildir. Örneğin Kemālpasazāde’nin, *Viḳāyetu’r-Rivāye*’nin metnini yeniden inşa ettiği *İşlāhu’l-Viḳāye*’si ve buna şerh olarak yazdığı *İḏāhu’l-İşlāh*’ı Beyāzizāde’nin listesinde yer bulmuşken, Şadru’s-Şerī’a’nın *Tenḳīhu’l-Uşūl*’ünü -tıpkı *İşlāhu’l-Viḳāye* de olduğu gibi- metnini yeniden düzenlemek suretiyle yazdığı *Tagyīru’t-Tenḳīh*’i¹⁰⁰ listede yer almamıştır.

et-Tavḏīh ve *et-Telvīh* etrafında oluşan haşiyeye ve talik literatürüyle Beyāzizāde’nin ilgilenmediği anlaşılmaktadır. Benzer bir durum bu literatürün bir alt uzantısı konumundaki “muḳaddimāt-ı erba’a” etrafındaki hareketlilikte de kendini göstermektedir. Sultan 2. Meḫmed’in isteği ve yönlendirmesiyle¹⁰¹ Şadru’s-Şerī’a’nın *et-Tavḏīh*’te ortaya koyduğu ve Eş’arilere eleştiri yönelttiği dört temel esasa/muḳaddimeye *et-Teftāzānī*’nin *et-Telvīh*’te verdiği cevaplar, muhakemat tarzında bir literatürü beraberinde getirmiştir. Kātib Çelebi, bu kapsamda haşiyeye ya da talik yazanlar arasında ‘Alā’uddīn ‘Alī el-‘Arabī, Ḥaṭībzāde Muḫyiddīn Meḫmed, Ḥacıhasenzāde Meḫmed, Molla Luṭfī, Molla ‘Abdulkerīm, Molla Hasan eş-Şamsūnī ve Muşlihuddīn el-Kestelī’nin isimlerini zikretmektedir.¹⁰² Bu isimlerden sadece Ḥacıhasenzāde Meḫmed, Beyāzizāde’nin listelerinde adı geçen bir kimsedir; listede yer bulabilmesinin nedeni de *Muḫtaşaru’l-Ḳudūrī* şarihi olmasıdır; listelerde onun “muḳaddimāt-ı erba’a” üzerine yazdığı haşiyeye yönelik bir bilgi veya gönderme söz konusu değildir.

⁹⁹ Kātib Çelebi, *Keşfu’z-Zunūn*, 1:496-498.

¹⁰⁰ Kātib Çelebi, *Keşfu’z-Zunūn*, 1:499.

¹⁰¹ Kātib Çelebi, *Keşfu’z-Zunūn*, 1:499.

¹⁰² Kātib Çelebi, *Keşfu’z-Zunūn*, 1:498-499. Daha geniş bir mukayese için bkz. Asım Cüneyd Köksal, “Osmanlılarda Muḳaddimāt-ı Erbaa Literatürü,” 101-132.

Osmanlı alimlerinin, üzerine haşiye yazdıkları bir başka usul metni ise İbnu'l-Hâcib'in *Muhtaşaru'l-Muntehâ*'sına 'Açududdîn el-İcî'nin yazdığı şerh ve bu şerh üzerine es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin yazdığı haşiyedir. Kâtib Çelebi, bu kapsamda haşiye veya talika yazan isimler arasında Efđalzâde Hâmîduddîn, Haţîbzâde Muhyiddîn Mehmed, Molla Yûsuf Bâlî, 'Alâ'uddîn 'Alî el-'Arabî, Molla Hâsen eş-Şamsûnî, 'Alâ'uddîn et-Tûsî, Hocazâde Muşlihuddîn, Muşlihuddîn el-Kestelî, Şemsuddîn el-Hayâlî ve Ya'kûb Paşa'ya yer vermektedir.¹⁰³ Bunlardan Beyâzîzâde'nin listelerinde yer alan tek isim, Ya'kûb Paşa'dır, ancak onun da listede yer almasının nedeni Sadru's-Şerî'a'nın *Şerhu'l-Vikâye*'si üzerine yazmış olduğu haşiyedir.

Bütün bu örnekler, Osmanlı ilim geleneği içerisinde fıkıh usulü merkezli dinamik bir hareketliliğin söz konusunu olduğunu düşünmeye imkan tanımaktadır. Ancak ne bu hareketliliğin neticesi durumundaki eserler ne de bunların yazarları Beyâzîzâde'nin listelerinde karşılık bulmuştur. Sorun Beyâzîzâde'nin fuğahâ'-i Rûm'u tespit ederken sadece fıkıhın fûru alanını dikkate almış olması olarak da tarif edilemez. Zira Beyâzîzâde listelerde Molla Hûsrev'in *et-Telvîh*'e yazdığı haşiyeye yer vermemesine karşın, onun *Mirâtu'l-Vuşûl*'ü ve buna yine onun yazdığı *Mir'âtu'l-Uşûl* adlı şerhini zikretmiştir. *Mir'âtu'l-Uşûl*'ün Osmanlı döneminde ders metni olarak okutulmuş bir fıkıh usulü eseri olduğu dikkate alındığında, usul konusunun kategorik olarak Beyâzîzâde'nin listeyi oluştururkenki tercihlerinin dışında kaldığını söyleyebilmek zordur. Bu ise Beyâzîzâde'nin niçin Molla Hûsrev'in *Mirâtu'l-Vuşûl*'ü ve *Mir'âtu'l-Uşûl*'üne fuğahâ'-i Rûm başlığı altındaki listesinde yer verip de *et-Telvîh*'e yazdığı haşiyeye yer vermediği sorusunu akla getirmektedir. Bu noktada kesin bir değerlendirmede bulunabilmek zordur. Ancak Beyâzîzâde'nin *et-Tavdîh*, *et-Telvîh*, "muğaddimât-ı erba'a" ve *Muhtaşaru'l-Muntehâ* merkezli literatürü, usul-i fikhtan ziyade kelam merkezli bir literatür olarak değerlendirmiş olması, bu nedenle de fıkhıta bir eser yazma kriteri üzerinden oluşturduğu listelerinde söz konusu literatüre yer vermemiş olması ihtimal dahilindedir.

Beyâzîzâde'nin Rûmî aidiyet ve fıkıh alanında bir eser telif etmiş olma kriteri üzerinden fakihleri sıraladığı listelerinin, ilgili kriterler çerçevesinde ne ölçüde başarılı olduğunu da sorgulamak gerekir. Bunu en azından listelerde sık tekrar eden *el-Hidâye*, *Vikâyetu'r-Rivâye*, *Dureru'l-Hukkâm*, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*, *el-Ferâ'idu's-Sirâciyye* gibi metinler üzerinden, biyografik ve bibliyografik eserler özelinde bir tarama ile sorgulamak

¹⁰³ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1856-1857.

mümkündür. Kâtib Çelebi'nin *el-Hidâye*'nin veya şerhlerinin tamamı ya da bir kısmı üzerine şerh yazanları sıraladığı listesinde yer alan Şemsuddîn Maĥmûd b. Aĥmed el-Ķunevî, 'Alâ'uddîn 'Alî b. Muĥammed el-Ĥilâṭî, Ṭâşköprizâde Aĥmed Efendi, Surürî Muşlihuddîn Muştafâ, Birgivî Meĥmed Efendi, 'Alî b. Bâlî, Babazâde Meĥmed el-Ķaramânî, Aĥîzâde 'Abdulĥalîm Efendi gibi isimler¹⁰⁴ Beyâzîzâde'nin kriterlerine uymasına karşın listelerinde zikri geçmeyen kimselerdir. Benzer bir durum, *Vikâyetü'r-Rivâye* ve şerhi üzerine haşiye ve talik yazanlar arasında ismi geçen Şemsuddîn el-Ĥayâlî, Ĥasen Çelebi el-Fenârî, Ĥaṭîbzâde Muĥyiddîn Meĥmed, Bahâ'uddînzâde Muĥyiddîn Meĥmed, Ṭursun b. Murâd, Kirmâstîzâde Ĥusrev Efendi ve Birgivî Meĥmed Efendi için de geçerlidir.¹⁰⁵ Molla Ĥusrev'in *Durer*'i üzerine haşiye yazdığı belirtilen Ķaramânîzâde Meĥmed Efendi ve Ĥamîdî Ķaraca Efendi'nin¹⁰⁶ de Beyâzîzâde'nin listelerinde adı geçmemektedir. İbn Nuceym el-Mısrî'nin *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*'ine haşiye veya talik yazdığı belirtilen Aĥîzâde 'Abdulĥalîm Efendi, Ebû'l-Meyâmîn Muştafâ, Zeyrekzâde Emrullâh Meĥmed ve Celep Muşlihuddîn Muştafâ'nın adları da listelerde mevcut değildir.¹⁰⁷ Sirâcuddîn es-Secâvendî'nin *el-Ferâ'îdu's-Sirâciyye*'si üzerine şerh, haşiye veya talik yazan Anadolu alimlerden Şihâbuddîn es-Sîvâsî, Emîr Ĥasen er-Rûmî, Ĥaṭîbzâde Muĥyiddîn Meĥmed, Fenârîzâde Meĥmed Şâh, Ya'ĥûb b. Seydî, Ṭâşköprizâde Aĥmed Efendi'nin isimlerine Beyâzîzâde'nin listelerinde yer verilmemiştir.¹⁰⁸ Fetva derlemesinde bulunan isimlerden¹⁰⁹ İbnu'l-Edhemî el-Maĥnîsavî, Şaruĥânî Lâlî Efendi, Velî (Yegân) b. Yûsuf el-İskilibî; monografik mecmuası olan isimlerden Ĥoca Sa'deddîn Efendi, Şun'ullâh Efendi, Ĥocazâde Es'ad Efendi; müstakil fetva tertibinde bulunan isimlerden Uskubî Pîr Meĥmed Efendi, 'Alî Aĥkirmânî; menkul fetva mecmuası sahibi olan isimlerden Şemsuddîn Şâdgeldî Paşa el-Amâsî, Kara Pîrî el-Ķaramânî,

¹⁰⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:2036-2039. Daha geniş bir mukayese için bkz. Murat Şimşek, "Bir Hanefî Klasîği: Merginânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar," 279-321.

¹⁰⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:2021-2023. Daha geniş bir mukayese için bkz. Orazsahet Orazov, "Vikâyetü'r-Rivâye fi Mesâil'l-Hidâye Bağlamında Oluşan Fıkıĥ Edebiyatı," 81-122.

¹⁰⁶ *Durer* üzerine haşiyesi olduğu belirtilmektedir. Bkz. Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 2:1438, 1470. Daha geniş bir mukayese için bkz. Orhan Ençakar, "Molla Ĥusrev'in Dürerü'l-Hükkâm'ı Etrafında Oluşan Literatür," 223-277.

¹⁰⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 1:99. Daha geniş bir mukayese için bkz. Necmettin Azak, "Kava'id-i Fıkhiyyede Bir Literatür İncelemesi: İbn Nuceym'in el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir'i ve Üzerine Yapılan Çalışmalar," 547-596.

¹⁰⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1247-50; Daha geniş bir mukayese için bkz. Abdurrahman Yazıcı, "Üç Ferâiz Metni Çerçevesinde Gelişen Müteahhir'in Dönemi Ferâiz Literatürü," 147-192.

¹⁰⁹ Fetva literatürü kapsamında eser yazan isimlere dair burada verilen bilgiler, Beyâzîzâde öncesi dönem merkeze alınmak suretiyle Özen'in kapsamlı makalesinden seçilmiştir. Bkz. Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü," 262-358.

Kırk Emre el-Ĥamîdî, Maşdar Muşlihuddîn Muştafâ, Muşlihuddîn Muştafâ el-Ĥaraĥîşârî, Rasûl el-Aydînî, Ĥaraĥelebîzâde Ĥuseyn el-Kutâhî, Ahîzâde ‘Abdulĥalîm, Nev’îzâde ‘Atâ’î de Beyâzîzâde'nin listelerinde yer almayan kimselerdir. Bu durum, Beyâzîzâde'nin kendi kriterlerine uyan her isme listesinde yer vermediğini ortaya koymaktadır.

Sonuç

Bu yazının geldiği noktadan geriye doğru bakıldığında eksik kalan ve değerlendirilmeyi gerektiren -belki daha çok hak eden- en önemli husus Beyâzîzâde'nin Rûm veya Rûmî nitelemesine yüklediği anlamdır. Onun listeleri, bir 11./17. yüzyıl Osmanlı aliminin, kendinden önceki dört asırlık bir süreci Rûmî aidiyet ile Ĥanefîliğe mensubiyet ve fıkhîta bir eser yazmış olma kriterleri üzerinden okuma çabasıdır. Bu durum onun listelerini, hususi bir tabakat ve literatür derlemesine dönüştürmektedir. Osmanlı tabakat hafızasının şekillenmesinde Tâşköprîzâde'nin *eş-Şekâ'ik*'inin kurucu bir etkisi olduğu malumdur. Öyle ki bu eser, Osmanlı'da ulema merkezli bir biyografi yazıcılığı faaliyetini başlatmış, Tâşköprîzâde'den önceki ve sonraki süreçte yaşamış pek çok ismin “Osmanlı uleması” başlığı altında derlenmesi suretiyle ortak bir zümre bilincinin oluşmasında kurucu bir işlev görmüştür. Herhangi bir metin ortaya koymuş olsun veya olmasın Osmanlı ilmiyesi veya bürokrasisi içerisinde rol üstlenmiş isimlerin önemli bir kısmı *eş-Şekâ'ik* ve zeyillerinde kendisine yer bulabilmiştir. Buna bugün Anadolu olarak adlandırdığımız bölgenin dışından gelenlerin de çoğunlukla dahil edildiğini belirtmek gerekir.¹¹⁰ Rûm ifadesini, *eş-Şekâ'ik*'e yazdığı zeylin başlığına yerleştiren ‘Alî b. Bâlî'nin bu noktada kısmen bir istisna oluşturmaktadır. O *el-‘İkdu'l-Manzûm fî Efâğılı'r-Rûm* adlı eserinde alimlerin hal tercümelerini verirken -Tâşköprîzâde ve Nev’îzâde'nin aksine- Rûm'a mensubiyeti bilhassa gözetmiş gibidir. Benzer bir durum, ‘Alî b. Bâlî'den bir asır sonra yaşamış olan Beyâzîzâde için de geçerlidir. Üstelik onun bu noktadaki yaklaşımı, ‘Alî b. Bâlî'ye nazaran daha sıkı bir görüntü vermektedir. Öyle ki ömürlerinin önemli bir kısmını Osmanlı topraklarında veya payitahtında geçirmiş, yazdıkları eserler vasıtasıyla da Osmanlı fıkıh geleneğini etkilemiş bazı isimler bile muhtemelen Rûm'a mensup olmadıkları/mensup görülmedikleri için Beyâzîzâde'nin listelerinde yer almamışlardır. Bunun en dikkat çeken örneklerinden biri hiç kuşkusuz

¹¹⁰ Bu noktada bazen çerçevenin çok daha geniş tutulduğu görülebilmektedir. Nev’îzâde'nin, Kahire dışına çok fazla çıkmamış ancak eserleri rağbet görmüş olan Zeynuddîn İbn Nuceym el-Mısrî'nin (ö. 970/1563) hal tercümesine yer veriyor oluşu bu duruma bir örnektir. Bkz. Nev’îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 1:218-319.

İbrâhîm b. Muḥammed el-Ḥalebî'dir (ö. 956/1549). el-Ḥalebî, doksan yıllık ömrünün yarısından fazlasını İstanbul'da imamlık ve müderrislik yaparak geçirmiş bir kimse olmasına karşın, ne kendisi ne de yazıldıktan sonraki süreçte Osmanlı coğrafyasının en yaygın fıkıh metinlerinden olan ve uzun süre medreselerde ders metni olarak okutulan *Multekâ'l-Ebhur* ve *Ġunyetu'l-Mutemellî* adlı eserleri¹¹¹ Beyâzîzâde'nin listelerinde yer alabilmiştir. Bunda Halepli ve eğitim hayatının önemli bir kısmını Arap coğrafyasında geçirmiş olmasının muhtemelen bir etkisi söz konusudur.

İbrâhîm el-Ḥalebî'ye benzer bir başka örnek Molla Muşannifek 'Alâ'uddîn 'Alî b. Muḥammed'dir (ö. 875/1470). Aslen Horasan bölgesinde Şahrûd isimli bir köyden olan Molla Muşannifek, 842/1438'de Anadolu'ya gelmiş, vefatına kadar da Konya, Bursa ve İstanbul'da müderrislik yapıp telifle meşgul olmuş, hatta Sultan 2. Meḥmed nezdinde kabul görmüş bir kimsedir. Farklı alanlarda pek çok eser kaleme alan Molla Muşannifek'in Ḥanefî fıkıhında da önemli bazı eserleri söz konusudur. *el-Hidâye*'ye, *Uşûlu'l-Pezdevî*'ye ve *Vikâyetu'r-Rivâye*'ye yazdığı şerhleri ile Ḥanefî fıkıh kitaplarının sistematığına göre düzenlenmiş ve bir tür fıkıh terimleri sözlüğü hüviyeti taşıyan *el-Ḥudûd ve'l-Aḥkâm*'ı bu kabildendir.¹¹² *el-Hidâye* veya *Vikâyetu'r-Rivâye* üzerine yazılmış şerh ya da haşiyeleri -hatta ta'likleri- listesine almakta tereddüt etmeyen Beyâzîzâde, Molla Muşannifek'i bu kapsamın dışında tutmuştur.¹¹³

Beyâzîzâde, tıpkı İbrâhîm el-Ḥalebî örneğinde olduğu gibi muhtemelen Molla Muşannifek'i de Rûm'a mensup bir kimse olarak görmediği için listelerine almamıştır. Bu minvalde değerlendirilebilecek iki önemli isme de dikkat çekmek gerekir. Bunlardan ilki, Şadru'ş-Şerî'a'nın *Vikâyetu'r-Rivâye*'yi ihtisar ettiği *Nuḳâye* üzerine kapsamlı ve makbul bir şerh kaleme alan 'Abdolvâcid b. Muḥammed el-Kutâhî'dir (ö. 838/1435). Tâşkoprîzâde, onun bu eserini pek çok meseleyi çözüme kavuşturan güzel bir şerh olarak nitelemiş ve telifinin 806 Cemaziyelevvel'inde (1403) tamamlandığı bilgisini aktarmıştır.¹¹⁴ 'Abdolvâcid el-Kutâhî, eseri büyük övgüler eşliğinde

¹¹¹ Şükrü Selim Has, "Halebî, İbrahim b. Muhammed," *DİA*, 15:231-232.

¹¹² M. Kamil Yaşaroğlu, "Musannifek," *DİA*, 31:239-240

¹¹³ 861 yılında yazdığı *Tuhfe-i Mahmûdî* eserinde verdiği otobiyografik bilgiler (Bu bilgiler için bkz. Ümit Karaver ve Muhammed Taki Hüseyini, "Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek'in "Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-Vüzerâ" Adlı Eserinde Bulunan Otobiyografik Kısmın Tercüme ve Değerlendirmesi: Klâsik Bir Özgeçmiş Örneği," 417-427), Molla Muşannifek'in genel olarak Şâfiî kültür çevresi içerisinde yetiştiğini, Şâfiî fıkıhında sahip olduğu icazetin Ḥanefî fıkıhında sahip olduğuna kıyasla çok daha güçlü olduğunu ortaya koymaktadır.

¹¹⁴ Tâşkoprîlüzâde, *eş-Şakâ'ik*, 89-91.

Sultan 2. Murâd'a ithaf etmiştir.¹¹⁵ Diğer isim ise 'Abdulvâcid el-Kutâhî ile yakın tarihlerde Anadolu'ya gelen Burhânuddîn Hâydar el-Herevî'dir. et-Teftâzânî'nin öğrencisi olan Burhânuddîn Hâydar, bir müddet Halep'te ikamet ettikten sonra Sultan 1. Mehmed zamanında Bursa'ya gelip yerleşmiş ve 830/1426 yılındaki vefatına kadar burada kalmıştır. Bedruddîn es-Simâvî'nin idamı yönündeki fetvayı veren kişi olan Burhânuddîn Hâydar, eserlerinden bazılarını Sultan 2. Murâd'a ithaf etmiştir.¹¹⁶ Molla Hüsrev'in de hocası olan Burhânuddîn Hâydar'ın *el-Ferâ'idu's-Sirâciyye* üzerine yazdığı kapsamlı şerh ile 'Abdulvâcid el-Kutâhî'nin *Şerhu'n-Nukâye*'si Beyâzîzâde'nin listelerinde yer almamıştır.

Burada dikkat çekilen dört ismin tamamı, Tâşköprizâde'nin "Osmanlı Devleti'nin alimleri" başlıklı eserinde hal tercümelerine yer verdiği, fıkıhla ilgili eserlerine de atıfta bulunduğu kimselerdir. Fakat bu isimler, Haneî fıkında bir eser yazmış olmalarına rağmen Beyâzîzâde'nin listelerinde yer almamışlardır. Bunun nedeni muhtemelen Beyâzîzâde'nin, Arap ve Acem coğrafyasından gelen ulemayı, tek başına Haneî olmalarına veya Haneî fıkında bir eser yazıp yazmadıklarına bakmaksızın kategorik olarak fuḫahâ'-i Rûm kapsamının dışında tutmasıdır.¹¹⁷ Osmanlı coğrafyasındaki varlıkları ve ilim geleneğine etkileri nedeniyle *eş-Şekâ'ik* ve zeyillerinde hal tercümelerine ve eserlerine yer verilen önemli isimler -fıkıh alanında eser veya eserler ortaya koymuş olsalar bile- Beyâzîzâde'nin Rûm'a mensup olma kriterinin dışında kalmıştır. Buna karşın ömürlerinin büyük bir kısmını Anadolu dışında geçirmiş olsalar da Rûmî nispeye sahip oldukları için listelerde isimlerine yer verilen Osmanlı öncesi bazı kimseler söz konusudur. Şadruddîn el-Hilâî, Raḫıyyuddîn el-Ḳunevî, Sirâcuddîn Ebû'l-'Abbâs el-Ḳunevî, Faḫruddîn el-Ḳırşehrî, Ekmeluddîn el-Bâbertî, Hıdır b. 'Umer er-Rûmî, Muştafâ b. Zekerıyyâ el-Ḳunevî ve Bedruddîn el-'Aynî gibi isimler bunun dikkat çeken örneklerini oluşturmaktadır. Bu isimlerin hiçbirine *eş-Şekâ'ik*'te yer verilmemiş olduğunu ayrıca vurgulamak gerekir.

¹¹⁵ Eserin, Sultan 2. Murâd'a yönelik bir ithafın söz konusu olduğu dibacesi, müellif nüshasının vîkaye sayfalarında yer almaktadır ve sonradan yazıldığı anlaşılmaktadır. Zahriyesinde "‘Abdulvâcid b. Muḫammed'in kitaplarından" ibaresinin bulunduğu nüshanın ferağ kaydında eserin 806 Cemaziyelevvel'inin (1403) sonlarında tamamlandığı ifade edilmektedir (‘Abdulvâcid b. Muḫammed el-Kutâhî, *Şerhu'n-Nukâye*, Fatih, no. 2007, vv. IIb, 247a). Diğer nüshalarda bu kısım metnin bir parçası olarak kayda geçirilmiştir (*Şerhu'n-Nukâye*, Fatih, no. 2008, vv.1b-2a; Fatih, no. 1834, vv.1b-2a). Bu durum, onun şerhini belki Anadolu'ya gelmeden önce bile yazmış olabileceğini düşündürmektedir.

¹¹⁶ Örneğin bkz. Burhânuddîn Hâydar b. Muḫammed el-Herevî, *el-lfşâh fi Şerhi'l-İdâh*, Ragıp Paşa, no. 1261, vv.1-b-2b.

¹¹⁷ *Şerhu'l-Vikâye* üzerine birer haşiye kaleme alan Muḫyiddîn Muḫammed el-Ḳarabâğî ile 'Acem Sinân lakaplı Sinânuddîn Yûsul el-Gencevî'yi de bu kapsamda konumlandırmak mümkündür.

Beyâzîzâde'nin Rûmî ile Osmanlı arasında ayırım gözetdiği anlaşılabilir. Üstelik bunun iki temel boyutu söz konusudur. O bir taraftan Rûmî nitelemesini Osmanlı'dan daha hususi bir mensubiyet çerçevesi olarak kabul etmekte, bu yüzden de sosyo-kültürel olarak Osmanlı muhitinde varlık gösteren pek çok ismi bunun dışında bırakmaktadır. Bir taraftan da Rûmî mensubiyeti Osmanlı öncesini de içine alacak şekilde genişletmektedir. Tâşköprizâde'nin "Osmanlı uleması" kavramı altında çizdiği yatay çerçeveye karşın, Beyâzîzâde "Rum fukahası" başlığı altında dikey bir çerçeve ortaya koymaktadır. Tâşköprizâde'nin Osmanlı merkezli okumasında yer verdiği Arap ve Acem asıllı pek çok ismin Beyâzîzâde'nin Rûmî aidiyet temelinde şekillendirdiği listesinde yer almaması, benzer şekilde Tâşköprizâde'nin Osmanlı kavramının dışında konumlandığı Anadolu'ya pek çok ismin Beyâzîzâde'nin fuḫahâ'-i Rûm başlıklı listelerinde yer alıyor oluşu bunun kayda değer bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Ḥanefîliğe mensubiyet, Beyâzîzâde'nin fuḫahâ'-i Rûm başlıklı listelerinde dikkate alınması gereken hususi bir değişkendir. Beyâzîzâde, fuḫahâ' ve Rûm kavramlarını Ḥanefîliğe mensubiyet üzerinden kesiktirmektedir. Bunun en dikkat çekici örneklerinden biri, onun Cemâlüddîn el-Aḫsarâyî'ye listelerinde yer vermemiş olmasıdır. Faḫruddîn er-Râzî'nin neslinden Anadolu'ya yerleşmiş bir ailenin ferdi olarak, -kesin olmamakla birlikte- Anadolu'da doğduğu düşünülen bir kimse olan el-Aḫsarâyî, Tâşköprizâde tarafından "Osmanlı uleması" içerisinde değerlendirilmiştir. Bunda muhtemelen el-Aḫsarâyî'nin Osmanlı ilim geleneğinin önemli bir ismi konumundaki Molla el-Fenârî'nin hocası olmasının etkisi söz konusudur. Beyâzîzâde'nin Osmanlı öncesinde yaşayıp da Ḥanefî fıkhında bir eser ortaya koymuş pek çok isme Rûmî aidiyet kapsamında listelerinde yer verdiği bilinmektedir. Fakat el-Aḫsarâyî, sahip olduğu nispeye ve İbnu's-Sâ'âtî'nin *Şerhu Mecma'î'l-Baḫrayn*'i üzerine bir haşiye yazmış olmasına rağmen Beyâzîzâde'nin listelerinde yer almamıştır. Bu durum, muhtemelen el-Aḫsarâyî'nin bu haşiyeyi Şâfi'î bir zaviyeden ve bir reddiye mahiyetinde yazmış olmasından kaynaklanmaktadır.¹¹⁸ Bu ise Beyâzîzâde'nin fuḫahâ'-i Rûm şeklinde oluşturduğu listelerde, ne sadece Rûmî olmayı ne de Ḥanefî fıkhıyla ilgili bir eser yazmış olmayı tek başına esas aldığı, aksine bu iki hususu Ḥanefîliğe mensubiyet çerçevesinde bütünlük olarak mütalaa

¹¹⁸ Seçilmiş örnekler üzerinden el-Aḫsarâyî'nin haşiyesine dair bir tahlil için bkz. Ahmet İnanır, "Cemâleddin Aksarâyî'nin Kitâbu Reddî Şerhi Ecmâ'l-Bahreyn Adlı Reddiyesi Bağlamında Hanefî Mezhebine Yönelik Eleştirileri ve Değerlendirilmesi," 16-28.

ettiğini düşünmeye imkan vermektedir. Bunun ise Osmanlı dinî düşüncesinde 17. yüzyılda belirginleşmeye başlayan ve 18. yüzyılda Mâtürîdîlik üzerinden iyice görünür hale gelen Hanefîlik merkezli içe kapanma/mahallîleşme ile ne ölçüde ilişkili olduğu şimdilik sadece merak konusudur.¹¹⁹ Beyâzîzâde'nin aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşlerini *el-Uşûlu'l-Munîfe* adı altında derleyen, bunu da Mâtürîdî kelimelerine müracaatla *İşârâtu'l-Merâm* adı altında şerh eden bir kimse oluşu, böylesi bir ilişkinin hiç de göz ardı edilmemesi gerektiğini salık vermektedir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- ‘Abdulcebbarzâde, Dervîş Mehmed. *Hâşîye ‘alâ Şerhi'l-Hidâye*. Murad Molla, no. 784, 1-103; no. 785, 1-432; no. 786, 1-445.
- ‘Abdurrahmân. *Terğîbu'l-Lebîb*. Damad İbrahim, no. 624, 1-284; Şehid Ali Paşa, no. 723, 1-305.
- Agâh, Mustafa ve Sahip Aktaş. “Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'nin Hayatı ve Eserleri.” *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018): 211-250.
- Ahîzâde, Yûsuf b. Cuneyd. *Zahîratu'l-Ukbâ fî Şerhi Şadri's-Şer'ati'l-Uzmâ*. Çelebi Abdullah, no. 99, 1-345.
- Akgündüz, Ahmet. “Dede Cöngî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 9:76-77.
- Akgündüz, Ahmet. “Ebüssuûd Efendi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 10:365-371.
- Akgündüz, Ahmet. “Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 12:441-443.
- Aksoy, Hasan. “Kınalızâde Ali Efendi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 25:416-417.
- Aksoy, Hasan. “Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 31:483-485.
- ‘Alâ’uddîn el-Esved, ‘Alî b. ‘Umer el-Ğarahîsârî. *el-‘İnâye Şerhu'l-Vikâye*. Esad Efendi, no. 590, 1-281.

¹¹⁹ Bu konuda bkz. Mehmet Kalaycı, “18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil,” 2:47-95.

- ‘Alā’uddīn el-Esved, ‘Alī b. ‘Umer el-Ḳaraḥisārī. *Kunūzu’l-Envār fī Şerḫi Rumūzi’l-Esrār*. Nuruosmaniye, no. 1334, 1-334.
- Ali b. Bâli. *el-İkdu’l-Manzûm fī Zikri Efâzili’r-Rûm*. Haz. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- el-Amāsī, Muşliḥuddīn Mūsā b. Mūsā. *Maḥzenu’l-Fıḫh*. Nuruosmaniye, no. 1821, 1-215; Hamidiye, no. 560, 1-188; Feyzullah Efendi, no. 954, 1-199.
- el-Amāsī, Sinānuddīn Yūsuf b. Ḥusāmuddīn. *Ḥāşiye ‘alā’l-Hidāye*. H. Hüsnü Paşa, no. 466, 28-113; Damad İbrahim, no. 621, 1-139; Damad İbrahim, no. 622, 1-196; Veliyyüddin Efendi, 1095, 1-281.
- el-Anḳaravī, Zekerıyyā b. Bayrām. *Şerḫ ‘alā’l-Hidāye*. Murad Molla, no. 815, 80-563; Sultan Ahmed I, no. 90, 1-426; Serez, no. 964, 1-500; H. Hüsnü Paşa, no. 466, 114-185.
- el-Anḳaravī, Zekerıyyā b. Bayrām. *Ḥāşiye ‘alā Şerḫi’l-Viḳāye*. Laleli, no. 3650, 9-16.
- ‘Arab Sinān. *Ḥāşiye ‘alā Şerḫi’l-Viḳāye*. Murad Molla, no. 799, 1-259.
- ‘Arabzāde, Muḫyiddīn Meḫmed b. Meḫmed. *Mecmū’a*. Murad Molla, no. 808, 1-214.
- ‘Arabzāde, Muḫyiddīn Meḫmed b. Meḫmed. *Ḥāşiye ‘alā’l-‘İnāye*. Murad Molla, no. 807, 1-150.
- Arslan, Emine. “Müeyyedzāde Abdurrahman Efendi’nin Fetvâ Mecmûası ve Kaynaklarının Değerlendirilmesi.” *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası, Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVI. Yüzyıl*, ed. E. Demirli, A. H. Furat, Z. M. Kot ve O. S. Arı, içinde 277-293. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- el-Ayāşlügī, Meḫmed b. Yūnus. *Şerḫu Mecma’i’l-Baḫrayn*. Laleli, no. 995, 1-424.
- Aydın, İbrahim Hakkı. “Molla Fenârî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 30:245-247.
- el-‘Aynī, Bedruddīn Maḫmūd b. Aḫmed. *ed-Dureru’z-Zāhira fī Şerḫi’l-Bihāri’z-Zāhira*. Feyzullah Efendi, no. 820, 1-414.
- el-‘Aynī, Bedruddīn Maḫmūd b. Aḫmed. *el-Bināye fī Şerḫi’l-Hidāye*. Fazıl Ahmed Paşa, no. 631, 1-481.
- el-‘Aynī, Bedruddīn Maḫmūd b. Aḫmed. *el-Mustecma’ fī Şerḫi’l-Mecma’*. Murad Molla, no. 888, 1-259.
- el-‘Aynī, Bedruddīn Maḫmūd b. Aḫmed. *Minḫatu’s-Sulūk fī Şerḫi Tuḫfeti’l-Mulūk*. Mehmed Asım Bey, no. 82, 1-139.
- el-‘Aynī, Bedruddīn Maḫmūd b. Aḫmed. *Remzu’l-Ḥaḳā’iḳ fī Şerḫi Kenzi’d-Deḳā’iḳ*. Yusuf Ağa, no. 216, 1-375.
- Aytekin, Arif. “Babertî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 4:377-378.
- Azak, Necmettin. “Kava’id-i Fıkhıyyede Bir Literatür İncelemesi: İbn Nüceym’in el-Eşbâh ve’n-Nezâir’i ve Üzerine Yapılan Çalışmalar.” *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3:2 (2020), 547-596.

- ‘Azmîzâde, Muştafâ Hâletî b. Meḥmed. *Hâşiye ‘alâ Şerḥi’l-Menâr*. Esad Efendi, no. 456-M, 1-174.
- ‘Azmîzâde, Muştafâ Hâletî b. Meḥmed. *Hâşiyetu Durer*. Hamidiye, no. 465, 1-296.
- el-Bâbertî, Ekmeluddîn Muḥammed b. Maḥmûd. *el-‘Înâye Şerḥu’l-Hidâye*. Carullah, no. 806, 1-487.
- el-Bâbertî, Ekmeluddîn Muḥammed b. Maḥmûd. *Şerḥu Muḥtaşari’l-Muntehâ*. Fatih, no. 1365, 1-290.
- Baktır, Mustafa. “İbn Melek.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 20:175-176.
- Baktır, Mustafa. “Tireli İbni Melek, Hayatı, Eserleri ve Menar Şerhi.” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991): 51-58.
- Baltacı, Cahit. “Hâmid Efendi, Çivizâde Damadı.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 15:460-461.
- Baltacı, Cahit. “Hamîdüddin Efendi, Efdalzâde.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 15:476.
- Bedir, Murteza. “Neseî, Ebu’l-Berekât.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 32:567-568.
- Beyazîzâde Ahmed Efendi. *İmam Azam Ebu Hanife’nin İtikadî Görüşleri*. Çev. İlyas Çelebi. Çevirenin Önsözü, 19-64. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Büyükbaş, Nazım. “Hanefî Tabakât Kitapları Arasında Kınalızade’nin Tabakâtü’l-Hanefiyye’sinin Yeri.” *Bilimname: Düşünce Platformu* 28 (2015): 247-262.
- Celâlzâde, Şâlih b. Celâl. *Hâşiye ‘alâ’l-İslâḥ ve’l-İdâḥ*. Damad İbrahim, no. 512, 1-484; Murad Molla, no. 780, 1-474.
- Cici, Recep. “Molla Hüsrev’in Osmanlı Hukuk Sistemindeki Yeri.” *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) Bildiriler*, ed. T. Yücedoğru, O. Ş. Koloğlu, U. M. Kılavuz ve K. Gömbeyaz, içinde 153-180. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2013.
- Cici, Recep. “Muhsin-i Kayserî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 31:48.
- Cuneyd b. Sendel. *Tevfîku’l-‘Înâye fî Şerḥi Viḳâyeti’r-Rivâye*. Kadızade Mehmed, no. 170, 1-262.
- Çelebi, İlyas. “Kemalpaşazade: Eserleri.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 25:245-247.
- Çiftçi, Adem. “Şerḥu’l-Hidâye Üzerine Ya’küb. İdrîs’in Hâşiyesi.” *Niğdeli Âlimler Eserler ve Düşünceler*, ed. A. İ. Sarıca, A. Vural ve H. Karaduman, içinde 101-109. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Çivizâde, Muḥyiddîn Meḥmed b. Meḥmed. *Hâşiyetu’d-Durer*. Esad Efendi, no. 3600, 1-21; Laleli, no. 3653, 151b.
- Dede Ḥalîfe, Kemâluddîn İbrâhîm b. Baḥşî es-Sünusevî. *Hâşiyetu Şerḥi’l-Viḳâye*. Damad İbrahim, no. 514, 1-83.

- Defterdar Sarı Mehmed Paşa. *Zübde-i Vekayîât*. Haz. Abdülkadir Özcan. Ankara: TTK Yayınları, 1995.
- Dindar, Bilal. "Bedreddîn Simâvî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 5:331
- Ençakar, Orhan. "Kınalızade Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) Tabakâtü'l-mesâil Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili." *İslâm Araştırmaları Dergisi* (47) 2022: 97-143.
- Ençakar, Orhan. "Molla Hüsrev'in Dürerü'l-Hükkâm'ı Etrafında Oluşan Literatür." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12:23 (2014): 223-277.
- Ençakar, Orhan. "Osmanlı'da Şerh-Hâşiye Geleneği: Dürer Hâşiyeleri Örneği." *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. M. Bedir, N. Kızılkaya ve H. Sağlam, içinde 86-117. İstanbul: İSAR Yayınları, 2017.
- Faḫruddîn er-Rûmî, Yaḫyâ b. 'Abdillâh el-Mudurnî. *Ferâ'idu'l-Le'âlî*. Karaçelebizade, no. 177, 1-146.
- el-Ġaznevî, Sirâcuddîn 'Umer b. İshâk. *Şerḫu'l-Muġnî*. Kılıç Ali Paşa, no. 306, 1-276; Amasya Beyazıt, no.1249, 1-318.
- Gel, Mehmet. "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhâlif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme." Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara, 2010.
- Gökbulut, Hasan. "Niksârî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 33:122.
- Gömbeyaz, Kadir. "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası." *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler-*, ed. T. Yücedoĝru, O. Ş. Koloĝlu, U. M. Kılavuz ve K. Gömbeyaz, içinde 467-524. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010.
- Günay, Hacı Mehmet. "Semerkandî, Alâeddin." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 36:470.
- Haçkalı, Abdurrahman. "Bir Osmanlı Fıkıh Usulcüsü Olarak Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmastî ve Eserlerindeki Metodu." *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. M. Bedir, N. Kızılkaya ve H. Sağlam, içinde 33-53. İstanbul: İSAR Yayınları, 2017.
- el-Ḥamidî, Tâcuddîn İbrâhîm b. 'Abdillâh. *Hâşiye 'alâ Şerḫi'l-Vikâye*. Murad Molla, no. 801, 1-298.
- Hıra [Hıra], Ayhan. "Süleyman b. Ali el-Karamanî'den Şeyh Bedreddin'e Cevaplar." *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı – III (M. XII. – XIX. Yüzyıl Arası)*, ed. T. Karasu ve M. Aytepe, içinde 3:635-661. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2021.
- el-Ḥilâfî, Şadrüddîn Muḫammed b. 'Abbâd. *Telḫîşu'l-Câmi'i'l-Kebîr*. Yeni Cami, no. 378, 1-175.

- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *İnbâ'u'l-Ġumr bi-Ebnâ'i'l-'Umr*. Tah. Hasan Hâbeşî. Kahire: Lecnetu İhyâ'i't-Turâşî'l-İslâmî, 1969.
- İbn Melek, 'İzzuddîn 'Abdullaţîf b. Ferişte. *Şerhu'l-Menâri'l-Envâr*. Fatih, no. 1409, 1-172.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm el-Mışrî. *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*. Ayasofya, no. 1024, 1-229.
- İnanır, Ahmet. "Cemâleddin Aksarâyî'nin Kitâbu Reddi Şerhi Ecmâi'l-Bahreyn Adlı Reddiyesi Bağlamında Hanefi Mezhebine Yönelik Eleştirileri ve Değerlendirilmesi." *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*, ed. M. Aytepe ve T. Karasu, içinde 2:9-31. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- İnanır, Ahmet. "Osmanlı'da Semâ, Raks ve Devrân Tartışmaları Bağlamında Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye İsnat Edilen 'Risale fi Hakkı'd-Devrân ve'r-Raks'ın Aidiyet Sorunu." *Usûl: İslam Araştırmaları* 14 (2010): 155-178.
- İpşirli, Mehmet. "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 8:348-349.
- İpşirli, Mehmet. "Kadıızâde, Ahmed Şemseddin." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 24:96-97.
- İpşirli, Mehmet. "Sarıgörez Nûreddin Efendi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 36:151-152.
- İpşirli, Mehmet. "Taşköprizâde Kemâleddin Efendi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 40:152-153.
- İpşirli, Mehmet. "Zekeriyyâ Efendi, Bayramzâde." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 44:211-212.
- el-İtkânî, Kıvâmuddîn Emîr Kâtib b. Emîr 'Amîd. *Ġâyetu'l-Beyân ve Nâdiratu'l-Akrân*. Yeni Cami, no. 497, 1-325.
- İzgöer, Ahmet Zeki ve İlyas Çelebi. "Beyâzîzâde Ahmed Efendi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 6:55-56.
- Kaçalın, Mustafa S. "Vankulu." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 42:513.
- Ķâđîzâde, Şemsuddîn Ahmed b. Bedruddîn MaĶmûd. *Ķâşîye 'alâ ŞerĶi'l-ViĶâye*. Carullah, no. 847, 1-40.
- Ķâđîzâde, Şemsuddîn Ahmed b. Bedruddîn MaĶmûd. *Netâ'icu'l-EĶkâr fi Tekmileti Fethi'l-Ķadîr*. Damad İbrahim, no. 635, 1-125; Damad İbrahim, no. 630, 1-68.
- Kafadar, Cemal. *Kendine Ait Bir Roma: Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Kalaycı, Mehmet. "Bir Osmanlı Kelamcısı Ne Okur? Osmanlı İlim Geleneği Çerçevesinde Beyazizade'nin Mecmû'a fi'l-Mesâ'ilî'l-Müntehabe Adlı Eseri." *Osmanlı'da İlm-i Kelam*, ed. O. Demir, U. M. Kılavuz ve K. Gömbeyaz, içinde 41-94. İstanbul: İSAR Yayınları, 2022.

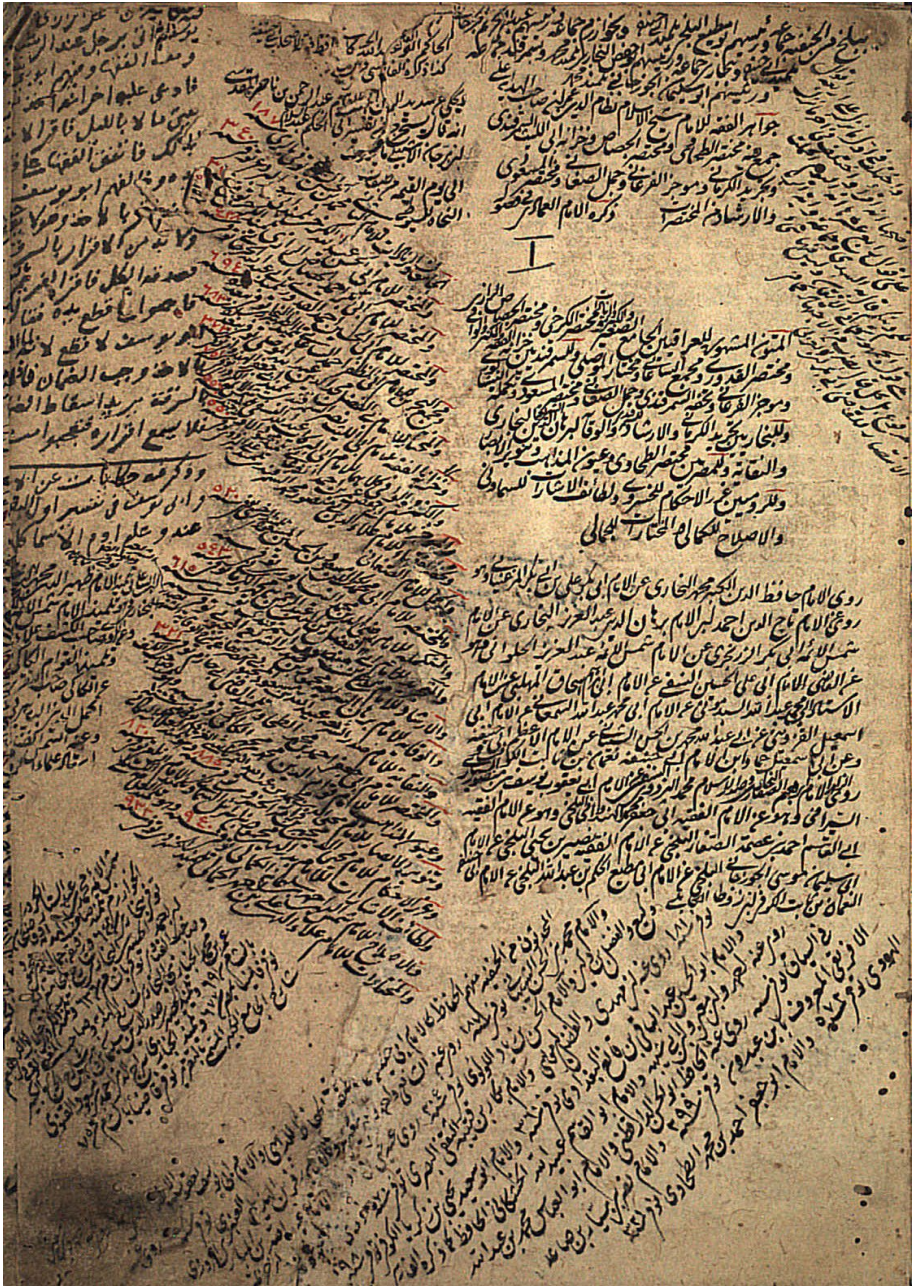
- Kalaycı, Mehmet. "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil." *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVIII. Yüzyıl*, ed. A. H. Furat-N. K. Yorulmaz-O. S. Arı, içinde, 2:47-95. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2018.
- Kalaycı, Mehmet. "Tâcuddîn el-Kürdî Gerçekte Tâcuddîn es-Sultânîyüki Olabilir mi? Biyo-Bibliyografik Veriler Işığında Beylikler Dönemi İlim Hayatına Dair Bir Tahlil." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63:2 (2022): 483-556.
- Kallek, Cengiz. "Hilâti." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 17:321-322.
- Kara Kemâl, Kemâluddîn İsmâ'îl b. Bâlî el-Çaramânî. *Şerhu'l-Vikâye*. Çelebi Abdullah, no. 100, 1-205; Damad İbrahim, no. 516, 1-222; Esad Efendi, no. 739, 1-580; Şehid Ali Paşa, no. 810, 1-552.
- Kara Sinân, Yûsuf b. 'Abdumelik b. Bahşâyîş. *Şerhu'l-Vikâye*. Damad İbrahim, no. 583, 1-378.
- Kara Sinân, Yûsuf b. 'Abdumelik b. Bahşâyîş. *Zeynu'l-Menâr*. Yozgat, no. 373, 1-156.
- el-Çarahîşârî, Haţţâb b. Ebî'l-Kâsım [?]. *Şerhu'l-Muhtâr*. Carullah, no. 712, 1-214.
- el-Çarahîşârî, Haţţâb b. Ebî'l-Kâsım. *el-Kâfi fi Şerhi'l-Manzûmeti'n-Nesefiyye*. Fatih, no. 1816, 1-213; Laleli, no. 1044, 1-234.
- el-Çaramânî, Suleymân b. 'Alî. *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*. Turhan Valide Sultan, no. 97, 1-101.
- el-Çaramânî, Suleymân b. 'Alî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Vikâye*. Turhan Valide Sultan, no. 110, 9-240.
- Karaver, Ümit ve Muhammed Taki Hüseyini. "Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek'in "Tuhe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-Vüzerâ" Adlı Eserinde Bulunan Otobiyografik Kısmın Tercüme ve Değerlendirmesi: Klâsik Bir Özgeçmiş Örneği." *İslam Tetkikleri Dergisi* 12:1 (2022): 397-439.
- Kâtib Çelebi. *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn*. Nşr. Mehmed Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014; Ragıp Paşa, no. 1042, 1-493; Ayasofya, no. 4202, 1-505.
- Kâtib Çelebi. *Sullemu'l-Vuşul ilâ Tabakâti'l-Fuñul*. Tah. Maḥmûd 'Abdu'lqâdir el-Arnâ'ût. İstanbul: IRCICA, 2010.
- Kaya, Eyüp Said. "Sinan Efendi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 37:228-229.
- el-Çayşerî, 'Abdulmuḥsin b. Mecduddîn Muḥammed. *Câmi'u'd-Durer*. Ayasofya, no. 1621, 1-3.
- el-Çayşerî, 'Abdulmuḥsin b. Mecduddîn Muḥammed. *Şerhu Câmi'i'd-Durer*. Laleli, no. 1296, 12- 60.
- el-Kefevî, Maḥmûd b. Suleymân. *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fuḩahâ'i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*. Tah. Saffet Köse, Murat Şimşek, Hasan Özer, Huzeyfe Çeker ve Güneş Öztürk. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.

- Kınalızâde, 'Alâ'uddîn 'Alî b. Emrullâh. *Ta'likât 'alâ'l-'Înâye*. Fazıl Ahmed Paşa, no. 556, 1-64; Murad Molla, no. 789, 1-126.
- Kınalızâde, 'Alâ'uddîn 'Alî b. Emrullâh. *Hâşiye 'alâ Durer*. Carullah, no. 612, 1-70.
- Kınalızâde, 'Alâ'uddîn 'Alî b. Emrullâh. *Risâle fî Ba'dı Aşkâmî'l-Vakf*. Şehid Ali Paşa, no. 785, 1-29.
- el-Kırşehrî, Şerafuddîn 'Îsâ b. Muḥammed b. İnanç. *el-Mubteğî fî'l-Fıkh 'alâ Mezhebi Ebî Ḥanîfe*. Adana İl Halk, no. 242, 1-104; Feyzullah Efendi, no. 982, 1-153.
- Kızılkaya, Necmettin. "Zeylâi, Osman b. Ali." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 44:354-355.
- Koca, Ferhat. "Molla Hüsrev'in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği." *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) Bildiriler*, ed. T. Yücedoğru, O. Ş. Koloğlu, U. M. Kılavuz ve K. Gömbeyaz, içinde 21-52. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2013.
- Koçkuzu, Ali Osman. "Aynî, Bedreddin." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 4:271-272.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14:27 (2016): 101-132.
- el-Ḳümenâtî, es-Seyyid Ḥasen b. es-Seyyid 'Alî. *el-'Înâye Şerḥu'l-Vikâye*. Fatih, no. 1886, 1-391.
- el-Ḳümenâtî, es-Seyyid Ḥasen b. es-Seyyid 'Alî. *el-Kâmil fî Şerḥi'z-Zici's-Şâmil*. Laleli, no. 2137, 1-68.
- el-Ḳunevî, Ḥâmid b. Meḥmed. *Mecmû'a*. Şehid Ali Paşa, no. 953, 1-293; Murad Molla, no. 1190, 1-300.
- el-Ḳunevî, Ḥâmid b. Meḥmed. *Muḥtârâtu'l-Vâkı'ât*. Ayasofya, no. 1563, 1-868.
- el-Ḳunevî, Raḍıyyuddîn İbrâhîm b. Suleymân. *el-Cevâhiru'l-Maḍmûme fî Şerḥi'l-Manzûme*. Feyzullah Efendi, no. 821, 1-248; no. 822, 1-246; Laleli, no. 1050, 1-269.
- el-Ḳuraşî, Muḥyiddîn 'Abdukkâdir b. Muḥammed İbn Ebî'l-Vefâ'. *el-Cevâhiru'l-Muḍıyye fî Ṭabaḳâti'l-Ḥanefiyye*. Tah. 'Abdufettâh Muḥammed el-Ḥulv. Cîze: Hechr li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, 1993; Aşir Efendi, no. 248, 1-151.
- Maḥmûd b. Ramaḍân, Raşıduddîn Ebû 'Abdillâh. *el-Yenâbî' fî Ma'rifeti'l-Uşûl ve't-Tefâri'*. Veliyyüddin Efendi, no. 1178, 1-225; H. Hüsnü Paşa, no. 328, 1-213; Afyon Gedik Ahmed Paşa, no. 18246, 1-211.
- Molla el-Fenârî, Şemsuddîn Muḥammed b. Ḥamza. *Fuṣûlu'l-Bedâyi' fî Uşûli's-Şerâyi'*. Hacı Beşir Ağa, no. 202, 1-299; Murad Molla, no. 704, 1-240.
- Molla el-Fenârî, Şemsuddîn Muḥammed b. Ḥamza. *Şerḥu Telḥîşi'l-Câmi'i'l-Kebîr*. Carullah, no. 656, 1-76.
- Molla el-Fenârî, Şemsuddîn Muḥammed b. Ḥamza. *Şerḥu'l-Ferâ'idî's-Secâvendıyye*. Carullah, no. 1118, 1-68.
- Molla Ḥusrev, Meḥmed b. Ferâmurz. *Dureru'l-Hukkâm*. Konya Bölge Yazma Eserler, no. 7345, 1-278.

- Mu'eyyedzâde, 'Abdurrahmân b. 'Alî el-Amâsî. *Mecmû'atu'l-Fetâvâ*. Esad Efendi, no. 947, 1-237; Nuruosmaniye, no. 2038, 1-291; Fazıl Ahmed Paşa, no. 691, 1-224.
- Mustakîmzâde, Süleymân Sa'deddîn Efendi. *Tuhfe-i Hattâtîn*. Nşr. İbnülemin Mahmud Kemal. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Nev'îzâde Atâyî. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmiletî'ş-Şaķâ'îk*. Haz. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- en-Nikdevî, Kâsım b. Suleymân. *et-Taṭbîķ Şerḥu'l-Viķâye*. Kadızade Mehmed, no. 148, 1-210.
- Nişâncızâde, Muhyiddîn Mehmed. *Nûru'l-'Ayn fî İşlâḥi Câmî'î'l-Fuṣûleyn*. Aşır Efendi, no. 127, 1-416.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2022.
- Orazov, Orazsahet. "Hanefî Fıkıḥ Edebiyatının Tasnifi: Kınalızade Ali Çelebi'nin Risale fi Beyanı'l-Istılahatî'l-Mütedavilat fi Kütübî'l-Fıḥ Adlı Risalesinin Tahlili, Tahkiki ve Çevirisi." *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37 (2021): 365-396.
- Orazov, Orazsahet. "Vikâyetü'r-Rivâye fî Mesâilî'l-Hidâye Bağlamında Oluşan Fıkıḥ Edebiyatı." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29:1 (2020): 81-122.
- Özbaran, Salih. *Bir Osmanlı Kimliği: 14./17. Yüzyıllarda Rûm/Rûmî Aidiyet ve İmgeleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.
- Özcan, Tahsin. "Kara Sinan." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 24:365-366.
- Özcan, Tahsin. "Nişâncızâde Muhyiddin Mehmed." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 33:161.
- Özel, Ahmet. "Kirmastî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 26:67-68.
- Özen, Şükrü. "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi [Türk Hukuk Tarihi Sayısı]* 3:5 (2005): 249-378.
- Râşid Mehmed Efendi. *Târih-i Râşid ve Zeyli*. Haz. Abdülkadir Özcan, Yunus Uğur, Baki Çakır ve Ahmet Zeki İzgöer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Sa'dî Çelebi, Sa'dullâh b. 'İsâ el-Ķaşṭamûnî. *Mecmû'atu'l-Fetâvâ*. Şehid Ali Paşa, no. 1073, 1-22.
- Şadru'ş-Şerî'a, 'Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Maḥbûbî. *Şerḥu'l-Viķâye*. Reşid Efendi, no. 1116, 1-146.
- Şâ'ir Sinân. *Hâşiyeye 'alâ Şerḥi'l-Viķâye*. Damad İbrahim, no. 583, 1-188 [Nüşhada önce Kara Sinân'ın şerhi, ardından da Şâ'ir Sinân'ın haşiyesi yer almakta olup, her ikisi de ayrı numaralandırılmıştır]; Laleli, no. 866, 1-317.
- Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâyi'u'l-Fuzalâ'*. Haz. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2018.

- Şeyhîzâde, Muhyiddîn Mehmed b. Muşlihuddîn el-Kocevî. *Şerhu'l-Ferâ'idî's-Sirâciye*. Kadızade Mehmed, no. 263, 1-147.
- Şeyhîzâde, Muhyiddîn Mehmed b. Muşlihuddîn el-Kocevî. *Şerhu'l-Vikâye*. Fazıl Ahmed Paşa, no. 616, 1-436 [ikinci cilt]; *Şerhu'l-Vikâye*. Nuruosmaniye, no. 1691, 1-401 [ikinci cilt].
- Şimşek, Murat. "Bir Hanefî Klasiği: Mergînânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12:23 (2014): 279-321.
- Şaşköprîzâde, İşâmuddîn Ahmed. *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye*. H. Hüsnü Paşa, no.835-M, 1-167; *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Âlimleri*. Haz. M. Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Şaşköprîzâde, Kemâluddîn Mehmed Efendi. *Uddetu Aşhâbi'l-Bidâye ve'n-Nihâye fî Tecridi Mesâ'ili'l-Hidâye*. Amcazade Hüseyin, no. 215, 1-307.
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Umer. *Muhtaşaru'l-Me'ânî*. Hamidiye, no. 1241, 1-130.
- Ünal, Halit. "Ahîzâde Yûsuf Efendi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1:549.
- el-Vânî, Muhyiddîn Mehmed b. Muştafâ. *Hâşiyetu Şerhi's-Seyyid 'alâ's-Sirâciyye*. Şehid Ali Paşa, no. 1093, 1-112.
- el-Vânî, Muhyiddîn Mehmed b. Muştafâ. *Naqdu'd-Durer*. Damad İbrahim, no. 517, 1-250.
- Ya'kûb Paşa b. Hıdır Bey. *Hâşiyetü 'alâ Şerhi'l-Vikâye*. Fatih, no. 1602, 1-262.
- Ya'kûb Paşa b. Hıdır Bey [?]. *Şerhu'l-Ferâ'id*. Fatih, no. 2523, 1-68.
- Yazıcı, Abdurrahman. "Üç Ferâiz Metni Çerçevesinde Gelişen Müteahhirîn Dönemi Ferâiz Literatürü." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11:22 (2013): 147-192.
- Yıldız, Kemal ve Rûveyda Yıldız, "Tâceddin el-Asgâr İbrahim b. Abdullah el-Hamîdî'nin 'Hâşiyetün ale'l-İslâh ve'l-Îzâh li İbn-i Kemalpaşa' Adlı Hâşiyesinin Neşri, Tercümesi ve Değerlendirilmesi (Kemalpaşazâde'nin 'Îzâhu'l-İslâh' Adlı Eserine Yazılan Bir Reddiye Örneği)." *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019): 75-121.
- ez-Zemaşşerî, Cârullâh Maḥmûd b. 'Umer. *el-Keşşâf 'an Haḳâ'iki't-Tenzil*. Fatih, no. 389, 1-345.

EK-1: Haneî Fıkıh Geleneğine Dair Fevaid Notları (Aşir Efendi, no. 248, v. IIa)



EK-2: Geç Dönem - Erken Dönem Ayrımı Üzerinden Fukahâ'-i Rûm Listesi (Aşir Efendi, no. 248, v. 1a)

وذكر الكورى معربا الى بعض الفتنى وان مسرا كان له اليه تكسور وله ابن مثل اخاه وزعم ان ابنه قتل باه والميراث له وعظا ابنه القصاص وجا بهتودون ورعا ذلك لجا ابن القسوس الى الامام وقضى عليه الحال فقال علي بن محمد بن سنان به فلا جا به فقال اذا دعى على هذا عليه انه قتل باه ففعلنا فقال انا قتلته وقال للفتى اذا اعترق هذا بما نقلت فصدقه ففعلنا الفتى ففلم القاضي بان الخصومة والفتوى والميراث للفتى فابرا الفتى من الفتوى وجا من الفتوى وورث الميراث اليه انتهى

كتاب الجواهر 1

المصنفة في طبقات الحنفية

تأليف

الشيخ الإمام العالم الأوجي محمد بن محمد بن عبد القادر الزبيرى

محمد بن نصر الله بن سالم ابن ابى الوفاء الحنفى نفعنا الله ببركاته

تعالى امين والحمد لله رب العالمين

وله سنة ست وخمسين وستائة وثماني وثماني في تاسع ربيع الاول سنة خمس وسبعين وثمان مائة

وله كتاب العنانية في احاديث الهداية وله قطعة شرح الخلاصة مجلدين وله مجموع احاديث

والدرر المنيرة في الرد على ابن ابي شيبة عن ابن حنيفة وله شرح معاني الآثار

لدهليوي وله تقذيب الاسماء وله في علوم الحديث وله مسائل مجعولة وله كتاب فضائل

الفتيان واجزا مجعولة حديثة ونسبها وتفسيرات وقرانها وله كتاب في شرح تاسع وثمان مائة

سنة سبع وثمان مائة وثمان مائة وثمان مائة وثمان مائة وثمان مائة وثمان مائة وثمان مائة

الشيخ محمد بن نصر الله بن سالم ابن ابى الوفاء الحنفى نفعنا الله ببركاته

تعالى امين والحمد لله رب العالمين

وله سنة ست وخمسين وستائة وثماني وثماني في تاسع ربيع الاول سنة خمس وسبعين وثمان مائة

وله كتاب العنانية في احاديث الهداية وله قطعة شرح الخلاصة مجلدين وله مجموع احاديث

والدرر المنيرة في الرد على ابن ابي شيبة عن ابن حنيفة وله شرح معاني الآثار

لدهليوي وله تقذيب الاسماء وله في علوم الحديث وله مسائل مجعولة وله كتاب فضائل

الفتيان واجزا مجعولة حديثة ونسبها وتفسيرات وقرانها وله كتاب في شرح تاسع وثمان مائة

سنة سبع وثمان مائة وثمان مائة وثمان مائة وثمان مائة وثمان مائة وثمان مائة

EK-4: Eser Telif Etme Kriteri Üzerinden Fuĸahâ'-i Rûm Listesi (Nuruosmaniye, no. 1821, v. VIIb)

A handwritten list of jurists in Ottoman Turkish script, arranged in approximately 25 vertical columns. The text includes names of jurists such as 'Şeyh Ahmed bin Muhammed', 'Şeyh İsmail bin Muhammed', 'Şeyh Abdurrahman bin Muhammed', etc. The list is written in a cursive script with some red ink used for headings or specific names. Marginal notes in smaller script are present on both the left and right sides of the main text columns. The paper appears aged and slightly yellowed.



Modernleşme Sürecinde Osmanlı Taşrasında İftâ?: Uşak Müftüleri ve Müftü Hacı Mustafa Asım Efendi

BİRAY ÇAKMAK

Uşak Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türkiye
University of Usak, Faculty of Arts and Sciences, Türkiye
biray.cakmak@usak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9753-4313>

Öz

Modernleşme sürecinde kazalarda ilmiye sınıfı mensupları varlıklarını kadı/naib, müderris ve müftü olarak sürdürdü. Tanzimat Döneminden itibaren teşkil ve tayin edilen yeni kurum ve görevlilerle yetki ve işlevleri daraltılmakla beraber kaza idarelerinde etkili olmaya devam ettiler. Hukuki ve şer'î davalara yine kadılar/naibler baktı. Hatta 1860'lı yıllardan itibaren kurulan de'âvî meclislerine/bidayet mahkemelerine başkanlık yaptılar. Müderrisler geleneksel varlıklarını sürdüren medreselerde tedrisata devam etti. Müftüler ifta yetkisini kullanmayı sürdürdü. Kaza düzeyinde ilmiye sınıfı mensuplarını ele alan yeterince araştırma yapılmadığı gerçeğinin dikkate alındığı çalışmada 1808-1908 yılları arasında Uşak kazasında görev yapan müftüler kronolojik süreklilikte ele alınmış, görev sürelerine, değiştirilme sebeplerine ve mahalli rollerine odaklanılmıştır. 1885-1909 yılları arasında görev yapan müftü Hacı Mustafa Asım Efendi (1850-1918) ayrıntılı ele alınmış, eğitimi, işlevi ve azli üzerinde durularak ifta görevi dışındaki rolü ortaya konulmaya çalışılmıştır. Farklı arşivlerde mevcut belgelerindeki bilgilere dayanan çalışmada müftülerin II. Mahmut Döneminde (hs. 1808-1839) asli görevleri dışında kaza idaresiyle ilgili meselelerde taraf oldukları, çeşitli suihalleri sebebiyle sık sık azli edildikleri, nadir de olsa sürgünle cezalandırıldıkları, azillerinde ahalinin tertip ve takdim ettiği mahzarda dile getirdiği talep ve şikayetlerin etkili olduğu, görev sürelerinin sonraki yıllara göre daha kısa olduğu, bununla birlikte iki şahsın altışar defa müftü tayin edildiği, Tanzimat Döneminde öncesine göre daha uzun süre görev yaptıkları, suihali görülenlerin azledildikleri, II. Abdülhamit Döneminde (hs. 1876-1909) uzun süreli iki müftünün görev yaptığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Uşak kazası, Müftü, Fetva, Şeyhülislam, Hacı Mustafa Asım Efendi, II. Abdülhamit.

***Iftā'* in the Ottoman Province in the Process of Modernization: Uşak Muftīs and Muftī Hacı Muştafā 'Āşım Efendi**

Abstract

During the modernization process, the 'ilmiyya class continued to exist in cities as qādis/nā'ibs, mudarrisēs and muftīs. Although their authorities and functions were reduced with the new institutions established and officials appointed after the Tanzimat period, they continued to be influential in the administration of districts (qaḏā). Legal and sharia cases were still handled by qādis. They even presided over the da'āwī councils/bidāyat courts established from the 1860s onwards. Mudarrisēs continued to teach in madrasas, which maintained their traditional education system. Muftīs continued to exercise the authority of iftā'. Taking into account the fact that not enough research has been conducted on the members of the 'ilmiyya class at the district (qaḏā) level, this study chronologically examines the muftīs who served in Uşak district between 1808-1908, focusing on their tenure, the reasons for their replacement, and their local roles. The muftī Hacı Muştafā 'Āşım Efendi (1850-1918), who served between 1885-1909, is analyzed in detail, focusing on his education, function, and dismissal, and his role outside of the iftā' duty is tried to be revealed. Based on the information in the documents available in different archives, the study reveals that the muftī was a party to the issues related to the administration of the districts during the Maḥmūd II period (r. 1808-1839), that they were frequently dismissed due to their various misdeeds, that they were rarely punished with exile, and that the demands and complaints expressed by the people in the documents they prepared and presented were effective in their dismissal. It has been determined that their terms of office were shorter than in the following years, however, two individuals were appointed as muftī for six times, they served longer in the Tanzimat Period than before, those who were found to be in bad behavior were dismissed, and two muftī served for a long time in the 'Abdulḥamīd II Period (r. 1876-1909).

Keywords: Uşak district, Muftī, Fatwā, Sheikh al-Islām, Hacı Muştafā 'Āşım Efendi, 'Abdulḥamīd II.

Giriş

Osmanlı Devleti'nde teşkilat ve teşrifatta seyfiye (askeri zümreler), kalemiye (bürokratlar) ve medrese tahsilini usulüne uygun tamamlayarak icazetname ile mezun olanların meydana getirdiği ilmiye olmak üzere üç temel meslek grubu vardı. Osmanlı siyasal kültüründe askeri/yönetici kesimi oluşturan ilgili meslek grupları padişah adına devlet erkini merkez ve taşrada kullandı. İlmiye sınıfı başlıca mensupları kadılar, naibler, müderrisler ve müftülerdi.¹ Dini-hukuki danışmanlık hizmetlerini müftüler, eğitim-öğretim hizmetlerini müderrisler, yargılama hizmetlerini kadılar yerine getirdi.² İlmiye sınıfının başı Şeyhülislam idi. Şeyhülislamlık dini-hukuki fetva makamı olarak 828/1425 yılında ortaya çıktı.³ Temel görevi

¹ Mehmet İpşirli, "İlmiye," *DİA*, 22: 141; İlhami Yurdakul, *Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilatı'nda Reform (1826-1876)*, 17; Mehmet İpşirli, "Nâib," *DİA*, 32: 312-313.

² Mehmet Bulut, "Osmanlı'dan Günümüze Müftülerin Seçimleri, Atanmaları ve Seçimlerinde Esas Alınan Eğitim Kriterleri," 84-85.

³ Mehmet İpşirli, *Osmanlı İlmiyesi*, 47.

dini, siyasi ve idari konularda Hanefi fıkhına göre fetva vermektir.⁴ Ahval-i şahsiye ve gündelik hayata dair de fetva verirdi. Payıtaht İstanbul müftüsü Şeyhülislam, vilayet, liva ve kaza merkezlerinde ifta yetkisini kullanan müftüler kenar müftüleriydi. Kenar müftüleri Şeyhülislamın "işâret-i 'aliyyesi" ile süresiz atanırdı. Görevinde suistimali görülen ve suçu sübuta eren müftüler azil ya da sürgün yoluyla cezalandırılırdı.⁵ Tanzimat Dönemi ile birlikte görev ve yetkileri arttırılan müftüler, fetva işi yanı sıra siyasi, adli, idari ve eğitim gibi alanlarda çok yönlü görevler üstlendi.⁶ Kazalarda kadılardan sonra ilmiye sınıfını temsil eden en önemli yetkili müftüydü. Müftü aynı zamanda kadının yardımcısıydı. Fetva vermek suretiyle kadının hüküm vermesine yardımcı olurdu. Fetva hüküm olmamakla birlikte hükmün verilmesinde etkiliydi.⁷ Müftü, kadı tarafından havale olunan şer'î davalara konu olan meselelere ve ahali tarafından yöneltilen dini sorulara cevap vermekle mükellefti. Ayrıca kazalardaki medreselerin imarına ve tedrisatın müderrisler tarafından layıkıyla yürütülmesine nezaret ederdi.⁸ Bir başka ifade ile

tedrîs-i 'ulûm-ı şer'îyye ile meşğûl veyâ 'ilm-i fıkhâ ziyâde intisâb ile ma'rûf zevâtdan mağhallerince 'ulemâ ve mütehayyızân-ı ahâli tarafından bi'l-intihâb vilâyât mecâlis-i idâresinden bâ-mazbağa inhâ olunarak mağâm-ı şenâveriden naşb ve yedlerine menşûr i'tâ idilürdi. Me'mûrîn-i şer'îyyeden buldukları gibi mağhalleri mecâlis-i idâresinde de a'zâ-yı tabî'iyeden olub vazîfeleri ahâlden emr-i 'ibâdât ve mu'âmelât-ı şer'îyyede taleb-i fetvâ ve hükkâm-ı şer'î taraflarından mürâfa'ât-ı şer'îyye üzerine istiftâ vukû'unda tahrîr-i mesâ'il-i müftâ-bihâ ile i'tâ-yı cevâb itmekdi.⁹

1. Uşak Kazası

Uşak 16. yüzyıldan itibaren Kütahya sancağına bağlı bir kaza olarak statüsünü muhafaza etti. Kütahya sancağı Anadolu eyaletine bağlı kaldı. Anadolu eyaleti 1825 yılına kadar varlığını sürdürdü. 1825 yılında Kütahya, Karahisarısahib, Sultanönü ve Ankara sancaklarından ibaret küçük bir idari birim haline getirildi.¹⁰ Kütahya sancağında 1833 yılında muhassıllık teşkilatı kuruldu. 1836 yılında Bursa, Kocaeli, Bolu, Karesi ve Eskişehir sancakları Hüdevendigâr müşirliği adı altında birleştirildi. Müşirliğe Ahmet

⁴ Mehmet İpşirli, "Şeyhülislâm," *DİA*, 39: 94.

⁵ Esra Yakut, "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Müftülerle İlgili Gerçekleştirilen Hukukî Düzenlemeler," 36.

⁶ Hasan Telli, "Bulgaristan Lofça Müftülüğü (1834-1934)," 1052.

⁷ Fahrettin Atar, "Fetva," *DİA*, 12: 487-488.

⁸ Bulut, "Osmanlı'dan Günümüze Müftülerin Seçimleri, Atanmaları," 88.

⁹ Bu hususta 26 Temmuz 1896 tarihinde Şeyhülislamlıktan Sadarete yazılan tezkire için bkz. BOA. A. MTZ. (04), 36/6, 4 Rebî'ül-evvel 1314 (13 Ağustos 1896), lef 5.

¹⁰ Mustafa Çetin Varlık, "Anadolu Eyaleti," *DİA*, 3: 144.

Feyzi Paşa getirildi. Kütahya ve Karahisarısahib sancakları feriklik olarak Hüdavendigâr müşirliğine bağlandı.¹¹ 1841 yılında Kütahya, Kocaeli, Bolu, Eskişehir, Karesi ve Karahisarısahib sancaklarından oluşan Hüdavendigâr eyaleti kuruldu.¹² Ekim 1864 tarihinde kurulan Tuna vilayetini müteakip eyaletler vilayetlere tahvil edilmeye başlandı. 1867 yılına gelindiğinde taşrada vilayet sayısı sekize yükselmişti. Haziran 1867 tarihinde Hüdavendigâr vilayeti dahil on iki vilayet daha kuruldu. Vilayet sayısı yirmiyeye çıktı. Karahisarısahib, Kocaeli, Karesi, Bursa ve Kütahya sancakları Hüdavendigâr vilayetine bağlandı.¹³ Uşak kazası eyalet/vilayet düzeyinde gerçekleşen düzenlemelerden statü bakımından fazla etkilenmedi. Kütahya sancağına bağlı kaza olarak varlığını sürdürdü.¹⁴

II. Mahmut Devrinde (hs. 1808-1839) Uşak kazası voyvoda tarafından idare edildi.¹⁵ Uşak kazası mukataat hazinesine bağlıydı.¹⁶ Vergi tahsili başta olmak üzere kaza idaresinden sorumlu olan voyvoda ehl-i örfe mensuptu.¹⁷ Kazada görev yapan ilmiye sınıfına mensup görevliler şer'î davalara bakan kadı ile ifta yetkisini kullanmak üzere kadı gibi Şeyhülislam tarafından atanan müftü idi. Kazada voyvoda, kadı ve müftü yanında nakibüleşraf kaymakamı, muhtar, imam, hatib, vaiz, müezzin vb. görev yaptı. Voyvodanın mülki-idari-mali, kadının şer'î-adli, müftünün dini yönü belirgindi. 1840 yılından itibaren kazayı üç yıl voyvoda gibi mali yönü belirgin muhassıl idare etti. Aynı zamanda muhassıllık meclisi teşkil edildi.¹⁸ Diğer görevliler büyük ölçüde varlığını sürdürdü. 1842 yılından itibaren muhassıllık kaldırıldı. Kaza idaresi müdüre tevdi edildi. Kaza/memleket meclisi teşkil edildi. Kaza

¹¹ Ela Özkan, "19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin İdari Taksimatı (1839-1914)," (doktora tezi), 7.

¹² Mustafa Çetin Varlık, "Kütahya," *DİA*, 26: 583.

¹³ Biray Çakmak, *Taşra İdaresinde Osmanlı Merkezîyetçiliği Gediz'de Kaza İdaresi ve Sorunları*, 17-20.

¹⁴ Biray Çakmak, "Uşak Kazası'nda Mekânın Mülki-İdarî-Askerî-Adli-Ticarî Organizasyonu ve Mülki Nahiyelerin Yönetimi (1870-1908)," 49.

¹⁵ II. Mahmut Döneminde Hüseyin Ağa, Abdülkadir Ağa, Müftüzade Edhem Efendi ve Halim Ağa'nın Uşak'ta voyvodalık yaptığına dair bkz. BOA. HAT. 33318-B, 27 Cemâzî'e'l-evvel 1230 (7 Mayıs 1815); BOA. HAT. 33318, 29 Zî'l-hicce 1230 (2 Aralık 1815); BOA. HAT. 32582, 29 Zî'l-hicce 1232 (9 Kasım 1817); BOA. HAT. 26659, 29 Zî'l-hicce 1246 (10 Haziran 1831); BOA. A. MKT. MHM. 14/65, 30 Receb 1265 (21 Haziran 1849).

¹⁶ BOA. HAT. 25675, 5 Şafer 1225 (12 Mart 1810).

¹⁷ Voyvoda hakkında bkz. Erol Özvar, "Voyvoda," *DİA*, 43: 129-130.

¹⁸ 1840 yılında Uşak muhassıllığı Uşak ve Banaz kazalarından oluşmaktaydı. Muhassıl Ragıp Ağa idi. 1841 yılında Uşak muhassıllığı Kula muhassıllığına ilhak edildi. Ragıp Ağa'nın muhasebesi Kula meclisinde görüldü. 91342,5 kuruş fazla öşür vergisi tahsil ettiği anlaşıldı. 1 Eylül 1841 tarihli irade-i seniyye ile ihmal ve dirayetsizliği sebebiyle bir yıllığına Kütahya'ya nefy edilmesi, 91342,5 kuruş öşür vergisi fazlasının vergiden düşülerek ahaliye iade edilmesi emredildi (BOA. İrade. MVL, 27/440, 14 Receb 1257 (1 Eylül 1841)). Ragıp Ağa'nın Kütahya'ya sürgün edilmesi için Eylül 1841 tarihinde Hüdavendigâr eyaleti kaymakamına, de'âvî-i divan-ı hümayun nazırına ve Kütahya naibine hitaben emr-i âli yazıldı (BOA. C. ML. 641/26327, 29 Receb 1257 (16 Eylül 1841)). Ragıp Ağa "eyyâm-ı mübârekeye hürmeten" ve ailesi ve çocuklarına merhameten 20 Ocak 1842 tarihli irade-i seniyye ile affedildi (BOA. İrade. MVL. 33/567, 7 Zî'l-hicce 1257 (20 Ocak 1842)).

müdürünün başkanlık ettiği mecliste naib, müftü ve azalar yer aldı.¹⁹ Kaza müdürü varlığını 1867 yılına kadar sürdürdü. 1867 yılında vilayet sistemine geçildiği için kaza idaresinde değişiklikler yapıldı. İrade-i seniyye ile atanan kaymakam mülki idareci olarak merkezi idareyi temsil etti. Kaza idare meclisi teşkil edildi. Kaza bürokrasisi kısmen genişletildi. Kaza idare meclisi reisi kaymakam, tabii azaları naib, müftü, mal müdürü ve tahrirat katibi oldu. Kazadaki gayrimüslim varlığına bağlı olarak Rum metropolit vekili ile Ermeni marhasa vekili de tabii aza idi. Mecliste iki müslim, bir Rum ve bir Ermeni müntehap (seçilmiş) aza da yer aldı.²⁰

2. II. Mahmut Döneminde Uşak Müftüleri

Uşak voyvodalığı 16 Şubat 1809 tarihinde hassa hasekilerinden Hüseyin Haseki'ye ihale olundu. Ancak Hüseyin Haseki ahali ile imtizac edemediği için yerine Curazade Mehmet Bey tayin edildi. Kısa süre sonra Curazade Mehmet Bey vefat etti. Nasuhzade Nasuh voyvoda olarak adamını göndererek kazayı zaptetti. Karaosmanzade Hacı Hüseyin Ağa da adamlarını göndererek Nasuhzade Nasuh'un voyvoda olarak gönderdiği kişiyi kazadan tard etti. Yerine Akhisar ayanı Zeynelzade Hacı Ali Efendi'yi tayin etti.²¹ Kısaca Curazade Mehmet Bey'in vefatından sonra Uşak voyvodalığı Karaosmanzade Hacı Hüseyin Ağa ile Nasuhzade Nasuh arasında çekişme konusu oldu. Ahalinin bir kısmı Nasuhzade Nasuh'un gönderdiği kişiyi, bir kısmı Karaosmanzade Hacı Hüseyin Ağa'nın gönderdiği Akhisar ayanı Zeynelzade Hacı Ali Efendi'yi istedi. Taraflar arasında ortaya çıkan husumeti bertaraf etmek için Uşak'a İstanbul'dan mutedil bir voyvoda tayin edilmesi için hatt-ı hümayun çıktı.²² Uşak voyvodalığına Aralık 1809 tarihinde Osman Ağa atandı.²³ Osman Ağa İstanbul'dan hareketle kaza sınırına geldi. Konakçısını Dumlupınar köyüne gönderdi. Dumlupınar köyü muhtarı Şaban Ağa, konakçısına Karaosmanzade Hacı Hüseyin Ağa'nın emri gereği Osman Ağa'ya

¹⁹ BOA. ML. VRD.d., 803, 29 Zî'l-ıhicce 1258 (31 Ocak 1843), 2, 93. 2 Ağustos 1847 tarihinde Uşak meclisinde müdür Seyyid Osman Nuri Efendi, naib Seyyid Mehmet Esad Efendi, müftü Mehmet Emin Efendi ile altı aza vardı (BOA. MVL. 16/31, 25 Şa'bân 1263 (8 Ağustos 1847), lef 2).

²⁰ Eylül 1867 tarihinde Uşak kaymakamlığına Ali Bey atandı (BOA. MVL. 740/52, 5 Şa'bân 1284 (2 Aralık 1867), lef 1; BOA. DH. MKT. 1317/19, 18 Receb 1288 (3 Ekim 1871)). 1871 yılında kaymakam Ali Rıza Bey, naib Mehmet Ataullah Efendi, müftü Buğdaylızade Hoca Mustafa Asım Efendi, mal müdürü Mehmet Efendi ve tahrirat katibi Rıza Efendi idi. Kaza idare meclisi reisi mülki kaymakam Ali Rıza Bey, tabii azaları naib, müftü, mal müdürü ve tahrirat katibi, müntehap azaları İsmail Ağa ve Hacı Hüseyin Bey idi (1871-1872/h.1288 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 76-77). 1885 yılında kaza idare meclisi reisi mülki kaymakam Mehmet Memiş Fevzi Efendi, tabii azaları müftü Hafız Ahmet Nuri Efendi, naib Mehmet Hayri Efendi, mal müdürü Mehmet Efendi ve tahrirat katibi İsmail Kemal Efendi, müntehap azaları Hacı Mustafa Ağa, Hacı Kostanti Efendi, Hacı Mustafa Bey ve Hacı Agop Efendi idi (1884-1885/h.1302 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 527).

²¹ BOA. HAT. 31790-A, 10 Muḥarrem 1225 (15 Şubat 1810).

²² BOA. HAT. 34155, 29 Zî'l-ıhicce 1225 (4 Şubat 1811); BOA. HAT. 31688, 17 Zî'l-ka'de 1224 (24 Aralık 1809).

²³ BOA. HAT. 31790-D, 9 Muḥarrem 1225 (14 Şubat 1810).

reddettiklerini bildirdi. Osman Ağa'yı Dumlupınar köyüne sokmadı. Osman Ağa'ya Karaosmanzade Hacı Hüseyin Ağa tarafından mansub Bölükbaşı Akhisar ayanı Zeynelzade Hacı Ali Efendi'nin voyvodaları olduğunu bildirdi. Maiyetine kılavuz vererek Osman Ağa'yı Sincan kazasında Güney köyüne gönderdi. Osman Ağa Güney köyünde bulunduğu esnada adamı ile Zeynelzade Hacı Ali Efendi ve Uşak kadısına Uşak voyvodası tayin edildiğini bildirdi. Güney köyünde üç gün ikamet etti. Bu esnada Uşak ahaliyi voyvoda konağı önünde toplandı. Osman Ağa'yı istemediklerine dair mahzar²⁴ tertip etti. Ahalinin tanzim ettiği mahzar, kaime ve arz ile Osman Ağa'ya gönderildi. Kaza idaresinde ortaya çıkan fesadı Zeynelzade Hacı Ali Efendi, Uşak müftüsü Müftüzade Seyyid Osman Efendi ve vücuhtan Ahi Baba tertip etti.²⁵ Bu esnada Zeynelzade Hacı Ali Efendi'nin kazada 1500 kişiden fazla delil²⁶ ve tüfekçisi vardı. İddiaya göre bunlar vasıtasıyla ahaliye zulm ve teaddi etmekteydi. Osman Ağa voyvodalığına gösterilen muhalefetin bertaraf edilmesi için Karaosmanzade Hacı Hüseyin Ağa'nın bendesine, Uşak kadısına ve belde vücuhtan hitaben emr-i âlî yazılmasını İstanbul'dan talep etti.²⁷ Ancak bir netice alamadı. 12 Mart 1810 tarihinde azledildi. Uşak Mukataasının Darbhâne-i Âmire'ye bağlanarak yerine yeni voyvoda tayin edilmesi II. Mahmut tarafından hatt-ı hümayun ile emredildi.²⁸ Kısa süre sonra Hacı Salih Ağa voyvoda tayin edildi.²⁹ Müftü Müftüzade Seyyid Osman Efendi, İstanbul'dan atanan voyvodaya gösterilen muhalefeti tahrik ettiği ve ahali arasına fesat soktuğu için Salih Ağa'nın voyvoda tayin edilmesi üzerine firar etti. Firarına dair ahalinin tanzim ve takdim ettiği mahzar ve Uşak kadısının arzı üzerine azledildi. Yerine Mayıs-Haziran 1810 tarihinde kendisinden önce müftü olan Seyyid Ömer Efendi tayin edildi. Seyyid Ömer Efendi'nin müftülüğü de kısa sürdü. 15 Ağustos 1811 tarihinde görevden alındı. Yerine Müftüzade Seyyid Osman Efendi tekrar atandı. Müftüzade Seyyid Osman Efendi 12 Haziran 1812 ve 14 Kasım 1812 tarihlerinde görevinde ibka edildi. Ancak 1813 yılında tekrar firar etti. Ahalinin mahzarı ve Uşak kadısının arzı ile firar ettiğinin ihbar edilmesi üzerine azledildi. Yerine 29 Temmuz 1813 tarihinde Mehmet Efendi atandı. Ancak Mehmet

²⁴ Mahzar/arz-ı mahzar/mahzar-ı umumi, birden fazla kişinin talep, teşekkür ve şikayetlerini resmi makamlara ulaştırmak amacıyla tanzim ve takdim ettiği toplu dilekçe niteliğinde belgedir (Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, 315-321; Mehmet İpsirli, "Mahzar," *DİA*, 27: 398-401).

²⁵ BOA. HAT. 31790-B, 16 Muharrem 1225 (21 Şubat 1810).

²⁶ Deli/delil, 1775-1829 yılları arasında taşrada görev yapan idareciler maiyetinde müstahdem süvari ve piyade askeri zümre mensuplarına denirdi (Abdülkadir Özcan, "Deli," *DİA*, 9: 133-134).

²⁷ BOA. HAT. 31790-E, 29 Zî'l-hicce 1225 (25 Ocak 1811); BOA. HAT. 31790-D, 9 Muharrem 1225 (14 Şubat 1810).

²⁸ BOA. HAT. 25675, 5 Şafer 1225 (12 Mart 1810).

²⁹ BOA. HAT. 51374, 29 Zî'l-hicce 1227 (3 Ocak 1813).

Efendi'nin müftülüğü de uzun sürmedi. Uşak kadısının arz ile Şeyhülislamlığa iktidarsızlığını ihbar etmesi üzerine azledildi. Yerine 25 Kasım 1813 tarihinde selefi Müftüzade Seyyid Osman Efendi üçüncü defa atandı.³⁰ Müftüzade Seyyid Osman Efendi 6 Haziran 1815 ve 15 Mart 1818 tarihlerinde görevinde ibka edildi. Ancak 1818 yılında suihali sebebiyle azledildi. Boyacızade Seyyid Ali Efendi 24 Nisan 1818 tarihinde müftü tayin edildi. Boyacızade Seyyid Ali Efendi Uşak kadısının arzları üzerine 8 Şubat 1820 ve 10 Mart 1821 tarihlerinde görevinde ibka edildi. 1821 yılında ahalinin mahzarı, kadının arzı ile suihareketleri Şeyhülislamlığa bildirildi. Bu sebeple 28 Mart 1821 tarihinde azledilerek yerine selefi Müftüzade Seyyid Osman Efendi tayin edildi.³¹ Müftüzade Seyyid Osman Efendi 6 Nisan 1821, 31 Temmuz 1821 ve 3 Şubat 1822 tarihlerinde ahalinin mahzarları ve Uşak kadısının arzları üzerine görevinde ibka edildi. Ancak 1822 yılında ahalinin mahzarı, Uşak kadısının arzı üzerine azledildi. 30 Mart 1822 tarihinde yerine seleflerinden Seyyid Ömer Efendi tayin edildi. Seyyid Ömer Efendi 8 Aralık 1822 tarihinde görevinde ibka edildi. 1823 yılında Uşak kadısı ilam ile "umür-ı fetvâya 'adem-i idâresini" Şeyhülislamlığa bildirdi. Uşak kadısı aynı zamanda Uşak sakinlerinden Müftüzade Seyyid Osman Efendi'nin ehliyet ve istihkakını Şeyhülislamlığa bildirdi. Anadolu eyaleti valisi de tahriratla Müftüzade Seyyid Osman Efendi'nin müftü tayin edilmesi gerektiğini Şeyhülislamlığa inha etti. Neticede Seyyid Ömer Efendi azledilerek yerine 26 Temmuz 1823 tarihinde Müftüzade Seyyid Osman Efendi atandı.³² Müftüzade Seyyid Osman Efendi 23 Ekim 1823 tarihinde görevinde ibka edildi. Uşak kadısı 11 Ocak 1824 tarihinde Şeyhülislamlığa iyi halini bildiren ilam gönderdi. 17 Haziran 1824 tarihinde görevinde tekrar ibka edildi. Şeyhülislamlıktan mektubu Anadolu eyaleti valisi vezir Hacı Derviş Paşa'nın kapıçuhadarı Hacı İsmail Ağa'ya verildi.³³ Anadolu eyaleti valisi vezir Hacı Derviş Mehmet Paşa Müftüzade Seyyid Osman Efendi'nin kendi halinde "umür-ı fetvâ ile meşğul olmayıb fuķârâya dâ'imâ zulm ve te'addî" ettiğini, verdiği fetvalardan külliyetli akçe aldığını, başka rezilliklere yeltendiğini, azledilerek "li-ecli't-te'dîb" nefy edilmesi gerektiğini Şeyhülislamlığa bildirdi. Şeyhülislam Mekkizade Mevlana Mustafa Asım Efendi Karahisarısahib'e "nefy ve iclâ" edilmesi için fermanı yazılması gerektiğini Sadrazama bildirdi. Mart-Nisan 1825 tarihli fermanla Divan-ı Hümayun çavuşu mübaşeretıyla Karahisarısahib'e sürgün edilmesi emredildi. Fermanla Anadolu eyaleti valisi vezir Hacı Derviş Mehmet Paşa'ya Divan-ı Hümayun çavuşuna teslim

³⁰ İSTM. MŞH. DFT1.d., 35, 232.

³¹ İSTM. MŞH. DFT1.d., 35, 232.

³² İSTM. MŞH. DFT1.d., 35, 232.

³³ İSTM. MŞH. DFT1.d., 35, 232.

edilerek Karahisarısahib'e gönderilmesi emredildi. Aynı fermanla Karahisarısahib naibine de Karahisarısahib'te "nefyen mekş ve iķāmet" ettirilmesi emredildi.³⁴ Kısa süre sonra Karahisarısahib'e çavuş mübaşeretıyla sürgün edildi. Karahisarısahib naibi Nisan 1825 tarihinde kasabada ikamet ettirildiğini Şeyhülislamığa bildirdi. Karahisarısahib ulema, suleha, eimme, huteba, meşayih ve sadatı Temmuz 1825 tarihinde naibe takdim ettikleri mahzarda hasta, ihtiyar, aciz ve kalabalık aile nüfusuna sahip olan Müftüzade Seyyid Osman Efendi'nin hastalığının günden güne arttığını, ailesinden ayrı kaldığı için son derece muzdarip ve perişan olduğunu, merhamet ve şefkate muhtaç bulunduğunu belirterek affedilmesine dair ferman verilmesini istirham etti.³⁵ Naib 19 Temmuz 1825 tarihinde arz ile talebi Şeyhülislamığa bildirdi.³⁶ Şeyhülislam Mekkizade Mustafa Asım Efendi affedilmesi için Sadrazamdan emr-i āli rica etti. 27 Ağustos 1825 tarihinde Sadrazam, Şeyhülislamın "işāret-i 'āliyyesi" gereği "afv ve iķlāķı" için buyuruldu yazdı.³⁷

Müftüzade Seyyid Osman Efendi'nin Karahisarısahib'e sürgün edilmesi üzerine yerine 23 Nisan 1825 tarihinde "hüsn-i hāli inhā" olunan Bozkuşlu Seyyid Ömer Efendi tayin edildi. Ancak görevi kısa sürdü. Zira ahali mahzar, kadı arz ile suihalini Şeyhülislamığa bildirdi. Aynı zamanda selefi Müftüzade Seyyid Osman Efendi'nin "hüsn-i hāli"ne dair ahali mahzar, kadı ilam ile Şeyhülislamıği bilgilendirdi. Neticede Seyyid Ömer Efendi azledilerek yerine 2 Mayıs 1826 tarihinde Müftüzade Seyyid Osman Efendi atandı.³⁸ Müftüzade Seyyid Osman Efendi ahalinin mahzarları, kadının arzları üzerine 10 Kasım 1826 ve 3 Mart 1829 tarihlerinde görevinde ibka edildi. Ancak kısa süre sonra suihalini Uşak kadısının arz, Uşak voyvodasının tahrirat ile Şeyhülislamığa bildirmesi sebebiyle azledildi. Müftüzade Seyyid Osman Efendi azledildikten sonra kendi halinde durmadı. "İķlāl-i nizām-ı bilāda dā'ir hīlāf-ı rızā-yı pādişāhī harekete" başladı. Uşak kadısı menfi durumunu Şeyhülislamığa bildirdi. Şeyhülislam 20 Eylül 1829 tarihinde "li-ecli't-te'dīb" Güzelhisar'a sürülmesini Sadarete ifade etti. Sadaret Şeyhülislamın "işāret-i 'āliyyesi" gereği 20 Eylül 1829 tarihinde buyuruldu yazdı. Divan-ı Hümayun'dan fermanı yazıldı.³⁹ Akabinde Güzelhisar'a nefy edildi. Kısa süre sonra Uşak voyvodası kapıcıbaşı Hacı Ömer Ağa Sadarete gönderdiği mektupta Müftüzade Seyyid Osman Efendi'nin müfsid ve müteharrik olduğu

³⁴ BOA. C. ADL. 69/4167, 25 Zīl-ħicce 1240 (10 Ağustos 1825), lef 3. Ayrıca bkz. Mehmet Güneş, "1822-1830 Yılları Arasında Afyon'da İlmîye Sınıfına Mensup Yöneticiler," 99.

³⁵ BOA. C. ADL. 69/4167, 25 Zīl-ħicce 1240 (10 Ağustos 1825), lef 1.

³⁶ BOA. C. ADL. 69/4167, 25 Zīl-ħicce 1240 (10 Ağustos 1825), lef 2.

³⁷ BOA. C. ADL. 69/4167, 25 Zīl-ħicce 1240 (10 Ağustos 1825), lef 3.

³⁸ İSTM. MŞH. DFT1.d., 35, 232.

³⁹ BOA. C. ZB. 18/867, 21 Rebī'ü'l-evvel 1245 (20 Eylül 1829), lef 1.

ve uygunsuz hareketleri bulunduğu için Güzelhisar'a sürgün edildiğini, Güzelhisar'da kendi halinde durmadığını, Kalu isimli şakiye katiplik ederek fesadını sürdürdüğünü, iyi haline dair umumi mahzar tertip ettirip İstanbul'a takdim ettirmeye çalıştığını, suihalinin duhancısının ifadesinden anlaşıldığını ifade etti. Hüsn-i haline dair tanzim ve takdim ettirdiği umumi mahzara itibar edilmemesi gerektiğini, "li-ecli'l-ışlâh" Güzelhisar'dan daha uzak bir yere tekrar sürgün edilmesi gerektiğine dair Uşak ahalisinin rica ve niyazda bulunduğunu belirtti.⁴⁰

Müftüzade Seyyid Osman Efendi'nin azlinden sonra yerine 22 Ağustos 1829 tarihinde Seyyid Ömer Efendi tayin edildi. Seyyid Ömer Efendi Uşak kadısının ilamı üzerine 27 Mayıs 1833 tarihinde görevinde ibka edildi. 1833 yılında hacca gittiği için görevini bıraktı. Yerine Uşak kadısının ilamı, Kütahya müteselliminin⁴¹ inhası üzerine 7 Kasım 1833 tarihinde esbak müftü Boyacızade Seyyid Ali Efendi atandı. Boyacızade Seyyid Ali Efendi dersle meşgul olduğu için görevden alındı. Yerine 27 Ocak 1835 tarihinde Uşak kadısının ilamı, Kütahya müteselliminin inhası üzerine sabık müftü Seyyid Hacı Ömer Efendi tayin edildi. Seyyid Hacı Ömer Efendi vefat ettiği 8 Ocak 1842 tarihine kadar görevde kaldı.⁴²

3. Tanzimat Döneminde (1839-1876) Uşak Müftüleri

Seyyid Hacı Ömer Efendi'nin yerine ehliyet ve liyakati Kütahya livası meclisi mazbatası ve Kütahya defterdarının inhası ile bildirilen ve tayin edilmesi istenen müsevvidi/katibi Abdülkerim Efendi 8 Ocak 1842 tarihinde atandı. Abdülkerim Efendi 1843 yılında hacca gitti. Bu sebeple yerine Uşak kadısının ilamı, Kütahya livası meclisinin mazbatası üzerine 20 Eylül 1843 tarihinde ehliyeti beyan edilen Seyyid Hafız Mehmet Seyfi Efendi tayin edildi. Seyyid Hafız Mehmet Seyfi Efendi Uşak kadısının ilamı ve Kütahya kaymakamı Müftüzade İbrahim Edhem Bey'in inhası üzerine görevden alınarak yerine 25 Ocak 1846 tarihinde Kır Halilzade Hafız Mehmet Emin Efendi atandı. Kır Halilzade Hafız Mehmet Emin Efendi 2 Aralık 1847 ve 23 Mayıs 1854 tarihlerinde Kütahya livası meclisi mazbataları üzerine görevinde ibka edildi. 1855 yılında Uşak ahali tanzim ve Sadarete takdim ettiği arzuhalde Kır Halilzade Hafız Mehmet Emin Efendi hakkında mürtekeb ve mürteşi olduğuna dair mazbata ve mahzar tanzim ve takdim edildiği halde Kütahya'da ve Bursa'da bulunan kişiler tarafından alıkonulduğunu, azledilerek yerine ulemadan Buğdaylızade Hoca Mustafa Asım Efendi'nin tayin edilmesini istediklerini ifade etti. Sadaret konuyu Meclis-i Vala-yı

⁴⁰ BOA. HAT. 22827-D, 29 Cemâzîe'l-âhîr 1245 (26 Aralık 1829).

⁴¹ Mütesellim, Tanzimat Döneminden önce vali ve mutasarrıf adına vergi toplamakla görevli kişiye denirdi (Yücel Özkaya, "Mütesellim," *DİA*, 32: 203-204).

⁴² İSTM. MŞH. DFT1.d., 35, 232.

Ahkam-ı Adliye'ye havale etti. Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliye, gerçek olması halinde uygunsuz hareketlerinin kabul edilemeyeceğini belirterek iddiaların tahkik edilmesine dair Kütahya kaymakamlığına emir verilmesi gerektiğine karar verdi. Sadaret 9 Mayıs 1855 tarihinde Kütahya kaymakamlığına tahkikat yapılarak neticesinin bildirilmesini emretti.⁴³ Kütahya kaymakamlığı 29 Ağustos 1855 tarihinde Şeyhülislamlığa tahkikat neticesinde iddiaların asılsız olduğunun anlaşıldığını bildirdi. Bununla birlikte Uşak ahalisi kısa süre sonra Kütahya kaymakamlığına takdim ettiği umumi mahzar ile Kır Halilzade Hafız Mehmet Emin Efendi'nin uygunsuz fiilleri sebebiyle azledilerek yerine Uşak ulemasından Buğdaylızade Hoca Mustafa Asım Efendi'nin tayin edilmesini istedi. Kütahya livası meclisi Hafız Mehmet Emin Efendi'nin bazı uygunsuz fiilleri sebebiyle ifta hizmetinden alınarak yerine Uşak ulemasından Buğdaylızade Hoca Mustafa Asım Efendi'nin atanmasına yönelik ahalinin talebini uygun buldu. Kütahya kaymakamlığı, liva meclisi mazbatası ve umumi mahzarı şukka ile Sadarete gönderdi. Sadaret evrakı, Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliye'ye havale etti. Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliye, kararı uygun bularak Uşak müftülüğüne Buğdaylızade Hoca Mustafa Asım Efendi'nin atanması için Şeyhülislamlığa bilgi verilmesine karar verdi. Sadaret, evrakı göndererek 5 Eylül 1855 tarihinde gereğini Şeyhülislamlığa bildirdi.⁴⁴ Ancak Kır Halilzade Hafız Mehmet Emin Efendi görevine devam etti. Bununla birlikte 1856 yılında vefat etti. Yerine Uşak kaza meclisinin mazbatası, Kütahya kaymakamının inhası üzerine ehliyet ve liyakati anlaşılan Görücelizade Hüseyin Efendi 14 Şubat 1856 tarihinde tayin edildi. 1859 yılında Uşak ahalisi Görücelizade Hüseyin Efendi'nin ihtiyarlığından bahsederek yerine Ali Efendi'nin tayin edilmesini Kütahya kaymakamlığına takdim ettiği mahzarla talep etti. Kütahya kaymakamlığı mahzarı Şeyhülislamlığa gönderdi. Ancak ahalinin bir kısmı da Ali Efendi'nin müftü tayin edilmesini istemediklerine dair mahzar takdim etti. Kütahya kaymakamlığı aynı şekilde Şeyhülislamlığa tahriratla bilgi verdi. Bunun üzerine 23 Kasım 1859 tarihinde Kütahya kaymakamlığından bilgi istenmesine karar verildi.⁴⁵ Bu esnada Görücelizade Hüseyin Efendi ihtiyarlığını gerekçe göstererek istifa etti. Bu sebeple yerine Kütahya kaymakamlığının mazbatası üzerine 20 Aralık 1859 tarihinde Ali Efendi atandı. Ali Efendi 1864 yılında vefat etti. Yerine 28 Temmuz 1864 tarihinde Uşak ahalisinin mahzarı, Kütahya kaymakamlığının inhası üzerine Buğdaylızade Hoca Mustafa Asım Efendi atandı. Buğdaylızade Hoca Mustafa Asım Efendi hakkında farklı tarihlerde çeşitli şikayetler yapıldı. Nitekim

⁴³ BOA. A. MKT. UM. 194/70, 21 Şa'bân 1271 (9 Mayıs 1855), lef 1.

⁴⁴ BOA. A. MKT. NZD. 161/8, 22 Zîl-hicce 1271 (5 Eylül 1855), lef 1.

⁴⁵ İSTM. MŞH. DFT1.d., 35, 232.

hakkında yapılan şikayet üzerine Uşak'tan bilgi istendi. Uşak ahalisi hüsn-i haline dair umumi mahzar takdim etti. Kütahya livası meclisi mazbatası ile mahzar ve sair evrak Şeyhülislamlığa gönderildi. Buğdaylızade Hoca Mustafa Asım Efendi 21 Kasım 1866 ve 17 Haziran 1868 tarihlerinde görevinde ibka edildi. Uşak kazası köyleri muhtar ve ihtiyar heyetleri 30 Haziran 1871 tarihinde Sadarete takdim ettikleri arzuhalde; hakkında çeşitli iddialarda bulundu. Müftü olduktan sonra ahaliyi fesatla birbirine düşürdüğünü, davalara müdahale ettiğini, davalı ve davacılarından kendisine önce giderek dilediği kadar akçeyi vereni haklı çıkardığını, bu sayede ahalinin hukukunu pây-mâl ettiğini, servet kazandığı halde kanaat etmediğini, Ekim 1870 tarihinde Uşak kaymakamı tayin edilen Ali Bey'in göreve başladıktan sonra kendisini rehber edinmek suretiyle ahaliden 400 liradan fazla para alarak karz suretiyle senet verdiğini, birlikte hareket ederek diledikleri gibi irtikaba cesaretle çeşit çeşit uygunsuzluk yaptıklarını, türlü türlü fenalıkların çıkmasına sebep olduklarını, taraftarlarını kaza idare meclisi azalığına, ticaret mahkemesi ve belediye reisliklerine tayin ettirdiklerini, köy muhtarlarını rüşvetle değiştirdiklerini, muhtarların verdikleri rüşveti çıkarmak için köylüleri soyduklarını, uygunsuzluklarının Kütahya mutasarrıflığı tarafından haber alınması üzerine haklarında yapılacak kanuni muameleden korktukları için bir kısım ahaliyi türlü vaatlerle kandırarak Uşak kazasını Aydın vilayetine bağlatmak amacıyla mahzar mühürlettiklerini, belediye sandığından nizama aykırı şekilde 12000 kuruş vererek mahzarı ulaştırması için İstanbul'a adam gönderdiklerini, Kütahya sancağından ayrılmak istemediklerini, daha önce azledilmeleri için ahali tarafından mutasarrıflığa ve valiliğe arzuhal takdim edildiği halde sonuç alınmadığını, her ikisinin azledilmesini istediklerini ifade ettiler.⁴⁶ Oğlu Mehmet Tahir Efendi⁴⁷ de "hılâf-ı emr-i bârî ve münâfi'-i emr-i seniyye aḥvâl

⁴⁶ BOA. ŞD. 1535/10, 8 Cemâzîe'l-âhîr 1288 (25 Ağustos 1871), lef 3.

⁴⁷ Mehmet Tahir Efendi 3 Ocak 1853 tarihinde Uşak'ta doğdu. Uşak kasabasında Seyyid Ahmet Ağa Medresesinde "ulüm-î dîniyye"den sarf, nahv, mantık, meani, tefsir ve hadis tahsil etti. 1887 yılında Damat Çallı Seyyid Ömer Hulusi Efendi'den icazetname aldı. Türkçe, Arapça ve Farsça bildirdi (MŞH. SAİD. 116/7, lef 1). 1893 yılında mülki kaymakam Hüseyin Hüsnü Efendi, eşraftan Acemzade Hafız Bey ve belediye reisi Sadık Bey'in desteğini alarak müftü seçildiğine, ahalinin teveccühünü kazandığına dair tertip ettirdiği mahzarı, emanat aşarı bakayası tahsildarı Kırkyaranlı Halil Efendi ile köylere göndererek içeriğinden haberdar etmediği ahaliye ve bazı eşrafa tehditle mühürletti. Buna karşılık bir kısım ahali ve eşraf 22 Temmuz 1893 tarihinde Dahiliye Nezareti'ne aleyhinde şikayette bulundu (BOA. DH. MKT. 101/27, 19 Muḥarrem 1311 (2 Ağustos 1893), lef 2, lef 3). Dahiliye Nezareti 2 Ağustos 1893 tarihinde Hüdavendigar vilayetine hakkındaki iddiaların araştırılarak neticeye dair bilgi verilmesini emretti (BOA. DH. MKT. 101/27, 19 Muḥarrem 1311 (2 Ağustos 1893), lef 1). Neticede Uşak müftüsü olamadı. 2 Mayıs 1904 tarihli nüfus tezkiresine göre babası Buğdaylızade Hoca Mustafa Asım Efendi, annesi Ayşe Hanım, mesleği müderrislik idi. İki eşi vardı. Orta boylu, ela gözlü, beyaz simalı, Sabah mahallesinde 265 numaralı hanede sakin idi. 22 Kasım 1915 tarihinde maarif encümeni fahri azası idi. 1915 yılında Şeyhülislamlık 400 kuruş tedris ücreti ile Uşak

ve aqvâlinde dolayı nefret-i ‘ammeyi ihrâz” ile azledilmesinde etkili oldu.⁴⁸ 1872 yılında “muğâyir-i rızâ-yı ‘âli hâl ve hareketi” sebebiyle bir daha müftü olarak istihdam edilmemek üzere azledildi. Hakkında şikayetler azledilmesinden sonra da devam etti.⁴⁹ Uşak müftülüğüne Hüdavendigâr vilayetinin inhası üzerine 31 Ocak 1872 tarihinde Hacı Veliyyüddin Efendi atandı. Hacı Veliyyüddin Efendi yaklaşık dört buçuk yıl görevde kaldı. Görülen lüzum üzerine Mayıs 1875 tarihinde azledildi. Yerine Hüdavendigâr vilayeti idare meclisi mazbatasını ile inha olunan Adanalı Hüseyin Efendi 11 Mayıs 1875 tarihinde tayin edildi. Adanalı Hüseyin Efendi 1878 yılına kadar görev yaptı. Mehmet Tahir Efendi, Adanalı Hüseyin Efendi hakkında da şikayet ve iddialarda bulunarak azledilmesinde etkili oldu.⁵⁰

4. II. Abdülhamit ve II. Meşrutiyet (1908-1918) Dönemlerinde Uşak Müftüleri

1877 yılı sonunda Adanalı Hüseyin Efendi’nin görülen lüzum üzerine azledilmesi gündeme geldi. Hüdavendigâr vilayeti Şeyhülislamlıktan muktedir ve müstakim birinin Uşak müftüsü tayin edilmesini istedi. Uşak müftülüğüne 29 Ocak 1878 tarihinde İstanbul Sultan Ahmet Medresesi dersîammı ve devriye müderrisi Seyyid Hafız Ahmet Nuri Efendi atandı. Seyyid Hafız Ahmet Nuri Efendi’ye önce ibtida-yı dahil, 7 Temmuz 1880 tarihinde musıla-ı sahn ve 8 Temmuz 1881 tarihinde sahn payesi verildi.⁵¹

Darülhalef Medresesine tefsir, hadis, ilm-i tevhid ve ahlak-ı Kur’aniye muallimi atadı. Medresede 14 Eylül 1915 tarihinde ders vermeye başladı (MŞH. SAİD. 116/7, lef 2).

⁴⁸ BOA. DH. MKT. 101/27, 19 Muharrem 1311 (2 Ağustos 1893), lef 2, lef 3.

⁴⁹ Kuyucak köyü ahalisi 1871 yılı sonunda Sadarete takdim ettiği arzuhalde; köylerine mahsus meranın boş arazi kabul edilerek Buğdaylızade Hoca Mustafa Asım Efendi tarafından cüzi bir meblağla satın alındığını, mağdur edildiklerini, adaletin tecelli ettirilmesini istediklerini ifade etti. Sadaret 2 Ocak 1872 tarihinde Hüdavendigâr vilayetine tahkikat yapılmasını emretti (BOA. ŞD. 2866/10, 22 Şafer 1289 (1 Mayıs 1872), lef 3). Kuyucak köyü muhtar-ı evveli, muhtar-ı sanisi ve imamı 27 Mart 1872 tarihinde Sadarete takdim ettikleri arzuhalde; köyleri civarında bulunan merada küçükbaş hayvan yetiştirdiklerini, Uşak müftüsü olup hakkında yapılan umumi şikayet sebebiyle azledilen Buğdaylızade Hoca Mustafa Asım Efendi’nin hiçbir zaman ziraat olunmayan köyleri merasını boş arazi diyerek müzayedesiz 600 kuruşa satın aldığına dair muvakkat ilmuhaber aldığı Uşak’a gelen Kütahya esbak mutasarrıfının haber verdiği, usulsüz satış sebebiyle meranın tekrar müzayedeye konularak 21000 kuruşa yine Buğdaylızade Hoca Mustafa Asım Efendi tarafından satın alındığını, meranın köylerine ait olduğunu, başka birine satılmayacağını, meralarının satılmasına engel olunmasını istediklerini ifade ettiler (BOA. ŞD. 2866/10, 22 Şafer 1289 (1 Mayıs 1872), lef 2). Arzuhalin havale edildiği Divan-ı Hümayun Kalemî mera hakkında Defterhane-i Âmire Nezareti’nden bilgi istenmesi gerektiğini belirtti. Defterhane-i Âmire Nezareti 19 Nisan 1872 tarihinde meraya dair mahsus bir kayıt bulunmadığını, Buğdaylızade Hoca Mustafa Asım Efendi’ye senet verilmediğini, arazi kanunname-i hümayununun 97. maddesine göre mera hakkında karar verilmesi gerektiğini beyan etti (BOA. ŞD. 2866/10, 22 Şafer 1289 (1 Mayıs 1872), lef 4). Evrakı görüşen Şura-yı Devlet Dahiliye Dairesi Defterhane-i Âmire Nezareti’nin beyan ettiği hususlara dair Hüdavendigâr vilayetine bilgi verilmesi gerektiğine karar verdi. Sadaret 1 Mayıs 1872 tarihinde Hüdavendigâr vilayetine emirname yazdı (BOA. ŞD. 2866/10, 22 Şafer 1289 (1 Mayıs 1872), lef 1).

⁵⁰ BOA. DH. MKT. 101/27, 19 Muharrem 1311 (2 Ağustos 1893), lef 2, lef 3.

⁵¹ Mustafa Anıl Leylek, “Şeyhülislamlığa Ait 1 Numaralı Telhis Defterinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (Vr. 83-170),” (yüksek lisans tezi), 38, 108, 156.

Seyyid Hafız Ahmet Nuri Efendi, kaza idare meclisi azaları ile birlikte Uşak ve Gediz kazaları 1882 yılı palamut aşarı ihalesinde yolsuzluk yapıldığına dair Hüdavendigâr vilayeti vali vekili Haydar Paşa ve vilayet idare meclisi azaları aleyhinde ihbarda bulundu. Bu sebeple Hüdavendigâr vilayeti idare meclisi, kaza idare meclisine devam etmesini yasakladı. Hüdavendigâr vilayeti Şeyhülislamıktan değiştirilmesini talep etti. Şeyhülislamlık Hüdavendigâr vilayetine muhakeme edildikten sonra verilecek mahkeme kararına göre hakkında işlem yapılacağını bildirdi. Ancak Hüdavendigâr vilayeti uzun süre Şeyhülislamlığa hakkında bilgi vermedi. Seyyid Hafız Ahmet Nuri Efendi'nin bilgilendirmesi üzerine Şeyhülislamlık Hüdavendigâr vilayetinden tekrar bilgi istedi. Ancak Hüdavendigâr vilayeti Şeyhülislamlığa yine bilgi vermedi. Daha sonra Şura-yı Devlet kaza idare meclisi azaları hakkında Hüdavendigâr vilayeti idare meclisinde verilen kararı fesh etti. Bu arada Seyyid Hafız Ahmet Nuri Efendi yaklaşık on ay açıktaki kalarak müftülük maaşını alamadığı gibi kaza idare meclisine de devam edemedi. 9 Ocak 1884 tarihinde Şeyhülislamlığa takdim ettiği arzuhalde kaza idare meclisi azalığına devam ettirilmesi, alamadığı on aylık maaşının verilmesi için Hüdavendigâr vilayeti, Kütahya mutasarrıflığı ve Uşak naibliğine emirname yazılmasını istedi.⁵² Şeyhülislamlık 13 Şubat 1884 tarihinde Şura-yı Devlet Riyaseti'nden hakkında cereyan eden muameleye dair bilgi istedi.⁵³ Buna rağmen 1885 yılında değiştirilmesine gerek duyuldu. Kütahya mutasarrıflığı ile Hüdavendigâr vilayetinin tahriratları üzerine yerine 24 Ocak 1886 tarihinde Uşak ulemasından Akkiliseli Hacı Mustafa Asım Efendi atandı. Hacı Mustafa Asım Efendi 23 Kasım 1908 tarihine kadar görev yaptı. Görevden el çektilmesi üzerine yerine kaza idare meclisi tarafından 30 Ağustos 1908 tarihinde Paşazade İbrahim Efendi seçildi. Kaza idare meclisi mazbatasını Kütahya mutasarrıflığı vasıtasıyla Hüdavendigâr vilayetine gönderildi. Hüdavendigâr vilayetinin Şeyhülislamlığa gönderdiği tahrirat üzerine 23 Kasım 1908 tarihinde Paşazade İbrahim Efendi'nin asaleti tasdik edildi.⁵⁴ Paşazade İbrahim Efendi Ekim 1910 tarihinde Kütahya livası mekatibi-ibtidaiyye müfettişi tayin edildi. Bu sebeple Hüdavendigâr vilayetinin 23

⁵² BOA. ŞD. 2476/7, 6 Cemâzîe'l-âhîr 1301 (3 Nisan 1884), lef 3.

⁵³ BOA. ŞD. 2476/7, 6 Cemâzîe'l-âhîr 1301 (3 Nisan 1884), lef 2.

⁵⁴ İSTM. MŞH. DFT1.d., 35, 232. Paşazade İbrahim Efendi Nisan-Mayıs 1871 tarihinde Uşak kazası Bozkuş köyünde doğdu. İstanbul'da Otlakçı Yokuşu'ndaki Darülhadis Ömer Hulusi Efendi Medresesinde tahsil gördü. Çarşambalı Hacı Ahmet Efendi'den icazetname aldı. 1908 ve 1909 yıllarında Hüdavendigâr vilayeti meclis-i umumisinde azalık yaptı (MŞH. SAİD. 142/24, lef 1). Mondros Mütarekesini müteakip Uşak'ta Milli Harekete öncülük ederek servetini feda etti. Sıhhiye ve Muavenet-i İctimaiye Vekaleti'nin 20 Mayıs 1922 tarihli tezkiresi üzerine İcra Vekilleri Heyeti 21 Ağustos 1922 tarihinde muhacirîn tertibinden günlük bir lira verilmesini karar verdi (Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi, 30-18-1-1, 5-18-17, 21.06.1922). Hakkında bilgi için bkz. İlhan Tekeli ve Selim İlkin, *Ege'de Sivil Direnişten Kurtuluş Savaşı'na Geçerken Uşak Heyet-i Merkeziyesi ve İbrahim (Tahtakılıç) Bey*, 365-381.

Kasım 1910 tarihli tahrirati üzerine Uşak ulemasından Hafız Ali Rıza Efendi 5 Aralık 1910 tarihinde asaleten Uşak müftüsü atandı.⁵⁵ 1873 yılında doğan Hafız Ali Rıza Efendi müftü atanmadan önce Uşak bidayet mahkemesi ile Hüdavendigâr vilayeti umumi meclisinde azalık, Uşak'ta müderrislik yaptı.⁵⁶ Uzun yıllar görevde kaldı. 14 Eylül 1915 tarihinden itibaren 500 kuruş ücretle asaleten ve ilaveten Uşak Darülhilafe Medresesi ilm-i fıkıh muallimliğine atandı.⁵⁷ 26 Mayıs 1926 tarihinde hala Uşak müftüsü idi.⁵⁸ Kısaca Hacı Mustafa Asım Efendi'den sonra müftülük görevinde Paşazade İbrahim Efendi ile Hafız Ali Rıza Efendi bulundu.⁵⁹

5. Uşak Müftüsü Hacı Mustafa Asım Efendi (1850-1918)

5.1. Tahsili

Uşak kazası Akkilise köyünde⁶⁰ 1850 yılında doğdu. Babası çiftçi Hacı Hasanoğlu Mehmet Ağa idi. Sekiz-on yaşlarında Akkilise köyünde Kur'an-ı Kerim'i hatmetti. Tecvidini kıraat etti. Uşak kasabasında Buğdaylızade Hoca Mustafa Asım Efendi Medresesinde sekiz, Buldan'da Süleyman Efendi Medresesinde bir yıl tahsil gördü. İstanbul'a giderek tahsiline devam etti. İstanbul'dan sonra Burdur'da Damat Hüseyin Efendi Medresesinde iki yıl, akabinde Konya'da Hadimi Mehmet Efendi Medresesinde iki yıl ilim tahsil etti. Orta Anadolu'da yaşanan kuraklık ve kıtlık sebebiyle Ekim-Kasım 1873 tarihinde İzmir'e geldi. İzmir'de bazı eşrafa refakatle Hicaz'a gitti. Bu vesile ile hac farizasını eda etti. Hicaz'dan döndükten sonra Karağaç kasabasında iki yıl Hacı Emin Efendi'nin halka-i tedrisinde bulundu. 7 Temmuz 1878 tarihinde Hacı Emin Efendi'den icazetname aldı. Karağaç'tan Kayseri'ye giderek dört yıl Divriğilizade Mehmet Emin Efendi'den ilim tahsil etti. Kayseri'de iki müderristen icazetname aldı. Bunlardan biri olan Divriğilizade Mehmet Emin Efendi'den 1881 yılında icazetname almaya muvaffak oldu. Daha sonra Halep vilayetinde Kilis kasabasına giderek iki yıl Hocazade Abdullah Efendi'nin halka-i tedrisine girdi. Ondandır icazetname aldı. Ancak

⁵⁵ İSTM. MŞH. DFT1.d., 36, 571; İSTM. MŞH. DFT2.d., 1970, 13.

⁵⁶ İSTM. MŞH. DFT2.d., 1969, 13.

⁵⁷ MŞH. SAİD. 116/19, lef 1, lef 2.

⁵⁸ MŞH. SAİD. 162/3, lef 1, lef 2.

⁵⁹ İSTM. MŞH. DFT2.d., 1967, 60.

⁶⁰ Hüdavendigâr vilayeti 22 Temmuz 1910 tarihinde Dahiliye Nezareti'ne ahali arasında Akse olarak bilinen Akkilise köyünün isminin Akse olarak değiştirilmesine dair Uşak kazası idare meclisinde karar alındığını, kararın vilayet idare meclisinde tasdik edildiğini bildirdi. Dahiliye Nezareti 5 Ağustos 1910 tarihinde Sadarete gereğini arz etti. Sadaretin 10 Ağustos 1910 tarihinde yazdığı arz tezkiresi üzerine 11 Ağustos 1910 tarihinde çıkan irade-i seniyye ile Akkilise köyünün ismi Akse olarak değiştirildi (BOA. İrade. Dahiliye. 1482/63 (1328Ş-03), 4 Şa'bân 1328 (11 Ağustos 1910)). Sadaret 11 Ağustos 1910 tarihinde Dahiliye Nezareti'ne bilgi verdi (BOA. BEO. 284266, 4 Şa'bân 1328 (11 Ağustos 1910), lef 1). Dahiliye Nezareti 15 Ağustos 1910 tarihinde Hüdavendigâr vilayetine, Divan-ı Hümayun ve Sicil-i Nüfus müdürlüklerine irade-i seniyyenin çıktığını bildirdi (BOA. DH. MUL. 118/39, 8 Şa'bân 1328 (15 Ağustos 1910)).

bu icazetnamesini kaybetti. Diğer iki icazetnamesinden birinin aslını, diğerinin tasdikli suretini 8 Ocak 1911 tarihinde tanzim ettiği tercüme-i hal varakası ile birlikte takdim etti. Yirmi dört yılı aşkın ilim tahsilinde bulundu. Daha sonra Uşak kasabasına döndü. Türkçe, Arapça ve Farsça bilirdi. Herhangi bir telif veya tercüme eseri ile ihtiraatı yoktu.⁶¹

5.2. Uşak Müftülüğü (1885-1909)

13 Eylül 1885 tarihinde ulema ve belde eşrafının intihabı, kaza idare meclisinin mazbatası ile Uşak müftülüğüne tayin edilmesi arz edildi. 24 Ocak 1886 tarihinde asaleten Uşak müftüsü tayin edildi.⁶² Şeyhülislamlıktan menşuru gönderildi. Yirmi dört yıl Uşak müftülüğü yaptı. Üç defa "talebe-i 'ulüma" icazetname verdi. 24 Ocak 1886 tarihinden 22 Eylül 1901 tarihine kadar maliye hazinesinden muhassas 100 kuruş 30 pare maaş aldı.⁶³ 22 Eylül 1901 tarihinde çıkan irade-i seniyye ile maaşı 400 kuruşa yükseltildi. Yani maaşına 299 kuruş 10 pare zam yapıldı.⁶⁴ Sadaret 24 Eylül 1901 tarihinde gereğini Maliye Nezareti'ne bildirdi.⁶⁵ Maliye Nezareti Şeyhülislamlık ile zamlı maaş konusunu muhabere etti. Şeyhülislamlık, Maliye Nezareti'ne muhassas maaşının 100 kuruş 30 pare olduğunu, muhassas maaşına ilave edilmesi gereken 299 kuruş 10 pare için ilmiye dairesi tahsisatında karşılık olmadığını, 22 Eylül 1901 tarihinden 14 Mart 1902 tarihine kadar sarfi gereken 1705,5 kuruşun 1317 (14 Mart 1901-13 Mart 1902) yılı, yıllık zam tutarı olan 3591 kuruşun 1318 (14 Mart 1902-13 Mart 1903) yılı bütçeleri ilmiye dairesi tahsisatına ilave edilmesi gerektiğini bildirdi. Maliye Nezareti 5 Haziran 1902 tarihinde Sadarete gereğini arz etti.⁶⁶ İşten el çektirildiği 28 Ağustos 1908 tarihine kadar 400 kuruş maaş aldı.⁶⁷ Hüdavendigâr vilayeti 1901 yılında "tevdî' idilen vezâ'ifi ma'ülüb-ı 'âlî vechle temşiyet ve ifâ" ettiği için taltif edilmesi gerektiğini Şeyhülislamlığa bildirdi. Şeyhülislam Mehmet Cemaleddin Efendi 15 Mart 1901 tarihinde Mabeyn-i Hümayun

⁶¹ MŞH. SAİD. 143/13, lef 1, lef 2.

⁶² İSTM. MŞH. DFT1.d., 35, 232.

⁶³ Şeyhülislamlık 27 Ocak 1891 tarihinde vilayet merkezlerindeki müftü maaşlarını 300, sancak merkezlerindeki müftü maaşlarını 200, kaza merkezlerindeki müftü maaşlarını 150 kuruşa çıkarmaya karar verdi. Tanzim ettiği defterde müftülerin muhassas maaşları ile zam miktarlarını tek tek gösterdi. Deftere göre Hacı Mustafa Asım Efendi'nin 100 kuruş 30 pare olan muhassas maaşına 49 kuruş 10 pare zam yapılacaktı (BOA. Y. MTV. 47/150, 18 Cemâzie'l-âhîr 1308 (29 Ocak 1891), lef 2). Şeyhülislam Ömer Lütfi Efendi 29 Ocak 1891 tarihinde Mabeyn-i Hümayun Başkitabetine defteri göndererek zamlar için 1307 (13 Mart 1891-12 Mart 1892) yılı bütçesine 35330 kuruş idhal edilmesi gerektiğini bildirdi (BOA. Y. MTV. 47/150, 18 Cemâzie'l-âhîr 1308 (29 Ocak 1891), lef 1). Ancak teşebbüs olumlu sonuçlanmadı.

⁶⁴ BOA. İrade. Maliye. 46/54 (1319C-06), 8 Cemâzie'l-âhîr 1319 (22 Eylül 1901), lef 1.

⁶⁵ BOA. BEO. 129227, 10 Cemâzie'l-âhîr 1319 (24 Eylül 1901), lef 1; BOA. BEO. 139662, 2 Rebî'ü'l-evvel 1320 (9 Haziran 1902), lef 1.

⁶⁶ BOA. BEO. 139662, 2 Rebî'ü'l-evvel 1320 (9 Haziran 1902), lef 1.

⁶⁷ MŞH. SAİD. 143/13, lef 1.

Başkitabetine İzmir paye-i mücerredî ile taltif edilmesini arz etti. 20 Mart 1901 tarihinde gerekli irade-i seniyye çıktı.⁶⁸

II. Abdülhamit'in 23 Temmuz 1908 tarihinde meşrutiyeti iade etmesini müteakip 28 Ağustos 1908 tarihinde azledildi. Askerlik hizmeti ile mükellef kişilere talebeden olduklarına dair sahte ilmuhaber verdiğiine yönelik iddia azline gerekçe gösterildi. Bir başka ifade ile on altı yaşında medresesinde tahsile başlayarak yirmi yaşında "dâhil-i esnân" ve yoklamalarda mevcut olan talebesine sahte ilmuhaber verdiği iddia edildi. Uşak bidayet mahkemesi azası olup Ağustos 1908 tarihinde naibliğe vekalet eden Mehmet Efendi altı ay mahkumiyetine hüküm verdi. Hakkında tevkif müzekkeresi düzenleyerek süresiz tevkif ettirdi. 28 Ağustos 1908 tarihinde azledilmesini müteakip kaza uleması Maksudzade Ali Efendi'yi oyçokluğu ile müftü seçti. Ancak Maksudzade Ali Efendi sağlık sorunlarını gerekçe göstererek müftülüğü kabul etmedi. Bunun üzerine seçimde ikinci derecede oyçokluğuna mazhar olan ve ahalinin itimat ve güvenini kazanan müderris Paşazade İbrahim Efendi müftü seçildi. Kaymakam Mehmet Necmeddin Efendi başkanlığında toplanan kaza idare meclisi 7 Eylül 1908 tarihinde Paşazade İbrahim Efendi'nin asaletinin Şeyhülislamlik tarafından tasdik edilmesi ve menşurunun gönderilmesi gerektiğine karar verdi. Uşak kaymakamlığı kaza idare meclisi mazbatasını Kütahya mutasarrıflığı vekaletine gönderdi.⁶⁹ Kütahya mutasarrıflığı vekaleti arıza ile mazbatayı Hüdavendigar vilayetine takdim etti. Hüdavendigar vilayeti 30 Eylül 1908 tarihinde Şeyhülislamliğa Hacı Mustafa Asım Efendi'nin sahte ilmuhaber vermek fiilinden maznunen mevkuf bulunması ve suihal ashabından olması sebebiyle azledilerek yerine mahalli ulema tarafından seçilen Paşazade İbrahim Efendi'nin asaletinin tasdik edilmesi ve menşurunun gönderilmesi gerektiğini bildirdi.⁷⁰ Bu arada bir kısım Uşak müderris, eşraf ve ahalisi 30 Eylül 1908 tarihinde Şeyhülislamliğa takdim ettikleri umumi mahzarda; Hacı Mustafa Asım Efendi'nin yerine geçmek isteyen birkaç "aşhâb-ı agrâzın" iftirasına hedef olduğunu, yirmi üç yıldan fazla bir süredir görevini layıkıyla yaptığını, idaresinde bulunan medresede tedris ile meşgul olduğunu, hakim, fehîm, müstakim, emin, mekin, metin, ahalinin hoşnutluğunu kazanmış ulemadan bulunduğunu, görevine devam etmesini vatanın selameti ve şeriatın muhafazası için istirham ettiklerini ifade etti.⁷¹ Ancak mahzar etkili olmadı. Şeyhülislamlik 24 Kasım 1908 tarihinde Hüdavendigar vilayetine Hacı Mustafa Asım Efendi'nin azledildiğini, yerine seçilen Paşazade İbrahim

⁶⁸ BOA. Y. MTV. 212/120, 24 Zî'l-ka'de 1318 (15 Mart 1901), lef 1.

⁶⁹ MŞH. SAİD. 143/13, lef 1, lef 3.

⁷⁰ MŞH. SAİD. 143/13, lef 5.

⁷¹ MŞH. SAİD. 143/13, lef 4.

Efendi'nin asaletinin tasdik edildiğini bildirdi. Hüdavendigâr vilayeti de Kütahya mutasarrıflığı vasıtasıyla Uşak kaymakamlığına bilgi verdi.⁷² Hacı Mustafa Asım Efendi daha sonra Uşak bidayet mahkemesinde verilen kararı istinafa taşıdı. Kütahya ceza mahkemesinde suçsuz olduğu anlaşıl原因arak beraatine karar verildi. Müftülükten azledildikten sonra medresesinde ders vermeye devam etti. Şeyhülislamlık İstanbul'da almak üzere ilmiye tahsisatından 200 kuruş maaş tahsis etti.⁷³ Maaşına 14 Ekim 1910 tarihinde 100 kuruş zam yapıldı. Böylece maaşı 300 kuruşa yükseldi.⁷⁴ Aynı zamanda haksızlığa ve iftiraya uğradığını iddia ederek "âşâr-ı meşrûtiyetden ve âşâr-ı ma' deletden hişşe-mend olacağını ümîd iderek"⁷⁵ hak arama mücadelesine girişti.

22 Ocak 1910 tarihinde Hüdavendigâr vilayetine takdim ettiği arzuhalde; Buldan, Burdur, Karaağaç, Konya, Kayseri ve Kilis şehirlerinde yirmi dört yıl nakli ve akli ilimler tahsil ettiğini, üç müderristen icazetname aldığını, şer'î meselelerin hallinde maharet kazandığını, 1885 yılında Uşak müftüsü tayin edildiğini, Uşak'ta aralıksız yirmi üç yıl müftülük yaptığını, müftülüğü esnasında mührü taklit edilerek tezkire yazılması ve talebeden olmayan birine talebe denilerek sahte ilmuhaber verilmesi olmak üzere iki iftiraya maruz kaldığını, Kütahya bidayet ceza mahkemesi kararıyla mührünün tetkik edilmesi üzerine tezkiredeki mührün kendisine ait olmadığını anlaşıldığını, sahte ilmuhaber verilmesiyle ilgili iftiranın yirmi kişiyi geçmeyen hasımlarının garazıyla tertip edildiğini, her iki iftiradan beraat ettiğini, yirmi üç yıllık hizmetinin mahv edildiğini, müftülüğü esnasında otuz iki oda, bir avlu ve bir cami-i şerifi müştemil medrese tesis ettiğini, medresede tedrisata devam ederek icazetnameler verdiğini, daimi geliri olmadığı için medreseyi idarede güçlük çektiğini, azledilmesinin meşrutiyetin temel değerlerine aykırı olduğunu, görevine iade edilinceye kadar tensik kanunu gereği mazuliyet maaşı tahsis edilmesini ya da tazminat ödenmesini istediğini ifade etti.⁷⁶ Hüdavendigâr vilayeti Kütahya mutasarrıflığından ayrıntılı bilgi istedi. Kütahya mutasarrıflığı Hüdavendigâr vilayetine 1885 yılında Uşak müftüsü tayin edildiğini, rüşvet almak ve sahte ilmuhaber vermek fiillerinden muhakeme edildiğini, muhakemesi temyizden görülmekte iken cürmü meşrutiyetin ilanından önce vuku bulduğu için af kanunu gereği davasının düştüğünü, 28 Ağustos 1908 tarihinde işten el çektilmesi üzerine yerine müftü seçilen Paşazade İbrahim Efendi'nin

⁷² MŞH. SAİD. 143/13, lef 1.

⁷³ MŞH. SAİD. 143/13, lef 9.

⁷⁴ İSTM. MŞH. DFT2.d., 2320, 39.

⁷⁵ MŞH. SAİD. 143/13, lef 1.

⁷⁶ MŞH. SAİD. 143/13, lef 6.

menşurunun Şeyhülislamıktan 24 Kasım 1908 tarihinde gönderildiğini bildirdi. Hüdavendigâr vilayeti 4 Eylül 1910 tarihinde Şeyhülislamlığa vilayet tensik komisyonu kaldırıldığı için zeyl-i tensik kanunu gereği hakkındaki işlemin Şeyhülislamlıkta yapılması gerektiğini bildirdi.⁷⁷ Evrakın havale edildiği meclis-i intihab 6 Kasım 1910 tarihinde öncelikle evrakına ihtiyaç duyulduğunu belirtti. Evrakı, evrak müdürlüğüne tevdi etti. Evrak müdürlüğü 11 Kasım 1910 tarihinde azledilerek yerine seçilen Paşazade İbrahim Efendi'nin asaleten tayin edilmesi hakkında Hüdavendigâr vilayetinden gelen tahrirat ile ibkasına dair takdim edilen mahzarı meclis-i intihaba havale etti. Meclis-i intihab 24 Kasım 1910 tarihinde tensike dahil olmadığını, işleminin Şeyhülislamlıkta yapılabilmesi için nüfus tezkiresi asıl veya tasdikli suretinin tanzim edeceği tercüme-i hal varakası ve evrak-ı müsbetesi ile Şeyhülislamlığa gönderilmesi hususunda Hüdavendigâr vilayetine bilgi verilmesi gerektiğini ifade etti.⁷⁸ Şeyhülislamlık 4 Aralık 1910 tarihinde Hüdavendigâr vilayetine gereğini bildirdi.⁷⁹ Hacı Mustafa Asım Efendi tercüme-i hal varakasını tanzim ederek evrak-ı müsbetesi ile birlikte 8 Ocak 1911 tarihinde takdim etti. Tercüme-i hal varakasını Uşak kaymakamı 14 Ocak 1911, Kütahya mutasarrıfı 18 Ocak 1911 tarihinde tasdik etti.⁸⁰ Hüdavendigâr vilayeti 23 Ocak 1911 tarihinde Şeyhülislamlığa tercüme-i hal varakası ile evrakını gönderdi.⁸¹ Meclis-i intihab 6 Mart 1911 tarihinde müftülükten başka bir hizmette istihdam edilmek üzere tensik kanununun 5. maddesine göre hakkında işlem yapılması gerektiğine karar verdi.⁸² Ancak tercüme-i hali dikkate alınarak istihdamı uygun bulunmadı. Tensik kanununun 11. maddesi gereği kadro harici bırakıldı.⁸³

5.3. Kaza İdare Meclisi Tabii Azalığı

Hacı Mustafa Asım Efendi 1885 yılından itibaren kaza idare meclisinde tabii aza olarak yer aldı. Zira 1864 yılında yayınlanan vilayet nizamnamesi gereği müftüler kaza idare meclisi tabii azasıydı.⁸⁴ 1886 yılında kaza idare meclisi reisi mülki kaymakam Hasan Fehmi Efendi idi. Meclis tabii azaları müftü Hacı Mustafa Asım Efendi, naib Mehmet Hayri Efendi, mal müdürü Mehmet Efendi ve tahrirat katibi İsmail Kemal Efendi idi. Kaza idare meclisinde ikisi Müslim, ikisi Gayrimüslim olmak üzere dört de müntehap

⁷⁷ MŞH. SAİD. 143/13, lef 7.

⁷⁸ MŞH. SAİD. 143/13, lef 7.

⁷⁹ MŞH. SAİD. 143/13, lef 8.

⁸⁰ MŞH. SAİD. 143/13, lef 1.

⁸¹ MŞH. SAİD. 143/13, lef 9.

⁸² MŞH. SAİD. 143/13, lef 9; İSTM. MŞH. DFT2.d., 1970, 14.

⁸³ MŞH. SAİD. 143/13, lef 10.

⁸⁴ 7 Cemâzîe'l-âhîr 1281 (7 Kasım 1864) Tarihli Vilayet Nizamnamesi, 617.

aza vardı.⁸⁵ 1895 yılında kaza idare meclisi reisi mülki kaymakam Mehmet Rauf Bey, tabii azaları müftü Hacı Mustafa Asım Efendi, naib Mehmet Vasıf Bey, mal müdürü Ali Şevki Efendi, tahrirat katibi Yusuf Kamil Efendi, metropolit vekili Manol Efendi, marhasa vekili Artin Efendi, müntehap azaları Şahin Efendi, Mehmet Efendi, Yehimyos Efendi ve Hacı Agob Ağa idi.⁸⁶ 1908 yılında kaza idare meclisi reisi mülki kaymakam Hayrı Bey, tabii azaları müftü Hacı Mustafa Asım Efendi, naib Hacı Asım Efendi, mal müdürü İsmail Hakkı Efendi, tahrirat katibi Abdullah Vecdi Efendi, Rum metropolit vekili Papa Nilos Efendi, Ermeni marhasa vekili Artin Efendi, müntehap azaları Yusuf Ağa, Ali Efendi, Nikoli Efendi ve Hacı Kigorak Efendi idi.⁸⁷

Hacı Mustafa Asım Efendi kaza idare meclisi azası olması hasebiyle bazı sorunlarla karşı karşıya kaldı. 1901 yılında Uşak redif taburu dördüncü bölümü mülazım-ı evveli Süleyman Efendi kaza idare meclisi toplantıda iken meclis odasına girerek Hacı Mustafa Asım Efendi'ye sözlü saldırıda bulundu. Süleyman Efendi daha önce de mal müdürünü darp ederek mal sandığından cebren para almıştı. Hacı Mustafa Asım Efendi Uşak kaymakamlığına takdim ettiği arzuhalde şikayetçi oldu. Arzuhalini görüşen kaza idare meclisi Süleyman Efendi hakkında gereğinin yapılmasına karar verdi. Uşak kaymakamlığı arzuhal ile kaza idare meclisi mazbatasını Kütahya mutasarrıflığına gönderdi. Kütahya mutasarrıflığı gereğini Hüdavendigar vilayetine bildirdi. Hüdavendigar vilayeti 13 Temmuz 1901 tarihinde evrakı Dahiliye Nezareti'ne gönderdi. Dahiliye Nezareti 7 Ağustos 1901 tarihinde Süleyman Efendi hakkında gereğinin yapılmasına dair Seraskerliğe bilgi verdi.⁸⁸ Ancak netice alınmadı. Hacı Mustafa Asım Efendi Uşak kaymakamlığına tekrar arzuhal takdim etti. Kaymakamlık gereğini Kütahya mutasarrıflığına bildirdi. Kütahya mutasarrıflığı arzuhalini Hüdavendigar vilayetine gönderdi. Hüdavendigar vilayeti 13 Aralık 1902 tarihinde Dahiliye

⁸⁵ 1885-1886/h.1303 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 301.

⁸⁶ 1894-1895/h.1312 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 260-261.

⁸⁷ 1907-1908/h.1325 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 494. Hacı Mustafa Asım Efendi'nin diğer yıllarda da kaza idare meclisi tabii azası olduğuna dair bkz. 1886-1887/h.1304 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 191; 1887-1888/h.1305 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 95; 1888-1889/h.1306 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 228; 1890-1891/m.1306 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 126; 1891-1892/m.1307 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 412; 1892-1893/h.1310 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 196; 1893-1894/h.1311 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 195; 1895-1896/h.1313 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 321-322; 1896-1897/h.1314 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 254-255; 1897-1898/h.1315 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 245; 1898-1899/h.1316 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 165; 1899-1900/h.1317 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 215; 1900-1901/h.1318 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 216; 1901-1902/h.1319 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 221; 1902-1903/h.1320 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 224; 1903-1904/h.1321 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 231; 1904-1905/h.1322 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 215; 1905-1906/h.1323 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 223; 1906-1907/h.1324 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, 418.

⁸⁸ BOA. DH. MKT. 2520/40, 22 Rebi'ü'l-âhir 1319 (8 Ağustos 1901), lef 1.

Nezareti'ne bilgi verdi. Dahiliye Nezareti 6 Ocak 1903 tarihinde Seraskerliğe 7 Ağustos 1901 tarihli tezkireyi hatırlatarak gereğinin yapılmasını bildirdi.⁸⁹ Ancak yine netice alınamadı. Hacı Mustafa Asım Efendi 19 Nisan 1903 tarihinde Sadarete çektiği telgrafnamede Süleyman Efendi'nin kaza idare meclisinde toplantı halinde iken kendisini tahkir ve tehdit ettiğini, hakkında gerekli kanuni işlemin yapılmasını istediğini bildirdi. Sadaret 20 Nisan 1903 tarihinde Seraskerliğe telgrafnameyi göndererek gereğinin yapılmasını tekraren ifade etti.⁹⁰ Sadaret aynı tarihte Hüdavendigâr vilayetine tahkikat yapılarak netice hakkında bilgi verilmesini emretti.⁹¹ Hüdavendigâr vilayeti 13 Mayıs 1903 tarihinde Sadarete bilgi verdi. İddianın doğru olduğunu bildirdi. Sadaret 18 Mayıs 1903 tarihinde Seraskerliğe evraki göndererek gereğinin yapılmasını ifade etti.⁹²

Hacı Mustafa Asım Efendi Eylül 1895 tarihinde Sadarete Uşak kaymakamının aleyhinde mazbata tanzim ettirdiğini, kendisini mağdur etmek istediğini, hakkının korunmasını talep ettiğini telgrafla bildirdi. Sadaret telgrafi gereğini yapması için Dahiliye Nezareti'ne gönderdi. Dahiliye Nezareti 25 Eylül 1895 tarihinde Hüdavendigâr vilayetine tahkikat yapmasını emretti.⁹³ Yapılan tahkikat neticesinde iddiaların asılsız olduğu anlaşıldı.

5.4. Kaza Maarif Komisyonu Reisliği

Hacı Mustafa Asım Efendi 1895-1899 yılları arasında kaza maarif komisyonu reisliği yaptı. 1895 yılında askeri kaymakam Abdülhalim Bey'in yerine kaza maarif komisyonu reisi seçildi. Reisliği esnasında Tiridzade Mehmet Paşa, Yılcıözade Osman Efendi, tahrirat katibi Yusuf Kamil Efendi, kaza bidayet mahkemesi azası ve müstantıkı Hacı Yahya Efendi, Gediklerizade İsmail Efendi, erkek rüşdiye mektebi muallim-i evveli Hasan Hilmi Efendi, nakibüleşraf kaymakamı Hafız Ahmet Efendi, Çallı Ömer Efendizade Ahmet Tahir Efendi ve saatçi Hüseyinzade Ahmet İrfan Efendi kaza maarif komisyonunda aza olarak yer aldı.⁹⁴ Kaza maarif komisyonu ibtidai ve rüşdi derecede açılan resmi ve hususi mektepleri nezaret ve teftiş etti. Kazada usul-i cedid üzere ibtidai mektepleri açmaya çalıştı. İbtidai mekteplerine muallim temin ve tedarik etmek, maaşlarına mahalli imkanlarla karşılık bulmak için çaba sarf etti.

⁸⁹ BOA. DH. MKT. 627/78, 6 Şevvâl 1320 (6 Ocak 1903), lef 1.

⁹⁰ BOA. BEO. 153612, 22 Muharrem 1321 (20 Nisan 1903), lef 1.

⁹¹ BOA. BEO. 153613, 22 Muharrem 1321 (20 Nisan 1903), lef 1.

⁹² BOA. BEO. 155258, 20 Şafer 1321 (18 Mayıs 1903), lef 1.

⁹³ BOA. DH. MKT. 433/37, 5 Rebî'ü'l-âhir 1313 (25 Eylül 1895), lef 1.

⁹⁴ 1895-1896/h.1313 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, 323; 1896-1897/h.1314 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, 254-257; 1897-1898/h.1315 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, 247; 1898-1899/h.1316 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, 167.

5.5. Heyet-i Mümeyyize (İmtihan Komisyonu) Reislik ve Azalıkları

Hacı Mustafa Asım Efendi Uşak Erkek Rüşdiye Mektebinin Ağustos 1888 ve Haziran 1895 tarihlerinde yapılan yılsonu imtihanlarında heyet-i mümeyyize azası olarak yer aldı.⁹⁵ 1895 yılında Uşak Erkek Rüşdiye Mektebine muallim-i salis tayin edilmek üzere müracaat eden Sırlıklıza Mehmet Şükrü Efendi'nin imtihanında da heyet-i mümeyyize azası olarak bulundu.⁹⁶ Uşak Erkek Rüşdiye Mektebinin Ağustos 1889 tarihinde yapılan yılsonu imtihanında heyet-i mümeyyize reisliği yaptı.⁹⁷

II. Abdülhamit'in tahta çıkış yıldönümü başta olmak üzere resmi merasim ve açılış törenlerinde dini otorite olarak dualar kıraat etti. 31 Ağustos 1904 tarihinde hükümet konağı önünde yapılan, mülki, askeri, adli memurlarla eşraf ve ahalinin katıldığı, ibtidai ve rüşdi derecedeki mektep talebesinin manzumeler okuduğu cülus merasiminde dua kıraat etti. Aynı gün ahalinin yardımıyla yaptırılacak hapishane ile askeri misafirhanenin temel atma töreninde de dua okudu. Duayı müteakip kurban kesilerek temel atma töreni tamamlandı.⁹⁸ Kaza protokolünün üyesi olarak 5 Eylül 1897 tarihinde gerçekleştirilen İzmir-Kasaba ve Temdidi Demiryolu Hattı Alaşehir-Uşak kısmı resmi açılış töreninde bulunarak dua kıraat etti. Açılış için Uşak'a gelen misafirleri mülki kaymakam Hakkı Bey, tahrirat katibi Kamil Efendi, belediye reisi Mehmet Efendi, eşraftan Tiridzade Mehmet Paşa, sair eşraf ve ulema ile birlikte karşıladı.⁹⁹

5.6. Ahalinin Sözcülüğü Görevi

Hacı Mustafa Asım Efendi mahalli sorunların resmi makamlara ulaştırılmasında ahalinin sözcülüğü görevini de yerine getirdi. Kazayı ilgilendiren konularda devlet ile ahali arasında mutavassıt rolü oynadı. 1901 yılında Sadarete takdim ettiği arzuhalde kasabadaki Dokuzsele deresinin iki yanında bulunan boyahanelerin çevreye verdiği zarardan bahsederek kasaba dışında uygun bir yere nakledilmeleri gerektiğini belirtti. Sadaret arzuhalini Dahiliye Nezareti'ne göndererek gereğinin yapılmasını emretti. Dahiliye Nezareti de 4 Ekim 1901 tarihinde gereğini Hüdavendigâr vilayetine bildirdi.¹⁰⁰ Ancak mali imkansızlıklar sebebiyle boyahaneler kasaba dışına taşınmadı.

⁹⁵ MŞH. SAİD. 116/2, lef 1, lef 2; BOA. MF. MKT. 278/15, 28 Şafer 1313 (20 Ağustos 1895), lef 5.

⁹⁶ BOA. MF. MKT. 278/15, 28 Şafer 1313 (20 Ağustos 1895), lef 2.

⁹⁷ MŞH. SAİD. 123/12, lef 1, lef 2, lef 4.

⁹⁸ İzmir Gazetesi, 374-30, 30 Cemâzi'e'l-âhîr 1322 (11 Eylül 1904).

⁹⁹ BOA. Y. A. HUS. 376/32, 9 Rebi'ü'l-âhîr 1315 (6 Eylül 1897); İzmir Gazetesi, 71-20, 29 Eylül 1313 (11 Ekim 1897).

¹⁰⁰ BOA. DH. MKT. 2539/139, 20 Cemâzi'e'l-âhîr 1319 (4 Ekim 1901), lef 1.

5.7. İcazetname Verdiği Talebe

Hacı Mustafa Asım Efendi tahsilini tamamlayarak Uşak'a döndükten sonra Aybey mahallesinde harap ve ahşap ufak bir medreseye nail oldu. Babasından miras kalan cüzi emvalle, bazen rızkından tasarrufla, bazen de hayırseverlerin yardımlarıyla medresesindeki hücre sayısını otuz ikiye çıkarmaya muvaffak oldu. Medresesi avlusunda ahşap ufak bir cami de inşa ettirdi.¹⁰¹ Medrese daimi bir gelire sahip değildi. Müftülükten azledildikten sonra medreseyi idarede güçlük çekti. Ancak imkanlarını zorlayarak tedrisata devam etti. Medresesinde üç talebeye icazetname verdi.

İcazetname verdiği ilk talebe Hacı Hafız Abdullah Efendi idi. Hacı Hafız Abdullah Efendi 1902 yılında icazetname aldı. İcazetname aldıktan sonra Hacı Mustafa Asım Efendi Medresesinde müderris muavini sıfatıyla fahri olarak 1914 yılına kadar “ulüm ve fünün tadrîsi” ile iştigal etti. 23 Kasım 1914 tarihinde Uşak Darülhilafe Medresesi açıldı. Fahri olarak Uşak Darülhilafe Medresesi ikinci ve üçüncü sınıflar tertil-i Kur'an-ı Kerim muallimi tayin edildi. 14 Eylül 1915 tarihinde 300 kuruş aylık ücretle Uşak Darülhilafe Medresesine imam ve Kur'an-ı Kerim muallimi atandı.¹⁰² İcazetname verdiği ikinci talebe İsmail Hakkı Efendi idi. İsmail Hakkı Efendi İmamzade/Ayanzade Ömer Efendi ile Fatma Hanım'ın oğlu olarak 16 Nisan 1875 tarihinde Uşak'ta Sabah mahallesinde doğdu. Sabah mahallesindeki Hacı Zeybek İbtidai Mektebinde tahsil gördü. Mezun olduktan sonra Uşak Erkek Rüşdiye Mektebine dört yıl devam etti. 10 Ağustos 1888 tarihinde aliyyülâlâ derecede şehadetname aldı. 5 Kasım 1888 tarihinden itibaren Uşak'ta Ömer Hulusi Efendi Medresesinde tahsil gördü. Daha sonra Konya'da on üç yıl mantık, kelim, adab, beyan, fıkıh ve usul-i fıkıh tahsil etti. 14 Eylül 1902 tarihinde Feyziye Hususi Mektebine muallim-i evvel tayin edildi. 25 Ağustos 1906 tarihinde Hacı Mustafa Asım Efendi'den icazetname aldı. 18 Kasım 1909 tarihinde Uşak Gülistan-ı Marifet İbtidai Mektebine 350 kuruş maaşla muallim-i evvel atandı. 27 Ocak 1910 tarihinde Kütahya Mülki İdadi Mektebinde teşkil edilen heyet-i mümeyyizeden aliyyülâlâ derecede taşra mekatib-i ibtidaiyye muallim-i evvelliği ehliyetnamesi aldı. Açılan imtihanı kazanarak 14 Ekim 1916 tarihinde Uşak Darülhilafe Medresesi Farsça müderrisliğine ilaveten tayin edildi. Ocak 1918 tarihinde Uşak Gülistan-ı Marifet İbtidai Mektebi muallim-i evvelliğinden istifa etti. 15 Ocak 1918 tarihinde Uşak bidayet mahkemesine aza seçildi. 3 Ekim 1918 tarihinde azalıktan istifa etti. Arapça, Farsça ve Türkçe bilirdi.¹⁰³ Hacı Mustafa Asım Efendi'nin icazetname verdiği üçüncü talebe Hacı Hüseyin Remzi Efendi idi.

¹⁰¹ MŞH. SAİD. 143/13, lef 1, lef 2.

¹⁰² MŞH. SAİD. 116/21, lef 1, lef 2.

¹⁰³ MŞH. SAİD. 116/2, lef 1, lef 2.

Hacı Hüseyin Remzi Efendi hac farizasını yerine getirmek için gittiği Hicaz'dan dönüşünde bir süre Kahire'de kaldı. 23 Eylül 1896 tarihinde Uşak'a döndü. Uşak'ta tahsilini ikmal etmek için Hacı Mustafa Asım Efendi'nin halka-i tedrisine girdi. Mantık, meani, ilm-i kelim ve fıkıh tahsil etti. 10 Ağustos 1907 tarihinde icazetname aldı. İstanbul'a giderek Darülfünun-ı Osmani Hukuk Şubesi'ne kaydoldu. 12 Mart 1913 tarihinde imtihanla ehliyet ve liyakatini ispat ederek otuz yedi yaşında âlâ derecede şahadetname aldı. Türkçe, Arapça ve Farsça bilirdi. Fransızcaya aşinaydı.¹⁰⁴ Uşak'ta medrese tahsiline devam ederken 21 Mayıs 1897 tarihinde ibtidai ve rüşdi derecede altı yıllık Nümune-i Edeb Hususi Mektebini açtı.¹⁰⁵

Sonuç ve Değerlendirme

19. yüzyılda Osmanlı merkez ve taşra teşkilatında modernleşme süresi ile birlikte köklü değişiklikler yaşandı. Kalemîye sınıfı güçlendi. Seyfiye sınıfı askeri bürokrasi olarak önemini korudu. İlmiye sınıfı da geleneksel yapısını büyük ölçüde koruyarak varlığını sürdürdü. Kazalarda ilmiye sınıfını kadı/naib, müderris ve müftü temsil etti. Müftü, kadının ihtiyaç duyduğu fetvayı vermek suretiyle şer'î davaların karara bağlanmasında etkili oldu. Ahalinin gündelik hayata ve ahval-i şahsiyeye dair suallerine de cevap verdi.

Uşak kazasında kadı/naib ve müderrisler yanında müftü görev yaptı. II. Mahmut Döneminde görev yapan dört farklı müftü Uşak doğumlu idi. Seyyid Ömer Efendi altı defa müftü atandı. Dört defa suihali sebebiyle azledildi. Bir defa hacca gittiği için görevinden ayrıldı. Son görevindeyken vefat etti. İlk üç müftülüğü yaklaşık birer, dördüncü müftülüğü yaklaşık dört, beşinci müftülüğü yaklaşık yedi yıl sürdü. Müftüzade Seyyid Osman Efendi de altı defa müftü atandı. Voyvoda tayini ile ilgili ahali arasına fesat sokması ve taraf olması sebebiyle firar ettiği için iki defa azledilerek Güzelhisar ve Karahisarısahib'e sürgün edildi. Dört defa suihali sebebiyle azledildi. İlk görevi bir yıldan fazla, ikinci görevi yaklaşık iki, üçüncü görevi dört buçuk, dördüncü görevi bir yıl, beşinci görevi iki yıla yakın, altıncı görevi üç yıldan fazla sürdü. Mehmet Efendi bir defa müftü atandı. Yaklaşık dört ay görev yaptı. Yetersizliği sebebiyle azledildi. Boyacızade Seyyid Ali Efendi iki defa müftü tayin edildi. Yaklaşık üç yıl süren ilk görevinden suihali sebebiyle azledildi. İkinci görevi yaklaşık on beş ay devam etti. Tedrisatla meşgul olmayı tercih ettiği için görevinden ayrıldı. II. Mahmut Döneminde müftü tayin ve azillerinde ahalinin mahzarlarında ifadesini bulan şikayet ve talepler etkili oldu. Kadı arzları ile voyvoda şukkaları tayin ve azillerde bürokratik

¹⁰⁴ MŞH. SAİD. 116/4, lef 1, lef 2.

¹⁰⁵ BOA. MF. MKT. 489/46, 29 Şevvâl 1317 (2 Mart 1900), lef 2. Hacı Hüseyin Remzi Efendi ve Nümune-i Edeb Hususi Mektebi hakkında bkz. Biray Çakmak, "Modernleşen Osmanlı Taşrasında Maârif: Uşak Kasabası'nda Açılan Özel Okullar," 51-57.

süreci işletti. Şeyhülislamlık mahalli şikayet ve talepleri dikkate aldı. Müftülerin görevleri genelde kısa sürdü. Sık sık azledildiler.

Tanzimat Döneminde kazada sekiz farklı müftü görev yaptı. Abdülkerim Efendi bir buçuk yıldan fazla görevde kaldı. Hacca gittiği için görevinden ayrıldı. Seyyid Hafız Mehmet Seyfi Efendi yaklaşık iki buçuk yıl görev yaptıktan sonra suihali sebebiyle azledildi. Kır Halilzade Hafız Mehmet Emin Efendi, hakkında yapılan şikayetlere rağmen vefat ettiği 1856 yılına kadar on yıldan fazla görevde kaldı. Görücelizade Hüseyin Efendi istifa ettiği 1859 yılı sonuna kadar dört yıla yakın görev yaptı. Ali Efendi vefat ettiği tarihe kadar dört buçuk yıldan fazla görevde kaldı. Buğdaylızade Hoca Mustafa Asım Efendi sekiz buçuk yıla yakın müftülük yaptı. Aleyhindeki şikayetler azlinde etkili oldu. Hacı Veliyyüddin Efendi yaklaşık üç buçuk yıl görevde kaldı. Suihali sebebiyle azledildi. Adanalı Hüseyin Efendi iki buçuk yıldan fazla görev yaptıktan sonra azledildi. Kır Halilzade Hafız Mehmet Emin Efendi ve Buğdaylızade Hoca Mustafa Asım Efendi'nin görev süreleri daha uzundu. Azledilenlerin sayısı II. Mahmut Dönemindeki müftülere nazaran daha azdı. Hacca gitme ve vefat müftü değişikliklerinde daha fazla etkili oldu. Hiçbiri tekrar atanmadı. Görev süreleri II. Mahmut Dönemindekilere göre daha uzundu.

II. Abdülhamit Devrinde kazada iki farklı müftü görev yaptı. Seyyid Hafız Ahmet Nuri Efendi sekiz yıl görevde kaldı. Yerine 24 Ocak 1886 tarihinde Uşak ulemasından Hacı Mustafa Asım Efendi atandı. Yirmi üç yıla yakın görev yaptı. II. Meşrutiyetin ilanını müteakip suihali gerekçe gösterilerek görevinden el çektirildi. II. Meşrutiyet Döneminde Paşazade İbrahim Efendi ile Hafız Ali Rıza Efendi müftülük yaptı. Paşazade İbrahim (Tahtakılıç) Efendi Kütahya livası mekatib-i ibtidaiyye müfettişliğine atandığı 1910 yılı sonuna kadar yaklaşık iki yıl görevde kaldı. 5 Aralık 1910 tarihinde asaleten tayin edilen Hafız Ali Rıza Efendi uzun yıllar görevine devam etti. II. Abdülhamit ve II. Meşrutiyet dönemlerindeki müftülerin görev süreleri II. Mahmut ve Tanzimat dönemlerindeki görev sürelerine göre daha uzundu. Kısaca müftü görev sürelerinde süreç içinde belirli bir istikrar vardı.

Kazada en uzun süre görev yapan müftü Hacı Mustafa Asım Efendi idi. Hacı Mustafa Asım Efendi sekiz farklı şehirde yirmi dört yıldan fazla tahsil gördü. Dört icazetname aldı. Müftülük yanında medresesinde müderrislik yaptı. Üç talebeye icazetname verdi. Medresesi avlusunda ahşap küçük bir de cami inşa ettirdi. 100 kuruş 30 pare olan maaşı II. Abdülhamit'in 22 Eylül 1901 tarihli irade-i seniyyesi ile 400 kuruşa çıkarıldı. 20 Mart 1901 tarihinde İzmir paye-i mücerredü ile taltif edildi. Mevzuat gereği kaza idare meclisi tabii azalığı yaptı. 1895-1899 yılları arasında kaza maarif komisyonu reisliğinde bulundu. Uşak Erkek Rüşdiye Mektebi yılsonu imtihanlarında heyet-i

mümeyyize reislik ve azalığı yaptı. Kaza protokolünde yer aldığı için birçok resmi merasim ve açılışta bulundu. Ahalinin sorunlarının resmi makamlara ulaştırılmasında aracılık yaptı. Azledilmesini müteakip Şeyhülislamlık ilmiye tahsisatından 200 kuruş maaş tahsis etti. 14 Ekim 1910 tarihinde maaşı 300 kuruşa yükseltildi. Farklı kazalarda görev yapan müftülerle ilgili yapılacak araştırmalarda elde edilecek bulguların karşılaştırma ve genelleme yapma imkanı vereceğine şüphe yoktur.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Araştırma Eserleri

- Atar, Fahrettin. "Fetva." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 12: 486-496.
- Bulut, Mehmet. "Osmanlı'dan Günümüze Müftülerin Seçimleri, Atanmaları ve Seçimlerinde Esas Alınan Eğitim Kriterleri." *Dini Araştırmalar* 15:41 (Temmuz-Aralık 2012): 80-98.
- Çakmak, Biray. "Modernleşen Osmanlı Taşrasında Maârif: Uşak Kasabası'nda Açılan Özel Okullar." *Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi (CTAD)* 7:14 (Güz 2011): 40-64.
- Çakmak, Biray. "Uşak Kazası'nda Mekânın Mülkî-İdarî-Askerî-Adlî-Ticarî Organizasyonu ve Mülkî Nahiyelerin Yönetimi (1870-1908)." *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (HÜTAD)* 31:2 (Aralık 2014): 47-76.
- Çakmak, Biray. *Taşra İdaresinde Osmanlı Merkezîyetçiliği Gediz'de Kaza İdaresi ve Sorunları*. Ankara: Hitabevi Yayınları, 2019.
- Güneş, Mehmet. "1822-1830 Yılları Arasında Afyon'da İlmiye Sınıfına Mensup Yöneticiler." *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3:1 (2001): 91-104.
- İpşirli, Mehmet. "İlmiye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 22: 141-145.
- İpşirli, Mehmet. "Mahzar." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 27: 398-401.
- İpşirli, Mehmet. "Nâib." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 32: 312-313.
- İpşirli, Mehmet. "Şeyhülislâm." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 39: 91-96.
- İpşirli, Mehmet. *Osmanlı İlmiyesi*. İstanbul: Kronik Kitap, 2021.
- Kütükoğlu, Mübahat S. *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1994.

- Leylek, Mustafa Anıl. “Şeyhülislâmlığa Ait 1 Numaralı Telhis Defterinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (Vr. 83-170).” Yüksek Lisans Tezi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Bilecik, 2021.
- Özcan, Abdülkadir. “Deli.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 9: 132-135.
- Özkan, Ela. “19. Yüzyılda Osmanlı Devleti’nin İdari Taksimatı (1839-1914).” Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ, 2017.
- Özkaya, Yücel. “Mütesellim.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 32: 203-204.
- Özvar, Erol. “Voyvoda.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 43: 129-131.
- Tekeli, İlhan ve Selim İlkin. *Ege’de Sivil Direnişten Kurtuluş Savaşı’na Geçerken Uşak Heyet-i Merkeziyesi ve İbrahim (Tahtakılıç) Bey*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Telli, Hasan. “Bulgaristan Lofça Müftülüğü (1834-1934).” *Marife* 21:2 (2021): 1045-1079.
- Varlık, Mustafa Çetin. “Anadolu Eyaleti.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 3: 143-144.
- Varlık, Mustafa Çetin. “Kütahya.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 26: 580-584.
- Yakut, Esra. “II. Meşrutiyet Dönemi’nde Müftülerle İlgili Gerçekleştirilen Hukukî Düzenlemeler.” *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3:1 (2003): 33-54.
- Yurdakul, İlhami. *Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilatı’nda Reform (1826-1876)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Hüdavendigar Vilayeti Salnameleri

- 1871-1872/h.1288 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, Defa 2, Matbaa-ı Vilayet-i Hüdavendigar.
- 1884-1885/h.1302 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, Defa 12, Feraizcizade Matbaası.
- 1885-1886/h.1303 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, Defa 13, Matbaa-ı Vilayet.
- 1886-1887/h.1304 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, Defa 14, Matbaa-ı Vilayet.
- 1887-1888/h.1305 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, Defa 15, Matbaa-ı Vilayet.
- 1888-1889/h.1306 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, Defa 16, Matbaa-ı Vilayet.
- 1890-1891/m.1306 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, Defa 17, Matbaa-ı Vilayet.
- 1891-1892/m.1307 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, Defa 18, Matbaa-ı Vilayet.
- 1892-1893/h.1310 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, Defa 19, Matbaa-ı Vilayet.
- 1893-1894/h.1311 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, Defa 20, Matbaa-ı Vilayet.
- 1894-1895/h.1312 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, Defa 21, Matbaa-ı Vilayet.
- 1895-1896/h.1313 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, Defa 22, Matbaa-ı Vilayet.
- 1896-1897/h.1314 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, Defa 23, Matbaa-ı Vilayet.
- 1897-1898/h.1315 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, Defa 24, Matbaa-ı Vilayet.
- 1898-1899/h.1316 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, Defa 25, Matbaa-ı Vilayet.
- 1899-1900/h.1317 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, Defa 26, Matbaa-ı Vilayet.
- 1900-1901/h.1318 Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi, Defa 27, Matbaa-ı Vilayet.

1901-1902/h.1319 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, Defa 28, Matbaa-ı Vilayet.
 1902-1903/h.1320 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, Defa 29, Matbaa-ı Vilayet.
 1903-1904/h.1321 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, Defa 30, Matbaa-ı Vilayet.
 1904-1905/h.1322 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, Defa 31, Matbaa-ı Vilayet.
 1905-1906/h.1323 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, Defa 32, Matbaa-ı Vilayet.
 1906-1907/h.1324 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, Defa 34, Matbaa-ı Vilayet.
 1907-1908/h.1325 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, Defa 34, Matbaa-ı Vilayet.

Mevzuat

7 Cemâzîe'l-âhîr 1281 (7 Kasım 1864) Tarihli Vilayet Nizamnamesi, *Düstur*, 1. Tertib, Cilt 1, Matbaa-ı Âmire, 1289, 608-624.

Gazeteler

İzmir Gazetesi, 374-30, 30 Cemâzîe'l-âhîr 1322 (11 Eylül 1904).

İzmir Gazetesi, 71-20, 29 Eylül 1313 (11 Ekim 1897).

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

Bab-ı Ali Sadaret Dairesi Kalemlerine Ait Belgeler, Sadaret Eyalet-i Mümtaze Kalemi Belgeleri

A. MTZ. (04), 36/6, 4 Rebî'ü'l-evvel 1314 (13 Ağustos 1896).

Bab-ı Ali Sadaret Dairesi Kalemlerine Ait Belgeler, Sadaret Mektubi Kalemi Belgeleri, Nezaret ve Devair Yazışmalarına Ait Belgeler

A. MKT. NZD. 161/8, 22 Zî'l-âhicce 1271 (5 Eylül 1855).

Bab-ı Ali Sadaret Dairesi Kalemlerine Ait Belgeler, Sadaret Mektubi Kalemi Belgeleri, Umum Vilayet Yazışmalarına Ait Belgeler

A. MKT. UM. 194/70, 21 Şa'bân 1271 (9 Mayıs 1855).

Bab-ı Ali Sadaret Dairesi Kalemlerine Ait Belgeler, Sadaret Mektubi Kalemi Belgeleri, Mühimme Kalemi (Odası) Belgeleri

A. MKT. MHM. 14/65, 30 Receb 1265 (21 Haziran 1849).

Bab-ı Ali Evrak Odası (Arşivi) Belgeleri

BEO. 129227, 10 Cemâzîe'l-âhîr 1319 (24 Eylül 1901).

BEO. 139662, 2 Rebî'ü'l-evvel 1320 (9 Haziran 1902).

BEO. 153612, 22 Muḥarrem 1321 (20 Nisan 1903).

BEO. 153613, 22 Muḥarrem 1321 (20 Nisan 1903).

BEO. 155258, 20 Şafer 1321 (18 Mayıs 1903).

BEO. 284266, 4 Şa'bân 1328 (11 Ağustos 1910).

Muallim Cevdet Tasnifi Belgeleri, Adliye

C. ADL. 69/4167, 25 Zî'l-âhicce 1240 (10 Ağustos 1825).

Muallim Cevdet Tasnifi Belgeleri, Zaptiye

C. ZB. 18/867, 21 Rebî'ü'l-evvel 1245 (20 Eylül 1829).

Muallim Cevdet Tasnifi Belgeleri, Maliye

C. ML. 641/26327, 29 Receb 1257 (16 Eylül 1841).

Dahiliye Nezareti Belgeleri, Muhaberat-ı Umumiye İdaresi Belgeleri

DH. MUİ. 118/39, 8 Şa'bân 1328 (15 Ağustos 1910).

- Dahiliye Nezareti Belgeleri, Mektubi Kalemî Belgeleri
 DH. MKT. 101/27, 19 Muḥarrem 1311 (2 Ağustos 1893).
 DH. MKT. 1317/19, 18 Receb 1288 (3 Ekim 1871).
 DH. MKT. 2520/40, 22 Rebî'ü'l-âhir 1319 (8 Ağustos 1901).
 DH. MKT. 2539/139, 20 Cemâzîe'l-âḥir 1319 (4 Ekim 1901).
 DH. MKT. 433/37, 5 Rebî'ü'l-âhir 1313 (25 Eylöl 1895).
 DH. MKT. 627/78, 6 Şevvâl 1320 (6 Ocak 1903).
 Hatt-ı Hümayun Tasnifi
 HAT. 22827-D, 29 Cemâzîe'l-âḥir 1245 (26 Aralık 1829).
 HAT. 25675, 5 Şafer 1225 (12 Mart 1810).
 HAT. 26659, 29 Zî'l-ḥicce 1246 (10 Haziran 1831).
 HAT. 31688, 17 Zî'l-ka'de 1224 (24 Aralık 1809).
 HAT. 31790-A, 10 Muḥarrem 1225 (15 Şubat 1810).
 HAT. 31790-B, 16 Muḥarrem 1225 (21 Şubat 1810).
 HAT. 31790-D, 9 Muḥarrem 1225 (14 Şubat 1810).
 HAT. 31790-E, 29 Zî'l-ḥicce 1225 (25 Ocak 1811).
 HAT. 32582, 29 Zî'l-ḥicce 1232 (9 Kasım 1817).
 HAT. 33318, 29 Zî'l-ḥicce 1230 (2 Aralık 1815).
 HAT. 33318-B, 27 Cemâzîe'l-evvel 1230 (7 Mayıs 1815).
 HAT. 34155, 29 Zî'l-ḥicce 1225 (4 Şubat 1811).
 HAT. 51374, 29 Zî'l-ḥicce 1227 (3 Ocak 1813).
 Bab-ı Ali Sadaret Dairesi Kalemlerine Ait Belgeler, Hazine-i Evrak Müdürlüğü, 1310-1334 Yılları İradeleri, Maliye
 İrade. Maliye. 46/54 (1319C-06), 8 Cemâzîe'l-âḥir 1319 (22 Eylöl 1901).
 Bab-ı Ali Sadaret Dairesi Kalemlerine Ait Belgeler, Hazine-i Evrak Müdürlüğü, 1310-1334 Yılları İradeleri, Dahiliye
 İrade. Dahiliye. 1482/63 (1328Ş-03), 4 Şa'bân 1328 (11 Ağustos 1910).
 Bab-ı Ali Sadaret Dairesi Kalemlerine Ait Belgeler, Hazine-i Evrak Müdürlüğü, 1255-1309 Yılları İradeleri, Meclis-i Vala
 İrade. MVL. 27/440, 14 Receb 1257 (1 Eylöl 1841).
 İrade. MVL. 33/567, 7 Zî'l-ḥicce 1257 (20 Ocak 1842).
 Bab-ı Ali Bünyesindeki Diğer Dairelere Ait Belgeler, Meclis-i Vala Riyaseti Belgeleri
 MVL. 16/31, 25 Şa'bân 1263 (8 Ağustos 1847).
 MVL. 740/52, 5 Şa'bân 1284 (2 Aralık 1867).
 Maarif Nezareti, Mektubi Kalemî Belgeleri
 MF. MKT. 278/15, 28 Şafer 1313 (20 Ağustos 1895).
 MF. MKT. 489/46, 29 Şevvâl 1317 (2 Mart 1900).
 Bab-ı Ali Bünyesindeki Diğer Dairelere Ait Belgeler, Şura-yı Devlet Belgeleri
 ŞD. 1535/10, 8 Cemâzîe'l-âḥir 1288 (25 Ağustos 1871).
 ŞD. 2476/7, 6 Cemâzîe'l-âḥir 1301 (3 Nisan 1884).
 ŞD. 2866/10, 22 Şafer 1289 (1 Mayıs 1872).

Yıldız Sarayı Arşivi Belgeleri, Mütenevvi Maruzat Evrakı

Y. MTV. 212/120, 24 Zî'l-ka'de 1318 (15 Mart 1901).

Y. MTV. 47/150, 18 Cemâzîe'l-âhîr 1308 (29 Ocak 1891).

Yıldız Sarayı Arşivi Belgeleri, Sadaret Hususi Maruzat Evrakı

Y. A. HUS. 376/32, 9 Rebî'ü'l-âhîr 1315 (6 Eylül 1897).

Maliye Nezareti Defterleri, Varidat Muhasebesi Defterleri

ML. VRD.d., 803, 29 Zî'l-ħicce 1258 (31 Ocak 1843).

T. C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi

Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi, 30-18-1-1, 5-18-17, 21.06.1922.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (İSTM. MŞH)

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Meşihat Defterleri

İSTM. MŞH. DFT1.d., 35.

İSTM. MŞH. DFT1.d., 36.

İSTM. MŞH. DFT2.d., 1967.

İSTM. MŞH. DFT2.d., 1969.

İSTM. MŞH. DFT2.d., 1970.

İSTM. MŞH. DFT2.d., 2320.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi Ulema Sicil Dosyaları

MŞH. SAİD. 116/19.

MŞH. SAİD. 116/2.

MŞH. SAİD. 116/21.

MŞH. SAİD. 116/4.

MŞH. SAİD. 116/7.

MŞH. SAİD. 123/12.

MŞH. SAİD. 142/24.

MŞH. SAİD. 143/13.

MŞH. SAİD. 162/3.



Platon'da Ruhun Ezelî Bir Form Olarak Ölümsüzlüğünün İspatı

EYÜP ŞAHİN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University, Faculty of Divinity, Turkey
eyupsahin@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5527-8315>

Öz

Platon'da (ö. MÖ 347) ruha dair yapılacak bir araştırma için incelenmesi gereken metinler *Apology*, *Meno*, *Phaedo* ve *Timaeus*'tur. Platon'un eserleri için üç ana dönem tayin edilir. Bunlar erken dönem, orta dönem ve geç dönem eserleridir. Bu ayrıma göre *Apology* ve *Meno* erken dönem, *Phaedo* ve *Timaeus* ise orta dönem eserleridir. Bu eserler aynı zamanda Platon'un ruh anlayışının sadece kronolojik sırasını değil aynı zamanda düşüncesinin oluşum aşamalarını da göstermektedir. Bu makalenin amacı *Phaedo*'yu merkeze alarak ruha dair geliştirilen "döngüsel (karşıtlık)," "hatırlama" ve "ruhların formlara ve tanrılara yakınlığı" argümanlarını ortaya koymaktır. Aynı zamanda makale bu üç argümanın, hem ruhun bedenden bağımsız (önceki) varlığı ve ölümsüzlüğünü ispatlamada hem de ruh-beden ilişkisi bağlamında tartışılan birtakım meseleleri izah etmede yeterli olup olmadığını tartışmaktadır. "Hatırlama argümanı" ruhun bedenden önce de var olduğunu ispat eden bir argüman olarak ilk defa *Meno*'da karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle argüman, bilgiyi sınavarak öğretme/hatırlatmaya dayanan bir yöntemle dayandırılmaktadır. "Döngüsel argüman" ve "ruhların form ve tanrılara yakınlığı argümanı" ise hatırlama argümanı ile birlikte *Phaedo*'da inceden inceye işlenmektedir. Bu makalede argümanlara yöneltilen itirazlar hem *Phaedo*'da muhatapların itirazları hem de Aristoteles'in (ö. MÖ 322) *De Anima*'daki bazı itirazları yardımıyla değerlendirilmektedir. *Apology* ve *Timaeus* öne sürülen argümanların incelenmesi açısından merkezi bir rol oluşturmadığı için burada göz ardı edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Platon, Ruh, Ölümsüzlük, Form, Hatırlama Teorisi, Döngüsel Argüman.

Proof for the Immortality of the Soul as an Eternal Form in Plato

Abstract

Apology, *Meno*, *Phaedo*, and *Timaeus* are the texts to be examined for a research on the soul in Plato (d. 347 BCE). As it is known, three main periods are designated for Plato's works: early works, middle period works, and late works. According to this division, *Apology* and *Meno* are early works, while *Phaedo* and *Timaeus* are grouped in the middle period works. These works also show not only the chronological order of Plato's

understanding of the soul but also the formative stages of his thought. Focusing on *Phaedo*, this article aims to examine the following three arguments developed for the immortality of the soul: cyclical argument, arguments from “recollection” and “affinity of souls to forms and gods.” It also discusses whether or not these three arguments are adequate both in proving the previous existence of the soul independent of the body and in explaining certain fundamental issues found in the controversy over the soul-body relationship. The theory of recollection as an argument proving that the soul existed before the body appears for the first time in *Meno*. This argument is founded on a method based on teaching/reminding by testing knowledge. The cyclical argument and the argument from the affinity of souls to form and gods are elaborated in the *Phaedo*, along with the argument from recollection. Objections directed to these arguments are evaluated by both making use of the objections of the participants in the *Phaedo* and with the help of certain objections by Aristotle (d. 322 BCE) in his *De Anima*. *Apology* and *Timaeus* are ignored in this article as they do not play a central role in examining the arguments put forward.

Keywords: Plato, Soul, Immortality, Form, Theory of Recollection, Cyclical Argument.

Giriş

Ruhun mahiyetine dair sistematik tartışmaların kökeni büyük ölçüde Platon’la (ö. MÖ 347) başlar. Bu tartışmalar, ruhun, bedenden önce bir varlığının olup olmadığı, bedenle ilişkisi ve bedenin ortadan kalkmasıyla birlikte varlığını devam ettirip ettirmediği şeklinde özetlenebilir. Bu makalede konu edinilen ruhun ezeli bir form olarak ölümsüzlüğü fikri en somut biçimde Platon’un diyaloglarında vücut bulur. Platon’da ruha dair yapılacak bir araştırma için incelenmesi gereken metinler sırasıyla kısmen *Apology* (*Sokrates’in Savunması*), *Meno* (*Menon*), *Phaedo* (*Phaidon*) ve kısmen de *Timaeus* (*Timaios*)’tur. Bilindiği gibi Platon’un eserleri için üç ana dönem tayin edilir: Erken dönem, orta dönem ve geç dönem.¹ Bu ayrıma göre *Apology* ve *Meno* erken dönem, *Phaedo* ve *Timaeus* ise orta dönem diyalogları arasında yer almaktadır. Bu makalenin amacı Platon’un temelde *Phaedo*’dan hareket ederek geliştirilen döngüsel (*cyclical*), hatırlama (*recollection*) ve ruhların formlar ve tanrılara yakınlığı (*affinity*) argümanlarına dayanarak ruhun bedenden önceki varlığı ve ölümsüzlüğü gibi ruh-beden ilişkisindeki en temel tartışmanın kanıtlarını göstermektir. Hatırlama teorisinin ispatında, Platon diyaloglarında Sokratesçi bir yöntem olarak bilinen, bilgiyi sınavarak öğretme (*elenchus*)² yönteminin, ruhun bedenden önceki varlığının bir kanıtı olarak gösterilmesi *Meno* diyalogundan hareketle de ele

¹ David Bostock, *Plato’s Phaedo*, 1-2.

² Bu yöntem bilgiyi sınavarak öğretme yöntemidir. İlk olarak *Menon* diyalogunda Sokrates’in bir köleye bir geometrik problemi çözdürmesi ile ortaya çıkmıştır. Bu yöntemle Sokrates, karşısındaki kişiye aslında yeni bir şey öğretmemektedir. Yöntem ruhun ölümsüzlüğünün ispatında kullanılan bir yöntem olarak iş görür. Buna göre ruh ölümsüzdür, her şeyi bilir. Öğrenmek için sadece hatırlaması gerekir.

alınacaktır. Hem *Apology* hem de *Timaeus* öne sürülen argümanların incelemesi açısından merkezi bir rol oluşturmadığı için burada göz ardı edilecektir. Platoncu çözümün yansımaları gerek diyaloglardaki muhatapların itirazları ve bu itiraza verilen cevaplar gerekse de Aristotelesçi itirazlar yardımıyla bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Meselenin İslam felsefesi geleneği içerisinde ruh-beden ilişkisi açısından ne türden yansımaları yol açmış olabileceğine dair hususiyetler oldukça geniş bir araştırmayı gerektirdiğinden bunun önemine İbn Sînâ'nın (ö. 1037) *Ahḫvālu'n-Nefs'i*³ özelinde makalenin sonuç kısmında kısaca temas edilecektir.

Bilindiği gibi Platon, Aristoteles'te olduğu gibi⁴ ruh meselesine hasredilmiş müstakil bir metin kaleme almamıştır. Ancak meseleyi farklı eserlerinde incelemekten de geri durmamıştır. Bu çalışma yukarıda belirtilen gerekçe sebebiyle *Meno* ve *Phaedo* çerçevesinde yapılmaktadır. Şimdi argümanların gelişimini kronolojik sırayla varlık bulduğu bu iki metni esas alarak inceleyelim.

1. *Meno*

Erdemi tanımlama çabasının çıkmaza girdiği bir anda *Meno* bu çabanın zorluğunu aşmaya yönelik olarak "Hiç bilmediğimiz bir şeyi nasıl arayabiliriz?" sorusunu yöneltir. Doğrusu bu bir paradokstur. Bilmediğimiz bir şeyin doğasını araştırmaya koyduğumuzda onu bulduğumuzu nasıl bilebiliriz? Bu soru diyalogda uzun ve belki ardıllarınca da tartışılacak karmaşık bir cevap bulur. Sokrates (ö. MÖ 399), diyalogun ana kahramanı olan *Meno*'nun sorusuna cevaben ruhun ölümsüz olduğunu, bedenin yokluğuna karşın yok olmadığını ifade eden eskilerin görüşüne atıfta bulunur ve dolaylı bir cevap vermeyi tercih eder. Eğer bu görüş kabul edilirse ruh, evvelce defalarca dünyaya gelmiş olmalıdır, dolayısıyla her bir gelişinde elde ettiği tecrübeye dayanarak her şeyi görmüş ve öğrenmiş olmalıdır. Ruhun şimdiki tecrübesi ve bedenle birlikteliğinde öğrendikleri aslında daha önce bildiklerinden başka bir şey değildir. Şu anda öğrendikleri ise bir hatırlamadan ibarettir. Eğer bu düşünce kabul edilirse kişinin bilmediğini araştırması bir paradoks olmaktan çıkar.⁵ Ruhun ezeli bir form olduğu, ezeli formların aynı zamanda oluşa ve bozuluşa uğramadığı ve dolayısıyla da

³ *De Anima*'da ele alınan meseleler sanki bu metinde de ele alınır ve bir şerh izlenimi de verir. Ulaşılan sonuçlar açısından *Phaedo* ile de bazı benzerlikler içerir. Bu bakımdan söz konusu metin *Phaedo* ve *De Anima* ile birlikte okunmalıdır. Bununla birlikte her iki metinden ayrıışan noktalar da ayrıca dikkat çekicidir.

⁴ Aristoteles, Grekçede *Peri Pusikes*, Latince *De Anima* olarak bilinen ve ruh meselesini enine boyuna tartıştığı müstakil bir metin kaleme almıştır. Biz daha yaygın bir kullanım olması nedeniyle *De Anima* adını kullanmayı tercih ettik. Bu makalede ise metnin İngilizce çevirisinden yararlandık.

⁵ Plato, "Meno," 870-897 (81c-e).

ölümsüz olduğuna dair iddia ilk olarak burada varlık bulur. Hatırlama temelli bu iddia *Meno*'da, Sokrates'in bir köle ile olan diyaloguna dayanan *elenchus* yöntemine başvurularak temellendirilmeye çalışılır. Argümana bir hazırlık olarak öncelikle sürekli halde bir sorgulamaya tabi tutulan köle, daha önce bildiğini düşündüğü şey konusunda bir tereddüt hali (*aporia*) içine sokulur. Kölenin Grekçe bildiği ilk adım olarak kendisine teyit ettirilir. Ardından Sokrates toprağa bir kare çizer. Sonra kareyi dört eşit parçaya böler. Böylece köleye alanı dört birim olan karenin kenarının iki birim olduğunu göstermek ister. Bundan sonra köleye, alanı iki kat yani sekiz birim olan karenin kenarının kaç birim olması gerektiğini sorar. Köle, dört birim yani iki kat olduğunu söyler. Halbuki kenarı dört birim olan bir karenin alanı on altı birim olmalıdır. Sokrates köleye yanlış olduğunu kanıtlar. Hatasını anlayan köle cevabın iki birim ile dört birim arasında olması gerektiğini düşünerek bu kez üç birim olduğunu söyler. Halbuki bu cevap da doğru değildir. Çünkü bu durumda da alan dokuz birim olmaktadır. Sokrates, köleye ikinci kez yanlış olduğunu gösterir ve *Meno*'ya dönerek kölenin bir tereddüt hali içinde bulunduğunu söyler.⁶ Köle artık doğru kenar uzunluğunu bilmediğini fark etmiştir. Bu durum Sokrates'e göre kölenin doğru cevabı bildiğini iddia ettiği durumdan çok daha iyi ve makul bir durumdur. Aslında sorgulamada köleye sadece fikri sorulmakta ve ona yeni bir şey öğretilmemektedir.

Sorgulama devam eder. Bu kez Sokrates, dört birim alana sahip kareye üç birim eklemek suretiyle kenarı dört birim, alanı ise on altı birim olan bir kare elde eder. Bu karenin köşegenini çizerek köleye, köşegenin büyük kareleri iki eşit parçaya ayırıp ayırmadığını sorar. Burada Sokrates, köşegenin kölenin aradığı kenar uzunluğa sahip olup olmadığını göstermek istemiştir. Çünkü kenarı kullanarak alanı iki kat olan bir kare elde etmek mümkündür. Köle bunu fark etmiştir. Fakat bu sonuca öğrenme yoluyla değil Sokrates'in sorularını aşama aşama cevaplayarak (*elenchus* yöntemi ile) ulaşmıştır.

Bu olay *Meno*'da öğrenmenin hatırlama olduğunu gösteren kanıtın en temel dayanağı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷ Fakat bu olayda köleye hiçbir şey öğretilmediği halde onun bir karenin köşegeni ile iki kat alana sahip kare arasındaki ilişkiyi bilebilmesi nasıl mümkün olabilir? Bu bilgi hali hazırda onda mevcut olmalıdır. Bu olayda henüz bilmediğimiz bir şeyin tabiatını nasıl keşfedebileceğimiz sorusuna getirilen bir çözüm mevcuttur. Bu aşamadan sonra artık bilmediğimiz bir şeyi araştırmayı, hatırlama argümanında başvurulan bir yöntemle daima güvenilir bir biçimde yapabiliriz. Köle olayı bize ruhun ezelf bir form olarak varlığı ve dolayısıyla ölümsüzlüğünün

⁶ Plato, "Meno," 82b-e.

⁷ Plato, "Meno," 83a-e.

hatırlama fikriyle olan bağıntısını gösteren en temel dayanaklarından biridir. Ancak elbette ruhun ölümsüzlüğü tek başına hatırlama argümanının dayanağı olarak *Meno*'da resmedilen köle olayı üzerinden ispatlanamaz. Diğer bir ifadeyle Platon, ruhun ölümsüzlüğüne dair başka ispatlamalara da yer vermektedir. *Meno*'da Platon tarafından temelleri atılan ölümsüz ruh fikri bu kez *Phaedo*'da hatırlama argümanı yanında başka argümanlar yardımıyla da ispatlanır. Şimdi ruhun ölümsüzlüğü fikrini destekleyen diğer argümanların yer verildiği ve bu meseleye dair en önemli metin olarak kabul edilen *Phaedo*'ya bakalım.

2. *Phaedo*

Ruhun ölümsüzlüğüne dair Platoncu görüşün ispatları büyük oranda *Phaedo*'da tamamlanır. Bu meselede Sokrates'in muhatapları Simmias ve Kebes'tir. Dolayısıyla iddianın kanıtları Kebes ve Simmias'ın karşı itirazları ile yükselir. Her ikisi de Sokrates'in tartışma halkasındandır. Her ikisinin ruhun ölümsüzlüğüne dair görüşlerinin Pisagorcu Filolaus'la (ö. MÖ 385) uyumlu olduğu ve ondan etkilendikleri anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi ruhun ölümsüz olduğu ve göç ettiği iddiası Pisagorcu teorilerin en meşhur olanıdır.⁸ Kebes ve Simmias, ruhun ölümsüz olduğuna ikna olmamış kişiler olarak Sokrates'in kendilerini ikna etmesini beklerler. Diyalogdan anladığımız kadarıyla bir Pisagorcu olan Ekhekrates, Simmias ve Kebes tarafından öne sürülen şüpheleri duyduğunu itiraf ederek Sokrates'in bu şüpheleri ortadan kaldıracak bir argümana sahip olup olmadığını merak etmektedir.⁹

Ruhun ölümsüzlüğünün formlar teorisi ve hatırlama teorisi ile nasıl ispatlandığına dair düşünce *Phaedo* diyalogunda bir ön hazırlık ile başlar. Bu kısım argümanlarla desteklenen ve temellendirilen düşüncenin nihai noktasına nasıl ulaştığını görmek açısından ihmal edilmemesi gereken bir içerikle karşımıza çıkar. Aslında "Ruh Üzerine" tanımlayıcı başlığıyla da bilinen Platon'un bu diyalogu, Sokrates'in son saatleri ve onun Atina hapisanesindeki ölümü üzerine yazılmış bir canlandırmadır. Buna göre son günlerinde Sokrates'le birlikte olmuş ve artık eve dönüş yolculuğunda olan *Phaedo*, Peloponnese şehirlerinden biri olan *Phlia*'da mola verir ve Pisagorculardan oluşan bir gruba Sokrates'in son gününde birlikte olduğu

⁸ Eva Brann ve diğerleri, *Plato's Phaedo*, 4; H. J. Blumental, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*, 57.

⁹ Plato, "Phaedo," 88c-d. David Sedley buradan hareketle söz konusu iddianın asıl sahibinin aslında Platon olduğunu düşünür ve ruhun ölümsüz olduğu düşüncesinin Pisagorcu bir temelden ziyade Platoncu bir temele dayandığı varsayımından hareket eder. Sedley'in ruhun ölümsüzlüğüne dair düşüncenin temelini Platon'da göstermesinin elbette haklı gerekçeleri vardır çünkü iddia Sokrates'in de bu diyalogda seslendirdiği iki Platoncu bulgunun yardımıyla ispatlanmaktadır. Bunlar; döngüsellik, hatırlama ve formlar üzerinden geliştirilen iki aşamalı bir teoridir. Ayrıca bkz. David Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, 86-92.

kişilerle yaptığı sohbeti nakleder.¹⁰ Pisagorcular, Platon'da da tenasüh inancı olarak yer eden ruhun ölümsüzlüğü düşüncesine ilaveten onun insan veya hayvan formunda reenkarnasyonuna olan inançlarıyla bilinmektedir. Bu nedenle kişinin bir sonraki hayatta yaşayabileceği en iyi hayatı yaşayabilmesi için ruhunu bedenin esaretinden koruyup saf ve temiz kalmasını sağlaması gerektiğini de düşünüyorlardı. Bu düşünce Grek felsefi geleneğine ek olarak klasik İslam felsefesi tarihi içinde de "ruh için beden bir hapisane olduğu"¹¹ inancına temel oluşturur. Bu bakımdan ruhun bedenle ilişkisinin mahiyetinin açıklanması bedenden önceki ve sonraki durumunun ortaya konmasında belirgin bir rol oynamaktadır. Çünkü Platon'la birlikte ruhun varlığı, mahiyeti ve ölümsüzlüğünün ispatına dair geliştirilen tüm argümanlar, karşıt argümanlarla birlikte büyük oranda ruh-beden ilişkisine bağlı olarak ortaya konmaktadır. Başka bir ifadeyle ruh-beden ilişkisi ve bu ilişkinin mahiyeti izah edilmeden ruhun varlığı ve mahiyeti üzerinde konuşmak güç bir meseledir.

2.1. Ruh-Beden İlişkisi

Phaedo'da ruh ve beden iki ayrı şey olarak görülür.¹² Bu ayrıma göre ruh ve bedene haz veren nesnelere de farklıdır. Ruh sadece hakikati elde etmenin peşindedir. Oysa beden yiyecek, içecek, giyinme ve cinsellik gibi maddi ve duyuşal hazların peşindedir. Filozof, bu bedensel faaliyetleri önemsemeyip onlara asgari ölçüde yönelir. Mümkün olduğunca ruhunu bedeninden özgürleştirmeye çalışır. Ruh, aynı zamanda bilinçli akli düşüncenin yeridir. Akli araştırmayı gerçekleştiren ve hakikati kavrayan ruhtur.¹³ Ruhun kendisiyle hakikati aradığı yöntem mantıksal bir akıl yürütme yoluyla gerçekleşir. Bedenin duyuşal yoluyla araştırmaya giriştiği yöntem ise deneysel gözlemlere dayanır.¹⁴ İnsan, duyuşal yoluyla herhangi bir hakikati keşfedemez çünkü beden bilgiye ulaşmada ruhun önünde bir engel oluşturur. Ruh, hakikati bedensel araçlarla elde etmeye yöneldiğinde ise şeylerin hakikatini kavrayamaz. Duyulara başvurmadan araştırmaya yöneldiğinde ise, ulaşacağı sonuçlar kesin doğrular olur. Bu yüzden mümkün olduğunca hakikati arayarak bedenden kopmalıdır. Duyular güvenilir değildir. Dolayısıyla onlar vasıtasıyla elde edilen bilgiler de kesin değildir.

¹⁰ Açıklama için bkz. G. M. A. Grube, *Plato: Complete Works*, 49; Brann ve diğerleri, *Plato's Phaedo*, 3.

¹¹ Ruhun ölümsüzlüğü fikrinin İslam filozoflarına uzanan köklerine dair Plotinusçu bir versiyonu için bkz. John Dillon ve Lloyd P. Gerson, *Neoplatonic Philosophy*, 49-66; Ayrıca bkz. Grube, 49; Brann ve diğerleri, *Plato's Phaedo*, 3.

¹² Ruhun bütün etkileşimlerinin ruh ve beden bileşiminde ortak olup olmadığı Aristoteles için de çözülmesi gereken bir meseledir. Bu bağlamda Aristoteles *De Anima*'da (403a3-25) bu meseleyi tartışarak salt ruha özgü etkileşimleri reddeder ve buradan ruhun bedenden ayrı bir varlığı olmadığını sonucuna ulaşır. Ayrıca bkz. Christopher Shields, *Aristotle: De Anima*, 97-98.

¹³ Plato, "Phaedo," 65a-c.

¹⁴ Plato, "Phaedo," 65d-66a.

Maddi yapılar olduklarından ötürü bedensel duyular, nesnelere değişmez özelliklerini ruha aktaramazlar. Bu nedenle şeylerin hakikati sadece akledilir formların kavranması ile elde edilir ve bu ancak ruh ile mümkündür.¹⁵

Phaedo'da ruhun ölümsüz olduğu inancının dayandığı temel argümanlardan biri olan döngüsel argümanın yapısını oluşturan ruh-beden ilişkisinin arka planı şu şekilde örülür:

(a) Ruh, akli ve gayri maddi nesnelere araştırır (adalet, güzel ve iyi gibi). Bunlar duyuların yer aldığı bedenın konusu değildir. Bunlar, düşünceın konusu olup aynı zamanda da ruhun araştırma nesnelereıdır. Bu nedenle ruh, olabildiğince bedensel duyulardan uzaklaşıp kendi saflığı içinde bir akıl yürütme ile nesnelere ilişkin hakikatin izini sürmelidir. Bunlar aynı zamanda gayri maddi akledilirlerdir. Oysa bedenın araştırma nesnelereı maddidir. Bu nedenle de onlar akledilir değil, duyulur şeylerdir.¹⁶

(b) Ruh ve bedenın birliktelikleri sırasında ruhun faaliyeti bedenın faaliyetleri üzerinden gerçekleşir. Başka bir ifadeyle ruhun faaliyetlerinin sebebi bedendir. Örneğın para kazanma hırsı gibi bedene ait faaliyetlerin neden olduğu savaş, toplumsal uyumsuzluk ve benzeri şeylerin hepsi bedenın tatminini sağlarken, felsefe tüm bu bedensel faaliyetleri en aza indirmeyi ve ruhun yetkinliğini sağlayacak olan kendisinde bulunan içkin iyiye veya bilgiye/hikmete yönelmesini temin eder.¹⁷

(c) Felsefe, ruh-beden ilişkisini, bu ikisinin birbirine muhtaçlığını zayıflatan şeydir. Ruh-beden ilişkisinde asli unsur olarak ruh kendi başına hakikate (yani formlara¹⁸) ulaşma yeteneğini felsefe sayesinde elde eder. Bedensel organların yanıltıcı olan duyuları ise bunun karşısında tek engeldir. Bu yüzden ruh bedenden kurtulmalıdır. Hatta hayatta kaldığımız sürece "tanrı özgürleştirene kadar" olabildiğince ruhun bedenle olan ilişkisini kısıtlamalıyız.¹⁹ Burada, ruh ve bedenın birbirinin karşıtı olduğu, ruh için ideal olanın bedenden ayrılması gerektiği gibi katı bir düalist anlayış kendini gösterir.

(d) Bilgi ruhun arındırılması yoluyla gerçekleşir, bunun yolu felsefedir. Ölüm ruhun bedenden tamamen ayrılmasıdır. Felsefe ise ruhun bedenden bağımsız olma sürecinin teminatıdır, dolayısıyla ölmek için çalışmak ve ölüme bir hazırlıktır.²⁰

¹⁵ Plato, "Phaedo," 65a-d.

¹⁶ Plato, "Phaedo," 65d-66a.

¹⁷ Plato, "Phaedo," 66b-d.

¹⁸ Plato, "Phaedo," 65d-e.

¹⁹ Plato, "Phaedo," 66d-67b. Sedley bu yönüyle Sokrates'in savunmasını "katı bir anti-deneycilik" olarak ifade eder. Bkz. David Sedley ve Alex Long "Introduciton," *Meno and Phaedo*, xxiv.

²⁰ Plato, "Phaedo," 67b-d.

Ruh-beden ilişkisi ve hayata dair pasajlar, bir insanın yaşamı boyunca ölüme olabildiğince yakın bir hal içinde kendisini eğittiği/eğitmesi gerektiği ve bunu kabul ettiği halde ölüm zamanı geldiğinde buna içerlenmenin anlamsız bir tutum olarak nitelendiği satırlarla son bulur. İnsanın saf bilgiyi bütünüyle ruhun bedenden ayrılıp saflığa ulaştıktan sonra, yani ölünce elde edebildiği halde ölüme içerlemesi çelişkili bir halin ifadesidir. Bu pasajlar, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra hayatta kaldığına ve ölümsüz olduğuna ilişkin düşüncelerin dayandığı argümanlara bir hazırlık oluşturur. Diyaloğun bel kemiğini oluşturan bu argümanların²¹ varmak istediği ortak nokta, ruhun bedenle aynı sonu paylaşmayarak bozulmayacağı ve dağılmayacağı, dolayısıyla ölümsüzlüğüdür.

2.2. Döngüsel Argüman²²

Sokrates'in karşıtlık üzerinden geliştirdiği bu argüman, değişimin evrensel kanunlarından birine dayanmaktadır. Bir nesne ne zaman karşıtı olan bir özelliği kazanır veya yitirirse, değişim bu iki karşıt çift arasında gerçekleşir. Örneğin, soğuma, ısıdan soğuğa, yani daha sıcaktan daha soğuğa geçiştir. Uyumak, uyanıklık durumundan uyku durumuna geçiştir. Ayrılma, birliktelikten ayrılmaya geçiştir. Karşıtlar arasındaki bu değişim çift taraflı bir özelliğe sahiptir, yani bir döngü içerisinde gerçekleşir. Sıcak soğuktan, soğuk ise sıcaktan ortaya çıkar. Uyanıklık durumu uykudan, uyku hali uyanıklıktan ortaya çıkar. Ayrılma hali birliktelikten, birliktelik ise ayrılmadan ortaya çıkar. Sokrates'e göre buradaki karşıt çiftlerden birisi de yaşam ve ölümdür. Ölüm yaşamdan çıkar ve bu karşıt çift arasında karşılıklı bir ilişki olduğundan dolayı yaşam da ölümden çıkar. Bunun anlamı şudur: Doğum sırasında ruh, bir bedene göç eder, ölüm sırasında ise o bedeni terk eder ve bu durum sonsuz bir döngü içerisinde devam eder. Dolayısıyla Sokrates için yaşam, ruh ile beden birleşimidir, ölüm ise ikisinin birbirinden ayrılmasıdır.²³ Peki, Sokrates'in karşıt çiftler olarak verdiği örneklerle beden ve ruh arasında nasıl bir bağıntı vardır? Bunun hem beden açısından hem de ruh açısından örnek çiftlerden hangisine karşılık geldiği elbette önemlidir. David Sedley, buradan şöyle bir çıkarıma varır: "Beden açısından yaşam ve ölüm arasındaki karşılıklı değişim ısınma-soğuma döngüsüne karşılık gelir; ruh açısından bu değişim uyanıklık-uyku döngüsüne benzer. Aralarındaki ortak nokta açısından bu karşılıklı değişim, birleşme-ayrılma döngüsünün özel bir durumudur."²⁴

Phaedo'da döngüsel argümanın gelişim aşamaları şu şekildedir:

²¹ Bu kısım 69e-107a aralığında yer alır.

²² Bu argüman 69e-72e aralığında yer alır.

²³ Plato, "Phaedo," 64c, 67d.

²⁴ Sedley ve Long "Introduction," xxviii.

(a) Karşıtı olan her şey karşıtından meydana gelir.

(b) Yaşam ve ölüm birbirinin karşıtı olduğuna göre, ölüm yaşamdan, yaşam da ölümden var olur.

(c) Karşıt çiftler arasında döngüsel bir ilişki olduğuna göre tekrar hayata dönmek mümkündür.

(d) O halde ruhun bedenle birleşmeden önce (tekrar hayata dönebilmesi için) bir yerlerde var olması gerekir.

Görüldüğü gibi burada karşıt çiftlerin varlığından hareketle beden ve ruh arasında bir ilişki kurulmakta ve bu ikisinin tıpkı karşıt çiftlerde olduğu gibi birbirinin varlığını gerektirdiği sonucuna ulaşılmaktadır. Buna göre ruhun varlığı bedenin varlığını, bedenin varlığı da ruhun varlığını gerektirmektedir. Yaşamın var olduğu kabul edildiğinde ölümün, ölümün varlığı kabul edildiğinde de yaşamın varlığı kabul edilmiş demektir. Bunun mantıksal olarak kabul edilmesi halinde ruhun bedenle birleşmesinden önce var olması gerekir. Eğer argüman reddedilirse, yani ruhun bedenden önce var olduğu ve dolayısıyla bedenden sonra da var olacağı kabul edilmezse bu durumda bütün yaşayanlar ölür. Onların yerini alabilecek hiçbir canlı kalmaz. Bu da bizi hayattan yoksun bir evrene götürür ki bu anlamsızdır. Şu halde *Phaedo*'da döngüsel argüman ile ulaşılan genel sonuçlar şunlardır: (i) Hayata tekrar dönüş (reenkarnasyon) mümkündür. (ii) yaşam/yaşayan, ölümden/ölü ruhtan (bedenden ayrılmış ruhtan) doğar. (iii) Ölenin ruhu (bedenden ayrılmış ruh) var olmaya devam eder.²⁵

2.3. Hatırlama Argümanı²⁶

Meno'da bilgiyi sınavarak öğretme yöntemi ile temelleri atılan hatırlama argümanı *Phaedo*'da tam formuna kavuşur. İşaret edildiği üzere argüman ruhun bedenle birleşiminden önce de var olduğuna dair düşünceyi ispatlamaktadır. Burada ruh, sadece (doğum) öncesinde sahip olunabilecek örtük bir bilgiyi beraberinde getirir. Hatırlama argümanı döngüsel argümanla birlikte değerlendirildiğinde ise ruha dair başka bir tartışmanın çözümü elde edilir. Bunun sonucuna göre bedenle birleşmeden önce var olan ruh, bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdürür.²⁷

Sokrates'in döngüsel argüman vasıtasıyla ulaşılan sonucu ifade etmesinin ardından ilk itiraz Kebes'ten gelir. Buna göre hatırlama argümanının kabul edilmesi halinde, ruhun bedenle birleşmeden önce bir yerlerde var olması

²⁵ Bu argüman 70e-72e aralığında yer alır.

²⁶ Bu argüman 72e-77d aralığında yer alır. Grekçede *anamimnēskesthai* veya *anemnēsis* olarak geçen terim "anemnēsis teorisi" olarak da adlandırılmaktadır. Bu konuda bkz. Sedley ve Long, "Introduction," xxviii.

²⁷ Plato, "Phaedo," 77c-d.

gerekir. Kebes'in itirazı, ruhun ölümsüz olduğunu düşünmek için başka bir sebebin daha var olması gerektiğini hatırlatır. Ardından Simmias, hatırlayamadığı için Kebes'e bu teorinin delillerinin ne olduğunu sorar. Bunun üzerine Kebes, *Phaedo*'da bu teorinin *Meno*'da ortaya konulduğu şekliyle genel bir açıklamasını yapar. Buna göre kişi doğru bir şekilde sorgulandığı vakit her zaman için kendiliğinden doğru cevaplar verir ve şayet doğru bilgi içkin olarak onda olmasaydı bunu yapamazdı. Sokrates bu cevap üzerine Simmias'a, Kebes'in cevabını tatmin edici bulmaması halinde, 'öğrenmenin hatırlama olduğu' temeline dayalı teoriyi daha anlaşılır hale getirebileceğini söyler.²⁸ Şimdi burada Sokrates'in, Simmias'a daha açık bir cevap olarak ortaya koyduğu argümanının gelişim aşamalarını verelim:

(a) Bilişsel bir eylem belirli şartlara bağlı olarak vuku bulduğunda hatırlama olayı gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla bunun gerçekleşmesi bazı koşulların varlığına bağlıdır. Örneğin eğer B sayesinde A hatırlanıyorsa; (i) A'nın hatırlanması için onun daha önceden bilinmesi gerekir. (ii) B'yi duyumsamak yetmez, ayrıca A'nın düşünülmesi ve düşünülen şeyin hatırlanması gerekir. (iii) A, B ile aynı bilginin konusu değil başka bir bilginin konusu olmalıdır.²⁹ Bununla birlikte (iv) B, A'yı hatırlattığı zaman, A'ya ilişkin B'nin bu hatırlatmasında bir eksiklik bulunup bulunmadığı üzerinde ayrıca düşünmek gerekir.

(b) Duyulur şeyleri görmeyi sağlayan bilişsel eylem, 'eşitlik' formu sebebiyledir. Eşitlik formu sayesinde ve onun yardımıyla duyulur nesnelere arasındaki ilişkiyi açıklayabiliriz. Buna göre mutlak bir eşitlik (form olarak) vardır ve bu mutlak eşitlik formu, duyulur nesnelere birbirleriyle olan eşitlik ilişkisinden yola çıkılarak hatırlanır.³⁰

(c) Bilişsel eylem, (hatırlamanın gerçekleşmesi için) (a)'da sözü edilen şartları tam olarak sağlaması sebebiyle hatırlamadır. Eşitlik formu, birbirine eşit duyulur nesnelere duyumsanması yoluyla onların hatırlanmasını açıklar. Dolayısıyla birbirine eşit olan nesnelere yardımıyla mutlak eşitlik formuna ulaşılır.³¹

(d) Hatırlama eylemini gerçekleştiren kişi, duyulur nesnelere eşitlik formu arasında bir mukayese yapar. Buna göre birbirlerine eşit olan nesnelere, mutlak eşitlik formunda olduğu gibi olmazlar. Çünkü bunlar eşitlik bakımından eksiktirler fakat yine de eşit olmaya çalışırlar. Buna rağmen eşitlik formunun kendisine tamamen ulaşamazlar. Çünkü eşit duyulurlar "bazen bir kimse için eşit, bir başka kimse için eşit değilmiş gibi" görünürler.

²⁸ Plato, "Phaedo," 73b.

²⁹ Plato, "Phaedo," 73c-e.

³⁰ Plato, "Phaedo," 74a-c.

³¹ Plato, "Phaedo," 74c-d.

Oysa eşitlik formu hiçbir koşulda ve hiçbir zaman eşitsizlik göstermez. Bu yüzden duyulur eşit nesnelere mutlak eşitlik gibi olamazlar.³²

(e) Bu durumda, kişi, sadece daha önce bildiği bir şeyi hatırlayabiliyorsa, eşitlik formu bu bilişsel eylemin öncesinde o kişi tarafından biliniyor olmalıdır. Doğumla birlikte eşit nesnelere arasında var olan eşitlik ilişkisi algılara konu olduğuna göre, duyu yetileri kullanılmaya başlamadan önce de eşitliğin ne olduğunun bir şekilde bilinmiş olması gerekir. Eşitlik, duyulur nesnelere arasında bir ölçüt olarak uygulandığına göre, eşit nesnelere duyumsamadan önce edinilen eşitliğe uygun olması gerekir. Bu durumda sadece eşitlik için değil, güzellik, iyilik, adalet ve dindarlık gibi diğer bütün mutlak ölçütler (veya formlar) için de geçerlidir.³³

(f) O halde, bu mutlak ölçütlerin bilgisi ruhun bedenle birleştiği şimdiki durumda elde edilmiş olamaz. Bu bilgi ne doğum ve sonrasında hatırlama eyleminin gerçekleştiği zaman aralığında ne de doğum sırasında elde edilmiş değildir. Bu ölçütlerin bilgisi ancak doğum öncesinde elde edilmiş olmalıdır. Dolayısıyla (hayatta) karşılaştığımız duyulur nesnelere özelliklerini bu ölçütleri onlara uygulayarak bilebiliriz. Doğumdan önce öğrenilen şeyler doğarken unutulur, doğumdan sonra ise onları duyu yetilerimiz vasıtasıyla yeniden hatırlarız. Böylece zaten bizde olan şeyi yeniden elde etmiş oluruz.³⁴

(g) Sonuç olarak mutlak ölçütlerin bilgisi doğumdan önce elde edildiğine göre, ruh, doğum (bedenle birleşme) öncesinde de var olmuş olmalıdır ve dolayısıyla bu bilgiyi önceden elde etmiştir.³⁵

Görüldüğü üzere bu ispatlamada hatırlama argümanı, formların varlığına dayandırılmaktadır. Dolayısıyla formların varlığı kabul edildiği takdirde ruhun bedenden önce var olduğuna itiraz etmenin anlamı kalmayacaktır. Nitekim Simmias ve Kebes, formların var olduğuna dair şüpheleri giderildiğinden ruhun bedenden önce var olduğuna da ikna olurlar. Öte yandan hatırlama argümanının ruhun ölümsüzlüğünü ispatlamada yeterli olup olmadığı ise henüz bir çözüme kavuşmuş değildir. Zira Simmias ve Kebes'ten yükselen itiraza göre argüman şu halde ruhun bedenden önce var olduğunu ispatlasa da ölümsüzlüğünü ispatlamada henüz yetersizdir. Bu durumda ispatı istenen şeyin sadece yarısı ispat edilebilmiştir ve bu kısım da ruhun bedenden önce var olduğudur.³⁶ Sokrates karşıt itirazları dinlese de onların ispatlanmasını istedikleri şeyin diğer yarısının da aslında ispatlanmış olduğunu söyler. Bu durumda yapılması gereken şey, yaşamın ölümden var

³² Plato, "Phaedo," 74b-e.

³³ Plato, "Phaedo," 74e-75d.

³⁴ Plato, "Phaedo," 75c-76c.

³⁵ Plato, "Phaedo," 76c-e.

³⁶ Plato, "Phaedo," 77b.

olduğunu ileri süren bir önceki argümanın -ki karşıtlık argümanı olarak ortaya konmuştu- sonucunun hatırlama argümanı ile birleştirilmesidir. Bu iki ayaklı önermenin bir çözüm olarak birleştirilmesi şu şekildedir: (i) Eğer ruhumuz biz doğmadan önce varsa, yeniden doğabilmesi ancak ölümden sonra var olmasıyla gerçekleşebilir. (ii) Bu durumda onun ölümden sonra da var olması gerektiğine göre, nasıl olur da ölümden sonra var olmaya devam etmez?³⁷ Böylece bedenle birleşmeden önce var olması gerektiği ispatlanan ruhun, bedenden ayrıldıktan sonra da var olması gerektiği ispatlanmış olur.

2.4. Ruhun Form ve Tanrılara Yakınlığı Argümanı³⁸

Ruhun ölümsüzlüğüne dair ortaya konan argümanların üçüncüsü ruhun “form” ve “tanrılar” ile olan irtibatı esasına dayanır. Sokrates, Kebes ve Simmias’ı, “ruhun bedenden ayrıldıktan sonra dağılacağına ilişkin çocuksu korkularından”³⁹ dolayı suçlar. Çünkü ruh, ölüm sırasında dağılıp yok olacak türden bir şey değildir. Bu iddia, ruhlar-formlar⁴⁰ ve ruhlar-tanrılar arasında⁴¹ yapılan iki analogi yoluyla savunulur. Şimdi sırasıyla bu iki analogiyi ele alalım.

2.4.1. Ruhlar ve Formlar⁴²

İki parçalı argüman değişen-değişmeyen, bozulan-bozulmayan, bileşik-basit gibi nitelikler açısından ele alınır. Buna göre:

(a) (i) Dağılıp yok olan şeyler bileşik durumda olanlardır. Bileşik olan şeyler değişime uğrarlar. Değişime uğramayan şeyler basit ve hep aynı kalan şeylerdir ve dağılıp yok olmazlar. (ii) Formlar değişime uğramazlar, daima aynı kalırlar. Oysa diğer (maddi) şeyler değişime uğrarlar. (iii) Diğer şeyler bedensel duyularla algılanır, oysa hiç değişmeyip hep aynı kalan şeyler sadece aklın düşünme yetisiyle kavranabilir. (iv) Formlar, görülemeyen ve ölümsüz olan şeylerdir. Oysa diğer (maddi) şeyler, görülen ve ölümlüdür. (v) Bu durumda elimizde iki seçenek mevcuttur: (1) değişime uğramayan, akılla kavranan, görülmeyen ve ölümsüz şeyler, (2) değişime uğrayan, bedensel duyularla algılanan, görülen ve yok olan şeyler. O halde ruh birinci türden, beden ise ikinci türdendir.

Sokrates, indirgemeci bir tutumla her şeyin iki türden birine ait olduğunu düşünmez. Ruhlar ve formlar arasındaki analoginin birinci kısmında göze çarpan katı tutum, ikinci kısımda daha esnek bir tutuma yerini bırakır. Bu esneklik ruh-beden ilişkisine dayanır.

³⁷ Plato, “Phaedo,” 77c-d.

³⁸ Bu argüman 77d-80d aralığında yer alır.

³⁹ Plato, “Phaedo,” 77d-e.

⁴⁰ Plato, “Phaedo,” 78b-79c.

⁴¹ Plato, “Phaedo,” 80a.

⁴² Plato, “Phaedo,” 78b-79e.

(b) Ruh, sonsuz bir şekilde hep aynı durumda kalan şeylere benzer. Ruh bir şeyi araştırırken bedensel duyarların yardımına başvurduğu zaman onunla temas eder ve böylece değişime uğrayan şeyler tarafından sürüklenir. Ancak herhangi bir şeyi kendi başına araştırmaya koyulduğunda ölümsüz ve değişmeyen şeylere yönelir ve bu sürekli temas hali ile de onlara yakın olur.

Görüldüğü gibi her ne kadar ruh kendisi görülmeyen bir şey olsa da bir şeyi araştırmaya koyulduğu vakit duyarlarla iş birliği yapar ve böylece değişime uğrar. Duyulardan bağımsız olarak kendi başına hareket ettiğinde (bir tür akli düşünme yoluyla araştırmaya koyulduğunda) ise değişime uğramaksızın aynı kalır. Bir anlamda ruh, araştırmaya koyulduğu yöntemin doğasına bürünür. Ruhu değişime uğramaktan kurtaran şey ise (akli düşünme yoluyla araştırmaya koyulması) felsefedir. Burada sözü edilen akli düşünme yetisinin ruhun bir parçası olup olmadığı ise açık değildir. Daha doğrusu akli düşünmenin gerçekleşmediği durumda ruhun beden isteklerinden kurtulamayıp bir çeşit bedenleşmeye dolayısıyla yokluğa götürecek bir düşünceye kapı aralanmaktadır. Nitekim bu konu Aristoteles'in de gündemine taşınıp ruhun yokluğuna ve dolayısıyla değişimine karşın onun akli bir parçasının ölümsüz olduğu anlayışına götüren savunmasının temeli burada atılmış görünmektedir.⁴³ Hatta Aristoteles, daha da ileriye giderek Platon'un *Timaeus* diyaloguna atıfla, ruh-akıl ilişkisine eleştiriler de getirir. Aristoteles'e göre Platon'un ruhtan (*psuchê*) bahsederken kastettiği şey akıldır (*nous*). Ruh, akıl denen şeyin mahiyetine sahiptir. Dolayısıyla, onun ruh hakkında söylediği her şey aslında akıl için de geçerli olmalıdır. Aristoteles'e göre Platon, ruhun büyüklük (*magnitude, megethos*) olduğunu iddia etmektedir. Ruhun daire biçiminde olduğunu söylemektedir. Eğer böyleyse bu onun muayyen sınırları olan bir şey olduğunu kanıtlar. Hâlbuki büyüklükler cisimsel, duyumsanabilir ve bölünebilir olmalıdır. Ruh, daire biçimindeyse bir büyüklüktür. Oysa akıl büyüklük değildir. Dolayısıyla, Platon'un ruha ilişkin açıklaması da doğru değildir.⁴⁴

2.4.2. Ruhlar ve Tanrılar⁴⁵

Argümanın ikinci parçası ise ruhlar ve tanrılar arasındaki analogi vasıtasıyla ispatlanır. Gelişim aşaması şu şekildedir:

⁴³ Aristotle, "On the Soul," 641-692 (408b18-29); Joe Sachs, *Aristotle's On The Soul and On Memory and Recollection*, 67.

⁴⁴ Aristotle, "On the Soul," 407a1-10. Aristoteles'in Platon eleştirisi için ayrıca bkz. Shields, *Aristotle: De Anima*, 139; A. P. Bos, *The Soul and Its Instrumental Body*, 49-57; Adam Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, 157-163.

⁴⁵ Plato, "Phaedo," 80a-d.

(a) Tanrılar ölümsüzdürler. Başlıca nitelikleri ölümlü olanı yönetmektir. Ruhun doğasında da bedenle bir arada olduğunda bedeni yönetmek vardır.

(b) Ruh, tanrısal olana, ölümsüze, akledene, basit olana, dağılmayana, hep aynı kalana benzer. Beden ise, insana, ölümlüye, akli olmayana, bileşik olana, dağılana ve hep aynı kalmayana benzer.

(c) O halde beden dağılıp yok olurken, ruh dağılıp yok olmaz.

Argümanın ikinci parçasını oluşturan analojinin birtakım sorunlar oluşturduğu aşikârdır. Ruhlar ve tanrılar arasında kurulan benzetmenin ne kadar doğru olduğu analojinin zayıf noktalarından biridir. Çünkü (i) tanrılar ölümlü olana hükmederken onların bedenlerinde değildir ancak ruhun bedene hükmetmesi için bedende bulunması gerekir. (ii) Ruh, her an bedensel duyularla temas edip değişime uğrayan şeyler tarafından sürüklenebilirken, tanrılar ölümlü olanın peşinden sürüklenmez.⁴⁶ Dolayısıyla Sokrates'in ruhlar ve tanrılar benzetmesi, bu ikisi arasında tam bir benzerlik ortaya koymaz.

Hülâsa *Phaedo*'da ruhun ölümsüzlüğünün ispatında öne sürülen bu üç argüman vasıtasıyla şu sonuçlara varılır: (i) Ruh, akli düşüncenin yeridir. Dolayısıyla Platon ve Aristoteles arasında ruhun değil fakat akli ölümsüzlüğün varlığına dair ortak bir nokta tespit etmek mümkündür. Hatta talebesi, hocasının ruhun ölümsüzlüğü bahsinde ruh ile kastettiği şeyin akıl olduğunda ısrarlıdır.⁴⁷ (ii) Beden duyular yoluyla gerçekleştirilen deneysel gözlemlerin vasıtasıdır. (iii) Ruh akledilir ve dolayısıyla gayri maddi nesnelere, beden duyusal ve maddi nesnelere alanıdır. (iv) Ruh vasıtasıyla elde edilen bilgiler kesin ve dolayısıyla güvenilirdir. Beden vasıtasıyla elde edilen bilgiler yanıltıcıdır. Bu nedenle onlara güvenemeyiz. (v) Gerçekliğe dair bilgi ile kastedilen şey formların bilgisidir ve bu bilgi ruh vasıtasıyla elde edilir. Beden duyusal hazların yeridir, dolayısıyla bunlara dair bilginin peşindedir. (vi) Ruh ölümsüz, tanrısal, akleden, basit, dağılıp yok olmayan, görülmeyen ve hep aynı kalandır. Beden ise ölümlü, maddi, akli olmayan, duyusal, bileşik, dağılıp yok olan, görülen ve değişendir.

2.5. Simmias'ın İddiası⁴⁸ ve İddianın Çürütülmesi⁴⁹

Simmias, Sokrates'in ruha atfettiği 'görülmeyen şeylerin ölümsüz olduğuna dair' düşüncesine itiraz eder. Bu itirazın temelinde görülmeyen bazı şeylerin ölümlü olabileceği düşüncesi yatar. Simmias'ın karşıt argümanı

⁴⁶ Bostock, *Plato's Phaedo*, 119.

⁴⁷ Bu nokta son derece tartışmalı olup başka bir araştırmanın müstakil konusu olmaya layıktır.

⁴⁸ Simmias'ın karşıt argümanı 85e-86e aralığında yer alır.

⁴⁹ Simmias'ın itirazına verilen cevap 92a-95a aralığında yer alır.

ahenk (*harmonia*)⁵⁰ gibi görülmeyen ve lir gibi görülen şeylerin ilişkisi üzerinden geliştirilen bir analogiye dayanır. Bu analogide ahenk ruha, lir de bedene benzetilmektedir. Argümanın gelişim aşamaları şu şekildedir:

(a) Ruh lirdeki ahenge, beden ise lir ve tellerine benzer: Ahenk ruh gibi görünmeyen, cisimsel olmayan, ilahi ve güzeldir. Oysa lir ve telleri, fiziksel, cisimsel, bileşik ve ölümlüdür.

(b) Lir ve telleri kırıldığında ahenk yok olur. Hatta lir ve telleri parçalandığında bile bir şekilde hala (maddi parçalar olarak) var olmaya devam ederken, ruh onlar parçalanır parçalanmaz ahenk gibi yok olur.

(c) O halde, görülmeyen her şey ölümsüz değildir, çünkü ahenk görülmeyen olduğu halde ölümlüdür.

Simmiyas'ın argümanına ilk itiraz iddiasını dayandırdığı ahenk-ruh benzetmesine yapılır. Bu itiraz "bir ahenk veya başka bir bileşenin, kendi bileşenleri dışında başka bir durumda olamayacağı"⁵¹ önermesine dayanır. Dolayısıyla Sokrates'e göre ruh ahenk olamaz. Çünkü ona göre ahengin yok olabileceğini düşünebiliriz fakat ruhun ahenk gibi yok olabileceğini düşünemeyiz. Bu iddiada göz ardı edilen durum maddi bileşenlerin ahenkten önce geldiğidir. Ahenk, bileşenlerin tabiatı ve karakteridir. Oysa Simmiyas daha önce hatırlama argümanını kabul etmişti. Bu argümanın sonuçları arasında ruhun bedenden önce var olduğunun kabulü de yer almaktaydı. Halbuki Simmiyas'ın karşıt itirazına göre ruh bir ahenk olarak kabul edilirse, ahengin lirden yani bedenden önce de var olması kabul edilmelidir ki bu mümkün değildir. Bu durumda ahenk-ruh benzetmesi doğru değildir. Ahenk sadece lir ve tellerden oluşan bir bileşiktir.

Sokrates, Simmiyas'ın itirazına verdiği cevabı farklı analogilerle de zenginleştirir ve iddiasını kesin bir sonuca kavuşturur. Buna göre: (i) Ahenk, birleşiktir ve onun bileşenleri lir ve tellerden meydana gelir. (ii) Ahenk, büyük ve küçük oranlarda bulunabilir fakat ruh için (herhangi bir) oran söz konusu değildir: "Bir ruh başka bir ruhtan daha çok ya da daha az ruh olamaz." (iii) Bir ruh az ahenkli ve çok ahenkli olabilir fakat ahenk az ahenkli ve çok ahenkli olamaz. (iv) Ruh, bedene hükmetmek suretiyle onun aksine tasarrufta bulunabilir fakat ahenk lirin aksine tasarrufta bulunamaz ve onunla uyumlu olmak zorundadır. (v) O halde ruh, ahenk değildir.

⁵⁰ Ruhun bir ahenk olduğuna dair Simmiyas'ın iddiasının Pisagorcü köklerine dair bir değerlendirme için ayrıca bkz. Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, 53-70.

⁵¹ Plato, "Phaedo," 93a.

2.6. Kebes'in İddiası⁵² ve İddianın Çürütülmesi⁵³

Kebes'in karşıt argümanı ise bir 'dokumacı' örneği üzerinden geliştirilen bir analogiye dayanır. Kebes'in itirazı ruhun ölümsüzlüğüne değil, bedenle olan ilişkinin mahiyetindedir. Ona göre ruhun bedenle olan ilişkisinde o beden son beden olduğu kanaatine varılamaz. Kebes'in itirazı şu şekildedir:

(a) Beden, bir elbise gibi sürekli olarak kullanıldığında eskir ve ruh eskittiği bedeni yeni malzemelerle bir dokumacı gibi yeniden dokur.

(b) Tıpkı bir dokumacının eskiyen bir elbiseyi atıp yeni bir elbise dokuduğu gibi ruh da artık tamir edilemeyecek dereceye gelen bir bedeni terk edip yeni bir bedene girebilir.

(c) Ancak, ruhun birbiri adına sürekli olarak kendini bir beden formunda tutması ruhu, yok olmasına neden olacak kadar zayıf da düşürebilir.

(d) O halde, şu an birlikte olduğu bedenin sahip olduğu son beden olduğunu kim iddia edebilir?

Sokrates, Kebes'in itirazına formlar teorisi üzerinden geliştirdiği argümanla örtüşen bir cevap verir. Fakat bundan önce araştırılması gereken bazı meseleleri sıralar. Ona göre öncelikle var olmanın ve yok olmanın sebepleri incelenmelidir. Örneğin fizikçilerin öne sürdüğü sebepler burada kabul edilemez. Çünkü onların öne sürdüğü sebepler meseleyi çözmekten uzaktır. Bunu, doğa bilimleri araştırmasına bir ilgisi olduğunu, sonra bu tür bir araştırmaya istidadının veya eğiliminin olmadığı kanısına vardığını, hatta bu tür bir araştırmanın insani gelişimin nasıl gerçekleştiği konusunda kendisini kör ettiğini ifade ettiği satırlardan anlıyoruz. Benzer tutumu, aklı (*nous*) her şeyin sebebi olarak kabul eden anlayışa karşı da gösterir. Burada ifade edildiği üzere Sokrates, Anaxagoras'ın (ö. MÖ 428) kitabını okuyan birinden aklın (*nous*) her şeyin sebebi olduğunu işitmiş ve nihayet her şeyin sebebinin ne olduğunu ona öğretecek biriyle karşılaştığını düşünmüştür. Ancak Anaxagoras'ın söz konusu kitabını okuduğunda ise hayal kırıklığına uğramıştır. Çünkü ona göre Anaxagoras aklın her şeyin varlık sebebi olduğunu açıklamak yerine, sadece hava, *aether* ve mekanik düzenler gibi birtakım açıklamalara yer vermiştir. Oysa bu açıklamalar var olmanın veya yok olmanın sebeplerini açıklamak için kâfi değildir. Dolayısıyla var olmanın veya yok olmanın sebepleri olsa olsa formlar olabilir. Ya da bu sebeplerin formlar dışında bir izahı olamaz.⁵⁴ Çünkü bir şeyin var olma veya öyle olma sebebi, o şeyi o şey yapan şeydir. Bir şeyin formu, o şeyin aynı zamanda varlık sebebidir. Tıpkı bir heykelin güzel olmasının sebebinin güzellik formunun

⁵² Kebes'in karşıt argümanı 86e-88b aralığında yer alır.

⁵³ Kebes'in itirazına verilen cevap 95a-102a aralığında yer alır.

⁵⁴ Plato, "Phaedo," 96a-99d.

bizatihi kendisi olması gibidir. Dolayısıyla güzel olan her şey güzellik formu sebebiyle güzeldir. Aynı şekilde büyük bir şeyi büyük yapan veya daha büyük yapan bizatihi büyüklük formunun kendisidir.

Ruhun bedenden önce var olduğu ve ölümsüzlüğüne dair öne sürülen bu üç argüman *Phaedo*'nun son kısmında bir "son argüman" ile desteklenir. Bu son argüman, ruhun ölümsüzlüğüne dair öne sürülen argümanların aynı zamanda tamamlayıcısıdır.⁵⁵ Buna göre:

(a) Hiçbir şey (kendisi olduğu sürece) karşıtına evrilemez. Karşıtı, kendisine doğru ilerlediğinde geri çekilir ya da yok olur. Örneğin karın ateş (yaklaştığında) karşısında yok olması gibi.

(b) Bu durum yalnızca karşıtlar için değil, karşıtlık içeren şeyler için de geçerlidir. (Örneğin, ateş ve kar birbirlerinin karşıtı değildir fakat ateş daima kendisiyle birlikte sıcak, kar ise soğuk getirir.)

(c) Buna göre ateş, ateş olmaktan çıkmadıkça soğuk olamaz. Kar ise kar olmaktan çıkmadıkça sıcak olamaz.

(d) Nasıl ateş girdiği yere sıcaklık götürürse, ruh da nereye girerse girsin oraya hayat götürür.

(e) Ruh, ruh olmaktan çıkmadığı sürece hayatın karşıtı olan ölümü hiçbir zaman kabul etmez. Yani o kendisinde bulunanın (hayat) karşıtını kabul etmez.

(f) Ruhun kendisinde bulunan şeyin (hayat) karşıtı ölümdür.

(g) O halde, ruh ölümsüzdür.

Bu argümana karşı Sokrates'in halkasından biri, döngüsel argümanının bir önermesi olan "Karşıtı olan her şey karşıtından meydana gelir." ilkesini hatırlatır. Bu ilkeye göre ölümden hayat, hayattan da ölüm meydana gelmektedir. Bunun üzerine Sokrates, daha önce kastettiği şeyin karşıt niteliklere sahip olan şeyler için olduğunu, dolayısıyla orada karşıtların niteliklerinin karşıt niteliklerden doğduğundan bahsettiğini söyler. Oysa şimdi, karşıtların kendisinden, yani bir karşıtın başka bir karşıtın içindeki doğaya karşı çıkamayacağından bahsedilmektedir. Örneğin, tekin kendisi olmayan ama kendi doğası asla tekten ayrılmayan "üç" ve yine çiftin kendisi olmayan ama kendi doğası çiftten ayrılmayan "dört" sayısı böyledir. Ne "üç" kendi içinde barındırdığı tekliğin karşıtı olan çiftliği kabul edebilir ne de "dört" içerdiği çiftliğin karşıtı olan tekliği kabul edebilir. Üçün üç olması için daima "teklik" formunu, dördün de dört olması için daima "çiftlik" formunu içermesi gerekir. Her ne kadar "ateş" nesnesi, sahip olduğu "sıcaklık"

⁵⁵ Ruhun ölümsüzlüğüne dair tamamlayıcı son argüman 102a-107b aralığında yer alır. Bu konuda ayrıca bkz. Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, 93-95.

formunu ad olarak taşımasa da her zaman sıcaklıkla birlikte vardır. Daima ateş olarak kalabilmesi için özsel niteliği “sıcaklık” olan şeyin karşıtı olan “soğukluğu” dışarıda bırakması gerekir. Aynı durum kar için de geçerlidir. Benzer şekilde bedenın sıcak olması için onda “sıcaklık” değil, “ateş” bulunması gerekir. Yine bedenın canlı olması için onda “canlılık” değil, ruh olması gerekir. Ruh daima beraberinde canlılık (hayat) getirir. Nasıl ki ateşın “sıcaklık” formunu beraberinde taşıyıp ateş olması için “soğukluk” formunu dışarıda bırakması gerekiyorsa, aynı şekilde ruhun “canlılık” formunu daima kendisinde taşıyıp karşıtı olan ölümü dışarıda bırakması gerekir. O halde ruh daima ölümsüzdür. Her ne kadar karın, kar olarak kalabilmesi için “sıcaklık” formunu kabul etmeyip daima “soğukluk” formunu kendisinde barındırması gerekiyorsa da birinci önermede ortaya konulan karşıtının (yani ateşın) yaklaşması durumunda ikinci bir alternatif olarak yok olabilir. Benzer bir analogiye göre ruhun, ruh olarak kalabilmesi için daima canlılık formunu taşıyıp ölümü kabul etmese bile ölüm yaklaştığında ikinci bir alternatifin gereği olarak da yok olabilir. Sokrates böyle bir itirazın önünü kesmek için şu argümana başvurur: Ateş soğuğa yaklaştığında ateş sönmez, yok olmaz, sadece oradan ayrılır. Aynı şekilde, ölümsüz olan bir şey yok olmaz. Ölüm ona yaklaştığında o sadece oradan ayrılır.⁵⁶

Ruhun ölümsüzlüğü ispatlanmışken böyle bir inanca sahip olmanın pratikteki faydası burada ortaya konan düşüncelerin son aşamasını oluşturur. Bu inanç “ruhların ölümsüz olduğuna dair bir inanca sahip olmanın doğru bir seçim olduğu” şeklindeki bir temenniye içerir.

Ek Bazı Mülahazalar

1. Ruhun bedenden önceki varlığı, bedenle birlikteliği ve ölümden sonraki durumu ruha dair tartışmaların büyük başlıklarıdır. Tüm felsefe tarihi boyunca bu konudaki arayışlar klasik metinlerin meseleleri olduğu kadar

⁵⁶ Ruhun ölümsüz olduğuna ilişkin argümanların ardından Sokrates, mevcut aktarımlara dayanan bir mit üzerinden ölümden sonraki hayatın nasıl olacağına dair bir takım karmaşık bilgiler verir. Buna göre ruhun ölümsüzlüğü ispatlanmıştır. Artık bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu düşünmek gerekir. Bu bölümde sırayla; (i) tüm ruhların hesaba çekilmesi ve durumlarına göre göç edecekleri yerin belirlenmesi (107d-108c), (ii) ruhların öte hayattaki durumlarının dünyanın şekli üzerinden kurgulanan bir mit vasıtasıyla tasvir edilmesi (108c-113c), (iii) kötü ruhların cezalandırılması ve iyi ruhlar ile felsefi arınma sürecinden geçmiş en saf ruhların ödüllendirilmesi ele alınır (113d-114c). Mit, dünyanın küresel şekli üzerinden kurgulanır. Kürenin üç farklı katmanı vardır: nehir ve göller ağından oluşan yer altındaki su katmanı, onun üstünde hava ve en üstte ise havadan daha saf halde bulunan *aether* vardır. Erdemli erdemsiz ölen bütün ruhlar en alt katmanda hesaba çekildikten sonra durumlarına göre uygun yerlerde cezaya çarptırılır. Oradan da daha sonra ruhlarının saflık derecesine göre uygun katmanlara göçerler. En kötü ruhlar en alt katmanda kalır, daha iyi olanlar hava katmanına ve en saf ruhlar ise yukarıda *aether* katmanına göçerler. Buradaki ruhlar mutluluk içinde uzunca yaşarlar, ayrıca tanrılarla iletişim halindedirler. Felsefi eğitim sayesinde olabildiğince arınmış olan ruhlar çok daha iyi yerlerde sonsuza dek herhangi bir bedene hapsolmaksızın yaşarlar (107c-115a). Bu konuda ayrıca bkz. Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, 93-95.

şârihlerin tamamlayıcı çalışmaları ile büyük bir külliyat olarak önümüzde durmaktadır. Bu mesele bedenden bağımsız bir ruhun var olup olmadığı kadar, bedenle ilişkisi ve ölümler birlikte varlığını sürdürüp sürdürmediği gibi çok boyutlu bir meseledir. Ruha dair tartışmaların merkezinde yer alan sorun ise bedenle birlikte varlığı inancına dayanır ki bu ruhun, bedenle ilişkisi bağlamında ele alınır. *Phaedo* bu tartışmanın felsefe tarihinde geriye doğru giden en eski ve aynı zamanda da sonraki tartışmalar için belirleyici bir başlangıç metnidir.

2. Platon'un iddiaları sonrakilere için bir referans olsa da bazı noktalarda tartışmalara da açıktır. Bu bağlamda kendisine yönelik ilk ciddi eleştiriler Aristoteles tarafından yapılmıştır. Örneğin Aristoteles, *De Anima*'da ruhun etkileşimlerinin ruh-beden ortaklığına bağlı olup olmadığını tartışır. Buna göre: (i) Öfke, cesaret, şehvet ve bunlara bağlı olarak duyumsama ruh ve bedende ortak gözüktür. (ii) 'Düşünme' ikisinde de ortak olmanın en muhtemel istisnasıdır. (iii) Düşünme şayet hayalin (*fantasia*) bir formu ise veya hayalden bağımsız gerçekleşmesi mümkün değilse, bedene ihtiyaç duyar. (iv) Şayet ruha özgü bir etkileşim varsa, bu durumda ruhun ayrı bir varlığı olmalıdır. (v) Fakat ruhun bütün etkileşimleri bedeni ihtiva eder. Çünkü ruhun ayrı bir varlık olması ancak ruh ve bedende ortak olmayan sadece ruha özgü bir etkileşimi zorunlu kılar. O halde ruh, bedenden ayrı değildir.⁵⁷ Burada da görüldüğü gibi Aristoteles ruhun bedenden ayrı olarak varlığını, bedenle ilişkisi ile birlikte düşünerek reddeder. Bu, ruhun bedenden önceki varlığı gibi bedenden sonraki varlığının da reddi anlamına gelir.

3. Aristoteles, Platon'un ruh-beden ilişkisine dair açıklamasını yeterli bulmaz. Örneğin 'hareket' üzerinden geliştirdiği bir argüman ile ruh ile beden arasındaki etkileşime yeteri derecede açıklık getiremediğini iddia eder. Aristoteles'e göre biri hareket ettiren diğeri de ettirilen olarak ruh-beden arasında bir etkileşimden söz edilebilir. Ancak aralarında etkileşimin olabilmesi için ortak bir yönlerinin olması gerekir. Hâlbuki hem Platon'un hem de öncekilerin açıklamaları ruhun mahiyetine dairdir. Bu ikisinin birleşimine neden olan ortak bir yöne işaret edilmediği gibi beden mahiyetine dair bir açıklamaya da yer vermemişlerdir. Dolayısıyla bu filozofların açıklamaları ruh-beden arasında herhangi bir etkileşimin olduğunu kanıtlamaktan uzaktır.⁵⁸ Öte yandan ruhun mahiyetine dair Aristoteles'in yönelttiği itirazlardan bir diğeri de *Timaeus*'a dayandırılmaktadır. Buna göre ruhu oluşturan ilkeleri dört temel elementle

⁵⁷ Bkz. Aristotle, "On the Soul," 403a3-25.

⁵⁸ Aristotle, "On the Soul," 407b14-26. Ayrıca bkz. Averroes, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, 49.

izah eden anlayış da hatalıdır.⁵⁹ Sonuç olarak Aristoteles ruhun bedenden bağımsız bir varlığını kabul etmediği ve ruhu beden formu olarak gördüğü için onun ölümsüzlüğüne dair bir kanaate de iştirak etmez.

4. Geleneğin mirasçısı olarak İbn Sînâ bedenden önce ruhun (*en-Nefs*) varlığına dair düşünceye kesin olarak kapıyı kapatır. O ruhu bedenle ilişkisi çerçevesinde ele alır ve ruhun yetkinleşmesini bedene bağlar. Başka bir ifadeyle ruh yetkinleşmek için bedene muhtaçtır fakat varlığını devam ettirmesi bir bedene bağlı değildir. Çünkü beden tabiatı gereği ölümlü, ruh ise ölümsüzdür. Dahası ruh ferdi bekası (*beḳā*) için yetkinleştiği bedenden kurtulmak zorundadır.⁶⁰ Aristoteles'e göre ise ruha ilk yetkinlik demek için ruhun bedenden ayrı bir varlık olup olmadığını araştırmak gerekmez. Çünkü madde ve formu mantıksal olarak ayırıştırmak, bu tanım için yeterlidir.⁶¹ Öte yandan İbn Sînâ'ya göre beden, nefis için zâtî bir şey olmadığından onun tanımında kullanılamasa da, nefsin yetkinlik olarak tanımlanması, onun beden ve maddeyle arasındaki nispet sayesinde mümkündür.⁶² Aristoteles'e göre ise ruhun ilk yetkinlik olarak tanımlanması için onun bedenle ilişkisinin araştırılması gerekmez ancak, göz görme yetkinliğini ortaya koyabilmek için nasıl göz bebeğine muhtaçsa, ruh da yetkinliklerini ortaya çıkarabilmek için bedene muhtaçtır.⁶³

5. Ruhun bedenden ayrı bir varlığının olup olmadığı tartışması (bu tartışma örneğin materyalizm bağlamında elbette başka iddia ve cevapları barındırmaktadır) büyük oranda bedenle ilişkisinin mahiyetine dair tartışmaları da önemli hale getirir. Bu bağlamda meselenin ruhun ezeli ve ölümsüz olduğuna dair Platoncu düşüncenin nasıl ispatlandığı ve pratikte ne işe yaradığını anlamak büyük oranda *Phaedo*'nun ilgili argümanlarının analizine, bu argümanların ruhun ölümsüzlüğünü ispatlamada yeterli olup olmadığına ve yöneltilen itirazların anlaşılmasına bağlıdır. Örneğin ruhların form ve tanrılara yakınlığı olarak iki aşamalı analogi üzerinden oluşturmaya çalıştığımız argümanın dayanakları kendi içerisinde birtakım sorunlar

⁵⁹ Aristotle, "On the Soul," 404b11-27.

⁶⁰ İbn Sînâ burada ifade edilen çerçevede nefis meselesini *Aḥvâlu'n-Nefs*'te ele alır. Buradaki görüşlerinin otantikliği kadar öne sürdüğü fikirleri, *Phaedo* ve Aristoteles'in *De Anima*'sı ile birlikte okunduğunda çok daha iyi anlaşılır. Elbette nefis meselesi salt bu eserle sınırlı değildir. Ancak buradaki görüşler muhatabının seçkin zümreler olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda ise son derece açık ve önceki metinlerle bir arada değerlendirilmeye de elverişlidir. Bkz. İbn Sînâ, *Aḥvâlu'n-Nefs*, 99-105. Buradaki beyan *en-Necât* ile hemen hemen aynıdır. *En-Necât*'ın ikinci kitabın altıncı makalesi nefis meselesine hasredilmiş olup ilgili kısım "Nefsin Bedenin Ölümü İle Ölmeyeceği ve Bozulmayacağı" başlığını taşımaktadır. Buradaki ilk önerme nefsin beden ölümü ile ölmediği, ikinci önerme ise tabiatı gereği onun bozulmayı (*fesâd*) da kabul etmediği şeklindedir. Nefsin akıbetine dair ispatlama ise *Aḥvâlu'n-Nefs*'in bir tekrarı gibidir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 223.

⁶¹ Aristotle, "On the Soul," 412b 5-413a 5.

⁶² İbn Sînâ, *Aḥvâlu'n-Nefs*, 52-53. Krş. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*: *en-Nefs*, 60, 62, 64, 66, 70, 104, 366.

⁶³ Aristotle, "On the Soul," 412 b 5-413a 5.

barındırır. Argümanın ikinci parçasını oluşturan analoginin bazı itirazlara açık olduğu aşıkârdır. Metinde işaret edildiği gibi buradaki temel itiraz argümanın dayandığı analoginin ne kadar doğru olup olmadığıdır. Çünkü “tanrılar” ile “ruhlar” arasında kurulan analogide tanrılar ölümlü olana hükmederken onların bedenlerinde bulunmaz oysaki ruhun bedene hükmettiği durumda bedende bulunması gerekir. Ayrıca ruh, her an bedensel duyularla temas edip değişime uğrayan şeyler tarafından sürüklendiği halde, tanrılar ölümlü olanın peşinden sürüklenmemektedir. Dolayısıyla “ruhlar ve tanrılar” analogisi, argümanın bir öncülü olarak en başında yapısal bir tartışmanın varlığına işaret eder. Nitekim Aristoteles’in eleştirilerini de bu bağlamda okumak gerekir.

6. Son olarak ruhun mahiyetine dair tartışmalar gerek şerhler gerekse bazı telif metinler vasıtasıyla Arapçaya aktarılarak devam etmiştir. Ruhun bedenden önceki varlığının ontolojik değil mantıksal kabulü, bedenle ilişkisi -ki İbn Sînâ özelinde de görüleceği üzere yetkinleşmek için bedene ihtiyaç duyduğu halde, yetkinliğini sürdürmek için artık bedene ihtiyacı kalmamıştır- ölümsüzlüğü ve ferdi bekası gibi inceden inceye işlenmiş bir tartışmaya ve müstakil metinlere konu olmuştur.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Aristotle. “On the Soul.” Çev. J. A. Smith, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, içinde 641-692. Princeton: Princeton University Press, 1995
- Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Çev. Richard C. Taylor ve Thérèse-Anne Druart. New Haven: Yale University Press, 2009.
- Blumental, H. J. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the De anima*. London: Duckworth, 1996.
- Bos, A. P. *The Soul and Its Instrumental Body: A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*. Leiden-Boston: Brill, 2003.
- Bostock, David. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Brann, Eva, Peter Kalkavage ve Eric Salem. *Plato's Phaedo*. Indiana: Hackett Publishing Company, 1998.
- Dillon, John ve Lloyd P. Gerson. *Neoplatonic Philosophy*. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004.

- Drozdek, Adam. *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2007.
- İbn Sînâ. *Ahvälu'n-Nefs*. Thk. Aḥmed Fu'äd el-Ehvânî. Bâris: Dâr Babîliyün, 2007.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Necât*. Nşr. Mâcid Faḥrî. Beyrût: Dâru'l-İfâķi'l-Cedîde, 1982.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ': en-Nefs*. Haz. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- Plato. "Meno." Çev. G. M. A. Grube. *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper, içinde 870-897. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Plato. "Phaedo." Çev. G. M. A. Grube. *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper, içinde 49-100. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Sachs, Joe. *Aristotle's On The Soul and On Memory and Recollection*. Santa Fe-New Mexico: Green Lion Press, 2004.
- Sedley, David ve Alex Long. "Introduction." *Plato: Meno and Phaedo*, ed. David Sedley, Alex Long, içinde ix-xxxiv. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Sedley, David. *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2009.
- Shields, Christopher. "General Introduction." *Aristotle: De Anima*. Çev. Christopher Shields, içinde xi-xliv. Oxford: Clarendon Press, 2016.



The Free Will Defense and the Problem of Heavenly Freedom

FERHAT TAŞKIN

Indiana Üniversitesi - Bloomington, Felsefe Bölümü
Indiana University - Bloomington, Department of Philosophy
ferattaskin@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-3922-5193>

Abstract

According to the logical problem of evil, the co-existence of evil and the theistic God who is considered to be omniscient, omnipotent, and omnibenevolent is impossible. The fact that our world contains evils invalidates the existence of the theistic God. A libertarian theistic response to this problem, the free will defense, holds that if God actually has or could have a sufficient reason to actualize a world containing evils, the problem fails. This good reason, according to the defense, might be significant freedom, the freedom to choose between moral good and evil. Yujin Nagasawa, Graham Oppy, and Nick Trakakis, however, approach this debate from a different angle and argue that the traditional theistic view of heaven is a problem for this theistic response when we ask whether there is freedom in heaven. They contend that if the inhabitants of heaven do not have significant freedom, free will cannot be a great good that gives God a good reason to create a world containing evils. Thus, the free will defense fails. In this paper, I claim that this is mistaken. I argue that even though the inhabitants of heaven are not free in the most robust sense (i.e. they are no longer capable of sinning), this does not show that significant freedom is not a great good that justifies God's creating a world containing evils.

Keywords: Free Will Defense, Freedom, Heaven, Good, Evil.

Özgür İrade Savunusu ve Cennet'te Özgür İrade Sorunu

Öz

Mantıksal kötülük problemine göre, mutlak bilgi, mutlak kudret ve mutlak iyilik sahibi bir teistik Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığının bir arada olması mantıksal olarak imkânsızdır. Evrenimizde kötülük var olduğuna göre, teistik bir Tanrı'nın olmadığı sonucuna varabiliriz. Bu probleme liberteryen teistik bir cevap olan Özgür İrade Savunusu, Tanrı kötülüğün var olduğu bir evren/dünya yaratmak için iyi bir nedene sahipse, kötülük probleminin başarısız olacağını savunmaktadır. Ahlaki iyilik ile kötülük arasında seçimi sağlayan liberteryen özgür iradenin de bu iyi neden olduğunu ileri sürmektedir. Yujin Nagasawa, Graham Oppy ve Nick Trakakis bu tartışmaya farklı bir zaviyeden yaklaşım cennette özgür iradenin olup olmadığı sorununun özgür irade

savunusuna geleneksel teistik cennet anlayışıyla bir arada ele alındığında bir problem teşkil edeceğini öne sürmektedirler. Cennet ehli, ahlaki iyilik ile kötülük arasında seçim yapmasını sağlayabilecek bir liberteryen özgür iradeye sahip değilse, özgür irade Tanrı'ya kötülüğü de barındıran bir dünya yaratmasına iyi bir gerekçe sunacak kadar değerli bir şey olamaz gibi görünmektedir. Bu da bizi Özgür İrade Savunusu'nun başarısız olduğu sonucuna götürmektedir. Bu makalede bu çıkarımın hatalı olduğunu, cennet ehlinin ahlaki iyilik ile kötülük arasında seçim yapma özgürlüğüne sahip olmasa da bunun liberteryen özgürlüğün yeterince iyi ve değerli bir şey olmadığını kanıtlayamayacağını savunacağım.

Anahtar Kelimeler: Özgür İrade Savunusu, Özgürlük, Cennet, İyilik, Kötülük.

Introduction

According to traditional theism, God is omniscient, omnipotent, and omnibenevolent. The logical problem of evil holds that the existence of evil in the world is logically incompatible with the existence of the theistic God. For if God were omniscient, he would know how to prevent the existence of evil. If he were omnipotent, he would have the power to prevent its existence. And if he were omnibenevolent, he would always prefer a better option with respect to actualizing worlds such as preferring to actualize a world containing no evil instead of preferring our world in which evil exists. It seems then that the fact that there exists evil in the world makes the existence of the theistic God logically impossible. As a libertarian theistic response to the logical problem of evil, the free will defense holds that if it is possible that God has a good reason for allowing the existence of evil, the logical problem of evil fails. The good reason, according to this account, is the goodness (or the value) of free will. If moral goodness requires significantly free moral creatures who choose between morally right and wrong actions, then that provides an omnibenevolent being with a sufficient reason to create free beings and thus to permit evil.¹ Since it is logically impossible for God to give free will to rational agents but also determine them in a way that they can never do evil, God could not have created a world that contains free beings without allowing the possibility of the existence of moral evils.

However, in their article "Salvation In Heaven?", Yujin Nagasawa, Graham Oppy, and Nick Trakakis approach this debate from a different angle and argue that the traditional theistic view of heaven is a problem for this theistic response to the logical problem of evil when we ask whether there is freedom in heaven.² On the one hand, they reason, if there is no libertarian freedom in heaven (a place in which there are incommensurably greater goods than earthly goods), free will cannot be a great good that gives God a good reason

¹ Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, 166–167.

² Yujin Nagasawa, et al., "Salvation In Heaven?."

to create a world containing evils.³ The free will defense then fails. On the other hand, if the inhabitants of heaven have libertarian freedom that requires the ability of choosing between morally good and bad actions, the traditional theistic account of heaven which assumes impossibility of the existence of evils in heaven is wrong. Thus, since the libertarian theist finds herself in a dilemma, she can either endorse the free will defense or the theistic account of heaven but not both. I argue that the theist can avoid the given dilemma and can still plausibly hold both accounts if she shows first that a world containing both earthly stage (with significantly free creatures who can choose between morally good and bad actions) and heavenly stage (with free creatures who can choose only between morally good actions) might be more valuable than its alternatives (such as creating a world with only a heavenly stage) and second, the significant freedom is a great good even if it is not realized in the heavenly stage.⁴

1. The Problem

In his book *God, Freedom and Evil*,⁵ Alvin Plantinga offers the free will defense against the logical problem of evil and claims that free will is a sufficient reason for God to permit the existence of evils.⁶ Plantinga also claims that a world that contains both the stage of earth (that includes free creatures producing all moral goods and evils) and the stage of heaven “is more valuable, all else being equal, than a world containing no free creatures at all.”⁷ Therefore, God could have a good reason to create a world containing evils in the stage of earth because free will makes such a world more valuable than a world that does not contain freedom at all.

It seems then that since the existence of free creatures makes a world more valuable than a world containing no freedom, it can be said that

³ One might think that while the traditional theistic view of heaven entails some serious problems for libertarian freedom which is incompatible with theological determinism, it does not do so for compatibilist account of freedom which is compatible with theological determinism. Therefore, it is reasonable to accept the latter and deny the former in order to show that the inhabitant of heaven can be free even if she is determined by either God or the circumstances in heaven to do only good actions. Since the discussion between libertarian and compatibilist accounts of freedom is beyond the scope of this paper, I shall deny compatibilist account of freedom without providing an argument. I shall however note that unlike the compatibilist account of freedom, the advantage of the libertarian account of freedom is that it is a more plausible account in explaining why God does not prevent the existence of all earthly evils. The libertarian free will defense, then, is a critical tool that the theist should not easily give up.

⁴ In this paper, I will claim that we need the first argument only if it is true that an omnibenevolent God must always choose the best option he has.

⁵ Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil*.

⁶ Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 30.

⁷ Plantinga, *The Nature of Necessity*, 166. Also see Plantinga’s view on whether there will be free will in heaven: “Will There Be Free Will in Heaven?,” YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=eWsDZzTIWhw> (28.02.2023).

freedom is a great good (let us call this the good of freedom). There also seems to be another aspect of the good of freedom: no earthly good but the good of freedom can bring about moral goods and evils produced freely.⁸ The libertarian theist, thus, might claim that God has a good reason to create a world containing the good of freedom that produces all moral goods even if it produces moral evils too. Nagasawa, Oppy, and Trakakis, however, argue that the libertarian theists face a problem with respect to the question whether there is libertarian (significant) freedom in heaven. Their argument from heavenly freedom is as follows:

1. Necessarily, there is no evil in Heaven (Premise, justified by appeal to the orthodox conception of Heaven.)⁹
2. If there is morally significant freedom in Heaven, then it is not the case that, necessarily, there is no evil in Heaven. (Premise, justified by appeal to the libertarian conception of freedom.)
3. (Therefore) There is no morally significant freedom in Heaven. (From 1, 2)
4. Heaven is a domain in which the greatest goods are realized. (Premise, justified by appeal to the orthodox conception of Heaven.)
5. (Therefore) The greatest goods can be realised in a domain in which there is no morally significant freedom. (From 3, 4.)
6. (Therefore) A perfect being can just choose to make a domain that contains the greatest good and no evil. (From 5, appealing to the omnipotence of a perfect being.)
7. A world that contains the greatest goods and no evil is non-arbitrarily better than any world that contains the greatest goods, incomparably lesser goods, and the amounts and kinds of evils that are found in our universe. (Premise.)
8. If a perfect being chooses between options, and one option is non-arbitrarily better than the other options, then the perfect being chooses that option. (Premise)
9. (Therefore) It is not the case that a perfect being made our universe. (From 6, 7, 8)¹⁰

⁸ In the last section, I will add that it is also a great good because only the good of freedom in the stage of earth can make possible some great goods in heaven.

⁹ Quran, for example, holds that there is no rancor (7/al-A'rāf:43), fear or grieve (7/ al-A'rāf:49), death or suffering (44/ad-Dukhān:56), or idle talk (19/Maryam:62) in heaven. Since God will also remove any temptation to desire or do something bad in the hearts of the inhabitants of heaven (7/al-A'rāf:43), the heavenly stage we are considering here is different from the one in which Adam and Eve dwelled.

¹⁰ Nagasawa et al., "Salvation In Heaven?," 101-102.

They note that several responses might be provided: one might reject either Premise 1 (by not endorsing the orthodox conception of Heaven), or Premise 2 (by appealing to the compatibilist conception of freedom),¹¹ or Premise 4 (again by not endorsing the orthodox conception of Heaven).¹²

Since I accept both Premise 1 and Premise 2,¹³ I will not raise any objection to those premises. I will however claim that since premises 4, 7, and 8 are false, the conclusion of the argument that a perfect being has not made our universe is false too. Let's call the objection to Premise 4 "the Greatest Goods Objection" and the objection to the premises 7 and 8 "the Better Choice Objection". Let's start with the latter one.

2. The Better Choice Objection

Suppose, as Plantinga and most contemporary libertarian theists maintain, that there is no best world but instead infinitely many surpassable worlds. Suppose also that God wants to actualize one of the following worlds: W_h , W_{eh} , and W_e . W_h is a possible world containing only heaven: a place in which there are states of affairs that are great goods but no free creatures producing moral goods and evils. W_{eh} has two stages, namely earth and heaven. In this world, the stage of heaven is not the same heaven as in the first possible world because it additively contains some people who have deserved to be there and have freely-chosen friendships with God.¹⁴ Lastly, W_e is a possible world containing nothing but earthly stage: a place in which there are some states of affairs that are goods and free creatures producing moral goods and evils. It is clear that since, unlike W_e , both W_h and W_{eh} contain heavenly goods, they surpass W_e . So, there seems to be a good reason for God to actualize either W_h or W_{eh} instead of W_e . According to the argument from heavenly freedom, since W_h is better than W_{eh} , a perfect being would prefer to actualize the former but not the latter. But since we have found

¹¹ James F. Sennett has attempted to show that though the inhabitants of heaven do not have significant freedom in a libertarian sense, they can still enjoy it in a compatibilist sense while not being able to sin provided that the actions of the inhabitants are determined by their characters. See: James F. Sennett, "Is There Freedom in Heaven?" For an extended and libertarian version of this view, see: Timothy Pawl and Kevin Timpe "Incompatibilism, Sin, and Free Will in Heaven."

¹² Nagasawa et al., "Salvation In Heaven?," 98.

¹³ I shall note here that though I think that there is no significant freedom in the heavenly stage, I believe that the inhabitants of heaven will still enjoy a more limited but a better kind of libertarian freedom: being the source of their actions and being able to choose between only morally, rationally, or aesthetically good and beautiful (but not morally wrong or bad) alternatives.

¹⁴ In this paper, by following Richard Swinburne's argument from God's friendship, I will claim that freely-chosen friendship with some evil is better than non-freely-chosen friendship without evil. He says, "The principal occupation of heaven is the enjoyment of the friendship of God. This has been traditionally described as the "Beatific Vision" of God. Aquinas stresses that this "vision" is an act of ours, not merely something that happens to us." Richard Swinburne, "A Theodicy of Heaven and Hell," 41.

ourselves either in W_{eh} (assuming the theistic view that we are in W_{eh}) or in W_e , our universe was not created by a perfect being.

I think there are two flaws with this line of reasoning. The first flaw is to hold that God must always choose the best option he has. And the second flaw is to claim that W_h is better than W_{eh} . Let's start with the former one. Notice that Premise 8 assumes William Rowe's Principle B: "If an omniscient being creates a world when there is a better world it could have created, then it is possible that there exists a being morally better than it."¹⁵ Rowe's principle, I think, rests on what Dean Zimmerman calls "the expression principle": the value of one's choice necessarily expresses the goodness of one's character.¹⁶ Rowe's principle and thus Premise 8 assume that if an omnibenevolent God has two options namely A and B, God must always choose A provided that A is better than B. I agree with Zimmerman that the expression principle is false. If God, as the theist maintains, has a robust agency, the rational and moral reasons for an action in the divine case cannot play any causal role in producing actions or decisions. God's merely having *more* reasons to actualize a world cannot necessarily show that he *must* actualize that world; it can only give more inclinations. For, even though substances have causal powers and liabilities through their properties, an agent's causal activity is not reducible to properties but to its substance which is the holder of properties. The attributes of a rational agent (i.e. a rational substance) then cannot ultimately cause the agent to do a certain action, provided that she has control over her action. Therefore, since God, as a being who has a robust control over his actions, is not determined by his properties, we have no reason to suppose that he must be a value maximizer.¹⁷ For example, God's having good enough reasons (such as the fact that any world necessarily has a defect) to refrain from creating anything at all (and thus actualizing the bare world)¹⁸ is sufficient to show that it is logically possible for God to satisfy by refraining to actualize our world, given his nature.¹⁹ If God has some considerations to choose an inferior

¹⁵ William L. Rowe, *Can God Be Free?*, 91. I shall note here that what Rowe attempts to show with Principle B is that since our world has a defect such as containing evils, it cannot be created by an omnibenevolent God who is supposed to create the best of all possible worlds.

¹⁶ Dean Zimmerman, "Ever Better Situations and the Failure of Expression Principles," 409.

¹⁷ For the attribute omnibenevolence does not cause him to always choose a morally valuable action.

¹⁸ If God decides not to create anything at all, there is still an actual world that can be called the bare world. The bare world contains God, numbers, and the like but nothing created.

¹⁹ There is a distinction between world-actualization and creation. For, as Klaas J. Kraay notes, "creation occurs when God causes it to be the case that some spatiotemporal entity is actual, but not every instance of world-actualization need involve this." Klaas J. Kraay, "Creation, Actualization and God's choice among Possible Worlds," 856. For a detailed discussion on the distinction between creation and actualization, see: Alvin Plantinga, "Which Worlds Could God have Created?"; and Plantinga, *The Nature of Necessity*.

world (such as aesthetical reasons), his choosing so does not necessarily threaten his omnibenevolence. Therefore, we seem to have a good reason to reject Premise 8.

But, for the sake of argument, assume that Rowe's principle and thus Premise 8 are true.²⁰ Assume also that God cannot have any consideration that can ground his choosing an inferior world. These assumptions seem to require that a perfect being did not create our world provided that Premise 7 is true. I will argue that this is mistaken. For the proponents of the free will defense like myself, since W_{eh} is better than W_h , Premise 7 is false despite the given assumptions. So, even if God's omnibenevolence requires him to choose always a better option, it is false that he did not create our world. For, if Premise 7 is false and W_{eh} is better than W_h , we have the following premise instead of Premise 7:

7*. A world that contains the greatest goods, incomparably lesser goods, and the amounts and kinds of evils that are found in our universe is better than any world that contains the greatest goods and no evil.

And then,

8. If a perfect being chooses between options, and one option is non-arbitrarily better than the other options, then the perfect being chooses that option. (Premise)

9*. (Therefore) It is possible that a perfect being made our universe. (From 6, 7*, 8)

Notice that since W_h is a possible world that contains only heaven, there exist no moral good produced by significantly free creatures. Further, there cannot be any creature who has deserved to be there or who has freely-chosen friendship with God. In this world, there are only states of affairs that are great goods. However, unlike W_h , W_{eh} is a world in which there are not only all heavenly goods of W_h , but also creatures who have deserved to be there and who have freely-chosen friendship with God built in the earthly stage. Moreover, there are both moral and non-moral earthly goods. So, it seems that W_{eh} has more goods than W_h .

One might, however, object that since W_h contains no evil at all while in W_{eh} , there exist moral evils produced by free creatures, there is a good reason for God to choose the former instead of the latter. Nagasawa, Oppy, and Trakakis, for example, argue that the earthly goods (states of affairs that are goods, the good of freedom, and moral goods produced by libertarian

²⁰ We are here not assuming the truth of Rowe's principle in a general sense that can threaten the possibility of any divine rational choice on infinitely many surpassable worlds but instead are assuming it in a particular sense with respect to three divine creative choices: actualize either W_{eh} , W_h , or W_e .

freedom) are considered incommensurably lesser goods by comparison with the goods of heaven. Furthermore, the amount of earthly evils is comparable to (if not more than) the amount of earthly goods. Therefore, there is a good reason for God to prefer W_h over W_{eh} .²¹

The proponents of the free will defense, I think, might plausibly respond that if it is logically possible that the amount of earthly goods outweighs the amount of moral and natural evils in the stage of the earth (the earthly evils), it is false that W_h is better than W_{eh} .²² It is also possible that earthly evils outweigh earthly goods. Nevertheless, if the proponents of the free will defense against the logical problem of evil like Plantinga only need to prove that if it is *possible* that earthly goods outweigh earthly evils, then the free will defense against the logical problem of evil does not fail. They only need to claim that it is *possibly true* that earthly goods outweigh earthly evils because they are trying to show what can be a *possible reason* for God to create a world containing evils.²³ So, it is *possible* that W_h has x number of heavenly goods and W_{eh} has x number of heavenly goods, y number of the earthly goods, and z number of the earthly evils that are outweighed by y number of the earthly goods. In both alternatives, x number of heavenly goods are greater than y number of earthly goods because heaven is supposed to have greater goods than earth. This means that though W_{eh} contains earthly evils, it is still better than the first one: $[x+(y-z)] > x$.²⁴ So, premise 7* is true but not premise 7.

Thus, in W_{eh} , earthly goods can outweigh earthly evils if free creatures use their free will to do moral goods more often than moral evils. Therefore, freedom can be considered a great good if the stage of earth turns out well.

²¹ Nagasawa et al., "Salvation In Heaven?," 114.

²² We might consider this comparison in both qualitative and quantitative sense.

²³ On the other hand, I think the free will theodiscists need to show that it is *really true* that the earthly goods outweigh the earthly evils since they, unlike the proponent of the free will defense, try to show what is *the real reason* (rather than possible reason) for God to create a world containing evils but not a world containing no evil at all. However, it seems that the free will theodiscist can prove the claim that the earthly goods really outweigh the earthly evils only by having knowledge of all parts of the earthly stage. I think such an attempt is impossible because of our limited epistemic abilities. If this is a problem for the free will theodiscist with regard to the problems posed by the theistic view of heaven, I think it is a problem for Nagasawa, Oppy, and Trakakis too. Therefore, they cannot criticize the free will defense by referring to such a problem. Moreover, the free will theodiscist might claim that even if the earthly evils outweigh earthly goods, God still has a good reason to create a world containing both stages of earth and heaven. If the good of freedom can make possible a supreme value which is an incommensurably greater good than both earthly and heavenly goods, then earthly evils will be outweighed by that supreme value.

²⁴ I shall note that I do not claim that W_{eh} is "the best of all possible worlds". As Stephen T. Davis has pointed out, it is easy to imagine worlds better than the actual world but "what the free-will defender must insist upon is, first, that the amount of evil that in the end will exist will be outweighed by the good that will exist, and, second, that this favorable balance of good over evil was obtainable by God in no other way." Stephen T. Davis, "Free Will and Evil," 76.

For, it seems to provide a good reason for God to allow even the existence of evils. However, as I have already pointed out, the proponents of the free will defense, unlike the proponent of the free will theodicy, only need to prove that it is *possible* that the stage of earth will turn out well. In the next section, I will claim that the libertarian theist can plausibly hold that since W_h lacks some goods produced by free choices that the heavenly stage in W_{eh} contains, the heavenly stage of W_{eh} is better than W_h . This provides another reason to contend that freedom is a great good even if it is not realized in the heavenly stage.

3. The Greatest Goods Objection

As noted above, since I consider both Premise 1 and Premise 2 true, I agree that the inhabitants of heaven do not have significant freedom that requires ability to choose between morally right and wrong. So, Premise 3 is also true. I, however, think that appealing to the theistic conception of heaven does not have any implication to hold Premise 4. Why then does the proponent of the problem of heavenly freedom consider Premise 4 true? What they take as the orthodox theistic view of heaven is as follows:

...Heaven is a place in which there is no evil, and Heaven is also a place that overflows with good. On the one hand, there are neither natural evils nor moral evils in Heaven. On the other hand, there are goods in Heaven that are very much greater—‘incomparably’, ‘infinitely greater’—than the goods that are available during life on Earth.²⁵

This account of heaven, they reason, entails that Heaven is a stage in which the greatest goods are realized. Recall that the libertarian theist contends the view that significant freedom is a great good that gives God a justified reason to create a world containing moral evils. According to the proponent of the argument from heavenly freedom, if the libertarian theist were right about the good of freedom and if the above account of heaven is true, then significant freedom should have been among the greatest goods that are realized in Heaven. But since the existence of significant freedom is not realized in Heaven, it cannot be one of the greatest goods. The good of freedom then is not great enough that can justify God’s permitting the existence of evil on Earth.²⁶

I think though it is true that the theistic account of heaven holds that the goods in the heavenly stage are much greater than the goods in the earthly stage, it is false that this account entails that all the greatest goods are realized in the heavenly stage. Notice that if the libertarian theist does not

²⁵ Nagasawa et al., “Salvation In Heaven?,” 97.

²⁶ Nagasawa et al., “Salvation In Heaven?,” 114.

endorse the view that our world is the best of all possible worlds, she needs to hold neither that the goods in our world (either in the earthly stage or in the heavenly stage) are the greatest goods nor that all types/kinds of goods are realized in our world. If we are to hold that there are infinitely many surpassable worlds, then since for any world, there is a better world, it seems that even if the theist contends that the goods in the heavenly stage are much greater than the goods in the earthly stage, she does not claim that all the greatest goods are realized either in the earthly stage or the heavenly stage. Since the total value of any world is surpassable, the total value of the heavenly stage or of the earthly stage is surpassable as well.

One might object that what Premise 4 implies is that all types/kinds of greatest goods are realized in Heaven but not that they are realized in a maximal sense. I think this is clearly mistaken. The theist might plausibly reject this account of heaven which entails the idea that an earthly good can be a great good if and only if it has continuity in both stages. I think, however, there is no good reason to suppose that every important and great earthly good must be a continued good. An earthly good can be important and great if it is a main component or a *sine qua non* of a valuable world. And it does not matter whether it is continued or not in both stages.²⁷

For example, NASA's space shuttle system is made up of three main components: two solid rocket boosters, an external tank, and an orbiter. Even though two solid rocket boosters and the external tank are the main components of the space shuttle system and no mission can succeed without them, they are jettisoned from the orbiter after the first eight minutes of flight. Here I think it does not seem to make sense claiming that the solid rocket boosters and the external tank are not important for the success of the mission. It is clear that if they are not jettisoned, it is not possible (at least with regard to recent scientific facilities) for the orbiter to achieve its mission. So, their importance does not depend on whether they are continued or jettisoned; instead, their importance depends on whether they are essential for the succession of the mission.

For the same reason, the importance and greatness of the good of freedom do not rely on whether the good of freedom is continued in every stage of a

²⁷ One might, for instance, argue that forgiving a person who harms you is a great good in the stage of earth but since no one can do evil in heaven, this good just as the good of freedom will not be one of the heavenly goods. So, since there can be many earthly non-continued great goods like the good of freedom, freedom is not a particularly non-continued great good that gives God a good reason to create a world containing evils. Forgiving or seeking justice in a general sense can be considered non-continued great good but what unique about the good of freedom is that it is a necessary condition of moral goods and responsibility. Further, it does not only have a moral value but also has a great non-moral value such as aesthetical value.

world.²⁸ Rather, it relies on whether it can make a possible world more valuable than others with respect to some divine considerations. If the good of freedom makes W_{eh} more preferable than W_h for God to create, then this fact is enough for it to be a great good.²⁹ Therefore, the good of freedom does not need to be a continued good in order to be a great good. So, the absence of significant freedom in heaven does not affect its importance and greatness.

So far, I have claimed that the good of freedom can make the stage of earth a valuable stage, and thus makes W_{eh} a preferable world for God to create. Now, I shall argue that the good of freedom in W_{eh} can make its stage of heaven contain more great goods than the goods in W_h . First, it is clear that heaven W_h cannot contain creatures who deserve to be there by their free moral choices. So, the inhabitants of W_h would never be significantly free and thus would never deserve to be its occupants. God could create significantly free creatures in heaven only by allowing the possibility of evils. On the other hand, even if there is no freedom, the stage of heaven in W_{eh} can contain creatures who have deserved to be there by their free choices and actions produced in the stage of earth. It seems then plausible that the value of the existence of creatures in heaven who have deserved to be there is greater than the value of the existence of creatures in heaven who have never deserved to be there. Even though it is a good thing to be in heaven in any case for creatures (i.e. regardless of whether they deserve it or not), it is still the case that being somewhere or having something deservedly is better than the opposite. So, there is a good reason to take the existence of creatures who have deserved to be in heaven as a great good with regard to their libertarian free choices even if they are no longer significantly free in heaven.³⁰ If so, the existence of the good of freedom in the stage of earth can still have an important impact in heaven by causing the existence of a great good.

Second, the good of freedom in the stage of earth can make a supreme value possible, which is the good of eternal friendship with God in heaven. For example, in his "A Theodicy of Heaven and Hell", Richard Swinburne points out that:

If the world depends for its being on God, a personal ground of being, the fullest development of understanding will be growth in the understanding of the nature of God himself. Friendship is of great value

²⁸ I do not claim that there is a necessary connection between those two examples. It is clear that there could be some scientific developments by which an orbiter would not need other features at all. I use the case of the space shuttle system only as an (perhaps imperfect) analogy.

²⁹ As noted above, none of earthly goods can produce all moral goods except for the good of freedom. So, not everything among earthly goods can be a great good just because it contributes value to a world.

³⁰ This however should not imply that God's grace is not a necessary condition of entering heaven.

to a man when his friends are good people, who take an interest in him and are enjoyable company in virtue of their kindness and ability to keep him interested. Friendship with God would be of supreme value, for he is (by definition) perfectly good and, being (by definition) omnipotent and omniscient, will ever be able to hold our interest by showing us new facets of reality and above all his own nature.³¹

Swinburne argues that the principal occupation of heaven is not the enjoyment of some pleasures but the enjoyment of friendship of God. This vision is not something beyond our choices but rather is something we have acted upon.³² He also adds that it is compatible with the goodness of God to allow *a man to choose the sort of person he will be*.³³ So, it seems that libertarian freedom is an essential thing for the enjoyment of eternal friendship with God. Though there is no significant freedom in heaven, the freedom on earth makes possible the good of enjoying eternal friendship with God. Thus, it seems plausible to contend that eternal friendship with God in the heavenly stage requires libertarian freedom in the earthly stage.

Nagasawa, Oppy, and Trakakis, however, object that even if we suppose that the good of entering into eternal friendship with God requires libertarian freedom, the continued friendship with God in heaven does not require it. If, they reason, continued friendship with God is possible without libertarian freedom in heaven, then God could create beings who have always had continued friendship with God and thus could prevent the existence of all moral evils. Therefore, God could choose to actualize W_h in which there are beings who have always had non-freely-chosen continued friendship with God and no evil. They add that “given freedom is merely a finite and extrinsic good, if a perfect being can choose between non-freely-chosen friendship without evil, and the freely-chosen friendship with evil, then it will choose the former.”³⁴

I have argued that freedom is not a small and extrinsic good but a great and intrinsic good. I have also attempted to show that although freedom is an earthly and non-continued good, this does not mean that it is not a great good. In section two, I claimed that if earthly goods outweigh earthly evils, then the existence of evils in the stage of the earth cannot make W_{eh} (a place in which there are not only heavenly goods but also earthly goods) less valuable than W_h (a place in which there are only heavenly goods). Now, I shall show that a perfect being would not choose non-freely-chosen

³¹ Swinburne, “A Theodicy of Heaven and Hell,” 41.

³² Swinburne, “A Theodicy of Heaven and Hell,” 41.

³³ Swinburne, “A Theodicy of Heaven and Hell,” 52.

³⁴ Nagasawa et al., “Salvation In Heaven?,” 115.

friendship without evil over freely-chosen friendship with evil. So, here, I only need to show that freely-chosen friendship with God plus evil is preferable to non-freely-chosen friendship without evil.

It is clear that a genuine friendship is a relationship between at least two persons who both are actively involved in building and enjoying that friendship. There is a bilateral, not unilateral, relationship between those friends. However, it seems that non-freely-chosen friendship cannot have a bilateral relationship because one side of the friendship has never been free to want to enjoy that friendship or to reject it. Creatures in heaven who have never been free are determined by God to have friendship with Him. There is no possibility for them to reject that friendship or want to have it. The reason might be that God gives them a certain nature that makes having bad inclinations or desires impossible. Or it might be that God creates heaven with an essence that makes its inhabitants unable to choose evil and thus reject a friendship with God. Whatever the reason is, it must be clear that those inhabitants don't have a freely-built-friendship with God. If it is much better and more plausible for friends to achieve their friendship voluntarily, a friendship with God requires a voluntarily bilateral relationship as well. Therefore, God does have a good reason to prefer a freely-chosen friendship over a non-freely-chosen "friendship" without evil. The former indeed comes with a certain amount of moral evil since it requires significant freedom in the earthly stage but as noted above, if I am right that it is possible that moral goods will outweigh moral evils, the theistic God might have a good reason to choose a freely-chosen friendship over a non-freely-chosen friendship.

Notice that significant freedom makes a bilateral genuine relationship between God and creatures possible not only in the earthly stage but also in the heavenly stage. In the case of freely-chosen friendship, free creatures can choose to have a friendship with God by their significant free choices on earth. God gives an opportunity to those creatures to build a friendship with God in the earthly stage and then enjoy it eternally in the heavenly stage. So, there is a good reason for God to manifest a principle stating that in order to have His eternal friendship in the heavenly stage, free creatures must deserve it by their free choices and actions on the earthly stage. Notice that unlike in W_{eh} , in W_h there is not eternally enjoyed freely-chosen friendship with God. Since the inhabitants of W_h are not significantly free, they cannot freely build and maintain a friendship with God. W_h then lacks a great supreme value of a freely-chosen friendship. God, thus, does create a better world (a place in which there is a supreme value that is a freely-chosen friendship between God and free creatures) by actualizing W_{eh} . So, even if we assume that an omnibenevolence God must always choose a better option,

he does choose a better world by creating W_{eh} that contains the good of freely-chosen friendship rather than creating W_h , a world that lacks the value of freely-chosen friendship.

Further, according to the theistic tradition, the notion of free choice is related not only to the notion of friendship with God but also (and I think more importantly) to the notion of faith in God. For example, Quran emphasizes its importance as follows: “Had your Lord so willed [O Prophet], all [people] on earth would have certainly believed, every single one of them! Would you then force people to become believers?”³⁵ This suggests that God could have created a world like W_h but instead preferred to create W_{eh} . His choice, then, has a certain implication: freely-chosen faith and friendship is more preferable than otherwise. God thus prefers a freely-chosen faith and friendship which, unlike non-freely chosen one, bring about a supreme value realized in the earthly stage and eternally in the heavenly stage. Notice that the theist considers the good of faith in God not only one of the greatest good but also greater than many greater goods of the heavenly stage. If, as the libertarian theist maintains, the faith in God necessarily requires significant freedom in the earthly stage and if freely-chosen faith is one of the greatest goods, the objection that significant freedom is not a great good unless it is realized in the heavenly stage fails.

Conclusion

In this paper, I have pointed out that unlike what Nagasawa, Oppy, and Trakakis argue, the free will defense is compatible with the theistic account of heaven. I first claimed that their assumption that the theistic God must always choose the best option he has is false because it rests on the expression principle contending that the value of God’s choice with respect to actualization of a world necessarily expresses the goodness of his character. I argued that the expression principle is implausible. I then maintained that even if we suppose that the given assumption is true, their argument that since creating a world containing both earthly and heavenly goods is less valuable than a world containing only heavenly goods, a perfect being did not create our world is unsound. Second, I argued that though significant freedom that requires ability to choose between morally good and evil is not realized in the heavenly stage, it still can be considered a great good. I suggested that in order to be a great good, the good of freedom does not need to be a continued good realized in both the earthly stage and the heavenly stage. I then contended that even if significant freedom is not realized in the heavenly stage, it makes some great goods possible in that

³⁵ “The Clear Quran: 10/Yūnus: 99,” <https://quran.com/10?startingVerse=99> (28.02.2023).

stage such as the great goodness of freely-chosen eternal friendship with God. Therefore, I think the problems posed by Nagasawa, Oppy, and Trakakis to the compatibility between the free will defense and the theistic account of heaven are not intractable.³⁶

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

REFERENCES

- Davis, Stephen T. "Free Will and Evil." In *Encountering Evil: Live Options In Theodicy*, edited by Stephen T. Davis, 73-107. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Kraay, Klaas J. "Creation, Actualization and God's Choice among Possible Worlds." *Philosophy Compass* 3:4 (2008): 854-872.
- Nagasawa, Yujin, Graham Oppy, and Nick Trakakis. "Salvation In Heaven?." *Philosophical Papers* 33:1 (2004): 95-117.
- Pawl, Timothy, and Kevin Timpe. "Incompatibilism, Sin, and Free Will in Heaven." *Faith and Philosophy* 26:4 (2009): 398-419.
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1977.
- Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*. New York: Oxford University Press, 1974.
- Plantinga, Alvin. "Which Worlds Could God have Created?." *The Journal of Philosophy* 70:17 (1973): 539-552.
- Plantinga, Alvin. "Will There Be Free Will in Heaven?." YouTube video, 1:22. <https://www.youtube.com/watch?v=eWsDZzTIWhw> (28.02.2023).
- Rowe, William L. *Can God Be Free?*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Sennett, James F. "Is There Freedom in Heaven?." *Faith and Philosophy* 16:1 (1999): 69-82.
- Swinburne, Richard. "A Theodicy of Heaven and Hell." In *The Existence and Nature of God*, edited by Alfred J. Freddoso, 37-54. Bloomington: University of Notre Dame Press, 1983.
- Zimmerman, Dean. "Ever Better Situations and the Failure of Expression Principles." *Faith and Philosophy* 35:4 (2018): 408-416.
- Quran. "The Clear Quran: 10/Yunus: 99." trans. by Mustafa Khattab, <https://quran.com/10?startingVerse=99> (28.02.2023).

³⁶ I would like to thank Münteha Beki, Stephen T. Davis, and Timothy O'Connor for their comments.



Tanrı ve Ahlaki Müeyyide

MÜNTEHA BEKİ

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Türkiye

munteha.beki@yobu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6906-3366>

Öz

Ahlakın bir müeyyide gücü olarak kendisini insanlara dayattığı, bir olgu olarak kabul edilir. İnsanların ahlaken yanlış yapmaları durumunda birtakım tepkilerle karşılaşmaları veya yaşadıkları iç sıkıntı ya da huzursuzluk ahlakın bir yaptırım gücüne sahip olduğunu doğrular niteliktedir. Ahlaki yaptırımın gücünü ahlaki değer ve yükümlülüklerin nesnel ve zorunlu olmasından aldığı söylenebilir. Bu çalışmada, ahlaki yükümlülükler ile müeyyide arasında bir ilişkinin olup olmadığı, ahlakın tabiatı gereği bağlayıcılığının temelini ne olduğu, bir müeyyide gerektirip gerektirmediği, gerektiriyorsa ahlakın müeyyideye nasıl konu olabileceği ve ahlaki müeyyidenin kaynağının ne olabileceği sorularına yanıt aranmaktadır. Bu bağlamda, realist bir ahlak anlayışı çerçevesinde ahlak, müeyyide ve Tanrı arasında bir ilişki kurulup kurulamayacağı ele alınmakta ve buna bağlı olarak ahlaki müeyyidenin Tanrı'ya dayandırılabilmesi savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Müeyyide, Ahlak, Yükümlülük, Sorumluluk, Nesnellik.

God and Moral Sanction

Abstract

It is a well-known phenomenon in which morality imposes itself on people as a sanctioning power. The fact that people encounter certain reactions or inner distress or uneasiness when they do morally wrong confirms that morality has a sanctioning power. It can be said that moral sanction derives its power from objective and necessary moral values and obligations. This paper is dealt with the questions of whether there is a relationship between moral obligations and sanction, what is the ground of the binding nature of morality, whether it requires a sanction, if so, how morality can be subject to sanction, and what the source of moral sanction can be. In this context, it is considered whether a relationship can be established between morality, sanction, and God within the framework of moral realism and, accordingly, argued that moral sanction can be based on God.

Keywords: God, Sanction, Morality, Obligation, Responsibility, Objectivity.

Giriş

Ahlaki eylemler, insan ilişkilerinde önemli bir yere sahip olan ve yapılması durumunda başkalarının ilgi ve değerlendirmesine konu olması kaçınılmaz görünen eylemlerdir. Ahlaki eylemlerin başkalarına açık olması, bu eylemlerin ahlaki öznenin övgü veya yergi gibi başka kişiler nezdinde bir tutum, söz ya da davranış şeklinde karşılık bulabileceği anlamına gelir. Ahlaki hayatımızın önemli bir parçasını oluşturan bu ilişkilerde eylemlerimizin olumlu veya olumsuz anlamda yargılanması kayda değer bir yer tutmaktadır. Yapılması veya kaçınılması gerekli olan bir eylemin yapılmaması veya kaçınılmamasının onaylanmadığını ifade eden durumlar genelde bir müeyyide olarak nitelendirilir. Bu onaylamamanın göstergesi olarak kişi, eylemi nedeniyle bir yargılama ve suçlamaya karşı karşıya kalır. Ahlaki müeyyide de ahlaken yanlış eylemlerinden dolayı öznenin yargılanması ve bunun karşılığında suçlanmasını ifade eder. Ahlaki bir eylemi yargılama ve onaylamama çeşitli şekillerde kendini gösterebilir. Ahlaken yanlış bir eylem, niteliğine bağlı olarak bazen bir yergi, kınama, ayıplama, suçlama şeklinde zayıf bir müeyyideye, bazen de ceza şeklinde daha güçlü/ağır bir müeyyideye konu olabilir. Ahlaki müeyyideye de konu olan eylemlerimizden sorumlu olma ve bundan dolayı hesaba çekilmenin ahlaki sezgi ve beklentilerimiz nedeniyle iyilik ve adaletin gerçekleşmesi amacıyla yönelik olduğu söylenebilir. Ahlaki müeyyide yoluyla bu beklentilerin karşılanabilmesi ancak ahlaki değer ve yükümlülüklerin kaynağını dayandırabileceğimiz zeminin aynı şekilde ahlaki yaptırımlara da kaynak olması durumunda mümkün olabilir. Ahlaki yaptırımların ne tür bir ahlaki otorite tarafından gerçekleştirilebileceği söz konusu olduğunda bu otorite ya kişinin öznel duygusu ve inancına dayalı olarak kendisi ya da toplumun üzerinde uzlaştığı kurallara bağlı olarak toplum olabilir. Ancak ahlakın nihai amacının gerçekleştirilmesinde kişinin kendisi, vicdanı ya da toplumun yaptırım gücünün yeterli olamayacağı düşünüldüğünde ahlaki müeyyidenin nihai kaynağının en yüksek otorite olarak Tanrı'ya dayandırılması gerektiği düşüncesi ahlaki sezgi ve beklentilerimize daha uygun görünmektedir.

Ahlaki yaptırım, ahlaki birtakım eylemlerin değerlendirilmesiyle ilgili olarak ahlakın daha çok pratik boyutuyla ilişkilendirilir. Ancak, ahlaki eylemde bulunmak kadar bu eylemlere yönelik değerlendirmeler de pratik bir mesele olmakla birlikte, bunların ahlaka ilişkin teorik bir çerçeveden bağımsız olamayacağı söylenebilir. Dolayısıyla, ahlakın imkanı, tabiatı ve kaynağına ilişkin benimsenecek teorik bir yaklaşım, ahlakın pratik hayattaki yansımalarını da şekillendirecektir. Bu nedenle, ahlakın mahiyeti ve gerçekliği hakkında öne sürülebilecek teorik/metafiziksel çerçeve ahlaki doğrular, değerler, yükümlülükler ve sorumlulukların yanı sıra yaptırımların imkanı, mahiyeti ve kaynağının ne olması gerektiğine de zemin teşkil edecektir. Bu bağlamda ahlakın tabiatı gereği bağlayıcılığının

temelinin ne olduğu, bir müeyyide gerektirip gerektirmediği, gerektiriyorsa ahlaki eylemlerin müeyyideye nasıl konu olabileceği, müeyyidesiz bir ahlakın imkanı, ahlaki müeyyidenin Tanrı'yla ilişkisinin kurulup kurulamayacağı gibi sorular felsefi bir irdelermeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Bu soruların öngörülen metafiziksel varsayımlara bağılı olarak yanıtlanabileceği dikkate alındığında hangi metafiziksel varsayımın ahlakın tabiatını ve müeyyideyle olan ilişkisini makul ve tatmin edici şekilde ortaya koyabileceği, üzerinde durulması gereken bir konudur. Bu çalışmada ise realist bir ahlak anlayışı çerçevesinde ahlak, müeyyide ve Tanrı arasında bir ilişki kurulup kurulamayacağı üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda, öncelikle, ahlaki müeyyidenin tabiatı ve karakteri, ahlakın müeyyideye konu olmasının imkanı ve koşulları irdelenecek, daha sonra ahlaki müeyyidenin kaynağının ne olabileceğine ve Tanrı'ya dayandırılıp dayandırılmayacağına yer verilecektir.

I.

Müeyyide kavramı, "bir işi yapmaya veya yapmamaya zorlayan kanun gücü" şeklindeki bir tanımlamayla daha çok hukuki bir kavram olarak ele alınmakla birlikte dinî, toplumsal, ahlaki vs. birçok düzlemlerde de müeyyide kavramına rastlamak mümkündür.¹ Kişinin yapması veya kaçınması gereken birtakım ödevlerin yerine getirilmesinde zorlayıcı gücü ifade eden müeyyide, ahlaki düzlemde de "ahlaki ödevleri yerine getirmeye zorlayan ya da özendiren güç" şeklinde tanımlanabilir. Ahlakın bir anlamda bütün pratiklerimizi kuşattığını düşündüğümüzde ahlaki yaptırımların sahasının da diğer yaptırım türlerinden daha geniş ve daha temel olduğu söylenebilir.² Bununla birlikte, söz konusu tanımlamanın ahlaki ve rasyonel beklentilerimize uygun temel bir sezgiyi ifade ettiği düşünülse de bunun ahlaki müeyyidenin tabiatı ve karakterinin ne olduğunu ortaya koyacak kuşatıcı bir tanımlama olduğunu söylemek zordur. Ahlakın bir yaptırım gücü olarak, kişinin kontrolünde olduğu gerekçesiyle eylemlerinden sorumlu tutulmasını ve eylemine bağılı olarak bir övgü veya yergiyle karşı karşıya kalmasını kaçınılmaz kıldığı düşünülür. Ahlakın yaptırım gücü, failin ahlaki eylemlerini onaylama ve onaylamamayı kapsamı şeklinde geniş bir anlama işaret etmekle birlikte dar anlamda onaylamamayı ifade eder. Ahlaki anlamda gerekli olan eylemleri yapmama veya yanlış bir eylemi yapma noktasında bir onaylamama durumuyla karşılaşmak farklı şekillerde söz konusu olabilir. Bu noktada ahlaki müeyyide, tüm bu *onaylamama* çeşitlerini kapsayan genel bir kavram olarak görülebileceğinden burada bu genel anlamıyla müeyyide/yaptırım kavramı *suçlamayı* da içine alacak şekilde kullanılmaktadır.³

¹ Bkz. Mustafa Çağrı, "Ahlaki Müeyyide," 173.

² Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak*, 265-266.

³ Batı literatüründe ahlaki müeyyide kavramı "moral sanction" terimiyle ifade edilmekte olup, davranışsal düzeyde ve cezalandırmayı kapsayacak şekilde kullanılmakla birlikte bunun hem pejo-

Ahlakın kişiler arası ilişkiler ya da toplumsal ilişkiler düzleminde bir anlama sahip olduğu düşünüldüğünde ahlaki yaptırımların da bu ilişkilerden bağımsız olamayacağı açıktır. Bu noktada, ahlaki yaptırımların ne olduğu konusunda farklı yaklaşımların olduğu söylenebilir. Bu yaklaşımların ahlaki yaptırımların tabiatı ve karakterinin nasıl olması gerektiği konusunda tatmin edici olup olamayacakları bu yaptırımların gerekli ve yeterli koşullarının ne olabileceğine bağlı olarak irdelenebilir. Öyle ki, ahlaki yaptırımların hangi koşullar altında gerçekleşmesinin doğru olacağı öngörülmediğinde bu yaptırımların nasıl olması gerektiği ortaya konulamayacağı gibi ahlaki eylemlerin neden yaptırımlara konu olduğunu izah etmek de güçleşecektir. Bu bağlamda, ahlaki yaptırımın hangi koşullarda gerçekleşebileceğini ele almadan önce bu yaptırımların karakter ve yapısını analiz etmek yerinde olacaktır. Bir ahlaki yaptırımın gerçekleşmesinde şu üç bileşenin bulunduğu söylenebilir: Yaptırımın uygulandığı konu; yaptırımı uygulayan otorite; uygulanan yaptırım. Bu bileşenlerin ilki ahlaki yaptırımlara konu olan ahlaki eylemleri ifade eder. Buna göre, bir eylemin suçlanmaya değer olması, bir kimsenin eyleminden dolayı suçlanmayı hak ediyor olması anlamına gelir. Ancak bir kimsenin suçlanmayı hak etmesi sadece eylemiyle sınırlı olmayabilir, failin karakter ya da mizacının da suçlanmaya değer olduğu düşünülebilir. Bunun yanı sıra, kişinin eylemde bulunmasının nedeni olarak motivasyonu ya da niyetinin de suçlanmayı hak edip etmediği; kötü motivasyonlardan iyi sonuçlar çıkıp çıkmayacağı ya da tersi düşünüldüğünde sadece sonucundaki faydayı/zararı dikkate alarak bir kimsenin ahlaken suçlanıp suçlanamayacağı da sorulması gereken bir başka sorudur.⁴ Bu soruları dikkate aldığımızda, ahlaki yaptırımın sadece ahlaki eylemleri değil aynı zamanda kişinin karakterini, niyet ve tutumlarını da dikkate almayı gerektirdiği söylenebilir. Diğer türlü, pratik hayatta ahlaki değerlendirmelerin her zaman doğru şekilde olduğunu söylemek zordur. Söz gelimi, bir kimsenin yerine getirdiği eylemleri gözlemlenebilir olsa da niyetinin gözlenemeyeceği durumlarda eylemlerini ahlaki olarak değerlendirmek doğru şekilde yapılmayabilir. Nitekim bir kimse ahlaki karakterini başkalarına açık hale getirecek eylemlerde bulunmayabilir. Veyahut ahlaken doğru niyete sahip olmadığı halde doğru eylemi yapması düşünülebileceği gibi doğru bir niyete sahip olduğu halde kişi yanlış bir eylem yapabilir veya hiçbir eylemde bulunmayabilir. Dolayısıyla, kişinin niyeti gibi unsurların da ahlaka konu olduğu düşünüldüğünde ahlaki değerlendirme ve yaptırımlar eylemlere yönelik olabileceği gibi bu

ratif hem de sınırlı/dar bir anlama sahip olduğu gerekçesiyle son yıllarda bunun yerine daha geniş manada *ahlaki suçlama (moral blame)* kavramının sıklıkla kullanıldığını görmekteyiz. Bu çalışmada ise ahlaki suçlama ve müeyyide kavramları genel manada ele alınıp zaman zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır.

⁴ Daniel N. Robinson, *Praise and Blame: Moral Realism and its Applications*, 3.

eylemlerin gerçekleşmesinin nedeni olarak failin karakteri/mizacı ve niyetine yönelik de olabilir.⁵

Ahlaki yaptırımlar için gerekli olan diğer bir unsur yaptırımı uygulayan otorite ile ilgilidir. Buna göre bir eylemi, karakterinden dolayı bir kimseyi, niyetini veya eylemin yol açtığı sonuçları ahlaki anlamda değerlendirecek ve yaptırımı uygulayacak bir otorite olmalıdır. Zira ahlaki eylemlerin ahlaki beklenti ve gerekçelere dayalı olarak hesaba çekilmesi ya da tepkiyle karşılanması, suçlamanın ikinci şahıslara açık olduğu anlamına gelir. Bu, kişinin kendisini suçlaması durumunda da kendisini ikinci şahıs gibi yargılayabilmesi demektir. Dolayısıyla, ahlakın kişinin hem kendisine hem de başkalarına karşı yükümlü ve sorumlu olmayı, bu nedenle hesap vermeyi gerektirmesi, ahlaki yaptırımı uygulayan otoritenin de kişinin kendisi, başkaları (toplum, devlet) ya da belki de daha yüksek bir otorite olarak Tanrı olabileceği düşünülebilir.⁶ Bu bağlamda, ahlaki otoritenin ne olabileceği noktasında Mill, yaptırımların iki şekilde gerçekleştiğini savunur: Dahili ve harici yaptırımlar. Harici yaptırımlar bizim dışımızdaki insanlar ya da Tanrı olabilir. Buna karşılık dahili yaptırım ise vicdandır.⁷ Mill için ahlaki bir yaptırımın gücü genelin mutluluğuna⁸ bağlı olduğu için başka insanlara ya da Tanrı'ya dayanan dışsal ahlaki yaptırımın yanı sıra içsel bir yaptırım olarak vicdanın da genelin mutluluğundan bağımsız olması düşünülemez. Ona göre, vicdan kompleks bir fenomen olsa da insanı ahlaki yükümlülük fikrine bağlayan bir tür mistik yasadır. Onun bağlayıcı gücü doğru eylemlerin ihlal edilmesi durumunda bizi vicdan azabıyla karşı karşıya bırakır. Bu nedenle, bu öznel duyguya sahip olmayan bir kimse için bu yaptırımın bağlayıcı bir gücü yoktur. O kimse için ancak dışsal yaptırım yoluyla bir tür ahlaktan söz edilebilir.⁹ Mill faydacı bir yaklaşımla, vicdanın yaptırım gücünün diğer yaptırım türlerinden daha yüksek olduğunu düşünmekle birlikte başkalarının acı ve hazlarını hesaba katmayan bir yaptırımın ahlaki değerinin olamayacağını savunur.¹⁰ Mill'in ifade ettiği gibi, ahlaki yaptırımlar bir otorite olarak kişinin kendisi ve vicdanı tarafından gerçekleştirilebileceği gibi başka insanlar, toplum ya da Tanrı tarafından da uygulanabilir.

Ahlaki yaptırımların yapısını oluşturan üçüncü unsur ise uygulanan yaptırımlardır. Bu yaptırımların tabiatının ne olabileceği konusunda ilk olarak, bir kimsenin eyleminden ya da karakterinden dolayı bir yargılamaya tabi tutulması akla gelebilir. Buna göre yaptırım, bir eylemin ahlakın

⁵ Bkz. Louis P. Pojman ve James Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, 7.

⁶ Bkz. Stephen Darwall, *The Second- Person Standpoint*, 101-102. Bu konuyla ilgili farklı bir çalışma için ayrıca bkz. Hümeýra Özturan, "İdeal Bir Müeyyide Teorisi Nasıl Olabilir?," 137-156.

⁷ John Stuart Mill, *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, 141; Bkz. Ülken, *Ahlâk*, 265-266.

⁸ Genelin mutluluğu ile mümkün olduğu kadar çok sayıda insanın mutluluğu kastedilmektedir.

⁹ Mill, *Utilitarianism*, 141-142.

¹⁰ Mill, *Utilitarianism*, 142.

birtakım normlarına uygun olup olmadığına ilişkin bir yargıyı ifade eder. Ahlaki eylemler, bu normlara uygun olarak doğru veya yanlış şeklinde nitelendirilebilir. Bir kimsenin ahlaki suçlanmayı hak etmesi eyleminin ahlaki standartlara aykırı olduğuna ve eylemine ilişkin pratik yargılar veya kararlara dayanır. Ahlaki suçlamanın bu standartlara göre gerçekleştiği düşünüldüğünde suçlamanın karakteri de bir değerlendirme (*evaluating*) olarak görülebilir. Bu tür yargıların normatif değer yargıları olması nedeniyle belli bir [yaptırım] *gücü* taşıdığı da söylenebilir.¹¹ Bilişselci yaklaşım olarak ifade edilen bu düşüncede, değerlendirme ile bir eyleme ve kişinin ahlaki karakterine değer atfetme, karakterindeki olumsuz bir şeyi açığa çıkarma söz konusudur. Bu nedenle, bizim başkalarını ahlaki olarak değerlendirmemiz gibi başkalarının da bizimle ilgili değerlendirmelerini ya da bizim kendimizle ilgili ahlaki değerlendirmelerimizi ciddiye almamız kaçınılmazdır. Öyle ki, ahlaki standartlara aykırı davrandığımızda buna ilişkin herhangi bir yargıda bulunulması pekala hoşlanmayacağımız bir şeydir.¹² Bu tür bir yaklaşımda yaptırım, suçlanan kişiye ya da bir başkasına ifade edilmeyebileceği gibi herhangi bir duygusal tepki ya da tepkisel tutum gösterilmeden soğukkanlılıkla da yapılabilir. Ancak, ahlaki normlara aykırı davranması durumunda bir kimsenin davranışını sadece ahlaki olarak değerlendirmek/yargılamak, suçlamanın duygusal önemini ıskalayabilecek ve ahlaki ilişkilerimizin oluşumunda önemli role sahip olan bu duygusal tutuma hakkını veremeyecektir.¹³ Bu nedenle, yargılamanın bir olguyu dile getirdiği düşünüldüğünde ahlaki yaptırımın da sadece bir olguyu göstermekten ibaret kalabileceği akla gelebilir. Oysa, bir kimseyi suçladığımızda basitçe onun ahlaki normlara aykırı davrandığı olgusuna dikkat çekmekle kalmıyor, aynı zamanda onu onaylamadığımızı duygusal tutum ya da tepkilerle, bazen de davranışlarla belli ediyoruz. Dolayısıyla, neyin suçlanmaya değer olduğuna hükmetmek konusunda bilişselci yaklaşım kabul edilse de salt bir değerlendirme yapmanın yaptırım gücü açısından zayıf kalacağı ve yeterli olamayacağı söylenebilir.¹⁴

Bir eylemi onaylamamanın kızgınlık, öfke gibi duygularla da gösterilebileceği düşünüldüğünde ahlaki yaptırımların bilişsel bir karaktere sahip olduğu düşüncesine karşın bunların bir eylemin onaylanmadığını ifade eden duyguların sadece yansımaları olduğunu savunan birtakım yaklaşımlardan söz edilebilir. Bu tür bir duygucu yaklaşımı savunan Ayer'e göre, bir eylemi onaylayıp onaylamamız ancak bir duygu ifadesi olabilir. Bir eylemi övmek ya da kınamak için belli bir eylemler kümesinin ahlaken

¹¹ Ishtiaque Haji, *Moral Appraisability: Puzzles, Proposals and Perplexities*, 9; D. Justin Coates ve Neal A. Tognazzini, "The Contours of Blame," 9.

¹² Bkz. Angela M. Smith, "Moral Blame and Moral Protest," 30-31; Coates ve Tognazzini, "The Contours of Blame," 9.

¹³ Smith, "Moral Blame and Moral Protest," 31.

¹⁴ Coates ve Tognazzini, "The Contours of Blame," 9-10.

onaylanan ya da onaylanmayan olduğunu ahlaki birtakım ilkelerle belirleyemeyiz. Bu durumda, ahlaki ilkelerin geçerliliği iddia edilemeyeceği gibi hangi eylemin ahlaken onaylanıp hangisinin onaylanmayacağını belirlemek ne olgusal ne de psikolojik olarak mümkün değildir.¹⁵ Benzer bir yaklaşımla, ahlaki iddiaların sadece bir duygu ifadesi olmanın ötesinde bir tutum ve dinamik bir anlamı da barındırdığını savunan Stevenson'a göre, bir eylemi onaylama veya onaylamamakla karşıdaki insanda bir etki ve tutuma yol açmış oluruz.¹⁶ Ahlaki suçlama veya yaptırım da bu anlamda duygusal bir tutumu yansıtmak ve bu şekilde suçladığımız kişide bir etki uyandırmak demektir. Ahlaki bir eylemi onaylayıp onaylamama noktasında duyguların göz ardı edilemeyeceği düşünüldüğünde duygucu yaklaşımların ahlaki yaptırımlardaki vurgusu dikkate değer görünmektedir. Ahlaki yaptırımlar, duyguların dışavurumu şeklinde olabilir, ancak, ahlaki bir eyleme yönelik duygularımızın neden onaylamama şeklinde tezahür ettiğinin gerekçesinin ne olabileceği burada yanıtlanması gereken bir sorudur. Yapılan bir eylemi ahlaken değerlendirmemiz mümkün değilse onaylamadığımızı gösterecek uygun duygunun neye göre belirleneceği muğlak olacağı gibi duygu yoluyla da olsa bir eylemi onaylayıp onaylamamamızın da anlamlı olacağı söylenemez. Dolayısıyla, ahlaki eylemlere ilişkin herhangi bir tutumun ahlaki bir değerlendirmeden bağımsız olamayacağı düşünüldüğünde ahlaki yaptırımların bilişsel bir temele dayanamayacağını savunan duygucu yaklaşımların, bu yaptırımları salt duygulara indirgemesiyle bir keyfiliğe varması kaçınılmaz olacaktır.

Ahlaki yaptırımları duygulara indirgeyen bir yaklaşımın tatmin edici olmadığını iddia eden kimi düşünürler, bilişsel bir temele dayanmakla birlikte ahlaki yaptırımların bir duygudan daha fazlası olması gerektiğini savunur. Strawson'a göre, sosyal hayatın bir gereği olarak başka insanlarla paylaştığımız birçok ilişkide sergilediğimiz birtakım tutum ve davranışların önemli bir kısmı ahlaki beklentilerimiz nedeniyle tepkiseldir. Ahlaki yaptırımlar da olumsuz tutum ve davranışlara karşı gösterilen kızma, öfkelenme, alınganlık, aşağılama gibi hem duyguları hem de tepkisel tutumları ifade eder. Strawson'a göre bu tutum ve duygular bize içinde yaşadığımız toplum tarafından verilmiştir.¹⁷ Tepkisel tutumların doğal insani reflexler olmanın yanı sıra ahlaki sorumluluklarımızın anlaşılmasında da önemli ve açıklayıcı önceliğe sahip olduğunu düşünen Strawson için ahlaki sorumluluklar bu suçlama ve yaptırımlara bağlı olarak anlaşılabilir.¹⁸ Strawson'un bu yaklaşımına göre tepkisel tutumlar, duyarlılığımızın bir göstergesi olarak düşünülebilir. Bir kimseyi suçlamak için duyarlı olmamız, o kimseyi sorumlu tutmamızı ya da bir kimsenin

¹⁵ Bkz. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 111-112.

¹⁶ Bkz. C. L. Stevenson, "Emotive Meaning of Ethical Terms," 254-266.

¹⁷ P. F. Strawson, *Freedom and Resentment*, 24-25.

¹⁸ Coates ve Tognazzini, "The Contours of Blame," 6-7.

sorumlu olup olmadığını belirlememizi sağlar. Benzer bir yaklaşımı savunan Wallace da burada ayırt edici noktanın ahlaki yükümlülüklerin ihlaline karşı gösterilen tepkisel tutumların, yaptırımın/suçlamanın karakteristik özelliği olduğunu öne sürer. Diğer türlü, hiçbir kızgınlık ya da öfke duymaksızın bir kimseyi suçlamak ya da kişinin suçluluk hissetmeksizin kendisini suçlayabilmesi gerçekten tuhaf olacaktır.¹⁹ Dolayısıyla, bir kimseyi suçlamanın bir değerlendirme içerdiği kadar duygusal bir tepkiyi de içinde barındırması gerektiği düşünüldüğünde, ahlaki suçlama ve yaptırımların salt bir duygu ifadesi olarak yeterli olamayacağı, bunun tepkisel bir tutum olarak da kendisini göstermesinin kaçınılmaz olacağı savunulabilir.

Bununla birlikte, suçlamanın zorunlu olarak öfke, kızgınlık, aşağılama gibi duygusal tepkileri içermesi gerekmediği, bu tepkiler olmaksızın da bir kimsenin suçlanabileceği düşünülebilir. Tepkisel duygu ve tutumların ahlaki yaptırımın tabiatını anlamak noktasında yeterli olmadığını düşünen Sher, Strawsoncu bir yaklaşıma itiraz ederek bir kişiye doğrudan olumsuz tepki göstermenin dışında suçlamanın başka yollarının da olabileceğini savunur. Örneğin, suçladığımız kişiye yazarak, imzasız mektup göndererek ya da bir şeye zarar vererek birçok yolla eylemine karşı olduğumuzu gösterebiliriz. Yine bunun dışında kınama, azarlama, ayıplama, yakınma gibi edimlerle de bir kimseyi suçlamak mümkün olduğu gibi kişinin kendi kendisini suçladığını gösteren özür dileme de bir yaptırım sayılabilir. Sher'e göre, ahlaki suçlamalar bir kimsenin kötü davrandığı ya da kötü bir karaktere sahip olduğu inancına dayanır. Birbirinden farklı tüm bu suçlamalar da söz konusu inanç etrafında kümelenen eğilimleri (*dispositions*) ifade eder.²⁰ Sher, ahlaki suçlamanın sadece kişiye dair bir inancı değil, aynı zamanda kişinin kötü karakterde olmaması ya da yanlış davranmamış olması isteğini de içermesi gerektiğini savunur. Bu durumda, ahlaki suçlama, nedensel ve normatif yönü de karşılayacak şekilde inanç-istek etrafında tezahür eden bir dizi eğilimler kümesi olarak tanımlanabilir.²¹ Dolayısıyla, bir kimsenin yanlış/kötü eylemde bulunan birine karşı bu inanç ve isteğe sahip olduğu halde herhangi bir eğilim göstermemesi düşünülemez. Bu yaklaşım, ahlaki öznenin eylemi ve karakterine yönelik hem değerlendirmeyi hem de çeşitli eğilimlerle karşılık vermeyi içermesinin yanı sıra iyi niyeti korumayı da göz ardı etmemektedir. Bir başka ifadeyle, ahlaki yaptırımlar inanç yönüyle bilişsel bir boyuta; istek, yönelim, beklenti ve eğilimler yönüyle de konatif²² bir boyuta

¹⁹ R. Jay Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments*, 75.

²⁰ George Sher, *In Praise of Blame*, 94-96.

²¹ Sher, *In Praise of Blame*, 112.

²² "Konatif (conative)" terimi inanç/yargı, bilgi ve duygudan ayrı olarak sadece istek, tutum, eğilim, yönelim/niyet ve beklentileri kapsayan genel bir kavrama işaret eder. Bkz. Coates ve Tognazzini, "The Contours of Blame," 10. Ahlaki suçlama ve yaptırımları, ahlaki eylem ve yükümlülükleri bunlarla açıklayan yaklaşımların tümünü *konatif yaklaşımlar* adı altında toplamak mümkündür.

sahiptir. Ancak, duygusal ve tepkisel tutum anlayışlarını bir anlamda indirgemeci olmakla eleştiren Sher'in, suçlamanın karakteristik özelliklerinden sayılabilecek duyguları dikkate almamasıyla ahlaki yaptırımları eğilim ve yönelimlere (konatif unsurlara) indirgediği söylenebilir.²³

Ahlaki suçlama ve yaptırımları konatif unsurlarla açıklamanın yeterli olamayacağını düşünen Scanlon ise suçlamanın kişilerle olan ilişkimizi modifiye etmeyi de içerdiğini savunur. Bir kimsenin suçlanmaya değer olması, başkalarıyla olan ilişkisini zedeleyen tutumlar taşıdığı anlamına gelir. Bu nedenle, birini suçlamak demek, onun suçlanmaya değer olduğuna hükmetmek ve ilişkinin bozulduğuna dair bu yargıyla ilişkiyi gözden geçirmek demektir.²⁴ Scanlon'a göre, ahlaki yaptırımlar ahlaken yanlış eylemlere gösterilen tepki ve eğilimler kümesine işaret etse de suçlamanın/yaptırımların fenomenolojisi, kimin ne zaman ve ne şekilde suçlanabileceğine dair yargıların güvenilirliği ortaya konulmadığı sürece, yaptırımların tatmin edici bir açıklamasından söz etmek zordur. Bu durumda, ahlaki suçlamalar ne sadece bir onaylamamaya indirgenmeli ne de bir ceza olarak sert bir karşılık şeklinde olmalıdır. Scanlon bu iki uç nokta arasındaki orta yolun, failin başkasıyla olan ilişkisini bozan bir tutuma sahip olduğuna hükmetmek ve ilişkiyi gözden geçirecek tutum geliştirmek olduğunu iddia eder.²⁵ Dolayısıyla, Scanlon için, suçlanmaya değer olan, failin başkalarıyla olan ilişkisini bozan tutumlarıdır. Birini suçlamak bu tutuma sahip olmayı ve ilişkiyi değiştirmeyi ifade edeceğinden, ahlaki suçlama bu eylemin yanlışlığına yönelik bir tutumdan ziyade ilişkinin bozulmasına hükmetmenin bir yaptırım olarak gerçekleşmesi demektir. Ancak bu durumda, ahlaki suçlama/yaptırım ilişkilerin bozulduğuna dair bir olguya işaret etmekle sınırlı görünmektedir.²⁶ Öyle ise, burada bir olguyu açığa çıkarmadan bahsedileceği için bunun bir suçlama değil suçlamanın bir sonucu olduğu düşünülebilir. Diğer taraftan, Wallace'ın ifade ettiği üzere, ilişkilerin bozulmasına dair olgular tutumumuzu/ilişkimizi gözden geçirmemizin gerekçesi olabilir de bir kimseyi suçlamada temel olan şey, bozulan ilişki nedeniyle karşıdaki kişiye takılan tutumlardır. Bunlar niyet, eğilim ya da beklentilerimizin ötesinde aslında bir tür tepkisel/duygusal tutumlar olarak düşünülebilir. Ayrıca, bu yaklaşımın ahlaki suçlamanın kapsamına girebilecek her tür karşılık vermeye uygulanıp uygulanamayacağı da önemli bir sorudur. Söz gelimi, kişinin kendi kendisini suçlaması, bu şekildeki bir suç tanımlamasıyla nasıl

²³ Bkz. Coates ve Tognazzini, "The Contours of Blame," 10-11.

²⁴ T. M. Scanlon, *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*, 128-129.

²⁵ T. M. Scanlon, "Interpreting Blame," 85-86.

²⁶ Coates ve Tognazzini, "The Contours of Blame," 12.

açıklanabilir? Ya da geçmişte hiçbir ilişkimizin olmadığı yabancı birini bize ya da başkasına karşı yanlış davranışından ötürü nasıl suçlayabiliriz?²⁷

Sonuç olarak, ahlaki suçlama ve yaptırımların yargılama, duygu, tepkisel tutumlar, eğilim ve yönelimler ya da davranışlar şeklinde karakterize edilebileceği dikkate alındığında bunların tek bir şeye indirgenmesinin tatmin edici olamayacağı, ahlaki eylem ya da duruma göre değişebileceğini düşünmek makul görünmektedir. Bununla birlikte, ahlaki suçlama ve yaptırımların, farklı şekillerde olabileceği düşünülse de ahlaki bir failin eylemi, karakteri, niyet veya tutumların ahlaki anlamda yanlış veya kötü olup olmadığına ilişkin bir değerlendirmeyi/yargılamayı içermesi gerektiği gibi bir şekilde duygusal tepki veya tutumları içerdiği de açıktır. Ancak, ahlaki değerlendirme ile karşılık verme ya da tepki gösterme arasında yakın ilişki olmakla birlikte bunun zorunlu olduğunu söylemek zordur. Kişinin kendisi ya da başkaları, hiçbir tepkide bulunmadan sadece kişiye ya da eylemine dair bir yargıda bulunmakla yetinebilir. Bir eylemin yanlış olmasından dolayı suçlanmayı hak ettiği şeklinde bir değerlendirmede bulunmak ile bu eylemden dolayı kişiye karşılık vermek birbirinden ayrıdır. Birincisi ikincisinin önkoşulu olmakla birlikte ahlaki yaptırım özünde bir tepki göstermeyi, bir karşı çıkışı, gerektiğinde bir cezalandırmayı ifade etmelidir. Diğer türlü, Smith'in de ifade ettiği üzere, bir kimseyi affettiğimizde eylemine ilişkin yargımızı koruduğumuz halde ona birtakım ciddi tepkiler göstermekten vazgeçemedik. Bu ciddi tepkiler, değerlendirmenin de ötesinde cezalandırıcı bir davranış, kişinin ahlaki karakterine değer atfetme ya da tepkisel tutumlar gibi farklı şekillerde olabilir.²⁸ Ahlaki suçlama ve yaptırımların karakterinin değişebilmesinin yanı sıra burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta da bunların nasıl bir işleve sahip olduğudur. Ahlaki yaptırımların, farklı şekillerde kendisini göstermekle birlikte benzer bir işleve sahip olduğu noktasında bir ortaklık içerdiği söylenebilir. Ahlaki suçlama/yaptırımın ne tür bir amaca hizmet ettiğini ve belirli bir bağlamda ne tür zihinsel bir durum ya da faaliyetle bu işlevi gerçekleştirdiğini dikkate almanın daha önemli olduğunu savunan Smith'e göre, bir kimseyi ahlaken suçlamak, failin kendisine ya da başkasının davranışına karşı önemli ölçüde ahlaki itirazı/protestoyu (*moral protest*) dışı vurmaktır. Bu itirazın bir şekilde dışsal olarak ifade edilmesi ya da tepkisel bir tutum olması gerekmez, ancak tüm davranışsal ve tutumsal yanıtları birer suçlama/yaptırım örneği olarak bir araya topladığımızda bunların ortak noktasının ahlaki itiraz/protesto olduğu söylenebilir.²⁹

²⁷ R. Jay Wallace, "Dispassionate Opprobrium: On Blame and Reactive Sentiments," 350-351, 352-353.

²⁸ Smith, "Moral Blame and Moral Protest," 29.

²⁹ Smith, "Moral Blame and Moral Protest," 29.

II.

Buraya kadar yapılan mülahazaları dikkate aldığımızda, ahlaki yaptırımların içsel ya da dışsal bir ahlaki otorite tarafından kişinin eyleminin, karakterinin/mizacının ve niyetinin değerine göre farklı şekillerde gerçekleşeceği açıktır. Ancak, ahlaki yaptırımın bu bileşenlere bağlı olduğu düşünüldüğünde bunların ahlaki bir yaptırımın gerçekleşmesi için yeterli olacağını söylemek zor görünmektedir. Bu noktada, ahlaki yaptırımın hangi koşullarda olması gerektiği üzerinde durmak yerinde olacaktır. Bir başka ifadeyle, hangi koşullar altında bir kimse eylemi, karakteri, niyeti ya da tutumlarından dolayı yaptırıma tabi tutulabilir? Ahlaki bir eylemin, niyetin ya da karakterin müeyyideye/yaptırıma konu olmasının gerekçesini de ifade eden bu koşullar, bir kimsenin neden suçlanmayı hak ettiğini izah edecektir. Ahlaki yaptırımların gerekli koşulu; bir eylemin, karakteri ya da tutumundan dolayı kişinin ahlaki müeyyideye konu olmasını açıklayan ve müeyyidenin gerekçelerinden birini oluşturan “ahlaki yanlış” durumudur. Bu koşul, suçlanmayı/yaptırımı hak etmenin ahlaki bir değerlendirmeyi kaçınılmaz kıldığını ifade eder. Ancak bu koşulun, ahlaki bir yaptırımın gerçekleşmesi için yeterli olacağını söylemek zor görünmektedir. Ahlaki yanlışla konu eylemin, karakter ya da niyetin faili olarak ahlaki öznenin de burada hesaba katılması gerekir. Bu durumda, ahlaki yaptırım için “failin ahlaki yükümlülük ve sorumluluk taşıyabilecek bir kapasiteye sahip olması” da gerekli bir koşul olarak düşünülebilir. Bir başka ifadeyle, ahlaki yaptırıma konu olan fail için ahlaki duygu, niyet, tutum ve eylemlerin onun kontrolünde olması yaptırımın gerekli koşullarından biri olarak görülmelidir. Ahlaki yanlışlık ve sorumluluk, ahlaka ilişkin teorimizle doğrudan ilişkili görünmektedir. Ahlaki değerler, ahlaki doğruluk ve yanlışlık, özgür irade, ahlaki yükümlülük ve sorumluluğa ilişkin bir teori ahlakın bir müeyyideyi gerektirip gerektirmeyeceğini de açıklayacaktır.

Peki, bir eylem, karakter, eğilim ve niyetin ahlaken yanlış olması ya da suçlanmaya değer olması ne demektir? Bir ahlaki durumun suçlanmaya değer olması, ahlaki duruma ilişkin bir değerlendirmeden bağımsız düşünülemez. Bir kimsenin bir eyleminden, karakterinden, eğilim veya niyetinden dolayı yaptırıma tabi tutuluyor olması ancak ve ancak bunların yanlış veya kötü olması koşuluna bağlıdır. Burada mesele, ahlaken yanlış veya kötü olanı belirleyen şeyin ne olduğudur. Duygucu yaklaşımlar açısından, eylemlere atfedebileceğimiz nesnel ahlaki değerler/nitelikler olmadığı gibi ahlaki doğrular da yoktur. Ayer'e göre, ahlaki kavramlar *sözde*-kavramlar olduğu için bir cümlede ifade edildiğinde olgusal içeriğine bir şey katmayacağı gibi ahlaki bir iddianın geçerliliğini denetleyecek bir kriterden de bahsedilemez. Söz gelimi, para çalan bir insana “Bu parayı çalmakla yanlış davrandın” veya “Para çalmak kötüdür” denildiğinde bunun anlamı bir ünlem cümlesinden fazlası değildir. Bu cümleler olgusal olarak

para çalma eylemine ilişkin olup eylemin niteliğine ilişkin bir değerlendirme yargısı değildir. Bu cümleler ile sadece “Para çaldın!!” ya da “Para çalmak!!” şeklinde ünlem ifadeleriyle onaylamadığımızı açığa çıkaran duygularımızı göstermiş oluruz.³⁰ Ayer bu tür bir cümlenin yapılan eyleme ilişkin bir bildirimle yüklenen bir duygu ifadesi olduğunu savunur. Dolayısıyla, ahlaki bir iddia bir duygunun ifadesi olacağı için olgusal olarak denetlenemez. Böyle ise, bir eylemin ya da kişinin ahlaki anlamda onaylanmamasının gerekçesinin ne olabileceği yanıtlanması gereken bir sorudur. Duygucu yaklaşımlar her ne kadar ahlaki niteliklerin gerçekliğini ve ahlaki iddiaların bilişelliğini kabul etmese de duygusal dışavurumun rastgele bir davranışa değil belli bir davranışa yönelik gerçekleştiği dikkate alındığında bu dışavurumun ahlaki bir değerlendirmeyi zımmen varsaydığı söylenebilir. Neden *x* eylemine değil de *y* eylemine karşı öfkemizi yönelttiğimiz, ya da neden *y* eylemini onaylamayıp da *x*'i onayladığımızın bir gerekçesi olmalıdır. Bu nedenle, hangi davranışın başkalarında öfke, kınama gibi duygular uyandırdığının nasıl belirleneceği kadar bir eylemin yanlış veya kötü olmasının kriterinin ne olacağı da önemli bir sorudur. Benzer bir soru kişinin kendi ahlaki davranışlarına karşı tutumunda da geçerlidir. Bu durumda, ahlaki bir eylemin, doğru veya yanlış olup olmadığına dair bir değerlendirme ve denetlemeye kapalı olduğu düşünüldüğünde ortada ahlaken yanlış bir eylem olmayacağı için buna ilişkin yaptırımını/suçlamayı gerektirecek bir gerekçenin olmasından da bahsedilemez.

Ahlaki yaptırımları bir duygu ifadesi/yansıması (*expression*) olarak açıklamak, eylemin ahlaken yanlış olduğuna ilişkin duygularımızı betimlemekten (*description*) farklıdır. Betimleme ahlaki eyleme ilişkin bir duyguya atıfla yapılmakta ve ahlaki yargılar da bu duygu/tutumları betimleyen yargılar olmaktadır.³¹ Öznelci (subjectivist) olarak nitelendirilen bu (ikinci) yaklaşıma göre, bir eylemin ahlaken doğru veya yanlış olduğuna, bir kişinin karakter ve tutumlarının ahlaken iyi veya kötü olduğuna dair bir doğruluk iddiasından söz edilebilir. Buna göre, bir eylemin doğru veya yanlış olduğunu belirleyen şey kişinin duyguları olacağı için kişilerin öznel duygu, istek veya inançlarından bağımsız nesnel ahlaki olgular yoktur. Ahlaki bir olgunun doğruluk değerini belirleyen kriterin öznel olduğu düşünüldüğünde ahlaki eylemlerin, karakter ve tutumların yargılanması ve bir yaptırıma tabi tutulması da öznel bir tutumun yansıması olarak görülebilir. Ancak, kişinin öznel inanç ve duygularının/tutumlarının değişebileceği veya yanılabilirliği düşünülebilir. Ayer’in de ifade ettiği gibi, herhangi bir çelişkiye düşmeksizin bir kimsenin onayladığı bir eylemin doğru olmadığı veya bir şeyin iyi olmadığı iddia

³⁰ Ayer, *Language, Truth and Logic*, 107.

³¹ James Rachels, “Subjectivism,” 437.

edilebileceği gibi yanlış bir eylemi ya da kötü bir şeyi onaylamak da mümkündür.³² Bu durumda, her ne kadar bir kimseyi ahlaken suçlayabilmek için onun yanlış yaptığı veya eylemin kötü olduğu inancına/yargısına sahip olsak da neden bu tür bir yargıda bulunduğumuzun makul bir açıklaması olmalıdır. Eğer tatmin edici bir açıklama yoksa, o zaman bu tür bir yargı, dayanağı olmayan keyfi bir öneri olarak kalacağı için reddedilebilir. Bu nedenle, bir kimse ahlaki bir eylemin yanlış olduğu yargısında bulunurken ya [bağımsız] gerekçeleri olmalı veya bir yargıda bulunmaktan kaçınmalıdır.³³

Benzer bir durumu, ahlaki yaptırımların duygusal tepki, tepkisel tutum veya eğilimler olduğunu savunan yaklaşımlar için de söylemek mümkündür. Sosyal ilişkilerimizde zaman zaman tepkisel tutumlar göstermek sosyal hayatın bir gereği olmakla birlikte bu tepkiler aynı zamanda bir eylemin ahlaken yanlış olduğunu belirlemenin de ölçütü olarak düşünülebilir. Tepkisel tutum ve duyguların içinde yaşadığımız toplum tarafından verildiğini savunan Strawson, ahlaki sorumluluklarımızın yanı sıra bir eylemin ahlaken yanlış olduğunu belirleyen de toplum olduğuna işaret eder.³⁴ Bununla birlikte Wallace, tepkisel tutumların arkasında yatan ahlaki beklentilerin ahlaki yasaklar veya gereklilikler olduğunu, dolayısıyla tepkilerin sadece duygu veya tutumlarla sınırlı kalmayıp ahlaki yükümlülük, ahlaki doğru ve yanlış kavramlarıyla da ilişkili olduğunu öne sürer.³⁵ Ancak Strawson gibi Wallace da tepkisel tutumların ahlaki normlara dayandığını savunmakla birlikte bu normların ahlaki pratiklerimizden bağımsız olmadığını düşünür.³⁶ Benzer şekilde eğilim ve yönelimlerin de sosyal düzlemde bir karşılık bulduğu, bunların dayandığı ahlaki değerlendirmelerin de temelde sosyal işleve sahip olduğu söylenebilir.³⁷ Dolayısıyla, bir eylemin ahlaken yanlış olduğunu toplumun belirlediği kabul edildiğinde bu yanlışlara bağlı olarak tepkisel tutum ve eğilimler de uzlaşım (toplumsal) temellere dayalı olarak belirlenecektir. Ancak, belli bir toplumda geçerli olan ahlaki inançlar o toplum için işlevsel bir zorunluluk ifade etse de bu, başka bir toplum için zorunluluk olmayacağı gibi toplumsal kurum ve pratiklerin değişmesiyle ahlaki inançlar da pekala değişecektir.³⁸ Bir eylemin ahlaki değeri belli bir toplumun üzerinde uzlaştığı doğrular ise o zaman bizim yanlış olarak değerlendireceğimiz bir eylemi doğru kabul eden başka bir toplumu yargılamanın ahlaki meşruiyetinden bahsedilemez. Bu durumun ahlaki göreceliği ifade edeceği düşünüldüğünde bir toplum için bağlayıcı olan ahlaki kurallar başka bir

³² Ayer, *Language, Truth and Logic*, 104.

³³ Rachels, "Subjectivism," 438.

³⁴ Bkz. Strawson, *Freedom and Resentment and other Essays*, 6-7.

³⁵ Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments*, 51-52.

³⁶ Bkz. Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments*, 77, 88

³⁷ Robinson, *Praise and Blame*, 38.

³⁸ Bkz. David Wong, "Relativism," 443.

toplum için bağlayıcı olmayacaktır. Böyle ise, ahlaki değer ve doğrular evrensel olamayacağı gibi ahlaki yaptırımların da herkes için geçerli olabileceğini söylemek zordur.

Gerek öznelci yaklaşımlar gerekse uzlaşım sal temellere dayalı göreceli yaklaşımlar olsun, ahlaki iddiaların bilişsel bir zemine dayandığı düşünülse de her iki yaklaşım biçiminin de hangi eylemin ahlaken doğru veya yanlış olduğuna ilişkin nesnel ve evrensel bir standardı temel almadığı görülmektedir. Ahlaken iyi/doğru veya kötü/yanlış ilişkili görüşlerinde insanların farklılaşabileceği dikkate alındığında bu tür değer ve doğruların kişiden kişiye, toplumdaki topluma ya da kültürden kültüre değişebildiği ve bu nedenle öznel ve izafi olması gerektiği düşünülebilir. Ancak, ahlaki değer ve olgulara ilişkin görüş, inanç ve tutumların pratikte farklılık göstermesinden hareketle bu olguların öznel/izafi olduğu sonucuna varmak problemlidir. Bir şeyin tecrübemize konu olması *o şeyi* öznel kılacağı anlamına gelmez. Nitekim bilimde ve günlük hayatta birçok olgu ve olayın tecrübeye konu olması onları öznel kılmıyorsa benzer şekilde ahlaka ilişkin tecrübemiz de ahlaki olguların öznel olduğunu göstermez.³⁹ Yine, ahlaki olgu ve değerlere dair fikir ve inançların toplumdaki topluma değişkenlik göstermesinden bu olgu ve değerlerin izafi olduğu şeklinde bir sonuca varmak da zordur. Nasıl ki iki grup ya da toplumun aynı olayı farklı şekilde değerlendirmeleri mümkünse ahlaka ilişkin değerlendirmelerin değişiyor görünmesi de ahlaki değerlerin değişeceği manasında anlaşılmalıdır.⁴⁰ Dolayısıyla, ahlaki değer ve doğrular ile bizim bunlara ilişkin değerlendirmemiz birbirinden ayrı düşünülmelidir. İkincisinin öznel ve izafi olabilmesine karşılık birincisinin nesnel olması daha makul görünmektedir. O halde, ahlaken yanlış bir eylem kişilerde ya da toplumda farklı değerlendirmelere, duygusal ya da tepkisel tutumlara yol açabilirse de bir failin suçlanmayı hak edip etmediğini ya da bir eylemin yanlış olup olmadığını belirlemek tüm öznel ve izafi tutumlardan bağımsız nesnel değer ve doğrularla karar verilebilecek bir şey olmalıdır.

Ahlaki bir eylemin yanlış olmasının ya da bir kimsenin karakter, niyet ve tutumlarının kötü olmasının nesnel bir gerçeklik olmasına bağlı olarak ahlaki anlamda suçlanmayı hak etmenin de nesnel bir olgu olması gerektiği açıktır. Bir başka deyişle, ahlaki bir olgunun nesnel anlamda suçlanmaya değer olması onun nesnel olarak yanlış/kötü olmasına bağlıdır. Bu durumda, bir eylemin yanlış, bir niyet ya da karakterin kötü *olmasından* dolayı suçlanmayı hak etme ile bunların yanlış/kötü olduğu *varsayılarak* suçlanma arasında bir ayırım olacağı göz ardı edilmemelidir. Eylemi, karakteri ya da niyetinden dolayı bir kişinin *suçlu görülmesi* öznel ve izafi bir değerlendirmeye dayalı iken, kişinin gerçekte *suçlu olması* nesnel bir

³⁹ Robinson, *Praise and Blame*, 30.

⁴⁰ Robinson, *Praise and Blame*, 34.

olguya işaret eder. Benzer bir ayırımın *suçlu olmak* ve *suçlu hissetmek* arasında da gözetilmesi gerektiği söylenebilir. Edwards'ın ifade ettiği üzere, birincisi önermelerin doğruluğuna ilişkin bir mesele iken, ikincisi ise suçluluk koşulları olmadan da gerçekleşebilir ya da tersi olabilir. Söz gelimi, nevrotik bir kişiliğe sahip bir kimse suçlu olmadığı halde kendini suçlu hissedebilir; buna karşın başkalarının gözünde suçlu olduğu halde kişi kendini suçlu hissetmeyebilir.⁴¹ Dolayısıyla, Adams'ın da dikkat çektiği üzere, suçluluk duygusu ya da tepkisel tutumlar suçluluk olgusunun anlaşılmasının bir yolu olsa da suç ya da suçluluk olgusu bir duyguyu değil nesnel ahlaki bir durumu ifade eder. Öyle ki bu olgu, suçlu olan kişi bunu kabul etmese de başkalarının haklı olarak tanıyabileceği bir durumdur. Adams'a göre suçun -nesnel olduğunu gösteren- en önemli belirtilerden biri kişinin kendisine ve topluma yabancılaşması veya başkalarının ondan uzaklaşmasıdır. Suçlama bir duygu/tutum meselesi olmadığı gibi bu nesnel durum, kefaret ve affetme gibi durumlarda suçun ortadan kalkmasını da açıklayabilir.⁴²

Ahlaki bir eylemin doğru veya yanlış olmasının herkes için genel geçer bir standart olduğu kabul edildiğinde yapılması veya kaçınılması gereken ahlaki eylemler de herkes için yükümlülük ifade edecektir. Ahlaki yükümlülükler yapılması veya kaçınılması gerekli eylemlere işaret etmekle birlikte yükümlülüklerin sadece eylemlerimizle sınırlı kalmayıp aynı zamanda eylemlerimize dair seçimlerimizi [yönelimlerimizi] ve karakter özelliklerimizi de kapsadığı söylenebilir.⁴³ Bir başka ifadeyle, ahlaki eylemlerin yanı sıra yönelim ve eğilimlerimiz ile karakter özelliklerimizi iyi yönde geliştirmek de ahlaki yükümlülükler kapsamında değerlendirilebilir. Ahlaki standartlara uygun davranmanın ahlaki yükümlülük olduğu düşünüldüğünde bir eylemin, yönelim veya eğilimin ahlaken yanlış olması da bu yükümlülüklerin ihlali anlamına gelecektir. Dolayısıyla, ahlaki yaptırımların gerekli koşullarından biri ahlaki yanlış ise ahlaki yaptırımlarla ahlaki yükümlülükler arasında doğrudan bir ilişki olduğu söylenebilir. Ahlaki yaptırımların gerekçesinin ahlaki yanlışlar olduğu dikkate alındığında yaptırımların yükümlülükle ilişkisi şöyle ifade edilebilir: Bir eylem *ahlaken yanlış* ise onu yapan suçludur; bir eylem *ahlaken izin verilebilir* ise kişi suçlanmaksızın onu yapabilir veya ihmal edebilir; ancak bir eylem *ahlaken gerekli* ise onu ihmal/ihlal eden suçludur.⁴⁴ Ahlaki yaptırımların ahlaki yükümlülüklerin bir gereği olduğunu savunan Adams'a göre, kişinin yükümlü olduğu eylemi iradi olarak yapmaması ya da ihmal etmesi durumunda bunun ciddi bir karşılığı olacaktır. Ahlaki yükümlülük yanlış bir eylem karşısında failden ayrı olarak ona uygun şekilde tepki

⁴¹ R. B. Edwards, *Freedom, Responsibility and Obligation*, 85.

⁴² Adams, *Finite and Infinite Goods*, 239.

⁴³ C. Stephen Evans, *God and Moral Obligations*, 2.

⁴⁴ Robert M. Adams, *Finite and Infinite Goods*, 238-239.

gösterecek kişi ya da kişilerin olmasını gerektirir. Bu nedenle, bir eylem ahlaken yanlışsa yeterli bir mazeret olmadığı sürece fail başkaları ve kendisi tarafından kınanabileceği gibi suçlanabilir, hatta cezaya maruz kalabilir.⁴⁵

Ahlaki yükümlülük, ahlaki bir öznenin yapabilme gücü kadar yapmama gücüne sahip olması, yani bir eylemi yapma veya yapmamanın kendi kontrolünde olması durumunda ahlaki bir eylemin yapılması/kaçınılması bir gereklilik/yükümlülük ifade eder. Bir kimsenin özgür iradeye sahip olmasından dolayı, herhangi bir mazereti olmadığı sürece yapmasını/kaçınmasını gerektiren yükümlülükler kişi için bağlayıcı kabul edilir. Ahlaki yaptırımların diğer gerekli koşulu olan sorumluluk, aynı zamanda kişinin ahlaki anlamda yükümlü olmasının da bir gereğidir. Kişinin hem ahlaki yükümlülük taşımasını hem de hesap vermeyi içeren sorumluluk, temelde eylem ve tutumlarının kişinin kendi kontrolünde olmasını ifade eden özgür iradeye dayanır.⁴⁶ Diğer bir ifadeyle, sorumluluk hem ahlaki değer ve yükümlülükleri hem de failin ahlaki kapasitesini öngörür. Bu kapasite, failin neyin ahlaki olup olmadığını ayırt etmesini sağlayacak bir muhakeme ve değerlendirme gücüne sahip olmasını gerektirdiği gibi bir eylemde bulunma gücü ve imkanına sahip olmayı da gerektirir.⁴⁷ Dışsal ya da içsel herhangi bir engel olmadığı sürece bu tür bir kapasitenin gereği olarak sorumluluk ahlaki yaptırımlar için de gerekçe sağlayacaktır. Bu nedenle, ahlaki yükümlülük ve sorumluluğun nesnel doğrulara dayandığı düşünüldüğünde bunlara aykırı davranmanın hem ahlaki bir yargılanmayı haklı kılabileceği hem de bir yaptırımla karşılık bulması haklı bir beklenti olacaktır. Dolayısıyla, bir kimsenin yapılması gereken ödevleri yapabilme kapasitesi ve imkânı olduğunda yükümlülük altında olması ahlaken doğru olduğu gibi bu koşullar altında takdir edilmesi ya da ödüllendirilmesi de ahlaken doğrudur. Buna karşılık, böyle bir kapasitesi ve imkânı olmadığı kişinin yükümlülük altında olması yanlış olacağı gibi yükümlü olmadığı bir şeyi yapma/ma/sından dolayı suçlanması ya da cezalandırılması da ahlaken yanlış olacaktır.⁴⁸

Ahlaki yükümlülüklerin ihlal edilmesinin yaptırımı gerekli kılması, bu yükümlülüklerin tabiatına bağlı olarak anlaşılabilir. Ahlaki bir eylemin yapılmasını veya ahlaki yanlıştan kaçınılmasını kişi için bağlayıcı kılan da yükümlülüklerin “-meli/malı” (*ought*) şeklinde bir gereklilik içermeleri ve bu buyurucu karaktere sahip olmasından dolayı kişiye ödevler yüklemeleridir. Ahlaki yükümlülüklerin içerdiği bu gereklilik, Anscombe’ün öne sürdüğü üzere, bir yasaya bağlı olma ya da onun gerektirdiği bir

⁴⁵ Adams, *Finite and Infinite Goods*, 233-235.

⁴⁶ Gary Watson, “Two Faces of Responsibility,” 229.

⁴⁷ Randolph Clarke, “Free Will and the Conditions of Moral Responsibility,” 69.

⁴⁸ Edwards, *Freedom, Responsibility and Obligation*, 106.

gereklilik veya bir hüküm (*verdict*) gibi düşünülebilir.⁴⁹ Buna göre, ahlaki yükümlülüklerle bu gerekliliği ve buyurucu karakteri veren şeyin, bunların birtakım ilkelere dayanması olduğu söylenebilir. Ahlaki ilkeler, bir eylemin ahlaken doğru/iyi veya yanlış/kötü olduğunu belirleyen değerler ve doğrular (ahlaki normlar)dır. Ahlaki yaptırımlara da gerekçe oluşturabilecek bu değerler, ahlaki yükümlülüklerimizi de belirleyen kriterler olarak görülebilir. Bu değerlerin, herhangi bir şeye nispetle değil *bizatihi/özel (intrinsic)* değerler olduğunu öne süren Moore, ahlaki değerlerin indirgenemez gerçekliklerinin olduğunu ve bunun nesnel olmayı da gerektirdiğini savunur. Ona göre, ahlaki anlamda doğru, yanlış ve ödev/yükümlülük kavramları ise kendinde değere sahip olmayıp bu bizatihi/özel değerlerle olan ilişkilerinden dolayı nesnelir. Özel değerlerle olan bu ilişki, ahlaki doğru veya yanlışlara değişmezlik ve tarafsızlık, dolayısıyla nesnellik kazandıran şeydir.⁵⁰

Ahlaki değerlerin ve buna bağlı olarak ahlaki yükümlülüklerin nesnel olması, bunların öznel birtakım inançlardan bağımsız şekilde bir gerçekliğe ve bir doğruluk değerine sahip oldukları anlamına gelir. Buna karşın, ahlaki doğrular kişinin inanç, duygu ve tutumlarına dayandırıldığında bu öznel inanç, duygu ve tutumların kişiden kişiye değişmesi düşünülebileceği gibi kişi için de bunlar zamanla değişebilir. Ancak ahlaki değer ve doğrular kişinin duygu, tutum ya da inanç ve iradesine dayandırıldığında bunun ne kişi için ne de başkaları için bir gereklilik/yükümlülük oluşturması beklenemez. Bu durumda, kişinin kendisi ya da bir başkası için yükümlülük getiremeyeceği düşünüldüğünde öznel tutumların ne kadar bağlayıcı olacağı ve bir tutarsızlık durumunda ahlaki bir yaptırımın uygulanıp uygulanamayacağı da belirsiz kalacaktır. Diğer taraftan, ahlaki doğrular öznel ise ahlaki yükümlülükler konusunda yanıldığımızı iddia edemeyeceğimiz gibi, yükümlülüklerin ihlalinin yanlış olarak değerlendirilmesi ve bir suçlamadan bahsetmek de pek mümkün olmayacaktır.⁵¹ Benzer şekilde, ahlaki değer ve yükümlülüklerin toplumsal bir temele sahip olduğunu düşünmek de bunların nesnel ve değişmez statüsünü açıklamak için yeterli görünmemektedir. Ahlaki değer ve yükümlülüklerin toplumsal ilişkiler düzleminde bir anlama sahip olduğunu vurgulayan Adams, bunları belirleyen şeyin toplumsal düzen olmadığını; tersine toplumsal düzeni ve yaşamı tanımlamamıza yardımcı olan şeyin ahlaki değer ve yükümlülükler olduğunu savunur. Yükümlülüğün kaynağını topluma dayandırdığımızda başkalarının gerekli gördüğünü yapmak veya itaatsizliğe karşı cezadan korkmak kişinin toplumun gerektirdiklerine uyması için gerekçe olabilir. Ancak bu tür gerekçeler yerine toplumsal

⁴⁹ Bkz. G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," 6-8.

⁵⁰ G. E. Moore, *Principia Ethica*, 283-284.

⁵¹ Bkz. Evans, *God and Moral Obligations*, 29.

ilişkileri belirleyen değerlerden dolayı davranmak ahlaki olarak daha geçerli bir yükümlülük olacaktır.⁵²

Adams bunun nesnel bir bakış açısıyla sağlanabileceğini savunarak öznel/izafi yaklaşımların ahlaki beklentilerimizi karşılamayacağını düşünür. Toplumsal gereklilik ahlaki yükümlülüğün bir yansıması olmakla birlikte bu yükümlülüğü, bu ilişkilerin değerini, dolayısıyla ahlaki yaptırımları da belirleyen nesnel ahlaki doğrular ve değerler olmalıdır. Diğer türlü, toplumun beklediği eylemlerin iyi olup olmadığına ve yaptırımların da uygun olup olmadığına nasıl karar vereceğimiz açık olmadığı gibi toplumun taleplerinin değişmesiyle yükümlülüklerden kurtulabileceğimiz de düşünülebilir.⁵³ Adams'ın da belirttiği üzere, insanların mevcut sosyal gerekliliklerinin belirlediği yükümlülükler bağlayıcı olsa da bunun sadece bağlamsal kalacağı, bunun dışına çıktığında yükümlülüklerin ve bunun gerektirdiği yaptırımların da anlamını yitireceği düşünülebilir. Bu nedenle, öznel veya izafi bir yaklaşımların benimsenmesi durumunda ahlakın değişime açık ve zayıf bir otorite olacağı göz ardı edilmemelidir. Buna karşın, Plantinga'nın ifade ettiği gibi, doğru olmak, yanlış olmak, yükümlü olmak gibi ahlaki niteliklerin ve bunlara ilişkin ahlaki doğruların nesnel olduğunu kabul ettiğimizde bunlar insanların inanç ve arzularından bağımsız olacaktır. Öyle ki, söz gelimi, insanlara zevk için eziyet etmenin yanlış olması, insanların çoğu ya da tümü bu davranışın tamamen kabul edilebilir olduğuna inansa dahi yine yanlış olarak kalacaktır.⁵⁴ Dolayısıyla, ahlaki değer ve yükümlülükleri ne insanlarla açıklamak ne de bir toplumla veya insanların genelinde üzerinde uzlaştığı, bir başka ifadeyle, yatay değer ve yükümlülükler olarak açıklamak onların değişmez, nesnel ve evrensel karakterini ortaya koyabilir. Bu durumda, öznel ve izafi yaklaşımların, ahlaki yaptırımlar için gerekli olan ahlaki yanlış koşulunu karşılayamadıkları gibi benzer şekilde ahlaki yükümlülük ve sorumluluk koşulunu karşılamak için de yeterli olamayacakları sonucuna varmak kaçınılmazdır.

Ahlaki yükümlülük ve sorumluluğa bağlı olarak ahlakın bir müeyyideyi gerekli kılması ahlakın nihai amacı da doğrudan ilişkili görünmektedir. Bir kimsenin ahlaklı olmasının nihai amacının mutluluğa ulaşmak olduğu düşünülebilir. Bu durumda kişi, ahlaki normlara aykırı davranmanın mutsuzluğa götürebileceği düşüncesiyle kendi çıkarına uygun olarak ahlaka uygun davranmayı hedefleyebilir. Yine kendi mutluluğunun başkalarının mutluluğuna bağlı olduğunu düşünerek toplumun mutluluğunu da ahlaklı olmanın bir amacı olarak gözetebilir. Veyahut da bu dünyada adaletin olmadığını düşünerek Tanrı'nın ödüllendireceği veya cezalandıracağı beklentisiyle öte dünyada adaletin ve mutluluğun gerçekleşeceğine

⁵² Adams, *Finite and Infinite Goods*, 242.

⁵³ Bkz. Adams, *Finite and Infinite Goods*, 244-248.

⁵⁴ Alvin Plantinga, "Naturalism, Theism, Obligation and Supervenience," 249.

inanarak ahlaklı olmaya çalışabilir. Bu tür motivasyonların ahlaklı olmaya katkısı olacağı düşünülse de kişinin ahlaklı olmasının temel gerekçesinin bir eylem doğru ise doğru olduğu için yapmak veya yanlış ise yanlış olduğu için kaçınmak olduğu söylenebilir.⁵⁵ Böyle bir gerekçeyle ahlaklı olmayı amaçlamak; (bu dünyada) hedeflenen fayda veya mutluluğa ulaşmak için yeterli olamasa da yine de insanın iyiliğe ulaşması, erdemli ve mutlu bir yaşam sürmesi için gerekli görünmektedir. Nitekim Kant ahlaklı olmanın salt iyiyi isteme ile gerçekleşeceğini, bunun mutluluğa layık olmanın da bir koşulu olduğu düşüncesiyle bu sezgiyi destekler görünmektedir.⁵⁶ Ahlaki anlamda bir dönüşüm ve olgunluk insan için gerekli ise insanın bu dönüşümü ve olgunluğu gerçekleştirmesinde ahlaki yükümlülükleri yerine getirmesi kaçınılmazdır. Ahlaki müeyyide ise bu idealin gerçekleşmesine katkı sağlayabilir. Ahlaki yaptırımlar, yapılan yanlışlar ve bunun sonucunda oluşan kötülük ve haksızlıklar karşısında adaletin gerçekleşmesi amacını içinde barındırdığı gibi kişiyi yanlış yapmaktan alıkoymak için caydırıcı ve düzeltici bir işleve de sahiptir. Bu bir anlamda kişinin ahlaki karakteri ve davranışlarına yönelik bir kontrolü ifade eder. Ahlaki sorumluluk kişinin kendisini kontrol edip etmemesiyle ilişkili iken başkalarına karşı sorumlu olmak ise sosyal kontrolü sağlar.⁵⁷ Dolayısıyla, ahlaki yaptırımların hem kişisel hem de toplumsal kontrol ile ahlaki ideali gerçekleştirmemize yardımcı olmak noktasında bu tür bir iyiliğe ve dönüşüme katkısının önemli olacağı inkar edilemez. Diğer türlü ahlaki eylemlerimizin sonuçlarına ilişkin herhangi bir yaptırım olmasaydı ahlaklı olmayı ne kadar sürdürebilirdik veya neden ahlaklı olmak durumundayız?

Bir müeyyide olmaksızın ahlaki yükümlülük ve sorumluluğun tek başına bir anlamı olduğunu söylemek de zor görünmektedir. Bir kimsenin yanlış olduğunu bildiği bir eylemi yapması mümkün olduğu gibi doğru olduğunu bildiği bir eylemi yapmaktan kaçınması da mümkündür. Böyle bir durumda ahlaki bir yargılama ve yaptırım uygulanmadığında o kimsenin yükümlü ve sorumlu olmasının anlamlı olduğu söylenemez. Diğer taraftan, söz gelimi “Sözünü tutmalısın, “Yalan söylememelisin” gibi yükümlülük bildiren durumlarda, iradesi zayıf bir kimse bunları yerine getirmede başarısız olduğunu kabul etmesine rağmen bu başarısızlığını aşmasına yardımcı olacak motivasyonlara ihtiyaç duyabilir. Bu noktada ahlaki bir yaptırımın olması kişinin ahlaki gelişimine de yardımcı olacak önemli bir motivasyon olarak görülebilir. Bu durum elbette yaptırımın tek başına ahlaklı olmanın gerekçesi olduğu anlamına gelmez. Bir kimsenin salt ceza korkusuyla ahlaklı olmasını beklemek zor olacağı gibi bir ödül beklentisiyle ahlaklı olmayı amaçlaması da makul görünmemektedir. Bununla birlikte, ahlakın nihai amacı dikkate alındığında sonuçlarından tamamen bağımsız bir ahlaki

⁵⁵ Bkz. John Hospers, “Why Be Moral?,” 730-746.

⁵⁶ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 8.

⁵⁷ Edwards, *Freedom, Responsibility and Obligation*, 93.

davranışın da kişide nasıl ahlaki gelişimi sağlayabileceği açık değildir. Bu bir anlamda ahlakın amacının olmasını da reddetmek anlamına gelebilir. Kant'ın ahlakın nihai amacının en yüksek iyiye ulaşmak olduğu düşüncesini bu minvalde yorumlamak mümkündür. Her ne kadar Kant böyle bir ideale ulaşmanın koşulsuz bir ahlakla sağlanacağını düşünse de insan bu idealin gerçekleşmesini, sonucunda ulaşmayı hedeflediği bir ödül olarak görebilir.⁵⁸ O halde, bir yaptırımın olmasının, ahlaklı olmaya ve ahlakın nihai amacını gerçekleştirmeye engel değil, tersine pekiştirici bir işlev göreceği söylenebilir.

Diğer taraftan, insanın ahlaken doğru eylemde bulunma ve daha iyi olma çabası bu sorumlu tutulma, hesaba çekilme ve ödül ve cezanın/yaptırımın olmasıyla da desteklenebilir. Çünkü ahlaki eylemleri değerlendirecek ve yargılayacak içsel ve dışsal herhangi bir otoritenin olmaması kişinin sorumlu tutulmasını ortadan kaldıracak gibi ahlaki davranmayı bir süre sonra gereksiz görmeye de yol açabilir. Oysa ahlaki eylemlerin değerlendirilmesinde/yargılanmasında nesnel kriterlerin olması ve bunun teminatını ve denetimini/kontrolünü sağlayan bir otoritenin olması ahlakın sürekliliğini ve ahlaki olgunlaşmayı da açıklayabilecektir. Kaldı ki, yalan söylemek, sözünde durmamak gibi ahlaken yanlış bir eylemi yaptığımızda bunun huzursuzluk ve pişmanlık duymamıza yol açtığı, başkalarının da böyle bir eylem karşısında sessiz kalmadıkları bilinen bir durumdur. Bu durum pratikte de ahlakın bir yaptırımdan bağımsız olmadığını göstermesi açısından dikkate değerdir. Dolayısıyla, herhangi bir sorumluluğun ve yaptırımın olmadığı bir yükümlülüğün/ödevin yeterli olacağı düşünülemediği gibi bu şekilde salt ödevi yerine getirmenin kişiyi ahlaki anlamda nasıl dönüştürebileceği de açık görünmemektedir.

Peki ahlaki yaptırımlar ile ahlaki değer ve yükümlülükler arasında doğrudan bir ilişki olduğunu düşündüğümüzde, ahlaki yaptırımların dayandığı otorite ne olmalıdır? Ahlaki yaptırımların kaynağının ne olabileceği anlamına gelen bu soru, ahlaki değer ve yükümlülüklerin kaynağının ne olacağına bağlı olarak yanıt bulabilir. Ahlaki yükümlülükleri nesnel ve değişmez kılan ahlaki değerler ise benzer şekilde ahlaki müeyyideye nesnellik kazandıran şey de bu değerlerle olan ilişkisi olsa gerektir. Ahlaki değerlerin bizatihi/özel olması onların yatay düzlemlere indirgenemeyecek değerler olduğu, bu nedenle bu düzlemlere aşkın olduğu anlamına gelir. Bir başka ifadeyle, varlığı aşkın bir düzleme/kaynağa dayandırılan bir şeyin ancak özel değer ifade edebileceği düşünüldüğünde ahlaki değerlerin bağlayıcılığının da bu değerlerin aşkın olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Tabii, tarihsel, toplumsal, ekonomik gibi düzlemlerde birçok şeyin bağlayıcı olduğu düşünülebildiği halde bunların pratik ya da pragmatik açıdan bağlayıcı olduğu ve dikey anlamda bir değer

⁵⁸ Bkz. Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 141-142.

ifade etmeyecekleri açıktır.⁵⁹ Dolayısıyla, ahlaki değerlerin aşkın/dikey ve özsel olmasının onların nesnel, zorunlu ve bağlayıcı olmalarını gerektireceği düşünüldüğünde bu değerler ahlaki yükümlülüklerin de benzer şekilde nesnel, zorunlu ve bağlayıcı olmasını gerektirecektir. Ahlaki değer ve yükümlülüklerin bu tür bir karaktere sahip olması onların aşılamaz ve değiştirilemez olmalarını açıkladığı gibi ahlaka bu statüyü kazandıran şey bu değer ve yükümlülüklerin kaynağının aşkın bir düzleme referansının olması durumunda mümkün olabilir. Bir başka ifadeyle, ahlaki değer ve yükümlülüklerin, bize yapılması veya kaçınılması gerekli olanı bir yasa gibi kendisini dayattığını ve sorumlu hissetmemize yol açtığını, yanlış yaptığımızda ise bir huzursuzluk duymamıza neden olduğunu dikkate aldığımızda bu değer ve yükümlülüklerin kaynağının bizi aşan bir *zihin* olduğunu pekala savunulabiliriz.⁶⁰ Dolayısıyla, ahlaki değer ve yükümlülüklerin aşkın olan karakterini aşkın bir varlıkla (*zihinle*), yani Tanrı'yla ilişkilendirmek mümkündür. Nitekim Tanrı'nın aşkın, her şeyi bilen, zorunlu ve bizatihi iyi olduğunu dikkate aldığımızda, ahlakın kaynağını Tanrı'ya dayandırmanın bu değerlere atfettiğimiz nitelikleri koruyacağı ve onlara ilişkin bir açıklamanın da kaynağı olacağını düşünmek makul görünmektedir.⁶¹

Ahlaki değer ve yükümlülüklerin aşılamaz düzeyde bağlayıcı karakteri onların nesnel ve evrensel olmasını izah ettiği gibi ahlakın neden bir müeyyide gerektirdiğini de açıklamaktadır. Ahlaki yükümlülüklerle müeyyide arasında doğrudan bir ilişki olduğunu dikkate aldığımızda ahlaki değer ve yükümlülükleri dayandırdığımız düzlem aynı şekilde ahlaki müeyyidenin de nihai kaynağı olarak görülebilir. Bu durumda, ahlaki değer ve yükümlülüklerin temeli Tanrı'ya dayanıyorsa benzer şekilde ahlaki müeyyidenin de nihayetinde Tanrı'ya dayandırılması gerektiğini düşünebiliriz. Diğer türlü, ahlaki öznenin neden kendisinden bağımsız kriterlerle yargılama ve yaptırıma konu olduğunun ve yine neden toplumsal düzlemde kişilerin birbirini ahlaki yargılamaya tabi tuttuğunun bir izahı olmalıdır. Kaldı ki, ahlaki bir yanlış yapması durumunda kişinin kendisini yargılamaktan kaçınması ya da toplum tarafından yargılanmaması durumu da söz konusudur. Bir eylemin yanlış olduğu ya da bir karakter, niyet veya tutumların kötü olduğu nesnel bir olgu ise, failin bu tür bir eylemde bulunması veya bu karakter ve tutumlara sahip olması durumunda yargılayan bir otoritenin olmaması ahlakın amacına uygun olmayacağı gibi bu otoritenin kişi ya da toplum tarafından gerçekleştirilmesi de her zaman ahlakın amacına uygun şekilde gerçekleşmeyebilir. Diğer taraftan, bir kimse ahlaki bir eylemde bulunduğu bunun başkalarına açık olması mümkün olduğu halde kişinin ahlaki niyet ya da karakterini açık hale getirmemesi de

⁵⁹ M. Sait Reçber, "Değerlerin Aşkınlığı Üzerine," 467- 470.

⁶⁰ C. S. Lewis, *Mere Christianity*, 25.

⁶¹ Reçber, "Değerlerin Aşkınlığı Üzerine," 472.

mümkündür. Bu durumda, kişinin sadece eylemlerini değerlendirmenin ahlaken doğru olmadığı düşünüldüğünde ahlaki niyet, karakter ve tutumlarının da bir karşılığı olması beklenir. Bu noktada adaletin gözetilmesinde kişinin kendisini yargılayacak merciin vicdanı olduğu, dışsal herhangi bir müeyyide olmasa bile bir yaptırım gücü olarak vicdan azabından uzak kalamayacağı öne sürülebilir. Ancak, bir kimsenin vicdani duygusunu bastırmasının mümkün olabileceği, yükümlülüğün ihlali durumunda oluşan vicdan azabından kurtulma çabası içine girebileceği de düşünülebilir. Bu durumun farkında olan Mill, ahlaki yükümlülüklerin dayanağı ne olursa olsun bu yükümlülüklerin ihlali karşısında vicdanın nihayetinde kolayca susturulabilecek bir duygu olduğunu öne sürer.⁶²

Kişinin yaptırım gücü yüksek olan vicdandan kurtulması mümkünse onu ahlaken yükümlü tutacak ve yargılayacak daha zayıf yaptırım kaynaklarından kurtulabilmesi de pekala mümkündür. Bu durumda, ahlakın amacı başkaları ya da toplumun bir yaptırım uygulayıp uygulamadığına bağlı olarak gerçekleşemeyeceği gibi kişinin vicdanı da her zaman doğru bir yargılama işlevi göremeyebilir. Kaldı ki, ahlaki eylemler başkalarına açık ve onlarla ilişkili olduğunda bunun başkaları tarafından bir karşılık görmesi zorunlu olmadığı gibi ne tür bir karşılık göreceği de olumsal bir durumdur. Kişi yanlış yapabilir ama suçlanmayabilir; yanlış yapmadığı halde kendini suçlu hissedebilir veya başkaları tarafından suçlanabilir. Ancak, ahlaki bir eylem ya da tutumun yanlış/kötü olması durumunda bir karşılık bulması ya da yaptırıma tabi tutulmasının zorunlu olmaması ahlaki yaptırımların ahlaki bir gereklilik olmadığı anlamına gelmemelidir. Bir başka ifadeyle, yaptırımların uygulanıp uygulanmamasının ya da nasıl uygulanacağını olumsal bir durum olması yaptırımların da olumsal olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla, ahlaki yükümlülükler zorunlu ve bağlayıcı ise bunların ihlal edilmesi halinde bir yaptırımın olması da ahlaki bir zorunluluk/gereklilik olacaktır. Bu noktada, ahlaki yaptırımları uygulayan otorite ile bu yaptırımların dayanağının birbirinden farklı olduğuna dikkat çekmek gerekir. Ahlaki bir otorite olarak vicdanın, bir başkasının ya da toplumun ahlaki bir yanlış karşısında yaptırım uygulaması, bu yaptırımların nihai kaynağının vicdan ya da toplum olacağı anlamına gelmeyeceği gibi herhangi bir yaptırımın uygulanmaması durumunda kişinin bir yaptırımı hak etmeyeceği de söylenemez.

Diğer taraftan, ahlaki müeyyidenin doğru şekilde ve doğru zamanda, hatta doğru kişiye uygulanıp uygulanmadığı noktasında bir yargıya varmanın bir yanılıyla karşı karşıya kalması da mümkündür. Gerek kişinin kendisi gerekse kişiler arası ilişkiler ya da toplumsal düzlemde ahlaki bir değerlendirmenin her zaman doğru olup olmadığından emin

⁶² Bkz. Mill, *Utilitarianism*, 143.

olamayacağımız gibi bir kimsenin suçlanmaya değer olup olmadığı ya da ne tür bir yaptırımı hak ettiği konusunda da emin olamayabiliriz. Bu durum, ahlaki değerlendirmenin nesnel olmasından ayrı olarak bizim bu değerlendirmeye ilişkin epistemik bir eksikliğimizin olabileceğini gösterir. Bunun yanı sıra, ahlaki suçlanmayı hak eden bir kimseye uygulanacak yaptırım konusunda kimi zaman duygularımızı kontrol etmek zorlaşabilir; iyilik ve adalet duygularımızdan ziyade intikam duygusu da baskın çıkabilir.⁶³ Tüm bu güçlükleri dikkate aldığımızda ahlaki yaptırımın doğruluk koşullarının gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda nihai bir karara varmak bazen zorlaşabildiği gibi yaptırımların adil şekilde uygulanıp uygulanmadığı da belirsiz kalabilir. Dolayısıyla, ahlaki yaptırımların nihai amacının tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için kuşatıcı bir bilgi ve değerlendirmeye ihtiyaç olduğu gibi iyi niyet ve iradenin de işbaşında olması beklenir. Diğer türlü, kişinin ahlaki niyet, karakter, tutum ve eylemlerini ne vicdanı ne de başkalarının doğru ve adil bir şekilde yargılayabileceği düşünüldüğünde ahlaki sezgi ve beklentilerimizin bir boşlukla karşı karşıya kalması kaçınılmaz olacaktır.

Ahlaki bir yanlıştan dolayı kişinin her zaman doğru ve adil bir şekilde yargılanamayacağı dikkate alındığında ahlaki yaptırımların da nihai olarak kişiyi ve toplumu aşan bir düzleme referansla mümkün olduğunu düşünebiliriz. Nitekim, yaptırımın kişinin kendisi tarafından gerçekleşmesi durumunda kendisinden bağımsız nesnel kriterleri dikkate alarak yaptığı gözden kaçırılmamalıdır. Yine vicdanın da kişiyi yargılamasının, suçluluk duygusu hissettirmesinin ve vicdan azabıyla baş başa bırakmasının bağımsız kriterlere dayanacağı açıktır. Öyle ki, vicdanın tüm insanlarda benzer şekilde bir yaptırım gücüne sahip olduğu, bunun insanın öğrendiği ya da geliştirdiği bir duygu olmadığı ya da nasıl kendi başına yargılayıcı olabileceği düşünüldüğünde vicdanın da insanı aşan bir kaynağa dayanması gerektiği söylenebilir. Newman da bu duruma, vicdanın bu tür bir suçluluk duygusu ya da utancı taşımasının ancak insanı aşan bir zat (Tanrı) karşısında olması gerektiği düşüncesiyle dikkat çekerek vicdanın Tanrı'nın içimizdeki sesi olduğunu savunur.⁶⁴ Dolayısıyla, ahlaki bir yükümlülük ve sorumluluğu taşıma kapasitesine sahip olan bir failin ahlaken yanlış bir niyet, karakter, tutum ya da eylem içine girmesi durumunda onun doğru ve adil bir şekilde yargılanmasının ancak aşkın bir otoriteyle mümkün olabileceği açık görünmektedir. O halde, ahlaki bir otorite olarak vicdanın ya da toplumun/başkalarının ahlaki beklentilerimize tam anlamıyla karşılık veremeyeceği dikkate alındığında ahlaki yaptırımların nihai kaynağının her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mükemmel irade ve iyilik sahibi bir varlık olması gerektiğini savunmak tek makul seçenek olacaktır. Ahlaki değer,

⁶³ Bkz. Jon Nuttall, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş*, 81-82.

⁶⁴ Bkz. William J. Wainwright, *Religion and Morality*, 33-34.

yükümlülük ve yaptırımların kaynağının zati (*personal*) niteliklere sahip bir Tanrı olduğunu kabul ettiğimizde Tanrı'nın ahlakın nihai amacının tam anlamıyla gerçekleşmesini temin edeceğini düşünmek ahlaki sezgi ve beklentilerimizi de karşılayacaktır.

Sonuç

Ahlaki, yükümlülükten ve sorumluluktan bağımsız düşünemeyeceğimiz gibi bir yaptırımdan da ayrı düşünemeyiz. Ahlaki yükümlülükler ile ahlaki müeyyide arasında doğrudan bir ilişki olduğunu düşündüğümüzde ahlaki yükümlülüklerin kaynağını dayandıracığımız temel aynı şekilde müeyyidenin de kaynağı olarak görülebilir. Ahlakın, bir otorite olarak aşkın bir düzleme dayandığını kabul ettiğimizde ahlaki müeyyidenin kaynağının da böyle aşkın bir otorite olması gerekir. Bir başka ifadeyle ahlaki değer/doğruların ve yükümlülüklerin kaynağı Tanrı ise ahlaki yaptırımın kaynağı da nihai olarak Tanrı olmalıdır. Dolayısıyla ne vicdan ne de başka insanlar adaletin yerine getirilmesi noktasında yeterli görünmediğine göre adaletin tesisi ve teminatı ancak Tanrı ile olabilir. Ahlaki değerlerin, yükümlülük ve yaptırımların kaynağı Tanrı olduğunda ahlakın nihai amacı ve idealinin gerçekleşmesi için de Tanrı'nın ahlaki niyetimize, karakterimize ve eylemlerimize hem bu dünyada hem de öte dünyada karşılık vermesi beklenir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Adams, Robert Merrihew. *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Anscombe, G. E. "Modern Moral Philosophy." *Philosophy* 33:124 (1958): 1-19.
- Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications, Inc., 1952.
- Clarke, Randolph. "Free Will and the Conditions of Moral Responsibility." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 66:1 (1992): 53-72.
- Coates, D. Justin ve Neal A. Tognazzini. "The Contours of Blame." *Blame: Its Nature and Forms*, ed. D. Justin Coates ve Neal A. Tognazzini, içinde 3-26. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlaki Müeyyide." *İslam Ahlakı: Temel Konular Güncel Yorumlar*, içinde 173-200. Ankara: DİB Yayınları, 2016.

- Darwall, Stephen. *The Second- Person Standpoint: Morality, Respect and Accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
- Edwards, Rem Blanchard. *Freedom, Responsibility and Obligation*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
- Evans, C. Stephen. *God and Moral Obligation*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Haji, Ishtiaque. *Moral Appraisability: Puzzles, Proposals and Perplexities*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*. Çev. Takiyettin Mengüşoğlu. Ankara: Doğubatı, 2012.
- Hospers, John. "Why Be Moral?". *Reading in Ethical Theory*, ed. Wilfrid Sellars ve John Hospers, içinde 730- 746. New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1970.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2020.
- Lewis, C. S. *Mere Christianity*. New York: HarperCollins, 2001.
- Mill, John Stuart. *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*. ed. Mark Philp, Frederick Rosen. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Moore, G. E. *Principia Ethica*. Ed. Thomas Baldwin. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Nuttall, Jon. *Ahlâk Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Özturan, Hümeýra. "İdeal Bir Müeyyide Teorisi Nasıl Olabilir?". *Ahlak ve Müeyyide: Ahlakın Anlamı ve Sınırları Üzerine Konuşmalar*, ed. Ömer Türker, içinde 137-156. İstanbul: Nobel Yayınları, 2017.
- Plantinga, Alvin. "Naturalism, Theism, Obligation and Supervenience." *Faith and Philosophy* 27:3 (2010): 247-272.
- Pojman, Louis P. ve James Fieser. *Ethics: Discovering Right and Wrong*. Boston: Cengage Learning, 2017.
- Rachels, James. "Subjectivism." *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, içinde 432-441. Malden: Blackwell Publishers, 1993.
- Reçber, M. Sait. "Değerlerin Aşkınlığı Üzerine." *Felsefe-Edebiyat ve Değerler*, ed. C. Kabakçı ve S. Yakar, içinde 463-473. Ankara: Öncü Basımevi, 2014.
- Robinson, Daniel N. *Praise and Blame: Moral Realism and its Applications*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Scanlon, T. M. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.
- Scanlon, T. M. "Interpreting Blame." *Blame: Its Nature and Forms*, ed. D. Justin Coates ve Neal A. Tognazzini, içinde 85-99. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Sher, George. *In Praise of Blame*. Oxford: Oxford University, 2006.

- Smith, Angela M. "Moral Blame and Moral Protest." *Blame: Its Nature and Forms*, ed. D. Justin Coates ve Neal A. Tognazzini, içinde 27-48. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Stevenson, C. L. "Emotive Meaning of Ethical Terms." *Readings in Ethical Theory*, ed. Wilfrid Sellars ve John Hospers, içinde 254-266. New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1970.
- Strawson, P. F. *Freedom and Resentment and other Essays*. New York: Routledge, 2008.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Ahlâk*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2001.
- Wainwright, William J. *Religion and Morality*. Burlington: Ashgate, 2005.
- Wallace, R. Jay. *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Wallace, R. Jay. "Dispassionate Opprobrium: On Blame and Reactive Sentiments." *Reasons and Recognition: Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon*, ed. R. J. Wallace, R. Kumar ve S. Freeman, içinde 348-37. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Watson, Gary. "Two Faces of Responsibility." *Philosophical Topics* 24:2 (1996): 227-248.
- Wong, David. "Relativism." *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, içinde 442-450. Malden: Blackwell Publishers, 1993.



'Abbāsiler Döneminde Mekke'de Meydana Gelen Sel Baskınları

HACİ ATAŞ

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology, Türkiye

haciatas@osmaniye.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9276-2966>

Öz

İnsanları çaresiz bırakan doğal afetlerden biri de şiddetli yağışlar neticesinde ortaya çıkan ve yıkıcı sonuçlar doğurabilen sel felaketleridir. Kâbe'ye ev sahipliği yapan, hac ve umre ibadetlerinin merkezi olan Mekke, tarihinde pek çok sel baskınına maruz kalmıştır. Dar bir vadide yer alması, iklimi ve düzensiz yağış alan bir bölgede yer alması gibi nedenlerle Mekke, sık sık sel felaketleri ile karşı karşıya kalmıştır. Doğal olarak Kâbe de bu sel felaketlerinden etkilenmiş, bu durum, zaman zaman kutsal mabedin hasar görmesine veya yıkılmasına yol açmıştır. Bu sellerden, Mekke halkının yanında hac ve umre için buraya gelen misafirler de etkilenmiş; söz konusu afetlerde kimisi evini, kimisi binek hayvanını, kimisi de canını kaybetmiştir. Sel sularının yol açtığı zararlardan korunmak için çeşitli tedbirler alınmış, ancak bu tedbirler, şehri ve Kâbe'yi korumak için yeterli olmamıştır. Bu çalışmada, 'Abbāsiler zamanında Mekke'de meydana gelen sel felaketleri ele alınmıştır. Bu seller kronolojik olarak sıralanmış, sellerin nedenleri, yol açtığı hasarlar, can kayıpları ve bu felaket karşısında alınan tedbirler üzerinde birtakım tespit ve değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Mekke, Sel Felaketi, 'Abbāsiler.

Floods in Mecca During the 'Abbāsīd Period

Abstract

One of the natural disasters that leaves people helpless is flood disasters that occur as a result of heavy rains and can have devastating consequences. Mecca, home to the Ka'ba and the center of pilgrimage and 'Umra, has been exposed to many floods in its history. Mecca, located in a narrow valley with erratic rainfall, has suffered many floods, has frequently affected by flood disasters. Naturally, the Ka'ba was also affected by these floods, which occasionally led to the damage or destruction of the holy temple. In addition to the Meccan people, the guests who came here for Hajj and Umrah were also damaged by these floods. In these disasters, some lost their homes, some lost their mounts and some lost their lives. Various measures were taken to protect against the damages caused by flood waters, but these measures were not enough to protect the city and the Ka'ba. This study discusses the flood disasters in Mecca during the 'Abbāsīd period. These floods are listed chronologically, some determinations and evaluations are made on the causes of the floods, the damages they caused, the loss of life and the measures taken against this disaster.

Keywords: Islamic History, Mecca, Flood Disaster, 'Abbāsīds.

Giriş

Hicaz Bölgesi'nin en önemli şehirlerinden biri olan Mekke'yi Kur'an, "Ekin bitmez bir vadi"¹ olarak tanımlamıştır. Şehir, iklim ve toprak yapısı bakımından iskana uygun olmayan bir vadiye kurulmuştur. Mekke'nin yerleşim yeri olarak seçilip planlanmasında en önemli etken şehrin merkezindeki Kâbe'dir.² Mekke, doğudan Ebū Kubeys, batıdan Ku'aykî'ân, güneybatıdan Şevr, kuzeydoğudan ise Nür ve Şebîr dağlarıyla kuşatılmış bir vadiye yer almaktadır. Sel sularının taşıdığı topraklardan oluşan bu vadiye "Baṭnu Mekke" denilirken, şehrin ortasında bulunan Kâbe'nin yer aldığı çukur alana Baṭṭā'u Mekke (sel yatağındaki kumluk) denilmektedir.³

Mekke'de, yazları şiddetli sıcak, kışları ise ılıman geçen çöl iklimi yaşanmaktadır. Yıl içinde şehre düşen yağış miktarı oldukça az ve düzensizdir. Uzun aralıklarla, ani ve şiddetli yağın yağmur, şehirde sık sık sellerin yaşanmasına neden olmaktadır.⁴ Mekke'de herhangi bir akarsu veya su yatağının bulunmaması, bitki örtüsünün, dikenli bodur ağaç ve çalılklardan oluşması; mevcut bitki örtüsünün cılız ve seyrek olmasından dolayı toprak, güneşin kavurucu etkisine maruz kalmakta; bu durum da Mekke'de sel felaketlerine zemin hazırlamaktadır.⁵

Yüksek sıcaklıktaki güneş ışınlarına maruz kalarak sertleşen toprağa yağmur yağdığında, bu toprak yağmur sularını hızlıca içine çekemez. Dolayısıyla, Mekke yağış aldığında toprağın içine çekemediği bu yağmur suları vadiye doğru hızlıca akarak şehrin sokak ve caddelerini doldurmaktadır. Sokakları dolduran bu sular Mescid-i H̄arām'a kadar ilerleyerek burada sel felaketine neden olmaktadır. Vadinin alçak kesiminde bulunan yerleşim yerleri sel sularından daha fazla etkilenmekte, bu seller çok sayıda insanın hayatını kaybetmesine, hayvanların telef olmasına, ev ve iş yerlerinin zarar görmesine yol açmaktadır.⁶ Hac ve Umre mevsimlerine denk gelen sel felaketlerinde can ve mal kayıpları ürkütücü boyutlara ulaşabilmektedir.

¹ 14/İbrāhîm: 37.

² Mustafa Sabri Küçükaşçı, *Cahiliye'den Emevilerin Sonuna Kadar Haremeyn*, 9-11; Ercan Cengiz, "Cahiliye Döneminden Emevilerin Sonuna Kadar Mekke'de Sel Baskınları," 486.

³ Muḥammed İbn Ḥavkāl, *10. Asırda İslam Coğrafyası (Sūretü'l-Ard)*, 37-39; N. Bozkurt-M. Sabri Küçükaşçı, "Mekke," *DİA*, 28:555; Cengiz, "Mekke'de Sel Baskınları," 486.

⁴ Ḥammāde 'Uveys 'Alî, "es-Suyül fi Mekketi-l-Mukerreme fi 'Aşril-Memlûkî ve Āsāruhā el-İctimā'iyye ve'd-Dîniyye ve'l-İktisādiyye," 201-2; Bozkurt-Küçükaşçı, "Mekke," *DİA*, 28:572; Cengiz, "Mekke'de Sel Baskınları," 486.

⁵ 'Alî, "es-Suyül fi Mekketi-l-Mukerreme," 203; Cengiz, "Mekke'de Sel Baskınları," 486.

⁶ Ebu'l-Ḥasen el-Belāzurî, *Futūḥu'l-Buldān*, 61; 'Alî, "es-Suyül fi Mekketi-l-Mukerreme," 203-5; Cengiz, "Mekke'de Sel Baskınları," 486.

Mekke'de meydana gelen sel felaketlerini, doğrudan veya dolaylı olarak ele alan birçok kaynaktan söz edilebilir. Mekke'nin tarihi söz konusu olduğunda Ebû'l-Velîd el-Ezrakî'nin (ö. 250/864 [?]) *Aḥbâru Mekke ve mâ Cā'e fihâ mine'l-Āṣār* ve Ebû 'Abdillâh el-Fâkihî'nin (ö. 278/891-92 [?]) *Aḥbâru Mekke fi Qadîmi'd-Dehr ve Ḥadîsih* isimli çalışmaları akla gelen ilk eserlerdir. Bu iki eserin yanında, Taḳıyyuddîn el-Fâsî'nin (ö. 832/1429) *Şifâ'u'l-Ġarâm bi-Aḥbâri'l-Beledi'l-Ḥarâm*'ı da Mekke Tarihi'ni çalışmak isteyenler için vazgeçilmez eserlerden biridir. Ebû'l-Ḥasen Aḥmed b. Yaḥyâ el-Belâzurî'nin (ö. 279/892-93), *Futūḥu'l-Buldân ve Ensâbu'l-Eşraf* isimli eserleri ile Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî'nin (ö. 310/923) *Târîḫu'l-Umem ve'l-Mulûk* isimli eserleri, İbnu'd-Ḍiyâ' el-Mekkî'nin (ö. 854/1450), *Târîḫu Mekketi'l-Müşerreffe ve'l-Mescidi'l-Ḥarâm*'ı ile Ḥasan el-Uceymî'nin (ö. 1113/1702) *Târîḫu Mekke ve'l-Medîne ve Beyti'l-Makdis* isimli eserleri de Mekke tarihine ışık tutan kaynaklar arasında zikredilebilir.

Yukarıda zikredilen klasik kaynakların yanında Eyüp Sabri Paşa'nın (ö. 1308/1890), Ḥaremeyn tarihini kaleme aldığı ve alanında ilk Türkçe eser olarak kabul edilen *Mir'ātu'l-Ḥaremeyn*, konuya ilgi duyanların başvurması gereken önemli bir eserdir. Mustafa Sabri Küçükaşçı'nın, *Abbasiler'den Osmanlılar'a Mekke-Medîne Tarihi* de başvurulması gereken diğer bir önemli çalışmadır. Ercan Cengiz'in, *Câhiliye Döneminden Emevîlerin Sonuna Kadar Mekke'de Sel Baskınları* isimli makalesi konuyla ilgili yapılmış çalışmalardan biridir. Burak Gani Erol'un *Mekke'de Memlûkler Devleti Döneminde Meydana Gelen Sel Baskınları* ve Zeki Tekin'in *Mekke Sel Baskınları ve Suyollarının Tamiri (Osmanlı Dönemi)* isimli makaleleri de konuyla ilgilenen araştırmacılara yol gösterecektir.

Mekke'de Meydana Gelen Sel Felaketleri

Eyüp Sabri Paşa'nın bildirdiğine göre Mekke'de, her on senede veya on iki senede bir korkunç sel felaketleri yaşanmıştır. Bu yıkıcı sellerin akabinde geniş bir bereket ve bolluğun geldiğini aktaran Eyüp Sabri Paşa bunu, çekilen acı ve ızdıraba karşı Allah'ın bir lütfu olarak görmüştür.⁷

Eyüp Sabri Paşa'nın verdiği rakam her ne kadar abartılı görünse de Mekke'de tarih boyunca çok sayıda sel felaketi yaşandığı söylenebilir. Cahiliye döneminden Emevîlerin sonuna kadarki zaman zarfında Mekke'de meydana gelen sel baskınları Ercan Cengiz tarafından çalışıldığı için, bu çalışma 'Abbâsiler dönemini kapsamaktadır.

⁷ Eyüp Sabri Paşa, *Mir'ātu'l-Ḥaremeyn*, 2:782.

1. ‘Abbāsiler Döneminde Mekke’de Meydana Gelen Sel Felaketleri

‘Abbāsiler döneminde meydana gelen seller hakkında kaynakların ayrıntıya yer vermediği, bu konuda kısa bilgilerle yetindiği görülmüştür. Yaklaşık yirmi sel felaketi yaşanmasına rağmen üzerinde fazla durulmamasını, Mekke’de sık sık yaşanan sellere karşı bir alışkanlık durumunun oluşmasına bağlıyoruz. Sadece bunlar arasında bazıları büyüklük ve etkisine bağlı olarak isimlendirilmiş, bazıları ise kronik anlatımlar esnasında yıl bazlı zikredilmiştir. Bahse konu bu selleri oluş sırasına göre şöyle listeleyebiliriz:

1.1. Seylu’l-Lebīrī: ‘Abbāsiler döneminde Mekke’de meydana gelen ilk sel felaketi Lebīrī Seli’dir.⁸ Bu ismin verilmiş nedeni belirtilmemiş; müellifin başka bir kaynağında ise, aynı sel “Seylu’l-Emīrī”⁹ olarak zikredilmiştir. Fākihī’de geçen rivayete göre ise bu selin adı “Seylu’l-Leyberī”dir.¹⁰ 160/776-77 yılı Muharrem ayında, Halife Mehdī döneminde (hs. 159-169/775-785) yaşanan selde, sular Mescid-i Hārām’a kadar ilerlemiştir.¹¹ Adı ve tarihi dışında kaynaklarda yeterince bilgi bulamadığımız selin, yıkıcı boyutlara ulaşmadığı için yeterince dikkate alınmadığını tahmin ediyoruz.

1.2. Bazı kaynaklar, 184/800-801 yılında Mekke’de meydana gelen büyük bir selden bahsetmiş; ancak, selin adı ve yol açtığı hasar konusunda detay verilmemiştir. Selin meydana geldiği dönem Mekke valisi Hammād el-Berberī, halife ise Hārūn er-Reşīd’dir (hs. 170-194/786-809). Sel, insanları ve eşyalarını sürüklemiş; Mekke Vadisi selin etkisiyle sularla dolmuştur.¹² El-Mekkī’de geçen bir aktarıma göre bu sel, “Seylu’l-Muḥabbil” olarak isimlendirilmiştir.¹³ Halifenin Mekke valisine, Mescid-i Hārām’ın temizlenmesi ve onarımı, ayrıca selden zarar görenlerin hasarlarının tazmini için bir miktar ödenek gönderdiği rivayet edilmiştir.¹⁴

El-Fākihī’de geçen bir rivayete göre, adı geçen sel felaketinden sonra insanların bedenlerinde ve dillerinde birtakım arızalar oluşmuş; bazı insanlar konuşma bozukluğu yaşamıştır.¹⁵ El-Fāsī ise, el-Fākihī’nin bu seli, yaklaşık bir asır önce, hicri 84 yılında yaşanan ve adına “Seylu’l-Muḥabbil”

⁸ Taqīyuddīn el-Fāsī, *el-‘Iḳdu’s-Şemīn fī Tārīhi’l-Beledi’l-Emin*, 1:356.

⁹ Taqīyuddīn el-Fāsī, *Şifā’u’l-Ġarām bi-Aḥbāri’l-Beledi’l-Hārām*, 2:319.

¹⁰ Ebū ‘Abdillāh el-Fākihī, *Aḥbāru Mekke fī Qadimi’d-Dehr ve Ḥadişih*, 3:84.

¹¹ el-Fākihī, *Aḥbāru Mekke*, 3:84.

¹² Ebū’l-Velīd el-Ezrakī, *Aḥbāru Mekke ve mā Cā’e fihā mine’l-Āsār*, 2:170; el-Fāsī, *Şifā’u’l-Ġarām*, 2:317; ‘Abdullāh b. Muḥammed el-Mekkī, *İfādetu’l-Enām bi Zikri Aḥbāri’l-Beled*, 2:402.

¹³ el-Mekkī, *İfādetu’l-Enām*, 2:402.

¹⁴ el-Ezrakī, *Aḥbāru Mekke*, 2:250.

¹⁵ el-Fākihī, *Aḥbāru Mekke*, 3:84.

denen sel ile karıştırmış olabileceğini ifade etmiştir.¹⁶ Eyüp Sabri Paşa da hicri 184 yılındaki selden “Seylu’l-Muḥabbil” olarak bahsetmiş ancak o, insanların yaşadığı hastalıktan bahsetmemiştir. O, 184/800 yılında yaşanan selde, suların Mescid-i Ḥarām’ın içine kadar girerek büyük oranda hasara yol açtığını aktarmış; selde, çok sayıda insanın hayatını kaybettiğini ve birçok evin yıkıldığını bildirmiştir.¹⁷ Kanaatimizce Eyüp Sabri Paşa, hicri 84 yılında yaşanan ve kaynaklarda “Seylu’l-Muḥabbil” olarak zikredilen sel ile hicri 184 yılında yaşanan seli karıştırmış olmalıdır. Bu yüzden, bir karışıklığa meydan vermemek adına bu sele belirli bir isim verilmemiştir.

1.3. İbn Ḥanẓale Seli: Bu sel, 202/817-18 yılında Şevvâl ayında meydana gelmiştir. Halife Me’mûn döneminde (hs. 198-218/813-833) meydana gelen ve umre sezonuna denk gelen sel, şehirde büyük bir hasara yol açmıştır. Mescid-i Ḥarām’a kadar ilerleyen suların, daha önceki bazı sellerde olduğu gibi Maḳām-ı İbrâhîm’i yerinden sökmesinden korkulmuş; bu sebeple Maḳām, yerinden çıkarılarak yüksek bir yere nakledilmiştir. Nitekim korkulan olmuş, Mescid-i Ḥarām selde büyük hasar almış; birçok hane yıkılmış ve çok sayıda insan hayatını kaybetmiştir. Selin meydana geldiği yıl Mekke valisinin ismi İbn Ḥanẓale olduğundan, mezkur sel bu valinin ismiyle anılmıştır.¹⁸

Çok sayıda insanın hayatını kaybettiği, birçok evin ve dükkanın yıkıldığı sel felaketinde, yaraların sarılması ve şehrin çamurlardan temizlenmesi için halifenin Mekke’ye, muazzam miktarda bir yardım gönderdiği rivayet edilmiştir.¹⁹

1.4. İbn Ḥanẓale selinden altı yıl sonra 208/823-24 yılında büyük bir sel felaketi daha yaşanmış; el-Ezrakî bu selin İbn Ḥanẓale Seli’nden daha büyük ve yıkıcı olduğunu söylemiştir.²⁰ Şevvâl ayında meydana gelen sel, insanların beklemediği bir anda ortaya çıkarak onları tedbirsiz yakalamıştır. Sidra ve Minâ tarafından gelen sular birleşerek bentleri yıkmış, Mescid-i Ḥarām’a doğru ilerleyerek onu da tahrip etmiştir. Ḥacerulesved’e kadar yükselen sular, onu yerinden sökmek üzereyken Ḥacerulesved başka yere taşınmıştır. Çarşı ve pazardaki tablalar ve oturaklar sel suları tarafından sürüklenerek vadide birikmiş; bunlar, vadide büyük bir çamur ve moloz yığını oluşturmuştur. Vadiye bakan evler ve iş

¹⁶ el-Fâsî, *Şifâ’u’l-Ġarām*, 2:318.

¹⁷ Eyüp Sabri Paşa, *Mir’ātu’l-Ḥaremeyn*, 2:788.

¹⁸ el-Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, 2:170; el-Fâsî, *Şifâ’u’l-Ġarām*, 2:317-18; el-Mekkî, *İfâdetu’l-Enâm*, 2:403; Eyüp Sabri Paşa, *Mir’ātu’l-Ḥaremeyn*, 2:788.

¹⁹ el-Fâsî, *Şifâ’u’l-Ġarām*, 2:317.

²⁰ el-Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, 2:170.

yerleri yıkılmış, yıkıntılar altında kalan çok sayıda insan ve hayvan ölmüştür.²¹

Umre yapmak amacıyla Horasan bölgesinden gelen insanlar, Mekke halkıyla beraber Mescid-i Harâm'da biriken çamurları ve molozları elleriyle temizlemeye çalışmıştır. Gece gündüz devam eden bu çabaya kadınlar da dâhil edilerek selin etkisinden kurtulmak için yoğun bir çaba sarf edilmiştir. Halife Me'mûn, seldeki hasarın giderilmesi için Mekke'ye büyük miktarda mal göndermiştir.²²

1.5. Mekke, 225/839 yılında bir kez daha sele maruz kalmıştır. Ancak bu selde, kaynaklara yansıyan bir hasar tespit edilememiş, sel suları bu defa taşkın veya felakete neden olmamış; aksine, zezem suyuna karışarak bu suda bir artış yaşanmasına neden olmuştur.²³

1.6. Mekke şehrini etkileyen sel felaketlerinden biri de 253/867 yılında vuku bulmuştur. Sel suları Mescid-i Harâm'a kadar ilerleyerek Hacerulesved'e kadar yükselmiştir. Sel, vadide yer alan bazı evlerin duvarlarını yıkmış, insanların eşyalarını sürüklemiştir. Kaynaklara yansıyan herhangi bir can kaybı tespit edilememiştir. Mekke valisi İ'sâ b. Muhammed el-Mahzûmî, Mescid-i Harâm'da biriken çamur ve eşyaların süpürülmesi için görevliler ihdas etmiştir.²⁴ Anlaşıldığı kadarıyla bu sel, sadece maddi hasara yol açmış, can kaybı yaşanmamıştır.

1.7. Kaynaklar, 262/875 yılında Mekke'de yaşanan bir sel baskınından daha bahsetmiştir. Bu sel, Mescid-i Harâm'ın zeminine dökülen çakıl taşlarını sürüklemiş;²⁵ bunun dışında herhangi bir hasara veya can kaybına yol açtığına dair bir aktarım tespit edilmemiştir.

1.8. Mekke, 263/876 yılında meydana gelen bir sele daha maruz kalmış; ancak, yol açtığı hasarla alakalı detaylı bir açıklamaya yer verilmemiştir. Sel sularının Mescid-i Harâm'a kadar ilerlediği ve ona zarar verdiği²⁶ yönünde kısa bir bilgiye yer veren Fayşal 'Abdullâh Benî Hamed, bunun dışında herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bu kısa bilgi, selin yıkıcı bir hasara yol açmadığı şeklinde yorumlanabilir.

²¹ el-Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, 2:170; Eyüp Sabri Paşa, *Mir'ātu'l-Haremeyn*, 2:788-89.

²² el-Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, 2:170-171; el-Fâkihî, *Ahbârü Mekke*, 3:84.

²³ Fayşal 'Abdullâh Benî Hamed, "es-Suyül ve Âşâruhâ 'alâ Medîneti Mekke el-Mukerreme," 113.

²⁴ el-Fâkihî, *Ahbârü Mekke*, 3:85; 'Abdulkâdir b. Muhammed el-Cezîrî, *Dureru'l-Ferâ'idî'l-Munazzama fî Ahbâri'l-Hâc*, 1:310; Eyüp Sabri Paşa, *Mir'ātu'l-Haremeyn*, 2:789.

²⁵ el-Fâsî, *el-'İkdu's-Şemin*, 1:62; el-Cezîrî, *Dureru'l-Ferâ'idî'l-Munazzama*, 1:312.

²⁶ Benî Hamed, "es-Suyül ve Âşâruhâ," 114.

1.9. Ebū'l-Ḥasen 'Alī b. el-Ḥuseyn el-Mes'ūdī'nin rivayetine göre 279/892 yılında Mekke'de, haberi Bağdat'a kadar ulaşan büyük bir sel baskını yaşanmıştır. Selde, Mescid-i Ḥarām'ın dört tarafının tamamen sulara gömüldüğü ve zemzem kuyusunun sel suları ile taşıdığı; bu yüzden zemzem suyunun tatlılaştığı²⁷ bildirilmiştir. El-Fāsī zemzem suyundaki değişikliği, “Şimdiye kadar Mekke'de görülen en tatlı su”²⁸ şeklinde ifade etmiştir. El-Cezîrî de zemzem suyundaki değişimi ifade etmek için, “Zemzem suyu öylesine tatlılaşmıştı ki, Mekke halkı şimdiye kadar böylesine tatlı bir su içmemiştir!”²⁹ demiştir.

1.10. Düzensiz ve kıt bir yağış yoğunluğuna sahip Mekke'ye, 280/893 yılında bol miktarda yağmur yağmıştır. Şehre düşen yağmur miktarı öylesine fazla olmuştur ki, yıkıcı etkisi olmayan bir sele de yol açmış; bu sular zemzem kuyularına dolarak zemzem suyunun miktarını artırmış ve onu tatlılaştırmıştır.³⁰ Dolayısıyla bu sel, herhangi bir hasara ve can kaybına yol açmamış; bilakis, zemzem suyunun miktarını ve lezzetini artırarak bolluk ve berekete yol açmıştır.

Eyüp Sabri Paşa, Mekke'de yaşanan seller hakkında kaynakların 434 sene kadar bilgi aktarmadığını; ancak, bunlardan yedi sekizinin oldukça şiddetli olduğunu, Ḥarem-i Şerîf'e sürüklediği çamur, hayvan kemikleri ve eşyadan dolayı Mescid-i Ḥarām'ın dağa döndüğünü; Mekke ahalesinin bunları temizleyip nakletmek, zarar gören ev ve iş yerlerini tamir etmek için epeyce zahmet çektiğini söylemiştir.³¹ Bizim tespitimize göre Mekke'de yaşanan ve kayıtlara geçen iki sel arasındaki süre yaklaşık 250 yıldır. Her 10-15 yılda bir sel felaketine maruz kalan bir şehrin bu kadar uzun bir süre bu felaketle karşılaşmaması ihtimal dışı görünmektedir. Yaklaşık 250 yıl boyunca şehirde meydana gelen sellerin kayıtlara yansımaması artık bu felaketin insanlar tarafından kanıksandığı veya kalıcı bir hasara yol açmadığı şeklinde değerlendirilebilir.

1.11. Yukarıda da ifade edildiği gibi kayıtlara geçen bir önceki sel 280/893 yılında yaşanmış; bahsi geçen selden yaklaşık 250 yıl sonra (528/1134) Mekke, bir kez daha sel felaketine maruz kalmıştır. Şubat ayında başlayan yağmur, yedi gün boyunca etkisini sürdürerek sele

²⁷ Ebū'l-Ḥasen el-Mes'ūdī, *Murūcu'z-Zeheb ve Me'ādinu'l-Cevher*, 4:215.

²⁸ el-Fāsī, *el-'İkdu's-Şemin*, 1:356.

²⁹ el-Cezîrî, *Dureru'l-Ferā'idî'l-Munazzama*, 1:314.

³⁰ el-Cezîrî, *Dureru'l-Ferā'idî'l-Munazzama*, 1:314; Benî Ḥamed, “es-Suyül ve Āşāruhā,” 115.

³¹ Eyüp Sabri Paşa, *Mir'ātu'l-Ḥaremeyn*, 2:789.

dönüşmüş; çok sayıda ev ve dükkan yıkılmış, yıkılan binaların altına kalan insanlardan bazıları hayatını kaybetmiştir.³²

1.12. Mekke'de 549/1154 yılında yaşanan selde, İbrâhîm vadisi sel sularının altında kalmış ve bu selde yumurta büyüklüğünde dolu yağmıştır. El-Cezîrî, bahsi geçen selin 547/1153 yılında meydana geldiğini aktarmıştır.³³

1.13. Mekke'de, 553/1158 yılında meydana gelen selde ayrıntıya yer verilmemiş; sadece, "Sel sularının Mescid-i Harâm'a kadar girdiği ve ona zarar verdiği" bildirilmiştir.³⁴

1.14. Mekke, 557/1161 yılında başka bir sel baskınına maruz kalmış; şehre, Benî Şeybe Kapısı'ndan giren sel suları, Dâru'l-İmâre'ye girmiştir.³⁵ El-Fâsî, "Sel sularının ilk defa Dâru'l-İmâre'ye girdiğini ve daha önce hiçbir selin buraya giremediğini"³⁶ aktarmış, bunun dışında başka ayrıntı vermemiştir.

1.15. Mekke'yi etkileyen diğer sel 569/1173 yılında yaşanmıştır.³⁷ Bir önceki selde olduğu gibi sular, Benî Şeybe kapısından girerek şehre ve Kâbe'ye zarar vermiştir. Ancak bu sel hakkında da "Şimdiye kadar Benî Şeybe Kapısı'ndan giren en etkili sel olduğu"³⁸ dışında başka bir ayrıntı verilmemiştir.

1.16. Mekke, 570/1174 yılında meydana gelen bir selden daha etkilenmiş ve Vâdî-i İbrâhîm beş defa sel suları ile dolmuştur.³⁹

1.17. Mekke'ye, 590/1193 yılında bol miktarda yağın yağmur sele dönüşmüştür. Bir önceki selde olduğu gibi Vâdî-i İbrâhîm'i beş defa sel suları basmıştır.⁴⁰ Bu bilginin dışında başka bir ayrıntı verilmemiştir. Bu dönemde, arka arkaya yaşandığı söylenen sel felaketlerinin benzer ifadelerle aktarılması ve bunlar hakkında ayrıntı verilmemesi bu sel felaketlerinin birbirleriyle karıştırılma ihtimalini akla getirmektedir.

1.18. Sel suları 593/1196 yılında, Şafer ayının sekizinci günü Mekke'yi bir kez daha etkisi altına almıştır. Kâbe'ye kadar ilerleyen sular, İbrâhîm Kapısı'nın iki direğinden birini yerinden sökerek sürüklemiş; Kâbe

³² el-Fâsî, *el-İkdu's-Şemîn*, 1:356; Benî Hamed, "es-Suyül ve Âşâruhâ," 115.

³³ Bkz. el-Fâsî, *el-İkdu's-Şemîn*, 1:356; el-Cezîrî, *Dureru'l-Ferâ'idî'l-Munazzama*, 1:353.

³⁴ Bkz. Benî Hamed, "es-Suyül ve Âşâruhâ," 115.

³⁵ Benî Hamed, "es-Suyül ve Âşâruhâ," 115.

³⁶ el-Fâsî, *el-İkdu's-Şemîn*, 5:440.

³⁷ Benî Hamed, "es-Suyül ve Âşâruhâ," 115.

³⁸ el-Fâsî, *el-İkdu's-Şemîn*, 1:356.

³⁹ el-Cezîrî, *Dureru'l-Ferâ'idî'l-Munazzama*, 1:358; Benî Hamed, "es-Suyül ve Âşâruhâ," 116.

⁴⁰ el-Fâsî, *el-İkdu's-Şemîn*, 1:357; el-Cezîrî, *Dureru'l-Ferâ'idî'l-Munazzama*, 1:362.

minberini ve basamaklarını da yerinden sökmüştür.⁴¹ Sel suları Kâbe'nin etrafını tamamen sardığından insanlar Beytullâh'ı, yüzerek tavaf etmek zorunda kalmıştır.⁴²

1.19. Mekke, 620/1223 yılı Zilka'de aynın ortasında bir sel felaketiyle daha karşı karşıya kalmıştır. Sel suları Kâbe'yi tehdit etmiş ancak bu defa Beytullâh'ın içine girememiştir.⁴³ Dolayısıyla bu selin, sınırlı boyutta bir hasarla atlatıldığı söylenebilir.

1.20. 'Abbâsî Devleti'nin hüküm sürdüğü dönemde meydana gelen ve kayıtlara yansıyan son sel felaketi 651/1253 yılında vuku bulmuştur. El-Fâsî, sadece selin meydana geldiği tarihi aktarmış ve onu, "Büyük bir sel" olarak tarif etmiştir.⁴⁴

2. Sel Sularını Engellemeye Yönelik Alınan Tedbirler

Mekke'de meydana gelen sellerden en fazla etkilenen yapı Kâbe olduğu için yöneticiler, sık sık tekrarlanan bu felakete karşı duyarsız kalmamışlardır. Mağâm-ı İbrâhîm, Ummu Nehşel Seli'nden (17/638) sonra yerinden çıkarak sürüklenmiş; Hz. Ömer (hs. 13-24/634-644), bundan sonraki sel sularından etkilenmemesi için Mağâm'ın yerini eskisinden daha sağlam bir şekilde inşa ettirmiştir.⁴⁵ Hz. Ömer'in uygulamaya koyduğu önlemlerden biri de sel sularının etkili olduğu yerlere taştan yapılmış istinat duvarları ördürmek olmuştur.⁴⁶ "Aşağı ve yukarı set" olarak isimlendirilen bu iki duvarın sel sularını bir süre engellediği söylenmiştir.⁴⁷

Emevîler döneminde, Mu'âviye b. Ebî Sufyân'dan itibaren sel suları ile baş etmek amacıyla bazı önlemler alınmıştır. Bu amaçla yöneticiler Mekke'nin aşağısına, vadiye bakan tarafa istinat duvarları inşa ettirmiştir. Bu duvarları kimin inşa ettirdiği kesin olarak bilinmese de Emevîlerin hüküm sürdüğü bir dönemde inşa edildiği açıktır.⁴⁸

Emevîler döneminde alınan tedbirlerin yeterli olmadığı "Cuḥâf Seli"nden anlaşılmaktadır. 'Abdumelik b. Mervân zamanında meydana gelen sel, Mekke tarihinin en korkunç sellerinden biri olarak kayıtlara geçmiştir. Hac

⁴¹ el-Fâsî, *el-'İkdu's-Şemîn*, 1:357.

⁴² Benî Hamed, "es-Suyül ve Âşâruhâ," 116.

⁴³ el-Fâsî, *el-'İkdu's-Şemîn*, 1:357.

⁴⁴ el-Fâsî, *el-'İkdu's-Şemîn*, 1:357.

⁴⁵ el-Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, 2:33-34; İbnu'd-Ḍiyâ' el-Mekkî, *Târihu Mekketi'l-Müşerreffe ve'l-Mescidi'l-Ḥarâm*, 129.

⁴⁶ el-Belâzurî, *Futūhu'l-Buldân*, 71-72.

⁴⁷ Benî Hamed, "es-Suyül ve Âşâruhâ," 125-26.

⁴⁸ el-Ezrakî'nin ifadesine göre, bu duvarların Mu'âviye tarafından inşa ettirildiğini söyleyenler olduğu gibi; bunların, 'Abdumelik b. Mervân tarafından inşa ettirildiğini aktaranlar da vardır. bkz. el-Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, 2:169.

mevsiminde yaşanmasından dolayı, oldukça yıkıcı hasara yol açmıştır. ‘Abdumelik b. Mervān, selden etkilenen insanların yaralarını sarmak ve maddi kayıplarını karşılamak amacıyla, Mekke valisi ‘Abdullāh b. Sufyān el-Maḥzūmī’ye yüksek miktarda ödenek göndermiştir.⁴⁹

‘Abbāsiler döneminde de bazı halifeler, Mescid-i Ḥarām’ı sel sularından korumak amacıyla yoğun çaba harcamıştır. Bu amaçla Halife Manşūr (hs. 134-158/754-775), ilk defa, Kâbe’nin duvarlarını içeriden ve dışarıdan mermerle kaplattırıştır. Aynı şekilde Ḥicr-i İsmâil de bu amaçla, içeriden ve dışarıdan mermerle kaplatılmıştır.⁵⁰ Halife Mehdī’nin (ö. 169/785) de, hilâfeti döneminde meydana gelen selden sonra muazzam miktarda bir ödeneği, yaraların sarılması ve yeni alınacak önlemler için Mekke’ye gönderdiği bilinmektedir.⁵¹ Halife Mehdī, Mescid-i Ḥarām’ın genişletilmesi ve çatısının imarıyla da alakadar olmuş; el-Fāsī, “‘Abbāsī halifeleri arasında Mehdī kadar Mescid-i Ḥarām’a ödenek ayıran birini görmedim” diyerek onun hizmetlerini övmüştür.⁵²

Halife Me’mūn, hilâfeti zamanında yaşanan sel nedeniyle Mekke’ye yüklü miktarda ödenek göndererek yaraların sarılmasını sağlamıştır. Bu ödenek aynı zamanda Mekke Vadisi’nin ıslahı için de kullanılmış; böylece, selin yıkıcı etkilerine karşı tedbir alınmıştır.⁵³

‘Abbāsilerin ikinci döneminde (hs. 232-657/846-1258) halifelerin, Mekke’deki sellerle yeterince ilgilenemediği anlaşılmaktadır. Çünkü kaynaklar bu dönemde yaşanan sel felaketleri ve bunlara karşı alınan tedbirler konusunda yeterli bilgi vermemiştir. Ülkenin içinde bulunduğu siyasî durumdan dolayı halifeler, bu sellere karşı gerekli tedbirleri almada yetersiz kalmış olmalıdır. Yine de Halife Mutevekkil-‘Alellāh’ın (hs. 232-247/847-861), 267/851 yılında 12.000 dinar meblağında bir parayı sel sularından zarar gören vadinin ıslah edilmesi için Mekke’ye gönderdiği nakledilmiştir.⁵⁴

3. Mekke’de Yaşanan Sellerin Dini, Sosyal ve Ekonomik Etkileri

Mekke’yi etkisi altına alan sel sularının çoğunlukla şehrin doğu tarafından girdiği görülmüştür. Doğudan şehre giren yağmur suları, dar bir koridor halinde uzanan Vādī-i İbrāhīm’i takip ederek hızla akmış ve vadi

⁴⁹ el-Ezrakī, *Aḥbāru Mekke*, 2:168; el-Belāzurī, *Futūḥu’l-Buldān*, 61.

⁵⁰ el-Ezrakī, *Aḥbāru Mekke*, 2:73; Benī Ḥamed, “es-Suyūl ve Aşāruhā,” 127.

⁵¹ Bkz. Benī Ḥamed, “es-Suyūl ve Aşāruhā,” 127.

⁵² Bkz. Benī Ḥamed, “es-Suyūl ve Aşāruhā,” 128.

⁵³ el-Ezrakī, *Aḥbāru Mekke*, 2:171.

⁵⁴ el-Ezrakī, *Aḥbāru Mekke*, 2:171.

etrafındaki evlerde ve iş yerlerinde hasara yol açmıştır. Yağmur suları, kuzeydoğudan güneybatıya doğru eğimli bir şekilde uzanan vadide toplanmakta; bu sular, önüne kattığı çamur, moloz ve canlıları sürükleyerek Mescid-i Hâram’a doldurmakta ve Kâbe’yi tehdit etmektedir.⁵⁵

Mekke’de meydana gelen sel felaketlerinde çok sayıda insan hayatını kaybetmiş, evler ve dükkanlar zarar görmüştür. Can ve mal kaybına neden olmasının yanında bu felaketler, insanları psikolojik yönden de yıpratmıştır. Sel sırasında ve sonrasında yaşanan korku ve panik, insanlar üzerinde bazı etkiler bırakmıştır. Ölüm korkusu nedeniyle, insanların dua ve tövbeye daha fazla sarıldığı görülmüş; sel felaketlerini bizzat müşahade eden bazı insanların günahlarından tevbe edip bol bol sadaka vermeye başladıkları ifade edilmiştir.⁵⁶

Mekke’de yaşanan sel felaketleri, başta Mescid-i Hâram olmak üzere dini yapılara da zarar vermiştir. Sel sularının sürüklediği çamur ve pislikler Mescid-i Hâram’ı doldurduğu için hac ve umre faaliyetleri aksamıştır. Mescitlerde cemaatle namaz kılınamamış, Cuma namazları da kesintiye uğramıştır. Mescit ve evlerde bulunan Kur’an-ı Kerim’lerin bir kısmı da kullanılamaz hale gelmiştir.⁵⁷

‘Abdumelik b. Mervân’ın hilafeti döneminde (hs. 66-87/685-705) hac mevsiminin sonunda meydana gelen selde, insan ve hayvanların cesetlerinden yayılan sağlığa zararlı organizmalar şehrin su kaynaklarına karışmış; bu organizmalar salgın hastalığa sebep olmuştur. Salgın nedeniyle insanlar arasında yoğun bir halsizlik ortaya çıkmış, dil felcine benzer bir konuşma bozukluğu yaşanmıştır.⁵⁸

Sel suları ziraat ürünlerine, depo ve dükkânlardaki ticarî mallara da zarar vermiş; sulara kapılan birçok hayvan telef olmuş, bunun sonucunda gıda fiyatlarında artışlar yaşanmıştır. Temel gıda fiyatlarının artmasının yanı sıra hayvanların telef olması, hayvan sayısının azalmasına; bu da et ve süt fiyatlarının yükselmesine sebep olmuştur. Sellerin, su kuyularına zarar vermesi nedeniyle zaman zaman su fiyatlarında da artış yaşanmıştır.⁵⁹

Mekke’de meydana gelen sel baskınlarının, şehirde bulunan kütüphanelere de zarar verdiği aktarılmıştır. Hicaz bölgesinin dini, siyasi ve kültürel hayatında müstesna bir yeri olan bu şehirde, çok sayıda mühim

⁵⁵ Benî Hamed, “es-Suyül ve Âsâruhâ,” 117.

⁵⁶ ‘Alî, “es-Suyül fî Mekketi-l-Mukerreme,” 216-20; Cengiz, “Mekke’de Sel Baskınları,” 489.

⁵⁷ ‘Alî, “es-Suyül fî Mekketi-l-Mukerreme,” 221-24; Cengiz, “Mekke’de Sel Baskınları,” 489.

⁵⁸ el-Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, 2:170; el-Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 62.

⁵⁹ ‘Alî, “es-Suyül fî Mekketi-l-Mukerreme,” 225-29; Cengiz, “Mekke’de Sel Baskınları,” 489.

eser ihtiva eden kütüphaneler bulunmaktaydı. Bunlar genellikle şahıs kütüphaneleri, vakıf evlerin bünyesindeki kütüphaneler ve devlet adamlarına ait kütüphanelerdir. Harem-i Şerîf'in duvarlarındaki dolaplarda ve diğer mescitlerde pek çok kitabın bulunduğu bilinmektedir. Siyasi ve ekonomik sıkıntılar nedeniyle bu kütüphaneler zaman zaman zarar görmüştür. Ancak bu kütüphanelere zarar veren esas unsur, şehirde sık sık yaşanan sel afetleridir. Zira bu sellerde çok sayıda kitabın yok olduğu söylenmiştir.⁶⁰

Mekke'yi ve bölgesini etkileyen sel sularının, yukarıda aktarılan zararlarının yanında olumlu etkilerinden de söz etmek mümkündür. Sel felaketleri genellikle üç-beş yıl süren kıtlık dönemlerinden sonra yaşandığından, bu sel suları çöllerdeki bitki örtüsünü besleyerek onların yeşermesini sağlamaktadır. Çöl bitkileri, sel baskınlarından sonra yeşermekte ve büyümekte; bu bitkiler, hayvancılık yaparak geçinen insanların besin kaynağı olmaktadır.⁶¹ Mekke, kurak bir iklime sahip olduğundan, selin akabindeki yıl mahsuller bol ve bereketli olmaktadır.⁶²

Sel sularının olumlu etkilerinden biri de zezem suyu ile alakalıdır. Zemzem kuyuları, selin etkisiyle çoğu zaman dolmakta; zezeme karışan yağmur suları, acımsı bir aroması olan zezemi daha tatlı ve içilebilir bir kıvama getirmektedir.⁶³

Sonuç

Mekke'de çok sayıda sel baskınlarının yaşanmasında şehrin coğrafi şeklinin ve ikliminin ciddi bir etkisi olduğu açıktır. Etrafı dağlarla çevrili dar bir vadide yer alması, sel sularını engelleyecek bitki örtüsüne sahip olmaması ve düzensiz yağmur yağışı, Mekke'de sık sık sel felaketlerinin yaşanmasına sebep olmuştur. Sel baskınlarının önüne geçmek için Huzâ'alılar döneminden itibaren yapılan bentler Kâbe'yi ve Mekke halkını yeterince koruyamamıştır. Hz. Ömer döneminde Mekke'nin yukarı kısmına inşa edilen iki bent de Kâbe'yi sel sularından korumak için yeterli olmamıştır. 'Abdumelik b. Mervân'ın, Kâbe ile vadideki evlerin zarar görmesini engellemek için sokakların başına yaptırdığı setlerin de yeterince işe yaramadığı söylenebilir.

⁶⁰ A. Yaşar Koçak, "Mekke-i Mükerrreme Şahıs Kütüphaneleri," 267-68.

⁶¹ Fatma Hatice Işılak, "İslam Öncesi Mekke'nin Siyasi Yapısı," (yüksek lisans tezi), 6.

⁶² Ebü Ca'fer Muhammed et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân ve Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, 6:438; el-Fâsî, *Şifâ'u'l-Garâm*, 2:318.

⁶³ Benî Hamed, "es-Suyül ve Âşâruhâ," 124.

‘Abbâsiler döneminde kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla Mekke’de, yirmi civarında sel baskını yaşanmıştır. Bu sellerle alakalı, kaynakların sınırlı bilgiye yer verdiği görülmüştür. Yaklaşık 510 yıl hüküm süren ‘Abbâsî Devleti döneminde (hs. 132-657/750-1258) çok daha fazla sayıda sel baskınının yaşandığını tahmin ediyoruz. Bunu, Mekke’de sık sık görülen ve kesin bir çözüm bulunamayan sel felaketlerine karşı artık bir çaresizlik ve alışkanlık durumunun ortaya çıkmasına bağlıyoruz.

Sel baskınları sosyal, ekonomik ve dini alanlarda pek çok soruna yol açmış; bu baskınlarda insanlar hayatını kaybetmiş, hayvanlar telef olmuş, evler zarar görmüş, gıda ve içme suyu sıkıntısı yaşanmıştır. Gıda sıkıntısı neticesinde fiyatlarda artış yaşanmış, diğer bölgelerden Mekke’ye gönderilen gıda maddeleriyle sorun çözülmeye çalışılmıştır. Bazı sel suları zemzem kuyularına karışarak salgın hastalığa neden olmuş, bu yüzden içme suyu kullanılamamış; bu da su fiyatlarını artırmıştır. Kâbe ve mescitlere toplanan çamur ve pislikler nedeniyle zaman zaman tavaf yapılamamış, cemaatle kılınan namazlar aksamıştır.

Sel baskınlarının olumsuz sonuçlarının yanında, bazı olumlu yansımaları da olmuştur. Selin, sebep olduğu korku ve endişe nedeniyle insanların Allah’a yönelmesini sağladığı ve bazı olumsuz davranışların terk edilmesine yol açtığı söylenebilir. Sellerin yaşandığı yıllarda toprak daha verimli olmakta, bu durum ürünlerde bolluğa sebep olmaktadır. Bunun yanında sel suları, zemzem suyuna karışarak bu suyun daha tatlı ve içilebilir olmasını da sağlamaktadır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- ‘Alî, Hammâde ‘Uveys. "es-Suyül fi Mekketi-l-Mukerreme fi ‘Aşril-Memlûkî ve ‘Āşāruhā el-İctimāiyye ve'd-Dīniyye ve'l-İkṭiṣādiyye." *Cāmi'atu Benî Suveyf*, 43 (2017): 196-232.
- Benî Hamed, Fayşal ‘Abdullāh. "es-Suyül ve ‘Āşāruhā ‘alā Medīneti Mekke el-Mukerreme." *Arab Journal for the Humanities* 34:136 (2016): 105-47.
- Bozkurt-Küçükaşçı. "Mekke." *DİA*, 28:555-563.
- Cengiz, Ercan. "Cahiliye Döneminden Emevilerin Sonuna Kadar Mekke’de Sel Baskınları." *Turcology Research*, 75 (2022): 485-491.

- el-Cezîrî, ‘Abdulkâdir b. Muḥammed. *Dureru'l-Ferâ'idi'l-Munazzama fî Aḥbâri'l-Hâc.* 2 c. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l ‘İlmiyye, 2002.
- el-Belâzurî, Ebu'l-Ḥasen Ahmed. *Futūḥu'l-Buldân.* 1 c. Beyrut: Dâru'l-Mektebe el-Hilâl, 1988.
- el-Mekkî, ‘Abdullâh b. Muḥammed. *İfâdetu'l-Enâm bi Zikri Aḥbâri'l-Beled.* Şâmile Zehebiyye, yy., tsz.
- el-Mekkî, İbnu'd-Ḍiyâ'. *Târîḥu Mekketi'l-Müşerreffe ve'l-Mescidi'l-Ḥarâm.* Beyrut: Dâru'l Kutubi'l ‘İlmiyye, 2004.
- el-Mes‘ûdî, Ebû'l-Ḥasen. *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher.* 4 c. Kum: Dâru'l-Hicre, 1409.
- Eyüp Sabri Paşa. *Mir'ātu'l-Ḥaremeyn.* 2 c. İstanbul: Bilnet Yayıncılık, 2018.
- el-Ezraḳî, Ebûl-Velîd. *Aḥbâru Mekke ve mâ Cā'e fihâ mine'l-Âsâr.* 2 c. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1983.
- el-Fâkihî, Ebû ‘Abdullâh. *Aḥbâru Mekke fî Qadîmi'd-Dehr ve Ḥadîşih.* 6 c. Beyrut: Dâru Ḥaḍar, 1414.
- el-Fâsî, Taḳıyyuddîn. *Şifâ'u'l-Ġarâm bi-Aḥbâri'l-Beledi'l-Ḥarâm.* 2 c. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l ‘İlmiyye, 2000.
- el-Fâsî, Taḳıyyuddîn. *el-İkdu's-Şemîn fî Târîḥi'l-Beledi'l-Emîn.* 7 c. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l ‘İlmiyye, 1998.
- Işılak, Fatma Hatice. “İslam Öncesi Mekke'nin Siyasi Yapısı.” Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995.
- İbn Ḥavkâl, Ebû'l-Kâsım Muḥammed. *10. Asırda İslam Coğrafyası (Sûretu'l-'Arḍ).* Çev. R. Şeşen. İstanbul: Yeditepe, 2014.
- Koçak, A. Yaşar. “Mekke-i Mükerrreme Şahıs Kütüphaneleri.” *Şarkiyat Mecmuası*, 8 (2011): 267-283.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. *Cahiliye'den Emevilerin Sonuna Kadar Haremeyn.* İstanbul: İSAR, 2003.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. *Abbasiler'den Osmanlılar'a Mekke-Medine Tarihi.* İstanbul: Yeditepe, 2007.
- eṭ-Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân ve Târîḥu'l-Umem ve'l-Mulûk.* 11 c. Beyrut: Dâru't-Turâş, 1387.



Fâtımiler Dönemi Musiki Kültürü Üzerine Bir Değerlendirme

MUHAMMET SEVİNÇ

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Türkiye
muhammet.sevinc@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2645-971X>

Öz

İslam medeniyetinde erken dönemlerden itibaren Müslümanların siyasi, iktisadi ve sosyal alanlardaki gelişimi ile güzel sanatlara ve özellikle musiki sanatına artan ilgisi arasında bir paralellik olduğu söylenebilir. Musiki ile profesyonel anlamda ilgilenen kişilerin sayısının arttığı ve meşhur musikişinasların yetişmeye başladığı Emeviler (hs. 41-132/661-750) döneminden sonra özellikle ‘Abbāsiler (hs. 132-656/750-1258) döneminde musiki ilminin nazari ve ameli yönüne ilişkin telif edilen eserlerde belirgin bir artış yaşanmıştır. Fâtımiler döneminde (hs. 297-567/909-1171) de musiki konusundaki bu gelişmeler devam etmiştir. Ancak birçok meşhur musikişinasın yetiştiği ve musiki sanatı açısından önemli gelişmelerin yaşandığı ‘Abbāsiler ile aynı dönemde tarih sahnesinde bulunan Fâtımilerin musikisinin ‘Abbāsilerin gölgesinde kaldığı düşünülebilir. İslam medeniyetinde musikinin tarihsel gelişimine dair yazılmış eserlere genel olarak baktığımızda, kronolojik bir tasnifle Cahiliye döneminden başlayarak her dönemin musiki kültürü ve meşhur musikişinaslarına dair bilgilere yer verildiği görülmektedir. Ancak ‘Abbāsî Devleti’nin zayıflamaya başladığı 10. asırda Kuzey Afrika merkezli kurulum kısa sürede Mısır’ı ele geçirmesiyle İslam dünyasında büyük ses getiren ve tarih sahnesinde kaldıkları üç asırlık süreçte siyasi, dini kültürel ve sosyal hayatta derin izler bırakan Fâtımiler Devleti dönemindeki musiki kültüründen musiki tarihine dair eserlerde yeterince söz edilmediği anlaşılmaktadır. Yaptığımız literatür taramasında Fâtımilerin musiki kültürüne dair kapsamlı bir çalışma tespit edilememiştir. Kanaatimizce bunun en temel gerekçesi ‘Abbāsilerin halen İslam dünyasının en kudretli devleti olarak varlığını sürdürdüğü bir dönemde ortaya çıktıkları için Fâtımilerin arka planda kalması ve Fâtımiler dönemi musikisine dair kaynakların yetersizliği yahut sınırlı bilgilerin dağınık şekilde farklı kaynaklarda bulunmasıdır. Bu çalışmada öncelikle Fâtımiler döneminin mimari, güzel sanatlar ve edebiyat gibi alanlardaki durumu kısaca ele alınacaktır. Daha sonra dönemin musiki kültürüne ışık tutmak gayesi ile Fatımi sarayında musikinin yeri ve musikişinasların himayesi, dini merasimlerde musikinin kullanımı, sosyal hayatta musikinin durumu, Fâtımiler döneminde musiki konusunda yapılan ilmi çalışmalar ve o dönem musikişinaslar tarafından kullanılan çalgılar hakkında tespit edebildiğimiz bilgiler ışığında değerlendirmeler yapılacaktır. Bu çalışmanın temel amacı, İslam medeniyeti tarihinde Fâtımilerin musiki sanatı ile olan ilişkisini ortaya

koymaya çalışmak ve böylece musiki tarihi açısından Fâtımîler dönemi hakkındaki boşluğu gidermek noktasında bir katkı sunarak yapılabilecek diğer akademik çalışmalar için bir farkındalık oluşturmaktır.

Anahtar Kelimeler: Sanat, Müzik, Musiki Tarihi, Türk Din Musikisi, Fâtımîler, Fâtımî Sanatı, Fâtımî Musikisi.

An Evaluation on the Music Culture During The Fâtimid Period

Abstract

It can be said that there is a parallelism between the political, economic and social development of Muslims and their increasing interest in fine arts, especially music, since the early periods of Islamic civilization. After the Umayyad period (r. 41-132/661-750), which saw an increase in the number of people professionally interested in music and the emergence of famous musicians, there was a marked increase in the number of works written about the theoretical and practical aspects of music during the ‘Abbāsîd period (r. 132-656/750-1258). This development in music continued during the Fâtimid period. While many famous musicians emerged and significant developments in music took place during the ‘Abbāsîds, it can be assumed that the music of the Fâtīmids (r. 297-567/909-1171), who lived at the same time as the ‘Abbāsîds and left a deep mark on political, religious, cultural, and social life during their three centuries in history, was overshadowed by the ‘Abbāsîds. Looking at the works written about the historical development of music in Islamic civilization, we find that they provide information about musical culture and famous musicians of each period, starting with the pre-Islamic period with a chronological division. It goes without saying, however, that the musical culture of the Fâtimid period, which was centered in North Africa and caused a great stir in the Islamic world due to the rapid conquest of Egypt when the Abbasid state began to weaken in the 10th century, has not been sufficiently mentioned in works on music history. In our literature search, we did not find any comprehensive study on the musical culture of the Fâtīmids. The main reasons for this, in our opinion, are that the Fâtīmids emerged at a time when the ‘Abbāsîds were still the most powerful state in the Islamic world, and that sources on the music of the Fatimid period are insufficient or scattered with little information in various sources. This study will first briefly discuss the state of the Fâtimid period in the fields of architecture, fine arts, and literature. Then, in order to shed light on the musical culture of the period, the place of music in the Fatimid court and the patronage of musicians, the use of music in religious ceremonies, the status of music in social life, the works on music in the Fâtimid period, and the instruments used by musicians at that time will be evaluated in the light of the information we have been able to identify. The main purpose of this study is to try to reveal the relationship of the Fâtīmids with the art of music in the history of Islamic civilization and thus to contribute to the gap in the history of music in terms of the Fâtimid period and to raise awareness for other academic studies.

Keywords: Art, Music, Turkish Religious Music, Music History, Fâtimid Period, Fâtimid Art, Fâtimid Music.

Giriş

Fâtımîler 297-567/909-1171 yılları arasında hüküm sürmüş Şî‘î İslam devletidir. Şî‘îliğin içinde İsmâ‘îliyye mezhebini kabul etmiş ve bu anlayış üzere egemenliklerini devam ettirmişlerdir. İsmâ‘îliyye mezhebi İmam Ca‘fer es-Şâdık’tan (ö. 148/765) sonra imametin kime geçeceği konusunda diğer

mezheplerden farklı görüşler ortaya koymuştur. Ca'fer es-Şâdık daha hayattayken oğlu İsmâ'il'i imam tayin etmiş lakin kendisi hayattayken oğlu İsmâ'il vefat etmiştir. Şî'a içerisindeki diğer mezhepler İsmâ'il'in ölümüyle imametin Mûsâ Kâzım'a (ö. 183/799) geçtiğini savunurken, İsmâ'iliyye mezhebi imametin İsmâ'il'de olduğunu savunmuştur. Kendi içinde iki ayrı fırkaya ayrılan İsmâ'iliyye'de birinci fırka İsmâ'il'in ölümünü kabul etmeyip "mehdî" olarak geri geleceğine inanırken, ikinci fırka ise İsmâ'il'in ölümünü kabul edip bu ölümden sonra imametin İsmâ'il'in oğlu Muhammed b. İsmâ'il'e geçtiğine inanmıştır.¹

Şî'ilik merkez olarak kendine Küfe'yi seçmişti çünkü Hz. 'Alî (hs. 35-40/656-661) burada yaşamıştı ve evi buradaydı. Emevîlerin iktidara gelmesiyle beraber Şî'î inanca sahip olanlar büyük eziyetlere maruz kaldılar. Emevîlerin yıkılması ve 'Abbâsîlerin iktidarı ele geçirmesiyle bir nebze umutlanan Şî'îlerin bu umutları boşa çıkmış ve 'Abbâsîler zamanında daha kötü baskılara maruz kalmışlardır. Buna rağmen Şî'îler inandıkları ve savundukları görüşleri başka insanlara anlatmaktan geri durmamışlardır. Burada en büyük görev dâ'îlere düşmüştür. Dâ'îler merkezden yani imam tarafından farklı merkezlere mezhebin faaliyetlerini yürütmek ve diğer insanlara mezhep akidelerini anlatmak ve öğretmek maksadıyla gönderilen kimselerdi.² İsmâ'îlî dâ'îler 'Abbâsîlerin baskılarından kaçınmak amacıyla kendilerine üs olarak Suriye'nin Hâmâ şehrinde bulunan Selimiyye kasabasını seçmişlerdi.³ Lakin bu bölgede de faaliyetlerini gerçekleştirmekte zorlanınca daha uzak bölgelere gitmeye karar verdiler. Bunun sonucu olarak Yemen, Mısır, Fas ve Kuzey Afrika gibi bölgelere dâ'îler göndermeye başladılar. İşte Fâtımî Devleti de bu dâ'îlerin yoğun çalışması neticesinde kurulmuştur.⁴

Fâtımî Devleti'nin kurucusu olarak kabul edilen 'Abdullâh eş-Şî'î (ö. 298/911) de Kuzey Afrika bölgesine gönderilen dâ'îlerden biriydi. 'Abdullâh eş-Şî'î kendisinden önce gelen dâ'îlerin hazırladığı zemini yerel halkla arasını iyi tutarak daha da sağlamlaştırmıştır ki bu faaliyetleri Fâtımî Devleti'nin temellerini atma yolunda kilometre taşı niteliğindedir. 'Ubeydullâh el-Mehdî'nin (ö. 322/934), 297/910 senesinde "Mehdî Li-Dîni'llâh" ve "Emîru'l-Mu'minîn" unvanlarıyla halife ilan edilmesiyle Fâtımîlerin İfrîkiye dönemi başlamış oldu. Daha sonra 358/969 senesinde ise Fâtımîlerin Halife Mu'iz Li-Dîni'llâh'ın (hs. 341-365/953-975) komutasında İhşîdîleri mağlup edip

¹ Aydın Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi*, 29-33; Eymen Fuad Seyyid, "Fâtımîler-Siyasi Tarih," *DİA*, 12: 228-237.

² Dâ'îlik ile ilgili bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Dâ'î," *DİA*, 8: 420-421.

³ Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi*, 33-35; Seyyid, "Fâtımîler," *DİA*, 12: 228-237.

⁴ Seyyid, "Fâtımîler," *DİA*, 12: 228-237; Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi*, 33-57.

Mısır'ı teslim alması ise İslam dünyasında Fâtımîlerin gücünü ve nüfuzunu hissedilir duruma getirmiştir.⁵ Fâtımîlerin Mısır'ı hakimiyet altına alması ve Kahire'yi başkent yapmaları sadece Mısır'da bir yönetim değişikliğinden ibaret değildi. Fâtımîler Mısır'ı teslim almakla birlikte, İslam dünyasının hamisi olarak görülen ve dönemin en güçlü devleti kabul edilen 'Abbâsî Devleti ile bir rekabet içerisine girmeye başlamışlardır. Dolayısıyla Fâtımîler artık dini, felsefi, içtimai, kültürel-sanatsal gibi hemen her alanda kendilerini gösterme gayreti içerisinde olmuşlardır.⁶ Her ne kadar Mısır merkezli bağımsız bir halifelik kursalar ve hatta bir süre Haremeyn'in kontrolünü dahi ele geçirseler de Fâtımîler İslam coğrafyasının tamamına hiçbir zaman hakim olmayı başaramadılar. Hakim oldukları topraklarda yaklaşık üç asır hüküm süren Fâtımîler iç karışıklıkların yaşanması, kimi liyakatsiz yöneticilerin başa geçmesi ve Haçlı Seferleri'nin gerçekleşmesi sonucu zayıflamış ve nihayetinde 567/1171 yılında Eyyübîler (567-866/1171-1462) tarafından tarih sahnesinden silinmiştir.⁷

1. Fâtımîler Dönemi Sanat ve Edebiyatın Genel Durumu

1.1. Mimari ve Diğer Güzel Sanatlar

Hüküm sürdükleri dönem içerisinde sadece siyasi veya dini bir tahakküm kurmakla kalmayan Fâtımîler kültür, sanat, edebiyat, mimari ve musiki alanlarında da ciddi faaliyetlerde bulunmuşlardır. Özellikle inşa ettikleri mimari eserlerde büyük bir ihtişam ve gösterişin bulunmasının, Fâtımîlerin diğer alanlarda olduğu gibi bu konuda da Sünnî anlayışla rekabet içine girerek İslam dünyasındaki konumunu güçlendirmeye yönelik bir çaba olduğu söylenebilir. Sadece mimari eserlerle sınırlı kalmayan bu anlayış hat sanatı ve diğer süsleme sanatları, seramik, cam işçiliği, metaller üzerine işlemler, halı dokumacılığı, minyatür gibi el sanatlarının hemen her alanında kendini göstermiştir.⁸

Mimari açıdan baktığımızda kendilerinden önce kurulan İslam devletlerinin ve bölgede hüküm süren diğer medeniyetlerin bir nevi sentezini yapan Fâtımîler bunların sonucunda kendilerine has bir üslup ortaya koymayı başarmışlardır. Siyasi ve dini olarak rakipleri konumundaki 'Abbâsîlerden, daha önce aynı bölgelerde hüküm süren Endülüs Emevîlerinden, Tolunoğullarından, İhşîdîlerden, Ağlebîlerden ve yerel halklardan biri olan Berberîlerden birçok farklı unsuru kendi düşünceleri ile birleştirerek özgün sayılabilecek bir sanat anlayışı ortaya koymuşlardır. Bu devirde eklemeler yapılan ve dış görünüşü itibarıyla Fâtımî karakterini

⁵ Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi*, 196-210.

⁶ Bilgi için bkz. Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi*, 207-315.

⁷ Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi*, 383-434; Seyyid, "Fâtımîler," *DİA*, 12: 228-237.

⁸ Engin Beksaç, "Fâtımîler-Sanat," *DİA*, 12: 237-240.

yansıtan Tünus'taki Mehdiyye Ulu Camii (303-4/916), Mısır'ı ele geçirdikten sonra inşa ettikleri el-Ezher Camii (360-362/970-972), Kahire'de inşa edilen Hâkim Camii (380-404/990-1013), plan şeması ve tezyinatı açısından diğerlerinden farklılıklar arz eden Cuyûşî Camii (477-78/1085) bu dönemin önemli dini mimari eserleri arasında sayılabilir.⁹

Fâtımilere ait dini ve sivil mimari örneklerinde tezyinat çok önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün tezyinî elemanlar Fâtımî düşünce ve propagandasına uygun, anlaşılması kolay ve tesiri güçlü olacak bir biçimde ele alınmıştır.¹⁰

El sanatlarında ise ahşap, seramik, maden, cam ve fildişi gibi malzemelerin çokça tercih edildiği görülmektedir. Ahşap ve fildişi gibi materyaller camilerin iç mekanlarında süsleme elemanı olarak sıklıkla kullanılmıştır.¹¹

1.2. Şiir ve Edebiyat

Fâtımiler dönemi edebiyatı, İslam dünyasında önemli bir yer tutar. Fâtımiler, İslam edebiyatının farklı türlerinde birçok eser üretmiş ve Arap şiirinin en parlak dönemlerinden biri olan 'Abbâsî döneminin zengin edebi mirasını geliştirmişlerdir.

Fâtımiler dönemi edebiyatı, özellikle şiir alanında oldukça üretken bir dönem olarak kabul edilir. Şairler, Fâtımî sarayında halifelerden ve diğer devlet adamlarından himaye ve iltifat görmekteydiler. Çünkü yöneticiler, şiirin güçlü bir ifade aracı olduğunun bilincindeydiler. Fâtımiler şairleri dini-siyasi amaçları ve propaganda için yoğun bir şekilde kullanmışlardır. Dönemin şairleri bu konuların dışında ayrıca şiirlerinde, ahlak, tarih, aşk, savaş, sosyal hayat gibi konuları da işlemişlerdir.

Fâtımiler dönemi edebiyatında kullanılan dil Arapça idi. Ancak Fâtımî hükümdarları ve saray mensupları, Arap edebiyatına ve şiirine İran ve

⁹ Beksaç, "Fâtımiler," *DİA*, 12: 237-240; "Doğu İslâm ülkelerinden farklı bir sanat anlayışı: Fatımî dönemi," *Fikriyat Gazetesi*, <https://www.fikriyat.com/kultur-sanat/2018/01/20/dogu-islam-ulkelerinden-farkli-bir-sanat-anlayisifatim-donemi>. Erişim Tarihi: 25.01.2023.

¹⁰ Beksaç, "Fâtımiler," *DİA*, 12: 237-240. Ayrıca bilgi için bkz. Marianne Barrucand, *L'Egypte Fatimide Son Art et Son Histoire*.

¹¹ Ayrıca Seramik vazolar, duvar kaplamaları ve günlük kullanım eşyalarda da Fâtımiler devrinin kendine has üslubunu yansıtan öğeler görülür. İslami dönem cam sanatının belki de en nadide örnekleri bu devirde karşımıza çıkar. Cam eşyalarda madeni materyallerin eklenmesiyle (özellikle altın) farklı formlarda çok nadide eserler ortaya konulmuştur. Madeni eşyalarda ise savaş aleti olarak kullanılan kılıçlar, hançerler gibi öğelerin değerli taşlarla birleştirilerek kıymetli birer hazine olarak günümüze ulaşan örnekleri vardır. Bunların haricinde yine günlük kullanım eşyası olarak taraklar, aynalar, çatal kaşıklar da bu devrin madeni eşyaları olarak dikkat çeker. Fâtımiler döneminden kalan bu eserler şu an dünyanın farklı müzelerinde sergilenmektedir. Özellikle el sanatlarında bitkisel motiflerinin, insan ve hayvan figürlerinin sıklıkla kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bkz. Al-Dhiesat, "Society and Culture Under The Fatimids in Maghreb and Egypt," 160-172; Beksaç, "Fâtımiler," *DİA*, 5: 237-240.

Berberi unsurlarının da eklenmesinin önünü açmışlardır. Bu da edebiyatın zenginliğine ve çeşitliliğine katkıda bulunmuştur. Fâtımiler dönemi edebiyatının en önemli şairleri arasında Halife Mu'iz Li-Dîni'llâh'ın en büyük oğlu Temîm b. el-Mu'iz (ö.374/985), İbn Hânî (ö.362-973), Ebû'l-Kâsım İbnü's-Şayrâfi (ö.542/1147), Ebû's-Şalt ed-Dânî (ö.529/1134) gibi isimler zikredilebilir.¹²

2. Fâtımiler Dönemi Musiki Sanatı

Fâtımileri Kuzey Afrika ve Mısır dönemi olarak ikiye ayırdığımızda, Kuzey Afrika'da etkili oldukları dönemde musiki konusunda kendilerinden önceki Ağlebilerin bıraktığı mirası devam ettirdiklerini ifade edebiliriz. Nitekim Ağlebiler döneminde çok sayıda Kuzey Afrikalı başta 'Abbâsilerin merkezi Bağdat olmak üzere doğudaki ilim ve sanat merkezlerine giderek buralarda edindikleri tecrübelerle geri dönmüşlerdi. Yine devlet adamları çocuklarının eğitimi için doğudan hocalar ve sanatkarlar getirmişlerdir. Dolayısıyla Kuzey Afrika'da daha önceden var olan yerel musiki unsurları, doğudan gelen Arap musikisi ile bir araya gelerek Ağlebiler döneminde bir İfrikiye musikisi oluşmaya başlamış, bölgenin Fâtımilerin kontrolüne geçmesiyle birlikte ise Fâtımiler, devraldıkları bu musiki kültürünü devam ettirmeye gayret göstermişlerdir.¹³

Fâtımilerin özellikle 358/969 yılında Mısır'ı ele geçirmesiyle birlikte hemen her alanda Abbâsiler ile bir rekabet içerisine girerek İslam dünyasının tamamına hükmetme gayesi güden ve bunun için büyük atılımlar yapmayı önüne hedef olarak koyan bir devlet anlayışı belirgin hale gelmiştir. Bu anlamda Mısır döneminden itibaren başta Berberilerin ve diğer yerel unsurların kadim musikileri ile mevcut doğu Arap musikisi ve Endülüs musikisini sentezleyerek kendilerine özgü bir musiki kültürü oluşturmaya çalıştıkları söylenebilir.

Fâtımilerin musikiye olan yoğun ilgisine o dönemden kalan bir takım tarihi eserler de ışık tutmaktadır. Örneğin, bir kadının gitarı andıran iki telli bir çalgı çalısını tasvir eden bir çanak çömlek kalıntısı, ney ya da flüt çalma sahnesini betimleyen bir fildişi oyuntusu üzerindeki resimler, abir kadının def çaldığı heykel, iki kişinin ud çaldığı ve çevrelerinde insanların dans ettiği ahşap kabartma ile ud, ney, def gibi çalgılar eşliğinde musiki icra edip raks

¹² Detaylı bilgi için bkz. Şeyh Riğâ Ferhât, *el-Fâtımiyyün Târîhuhum ve Âşârihim fi Mişr*, 492-521; Dr. Necvâ Kemâl Kîra, *Hayâtu'l-Âmme fi Mişr fi'l-Âşri'l-Fâtîmî*, 539-54; Furkan Erbaş, "Fâtîmî Şâiri Temîm b. Mu'iz-Lidîni'llâh," 182-98; M. Faruk Toprak, "İbn Hânî," *DİA*, 20: 27-29; Eymen Fuad Seyyid, "İbnü's-Sayrâfi," *DİA*, 21: 200-201; Cemil Akpınar, "Ebû's-Salt ed-Dânî," *DİA*, 10: 340-342.

¹³ İsmail Cerrahoğlu, "Warakât 'ani'l-Hadâreti'l-'Arabiyya," 215-16.

eden kadınların resmedildiği bir çömlek bu tarihi kalıntılar arasında zikredilebilir.¹⁴

Fâtımiler dönemi musikisini, halk musiki, saray musikisi ve dini musiki olmak üzere üç ana kategoriye de ayırabiliriz. Halk musikisi; daha ziyade Arap, Berberi ve diğer etnik grupların geleneksel musikilerinden oluşmaktaydı. Örneğin, bedevi musikisi, Mısır ve diğer Arap ülkelerinde yaygın olan bir musiki türüydü ve halk arasında genellikle düğünler, bayramlar ve diğer özel etkinliklerde yaygın olarak kullanılırdı.¹⁵

Saray musikisi, Fâtımilerin sarayındaki müzisyenler tarafından icra edilen musiki türüdür. Bu musiki türü, şarkı söyleme ve enstrüman çalma konusunda uzmanlaşmış müzisyenler tarafından icra edilirdi. Genellikle klasik Arap edebiyatının meşhur şairlerine ait güftelerin bestelenmesi ile oluşan klasik şarkılar ile İbnu't-Taḥḥān, gibi dönemin bestekarları tarafından hem klasik şiirlere hem de çağdaş şairlerin yeni şiirlerine yapılan bestelerden oluşan Arapça şarkılar icra edilirdi. Bu şarkılarda, çoğunlukla aşk, ayrılık, hasret, ahde vefa, dini duygular, vatan sevgisi, savaş, zafer ve Fâtımilerin politikası gibi çeşitli konular işlenirdi.¹⁶

Dini musiki; Fâtımilerin Şī'î İslam geleneğiyle bağlantılı olarak icra edilen musiki türüdür. Bu musiki türü, özellikle Şī'îliğin geleneğinin önemli bir parçası olan ve Muharrem ayında düzenlenen matem törenleri, mevlid merasimleri, dini bayramlar, kandil geceleri gibi zamanlarda icra edilirdi. Bu merasimlerde daha ziyade Kur'an tilavetleri, mevlidler, mersiyeler ve ilahiler gibi dini eserler okunurdu.¹⁷

2.1 Fâtımî Sarayında Musiki ve Musikişinaslar

Sanatta himaye, tarihin her döneminde ve dünyanın her coğrafyasında yönetici sınıfı veya din adamlarının sanatkarları çeşitli açılardan destekledikleri ve onlara sanatlarını geliştirebilecekleri türlü imkanlar sağladıkları bir destekleme sistemidir. Özellikle kendileri de sanatın bir veya birkaç şubesine ilgi duyan hatta birer sanatkar olan devlet adamlarının himayesi; şair, mutrib, hanende, guyende ve rakkas gibi sanatçıların sanatlarını icra ederek hünerlerini gösterdikleri ve tarzlarını sürekli geliştirdikleri sanat meclislerini yaratacak derecede etkilidir.¹⁸

Fâtımilerin özellikle Mısır döneminde musiki; dini, siyasi, ekonomik, kültürel vb. alanlarda çok farklı kullanım alanlarına sahip bir araç olarak devlet tarafından teşvik görmüştür. Bu dönemde halifeler, vezirler ve diğer

¹⁴ Kemāl Kīra, *Ḥayātu'l-Āmme fī Mişr*, 325; Aydın Çelik, *Fatımiler Döneminde Kahire Şehri*, 195.

¹⁵ Kemāl Kīra, *Ḥayātu'l-Āmme fī Mişr*, 324-326.

¹⁶ Ferhāt, *el-Fâtımiyyūn*, 404.

¹⁷ Ferhāt, *el-Fâtımiyyūn*, 405-408.

¹⁸ Halil İnalıcık, *Has-bağçede 'Aş u Tarab*, 281-290.

devlet görevlileri, musikişinasları himaye etmiş onları desteklemiş ve musikinin gücünden her alanlarda istifade etme cihetine gitmişlerdir.¹⁹

Fâtımî halifelerinin musiki ile ilişkisinden özetle bahsedecek olursak, Mu'iz Li-Dîni'llâh dönemi (hs. 341-365/953-975) musiki açısından oldukça önemlidir. Zira Mısır'ın ele geçirilerek başkentin Kahire'ye alınmasıyla birlikte devletin zenginleştiği ve halkın refah seviyesinin yüksek olduğu bu dönemde musikiye ve bu sanatı icra eden musikişinaslara ilgi de yüksek seviyede olmuştur. Mısır'da Fâtımî sarayında musikişinasların ve cariyelerin yer aldığı musiki meclisleri ilk defa Mu'iz Li-Dîni'llâh ile birlikte başlamıştır. Fâtımî sarayında, musiki yetenekleri olan genç cariyeler ve erkekler özenle seçilerek bir eğitime tabi tutulurlardı. Ayrıca bu kişiler kabiliyetlerine göre bir veya daha fazla çalgıyı profesyonel olarak icra edebilecek bir çalgı eğitimi aldıktan sonra saray orkestrasına dahil olurlardı. Mu'iz Li-Dîni'llâh'ın en büyük oğlu Temîm b. el-Mu'iz (ö. 374/985) de babası gibi musikiye büyük ilgi göstermiştir. Temîm b. el-Mu'iz hem devrin önemli şairlerinden olup hem de musikişinas bir kişiliğe sahipti. Temîm b. el-Mu'iz'in Bağdat'ta güzel şarkı söylediğini işittiği bir cariyeyi satın alıp Kahire'ye getirttiği ve meclislerinde bu cariyenin şarkı söylediği zikredilmektedir.²⁰

Halife 'Azîz Bi'llâh'ın (hs. 365-386/975-996) saltanat yılları da musiki sanatı açısından parlak bir dönem kabul edilmektedir. 'Azîz Bi'llâh musiki dinlemeye, raksa ve eğlenceye düşkün bir kişiydi. 'Azîz Bi'llâh boş vakitlerinde güzel sesli cariyelerin ve rakkasların katıldığı meclislerde musiki dinleyip raks izlemekten keyif alırdı ve bu meclislerin sonunda değerli mücevherler hediye ederek onları taltif ederdi.²¹ Halife 'Azîz Bi'llâh'ın musiki meclislerinde sıklıkla yer alan ve dönemin önemli müzisyenlerinden olan Ebû'l-Feth Muzaffer b. el-Ĥuveylâ , yakın arkadaşı ve dönemin üdi ve muğannilerinden Şerîf Ebû'l-Ķâsım er-Ressî ile musiki konusunda sürekli bir rekabet içerisinde olmuşlardır. Bir rivayete göre Ebû'l-Feth Muzaffer b. el-Ĥuveylâ ve Şerîf Ebû'l-Ķâsım er-Ressî, 'Azîz Bi'llâh'ın huzurunda yemek yedikten sonra Ebû'l-Feth el-Ĥuveylâ "*Halifemizin başı hakkı için, ben günün kalanında sadece mâhūrî türünde şarkı icra edebilirim. Benim gibi sen de yemin edebilir misin?*" diyerek iddialaşmışlar, Ebû'l-Feth el-Ĥuveylâ toplamda on bir şarkı icra ederken, Ebû'l-Ķâsım er-Ressî ancak sekiz şarkı söyleyebilmiş ve devamını getiremeyerek iddiayı kaybetmiştir.²² Yine 'Azîz-Bi'llâh'ın emirlerinden Şafiyu'd-Devle Ebû 'Abdi'llâh Muḥammed b. Vezîru'l-

¹⁹ Ferhât, *el-Fâtımiyyûn*, 405-408; Kemâl Kîra, *Ḥayâtu'l-Āmme fî Mişr*, 324-326.

²⁰ Çelik, *Fatmiler Döneminde Kahire Şehri*, 195.

²¹ Çelik, *Fatmiler Döneminde Kahire Şehri*, 195-96.

²² Abû'l-Ĥusayn Muḥammad ibn al-Ĥasan Ibn al-Taḥḥân al-Mūsîqî, *Compendium of a Fatimid Court Musician (Ĥawî al-Funûn wa Salwat al-Maḥzûn)*, 202-203.

Vuzerā Ebī ‘Alī b. Ca’fer b. Fellāh bir gün Ebū’l-Feth el-Ḥuveylā’ya bir muğannī hakkında; “*Bu muğannīyi nasıl buluyorsun? İyi midir?*” diye sormuştur. Ebū’l-Feth el-Ḥuveylā da cevaben; “*İyidir, o ikā’/ritme öyle giriyor ki insanların sokakta yürüdüğü gibi (yani ritmi iyi tutuyor)*”²³ şeklinde cevap vermiştir. ‘Azīz Bi’llāh döneminin en meşhur muğannīlerinden birisi de İbnu’ṭ-Ṭaḥḥān’ın babası Ebū Muhammed b. eṭ-Ṭaḥḥān’dır. İbnu’ṭ-Ṭaḥḥān, babasını kendi döneminin en iyi muğannīsi olarak vasfetmiştir.²⁴ Ona göre Ebū Muhammed b. eṭ-Ṭaḥḥān musikinin sırlarını bilen en iyi sanatkardı. İbnu’ṭ-Ṭaḥḥān; Ebū’l-Feth el-Ḥuveylā, Şerīf Ebū’l-Ḳāsım er-Ressī ve diğerlerini klasik eserleri icra etmekten aciz görüp, nazariyat, ritim ve bestekarlık gibi konularda babasının gerisinde kaldıklarını ima etmiştir.²⁵

‘Azīz Bi’llāh’dan sonra on bir yaşında tahta geçen Ḥākim Bi-Emri’llāh dönemi (hs. 386-411/996-1021) Fâtımiler açısından çalkantılı bir dönem olarak tabir edilir. Nitekim başlangıçta Ḥākim Bi-Emri’llāh, dönemin önemli devlet adamlarından olan vasisi ve veziri Ebū’l-Futūḥ Ustāz Bercevan’ın (ö. 390/1000) kontrolünde kalmış ve devlet daha ziyade Bercevan tarafından idare edilmiştir. Bercevan musikiye ve eğlenceye oldukça düşkün bir kişiydi. Sarayda muğannīleri ve şarkıcı cariyeleri el üstünde tutar onlara yakın ilgi gösterir ve çeşitli hediyelerle ödüllendirirdi. Ayrıca kendi evinde de sıklıkla musiki meclisleri tertip ederdi ve günün ilk ışıklarına kadar devam eden bu meclislerde kendinden geçerdi.

Ḥākim Bi-Emri’llāh’ın on beş yaşına geldiğinde devlet yönetimini ele almak maksadıyla Veziri Bercevan’ı öldürttüğü yaygın bir görüş olmakla birlikte²⁶ bazı kaynaklarda Bercevan’ın musiki ve raks meclislerine olan düşkünlüğü sebebiyle idam edildiğine dair iddialar bulunmaktadır.²⁷ Ḥākim Bi-Emri’llāh’ın Bercevan’ı ortadan kaldırarak devlet yönetimini tek başına kontrol altına aldıktan sonra asıl kişiliği belirgin hale gelmiş ve hilafeti döneminde birçok yasağı da uygulamaya koymuştur. Bu yasaklardan birisi de musiki ile ilgili yasaktır. Halkı şarkı söylemekten ve şarkı dinlemekten men etmek için musiki meclislerini yasaklayan Ḥākim Bi-Emri’llāh; musiki aletlerinin satışının yasaklanması ile var olan musiki aletlerinin kırılması veya yakılmasından şarkıcıların sürgün edilmelerine kadar bir dizi kararlar almıştır.²⁸ Buna rağmen onun özel doktoru ve aynı zamanda musikişinas bir

²³ Ibn al-Ṭaḥḥān, *Hāwī al-Funūn wa Salwat al-Maḥzūn*, 77.

²⁴ Ibn al-Ṭaḥḥān, *Hāwī al-Funūn wa Salwat al-Maḥzūn*, 21.

²⁵ Ibn al-Ṭaḥḥān, *Hāwī al-Funūn wa Salwat al-Maḥzūn*, 131.

²⁶ Abdülkerim Özaydın, “Bercevan,” *DİA*, 5: 483; Çelik, *Fâtımiler Devleti Tarihi*, 251-258.

²⁷ Bkz. Ebū’l-‘Abbās Taḳıyyuddīn el-Maḳrızī, *İtti’āzu’l-Ḥunefā’ bi Aḥbāri’l-E’immeti’l-Fâtımiyyin el-Ḥulefā’*, 2: 26; Maḳrızī, *el-Mevāiz ve’l-İ’tibār bi-Zikri’l-Ḥiṭat ve’l-Āşār*, 3: 6-7; Ferhāt, *el-Fâtımiyyūn*, 406.

²⁸ Kemāl Kira, *Ḥayātu’l-‘Āmme fī Mişr*, 326; Çelik, *Fatımiler Döneminde Kahire Şehri*, 196.

kişilik olan İbn Naştās, Hâkim Bi-Emri'llâh'ı musiki meclisleri tertip ederek bu meclislere katılmasının sağlığına faydalı olacağına ikna ederek sarayda bu türden meclislerin nadiren de olsa devam etmesini sağlamıştır.²⁹ Diğer yandan Hâkim Bi-Emri'llâh Kahire ve çevresinde musiki meclislerini yasaklayıp saraylardan musikîşinasları bir süre uzaklaştırmış olsa da diğer bazı bölgelerdeki emirlerin musikîşinasları himaye ettiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Örneğin Hâkim Bi-Emri'llâh'ın Hımuş ve çevresine vali tayin ettiği Naşru'llâh b. Bezzâl'in sarayında nedimi olarak bulunan Ebû'l-Hüseyn İbnu's-Şâmiyye'nin çok zeki bir müzisyen olup karşısındaki kişinin durumuna göre şarkı söylediği ve bu yönüyle Naşru'llâh b. Bezzâl'i etkilediği rivayet edilmiştir.³⁰ Yine bu dönemin meşhur müzisyenlerinden Naşîratu'l-Muğannî de daha ziyade Ebû Naşr lakabıyla tanınmıştır. Ömrünün çoğunu Mısır'da geçiren Naşîratu'l-Muğannî, İbnu's-Şâmiyye'nin de yakın arkadaşlarından. Bu musikîşinasların çağdaşı olan ve birçok kez aynı meclislerde bulunan İbnu't-Taḥḥân ise İbnu's-Şâmiyye ve Naşîratu'l-Muğannî'yi beste hırsızlığı, şarkılarda bölümlleme hataları ve ikâ' gibi bazı konularda eleştirmiştir.³¹

Hâkim Bi-Emri'llâh'tan sonra tahta geçen Halife Zâhir el-Fâtîmî (hs. 411-427/1021-1036) ise babasının getirdiği tüm yasakları kaldırmış ve böylece musiki Fâtîmî sarayında ve halk arasında tekrar büyük ilgi görmeye başlamıştır. Zâhir el-Fâtîmî sarayda musiki meclislerini yeniden canlandırmış ve her fırsatta bu cemiyetlere bizzat iştirak etmiş ve cariyelerin musiki eğitimi almalarını istemiştir.³² Zâhir el-Fâtîmî ile aynı zamanda çok yakın bir dost olup halifenin sohbet meclislerine de sıklıkla katılan dönemin en meşhur musikîşinas ve bestekarlarından İbnu't-Taḥḥân, Zâhir el-Fâtîmî'den büyük himaye ve destek görmüştür. Sarayda tertip edilen musiki meclislerinin sorumlusu olmanın yanında cariyelerin ve çocukların musiki eğitimlerini de üstlenen İbnu't-Taḥḥân halifenin musiki konusunda sözüne en fazla değer verdiği kişilerden birisi olmuştur.³³

Halife Mustanşır Bi'llâh (hs. 427-487/1036-1094) dönemi de sarayda musikin ve musiki meclislerinin büyük ilgi gördüğü bir dönem olarak ifade edilir. Mustanşır Bi'llâh için de sarayda sıklıkla musiki meclisleri tertip ettiği ve bu meclislere iştirak etmeye özen gösterdiği ifade edilmektedir. Mustanşır Bi'llâh döneminin meşhur şarkıcılarından olan ve halifenin yakın ilgisine mazhar olan Ṭabbâle, daha ziyade "Ṭabbâletu'l-Mustanşır" (Mustanşır'ın

²⁹ Ferhât, *el-Fâtîmiyyûn*, 407; Çelik, *Fatimiler Döneminde Kahire Şehri*, 196.

³⁰ Bkz. İbn al-Taḥḥân, *Hâwî al-Funûn wa Salwat al-Maḥzûn*, 45-46.

³¹ Bkz. İbn al-Taḥḥân, *Hâwî al-Funûn wa Salwat al-Maḥzûn*, 29.

³² Kemâl Kîra, *Hayâtu'l-Âmme fî Mişr*, 326; Çelik, *Fatimiler Döneminde Kahire Şehri*, 196.

³³ İbn al-Taḥḥân, *Hâwî al-Funûn wa Salwat al-Maḥzûn*, 77-78.

Ṭabbāle'si) olarak anılmıştır. Fâtımî sarayında gerçekleştirilecek kutlamalar sırasında Ṭabbāle alt katta ekibi ile bekler, vakti geldiğinde ekibi ile merasim alayında yerini alarak şarkı söylerdi ve halifeyle beraber korteje eşlik ederdi. Fatimiler adına Büveyhilerin son devrinde yaşayan bir Türk kumandanı olan Besāsîrî'nin (ö. 451/1060) 450/1059 yılında Bağdat'ı teslim alıp hutbeyi Mustanşır Bi'llāh adında okuttuğu haberi geldiğinde ülkede büyük bir bayram havası esmiştir. Bu esnada Ṭabbāle'nin, huzurunda okuduğu bir şarkı dolayısıyla Mustanşır Bi'llāh çok memnun olmuş ve Ṭabbāle'den bir dilekte bulunmasını istemiştir. Ṭabbāle ise Mağş taraflarında bir araziyi istemiş ve bu isteği kabul edilince artık bahsi geçen arazi "Arḍu't-Ṭabbāle" (Ṭabbāle'nin arazisi) diye anılır olmuştur.³⁴ Mustanşır Bi'llāh'ın baş veziri Ebū Muḥammed el-Yāzūrî (ö. 450/1058-59) de özellikle sarayda cariyelerin ve çocukların musiki eğitimine büyük önem vermiş, bu konuda dönemin en meşhur bestekarı ve musiki icracısı olan İbnu't-Ṭaḥḥān'ı özel olarak vazifelendirmiştir. İbnu't-Ṭaḥḥān'ın kendisinden büyük himaye gördüğü Yāzūrî'nin şarkıcı cariyeleri toplayıp onların resimlerini dahi çizdiği ifade edilmektedir.³⁵

Mustanşır Bi'llāh'tan sonra küçük yaşta tahta oturan Halife Āmir Bi-Aḥkāmî'llāh'ın (hs. 495-524/1101-1130) da yine saraydaki cariyelerin yaptığı musiki icralarına ve rakslara olan aşırı ilgisinden söz edilmektedir. Āmir Bi-Aḥkāmî'llāh'ın haftanın üç günü Kahire'nin varoşlarında bulunan köşküne gittiği ve burada tertip ettiği müzikli eğlencelerine halkın da yoğun ilgi gösterdiği belirtilmiştir.³⁶ Ayrıca, Āmir Bi-Aḥkāmî'llāh'ın tahta geçmesinde büyük etkisi olan ve uzun yıllar devlet yönetiminde asıl söz sahibi olarak kabul edilen veziri el-Efḍal b. Bedr el-Cemālî (ö. 515/1121) de gösterişli bir hayata düşkünlüğü ile tanınırdı. Efḍal b. Bedr'in çok sayıda şarkıcı cariyeleri ve rakkasları olduğu ve onlarla sıklıkla eğlenceler tertip ettiği aktarılmıştır.³⁷

Halife Zāfir Bi-Emri'llāh (hs. 544-549/1149-1154) da diğer halifeler gibi şarkıcı cariyelere düşkünlüğü ile tanınan bir hükümdardı ve musiki ve raks en önemli eğlencesiydi. Ayrıca onun sarayında şarkı söylemede mahareti olan güzel sesli cariyeler kıymetli hediyelerden kabul edilirdi. Öyle ki Zāfir Bi-Emri'llāh 414-15/1024 yılında Sicilya valisine saraydaki bir grup şarkıcı

³⁴ Maḳrîzî, *el-Ḥiṭaṭ*, 3: 225-226; Çelik, *Fatimiler Döneminde Kahire Şehri*, 196-97; Ferhāt, *el-Fâtımiyyūn*, 480-81.

³⁵ 'Abdul'azîz b. 'Abdulcelîl, *Medḥal ilâ Kitâb (Ḥâvi'l-Funûn ve Selvetu'l-Maḥzûn)*, 104.

³⁶ Şâfi Muḥammed Selâm, *Ehlu'z-Zimme fî Misr fi'l-'Asri'l-Fâtımiyyi's-Sânî ve'l-'Asri'l-Eyyübî*, 213-219;

³⁷ Kemâl Kîra, *Ḥayātu'l-'Āmme fî Mişr*, 311.

cariyeyi hediye olarak göndermiştir. Bu uygulamayı yine Mağrib valisi içinde gerçekleştirmiştir.³⁸

Verdiğimiz bu örneklerden de anlaşıldığı üzere Fâtımî halifeleri ve devlet adamlarının musikiye verdikleri önem bu sanatın Kahire başta olmak üzere hüküm sürdükleri şehirlerde gelişimine kayda değer etkileri olmuştur. Sarayda ve diğer mekanlarda tertip ettikleri musiki meclisleri ile musikişinasları himaye etmişler ayrıca sarayda cariyelerin musiki eğitimi almalarına özen göstermişlerdir.

2.2. Fâtımilerde Dini Merasimlerde Musikinın Kullanımı

İnsanın sahip olduğu dini inanışlar, diğer çeşitli etkenlerle birlikte uzun tarihi deneyimler üzerine bir sanat inşa etmiş, böylece inanışın simgelere dönüştürdüğü anlam kalıpları sonsuz bir görünüme kavuşmuştur. Bu anlamda din, tarihi seyrinden sahip olduğu formlara kadar sanatı her yönüyle etkilemiştir. İslam, dünyanın muhtelif coğrafyalarında farklı kültürel geçmişlere sahip milletler arasında yayıldığı için Müslüman toplumların sanat ve özellikle musikilerinde, kendilerine has milli çizgileri bulmak mümkündür.³⁹

İslam tarihinde dini günlere özel olarak tertip edilen resmi merasimlerde musikinın kullanılması açısından Fatımiler döneminde birtakım ilkler yaşanmıştır. Kaynaklarda aktarıldığına göre İslam tarihinde ilk defa devlet eliyle gerçekleştirilen resmi mevlid merasimleri Mısır'ı ele geçiren ve Kahire'yi bir ilim ve kültür merkezi haline getiren Mu'iz Li-Dîni'llâh tarafından başlatılmıştır.⁴⁰ Mu'iz Li-Dîni'llâh'ın başlattığı bu mevlid merasimleri sadece Hz. Peygamber'in doğum günü ile sınırlı kalmamış aynı zamanda Hz. 'Alî, Hz. Fâtıma, Hz. Hâsan, Hz. Hüseyin ve tahta oturan Fâtımî halifelerinin doğum günlerini de kapsayacak şekilde genişletilmiştir ki buna "mevâlid-i sitte" (altı mevlid) adı verilmiştir.⁴¹ Ancak tertip edilen diğer mevlid törenlerinin Hz. Peygamber anısına gerçekleştirilen mevlid törenlerinden daha ihtişamlı olduğu da bazı kaynaklarda ifade edilmiştir.⁴² Fâtımiler tarafından düzenlenen bu mevlid merasimlerinde özellikle güzel sesli kârilere tarafından Kur'an-ı Kerim tilavet edildiği, kasideler ve ilahiler okunduğu belirtilmiştir. Ancak bu resmi merasimlerin daha ziyade saray

³⁸ Kemâl Kîra, *Hayâtu'l-Âmme fî Mişr*, 311; Abdulmun'im Sultân, *el-Muctema'ul-Misrî fi'l-'Asri'l-Fâtımî*, 217.

³⁹ Fatih Koca, "Türk Din Müsikisi Formu Olarak "Ta'rîf" ve Ta'rîf Bestesi," 637.

⁴⁰ Makrizî, *el-Hitat*, 2: 333-334; Ahmet Özel, "Mevlid," *DİA*, 29: 475.

⁴¹ Makrizî, *el-Hitat*, 1: 433, 490-93; Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslamiyye Târîhi*, 5: 250-51; Osman Çetin, "Tarihte İlk Resmi Mevlid Merasimleri", 74.

⁴² Ayvaz Gökdemir, "Türk Kültürü ve Mevlid", 39-51; Necdet Şengün, "Hz. Fatıma Mevlidi ve Vesiletü'n-Necat ile Mukayesesi," 419-38; İbrâhîm Hâsan Hâsan, *İslam Tarihi*, 364.

eşrafı ve üst düzey devlet erkanının katılımıyla icra edildiği, geniş halk kitlelerinin ise bu merasimlerde yer almadığı ifade edilmektedir.⁴³

İslam tarihinde ilk defa resmi olarak Fâtımiler tarafından mevlid törenlerinin tertip edilmesinin arka planında, hakim oldukları coğrafyalarda yaşayan Sünnilerin desteğini alma isteği, Abbasilerle olan rekabet gereği siyasi mesaj verme ve Şî'ilerin yanında Sünni İslam dünyasına da hakim olma isteği gibi sebeplerin bulunduğu dair değerlendirmeler yapılmıştır.⁴⁴ Fâtımiler Devleti'nin Eyyübiler tarafından ortadan kaldırılması sonrasında Selâhaddîn-i Eyyübî (hs. 567-589/1171-1193) tarafından bu resmi mevlid törenleri kaldırılmışsa da Selâhaddîn-i Eyyübî'nin kayın biraderi ve Erbil Atabegi Muzafferuddîn Kökböri (ö. 630/1233) bu uygulamayı yeniden başlatmıştır.⁴⁵

Fâtımiler'de müzisyenler çoğunlukla kadrolu görevlerde istihdam edilmekte ve bunun yanında çeşitli münasebetlerle ek ikramiyelerle, hediyelerle taltif edilmekte ve diğer birtakım imkânlarla donatılarak itibar görmekteydiler.⁴⁶ Hatta 516/1122 yılının Ramazan Bayramı törenine kadar törenler, halifenin önünde yer alan musiki korosunun icrâsı ile başlamaktaydı. Ancak Halife Âmir Bi-Ahkâmî'llâh, sözü edilen törende bu uygulamayı değiştirmiştir. Makrîzî, törene Kur'an kârileriyle giriş yapıldığını, törende Âl-i 'İmrân suresinin 14-26. ayetlerinin tilâvet edildiğini, musiki korosunun ise törene başladıktan sonra sahne aldıklarını aktarmıştır.⁴⁷ Bununla birlikte her iki taifenin görevi neticede aynı olup hepsinin vazifesi kulaklara haz, gönüllere coşku vermektir.

Fâtımiler döneminde dini törenlerde musikinın kullanımına verilecek örneklerden birisi de Kerbela merasimleridir. Bu merasimlerde müzisyenler baş aktörler arasında yerlerini almaktaydılar. Her sene Muharrem ayının ilk on günü boyunca gerçekleştirilen Kerbela merasimlerinde Fâtımiler Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi münasebetiyle yas tutar ve ağlardı. Bu törenlerde özellikle "kaşşâş" ya da "kuşşâş" diye bilinen müzisyenler görev alırdı. Bu kişiler Hz. Hüseyin'in Kerbela'da başına gelen hadiseleri etkileyici ve hazin bir eda ile anlatırlarken, "niyâhacı" olarak isimlendirilen güzel sesli diğer bir grup müzisyen ise ağıtlar yakarak dinleyenleri o atmosfere sokmaya çalışırlardı. Bu vazifelerde görev alanların devletin kadrolu ve

⁴³ Ferhât, *el-Fâtımiyyûn*, 406-7; Çetin, "Tarihte İlk Resmi Mevlid Merasimleri," 73-77.

⁴⁴ Gökdemir, "Türk Kültürü ve Mevlid," 39-51.

⁴⁵ İbn Hâllikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*, 4: 113-121; Özel, "Mevlid", *DİA*, 29: 475-479; Recep Uslu, *Selçuklu Topraklarında Müsiki*, 25.

⁴⁶ Makrîzî, *el-Ĥiṭaṭ*, 2: 369; Ferhât, *el-Fâtımiyyûn*, 404.

⁴⁷ Makrîzî, *el-Ĥiṭaṭ*, 2: 212, 369-70; Makrîzî, *İtti'âzu'l-Ĥunefâ'*, 2: 67,100.

maaşlı sanatçıları olup bu işler için özel olarak yetiştirildikleri zikredilmektedir.⁴⁸

Hâkim Bi-Emri'llâh, uzunca bir süre musiki ile meşgul olmayı ve çalgıları yasaklarken diğer taraftan sufilerin raks edip ilahi söyledikleri meclisler düzenlediği ve daha sonraki halifeler tarafından da bu âdetin devam ettirildiği ifade edilmektedir. Yine Âmir Bi-Aẖkâmî'llâh'ın da hicri 520/1126-27 yılında Qarâfe Kasrı'nı yenilediğini ve kasrın altında sufilerin ilahiler eşliğinde raks edeceği ahşap bir sahne yaptırdığı bilinmektedir.⁴⁹

2.3. Fâtımîler Dönemi Sosyal Hayatta Musikinin Yeri

Fâtımîler döneminde sadece saray eşrafı, devlet adamları ve soylu aileler arasında değil halk arasında da yoğun bir musiki kültürü oluşmuş ve musiki sosyal hayatta önemli bir yer edinmiştir. Mısır halkı, halifelerin ve yakınlarının da kimi zaman eşlik ettikleri özel toplantılar ve kutlamaların vazgeçilmezi olan musiki programlarını dinlemek için bayramlarda ve özel günlerde, Nil'in kıyısında veya diğer boş arazilerde bir gün veya daha uzun süreler boyunca toplanırlardı. Bunun örneklerinden birisi olarak "Nil'e vefa" törenleri gösterilebilir. Bu törenlerin yapıldığı günlerde Nil nehrinde insanlarla dolu çok sayıda sal ve kayık bulunur, bu törenlerde kariler tarafından Kur'an tilavet edilir, ilahiler söylenir ve daha sonra farklı çalgılar eşliğinde musiki toplulukları tarafından şarkılar ve ezgiler söylenirdi.⁵⁰ Bazen de halkın yoğun katılım gösterdiği bu programlar doğal güzelliklere sahip yerlerde tertip edilirdi. Örneğin o dönem Mısır'ın en büyük mesire alanlarından olan ve güzel bahçeleriyle bilinen Habeş Gölet'i çevresinde düzenlenen müzikli eğlenceler bunlardan birisidir. Ayrıca halkın ilgi gösterdiği bir diğer etkinlik ise Nil nehrine nazır manastırlarda musiki icralarının ve raksların yapıldığı festivallerdi. Hem Müslümanların hem de gayrimüslimlerin katıldığı bu eğlenceler için kullanılan manastırlardan bazıları Gize'deki Nahyâ Manastırı ve Habeş Gölet'i yakınındaki Tora Manastırı'dır. Kahire yakınlarındaki Muqattam Dağı'nın zirvesinde yer alan ve çevresinde çiçek bahçeleri ve manzarasıyla ünlü Deyru'l-Kuseyr Manastırı da müzikli eğlencelerin düzenlendiği bir diğer mekandır. Toplum bu festivallerde yemek, içmek, musiki dinlemek ve rakkasları izlemek için büyük miktarda paralar harcadı. Bu festivallerde aynı zamanda performanslarını beğendikleri şarkıcı cariyeleri ve rakkasları satın alabiliyorlardı.⁵¹

Fâtımî toplumunun musiki ve eğlenceye olan tutkusu sonucu bazı tasvip edilmeyen ve aşırıya kaçan davranışlar da ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı

⁴⁸ Makrîzî, *el-Hiṭaṭ*, 2: 348.

⁴⁹ Ferhât, *el-Fâtımiyyûn*, 406-7.

⁵⁰ Ferhât, *el-Fâtımiyyûn*, 406-7.

⁵¹ Kemâl Kîra, *Ḥayātu'l-Âmme fi Mişr*, 325-27.

Halife Hâkim Bi-Emri'llâh tarafından toplumun işret meclisleri tertip ederek müzikli eğlenceler yapması menedilmiş, çalgıların satışı yasaklanarak görüldüğü yerde kırılması veya yakılması istenmiş, muğannilerin de sürgün edilmesi gibi bazı kararlar alınmıştır. Fâtımî toplumunun musikiye olan ilgisinde, getirilen bu katı kurallar sonucu Hâkim Bi-Emri'llâh döneminde bir gerileme söz konusu olsa da Halife Zâhir el-Fâtımî iktidarında Hâkim Bi-Emri'llâh'ın yasakladığı içki tüketme, eğlence, musiki ve raks ile ilgili yasakların kaldırılması ile toplumun musikiye olan ilgisi tekrar artmaya başlamıştır. Halife Zâhir döneminde musiki ve işret meclisleri halk arasında o kadar yayılmıştır ki Recep, Şaban ve Ramazan gibi kutsal aylarda dahi halkı rahatsız eder derecede bu tür eğlencelerin düzenlenir olmasından dolayı Zâhir el-Fâtımî bir ferman yayınlarak bu tür meclislerin açıktan yapılmasına sınırlamalar getirmiştir.⁵²

Fâtımî toplumunun musiki ile iç içe olduğu başlıca dini ve milli günleri ise şu şekilde sıralayabiliriz:

Müslümanlara ait dini günler: Hicri yılbaşı kutlamaları, mevâlid-i sitte merasimleri, kandil geceleri, Ramazan ayı merasimleri, Ramazan Bayramı ve Kurban Bayramı, 'Aşâra günü, Ğadîr-i Hûm merasimi, Naşr Kutlaması.

Kıbtîlere (Hıristiyanlar) ait dini günler: Nevrûz bayramı, Vaftîz bayramı, Hamîsu'l-'Ahd yortusu, Milat kutlaması, Haç bayramı, Şehid bayramı ve Zeytûn bayramı.

Milli Bayramlar ve Şenlikler: Mikyâsın ölçülmesi ve Hâlic'in açılması şenliği, Nil'e vefa şenlikleri, Nikah merasimleri, hanedan mensuplarının doğum günü kutlamaları.⁵³

2.4 Fâtımiler Dönemi Musiki Konusunda Eser Telif Eden Müellifler

İslam dünyasında musikiye dair telif edilen ilk eserler, musikinin sosyal hayatın bir parçası haline gelmeye başladığı ve profesyonel olarak musiki sanatı ile ilgilenen kişilerin giderek arttığı Emevîler döneminde, Yunus el-Kâtib tarafından kalem alınmıştır.⁵⁴ Birçok meşhur musikişinasın yetiştiği ve musikinin bir ilim dalı olarak temel kaidelerinin ortaya konulmaya çalışıldığı 'Abbâsiler döneminde ise musiki ilminin nazari ve ameli yönüne dair telif edilen eserler için belirgin bir artıştan söz edilebilir. Bu dönemde Aruz ilminin kurucusu kabul edilen Hâlîl b. Aḥmed (ö. 175/791) başta olmak üzere 'Abbâsî halifeleri tarafından yakın ilgi gören saray musikişinasları İbrâhîm

⁵² Kemâl Kîra, *Hayâtu'l-'Âmme fî Mişr*, 326; Çelik, *Fatımiler Döneminde Kahire Şehri*, 196.

⁵³ Fâtımiler dönemi dini ve milli bayramlar hakkında detaylı bilgi için bkz. İbrâhîm Eyyûb, *et-Târihu'l-Fâtımî el-İctimâ'î*, 219-247; Ferhât, *el-Fâtımiyyûn*, 450-79; Kemâl Kîra, *Hayâtu'l-'Âmme fî Mişr*, 312-24.

⁵⁴ Hakkında bilgi ve telif ettiği eserler ile ilgili bkz. Ahmet Hakkı Turabi, "Yûnus el-Kâtib," *DİA*, 43: 607-608.

el-Mevşilî (ö. 188/804), İbn Câmî (ö. 192/808), İshâk el-Mevşilî (ö. 235/850), İbnu'l-Munecim (ö. 300/912) gibi "ğinâ ekolü"nü temsilcileri tarafından çeşitli musiki eserler kaleme alınmıştır.⁵⁵ Ayrıca Beytu'l-Hikme'de tercüme edilen Grek musiki eserlerinin de etkisi ile İslam filozoflarının musikiyi riyazi ilimler arasında değerlendirdikleri ve bu minvalde eserler telif ettikleri görülmektedir. Genellikle "sistemci ekol" diye tabir edilen bu ekolün ilk temsilcisi ve musiki nazariyatına dair eser telif eden ilk İslam filozofu Kindî'dir (ö. 252/866[?]). Kindî'yi, Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve diğer meşhur İslam filozofları takip etmiştir.⁵⁶ 'Abbâsîlerin hüküm sürdükleri geniş coğrafyada yoğun bir şekilde musiki ilmine yönelik eser telifleri devam ederken aynı dönemde Fâtımîlerin hakim olduğu Kuzey Afrika ve Mısır bölgelerinde de sayıca daha az olmakla beraber musikiye dair eserler telif edilmekteydi. Tespitlerimize göre Fâtımîler döneminde musiki üzerine eser telif eden müellifler ve eserlerini günümüze ulaşıp ulaşmamasına ve önem sırasına göre değerlendirmeye çalışalım.

2.4.1. Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. eṭ-Ṭahḥān (ö. 5./11. Asrın İkinci Yarısı)

Fâtımîler döneminin en meşhur muğannî, bestekar ve üdîlerinden olan Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. eṭ-Ṭahḥān'ın doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir ve hayatına dair tarihi kaynaklarda sınırlı bilgilere yer verilmektedir. Onun hakkında bilgi veren nadir isimlerden birisi Şamlı tarihçi İbnu'l-'Adîm'dir (ö. 660/1262). *Buğyetu't-Ṭaleb fî Ṭāriḥi Ḥaleb* adlı kitabında İbnu'l-'Adîm, İbnu't-Ṭahḥān'ı edebiyat alanında uzman olmasının yanında meşhur bir muğannî olarak tarif etmiştir.⁵⁷

İbnu't-Ṭahḥān ile ilgili en detaylı bilgi ünlü tarihçi İbn Sa'îd el-Mağribî (ö. 685/1286) tarafından verilmiştir. İbn Sa'îd el-Mağribî, *en-Nucümü'z-Zāhire fî Ḥulā Hadreti'l-Kāhire* isimli eserinde Ebû'l-'Abbās el-Kurṭubî'den (ö. 656/1258) naklen İbnu't-Ṭahḥān'dan şöyle söz etmiştir:

İbnu't-Ṭahḥān'ın bestekarlıkta önemli bir yeri vardır. Mısır şarkılarının çoğu onun bestesidir. Muhammed b. el-Ḥasan el-Hüseynî el-Āfisāsî'nin

⁵⁵ Arap-İslam musikisinde ğinâ veya klasik diye tabir edilen ekol hakkında bilgi için ve bu ekolün temsilcileri kabul edilen isimler hakkında bilgi için bkz. Ahmet Hakkı Turabi, "İlk Dönem İslam Dünyasında Musikî Çalışmalarına Bakış," 240-246; Mehmet Tıraşçı, *Türk Musikisi Nazariyatı Tarihi*, 46-49; Turabi, "İlk Koro Kurucusu ve Şefi İbrâhim el-Mevsilî," 177-193; Turabi, "İshâk el-Mevsilî," *DİA*, 22: 536-537; Turabi, "İbn Câmî, Kureyşli Meşhur Muğannî ve Bestekâr," 161-173; Turabi, "İbnu'l-Müneccim ve Risâle fi'l-Mûsikâ Adlı Eseri," 201-222.

⁵⁶ 'Abbâsîler döneminde musikiye dair eser telif eden filozoflar ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Turabi, "İlk Dönem İslam Dünyasında Musikî Çalışmalarına Bakış," 240-246; Tıraşçı, *Türk Musikisi Nazariyatı Tarihi*, 46-75; Turabi, "el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri," (yüksek lisans tezi); Turabi, "İbn Sînâ-Mûsikî," *DİA*, 20: 336-337; Alaeddin Jebrini, "Fârâbî-Mûsikî," *DİA*, 12: 162-163.

⁵⁷ Ebû'l-Kâsım İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Ṭaleb fî Ṭāriḥi Ḥaleb*, 10: 4624.

*Ruznāmetu'l-Muḥādişeti li'ş-Şerīf*⁵⁸ adlı eserinde ondan şöyle bahsedildiğini okudum: İbnu't-Ṭaḥḥān'dan bir şarkı söyledim... Onu (hicri) 449 yılı sonunda Mısır'a girdiğimde gördüm. İbnu't-Ṭaḥḥān güzel kıyafetleri olan bir yaşlıydı. İyi giyimliydi ve Mısır eşeklerinden bir eşeğe binmişti. Eşeğinin yöresel ve ağır bir semeri vardı. Onun elinin altında bir kölesi vardı. Vezir Yāzūrī'nin yanında iyi bir mevkiye sahipti ve vezirin cariyelerine müzik öğretiyordu. İbnu't-Taḥḥān'ın Cāmi'u'l-Funūn ve Selvetu'l-Maḥzūn adında, musiki ve musikişinaslar hakkında bir kitabı vardır.⁵⁹

Ḳurtubī'nin naklettiğine göre İbnu't-Ṭaḥḥān'ın 449/1057 yılında yaşlı birisi olarak hala hayatta olduğu ve Veziri Yāzūrī'nin yakınında olduğu ortaya çıkmaktadır. Yāzūrī (ö. 450/1058), Fātımī halifelerinden Mustanşır Bi'llāh tarafından 442/1050 yılında baş vezir vazifesine getirilmiş ve 450/1058 yılına kadar sekiz sene bu vazifeyi sürdürmüştür.⁶⁰ İbnu't-Ṭaḥḥān'ın, kendi kitabında naklettiği bazı hikayeler ise, halifesi Zāhir el-Fātımī ile yakın dost olduğu ve onun meclislerine iştirak ettiğini doğrulamaktadır. Zāhir el-Fātımī, 411-427/1021-1036 yılları arasında Fātımī devletini yönetmiştir.⁶¹ İbnu't-Ṭaḥḥān yine eserinde, 360/971 yılında vefat ettiği bilinen⁶² Fātımilerin Suriye emiri Ca'fer b. Fellāḥ'la arasında geçen bir olaydan bahsetmiştir.⁶³ Bu verdiğimiz bilgilerden dolayı İbnu't-Ṭaḥḥān'ın, hicri 4-5./miladi 10-11. asırlar arasında yaşadığı ve 449/1057 yılından sonra vefat ettiği anlaşılmaktadır. İbnu't-Ṭaḥḥān ömrünün büyük bir kısmını Mısır'da geçirmiş olsa da eserinde Halepli kimi şairlerin onu öven şiirlerine yer vermesi, Halep, Şam ve Ḥumuş gibi yerlerde geçen bazı olayları anlatması, onun Suriye bölgesinde de bir müddet yaşamış olabileceğine işaret etmektedir.⁶⁴

İbnu't-Ṭaḥḥān'ın yaşadığı dönemle ilgili olarak 19. ve 20. asırda kaleme alınan bazı kitaplarda ise hatalı bilgilere rastlanmaktadır. Örnek olarak; Corci Zeydan'ın (1861-1914), *Tāriḥu Ādābi'l-Luḡati'l-'Arabiyye* adlı eserinde İbnu't-Ṭaḥḥān'ın, 656/1258 yılında 'Abbāsī Devleti'ni yıkan Moğollar döneminde yaşadığına dair yanlış bir bilgi aktarmıştır.⁶⁵ Farmer ise *The Sources of Arabian Music* adlı eserinde İbnu't-Ṭaḥḥān'ın 8./ 13. asırda yaşadığını belirtmişse de bu bilginin de yanlış olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁶

⁵⁸ Klasik kaynaklarda Ḳurtubī'nin zikrettiği bu eserle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

⁵⁹ İbn Sa'īd el-Mağribī, *Nucūmu'z-Zāhire fī Ḥulā Hazreti'l-Kāhire*, 315-16; Ḥayruddin Zirikli, *el-A'lām*, 6: 84.

⁶⁰ Abdülkerim Özyayın, "Müstansır-Billāh," *DİA*, 32: 119-121.

⁶¹ Murat Öztürk, "Zāhir el-Fātımī," *DİA*, 44: 88-89.

⁶² Bkz. Fuad, "Fātımiler," *DİA*, 12: 228-237.

⁶³ Bkz. İbn al-Ṭaḥḥān, *Ḥāwī al-Funūn wa Salwat al-Maḥzūn*, 77.

⁶⁴ Bkz. İbn al-Ṭaḥḥān, *Ḥāwī al-Funūn wa Salwat al-Maḥzūn*, 45,58.

⁶⁵ Corci Zeydan, *Tāriḥu Ādābi'l-Luḡati'l-'Arabiyye*, 3: 1063-64.

⁶⁶ Henry George Farmer, *The Sources of Arabian Music*, 57.

İbnu't-Ṭaḥḥān, Mısır'da kendi döneminde ve sonrasında bilinen birçok şarkının bestekarıdır. Ayrıca Halife Ḥākim Bi-Emri'llāh'ın veziri Bercevan, Halife Zāhir el-Fāṭimī ve Halife Mustanşır Bi'llāh'ın veziri Yāzūrī'nin her daim himaye ve desteğini almış, sarayda tertip edilen musiki meclislerinin müdavimi, saraydaki cariyelerin ve çocukların musiki eğitiminden sorumlu olması gibi özelliklerine bakılırsa dönemin en meşhur musikîşinaslarından birisi olduğu söylenebilir.

İbnu't-Ṭaḥḥān'ın musikiye dair kaleme aldığı *Ḥāvi'l-Funūn ve Selvetu'l-Maḥzūn* isimli kitabı, Fāṭimiler döneminde kaleme alınıp günümüze ulaşabilmiş bilinen tek musiki kitabıdır.⁶⁷ *Ḥāvi'l-Funūn ve Selvetu'l-Maḥzūn* diğer klasik musiki kaynaklarından ayıran en önemli yönlerinden biri Cahiliye döneminden itibaren Fāṭimiler döneminde müellifin hayatta olduğu yıllara kadar yaşamış beş yüze yakın muğanninin isimlerinin tasnifli olarak kitapta yer almasıdır.⁶⁸ İbnu't-Ṭaḥḥān, kendisinin de yaşadığı Fāṭimiler dönemine konumlandığı muğannilerle ilgili olarak "Mısırlı erkek muğanniler", "Mısırlı kadın muğanniler", "Mısır'da kölelerden olan muğanniler", "Şamlı erkek muğanniler" ve "Şamlı kadın muğanniler" olmak üzere beş ayrı başlık altında iki yüz civarında isim zikretmiştir.⁶⁹ Bu özelliğiyle *Ḥāvi'l-Funūn ve Selvetu'l-Maḥzūn*, musiki tarihi açısından müzisyenlerden kronolojik sıraya göre tasnif edilmiş olarak söz eden nadir bir kitaptır diyebiliriz.

Ḥāvi'l-Funūn ve Selvetu'l-Maḥzūn, musikinin ameli ve ilmi konularının işlendiği iki ana bölüm ve bu iki bölümde toplam yüz iki başlık bulunan ansiklopedik bir eserdir. Kitapta musikinin tanımı, musiki felsefesi, musikinin fazileti, tesiri, nağme, cins, perde, lâḥin türleri, telḥīn, ikā' vb. gibi daha birçok nazari konunun yanında, müzisyenin vasıfları, müzisyenlerin eğitimi, musiki meclislerinde dikkat edilmesi gerek konular, musiki icrasını ve ikā'ı güzelleştiren yöntemler, müzik dinleme adabı, boğaza iyi gelen ve zarar veren şeyler vb. gibi icraya yönelik daha birçok ameli konular işlenmiştir.⁷⁰

2.4.2. Ebū's-Şalt ed-Dānī (ö. 529/1134)

Ebū's-Şalt Umeyye b. 'Abdi'l-'Azīz ed-Dānī, aslen Endülüslü bir alimdir ve 460/1068 yılında Endülüs'ün doğu bölgesinde bulunan Dāniye'de dünyaya gelmiştir. Genç yaşlarında Endülüs'te çeşitli alimlerden felsefe, tıp, fizik,

⁶⁷ Eser üzerinde 2020 yılında bir doktora çalışması yapılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Muhammet Sevinç, "İbnu't-Taḥḥān'ın *Ḥāvi'l-Funūn ve Selvetu'l-Maḥzūn* Adlı Mūsikī Eseri (Tahkik ve İnceleme)," (doktora tezi).

⁶⁸ Bkz. Ibn al-Ṭaḥḥān, *Ḥāwī al-Funūn wa Salwat al-Maḥzūn*, 34-38, 108-18.

⁶⁹ Bkz. Ibn al-Ṭaḥḥān, *Ḥāwī al-Funūn wa Salwat al-Maḥzūn*, 112-17.

⁷⁰ Detaylı bilgi için bkz. Ibn al-Ṭaḥḥān, *Ḥāwī al-Funūn wa Salwat al-Maḥzūn*.

matematik, geometri, astronomi, edebiyat ve musiki dersleri alarak kendisini geliştirmiştir. Yirmi yaşında Fâtımilerin hüküm sürdüğü Mısır'a gitme niyetiyle Endülüs'ten ayrılmış ve bir süre İskenderiye'de bulunmuş, Halife Âmir Bi-Ahkâmi'llâh döneminde ise Kahire'ye yerleşmiştir. Ebû's-Şalt, Halife Âmir Bi-Ahkâmi'llâh'ın veziri Efđal b. Bedr el-Cemâlî'den yakın ilgi görmüş ve onun katipliğini de yapmıştır. Kendisini aynı zamanda siyasi çekişmelerin içerisinde bulan Ebû's-Şalt, Mısır'dan ayrılmış ve bir süre İskenderiye'de sonra da Kuzey Afrika'da Fâtımilerin vekili olan Şanhâciler'in merkezi Mehdiye'de Emîr Yaḥyâ b. Temîm'in hizmetinde bulunmuştur. Ebû's-Şalt tekrar Mısır'da bir süre daha bulursa da nihayetinde Mehdiyye'ye dönmüş ve 529/1134 yılında burada vefat etmiştir.⁷¹

Fâtımî devlet yöneticilerinin ve Şanhâciler'in desteği ile başta meşhur *er-Risâletu'l-Mıṣriyye* olmak üzere birçok alanda 14 kitap te'lif eden Ebû's-Şalt, musikiye dair ise *Risâle fi'l-Mūsikî* adıyla bilinen eserini kaleme almıştır. Bu eserin aslı kayıp olup günümüze ulaşmamıştır ancak eserin anonim bir İbranice tercümesi Bibliothèque Nationale'da bulunmaktadır. Bu mevcut İbranice tercüme ise *Simplicia* ismiyle Villanova'da Ardaldo tarafından Latince'ye tercüme edilmiştir.⁷² Döneminin önemli ilim adamlarından olan ve hemen her alanda önemli hizmetleri bulunan Ebû's-Şalt'ın musiki konusunda sadece *Risâle fi'l-Mūsikî* adlı eseri kaleme almakla kalmadığı, aynı zamanda musiki icrasını da çok iyi bilen bir üdî ve bestekar olduğu belirtilmiştir. Kuzey Afrika'da yaygın olarak bilinen anonim birçok şiiri bestelediği ve asırlar boyu bu bestelerinin okunduğu ifade edilen⁷³ Ebû's-Şalt'ın Kuzey Afrika musikisine önemli etkileri olduğu söylenmiştir.⁷⁴

2.4.3. 'İzzu'l-Mulk 'Ubeydullâh b. Aḥmed el-Musebbihî (ö. 420/1029)

Meşhur Fâtımî tarihçisi olarak biline 'Ubeydullâh b. Aḥmed el-Musebbihî, 366/977 yılında Mısır'ın Fustât şehrinde dünyaya gelmiştir. Dönemin Mısır'ında itibarlı bir aileye mensup olduğu söylenen Musebbihî, 398/1008 yılından itibaren Ḥâkim Bi-Emri'llâh'ın hizmetinde bulunmuş, Fâtımî ordusunda da görev almasından dolayı "Emîr" unvanı ile de anılmıştır. Devlet kademelerinde valilik, divan başkanlığı gibi önemli görevler alan Musebbihî, Zâhir el-Fâtımî'nin meclisinde de bulunmuştur. Hayatını çoğunlukla Fustât'ta geçiren Musebbihî 420/1029 yılında vefat etmiştir.⁷⁵

⁷¹ Akpınar, "Ebû's-Salt ed-Dânî," *DİA*, 10: 340-342.

⁷² Akpınar, "Ebû's-Salt ed-Dânî," *DİA*, 10/340-342.

⁷³ Mağribî, İbn Sa'îd. *el-Muğrib fi Hule'l-Mağrib*, 1: 261-262; Ebû Bekr İbn Ḥallikân, *Vefâyātu'l-A'yan ve Enbâu' Ebnâi'z-Zemân*, 1: 243-247; Ebû'l-'Abbâs İbn Ebî Uşaybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ' fi Ṭabaqâti'l-Eṭibbâ'*, 501-15.

⁷⁴ Bkz. Henry George Farmer, *A History of Arabian Music*, 221-22.

⁷⁵ Eymen Fuâd, "İzzü'l-Mülk Ubeydillâh b. Ahmed el-Müsebbihî," *DİA*, 10: 81-82.

Tarihçiliği ile öne çıkan Musebbihî'nin, başta Mısır tarihi hakkında önemli bir kaynak olarak kabul edilen *Ahbāru Mişr* olmak üzere birçok konuda yirmi sekiz kitap kaleme aldığı belirtilmektedir. Musebbihî'nin *Ahbāru Mişr* adlı eserinin bir bölümü dışında diğer tüm eserleri kaybolmuştur.⁷⁶ Aynı zamanda musikişinas bir kişilik olduğu ifade edilen Musebbihî'nin musikiye dair kaleme aldığı eseri ise *Muhtāru'l-Egānī ve Me'ānihā* adlı kitabıdır.⁷⁷ Günümüze ulaşamayan bu eserin muhtevası hakkında da herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.

2.4.4. İbnu'l-Heysem (ö. 432/1040?)

Optik ilminin kurucusu olarak bilinen ve bu ilme yaptığı katkılarla meşhur olan İbnu'l-Heysem, aslen Basralı'dır. Döneminin önemli ilim ve kültür merkezleri olan Bağdat, Şam ve Kahire'deki çevrelerden istifade etmek suretiyle kendisini geliştiren İbnu'l-Heysem bir dönem Basra'da Buveyhilerin veziri olarak vazife yapmıştır. Fâtımî Halifesi Hâkim Bi-Emri'llâh tarafından Nil nehri üzerine bir baraj inşa etmesi için Mısır'a davet edilen İbnu'l-Heysem çalışmalarına Mısır'da devam etmiş, aynı zamanda bazı devlet görevlerinde de bulunmuştur. Hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Mısır'da kesin olmamakla beraber 431-432/1040 yılında vefat etmiştir.⁷⁸

İbnu'l-Heysem farklı alanlarda yaptığı birçok bilimsel çalışmaları ile bilinmektedir. Musikinin hayvanlar üzerinde tesiri üzerine de bilimsel çalışmalar yaptığı bilinen İbnu'l-Heysem bu konuda *Risāle fî Te'sîri'l-Luḥûni'l-Mūsîkiyye fî'n-Nufûsi'l-Ḥayvāniyye* adlı eserini kaleme almıştır. İbnu'l-Heysem, diğer taraftan Antik Yunan döneminin ünlü matematikçilerinden olan Öklid'in *mûzik üzerine telif ettiği Armonica adlı eserine yaptığı bir şerh çalışması olan Şerḥu'l-Armûnikâ li-Uḳlîdis*⁷⁹ adlı eseri kaleme almıştır. İbnu'l-Heysem'in bahsi geçen bu iki eseri de günümüze ulaşamamıştır.

2.5. Fâtımîler Döneminde Kullanılan Çalgılar

Fâtımîler döneminde müzisyenler diğer Arap coğrafyasında da kullanıldığı üzere yaygın olarak "ūd", "rebâb", "tanbūr", "ḳanūn", "mi'zef" gibi telli sazlar ile "ney", "mizmâr", "şaffāra" (flüt) gibi üflemeli çalgı aletleri kullanmışlardır. Vurmali çalgılardan ise sıklıkla kullanılanları "davul", "def", "bûḳ" (trompet) gibi aletlerdi. Bu çalgılardan bazılarının evsafi ve icra edilme şekilleri hakkında Maḳrîzî birtakım bilgiler vermiştir.⁸⁰

⁷⁶ Fuâd, "el-Müsebbihî," *DİA*, 10: 81-82.

⁷⁷ İbn Ḥallikān, *Vefâyātu'l-A'yân*, 4: 377-380.

⁷⁸ Hüseyin Gazi Topdemir, "İbnü'l-Heysem," *DİA*, 21: 82-87.

⁷⁹ İbn Ebî Uşaybî'a, *Uyūnu'l-Enbâ' fî Ṭabakâti'l-Eṭṭibbâ'*, 558; 'Abdulcelîl, *Medḥal ilâ Kitâb*, 111; Topdemir, "İbnü'l-Heysem," *DİA*, 21: 82-87.

⁸⁰ Maḳrîzî, *el-Ḥiṭat*, 2: 358; Ferhât, *el-Fâtımiyyün*, 405.

Fâtımilerde ayrıca özel amaçlarla kullanılan bir takım musiki aletlerinden de söz edilmektedir. Örneğin halifeyi selamlamak amacıyla kullanılan “selamlama trompetleri” olarak isimlendirilen çalgılar ve yine “el-ğaribe” denen ve özellikle musiki korosunu toplamak amacıyla kullanılan büyük ölçekli davullar bunlardan bazılarıdır.⁸¹

Fâtımî saray müzisyenlerinden İbnu't-Taḥḥān ise profesyonel bir üd icracısı olmasının yanında *Hāwī'l-Funūn ve Selvetu'l-Maḥzūn* adlı eserinde udun yapımına ve özelliklerine dair çok detaylı bilgilere yer vermiştir.⁸² Ayrıca eserinde yukarıda zikrettiğimiz çalgıların yanında “erğānūn”, “kaysāra”, “şelyāk”, “şalīḥ” ve “kenkele” gibi çalgılar hakkında da verdiği bilgilerden yola çıkarak Fâtımiler döneminde bu çalgıların da musikişinaslar tarafından kısmen kullanılmış olabileceği ihtimal dahilindedir.⁸³

Sonuç

İslam tarihinde 4-6/10-12. asırlar arasında takriben üç asırlık varlıkları süresince siyasi, dini ve iktisadi alanların yanında ilim, kültür, sanat ve edebiyat alanlarında ortaya koydukları farklı anlayışlarıyla adından söz ettiren Fâtımilerin, musikiye karşı tutumunun, dönemin musiki kültürünün ve Fâtımî sarayındaki musikişinasların konumunun bugüne kadar musiki tarihi çalışmalarında yeterince ele alınmadığı düşünülmektedir. Nitekim bunun en temel sebebi olarak Fâtımilerin musiki kültürüne dair kaynakların yetersizliği ya da çoğunun günümüze ulaşamamış olması gibi hususlar gösterilebilir.

Bu çalışmada öncelikle Fâtımilerin mimari başta olmak üzere güzel sanatlar ve edebiyatına dair genel bir değerlendirme yapıldıktan sonra dönemin musiki kültürü ve devlet ricalinin musiki ve musikişinaslara olan tutumu, Fâtımiler toplumunun dini ve ictimai yaşantısında musiki ile olan ilişkisi, musiki üzerine telif edilen eserler ve müellifleri, kullanılan çalgıların durumu gibi hususlar alt başlıklar halinde ele alınmaya çalışılmıştır.

Kuzey Afrika'da 296/909 yılında kurulan Fâtımilerin, 358/969 yılında Mu'iz Li-Dīnī'llāh döneminde özellikle Mısır'ı ele geçirip Kahire'nin de başkent yapılması sonrası bir ilim, kültür ve sanat merkezi haline getirilmesiyle birlikte musiki sanatı ile olan ilişkisinin belirgin bir şekilde arttığı anlaşılmıştır. Mu'iz Li-Dīnī'llāh dönemiyle birlikte ilk defa Fâtımî saraylarında musiki meclislerinin kurulduğu, profesyonel müzisyenlerin sarayda himaye edildiği, cariyelere ve çocuklara musiki eğitimi verildiği, resmi devlet törenlerinde ve diğer sivil merasimlerde Fâtımî sarayı

⁸¹ Ferhāt, *el-Fâtımiyyūn*, 406.

⁸² Bilgi için bkz. İbn al-Taḥḥān, *Hāwī al-Funūn wa Salwat al-Maḥzūn*, 169-74.

⁸³ Bilgi için bkz. İbn al-Taḥḥān, *Hāwī al-Funūn wa Salwat al-Maḥzūn*, 208-14.

tarafından görevlendirilen musikişinasların önemli bir misyona sahip olduğu, halkın dini ve sosyal hayatında musiki ile daha fazla hemhal olduğu tespit edilmiştir. Özellikle dini musikide büyük önem taşıyan mevlid merasimleri İslam tarihinde ilk defa resmi devlet törenleri ile Fâtımiler döneminde gerçekleştirilmeye başlanmış olması önemli bir gelişmedir. Yine Muharrem ayında Hz. Hüseyin'in ve diğer Kerbelâ şehitlerinin anılması için gerçekleştirilen matem törenlerinde, dini bayramlarda, kandil gecelerinde ve diğer dini günlerde okunan kuran kıraatleri, mersiyeler, ilahiler vs. dönemin dini musiki kültürüne dair ipuçları vermektedir. Ayrıca Fâtımî toplumunun bir araya geldiği milli bayramlar ve diğer özel zamanlarda musikin ve raksın vazgeçilmez bir eğlence unsuru olduğu, insanların musikişinasların icralarını dinlemeye ve rakkasların rakslarını izlemeye büyük rağbet gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu konuda kimi zaman kurulan işret meclislerinde toplum huzurunu bozacak hal ve davranışların ortaya çıktığı, bundan dolayı halkın musiki meclisleri tertip etmesinin bazı zamanlarda yasaklandığı ve musiki ile ilgili çeşitli sınırlamaların getirildiği de tespit edilmiştir.

Fâtımiler döneminde muğanniler arasında sıklıkla “ūd”, “rebâb”, “tanbūr”, “kanūn”, “mi'zef”, “ney”, “mizmâr”, “şaffâra”, “davul”, “def”, “būk” gibi çalgıların kullanıldığı, diğer taraftan sarayda özel amaçlarla kullanılan “selamlama trompetleri” ve “ğaribe” adı verilen büyük ölçekli davulların kullanıldığı görülmüştür.

Fâtımiler döneminde musiki ilmi konusunda ise halifeler ve devlet yöneticilerinin himayesiyle başta Ebū'l-Hüseyin Muhammed b. eṭ-Ṭaḥḥân olmak üzere, Ebū'ş-Şalt ed-Dānī, 'İzzu'l-Mulk 'Ubeydullāh el-Musebbihī ve İbnu'l-Heysem gibi dönemin musiki bilginleri tarafından bazı eserlerin kaleme alındığı tespit edilmiştir. Her biri musiki ilmi açısından oldukça değerli olduğu tahmin edilen bu eserlerden sadece İbnu't-Ṭaḥḥân'ın *Hāvi'l-Funūn ve Selvetu'l-Maḥzūn* adlı eseri günümüze ulaşabilmiştir. Ebū'ş-Şalt ed-Dānī'nin *Risāle fi'l-Mūsikī*, 'Ubeydullāh el-Musebbihī'nin *Muḥtârū'l-Eğānī ve Me'ānīhā* ve İbnu'l-Heysem'in *Risāle fi Te'sīri'l-Luḥūnī'l-Mūsikīyye fi'n-Nufūsi'l-Hayvāniyye ve Şerḥu'l-Armūnikā li-Uḳlīdis* adlı eserleri ise günümüze ulaşmamıştır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.
/ The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- ‘Abdulcelil, ‘Abdul‘aziz b.. *Medhal ilâ Kitâb (Hâvi'l-Funûn ve Selvetu'l-Mahzûn)*. Mağrib: Aşkâdimiyyetu'l-Memleketi'l- Mağribiyye, 2004.
- Akpınar, Cemil. “Ebû’s-Salt ed-Dânî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi [DİA]*, 10: 340-42.
- Al-Dhiesat, Hayel Khalifa Ibrahim. “Society and Culture Under The Fatimids in Maghreb and Egypt: 909-1171 A.D.” Doktora Tezi, Department of Hsitory Faculty of Arts The Maharaja Sayajirao University of Baroda, Vadodara, 2007.
- Barrucand, Marianne. *L’Egypte Fatimide Son Art et Son Histoire*. Paris: l’Université de Paris-Sorbonne, 1999.
- Beksaç, Engin. “Fâtımîler - Sanat.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi [DİA]*, 12: 237-240.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Waraqât ‘ani’l-Ĥadârati’l-‘Arabiyya.” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968): 219-24.
- Çelik, Aydın. *Fâtımîler Devleti Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Çelik, Aydın. *Fatimiler Döneminde Kahire Şehri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi: Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2008.
- Çetin, Osman. “Tarihte İlk Resmi Mevlid Merasimleri.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2: 2 (1987): 73-76.
- Fıkriyat Gazetesi. “Doğu İslâm ülkelerinden farklı bir sanat anlayışı: Fatimî dönemi.” <https://www.fikriyat.com/kultur-sanat/2018/01/20/dogu-islam-ulkelerinden-farkli-bir-sanat-anlayisifatim-donemi>.
- Erbaş, Furkan. “Fâtımî Şâiri Temîm b. Mu’iz-Lidînilâh.” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22: 1 (2022): 182-98.
- Eyyüb, İbrâhîm. *et-Târihu'l-Fâtımî el-İctimâ‘î*, Kâhire: eş-Şirketu'l-‘Âlemiyye Li'l-Kitâb, 1997.
- Farmer, Henry George. *A History Of Arabian Music*. London: Burleigh Press, 1929.
- Farmer, Henry George. *The Sources of Arabian Music*. Leiden: E. J. Brill, 1965.
- Ferhât, Şeyh Rıdâ. *el-Fâtımiyyûn Târihuhum ve Âşârihim fî Mışr*. Beyrût: Kitâb-Nâşirûn (Books-Publisher), 2013.
- Gökdemir, Ayvaz. “Türk Kültürü ve Mevlîd.” *TDV 12-17 Ekim Kutlu Doğum Haftası Tebliğleri*, içinde, 39-51. Ankara: TDV Yayınları, 1990.
- Ĥasan, İbrâhîm Ĥasan. *İslam Tarihi*. Çeviren İsmail Yiğit. Ankara: Kayıhan Yayınları, 1988.
- İbn Ebî Uşaybi‘a, Ebû’l-‘Abbâs. ‘*Uyûnu’l-Enbâ’ fî Ṭabakâti’l-Eṭṭibbâ’*. Tah. Nizâr Rıdâ. Beyrût: Dâru Mektebeti’l-Ĥayât, 1978.
- İbn Ĥallikân, Ebû Bekr. *Vefâyātu’l-Ayân ve Enbâu’ Ebnâi’z-Zemân*. Tah. İĤsân ‘Abbâs. 7c. Beyrût: Dâru Şâdir, 1900-1971.
- Ibn al-Ṭaĥĥân al-Müsîqî, Abû’l-Ĥusayn Muĥammad ibn al-Ĥasan. *Compendium of a Fatimid Court Musician (Ĥawâi al-Funûn wa Salwat al-Mahzûn)*. Ed. Eckhard

- Neubauer. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1990.
- İbnu'l-'Adīm, Ebū'l-Kāsim. *Buğyetu't-Taleb fi Tārihi Haleb*. Tah. Süheyl Zekkār. 12 c. Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1988.
- İnancık, Halil. *Has-bağçede Ays u Tarab*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Jebrini, Alaeddin. "Fârâbi-Mûsikî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi [DİA]*, 12: 162-163.
- Kemâl Kira, Necvâ. *Hayātu'l-Āmme fi Mısr fi'l-'Asri'l-Fâtımî*. Kâhira: Mektebetü'z-Zehrâ eş-Şark, 2004.
- Koca, Fatih. "Türk Din Mûsikîsi Formu Olarak "Ta'rîf" ve Ta'rîf Bestesi." *Turkish Academic Research Review* 5: 4 (2020): 636-661.
- Mağribî, İbn Sa'îd. *el-Muğrib fi Hule'l-Mağrib*. Tah. Şevki Dayf. 2 c. Kâhira: Dāru'l-Ma'ârif, 1955.
- Mağribî, İbn Sa'îd. *en-Nucūmu'z- Zâhire fi Hulâ Hazreti'l-Kâhire*. Tah. Hüseyin Naşşâr. Kâhira: Matbaatu Dāru'l-Kutub, 1970.
- Mağrîzî, Ebū'l-'Abbās Taqıyyuddîn. *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Ĥiṭaṭ ve'l-Āşâr*. 4 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1997.
- Mağrîzî, Ebū'l-'Abbās Taqıyyuddîn. *İtti'azu'l-Hunefâ' bi Aḥbâri'l-E'immeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ'*. Tah. Muḥammed Ḥilmi Aḥmed. 3 c. Kâhira: el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şu'uni'l-İslâmiyye, 1971.
- Öz, Mustafa. "Dâi." *DİA*, 8: 420-21.
- Özaydın, Abdülkerim. "Bercevan." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi [DİA]*, 5: 483.
- Özaydın, Abdülkerim. "Müstansır-Billâh." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi [DİA]*, 32: 119-21.
- Özel, Ahmet. "Mevlid." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi [DİA]*, 29: 475-79.
- Öztürk, Murat. "Zâhir el-Fâtımî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi [DİA]*, 44: 88-89.
- Selâm, Şâfi Maḥmūd Selâm, *Ehlu'z-Zimme fi Misr fi'l-'Asri'l-Fâtımiyyi's-Sânî ve'l-'Asri'l-Eyyübî*, Kâhira: Dāru'l-Ma'ârif, 1982.
- Sultân, Abdulmun'im, *el-Muctema'ul-Misri fi'l-'Asri'l-Fâtımî*, Kâhira: Dāru'l-Ma'ârif, 1985.
- Sevinç, Muhammet. "İbnü't-Tahhân'ın Hâvi'l-Fünûn ve Selvetü'l-Mahzûn Adlı Mûsikî Eseri (Tahkik ve İnceleme)." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2020.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Fâtımiler -Siyasi Tarih." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi [DİA]*, 12: 228-37.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "İbnü's-Sayrafi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi [DİA]*, 21: 200-201
- Seyyid, Eymen Fuâd. "İzzü'l-Mülk Ubeydillâh b. Ahmed el-Müsebbihî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi [DİA]*, 32: 81-82.
- Şengün, Necdet. "Hz. Fatıma Mevlidi ve Vesiletü'n-Necat ile Mukayesesi." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12: 2 (2008): 419-38.

- Tıraşçı, Mehmet. *Türk Musikisi Nazariyatı Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. "İbnü'l-Heysem." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi [DİA]*, 21: 82-87.
- Toprak, M. Faruk. "İbn Hânî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi [DİA]*, 20: 27-29
- Turabi, Ahmet Hakkı. "İlk Dönem İslam Dünyasında Musikî Çalışmalarına Bakış." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-15 (1997): 225-248.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "İlk Koro Kurucusu ve Şefi İbrâhim el-Mevsîlî (ö.804)." *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5: 1 (2005): 177-193.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "İbn Câmî, Kureyşli Meşhur Muğannî ve Bestekâr." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9: 1 (2005): 161-173.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "İbnü'l-Müneccim ve Risâle fi'l-Mûsikâ Adlı Eseri." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11: 1 (2005): 201-222.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "el-Kindî'nin Mûsiki Risâleleri." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1996.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "İbn Sinâ-Mûsikî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi [DİA]*, 20: 336-337.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "İshâk el-Mevsîlî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi [DİA]*, 22: 536-537.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "Yûnus el-Kâtib." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi [DİA]*, 43: 607-608.
- Uslu, Recep. *Selçuklu Topraklarında Müzik*. Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2011.
- Zeydan, Corci. *Medeniyet-i İslamiyye Târihi*. Çev. Zeki Megamiz. 5 c. İstanbul: Dersâadet, 1914.
- Zeydan, Corci. *Târihu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye*. 4 c. Kâhira: Mu'essesetu Hindâvî, 2013.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. 8 c. Beyrût: Dâru'l-'İlmi'l-Melâyîn, 2002.



**Trenton Merricks. *Self and Identity*. New York: Oxford University Press, 2022. 208 s.
ISBN: 978-0-19-284343-2**

AYKUT ALPER YILMAZ

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Türkiye
alper.yilmaz@asbu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-3905-018X>

Benlik ve Özdeşlik¹

Otuz yıl boyunca kendi mesleğini yapmış yoksul bir ayakkabıcı, bir sabah gözlerini açar ve kendisini Çin kralı olarak bulur. Ancak geçmişe dair hiçbir anısı yoktur, yani ne eskiden bir ayakkabıcı olduğunu ne de önceki yaşamına dair başka bir şeyi hatırlamaktadır. Şu hâlde, Çin kralı olan şahıs gerçekten de ayakkabıcının kendisi midir? Yoksa ayakkabıcı yok olup yerine başka biri mi gelmiştir? Leibniz'e göre bu durum, ayakkabıcının yok edilerek Çin'de bir kral yaratılmasından farksızdır. Üstelik o, bunun öte yaşamla da ilişkisini kurarak, sonsuz yaşama kavuşacak kişinin dünyaya dair anılarının olması gerektiğini ileri sürer.

Bu noktada şu iki soru öne çıkar. (1) Sağ-kalım için önemli olan nedir? (2) Sağ-kalım için önemli olan şeyin sürekliliğinin kriteri nedir? Diğer bir ifadeyle, bu önemli olan şeyin zaman içerisinde aynı kaldığını neye göre söyleriz? Merricks bunları ne ve neden soruları olarak ikiye ayırır. Onun ifadeleriyle bu sorular şöyledir:

Ne Sorusu: Gelecekteki kişinin sağ-kalımda önemli olan şeye sahip olmasını sağlayan nedir?

¹ Virginia Üniversitesi felsefe profesörü Trenton Merricks, çağdaş metafizik meselelerle ilgilenmektedir. Her biri Oxford University Press'ten yayınlanmış dört kitabı (*Objects and Persons*, New York: Oxford Clarendon Press, 2001., *Truth and Ontology*, New York: Oxford University Press, 2007., *Propositions*, New York: Oxford University Press, 2018. ve burada tanıtımı yapılan *Self and Identity* kitabı) ve çeşitli makaleleri bulunmaktadır. Tüm çalışmaları için bkz. <https://www.trentonmerricks.com/publications/>

Neden Sorusu: Gelecekteki (bilinçli) kişi ile hangi şekilde ilişkili olmak, o kişinin (o zamanda) sağ-kalımda önemli olan şeye sahip olduğunu açıklar?

İlk soru, gelecekteki kişide aradığımız şeyle ilgilidir. Merricks'e göre önemli olan, gelecekteki bir kişiyi ve onun yaşayacağı deneyimleri düşündüğümüzde bunlar hakkında birinci şahıs perspektifinden kişisel ilgi/kaygı duymanın uygun olmasıdır. Buradaki uygunluk, kişinin kendisiyle alakalıdır. Elbette şu an benim tecrübe ettiğim bir acı veya haz ile bir başkası da şahsi olarak ilgilenebilir. Ancak birinci-şahıs perspektifinden bu deneyime ilgi duymak yalnızca benim için uygundur. Dolayısıyla mesele, gelecekteki bir kişinin deneyimlerinin, tıpkı şimdiki deneyimlerim gibi, benimle ilgili olup olmadığıdır. Çin kralı örneğine dönersek, ileride Çin kralı olacağı bilgisine ulaşan ayakkabıcının bunu sevinç, üzüntü veya şahsi-çıkarcı açısından kaygı ile karşılaşmasının ne kadar uygun olduğu burada sorgulanmaktadır. Bu da Merricks'e göre, kral olan şahsın bir zamanlar ayakkabıcı olan kişiyle aynı olmasına bağlıdır. Aksi hâlde, o, bir başkasının yaşayacağı deneyime şahsi-çıkarcı ilgisiyle/kaygısıyla yaklaşmış olurdu. Örneğin yarın birinin ağırlı bir dış operasyonu geçireceği bana bildirilebilir. Ancak bu kişinin ben olacağım bilgisi de eklendiği takdirde tepkim daha farklı olacaktır. Bu örnek, bir şeyin şahsi-çıkarcı açısından uygun olması meselesini açıklamaktadır (s. 35). Bu aynı zamanda ilk sorunun da cevabıdır. Yani sağ-kalımda önemli olan, bizim, birinci-şahıs perspektifinden, gelecekteki bir kişinin yaşayacağı deneyimlerle şahsi-çıkarcı açısından ilgilenmemizin uygun olmasıdır (ss. 14-15).

İkinci soru yani "neden" sorusu bağlamında Leibniz'in cevabı, sağ-kalım için özdeşliğin korunmasının yeterli olmadığı şeklindedir. Aynı zamanda hafızanın da korunması zorunludur. Yani ayakkabıcının, gelecekte Çin kralı olacağı için sevinmesi ya da üzülmesi veya Çin kralı olarak yaşayacağı deneyimlere ilgi duymasının uygunluğu, özdeşliğin ve hafızanın korunmasıyla alakalıdır. Bir başka deyişle ayakkabıcının bedenlen veya ruhen varlığını devam ettirmesi ve aynı zamanda hafızasını da muhafaza etmesi zorunludur. Elbette bu sorulara verilecek farklı cevaplar, kişinin/benliğin ne olduğunu ve süreklilik koşullarını da belirlemektedir. Bu bağlamda Merricks, özdeşliğin sağ-kalım için yeterli olduğu sonucuna ulaşır (s. 23). Elbette burada, özdeşliği korunan şeyin, en azından potansiyel olarak bilinçli olması gerektiği de belirtilmelidir. Yani geri döndürülemez şekilde bilincini yitirmiş komadaki biri, Merricks'e göre kişi olma potansiyelini yitirmiştir. Dolayısıyla onun kişisel özdeşliğiyle ilgili bir durum söz konusu

değildir. Çin kralı örneğine dönersek Merricks'e göre Çin kralı hâlâ ayakbabcıyla aynı kişidir. Bu demektir ki eğer bir gün Çin kralı olursanız, geçmişinizi hatırlamasanız bile aynı kişi olmaya devam edersiniz. Başka bir deyişle bu, Tanrı'nın sizi yok ederek yerinize bir Çin kralı yaratmasıyla aynı şey değildir (s. 34).

Benliği reddeden Parfit'in meşhur örneği, beyin yarıkürelerinin farklı bedenlere transferiyle alakalı bir düşünce deneyidir. Diyelim ki beyninizin yarıküreleri cerrahi bir operasyonla birbirinden ayrılarak iki farklı bedene taşındı. Varsayımsal olarak her iki yarıküre de sizin hatıralarınızı, psikolojik ve fiziksel özelliklerinizi (beyninizin parçaları) kısmen de olsa muhafaza etmektedir. Buna rağmen ortaya çıkan iki ayrı kişinin de sizinle özdeş olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Zira özdeşlik, yalnızca iki şey arasında olur. Eğer dallanma yani iki veya daha fazla şeye bölünerek çoğalma varsa orada özdeşlikten bahsedilemez. Buna dallanma problemi diyebiliriz. Parfit, bu problemi gerekçe göstererek önemli olanın özdeşlik değil sağ-kalım olduğunu söyler. Yani beyin ve psikolojik özelliklerin kısmen de olsa devam etmesi, hayatta kalmak için yeterlidir. Bunlara ek olarak aynı kalan bir benliğin/kişinin zamansal özdeşliğinden bahsetmeye gerek yoktur (ss. 68-70).

Merricks ise bu argüman üzerinden benliğin ve özdeşliğin reddedilmesine itiraz etmektedir. Ancak onun itirazı, nesnelere zamansal boyutu hakkında benimsenen anlayışlara göre farklılık gösterir. Bu nedenle zaman hakkındaki iki temel teoriye değinmek gerekir. Bunlar, şimdilik ve ezeliciliktir. Şimdici görüş, yalnızca "şimdi" dediğimiz anın varlığını kabul eder; geçmiş ve geleceğin mevcudiyetini ise yadsır. Çünkü geçmiş olup bitmiştir, gelecekse henüz gelmemiştir ve bu sebeple ikisi de yoktur. Ezelici anlayış ise geçmişin ve geleceğin şimdi kadar gerçek olduğunu öne sürer. Psikolojik olarak bu iki zamanın (geçmiş ve gelecek) farkında olamasak da geçmiş ve gelecek mevcuttur. Bizler, genellikle şimdije ayrıcalık atfederiz. Fakat ezelicilere göre şimdinin böyle bir ayrıcalığı yoktur.

Ezelici bağlamda özdeşlik meselesi değerlendirildiğinde, bir şeyin geçmişte ve gelecekte sayısal özdeşliğini koruduğunu söylemek mümkün olmayacaktır. Çünkü onun hem geçmişteki hâli hem de şimdiki hâli gerçek anlamda mevcuttur. Dolayısıyla iki ayrı şey birbiriyle aynı/özdeş olamaz. Bununla birlikte, ezelicilik ekseninde kişinin zamansal sürekliliği, I-ilişkisi denen bir tür ilişkiyle belirlenir. Bu ilişkinin ne olduğu, ne ve neden sorularına verilen cevapla alakalıdır. I-ilişkisi, psikolojik bağlantı ve/veya süreklilik şeklinde kabul edildiğinde kişinin sağ-kalımı da bu minvalde

belirlenecektir. Peki, Parfit'in argümanı karşısında, bir ezelicinin verebileceği cevap ne olabilir? Onun dallanma problemi nedeniyle kişinin özdeşliğinden bahsedilemeyeceğini öne süren argümanını, bir ezeli nasıl reddedebilir? Merricks bu noktada, ezeli bir anlayışı benimseyen David Lewis'in çözümünü öne sürer. Ezelicilik açısından kişinin özdeşliği I-ilişkisine göre belirlendiğinden, dallanma söz konusu olduğunda da I-ilişkinin korunması, sağ-kalım için yeterli olacaktır. Zira ezelicilik açısından zamansal özdeşlik, ifade edildiği gibi sayısal özdeşlik değildir. I-ilişkisi, psikolojik bağlantı ve süreklilik olarak ele alındığında dallanma durumu (mesela kişinin iki farklı bedene aktarılması) mümkün hâle gelir. Zira her iki beyin yarıküresi de kişinin sürekliliği için gereken psikolojik özellikleri taşımaktadır. Bir başka deyişle, ezeli anlayışta dallanma, kişisel özdeşliğe mâni değildir.

Parfit'in dallanma itirazına karşı ezeli yanıtı görmüş olduk. Peki, şimdiciyi savunan biri bu itiraza nasıl cevap verebilir? Merricks, insanı bir organizma olarak gördüğümüz takdirde dallanma sorununun ortaya çıkmadığını iddia eder. Zira canlı birer organizma olduğumuzu düşünürsek, beyin yarıkürelerinin nakli gibi bir bölünme veya dallanma durumunda, psikolojik süreklilik korunsa dahi organizmalar farklılaşmaktadır. Yani operasyon sonucunda, aynı psikolojiyi sürdüren iki beden ortaya çıkar ama aynı canlılığı taşıyan iki organizmadan söz edilemez. Bunun nedeni, Merricks'e göre canlılığı veren şeyin beyin sapı olmasıdır. Beyin yarıkürelerinin transferi durumunda ise beyin sapının ve dolayısıyla canlılığın ikiye ayrılmasından bahsedilemez (ss. 80-86).

İnsan benliğinin bilgisayara aktarılması, robotların kişi olması gibi hararetili tartışmalara şahit olduğumuz bugünlerde benlik ve özdeşlik meselesi daha fazla önem kazanmaktadır. Zira tüm bu popüler sorular ve başka pek çok soru, benliğin ne olduğu ve zamansal özdeşliğinin nasıl sağlandığı mevzularında düğümlenmektedir. Günümüzde öne çıkan yaklaşımların genellikle zaman içerisinde varlığını devam ettirebilen benlik anlayışlarına karşı olduğunu gözlemlemekteyiz. Bu bağlamda Merricks'in *Self and Identity* adlı eserinin yeni bir fikirle karşımıza çıkmasa dahi, benlik fikrinin güncel bir savunusunu ortaya koyması bakımından oldukça önemli bir başarı kaydetmiştir.

Süregiden bir benlik fikrine karşı çıkan düşünürler, kişilerin yaşadığı psikolojik kırılmalar veya kişilik bölünmeleriyle ilgili birtakım vakalara ve düşünce deneylerine başvururlar. Bu bağlamda beyin yarıkürelerinin farklı bedenlere aktarılması yahut bedenin tümüyle yok edilerek başka bir yerde

benzer atomlarla tekrar meydana getirilmesi gibi düşünce deneylerini sıkça gündeme getirirler. Burada incelediğimiz dallanma itirazında da Parfit, beyin yarıküreleriyle ilgili bir düşünce deneyinden yola çıkarak benliğin olmadığı sonucuna ulaşır. Öyle görünüyor ki benliğe karşı benzeri itirazlar, kişi veya benlik dediğimiz şeyin kendimize dair anlatımlardan ve psikolojik bazı niteliklerden ibaret olduğunu varsaymaktadır. Bunların değişmesi, benliğin de değişken bir şey olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Ancak bu varsayımın ne kadar doğru olduğu sorgulanabilir. Hepimiz yaşam boyunca geçirdiğimiz düşünsel değişimlerin farkında olmuşuzdur. Bebeklikten itibaren düşüncelerimizin köklü bir şekilde değiştiğini gözlemleriz. Hatta bazen “bir zamanlar nasıl böyle düşünmüşüm” diye kendimize şaşırırız. Tüm bunlar, ben dediğimiz şeyin ne olduğuna, köklü düşünsel ve psikolojik değişimlerden sağ çıkıp çıkamayacağına ilişkin soruları akla getirmektedir. Merricks’in çalışması, düşünceleri ve psikolojisi ne kadar değişirse değişsin hâlâ sağlıklı kalabilen bir kişiden/benlikten bahsedebileceğimizi öne sürmesi bakımından önemlidir.

Benlik fikrine dair güçlü bir savunma ortaya koyabilmek, benlik karşıtı argümanlara iyi cevaplar sunabilmeyi gerekli kılar. Bu bağlamda, önde gelen benlik karşıtı argümanlara Merricks’in ne kadar güçlü cevaplar sunduğu meselesi özellikle tartışılmaya değerdir. Bu açıdan onun cevaplarının metafiziksel olarak tartışmalı bazı görüşlere başvurduğunu belirtmek gerekir. Merricks, insanın canlı bir organizma olduğu ve bu canlılığın da beyin sapı tarafından sağlandığı ön kabulüyle hareket etmektedir. Beyin sapının bölünerek iki ayrı bedene nakledilemediğini varsayan Merricks, Parfit’in bahsettiği gibi bir dallanmanın insan için mümkün olmadığını öne sürmektedir. Yani beyin yarıküreleri farklı bedenlere nakledilse dahi kişinin sayısal özdeşliğini koruyan tek bir organizma bulunmaktadır. Bu da sağ kalımın yalnızca iki şey arasında olabileceği iddiasından vazgeçmeyi gerektirmez. Fakat bu cevabın, en azından şimdici çerçeve benimsendiği takdirde, insanı canlı bir organizmayla özdeş gören tartışmalı bir fikre sıkı sıkıya bağlı olması onun cazibesini düşürecektir. Oysa Merricks’in dallanma problemine çözümler sunması benlikçi anlayışı daha güçlü kılabilirdi. Elbette o, organizmacı bir anlayış benimsediği için yalnızca kendi görüşü bağlamında bir çözümü yeterli görebilir. Ancak kişisel özdeşliği kabul edebilmenin bu görüşü benimsemeye bağlı oluşu, onun ikna ediciliğini sorgulatacaktır.

Merricks’in *Self and Identity* eseri, felsefenin olduğu kadar din felsefesinin meselelerini de yakından ilgilendirmektedir. Kişinin öte dünyada sağ kalımını ve yaptıklarından sorumlu olmasını sağlayan şey benlik midir?

Yahut öte dünyada bambaşka bir bedene veya psikolojik kapasiteye sahip olmak kişisel özdeşlik açısından sorun oluşturur mu? Bu ve benzeri sorulara verilecek cevaplar, benlik ve özdeşliğin nasıl sağlandığına ilişkin benimsenecek görüşlerle yakından alakalıdır. Merricks'in savunduğu sağ-kalım kriteri, klasik teizmin üzerine kurulduğu benlik anlayışıyla uyumlu ve çağdaş bir yaklaşım olması açısından oldukça önemlidir.



Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; İslami ve Dinî Araştırmalar sahasında, yılda iki kez yayımlanan ve kör hakemlik sistemini uygulayan açık erişimli bir dergidir.

Dergide; “araştırma makalesi”, “araştırma notu ve yorum”, “eser değerlendirmesi”, “bilimsel toplantı değerlendirmesi” ve “vefa notu” kategorilerinde çalışmalar yayınlanır. *Dergiye* gönderilecek yazıların İlahiyat alt disiplinlerinden en az biriyle ilişkili olması ve Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinden birinde yazılmış olması beklenmektedir.

Dergi, yılda iki kez (Mayıs, Kasım) yayınlanır ve yayın periyoduna bağlı kalmaya özen gösterir. Araştırma makalesi kategorisindeki yazıların, derginin yayın tarihinden 3 ay öncesinde (Mayıs sayısı için en geç 28 Şubat tarihinde; Kasım sayısı için en geç 31 Ağustos tarihinde) gönderilmiş olması beklenir. Diğer kategorilerdeki yazıların ise yayın tarihinden 2 ay öncesine kadar (Mayıs sayısı için en geç 31 Mart tarihinde; Kasım Sayısı için en geç 30 Eylül tarihinde) gönderilmesi mümkündür. *Derginin* yayın tarihi geldiğinde, hakemleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.

Dergiye yazı başvuruları Dergipark sistemi üzerinden alınır (<https://dergipark.org.tr/auifd>). Bu

Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University is a double-blind peer-reviewed open access academic journal published semi-annually in the fields of Islamic and Religious Studies.

The Journal publishes writings under the following categories: research articles, research notes and comment, book reviews, reviews of conferences and meetings, interviews, and tributary notes. Manuscripts are expected to be related to at least one of the sub-fields of Islamic and Religious Studies. The Journal accepts articles in Turkish, English and Arabic.

The Journal is published twice a year (May, November). Research articles must be submitted at least three months before (February 28 for the May issue; August 31 for the November issue) and contributions in the other categories should be sent at least two months before the publication date (March 31 for the May issue; and September 30 for the November issue) to be considered for inclusion in the nearest issue. However, timely submission does not necessarily guarantee that the manuscripts will have undergone all the necessary steps to be published in that period of time. Articles whose reviewal and editorial processes have not been completed are postponed to the next issue.

The Journal requires that all authors submit all manuscripts online through the Dergipark system

nedene yazı göndermek isteyenlerin söz konusu sisteme üye olmaları gerekmektedir. Bu konuda sıkıntı yaşayanlar bizimle iletişime (iladergi@ankara.edu.tr) kurabilirler.

Dergiye gönderilen yazıların, tamamı veya bir kısmı daha önceden başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

Dergiye gönderilen yazılar, sıkı bir intihal denetiminden geçirilir. Tüm yazılar, iki aşamalı bir değerlendirme sürecine tabidir. İlk aşamada, yazı muhtevası ve ele alış biçimi bakımından editörler kurulunca ödenetime tabi tutulur. Bu aşaması olumlu neticelenen yazılar, ikinci aşama olan kör hakeme sürecine tabi tutulur. İlk aşama en az 15, ikinci aşama ise en az 30 gün sürebilmektedir. *Derginin* kapsamı ve beklentilerine uygun olan yazılar üç hakeme gönderilir; iki hakemin kanaatinin olumlu olması durumunda yayınlanmasına karar verilir.

Tüm yazılar; imlası, kaynakları ve dipnotları bakımından sıkı bir editöryal okumaya tabi tutulur. Editöryal okuma süreci, -yazının genişliği ve transliterasyon gereksinimine göre değişkenlik gösterebilmekle beraber- birkaç hafta sürebilmektedir.

Dergide bir sayıda aynı yazara ait birden fazla araştırma makalesi yayınlanamaz. Farklı kategorilerde olmak kaydıyla aynı yazara ait birden fazla yazının yayınlanması

(<https://dergipark.org.tr/auifd>). Authors who cannot submit online should contact (iladergi@ankara.edu.tr) so they could get help from the editorial team.

All or parts of the submitted manuscripts should not have been published previously or should not be under consideration elsewhere.

Manuscripts are checked against a plagiarism software during the initial evaluation process. All manuscripts undergo a two-tiered review: first, initial evaluation by the editorial staff for overall quality and interest, and second, peer-review process. The initial evaluation process normally takes approximately 15 days while the reviewing process takes approximately 30 days but occasionally much longer. Articles that fit *the Journal's* scope and standards are sent to three reviewers and those approved by at least two of the reviewers are accepted for publication.

Articles accepted for publication are rigorously edited and their sources and references are meticulously checked by the editorial board. This may take a few weeks and may possibly delay the publication of the article.

As a rule, *the Journal* does not publish more than one research paper of the same author in a single issue. It is, however, possible to publish more than one piece by the same author in different categories depending on the

mümkündür ve bu hususta Editörler Kurulunun kararı geçerlidir.

Yayınlanmasına karar verilen yazıların yayın hakkı *Dergiye* aittir. Bu nedenle hangi kategoride olursa olsun yazıların ilk başvurusunda, Telif Hakkı Devir Sözleşmesi'nin usulüne uygun bir şekilde doldurulması ve yazı ile birlikte sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Yazı göndereceklerin *AÜİF Dergisi Yayın Ahlakı ve Yayın İstisnaları Belgesi*'ni önceden okuması beklenir.

Gönderilecek yazıların; kaynakça, tablolar, resimler ve ekler hariç olmak üzere 35 sayfayı geçmeyecek şekilde olması beklenir.

Yazarlar, ilk başvuru sürecindeki yazı versiyonlarında kimliklerini açığa çıkaracak şekilde kendi eserlerine atıfta bulunmamalıdır. Bu husus, kör bir hakemlik için önemlidir. Bu türden referanslara, yazının son versiyonunda yer verilmelidir.

Bütün yazıların, yazıda referansta bulunulan eserleri ihtiva edecek bir kaynakçası olmalıdır. Arapça ve Farsça yazılar için, ayrıca Latin harfleriyle bir kaynakça hazırlanmalıdır.

Dergide tam transliterasyon yöntemi uygulanmaktadır. Bu nedenle Türkçe yazıların, *AÜİF Dergisi Yayın Rehberinde* belirtilen ilkeler doğrultusunda transliterasyonunun gerçekleştirilmiş olması beklenir. İngilizce yazıların ise *IJMES Translation and Transliteration guide* esas alınarak translitere edilmesi beklenmek-

Editorial Board's decision.

The publication rights of the articles to be published belong to *the Journal*. For this reason, in the initial submission of the manuscripts, regardless of the category of the manuscript, the Copyright Transfer Agreement must be filled out duly and uploaded to the system together with the manuscript.

Those who send an article are expected to read the Journal's Publication Ethics and Publication Malpractice Statement beforehand.

We expect manuscripts to be 35 pages or fewer, excluding bibliography, tables and figures, but still consider longer manuscripts.

The authors should avoid any self-reference that may reveal their identity to the reviewers. They can make the necessary changes and add the necessary references to the final version of the article.

All articles should include a bibliography of the works cited. Arabic and Persian articles should also be appended with a bibliography in Roman script.

The Journal applies the full transliteration system for Arabic, Persian, and the Ottoman Turkish. For this reason, we expect English manuscripts to be transliterated according to the rules of the *IJMES Translation and Transliteration guide* and Turkish manuscripts to be transliterated according to the rules laid out in the *AUİFD Publication Guide*.

tedir.

Dergi, yazıların dipnot ve kaynakçasının oluşturulmasında *CMOS 17* (The Chicago Manual of Style 17th edition) sistemini esas almakla birlikte sistemi bazı açılardan Türkçeye uyarlamıştır ve takip edilecek ilkeleri *AÜİFD Yayın Rehberinde* yayımlamıştır.

Bütün yazılar için İngilizce ve Türkçe 150-250 kelimelik bir özet ile 5-8 kelimededen oluşan anahtar kelimelerin hazırlanması beklenir.

Başvuru öncesinde, yazarların *AÜİFD Genel Yayın İlkelerini* okumaları beklenir. Yazıların, Microsoft Office Word programında Cambria fontu ile 11 punto büyüklüğünde ve 1.5 aralıklı yazılıp (.doc) veya (.docx) uzantılı olarak kaydedilmiş, sola hizalanmış ve başlıklar dahil tüm metnin "normal metin" olarak tanımlanmış olması gerekmektedir. Ayrıntılı bilgi için adresimize bakabilirsiniz:

AUIFD follows the *CMOS 17* (The Chicago Manual of Style 17th edition) for citations and bibliography in English articles and modifies it in articles in Turkish and other languages. For Turkish submissions, authors are expected to peruse the *AUIFD Publication Guide*.

All articles should include an abstract both in English and in Turkish of 150-200 words and 5-8 keywords.

Prior to the submission of the manuscripts to the journal, authors are expected to peruse the *AUIFD Publication Policy*. Manuscripts should be written in Microsoft Office Word with the Cambria font in 11-point size and 1.5-spaced (.doc) or (.docx) extension, left-aligned, and all text, including headings, should be defined as normal text. For detailed information you can visit our Web adress:

<https://dergipark.org.tr/auifd>