



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Anabilim Dalı

ŞAKÂIKU'N-NU'MÂNİYYE VE ZEYİLLERİNDE ULEMÂ MECLİSLERİ

Güllü KOÇER

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2021

ŞAKÂIKU'N-NU'MÂNIYYE VE ZEYİLLERİNDE ULEMÂ MECLİSLERİ

Güllü KOÇER

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2021

KABUL VE ONAY

Güllü Koçer tarafından hazırlanan “Şakâikü'n-Nu'mâniye ve Zeyillerinde Ulemâ Meclisleri” başlıklı bu çalışma, [Savunma Sınavı Tarihi] tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Dr. Öğr. Üyesi Hulusi LEKESİZ

Prof. Dr. Rüya KILIÇ (Danışman)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet DEMİR

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesi'ne verdiğimi bildiririm. Bu izinle üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan *“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”* kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir.
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir.
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir.

...../...../.....

Güllü KOÇER

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. Rüya Kılıç** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Güllü KOÇER

TEŞEKKÜR

Yüksek lisans derslerimizin ilk döneminde verdiği Osmanlı Tarihi dersi ile kitapları dikkatli ve literatür içinde konumlandırarak okumaya yönlendiren ve işaret ettiği problemlerle araştırma süreçlerini keyifli hâle getiren tez danışmanım Rüya Kılıç'a minnettarım. Kendisi bana her zaman hayran olduğum titiz ve sabırlı bir akademisyen portresi çizdi. Çalışmalarımızla ilgili her konuda yardımlarını esirgemeyen değerli hocalarım Nagihan Doğan'a, Ahmet Demir'e, Hulusi Lekesiz'e ve Tülün Değirmenci Turalı'ya en içten şükranlarımı sunarım.

Eğitimim boyunca sağladıkları ilgi, destek ve anlayış için aileme minnettarlığımı ifade etmem imkânsız. Sevgi, neşe ve ilgileri ile hayatıma her zaman renk kattılar. Ayrıca, çalışmamı okuyup düşüncelerini benimle paylaşan değerli arkadaşlarım Saadet Çetin'e, Mehmet Bozkurt'a ve Selman Aytaç'a ayırdıkları vakit ve kıymetli yardımları için teşekkür ederim.

Yüksek lisans eğitimimde 2210-A Genel Yurt İçi Yüksek Lisans Burs Programı kapsamında beni destekleyen TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

ÖZET

KOÇER Güllü. Şakâiku'n-Nu'mâniyye ve Zeyillerinde Ulemâ Meclisleri, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2021.

Osmanlı âlimlerinin İslam coğrafyasının farklı havzalarına gerçekleştirdikleri ilmî seyahatler ve kendi çevrelerindeki âlimlerle bir araya geldikleri meclisler ulemâdan, askerî ve siyasî elitten, talebelerden ve halktan kimselerin katılımıyla farklı derinlikte tartışmalara ve sohbetlere konu olmaktadır. Bu çalışmada, Osmanlı dönemindeki ilim meclislerinin içeriği ve tartışma konuları değerlendirilmiştir. Araştırmanın amacı meclislerin Osmanlı âlimlerinin ilmî gündemleriyle ilişkisini ve sosyal fonksiyonlarını incelemektir. Bu sebeple, Taşköprülüzâde'nin *Şakâiku'n-Nu'mâniyye*' si ile Mecdî ve Nev'izâde Atâyî'nin zeyilleri ilim meclislerini incelemek için temel kaynak grubu olarak seçildi. Konuyla ilgili *Şakâik* ve zeyillerinden getirilen örnekler tartışmaların içeriklerini gözeten bir tasnifle ele alındı. Sonuç olarak, çalışma ilim meclislerinin Osmanlı entelektüel dünyasındaki fikrî ve sosyal önemiyle ilgili bazı gözlemler ve tespitler içermeye çalışacaktır.

Anahtar Sözcükler

İlim Meclisleri, Sohbet, Halka, Münazara, Osmanlı Entelektüel Tarihi, Şakâik

ABSTRACT

KOÇER Güllü, Examination of the Ulema Majlis Described in Şakâikû'n-Nu'mâniyye, Master's Thesis, Ankara, 2021.

The mobility of Ottoman scholars between regions of the Islamic geography and the scientific majlis where they come together with the scholars around them are the subject of discussions and conversations at different depths with the participation of scholars, military and political elites, students and people from the public. In this study, the content and discussion topics of the scientific majlis in the Ottoman period are examined. The aim of the research is to examine social functions of majlis and its relation with the scientific agendas of Ottoman scholars. For this reason, Taşköprülüzâde's Şakâikû'n-Nu'mânîye and the continuations of Mecdî and Atâyî were chosen here as the main resource group to study scientific majlis. The examples brought from Şakâikû'n-Nu'mânîye and the continuations of Mecdî and Atâyî on the subject were evaluated with a classification considering the contents of the discussions. In conclusion, this study includes some observations and findings about their intellectual and social importance in the Ottoman intellectual world

Keywords: Scientific Majlis, Conversation, Halaqa, Debate, Ottoman Intellectual History, Şakâik

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: İSLÂM MEDENİYETİNDE İLİM MECLİSLERİ	12
2. BÖLÜM: OSMANLI ÂLİMLERİNİN MECLİSLERİNDEKİ TEMEL SOHBET KONULARI	20
2.1. SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ VE SADEDDİN TEFTÂZÂNÎ' YE REFERANSLAR: İLMÎ EKOLLERİ TARTIŞMAK	20
2.2. BELÂGATLİ SÖYLEMEK VE YAZMAK: ARAP DİLİ VE EDEBİYATI ÜZERİNE KONUŞMALAR	34
2.3. SOHBETTEN SORGULAMAYA GİTMEK: TASAVVUF ÜZERİNE KONUŞMALAR	42
3. BÖLÜM: MECLİSLERİN FARKLI SOSYAL İŞLEVLERİ VE ÂDÂB KURALLARI	54
SONUÇ	70
KAYNAKÇA	74
EK 1: ORJİNALLİK RAPORU	81
EK 2: ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU	83

GİRİŞ

Osmanlı entelektüel üretimini konu edinen modern tarih araştırmalarında, bilginin üretimi, işlenmesi, nakledilmesi ve toplum tarafından tüketilmesi, şer'î ve aklî ilimlerin birbirlerine göre konumları, aralarındaki epistemolojik gerginlik, eğitim faaliyetlerini finanse eden vakıf kurumları, patronaj ilişkileri ve ulemânın siyasî idare ile ilişkileri öne çıkan konular arasındadır. Yine son dönemde, İslâm dünyasında eğitimin medreselerin kurumsallığı içinde, formal bağlarla sürdürüldüğü ya da medrese kurumlarının ötesinde cami, mescid, ev ve farklı ortamlarda âlim ile talebeleri arasındaki ilişkiye dayanan daha renkli ve informal bir havzada cereyan ettiğini tartışan çalışmalar yoğunluk kazanmıştır.

Bu bağlamda, Lübnan asıllı tarihçi George Makdisi'nin 1980 yılındaki *The Rise of Collages* ve 1991 yılındaki *The Rise of Humanism in Classical Islam* adlı eserleri, Osmanlı ilmiyesi üzerine yapılan çalışmaların dipnotlarında sıklıkla karşımıza çıkar. George Makdisi, ismini andığımız iki çalışmada, İslâm medeniyetindeki bilgi geleneğini; içeriği, konu alanları, kurumları, mekânları, aktörleri ve yöntemleri ile kapsamlı bir boyutta tanımlamak çabasıdadır.¹ Makdisi, alanın temel kavramlarını kullanmak ya da anokronizm ile suçlanmak pahasına benzetmeler yaparak konuyu daha geniş bir kitlenin ilgisine sunmak ikilemindedir. Neticede ikinci yolu tercih etmiş görünüyor. Zira medrese kurumlarını, Ortaçağ Avrupası'ndaki Collage kurumlarına; icazetnameleri, diploma veya doktora belgesi gibi öğretim izni içeren bir belgeye benzetir. Camiler için “*cathedral mosque*”, ribatlar için “*monastery-collage*” ve ders halkalarını anlatmak için “*professorial chair*” gibi terimler üretir. Bu yaklaşım sebebiyle Makdisi, Ortaçağ Avrupası'nın kurum odaklı bilgi geleneğini form olarak kullanmış ve İslâm medeniyetindeki bilgi geleneğini mukayese ve benzerlikler ile açıklamaya çalışmıştır.

Oysa, Abdüllatif Tibawi, Makdisi'nin Ortaçağ Avrupası ile kıyaslayan bu yaklaşımını sorunlu bulur. Makdisi'nin kullandığı “*seniority, graduate student, undergraduate student*” gibi terimler İslâm eğitim geleneğini formal ve hiyerarşik bir yapı olarak

¹George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009; *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.

sunmaktadır. Bu durum ise, İslâm bilgi geleneğinde esas olan kişiler arası, informal ilişkileri belirsiz kılmaktadır. Ayrıca Makdisi, ders halkalarında ve medreselerdeki bilgi üretiminin esas olarak fıkıh merkezli olduğunu düşünür. Tibawi ise Arap dil bilgisi, hadis, mistisizm ve felsefe odaklı farklı ders halkalarına işaret eder ve Gazâlî gibi âlimlerin geniş ilgi alanlarından örnekler vererek fıkıh merkezli açıklamaları eleştirir.²

Jonathan Berkey ve Michael Chamberlain'ın doktora tezleri olarak yayınladıkları, sırası ile Kahire ve Şam havzalarındaki bilgi üretimi ve intikâlini değerlendiren monografiler ise kapsam olarak daha belirgin sınırlar çizerler ve Makdisi'nin çalışmalarına nazaran görece yeni çalışmalar olarak addedilebilirler. Bu iki araştırmanın ilkinde Jonathan Berkey, Memlûk Kahire'sinde âlimlerin güçlü bir grup ve meslek kimliğinin olmadığını, talebeleri ile cami, mescid ve çok farklı mekânlarda bir araya geldiklerini belirtmiştir. İcazetname gibi belgelerin ise, Makdisi'nin tasavvur ettiği gibi eğitim sürecinde bir ruhsat, ehliyet gibi kullanılmadığını ortaya koymuştur.³

Michael Chamberlain, çalışmasında 1190-1310 yılları arasında Şam havzasını konu etmiştir. İlgili dönemde Şam, siyasî olarak istikrarsızdır ve bölgenin seçkin aileleri, dinî bilgiye sahip olmayı toplumsal prestijlerini sürdürmenin bir aracı olarak kullanmaktadırlar. Bu anlamda, eğitim medrese kurumlarının merkeziliğinden uzakta, âlim ve talebeler arasındaki daha bireysel ilişkilerle sürdürülmektedir.⁴ İsmi andığımız üç çalışmada da Makdisi'nin tasvirlerinin aksine, İslâm medeniyetinde bilgi üretiminin ve intikâlinin vakıf ya da ailelerin desteğiyle, âlim ve talebeleri arasındaki entelektüel, ahlakî ve duygusal bağları olan daha farklı ve renkli bir ortamda cereyan ettiği ileri sürülür.

George Makdisi, Abdüllatif Tibawi, Jonathan Berkey ve Michael Chamberlain'ın gündeme getirdiği tartışma ile İslâm medeniyetinde bilginin üretimi, işlenmesi ve aktarılmasında *meclis*, *halka*, *sohbet* gibi bireyler arası ilişkiler gündeme geldi. Bu

² Abdüllatif Tibawi, "Origin and Character of al-Madrasah", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, C.25, 1962, s.230.

³Jonathan Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, çev. İsmail Eriş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

⁴Michael Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik: Şam 1190-1350*, çev. Büşra Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

bağlamda, İslâmî geleneğe bağlı kalan Osmanlı âlimleri arasında bilginin işlendiği, aktarıldığı ve tartışıldığı meclisler meselenin bir başka yönü olarak beliriyor.

Katılımcıların ilgi alanlarına, toplumsal konumlarına ve ilmi derinliklerine göre şekillenen meclisler ya da sohbetler çok esnek bir yapıdır ve çok farklı görünümlere sahiptir. Ulemâ meclisleri, kimi zaman sufi eğilimleri olan âlimleri bir araya getirmektedir ve katılımcılar arasında tasavvuf şeyhlerinin etrafında bir grup bilinci yaratmaktadır. Sarayda ya da idarî elitin ev sahipliğinde gerçekleşen meclislerde ise bir protokol titizliği belirlemektedir. Söz konusu meclislerde kimin nereye oturacağından ikramlara, esprilerden sorular ve cevaplara kadar tüm söz, hareket ve jestler anlamlıdır. Bu meclislerde yapılan ilmî tartışmalarda, taraflar rakiplerini susturarak karşısındakinin mansıplarını ele geçirebilmekte ya da büyük bir itibar kaybı ile meclisi ya da İstanbul'u terk edebilmektedir. Kimi zaman ise ilim meclisleri büyük bir halk kesiminin huzurunda yapılmaktadır ve burada haksız, sapkın olarak görülen bir düşüncenin ya da inanışın yenilgiye uğratılması ve halk gözündeki imajının silinmesi umulmaktadır. Bazen de ilim meclisleri şairleri ya da edebî üretimleri olan sanatçılar için kendilerini ve üretimlerini tanıtabilecekleri bir platform işlevi görmektedir. Kısaca ilim meclisleri Osmanlı kültür tarihi için farklı bir pencere sunmaktadır.

Sözlü bir sürecin esas olduğu ilim meclislerini incelemek için yeterli tarih kaynağına ulaşmak zor olmakla birlikte, şura tezkireleri ile *Şakâiku'n-Nu'mânîye* ve zeyilleri bu konuda oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Zira bu kaynak gruplarında, Osmanlı ulemâsının devlet adamları, mutasavvıflar, ilim çevreleri ve toplumun farklı kesimleri ile bir araya geldikleri meclislere dair muhtelif verilere ulaşmak mümkündür. Bununla birlikte, şura tezkirelerinde biyografilerine yer verilen şairlerin, müderris ya da kadı olarak görev yaptıkları durumlarda görev yerleri, kademeleri, azil ve terfilerine dair verilerin *Şakâik* ve zeyilleri ile mukayese edildiğinde hayli kısıtlı olduğu anlaşılır. *Şakâik* ve zeyillerinde Osmanlı ulemâsının çalışma alanları, görev yaptıkları medreseler ve kadılıklar kademeleri ve terfileri ile birlikte işlenmiştir. Özellikle Atâyî zeylinde detaylı olarak verilen bu bilgiler ile âlimlerin toplumsal konumları, terfi hızları ve himaye ilişkilerini kullanmaktaki becerileri yakalanabilmektedir. Böylece biyografileri verilen isimler için daha bütüncül profiller belirlemektedir.

Bir diğerk husus, geniş bir zaman aralığında Osmanlı âlim ve sũfilerini kariyerleri, aileleri, himaye ilişkileri, meslekî adimleri, bilimsel ve sanatsal üretimleri, evlatları, vakıfları gibi yaşamlarındaki farklı detayları ile tanıtan *Şakâik* ve zeyilleri, ilim meclislerinin çok farklı ve renkli görünümüne dair örnekler içermektedir. İşte söz konusu özelliğı sebebiyle Taşköprülüzâde'nin *Şakâiku'n-Nu'mâniyye*' si ile Mecdî ve Atâyî'nin zeyilleri burada ilim meclislerini incelemek için temel kaynak grubu olarak seçildi. Zira Atâyî zeylinin noktalandığı IV. Murat dönemine kadar olan süreç, İslâm medeniyetindeki bilgi birikimi, entelektüel kültür ve tabii ki Osmanlı devletinin kurumsal, siyasî ve sosyal dönüşümü ile yakından ilişkilidir. Böylece elde ettiğimiz verileri, İslâm medeniyetindeki bilgi geleneğini ve Osmanlı devletindeki bilgi çevrelerini esas alan modern araştırmalar eşliğinde anlamlandırmaya çalışacağız. Ayrıca görece geniş zaman aralığı siyasî ve ekonomik gelişmelere göre daha yavaş bir ritmi ve dönüşümü olan kültürel bir konunun zaman içindeki farklı işlevlerini ve şekillerini görmeye imkân vermektedir.

Şakâiku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri

Çalışmada esas olarak *Şakâiku'n-Nu'mâniyye* ve zeyillerine dayanılması bu kaynakların muhtevası, kurgusu ve modern tarih araştırmalarındaki farklı kullanımlarına ilişkin daha ayrıntılı bilgi vermemizi gerekli kılıyor. İslâm geleneğinde sahabe, tabiûn, ulemâ, şair, mutasavvıf gibi sahip oldukları hususi özelliklerle bir zümre teşkil edebilecek şahsiyetlerin biyografilerini konu edinen telif türüne *tabakât* denmiştir. Tabakât türündeki eserler ilk olarak Arap edebiyatında ortaya çıkmıştır. Nitekim Hatib el-Bağdadî'nin *Hilyetü'l-Bağdad* isimli eseri, Bağdat'ta yaşamış hadis âlimlerinin yaşamını ihtiva eder ve İslâm edebiyatında bu türün ilk örneklerinden sayılır. Tabakât yazarları, yaşamlarını anlattıkları şahısları ortak özelliklerine, isimlerinin alfabetik sıralamasına, yaşadıkları yüzyıllara ya da ölüm tarihlerine göre tasnif etmeye çalışırlar ve eserlerini “tabaka” adını verdikleri bu alt başlıklarla kurgularlar.

Tabakât geleneğı içerisinde mütalaa edilebilecek olan Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, biyografilerine yer verdiği ulemâ ve meşâyihin ölüm tarihlerini tam olarak bilmediğı gerekçesiyle tabaka başlıkları olarak Osmanlı sultanlarının hâkimiyet dönemlerini esas

alan, orijinal bir kurgu geliştirmiştir. Taşköprölüzâde'nin bu farklı kurgusu *şakâik*'a zeyil yazan müellifler tarafından da kullanılmıştır.⁵ Abdurrahman Atçıl, Taşköprölüzâde'nin tabakâtındaki bu form değişikliğini, ulemânın Osmanlı siyasî idaresi ve onun sunduğu fırsatlarla ilişkisi etrafında anlamlandırmış ve Osmanlı âlimlerinin siyasî idare ile yakın ilişkisini anlatmak için âlim-bürokrat kavramını ileri sürmüştür.⁶

Taşköprölüzâde Ahmed Efendi, Bursa'da ulemâ bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Saygın âlimler yetiştirmiş bir ailenin oğlu olarak, Ahmed Efendi'nin seçkin konumu ortadadır. Bir mevalizâde olarak ilk eğitimini babasından ve akrabalarından almıştır. Eğitimini tamamladıktan sonra Dimetoka, Üsküp ve İstanbul'da farklı medreselerde çalışmış ve sonrasında kadı olarak görev almıştır. İstanbul kadılığından emekli olduğu yaşlılık döneminde, 1558 yılında eserini tamamlamıştır.⁷ Ahmed Efendi, Arapça olarak kaleme aldığı tabakâtının küçük mukaddimesinde, Osmanlı ulemâsının saygın hikâyelerini ve değerli hatıralarını unutulmaktan kurtarmak istediğini belirtir. Bu maksatla kitaplarını okuduğu, babasından hikâyesini işittiği, tanıştığı, haklarında bilgi sahibi olduğu ulemâ ve meşâyihden kimselerin yaşamlarını eserinde bir araya getirir. Osman Gazi döneminden başlayarak Kanunî Sultan Süleyman dönemine kadar Osmanlı havzasında yaşamış âlim ve şeyhlerin yaşamlarını Osmanlı sultanlarının hükümdarlık sürelerini esas alarak 10 tabakada takdim eder⁸

Taşköprölüzâde Ahmed Efendi'nin eserini tamamladığı Kanunî Sultan Süleyman dönemi, Osmanlı idaresinin ve entelektüellerinin kendi kimliklerini tanımlayan, kapsamlı eserlerine sahne olmuştur. Osmanlı edebiyat çevrelerinin tanıtıldığı şuara tezkirelerinin ilk örnekleri yine bu döneme rastlamaktadır. Sehî Bey Tezkiresi 1538,

⁵ Nev'izâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fi Tekmileti'ř-şakâ'ik*, haz. Suat Donuk, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017, s. 46,47. (Eser bundan sonraki dipnotlarda "Atâyî" şeklinde zikredilecektir.)

⁶ Abdurrahman Atçıl, "Osmanlı Devleti'nin Ulemâsı: Âlim-Bürokrat Sınıfı (1453-1600)", *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*, ed. Ömer Mahir Alper, Müstakim Arıcı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 275.

⁷ Yusuf şevki Yavuz, "Taşköprizâde Ahmed Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.40, s. 151.

⁸ Taşköprölüzâde Ahmed Efendi, *eş-şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev. Muhammed Hekimoğlu, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 21,22. (Eser bundan sonraki dipnotlarda "*şakâik*" olarak kısaltılacaktır.)

Latîfî Tezkiresi 1546 ve Âşık Çelebi Tezkiresi 1568 yılında tamamlanmış şuara tezkireleridir. Ayrıca Mustafa Âlî'nin Osmanlı zanaatkârlarının hayatını içeren *Menâkıb-ı Hünerverân* eseri aynı döneme aittir. Bu anlamda, Ahmed Efendi'nin Osmanlı ulemâsının siyasî elit ve toplumsal yapı ile ilişkilerini tanımlayan kapsamlı eseri bu gelenek içinde değerlendirilebilir.⁹

Arapça olarak kaleme alınan *Şakâik*, yazıldıktan kısa süre sonra Türkçeye tercüme edilmiş ve daha geniş bir okur kitlesinin beğenisine sunulmuştur. Osmanlı okurları arasında talep gören bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Günümüzde kütüphanelerdeki çok sayıda yazma nüshasının bulunması sözü edilen ilginin ifadesi olarak yorumlanabilir. *Şakâik*'in bilinen ilk tercümesi 1560 yılında Mehmed Hâkî tarafından yapılmıştır. *Hâdâ'iku'r-Reyhân fî Terceme'ti Şakâiku'n Nu'mân* isimli tercüme, şair Mecdî'nin tercümesinden sonra en beğenilen *Şakâik* tercümeleleri arasındadır.

Edirneli Mecdî Efendi, 1590 yılında *Şakâik*'i Türkçeye tercüme etmiştir. *Hadâ'iku's-Şakâik* isimli tercümesinde Mecdî Efendi, kapsamlı bir mukaddime ve yeni isimlerin yaşam hikâyeleri ile eseri genişletmiştir. Yine bir şair olan Atâyî, *Şakâik*'a zeyil yazarken Mecdî'nin tercümesini gözetmiş ve zeylini Türkçe olarak kaleme almıştır. Âşık Çelebi, Amasyalı İbrahim Ahmed, Mehmed Sinaneddin Yusuf *Şakâik* tercümeleleri olan diğer isimlerdir.¹⁰

Şakâik'ta Osman Gazi'den Kanunî Sultan Süleyman dönemine kadar Osmanlı topraklarında yaşamış âlim ve şeyhlerin yaşamları anlatılır. Kanunî'den sonra tahta geçmiş Osmanlı sultanlarının dönemlerindeki âlim ve şeyhlerin yaşamları ise *Şakâik*'a yazılan zeyillerin konusudur. Sırası ile Âşık Çelebi, Ali bin Balî, Atâyî, Uşşakizâde İbrahim Hasib, Simkeşzâde Şeyhî Mehmed ve Fındıklı İsmet Efendi *Şakâik* zeyilleri yazmış kimselerdir. Böylece zeyilleri ile birlikte *Şakâik*, bir külliyat haline gelmiş ve

⁹Gürzat Kami, *Understanding a Sixteenth-Century Ottoman Scholar-Bureaucrat: Ali b. Bali (1527-1584) and His Biographical Dictionary Al-Iqd Al-Manzum Fi Dhikr Afazil Al-Rum*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Şehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s. 58.

¹⁰ Abdülkadir Özcan, “eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.38, s. 485.

Osman Gazi'den başlayarak I. Mustafa dönemine kadar Osmanlı âlim ve şeyhlerinin yaşamları bir araya getirilmiştir.¹¹

Şakâik ve zeyilleri, içerdikleri değerli veriler sebebi ile Osmanlı ilmî çevrelerine odaklanan modern tarih araştırmalarında sıkça kullanılır. Bunları esas olarak iki grupta toplayabiliriz. İlk olarak, Osmanlı havzasında üretilen şer'î ya da aklî farklı bilgi türlerinin içeriği, konu alanları, özgünlüğü, şerhler ve haşiyeler yoluyla işlenmesine yönelik çalışmalar anılabilir. Osmanlı medreselerini konu edinen kapsamlı tarih araştırmalarında, medrese müfredatını değerlendirmeye çalışan başlıklar da benzer bir içerik sunmaktadır.¹² Genellikle *Şakâik* ve zeyillerindeki okutulan dersler, dolaşımda olan kitaplar, şerhler ve haşiyeler yoluyla yeniden üretimi yapılan eserler ve ilmi seyahatlerde ziyaret edilen âlimleri konu alırlar.

Bunlar arasında Hulusi Lekesiz'in, 1989 yılındaki *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme ve Çözülme): XV. – XVII. Yüzyıllar* isimli tezi erken tarihli bir örnektir. Lekesiz, Osmanlı ilmî zihniyetinin tanımlaması, kaynakları ve gelişimine dair değerlendirilmesinde *Şakâik*'i kullanmış ve ilmî zihniyetteki çözülme açıklamalarına farklı bir yorum getirmiştir.¹³ Ertuğrul Ökten de *Scholars and Mobility: A Preliminary Assessment from the Perspective of al-Shaqāyiq al-Nu'māniyya* isimli makalesinde benzer bir yöntem izler. *Şakâik*'i da âlimlerin seyahatlerini sayısal veriler olarak belirginleştirmiş ve ilmî seyahatlerdeki azalmalar ve artışlar üzerine literatürdeki farklı yaklaşımları ele almıştır. Müstakim Arıcı ise, *Şakâik*'teki Seyyid Şerif Cürcanî'nin öğrencisi olmuş, onun eserlerine şerh ya da haşiyeler yazmış âlimleri, Seyyid Şerif

¹¹Atâyî, s. 104.

¹² Bu yöndeki çalışmalara örnek olarak İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim I-II*, İstanbul: Küre Yayınları, 2019; Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984 ve Cahit Baltacı, *XV. Ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri I-II*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015 anılabilir. Medrese kurumlarını kapsamlı olarak değerlendiren bu eserlerde medrese müfredatını konu eden başlıklar benzer bir içerik sunar.

¹³ M.Hulusi Lekesiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme ve Çözülme): XV. – XVII. Yüzyıllar*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1989.

Cürcânî ve Taftazanî arasındaki münazaralara verilen referansları kullanarak Osmanlı ilmî düşüncesinde Cürcanî'nin derin etkisini ortaya koymuştur.¹⁴

İkinci gruptaki çalışmalar daha çok Osmanlı ulemâsının sosyal boyutuna odaklanmaktadır. Osmanlı ulemâsının siyasi elite ilişkisi, toplumsal konumları, imtiyazları, himaye ilişkileri, kadılık ya da ilmiyedeki meslek adımları, terfiler, aziller ve şikâyetler işlenen konular arasındadır. Bunlarda *Şakâik* ve özellikle zeyillerdeki veriler Osmanlı ilmiyesi içindeki genel eğilimler ve dönüşümleri keşfetmek için kullanılmaktadır.¹⁵ Yine Türkçeye “müşterek biyografi” olarak tercüme edilebilen prosopografi türü çalışmalarda şahısların ait oldukları muhiti belirlemek, bu muhit içindeki genel yönelimleri ve değişimleri keşfetmek için tabakât türü eserler ve özellikle *Şakâik* ve zeyilleri önemli bir kaynak grubu olarak belirir.

Nitekim, *Mobility Among the Ottoman Ulema in the Late Sixteenth Century* adlı iyi bilinen makalesinde Faroghi, Atâyî zeylinde yer alan III. Murat devri ulemâsı üzerinden Osmanlı ilmiyesindeki meslekî adımları ve sosyal hareketliliği tahlil eder. Faroghi'nin söz konusu çalışması, modern araştırmalarda dipnotlarda sıklıkla kullanılır.¹⁶ Son dönemde ise Abdurrahman Atçıl'ın araştırmaları zikredilebilir. Atçıl, prosopografi türü içerisinde değerlendirilebilecek *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğunda Âlimler ve Sultanlar* adlı çalışmasında, *Şakâik* ve zeyillerdeki biyografileri kullanarak Osmanlı

¹⁴ Mustakim Arıcı, “Bir ‘Otorite’ Olarak Seyyid Şerif Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri”, *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, ed. Mehmet Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

¹⁵ Madeline Zilfi, *Klasik Dönem Sonrası Osmanlı Ulemâsı*, çev. Mehmet Faruk Özçınar, Ankara: Birleşik Yayınları, 2008; Yasemin Beyazıt, *Osmanlı İlmiye Mesleğinde İstihdam XVI. Yüzyıl*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014; Fahri Unan, "Osmanlı Medreselerinde Ulemânın Sosyal Tabanı ve Bunun İlmî Verim Üzerindeki Etkisi Üzerine Bâzi Düşünceler", *XII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, C.3, Ankara, 2000, s.669-676 gibi eserler ve makaleler Osmanlı ulemâsının sosyal yapısını ele alan çalışmalardan bazılarıdır.

¹⁶ Suraiya Faroqhi, “Social Mobility Among The Ottoman Ulema in the Late Sixteen Century”, *International Journal of Middle East Studies*, C.4, 1973, s.204-218

ilmiye yapısının devletin ilk dönemlerinden 17. yüzyıla kadar geçirdiği kurumsal dönüşümün sistemli bir analizini ortaya koymuştur.¹⁷

Şakâik ve zeyilleri, Osmanlı ilmiyesini ele alan modern araştırmaların vazgeçilmez kaynaklarından. Bununla birlikte, Taşköprülüzâde Ahmed Efendi ve Atâyî imparatorluk merkezindeki iki seçkin âlimdir ve bu iki seçkin müellifin Anadolu'nun, Arap diyarının ve Rumeli'nin uzak köşelerinde yaşamış Osmanlı âlimlerinin hayatlarına eserlerinde ne ölçüde yer verdikleri ve bu eserlerin Osmanlı ulemâsının yaşamına dair genel tasvirler yapmaya ne ölçüde imkân verdiği tarihçileri düşündürmektedir.¹⁸ *Şakâik'in* kaynak değeri üzerine öne çıkan bir eleştiri Colin Imber'e aittir. Imber, Taşköprülüzâde'nin öğreticilik ya da ideal sunmak gibi temel bir kaygısının olduğunu belirtir. Ona göre, Osmanlı sultanlarının Şeriat'ın belirlediği sınırları aşmaması, Osmanlı ulemâsının hanedanın onurunu koruması ve bazı durumlarda sultanlara yol göstermesi gerektiği Taşköprülüzâde'nin anektotlarda vermek istediği dersler arasındadır.¹⁹ Imber'in Taşköprü'nün anlatısının niyetleri üzerine sorgulaması farklı tarih araştırmalarında da işlenen bir konudur.

Ali Anooshahr de *Writing, Speech and History for an Ottoman Biographer* isimli makalesinde, *Şakâik'* ı yazılı geleneğin bir ürünü olarak tanımlar ve onu sözlü kültürün esas olduğu, gazi-derviş geleneğinin tarih yazımıyla mukayese eder. Anooshahr'e göre eserde 15. yüzyıl Osmanlı tarih yazıcılarının ifade ettikleri toplumsal gerginlikler vardır. Toplumsal gerginliklerin bir kısmı sûfî çevreler ve Osmanlı ulemâsı arasındadır. Ayrıca, tarih yazıcılarının Osmanlı ulemâsına sert eleştirileri de mevcuttur. Tarih yazıcıları, dönemlerinde şikâyetçi oldukları pek çok düzensizlik ve yolsuzluğa Acem havzasından gelen ulemânın sebep olduğunu iddia etmektedirler. İstanbul merkezindeki seçkin bir âlim olarak Ahmed Efendi'nin bu anlatılardan habersiz olması düşünülemez. Fakat Ahmed Efendi tüm bu gerginlikleri göz ardı ederek Osmanlı ulemâsını, sûfî çevreler ve idarî yapı ile birlikte dayanışma içinde tasvir etmiştir. Bu maksatla, 15. yüzyıl tarih

¹⁷ Abdurrahman Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğunda Âlimler ve Sultanlar*, çev. Gürzat Kami, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

¹⁸ Osmanlı ulemâsının sosyal zemini üzerine yapılan araştırmaların *Şakâik* esas alınarak kurgulanmasına yönelik eleştirilere bir örnek olarak bkz: Yasemin Beyazıt, a.g.e., s. 101.

¹⁹ Colim Imber, "Review of 'The Mufti of Istanbul' by R. C. Repp", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, C.3, 1998, s. 564.

yazıcılarının özellikle kınadıkları Hayrettin Paşa gibi isimlerin biyografilerinde bu yöndeki suçlamalardan hiç bahsetmez. Şeyh Bedrettin, Molla Lütüfi gibi idamla neticelenen *mülhidlik* suçlamalarında bile soğukkanlı bir tavır sergiler ve olayları koğuculuk, kıskançlık gibi sıradan durumlarla açıklayarak büyük gerginliklerin üzerini örter.²⁰

Taşköprülüzâde'nin üslubuna ve ideallerine odaklanan bir diğer çalışma Aslı Niyazioğlu'na aittir. Niyazioğlu, Ahmed Efendi'nin *Şakâik*'de anlattığı rüya hadiselerine odaklanır. Gece gördüğü rüyaları şeyhine anlatan âlimlerin rüyalarını ve rüya yorumlarını değerlendirir. Âlimler ve kadılar rüyalarında kendilerini çalgılar, şarap kadehleri, güzel hizmetliler ile birlikte günahkâr kimseler olarak ya da mahşer günü büyük eziyetler içinde içinde görmektedirler. Niyazioğlu, âlimlerin korkutucu rüyalarını, ulemânın Osmanlı idaresi döneminde siyasî idare ile ilişkisinin yarattığı gerginlik olarak yorumlar. Rüyaları yorumlayacak merci olarak başvurulmuş sūfî çevreler ise konum olarak ulemâdan daha saygın görülmektedir. Fakat Niyazioğlu'nun örneklediği tüm durumlarda olaylar, sūfîlerin âlimlere halka hizmet ettikleri bu yolda kalmalarını tavsiye etmeleri ile sonuçlanır ve bu durum sūfîlerin Osmanlı ulemâsına desteği olarak yorumlanır.²¹

Bir arada değerlendirildiğinde, kısaca bahsettiğimiz modern tarih araştırmalarında *Şakâik* ve zeyillerinin, esasen, ilmi üretimin içeriği, ulemânın sosyal konumu, Taşköprülüzâde'nin üslup tercihleri gibi hususlar üzerinden inceleme konusu olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Osmanlı âlimlerinin bilgiyi aktarmak, tartışmak, toplumsal konumunu güçlendirmek, grup bilinci yaratmak, dostluk etmek, sapkın inanışları tartışmak, tasavvufa yönelmek gibi farklı niyetlerle bir araya geldikleri ortamların müstakil araştırmalara konu olmaması dikkat çekicidir. Osmanlı ilmiyesine odaklanan mevcut literatürde de ilim meclisleri muhtelif açılardan ayrıntılı bir şekilde ele alınmamıştır. İşte bu çalışmada Osmanlı âlimlerinin bir araya geldikleri meclislere *Şakâiku'n-Nu'mânîye* ile Mecdî ve Atâyî zeyillerine dayanarak çok yönlü bir açıdan

²⁰ Ali Anooshahr, "Writing, Speech, and History for an Ottoman Biographer", *Journal of Near Eastern Studies*, C. 69, S.1, 2010, s.43-62.

²¹ Aslı Niyazioğlu, "In the Dream Realm of a Sixteenth-Century Ottoman Biographer: Taşköprizade and the Sūfî Sheikhs" *Sūfîsm and Society: Arrangements of the Mystical in the Muslim World 1200-1800 C.E.*, London: Routledge Press, 2011.

yaklaşılması amaçlanmaktadır. Böylece söz konusu eserlerde biyografileri verilen âlimlerin katıldıkları ilim meclislerine ilişkin çok farklı örnekler derlendi. Hemen belirtelim ki derlenen verilerin anlamlı bir sunumunu yapabilmek için ilim meclislerinin ‘içeriğini’ esas alan bir tasnifi tercih ettik. Zira böyle bir tasnifin tasvirin ötesine geçebilmeye daha fazla imkân tanıdığını düşünmekteyiz. Nitekim bir konunun farklı mekânlarda, farklı kimselerin katılımıyla, değişen zamanlarda nasıl ele alındığını izlemek, ilim meclislerini Osmanlı ulemâsının ilmî gündemleri ve bu gündemin farklı sosyal zeminlerdeki karşılıklarıyla birlikte anlamlandırmamızı mümkün kıldı.

Konunun farklı yönlerini ortaya koyabilmek için İslâm ilmî geleneğinde âlimlerin bir araya geldikleri ders halkası, sohbet, davet ve tartışma gibi farklı ilim meclisleri üzerinde durmak uygun bir başlangıç noktası olacaktır. Ardından gelen kısım, *Şakâik* ve zeyillerinde tasvir edilen ilim meclislerine ayrıldı. Son olarak ise, meclislerin farklı sosyal işlevleri ve âdab kuralları ele alınacak.

1. BÖLÜM: İSLÂM MEDENİYETİNDE İLİM MECLİSLERİ

İlim meclisleri saraylarda, şehirli elitlerin ev sahipliğinde ve camiler, mescidler gibi geniş halk kesiminin ilgisine ve katılımına açık olan mekânlarda gerçekleştirilmektedir. Emeviler devri ve Abbasi iktidarının ilk dönemlerinde saraydaki ilim meclislerinde edebiyat ve dilin incelikleri, nadir kelimeler gibi konular çok tartışılıyordu. İslâm devletinin hakimiyet alanının genişlemesiyle İskenderiye, İran ve Hint düşünce mektepleri gibi farklı düşünce gelenekleri ile karşılaşıldı. İslâm toplumunun bu farklı dinlerden ve farklı dünya görüşlerinden insanlar ile ilişkileri ve devam eden çeviri faaliyetleri sonucunda âlimler ve hukukçular arasındaki tartışmalara yeni ve farklı konular dahil oldu. Bermekîler ve özellikle Yahya bin Halid Bermekî (ö.805) düzenledikleri ilim meclislerinde kâinât, zuhur, kıdem, hudus, ispat, nefy gibi kelam ilminin önemli konularını tartışmak için farklı fırka ve mezheplerden âlimleri bir araya getiriyordu.²²

Mutezile düşüncesinden âlimlerin ‘Kur’an mahluk mudur?’ gibi soruları ve Halife Me’mûn (ö.833)’ un bu tartışmalarda açık olarak Mutezile taraftarlarını tutması saray çevrelerinde münazara ve tartışmaların hararetlenmesine sebep oldu. Me’mûn bu tür kelâm konularının konuşulması için özel bir gün belirlemişti. Bu günde saraya davet edilen âlimlere iyi döşenmiş, kokularla süslenmiş bir odada yemek verilirdi ve kendilerine abdest aldırılırdı. Sonrasında âlimler Halife’nin huzuruna çıkar ve ona yakın bir yere oturlardı. Me’mûn onlara kibarlıkla muamele eder, sorular sorar ve tartışmaya katılırdı. Meclisler bazen güneşin doğuşuna kadar sürebiliyordu. Bu durumlarda davetli âlimler için ikinci bir sofrta hazırlanıyor ve yemeklerini yiyen âlimler evlerine dönüyorlardı.²³

Abbasi halifelerinin saraydaki meclislerine Hristiyan, Yahudi, Zerdüşî din adamları katılabilmekteydi. Bu meclislerden en tanınmış Halife el-Mehdi (ö.785)’nin daveti ile saraya gelen Nasturi patrik Timothy (ö. 823)’nin katıldığı ilim meclisidir. Nasturi din

²² Corci Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdet Gök, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s.772.

²³ A.g.e., aynı yer

adamı Yunanca, Süryanice ve Arapça dillerinde yetkindi ve Nasturi ilahiyatı üzerine çok sayıda eseri vardı. Bu münazara sonrasında Halife el-Mehdi Aristo'nun *Topic* isimli eserini Arapça'ya tercüme etmesi için Timoyhy'yi görevlendirmişti.²⁴ Halife el-Me'mûn ise Harran Piskoposu Thedora Ebu Kurre (ö.830)'yi sarayına davet etmiş ve düzenlediği ilim meclisinde derin teolojik mevzuların tartışılmasını izlemiştir. İki yetkin Hristiyan âlim de Abbasi halifelerin davetleri ile saraya gelmiş ve saraydaki ilim meclislerine katılmışlardır.²⁵ Halifenin sarayında farklı dinlerden âlimler arasındaki bu münazaraları anlatan metinler, Hristiyan literatüründe “*The monk in the emir mejlis*” olarak isimlendirilen, müstakil bir anlatı türü içerisinde değerlendirilmiştir. Eserlerde, Halife Me'mûn ve Halife Mehdi ve diğer iki âlim gibi tarihi şahsiyetler teolojik bir tartışmanın sunumu için edebi karakterlere dönüştürülmüştür. Bu eserlerin içeriğinin kurgusal olduğu düşünülmektedir; fakat bu yazın türü halifenin sarayında farklı dinler arasındaki ilmî münazara geleneğinin varlığına işaret etmektedir.²⁶

Halife sarayındaki bu ilim meclislerinin yanısıra özellikle Bağdat'taki seçkin kimselerin düzenledikleri ilim meclisleri de mevcuttu. Ünlü tabiplerden Yuhanna (ö.?), Bağdat'ta filozoflar, tabipler, edebiyatçılar ve kelam âlimlerini bir araya getiriyordu. Bağdat'ın saygın fıkıh âlimlerinden olan Ebu Hamid (ö.1016)'in düzenlediği ilim meclisleri de çok sayıda âlimi buluşturuyordu. Öyle ki bu meclislerde bazen 300 kadar âlim toplanıyor ve farklı konularda münazaralar oluyordu.²⁷

Fatimî hükümdarı Hâkim Biemrillah (ö.1021) Kahire'de kurduğu Darü'l- Hikme adlı kütüphanede ilim meclisleri düzenlenmesini teşvik ediyordu. Fatimi devletinde bu ilmî meclisler bazen cami, mescid gibi halka açık mekânlarda yapılırdı ve Şia mezhebinin

²⁴ Hristiyan ve Yahudiler dinler ve mezhepler arası tartışmalarda sahip oldukları yüzlerce yıllık deneyimle zorlu entelektüel hasımlardı. Bu atmosferde akıl yürütme ve tartışma sanatını öğretecek bir el kitabına ihtiyaç duyuluyordu. Halife Mehdi'nin çevrilmesini istediği Aristo'nun *Topia'sı* bu alandaki en saygın eserdı. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfi Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017, s.71.

²⁵ Hans Abdial Harmakaputra, “Muslim-Christian Debates in the Early Abbasid Period: The Cases of Timothy and Theodore Abu Qurra”, *MIQOT İslâmic Studies*, C.38, S.2, 2014, s.435-436.

²⁶ Christian Sahrer, “A Zonastrian Dispute in the Caliph's Court: The Gizistag Abalish in the Early İslâmic Comtext”, *Iranian Studies*, <https://doi.org/10.1080/00210862.2019.1602470> (e.t:09.05.2020), s.2.

²⁷ Zeydan a.g.e., s. 773.

tahkim edilmesi, halkın ilminin arttırılması umulurdu. Selahaddin Eyyubi (ö. 1193), Nizamülmülk (ö.1092), Endülüslü Hakem (ö.976) ilim meclislerine ilgi duyan diğer hükümdar ve devlet adamlarıydı.²⁸ Hüseyin Baykara, 1506 yılındaki ölümüne kadar yaklaşık 40 yıl Horasan ve Herat havzasına hâkim olmuş ve desteklediği ressam, tarihçi, âlim ve ediplerle Herat'ı güçlü bir kültür merkezine dönüştürmüştü. Hüseyin Baykara'nın meclislerinde nedimi Ali Şir Nevaî (ö.1501) ve ünlü âlim ve mutasavvıflardan Hüseyin Vaiz-i Kaşifi (ö.1505) ve Molla Abdurrahman Camî (ö.1492) bulunuyordu. Hüseyin Baykara'nın "Baykara Meclisleri" olarak ünlenen bu sanat ve eğlence meclisleri daha sonraki dönemlerde pek çok Türk sarayında sanatın, edebiyatın ve ilmin himaye edilmesi için örnek olmuştur. Baykara meclisleri, Osmanlı döneminde daha çok eğlence meclislerini anlatmak için kullanılmıştır.²⁹

Saraydaki meclislerden başka, mescid ve camilerdeki ilim meclisleri ve halkalar İslâm medeniyetindeki bilgi intikâlinin güçlü araçları olarak belirlemektedir. İslâm medeniyetinde eğitim ve bilgi faaliyetlerinin temel dinamiği olarak medrese kurumları tasvir edilmektedir. Fakat medrese kurumlarının en ilkel yapıları ile teşekkül etmeye başladığı zamanlara kadar İslâm bilgi geleneğinde eğitimin temel metodolojisi oluşmuş görünmektedir. İslâm medeniyetinde eğitim ve bilgi aktarımına dair süreçler en temel olarak ders halkalarında başlamıştır.³⁰ Mescid-i Nebevi'de Peygamber'in sahabeye İslâm'ın temel dinî ve ahlakî ilkelerini aktardığı meclisler daha sonraki dönemlerde de eğitimin içeriğini ve metodunu etkilemiş görünmektedir.³¹

Her yaştan, konunun meraklısı katılımcıların hocanın etrafında çevrenmesi ile oluşan ders halkalarının temel mekânı mescid ve camilerdir. Kütüphaneler, han ve ribatlar, âlimlerin evleri ders halkalarının gerçekleştiği diğer mekânlardır. Ders halkalarında mekân ve katılımcılar çok çeşitli olmakla birlikte, şüphesiz meclisin asıl odağı dersi veren âlimdir. *Şeyh, müderris, üstat, hâkim, âlim* gibi isimler dersi veren kimseyi tarif etmek için kullanılmaktadır. Rahlesi, meclisin merkezinde kalan konumu, öğrencileriyle fiziksel mesafesi onun merkezi konumunu pekiştirmektedir. Ebu Sa'd el-Mütevellî

²⁸ Zeydan, aynı yer.

²⁹ Hamid Algar, Ali Alparslan, "Hüseyin Baykara", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.18, s.530.

³⁰ Wael B. Hallaq, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Necmettin Kızılkaya, İstanbul: Pınar Yayınları, 2017, s.78.

³¹ Süleyman Uludağ, "Sohbet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.37,s.35.

(ö.1086), Ebu'l-Hâris b. Ebu'l-Fazl es-Serahsî (ö.1090) 'nin ders halkasına katıldığı öğrencilik yıllarına dair anlatısı ders halkalarını daha somut tasvir etmemize yardımcı olmaktadır:

Ebu'l-Hâris b. Ebu'l-Fazl es-Serahsî'nin ders halkasına katıldım ve halkanın sonunda oturan öğrencilerin arasına oturdum. Bir münazara konusu ortaya atıldı, ben de söz aldım ve farklı görüşler ileri sürdüm. Sıram geçince Ebu'l-Hâris yerimden kalkıp kendisine yaklaşmamı söyledi, ben de öyle yaptım. Münazara sırası tekrar bana geldiğinde müderris beni biraz daha kendisine yaklaştırdı ve onun yanına oturuncaya kadar böyle yapmaya devam etti. Benim ihtiyaçlarımı karşıladı ve ashâbından birisi olarak bana kalacak yer verdi.³²

Ebu's- Sa'd el-Mütevellî' nin anlatısında belirttiği üzere meclisin merkezinde müderris yer almaktadır. Öğrenciler ve hocaları arasındaki hiyerarşi, daha yumuşak olarak ders halkasının katılımcıları arasında da belirmektedir. Uzun yıllar müderrisin eğitiminde bulunmuş, bilgi ve kabiliyet olarak üstün olan öğrencilerin mecliste müderrise yakın konumlandıkları anlaşılmaktadır. Müderrisin yakın ilgisine sahip, uzun yıllar onun eğitiminde bulunmuş bu öğrenciler kaynaklarda “ashab” olarak nitelendirilmektedir. Bir âlimin ashâbı olarak nitelendirilmek âlimin öğrencileri arasından ancak özel bir grubun sahip olduğu, kişisel ve duygusal daha derin bağları olan bir ilişkiyi ifade etmektedir. Müderrisler ashabından ihtiyaç sahibi olan öğrencilere maddi destek sağlayabilmekte ve şehir dışından gelmiş olanlarının kalacak yer bulmalarına yardım etmektedirler. Halkanın sahibi müderris öldüğünde halefi olarak ashabından bir öğrencisi ilim meclisini devam ettirebilmektedir.³³

Cami ve mescidlerdeki ders halkaları teorik olarak tüm katılımcılara açıktı. Fakat özellikle fıkıh mevzularına odaklanan ders halkaları benzer fıkıh mezheplerinin üyelerini bir araya getirmekle bir nebze homojenlik talep etmekteydi. Farklı yaşlardan ve farklı şehirlerden gelen konunun meraklısı kimseler ders halkalarına katılabiliyordu. Ders halkalarına ilgiyi esas olarak müderrisin saygınlığı ve ünü belirlemektedir. Bazı meclisler çok kalabalık olduğu için, halkanın gerisinde oturan ve müderrise uzak kalan öğrenciler dersi duymakta güçlük çekebiliyordu. Bu durumlarda *müstemli* ya da

³² İbni Hallikân'dan nakleden Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s.153.

³³ Berkey, a.g.e., s.48.

mübelliğ olarak adlandırılan görevliler halkanın içerisine oturarak hocanın sözlerini arka sıralara aktarıyorlardı.³⁴

Ders halkalarında genellikle tefsir ve kıraat gibi Kur'an ilimleri, hadis ilimleri, usûlü'd-din ve usûlü'l-fıkıh, müntesip olunan mezhebin görüşleri, mezhep içi ve mezhepler arası ihtilaflar ve cedel konu edilmekteydi. Sarf, nahiv, nadir kelimeler gibi Arap dilinin inceliklerini konu edinen ders halkaları da bulunmaktaydı.³⁵

Dersin içeriği, tartışılacak konular ve okutulacak kitaplar hocanın tercihleriyle ilişkiliydi. Fıkıh mekteplerinin oluşmasıyla birlikte ders halkalarında okunacak kitaplar ve tartışılan konular hakkında kısmî bir sınırlama oluşmuş görünmektedir. 11. yüzyılda fıkıh, hadis gibi temel dinî eğitimlerde öğrencilere okutulacak klasik, muhtasar kitaplar yazılmıştır. Muhtasar kitaplarda, uzun ve kapsamlı bir tarihî arka plan veya derinlikli bir tartışma konusu kısa bir referans ile sunulmaktadır. Muhtasar kitapların bu yöndeki tasarımı da hocanın eğitimdeki merkezî konumunu pekiştirmiştir. Müderris, muhtasar ders kitaplarının çok kısaca yer verdiği bir konuyu alanın kapsamlı eserleri ve fetva koleksiyonları gibi farklı kaynakları kullanarak anlaşılır kılmaktaydı.³⁶

Ders halkalarında ezber, tekrarlamak, müzakere etmek ve not almak eğitim ve bilgi aktarımının temel metotları olarak belirmektedir. Öğrencilerden ezber kuvvetlerini geliştirmeleri yönünde yoğun öğütler vardır. Bu yönde öğrencilerin uygulayabilecekleri teknikler, çalışma saati, yeri ve beslenme ilkeleri ile ilgili tavsiyeler vardır. Yazının tahrifata ve yok edilmeye açık, savunmasız tarafı İslâm âlimlerini endişelendirmektedir. Ebu'l-Mehasin er-Ruyanî (ö.1108) "Şafi'nin kitapları yakılacak olsa, onları ezberden yazdırabilirim." dediği rivayet edilmiştir. Yazı ve not almak şüphesiz ders süreçlerinde ve bilginin aktarımında önemli bir işleve sahipti fakat ezber kuvveti İslâm âlimleri için bir meziyetti.³⁷

Ders süreçlerinde ezberle birlikte tekrarlamak, müzakere ve münazaralar da ders sürecinin diğer öğeleridir. Ebu Bekir ed-Dineverî (ö.1141), Ebu'l Hattab el-

³⁴ Abdullah Aydınlı, "İmlâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.22, s.225.

³⁵ Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s.140.

³⁶ Hallaq, a.g.e., s.79.

³⁷ İbnü'l Cevzî'den nakleden Makdisi, a.g.e., s.164.

Kelvezânî'den (ö.1116) fıkıh okuduğu öğrencilik yılları ile ilgili bir anısını İbnü'l-Cevzi'ye anlatmıştır:

Fıkıh öğrenmeye ilk başladığımda ders halkasının sonuna oturmuştum. Halkaya katılanlar, sahip oldukları bilgi seviyesine göre bir yere oturuyorlardı. Bir gün, müderrise yakın oturan bir öğrenciyle aramızda bir tartışma geçmişti. İkimizin arasında iki ya da üç öğrenci oturuyordu. Ertesi gün her zaman olduğu gibi yine halkanın en sonuna oturdum. Söz konusu şahıs geldi ve yanıma oturdu. Bunun üzerine müderris 'Neden yerini değiştirdin?' diye sordu. O da 'Ben bu öğrenci ile aynı seviyedeyim. Ondan faydalanabilmek için onunla birlikte oturacağım.' diye cevap verdi. Allah'a and olsun ki çok kısa bir sürede fıkıhta ilerledim, bilgilerim arttı ve müderrisin yanına oturmaya başladım.³⁸

Ebu Bekir ed-Dineverî'nin anlatısından öğrencilerin zihinlerindeki bilgileri tartışma ve müzakerelerde yorumlamaları ve farklı bağlamlar içinde sunabilmeleri gerektiği anlaşılmaktadır. Ezber ve tekrarlar ile bir bilginin hızlıca hatırlanması, müzakere ve münazaraların sözlü bağlamlarında kullanılması ve bu alandaki başarı müderris tarafından ödüllendirilmektedir. Bu ödül şüphesiz öğrencinin meclis içindeki konumunu hocaya yaklaştırarak saygınlık kazandırmak şeklinde olmaktadır. Ders halkalarında, hoca ile öğrencileri arasındaki ilişkide aktarılması gereken sadece kitaplar ve ilimle sınırlı bir içerik değildi. Hocalar ile ders halkasındaki öğrencileri arasında duygusal ve ahlakî boyutları olan daha derin bir iletişim söz konusudur. Hoca ile öğrencisi arasındaki ilişki baba-oğul arasındaki ilişkiye benzetilmiştir. Hocanın öğrencilerine belli dini ve ahlakî öğeleri aktarması beklenmiştir. Uzun süreli olabilen bu ilişkide hocalar öğrencilerini maddi olarak destekleyebilmekte, çok takdir gören öğrenciler aileye damat olarak dâhil olabilmektedir.³⁹

Ders halkalarındaki bilgi intikâline dair bir diğer önemli öge ise *icazet* vermektir. İslâm ilmî geleneğinde Peygamber'in ümmetine getirdiği bilginin saflığı ve büyüklüğünü bozulmadan koruyabilmek kaygı yaratmıştır. Peygamber'in ölümünden sonra her yeni nesilde bilginin azalacağı ve saflığını kaybedeceğine dair korkular vardır. Siyasi gündemde çekişen hizipler ve uydurma hadisler de bilginin saflığını korumaya dair

³⁸ İbnü'l-Cevzi'den nakleden Makdisi, a.g.e., s.153.

³⁹ Hallaq, a.g.e., s.79.

kaygıları pekiştirmiş olmalıdır.⁴⁰ İcazet vermek, hadislerin doğru olarak nakledilmesini güvence altına almak amacıyla geliştirilmiş bir araç olarak ortaya çıkmıştır. Fakat zamanla tüm İslâmi bilginin bir nesilden diğerine ve hocadan talebelerine intikâlinde bir araç olarak kullanıldı.⁴¹ İcazet, bir öğrencinin belli bir eseri hocası ile birlikte çalıştığını yani hocanın eseri imlasını duyduğunu, duyduklarını yazıya geçirdiğini ve elindeki nüshadaki yanlışların hocası tarafından düzeltilindiğini belirtiyordu. Bu şekilde öğrenci eseri hocasına, hocasının hocalarına ve en nihayetinde eserin müellifine kadar geri giden bir otorite zincirine isnad ederek nakledebilme yetkisi kazanıyordu.⁴² İcazetnameler, başlangıçtan beri kurumsal ve resmi belgeler olmaktan öte sivil ve şahsî bir karaktere sahiptiler. İslâm tarihinin en kurumsal eğitim yapılarından biri olarak beliren Semerkant'taki Uluğ Bey medresesinde bile Kadızade-i Rumi'nin verdiği bir icazet belgesi içinde, medrese kurumuna ve resmiyete vurgu yapan bir yaklaşım mevcut değildi.⁴³

Âlimler ve ders halkalarına ilişkin farklı detaylardan sonra belirtmelidir ki İslâm medeniyetinde tüm öğrenciler bilgilerini bir hocadan öğrenme fırsatını bulamamışlar ve kendi gayretleriyle bir kitabın ve ilmin üzerinde çalışmışlardır. Fakat ilim meclislerine katılmak, bir hocanın tedrisinde bir ilim dalını ihtisas etmek ve eseri ondan işitmek en makbul bilgi intikâli sayılmıştır.⁴⁴ Ayrıca saygın ve tanınmış bir hocanın ders halkasına katılmak, onun yakın öğrencileri arasında olmak ve ondan icazet almak öğrenciler için de büyük bir entelektüel tatmin ve toplumsal saygınlık sağlamış olmalıdır.

Camilerde, mescidlerde ve farklı mekânlarda ders halkalarındaki eğitim faaliyetleri bazı zengin ve hayırsever müslümanların ders halkalarına katılan öğrencilerin iâşe, kalacak yer, kağıt ve mürekkep masrafları gibi ihtiyaçlarını karşılama noktasındaki yardımlarıyla kolaylaşıyordu. Hayırseverler İslâm tarihinde yüzyıllar boyunca sosyal ve dini açıdan ilgi gören konularda büyük yardımlarda bulundular. Fakir, dul ve yetimlere yardımlar ile hacıların ihtiyaçlarının karşılanması yanında ilim için bir araya gelmiş

⁴⁰ Houari Touati, *Ortaçağ'da İslâm ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Tipolojisi*, çev. Ali Berktaş, İstanbul : Yapı Kredi Yayınları, 2016, s.29.

⁴¹ Cemil Akpınar, "İcazet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.21, s.400.

⁴² Berkey, a.g.e., s.44.

⁴³ Akpınar, a.g.m., s.398.

⁴⁴ Berkey ,a.g.e., s.44.

âlimlerin ve öğrencilerin desteklenmesine büyük paralar ayrıldı. Fakat tüm bu hayırseverlik girişimleri bireylerin düzensiz girişimleriydi. Eğitim amaçlı yardımların vakıf hukuku etrafında devamlı ve sürekli bir hal alması İslâm medeniyetinde yeni bir kurumu yarattı. Medreseler, mescidlerde yapılan derslere verilen hayırsever desteklerin vakıf hukuku ile birleşmesi sonucu doğdu.⁴⁵ Diğer bir deyişle, medreseler vakıf hukukuyla şekillenmiş kurumlardır. Dolayısıyla medreselerin gelirleri, büyüklüğü, işleyişi, içinde okutulacak dersler medrese vâkıfının imkânları, istek ve tercihleri ile belirlenmiştir.

Medreseler yaygınlık kazanmakla birlikte ilim meclisleri, medreselerdeki ve medrese dışındaki eğitim faaliyetlerini belirlemeye devam etti. Âlimler, saygınlıklarını esas olarak ders aldıkları tanınmış hocaları ile açıklıyorlardı. Tabakat eserleri âlimlerin ders aldıkları medreselere dair neredeyse hiç kayıt bulundurmazken ders alınan hocalar *mu'cem* denen sözlüklerde uzun listeler halinde sıralanıyordu.⁴⁶ Medreseler ve onların sağladığı hizmetler öğrenciler için imkân sağlıyordu fakat medrese üyeliği, kimlik yaratan ve âlimlerin saygınlıklarını parlatan bir durum olarak belirmiyor.

Bu gelenekte, Nizamiye medreseleri İslam ilmi geleneğinde köklü bir değişimi ifade ediyor. Batınî faaliyetlerin yarattığı entelektüel gerginlik ve muhalefet âlimleri siyasî idarenin karşı kampanyalarının en büyük destekçisi kıldı. Medrese kurumlarındaki teşkilatın güçlendiği, medreselerdeki halka sahibi hocaların devlet bütçesinden maaş aldıkları, halkada okutulacak kitapların siyasî idare tarafından belirlendiği, siyasî gerginliklerin ilmî gündemde ve meclislerde çok hızlı ve sert karşılıklarının olduğu bir tecrübe ve birikim Osmanlı kültür çevrelerini de etkiledi.⁴⁷ Bu bağlamda, Osmanlı ilmiyesinin kurumsal yapısı ilim meclislerin içeriğini, sosyal işlevlerini, katılımcıların konumlarını ve birbirlerinden beklentilerini önemli ölçüde etkiledi.

⁴⁵ Makdisi, a.g.e., s.72-73.

⁴⁶ İbrahim Hatipoğlu, “Mu'cem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.30, s.345.

⁴⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler XV-XVII Yüzyıllar*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016, s. 159.

2. BÖLÜM: OSMANLI ÂLİMLERİNİN MECLİSLERİNDEKİ TEMEL SOHBET KONULARI

2.1. SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ VE SADEDDİN TEFTÂZÂNÎ' YE REFERANSLAR: İLMÎ EKOLLERİ TARTIŞMAK

Cürcanî ve Teftâzânî Osmanlı ilmî çevrelerinde otorite olarak görülen iki büyük âlimdir ve yaşamları ulemâ arasında o kadar içselleştirilmiştir ki Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Şakâik*'ta bu iki âlimin hocalarıyla ilişkilerine, eserlerine ve Timur'un meclisindeki tartışmalarına geniş bir surette yer verir. Mecdî Efendi ise, Taşköprülüzâde'nin bu anlatımlarını daha ileri götürerek Sultan Murat döneminin anlatıldığı üçüncü tabakaya Cürcanî ve Teftâzânî'nin biyografilerini ekler.⁴⁸

Osmanlı ulemâsı ilim meclislerindeki pek çok problemin tartışılmasında Cürcanî (ö.1413) ve Teftâzânî (ö.1390) arasında meselelerin sunumuna referans verir, öyle ki ikilinin münazaraları İran ve Maveraünnehir'de etkili olduğu gibi Osmanlı ilim meclislerinde de uzun süre gündemdeki yerini korur. Örneğin, Molla Alâeddin Rûmî (ö.?), Cürcanî ve Teftâzânî'nin bu tartışmalarını bizzat dinlemiş ve onlardan cevaplarıyla birlikte çok sayıda meseleyi ezberlemişti. İstanbul'a döndüğünde münazaralarda bunlara dair sorular yöneltmek muhatabını zor durumda bırakmıştı. Alâeddin Rûmî Kahire'deki âlimlerle münazaralarda da yine aynı metodu uygulayarak başarılı olmuştu.⁴⁹ Semerkant sarayındaki münazaraların bazı kesitleri *Şakâik*'ta sunulmaktadır. Örneğin bir mecliste, Timur'un Teftâzânî'nin yerine Cürcanî'yi oturttuğu ve Teftâzânî'de büyük bir kırgınlık yaratan bu duruma Cürcanî'nin neseplere olarak üstünlüğünü gerekçe gösterdiği anlatılmaktadır.⁵⁰ Aslında, *Şakâik*'taki çok sayıda örnek Cürcanî ve Teftâzânî'nin ilim meclislerinde nasıl ve niçin bu denli hatırlanır olduğu konusunda merak uyandırıyor.

⁴⁸Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku 'ş-Şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, s. 14-16. (Eser bundan sonraki dipnotlarda "Mecdî" olarak kısaltılacaktır.)

⁴⁹*Şakâik*, s.94; Mecdî, s.69.

⁵⁰*Şakâik*, s.88; Mecdî, s. 65-66.

Seyyid Şerif Cürçânî ve Teftâzânî, Adudiddin Âcî (1355) ve Kâdî Beyzavî (1286) gibi büyük İslâm âlimleriyle birlikte Fahreddin Râzi (ö.1210) sonrası dönemde yaşamışlardır. Yetiştirdikleri öğrenciler ve eserleri ile uzun yüzyıllar İslâm coğrafyasının Hint, İran ve Osmanlı havzalarının ilmi paradigmasını etkilediler.⁵¹ Semerkant'ta Timur'un saray çevresinde saygın konumları olan iki âlimin isimleri sıklıkla birlikte anılmaktadır, öyle ki Teftâzânî ve çağdaşı Seyyid Şerif Cürçânî'yi anlatmak için Zühre ve Müşteri yıldızlarının uğuruna atıf yapan "Sa'deyn" nisbesi kullanılmıştır.

Saadeddin Teftâzânî, 1322 yılında Horasan'ın Nesa Vilayetinde Taftazan isimli bir kasabasında doğmuştur. Babasının ve dedesinin ulemâdan kimseler olduğuna dair bilgiler kesinlik arz etmemektedir. Teftâzânî'nin hocaları arasında Kutbüddin er-Râzî (ö.1365) ve Ziyâeddin Abdullah b. Sa'dullah el-Kazvînî (ö.?) 'nin isimleri geçer fakat tahsil hayatının detaylarına dair bilgiler bulunmuyor. Eserlerinin yazım tarihleri ve yerlerine dair kayıtlardan Horasan, Maveraünnehir ve Harezm çevrelerinde bulunduğu anlaşılıyor. Timur, Harezm'i ele geçirdiğinde Teftâzânî'yi de Semerkant'a getirmiştir. Timur'un Teftâzânî'ye saygı gösterdiği, meclislerinde ona hemen yanında yer verdiği anlatılır. Teftâzânî, Semerkant'ta baş müderrislik görevinde bulunmuş ve Timur'un meclislerinin müdavimi olarak büyük bir saygınlığa ulaşmıştı. Timur, 1387 yılında Şiraz'ı fethettiğinde de Seyyid Şerif Cürçânî'yi Semerkant'a getirmiştir ve Cürçânî'nin gelişi ile Teftâzânî'nin bu güçlü konumunun sarsıldığı söylenebilir.⁵²

Seyyid Şerif Cürçânî, 1340 yılında Cürcan yakınlarındaki bir kasabada doğmuştur. Peygamber soyundan gelen Muhammed bin Zeyd'in (ö.900) torunlarından olduğu için Seyyid Şerif nisbesiyle anılmaktadır. Cürcan havzasındaki âlimlerden dersler aldıktan sonra Anadolu'da Cemaleddin Aksarayî (ö.1388)' den dersler almak için gitmiş fakat Aksarayî'nin kısa süre önce vefat etmesi sebebiyle amacına ulaşamamıştır. Bunun üzerine Cemaleddin Aksarayî'nin öğrencilerinden Molla Fenarî (ö.1431) ile Kahire'ye gitmiş ve Ekmeleddin Baberti (ö.1384), İbni Mübarekşah (ö.1382?) gibi saygın

⁵¹ Müstakim Arıcı, "Bir 'Otorite' Olarak Seyyid Şerif Cürçânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri", *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s.61.

⁵² Şükrü Özen, "Teftâzânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.40, s.299.

âlimlerden dersler almıştır.⁵³ Cürcânî'nin Ekmeleddin Baberti ve İbnî Mübarekşah'ın derslerinde Molla Fenarî, Şeyh Bedreddin (ö.1420), Molla Hacı Paşa (ö.1424?) gibi tanınmış Osmanlı âlimleri ile sıra arkadaşı olduğunu *Şakâik*'taki biyografilerden öğreniyoruz. Kahire dönüşünde Şiraz'a yerleşen Cürcânî, Timur'un bölgeyi ele geçirmesi üzerine Semerkant'a gitti. Teftâzânî'ye göre genç yaşta olan Cürcânî, Teftâzânî'nin eserlerini okumuştur. Timur'un meclislerinde yan yana gelen iki âlimin münazaralarında Cürcanî'nin, konuşurken kekemelik benzeri bir sorun yaşadığı anlatılan Teftâzânî'yi zor durumda bıraktığı anlatılır. Semerkant'ta Cürcânî ve Teftâzânî arasındaki bu münazaralar İslâm ilmî coğrafyasının farklı bölgelerinde ve Osmanlı âlimleri arasında çok popülerdir.⁵⁴

Seyyid Şerif ve Teftâzânî'nin yazmış oldukları pek çok metin Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmaktaydı. Ancak bunlar arasında bazıları daha güçlü etki ve şöhrete sahipti. Cürcanî'nin *Tecrid Haşiyesi*, *Metaliu'l-Enzar Haşiyesi*, *er-Risaletü'l Şemsiyye Haşiyesi*, *Hikmetü'l Ayn Haşiyesi*, *Şerhu'l Miftah*, *Şerhu'l Mevâkıf* ve *Haşiye ala Levami'l- Estrar*'ı bu anlamda sayılabilir. Hiç kuşkusuz sayılan eserler arasında *Şerhu'l Mevâkıf* ayrı bir konuma sahipti.⁵⁵

Şakâik'ta, Molla Fenarî'nin öğrencilerine o dönemde çok meşhur olan Teftâzânî'nin eserlerini okutmak istediği fakat öğrencilerin satın alacak eserini bulamadıklarından bahsedilir. Bu sebeple, Molla Fenarî, medresesindeki öğrencilerin eser istinsâhı ile meşgul olmaları için pazartesi gününü tatil etmişti.⁵⁶ Teftâzânî'nin eserlerinden *Mutavvel*, *Telvih*, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, *Şerhu'l-Akâidi'l-Neseî*, *Şerhu'l-Miftah*, *Tehzib*, *Şerhu'l-Makâsîd* ve *Şerhu'l-Keşşâf* Osmanlı âlimleri arasında yaygınlık kazanmıştı.⁵⁷

Osmanlı devletinin kuruluş dönemi ve sonrasındaki iki asır boyunca âlimlerin yaşamlarında ilmi seyahatlerin çok önemli bir öge olduğu anlaşılmaktadır. Bu seyahatler içinde Cürcanî ya da Teftâzânî'nin öğrencisi olmuş âlimler önemli bir grubu teşkil eder. Nitekim Haydar Herevî (ö.1426), Teftâzânî'nin öğrencisidir. Cürcanî'nin

⁵³ Sadreddin Gümüş, "Cürcânî, Seyyid Şerif", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.8, s. 134.

⁵⁴ Gümüş, a.g.m. s.135.

⁵⁵ Arıcı, a.g.m, s.69.

⁵⁶ *Şakâik*, s.62; Mecdî, s.51

⁵⁷ Özen, a.g.m., s.305.

öğrencilerinden Fahreddin Acemî (ö.1461?), Molla Ali el-Acemî, Kadızade-i Rumî (ö.1440?) ve Fethullah Şirvanî (ö.1486) gibi isimler de yine Osmanlı medrese geleneğinin şekillenmesinde etkili olmuş âlimlerdir. Molla Alâddin Rumî ve Molla Alâddin Ali Koçhisarî ise hem Cürcanî'nin hem de Teftâzânî'nin derslerinde bulunmuşlardı. Teftâzânî, icazetnamelerde ve Osmanlı ulemâsı içinde Cürcanî kadar belirgin değildir. Cürcanî'nin ismi, gerek icazetnamelerde gerek Osmanlı ilmiyesi içinde yetiştirdiği âlimlerle Taftazani'ye göre çok daha sık zikredilmektedir. Timur tarihi kaynaklarından benzer bir durumun Acem havzasında da geçerli olduğu anlaşılıyor.⁵⁸

Şakâik'ta, Cürcânî ve Teftâzânî'nin yaşamlarındaki farklı kesitler Osmanlı âlimlerinin kendilerini tanımlamaları için iki ideal profil olarak belirir. Osmanlı âlimleri kendi yeterliliklerini anlatmak isterken sık sık kendilerini Cürcânî ve Teftâzânî ile kıyaslar. Bu bağlamda, Molla Gürânî (ö.1488) ve Fatih arasında geçen bir sohbetin *Şakâik*'taki anlatımı iyi bir örnek olarak kullanılabilir.

Buna göre Molla Gürani, Fatih'e Timur ile Teftâzânî arasında geçen şu hadiseyi anlatır. Timur önemli bir görev için bir elçi göndermiştir ve işin aciliyeti sebebiyle yolda ihtiyacı olursa kimin olduğuna bakmaksızın dilediği atı alabileceğini söyler. Elçi yolda çadır kurmuş dinlenen Teftâzânî'ye rastlar ve atını almak istediğinde Teftâzânî'den dayak yer. Olay Timur'a anlatıldığında Timur'un, “Sana bu muameleyi yapan oğlum Şahruh olsaydı öldürürdüm. Ama girdiğim her memlekette kitapları kılıcımdan önce giden Teftâzânî gibi bir zâtı nasıl cezalandırabilirim?” der. Molla Gürânî bu olayı anlattıktan sonra Sultan'a “Benim eserlerim Mekke'de okutuluyor, fakat sizin kılıcınız hâlâ oraya ulaşmadı.” demesi dikkat çekici bir diğer ayrıntıdır.⁵⁹ Zira burada Molla Gürânî kendisinin tanınmış bir âlim olarak güçlü konumunu Teftâzânî ve Timur arasındaki bir hadiseye referans vererek hatırlatır. Yine Molla Gürânî, öğrencisi Molla Alâedin Arabî'ye olan taktirini ve sevgisini anlatmak isterken, İbni Mübarekşah'ın öğrencisi Cürcânî'ye olan taktirini hatırlatarak “İbni Mübarekşah için Cürcânî ne ise

⁵⁸ Arıcı, a.g.m., s.63-66.

⁵⁹*Şakâik*, s.158; Mecdî, s.108.

sen de benim için öylesin.” demiştir.⁶⁰ Konumuz açısından asıl önemli olan ise, Seyyid Şerif Cürçânî ve Teftâzânî’ nin ilim meclislerinde nasıl bir karşılık bulduğudur.

Fatih’in huzurunda Hocazâde (ö.1488) ile Molla Zeyrek (ö.1497) arasındaki münazara Cürçânî ve Teftâzânî arasındaki bir tartışma konusunu gündeme getirirken aslında ilim meclislerini, tarafları ve tartışma sürecini detaylı olarak açıklamasıyla *Şakâik*’taki nâdir örneklerden birini teşkil ettiğinden burada verebiliriz:

Bir gün Sultan II. Mehmet’in huzurunda Molla Zeyrek, Seyyid Şerif Cürçânî’den üstün olduğunu iddia etmişti. Bu söz sultana ağır geldi ve o vakitte Bursa’da Sultan Mehmed Han Medresesinde müderris olan Hocazâde’yi çağırarak Zeyrek Efendi ile münazara yapmasını istedi. Hocazâde, tevhidin delili konusunda bir sorusunu cevap yazması için Zeyrek Efendi’ye gönderdi. Hoca cevap yazınca Sultan Mehmet Han’ın huzurunda bir araya geldiler. Aralarındaki hakemliği ise Molla Hüsrev ve Vezir Mahmut Paşa yaptı. Önce Hocazâde söze başladı , “Sultan bilsin ki iddia edilenle delilin inkârı gerekmez. İnsanların Hocazâde tevhîdi inkâr etti demelerinden korkuyorum.” dedi ve sorusunu sordu. Zeyrek Efendi de cevabı verdi. Aralarında büyük tartışmalar cereyan etti ve çok söz söylendi. Lakin mesele o gün çözüme kavuşmadı. Tartışma yedi gün devam etti. Sultan altıncı gün her ikisinden rakibinin yazdıklarını incelemesini istedi. Zeyrek Efendi yanındaki nüshayı göstererek, “Yanımda bundan başka nüsha yok.” dedi. Hocazâde de “Bende başka bir nüsha daha var, bunu ona vereyim, onun yazdığını alayım ve benim nüshamın zahriyesine yazayım.” dedi. Vezir Mahmut Paşa belinden bir divit çıkarıp Hocazâde’nin yanına koydu. O da yazmaya başladı. Sultan, latife yapmak için “Hoca Efendi’nin sözlerini yanlış yazma.” diyordu. O, “Ne kadar yanlış yazsam da bunlar onun hatalarından çok olamaz.” diye cevap verince Sultan bu cevaba çok güldü.

Yedinci günde Hocazâde’nin Zeyrek Efendi’ye üstünlüğü belirmeye başlayınca Molla Hüsrev, Hocazâde’nin üstünlüğünü ilan etti. Sultan da Hocazâde’ye “Efendi, hadiste şöyle buyrulur: ‘Kim bir delile dayanarak birini öldürürse malını da alır.’ Sen bu adamı öldürdün. Ben de buna şahidim. Onun medresesini sana verdim.” dedi. Zeyrek Efendi o sıralarda Seman medreseleri yapılmadan önce medrese olarak kullanılan İstanbul kiliselerinden birinde müderrislik yapıyordu.

⁶⁰*Şakâik*, s.256.

Sultanın yanında ikisi birlikte çıktıkları zaman Zeyrek Efendi'nin sevenleri toplaşıp "Bu nasıl oldu?" diye sorunca Zeyrek Efendi "Hocazâde Tevhidi inkâr etti. Bu yüzden tevhidi kabul etsin diye kafasına kafasına vuruyorum. Molla Hüsrev de elimi tutmaya çalışıyor." diye cevap verdi.

Daha sonra Zeyrek Efendi Bursa'ya gidip yerleşti. Orda Hasan Hoca adında bir komşusu vardı. Bir gün yanına gelerek ona, "Efendim, günlüğünüz ne kadar?" diye sordu. O da "Yirmi dirhem" diye cevap verdi. Hasan Hoca, "Ben bu ücretin her gün kefilim." dedi ve ölüncüye kadar bu miktarı günlük olarak ona verdi. Sultan Mehmed Han yaptığına pişman olup ona makamlar teklif etse de Zeyrek "Benim sultanım Hoca Hasan'dır." diyerek bu teklifi kabul etmedi.⁶¹

Hocazâde'nin tartışmayı başlatan sorusu Molla Zeyrek'in iddiasından ilham almıştır. Hocazâde, Tevhid burhanı hakkındaki fikrini Molla Zeyrek'e sorarken Cürçânî ve Teftâzânî arasında, döneminde büyük ses getiren bir tartışmaya referans vermektedir. Esasında tartışmanın konusu Cürçânî ve Teftâzânî'nin dönemlerinden çok daha eskidir. Yaratıcının mahiyeti ve vahdaniyeti kelam ilminin temel meseleleri arasındadır. Gazzalî (ö.1111) gibi kelimciler, 'Allah'tan başka tanrıların bulunması durumunda kainattaki düzenin mutlak surette bozulacağını' ifade eden Enbiya suresi 21 ve 22. âyetlerinin tevhidin kesin delili olduğunu kabul etmişlerdir. Teftâzânî ise Burhan-ı Temânu adı verilen bu âyetlerin inanan kimseler için delil olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre tanrıların birden fazla bulunması kesinlik derecesinde düzenin bozulacağı anlamına gelmemektedir. Taftazânî'nin Fahreddin er-Râzî (ö.1210)' nin lafzî delillerin kesinlik taşımadığı görüşüne dayanan bu itirazı âlimler arasında ciddi tartışmalara yol açmıştır. Abdüllatif el-Kirmânî, Teftâzânî'nin *Şerhu'l- 'Akâ'id*'deki bazı görüşlerini Ehl-i Sünnet düşüncesine uygun olmamakla suçlamış ve *Risâletü't-Tevhîd* adlı bir eser yazarak eleştirilerini yöneltmiş ve onu tekfir etmiştir.⁶² Fatih'in sarayında Burhan-ı Temânu üzerine yapılan tartışmada ise Hocazâde, Taftazânî'nin tarafını tutmaktadır fakat Teftâzânî'nin maruz kaldığı şirk suçlamalarından çekinerek 'İnsanların Hocazâde tevhîdi inkâr etti.' demelerinden korktuğunu belirtmiştir.

⁶¹ Şakâik, s.213-214; Mecdî, s.147-148.

⁶² Özen, a.g.m. s.302.

Bir hafta süren tartışmaların ardından hakem Molla Hüsrev (ö.1480), Hocazâde'nin üstün geldiğini açıklamıştır. *Şakâik'ta* ayrıca Molla Hüsrev'in hattının çok güzel olduğu ve hergün selef ulemânın kitaplarından iki yaprağı kendi eliyle yazdığı kayıtlıdır. Molla Hüsrev öldüğünde onun hattıyla yazılmış iki aded *Şerhu'l-Mevâkıf* bulunmuş ve şehrin ulemâsı bu nüshaları altı bin dirheme satın almışlardır.⁶³

Fatih, bu dönemde başta Sahn-ı Semân olmak üzere İstanbul'da çok sayıda medrese inşa ettirmiştir. Fatih'in âlimlere desteği ve yeni açılan medreselerle ilmiye yapısı içerisindeki artan kaynaklar çok sayıda âlimi İstanbul merkezine çekmiştir.⁶⁴ Bursa'lı bir tüccarın oğlu olan ve babasının işlerini sürdürmemesi sebebiyle aile desteğini kaybeden Hocazâde, yirmi akçe yevmiye ile Kestelli kadılığı yapmaktadır. Hocazade, geçimini zorlukla sağladığı için Fatih'in desteğini umarak İstanbul'a gelmiştir. Kestelli kadılığı sırasında *Şerhu'l Mevâkıf'ı* baştan sona ezberleyen Hocazâde'nin Fatih'in meclisindeki başarısı, onun imparatorluk merkezindeki saygın makamlara ulaşmasını sağlamıştı.

Cürcânî ve Teftâzânî isimlerinin anıldığı bir diğer meclis anlatımı ise, Vezir Karamânî Mehmet Paşa (ö.1481)'nin evinde geçer. Mehmet Paşa'nın davetiyle Molla Hayreddin (ö.1480?), Molla Efdalüddinzâde (ö.1503) ve Hocazâde bir araya gelmişti. Sohbetlerinin bir yerinde Molla Hayreddin ve Efdalüddinzâde, Cürcânî'nin itiraz edilemeyecek kadar büyük ve hüküm sahibi bir âlim olduğunu iddia ederler. Hocazâde ise, yanlışlarının muhakkak olacağını fakat hatalarının hayli az olduğunu ifade ederek itirazda bulunur. *Şakâik'ta* Molla Hayreddin'in Hocazâde'nin tartışmalardaki güçlü ifadesini bildiği için konuyu uzatmadığı ve sessiz kaldığı anlatılır. Diğer taraftan Molla Efdalüddinzâde tartışmayı sürdürmekte kararlıdır. Sinirlendiği anlaşılan Hocazâde, iddiasını delillendirmek için Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf'ta* Teftâzânî'nin "Kelam ilmi mantık ilmüne muhtaçtır" sözüne itiraz ettiğini fakat *Şerhu'l- Muhtasar* üzerine yazdığı

⁶³*Şakâik*, s. 204.

⁶⁴ Fatih Döneminin anlatıldığı yedinci tabaka *Şakâik'taki* en hacimli bölümdür. İstanbul'un fethinden sonra merkezi imparatorluk yapısı kurulması için girişilen idarî düzenlemeler Osmanlı ilmiyesi içinde de esaslı bir dönüşümü başlatmıştır. Bu anlamda, modern araştırmalarda Osmanlı ulemâsının diğer İslâm devletlerinden farklı, siyasî idareyle iç içe konumunun inşasında Fatih dönemi önemli bir köşe taşı olarak okunmaktadır. Bkz. Abdurrahman Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğunda Âlimler ve Sultanlar*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s.69-89; Mehmet İpşirli, "İlmiye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.22, s.142.

haşiyede Teftâzânî'nin aynı sözünü doğru olarak zikrettiğini ve kendisinin de Teftâzânî'nin bu sözünü doğru bulduğunu ifade eder. Taraflar arasında hakem olma görevini üstlenen ev sahibi Mehmet Paşa ise, kitaplığından Hocasâde'nin bahsettiği haşiyeyi getirir. Hocasâde, Mehmet Paşa'nın bu hususun eserde bulunmadığını göstererek onu haksız çıkarmak maksadında olduğunu düşünür. Hocasâde ilgili kısmı gösterdiğinde Efdalüddinzâde, "Bu haşiyedeki ifade nefsü'l-emrin açıklamasıdır. *Şerhu'l Mevâkif*'ta bir itiraz yoktur." diyerek iddiasını sürdürür. Bunun üzerine Hocasâde, "Nefsü'l emrin iki durum için de geçerli tek bir anlamı vardır. Mefhum ile dalalet ettiği şey arasındaki ayrımı yapmaktan acizsin, bir de ilim sahibi olduğunu iddia ediyorsun." diyerek eleştirilerinin şiddetini artırır. Hocasâde'nin hakarete varan sözleri meclistikileri şaşırtmış olmalı ki ev sahibi Vezir Mehmet Paşa, Hocasâde'ye öğrencilerine de bu şekilde davranıp davranmadığını sorar. Hocasâde delil ve medlul üzerine böyle bir hatayı öğrencilerinde gördüğünde kafalarına kitapla vuracağını söyler ve kalkıp evine döner.⁶⁵ Karamânî Mehmet Paşa'nın evindeki mecliste Cürcanî ve Teftâzânî'nin eserlerine referans verilerek kelimelerin usulüne dair bir tartışma açılmıştı. Hocasâde, Cürcanî ve Teftâzânî'nin eserlerine vukufiyetiyle bu tartışmada üstünlük sağladığında Efdalüddinzâde'nin tartışmayı Arap diline dair bir mecraya çekmesi Hocasâde'yi oldukça sinirlendirmişti.

Hocasâde, *Şakâik*'ta yaşamı çok detaylı olarak tasvir edilen bir isimdir. Özellikle ilim meclislerindeki ihtiyatlı tavrı ile öne çıkarılır. Hakkında mütalaasını bitirmediği meselelerde çok suskun kaldığı fakat incelemesini tamamladığında karşısında kimsenin durmadığı anlatılır, öyle ki Karamânî Mehmet Paşa, Hocasâde'nin Molla Hatipzâde (ö.1496) ile tartışması için bir meclis teşkil etmek istediğinde Sinan Paşa (ö.1486) karşı çıkmıştır. Gerekçesi böyle bir meclisin Hatipzâde'nin itibarı için kötü netileneceğidir. Gerekçesi makul bulunmuş olmalı ki Mehmet Paşa vazgeçer.⁶⁶ Karamânî Mehmet Paşa'nın Hocasâde'den hoşlanmadığı fakat onun ilim çevrelerindeki konumundan

⁶⁵*Şakâik*, s.230, Mecdî, s.154.

⁶⁶*Şakâik*, s.226; Mecdî, s.151.

çekindiği için sessiz kaldığı da rivayetler arasındadır.⁶⁷ Nitekim Hocaîade'nin meclisteki gerginliği ev sahibinin bu tavrını sezdiğini düşünürüyor.

Taşköprölüzâde'nin babası Muslihuddin Mustafa, Hocaîade'nin öğrencisi olmuştur. Babasından dinlediği hatıralar sayesinde Taşköprölüzâde, Hocaîade'ye dair detaylı bilgiler verir. Molla Muslihuddin Mustafa'nın Hocaîade'nin bir dersini anlatımı bunlardan biridir:

Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Muhtasar*'ına yazdığı haşiyeyi ondan okurken Havâss-ı Zâtî (Allah'ın zâtının özellikleri) bahsine gelindiğinde bu hususta Seyyid Şerif'e yaptığı itirazlarını dinlerdik ve Hoca, bu itirazlara yaptığı açıklamalarını anlatırdı. İfade gücü sebebiyle ona karşı konuşamazdık bile. Seyyid Şerif hayatta olsa ve bu itirazları ona zikretseydik o da duraksamadan kabul ederdi. Sonra Hocaîade 'Bu itirazlarımla Seyyid Şerif'ten üstün olduğumu ya da onunla denk olduğumu iddia etmem. O ilimde benim üstadımdır. Onun eserlerinden çok yararlandım. Onun samimi bir gayreti vardı. Ne kötü huylar ne de yabancı makamlar onu bozabildi.' dedi.⁶⁸

Molla Muslihiddin'in öğrencilik yıllarına dair bu anlatı Hocaîade'nin ders halkasına dair kıymetli bir örnektir. Meclisin odağı hiç şüphesiz Hocaîade'dir. Onun ifade gücü öğrencilerini de etkilemiş ve sessiz bırakmıştır.

Cürcânî'nin eserlerinin okutulduğu bir diğer ders halkası Ali et-Tusi (ö. 1482) 'ye aittir. Fatih, Sahn medreselerinden birini Ali et-Tusi'ye vermişti. Bazı günler Sultan'ın Ali et-Tusi'nin derslerine katıldığı ve huzurunda ders okutmasını istediğine dair kayıtlar mevcuttur. Bu derslerde hocayı yerine oturtur, kendisi ise Vezir Mahmut Paşa ile birlikte hocanın sağ yanına otururdu. Öğrenciler geldiğinde Seyyid Şerif'in *Adud Şerhi*'ne yazdığı haşiyeyi okurlardı. Sultan'ın gelişiyle hoca dersi uzatır, sayısız pek çok

⁶⁷ Fatih, *Tehâfüt* üzerine bir tartışma başlatmıştır. Hocaîade ve Ali et-Tusi'den bu konuda birer risale kaleme almalarını istemişti. Altı ay kadar sonra taraflar risalelerini tamamladığında iki isme de onar bin dirhem bağışladı. Fakat Hocaîade'nin üstünlüğünü taktir ederek ona bir de çok güzel bir katır hediye etti. Ali et-Tusi, bu durum üzerine İstanbul'u terk edip Acem diyarına gitmiştir. Karamânî Mehmet Paşa, Ali et-Tusi'nin yetiştirdiği bir öğrencidir. *Şakâik'ta* hocasının gitmesine sebep olduğu için Karamânî Mehmet Paşa'nın Hocaîade'ye husumet beslediği anlatılmaktadır. *Şakâik*, s.174; *Mecdî*, s.119.

⁶⁸*Şakâik*, s.228; *Mecdî*, s.153.

probleme çözüm bulur, incelikleri açığa kavuştururdu. Onun bu yeteneklerine şahit olmak Sultan'ı o kadar sevindirmişti ki bir ders sonrasında Ali et-Tusi'ye on bin dirhem ve güzel bir kaftan hediye etmişti. Ders halkasındaki her bir öğrenciye ise beş yüz dirhem verilmesini emretmişti.⁶⁹

Atâyî zeylindeki, Ebussuud Efendi (ö.1574) ile Fazıl-ı Taşkendî arasındaki münazara da burada zikredilmesi gereken örnekler arasındadır. Söz konusu münazara, Hocazâde'nin meclislerinden yaklaşık bir asır sonra Ebussuud'un evinde gerçekleşmişti. Fazıl-ı Taşkendî, Ali Kuşçu'nun torunlarından ve Acem havzasından bir müderristir. Ebussuud, meşhur âlimin Hac'dan dönerken İstanbul'a gelmesi üzerine bir davet vermişti. Davette Taşkendî, Ebussuud Efendi'nin yazmakta olduğu *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* isimli tefsirinde "istiare-i temsiliyye" bahsinde Cürçânî'nin mi yoksa Teftâzânî'nin mi tarafını tuttuğunu sorar. Ebussuud, bu konuda Cürçânî'nin tarafını tuttuğunu söyleyince iki âlim arasında çetin bir tartışma başlamıştı. Mecliste bulunanlardan Bahaddinzâde Efendi, beş saat kadar süren hararetli tartışmayı ikinci ezanı okuyup namaz vaktini hatırlatarak dağıtabilmişti. Meclis sonunda Ebussuud ve Taşkendî tefsir usulüne dair birer risale kaleme almışlardı.⁷⁰

Ebussuud Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm* tefsirinin girişinde müteahhirîn dönemi tefsircilerinin ancak seçkin kimselerin tespit edebileceği anlam inceliklerini açığa çıkararak Kur'an'ın icâzını ortaya koymayı amaçladıklarını belirtmiştir. Yani kendisinin de takip ettiği müteahhirîn dönemi tefsir usûlü, Kur'an'daki lafızların ve dil özelliklerinin tahliline odaklanır.⁷¹ Ebussuud'un tefsir usulüne dair bu değerlendirmesi, ikilinin Kur'an'daki bir söz sanatı olan istiarenin gramer yapısına dair tartışmalarını anlaşılır kılar. İstiare sanatı, bir kelime veya terkinin, teşbihe mübalağa katmak için benzeşme ilgisiyle gerçek anlamı dışında kullanılmasıdır. Benzeşme ilişkisi sebebiyle Cahız (ö.869) ve Abdülkadir Cürçânî (ö.1078) gibi âlimler istiareyi bir teşbih sanatı olarak kabul etmişlerdir. Fahreddin er-Râzî, Sekkâkî (ö.1229) ve daha sonra gelenler ise

⁶⁹*Şakâik*, s.172; *Mecdî*, s.118.

⁷⁰Atâyî, s.710.

⁷¹Taha Boyalık, "Tefsir Şerh-Haşiye Geleneğinde Kurucu Bir Eser: Kutbüddin er-Râzî'nin Şerhu Müşkilâtî'l-Keşşâf 'ı", *Nazariyat*, C.5, S.2, 2019, s.139.

onu bir mecaz türü olarak görmüşlerdir.⁷² İstiare sanatının türleri, bu sanatın kelime grupları ya da tek bir kelime ile yapılabileceği gibi gramer hususları Cürcânî ve Teftâzânî arasında da tartışılmıştır. 16. yüzyılda ise Ebussuud ve Fazıl-ı Taşkendî, bu konunun Cürcânî ve Teftâzânî arasındaki sunumuna referans vererek Ebussud'un İrşad tefsirinde kullandığı yöntemi tartışmışlardır.⁷³

Taşkendî, Hac dönüşü İstanbul'a uğramış ve Ebussuud'un onun için düzenlediği davete katılmıştı. Bu anlamda, Hac vazifesi farklı havzalardaki âlimler için tanışmak ve ilim meclisleri kurmak için önemli bir fırsattı. Molla Gürânî, Molla Yegân (ö.1461) ile hac yolcuğu sırasında Kahire'de tanışmıştı. Molla Gürânî, ilmî derinliğine hayran kaldığı için Molla Yegân'ı İstanbul'a davet etmiş ve Fatih'in huzuruna çıkıp medrese mansıbı elde etmesi için aracı olmuştu.⁷⁴ Özellikle Kahire ve Şam şehirleri Hac yolu üzerindeki önemli uğrak yerleri olarak pek çok âlimi bir araya getiriyordu.

Ayrıca Hac vazifesi, İslâm âlimleri tarafından iyi imkânlar ve ilişki ağları bulamadıkları, tedirgin oldukları havzaları terk edip diğer İslâm devletlerinde alternatif fırsatlar aramak için bir bahane olarak kullanılıyordu. Örneğin Uluğ Bey'in ölümünden sonra Semerkant'ta yerine geçen oğlu Ali Kuşçu'ya ihtiram göstermemiştir. Hacca gitmek için izin isteyen Ali Kuşçu, bir süre Tebriz'de Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın meclislerinde bulunmuştur. Uzun Hasan, onu İstanbul'a elçi olarak göndermiştir. Bu vesileyle Fatih ile tanışan Ali Kuşçu İstanbul'a yerleşmiş ve ölümüne kadar burada tedris faaliyetinde bulunmuştur.⁷⁵

Cürcânî ve Teftâzânî'nin eserleri, mansıp imtihanlarında da konu olabilmektedir. Taşköprülüzâde'nin *Şakâik*'inde ve Mecdî zeylinde mansıp imtihanlarına dair bir anlatı bulunmamaktadır. Bu dönemde mansıpların dağıtımında sultanın ihsanı, kazaskerlerin yetkilendirmesi, ulemâdan ve devlet kademesinden kimselerin şefaati önemli araçlar

⁷² İskender Pala, İsmail Durmuş, "İstiare", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.23, s.315.

⁷³ Shuruq Naguib, "Guiding the Sound Mind: Ebu's-su'üd's Tafsir and Rhetorical Interpretation of the Qur'an in the Post-Classical Period", *The Journal of Ottoman Studies*, S.42, 2013, s.24-27.

⁷⁴ *Şakâik*, s.150.

⁷⁵ *Şakâik*, s.270.

olarak belirlemektedir.⁷⁶ Atâyî zeylinde sıkça rastlanan bu imtihan meclislerinin ilk örnekleri, Kanuni Sultan Süleyman döneminin anlatıldığı onuncu tabaka içinde görülüyor. II. Selim dönemi âlimlerinden Uzun Bâli Efendi'nin katıldığı mansıb sınavı ise bu meclisleri değerlendirmek için oldukça detaylı bir anlatım sunar:

Tokuz yüz otuz beş senesi dahilinde, medaris-i Semaniye'nin biri münhal olub, paye erbabının meşahirinden Edirne'de Darü'l-Hadis müderrisi İshak Efendi ve Üçşerefeli'de Çivizâde Şeyh Mehmed Efendi ve Burusa Sultaniyyesi'nde İsrafilzâde Mevlana Fahreddin imtihan olmak ferman olunub sadreyn-i fazileyn Muhyiddin el-Fenari ve Kadri Efendi huzurunda fûnun-u selase'den cam-ı müselles-nüma-yı tahkiki idare ve gubar-ı hatt-ı taliki isare idüp Cami-i Kebir-i Ayasofiyya'da Telvih ve Mevâkif ve Miftah'dan risalelerin tahkiki esnasında Telvih'den ta'n-ı râvî mebhasinde molla-yı merhûmun tağyir-i tenkihinde bir kavlini Çivizâde Efendi risalesinde kıl ile îrâd itdüğü için molla-yı merhûm gazab idüb rikâb-ı Süleymanî'ye arz-ı hâl eyledikte mazhâr-ı ikâb olmasına fermân-ı sultanî cereyan etmiş iken şefaât-ı vüzera ile af eylediklerinde tatyîben li-kalbihi'l-latif irsâl-i ataya-yı sultâniyyeden sonra üç mülazemet ile teşrif olunub biri sahibü't-tercemeye ihsân olunmuş idi.⁷⁷

Mansıb imtihanlarında, imtihana girecek âlimler Anadolu ve Rumeli kazaskerinin huzurunda bir araya gelirler. Taraflardan, tedris ve ifta faaliyetlerinde sıkça referans verilen eserlerden bazı başlıkları tartışmaları ya da söz konusu başlıklara ilişkin birer risale yazmaları istenir.⁷⁸ Teftâzânî'nin usul-i fikh alanındaki şerhi olan *Telvih* ve Cürçânî'nin kelimine dair *Şerhu'l Mevâkif* ve *Şerhu'l Miftah* eserleri mansıb imtihanında gündeme gelmiştir. Bazı imtihanlarda ise Ebubekir Merginânî'nin *el-*

⁷⁶ Taşköprülüzâde, Osmanlı âlimlerinin meslek yaşamlarını şekillendiren mülazemet almak, müddet-i örfiye ve müddet-i infisal gibi meslek kurallarından *Şakâik'ta* pek bahsetmez. Yalnız “Molla Hüsrev'in hizmetine girerek aslî, ferî, aklî, şer'î tüm ilimleri ondan öğrendi.” gibi cümlelerinden ‘hizmetine girmek’ ifadesi ile mülazemet almanın en önemli aracı olan ‘bir hocanın muidi’ olmayı anlatmış olmalıdır. Nev'izâde Efendi ise Osmanlı âlimlerini mülazemetlerini kimden aldıkları, hangi müderrislik ve kadılık göreviyle mesleğe başladıkları ve ilerleyen zamanlardaki terfi süreçleri ile tanıtmak çabasıdadır.

⁷⁷Atâyî, s. 526.

⁷⁸Atâyî, s.279.

Hidaye isimli klasik fıkıh eserinin “kitabu’l-gasb, kitabu’l-icare” gibi bazı başlıkları seçilmiştir.⁷⁹

Sonuç olarak, Cürcânî ve Teftâzânî’nin öğrencilikleri, Timur ile ilişkileri, kendi aralarındaki münazaraları gibi yaşamlarının farklı kesitleri hayranlık uyandıran bir anlatımla *Şakâik* ve zeyillerinde yer bulur. Özellikle mansıb imtihanlarında Teftâzânî ve Cürcanî’nin eserlerinin tartışılması, bu eserlerin Osmanlı ulemâsının okuduğu temel metinler arasında olduğunu göstermektedir. Nitekim, Müstakim Arıcı, Kınalızâde Hasan Çelebi (ö.1604)’nin *Tezkiretü’ş-Şuara* eserinden, Sehî Bey (ö.1548)’in tezkiresinden ve nihayetinde İzmirli İsmail Hakkı (ö.1946)’nin *Muhasalatü’l- Kelam ve’- Hikme* eserlerinden hareketle Cürcânî ve Teftâzânî etkisinin Osmanlı’nın son dönemlerine kadar var olduğunu ortaya koymuştur.⁸⁰

Cürcanî ve Teftâzânî’yi Osmanlı medrese çevrelerinde ve ilim mahfillerinde uzun yüzyıllar gündemde kalması dikkat çekicidir. Tahlil ettiğimiz Molla Zeyrek-Hocazâde, Efdalüddinzâde-Hocazâde ve Ebussuud-Taşkendî arasındaki meclislerde kelim, kelim usulü ve tefsir metodu gibi farklı alanlardaki problemler, Cürcânî ve Teftâzânî’den çok daha önceki dönemlere ait tartışma konularıdır fakat Osmanlı âlimleri, bu problemlerin Cürcânî ve Teftâzânî münazaralarındaki sunumunu esas almışlardır. Yani Cürcânî ve Teftâzânî’den çok daha eski olan tartışma konuları, bu iki âlime referans verilerek Osmanlı kültür çevrelerinde yer bulmuştu. İslâmî ilimlerin pek çok alanındaki yetkinlikleri sebebiyle “Allame” nisbesiyle anılan iki isim Osmanlı âlimlerini geniş İslâm ilmî birikimine bağlayan zincir gibidir. Taftazânî ve Cürcanî’nin bu konularında eserlerinin önemli bir yeri vardır.

Osmanlı medreselerinde, çoğu 13. yüzyıldan itibaren kaleme alınmış metinler okutulmuştur. Mantık, kelim, dil ilimleri gibi alanlarda muhtasar bir biçimle yazılan metinlerin medrese çevrelerinde ve âlimler arasında talep görmesi, bu metinlerin yorumlanması ihtiyacını doğurmuştur. Bu sebeple, söz konusu eserlere şerh ve haşiyelerin hazırlandığı bir yazım geleneği oluşmuştu. Teftâzânî ve Cürcânî’nin eserlerinin büyük kısmı bu yazım geleneği içinde değerlendirilebilecek şerh ve

⁷⁹ Bu anlamda bir örnek için bkz: Atâyî, s.624.

⁸⁰ Arıcı, a.g.m., s.77-79.

haşiyelerdir.⁸¹ Cürcânî ve Teftâzânî' nin birçok ilimde yazdıkları bu şerh ve haşiyeler ile ana metinler ilim çevrelerinin gündeminde olmuştur. Osmanlı âlimlerinin Cürcânî ve Teftâzânî' nin eserlerine yazdıkları şerh ve haşiyeler ise ana metinlerdeki meselelerin güncellenerek ilim meclislerinde tartışılmasını sağlamıştır.⁸² Bu anlamda, özellikle Cürcânî'nin *Şerhu'l- Mevâkıf* eseri anılmalıdır. Cürcanî, Adudiddin İcî'nin *el- Mevâkıf* isimli eserini, Râzi sonrasında yetişen muhakkik kelimci ve filozofların teorik kavrayışını içeren bir klasiğe dönüştürmüştü. *Şerhu'l- Mevâkıf*, Razi sonrasında yetişen tümel disiplin mensuplarının birikimlerini yansıtıyordu. Bu anlamda Razi geleneğinin Osmanlı'ya intikalinde Cürcanî'nin eserleri ve yetiştirdiği âlimler özellikle önemlidir. ⁸³ Râzi geleneği, Osmanlı ilmiyesinin tartışma konularını ve yöntemlerini büyük ölçüde etkilediği gibi temeli Gazzalî tarafından atılmış olsa da Fahreddin Râzi'nin çok etkili olduğu bir âlim profili Osmanlı ilim dünyasını şekillendirdi. Dinî ve aklî ilimlerde mütebahhir, aynı zamanda sûfice yaşama gayretinde olan bu âlim profili 13. ve 14. yüzyıllarda belirmişti.⁸⁴ Şakâik'teki biyografilerde de Taşköprülüzâde'nin âlimlere taktirinde ve övgülerinde bu ideal âlim kimlik belirlemektedir.

⁸¹ Arıcı, a.g.m., s.68-69.

⁸² Arıcı, Aynı yer.

⁸³ Müstakim Arıcı," XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzi Ekolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S.26, s.23.

⁸⁴ A.g.m. s. 5.

2.2. BELÂGATLİ SÖYLEMEK VE YAZMAK: ARAP DİLİ VE EDEBİYATI ÜZERİNE KONUŞMALAR

Osmanlı âlimlerinin bir araya geldikleri meclislerde Arap diline dair tartışmalar önemli bir gündem oluşturmaktadır. İslâmî ilimleri öğrenmenin en temel aracı olan Arapça, Osmanlı medrese çevrelerinde ve âlimler arasında esaslı bir çalışma konusudur. Kur'an ve hadis gibi İslâm dininin iki temel kaynağının anlaşılıp yorumlanabilmesi için İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren Arap diline dair yoğun çalışmalar yapılmıştır.

İslâm âlimleri 8. yüzyıl gibi erken dönemlerden itibaren Kur'an ve hadislerdeki nâdir kelimelerin anlamlarını ve bağlamalarını araştırıp derlemeye çalışmışlardır. Bu amaçla, Kays, Temim ve Esed kabileleri gibi çöllerde yaşayan ve fasih Arapça konuşan kabileleri ziyaret için uzun ve zahmetli yolculuklara çıkıyorlardı. Derleme ve tasnif faaliyetlerinin sonucunda Kûfe ve Basra ekolü olarak adlandırılan iki büyük dil ekolü oluşmuştu.⁸⁵ Aristo'nun belâgat eserlerinin tercüme edilmesi ile birlikte Abdülkâdir Cürcanî (ö.1078) ve Sekkakî (ö.1229) gibi âlimler sözün Arap gramerine uygun, lafızmana ilişkisini gözeten, güzel ve anlamlı bir ifadesini sunabilmek için yöntemler düşünüyorlardı. Onların ortaya koydukları tartışma konuları, tasnifler ve yöntemsel ilkeler etrafında belâgat gelişim göstermiştir.

Belâgat ilmi, iki temel ekol etrafında açıklanmıştır. Bunlardan ilki, edebî zevk ve sanat ölçülerini esas almaktadır ve nazım ya da nesir türündeki edebî eserleri konu etmektedir. İkincisi ise, estetik bir kaygıdan ziyade, mantık kaidelerine uygun tarifler ve bu tariflere uygun örneklerden oluşan yoğun metinler inşa etme yoluna giden felsefî- kelâmî belâgat geleneğidir. Bilhassa Sekkakî'den sonraki belâga tâlimleri şerh ve haşiye türü eserlerle bu zor metinleri inceden inceye tahlil etmeye çalışmışlardır. Abdülkâhir el-Cürcanî'nin *Delâ'ilü'l-İ'câz*'ı Zemaşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Fahreddin er-Râzî'nin *Nihâyetü'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İ'câz*'ı, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulûm*'u, Hatîb el-

⁸⁵Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*, s.148.

Kazvîni'nin (ö.1338) *Telhîsü'l-Miftâh*'i ile *el-Îzâh*'i, Sa'eddin et-Teftâzânî'nin *el-Mutavvel* ile *el-Muhtasar*'i bu ekol içerisinde değerlendirilen kurucu eserlerdir.⁸⁶

Bu köklü gelenek Osmanlı medreselerinde de devam etti. Örneğin, Molla İzâri el-Germiyânî'nin(ö.1495) ders halkasında da okuttuğu kitaplar titiz bir incelemeye konu olmuştu. Taşköprülüzâde'nin amcası Molla Kıvamüddin Kasım'ın (ö.1513) hocası olan Molla İzârî, her gün iki ya da üç satır ders okutmuştu. Bu satırlarda sarf, nahiv, meani, beyan, mantık, fıkıh usûlü ve münazara ilminin kurallarının tamamını uygulamaktaydı. Öğrencilerin zorlandıkları konularda ise çok ince ve hoş çözümler getirmesi ile övülüyordu. Molla İzârî'nin derslerine ve öğrencilerine çok titiz olduğu, dersine gelmeyen ya da dikkatsiz davranan öğrencilerini uyardığı anlatılır. Taşköprülüzâde'nin amcasının anlatımında hocasının yaz günlerinde öğrencileriyle birlikte gezmeye gittiği kışın ise onları evine davet ettiği bilgisi de yer alır. Evinde yemek hazır oluncaya kadar sohbet edilir ve yemek sonrasında hoş vakit geçirilirdi. Ayrıca öğrencilerinden birinin, derslerde çözüm getirilemeyen bazı sorunların bu meclislerde çözüme kavuşturulduğuna dair kısa fakat önemli bir ifadesine sahibiz.⁸⁷

Mushihuddin el-Bağlu'l Ahmer (ö.?)'in *Şakâik*' ta tasvir edilen ders meclisinde de ana konu Arapçadır. Taşköprülüzâde bu konudaki anlatımında yine amcası Molla Kıvamüddin Kasım'ın ifadelerine yer verir. Buna göre Ahmer Efendi okuttuğu akli ve şer'i ilimlere dair tüm hususları nüsha farklılıklarına kadar kelimesi kelimesine ezberlemiştir. Hattâ dersinde öğrencilerinden biri itirazlarında ısrarcı olduğunda 'Sarf konusundaki el-Maksud'dan Zemahşerî'nin el-Keşşaf'ına kadar ne kadar konu varsa hatırımdadır. Söylediğin konu hiçbirinde yoktur.' der.⁸⁸ Ahmer Efendi, Zemahşerî (ö.1144)'nin *Keşşaf*' ını dil bilimine dair eserlerin en yetkin örneği olarak sayar. Bununla birlikte Ahmer Efendi'nin ders meclisi Osmanlı medreselerinde Arapça eğitimin müfredatına dair çok kısıtlı bir bilgi içermektedir.

Taşköprülüzâde, *Miftahü's-Saade*'de Arapçayı yardımcı ilimler (alet ilimleri) arasında zikretmiştir. Osmanlı medreselerinde Arapça sarf ve nahiv olarak iki bölümde okutulmaktaydı. Sarf ilminden Molla Şemseddin Fenârî (ö.1430)'nin *Esâsü't-Tasrif*, İbn

⁸⁶ Hulusi Kılıç, "Belâgat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.5, s.382.

⁸⁷ *Şakâik*, s.456.

⁸⁸ *Şakâik*, s.354.

Hacib (1248)'in *eş-Şafiye*, İbrahim Zincânî (ö.1257)'nin *el-İzzi*, İmam Azam Ebu Hanife'ye ve Şeyh Bedreddin(ö.1420)'e nisbet edilen *el-Maksud* ve Ali bin Mesud'un *Merahü'l-Ervah* isimli eserleri okutuluyordu. Nahiv ilminden okutulan eserler arasında Abdullah Tai (ö.1136)'nin *el-Elfiyye fi'n-Nahv*, Şeyh Abdülkahir (ö.1078)'in *el-Avamilü'l-Mie*, Ebu Amr Osman bin Ömer (ö.1248)'in *Kâfiye*, Şeyh Abdullah bin Yusuf (ö.1360-61)'un *Şuzuru'z-Zeheb* ve yine aynı müellifin *Katrü'n-Neda* ve *el-Muğni* eserleri bulunuyordu.⁸⁹

Belâgat ilminden ise Sekkaki'nin *Miftahü'l-Ulum*, Abdurrahman el-Kazvinî (ö.1338)'nin *Telhisü'l-Miftah* eserleri ve bu eserlerin şerhleri okutulmaktaydı.⁹⁰ *Şakâik*'ta bizzat Taşköprülüzâde'nin katıldığı bir ilim meclisi Arapça'nın Osmanlı âlimleri arasındaki görünümünü vermesi açısından önemlidir. Buna göre, Taşköprülüzâde, Muhyiddin el-Kâfiyeci'nin (ö.1474) ilim meclisine on dört yıl devam ettiğini ve her gittiğinde yeni araştırmalarını ve daha önce işitmediği meseleleri öğrendiğini aktarmaktadır. Muhyiddin el-Kâfiyeci, nahiv konusundaki *el-Kâfiye* adlı eserle çok meşgul olduğu için bu lakapla anılmıştır. Asıl ismi ise Mehmed bin Süleyman bin Sa'd bin Mesud er-Rumi el-Bergamavî'dir. Muhyiddin el-Kâfiyeci'nin kelâm, fıkıh usûlü, mantık gibi ilim alanlarının yanında nahiv, sarf, i'rab, meani ve beyan ilimlerinde yetkin olduğu anlatılmaktadır. Birçok eseri arasında *Şerhu Kava'idi'l-I'rab* ve *Şerhu Kelimeteyi's-Şehade* eseri ve istisna konusundaki risalesi Taşköprülüzâde tarafından takdirle anılmaktadır. Taşköprülüzâde, Muhyiddin el-Kâfiyeci'nin meclisindeki hatırasını şu şekilde aktarır:

Her yanına gittiğimde yeni araştırmalarını ve daha önce işitmediğim şeyleri duyardım. Bir gün bana, 'Zeydun kâimun, cümlesinin i'rabı nasıldır?' diye sordu. Ben de 'Çocuk yerine konduk bunlar soruluyor.' deyince 'Zeydun kâimun, ibaresinde yüz on üç konu var.' dedi. Ben de 'Hepsini öğreninceye kadar bu meclisten kalkmayacağım.'dedim. Bunun üzerine notlarını çıkardı ve ben o notların hepsini kendim için istinsah ettim.⁹¹

⁸⁹ Lekesiz, a.g.m., s.45.

⁹⁰A.g.e., s.44.

⁹¹Şakâik, s.122.

Muhyiddin el-Kâfiyeci'nin meclisi, Taşköprülüzâde gibi imparatorluk merkezindeki seçkin âlimleri bir araya getirmektedir ve burada mevzu edilen ilimler derinlikli olarak tartışılmaktadır. Arap dilinin inceliklerine dair meseleler de bir cümle üzerinden detaylı olarak açıklanmıştı.

Bundan başka Fazıl Taşkendî ve meşhur Osmanlı Şeyhülislamı Ebussuud Efendi'nin temsil sanatı üzerine tartışmaları Atâyî zeylinde izlenebilir. Bir önceki bölümde yer verilen bu tartışmada Kur'an'daki bir söz sanatı olan temsilin gramer yapısını ve lafızmana ilişkisi konu edilmişti. Esas olarak, Ebussuud ve Taşkendî arasındaki tartışma tefsir ilminin yöntemsel dönüşümüne ilişkindir. Zemahşerî'nin *Keşşaf* tefsiri, sonrasındaki tefsir geleneğini yöntem olarak önemli ölçüde etkiledi. Zemahşerî, Arap belâgatinde kendi dönemine kadar olan birikimi Kur'an'ın başından sonuna kadar uygulamış ve *Keşşaf* tefsirini kaleme almıştı. Zemahşerî'nin yöntemsel çizgisindeki Beyzavi tefsiri, "güvenilir Sünnî içeriği" ile genellikle Zemahşerî tefsiriyle birlikte okutulmaktaydı. Bu tefsir geleneğinde "İcazû'l-Kur'an" kavramı önemlidir. Kur'an'ın lafızlarındaki ve muhtevastaki güzelliği ve eşsizliği keşfetmek amacıyla onun dil yapısı detaylı olarak inceleniyordu. Ebussuud Efendi'nin *İrşad* tefsiri de Zemahşerî'nin bu yöntemini kullanıyor ve Kur'an'ın derin anlamını ve anlatım zenginliğini onun dil yapısına odaklanarak çözümlenmeye çalışıyordu.⁹²

Tefsir usûlüne dair bu katkılarının yanında, Arap diline dair çalışmalar kelâm usûlünde de önemli etkilere sahipti. Arapça, İslâmî ilimleri öğrenmenin dil bilimsel bir aracı olmasının yanısıra soyut mefhumların kavranmasında aklın hataya düşmesini önleyen bir fonksiyona adaydır ve bu yönüyle nahivciler mantık ilmine ciddi eleştiriler getirmiştir. Aristo'nun eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesi ile mantık, teorik ve pratik yönleri olan bir ilim olarak İslâmî ilimler arasında belirmişti. Mantık ilmi, akılla bulunup ortaya çıkarılmaya elverişli olan her bilgi konusunda kişinin düşünce süreçlerini yanlışlardan koruyan ilke ve yöntemleri araştırmaktadır ve bu yönüyle İslâm âlimlerinin rağbet ettikleri usûller önermiştir. Ulemânın mantık ilmine olan bu rağbetleri nahivciler tarafından eleştirilmişti. Nahivcilere göre Aristo'nun kendi dilinde doğru düşünmenin bir aracı olarak tasarladığı bir ilim, Arap dilinde ve İslâm entelektüel

⁹²Naguib, s.15-17.

zemininde nasıl bir karşılık bulabilirdi? Ayrıca düzgün ifadeyi bozuk ifadeden ayırmanın yolu mantık değil, gramer olmalıydı.⁹³

Mantık ilminin felsefe ilmi ile ilişkisi ise bir diğer eleştiri konusudur. Fakat Gazalî'nin mantık ilmini, felsefeden ayrı olarak düşünmesi ve İslâmî ilimlerde bir yöntem olarak kullanması mantığın İslâmî ilimler için meşru bir yöntem olarak belirmesinde etkili olmuştur. Mantıkçılar ve Nahivciler arasında bu iki ilmin konu alanı ve işlevi üzerine görece bir uzlaşma zamanla oluşmuştur. Nahiv konuşulan, mantık ise akılla kavranılan şeyin doğruluğuyla ilgili bilgi vermektedir; yani gramer kuralları ifadeleri düzelttiği ve güçlendirdiği gibi mantık ilkeleri de düşünce süreçlerini düzenlemektedir.⁹⁴

Kısaca Arapça, dinî ilimleri öğrenmek ve bu ilimlerin metotlarına dair çalışmalarda önemli bir işleve sahipti. Bu yönüyle Arap dilindeki yetkinlik gerek medrese kariyerinde gerekse kadılık görevlerinde Osmanlı âlimlerine önemli bir prestij sağlıyordu. Molla Muhyiddin el-Kâfiyeci'nin Taşköprülüzâde'ye sorduğu 'Zeydun kaimun' cümlesindeki i'rab kuralları Kâfiyeci'nin bu alandaki iddiasını ortaya koymaktadır. Ayrıca Atâyî zeylindeki örneklerde kadıların verdikleri hüccet belgesindeki kusurlar, dil kusurları olarak eleştirilmekte ve kınanmaktadır. Bu kusurlardan bazıları ise şikâyet konusu olarak sultana kadar gelmektedir.⁹⁵ Bu anlamda Kemalpaşazâde (ö.1534)'nin Rumeli Kazaskeri Fenârîzâde Muhyiddin Efendi (ö.1548)'nin mülk-vakıf anlaşmazlığı hakkında 4 Şaban 935/13 Nisan 1529 tarihinde tanzim ettiği bir Arapça hüccet belgesine yönelttiği eleştiriler anılabilir. Muhyiddin Efendi'nin düzenlediği hüccet belgesi, onaylanması için zamanın müftisi Kemalpaşazâde'ye gelmiştir. Kemalpaşazâde'nin itirazları arasında ilk sırada dil kusurları gelmektedir. İki âlim arasındaki anlaşmazlık büyüyünce divan kâtibi Celalzâde Mustafa Efendi (ö.1567) araya girmek zorunda kalmıştı.⁹⁶

⁹³ İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.28, s.22

⁹⁴ A.g.m., aynı yer.

⁹⁵ Atâyî, s.331.

⁹⁶ Kemalpaşazâde, Muhyiddin Efendi'nin hüccetine eleştirilerini bir şerh yazarak açıklamıştır. Bu şerhinin hatimesinde " müte'allik bir husûsda bu fakîr hakkında nâ-sezâ söz söylemişdi; cânib-i Hüdâ'dan cezâsı şimdi hâdis oldu." demiştir. İki âlim arasındaki bu gerginlikte Kemalpaşazâde hüccet belgesindeki kusurlar üzerinden eski hesapları kapatmıştır. Mehmet Gel, Kanûnî Devrinde "Müftî" ile Rumeli

Şüphesiz Arap dilinin inceliklerine dair tartışmalar Osmanlı sarayında ve yönetici elit arasında da karşılık bulmuştu. *Şakâik*'ta Fatih döneminde Arap diyarından dil ilimlerini çok iyi bilen bir zatın Sultan'ın huzurunda Anadolu âlimleri ile tartıştığı, onlara Arap diline dair daha önce hiç işitmedikleri konulardan sorular sorduğu anlatılır. Osmanlı ulemâsı bu zatın soruları karşısında suskun kalmıştı. Bu duruma hayli sinirlenen Sultan, Arapçayı çok iyi bilen bir zatın bulunmasını ister. Mecliste bulunanlar Seferihisar'da kadı olarak görev yapan Molla Hızır'ı önerirler. O sırada otuzlu yaşlarda tasvir edilen Hızır Bey bin Celaleddin (ö.1459), Sultan'ın askerlerinin kıyafetine benzeyen sade kıyafetler giymişti. Rivayete göre, genç yaşı ve üzerindeki kıyafetlerin değersizliği sebebiyle Arap âlimi Molla Hızır'ı küçümser. Fakat mecliste Molla Hızır Arap âlimin tüm sorularını en güzel şekilde cevapladığı gibi yönelttiği sorularla Arap âlimi susturmayı başarır.

Molla Hızır'ın başarısı Fatih'i çok sevindirir öyle ki ödül olarak dedesi Sultan Mehmed'in Bursa'daki medresesinin müderrisliğini Molla Hızır'a verir. Molla Hızır, bu medresede Molla Muslihuddin el-Kestâlânî, Molla Ali el-Arabî gibi saygın Osmanlı âlimlerini yetiştirmiştir. Ayrıca Bursa medresesinde iken Molla Hocaşâde ve Molla Hayalî (ö.1470), Hızır Bey'in muidi olmuşlardır. Bu sıralardan başlayarak, Molla Hocaşâde ve Molla Hayalî arasında rekabetin hep sürdüğü *Şakâik*'ta anlatılır. Fatih İstanbul şehrini fethedince Molla Hızır'ı şehrin kadısı olarak görevlendirmişti. Böylece şehrin ilk kadısı Molla Hızır olmuştu.⁹⁷

Molla Hızır, Bursa'daki müderrisliği döneminde, Nûn kâfiyeli bir kaside nazmetmiş ve *Ucâletü Leyleteyn* ismini verdiği bu kasideyi Sultan Mehmet Han'a sunmuştu. Sultan, Molla Hızır'ın kasidesini Molla Gürânî'ye gösterdi. Molla Gürânî, daha ilk mısraya bakar bakmaz artmak anlamındaki “زاد” fiilinin geçişsiz (lazım) olması gerektiğini belirterek itiraz etmişti. Fatih, Molla Gürânî'nin bu itirazını kasidenin kapağına not etmesini ve cevap vermesi için Molla Hızır'a gönderilmesini istedi. Molla Hızır ise, itirazın altına cevap olarak aynı fiilin kullanımını örnekleyen “Kalplerinde hastalık

Kazaskeri Arasında Bir “Hüccet-i Şer‘iyye” İhtilafı Yahut Kemalpaşazâde-Fenârîzâde Hesaplaşması, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, S.42, 2013, s. 59.

⁹⁷*Şakâik*, s.162; Mecdî, s. 111-112.

vardır, Allah da hastalıklarını arttırmıştır.” mealindeki Bakara suresinin ikinci âyetini yazmıştı.

Daha sonra, Hızır Efendi bu olayı derste anlattığında öğrencilerinden Mehmet bin Hacı Hasan Efendi (ö?), Enfal suresinin ikinci âyeti “Allah’ın âyetleri onlara okunduğunda imanlarını arttırır.” âyetini yazsaydınız daha güzel olurdu demiştir. Molla Hızır’ın bu öneriyi çok beğendiği anlatılır. Ayrıca Molla Hızır’ın Arapça, Farsça ve Türkçe çok güzel şiirler yazdığı *Şakâik*’in kayıtları arasında yer alır.⁹⁸

Görüldüğü üzere Arap diline dair eserlerde gramer kurallarını açıklamak ve bazı tartışmalardaki itirazları delillendirmek için Kur’an-ı Kerim’den âyetler ve kadim Arap şiirinden örnekler zikrediliyordu. Molla Hızır da Bakara suresinden bir âyet ile “زاد” fiilinin kullanımını örneklemiştir.⁹⁹

Molla Manisazâde Muhyiddin (ö.1481 sonrası) ve Fatih arasında geçen bir hâdise Arap şiirinin Osmanlı sarayı ve ilim meclislerindeki yerini göstermesi bakımından bir başka örnek olarak kullanılabilir:

Anlatıldığına göre, Sultan Mehmed Han Rumeli taraflarına yaptığı seyahatinden dönüş yolunda bir gün ona Arapça bir beyit hakkında düşüncelerini sordu. Manisazâde, “Evde araştırdıktan sonra cevap vereyim.” deyince Sultan Mehmed Han, “Tek bir beyit için düşünmeye mi gerek duyuyorsun?” diye şaşırdı. Manisazâde, Sultan’ın bu tepkisi karşısında sustu. Bunun üzerine Sultan, hizmetlilerinden birine Mevlana Sirâceddin’i çağırmasını emretti. Sirâceddin ise o sırada divanda tevkî görevlisi olarak çalışıyordu. Huzura gelince Sultan aynı beyiti ona sordu. O da “Beyit filan şaire ait olup filan kasidesinden ve filanca bahirdendir.” diyerek öncesi ve sonrasıyla kasidenin geriye kalan beyitlerini okudu. Ardından da anlamlarını açıkladı. Bunun üzerine Sultan Manisazâde’ye dönerek “Âlim dediğin bilgide, derinlikte ve muhakkiklikte böyle olmalı.” dedi. O gün konakladıklarında Sultan Mehmed onu kazaskerlik görevinden aldı ve “Hâlâ hocalık yapmaya ihtiyacı var.” diyerek Semân medreselerinden birinde görevlendirdi.¹⁰⁰

⁹⁸*Şakâik*, s.164-166.

⁹⁹*Şakâik*, s.166.

¹⁰⁰*Şakâik*, s.318.

İslâmî ilimlerin üretimi ve yazılan eserlerle bilgi aktarımı önemli ölçüde Arapça sayesinde gerçekleştiriliyordu ve bu anlamda farklı coğrafyalardaki İslam âlimlerini bir araya getiren ortak bir dildi. Ayrıca Arap dili çalışmaları, İslâmî ilimleri öğrenmenin bir aracı olmasının yanısıra kelâm ilminde ve tefsir ilminde usûle yönelik yaklaşımlar geliştirmişti. Bu dinî bağlamın yanında Arap dili ve belagatindeki uzmanlık ve hakimiyet Osmanlı âlimleri ve devlet adamları arasında yüksek kültürün bir işareti olarak anlaşılıyordu.¹⁰¹ Fatih ile Molla Manisazâde arasındaki sohbet bu tavır görülebilir; fakat Manisazâde'nin Arapça bir beyti hatırlayamaması onun için büyük bir prestij kaybına sebep olmuştu.

Bu çerçevede şiir meclisleri ve okunan Arapça ya da Türkçe edebî ürünler Osmanlı ulemâsının ve devlet adamlarının ince zevklerine hitap etti ve üst kültürün bir ürünü olarak bu kimselere bir aidiyet ve kimlik kazandırdı. Nitekim Atâyî, zeylinde bir şair ve şehzade hocası olan babası Nev'î'nin katıldığı "Ahaveyh" ünvanı ile tanınan Karamanî Mehmed Efendi (ö.?)'nin meclisini şu sözlerle tasvir eder:

Nice zaman Ahaveyh ünvanı ile meşhur Karamanî Ahmed Efendi'nin darü'l-ifadesinde iştilal, ba'dehu Sahn müderrisi olan biraderleri Mehemed Efendi asitanesine ittisal itmişler idi. İttifak-ı ârâ bunun üzerinedür ki ol tarihte mevlana-yı mezburun şem'ine cem' olan emâsil ve yeni cem'iyetine rağbet iden kavabil bir zamanda cem' olmamış ola. Hücerât-ı medresesinde on dört şair cem' olub;

Kim görübdür ki ola bahr habâb içre nihân

Mazmunu iyân olmuş idi. Meşâhir-i erbâb-ı kemâlin alü'l-âl olanları hace-i Sultan Murad Han olan Sa'deddîn Efendi Hazretleri ve Bâkî Efendi Hizmetleri ve valid-i merhûm ve Remzizâde ve Hüsrevzâde ve kuzatdan Üskübî Valihî Efendi ve Muhyi-i Karamanî, Mecdî, Cevrî ve Camcızâde Câmî'dir. Bâkî Efendi Sünbül Kasidesi'n bunların namına diyüp Kadızâde Efendi'nün Süleymaniyye'de yeni cem'iyetine varmış idi...¹⁰²

Baki'nin Sünbül Kasidesi'ne başta Ataî'nin babası Nev'î olmak üzere çok sayıda şair nazire yazmıştır. Baki Kasidesinin bir beytinde Mehmed Paşa'yı anmaktadır:

¹⁰¹Naguib, a.g.m., s.15.

¹⁰²Atâyî, s.1135.

Fâzıl-ı dehr Mehemmed Çelebi kim eflâk

Bâg-ı fazlında tokuz dânelü bir ter sünbül¹⁰³

2.3. SOHBETTEN SORGULAMAYA GİTMEK: TASAVVUF ÜZERİNE KONUŞMALAR

Şakâik ve zeyillerinde sûfi eğilimleri olan âlimlerin bir araya geldiği çok sayıda meclis örneği bulunmaktadır. Bu meclisler, kimi zaman camilerdeki *Mesnevî* okumaları gibi Osmanlı toplumunun farklı kesimlerini bir araya getirmekte, dinî ve ahlakî değerlerin hatırlatılmasına imkân vermektedir. Kimi zaman ise tasavvuftaki *vahdet-i vücûd*, *hulûl*, *rabûta*, *mehdi* ve *mehdilik*, *Hızır*, *hatmü'n- nübüvve* gibi nazari konular tartışmalara sebep olmaktadır. Ayrıca bazı sûfi çevrelerin riyâdan kurtulmak bahanesiyle şer'î kurallara kayıtsız kalmaları, tütün, afyon gibi keyf veren maddelerin kullanımı, sema ve devrân konusu gibi uygulamadaki bazı davranışlar da âlimlerin eleştirilerine uğramaktadır. Meclislerdeki tasavvuf konuşmaları özellikle Ehl-i Sünnet inancına aykırı söz ve tutumlar içerdiğinde hukukî bir sürecin ilk adımı olarak görülmektedir. Bu anlamda önceki bölümlerde yer verdiğimiz ilim meclislerinden farklı, kendilerine ait bir hususiyetleri vardır.

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, aile olarak tasavvufa yakın bir çevrede yetişmiştir. *Şakâik*'ta yaşamlarına yer verdiği akrabalarının biyografileri onların sûfice yaşama gayretlerine dair farklı anekdotlar içerir. Taşköprülüzâde'nin dedesi Molla Hayreddin Halil bin Kasım (ö.1474)'in mütevazî yaşamı bu anlamda anılabilir. Dedesi, Taşköprü'de bulunan Muzafferüddin Medrese'sinde müderristir. Fatih, Molla Hayreddin'in ismini duymuş ve Sahn medreselerini açtığı medresede ders vermesi için emir göndermişti. Dedesi bu emri "Allah'ın kapısından başka bir kapıya yönelmek ve ondan istemek bana yakışmaz." diyerek reddetmişti. Bunun üzerine Sultan, Taşköprü'de ders verdiği medreseden onu azletmiştir. Taşköprülüzâde, dedesi için keramet sahibi olup, mezarı yanında edilen duaların kabul olduğunu anlatmaktadır.¹⁰⁴

¹⁰³ Esma Şahin, "Bâkî'nin Sünbül Kasidesi Şerhi", *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi*, 2018, s.432.

¹⁰⁴ *Şakâik*, s.208.

Taşköprülüzâde'nin babası Muslihuddin Mustafa (ö.1528) da devrin hükümdarı Yavuz Sultan Selim tarafından Halep kadısı olarak görevlendirilmişti. Babasının kadılık yapmaması konusundaki vasiyeti sebebiyle bu görevde uzun süre kalmadı ve özürlerini arz ederek Sahn medreselerindeki görevine devam etti.¹⁰⁵ Taşköprülüzâde'nin dayısı Abdurrahman bin Hüseyin el-Hüseyinî (ö.1547) ise ilim tahsil ettikten sonra tasavvuf yoluna girmiş, cezbe sahibi bir kimse olarak tanıtılmıştır. Nitekim *Şakâik*'ta Taşköprülüzâde dayısının kerametlerini uzun uzun anlatır.¹⁰⁶

Taşköprülüzâde de tasavvufa yönelmiş ve Halvetiyye tarikatına intisâb etmiştir. Nitekim katıldığı bazı tasavvuf meclislerine *Şakâik*'ta yer verir. Bu meclislerin ilkinde Taşköprülüzâde, Şeyh Cemal Halife (ö.1526)'nin hasta olması sebebiyle ziyaretine gitmiştir. Sohbetlerinin sonunda, Şeyh'in Taşköprülüzâde'ye öğüdü şu yöndedir:

Tasavvuf yolunu seçme. Zira bugün ona layık kimse kalmadı. Tevhid ve inkârın arasını ayırmak güçleşti. Bazen birbirinden ayırt edilemez hâle geldi. Yolunda devam etmen senin için daha güvenilirdir. İçinde tasavvufa yönelme isteği doğarsa, ayakları şeriate sabit bir şeyh ara ve bul. Çok küçük de olsa şeriate aykırı bir durum görürsen hemen ondan uzaklaş. Zira tasavvuf yolunun temeli, şeriat hükümlerini ve adabını gözetme üzerine kuruludur.¹⁰⁷

Taşköprülüzâde'nin katıldığı diğer bir sûfi çevre ise Şeyh Mahmud Çelebi (ö.1494)'nin meclisleridir. Taşköprülüzâde, Şeyh'i ibadete düşkün, edepli, ağır başlı, haya ve iffet sahibi bir kimse olarak tanıtır. Hatta hayâsının yansımasından yüzüne bakmadığını ifade eder. Şeyh Mahmud Çelebi'nin meclislerinde *Mesnevî* okunur ve o da sûfilerin usulüyle yorumlardı. Bir gün Şeyh, Taşköprülüzâde'ye “Tasavvufu inkâr etmeye meylin var mı?” diye sormuştur. Taşköprülüzâde, “Kim inkâr edebilir ki?” diyerek cevaplayınca başıyla onaylar. Sohbetlerinin nihayetinde Şeyh, “İnkâr eden, inkâr ettiğiyle sınılanır.” demiştir. Taşköprülüzâde, “Onları kabul edip yollarında yürümeyenin hali, inkârcıların halinden daha kötü olmaz mı?” diye sormuştur. Şeyh, bu soruyu “Hayır, kabul işin sonunda kişiyi doğru yola çeker.” demiştir. Taşköprülüzâde'nin diğer sorusu ise “Bazı tasavvuf kitaplarında zahiren şeriate aykırı şeyler görüyoruz. Bu

¹⁰⁵ *Şakâik*, s.614.

¹⁰⁶ *Şakâik*, s.622.

¹⁰⁷ *Şakâik*, s.588.

durumda onu reddetmemiz gerekir mi?” olmuştur. Şeyh, bu soruyu “Bilakis bu hâl sizde oluşuncaya kadar inkâr etmeniz gerekir. O hâle eriştiğinizde aykırı gördüğünüz şeyin şeriata uygun olduğunu anlarsınız” demiştir.¹⁰⁸

Bu anlatılardan Taşköprülüzâde'nin zihninde tasavvufa ilişkin bir takım soruların olduğu anlaşılmaktadır ya da ikinci bir ihtimal olarak eserinde aktardığı bu kişisel anekdotlarla okuyucularına şeriat ve tasavvuf ilişkisine dair mesaj vermek istemiştir. Özellikle bazı tasavvuf çevrelerinin riyâdan kurtulmak bahanesiyle şer'i kurallara kayıtsız kalmaları Osmanlı âlimlerinin tepkisini çekmekteydi. Ayrıca tasavvuf nazariyesindeki *vahdet-i vücûd*, *hulûl*, *ilham*, *vesile*, *istimdad*, *rabîta*, *mehdi* ve *mehdilik*, *Hızır*, *hatmü'n-Nübüvve* gibi konulardaki ihtilaf ve tartışmalar ise ulemâ ve sûfî çevreler arasında gerginlikler yaratıyordu.¹⁰⁹ Taşköprülüzâde'nin tasavvuf kitaplarında okuduğu ve şeriatla ilişkisini sorguladığı meseleler de muhtemelen bu tartışma konularıyla ilişkilidir. Osmanlı ulemâsının tasavvufi zümrelerdeki sapkın addeddikleri inançlarla mücadelesinin *Şakâik*'taki en dikkat çekici örneği olarak Molla Fahreddin Acemî (ö. 1460-61)'nin girişimlerini verebiliriz.

Hurufî şeyhlerinden Fazlullah el-Tebrizî (ö.1394)'nin müridlerinden birisi Fatih'in hizmetlileri arasına girmeyi başarmış ve fikirleri ile Sultan'ın ilgisini çekmişti. Sultan, onu ve takipçilerini İstanbul'da koruma altına almıştı. Vezir Mahmut Paşa Sultan'dan çekinmekle birlikte bu grubun imtiyazlarından rahatsız oldu ve Fahreddin Acemî'nin söz konusu Hurufî'nin düşüncelerini bizzat dinlemesini istedi.

Mahmut Paşa, evinde verdiği davette Fahreddin Acemî'yi misafirlerinin göremeyeceği bir kısıma gizledi. Hurufî müridi de evine davet etmişti. Mahmud Paşa, müridin düşüncelerine ilgi göstererek inandığı tüm düşünceleri anlatmasını istedi. Söz “*hulûl*” bahsine gelince Fahreddin Acemî daha fazla dayanamayarak saklandığı yerden çıktı ve müridin üzerine yürüdü. Mahmut Paşa'nın evinden kaçan Hurufî, saraya sığındı. Fahreddin Acemî, onu takip ederek Fatih'in huzurunda bu düşüncelerin sapkınlığını anlattı. Sonra Edirne'de Üç Şerefeli Cami'ne gitti. Ezanlar okutarak halkı camide topladı ve minbere çıkarak Hurufîlerin sapkın mezheplerini halka anlattı ve bunların

¹⁰⁸Şakâik, s.824.

¹⁰⁹ Ferhat Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ve Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, s. 83.

kâfir ve zındık olduklarını, bu sebeple öldürülmeleri gerektiğini, onların öldürülmelerine yardımcı olacak kimselerin dini bir hizmet sebebiyle büyük bir sevap kazanacaklarını söyledi.¹¹⁰

Şakâik ve zeyillerindeki meclislerde görülen tasavvufa ilişkin önemli bir tartışma konusu da Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.1240) üzerinedir. İbnü'l-Arabî, Osmanlı ulemâsı ile sûfiler arasında kimi zaman tartışmalar yaratan bir isim olarak belirir.¹¹¹ Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö.1547)'nin merkezinde olduğu bu tartışmalarda Şeyhülislam'ın İbnü'l-Arabî'ye eleştirileri başta Kemalpaşazâde (ö.1534) olmak üzere pek çok Osmanlı âliminin muhalefetine yol açmıştı.

Endülüs'te saygın bir ailenin üyesi olan İbnü'l-Arabî, şer'î ilimleri okuduktan sonra tasavvufa meyletmiştir. Hicaz, Musul, Konya, Halep, Mısır ve Mekke şehirlerini dolaşarak çok sayıda sûfi ile bir araya gelen İbnü'l-Arabî, *meratibü'l vücûd*, *hakikât-i Muhammediyye*, *velâyet*, *tecelli-i zât*, *tecelli-i sıfat* ve *tecelli-i ef'âl*, *müşahade*, *seyr* ve *vahdet-i vücûda* dair fikirleriyle tasavvuf tarihinin en çok tartışılan isimlerinden biridir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin “Şeyhü'l-Ekber” ünvanına nisbetle Ekberîyye olarak adlandırılan bir gelenek oluşmuştu.¹¹² İbnü'l-Arabî'nin iki yüzün üzerinde eserinin olduğu kaydedilmiştir. Ancak en iyi bilinen ve tartışmalara yol açan iki eseri *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsü'l-Hikem*'tir.¹¹³

İlk dönem Osmanlı müderrislerinden Dâvûd-ı Kayserî (ö.1350) ve öğrencisi Molla Fenarî (ö.1431), Bedreddin Simâvî (ö.1420), Niyâzî-i Mısırî (ö.1694), Selâhaddin Uşşâkî (ö.1718), İsmâil Hakkı Bursevî (ö.1725), Muhammed Nûrû'l-Arabî (ö.1888) Ekberîyye mektebi içinde zikredilen isimlerdir.¹¹⁴

¹¹⁰*Şakâik*, s.114.

¹¹¹İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki vahdet-i vücûd, Firavun'un imânı gibi bazı konuların Osmanlı âlimleri arasında yarattığı tartışmalar ve tarafların argümanları için bkz. Michel Chodkiewicz, “İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları,2014, s.109-113.

¹¹² Mahmud Erol Kılıç, “Ekberîyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.10, s.545.

¹¹³ Mahmud Erol Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.20, s.514.

¹¹⁴ Kılıç “Ekberîyye”, s.545; Chodkiewicz, a.g.m. s.99-106.

Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, İbnü'l Arabî'nin düşüncelerini şiddetle eleştirenlerden biridir. Atâyî zeylinde onun tasavvufî yaşantısını İbnü'l-Arabî ile ilişkilendiren kişileri meclisine çağırdığı ve sorgu benzeri bir sohbet tertip ettiği anlatılır.

Bu meclislerin ilkinde Atâyî, Sarhoş Bâlî Efendi (ö.1573) müridlerinden bir kimsenin anlattıklarını nakleder. Buna göre, Şeyh'in huzuruna bir hizmetli gelir ve Çivizâde Mehmed Efendi'nin selamını ilettikten sonra efendisinin “Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî hazretlerinin *Füsûs*' u hakkında itikadları nicedir? Hak mıdır, batıl mıdır?” diye sorduğunu iletir. Çivizâde'nin sorusu üzerine öfkelenen Şeyh Sarhoş Bâlî'nin cevabı vurucudur:

Efendine söyle şeyhden ne viridi alamaz. Günde yedi kere bânını ta'am-ı haramdan pûr iden âdem esrâr-ı bütün-ı seb'aya vâsıl olmak muhal ve dem-beste-i hayret olmayanlar ol bahr-ı hakaikdan gevher-maksud ele getirmek münselibü'l- ihtimaldir. Hazret-i Şeyh ol kitabı yazarken on beş günde bir iftar iderlerdi. Beyhude taassubu kosun. Nâm-ı şeyhi yâd eyledikte ağzını müşğ ü gül-âb ile yusun. Kitab-ı mezburdan ki fi'l hakika gevher-i meknûn ve lisanü't-tayr-ı erbâb-ı rumuzdur, el çeküb bir işe gücün yetmiyorsa onu bırak, gücünün yettiğine yönel mazmunı ile âmil olsun.

Hizmetli, Çivizâde'nin Şeyh'in bu sözlerine çok sinirleneceğini belirterek Bâlî Efendi'yi sakinleştirmek istese de Şeyh, sert tavrını korumuş ve “Havf edecek nesne yoktur. Gayeti budur ki akd-ı meclis idüp bizi ihzar ve tahkir ü izdirayı tekrar derkâr ideler. Ol zaman iktiza iderse işte söyle iderüz” diyerek cübbesine sarınmış ve bir anda kaybolmuştur. Şeyhin bu kerametini gören elçi bayılmış ve ancak uzun süre sonra kendisine gelebilmiştir.¹¹⁵

Bâlî Efendi'nin itirazlarında Çivizâde'nin bu sorgulama meclislerinin sûfiler arasında iyi bilindiği görülüyor, öyle ki en kötü ihtimalle Çivizâde'nin onu meclisinde sorguya çekeceğini ama bu durumdan korkmadığını ifade etmektedir. Bâlî Efendi'nin korkusuzca karşı koyduğu Çivizâde'nin sorgulamasına Şeyh Muhyî Efendi (ö.1606) de muhatab olmuştu. *Fusûs*'un zor ve derinlikli bazı kısımlarından Çivizâde'nin meclisinde imtihan edilmiş ve açıklamaları beğenilerek serbest bırakılmıştır:

¹¹⁵ Atâyî, s.698.

Tokuz yüz seksen bir tarihinde Edirne kadısı olan Çivizâde Efendi, bir gün cami-i şerifte istima-i hutbe ederken sahibü't-tercemeyi elinde bir kitap ile mütala'aya meşgul görüp ba'del edai's-salât tâlib-i ilm olmak mülâhazasıyla davet idüp dersinden sual ederler ve kitabını görmek isterler. Bunlar dâhi Şeyh-i Ekber hazretlerinin Füsûs'udur diyü cevap vericek Mevlânâ-yı mezbur kütüb-i meşaihe inkâr ile meşhur, müteverri' u müteşerri' olmağın fi'l-hâl imtihan için bunları mahkemeye ihzar ve yegân yegân mahal-i müteaddidesinden istifsar idüp buyururlar ki görelim sen bu kitabın ehli misin, eğer mukallid isen kitabı elinden alub tevbe virelüm. Bunlar dahi kitab-ı mezburun gamız mahallerinden tahkik ve hasbü'l-inkân şer'-i şerife tatbik eyledükte dağdağa-i teftiş ü müzayaka-i tenkirden halâs ve mazhar-ı iltifât-ı hass olur.¹¹⁶

Çivizade, İbnü'l-Arabî konusunda olduğu gibi para vakıfları konusundaki tartışmaların da merkezinde olan bir isimdi. Çivizâde'nin tartışmanın muhalif tarafında bulunduğu para vakıfları gündeminde Sofyalı Balî Efendi (ö.1553), Çivizâde'ye bir mektup göndermişti. Mektubunda, Tatarhaniyye'den (veya Hulasa'dan) nakledilen bir rivayetle Rey ve Dümavend nahiyesi gibi yerleşim yerlerinde bir zamanlar para vakıfları ile amel edildiğini kaydetmişti. Sofyalı Balî Efendi, rivâyetteki yerlerin husûsiyetini, “bu memleketler İmam Fahr-ı Râzî şehirleridir, ulemâ madenidir; ol zamanda anda olan ulemâ kim vakf-ı nukûd ile amel itmişlerdir; şimdiki zaman ulemâsı anların huzurunda diz çöküb okumağa müstehak olurlarsa eyüdüdür...” şeklinde açıklamıştı. Çivizâde'nin bu iddiaya cevabı ise o şehirlerdeki âlimlerin İmam Züfer'den gelen “rivâyet-i zaîfe” ile amel ettikleri, hâlâ amel ettiklerinin bilinmediği ve amellerinin şer'î olmadığı yönündedir.¹¹⁷

Sofyalı Balî Efendi Züfer'den gelen rivayetle hüküm veren âlimleri Râzî mektebi içinde değerlendirmiştir ve bu mektebin coğrafyadaki hakimiyetine işaret etmek için “bu memleketler İmam Fahr-ı Râzî şehirleridir.” demektedir. Bu bağlamda, Çivizade'nin yaklaşımı hâkim Razi mektebinin dışında değerlendirilmiştir. Sofyalı Balî Efendi'nin mektubunda dikkat çeken bir diğer hususiyet ise âlimlerin kimi zaman tartışmalarını

¹¹⁶ Atâyî s.1517.

¹¹⁷ Mehmet Gel, XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme, (Basılmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, s.225

mektuplar ve risaleler yoluyla yürütmeleridir. İlim meclislerinde bir araya gelen ve tartışan âlimler için risaleler ve mektuplar görüşlerini ifade ettikleri ikinci bir kanal olmuştur.

Çivizâde'nin Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi İslâm tasavvufunun en tanınmış şahsiyetlerini aşırı şekilde tenkit etmesi, para vakıfları meselesindeki muhalefeti ve abdest alırken mest kullanılmasına eleştirileri tartışmalara yol açmış ve başta Rumeli kazaskeri Ebussuud Efendi gibi pek çok âlimle fikir ayrılığına düşmüştü, öyle ki Ebussuud Efendi Çivizâde'nin bazı fetvalarını ilmi açıdan reddederek Divan-ı Hümayun'a getirmişti. Gelişmeleri dikkatle takip eden Kanunî, devrin saygın âlimlerinin Çivizâde'nin fetvalarını tartışmak için toplanmalarını istemişti. Âlimler, Çivizâde'nin hatalı olduğu kanaatine varmışlar ve kanaatlerini yazılı olarak Sultan'a iletmişlerdi. Bunun üzerine Çivizâde, Şeyhülislâmlık görevinden azledildi. Şeyhülislâmların bu döneme kadar görevlerinden azledilmeleri görülmemiştir. Çivizâde'nin azli bu anlamda sıra dışı bir olaydı.¹¹⁸

Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî hakkındaki fetvaları gerginlik yaratmış olmalı. Diğer taraftan Kemalpaşazâde, İbnü'l Arabî hakkındaki fetvasında onu büyük bir şeyh, ariflerin kutbu ve muvahhitlerin imamı, kâmil bir müctehid ve fazıl bir mürşit olarak tanıtmıştır, öyle ki onun hayret edilebilecek hayat hikâyeleri ve olağan dışı hadiseleri bulunduğunu kabul etmiş, bu gerçeği inkâr eden kimsenin hata etmiş olacağını ve inkârında ısrarcı olduğunda sultanın onu terbiye etmesi gerektiğini söylemişti.¹¹⁹ İbni Kemal'in bu fetvası Yavuz Sultan Selim üzerinde etkili olmuştu. Sultan Mısır seferi dönüşünde dört ay kadar kaldığı Şam'da İbnü'l-Arabî'nin mezarı üzerine bir türbe yaptırmış cami ve imaret yapılarıyla bir külliye inşa ettirmişti.¹²⁰

İbnü'l- Arabî ve Mevlânâ gibi mutasavvıfların eserlerine ilişkin tartışmaların yanı sıra farklı tarikat çevrelerindeki usûl ve erkâna yönelik bazı eleştiriler de ilim meclislerinin gündeminde yer alıyordu. Eleştirilerin başında ise semâ ve devrân konusu gelir.¹²¹

¹¹⁸ Mehmet İpşirli, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.8, s.348.

¹¹⁹ Ferhat Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ve Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, s.98.

¹²⁰ Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.25, s.239.

¹²¹ *Semâ* Arapça işitmek anlamındadır fakat tasavvufi çevrelerde, sesli zikir sürecinde icra edilen dinî musikiyi dinlemek anlamında kullanılmaktadır. Dönmek anlamındaki *devrân* (deverân) ise dervişlerin,

Tasavvufî tarikatlarda dervişlerin manevî eğitimleri için bazı usûl ve ritüeller geliştirilmiştir. Zikir uygulaması da bu ritüeller arasındadır. Tasavvufta sessiz ve hareketsiz olarak icra edilen zikirler “*kalbî zikir*”, “*haftî zikir*” gibi isimlerle adlandırılırken sesli ve hareketli olarak icra edilen zikirlerle “*semâ ve devrân*” denilir. Bilhassa semâ ve devrân âlimlerce eleştirilmiş ve bu tarz zikrin İslâm kurallarına uygun olup olmadığı uzun ve sert tartışmalara konu olmuştur.¹²²

Semâ ve devrâna dair tartışmaların *Şakâik*'daki ilk örneği Müftü Efdâlüddinzâde Hamidüddin Efendi (ö.1503)'nin meclisinde geçer. Buna göre, Koğacı Dede ismiyle ünlenmiş Şeyh Sevindik (ö.?) ve Molla Kirmastı (ö.1494) Müftü Efendi'nin meclisinde bir araya gelir. İstanbul kadılığı görevinde bulunan Molla Kirmastı, sûfîlerin zikir esnasında dans ettikleri ve çılglık attıkları için Hamidüddin Efendi'ye şikâyet eder ve yaptıklarının şeriata aykırı olduğunu bildirir. Kirmastı'nın eleştirisi üzerine Müftü Hamidüddin Efendi, meclisindeki Şeyh Sevindik'i tanıtır ve “Bu Şeyh Efendi, onların başıdır. Onu düzeltirsen hepsi düzelir” der. Bunun üzerine Şeyh Sevindik, evinde Molla Kirmastı için müridlerinin de katıldığı bir yemek tertip eder. Yemekten sonra şeyh müridlerine oturup sessizce zikretmelerini buyurur. Zikir sırasında Şeyh, Kirmastı'nın kulağına öyle bir çılglık atar ki korkuyla ayağa fırlayan Molla'nın başından sarığı düşer ve hırıltılarla cezbe halinde zikre başlar. Bu hâl sona erdiğinde Şeyh, Molla Kirmastı'ya kınadığı hâle nasıl geldiğini sorar. Molla Kirmastı, Şeyh'in kerameti karşısında pişmanlığını bildirir ve bir daha böyle ifadeler sarf etmeyeceğine söz verir.¹²³

ayakta ve halka meydana getirerek zaman zaman cezbe haliyle ayaklarını yere vurarak icra ettikleri zikri ifade eder. Sesli zikirler, aralarında bazı nüans farkları olmakla birlikte Kadiriyye, Rifaiyye, Halvetiyye gibi tarikatlerde uygulanıyordu. Devrân sırasında def, ney, kudüm gibi musiki aletleri ve ilahiler zikre eşlik etmekteydi. Bu sebeple söz konusu zikirler “devrân ve semâ” şeklinde iki kelime ile ifade edilmiştir. Karşı çıkanlar ise bunu “raks ve devrân” diyerek tahfif etmişlerdir. Bkz. Reşat Öngören, “Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devrân Tartışmaları”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, S.25, 2010, s.124

¹²² Semâ ve devrân konusu ‘Kadızedeliler’ olarak anılan dinî-pürütanist hareket döneminde de temel tartışma konularından birisi olmuş ve kimi zaman şiddet olaylarına dönüşmüştür. Bkz. Nâ'imâ Mustafa Efendi, *Tarih-i Na'imâ IV*, haz. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007, s.1705; Öngören, a.g.m., s.123.

¹²³*Şakâik*, s.582-584.

Bir başka örnek sûfilerin zikirlerine karşı olan Molla Arap lakabıyla ünlenen Muhammed bin Ömer (ö.1531) bahsinde geçer. Molla Arap, raks ve devrânın haram olduğuna dair bir mektup kaleme almış ve bu mektubunu o sırada İstanbul’da çok sayıda tekkeleri bulunan Halvetiye tarikatından şeyhlere göndermişti. Halvetiyyenin ileri gelen âlim-şeyhlerinden Cemaleddin İshak Karamanî (ö.1527) de bu mektuba bir cevap yazmış ve devrânın helal olduğuna dair delillerini ortaya koymuştu.¹²⁴

Bunlardan başka Sinan Çelebi (ö.1581) sema ve devrân konusunda yazdığı risalede Halvetî şeyhi Sünbül Sinan (ö.1529) ve İstanbul kadısı Molla Sarıgörez Nureddin Efendi (ö.1522) arasında, Sultan Mehmed Camii’nde vuku bulan tartışmayı babası Yakub-ı Germiyânî (ö.1571)’den nakl eder. Atâyî, zeylinde Sinan Çelebi’nin bu anlatımına şu şekilde yer verir:

“Asar-ı celilelerinden Silsile-i Meşaih-i Halvetiyye yazmışlardır ve devrân u semâ hakkında risaleleri vardır. Ol risalede validlerinden nakl iderler ki pederleri Yakub Efendi buyururlarmış: “Şeyhim, azizim Sünbül Sinan Efendi ehl-i semâ idi. Kendüleri bile kalkarlar idi. Her kaçan şeyh semâya gelse caminin kubbesi ref olub hevâda melâikenün devrânlarını görürdük. Ol zamanda münkirler var idi. Vaiz Molla Arab hayli itâle iderdi. Bu sebebden ulemâ iki fırka olmuşlar idi. Ekserî şeyh tarafında idi. Zira şeyhe mübahase-i ilmiyye’de kimse gâlib olamaz idi. Bir gün mevâli-i izâm Sultan Mehmed Cami’ne cem’ olmuşlar. Şeyh’i davet eylemişler. Fukara ile varduk. Aziz, mihraba geçüb oturdu ve iki cânibine nazar eyledi. ‘Ne hûb cem’iyyetinüz var. Sebebi nedür?’ diyü sual eyledi. Ol tarihte İstanbul kadısı olan Sarıgörez galizü’t-tâb âdem idi. Cevaba mübaderet idüp ‘Senün dervişlerün tev’hîd iderken devrân u semâ iderler. Bunun aslı nedür, delîli nedür? Beyan eyle ve illâ men eyle.’ Şeyh ayıttı: ‘Bir kimsenün ihtiyârı elinde olmasa ana şer’an ne hükm olunur?’ Sarıgörez ayıttı: ‘Bunlar meslûbu’l-ihtiyâr mıdır?’ Şeyh ayıttı: ‘Bî-ihtiyâr hareket idenleri dahî vardır.’ Sarıgörez ayıttı: ‘Akı başında durur mı, yohsa meczub mı olur?’ Şeyh ayıttı: ‘Hayır, akılları kâmindür.’ Sarıgörez ayıttı: ‘Ne aceb, hem bî-ihtiyâr ü meczûb olalar ve hem akılları dura. Bu ne makûle sözdür.’ Şeyh ayıttı: ‘Hiç seni humma tutmamış mıdır?’ Ayıttı: ‘Belî’ Şeyh ayıttı: ‘Niçün ditreyüp hareket iderdün, aklun başında yok mu idi?’ Bî-ihtiyârlık aklın zevâlin icâb eylemez. Sen evvel dahî hamâkat üzere idün. Fülân medresede bilür misün, ikimüz danişmend iken benüm hücremün öninden

¹²⁴ Mecdî, s.373-374.

geçmeye hazer iderdün. Yine ben ol Sünbül Sinan'um. 'Ma'a ziyâde' diyüp ilzâm eyledi. Sonra dönüp sadaretden mütekâid iken Sahn müderrisi olan Görez Seyyidi'ye ayıttı: 'Efendi, sen Mustafa Paşa vezîr-i a'zam iken medresemüzde müderris idün. Paşa, cuma gicelerinde dervişlerin sohbetine hazır olurdu. Sen dahî hazır olup örfün ve sûfun çıkarup sûfilerle semâ iderdün. Ol zemanda bu meseleyi bilmez miydün yohsa bilüb Paşa hazretlerine hoş gelsin diyu mu iderdin? Ağrâz-ı nefsanıyyeden ne hâsıl olur? Varun hâlinüzde olun' diyüp minbere çıkmışlar ve ol denlü hakâ'ik u dakâ'ik neşr eylemişler ki mevâlîden nice kimseler biât eyleyüp on sekiz danişmend terk-i cübbe vi destâr idüp azm-i râh-ı hakikat itmişler idi."¹²⁵

İstanbul Kadısı Sarıgörez, camide âlimlerin katılımıyla sema ve devrân konusunu daha kamusal bir düzlemde tartışmak ister fakat muhatabı Sünbül Sinan Efendi, tartışmayı çok iyi yönetir ve nihayetinde meclisteki âlimleri riyakârlıkla suçlar. Sünbül Sinan Efendi'nin savunması mecliste bulunanları etkiler ki bazıları tasavvuf yoluna meyleder. Sünbül Sinan ile camideki tartışmalarının ardından Molla Sarıgörez, semâ ve devrân ile zikreden dervişlerin cezalandırılması için dönemin Şeyhülislâmı Kemalpaşazâde'ye şikâyetname sunduğunda İstanbul'daki çok sayıda Halvetî şeyhini tedirgin etmiş olmalı. Bu sebeple tanınmış âlim ve sûfi Sünbül Sinan, iki risale kaleme alarak semâ ve devrânın bir raks olmadığını, raks kabul edilse bile raksın haram olduğuna dair kesin bir icma'nın olmadığını dolayısıyla onu helal saymanın insanı küfre düşürmeyeceğini açıklamıştı.¹²⁶

Tasavvufun konu edildiği ilim meclislerinde daha önceki bölümlerde tahlil ettiğimiz meclislerden farklı bir hususiyet belirlemektedir. Bir sohbet olarak başlayan bu meclislerin sûfi çevrelerdeki Ehl-i Sünnet düşüncesine aykırı görüşleri ve uygulamaları tespit etmek için kimi zaman bir araç olarak kullanıldığı söylenebilir. Mahmud Paşa'nın Fahreddin Acemî'yi davet ettiği mecliste, Çivizâde'nin İbnü'l Arabî hakkındaki meclislerinde ve Molla Sarıgörez'in camide sema ve raks konusundaki tartışmasında meclislerin bu işlevi açığa çıkar. Ulemânın hazır olduğu bu meclislerde tarafların düşüncelerini açıklamaları ve yanlışlarını kabul etmeleri beklenmektedir, öyle ki sohbetinde Ehl-i Sünnet düşünce ve uygulamalarına aykırı bulunan kimseler için hukuki

¹²⁵ Atâyî, s. 1005-1006.

¹²⁶ Ferhat Koca, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları", *Tasavvuf İlmî Araştırmalar Dergisi*, S.13, 2004, s. 33.

bir süreç başlayabilmektedir. Örneğin, camideki dersleri sırasında Çivizade dikkatini çeken Şeyh Muhyî Efendi'yi İbnü'l Arabî'nin Füsûs'u üzerine meclisinde sınıamıştı. Füsûs'un zor kısımlarını şer'î hükümleri gözeterek açıklayan Muhyî Efendi zararsız bulunmuş olmalıdır ki esere hâkimiyeti takdir edilerek serbest bırakılmıştı. Sema ve devranın mübah olduğunu camideki mecliste başarıyla savunan Sünbül Sinan ise kanaatlerinde oldukça ısrarcıydı. Bunun üzerine Şeyhülislam Kemalpaşazâde'ye bir şikayetnâme sunan Molla Sarıgörez meseleyi hukuka taşımıştı.

Bazı tasavvufi çevreler *mülhidlik* ve *zındıklık* suçlamalarıyla İstanbul'da Şeyhülislâmın bir araya getirdiği bir ulemâ meclisinde yine sohbet benzeri bir ortamda sorguya çekiliyordu. Özellikle Atâyî zeylinde bu sorgulama meclislerinin farklı örnekleri verilmiştir. İbrahim Gülşenî (ö.1534), İsmail Maşûkî (ö.1529), Muhyiddin Karamânî (ö.1550), Gazanfer Dede (ö.1566), Hamza Bâlî (ö.1572-73), Sütçü Beşir Ağa (ö. 1663) gibi isimler bu sorgu sürecini yaşamış sûfilerdir.¹²⁷

Zındıklıkla itham olunan kimselerin Abbasi döneminde olduğu gibi Osmanlı döneminde de asılarak, yakılarak ama kesin suretle ölümle cezalandırıldığı görülüyor. İdama mahkum edilen bu kimselerin inançlarını topluma yaymak isteyen insanlar oldukları dikkat çekmektedir. Kamunun şahitliğinde uygulanan cezaların amacı halkın inançlarını her türlü sapmadan korumaktır. Kaynaklarda bu kimselerin ulemâdan kurulu bir mecliste fikirlerini ispata davet edildiği yapılan münazara sonucu ölüm cezasına çarptırıldıkları anlatılır.¹²⁸ Molla Kabız'ın sorgusu bu anlamda Atâyî zeylinde yer bulan ilginç bir örnektir:

Nakl olunur ki Hazret-i İsâ'yı alâ nebiyyinâ ve aleyhi's-Selâm cemî-i enbiyâ üzere tafdîl iddia idüp bu kelâm-ı bâtıl üzerine ısrâr itmeğin teftîş için divan-ı Süleymânî'ye ihzâr olunup İbrahim Paşa vezîr-i a'zam ve Muhyi'd-dîn-i Fenârî ve Kadri Efendi sareyn-i fazıleyn iken bir mikdâr bahs u idâreden sonra Şeyhü'l-İslam Kemâl Paşa-zâde Efendi ve İstanbul kazisi Sa'di Efendi dahi da'vet olunup padişah-ı vâlâ-mekân, Sultan Süleyman Han

¹²⁷ Atâyî, s. 388-391; 434-435; 431-433; 849-850.

¹²⁸ Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Heterodoksi Tarihinde Zındık, Harici, Rafizî, Mülhid ve Ehl-i Bidat Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri Osmanlı Dönemi*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012, s.259.

pes-i kafesden nigerân iken ilzâm olunup ibâhet-i demine iftâ ve mûcibince hükm ü imzâ olındı.

Mervîdür ki mukaddem kâzî'askerler ile hayli bahs idüp zu'mınca mülzem olmamağın padişah-ı dîn-perver gayretinden mükedder olup molla-yı merhûmı da'vet buyurdılar. Vezîr-i a'zam ile Rumili sadrı miyânına iclâs olındı. Sa'dî Efendi dahı ihzâr olunup mukâbelede kürsî üzere karar eyledi. Ol meclisde ilzâm ve katline iftâ ve Sa'dî Efendi hükmi ile âteş-i fitnesi iftâ olundı.¹²⁹

Osmanlı ulemâsı bir yandan devletin bürokratik ihtiyaçlarını karşılarken diğerk yandan halkın inançlarının bozulmasını engellemek gibi büyük bir sorumluluğa sahipti. İran'da 15. yüzyılda Hurufilerin takibata uğraması ve Anadolu'ya akın etmeleri ve 16. yüzyıl boyunca süren Safevi propagandası Osmanlı devleti içinde büyük entelektüel gerginlikler yarattı. Bu süreçte, Ehl-i Sünnet inançlarının tahribata maruz kalması ile başlayan sapkınlık akımlarına karşı devletin yürüttüğü politika ulemâyı koyu bir savunmaya itmşti. Başta dönemin ünlü şeyhülislamı Kemalpaşazâde ve Ebussuud olma üzere Osmanlı ulemâsı Şiiliğe ve Ehl-i Sünnet dışı her türlü tasavvufî akıma karşı mücadeleye girişti.¹³⁰ Bu entelektüel gerginlik Osmanlı âlimlerinin meclislerine de yansdı, öyle ki zikredilen örneklerde olduğu gibi pek çok âlim sufilerle bir araya geldikleri meclisleri bir denetim aracı gibi kullanmaktaydı. Sufilerin Ehl-i Sünnet inanışlarına uygun sözleri ve davranışları meclis içinde bir sohbet olarak kalırken aykırı görüşler ve eylemler sorgulamalara hatta idam cezasına kadar giden hukuki süreçlere kapı aralıyordu.

¹²⁹ Atâyî, s.434.

¹³⁰ Ahmet Yaşar Ocak, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *Türkler Ansiklopedisi*, c. 11, s. 20

3. BÖLÜM: MECLİSLERİN FARKLI SOSYAL İŞLEVLERİ VE ÂDÂB KURALLARI

İlim meclisleri, Osmanlı döneminde sultanın sarayında, devlet adamlarının ve ulemânın evlerinde, medreselerde, cami ve mescit gibi halkın katılımına açık mekânlarda gerçekleşiyordu. Bu mekânlar ve katılımcılar şüphesiz ilim meclisinin sosyal işlevlerini ve burada uyulacak kuralları şekillendiriyordu. Geçtiğimiz üç bölümde ilim meclisleri, İslam ilmî geleneği ve Osmanlı âlimlerinin ilmî gündemleriyle ilişkisini değerlendirmek amacıyla, içeriklerine yönelik olarak ele alındı. Bu bölümde ise, ilim meclislerinin mekânlarına ve katılımcılarına göre değişen sosyal işlevleri, meclislerdeki hiyerarşi ilişkileri, uyulması gereken kurallar ve bu kuralların dışındaki davranışlara yönelik yaptırımlar üzerinde duracağız.

Osmanlı'da medreselerde ve farklı kültür çevrelerinde gerçekleştirilen ilim meclisleri arasında şüphesiz en titiz ve detaylı icra edilen meclisler sarayda ve devlet adamlarının katılımıyla gerçekleştirilenlerdir. Bu meclislerde hazırcevaplık ve iğneleyici konuşmak, espri yapmak ve bayağı olmak, doğal görünmek ve ihtiyatlı davranmak arasındaki sınırlar âlimler için büyük bir dikkat gerektirir. Konuşulacak konular, konuşma üslubu, susulması gereken yerler, oturma düzeni de özen isteyen diğer detaylardır.

Osmanlı döneminde sarayda ve devlet adamlarının ev sahipliğinde ilim meclisleri düzenlenmiştir. Gürânî ve Molla Hüsrev'in Fatih'in davetiyle bir araya geldiği meclisi, saraydaki ilim meclislerinin tasvirinde kullanabiliriz:

Anlatıma göre, Fatih, bir ziyafet düzenlemiş ve Molla Gürânî'yi ziyafete davet etmişti. Molla Gürânî'nin mecliste nerede oturması gerektiği üzerine konuşurken Sultan'ın yanında bulunan Molla Hüsrev, mecliste Gürânî'ye yakışanın oturmak değil, hizmet etmek olduğunu söylemişti. Fakat sözleri Sultan'a ağır gelmiş ve karşılık olarak davette sağ tarafına Gürânî'yi sol tarafına ise Molla Hüsrev'i oturtmuştu. Bu durumdan hoşlanmayan Molla Hüsrev, “İlmin ve dinin sağlığı bu mecliste bulunmamamı gerektirir” şeklinde ağır ifadeler içeren bir mektup yazarak Divan'a gönderir ve ardından gemiye binerek Bursa'ya gider ve burada bir medrese açarak ders vermeye

başlar. Bir süre sonra Fatih, Molla Hüsrev'i İstanbul'a davet etti. Sultan'ın emrine icabet edince Molla Hüsrev'e müftülük makamı verildi.¹³¹ Mecliste Fatih'in Molla Hüsrev'in kibirli sözlerini cezalandırması ona meclisinde sol yanında bir yer göstermesi ile olmuştu.

Bu anlamda ilim meclislerinde konuşmalar kadar davranışlar da önemlidir. *Şakâik*' ta Molla Şemseddin (ö.1494) ve Molla Halebizâde (ö.?)' nin Fatih'in meclislerinde yer edinmiş kimseler iken Sultan'ın meclislerindeki "edepsizlikleri" sebebiyle huzurdan kovuldukları ve taşrada kadılık ve müderrislik gibi mütevazi görevlerde buldukları anlatılır. Molla Şemseddin bu olaydan sonra Bursa'ya yerleşmişti. Molla Halebizâde ise Kütahya kadılığı göreviyle İstanbul'dan uzaklaşmıştı.¹³² Taşköprülüzâde, bu âlimlerin sultanın meclisinde edepsizlik olarak adlandırılabilir hangi davranışlarda bulduklarına ya da neler konuştuklarına ilişkin detaylı bilgiler vermez. Fakat *Şakâik* ve Atâyî zeylindeki farklı anekdotlar edepsizlik sayılacak davranışlara ve yersiz konuşmalara ilişkin fikir yürütmemize imkân verecek niteliktedir.

Yine Kanuni Sultan Süleyman ve iki kazaskeri arasındaki sohbet, Sultan'ın siyaseti üzerine konuşmanın büyük dikkat gerektirdiğini gösteriyor:

"Sultan Süleyman-ı merhum Körfüz seferinden avdet eyleyüp Siroz'a karîb geldükde sadreyn-i fazıleyn olan Muhyiddîn Efendi ve Kadri Efendi şeref-i murafakat-ı rikâb-ı hümayunla kâm-yâb olub musahabet iderken sevk-i kelâm iktizası ile Maktul İbrahim Paşa'nın sebeb-i kahrı vadisine atf-ı zimam olundukda, fi'lhakika ol râz-ı ser-beste-i ilhâm-semîr, Harun Reşid ile Cafer-i Bermekî maddesi gibi sultan-ı sahib-serîre mahsûs serire-i zamîr olmağın küstahî-i suâl, ba'is-i infîâl-i şah-ı derya-nevâl olup ol gün ikisi dahi azl olunup İstanbul kazîsi Ebussuûd Efendi Rumili ve Mısır kazîsi; Çivizâde Efendi Anadolu sadrı oldu."¹³³

Kazaskerler Muhyiddin Efendi ve Kadri Efendi'nin Kanunî ile bir arada oldukları bu mecliste İbrahim Paşa'nın yaşamını konu etmeleri Sultan'ı kızdırmış ve küstahlık olarak gördüğü bu sözleri sebebiyle onları kazaskerlik görevlerinden azlederek yerlerine Ebussuud Efendi'yi ve Çivizâde Mehmed Efendi'yi tayin etmişti. Dönemin siyasetine

¹³¹*Şakâik*, s.204

¹³²*Şakâik*, s.356 ve 514.

¹³³Atâyî, s.646.

ilişkin bu yorumları iki kazasker için ceza gerektiren bir edepsizlik olarak görüldüğü gibi Sultan'ın siyaseti hakkında yorumda bulunmak âlimler için riskli olabiliyordu; fakat istisnalar da mevcuttu.

Örneğin Sultan Selim Han, Edirne'ye geldiğinde Zenbilli Ali Efendi (ö. 1526) , Sultan'ı karşılamıştı. Ali Efendi, yolda elleri bağlı dört yüz kişiyi fark etti. Yanındakilerden bunların Sultan'ın yasaklamasına rağmen ipek ticareti yaptıklarını öğrendi ve atı üzerinde Sultan'ın yanına giderek onları öldürmesinin helal olmayacağını söyledi. Sinirlenen Sultan, "Saltanat işleri üzerine vazife değildir." diyerek kızgınlığını belli etmişti. Molla Zenbilli Ali ise, "Bu konu ahiret işlerindedir, dolayısıyla bunlara karışmak görevlerim arasındadır." diye cevap vermiş ve sözlerini tamamladıktan sonra selam vermeden arkasını dönüp gitmişti. Sultan Selim Han öfkeden atı üstünde donakalmış, refakatindekiler ne yapacaklarını şaşırılmışlardı. Sultan, ilk mola yerinde suçluları affetmiş ve bir ferman göndererek Zenbilli'yi hakkı söyleyen bir kimse olması sebebiyle müftülük ve kazaskerlik makamlarına tayin ettiğini açıklamıştı.¹³⁴ Zenbilli ve Sultan arasındaki bu olay, âlimler için Sultan'ın siyasetine ilişkin yorum ve müdahalelerin âlimin kimliğine ve saygınlığına göre farklı tepkilerle karşılanması olarak yorumlanabilir.

İlim meclislerinde uygunsuz görülen bir diğer tutum ise, âlimlerin kibir ve özgüven arasında değişen sözleridir. Bu anlamda özellikle kendisini Teftazânî ve Cürcanî gibi Osmanlı ulemâsı için ilmin zirvesini temsil eden âlimlerle kıyaslamak ve onlardan üstün olduğunu iddia etmek *Şakâik*'ta sıkça beliren bir tutumdur. Molla Abdülkadir, Fatih'in huzurunda kendisini övmek için "Allame Teftazânî ve Seyyid Şerif Cürcanî yaşıyor olsalardı atımın semerini taşırlardı." demişti. Sultan, bu sözden rahatsız olmuş ve onun Molla Hocazâde ile münazarada bulunmasını istemişti. Fatih'in huzurunda iki âlim bir araya geldiklerinde Hocazâde, Molla Abdülkadir'e üstün gelmişti.¹³⁵ Molla Zeyrek ve Molla Alâddin Ali Koçhisarî de benzer iddialarda bulunmuş ve Fatih'in huzurunda Hocazâde ile tartışmışlardı. Aslında âlimleri münazaraya davet etmek ve bu münazaralarda yenildiklerini görmek onlara ders vermek, konularını hatırlatmak için birer vesile olarak kullanılmaktadır.

¹³⁴*Şakâik*, s.464.

¹³⁵*Şakâik*, s.300

Âlimlerin sultanın meclislerinden dışlanması getiren bir diğer bir durum ise ilmî yetkinliklerini kanıtlamakta başarısız olmalarıydı. Örneğin Fatih, refakatinde bulunan Molla Manisazâde'ye bir beyit sormuştu. Molla Manisazâde, bu beyti hatırlamakta güçlük çekmiş ve kitaplarına bakması gerektiğini, cevap veremediğini söylemişti. Bu duruma sinirlenen Sultan, Molla Siraceddin'i çağırması ve merak ettiği beyti ona sormuştu. Molla Siraceddin bu beyitin hangi şiirde geçtiğini, öncesi ve sonrasındaki beyitleri ve anlamlarını açıklamıştır. Bu durum üzerine Sultan "Âlim dediğin bilgide, derinlikte ve muhakkiklikte böyle olmalı. Hâlâ hocalık yapmaya ihtiyacın var." diyerek Molla Manisazâde'yi kazaskerlik görevinden almış ve Sahn medreselerinde görevlendirmişti.¹³⁶

Bahsettiğimiz olaylarda ve ilim meclislerinin içeriğini konu ettiğimiz önceki bölümlerde Fatih dönemi özellikle öne çıkmaktadır. Fatih öncesinde Orhan Gazi'nin Molla Esved'i, Bayezid'in Molla Fenari'yi, Sultan II. Murad'ın Molla Gürani'yi meclisinde ağırladıklarına dair veriler mevcuttur. Fakat Fatih döneminin anlatıldığı yedinci tabaka bu anlamda çok daha yoğun bir içeriğe sahiptir.

Fatih'in ilme ilgi duyduğu, merak ettiği ve problemleri gördüğü alanlarda âlimlerin tartışması için meclisler düzenlediği ve risaleler kaleme almaları için teşvik ettiği bilinmektedir. Fatih'in gündeme getirdiği bazı tartışma konuları *Şakâik*'ta izlenebilir. Örneklerden ilkinde, İmam Gazzâlî ve diğer filozoflar arasında cereyan eden *Tehâfüt* bahsini muhakeme etmek üzere imparatorlukta saygın âlimlerden Ali et-Tusî ve Hocasâde'den bu konuda birer risale yazmasını istemesini verebiliriz. Hocasâde eserini dört ay içinde tamamlamıştı. Ali et-Tusî ise altı ayda tamamlamış ve eserine *ez-Zühr* ismini vermişti. Meclistekiler, Hocasâde'nin kitabını Ali et-Tusî'nin kitabından üstün bulmuşlardı. Sultan iki âlime de on bin dirhem bağışlamıştı. Ayrıca Hocasâde'ye galibiyetini tebrik etmek için çok güzel bir katır hediye etmişti. Hocasâde'nin *Tehâfüt* risalesinin üstün bulunması üzerine Ali et-Tusi İstanbul'u terk edip Acem havzasına dönmüştü.¹³⁷

Fatih'in belirlediği bir diğer ilmî gündem ise evrenin ve dünyanın *ağırlık noktası* teriminin zihni bir kabul mü yoksa ontolojik bir gerçek mi olduğunun tartışılmasıdır. Bu

¹³⁶*Şakâik*, s.318.

¹³⁷*Şakâik*, s.174.

konudaki tartışmaları Şemseddin el-Buharî (ö.?)’nin *Şerhu Hikmeti’l-Ayn*’ına Cürçânî’nin yazdığı haşiyeden okuyan Fatih, bu konuda Hocasâde (ö.1488), Sinan Paşa (ö.1486), Efdalüddinzâde(ö.1502), Fenarizâde Ali Çelebi (ö.1497), Hatipzâde (1495), Molla Kestelli (ö.1517), Hasan Çelebi (ö.1481) gibi dönemin ileri gelen âlimlerinin birer risale yazmasını istedi. Ali Kuşçu’nun öğrencisi Ebu İshak en-Neyrizî (ö.1479), âlimlerin bu risalelerini *Takriru’l-Hakk fi’l- Merkez* isimli bir kitap yazarak tek tek değerlendirdi. Tartışmada Hocasâde’nin risalesi başarılı bulundu. Hocasâde yaptığı çözümlerde üzerine delil getirilmesine karşın dış dünyada böyle bir noktanın yok olduğunu ve bu noktanın zihni bir kabul olduğunu ileri sürmüştü.¹³⁸

Fatih’in başlattığı diğer ilmî gündem ise hakikatin bilgisini araştıranların kelamcılar, tasavvufçular ve felsefeciler olduğu ve bu gurupların görüşleri arasında değerlendirme yapmak gerektiği üzerineydi. Fatih’in çevresindeki âlimler, bu konuyu en iyi değerlendirecek ismin Molla Camî (ö.1492) olduğu söylemişlerdi. Fatih, bu sebeple Acem havzasındaki Molla Camî’ye kıymetli hediyeler göndermiş ve ilgili konuda bir risale kaleme almasını istemişti. Fakat Molla Camî risalesini tamamlayıp İstanbul’a gönderdiğinde Sultan vefat etmişti.¹³⁹

Osmanlı kroniklerindeki rivayetler Osmanlı idaresinin bir ilmiye ve kadılık sistemi kurmak ve birçok âlimi bu mansıblarda istihdam etme üzere erken dönemlerden itibaren adımlar attıklarını gösterir.¹⁴⁰ Fatih dönemi ise bu süreçte özellikle önemlidir. Fatih, sarayında ilim meclisleri düzenlediği gibi başta Sultan olmak üzere hanedan üyeleri ve devlet adamları İstanbul’da çok sayıda medrese inşa ettirmişti. Sultanın kurduğu bu yeni medreseler ve onun ilme olan kişisel ilgisi İstanbul’da âlimler için geniş bir kaynak yaratmıştı. Çevre havzalarından ve taşradan çok sayıda âlim bu kaynaklardan faydalanabilmek için İstanbul’a gelmişti. Fatih’in bu yeni kurduğu medreselere

¹³⁸ İhsan Fazlıoğlu, “Evrenin Bir Merkezi Var mıdır? Hocasâde’nin Onto-geometrik Bir Araştırması”, http://isamveri.org/pdfdrq/D194489/2011/2011_FAZLIOGLUI.pdf (e.t. 15.12.2020)

¹³⁹Şakâik, s.422.

¹⁴⁰ Bu rivayetlerden birinde Yıldırım Bayezit’in kendisine yolsuzlukları şikâyet edilen kadıları idam ile cezalandırmak istediği, fakat Çandarlı Ali Paşa (ö.1406)’nın araya girerek Sultan’ı sakinleştirdiği ve yolsuzluklara karışmamaları için onlara maaş tahsis ettiği anlatılmaktadır. Bkz. Atçıl, a.g.e. s.50; Neşri, Kitab-ı Cihan-Nüma, haz. Faik Reşit Ünat, Mehmet Altay Köymen, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995, s.337.

yapılacak atamaları kendi tasarrufunda bulundurduğu anlaşılmaktadır öyle ki Molla Gürânî'yi kazasker olarak görevlendirdiğinde Gürânî, bazı önemli medreselere ve kadılıklara Sultan'a danışmadan atamalar yaptığında bu durum Sultan'ı rahatsız etmişti. Molla Gürânî'yi Bursa'da dedesinin vakıflarının teftişi için vakıf mütevelliliği ve Bursa Kadılığı göreviyle çevresinden uzaklaştırmıştı.¹⁴¹ Böylece, mansıblara yapılacak atamalara karar verirken ilim meclislerini yetenekli âlimleri keşfetmek için bir araç olarak kullanıyordu. Molla Zeyrek ve Molla Hocazâde arasındaki tartışmada, Molla Hızır'ın Arap âlim ile münazarasında, Ali et-Tusî ile Hocazâde'nin Tehâfüt tartışmasında bu görülebilir.¹⁴² Sultan'ın ilim meclislerini kullanarak kaynakları paylaşırması şüphesiz meclislerindeki rekabeti ve gerginliği tırmandırıyordu, öyle ki bu mücadeleden galip olarak ayrılan Molla Hocazâde ve Molla Hızır, Sahn müderrisliği, İstanbul kadılığı gibi imparatorluk ilmiyesindeki en yüksek konumlara ulaşmışlardı. Yine bu meclislerden yenilgiyle ayrılan Molla Zeyrek ve Ali et-Tusî gibi âlimler ise mansıbları ile birlikte büyük bir güç ve itibar kaybına uğramış ve İstanbul'u terk etmişlerdi.

Sultanın meclislerinde yer bulamayan ve onun sağladığı kaynaklarla ilişki kuramamış âlimler için şehzade sarayları bir alternatif olabiliyordu. Çandarlı ailesine mensub olduğu için İstanbul'un fethi sonrasında zor zamanlar yaşayan İbrahim Paşa (ö.1499) Edirne kadılığı görevinden azledilmiş ve uzun süre hiçbir göreve getirilmemişti. Bu dönemde tasavvufa meyleden İbrahim Paşa, Şeyh Hacı Halife (ö.1489)'ye intisâb etmişti. Şeyhinin tavsiyesi üzerine Fatih'ten Amasya valiliği görevini almayı başarmış ve Şehzade Bayezid'in meclislerinde yer edinmişti. Bayezid, tahta çıktığında İbrahim Paşa'yı Amasya'dan getirtmiş ve Molla Kestelli'yi azlederek Rumeli kazaskerliği görevini ona vermişti.¹⁴³ Şehzade sarayları âlimlerin himaye ilişkileri geliştirmeleri için bir fırsattı fakat aynı zamanda şehzadeler arasındaki mücadeleler pek çok âlim için riskli bir dönemdi. Nitekim Kanunî'nin oğulları II. Selim ve Bayezid arasındaki mücadelede

¹⁴¹Şakâik, s.152.

¹⁴²Atçıl, a.g.e., s.78.

¹⁴³Şakâik, s.338-340.

çok sayıda âlim Bayezid'i desteklemesi sebebiyle ilerleyen dönemde zor zamanlar yaşamıştı.¹⁴⁴

İlim meclislerinin mansıblara atamalardaki bu belirleyici konumunun ilerleyen dönemlerde değiştiği görülüyor. Fatih Kanunnamesi'nden itibaren âlimlerin bürokrasi içindeki konumunu, ilmiye silkine dâhil olmak için gerekli şartları ve mesleki adımları tanımlayan pek çok kanunnâme çıkarılmıştı. İlmiye nüfusundaki artış ve kaynakların yeterli istihdam sağlayamamasına bağlı sorunlar bu kanunlara yapılan referansları değerli kılıyordu.¹⁴⁵ Nitekim Sultan'ın meclislerinde önemli bir konum edinmiş olan Şair Bâkî (ö.1600) yakınlıkları sebebiyle elde ettiği mülâzemet belgesi ile yirmi beş akçelik mütevazi bir medrese müderrisliği edinmekte zorlanmıştı. Rumeli kazaskeri Hamid Efendi onun bu girişimini kanuna uygun olmadığı gerekçesiyle engellemişti.¹⁴⁶

Sultanların saraylarından sonra ulemânın ve devlet adamlarının evlerinde gerçekleşen ilim meclisleri de mevcuttu. Bu meclislerden Sinan Paşa'nın verdiği davetler ulemânın evlerinde gerçekleşen ilim meclislerini tasvir etmemize imkân verir. Molla Hızır'ın oğlu olan Sinan Paşa, Fatih'e yakınlık kazanmış ve bir süre vezirlik görevinde bulunmuş bir âlimdi. Paşa ünvanıyla anılması da bu görevi sebebiyle olmalıdır. Sinan Paşa'nın vezir olduğu dönemde evinde âlimlere büyük davetler verdiği ve geniş sofralar hazırlattığı kaydedilir. Nitekim Taşköprülüzâde, Molla Lütfi'nin Sinan Paşa'nın meclislerine dair bir anısına *Şakâik*'ta yer verir.

¹⁴⁴ Örneğin Molla Abdu'l-Cebbar (ö.1560) ve İştrefî Çelebi (ö.1566) Şehzade Bayezid'i desteklemeleri sebebiyle uzun süreler göreve getirilmemekle cezalandırılmıştı. Atâyî, s. 277 ve 365.

¹⁴⁵ Osmanlı ilmiyesindeki teamüllerin güç kazanmasının adımları için bkz. Atçıl, a.g.e., s.91-117. Madeline Zilfi kanun ve teamüllere gittikçe artan referansları, İstanbul'daki mevalizâdenin ilmiyedeki kaynakları kendi kontrollerine almaları ve bir aristokrasi geliştirmelerinin aracı olarak yorumlar. Bkz. Zilfi, a.g.e., s. 37-60.

¹⁴⁶...Ebussuudzâde Mehemed Çelebi'ye Konya'da mülakî olup mısra'ı ile feth-i bab-ı menkabet eyleyüb mazhar-ı eltaf-ı mahdum-ı âli-himmed olmuşlar idi. Altmış tokuz saferinde mahdum-ı merkumun şefaathâmeleri ile molla-yı merhuma danışmend ve yağma-yı na'ma-yı ifadelerinden nevalebend oldılar. Yetmiş bir Ramazanında taraf-ı saltanat-ı aliyeden mülazemetleri kaydolunub def'aten yigirmi beş akçe medrese virilmek ferman olundu. Ol asrda Rumili sadrı olan Hamid Efendi "Muvafık-ı kanun-ı hümayûn değildir." Deyü medrese tevehhinde tereddüt itmeğin mükerreren hatt-ı kat'ıyyü'l-müfâd ile manzume-i iltifâtı müstezad kılınub vazife-i tedrisi terakki ile tahmis eylediklerinde evahir-i şehri-i Şevvalde ibtida otuz akçe Silivri'de Piri Paşa medresesi inayet olundu. Bkz. Atâyî,s.543

Molla Lütü, Sinan Paşa'nın muıdıydı. Bu yakınlığı sebebiyle Paşa'nın İstanbul'daki seçkin âlimleri bir araya getiren meclislerine katılma imkânı bulmuştu. Bu meclislerden birinde Molla Kestelli, Molla Hocaîade ve Molla Hatipîade bir araya gelmişti ve kendi aralarında tartışıyorlardı. Öğrenci konumunda kalan Molla Lütü ise, mecliste yakın bir arkadaşıyla fısıldaşarak sohbet ediyordu. Molla Lütü, sohbetlerinde arkadaşına geçmişte bir rahatsızlık geçirdiğini ve kanlı kanlı terlediğini öyle ki elbiselerinin kıpkırmızı kesildiğini anlatıyordu. Molla Lütü'nin hastalığı ve kanlı terlemesi arkadaşına gerçek dışı görünmüş olmalı ki arkadaş gülmeye başlamıştı. Meclistekiler Molla Lütü ve arkadaşının seslerine yönelince arkadaş onlara Molla Lütü'nin hastalığını anlattı. Bunun üzerine, meclistekiler de gülmeye başlamıştı. Meclisteki gürültü arasında Molla Kestelli araya girmiş ve niye güldüklerini sorarak meclistekileri eleştirmişti. Söz konusu hastalığı İbni Sinâ'nın *el-Kanun* eserinin filan bahsinde okuduğunu anlatmıştı. Onun itirazına Hocaîade şaşırmış ve Kestelli'ye *el-Kanun* eserinin tamamını mı okuduğunu sormuştu. Kestelli ise yalnız bu eseri değil onun tüm eserlerini okuduğunu ve *eş-Şifa* adlı eserini de baştan sona okuduğunu ifade etmiştir. Sonra Hocaîade'ye yönelerek *Kitabü'ş-Şifa*'nın tamamını okudunuz mu diye sormuştu. Hocaîade ise ancak yazarın delil gösterdiği konuları incelediğini belirtti. Molla Kestelli söze devam ederek *eş-Şifa*'yı yedi kere okuduğunu ve yedinci okumasını da yeni bir müderristen ilk kez ders alan öğrenci titizliğiyle tamamladığını ifade etmişti. Mecliste bulunanlar Kestelli'nin vâkıf olduğu ilimlerin genişliğine ve temel kitapların tamamını mütalaa etmesine şaşırmışlardı.¹⁴⁷

Taşköprülüzâde, Sinan Paşa'nın davetindeki olayı anlattıktan sonra Hocaîade'nin akranlarından farklı olarak sadece Kestelli için Molla tabirini kullandığını anlatmıştır. Hocaîade, Kestelli için onun çok kısa sürede sorunları çözmeye ve birçok ilmi elde etmeye muktedir bir kişi olduğunu fakat beşer olmanın bir kusuruyla Vezir Mahmut Paşa'nın meclisindeki hatalı konuşmasından hâlâ dönmediğini söylemiştir.

Sinan Paşa'nın meclisinin merkezi şüphesiz Hocaîade, Kestelli ve Molla Hatipîade idi. Molla Lütü diğer misafirlerin isimlerini hiç anmazken meclisteki en saygın isimler olarak bu üç âlimi hatırlamaktadır. Meclisteki konuları belirleyen, tartışmaların odağı da üç âlimdir. Kendisi ve arkadaş ise öğrenci olmaları, konum ve yaş olarak çok geride

¹⁴⁷*Şakâik*, s.248.

bulunmaları sebebiyle fısıltılı bir sesle meclisin kenarında oturmaktadırlar. Onların sohbetin odağına gelmesi ancak istemeden seslerinin yükselmesi ile olmuştu.

Ulemânın evlerindeki ilim meclisleri özellikle üç dört kişi gibi dar bir çevrede gerçekleştiğinde daha resmiyetten uzak bir hal almaktaydı. Bu anlamda yine Molla Kestelli'nin meclisinden bir örnek verebiliriz. Taşköprülüzâde'nin babasından işiterek naklettiğine göre, Molla Musannifek vefat edince şehrin tüm âlimleri defin merasiminde bir araya gelmişti. Evinin yakın olması sebebiyle Kestelli, Molla Manisazâde ve Molla Kadızâde'yi evinde misafir etmek istemişti. Gece evinde bir araya geldiklerinde ise Molla Kestelli afyon sakızı getirmişti. Molla Kadızâde bir bahane üretebilmişti; fakat Molla Manisazâde Kestelli'nin ısrarı üzerine bir miktar afyon sakızı almıştı. Bol miktarda afyon sakızı yiyen ev sahibi, hikmet ilimlerinden konuşmaya başlamıştı ve misafirlerine şer'î ilimlerden, tarihten ve Arapça kasidelerden anlatmıştı. Kestelli'nin anlattıkları Molla Kadızâde'yi şaşırtmıştır. Zira daha önce hiçbir mecliste işitmediği bahisleri ve ilmî incelikleri bu mecliste Kestelli'den dinlediğini söyleyecekti.¹⁴⁸

Âlimlerin evlerinde ya da bahçelerinde meslektaşlarını misafir ettikleri meclislerde afyon sakızı tükettiklerine ilişkin örnekler Atâyî zeylinde de mevcuttur.¹⁴⁹ Arkadaşları ve meslektaşları ile bir araya gelen Kestelli'nin iki meclisteki tutumu çok farklıdır. İlk mecliste bir devlet adamı ve âlimin evinde, meslektaşları ve öğrencilerinden oluşan kalabalık bir grup içinde bulunan Kestelli, sorularında ve açıklamalarında ölçülü davranmıştır. İkinci meclis ise kendi evinde ve yakın arkadaşları arasındadır. Kestelli bu mecliste afyon sakızı tüketmekte ve istediği konuda özgürce konuşabilmektedir.

Sinan Paşa'nın evindeki bu meclis Molla Kestelli'nin saygınlığını parlatmıştır. İslâm ilmî geleneğinin klasik kabul edilen eserlerine vukufiyet, âlimler arasında bir saygınlık sebebi olarak belirlemektedir. Molla Hocaşâde de Karamânî Mehmet Paşa'nın evinde Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta kelam ilmi ve mantık ilmi arasındaki ilişkiyi konu ettiği bölüm üzerine Efdalüddinzâde ile bir tartışmaya girişmişti. Ulemânın tartışmalarında klasik eserler önemli bir yere sahipti. Kimi zaman meclislerde âlimlerin

¹⁴⁸*Şakâik*, s.246.

¹⁴⁹Atâyî, s.323,

devam ettirdikleri çalışmalar ve yazmakta oldukları eserler tanıtılıyor ve mütalaa ediliyordu.

Molla Hüsrev, yazdığı haşiyeleri değerlendirmesi için Seyyid Ahmed Kırımî (ö. 1458?)'ye göndermişti. Ahmed Kırımî de bu haşiyelerin üzerine Molla Hüsrev'i eleştirdiği kendi haşiyesini yazmıştı. Molla Hüsrev bu olaydan sonra bir ziyafet hazırlamış ve şehrin ileri gelen ulemâsını ve Seyyid Ahmed Kırımî'yi davet etmişti. Yemekler yendikten sonra Molla Hüsrev yazdığı haşiyelerini çıkardı ve Seyyid Kırımî'nin eleştirilerini zikrederek onlara cevaplarını sıraladı. Cevaplar karşısında Seyyid Ahmed Kırımî, Molla Hüsrev'in haklığını kabul ederek mecliste bulunan tüm âlimlerin huzurunda ev sahibinden özür diledi.¹⁵⁰

Ebussuud'un da ünlü *İrşad Tefsiri*'ni yazarken meclislerinde tefsir ilminin usulüne yönelik tartışmalar açtığı ve buradan düşüncelerini derinleştirdiği anlaşılmaktadır. Ebussuud'un Molla Taşkendî ile tefsir usulüne yönelik tartışmasına yer verilmişti. Ayrıca Ebussuud, Molla Nureddinzâde (ö.1574) ile de bu konuyu meclisinde mütalaa etmiştir. Atâyî'nin anlatımına göre, Nureddinzâde, Kanunî Sultan Süleyman döneminde Anadolu kazaskerleri olan Mirim Kösesi ismiyle meşhur olmuş Mehmed Efendi (ö.?)'den ilim tahsil etmişti. Sonrasında Halveti şeyhi Sofyalı Balî Efendi (ö. 1553)'nin müridi olmuştu. Nureddinzâde, seyrüsülûkunu tamamlayınca Tatarpazarcığı'na şeyh olarak gönderildi. Etrafına geniş bir kalabalığın toplanmasıyla birlikte Şeyh'in siyasî emellerinin olduğuna dair söylentiler çıkmıştı. Çevresindekilerin tavsiyesine uyarak sorguya çağrılmadan İstanbul'a gidip durumunu anlatmak istedi. Şeyh, bu süreçte Molla Zeyrek camisinin misafirhanesinde kalmıştı. Şeyhin tavırları Zeyrek Camisi imamında büyük bir saygı uyandırdı. İmam, Ebussuud'un Cuma günleri namazdan sonra verdiği tefsir derslerinin müdavimiydi ve bu derste Nureddinzâde'yi de yanında götürdü. Nureddinzâde, derste bir âyetin mütalaasında öyle etkileyici yorumlarda bulundu ki Ebussuud, onunla bizzat tanışmak istedi. Şeyh, kendisini "hakkında bir takım ithamlar bulunan Nureddinzâde denilen asi ve günahkâr kişi" olarak tanıttı ve kendi durumunu açıkladı. Bunun üzerine Ebussuud, Sadrazam Sokullu Mehmet Paşa'ya Nureddin Efendi için aracı olduğu bir mektup göndermişti. Mektubunu "Nureddinzâde didükleri aziz gelmiş. Muhlis-haneyi teşrif idüp ulüvv-i şanı ve rütbe-i

¹⁵⁰*Şakâik*, s.202.

fazl ü irfânı ma'lumumuz oldu... İhtimâl virilen ahvâl ifk ü iftirâdur.” sözleriyle bitirmişti. Onun kefilliği ile Nureddinzâde sorgu ve tahkikâttan kurtuldu.

Nureddinzâde, daha sonra Sadrazam Sokullu Mehmet Paşa (1579) ile de görüşmüştü. Mehmet Paşa, Nureddinzâde'ye hürmet göstermiş ve ona Küçük Ayasofya Zaviyesi şeyhliğini vermişti. Filibe'den ailesini getirip İstanbul'a yerleşen Şeyh, bu zaviyede sohbetler vermiş, müridler yetiştirmişti. Şeyhin sohbetlerine birçok devlet adamı ve âlim katılıyordu. Öğrenci ve mürid olduğu dönemlerde Aziz Mahmud Hüdai'nin de bu sohbetlere katıldığı anlatılır. Şeyh ilerleyen dönemde Kanunî'nin de yakınlığını kazanmış ve Zigetvar Seferinde sultana refakat etmişti.¹⁵¹

Ulemânın evlerinde gerçekleşen ilim meclislerinde İslam ilminin klasik eserleri tartışılıyor, âlimlerin devam eden çalışmaları, bu çalışmalara yöneltilen eleştiriler mütalaa ediliyordu. Hiç şüphesiz Nureddinzâde'nin hikâyesinde olduğu gibi ilim meclisleri bir şefaathçi ya da hâmi edinmek için elverişli ortamlardı. Ebussuud'un aracılığıyla ithamlardan kurtulan Nureddinzâde, ilerleyen dönemde İstanbul'da önemli bir mansıb edinmiş ve devlet adamlarının, âlimlerinin katıldığı meclislerle saygın bir çevreye dâhil olmuştu.

Molla Sinan Paşa'nın söz konusu meclisleri de etrafında bir grup bilinci yaratmış olmalı. *Şakâik*'de Paşa, vezirlik görevinden azledilip hapse atıldığında şehirdeki seçkin âlimlerin Divan'a gelerek Paşa'nın serbest bırakılması gerektiğini yoksa Divan'da kitaplarını yakıp şehri terk edeceklerini söyledikleri nakledilir.¹⁵² Âlimlerin yönetim ile ilişkilerinde dik duruşlarına bireysel örnekler mevcuttur. Molla Gürani'nin, Molla Hatipzâde'nin ve Zenbilli Ali Efendi'nin Osmanlı sultanları ile ilişkilerinde nasıl sert ve prensipli bir tavır gösterdikleri *Şakâik*'ta anlatılır. Fakat ulemânın bir grup olarak bu denli muhalefetinin diğer örneklerini bulmak zordur. Sinan Paşa, hapisten çıkarıldıktan sonra Sivrihisar kadılığı göreviyle İstanbul'dan uzaklaştırılmış ve Fatih'in ölümüne kadar bu görevde kalmıştı. Paşa'nın sürgününde meclislerine katılan iki müridi Molla Lütü ve Molla Sarıgörez (ö.1521) de hocalarıyla birlikte Sivrihisar'a gitmişti.¹⁵³

¹⁵¹ Reşat Öngören, “Nureddinzâde”, *TDVİA*, C.Ek-2, s.360.

¹⁵² *Şakâik*, s.294

¹⁵³ *Şakâik*, s.448 ve478.

Ulemânın evleri aynı şehirdeki âlimleri bir araya getirdiği gibi farklı havzaların âlimleri de ilmi seyahatlerle bu meclislere katılabiliyorlardı. İbnü'l Bezzazî (ö.1423) Acem havzasından Anadolu'ya geldiğinde Molla Fenarî, onun şerefine bir davet verdi. Davette İbnü'l Bezzazî Molla Fenarî ile tartışmaya girişmiş, fıkıh konularında Molla Fenarî'ye üstün gelmişti. Molla Fenarî ise usul ve diğer ilimlerde ondan üstün olduğunu göstermişti.¹⁵⁴

Âlimler farklı ilmi havzalara yaptıkları ziyaretlerde hediye olarak kendi coğrafyalarının saygın âlimlerinin eserlerini ev sahibine götürabiliyordu. Molla Müeyyedzâde, Allame Devvanî'nin öğrencisi olduğunda hediye olarak Hocasâde'nin *Kitabü't-Tehafüt*'ünü getirmişti. Allame Devvanî, bu eseri önemsemeyerek “Şu alacalı adamın kitabı mı?” diye sormuştu. Müeyyedzâde “O alacalı değildir ki!” deyince “Bizim oralarda böyle bilinir.” dedi. Devvânî, eseri inceledikten sonra “Allah, senden ve bunun yazarından razı olsun. Ben de bu konuda bir kitap yazmak niyetindeydim. Bu kitabı görmeden yazmış olsaydım rezil olurum.” demişti.¹⁵⁵

Ulemânın evlerinden başka, medreselerdeki ilim meclisleri ve halkalar da Osmanlı dönemindeki bilgi intikalinin güçlü araçları olarak belirmektedir. Osmanlı âlimleri bir medreseye atandıklarında bu durum, *Şakâik* ve zeyillerinde sıklıkla “sadr-ı meclis oldu” ifadesiyle haber verilmektedir. Fakat medrese derslerinin içeriğine yönelik tasvirler hayli azdır. Çünkü *Şakâik* ve zeyilleri esas olarak Osmanlı âlimlerinin müderris ve kadı oldukları görev dönemlerine odaklanmaktadır. Bu anlamda, Hocasâde'nin ders meclisi Şakâik'teki medrese derslerinin sunumunu incelemek için kıymetli bir örnektir. Taşköprülüzâde dersi babasından nakleder:

Horasan hükümdarı Hüseyin Baykara (ö.1506), Sultan İkinci Bayezid'in tahta geçişini tebrik etmek için elçiyle birlikte çok değerli hediyeler ve nadir parçalar göndermişti. Elçinin beraberinde ise Horasanlı ilim öğrencilerinden biri vardı. Hüseyin Baykara, bu öğrencinin Hocasâde'nin ders halkasına katılabilmesi için müsaade istemişti.

Söz konusu öğrenci derse II. Bayezid'in yazısıyla geldi. Hocasâde için pek çok kıymetli hediye getirmişti. Molla Hocasâde de öğrenci için bir ziyafet düzenledi. Hocasâde,

¹⁵⁴*Şakâik*, s.66.

¹⁵⁵*Şakâik*, s.234.

dersinde öğrencinin Seyyid Şerif Cürcanî'nin *Havâşî alâ Şerhi'l-Muhtasar* adlı eserinde 'Ta'rîfû'l-İlm' bahsini okumasını istedi ve daha sonra metni Taşköprülüzâde'nin babası Molla Muslihuddin Mustafa'ya okuttu. Molla Muslihuddin'in anlatımına göre derste Horasanlı öğrenci sürekli konuşmuş ve halkadaki diğer öğrencilere söz düşürmemişti. İkinci derslerinde Horasanlı öğrenci itirazda bulundu. Onun itirazına Molla Muslihuddin cevap verdi. Hocasâde de cevabı kabul etmişti. Horasanlı öğrenci benzer şekilde üç itirazda bulunmuştu ve üç sorusuna da Molla Muslihuddin cevap vermişti. Molla Muslihuddin'in son cevabını ise Hocasâde kabul etmemiş ve adı geçen haşiyeden iki satır daha okutarak cevabını yinelemesini istemişti. Hocasâde, Molla Muslihuddin'in cevabını kabul etmiş ve "Seyyid Şerif'in bu sözü senin zikrettiğin cevabı teyit ediyor." demişti. Meclis dağıldıktan sonra Molla Muslihuddin, Hocasâde'nin oğluna kendisi hakkında "Mütalaası benim mütalaama uygun oldu" dediğini öğrenecektir. Taşköprülüzâde, babasının Hocasâde'nin sözleriyle iftihar ettiğini ve "Bu söz bir ömür boyu iftihar olarak bana yeter.", dediğini aktarır.¹⁵⁶

Horasanlı öğrenci ve Molla Muslihuddin halkadaki en başarılı öğrenciler olarak eseri mütalaa etmektedirler. Hocasâde ise iki tarafın yorumlarında bir hakem gibi onaylamak ya da reddetmek otoritesini elinde bulundurmaktadır. Hocasâde'nin ders meclisinde görüldüğü gibi Osmanlı medreselerinde dersler esas olarak kitaba bağlıydı. Bu bağlılık sebebiyle kimi zaman kitaplar derslere ve medreselere ismini vermişti.¹⁵⁷ Örneğin, Nasireddin et-Tusî (ö.1274) 'nin *Tecrîdü'l-i'tikâd* adıyla bilinen eserine Şemseddin el-İsfahânî (ö.1345)'nin yazdığı şerh üzerine Cürcânî'nin kaleme aldığı haşiyenin okutulduğu medreselere "Haşiye-i Tecrid medreseleri" denilmiştir.¹⁵⁸ Molla İzârî el-Germiyanî de ders halkasında okuttuğu eserleri titiz bir incelemeyle ele alıyordu. Taşköprülüzâde'nin amcası Molla Kıvamüddin Kasım'ın (ö.1513) hocası olan Molla İzârî, her gün iki ya da üç satır ders okutabiliyordu. Bu satırlarda sarf, nahiv, meani, beyan, mantık, fıkıh usûlü ve münazara ilminin kurallarının tamamını uyguluyordu.

Molla Muslihuddin hocasının takdirinden büyük bir iftihar duymaktadır. Talebenin hocası tarafından sevilmesi onun için aydınlık bir geleceği ifade ediyordu ve bu

¹⁵⁶Şakâik, s.232.

¹⁵⁷ Unan, a.g.e., s.337.

¹⁵⁸ Arıcı, a.g.m. s. 68.

anlamda büyük bir nimetti. *Şakâik* ve Atâyî zeylinde “hidmetine ittisal etmek” ve “asitanlarında iştilal” ibareleri ile intisap ilişkileri vurgulanmaktadır, öyle ki intisab ettiği hoca ile sorunlar yaşayan bir talebe, hocasının müsaadesi olmadan kolay kolay yeni bir hocanın ders halkasına kabul edilmezdi.¹⁵⁹ Bilahare Sahn Müderrisi de olan Mevlana Mehmed Efendi (ö.1565), ilk eğitimini Mahmut Paşa camisinin imamı olan babasından almıştı. Sonrasında Kemalpaşazâde’nin talebesi olmuştu. Mehmed Efendi, dersteki tartışmalarda ileri gitmiş ve Kemalpaşazâde’nin sabrını taşırılmıştı. Atâyî’nin anlatımına göre Kemalpaşazâde, “Senünle tevânî-i rengîn-i ma’kûlâtdan kelâm, a’mâ ile elvandan bahs gibi hilâf-ı muktezâ-yı makamdur.” deyip Mehmed Efendi’yi dersinden göndermişti. Mehmed Efendi’nin durumuna acıyan Kazasker Kadri Efendi ancak Kemalpaşazâde’den izin aldıktan sonra Mehmed Efendi’yi talebesi olarak kabul etmişti.¹⁶⁰

Hocazâde, dersinde Horasanlı öğrenciye bir tepki vermemişti fakat kimi zaman öğrencilerin itirazları Kemalpaşazâde’nin dersindeki gibi müderrisleri bunaltmıştı. Öğrencilerin derslerde ilgili konular hakkında sorular sormaları tavsiye edilmektedir; fakat itirazlarında ileri giderek hocalarıyla çekişmeleri kınanan bir davranış olarak görülmüştür.¹⁶¹ Fenârizâde Mehmet Şah (ö.1435), dersinde öğrencisinin sorularını cevaplayamamış ve zor durumda kaldığı bu ders meclisini babası Molla Fenarî’ye serzenişle anlatmıştı.¹⁶²

Osmanlı ilmiyesinin kurumsal yapısı medreselerdeki hoca ve talebeleri arasındaki ilişkileri de etkilemişti. Müderrislerin talebelerine verdikleri kimi icazetnâme belgeleri Atâyî zeylinde yer bulmaktadır.¹⁶³ Talebeler, hocalarından aldıkları ilmî birikim ve eseri nakledebilme yetkisi yanında, mülâzemet belgeleri için de hocalarına ihtiyaç duyuyorlardı.¹⁶⁴ Âlimlerin Osmanlı idaresinin tanımladığı ilmiye basamaklarında görev

¹⁵⁹ Unan, a.g.e., s.253

¹⁶⁰ Atâyî, s.355.

¹⁶¹ Fahri Unan, “Taşköprülüzâde’nin Kaleminden XVI. Yüzyılın ‘İlim’ ve ‘Âlim’ Anlayışı”, Osmanlı Araştırmaları, S.17, 1997, s.188.

¹⁶² *Şakâik*, s.72.

¹⁶³ Ebussuud’un verdiği bir icazetname belgesi için bkz. Atâyî, s.421-424.

¹⁶⁴ Mülâzemet uygulamasının ne zaman başladığı üzerine tartışmalar mevcuttur. Fahri Unan, mülâzemetin Kanunî döneminden itibaren bir zaruret olarak belirlediğini düşünmektedir. Mehmet İpşirli ise 16. Yüzyılda

alabilmeleri için ilmiye silkine dâhil olmayı ifade eden mülâzemet belgesini edinmeleri gerekiyordu. Mülâzemet belgesi almanın en takdir edilen yolu ise mevaliden bir müderrisin muidi olmaktı.¹⁶⁵ *Şakâik*'ta muidlik dönemine ilişkin bilgiler bulunmaktadır. Fakat Atâyî, biyografilerde bu bilgilerin verilmesinde çok daha titizdir. Bu durum, mülâzemet konusunda gittikçe artan dikkatin ve Ebussuud'un bu kayıtların tutulmasına getirdiği düzenlemelerin tabakât eserlerindeki yansıması olabilir. Hocalarıyla yakın bir ilişki geliştiren muidler, Molla Lütüfi örneğinde olduğu gibi hocalarının referansı ile Fatih'in özel kütüphanesinde çalışmak gibi saygın görevlere gelebiliyor, hocasının evinde verdiği davetlere katılabiliyordu. Molla Lütüfi, Sivrihisar sürgününde hocası Sinan Paşa'ya refakat etmişti. Âlimler arasındaki bazı çetin rekabetler de yine muid oldukları dönemlerde başlıyordu. Molla Hızır'ın iki muidi olan Hocaîzâde ve Molla Hayalî arasındaki rekabet muid oldukları dönemden itibaren sürmekteydi.¹⁶⁶

Cami ve mescitlerde de halkın katılımına açık ilim meclisleri düzenleniyordu. Konunun meraklısı her yaştan ve çevreden insan bu meclislere katılabiliyordu. Camilerdeki halkalarda tefsir, hadis dersleri yapılıyor ve *Mesnevî* okumaları gerçekleştiriliyordu. Bu anlamda *Şakâik*'ta ve Atâyî zeylinde *Mesnevî* okumaları yapılan meclislerin çok sayıda örneğini bulabiliyoruz. Hattâ Hakim Çelebi (ö.?)'nin meclisinde olduğu gibi bazı meclislerde devlet büyükleri bir araya gelmekteydi. Anlatıma göre, Hakim Çelebi'nin *Mesnevî* okuduğu meclislerin müdavimleri arasında Sadrazam Rüstem Paşa (ö.1561) da vardı. Şeyhe olan taktir ve sevgisi ile bir zaviye ve mescid vakfetmişti. Kayıtlarda zaviyenin hâlâ "Hâkim Çelebi Tekkesi" olarak bilindiği ve yanında bir şifahanesinin olduğu bilgisi yer alır.¹⁶⁷ Can-ı Alem ismiyle meşhur olmuş Şeyh Budak (ö.1617)'in *Mesnevî* okumaları ise "Camii Sultan Mehemmedî"de nakl-i *Mesnevî* ve ders-i manevî

yaşanan gelişmeler üzerine uygulandığını ifade eder. Bu konudaki tartışmanın ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Bayezid, a.g.e., s.32-37.

¹⁶⁵Mülâzemet belgesi olmayan ilmiye mensupları imamlık, vaizlik, kadı naibliği, vüzerâ evladına hocalık, mütevellilik, mektep hocalığı gibi daha mütevazî görevlerde bulunabiliyorlardı. Fakat imparatorlukta daha prestijli ilmiye kadrolarını mülâzemet belgesi olmadan edinen âlimler "ecnebiden adam almak" suçlamasıyla pek çok şikâyet mektubuna konu oluyordu. Bkz. Atçıl, a.g.e.,s.113 ve Bayezit, a.g.e., s.93-95.

¹⁶⁶*Şakâik*, s.242.

¹⁶⁷Atayî, s.657.

münasebeti ile akd-ı halka-i cemiyet itmek mu'tatları idi.” ifadesi ile Atâyî zeylinde anlatılmıştı.¹⁶⁸

Dinî ve tasavvufî konulardaki bazı tartışmaların da camilerde halkın ve birçok âlimin şahitliğinde gerçekleştirildiği görülür. *Şakâik*'ta anlatıldığına göre Şeyh Vefâzâde, Hanefî mezhebini fakat namazda Besmele'yi sesli olarak zikrediyordu. Şeyh'in uygulamasını doğru bulmayan Molla Gürânî, İstanbul'daki saygın âlimleri camide bir araya getirir. Kendisi bu sırada İstanbul müftüsüdür. Vefâzâde ile konuyu tartışmak ve onu mezhebe uygun olmayan davranışından döndürmek niyetindedir. Âlimler toplandıklarında son olarak Sinan Paşa da gelmişti. Sinan Paşa meclisin toplanma sebebini sorduğunda Molla Gürânî açıkladı. Bunun üzerine Sinan Paşa, “Vefâzâde gelse, ben meselede içtihad ettim ve içtihadımı açıktan Besmele okumak üzere uyguladım, derse ne cevap verirsiniz?” demişti. Gürânî, “O müctehid mi ki?” diye sorunca Sinan Paşa “Evet, o yedi batın üzere Kur'an tefsiri bilir, altı sahih hadis kaynağını da ezbere bilir.” dedi. Gürânî, orada bulunanlara dönerek, “Kalkın, böyle bir şahidi olan adama itiraz etmek yakışık almaz.” dedi ve meclisi dağıttı.¹⁶⁹

Molla Gürânî, Şeyh Vefâzâde'nin yanlış gördüğü uygulamasını düzeltmek için camide İstanbul'un seçkin âlimlerini toplamış ve konuyu tartışmak istemişti. Molla Gürânî, kararından ancak Sinan Paşa'nın, Şeyh'in müctehid olduğuna şahidlik etmesi ile vazgeçmişti. Geçtiğimiz bölümde Molla Sarıgörez ve Sünbül Sinan'ın sema ve devran hakkında camideki tartışmasına yer verilmişti. Hatırlanacağı üzere Molla Sarıgörez, sema ve devranın haram olduğunu iddia etmiş ve bu yöndeki uygulamalardan dönmesi için ünlü Halvetî Şeyhi Sünbül Sinan'ı yine camide âlimlerin huzurunda müzakereye davet emişti. Bu iki meclis, âlimlerin eleştirdikleri uygulamaları camide gündeme getirerek konunun, daha geniş bir çevreye taşınmasını ve tepki uyandırmasını beklediklerini düşündürüyor.

¹⁶⁸Atâyî, s.1570.

¹⁶⁹*Şakâik*, s.296.

SONUÇ

Bu araştırmada *Şakâik* ve zeyillerindeki veriler etrafında Osmanlı ilim meclislerinin toplumsal siyasî ve kültürel boyutları ana hatlarıyla ortaya konulmaya çalışıldı. Bu süreçte bir takım amaçlar gözetildi. Birincisi ilim meclislerinin Osmanlı entelektüel tarihini ve bu tarih içindeki kişiler arası ilişkileri incelemek için verimli bir araç olduğunu teyit etmekte. Araştırmaya Osmanlı'daki ilim meclislerinin şimdiye kadar bir inceleme konusu olarak ilgi çekmemesinin kısmen bu sözlü faaliyetlerin içeriğini ve gündemlerini değerlendirebilmek için gerekli kaynak desteğini bulmanın zor olduğu önermesinden yola çıktık, fakat inceleme neticesinde tabakât eserlerinin bu bağlamdaki kaynak değerine ilişkin inandırıcı bir içerik sunduğunu ümit ediyoruz. İkincisi ise, Osmanlı dönemindeki ilim meclislerinin İslam ilmî geleneğindeki örneklerinden ayırt edici bir yönünün olup olmadığını sorgulamaktı.

Görünen o ki İslamî gelenekte meclisler entelektüel faaliyetlerde kilit bir rol oynamıştır ve bu tarihi arka plan olmadan bilginin işlenmesi ile aktarılmasına ilişkin süreçler anlaşılamayacaktır. Nitekim söz konusu gelenek, fıkıh mezheplerinin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. İslam tecrübesinde ilim meclisleri, hoca ve talebeleri arasındaki kişisel ilişkilerin öne çıktığı, halkada tartışılacak konuların, okutulacak kitapların hocalar tarafından belirlendiği sohbetler olarak görülüyor. Bu kendi içinde, özgür yapıları yanında katılımcıların bireysel ilgileri ve daha geniş tarihsel bağlam tarafından şekillendirilmeleri ilim meclislerini dönemlerinin ürünleri haline getirmektedir.

Ancak tarihi süreçte medrese kurumlarındaki teşkilatın güçlendiği, medreselerdeki halka sahibi hocaların devlet bütçesinden maaş aldıkları, okutulacak kitapların siyasî idare tarafından belirlendiği, siyasî gerginliklerin ilmî gündemde ve meclislerde çok hızlı ve sert karşılıklarının olduğu bir tecrübe ve birikim de Osmanlı kültür çevrelerine intikal etti. Bu bağlamda, Osmanlı dönemindeki ilim meclislerinin özellikle iki temel fonksiyonu dikkat çekiyor. Bunlardan ilki bu meclislerin âlimler tarafından muhitlerinde tanınır olmak ve mansıb elde etmek için bir araç olarak kullanılmasıdır. Meclislerin bu fonksiyonu Osmanlı ilmiyesinin kurumsal yapısı ile ilişkilidir. Modern tarih araştırmalarında, Bursa ve Edirne şehirleri başta olmak üzere imparatorlukta

kurulan pek çok yeni medrese ile bunların kendi aralarında bir hiyerarşi içinde konumlandırılması, müderrislik ve kadılık görevlerindeki derecelendirmelerle ilmiye mensuplarına terfilerle ömür boyunca devam edecekleri bir kariyer çizgisi sunulması İslam ilmî geleneği içinde Osmanlı'ya özgü bir tecrübe olarak okunabilir. Özellikle Fatih'in başlattığı düzenlemeler bu kurumsal yapının şekillenmesinde önemli adımlardı. İstanbul merkezindekiler başta olmak üzere mansıblara ilişkin tayin ve azillerin sultanın tasarrufunda bulunduğu, ilmiyedeki terfi kurallarına ilişkin teamüllerin tam olarak yerleşmediği bir dönemde ilim meclislerinin ve bu meclislerdeki münazaraların yüksek mansıblara yerleştirecek isimleri belirlemek için bir araç olarak kullanıldı. Diğer bir ifadeyle, ilmiye mansıplarının önemli ölçüde Osmanlı idaresi ile ilişkili olması ilim meclislerinde siyasi idarenin taktir ve övgülerini kazançlı ve istenir hale getirdi. Molla Hocaşâde ve Molla Hızır gibi saraydaki ilmi münazaralarda başarı sağlayan âlimlerin elde ettikleri güç ve saygınlık bu durumu örnekler.

Osmanlı meclislerinin bir diğer hususiyeti ise hoca ve talebe ilişkilerinde ve medreselerde görülüyor. Osmanlı öncesi dönemde de hocalar talebeleri için entelektüel tatmin ve toplumsal saygınlık olarak büyük destekler sağlıyordu. Özellikle “ashab” olarak nitelenen hocanın yakın çevresine dahil olan talebeleri hocalarından maddi destek ve kalacak yer bulmak gibi güçlü yardımlar görebiliyordu, öyle ki hocaları öldüğünde halefi olarak ashabından birisi halkadaki dersleri devam ettiriyordu. Osmanlı âlimleri için ise ashab olarak nitelenen bu öğrenci grubu hocanın muidleri gibi görünmektedir. Muidler de hocanın yakın çevresi olarak verdiği davetlere katılabilmekte, hocasının referansı ile saygın mansıplar elde edebilmekteydi. *Şakâik*'ta bu ilişki modelini Sinan Paşa ve muidi Molla Lütüfî, Molla Hızır ve muidleri Molla Hayalî ve Hocaşâde örneklerinde görebiliyoruz. İslam ilmî geleneğindeki hoca-talebe rolleri bu anlamda Osmanlı ilim meclislerinde sürdürülmektedir, fakat özellikle “mülâzemet belgesi” hoca ve talebeleri arasındaki ilişkilerde önemli bir etki etmiş görünüyor. Osmanlı idaresinin tanımladığı ilmiye mansıplarında görev almak için bir ruhsat gibi işleve sahip olan mülâzemet belgesinin verilmesine ilişkin uygulamaların ne zaman başladığı üzerine tartışmalar mevcuttur. Fakat ilmiye içinde nüfusun artması ve kadroların mevcut talebe yetişmemesi mülâzemet kayıtlarını önemli hale getirmiş, başta Ebussuud olmak üzere Osmanlı idarecileri bu kayıtların titizlikle tutulması için düzenlemeler getirmişti.

Mülâzemet almanın şefaath, fetva eminliği, tezkirecilik gibi farklı yolları olmakla birlikte muid olarak bu ruhsatı edinmek en takdir edilen yoldu. Bu anlamda mülâzemet verme yetkisine sahip mevâli ile talebeleri arasındaki ilişkide önemli bir talep varolmuştu. Özellikle taşradan gelmiş talebeler için hocasının desteğini almak ve mülâzemet edinmek, ilerleyen dönemlerde meslekî hayatları için hayati önemdeydi. Meclislerde hocasının takdirini kazanmak ve hocasının tepkisini çekecek davranışlarda bulunmamak öğrenciler için dikkat gerektiriyordu. Kemalpaşazâde'nin dersinde çok itirazlarda bulunduğu için gönderdiği talebesine Kazasker Kadri Efendi aracı olmuş ve ancak Kemalpaşazâde'nin onayını aldıktan sonra derslerine kabul edip mülâzemet vermişti.

İşte bu iki husus yani ilim meclislerinin mansıb edinmek için bir araç olarak kullanılabilmesi ve ders halkalarında talebelerin hocalarından edinecekleri mülâzemet belgesi Osmanlıdaki ilim meclislerinin en özgün tarafları olarak beliriyor. İlim meclisleri İslam ilmî geleneğinin her döneminde beliren yapılar olmalarına rağmen Osmanlı ilmiyesinin kurumsal yapısı bu meclislerin tartışma konularını, katılımcıların konularını ve birbirlerinden beklentilerini, sosyal işlevlerini önemli ölçüde etkiledi.

İlim meclisleri Osmanlı ilmiyesindeki ilişki ağlarını görünür kılmaktadır. İlmiye içindeki patronaj ilişkileri ve bu ilişkilerin mesleki süreçlerdeki işlevi modern araştırmalarda yer bulmuştur. Özellikle Fahri Unan ve Madeline Zilfi'nin çalışmaları bu yönde mevcut bilgi birikimimize önemli katkılar sağlıyor. Bunun yanı sıra, Osmanlı ilmiyesindeki yatay ilişki ağları diyebileceğimiz âlimlerin kendi aralarındaki ilişkiler, grup bilinci, bu bilincini yaratan tarikat üyeliği, ilim meclisleri gibi bir araya getiren unsurlar ise henüz belirsiz kalmaktadır. *Şakâik* ve zeyilleri, şuara tezkireleri gibi tabakât eserlerinin kaynak desteği ile yapılacak çalışmalar Osmanlı âlimlerinin birlik duyguları, bu bilincin çatışma durumlarında nasıl ortaya konduğu ve taraflara nasıl bir güvenlik alanı verdiği sorgulanmalıdır. Bu bağlamda Abdurrahman Atçıl'ın "*Osmanlı İmparatorluğu'nda XV. Yüzyılın Sonlarında Mesleki ve Entelektüel Gruplaşmalar ve Molla Lütü'nin Katli Meselesi*" bildirisi yöntem ve araştırma soruları olarak çok verimli bir çalışma alanını işaret etmektedir. Çandarlı ailesinde mensup olduğu için Fatih tarafından sürgün edilen İbrahim Paşa ve Sinan Paşa gibi siyasî idarenin tahakkümüne maruz kalan ya da Molla Lütü'nin yaşamındaki gibi zındıklık gibi suçlarla itham edilen âlimlerin kendilerini savunabilmek için meslektaşlarından bir aidiyet ve destek görüp

görmedikleri, var ise bu desteğin ne şekilde ve hangi vasıtalarla ortaya konduğu merak uyandıran sorular arasındadır.

KAYNAKÇA

AKPINAR, Cemil. “İcazet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 21, 2000, s. 393-400.

ALGAR, Hamid. Ali Alparslan, “Hüseyin Baykara”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.18, 1998, s.530-532.

ANOOSHAHR, Ali. “Writing, Speech and History for an Ottoman Biographer”, *Journal of Near Eastern Studies*, S.69, 2010, s. 43-62.

ARICI, Mustakim. “Bir ‘Otorite’ Olarak Seyyid Şerif Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri”, *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, ed. Mehmet Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 61-95.

_____, ,” XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzi Ekolü”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S.26,2011, s.1-37.

ATÇIL, Abdurrahman. “Osmanlı Devleti’nin Ulemâsı: Âlim-Bürokrat Sınıfı(1453-1600)”, *Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası*, ed. Müstakim Arıcı, Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 263-283.

_____, , *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğunda Âlimler ve Sultanlar*, çev. Gürzat Kami, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

AYDINLI, Abdullah. “İmlâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.22, 2000, s. 225-226.

BALTACI, Cahit. *XV. ve XVI. Asırda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000.

BERKEY, Jonathan. *Ortaçağ Kahire’sinde Bilginin İntikali*, çev. İsmail Eriş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

BEYAZIT, Yasemin. *Osmanlı İlimiye Mesleğinde İstahdam (XVI. Yüzyıl)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

BOYALIK, Taha. “Tefsir Şerh-Haşiye Geleneğinde Kurucu Bir Eser: Kutbüddin er-Râzî'nin Şerhu Müşkilâti'l-Keşşâf'ı”, *Nazariyat*, c.5, 2019, s.139-160.

CEYLAN, Semih. “Vâridât”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.42, 2012, s. 520-522.

CHAMBERLAİN, Michael. *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik: Şam 1190-1350*, çev. Büşra Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

CHODKIEWICZ, Michel. “İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşlanması, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, s.97-121.

EMİROĞLU, İbrahim. “Mantık”, *TDVİA*, c.28, 2003, s.18-28.

FAROQHİ, Suraiya. “Social Mobility Among the Ottoman Ulema in the Late Sixteenth Century”, *International Journal Of Middle East Studies*, c.4, 1973, s. 204-218.

GEL, Mehmet. “Kanûnî Devrinde Müftî ile Rumeli Kazaskeri Arasında Bir Hüccet-i Şer'iyeye İhtilafı Yahut Kemalpaşazâde-Fenârîzâde Hesaplaşması” *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, S.42, 2013, s.53-92.

GUTAS, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfi Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.

GÜMÜŞ, Sadreddin. “Cürcânî, Seyyid Şerif”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.8, 1993, s.134-136.

HALLAQ, Wael. *İslam Hukukuna Giriş*, çev.Necmettin Kızılkaya, İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

HARMAKAPUTRA, Hans Abdial. “Muslim-Christian Debates in the Early Abbasid Period: The Cases of Timothy and Theodore Abu Qurra”, *MIQOT İslâmic Studies*, c.38, 2014, s.435-445.

HATİPOĞLU, İbrahim. “Mu’cem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.30, 2005, s.345-346.

İMBER, Colin. “Review of ‘The Mufti of Istanbul’ by R. C. Repp”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, C.3, 1998, s.564.

İPŞİRLİ, Mehmet, “İlmiye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.22, 2000, s.141-145.

_____, “Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.8, 1993, s.348-349.

_____, “Taşköprizâdeler”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 40, 2011: 154.

İZGİ, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim I-II*, İstanbul: Küre Yayınları, 2019.

KAMİ, Gürzat *Understanding a Sixteenth-Century Ottoman Scholar-Bureaucrat: Ali b. Bali(1527-1584) and His Biographical Dictionary Al-Iqd Al-Manzum Fi Dhikr Afazıl Al-Rum*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Şehir Üniversitesi Tarih Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

KILIÇ, Hulusi. “Belâgat”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.5, 1992, s.384-387.

KILIÇ, Mahmud Erol. “Ekberiyeye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.10, 1994, s.544-545.

_____, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.20, 1999, s.493-516.

KOCA, Ferhat. “Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları”, *Tasavvuf İlmî Araştırmalar Dergisi*, S.13, 2004, s. 66-70.

_____, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakılar ve Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, 2002, s.73-131.

MAKDİSİ, George. *İslam'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.

_____, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Gelenek yayınları, 2004.

MECDÎ Mehmed Efendi. *Hadâiku'ş-Şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

NAGUİB, Shuruq. "Guiding the Sound Mind: Ebu's-su'ūd's Tafsir and Rhetorical Interpretation of the Qur'an in the Post-Classical Period", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, S.42, 2013, s. 1-52.

Neşrî, *Kitab-ı Cihan-Nüma*. haz. Faik Reşit Ünat, Mehmet Altay Köymen, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995, s.337.

Nev'îzâde Atâyi. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti'ş-Şakâ'ik*, haz.Suat Donuk, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Nâ'imâ Mustafa Efendi. *Tarih-i Na'imâ*, haz. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007.

NİYAZİOĞLU, Aslı. "In the Dream Realm of a Sixteenth-Century Ottoman Biographer: Taşköprizade and the Sûfî Sheikhs" *Sûfism and Society: Arrangements of the Mystical in the Muslim World*, ed. John J. Curry, Erik S. Ohlander, London, 2011, s. 243-258.

_____, "Ottoman Sûfî Sheikhs Between This World and the Hereafter: A Study of Nev'îzâde 'Atayî's (1583-1635) Biographical Dictionary", (Basılmamış Doktora Tezi) Harvard Üniversitesi, 2003.

OCAK, Ahmet Yaşar. "Türk Heterodoksi Tarihinde Zındık, Harici, Rafizî, Mülhid ve Ehl-i Bidat Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri Osmanlı Dönemi*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012, s. 251-263.

_____, “Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamanî” *Yeniçağlar Anadolu’sunda İslâm’ın Ayak İzleri Osmanlı Dönemi*”, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012, s. 51-62.

_____, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.

_____, “Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı”, *Türkler Ansiklopedisi*, c.11, 2002, s.15-26.

ÖNGÖREN, Reşat. “Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devrân Tartışmaları”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, S.25, 2010, s.123-132.

ÖZCAN, Abdülkadir. “eş-Şekâiku’n-Nu’mâniyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c..38, 2010, s.485-486.

ÖZEN Şükrü, “Teftâzânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.40,2011, s.299-308

PALA İskender, İsmail Durmuş. “İstiare”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.23, 2001, s.315-318.

SAHNER, Christian. “A Zonastrian Dispute in the Caliph’s Court: The Gizistag Abalish in the Early İslâmic Comtext”, *İranian Studies*, <https://doi.org/10.1080/00210862.2019.1602470>

ŞAHİN, Esmâ. “Bâkî’nin Sünbül Kasidesi Şerhi”, *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi*, 2018: 415-450.

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, çev. Muhammed Hekimoğlu, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

TİBAWÎ, Abdüllatif. “Origin and Character of al-Madrasah”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c.25, 1962, s.225-238.

TOUATI, Houarı. *Ortaçağ'da İslâm ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Tipolojisi*, çev. Ali Berkday, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

TURAN, Şerafettin. "Kemalpaşazâde", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.25, 2002, s. 244-245.

ULUDAĞ, Süleyman. "Sohbet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.37, 2009, s.350-351.

UNAN, Fahri. "Mevleviyet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.29, 2004, s. 467-468.

_____, "Osmanlı Medreselerinde Ulemânın Sosyal Tabanı ve Bunun İlmî Verim Üzerindeki Etkisi Üzerine Bâzı Düşünceler", *XII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, C.3, Ankara, 2000, s.669-676.

_____, *Kuruluştan Günümüze Fatih Külliyesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.

_____, "Taşköprülüzâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın 'İlim' ve 'Âlim' Anlayışı", *Osmanlı Araştırmaları*, S.17, 1997.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

YAVUZ, Yusuf Şevki. "Taşköprizâde Ahmed Efendi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.40, 2011, s.151-152.

YILMAZ, Harun. *Zengi ve Eyubî Dimaşk'ında Ulemâ ve Medrese (1154-1260)*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

ZERRİNKUB, Abdülhüseyin. *Medreseden Kaçış: İmam Gazali'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, çev.Hikmet Gök, İstanbul: Anka Yayınları, 2007.

ZEYDAN, Corci. *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdet Gök, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

ZİLFİ, Madeline. *Dindarlık Siyaseti: Klasik Dönem Sonrası Osmanlı Ulemâsı*, çev. Mehmet Faruk Özçınar, Ankara: Birleşik Yayınları, 2008.

EKLER

EK 1: ORJİNALLİK RAPORU



**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU**

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: .../.../.....

Tez Başlığı : Şakâikü'n-Nu'mâniye ve Zeyillerinde Ulema Meclisleri

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 68 sayfalık kısmına ilişkin, 06/01/2021 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı %6'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç
- 4- Alıntılar dâhil
- 5- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Güllü KOÇER
Öğrenci No: N17234369
Anabilim Dalı: Tarih
Programı: Tarih

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Prof. Dr. Rüya KILIÇ

EK 2: ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU



**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU**

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: .../.../.....

Tez Başlığı: Şakâikü'n- Nu'mâniye ve Zeyillerinde Ulema Meclisleri

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurulları ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Güllü KOÇER
Öğrenci No: N17234369
Anabilim Dalı: Tarih
Programı: Tarih
Statüsü: Yüksek Lisans Doktora Bütünleşik Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Prof. Dr. Rüya KILIÇ

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr